

# עולם ההלכה



מכון סמיכה  
ניישו ככל אחד  
נוולם החכמה

גיליון מ"ח | שבת קודש פ' תולדות | ב' כסלו תשפ"ו

## עולם התשובה

Rabbi M.M Prescott Rosh Yeshiva Machon Smicha



## עולם התורה

ראש ישיבתנו הרב מנחם מענדל פרעפקאט רב ומו"ץ בניו הייבן

### IS TURKEY KOSHER?

*During a recent meal, I served a guest turkey, but he politely declined, explaining it was against his family's Minhag. Why do some families refrain from eating it?*

The reason behind this avoidance is a safek whether it is an of tahir or not. The uncertainty is tied to the history of the turkey's original arrival to the centers of civilizations. The bird is native to the Americas and was unknown in Europe and Asia until the discovery of the New World. Due to its size and flavor, the turkey gained popularity and with time became a cheaper substitute for meat.

The name "turkey" comes from a loose association with another large bird that had been imported from Africa through Turkish ports, which Europeans had referred to as the "Turkish hens." And so, the newfound bird inherited the name "turkey," despite having no connection with Turkey.

In many languages, though, the bird was more correctly called "hindi," (Indian) after its true place of origin – America, but reflecting the early European misconception that the Americas were a part of India. (In modern Hebrew, turkey is *hodu*.)

Setting aside the name, the bird's arrival in European markets prompted discussion among *poskim* about how to classify it. The crux of the question was how to treat a newly discovered species. On one hand, the turkey possessed all the required *simanim* outlined in the Mishna,<sup>[1]</sup> but on the other hand, there was no established *mesorah* regarding this bird.

The Gemara indicates that *simanim* are sufficient to determine a bird's *kashrus*, regardless of a tradition.<sup>[2]</sup> However, Rashi<sup>[3]</sup> writes that *simanim* can be difficult to ascertain, and therefore rules that no bird may be assumed to be a *min tahir* unless it has a reliable *mesorah*. This view, set by Rashi, has been adopted by several *rishonim*<sup>[4]</sup> and ultimately brought *l'halacha* by the Mechaber<sup>[5]</sup> and the Rama,<sup>[6]</sup> making the case for the turkey's *kashrus* more challenging.

Continues on page 4



הרב צבי בנימין אויערבך

### בדין טעות בשנת קריאת התורה

שאלה

שאלה מצויה מאד הנוגעת במידת תמיך בבתי כנסיות היא שהבעל קורא טועה בקריאת איזו אות או תיבה, וחלק מן הציבור מתחילים להפסיקו ולתקן טעותו, ואחרים משתקים אותם שלא להפסיקו מקריאתו, והבעל קורא עומד שם, מבולבל, באיזו יודע מה לעשות. ויש בעלי קורא שנכלמים מן הרעש, בפרט כשהטעות גדולה. ומה גם כשבחור בר מצוה עולה לקרות בתורה פעם הראשון, שמתבייש מאד כשאנשי הציבור מתייחסים אל טעותו. השאלה היא מהי הדרך הנכונה להתמודד עם במקרים כאלו.

שיטת ספר המנהיג לחוש להלבנת פני הקורא

על מדוכה זו כבר ישבו הראשונים, והתייחסו בין לדיון העקרי - אם טעות מעכבת הקריאה, ובין על התוצאה הצדדית של הלבנת פני חבירו ברבים. מצד אחד, יש סוברים שצריך להחזיר על כל טעות וטעות מבלי לחוש להלבנת פני הקורא. מצד השני, יש תופסים הקצה השני שלא להחזיר על שום טעות פן יבאו לידי לבנת פני חבירו. ויש שחילקו בין מקרה למקרה. ונציע כאן עיקרי השיטות, וכדת מה לעשות הלכה למעשה.

הטור (או"ח סימן קמב) הביא בשם בעל המנהיג שאם הקורא טועה בקריאתו, אין לתקן טעותו ברבים שלא להלבין פניו, כי אע"פ שטעה, יוצאים ידי הקריאה. זה לשונו: "כתב בעל המנהיג אם טעה הקורא או החזן המקרא אותו, טוב שלא להגיה על שגגותיו ברבים שלא להלבין פניו, דאף על פי שטעה בה יצא ידי קריאה. דאיתא במדרש (שיר השירים רבה ב, ד) דאם קרא לאהרן הרו יצא."

והמדרש הזה הובא גם בתוספות מס' עבודה זרה (כב, ב ד"ה רגלא בחבריה) בזה הלשון: "מנין לקורא בתורה שקרא לאהרן הרו שיוצא, פי' שאע"פ שלא יקרא האלף, שנאמר, ודגלו עלי אהבה." אמנם, נוסח המדרש המצוי בידינו הוא בשינוי קצת, זה הלשון: "אמר ר' יששכר תינוק שקורא למשה משה, לאהרן אהרו, לעפרו עפרו, אמר הקדוש ברוך הוא וליגלוגו עלי אהבה."

