

גליון יש לחקור

פרשת יתרו
תשפ"א לפ"ק

גליון זה נתנדב

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

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 החיוב בכבוד חמיו א'.

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

- א] בהמחלוקת בין הפוסקים אם החיוב הוא רק כמו שיש חיוב לכבוד שאר זקנים, או דהוה חיוב כמו מצות כיבוד אב ואם.
- ב] בהקשיא דלמה האשה נשואה פטורה מכבוד אביה לפי שמשועבדת לבעלה, הא כיון דבעלה מצווה בכבוד אביה א"כ יש לה לכבוד אביה לפי שאת ובעלך מצווים בכבוד אביך.
- ג] בהחקירה ביסוד החיוב שצריך להקדים כבוד האב לפני כבוד האם, הוא דהוה מצד הלכות כיבוד אב ואם, או דהוה מצד דין קדימה במצות.
- ד] הנפק"מ אם מה שצריך להקדים כבוד אביו לכבוד אמו אם זה בכל דבר, או רק בדברים שאמו חייב לכבוד אביו.

ויש מחלוקת בין הפוסקים אם החיוב הוא רק כמו שיש חיוב לכבוד² שאר זקנים, או דהוה חיוב כמו מצות³ כיבוד אב ואם.

ויצא משה לקראת חותנו וישק לו וישאלו איש לרעהו לשלום ויבאו האהלה [שמות יח' ז'].

איתא ע"ז במכילתא¹ מכאן שיהא אדם מוכן לכבוד חמיו, וכן פסק המחבר [יו"ד סימן ר"מ סעיף כ"ד].

מקורות וביאורים

טעות הדפוס יש בדבריו וצריך לומר טור' או סמ"ק וצ"ע ובעצם דברי הרב עינים למשפט שם הרבה יש להתבונן. ובנמנהר כיבוד אב ואם (דף ע"ז לרי"פ פלדמן הי"ו) ראיתי שהביא דברי הגאון רבי שלמה איגר ז"ל במכתבו לבנו (הנדפס בספר חוט המשולש תולדות הגרע"א והחתם סופר ובנו הכתב סופר דף רכז) תהיה נזהר בכבוד חמין וחמותך מלבד אשר יגזור אותו השכל הנה הזוהירה עליו התורה, וכעין זה כתוב באגרת מעולפת ספרים לרבינו הגדול הגר"א ז"ל וגם באתי לבקש לאשתי שתכבד את אמי כמו שכתוב בתורה ויש לצדד וצ"ב.

וראיתי (בספר יפה ללב ח"ט יו"ד שם אות י"ב די"ג מע"ב) אחר שהביא דברי הגאון חיד"א ז"ל שכתב כי מצד שהוא חמיו אינו הורגו אבל יכול היה לעשות בו פצע וחבורה אך מצד שהוא משיח ה' לא יעשה לו שום דבר וכו"ל וכתב והדבר קשה שהרי כבוד חמיו ילפין מדכתיב ואבי ראה גם ראה דהוקש כבוד חמיו לכבוד אביו ובאביו כתיב מכה אביו ואמו מות יומת וצ"ע.

היוצא שהרב יפה ללב ז"ל עשה דרשה זו דואבי ראה גם ראה דאורייתא גמורה לכל הלכותיה והוליד ממנה תולדה חדשה שהחובל בחמיו חייב מיתה כדן החובל באביו וזו לא אמרה אדם מעולם וכו"ל ועיין היטב בדברי הב"ח והש"ך דלעיל ודברי הגאון חיד"א ז"ל ודברי הרב יפה ללב ז"ל וצ"ע.

³ בספר חרדים [פרק י"ב] כתב, וכן האיש חייב בכבוד חמיו וחמותו, וטעמא משום דאיש ואשתו כחד גופא חשיבי, ואב ואם של זה, כאב ואם של זה, ומוסיף דהכי איתא במדרש שוחר טוב על הפסוק [שמואל כ"ד י"ב] ואבי ראה גם ראה, שאמר דוד לשאל חמיו והביאו הטור והכתוב גנה בת קמה באמה כלה בחמותה במיכה הנביא [ז' ו] הרי עיניך הרואות שהשוה עוון בת קמה באמה לכלה בחמותה.

ובמדרש תהלים [פ"ז ס"ד] כיון ששמע דוד כך אמר ליה ואבי ראה גם ראה את כנף מעילך בידי, מכאן שחייב אדם בכבוד חמיו ככבוד אביו, רבי יהודה אמר אבי ראה גם ראה אבי ראה אמר לשאל גם ראה אמר לאבנר, ורבנן אמרי אבי ראה אמר לאבנר דהוה אריה בתורה גם ראה אמר לשאל עכ"ל [ועיין בספר ערוך השלחן יו"ד ס"ס ר"מ שהתקשה בביאור דברי המדרש הזה ועיין שם].

¹ וכן איתא במכילתא דרשב"י [יח] מכאן אמרו לעולם יהא אדם נוהג בכבוד חמיו.

²² כתב הטור ז"ל [יו"ד סוף סימן ר"מ] חייב אדם בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו, וחייב לכבוד חמיו, דכתיב אבי ראה גם ראה וב"י מדקדק בלשון דרבינו הטור ז"ל דגבי כיבוד אחיו הגדול כתב חייב אדם בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו, ואילו גבי כבוד חמיו כתב רק דחייב לכבוד חמיו, אבל השמיט תיבות ככבוד אביו והכתובות להדיא במדרש תהלים הנ"ל ושכתבן הטור עצמו גבי כבוד אחיו הגדול ומינה יש ללמוד דסבירא ליה לטור ז"ל דכיבוד אחיו דאורייתא, מה שאין כן כבוד חמיו לא הוה רק דין כיבוד מדרבנן.

ותו יש ללמוד מכאן דלא רק בגדר החיוב שונים הם כנ"ל אלא גם בצורת הכיבוד חלוקים הם דשאני כיבוד חמיו מכבוד אחיו שאינו אלא כיבוד כלאדם נכבד [ולפי זה יוצא שכבוד אחיו הגדול קודם לכבוד חמיו וראיתי בשו"ת פני מבין ס"ס קע"ד שנסתפק בזה ע"ש] וכתב הש"ך [שם ס"ק כ"ב] בשם הב"ח שהחייב לכבוד הוה כמו שמחייב לכבוד שאר זקנים חשובים דהיינו דהוה חיוב דרבנן.

ובטעמא דמילתא מדוע רבותינו גדולי הפוסקים לא הביאו להלכה את דברי רז"ל במדרשים, ראיתי באחרונים שכתבו דהתלמוד בבלי חולק על רז"ל דבמדרש, והוא שבמסכת מועד קטן [כ' ע"ב] אמרו באפה נהוג אבלותא שלא באפה לא, ואם היה חייב הבעל לנהוג כבוד בחמיו אזי יתאבל עמה אפילו שלא באפה, אלא על כרחך דליכא חיוב כבוד בעצם והיינו טעמא דהטור לא כתב אלא שצריך לכבודו.

