



רשק
שיעורי
תורה

היכלי תורה

ערש"ק דברים ה אב תשע ♦ דף היומי בבלי: שבועות יט ירושלמי: שביעית ב

והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתיו..

ברש"י: על דבר זה נסתלק ממנו משפט בנות צלפחד.

הקשה ב'דברי דוד', הלא בפרשת פסח שני (בהעלתך ט ה), כאשר נשאל משה מה דינם של אותם שהיו טמאים בפסח ראשון, לא ידע את הדין, והשיבם 'עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם'. גם בפרשת מקושש (שלה טו לד), כאשר נמצא האיש המקושש עצים ביום השבת לא ידע משה באיזו מיתה ימות, ולפיכך 'ויניחו אותו במשמר כי לא פרש מה יעשה לו'. מדוע נקט רש"י כי דבר זה, שנסתלק ממנו משפט בנות צלפחד, בא למשה רבנו על שאמר 'והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתיו', ולא מה שלא ידע משפט פסח שני ומשפט מקושש.

ונראה שדבר זה מתפרש היטב על פי דברי המדרש רבה (פנחס כא יב), על הפסוק 'ויקרב משה את משפטן לפני ה'' כך משה אמר 'הדבר אשר יקשה מכם' וגו', באו בנות צלפחד, והפליא ממנו, 'ויקרב משה את משפטן לפני ה'', אמר לו הקדוש ברוך הוא, ולא אמרת 'הדבר אשר יקשה מכם' וגו', הדין שאין אתה יודע הנשים דנין אותו.

למדנו מדברי המדרש את טעמו של דבר, שנענש משה רבנו שנעלם ממנו משפט בנות צלפחד. כי עיקר העונש היה שלא ידע לחתוך הדין מדעתו, כדרך שלמדו בנות צלפחד מדעתן לאן הדין נוטה. זה היה ענשו מדה כנגד מדה על שאמר 'והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתיו', שמשמעם של דבריו הוא, שדינים שלא יוכלו הם להכריעם בשכלם, יביאו לפניו כדי שיכריע בהם הוא.

במשפטן של בנות צלפחד, שהכריעו הן מדעתן את הדין, ואילו מעיני משה נעלם דינן, נענש משה. אבל בדינים שאין לדעתם מצד השכל רק בקבלה מפי הקדוש ברוך הוא, אין זה עונש למשה רבנו במה שלא ידעם בשעה שנשאל עליהם, כי הלא משפטי ודיני התורה כלם שאמרם משה, לא מפי עצמו אמרם, רק מפי הגבורה.

עפ"י יעלת חן

נושאי הדף בעלון

איסור החלפת שמו של בעל שמועה.....שבועות יט

קביעת יום הזכרון לנפטר ביום המיתה או ביום הקבורה.....שבועות כ

כתיבת שם גדליה בשטרות - גדליה או גדליהו.....שבועות כא

חצי שיעור במצוות אם מקיים מצוה.....שבועות כב

חיוב בן נח באכילת משהו מאבר מן החי.....שבועות כג

צירוף לזימון במי ששתה מים בלבד.....שבועות כד

איסור פגום ונותן טעם לפגם שחזר ונתקן.....שבועות כה

כפתור ופרח.....עמוד 5



איסור החלפת שמו של בעל שמועה

כתב בספר חסידים (סי' תקפו) בשם ספר הכבוד, לא יחטא הבן לאחר מות אביו בשביל כבודו של האב, כגון אם אביו הוריש לו פירוש של איזה ספר, ובחיי הודיע האב לבנו שפירוש זה כתבו פלוני, ובכך הוא יודע שאביו לא כתב פירוש זה, ולפני מותו צוה לו אביו שיכתוב שמו עליהם שיחשבו שהוא כתב אלה הפירושים ויזכירו שמו לברכה, לא יכתוב הבן שם אביו על הפירושים אלא שם פלוני הרב שכתב אותם. והביא, שכן דרשו בספרי (שופטים קפח) על הפסוק (דברים יט יד) 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים', מנין למחליף דברי רבי אליעזר בדברי רבי יהושע ודברי רבי יהושע בדברי רבי אליעזר שהוא עובר בלא תעשה, תלמוד לומר 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים'. ואם אמר דברי ראובן בשם שמעון או שלא אמר בשם אמרו הרי הוא משיג גבול.

במג"א (סי' קנו סק"ב) כתב, שהאומר דבר שלא בשם אומרו עובר בלאו, ולא ציין מקורו. וכתב בשו"ת נודע ביהודה (תניינא או"ח סי' כ) שמקורו מדברי התנחומא (במדבר כז), שמי שאינו אומר דבר בשם אומרו, עליו הכתוב אומר (משלי כב) 'אל תגזל דל'.

