

בס"ד

ירחון

# האוצר

ניסן ה'תשפ"א

גיליון נ"א

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,  
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת  
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

**[HaOtzar5777@gmail.com](mailto:HaOtzar5777@gmail.com)**

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנזים =

ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם - נושאי מיטת בני אהרן  
הגאון רבי דוד אופנהיים זצ"ל

בדיני כתיבת הגט  
הגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל

בדין יאחר דבר בהקדמת קרבן פסח  
הגאון רבי חיים שמואלביץ זצ"ל

בגדר תקנת בדיקת חמץ בספק בדיקה ובתרת דסתרי  
הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

בדיני פסח ועניני ליל הסדר  
הגאון רבי בן ציון פלמן זצ"ל

תשובות בעניני חושן משפט  
הגאון רבי אשר יעקב וועסטהיים זצ"ל [כולל פסקים מהגאון רבי חיים מאיר הלוי וואזנר זצ"ל]

## = שרי החמישים =

תם המשלם נזק שלם, אי הוי קנסא או ממונא  
רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין

בדין חמץ הממושכן ביד גוי  
רבי יעקב דוד אילן

הקנאת כלים לנכרי, כשאין אפשרות להטבילם  
רבי צבי יהודה בן יעקב

בעניני פסח בהלכה ובאגדה  
רבי איתמר גרבוז

# מפתח האוצר

## = ברכת האילנות =

זמן ברכת האילנות ..... צד  
הרב ישראל מאיר ווייל  
הערות וקושיות: בענייני ברכת האילנות - הרב פנחס בן אהרון ..... צט

## = חמץ ומצה =

איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע ..... קג  
הרב ישורון ורנר  
בעניין ביעור חמץ בער"פ שחל להיות בשבת ..... קט  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
בעניין קנין ד' אמות וקנין דרבנן, ובעובדא דחלוקת מצות וקנינם ע"י קנין ד' אמות ..... קטו  
שלום ישראל כמון  
בדין לשמה במצות דלא בעינן "לשם מצת מצוה" ..... קנה  
הרב בנימין יצחק הלוי  
בדין מצה שאינה אפוייה כל צרכה ..... קסב  
הרב יחזקאל אליעזר ישראל מועלם  
דין מצה מתובלת ..... קעד  
הרב דניאל אדר  
הערות בהלכות פסח המצויות ..... קפט  
הרב יובל קורסיה

## = קרבן פסח =

שבירת עצם בפסח הבא בטומאה ..... רז  
הרב הראל דביר

# מפתח האוצר

## = ערבי פסחים =

ביאור תשובת תרומת הדשן בדין ערב פסח שחל להיות בשבת אם מתענים הבכורים או איזה יום מתעניין \_\_\_\_\_  
הרב אהרן אמואל

בעניין ברכת מעין שבע כשחל פסח בשבת \_\_\_\_\_  
הרב אלעזר כהן - הרב אהרן גבאי

## = ליל הסדר =

בדין אדם ששכח להסב ואח"כ בא רבו לבקרו בביתו - אם יחזור לאכול מצה בלא הסיכה ... רנו  
הרב משה שמואל דיין

הערות בדין שתית ארבע כוסות \_\_\_\_\_  
הרב אריה מלכאל גרוזובסקי

האם מיץ ענבים כשר לכתחלה לקידוש ולארבע כוסות \_\_\_\_\_  
הרב עמנואל מולקנדוב

מנהג טיבול הכרפס בחרוסת \_\_\_\_\_  
הרב און אברהם הכהן סקלי

בירור המנהג לברך על שלש מצות בליל הסדר \_\_\_\_\_  
הרב דוד אריה הילדסהיים

שיעור כזית \_\_\_\_\_  
הרב עידוא אלבה

אם עדות שנהגו בחו"ל לאכול צלי בליל הסדר, צריכים לשנות את מנהגם בא"י \_\_\_\_\_  
הרב ראובן אוחנה

בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך \_\_\_\_\_  
הרב יצחק איזיק פרלמוטר

מכות מצרים - צדדים בפסוקי תהלים \_\_\_\_\_  
הרב עזרא קליין

# מפתח האוצר

## = יום טוב =

הקזת דם בערב יום טוב \_\_\_\_\_ תכז  
הרב יוסף פרץ

כפילת חצאי הפסוק "אנא ה' הושיעה נא..." \_\_\_\_\_ תל  
הרב דביר לוי

## = ספירת העומר =

דין דילוג יום אחד בספירת העומר \_\_\_\_\_ תלט  
הרב ארי כהן

## = אוצר הספרים =

סקירה על הספר פסח לה' (עיונים בהלכות קרבן פסח) - הרב הראל דביר \_\_\_\_\_ תסח  
הרב אריאל שמואל דוד

עיון בשיטת הגר"א בקשי דורון בספריו 'בנין אב' \_\_\_\_\_ תעב  
הרב אוריאל בנר

## הערות הקוראים \_\_\_\_\_ תפד

על פירוש עקידת יצחק למגילת אסתר, ותשלום הפירוש \_\_\_\_\_ תפד

עיונים בענייני פורים ומגילת אסתר \_\_\_\_\_ תפד

הערות בדיני פורים המושלש \_\_\_\_\_ תפה

הסכמת הגר"א נבנצל למאמר הרב דוד קהלת "בנוגע לשאלת זמן פורים \_\_\_\_\_ תפה

בבית שמש" \_\_\_\_\_ תפה

לימוד תורה בחזרת הש"ץ \_\_\_\_\_ תפו

הערות בענייני רודף ופיקוח נפש \_\_\_\_\_ תפצא

כתובת המחברים למשלוח הערות \_\_\_\_\_ תעב

## בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון נ"א - ניסן התשפ"א, בענייני חג הפסח וחודש ניסן, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



השנה הזאת הייתה ועודנה שנה מיוחדת מכמה בחינות, גם משום שהשתנו עלינו סדרי בראשית - סגרים, בידודים, מניני חצרות, ועוד, וגם מפני שהלוח העברי מזמן לנו שנה מגוונת כזאת של פורים משולש וערב פסח שחל להיות בשבת, אחת להרבה שנים. כל שינוי, מוליד מחשבה ראשונית ומחודשת, מפני שאנו צריכים לבדוק את הדברים בצורה הראשונית שלהם, וכן לבחון את העיקר מול הטפל. וכך אנחנו נבנים מהבנות מחודשות של יסודות ההלכה והחיים, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במאמרים השונים בשנה האחרונה בירחונינו.