ומצאתי בספר עינים למשפט (קידושין בהשמטות לדף ל' דף קע"ד ע"ב) שכתב המפרשים הקשו לדברי התוס' שכבוד חמיו מן התורה למה אשה נשואה פטורה מביבוד אב אחר שגם הוא חייב בכבודו, ולפי מה שכתבנו אתי שפיר שעל מנת כן נשאה וכבודו מחול עוד יש לומר שכבוד חמיו הוא רק מה שנכנס בסוג מורא ובזה גם הנשואה לא נפטרה וצ"ע עכ"ל.

הרי שהביא לנו שכבר רבותינו בעלי התוספות ז"ל סוברים שכיבוד חמיו מן התורה, אבל נעלם ממני ואיני יודע היכן הוא התוספות הזה, ועיין בשו"ת צפחת בדבש, מה שעסק בזה ובשיטת התוספות ז"ל ואולי

לחקור

נפק"מ יהיה אם מה שצריך להקדים כבוד אביו לכבוד אמו אם זה בכל דבר, או רק בדברים שאמו חייב לכבוד אביו.

לצד א' דהחיוב להקדים כבוד אביו הוה מצד הלכות כיבוד אב ואם, אז אינו מחויב רק ⁸ בדברים שהאם מחויב לאביו.

לצד ב' דהחיוב להקדים כבוד אביו הוה מצד דין קדימה במצות, אז אף בדברים שאין האם מצווה לכבדו, נמי הדין דהאב קודם לאם. ⁹

ובנוגע הקשיא דלצד א' דחייב לכבוד חמיו מדין אביו א"כ אמאי אשה נשואה פטורה מכבוד אביה לפי שמשועבדת לבעלה, הא יש לה לכבוד אביה לפי שאת ובעלך מצווים בכבוד אביו.

לצד ב' דהוה מצד דין קדימה במצות, יש לתרץ הקשיא, דסברא זו של אתה ואביך חייבים בכבוד אמך לא שייכא אלא כשיש לפניו מצות כיבוד האב ומצות כיבוד האם דבזה אמרינן דיש לו להקדים מצוה זו על מצוה זו, אבל מצות כבוד בעלה ומצות כבוד חמיו בזה ליכא נידון כלל לענין קדימה דהא פשיטא דשיעבוד דבעלה אלים טפי משיעבוד דאביה, ובזה לא אכפת לן מה דבעלה נמי חייב בכבוד אביה, ורק היכא דכבודם שוה בזה אמרינן דאיכא סברא להקדים האב על האם משום דחייבת בכבוד בעלה.

ויש להקשות ⁴ להצד דחייב לכבוד חמיו מדין כיבוד אביו א"כ אמאי אמרינן בקידושין [דף ל'] וכן פסק המחבר [שם סעיף יז] דהאשה נשואה פטורה מכבוד אביה לפי שמשועבדת לבעלה, הא כיון דבעלה מצווה בכבוד אביה א"כ יש לה לכבוד אביה לפי שאת ובעלך מצווים בכבוד אביו.

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבא.

יש לחקור ביסוד החיוב שצריכין להקדים כבוד האב לפני כבוד האם, הוא דהוה מצד הלכות כיבוד אב ואם, או דהוה מצד דין קדימה במצות.

צד א' הוא דהחיוב להקדים כבוד אביו לכבוד אמו הוה מצד הלכות כיבוד אב ואם, דהיינו דמשום דאשה מחויב בכבוד בעלה, ממילא יש סברה שהבן צריך לכבוד קודם האב, משום דאמו נמי מחויב בכבוד אביו. ⁵

צד ב' הוא ⁶ דהחיוב להקדים כבוד אביו לכבוד אמו הוה מצד דין קדימה במצות, משום דהיכא דאיכא לאדם ב' מצוות לקיים ואין יכול לקיימם כאחת יש לו להניח אחת ולעסוק בקיום האחרת, ובזה אמרינן דסברא הוא דדין כיבוד האב קודם לכיבוד האם. ⁷

והנפקא מינה.

מקורות וביאורים

לאביו, וע"כ דצריך לפדותה מדין כיבוד אב, וכיון שכן אמאי אמו קודמת הא אתה ואמך חייבים בכבוד אביו, מאי שנא הכא דלא אמרינן כן.

אכן לצד ב' יש לתרץ, דהא באמת מצד לתא דהמצוה עצמה ליכא נפקותא ביניהו, אלא דאיכא סברא להקדים מצוה זו על מצוה זו משום דאמו חייבת בכבוד אביו, אבל היכא דאיכא סברא דזילותא בזה אמרינן דהדין נותן להקדים מצות האם למצות האב, ממילא לפי יסוד זה לא קשה כלל מה שהקשנו, דאין החיוב שלו להקדים לכבוד אביו משום דאמו מחייב מטעם שיעבוד לכבוד אביו דאיזה שייכות יש להבן להשביעוד של האם, אלא זה רק דין בהקדימות קיום המצות כשיש שתי מצות לפניו.

⁸ וכן כתב הפתחי תשובה [שם ס"ק ט'] דכל מה דיש לאדם להניח כבוד אמו ולכבוד אביו הוא רק בדברים שאמו חייבת לאביו, כגון השקני מים, אך מלבישו ומנעילו דאין היא חייבת לאביו לית בזה דין קדימה, [אך יעוי"ש שכתב דדבר זה אין ברור לן].

⁹ ודלא כהפתחי תשובה, והטעם דהא סוף סוף במקומות אחרים קודם הוא לאם ממילא יש לו דין קדימה, ודייק כן ממשנה בסוף כריתות דאיתא התם דבכל מקום אב קודם לאם ומשמע דהוא בכל מקום ואף בהנעלה והלבושה.

בקיצור היוצא מהנ"ל. דמשמע מדבריהם שמה שמחייב אדם בכבוד חמיו דהוה דאורייתא מצד מצות כיבוד אב ואם.

⁴ כך הקשה בפתחי תשובה [יו"ד סימן ר"מ סק"כ] שמביא ראייה להיסוד של הש"ך דסובר דהחיוב לכבוד חמיו הוא רק מדין כבוד, לכבוד זקנים, ולא משום המצוה של כיבוד חמיו [דהיינו כמו כיבוד אב ואם]. ⁵ וזה הסברה הפשוטה.

⁶ צד זה שמעתי מהרה"ג ר' אשר אראלי שליט"א. דהיינו דהחיוב להקדים האב להאם לא הוה משום לתא דמצות הכיבוד בעצמותה, דלעולם ליכא נפקותא כלל בכיבוד האב או האם, דבתרווייהו מצווה הוא בשוה [ומה שהאשה חייב לכבוד בעלה זה חשבון שלה ולא של הבן כנ"ל], ואי יניח כבוד אביו ויעסוק בכבוד אמו מקיים שפיר הוא מצות כיבוד אב כמו שהיה מקיים מצות כבוד האב, אלא דהוי סברא בדין קדימה במצות, דהיכא דאיכא לאדם ב' מצוות לקיים ואין יכול לקיימם כאחת יש לו להניח אחת ולעסוק בקיום האחרת, ובזה אמרינן דסברא הוא דדין כיבוד האב קודם לכיבוד האם, דהאם נמי מצווה לכבוד את האב, ואי"ז אלא סברא בקדימת המצוה, דכיון דמציינו שהיא נמי מצווה לכבוד ממילא הסברא הוא דמצות קודמת.