ובסוגיינתו אמרו שרב ששת החליף דברי רבי אליעזר לרבי עקיבא ודברי רבי עקיבא לרבי אליעזר. וכתב רש"י (ד"ה דרב), שכשהיה שונה משנתנו היה מחליף לפעמים דברי זה לדברי זה, ולא היה מקפיד לפי שאין ביניהם חיוב ופטור. וכתבו בתורה תמימה (דברים יט הע' ל) ובמצפה איתן (בסוגיינתו), שמבואר מדבריו שנקט שאין איסור השגת גבול במחליף השמועות ואומר שמועה זו בשם חכם אחר, אלא כשיוצא מהחלפה זו שינוי דין להלכה, משום שלכל תנא או אמורא קבעה הגמרא כללים בהלכות, כמו שב"ש וב"ה הלכה כב"ה, וכן אביי ורבא, ר' יוחנן ור"ל, ר' אליעזר ור' יהושע וכדומה, וא"כ זה המחליף דברי ב"ש לב"ה ודברי ב"ה לב"ש וקובע לפי"ז הלכה כב"ה שהם באמת דברי ב"ש, א"כ הוא משיג גבול עולם שנקבעו בהלכות עולם [וכן פירש בספרי דבי רב על הספרי שם], אבל כשאין חילוק להלכה אין איסור בדבר, וזה מה שכתב רש"י שרב ששת היה מחליף לפי שלא היה בדבר הבדל לחיוב ופטור.

אך כתב התורה תמימה, שבירושלמי (שבת פ"א ה"ב, שקלים פ"ב ה"ה) מבואר שמי שמדייק לשנות כל דבר בשם אומרו נקרא 'איש אמונים' (משלי כו), ואמרו שם שאין ראייה מרב ששת שהיה מחליף השמועות, לפי שרב ששת היה סגי נהור וכל לימודו היה בעל פה והיה קשה לו לדקדק בשמות [עיי"ש בפני משה ובקרבת העדה]. ומבואר שאפילו בדברים שאין נפקא מינה בהלכה צריך לדקדק. וכתב, שכדי שלא לעשות מחלוקת בין הירושלמי וספרי צריך לומר, שבמקום שהחלפת השמות נוגעת לדינא אז עוברים על לאו של 'לא תסיג גבול' וכפי שנתבאר, ובעניינים בעלמא שאינם נוגעים לדינא אינו עובר בלאו, והיא רק מעלה ומדה טובה בלבד, וכמשמעות לשון הירושלמי שנקרא 'איש אמונים'.

קביעת יום הזכרון לנפטר ביום המיתה או ביום הקבורה

בתרומת הדשן (סי' רצג) דן מתי יש לקבוע יום זיכרון לנפטרים, ביום המיתה או ביום הקבורה. והביא, שיש מחלוקת בין הגדולים בזה, שיש הסוברים שיש לקבוע ביום המיתה ויש הסוברים ביום הקבורה. וכתב, שדעתו שיש לקבוע ביום המיתה. והביא ראייה מסוגיין, שמבואר שאם נשבע שלא יאכל בשר כיום שמת בו אביו השבועה חלה, ומשמע שביום המיתה היו מתענים, ולא ביום הקבורה [וכן כתב במהרי"ל (שו"ת, סי' ז)]. וכתב עוד, שהיה נראה ראייה לדברי האומרים שהוא ביום הקבורה, מהמבואר במסכת סוטה (יג). גבי קבורת יעקב אבינו, שלא נתן עשו לקברו במערת המכפלה, ובא חושים בן דן ולקח מקל והכה את עשו עד שנפל ראשו ממנו, ומבואר שם בגמרא, כאן נתקיימה נבואתה של רבקה שאמרה (בראשית כז מה) 'למה אשכל גם שניכם יום אחד', ואע"ג שמיתתם לא היתה ביום אחד, שהרי יעקב אבינו מת קודם לכן במצרים ועבר זמן עד שהביאוהו לקבורה, מ"מ קבורתם היתה ביום אחד. הרי לנו שיום הקבורה הוא נחשב יום השכול ואנינות וצרת לב האב והאם על הבן [שהתאבלה רבקה על בניה], וכן להיפך הבן על האב והאם. אמנם שוב כתב שא"י ראייה, שהרי הגמ' אמרה ואע"ג שמיתתם וכו', ומשמע שלא נתקיימה נבואת רבקה לגמרי שהרי לא מתו ביום אחד אלא מעין נבואתה נתקיימה, וזה מה שאמרו שם שאמנם קבורתם היתה ביום אחד.

ונחלקו הפוסקים בטעם המנהג להתענות ביום הזכרון וביום המיתה. בתרומת הדשן משמע שיסוד הספק אם לקבוע ביום המיתה או הקבורה הוא, מתי נחשב יום השכול ואנינות וצרת הלב. שכתב וז"ל 'וכל מה שמתענין ביום שמת בו אביו ואמו אינו אלא לזכרון יום אנינותו וצרתו, כמבואר בסוגיין'.

אך המהר"י ברין (שו"ת, הו"ד בב"ח יו"ד סוף סי' תב) כתב, שטעם המנהג הוא לבקש תשובה וכפרה, להציל את עצמו מאותה שעה שאירעה לו המיתה, שהורע מזלו באותה שעה, ולפיכך יש להתענות ביום המיתה. טעם זה הובא בש"ך (יו"ד סי' תב סק"י) בשם הלבוש (עט"ז סי' תב סי"ב), שהביא מהרמ"א (שם סי"ב) שכתב שאם האבל לא היה בשעת המיתה אלא רק בשעת הקבורה, יתענה ביום הקבורה ולא ביום המיתה. והלבוש כתב, שלפי טעם זה שיום הזכרון עניינו תשובה וכפרה משום שהורע מזלו באותה שעה, יעשה בכל אופן את יום הזכרון ביום המיתה, אע"פ שלא היה שם.