החודש הזה הוא ראש חדשים ראשון הוא לחודשי השנה. וידוע מה שאומרים בשם הגר"א שכל החודש הזה הוא כעין ר"ח לכל החודשים. ועיקר עניין החודש, הוא בחידוש שלו, כזה ראה וחדש, ויסוד החודש הזה הוא בראשוניות שלו, בבריאה, בטבע, ובעם ישראל. ומעלת החידוש היא בבחינה המחודשת של שרשי הדברים. הגליון הנוכחי החמישים ואחת הוא גיליון נושא, על חודש ניסן וחג הפסח בהלכה וגם באגדה, כולו אומר חדש, בנושאים מגוונים, חלקם נוגעים ישירות לערב פסח שחל להיות בשבת, וחלקו לעניינים כלליים המקיפים את חודש ניסן וחג הפסח בכל חלקיו.

בשמחה רבה אנו ממשיכים את מדור "שרי החמישים" עם מאמרים מגדולי הרבנים שליט"א, אשר הואילו בטובם למסור לנו מחידושי תורה, לפאר את ירחוננו להגדיל התורה ולהאדירה. תודתנו לכל המסייעים בדבר.

באוצר הגנוזים - בעניין עוסק במצוה בנשיאת מיטת בני אהרן לעניין פטור מקרבן פסח, מכת"ק הגר"ד אופנהיים זצ"ל על הש"ס. שיעור מהגר"ח שמואלביץ זצ"ל בדין יאחר דבר בהקרבת קרבן פסח. בעניין חיוב בדיקת חמץ במקום ספק מהגר"א כהן זצ"ל ר"י חברון. הערות בדיני פסח וענייני ליל הסדר מהגר"צ פלמן זצ"ל, בעל השלמי תודה. מכתב בעניין הכשר גט של עגונה מהגר"ד כהנא זצ"ל ותשובות בענייני חושן משפט מהגר"א וועסטהיים זצ"ל, עם פסקים מהגר"ח וואזנר זצ"ל.

מאמר בעניין זמן ברכת האילנות, אם יש לברכה לכתחילה קודם ר"ח ניסן אם רואה אילנות. ועוד.

בהלכות חמץ ומצה - איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע. ביעור חמץ בער"פ שחל להיות בשבת, ידון האם דין הביעור והבדיקה בו הוא כשאר שנים או שהוא לזכר בעלמא.

מאמר מקיף בדיני קניין ד' אמות בנוגע למעשה שאירע בחלוקת מצות. מאמר המברר דלא בעינן עשיית מצה לשם מצת מצווה, אלא די בכוונה לשם מצה לפסח. בענייני סימני מצה שאינה אפויה כל צרכה, האם שייכים במצות שלנו. מאמר המחדש [ע"פ רוב הראשונים] שיש להקל ליתן מלח תבלין במצה, ורק במצת מצווה יש להחמיר לכתחלה. הערות בהל' פסח המצויות מתוך ספרי הפוסקים, מהל' הכשר הבית ובדיקת חמץ ועד לילי הסדר. בשאלה אם איסור שבירת עצם חל על פסח הבא בטומאה, וא"כ האם הוא מן התורה או מדרבנן.

מאמר נוסף בסדרת תשובות התרומת הדשן המבוארות - באיזה יום מתענים הבכורות בער"פ שחל בשבת. התכתבות בנושא ברכת מעין שבע בפסח שחל בשבת - בשיטת הגאונים ועוד. בהלכות ליל הסדר - בדין אדם ששכח להסב ואח"כ בא רבו לבקרו בביתו, אם יחזור לאכול מצה בלא הסיבה. הערות בדיני שתיית ארבע כוסות, וההבדלים בין ד' כוסות לכוס של ברכה. ביאור שיטות הראשונים והאחרונים בדין מיץ ענבים אם כשר לד' כוסות. מאמר המחדש שהמנהג הקדום היה לטבל את הכרפס בחרוסת, ושכן דעת רוב הראשונים. במחלוקת הראשונים אם יש לברך על ג' או ב' מצות בליל הסדר, כולל השגות על מאמר בהאוצר דאשתקד. בעניין שיעור כזית למצה ומרור בליל הסדר ולכל השנה, מחדש שיעור אמצעי בין השיטות המקטינות למגדילות. בשאלה אם בני העדות שנהגו בחו"ל לאכול צלי בליל הסדר, האם יכולים להמשיך במנהגם באר"י, ומה היה מנהג אר"י באכילת צלי. בעניין חיוב סיפור יציא"מ דוקא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ובטעם תקנת השינויים לעורר התינוקות. מאמר בדרך מחודשת לבאר את מקורות התנאים במחלוקתם במספר המכות שלקו המצרים, ע"פ פשט הפסוקים בתהלים.

בדין הקזת דם בערב יו"ט, במנהג הספרדים ולעניין מעשה בתרומת דם וכו'. באיסור פסיקת פסוק שלא פסקו משה, האם חל גם על קריאה בדרך תפילה ושבח. מאמר מסכם בדעת כל הראשונים בדין דילג יום אחד בספירת העומר, ומדוע בחר מרן השו"ע לפסוק דוקא כשיטה יחידאה. באוצר הספרים - סקירת ספרו החדש של ידידנו העורך המסור הרב הראל דביר שליט"א - פסח לה'. ולרגל יום ההילולא, עיון בשיטת הראשון לציון הגר"א בקשי דורון וצ"ל בספריו, בדרך לימודו וכתבתו.



בחודש הזה כולנו מתפללים להתחדשות, יתן ה' ונזכה להמשיך לחדש חידושי תורה יחד עם כל הכותבים שיחי', עד ביאת גואל צדק במהרה, בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל אכי"ר.