⁷ ומביא ראייה ליסוד שלו דאיתא בהוריות [יג ע"א] דאי אביו ואמו בבית השבי אמו קודמת, ופירש רש"י דאצל אמו הוי זילותא טפי במה שנמצאת בבית השבי, ויש להקשות הא דין דפדיון אביו ואמו מבית השבי אית ביה קיום של כיבוד אב ואם, דהא אשה אחרת אין קודמת

בענין החיוב בכבוד חמיו ב'.

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

- א] בהמחלוקת בין הפוסקים אם החיוב הוא רק כמו שיש חיוב לכבד שאר זקנים, או דהוה חיוב כמו מצות כיבוד אב ואם.
- ב] בהקשיא דלמה האשה נשואה פטורה מכבוד אביה לפי שמשועבדת לבעלה, הא כיון דבעלה מצווה בכבוד אביה א"כ יש לה לכבד אביה לפי שאת ובעלך מצווים בכבוד אביך.
- ג] בהחקירה להצד דהחיוב לכבד חמיו הוה משום שאשתו כגופו, אם זה חיוב ישר לחמיו, או שזה הולך דרך אשתו.
- ד] נפק"מ אם בן עובר כל פעם שאינו מכבד אביו, בשני לאוין דהא אשתו כגופו.

יש לחקור להצד דהחיוב לכבד חמיו הוה משום שאשתו כגופו,¹³ אם זה חיוב ישר לחמיו, או שזה הולך דרך אשתו.

צד א' הוא דהוה חיוב ישר לחמיו, דהיינו כיון דאשתו כגופו נמצא דחמיו הוה אב של החצי שלו, ממילא כמו שיש חיוב על אשתו לכבד אביה משום שהוא אב שלה, הוא הדין שיש לחתנם חיוב, דהא הוא אב שלו על הפלגא.

צד ב' הוא דהדין של אשתו כגופו אפילו לבעל החרדים, אינו דחמיו הוה אביו, אלא דכיון דאשתו כגופו החיובים שיש לאשתו, יש לו בעצמו שכיון שהיא כגופו נמצא שהוא אחראי על כל החיובים שלה, ממילא החיובים שיש לו הוא רק כמה שיש לאשתו, ואם אשתו לא מחיוב הוא אינו מחיוב גם כן, משום דכל החיוב הוא רק כמה שאשתו מחייבת.

והנפקא מינה.

ויצא משה לקראת חותנו וישק לו וישאלו איש לרעהו לשלום ויבאו האהלה [שמות יח' ז].

איתא ע"ז במכילתא¹⁰ מכאן שיהא אדם מוכן לכבוד חמיו, וכן פסק המחבר [יו"ד סימן ר"מ סעיף כ"ד].

ויש מחלוקת¹¹ בין הפוסקים אם החיוב הוא רק כמו שיש חיוב לכבד שאר זקנים, או דהוה חיוב כמו מצות כיבוד אב ואם.

ויש להקשות¹² להצד דחייב לכבד חמיו מדין אביו א"כ אמאי אמרינן בקידושין [דף ל'] וכן פסק המחבר [שם סעיף יז] דהאשה נשואה פטורה מכבוד אביה לפי שמשועבדת לבעלה, אם הוה חיוב לכבד חמיו מדאורייתא, הא כיון דבעלה מצווה בכבוד אביה א"כ יש לה לכבד אביה לפי שאת ובעלך מצווים בכבוד אביך.

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבא.

מקורות וביאורים

צד א' דאשתו היא רק כגופו בכ"ף הדמיון, דהיינו שאין האשה ממש כגופו של בעלה, כ"א בדרגות הקירבה ההילכתיים אשתו של אדם נחשבת כעצמו.

צד ב' הוא דאשתו של האדם היא כגופו ממש וכנאמר [בראשית ב, כד] ודבק באשתו והיו לבשר אחד, כך שכשדנים על האדם דנים גם על אשתו וכן להיפך בכל המקרים.

וכתבנו שם כמה נפק"מ, אבל הצד שיש חיוב לכבד חמיו מצד מצות כיבוד אב ואם זה משום דכיון דאשתו כגופו א"כ נמצא דחמיו הוה ממש כאביו, דהא הוה אב על פלגא דגופא דידיה.

¹⁰ וכן איתא במכילתא דרשב"י [יח] מכאן אמרו לעולם יהא אדם נוהג בכבוד חמיו.

¹¹ עיין בהחקירה לעיל שכתבנו באריכות המקור של המחלוקת אם המצוה הוה מצד כיבוד אב ואם, או סתם כשאר זקנים עיין שם.

¹² כך הקשה בפתחי תשובה [יו"ד סימן ר"מ סק"כ] שמביא ראייה להיסוד של הש"ך דסובר דהחיוב לכבד חמיו הוא רק מדין כבוד, לכבד זקנים, ולא משום המצוה של כיבוד חמיו [דהיינו כמו כיבוד אב ואם].

¹³ עיין בספר יש לחקור על חנוכה שכתבנו שם **דיש לחקור** בדין אשתו כגופו, אם רק בדרגות הקירבה ההילכתיים אשתו של אדם נחשבת כעצמו, או דהוי כגופו ממש.

לחקור

שמשועבדת לבעלה, הא יש לה לכבד אביה לפי שאת ובעלך מצווים בכבוד אביך.

לצד ב' דהחייבים שיש לאשתו, יש לו בעצמו שכיון שהיא כגופו נמצא שהוא אחראי על כל החייבים שלה, ממילא החייבים שיש לו הוא רק כמה שיש לאשתו, ואם אשתו לא מחייב הוא אינו מחייב גם כן, משום דכל החייב הוא רק כמה שאשתו מחייבת ממילא יש לתרץ ¹⁵ בפשיטות משום דכל החייב שלו אינו אלא כמה חייב שיש לאשתו, ואם אשתו פטורה הוא גם כן אינו מחייב.

נפק"מ ¹⁴ אם בן עובר כל פעם שאינו מכבד אביו, בשני לאוין דהא אשתו כגופו.

לצד א' דהוה חיוב ישיר לחמוי, משום דאשתו כגופו נמצא דחמיו הוה אב של החצי שלו, א"כ אפשר דעובר עובר כל פעם שאינו מכבד אביו, בשני לאוין דהא אשתו כגופו.

לצד ב' דהדין של אשתו כגופו אינו דחמיו הוה אביו, אלא דכיון דאשתו כגופו החייבים שיש לאשתו, יש לו בעצמו שכיון שהיא כגופו נמצא שהוא אחראי על כל החייבים שלה, אז וודאי דאין הבן עובר על שני לאוין.