והמהר"י מינץ (שו"ת, סי' ט) הביא את טעמו של המהר"י ברין, והוסיף טעם אחר, שהוא לכפר על אביו, וכמו שאומר בן על אביו הריני כפרת משכבו. וכתב, שגם לפי טעם זה יש להתענות ביום המיתה ולא ביום הקבורה.

ולמעשה פסק הרמ"א (יו"ד סי' תב סי"ב) שיש להתענות ביום המיתה ולא ביום הקבורה, אם לא מי שהיה רק אצל הקבורה ולא אצל המיתה.

כתיבת שם גדליה בשטרות - גדליה או גדליהו

כתב בים של שלמה (גיטין פ"ד ס"י לא אות ג) בשם המהר"י ברונא, ששם גדליה כותבים בגיטין ובשטרות חסר, ולא גדליהו, שאף על פי שבמקרא נמצא כתוב גם גדליהו (מלכים ב' כה כב), מכל מקום אין שם זה בנמצא, אם לא שיש לו קבלה מאבותינו שקוראים לו גדליהו. אך הרמ"א (אהע"ז ס"י קכט סכ"ו) והלבוש (שם סכ"ה) חלקו עליו וכתבו להיפך, שצריך לכתוב גדליהו אם לא שאומר בודאי ששמו גדליה.

והט"ז (אהע"ז שם שמות אנשים) תמה על הרמ"א, שאע"פ שנמצא במקרא גדליהו בן אחיקם מלא וכנ"ל, מ"מ מצינו גם גדליה חסר, בנביא צפניה בן כושי בן גדליה (צפניה א), והרי בודאי גם גדליה זה חשוב היה כמו שאמרו (מגילה טו). שכל נביא שנזכר שם אביו, בידוע שגם אביו היה נביא. ואם כן הרי זה ספק, ודינו כשם גרשום שהוא ספק אם כותבים גרשון או גרשום שהלכה בזה שאין לגרש מספק, משום ששני שמות אלו הם בשני אנשים, ואין אנו יודעים מה שמו של אדם זה.

ואין זה כשם אליה ואליהו, שבאליהו הנביא עצמו מצינו לו ב' שמות אלו, והם שני שמות באדם אחד שהולכים בזה אחר רוב הנמצא בו, ועל כן יש לכתוב לכתחילה אליהו כיון שכן נקראים רוב האנשים בשם זה. משא"כ כאן שהוא ממש כמו גרשון וגרשום, משום שגדליה וגדליהו הם שני אנשים. ועוד, שלענין חזקיהו נפסק להלכה (שם סכ"ז) שיש לכתוב חזקיה בלא ו' אלא אם כן ידוע ששמו חזקיהו, ואף כאן כן הוא.

והסיק, שכיון שאפילו אם היה שמו גדליהו היה כשר בדיעבד אם כתב גדליה, שהוא כמו חניכתי, כמבואר (שם) בכתב חזקיה שהוא כשר אע"פ ששמו חזקיהו, ואילו להיפך דהיינו אם היה שמו גדליה וכתב גדליהו פסול משום שהוא שינה שמו, וכמו בכתב חזקיהו על חזקיה שהוא פסול, ע"כ נראה ברור שמספק יש לכתוב גדליה.

אמנם הבית שמואל (שם, שמות אנשים אות ג) חלק עליו וכתב, שאין לדמות גדליה לחזקיהו, שבחזקיהו עיקר הטעם הוא משום שמצאנו בש"ס חזקיה בלא ו', וכיון שתפסו בש"ס בלא ו' כותבים בשטרות ג"כ בלא ו', ממה נפשך. שאם שמות האמוראים היו כן בלא ו', מסתמא אנו קוראים על שמות האנשים שבדורם. ואם שמות האמוראים היו מלאים אלא שהש"ס קיצר אותם, מ"מ כיון שנזכר בש"ס בלא ו' הרי זה ככינוי וכשר. משא"כ בשם גדליה שלא מצינו בש"ס. וראה מה שהשיג המגיה לט"ז שם.

והשואל ומשיב (הגהות לנחלת שבעה שטרות ס"י מו, נדפס בסו"ס דברי שאול, ובנחלת שבעה הנדפס מחדש בביאור חלק לשבעה הערה שלו) השיג על הבית שמואל, שהרי נמצא בש"ס גם גדליה חסר, בגדליה בן אחיקם כמו שאמרו בסוגיאן, הרי שגם הש"ס מכנה כן, ואף בלא הראיה מסוגיאן, כוונת הט"ז שנמצא במקרא גדליה בלא ו' גם בגדליה בן אחיקם (ירמיה מ"ה), ואם כן אף שאדם זה נקרא על שם גדליהו בן אחיקם לא גרע מכינוי אם נקראנו גדליה, כיון שבמקרא נמצא כן. ולכן כשר לקרותו גדליה.

ובנחלת שבעה (שם) פסק, שכשר אם כתב גדליה. אמנם לכתחילה יכתוב גדליהו, משום שברוב המקומות במקרא כתוב גדליהו מלא.

חצי שיעור במצוות אם מקיים מצוה

בגמרא מבואר שמי שעשה שני קונמות על שתי ככרות ואכל משתייהן הרי הן מצטרפות לשיעור, והעמידו בגמרא שדין זה הוא רק אם אמר 'אכילה משתייהן עלי קונם', אבל אם אמר 'אכילה מזו עלי קונם', אכילה מזו הן מצטרפות לשיעור, שבזו אין שיעור ובזו אין שיעור. וסברא זו צריכה ביאור, למה אין מצטרפים שני חצאי שיעור של איסור הקונם, כמו בכל איסורי התורה ששני חצאי שיעור מצטרפים. והאריך בזה במשנה למלך (שבועות פ"ד ה"א).