# אוצר הגנזים

ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם – נושאי מיטת בני אהרן ♦ בדיני  
כתיבת הגט ♦ בדין יאחר דבר בהקרבת קרבן פסח ♦ בגדר תקנת בדיקת חמץ  
בספק בדיקה ובתרת דסתרי ♦ בדיני פסח ועניני ליל הסדר ♦ תשובות  
בענייני חושן משפט



הגאון רבי דוד אופנהיים זצ"ל\*  
אב"ד ניקלשבורג ופראג ונשיא ארה"ק

## ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם – נושאי מיטת בני אהרן

במס' סוכה (דף כ"ה ע"א): תנו רבנן בַּשְּׁבִיתָךְ בְּבִיתְךָ (דברים ו, ז), פרט לעוסק במצוה. והעוסק במצוה פטור מן המצוה מהכא נפקא, מהתם נפקא, דתניא וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם (במדבר ט, ו) וכו', אותם אנשים מי היו, נושאי ארונו של יוסף היו, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר, מישאל ואלצפן היו, שהיו עוסקין בנדב ואביהוא. רבי יצחק אומר, אם נושאי ארונו של יוסף היו, כבר היו יכולין ליטעה, אם מישאל ואלצפן היו, יכולין היו ליטעה. אלא עוסקין במת מצוה היו, שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח, שנאמר וְלֹא יָכֻלוּ לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא (שם), ביום ההוא אין יכולין לעשות, הא למחר יכולין לעשות\*. צריכא, דאי אשמעינן התם, משום דלא מטא זמן חיובא דפסח, אבל הכא דמטא זמן קריאת שמע, אימא לא, צריכא. ואי אשמעינן הכא, משום דליכא כרת, אבל התם דאיכא כרת, אימא לא, צריכא עכ"ל.

כאן נמצא וכאן הי' מקום עיון, מאי מקשה הגמ' למילף מהתם העוסק במצוה פטור מן המצוה, דלמא מדר' יצחק ליכא למילף העוסק במצוה כלל, דהאנשים ההם הי' מטמאים עצמן, משם דהיו סוברים דשניהם יכולים לקיים, דסברי כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, דעיין

\* מכת"י של ספרו 'סוכות דוד' (נכתב בשנת תע"ח), הנמצא בספריית בודליאן אוקספורד (מס' 474). ובדף השער: "ספר סוכות דוד הנפלאות. אשר הפליא בפלפולא חריפת' לחדד התלמידים ועלתה במצודות דוד ומצודות ציון המצויין בהלכה ופי' תוספ' ומפרשיהון ונושאי כליהון כולן של סופרים וספרים פוסקים קדמאי ובתראי במס' סוכה אשר חבר הגאון הגדול המפורסם מוהר"ר דוד אפנהיים נרו יאיר אב"ד ור"מ דק' פראג ובכל מדינות פיהם יע"א ודגל אהבתו פרוסה לנשיא בירושלים עיר הקודש תוב"ב. ולמועד דוד עת לדבר דבר בעתו מה טוב הלכות חג בחג, ה'תע"ח ליצירה פה ק"ק פראג".

ולמודעי, שהיו שאינני רגיל בכתיבת יד קדשו, וגם לשונו מליאה חרוזים ומליצות, יתכן שלא העתקתי כל תיבה ותיבה כדבעי.

מאמר זה שייכלל בעז"ה בספר שאנו מתכוננים להו"ל, והוא ליקוט דרושים ופולפולים על סדר פרשיות התורה, מא"ז הגאון ר' משה אברהם אבוש מרגליות אב"ד זאבנא (אחיו של בעל המאיר נתיבים), מספרו צילתא דאברהם עה"ש"ס [שערך אותו נכדו (חתן בנו) הגאון בעל ערבי נחל - לבושי שרד]. וכדי שיהי' לכה"פ מאמר אחד על כל פרשה שבתורה, צרפנו מאמרים גם - מאחיו המאיר נתיבים, מאחיו הג"ר יצחק דוב בער, מבן אחיו הג"ר בצלאל מרגליות, מאביו הג"ר צבי הירש מרגליות, מזקינו אבי אמו [מרת שינדיל] הג"ר מרדכי מרדוש אויערבאך, מדודו ורבו הג"ר ארי' לייבוש אויערבאך, מש"ב [א"ז] הג"ר דוד צבי אויערבאך [בנו של הג"ר ארי' לייבוש הנ"ל], מדודו הגאון בעל הטורי זהב [הג"ר מרדכי מרדוש הנ"ל הי' חתן הג"ר צדוק שעברשינר, חתן הג"ר ישעי' הלוי סג"ל, אחי הטורי זהב], ומאמר זה (לפ' שמיני) מש"ב הג"ר דוד אופנהיים [הג"ר מרדכי מרדוש הנ"ל, הי' אחותו של מרת בלומלא, אמו של הג"ר דוד]. צב"י הירש מייזליש, ספרינג וואלי נ"י.

א). פירש": "שמעינן מיניה דעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי נטמאו במתיהן שבעה ימים לפני הפסח, ואף על פי שטמאה זו תעב על ידם אכילת פסחיהן, אלמא: מצוה קלה הבאה לידך, אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא".

במס' פסחים (דף צ' ע"א) וז"ל: אמר רב יהודה אמר רב, שוחטין וזורקין על טבול יום ומחוסר כיפורים, ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ועולא אמר, אף שוחטין וזורקין על טמא שרץ עכ"ל. ומשמע, דטבול יום ומחוסר כפורים, כו"ע מודים דשוחטין וזורקין. וא"כ שניהם צדקו יחדיו דיכולין לטמא, והיו יכלו לעשות את הפסח, ולעולם אימא לך דהעוסק במצוה חייב במצוה, לכן הוצרך למילף מבשבתך בביתך וגו'.

וזאת ועוד אחרת איכא לאקשוי, דמהא דר' יצחק ליכא למילף, דודאי בעלמא אוקמינן העוסק במצוה חייב במצוה, אמנם גבי ר' יצחק שאני, דלא סגי בלא"ה, דאם לא היו קוברין נדב ואביהוא, בשביל שלא יטמאו עצמן לעשות את הפסח, א"כ לא היו יכולין לקבור אותן עד אחר יום ראשון של פסח, והתורה חסה על כבוד הבריות, יקרא דחיי ויקרא דשכבי, כדאמרינן בגמ' במס' ר"ה (דף כ' ע"א), דאמר רב אחא, עברה לאלול, שלא יהא חל יום הכפורים לא בחד בשבתא ולא בששי בשבת, דלא תהיו שתי שבתות סמוכים, ומשום מתאי ע"ש.

ומוסף ע"ז שים עיונך מה שכתבו תלמידי רבינו יונה, [הובא] במגן אברהם (סימן ע"ב סעיף ב'), וז"ל [המחבר]: אין מוציאין את המת סמוך לק"ש וכו'. [וכ' המג"א (סק"ב) וז"ל: סמוך לק"ש. מדסתם כאן, ש"מ דס"ל דאפילו סמוך לק"ש של ערבית אסור, ומ"מ נ"ל דיש להקל בשל ערבית, כמ"ש תר"י, דאם לא יקברנו היום יעבור על לא תלין עכ"ל].