הרי מלשון המדרש שלפנינו משמע שאינו מדובר בקריאת בהורה ברבים אלא ביחיד הלומד לעצמו (ששם בתינוק קמייירי, והרי אין תינוק קורא לציבור), ואין להוכיח משם להכשיר טעויות בקריאת התורה. והן ראייתו בערוך השולחן (סימן קמב) שעמד בזה, והוקשה לו על דברי בעל המנהיג על שמביא ראייה מהלומד לעצמו להקורא בציבור חובת היום, הא לא ראי זה כראי זה, שהציבור צריכים לצאת ידי קריאת הפרשה, משא"כ היחיד אין לו חובה מיוחדת ללמוד פרשה זו.

ודילוגו עלי אהבה

ונראה לומר, שעיקר טעמו של בעל המנהיג בא מצד האיסור של הלבנת פני חבירו ברבים, שבכלל חומר האיסור הזהיר שלא לתקן טעויותיו. ומה שהביא מדברי המדרש, אע"פ שאין ראייה ברורה משם, כוונתו רק להביא סמך מן המדרש להראות שמצינו בעלמא שאף טעויות חביבות אצל הקב"ה בתלמוד תורה, לכן יש מקום לומר שגם בקריאת התורה אין להחזירו על כך כיון שהדבר כרוך באיסור של הלבנת פני חבירו.

וכן יש ללמוד מתוך לשונו של ספר המנהיג (הל' שבת עמ' קסא) בפנים, שממשיך שם וכתב: "או שקרא לדל"ת ר"ש או לר"ש דל"ת בדבר שהוא כלפי מעלה שהוא כמחריב את העולם, אין עצה ואין תבונה לגנוג ה', ויש עלינו להגיה לו בקול רם עד שיחזור בו לקרות כהוגן וכדת."

וכונתו, שטעה הקורא בתיבת "אחד" ו"אחר" (עייני ויקרא רבה פרשה יט אות ב), וכיון שהוא גידופין ח"ו צריך להחזירו. ואעפ"כ הוצרך להביא את המקרא אין עצה ואין תבונה ג', שהוא המקור שבמקום חילול השם אין חולקין כבוד לבריות כדאיתא במס' ברכות (יט, ב). משמע מדבריו, דהלבנת פנים הוא הסיבה שלא להחזירו ולכן אפי' בטעות של גידופין היה ראוי שלא להחזירו אילולא הכלל של אין עצה ואין תבונה ג'.

טעות בקריאת שמע

ועוד נראה ליישב, דהנה במדרש שם (לעיל מיניה) איתא עו"ד: "אמר ר' אחא, עם הארץ שקורא לאהבה איבה, כנון ואהבת ואייבת, אמר הקב"ה ודילוגו עלי אהבה."

ובפשטות המדרש איירי ב"ואהבת" שבפרשה ראשונה שבקריאת שמע שהוא קריאה דחויבא, ואפי"ה יוצא בטעות. ומזה הבינו בעל המנהיג לדמות לו קריאת התורה מק"ו שהוא רק חויבא דרבנו.

ונפק"מ יש בין ב' דרכים האלו, דלפי דרך הא' דברי המנהיג נאמרים רק במקום שיש חשש להלבנת פנים,

[1] חולין (נט, א)  
[2] כך מבואר בכל הסוגיא שם.  
[3] שם (סב, ב) ד"ה חזויה.  
[4] כגון איסור והיתר הארוך (שער נ אות יח), ועוד כמה ראשונים.  
[5] יורה דעה סימן פב (סעף ב)  
[6] שם (סעף ג)

## מבוך סמיכה – עולם ההלכה נגיש לכל אחד

אבל במקום שידוע שאין הקורא חושש בדבר, באמת צריך להחזירו על טעותו. אבל לפי דרך הב', בכל אופן יוצאים ידי חובתו בדיעבד כי טעות הקריאה אינה מעכבת.

**שיטת הרמב"ם שמחזירים על כל טעות**

ולאחר שהביא הטור את שיטת המנהיג, מסיים הטור בהבאת שיטת הרמב"ם (הל' תפילה פרק יב הלכה ו'), שהוא מן הקצה השני, שעל כל טעות מחזירים את הקורא:”קרא וטעה אפלו בהתרגום אות אחת מחזירים אותו עד שיקראה בדקדוק.”

ומפרשי הרמב"ם טרחו לבקש מקור לדבריו בזה, כי אין דינו מפורש בגמרא. והגהות מיימוניות (שם) הציע ראייה מן הירושלמי, וזה לשונו:בן שמעתי מפי מורי רבינו שאמר בישיבה ומשמו, אמנם שום ראייה לא אמר לנו. ונוכל לומר ראייתו מדגרס בירושלמי (פ"ד ה"א) מנין לתרגום ר' זעירא בשם ר' חננאל ויקרא בספר בתורת האלהים וגו' ויקרא בספר ר' מקרא מפורש זה תרגום כו' וקא בעי והתרגום מעכב וכו' עד אמר ר' יונה אף על גב דתימא אין תרגום מעכב טעה מחזירים אותו, ע"כ.

למדנו מן הירושלמי – ממה שאמרו שם שטעות בתרגום מעכבת – שכל שכן שטעות בקריאה עצמה מעכבת, שלא תהא התרגום חמור מן הקריאה.