בנוגע הקשיא דלהצד דחייב לכבד חמיו מדין אביו א"כ אמאי אשה נשואה פטורה מכבוד אביה לפי

מקורות וביאורים

ואתה, על זה אמרינן שכל החייב שיש לו הוא רק מה שיש לה ממילא במה דהוא משעבדת לבעל גם הבעל אינו מחייב. וכן יש לתרץ לפי זה למה צריכין לימוד דחייב בכבוד חמיו, הא כיון דאשתו כגופו, א"כ נמצא דמיו הוה ממש אביו, ולמה צריכין רובי של ואת לחייב בכבוד אשת אביו, הא אשתו כגופו, התירץ הוא דאשתו כגופו רק אומר דמחייב בהחייבים של אשתו משום שהיא כגופו אבל זה לא אמר דבעצם הוה גופה כגופו לחייב מצד מצות כיבוד אב, לכבד אשת אביו.

¹⁴ אני לא יודע אם הנפק"מ בכלל אפשר להכתב, אבל לא היה לי כרגע נפק"מ אחר ובעצם היה קשה לי למה לצד דאשתו כגופו ממש דאינו עובר כל פעם על ב' לאוין ממילא כתבתי זה.

¹⁵ אין לומר דהשבעוד אינו מתחיל כלל, משום דתיכף כשרוצה לשבעד כבר יש דין של אף ואתה מחייבים בכבודו, דהא זה וודאי שהשבעוד הוה שבעוד כללי רק במקום שיש לו חיוב לכבד חמיו יש הוה אמינא שרוצין לומר שיקבד האב משום את ובעלך חייבים בכבודו, ממילא כיון דמצד עצמה בעצם אין לה חיוב, רק שרוצין לחדש חיוב משום את

בענין המחייב של שמירת המצות.

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

א] בהחקירה בחיוב שמירת התורה, האם הוא מחמת קבלת נעשה ונשמע או משום ציוי ה' לחוד.
 ב] בהקשיא על הגמ' דאמר מכאן מודעא רבה לאורייתא שקבלוה באונס, הא צריכין לקיים התורה מחמת ציוי ה' א"כ מה נפק"מ אם הקבלה היה באונס.
 ג] בקשיא על הגמ' הנ"ל הא דינא דמלכיתא דינא.

ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה [שמות יט' ח'].

יש לחקור¹⁶ בחיוב שמירת התורה, האם הוא מחמת קבלת נעשה ונשמע, או משום ציוי ה' לחוד.

צד א' הוא דהוה מצד קבלת התורה.¹⁷

צד ב' ¹⁸ הוא דהוה מצד דינא דמלכותא דינא.

והנפקא מינה.

נפק"מ אם שייך תענית אונס על אי שמירת המצות.

לצד א' דהוה מצד קבלת התורה, אז אם הקבלה הוה באונס אז יש טענה של אונס.

לצד ב' דהוה מצד ציוי ה' אז ליכא כלל תענית אונס.

מקורות וביאורים

דמלכותא דינא, ואם כן תרי"ג מצוות שלא ניתנו אלא לישראל אין בזה חיוב מצד דינא דמלכותא דינא ולכן יכלו ישראל למסור מודעה רבה וטענת אונס.

אלא שבפרשת דרכים שם דוחה תירוץ זה משום שמבואר בפרקי דרבי אליעזר [פרק כד] בשעה שהפיץ ה' את העמים בדור הפלגה הביא שבעים שרים של מעלה ונתן לכל שר ושר אומה אחת שתהיה תחת השר, וישראל נפלו בחלקו של הקב"ה, שנאמר בהנחל עליון גויים וגו' כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, נמצינו למדים שאומות העולם הם תחת ממשלת שרי מעלה ואילו בני ישראל הם תחת מלכותו של הקב"ה בכבודו ובעצמו כביכול ולפי"ז כשכפה הקב"ה את ההר כגיגית על ישראל שיקבלו את התורה הרי זה כגזירת המלך על כל בני מלכותו דהיינו ישראל שהם בני מלכותו וא"כ שוב שייך לומר בזה דינא דמלכותא דינא וממילא גם בטילה טענת אונס, ולפי"ז שוב תשוב השאלה איך אמריץ בגמרא מכאן מודעה רבה לאורייתא שיש לישראל טענה שקיבלו את התורה באונס הלא לפי דברי פרשת דרכים לא שייכת טענת אונס מכיון שרק ישראל הם בני מלכותו של הקב"ה ובטענת דינא דמלכותא דינא.

ויש שרוצים לתרץ הפרשת דרכים משום שמבואר בספר עמודיה שבעה [דרוש ב'] להוכיח מדברי הזוה"ק שרק אחרי קבלת התורה זכו ישראל לצאת מתחת הנהגת שרי מעלה ולהכנס תחת הנהגתו של הקב"ה בעצמו אבל לפני שקיבלו ישראל את התורה היו הם עדיין תחת השפעת הנהגת שרי מעלה או המזלות והכוכבים ועדיין לא היו בני מלכותו של הקב"ה, ולכן מובן מה שאמר ר' אחא בר יעקב שיש להם טענת מודעה רבה לאורייתא שקיבלו את התורה בכפיה ולא שייך דינא דמלכותא דינא כיון שגזירת קבלת התורה לא היתה שווה לכל אומות העולם.

אבל לענ"ד צ"ע החילוק של הפרשת דרכים דהא כל הדין שאם הגזירה לא הוה על כל בני המדינה ליכא עליו דינא דמלכותא לא הוה גזירות הכתוב אלא הטעם הוא משום דגזירה כזה לא הוה גזירה אלא רשעות בעלמא דגזירה צריך להיות אם דרך שגזירין גזירה ולגזור רק על חלק אנשים לא הוה גזירה רק רשעות, משא"כ לגבי התורה אי אפשר לומר כן ממילא ליכא נפק"מ אם הוה על כל המדינה או לא וממילא קשה למה ליכא דינא דמלכותא על כל התורה כלהו.

¹⁶ לכאורה יש להקשות מהגמ' במסכת שבת [פח ע"א] על הא דא"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא פרש"י וז"ל שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס, אמר רבה אפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר עיי"ש, לכאורה הא צריכין לקיים התורה מחמת ציוי ה' א"כ מה נפק"מ אם הקבלה היה באונס, ע"כ צ"ל דמבואר דחובת שמירת התורה הוא מחמת קבלת ישראל ולא מחמת ציוי ה'.

¹⁷ אבל יש להקשות דהתינוח אחרי מתן תורה יש חיוב לעמוד בדיבורו, דכתיב הן צדק הן שלך יהיה צדק, אבל לפני מתן תורה הרי עדיין לא נתחייבו בזה, וא"כ איך נתחייבו בקבלת התורה ע"י אמירת נעשה ונשמע, וז"ל ע"פ מה שכתבו האחרונים דדבר שהשכל מחייב גם בני נח מצוים בזה [ע"י רבינו ניסים גאון בהקדמה להש"ס] ולעמוד בדיבורו הוא דבר שהשכל מחייב ע"כ שפיר נתחייבו ע"י קבלת נעשה ונשמע.