ומהר"צ חיות בסוגיאן ביאר בזה, שכלל הוא בתורה ששני דברים שכל אחד מהם הוא היתר גמור, אינם יכולים להפוך לאיסור בהצטרפם יחד, ולא מצאנו דבר זה אלא בבשר וחלב ובכלאים שכל אחד מהם הוא היתר גמור ורק בהצטרפם הם נאסרים. וזהו טעמו של ר' יוחנן שסובר שחצי שיעור אסור מן התורה, שאמרו בגמרא (יומא עד.) שטעמו הוא משום שחצי השיעור ראוי להצטרף, וביאור הדבר שממה שאנו רואים ששני חצאי שיעור מצטרפים לאיסור, מוכח שאין כל אחד מהם היתר גמור, כיון ששני התירים אינם מצטרפים לאיסור [וכן ביאר בדברי ר' יוחנן בבית האוצר (ה"א כלל קכז ד"ה ו"ל)]. וביאר לפי זה את מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בחצי שיעור אם אסור מן התורה או לאו, שנחלקו במחלוקת הראשונים בגדר איסורי אכילה, שלר' יוחנן הם איסורי חפצא ולכן אי אפשר שהחצי הראשון יתהפך למפרע לאיסור חפצא, ומוכרח שמתחילה כבר היה אסור וכאמור. ולריש לקיש איסורי אכילה הם איסורי גברא, וכיון שהאיסור רק על האדם ולא על המאכל, אפשר לומר שבחצי המאכל הראשון אין איסור כלל, אלא שלאדם אמרה תורה שלא יאכל כזית בכדי אכילת פרס, וכשאוכל את חציו השני עובר איסור למפרע].

ועל פי זה ביאר את סוגיאן, שכיון שאמר 'אכילה מזו עלי קונם' ופירש שאינו אוסר על עצמו אלא בשיעור אכילה, ובפחות משיעור אכילה הרי הוא לו כהיתר גמור, וזה לכו"ע משום שכאן הוא איסור הבא מצד דיבורו ופחות משיעור לא אסר על עצמו כלל, אם כן באמת אין שני החצאים יכולים להצטרף, שמשני התירים אין נעשה איסור, וזהו שאמרו בסוגיאן שאינם מצטרפים משום דזיל הכא ליכא שיעורא וזיל הכא ליכא שיעורא.

וכתב בדרך המלך (הו"ד בשדי חמד כללים מערכת ח כלל יב, וראה שם שהאריך עוד בנידון זה), שבביאור הדבר מה שחצי שיעור אסור מן התורה, תלוי דין חצי שיעור במצוות [ראה דוגמאות להלכה להלן]. שלדעת המפרשים כהבית האוצר והמהר"צ חיות, שטעם האיסור של חצי שיעור הוא מכיון שבשיעור שלם יש איסור, ושיעור שלם הרי הוא מורכב משני חצאי שיעור, והרי אין היתר מצטרף לאיסור ואם חצי שיעור היה מותר לא היה מצטרף לעוד חצי שיעור להיות אסור, ועל כרחך שגם בחצי שיעור כבר יש איסור [וראה עוד ביד המלך (חמץ פ"א ה"ו), באמרי בינה (בשר בחלב ס"י ב), בדברי מרדכי (או"ח ס"י יח אות יב), בחבל יעקב (ח"ב ס"י ג) ובמשך חכמה (פ' צו)], אם כן יש לומר כן גם במצוות, שכיון שאין מעשה רשות מצטרף למצוה, על כרחך שגם בחצי שיעור של מצוה כבר יש איזה קיום של מצוה, ואם כן גם במצוות יש קיום בחצי שיעור. אך לדעת המפרשים שהוא משום גדר וסייג שחוששים שלא יבוא האדם לאיסור שלם [ראה בשאגת אריה (סוסי"פ א), בפמ"ג (יו"ד פתיחה לבשר בחלב, ס"ה מה"ש סק"ד), בחי' הרי"מ (שבועות כג): ובברוך טעם (שער התערובת דין ב פ"ט), הרי במצוות אין שייך לחשוש כן.

חיוב בן נח באכילת משהו מאבר מן החי

בכמה מקומות בש"ס מבואר ששיעור סתם אכילה הוא בכזית. ובסוגיין מבואר שיש צד לומר שהנשבע שלא לאכול וסתם ולא פירש השיעור, יהיה חייב בכל שהוא. ופירש רש"י (לעיל כא: ד"ה סתם נמי) בטעם הסברא, שיש לומר שהנשבע אין דעתו על אכילה של תורה אלא אחר לשון בני אדם, ובכל שהוא נתכוין לאסור את עצמו. ומבואר בזה שרק בלשון התורה סתם אכילה שיעורה בכזית, אבל בלשון בני אדם גם משהו נקרא אכילה. ומחידוש זה העלו הפוסקים דינים להלכה וכמו שיתבאר.