הכסף משנה (וכן הוא בבית יוסף שם) הביא מקור אחר בירושלמי המפורש יותר, דאיתא בירושלמי מסכת מגילה (פרק ד הלכה ה) לענין קריאת התורה שמחזירין על טעות של אות אחת:”טעה בין תיבה לתיבה מחזירים אותו וכו' אפילו טעה בין אם לואם.”

**שורש כל דקדוק באמתה של תורה**

עוד מקור לדברי הרמב"ם מן הבבלי מובא בדברי רבינו מנוח, והוא מהגמ' במסכת סנהדרין (צט, א), וזה לשון רבינו מנוח:”אפשר לדליף לה מההיא דאמרין בפרק חלק אפילו אמר כל התורה כולה מן השמים וכו' וכו' זהו כי דבר י' בזה (במדבר טו, לא) ואם כן דין הוא להחזיר אותו, שהרי הדקדוק יש לו שורש ועיקר באמתה של תורה. ומפני זה צריך כל קורא בתורה לדקדק בקריאתו, שלא יניד הנח ולא יניח הנד, ולא ירפה החזק ולא יחזק הרפה, אלא יהיה מהיר לקרות בתורה בדקדוק בלא שום שגיאה.” יסוד דבריו, הואיל ואמונת התורה היא על כל דקדוק אות ואות, ומי שאינו מאמין אף באחת מהו הרי הוא ככופר בתורה, מוכרח שמחזירים את הקורא על כולם. ונראה עוד ככוונת דבריו במה שכתב ”הדקדוק יש לו שורש ועיקר באמתה של תורה”, כלומר, שהתורה כוללת לא פחות בלבד, אם דרש, רמז, וסוד. והגם שבדרך הפשט לא חסרה דבר אלא השמיט אות א ויהיה איזו נקודה, אבל בדרכי דרש רמז וסוד אין קץ לחסרונו, כי מי יודע כמה רבבות אלפי סודות תלויים בדקדוק אות אחת.

**שמירת התורה**

והנה שיטת הרמב"ם עדיין טעונה ביאור, למה באמת החמירו בתמים כ"כ בתקנת קריאת התורה להחזיר על כל טעות וטעות אחר שעלול הדבר לבא לידי הלבנת פני חבירו שהוא איסור דאורייתא חמורה מאד.

ונראה לציין לדברי רבינו סעיד ו' דוד עדני (בפירושו על הרמב"ם שם) שמבאר טעם שיטת הרמב"ם, שאין הדבר משום שהטעות גורמת חסרון בעצם הקריאה, כי יטף סוף קרא את הפרשה. אלא הטעם, כי שמא יבא השומעים ויטעו כסבורים שטעות זו כתובה בתורה. וזה קלקול חמור מאד, שהוא בטולי בשמירת מסורת התורה האמיתית הנמסרת מדור דור.

ודבריו מובנים היטב על פי דברי המהרש"ל הידועים בענין שינוי פרטי בתורה על הגמ' במס' בבא קמא (לח, א). דגרסינן שם:”וכבר שלחה מלכות רומי ב' סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם כל' בשעת פטירתן אמרו להן דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא חוץ מדבר זה שארנם אומרים שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור, ושל כנעני שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם. ודבר זה אין אנו מודיעים אותו למלכות.”

והקשה המהרש"ל הלא בסכנה היו עומדים שהרי מבואר שם שאם היו מודיעים למלכות היו מתגוללים ומתנפלים עליהם ח", ואם כן היה להם לשנות הדין. אלא מכאן הוכיח המהרש"ל:”אלא ש"מ שמחויבים אנו למסור על קידוש השם. ואם ח"ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה.”

מכאן אנו רואים את החומר והחשיבות העצומה של שמירת כל פרט ופרט שבתורה שלא לזייפו ח"ו אפילו במקום סכנה.

אולם יש להעיר שמדברי הפוסקים משמע שטעם הרמב"ם הוא לא מצד טעות השומעים אלא שמצות הקריאה מחייבת לעשותו באופן מדוקדק, ואם טועה לאו קריאה מעלייתא היא.

**אין מחזירין אבל גוערין – תרומת הדשן**

שיטת אחרת בזה מובא בבית יוסף (אורח חיים סימן קמב) בשם התרומת הדשן (חלק ב סימן קפא) שנקט כדברי המנהיג שאין מחזירימ על טעויות. אך לא הקיל לגמרי כדבריו אלא העיד בשם רבותיו שהיו גוערים קצת בבעל קורא הטועה, וזה לשונו:”וכן ראייתו כמה פעמים לפני רבותי ושאר גדולים שטעו הקוראים בדקדוקי טעמים, וגם בפת"ח וקמ"ץ סגול"ל וציר"י, אף על פי שגערו בו קצת, מ"מ לא החזיר מהו.”

הרי שיטת תרומת הדשן בקו האמצעי, לחד גיסא סובר כשיטת המנהיג שאין הטעות מעכבת, אך מ"מ אין שותקים בדבר (כדרך שסובר בעל המנהיג) אלא שיש לגעור עליו.