ונראה ליישב, דבאמת הגירסא דגרסינן במס' פסחים (דף צ' ע"ב) וז"ל: וסבר לה כר' יצחק, דאמר 'מישאל ואלצפן' טמאי מתי מצוה היו, שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח עכ"ל, היא האמת ויציב.

ולפי גירסא זו י"ל, דר' יצחק מחולק עם ר' עקיבא אימת הי' מיתת נדב ואביהוא, דר' עקיבא אמר מישאל ואלצפן היו, ולא קמפרש דבריו אימת מתו נדב ואביהוא. וא"כ י"ל דר' עקיבא סבר כדעת ש"ס במס' שבת (דף פ"ו ע"ב), וז"ל: ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם

ב). וכאן י"ל דהיו יכולין לטבול מקודם, ובטבול יום לכו"ע שוחטין וזורקין עליו. ותמוה דהתחיל דסברי כמ"ד דשוחטין וזורקין על טמא שרץ, ולבסוף מסיק דאית' לכו"ע.

ג). כן הקשה בריטב"א בשם התוס', וז"ל: "וא"ת והיכי שמעינן מהכא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי אלו כשנטמאו שבעת ימים קודם לפסח, ראויין הם לעשות הפסח במועדו, שיטבלו בערב הפסח וישחטו ויזרקו עליהם, וכל שכן לפי מחשבתם שהיו סבורים ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, והיה דעתם לקיים שתיים, ואלמלא כן אפשר שלא נטמאו מתחלה".

ועיי' בפתח עינים להחיד"א שכ', וז"ל: "מקשים משם הגאון מהר"ד אופן[ה]יים, דכפי זה נטמאו הם בשאט בנפש על דעת שלא לאכול פסח, וא"כ מאי שאלו למה נגרע, הלא על דעת כן נטמאו, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה כדאמרינן הכא".

ד). בדברי ר' יצחק לא הוזכר שמדובר בנדב ואביהוא, אלא סתם מת מצוה, אך עיי' לקמן שהוכיח שר' יצחק ג"כ מיירי מנדב ואביהוא.

ה). והיו צריכין לשהות המת בלי קבורה ח' ימים.

ו). עיי' סנהדרין (דף מ"ו ע"ב).

ז). בדקדוקי סופרים (שם אות מ) מצאתי בדפוס וויניציא ר"פ בסיליאה ולובלין שכ"א כ': כר' יצחק דאמר [מישאל ואלצפן] טמאי [מתים] היו.

ח). לפנינו הגירסא: סבר לה כרבי יצחק דאמר 'טמאי מת מצוה היו', ולא דהיו מישאל ואלצפן.

המשכן (שמות מ, יז). תנא אותו יום נטל עשר עטרות וכו' עכ"ל. ולפ"ז הקמת המשכן הי' בר"ח ניסן, והתחלת ימי המלוואים בכ"ג אדר, ויהי ביום השמיני הי' שמיני למילואים, ובו ביום מתו נדב ואביהוא. וע"כ מקשה ר' יצחק, א"כ כבר היו יכולין לטהר.

ומפרק כלאחר יד, מודינא דמישאל ואלצפן היו, אמנם יום השמיני לאו שמיני למילואים הוא, רק יום שמיני לחדש הוא, דביום ר"ח ניסן התחלת ימי המלוואים, ושמיני המלוואים הי' בשמיני לחדש, ובו ביום מתו נדב ואביהוא, ומעיד הקרא דלא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, ביום ההוא הוא דאין יכולין לעשות, אבל למחר הי' עושין, דחל שביעי שלהן בערב פסח.

ולפי הנחה זו ילפינן שפיר מדר' יצחק דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי מישאל ואלצפן שהתעסקו בקבורת נדב ואביהוא, נצטוו מפי משה רבינו ע"ה, כמאמר הקרא בפ' שמיני וז"ל: וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל מִישָׁאֵל וְאֶל אֶלְצָפָן בְּנֵי עֲזִיזֶלֶד דֹּד אֶהֱרֹן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם קִרְבוּ שָׂאוּ אֶת אֲחֵיכֶם מֵאֵת פְּנֵי הַקֹּדֶשׁ אֶל מַחוּץ לַמִּחֲנֶה (ויקרא י, ד), וא"כ מישאל ואלצפן עפ"י הדבור היו עושין, מה שצויה להם משה רבינו. ועדיין לא ידע משה אם שוחטין וזורקין על טבול יום ויעשו את הפסח כו', או אין שוחטין וזורקין שלא לעשות את הפסח כו' ההוא, כמאמר הקרא בסדר בהעלתך וז"ל: וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הֵהֱמָה אֵלָיו אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגָּרַע וְגו'. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֹשֶׁה עֲמְדוּ וְאֶשְׁמְעָה מֶה יֵצֹוֶה ה' לָכֶם (במדבר ט, ז-ח), וא"כ האיך צויה למישאל ואלצפן לטמא את עצמן, הלא יש לחוש שלא יקיימו מצות הקרבת פסח, אלא ע"כ דון מינה ומינה, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

וע"פ דברינו אלה מיושב מה שהקשו תוס' במס' פסחים (דף צ' ע"ב בד"ה שחל שביעי שלו), אבל ששי שלו ליכא למימר, מדכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא כו'.

ולפי הנחה שהנחת, דר' יצחק סבר דשמיני למילואים הי' בשמיני לחדש, תו ליכא למימר (דשמיני) [דששי] שלהן חל בערב פסח.

וגם נמלטנו מהקושי מה שהקשה תוס' בפסחים (דף צ"ג ע"א) וז"ל: ר' עקיבא סבר אין שוחטין וזורקין, תימה מנא ליה, דהא לעיל (דף צ:) אמר, דמ"ד אין שוחטין, סבר לה כר' יצחק, דאמר טמאי מתים היו כו', וקדריש ביום ההוא אין יכולים לעשות, הא למחר יכולים. ואילו ר' עקיבא בפרק הישן (סוכה דף כה:), לית ליה דר' יצחק עכ"ל.