והנה בעיקר נידון זה אם סתם אכילה בלשון בני אדם שיעורה בכל שהוא, והתורה חידשה לקולא בדיני שיעורים שאינו חייב עד שיאכל כזית, או שמא סתם אכילה בלשון בני אדם וגם מסברא היא רק בכזית [ולדעת ר' יוחנן נתחדשה הלכה שחצי שיעור אסור מן התורה], כתב **במשנה למלך** (חמץ ומצה פ"א ה"ז) שהוא תלוי במחלוקת הראשונים. מדעת הר"ן (בפירקין) משמע שסתם אכילה אינה אלא בכזית, וכשכתוב בתורה אכילה הכוונה לכזית, ולדעת ר' יוחנן כל שהוא אסור מהתורה מפני שראוי להצטרף לשיעור.

ודעת **הרא"ם** (תוספות לסמ"ג הלכות חמץ) היא, שסתם אכילה בלשון בני אדם היא בכל שהוא, והתורה חידשה שאינו חייב עד שיאכל כזית, אבל לענין איסור נשאר הדין שאסור בכל שהוא, ומה שאמרו שהטעם של ר' יוחנן משום שחצי לאיצטרופי, אף שמעיקר הדין אסור, באו רק לומר למה לא אומרים שכמו שלענין עונשין אמרה תורה בכזית כמו"כ אמרה לענין איסור, וע"ז ביארו, שזה משום שחצי לאיצטרופי לעבור עליו בלאו או בכרת. וכתב **במשנה למלך** (שבועות פ"ד ה"א), שמדברי רש"י הנ"ל בסוגיין עולה כשיטת הרא"ם.

ודן שם בדברי ר"ל שסובר שחצי שיעור מותר מהתורה, אם אפשר לומר שכוונת התורה אכילה כל שהוא, אלא שכשבאה התורה ואמרה שלוקה רק בכזית אמרה כן גם לענין איסור שאף אין אסור רק בכזית. אמנם במסקנא כתב, שא"א לומר כן, ולדעת ר"ל פשוט שכשאמרה תורה אכילה כוונתה לכזית.

בפרי מגדים (יו"ד סי' סב מש"ז סק"א ד"ה נסתפקתי), תלה במחלוקת זו את מחלוקת הרמב"ם והתוספות לענין חצי שיעור בבני נח. **שהרמב"ם** (מלכים פ"ט ה"י) כתב, שבן נח חייב על אכילת אבר מן החי אפילו בפחות מכזית, לפי שלא ניתנו שיעורי התורה אלא לישראל ולא לבני נח. ואם היה סובר שמשמעות אכילה אינה אלא בכזית אף בלי חידוש התורה, אם כן אף שלא ניתנו שיעורים לבני נח, מכל מקום הרי באיסור אבר מן החי נאמר לשון אכילה, ואם כן מטעם זה לא יתחייבו אלא בכזית.

אלא ודאי שסבר כרש"י והרא"ם שאף כל שהוא בכלל אכילה, והתורה חידשה שישראל אינם חייבים עד שיאכלו כזית, אבל בני נח נשארו בעיקר הדין וחייבים בכל שהוא. אבל התוספות (חולין לג. ד"ה אחד) סוברים שבן נח אינו חייב על אבר מן החי אלא בכזית, ואם כן דעתם היא שמשמעות אכילה אינה אלא בכזית, וכדעת הר"ן.

צירוף לזימון במי ששתה מים בלבד

כתב **בשו"ע** (או"ח סי' קצ"ז ס"ב), שתשעה אנשים שאכלו פת ואחד אכל כזית ירק, הרי הם מצטרפים לברכת הזימון ויכולים להזכיר השם 'נברך לאלוהינו' כדן עשרה שאכלו יחד, ואפילו אם העשירי לא אכל עמהם כזית ירק, אלא רק טיבל פחות מכזית ירק בציר ויחד הצטרפו הירק עם הציר לשיעור כזית, או שלא שתה עמהם אלא כוס אחת שיש בה רביעיית מכל משקה חוץ מן המים, הרי זה מצטרף עמהם. אבל אם לא שתה אלא מים אינו מצטרף. וביאר **בבית יוסף** (שם ד"ה אמר רב יהודה) טעמו, לפי שהמים אינם מזינים (עירובין כו: וכן השותה אותם אינו חשוב להצטרף עם האוכלים לברכת הזימון).

והקשה **במגן אברהם** (סק"ו), מה בכך שאין המים מזינים, הרי מכל מקום יכול הוא להצטרף ולענות עמהם 'ברוך אלוהינו שאכלנו משלו', שגם שתית מים היא בכלל אכילה. ולכן נקט שגם השותה מים מצטרף. והוכיח ששתיה בכלל אכילה, מהדין המבואר בסוגיין ובשו"ע (יו"ד סי' רלח ס"ב) לענין הנשבע שלא לאכול, שאסור אף לשתות לפי ששתיה בכלל אכילה. וכתב, שאע"פ שבגמ' משמע יין, אין נראה לומר שזהו רק בשתיית יין, אלא ה"ה לשתיית מים. **ובפירות תאנה** (בסוגיין) הוכיח כדבריו שגם שתיית מים היא בכלל אכילה, ממה שאמרו בגמרא שהנשבע ב' שבועות, שלא יאכל ושלא ישתה, ועבר על שבועותיו ואכל ושתה, חייב שתיים. ואמר אב"י שאם שתיה בכלל אכילה היא אינו צריך להיות חייב אלא אחת, כיון שאין שבועה חלה על שבועה, וכשם שאם נשבע פעמיים שלא ישתה ושלא ישתה ועבר ושתה אינו חייב אלא אחת ושבועתו השניה אינה חלה, כך גם הנשבע שלא יאכל ושלא ישתה נאסר בשתייה מחמת שבועתו הראשונה כיון ששתיה בכלל אכילה, ואם כן כשחזר ונשבע שלא ישתה אין שבועתו חלה, שאין שבועה חלה על שבועה, ואינו חייב אלא אחת על שבועתו הראשונה. והקשה על זה, שאם שתיית מים אינה בכלל אכילה, הרי שבועתו השניה שנשבע שלא לשתות אוסרת אותו בשתיית מים, שלא נאסר בה בשבועתו הראשונה שנשבע שלא לאכול, וכיון שחלה השבועה על מים הרי היא חלה 'בכולל' גם על שאר משקים. ומוכח מכאן, שגם שתיית מים היא בכלל אכילה, ואף היא כבר נאסרה בשבועתו הראשונה, והשבועה השניה שנשבע שלא לשתות אינה אוסרת אותו בכלום.