**טוב לשמוע גערת חכם – אימתי**

אמנם, עדותו של התרומת הדשן על רבותיו ש"גערו בו קצת" סתומה היא, גערה זו הלא היא, מתי והיאך גוערין, ואימתי יש להתחשב באיסור הלבנת פני תכירו. והנה ראיתי באשל אברהם (בוטשאטש, סימן קמב), שמחלק בין טעות הבאה מחמת האונס, לבין טעות הבאה מחמת קלות דעת. שאם הבעל קורא נתן על עצמו להכין כראוי, מה לו לעשות עוד, ואז אין לגעור בו ברבים אלא בצנעה. אבל אם פשע ולא הכין הפרשה כראוי לו, גוערים בו ברבים, וזה לשונו:”נראה שאין זה לגעור בו ברבים, רק לומר לו שיזהר לכתחילה בזה בכל האפשר וכו'. ואין צריך לומר אם ידוע שהוא בדרך אונס מחמת ביעתותא דציבורא שפשיטא שאין להכלימו בזה. אך כשהוא מחמת קלות הדעת שלא חשש ללמוד את עצמן מתוך ספר מוגה וכו', מכל מקום פעם ראשונה אין להכלימו רק לזרוז. ואם בכל זה הוא מורה קלות הדעת בדרך פשיעתו, וזה יש לגעור בו גם ברבים אחר כך, וגם למונע קריאתו לגמרי ככסוף סימן קמ"א. מה שאין כן בדרך אונס, יש רק לזרוז בצינעא שיזהר לכוכו'.”

אגב אורחיו, שמעינו מדברי האשל אברהם שפירוש ”גוערין” היינו להתלונן על הטעות אחרי הקריאה, ובהו מחלק מתי לעשות ברבים ומתי לעשות ביחיד.

אולם ראיתי להגר"מ שטרנברג (תשובות והנהגות חלק א סימן קמו) שפורש הגערה בענין אחר. שמבאר שם ההבדל שבין מחזירין אותו לגוערין בו, דמחזירין אותו היינו שאף אם המשך הלאה מחזירין אותו למקום שטעה ויתקו שם טעות וימשיך הלאה. אבל גוערין בו היינו שאם עדיין עומד במקום הטעות, גוערין בו לתקן הקריאה, אבל אם כבר המשך הלאה אין מחייבין אותו לחזור ולתקן, וזה לשונו:”ונראה דהא דאין מחזירין היינו לאחר שהמשיך שצריך לחזור זהו בושה, אבל גם ברמ"א מפורש שגוערין בו בטעות בניקוד והיינו בשעת מעשה לצעוק ולגעור לתקנו, ובהו אין חוששין שחייבין לקרוא לכתחילה התורה בנגינת טעמים כהלכתה.”

**כירור שיטת הטור**

כאמור, הטור הביא את שיטת המנהיג שאין מחזירין על טעויות ואח"כ הביא את לשון הרמב"ם שמחזירין, ולא הכריע ביניהם. וכבר עמדו בזה האחרונים אם דעתו של הטור לפסוק כהמנהיג או כהרמב"ם.

הב"ח (שם) דייק מזה שהביא הטור את דברי הרמב"ם באחרונה שדעתו להכריע על כן להכריז בעל המנהיג. ועם זאת, הב"ח בעצמו כתב שהמנהג אינו כן, אלא להקיל כדברי בעל המנהיג. אבל מדברי מהר"י בן חביב (הובא בבית יוסף שם) משמע דנקט שדעת הטור לפסוק כשיטת המנהיג. כי מהר"י בן חביב הקשה סתירה בדברי הטור ממה שכתב לעיל מיניה (בסימן קמא) בשם הרא"ש שלכן תיקנו להעמיד ש"ץ בקריאת התורה לפי שאין הכל בקיאים בקריאה ובאים לידי טעות. ואילו לדברי הב"ח אין כל סתירה כי הטור סובר כהרמב"ם.

ועיין עוד בפרי מגדים (שם באשל אברהם סק"א) סיעע להנחת מהר"י בן חביב מלשון הטור שכתב ”והרמב"ם” ולא כתב ”אבל חביב (הובא בבית יוסף שם) משמע דנקט שדעת הטור לפסוק כשיטת המנהיג. כי מהר"י בן חביב הקשה סתירה בדברי הטור ממה שכתב לעיל מיניה (בסימן קמא) בשם הרא"ש שלכן תיקנו להעמיד ש"ץ בקריאת התורה לפי שאין הכל בקיאים בקריאה ובאים לידי טעות. ואילו לדברי הב"ח אין כל סתירה כי הטור סובר כהרמב"ם.

ועיין עוד בפרי מגדים (שם באשל אברהם סק"א) סיעע להנחת

מהר"י בן חביב מלשון הטור שכתב ”והרמב"ם” ולא כתב ”אבל

הרמב"ם”, משמע שלא בא לשנות הדין בהבאת שיטת הרמב"ם,

אלא להשאיר העיקר כשיטת המנהיג רק להביא שהרמב"ם נחלק

עליו.

**טעות של שינוי משמעות**

ולענין הלכה, המחבר (שם סעיף א) פסק כשיטת הרמב"ם שיש להחזיר בעל הקורא על כל טעות, וזה לשונו:”קרא וטעה אפילו בדקדוק אות אחת מחזירים אותו.”