ולפי דרכינו מיושב קושיא זו, דאף ר' עקיבא סבר כר' יצחק, דאמר שמיני לחדש הי', וחל שביעי שלהן בערב פסח, ושניהם לדבר א' נתכוונו, ואף ר' עקיבא סבר דאין שוחטין וזורקין, דו' שלהם חל בערב פסח.

ואחר שזכינו לזו שאמרנו וענינו לעיל, נמלטנו מקו' שני' שהקשינו עצמו לדעת, מנ"ל למילף מר' יצחק העוסק במצוה פטור ממצוה, דלמא שאני התם דלא סגי' בלא"ה לשהות המת בלי קבורה ח' ימים, פן ואולי יסריח המת, והרבה שקדו חז"ל לעברוה לאלול משום מתאי.

ט. "תנא אותו יום נטל עשר עטרות, ראשון למעשה בראשית'... ומדריש ירחא דניסן דהאי שתא חד בשבת".

י. לא הבנת, דהלא לעיל כ' דר' עקיבא סובר דויהי ביום השמיני הי' בר"ח. ואולי כוונתו, דהיות דר' עקיבא לא קמפרש דבריו, ולכן הבין ר' יצחק דבריו דסובר דהי' בר"ח, אבל לקושטא דמילתא שפיר י"ל דגם ר' עקיבא סובר כולו כר' יצחק דהי' בשמיני לחדש.

דשאני הכא דגבי נדב ואביהוא לא היו לחוש שמא יסריחו, דעיין בתוס' במס' סוכה (דף כ"ה ע"ב) בד"ה מישאל ואלצפן היו, וא"ת ולמאן דאמר פרק ד' מיתות (סנהדרין דף נ"ב ע"א), דשריפה ממש הוא, שנשרפו גופיהן וכו', אמאי נטמאו. וי"ל דשמא שלדן היתה קיימת, כאילו נשרפו על גבי קטבלא, כדאמר פרק המפלת (נדה דף כ"ז ע"ב), מת שנשרף ושלדו קיימת טמא עכ"ל.

וא"כ לא הי' בשר, רק אפר הי', ובוה אין לחשוש להסריח, ואפ"ה מטמאין, אע"כ דלא יסריחו, ולא חשו שלא יכלו לעשות הפסח, אלא שפיר מוכח מדר' יצחק דהעוסק במצוה פטור מן מצוה.



עוד שם, אלא עוסקין במת מצוה היו, שחל ז' שלהן בערב פסח, שנאמר ולא יכלו לעשות הפסח כו' ההוא. ומן הראוי להקשות, מנ"ל דעוסק במצוה פטור ממצוה מדרכי יצחק, דלמא שאני התם דעדיין לא מטא זמני, ושמא לא יבאו לעשות הפסח, פן ימותו תוך אלו ז' ימים, ואין ספק מוציא מידי ודאי<sup>א</sup>, משא"כ בשני מצות בהדי הדדי קאתו, מנ"ל דעוסק במצוה פטור מן מצוה.

וי"ל דאין ה"נ, הן הן דברי הש"ס, דמשני צריכי דאי אשמעינן התם משום דלא מטא זמן חיובא, אבל הכא מטא זמנו, ולכאורה מנ"מ אי מטא או לא מטא זמנו. אלא ע"כ דחילוק ידענא, דאם לא מטא זמנו, יבוא לקיים מצוה זו [לטמא את עצמן], דלמיתה חיישינן, וכדאי' בתוס' במס' זו (דף כ"ד ע"א) ע"ש, דלז' ימים מיתה חיישינן.



ואם נפשך לומר לפי הנחה שהנחת ע"ג ארבע אמות של הלכה, דכוונת רבי יצחק באמרו טמאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהן בערב פסח, הוא קאי על נדב ואביהוא, ומה שחסר כאן מפורש במס' פסחים, מישאל ואלצפן טמאי מת מצוה היו, והא דאמר הקרא ויהי ביום השמיני, הוא שמיני לחדש, לפ"ז עדיין לא פלטית הא דקאמר הש"ס במס' פסחים (דף צ' ע"ב), אליבא דרב דאמר אין שוחטין וזורקין על טומאת השרץ, דסבר לה כר' יצחק, דאמר מישאל ואלצפן שחל שביעי שלהן בערב פסח, ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, ביום ההוא הוא דאין יכולין לעשות, הא למחר היו עושין וכו'. [וקשה] מנ"ל להש"ס להוכיח מהא דרבי יצחק דאין שוחטין וכו', דילמא שוחטין וזורקין וכו', והא דאדחי הני אנשים טמאי מתים מיום ההוא לפסח שני, משום דאותו זמן בשנה השנית לצאתם ממצרים הי' ר"ח ניסן ביום א', כדאיתא<sup>ב</sup> כו' כו' נטל עשרה עטרות, וא"כ הי' פסח ג"כ ביום א', וערב פסח הי' בשבת. ואנן קי"ל דהזאה של טמא מת אינו דוחה שבת, כדמוכח בש"ס דפסחים (דף ס"ט ע"א), וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהלכות קרבן פסח דין ו) ע"ש. וא"כ מש"ה הי' נדחו האנשים ההמה לפסח שני, שהזאה של שביעי שלהן אינו דוחה

יא. עי' בחכ"צ (סי' ק"ו) לגבי אין מעבירין על המצות, ופלפל בדבריו בחיי אדם (כלל ס"ח ס"א) ובנשמ"א שם. ועי' מג"א (או"ח סי' כ"ה סק"ב).

יב. עי' לעיל הערה ט.

שבת, ואי לאו ה' יום ההוא בשבת היו מזין עליהם ביום השביעי, והיו יכולין לעשות ביום ההוא. וא"כ מנ"ל דאין שוחטין וזורקין כו".

ואחר הודיענו כל זה מסולק הקושי' שהקשו תוס' שם [פסחים דף צ' ע"ב] בד"ה מי לא עסקינן וכו' וז"ל: ואם תאמר, ואפילו טבל נמי לא ישחטו עליו מהאי טעמא וכו'.

י"ל ודאי דאם טבל שוחטין עליו, אמנם שאני הכא דאין מועיל טבילתם, כי צריכין הזאה ביום השביעי, וביום ההוא ה' בשבת, והזאה אינו דוחה שבת, לכך היו נדחין לפסח שני, משא"כ בעלמא דיום השביעי אינו בשבת, סבר רב דאם טבל שוחטין עליו.