ובחמד משה (שם סק"א) כתב, שניידון זה תלוי במחלוקת הפוסקים עד היכן היא ברכת הזימון. **שבשו"ע** (או"ח סי' ר ס"ב) כתב, שמי שנמצא באמצע הסעודה ומפסיק למזמנים כדי לענות עמהם, אינו צריך להפסיק אלא עד שיאמר 'ברוך שאכלנו משלו' וכו', וחוזר וגומר סעודתו בלא ברכה בתחילה. והרמ"א כתב, שיי"א שצריך להפסיק עד שיאמר 'הזן את הכל', וכן נוהגים. ודין זה תלוי במחלוקת עד היכן היא ברכת הזימון, שהשו"ע פוסק שהיא עד 'נברך', והרמ"א פוסק שהיא עד סוף ברכת הזן. ומעתה, לדעת השו"ע שאין ברכת הזימון אלא עד 'נברך', נמצא שאין מזכירים בברכה זו ענין הזן אלא ענין אכילה לבד, שאומרים רק 'ברוך שאכלנו' וכו', וכיון ששתיה היא בכלל אכילה וכמבואר בסוגיין, גם השותה מים יכול להצטרף. אבל לדעת הרמ"א שברכת הזימון היא עד 'הזן', נמצא שמברכים על המאכלים המזינים, ומים אינם דבר המזין אף על פי שהם בכלל אכילה, ולכן השותה מים אינו מצטרף. והביאו בקצרה במשנ"ב (סי' קצ"ז ס"ק יב ושעה"צ סק"י).

איסור פגום ונותן טעם לפגם שחזר ונתקן

כתב בחוות דעת (סי' קג סק"א), שב' דינים יש באיסורי הנאה שאינם ראויים למאכל אלא טעמם פגום, ואין שייכות בין ב' הדינים. דין אחד הוא, שהמאכל פגום בעצם כגון נבילה שהסריחה, ודין זה נלמד ממה שנאמר בתורה לענין נבילה (דברים יד כא) 'לגר אשר בשערך תתנה ואכלה', ומכאן למדו חכמים שאין איסור נבילה אלא בדבר טוב למאכל שהגר נאות ורוצה לקבלו ולאכלו, ונבילה שאינה ראויה לגר אינה בכלל נבילה כלל ומוותרת לגמרי, ואם נתערב האיסור בהיתר שהוא נותן טעם לפגם, הרי הוא מותר. דין שני הוא, שלא אסרה תורה באוכל איסור שלא כדרך הנאתו, והיינו כגון מאכל שנפגם לאכילה על ידי שעירב בו דבר מר, או כשאכלו חי אם דרכו לאכול מבושל, או שאכלו אכילה גסה, ואין איסור אכילה באופנים אלו באיסורים שפרטה בהם התורה לשון 'לא יאכל' באיסורם, כיון שאכילה שלא כדרכה אינה אכילה, ובאמת באיסורים שלא כתבה בהם התורה לשון אכילה וכגון בשר בחלב וע"ז, חייב אף באכל שלא כדרך אכילה. משא"כ אם נפגם טעמו בעצם שמותר אף באיסורים שאסורים אף שלא כדרך הנאה [וחלק על הפלתי (סי' פז סק"ד) שכתב לאסור בבשר בחלב אף אם הוא נותן טעם לפגם, כיון שהוא לוקה אף שלא כדרך הנאה].

וכתב לחדש, שיש חילוק בין הדינים לענין מאכל שנפגם וחזרו ותיקנוהו, שמאכל פגום שחידשה בו התורה שאינו אסור כיון שאינו ראוי לגר, ההיתר הוא בעצם המאכל, ונעשה כעפר בעלמא, ופקע שם האיסור ממנו מכל וכל, וגם אם יחזור ויתיקנו לאכילה בדברים המתבלים לא יחזור עליו האיסור [אלא אם כן מלכתחילה לא נפגם לגמרי אלא בפגם כלשהו ולא יצא האיסור מאיסורו, רק שאין אוסר התערובת כיון שאינו רוצה בטעם זה]. אבל בדבר שלא נפגם לאכילה אלא שעירב בו דבר מר, ולכן פטור על אכילתו מפני שהיא אכילה שלא כדרכה, גוף האיסור לא הותר, ואם חזר ותיקן את האיסור כגון שבישלו או שנטל הדבר המר מתוכו או שמייתקו בדבר הממתק, חזר לאיסורו, שלא נתבטל שם האיסור מהדבר האסור במה שאכילתו היא שלא כדרך, ורק כשאוכלו כך בלא תיקון אינו לוקה משום שהאוכל אכלו שלא כדרך הנאתו.