אבל הרמ"א נטה להקל כשיטת בעל המנהיג, אך לא לגמרי. שהוא מחלק בין טעות משמנה את הענין לשאין בה שינוי ענין. ועם זאת, מסיים דבריו שם כדברי התרומת הדשן, שאף במקום שאין מחזירים, מ"מ גוערין בו, וזה לשון הרמ"א:”ודוקא שנוי שמשנתה ע"י זה הענין, אבל אם טעה בנגינת הטעם או בניקוד אין מחזירים אותו, אבל גוערין בו.”

וחילוק זה שכתב הרמ"א בין נשתנה הענין ללא נשתנה, מבוסס על דברי המהר"י בן חביב שהביא המעלה יוסף, שכתב חילוק זה כדי ליישב סתירת הטור (שהבאנו למעלה), דמוקי לה לדברי בעל המנהיג דוקא בטעות שאינו משנה את משמעות הענין. אבל הרא"ש שהביא הטור למעלה (בסימן קמב) דמשמע שטעות מעכבת איידי בטעות שמשנה הענין.

ויש לציין שיש סיוע לזה מדברי ספר המנהיג בפנים, שממשיך שם וכתב, ”אך אם טעה ביתרון אות אחת או בחסרון... יש לנו להגיה לו בקול רם עד שיחזור בו לקרות כהוגן וכדת.” הרי מפורש כדבריו שטעויות גרועות באמת מעכבות ומחזירים עליהם את הקורא. אולם אין הדבר מוכרע, כי בתוך דבריו כתב, ”או שקרא לדל"ת רי"ש או לרי"ש דל"ת בדבר שהוא כלפי מעלה שהוא כמחריב את העולם...” דמשמע דדוקא כטעות כזה של גידופין הוא שמחזירין אותו ולא ביאר טעויות אף של שינוי משמעות. וצ"ע כעת ליישב דבריו מיניה וביה.

וגם מדברי התרומת הדשן, משמע שכך הוא שיטתו, דכשכתב שאין מחזירין, מדובר שם דוקא בדקדוקים שאינם משנים המשמעות.

ובביאור החילוק, נראה על פי מה שכתבנו למעלה בשם רבינו סעיד ו' דוד עדני בטעמו של הרמב"ם שסובר שמחזירים על כל טעות, שהוא כדי שלא יאמרו השומעים שזו הטעות כתובה בתורה. ואפשר לבאר בזה טעמו של מהר"י בן חביב, שסובר שהחשש העיקרי הוא שיטעו בהבנת הכתובים, אבל במה שיטעו באותיות ודקדוקים אינו קלוקל כ"כ.

ויתכן עוד בביאור החילוק, נדראה לעיקר תקנת קריאת התורה הוא לקרוא רק את פשט המקראות כדי ללמד דעת את העם. ולכן, כשהשמית הקורא אות אחת, אע"פ שחיסר תילי תילים של דרשות וסודות, פשט המקרא לא חיסר.

וראייה לזה, דתנו במס' מגילה (ח, ב) שהספרים (תורה נביאים וכתובים, רש"י) נכתבים בכל לשון. ואף רשב"ג שחולק על ת"ק מודה שכותבים בלשון יונית דקתני שם, והכי קי"ל כמו שפסק הרמב"ם (הל' תפילין פ"א הי"ט), ”והתירו בספרים לכתוב אף ביוני בלבד.” והגע עצמן, ספר תורה שנכתב בלשון יונית וכי תעלה על דעתך שנכללו באותיותיו כן דקדוקי הדרשות והסודות הנכללים באותיות הקדושות של אלף בית. והא חזינו דאפ"ה ספר תורה כשר הוא, וגם קוראים בו ויוצאים בו ידי הקריאה. זאת אומרת שעיקר תקנת קריאה הוא פשט המקראות.

**להשמר מכל טעות**

הגר"א בביאורו (שם) נקט לדינא כדעת המחבר, והאריך להוכיח כן. וכן כתב הפרי חדש (שם) שעל כל טעות מחזירים, אפילו על אותם שאין בהן שינוי ענין.

ידוע זהירותם של אדה"ז בעל השו"ע הרב והצמח צדק שדקדקו לשמוע כל אות ואות, וגם נהגו להחזיר הבעל קורא על כל הדברים לרבות אף טעות הטעמים שכמעט רובם אין בהם שינוי ענין. והאה מכתב כ"ק אדמו"ר הרש"ב שדנפס בסוף הסידור עם דא"ח.

**שגיאות מי יבין**

הבאנו את דברי מהר"י בן חביב שהקשה סתירה בדבר הטור ועפ"י כתב לחלק בין טעות של שינוי ענין ושאר טעות. אמנם תירוץ אחר כתב המהר"י בן חביב ביישוב הסתירה. והגם שהרמ"א נקט כתירוץ השני (הנ"ל), הב"ח נקט שהעיקר כתירוץ הא' (שמחלק בין לכתחילה ודיעבד), ולכן סובר דלפי דעת הטור אף בטעות שמשנתה בה הענין אין מחזירין עליה. ועוד יש אחרונים שנקטו כדבריו.