וראייתו מי שכתב דלפי"ז מובן הא דאיתא בגמ' [ב"מ מד ע"א] נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות יכול לחזור בו, אבל אמרו מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדיבורו עיי"ש, ויש להקשות מדוע דווקא בזה מזכירין דור המבול ודור הפלגה והרי על כל עבירה שבתורה יש עונש, אבל להנ"ל י"ל דכוונת רבינו הקרוש להדגיש דמי שאינו עומד בדיבורו הוא דבר חמור מאד משום שהשכל מחייבו ואף בלי קבלת התורה יש לו לעמוד בדיבורו.

¹⁸ דהנה על הגמ' הנ"ל במסכת שבת דמכאן מודעא רבה לאורייתא לפי רש"י דהוה טענות אונס, תמה בפרשת דרכים [דרוש כב] בא"ד דכי איזו טענה יש להם לישראל להיפטר מקיום המצוות משום שניתנו להם באונס, הלא הלכה היא נדרים [כח ע"א] שדינא דמלכותא דינא והיינו שכל מלך יכול לגזור ולחוקק חוקה במקומו ככל אשר יחפץ וכל אשר יחוקק דין הוא ועל כל בני המדינה מוטל לקיים מאמר המלך ואם כן הקב"ה שהוא מלך על כל הארץ למה לא יעשה משפט כרצונו, ומתריך על פי המבואר בטור [חור"מ סי' שסט] שכלל זה שדינא דמלכותא דינא חל רק באופן שהמלך משוה גזירתו על כל העם, אך אם גזר תקנות מסוימות למקומות או לאנשים מסוימים אין עליהם חיוב מצד דינא

בענין אמירת בשכמל"ו אחר ברכה לבטלה.

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 (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.¹⁹

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 לבטלה²⁰ ואמאי לא אמר הרמ"א²¹ בכל הני דטוב לומר בשכמל"ו.

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבאה.²²

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא [שמות כ' ז'].

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.

מקורות וביאורים

וכדי להסביר החסרון צריכין להקדים דבגמרא מצינו שני סוגיות נפרדות.

(א) הסוגיא דברכות (לג ע"א) מיירי בברכה לבטלה, ולדעת הרמב"ם הוא דאורייתא מלא תשא, ואף אם נאמר שהוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא, מכ"מ אין עניינה מחמת הזכרת שם שמים לבטלה בעלמא, רק עצם ברכה לבטלה אסורה מכא 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.

¹⁹ 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.

²⁰ 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.

²¹ 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 לדין ודאי קשה.

²² 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.

צד א' הוא ²⁴ דבשכמל"ו הוי תיקון לברכה לבטלה, דע"י שיאמר כן שוב אין ברכתו לבטלה. ²⁵

צד ב' הוא ²⁶ דבאמת משבירך לבטלה הוי מעוות לא יוכל לתקן, אלא אמירה זו הוי מעין תשובה על החלק

יש לחקור בענין אמירת בשכמל"ו אחר ברכה לבטלה אם זה תיקון שאין כאן ברכה לבטלה, או דהוה רק תשובה על החילול ה'. ²³

מקורות וביאורים

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 יתוקן הדבר בהוספת השבח שצריך 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 שנסמך 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 יתברך ע"כ צריך לומר בשכמל"ו, כי עיקר בשכמל"ו הוא הכרזת קבלת עול מלכות שמים שמשבח את שם כבוד מלכותו, והיא היא מורא מלכות ומורא שמים, וכשזלזול רח"ל בכבוד שמים ועבר על 'לא תשא' חוזר תיכף ומתקנו בברוך שם כבוד מלכותו. ²³

בעצם צריכין קודם להביין מה הטעם שאומרים בשכמל"ו, ובזה יכולין לראות אם זה תיקון או רק מעין 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 דמדוברנן אסרו ברכה שא"צ, תיקנו בזה להראות שזה אסור ולהחשיבו כמוציא ש"ש לבטלה, וזה נמי רק כצד ב'.

²⁴ 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 (בפי"ב הי"א) וז"ל: ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפי' 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.

²⁵ ולהסביר הדבר, האיך מהני מה שאמר בשכמל"ו שיהיה כאילו לא אמר הברכה לבטלה עיין בסוף דברינו בתירוץ הקושיא בהגהות.

²⁶ כצד זה משמע מלשון הטור והשו"ע (בסי' 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. וכן העלה בשו"ת הר צבי [או"ח ח"א סי' צ"ט] בדעת התוס'.

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

וההסבר בדבר 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, ע"כ אם מברך ברכה זו שתקנוה לבטלה הרי זה כעין שבועה לבטלה ויש בזה זלזול שם ה', דמכיון שמתבע 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 כן 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 אז לא היה בולט וניכר מברכתו שהיא באה על ההנאה העכשווית, דהרי ברכה הודאה זו נאמרת לעולם בכל עת ושעה, ע"כ קבעו מטבע מיוחד וממילא נאסר להשתמש בה ללא שנהגה.

בקיזור 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 (פי"ב הי"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 מצווה 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

לחקור

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' ³³ 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, צריך לאמרו מיד ²⁹ אחר ³⁰ הברכה.

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' ³⁴ מי שהיה שרוי בתענית ושכח ולקח מאכל ובירך עליו ונזכר מהתענית, מה עדיף, לאכול פחות מכזית מפני הברכה לבטלה, או לומר בשכמל"ו.

²⁷ 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. ²⁸

לצד א' דבשכמל"ו הוי תיקון לברכה לבטלה, דע"י שיאמר כן שוב אין ברכתו לבטלה, צריך לאמרו מיד ²⁹ אחר ³⁰ הברכה.

לצד ב' דבאמת משבירך לבטלה הוי מעוות לא יוכל לתקון, והוי רק כעין תשובת המשקל, מהני אפילו אמר אח"כ. ³¹

נפק"מ ב' ³² 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 מהני רק על ברכה זו, ממילא אינו אומר אלא פעם אחת.

מקורות וביאורים

³² המקור להנפק"מ הוא משום דראיתי בספר דעת קדושים (סימן רע"ט סק"ג) והו"ד בספר מנחת שבת (סימן ע"ח ס"ק 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 בחריה הנ"ל.

³³ נפק"מ זה כתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' ט').

³⁴ 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 בשכמל"ו, ויעוי"ש בהגהת מהרש"ם שתמה טובא על דברי הברכי" הנ"ל, והעלה דבד' צומות יאמרו בשכמל"ו ולא יאכל כלל, וכיוצא 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 אסור, 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.

²⁷ 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.

²⁸ ויש שכתבו דלאחר זמן מופלג שאין בו היכר כלל, לכו"ע לא מהני.

²⁹ 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 שעושיין 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 הדבורות, וברוך שם כבוד וכו' נגד לא תשא, ולזה תקנו כל המזכיר שם שמים לבטלה שיאמר תיכף בשכמל"ו עכ"ל.

³⁰ 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 תלמיד לרב דבהכי לא חשיבא הפסקה, וכן כתב בספר תניא רבתי (סימן ל').

³¹ 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 לאחר"ז.