אמנם הבית יצחק (שו"ת, או"ח סי' פ אות ג) חלק עליו, והוכיח מסוגיין שגם בנותן טעם לפגם הדין הוא שאם חזר והשביח חזר לאיסורו הראשון. שבגמרא הובאו דברי רבא, שהאומר שבועה שלא אוכל, ואכל עפר, פטור, ובזה ביארו דברי ר' שמעון שאמר שהאוכל נבילה ביום הכפורים פטור. וכתבו התוס' (ד"ה אלא) בשם ר"ת, שכוונת הגמרא להעמיד דברי ר"ש במי שאכל נבילה מוסרחת, וזהו הטעם שהוא פטור על אכילתו, והוכיחו מדברי רבא שלשון אכילה שייך גם בנבילה מוסרחת, שהרי מדברי רבא נראה שרק אם אמר 'שבועה שלא אוכל' ואכל עפר הרי הוא פטור, לפי שלא לאכילה כזו נתכוין, אבל אם אמר 'שבועה שלא אוכל עפר' ואכל עפר חייב, ומוכח שאכילת עפר חשובה אכילה, והוא הדין לאכילת נבילה מוסרחת. ולדברי החוות דעת קשה, למה לגמרא להעמיד באכל נבילה מוסרחת ולהוכיח מדברי רבא שאכילה כזו חשובה אכילה, הרי אפשר להעמיד באכל נבילה מוסרחת שחזרה ונתקנה לאכילה, שאכילתה ודאי חשובה אכילה, ואף על פי כן פטור הוא על אכילה זו. אלא מוכח שנבילה מוסרחת שחזרה ונתקנה אסורה היא באכילה, אף על פי שבהיותה מוסרחת היה טעמה פגום, ושלא כדברי החו"ד. ועיי"ש מה שהוכיח כן עוד מסוגיין.



זכור ושמו בדבור אחד נאמרו

הענין, כל המצות שיש בתורה יש בה גוף המצוה, דהיינו המעשה וגם הטעם של המצוה, רק שהטעם אינו מצוה רק גוף המעשה לבדו הוא מצוה. אבל מצות שבת גם הטעם הוא מצוה כמו גוף המצוה של שבת שצונו הבורא לשמור שבת, היינו קיום השבת ושמירתו כמי ששומר מצות המלך ומקיימו מבלתי ידיעת הטעם של המלך רק מאמונה וטעמו של דבר הוא כי ששת ימים עשה ה' את השמים. והטעם גופא צריך לאמונה, שאיש הישראל מאמין בלבו בבורא שיש בורא שברא עולם בששת ימי המעשה וכלה מלאכתו ביום השביעי ונח בו, ונמצא הטעם הוא גם כן מצוה כמו עיקר השמירה ונכלל בתורה שמור את יום השבת לקדשו, והזכירה של מצוה זו של היום הקדוש הזה הטעם כמו שכתוב זכר למעשה בראשית, והיינו כנ"ל. ולפי זה בחינת הזכירה שהוא הטעם הנכלל במלת זכור את יום השבת הוא בסוג אחר, דהיינו רצה לומר שהזכירה הוא גם כן מצוה כעין השמירה עם שהזכירה הוא רק הטעם של דבר כי ששת ימים עשה וכו', אך שהטעם גופא תלוי בעיקר האמונה כנ"ל שעליה נצטוינו בסיני אנכי ה' אלקיך, להאמין בבורא שהעולם מחודש שהשם יתברך קדמון לכל והוא חידש העולם יש מאין ובשביעי שבת וינפש.

(קדושת לוי, יתרו)



לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא כי לא ינקה ב"ד של מעלה אין מנקין אותו אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו

כתיב (ירמיהו מו כח) 'אתה אל תירא עבדי יעקב כי אתך אני כי אעשה כלה בכל הגוים וגו' ואתך לא אעשה כלה ויסרתין למשפט ונקה לא אנק', ופירש רד"ק (ל יא) ויסרתין למשפט חסוך מעט מעט, ויש לדייק מאי כי אתך אני ובלאו הכי נמי כפל ענין במלות שונות. ונראה לי על פי דאמרו חז"ל (עבודה זרה ד.) על קרא רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה ע"כ אפקוד עליכם את כל עוונותיכם, מאן דאית ליה סוסיא בישא ברחמיה מסיק ליה, ומסקנא שהקב"ה נפרע מישראל מעט מעט משא"כ מאומות העולם, וצ"ע מ"ט הקב"ה נושא פנים לישראל בזה. ויש לומר דעל פי עיקר הדין כן הוא דהרי מלבד שהעובר עבירה מורד בהקב"ה כפי שיעור העבירה ההיא, עוד עובר על שבועה שמשביעין אותו כשיוצא לאויר העולם כמאמר חז"ל בפרק המפלת (נדה ל:) על פסוק 'כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון' ועובר עבירה עובר על שבועתו וחייב משום לא ינקה ונפרעין ממנו מיד כמבואר ר"פ שבועת הדיינין, אלא שאותה השבועה הוא מושבע מפי אחרים שהקב"ה משביעו אותו, ומבואר בסוגיא ס"פ ג' דשבועות דמושבע מפי אחרים פטור בשבועת ביטוי ע"ש, ואם כן דינו כמו שבועת העדות דעכ"פ אינו חייב במושבע מפי אחרים אלא במשביע אותו בב"ד וגם עובר על השבועה בב"ד כמו בשבועת העדות. ונקדים עוד כי אמרו חז"ל לא ינקה ה' ה' הוא דאינו מנקה אבל ב"ד של מטה מלקין ומנקין אותו, מטעם זה יש ללמוד ולהבין שמשפטי הגוים ויסורים שהם עושים לנו הם מנקים חטא השבועה הנ"ל, שהרי ע"י עונשי מטה מנקים חטא שבועת שוא, והא"ש והכי קאמר אתה אל תירא עבדי יעקב כי אתך אני, פירוש שלא תירא לומר הואל ואתך אני מגרע גרע שע"ז תהיה נדון כעובר על שבועה בפני ב"ד אל תירא מזה, כי אדרבא טוב לך כי עי"ז אעשה כלה בכל הגוים, ואתך לא אעשה כלה, כי ויסרתין למשפט וכפירש רד"ק משפט חסוך מעט מעט וכנ"ל, ושלא תאמר מפני חומר שבועת שוא אין די כפר כדכתיב לא ינקה, לזה אמר ונקה לא אנקך דייקא אני לא אנקך אבל ב"ד של מטה מלקין ומנקין אותך, והיינו משפטי אומות העולם ויסורי הגלות הם מנקים אותך וק"ל.