ועל פי זה כתב הביאור הלכה (סוף ד"ה אין מחזירים אותו) בשם הדרן החיים שיש מקום לסמוך על שיטת הב"ח בדיעבד, אלא שהב"ח בעצמו לא רצה להקל כ"כ, וזה לשונו:”ובדרך החיים הפריז על המדה ופסק דאפילו במקום שהענין משנתה מי שנוהג להקל שלא להחזיר אין למחות ביזו, והביא זה מאלי' רבה. ולא מסתברא להקל כ"כ בדבר שמעיקר הדין חוזר בכל גווני כמו שהוכיח הגר"א, ודי לנו להקל במה שהקיל הרמ"א.”

ודע עוד, שבביאור הלכה (ד"ה מחזירין) הביא בשם החיי אדם שבמקום שיצטרכו להוסיף ברכה בשביל הטעות (כגון שכבר גמרו הקריאה), סומכים על שיטת הב"ח ואין מחזירין. והביאור הלכה כתב ”למעשה, יש לנהוג כוותיה.” הרי לנו ב' מקורות נאמנות לסמוך על שיטת הב"ח. והגם שהמשנה ברורה לא מלאו לבו להקל אם לא במקום ברכה, מכל מקום נראה שזה דוקא במקרה רגילה, אבל בנסיבות מיוחדות כגון בבחור בר מצוה, יש לסמוך על שיטת הב"ח ודרך החיים להניחו ולא להחזירו כדי שלא להכלימו.

## Borrowers and Renters

### Paid and Unpaid Custodians

#### Borrowers

A borrower is liable for all forms of damage or loss, even if they were completely unavoidable.

A borrower is defined as an arrangement where "all of the benefit is his". In other words, the total liability of a borrower is only because the owner receives absolutely no benefit from the exchange. However, if the owner receives a benefit, even if less than the value of a *p'rutah*, the borrower takes on the status and liability of a renter.

#### Machmas Melachah: Loss through Regular Use

Although a borrower is liable for all mishaps, he is exempt from damage or loss caused *machmas melachah*, through using the item in the intended way (Bava Metzia 96b). There are three reasons given in the Rishonim for this exemption, and the Poskim disagree as to whom the halachah follows.

1. There is an element of negligence on the part of a lender who gave his item for a task that it could not do. Even a borrower is exempt when a mishap occurs through the lender's negligence.
2. Lending inherently involves wear and tear, and the lender has chosen not to charge for that depreciation. By extension, even a total loss that occurs due to the item's regular usage is included in this exemption.
3. The lender has given his implicit permission for this usage. If damage ensues that would otherwise not have occurred, even if it is unrelated to the actual usage, the borrower is akin to a *mazik birshus*, one who causes property damage with the owner's express permission, and is therefore exempt.

If the borrower took the item without the owner's permission, he has the status of a *gazlan*, and is liable even for *maisa machmas melachah* (loss through regular use). If the item is a mitzvah object, such as tefillin, according to halachah, one may use mitzvah items that belong to another without permission, provided the item is not likely to get ruined, because the owner is presumed to be pleased with such use. Still, based on the reasons mentioned, the Poskim discuss whether the exemption of *machmas melachah* would apply if the mitzvah item got damaged or lost through regular use.

#### Renters

A renter is fundamentally similar to a borrower in that he takes possession of the item for his own benefit. However, the rent money gives the renter the status of a *shomer sachar*, who is exempt from *onesim*, unavoidable mishaps, and liable for loss, theft, and

losses due to negligence. However, because a renter is not actually being paid to guard the item, he does not have the requirement to actively guard the item like a *shomer sachar* does. In terms of any damage or loss that occurs *machmas melachah*, a renter is exempt like a borrower.

Until a valid act of acquisition has been made by the renter, both parties may back out of a rental agreement. According to some opinions, the renter's liability as a custodian begins as soon as the owner removes his own guardianship.

#### Deviations from the Agreement

A renter or borrower may not deviate from the agreed-upon usage of the item unless the deviation is clearly better for the item. For example, one who rents machinery may not allow others to handle it. If the others are more skilled and experienced than the renter, then he may allow them to use it, provided that he remains there to safeguard the item.

If a renter or borrower deviates significantly from the intended usage of the item, he is liable for all damages and losses that can be attributed, even in the least bit, to the deviation. For example, an experienced driver who rents a car may not allow a relatively inexperienced driver to take the wheel, even if the renter remains as a passenger in the car. If he did so and an accident occurred that, perhaps might have been avoided had the driver been more experienced, the renter remains liable. [According to some Poskim, this also applies even if the deviation is not significant.] If the damage or loss was unavoidable and cannot be attributed to the deviation, then a renter is exempt. A borrower, however, is always responsible for mishaps, even unavoidable, unless it is in the category of *maisa machmas melachah*, as described above, and cannot be attributed to the deviation.

Similarly, if an object was significantly overburdened or overworked, either in contrast to what the owner specified he was giving it for, or in contrast to what it would typically be tasked with, a renter or borrower would be liable for any mishaps that occur which can be attributed to the additional use. Even if no mishap occurred, if the renter gained a material benefit from the additional use, he must add a commensurate amount to the rental fee.