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.

לחקור

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

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

יש לתרץ דאפילו לצד א' דבשכמל"ו הוי תיקון לברכה לבטלה, זה רק בברכת השבח³⁷ ולא בברכת המצוות, וממילא על ברכת 'על מצות תפילין' דהוה³⁸ ברכת השבח מהני מה שאומר אח"כ בשכמל"ו לעקור הברכה לבטלה, וממילא אמרינן בשכמל"ו על הצד דהוה ברכה לבטלה שזה מתקן האיסור.

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

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

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

נפק"מ ה' אם³⁵ אפשר לענות אמן על ברכת על מצות תפילין.

לצד א' דבשכמל"ו הוי תיקון לברכה לבטלה, דע"י שיאמר כן שוב אין ברכתו לבטלה יכול³⁶ לענות אמן.

מקורות וביאורים

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 שמתבע שנקבע לומר על חיוב המצוה כשרוצה לקיים, (והוא אומר זה בעצם לקיים המצוה), דיהפוך הברכה אחר כך לפיוט גדול של שבח.

³⁸ 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 הוי מחלוקת הראשונים וכמבואר באריכות בבי"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 הך 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 המצוות.

וכן מחלק בארצות החיים בנוסח הברכה, שברכת 'להניח' היא ברכת המצוות, 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 ולאחרייהם, כגון תפילין שיש בהם ברכת 'להניח תפילין' עובר לעשייתן וברכת 'על מצות תפילין' לאחריה, ובוזה 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 האיק 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 המצוות אמרינן 'להניח' 'לישב' 'להתעטף', וכן מבואר בערוך השלחן (סימן כה סעיף י-ג).

³⁵ 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.

³⁶ והטעם הוא פשוט משום דלא הוה כלל ברכה לבטלה.

נפק"מ זו ראיתי בכמה אחרונים, אבל בעצם צריך לעיין בזה משום דכשבירך 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 הוה עדיין ברכה לבטלה, ואולי אפשר"ל דכיון דכך נהגו כלל ישראל לומר אחר הברכה בשכמל"ו ממילא לא נקרא ברכה לבטלה, וצ"ע.

^{37/37} 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 האיק 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 שעי"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 הנהיין הבשכמל"ו מתקן שלא יהיה ש"ש לבטלה כי בלי הבשכמל"ו היתה זו ברכת הנהיין 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 הנהיין, 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 הנהיין וברכת השבח, אפילו אם הברכה נתקנה על המצוה, אבל מהות הברכה הוה שבח לשבח 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

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.

או משום דבלא דיבור חסר בהמחשבה של ההיסח הדעת.

צד א' הוא דצריכין דווקא דיבור שיחשב הפסק.⁴¹

צד ב' הוא דבעצם היסח הדעת במחשבה הוה היסח הדעת, רק שיש מדריגות⁴² במחשבה, דיש מחשבות בלא עיון, ויש מחשבות בעיון, ומחשבה שהיא כל כך חזקה עד כדי כך⁴³ שבאה לידי דיבור, זוהי מחשבה שהוה הפסק.

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

לצד ב' יש לתרץ הקושיא, בהקדם קושיא אחרת.

דמקשים העולם⁴⁴ 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.⁴⁵

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא [שמות כ' ו'].

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 לשתייהם, 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 מברכין על הלל דר"ח, והרי להמחבר כל אלו הוי ברכה לבטלה³⁹ ואמאי לא אמר הרמ"א בכל הני דטוב לומר בשכמל"ו.

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבאה.

יש לחקור ביסוד הדין שמי שבירך והפסיק בדיבור, דהוה הפסק,⁴⁰ אם זה משום דרק דיבור נחשב הפסק,

מקורות וביאורים

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.

⁴³ נמצא דבעצם הדיבור לא הוה הפסק, רק המחשבה שמביאה לידי דיבור הוה הפסק.

⁴⁴ כן הקשו בכמה ספרים, בהדרת קודש מביא דמפי השמועה מוסרים כי הגאב"ד דפוניבז' הגרי"ש כהנמן זצ"ל אמר כן בשם הג"ר אליעזר גורדון זצ"ל מטעלז.

⁴⁵ 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.

³⁹ . 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.

⁴⁰ לתוס' דהפסק הוה מצד היסח הדעת.

⁴¹ 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 מוהני לעקור הדיבור.

⁴² בדוגמא לגבי צער, כשהרופא רוצה לדעת כמה גדול הכאב הוא שואל ממספר אחד עד עשר כמה הוא הכאב, ה"ה במחשבה יש

לחקור

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 הפסק, 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 מהני ⁴⁸ בשכמל"ו, משא"כ במ"ע שהזמ"ג דלהצד שאסור לברך אז הוה ברכה לבטלה, ועל ברכה לבטלה ⁴⁹ לא מהני בשכמל"ו.

ויש לתרץ דכיון דלפני שהתחיל הברכה על התפילין של ראש לא הוה הפסק עדיין, נמצא דרק אחר שהתחיל הברכה נעשה הפסק, ⁴⁶ ממילא אי אפשר להשתמש עם חלק הברכה שאמר לפני שנתחייב בברכה. ⁴⁷

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' דצריכין דווקא דיבור, אי אפשר להשתמש עם הברכה משום שהברכה עצמה הוה ההפסק.

מקורות וביאורים

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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.

⁴⁸ משום דלצד זה אין אמירת בשכמל"ו תיקון על העבירה של ברכה לבטלה דהוה כאילו לא אמר, אלא הוה תיקון על החלק של החילול ה' שהיה כאן זלזול בכבוד שמים, ועל זלזול מהני אמירת בשכמל"ו.

⁴⁹ משום דלצד זה לא מהני בשכמל"ו לתקן עצם העבירה דיהיה כמי שלא אמר כלום.

⁴⁷ 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

בענין הפטור של מקלקל 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 בדבריה 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.

יש לחקור במהות הפטור ⁵¹ של מקלקל בשבת דפטור, אי הוה חסרון מצד חפצא או גברא. ⁵²

צד א' הוא דהוה דין בהחפצא של המלאכה, משום דהמקלקל לא נחשב לעשיית מלאכה כלל, דשם בישול וכדומה הוא רק כשמועיל אבל באופן שהוא מקלקל אין לו שם של מבשל ⁵³ דליכא מעשה כלל. ⁵⁴

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 הוא מקלקל אינו חייב דנחשב שעשה מעשה איסור, אלא שפטור עליו. ⁵⁵

והנפקא מינה.

זכור את יום השבת לקדשו [שמות כ' ח'].

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 א מחלליה מות יומת במזיד אמרתי לך ולא בשוגג.

ויש להקשות דמה 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. ⁵⁰

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבא.

מקורות וביאורים

בשוגג פטור מלשלם על הגדיש אף שאינו חייב מיתה כיון שאם היה במזיד היה חייב מיתה אמרי' בזה קים ליה בדבריה 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.

⁵³ 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.

⁵⁴ משום דכל ענין של מלאכה הוא להשביח החפץ, אבל אם הוא מקלקל אז נמצא דלא עשה כלום, ומעשה שאינו כלום, לא נקרא מלאכה.