(חתם סופר, בא)

אגש!

חומש עוז והדר

עם תמונות תלת מימד להמחשה

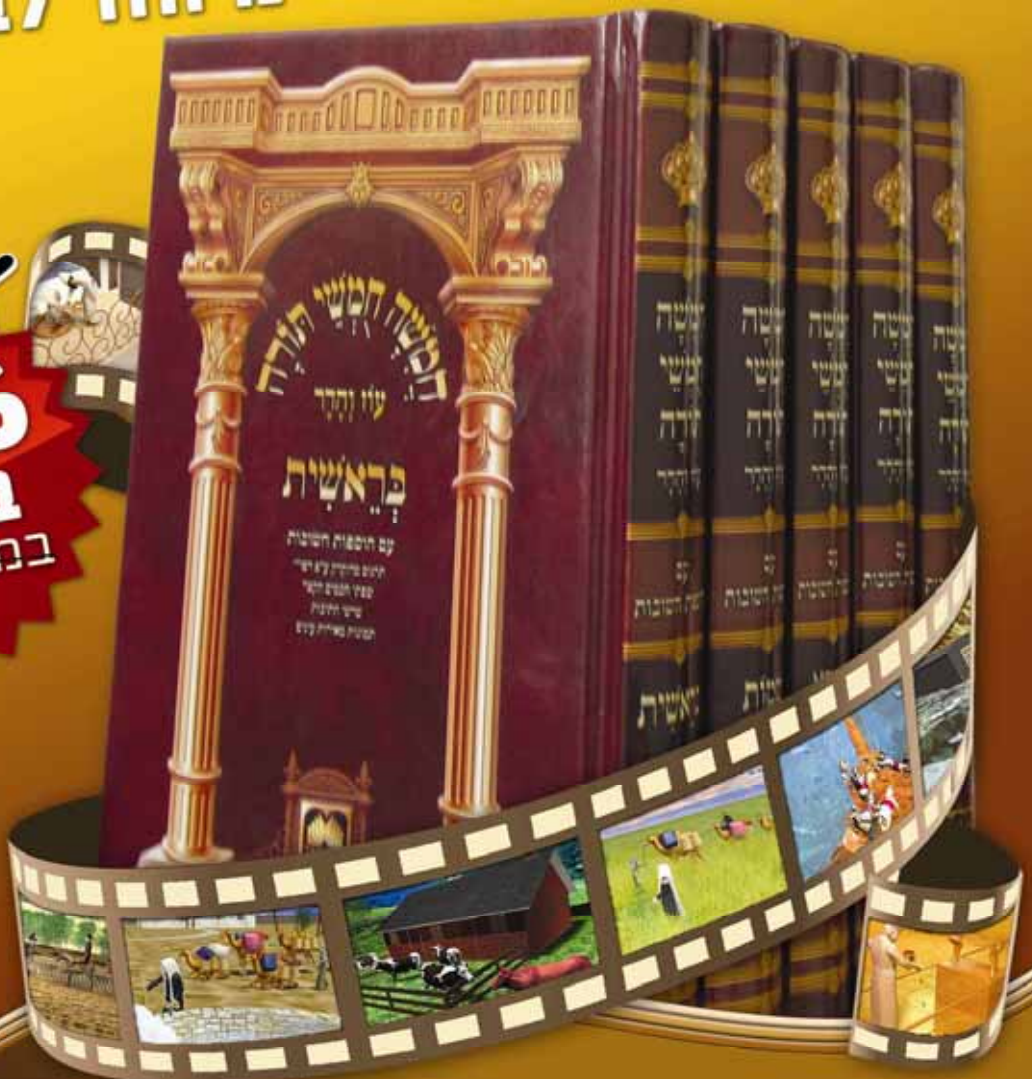
סט חומשים
גודל בינוני
מיוחד לבתי כנסת

עכשיו אגש!

66 ₪

בלבד!

במקום 90 ₪



להגדיל תורה ולהאדירה

להשיג בהנויות הספרים המובחרות
מוקד הזמנות: 1800-22-55-66