### General Halachos of Shomrim

#### Entrusting the Item to Others

A *shomer* may not entrust the item he was given to the care of others, even if the second *shomer* has a greater level of responsibility than the first, and even if the second *shomer* is known to be more honest and upright than the first. A *shomer* who does so is liable for all losses that he cannot personally attest to happening, because the owner may claim that he does not trust the second *shomer*. This does not apply in the following

scenarios:

- The owner saw the *shomer* pass the item on and did not object.
- It is known or expected that this *shomer* appoints others to guard in his place.
- The owner himself has entrusted these kinds of items to the second *shomer* in the past, provided that the second *shomer's* situation hasn't significantly changed in the interim, for example, that he did not become poor, and that the *shomer* accepts at least the same level of responsibility [for example, a paid custodian] in both cases.
- The *shomer* entrusted the item to a Jewish adult member of his household.

Similarly, a borrower or renter may not entrust an item to another, even if the second person intends to use it for a mitzvah. If he did so, the original borrower or renter is responsible for all losses including claims of damage through its regular use, unless the original borrower or renter can produce witnesses or personally swear that what occurred was something they themselves would not have been liable for. If, however, the owner himself has lent or rented to this person in the past then it is permitted for a borrower or renter to do likewise. According to some opinions, even if the owner had previously entrusted the item to this person in the past as a *shomer*, but had not actually lent it to him, the current borrower may lend it to him. Also, a borrower or renter may allow his immediate household members to use the item, [as long as their use is not significantly different than how the borrower himself would have used it].

A borrowed item that cannot be hidden or denied, such as a house or ship, may be lent to others if there is no difference in the usage.

#### Shlichus Yad

A custodian who uses the entrusted item in an unauthorized manner, or actively takes possession of the item or part of the item for himself, subsequently becomes responsible for all mishaps that occur despite having put the items back in their safe place. He remains responsible until he notifies the owner or returns the items to him. If he only lifts a portion of the deposit to take some for himself but does so in a way that does not affect the rest, then he is only responsible for all mishaps occurring to that portion, but retains his original *shomer* status for the remainder of the deposit. The liability of a *sholei'ach yad* applies even in a scenario of *ba'alav imo*.

#### The Exemption of Ba'alav Imo

For all categories of custodians, including renters and borrowers, the Torah exempts them from all responsibility for mishaps that occur in a case of *ba'alav imo*. *Ba'alav imo* means that the owner was working for the custodian at the time that the custodian assumed guardianship, either for pay or

Continued from page 1

voluntarily. When the rule of ba'alav imo applies, the custodian is exempt from all subsequent damages or loss that occur for the entire duration of the custodianship. Conversely, if the owner was not working for the custodian at the time he assumed guardianship, even if the owner was hired immediately afterward or at the time of the mishap, the custodian remains liable.

Ba'alav imo applies even to informal employment. For example, if a lender served the borrower a drink at the time he took possession, the borrower is exempt from all subsequent damages or loss. Similarly, if the owner assisted the borrower in taking possession of the object, ba'alav imo would apply. However, if the owner did so for the benefit of the object and not for the borrower's sake, then it would not be considered ba'alav imo.

A public servant, who is considered to be employed by the populace, as well as a rebbi, who has a responsibility to his students, create a situation of ba'alav imo for all residents or students who borrow from them at the time they are working. In such a case, the borrower is not responsible for any damage or loss.

In a case of ba'alav imo, the custodian is exempt even if the damage or loss occurred because of his negligence. According to some opinions, a custodian in such a case is even exempt for damage that he himself causes, such as mishandling the item, causing it to fall and break, provided that such damage is caused inadvertently.

Despite being exempt from liability, a custodian with ba'alav imo must still be diligent in guarding the item, and may not entrust the item to the care of others. If he did entrust it to others, the regular rules of a custodian who entrusted it to others apply, as laid out above.

Even in a case of ba'alav imo, if the parties enacted a kinyan that the custodian would be responsible, or if he made unauthorized use of the object, or damaged it on purpose, the custodian is liable.

### The Duration of Custodianship

A paid or unpaid custodian who accepted an item for safekeeping without specifying how long he would guard it for, may choose to return the object whenever he wishes, even against the will of the owner. If a time period was specified, the custodian cannot back out and remains responsible for the object until that time. The owner, however, may retrieve his object at any time.

If one borrowed or rented an object for a specific period of time and already took possession of the object, the owner cannot force him to return it earlier. Even if the borrower or renter dies, his heirs may retain and use the object until the end of the specified time period. If an object was lent or rented for a specific purpose and no time period was specified, the borrower or renter may retain the object until the job is completed, even if this takes an extended period of time. If it far exceeds normal expectations, a Bais Din would have to assess each individual case to determine when it has exceeded the acceptable amount of time. If an object was lent or rented without a specified purpose or duration, the owner may retrieve it after a single use. On the other hand, as long as the owner has not asked for it to be returned, the borrower may continue to use it. He remains fully liable for the object until it is returned.

After the conclusion of the specified time period for custodianship, the rules are as follows:

- An unpaid custodian is no longer responsible for the object at all. However, he may not actively damage the object or discard it without notifying the owner.
- A paid custodian or a renter is no longer responsible for theft or loss, but is responsible for negligence until he notifies the owner to come retrieve it.
- A borrower is no longer responsible for unavoidable losses, but he is responsible for theft, loss, and negligence.