(ג). יש לעיין למה תלה קו' זו בהא דחידש דר' יצחק מייירי ממישאל ואלצפן, דגם לגירסא שלנו דמייירי סתם מטמאי מת מצוה שחל שביעי שלהן בערב פסח, ג"כ קשה קושי' זו.

ובעצם הדיון של הזאה בשבת באותה שנה עי' סמ"ג (מ"ע רכ"ד), בית שמואל (להג"ר שמואל בן ישראל מקראקא. בפ' תוריע חידושי הלכות ד"ה ונראה לתרץ), מים עמוקים (סירקין. גיטין דף ס' ע"א), משנת דרבי עקיבא (אייגר. סנהדרין דף י"ב), שני המאורות (להג"ר צבי הירש מקאמינקא. בדרוש לפסח שני), אור המאיר (להג"ר מאיר שפירא. בקונטרס אחרון סי' א' סק"ד).

ועי' בספר סוגיות בקדשים (להג"ר שמואל ברוט, עמ' תל"ה) שתתן, לפימ"ש האחרונים דמישאל ואלצפן נטמאו על ידי החניתות מטעם חרב הרי הוא כחלל. וידועה שיטת הרמב"ן דבטומאת חרב הרי הוא כחלל אין צריך הזאה.

הגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל

ראב"ד ורשא

## בדיני כתיבת הגט

לשכה מרכזית לעניני העונות

על יד אגודת הרבנים בפולניא

ווארשא, רחוב דזיעלנא 4

ב"ה, ווארשא, יום ה' פרשת שלח, כ"ו לחודש סיון שנת תרצ"א.

הוד כבוד ידידי הרב הגאון המובהק החכם השלם ערוגת הבושם מהור"ר יצחק אייזיק הלוי הערצאג שליט"א, הגאבד"ק דובלין והמדינה.

בששונ־הוקרה נאשר בזה קבלת הגט בצירוף ההרשאות של הבעל [...] המכונה [...] לגרש בו את אשתו [...] דמתקריא [...], בת [...] דמתקרי [...] [...].

הגט נמסר ליד האשה בשני בשבת בשלשה ועשרים יום לירח סיון תרצ"א.

בברכה והערצה רבה הננו להודות לו בעד שקידתו לפתח חרצובות האשה האומללה שישבה כבולה בעבותות העיגון זה כט"ו שנה. אשריו ואשרי חלקו שנתגלגל זכות על־ידו להוציא ממסגר נפשה. האבי יתומים ודיין אלמנות־חיות יטה אליו חסדו ואמתו להריק לו שפע ברכה וישע רב.

ואחרי שכבודו הואיל להראות במכתבו את חילו לאורייתא, וכפטיש יפוצץ סלעי הריעותות שנמצאו בהגט, והשתעשע בחידושי תורה להעלות מרגניתא בטעמים ונמוקים נכונים וישרים להכשירו בשעת הדחק, הננו גם אנחנו לחות לו דעתנו, שהריעותא היותר גדולה היתה מה

יד). הגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל נולד בשנת תרכ"ט בעיירה יאנובה שעל יד העיר קובנה, ולמד בישיבת וולאז'ין אצל מרגן הנצי"ב והגר"ח מבריסק זצ"ל. לאחר נישואיו לבת הגאון רבי שמואל זנוויל קלעפפיש זצ"ל דומ"ץ ורשא, שקד על תלמודו ככולל הפרושים בקובנה ונסמך להוראה על ידי הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל. בשנת תרנ"ה התמנה כרב בעיר ורשא, ולאחר מלחמת העולם הראשונה פעל רבות עם גדולי הדור למען כינון אגודת הרבנים בפולין וסיוע ליהדות רוסיה.

פעל רבות למען התרת עגונות לאלפים, הן לאחר מלחמת העולם הראשונה בורשא והן לאחר מלחמת העולם השנייה, כאשר עלה לארץ ישראל וקבע את מושבו בעיר העתיקה בירושלים עיה"ק משנת ת"ש. כמו כן כיהן כרבה של העיר העתיקה, שימש כנשיא איחוד הרבנים יוצאי פולין, ויסד את ישיבת ההוראה וכולל אחיעזר. משנת תש"ח התגורר בשכונת מקור ברוך בירושלים עד פטירתו ביום שישי, כ"ז בכסלו תשי"ד, ומנוחתו כבוד בבית הקברות סנהדריה. עליו ראה עוד בקובץ מוריה, שבט תשפ"א, עמ' שיו.

המכתב דלהלן (מתוך ארכיון המדינה פ"264/11) עוסק בדיני כתיבת הגט, ואף בו נידונה כשרות גט שניתן לאשה עגונה מזה שנים רבות. 'צוין כי שמות הבעל והאשה הושמטו, כמקובל [ובקונטרס היתר עגונות שואת יהודי אירופה (הנדפס בספר הזכרון עדות ליוסף), כותב הגרש"ד כהנא לגרא"י אונטרמן, כי במקרים המסובכים בהתרת עגונות, מסייע בעדו הרב הראשי הרב הרצוג זצ"ל, אליו שיגר רבינו מכתב זה. מכתב נוסף מהגרש"ד אל הגרי"א הרצוג, ראה בירחון האוצר גיליון כח. המערכת].

נעתק ונערך על ידי הרב אלישע חן שליט"א.



שראש האות ל', של תיבת פייבל, נכנסה לתוך החלל שבין האותיות ב"ק שבתיבת ושבקית. אולם אחרי שרוב האחרונים מחמירים לפסול בדיעבד רק היכא שנכנסה בתוך אות ד' או ר', שהוא בתוך חלל האות ממש, ונשתנה צורת האות על ידי זה, אבל בשאר אותיות ניכר שאיננו ק', ולכן הוזקקנו למסור הגט לגודל העיגון.\* ומה שכבודו מבאר לנו הגות לבו בכתיבת שם הנהרות, הגם שענין זה אינו נוגע לנו, ואין לנו להרהר אחר הנוסח שסידר מעלתו, ובודאי דייק הדק היטב לסדר שמות הנהרות כראוי וכיאות בכתיבת הגיטין בעירכם. אולם דא עקא, שעל ידי אריכות כזה בשמות הנהרות יוגרם אשר תמיד יהיה שם האשה בהשורה השביעית, אשר לכתחלה בודאי שאין לעשות כן. האמנם שבספר ברכת המים הביא שאף קודם הנתניה שלא בשעת הדחק יכולים למסור הגט שנכתב בו שם האשה בשיטה השביעית, אולם לכתחלה לתקן מנהג קבוע ומסוים ששם האשה יהיה בכל הגיטין בשיטה השביעית, אין דין צריך בושש שלא נכון זה. והגם שכל הדין הזה הוא מהלבוש בשם יש אומרים,<sup>1</sup> והפנים מאירות<sup>2</sup> כתב שאיננו יודע מקור לזה, הנה הפתחי תשובה מביא סמך לזה מהגמרא גיטין ט"ו, והברכת המים בעצמו הקדימו בזה. והדברי אמת בקונטרס ד' מביא מקור לזה מהפסיקתא פרשת תצא.<sup>3</sup>