⁵⁵ דהיינו דאינו חסר בעצם המלאכה, אלא דהוה גזירת הכתוב דפטור.

⁵⁰ וקשיא זו הוא גלגל החזור, דהא הגמ' רצתה ללמוד מקודש דאצל עושה המלאכה שבת הוא אסור בהנאה, א"כ אם התבשיל 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.

⁵¹ מקור הדין של מקלקל בשבת דפטור הוא דשינינו 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.

⁵² ובחקירה זו נחלקו רש"י ותוס'.

דבגמ' במסכת בב"ק [לה א] הובא תני דבי חזקיה הלומד מהפסוקים דדין קם ליה בדבריה 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

לחקור

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' ⁵⁸ אם מי שרוצה לנקום בחבירו ושורף ביתו אם חייב משום מעביר או לא.

לצד א' דהוה דין בהחפצא של המלאכה, דהמקלקל לא נחשב לעשיית מלאכה כלל, אז אי אפשר לחייבו דהא למעשה המלאכה לא הוה צלאכת 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' ⁵⁹ 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.

נפק"מ א' ⁵⁶ 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 לעשיית מלאכה כלל, אז במקום שאינו מקלקל אפילו אינו מכוון לתיקון שייך ⁵⁷ 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 מסתבר שאינו מחשבת, דרק כשיש בו איזה תועלת נחשב מלאכת מחשבת.

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

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

מקורות וביאורים

השורף דירתו אע"פ שהוא משחית חייב מפני שכוונתו להנקם משונאו והרי נתקררה דעתו ושכחה 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 כעבוד 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 דרק 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 מבוי' 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 דילפינן 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.

⁵⁹ 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 התוס' 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

⁵⁶ מצינו בזה מחלוקת בין הפוסקים. דהנה המגיד משנה [פ"א הי"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 [יט 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 הי"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 ר'] 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 [סי' מו'] כתב ג"כ בפשיטות שאם אינו מתקן אינו חייב אף שאינו מקלקל, ומסיק דמרוך הגאון החזו"א הביא ראייה לזה מהא דאמרינן במסכת שבת [ע"ה ע"א] דשוחט חייב משום צובע משום דניחא ליה בצביעה זו כדי שיקפצו עליה קונים, ומבואר דאי לא דהוי 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.

⁵⁷ 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.

⁵⁸ הנה כתב הרמב"ם [בפ"ב מהל' שבת הל' 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

לחקור

לצד א' דהוה דיין 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, ⁶⁰ דהא מה ד'המאכל אסור בהנאה לא הוה חסרון בהמלאכה, דהמלאכה הוא טוב מאוד, אלא שיש איסור רביע עליו.

לצד א' דהוה דיין 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.

לצד ב' שהפטור של המקלקל הוא בהגברא דאינו בכלל מלאכת מחשבת, אז י"ל דכיון דבמציאות אחר המלאכה לא השתנה כלום כלפי הגברא דהא ממילא אסור להנות א"כ חסר במלאכת מחשבת.

ובנוגע הקשיא 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.

מקורות וביאורים

אסור להשתמש בה ונמצא דעושה מעשה קלקול האם בכה"ג הוי מקלקל או לאו, ויש לעיין דבמה נחלקו, ויל שנחלקו בהחקירה הנ"ל. ⁶⁰ 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.

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 צרך 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. **בקיצור היוצא מהנ"ל**. שיש מחלוקת בין התומים והמנחת חינוך אם עושה מעשה שעפ"י המציאות לא נחשב מקלקל, אבל לפי דיני תורה

בענין אם בל תשקצו הוה איסור גברא או איסור חפצא.

שאלות ויסודות שיתבררו בתוך הדברים

- א] בהקשיא על המעשה שיצו חכמים לרבי ישמעאל שינחיה 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 משקוץ אבל אינו נראה בעין אם יש איסור בל תשקצו או לא.

כבר את אניך ואת אמך [שמות כ' יב].

ויש להקשות⁶² מדוע היה כאן מצות כיבוד, הרי היא עוברת על איסור דאורייתא של לא תשקצו, ובמקום איסור אין מצוה של כיבוד אם,⁶³ א"כ מדוע היה חייב לשמוע בקולה.

ויש לתרץ ע"פ החקירה הבא.

יש לחקור⁶⁴ בענין האיסור של בל תשקצו אם הוא זה אסור על החפצא, או על גברא.

איתא 61 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 וצוו לו שיניחנה לעשות רצונה ובענין זה הוא כיבוד.

מקורות וביאורים

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 ושבט הנ"ל אם הוא מן התורה או דרבנן.
 כתב הרמב"ם [בהל' מאכלות אסורות פ"ז הלכה כ"ט ול'] וז"ל אסור חכמים מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה מהן כגון מאכלות ומשקין שנתערב בהן קיא או צואה ולחה סרוחה וכיוצ"ב וכן אסור לאכול בכלים הצואים שנפשו של אדם מתאוננה מהן כגון כלי בית הכסא וכלי זכוכית 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 עיין בב"י יו"ד קטו דמשמע מדבריו דלא הוה פשיטא ליה דהרמב"ם סובר דהוה רק איסור דרבנן ואכמ"ל], אבל הריטב"א [בח"י למכות טז ד"ה אמר רב ביבי אמר אביי מאן דשתי בקרנא דאומנא וכו'] מפורש במהדורא קמא פירוש רבינו מאיר הלוי בזה ונראה ממנו דס"ל שזה איסור תורה, אבל כל המפרשים ז"ל כתבו שאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא כאידך דהמשה 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 להמאיס אדם את עצמו בעשיית דברים המאוסים ושנפשו של אדם קצה וכו' וכן אמרו על מי ששותה בכוסות מציצה וכו' עכ"ל.

וגם רבותינו האחרונים ז"ל נחלקו אם איסור בל תשקצו לדברים המאוסים הוא מן התורה או מדרבנן, כי מדברי הט"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 סי' פ"א סק"ג] וכן דעת הכנה"ג והובא בחק"ל שם וכן נוטה דעת החק"ל שכ' בסוף

⁶¹ מובא בתוס' מסכת קידושין [לא ע"ב ד"ה הוי ליה אימא].

⁶² כך הקשה בהגהות פורת יוסף [קדושין ל"א ע"ב].

⁶³ כמו שמבואר בשו"ע [יור"ד סימן ר"מ].

⁶⁴ **יש להקדים.** הנה נחלקו הראשונים והאחרונים אם איסור לא תשקצו הוא דאורייתא או דרבנן [עיין לקמן בהארה] ממילא י"ל דהסוברים דהוה איסור דרבנן אז מסתבר יותר דהוה איסור גברא כמו כל איסור מדרבנן דבפשטות הוה איסור גברא, דהא החכמים לא יכולן 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 אשר הוא טהור ובלתי טהור ונשמתם בהם, ועוד נאמר [שם כ כה] והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטהמא ובין העוף הטהור לטהור ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה אשר הבדלתי לכם לטהמא ע"כ. נמצא מפורש בשתי פסוקים אלו ששרצים ובהמה ועוף הטהמים נאמר בהם אסור בל תשקצו.