If no time period was specified for the custodianship, the original liabilities remain in place until the custodian notifies the owner that he wishes to end the arrangement and gives the owner ample time to retrieve his object. At that point, the rules are generally the same as if there had been a set time period that concluded.

In partnership with the Bais Haavad's Yorucha Program  
To learn more about Yorucha visit [yorucha.org](http://yorucha.org)

Although the turkey was known in Europe already in the 15th century, it only became widespread in the 17th century. It was during this time that references to it began to appear in teshuvos and sifrei halacha. One of the earliest mentions is by Rav Eliezer Ashkenazi,<sup>[7]</sup> a talmid of the Bach, who permitted it without hesitation, explaining that it possessed all the simanim. Puzzlingly, he did not discuss the issue of mesorah. Others as well, notably the Noda B'Yehuda,<sup>[8]</sup> referred to the turkey as a kosher bird expressing no hesitation on the mesorah issue.

It wasn't until much later – the 19<sup>th</sup> century – that the issue of mesorah came to the forefront. The Shoel U'Meishiv<sup>[9]</sup> dedicated a teshuva to the topic and defends the hetter on the basis that Rashi's shittah was not adopted as halacha l'maaseh but rather that of other rishonim who do not require a mesorah.

However, given that the Mechaber and Rama codified Rashi's view, this explanation does not satisfactorily address how entire communities could have overlooked the ruling and followed other rishonim for two centuries.

Other explanations have been proposed. One suggestion by Rabbi Aryeh Leibush Bulchover<sup>[10]</sup> is that mesorah is only needed for non-domestic birds whose behaviors are not closely monitored. He argues that the only siman that could be mistaken is that of eino doreis, which means that it doesn't claw its food.<sup>[11]</sup> Since it relates to a behavior rather than a physical feature, it's difficult to ascertain. But a bird raised on farms, like the turkey, can be closely observed and properly identified as eino doreis.

Rav Tzvi Binyamin Auerbach<sup>[12]</sup> offered another idea, saying that only birds that live near areas of Jewish settlement require a mesorah, because if no one has ever eaten them before – that raises suspicion. However, a species that is newly discovered does not raise such concerns and is therefore permitted with simanim alone.

The Netziv<sup>[13]</sup> took a different approach, believing that the turkey technically does not meet the standards for mesorah. Nevertheless, since the bird had been consumed for centuries by many communities, he argued that the turkey is considered muchzak l'hetter and it is incorrect for later poskim to reject its kashrus. We therefore overlook mesorah and rely solely on its simanim.

Interestingly, due to the limited communications of the time, some achronim<sup>[14]</sup> permitted the turkey based on the mesorah of the ancient Jewish communities in India, believing they had been consuming the bird for generations. It became known that this hetter was an error, as the turkey had no connection to India whatsoever.

In practice, the turkey has been accepted by virtually all communities as a kosher bird<sup>[15]</sup>, with the support of the Chazon Ish,<sup>[16]</sup> Rav Moshe Feinstein<sup>[17]</sup> and other contemporary gedolim. Despite this, certain communities in Europe did refrain from eating turkey; and some families maintain a tradition of not eating it, notably the descendants of the Shelah<sup>[18]</sup>.

[7] בספרו דמשק אליעזר על מסכת חולין (ס, ב), נדפס לראשונה בשנת ת"ו.  
[8] יורה דעה מהד"ק (סימן זל) שנשאל בענין טרפות בתרגול הודו, ועל עיקר כשרותו לא פקפק.  
[9] מהור"א חמישה (סימן טו).  
[10] מצאנא ארבע שנים טוב, וכיון כרבה של העיר וסלב קרב לארבעים שנה עד סוף ימיו בשנת תרמ"א. שם ספרו ערוגות הבושם, תשובה זו בקונטרס התשובות (סימן טו).  
[11] עין חולין (נט, ב), ושם להלן (סב, ב) א"ר פפא תרגולא דאגמא אסירא, ועיין רש"י.  
[12] בספרו נחל אשכול (הלכות סימני בהמות חיות ועופות).  
[13] שו"ת מנחת דב"ר חלק י"ד (סימן כב).  
[14] עין בספר (וישכר באהליך עמוד כז) בשם הר"א מבעל.  
[15] יש לציון שיש תשובה מ"ק אדמו"ר המהר"ש להרב צבי הירש תומרקין בענין "עופות החדשות", ויש שהביט ש"ק אדמו"ר המהר"ש דן אודות הכשרות והמסורה של תרגול הודו. אך המעיין שם יראה שהדין הוא בנוגע הפולמוס שהיה קיים אז לענין קוויבצנר היטער, ולא אודות תרגול ההודו.  
[16] הובא בספר ארחות רבים חלק ג (עמ' עב).  
[17] ארחות משה (י"ד חלק ד סימן א) שנשאל שם אודות עשיית סעודה בחגה של ההודיה (טיינקסווינג) עם אכילת תרגול הודו מצד אסור של חקויתיהם, ולא חש מאומה על כשרות התרגול.  
[18] אך לא מצינו מקור קדמון לה.