ואם יתעמל הסופר לדחוק הכתב בששה שורות הראשונות, למען שישתרע שם האשה בשורה הששית, הנה גם זה אין נכון, כי מבואר בסדר הגיטין דהכתב של הגט צריך להיות שוה.<sup>4</sup>

א. כמו שפסק הרמ"א באה"ע סימן קכה סעיף יח בשם הר"ן בגיטין (דף י ע"א מדפי הרי"ף) בזה"ל: ויזהר שלא ימשוך ראש אות שלמטה לתוך חלל אות שלמעלה או להיפך, ואם עשה כך ונשתנה צורת האות, כגון שמשך ראש למ"ד לחלל דל"ת שאז נראה כה"א, פסול. וכתבו האחרונים (חלקת מחוקק ס"ק לח ובית שמואל ס"ק לד, ועיין ביאור הגר"א אות כו) על פי הר"ן דהוא הדין בשאר אותיות אם נשתנו, דיש לפסול, אלא שבדל"ת מסתמא משתנה צורת הדף מה שאין כן בשאר האותיות שלא תמיד משתנות, וכנודון דגן שעדיין נקראת התיבה 'ושבקית'. ומכל מקום לכתחילה פשיטא שיש לזהר בכל האותיות, כלשון הח"מ שם, ולפיכך נקט הכא דמיקרי ריעותא, הגם דלא לעיכובא.

ב. על סדר הגט, אות כב.

ג. וז"ל בסימן קנד סעיף מג: יש אומרים שצריך לכתוב כל התורף דהיינו הזמן ושם האיש והאשה בשש שורות הראשונות, וגם הסופר יקח לו סימן מובהק בגט קודם שיוציאו מתחת ידו, כדי שיכירו להעיד עליו וכו'. והביאו בפתחי תשובה על סדר הגט ס"ק כט, ושכן הוא בסדר גט ראשון למהר"ם אות עד.

ד. חלק ג סימן מז.

ה. על הפסוק כי יקח איש אשה (דברים כד, א).

ו. והנה בשו"ת דברי מלכאל חלק ג סימן קלג כתב דאין מקפידים על כך ואף קודם הנתניה נותנים הגט לכתחילה, כי חוששים לטרחת הסופר ובית דין לסדר פעם שנית, ושכן כתב בספר ברכת המים דאף קודם הנתניה ואף שלא בשעת הדחק מותר ליתן הגט לכתחילה אם נכתב שם האשה בשיטה שביעית. והוסיף שבאמת לפני המנהג לכתוב מקום העמידה באריכות עם שמות הנהרות, כמעט אי אפשר ברוב הגיטין לצמצם שיהא שם האשה בשש שורות הראשונות, כשנמצא לשמותם ולשמות אבותיהם איזה כינויים ושמות כפולים, אם לא שידחו הכתב בחציו הראשון ביותר ובחציו האחרון לכתוב מרווח ביותר, וכבר מבואר בסדר הגט [למהר"ם] סעיף צב צג שצריך שיהא כתב כל הגט שווה כפי האפשרות, עיין שם באריכות. ונמצא לדבריו אין לחוש לעניין שש השורות כאשר כותבים את שמות הנהרות, ומכל מקום יש להקפיד שיהא הכתב שווה. ובשדי חמד מערכת גט סימן טז אות לו נדרש לעניין גט שכתוב בו שם האשה בשורה השביעית, ותמה על כך מסדר הגט למהר"ם, וכתב שאולי היתה איזו שעת הדחק ומקום עיגון ולכן הכשירו, וכמבואר בפתחי תשובה דלעיל דאינו אלא לכתחילה בעלמא. ועל כל פנים, לכתחילה צריך להזהיר את הסופר על כך, וכמו שכתב בשו"ת חיים ושלום חלק ב סימן מט, ומייתי מתשובת הפנים מאירות דבדיעבד כשר. ושוב הביא בשדי חמד מספר קב נקי אות כה שהביא מקור לכך מהפסיקתא, ועל פי דבריו כתב שמכאן יש ללמוד על מנהגם של ישראל כי לא דבר ריק הוא חלילה וכו'.

ובאמת גוף הנוסח של דיתבא על מים הנמשכים הוא נוסח חדש שלא נמצא בשום גט מהקדמונים. והגם שמבואר כן בתשובת משיב דבר,<sup>ז</sup> הנה לפי הנראה לא נתקבלו דבריו באדעס,<sup>ח</sup> כי בהגיטין הבאים משם נכתב גם כעת דיתבא על כיף ימא ועל מי בירת, ומבואר בגט פשוט סימן קכ"ח ס"ק נ"ב דבעיר אפענהיים לא נסדר שום גט, משום דהבאר של העיר בא על ידי צנורות ולא רצו להחליט איך לכתוב. והגט פשוט משיב על סברא זאת, ולדעתו אם הצנור בא מן הנהר צריך לכתוב שם הנהר, ומשמע דמים הנמשכים על ידי צנורות אינם חשובים בעצמם לכתוב על ספוקם "דיתבא".

כתבתי לו הערותי רק למען להביע לו בזה את תודתי והערצתי לכבודו, והנני חותם ברוב כבוד והוקרה.

יו"ר הלשכה

שלמה דוד כהנא



ז. חלק ג סימן נז.

ח. היינו בעיר אדעסא, שכלפיה נסובה תשובתו, וע"ע מה שהאריך בדבריו הגר"ש רוזנברג שליט"א בקונטרס פרשת המים מעמ' ה.