אלא שבגמרא [מכות טז ע"ב] איתא אמר רב אחאי המשהה את נקביו עובר משום לא תשקצו, אמר רב ביבי בר אביי 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 דהוה 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 דמאיס הוא וכל דבר מיהא 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

לחקור

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 אפילו ⁶⁷ במה שהוא.

נפק"מ ג' ⁶⁸ אם יש אסור בל תשקצו בדבר שאינו מאוס אצלו, אבל הוא מאוס אצל שאר בני אדם. ⁶⁹

לצד א' דהוה איסור חפצא, אז אין זה תלי רק ⁷⁰ אם דבר זה מאוס אצל רוב בני אדם.

לצד ב' דהוה איסור גברא, אז י"ל שתלי ⁷¹ אם זה הדבר מאוס אצלו או לא.

נפק"מ ד' ⁷² אם יודע שיש דבר משקוץ אבל אינו נראה בעין, אם יש איסור בל תשקצו או לא.

לצד א' דהוה איסור חפצא, אז אפילו ⁷³ אם אינו רואה הדבר המאוס זה אסור.

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 אסור על האדם לאכול דבר שהוא מאוס.

והנפקא מינה.

נפק"מ א' ⁶⁵ 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' ⁶⁶ אם יש אסור לאכול פחות מכזית.

מקורות וביאורים

וכבוד, כדתינא במסכת ברכות [נג ע"ב] והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש אני למדנו מזה שהמפליג עצמו בשיקוץ ממנהג שכיניו ומבני עירו עובר בלאו, מדברי היראים משמע שבל תשקצו תלוי 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 תלוי בדעתו וצריך להבין מחלוקתם, וי"ל שתלי בהקירה הנ"ל.

⁶⁹ וי"ל דה"ה אם יש דבר שמשקוץ אצלו ולא אצל אחרים שתלי בהקירה הנ"ל, [אבל יש לחלק דאם זה רק מאוס אצלו לא נקרא כלל שעושה דבר שהוא משוקץ].

⁷⁰ 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 הוא לכל אחד ואחד שוה.

⁷¹ דלצד זה דאינו צריך לקבוע על החפצא דהוה חפצא דאיסורא, אז י"ל שתלי אם זה דבר שהוא מאוס אצל אדם זה נמי אסור.

⁷² כדי להבין הנפק"מ יש להקדים.

הגמרא במסכת [חולין סז ב] מביא ארמית 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.

⁷³ וההסבר הוא פשוט מאוד, דכיון דלצד זה האיסור הוא על החפץ, מה יועיל לו שלא יראה, הרי איסור בכל מקום שהוא נמצא הוא אסור.

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.

⁶⁵ עיין בב"י יו"ד [ס"ס 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 ודין עכ"ל ויש לעיין דבמה נחלקו, וי"ל דנחלקו בחקירה הנ"ל.

⁶⁶ 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 כזית, אבל ראיתי במנחת אשר דמביא ראייה מהב"ח שיש איסור בל תשקצו אפילו בפחות מכזית, שכתב למי שבירך על הפרי ונמאס לא יאכל כיון שיש בזה בל תשקצו אף שכרכתו יוצאת לבטלה ואת"ל דאינו עובר בכל תשקצו אלא בכזית למה לא יאכל פחות מכזית כדי שלא תהא ברכתו לבטלה ולא יעבור על ב"ת אלא ע"כ דעובר בכל שוה.

בקיצור היוצא מהנ"ל. שיש 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 נקבין] וא"כ אין בזה כלל גדר שיעור כזית, וי"ל שנדון זה תלי בהקירה הנ"ל.

⁶⁷ וההסבר הוא דכיון דהאסור הוא המעשה שהוא מאוס, ובמעשה עבירה ליכא שיעור כזית, דשיעור כזית לא הוה רק באכילה.

⁶⁸ בספר יראים [סימן עג עמוד יח] כתב וזה לשונו אל תשקצו את נפשותיכם פירוש אל תמאסו עצמכם ואל תאכלו במאוס ובשיקוץ כמו שמוכא 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 שושה מים בקרן שעושים בו הקזת דם פירוש שמוצצו דם בקרן עובר בכל תשקצו למדנו שהזהיר הבורא שלא ימאסו ישראל לא באכילתם ולא בעניינים כי אם ינהגו עצמם בקדושה

לצד ב' ⁷⁵ דהוה איסור גברא, אז י"ל דהאיסור בל תשקצו תלוי בדידה, ⁷⁶ 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. ⁷⁷

לצד ב' דהוה איסור גברא, אז אם אינו ראוה אז אינו ⁷⁴ אסור.

ובנוגע הקשיא מדוע היה כאן מצות כיבוד אם הרי האמא עוברת על איסור דאורייתא של לא תשקצו, ובמקום איסור אין מצוה של כיבוד אם, א"כ מדוע היה חייב לשמוע בקולה.

מקורות וביאורים

רבי ישמעאל זה לא היה משוקץ דזה היה זכות בשבילה, לכן לא היתה עוברת איסור.

⁷⁶ כמו שכתבנו בנפק"מ ג'.

⁷⁷ 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.

⁷⁴ וההסבר הוא דכיון שאין זה בעצם חתיכה של איסורא, רק דישי 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.

⁷⁵ 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

בענין אם מיתה הוא העדר החיות או חלות מיתה.⁷⁸

[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.

צד ב' הוא⁸¹ דהוה חלות מיתה.

נפקא מינה.

נפק"מ אם מיתה נתפס בזמן.⁸²

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.

ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אליהם פן נמות [שמות כ' טו].

בגמ' במסכת בשבת [פח ע"א] כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצאה נשמתן של ישראל⁷⁹ שנאמר נפשי יצאה בדברו ומאחר שמדיבור ראשון יצאה נשמתן דיבור שני היאך קיבלו, הוריד הקב"ה טל שעתידי 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'⁸⁰ הוא דהוה רק העדר החיות.

מקורות וביאורים

⁷⁸ 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.

⁷⁹ 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'].

⁸⁰ כצד זה מובא בשם הגרי"ז עיין לקמן בנפק"מ א'.

⁸¹ כצד זה משמע בגמ' במסכת בב"ב [קלו ע"א] דנחלקו אימתי חלה מתנת שכיב מרע, דדעת אביי שהיא חלה עם גמר מיתה, ודעת רבא שהיא חלה אחר גמר מיתה, ונפ"מ אם אמר ראונו מתנה לפלוני שמעון ואחריו לפלוני לוי ושמעון נתנו במתנת שכ"מ ליהודה, דלדעת רבא כבר זכה לוי קודם בשעת גמר מיתה, וביאר הרשב"ם [ד"ה ר"ג] דמשעה שהתחיל האי ראשון לטרוף תחילת מיתה קנה השני דאחריו עם גמר 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 דהוה 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.

⁸² 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 חצות 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 אמרינן 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.