הגאון רבי חיים שמואלביץ זצ"ל\*

ראש ישיבת מיר

## בדין יאחר דבר בהקרבת קרבן פסח

פסחים (נח, א). תמיד נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשעה ומחצה. בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה, וקרב בשמונה ומחצה, בין בחול בין בשבת וכו' והפסח אחריו. ובגמ' להלן (נט, א) מבואר מקור הדין דתמיד קודם לפסח, יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד. ובפשטות יש לבאר גדר דין זה, שכיון שבתמיד נאמר רק בין הערבים, ולעומת זה בפסח נאמר גם בערב וגם בין הערבים, יש ללמוד מזה להקדים תמיד של בין הערבים לפסח, ומה"ט מקריבים את התמיד תחילה.

אמנם המנחת חינוך (מצוה ה אות ו) כתב לחדש, דכיון שלא נאמר בתורה כלל להקדים את התמיד לפסח, וכל הלימוד לאחר את הקרבת הפסח הוא מהא דגבי תמיד כתיב בין הערבים וגבי פסח כתיב בערב ובין הערבים, א"כ י"ל דדין זה לא שייך לקרבן התמיד כלל, ולא נאמרה הלכה להקדים את התמיד לפסח, אלא יש לפרש ילפותא זו לענין דין הפסח עצמו. והיינו שכיון שבתמיד נאמר בין הערבים, וזמנו מהתורה הוא לאחר חצות [כמבואר ביומא כח, ב], ובפסח נאמר בקרא בערב ובין הערבים, משמע שזמן הקרבתו מאוחר יותר, ומזה ילפינן שזמן הקרבת הפסח אינו מיד לאחר חצות, אלא לאחר שעבר הזמן הראוי לעסק הקרבת התמיד, ואז הוא זמן הקרבת הפסח. אולם כתב המנ"ח שם (ד"ה על כל פנים) שיש להסתפק כמה הוא הזמן הנצרך בהכרח להקרבת התמיד, כדי שנאמר שכשיעור זמן זה יש לאחר את הפסח. ואף שמבואר במשנה ר"פ תמיד נשחט שזמן הקרבת התמיד הוא שעה אחת, מ"מ אין זמן זה מעכב מן התורה, ואפשר שיכולים להקריב התמיד גם בזמן מועט יותר, וממילא לענין מה דילפינן מקרא דזמן הפסח מתחיל רק אחר שעובר זמן כשיעור זמן הקרבת התמיד, יש להסתפק מהו שיעור הזמן הנצרך בזה.

ומכל מקום כתב המנ"ח שם, שכל דין זה לאחר זמן הפסח הוא רק לכתחילה ולמצוה, אבל בדיעבד אף אם הקריבו את הפסח מיד לאחר חצות הרי הוא כשר כיון שגם זמן זה הוא בכלל בין הערבים, ונהי דמוכח מקרא דאיכא דין לאחר את זמן הקרבת הפסח, שלא יקריבוהו אלא לאחר שיעבור זמן הראוי להקרבת התמיד, מ"מ כל דין זה הוא רק לכתחילה ולא לעכב.

ובגוף דבריו יש להעיר, דקשה קצת לפרש שנתנה התורה זמן להקרבת הפסח, ותלתה אותו במה שיעבור זמן הראוי להקרבת התמיד, ומ"מ לא נתפרש זמן הקרבת התמיד, ונמצא שאין זמן זה שחידשה התורה מבורר, והיכן מצינו כעין זה שנתנה התורה זמן ולא נתפרש לנו להדיא מהו הזמן, ויל"ע בזה.

\* חידו"ת אלו נכתבו ע"י הג"ר דוד פריימן שליט"א מתוך לימודו בחברותא עם הגר"ח שמואלביץ זצ"ל, ונערכו ע"י הרב ישראל טופיק שליט"א, עורך ספרי מים חיים ג' חלקים מתורת הגר"ח שצ"ל, ושגיאות מי יבין.

והנה לפי"ד המנ"ח היה מקום לומר, שאם הגיע הזמן הכשר להקרבת הפסח, דהיינו שלאחר חצות עבר הזמן ההכרחי להקרבת התמיד, א"כ אף שעדיין לא הקריבו את התמיד, מ"מ כיון שכבר הגיע זמן הפסח יהיה אפשר להקריבו. אכן במשנה ובגמ' שם, מבואר שלעולם היו מקדימים את התמיד בערב הפסח כדי לשחוט את הפסח אחריו, ולא הקריבו את הפסח בזמן המאוחר ואח"כ את התמיד. וכתב המנ"ח (שם) שהטעם לזה הוא עפ"י מה שכתבו התוס' (שם נט, א ד"ה יאוחר) דבאמת איכא עוד טעם להקדים את התמיד, משום דתדיר ואינו תדיר קודם, ומה דבעי' ילפותא דתמיד קודם לפסח ולא סגי בהאי טעמא, היינו משום דאל"כ הו"א שהפסח קודם משום העשה דעליה השלם, שנאמר בזה שהתמיד הוא מאוחר לכל הקרבנות, ולזה בעי' להילפותא דיאוחר דבר, שקבעה התורה את זמנו של הפסח מאוחר יותר מזמן התמיד, ומה"ט אמרינן דהפסח קרב לאחר התמיד.

וביאור הדברים הוא, שכיון שקבעה התורה את זמנו של הפסח לאחר זמן התמיד, מוכח מזה שאפשר להקריבו בפועל גם לאחר התמיד, ומזה ידעינן דלגבי פסח ליכא לעשה דהשלמה, אלא הוא כשר אף לאחר התמיד. ומזה ידעינן דגם אם עדיין לא קרב התמיד והגיע זמן הפסח לא חיישינן לעשה דהשלמה, וכיון שכן הדר דינא דתמיד שהוא תדיר קודם לפסח שאינו תדיר, כיון דליכא גבי פסח חשש לעשה דהשלמה.

ועפ"י כתב המנ"ח, דאף דדין יאוחר דבר אינו דווקא להקדים את התמיד לפסח, אלא קבעה התורה שזמן הפסח מאוחר יותר, מ"מ כיון שמזה ידעינן דהפסח כשר גם לאחר תמיד של בין הערבים, שוב יש להקדים את התמיד של בין הערבים גם מטעם תדיר קודם. וממילא לעולם אף כשכבר הגיע זמן הפסח ועדיין לא הקריבו את התמיד, יש להקריב את התמיד תחילה מדינא דתדיר קודם, ולכן היו מקדימים את הקרבת התמיד בערב פסח, ורק אח"כ הקריבו את הפסח.

ולפי דרכו חידש המנ"ח, שאף באופן שאין להם להקריב תמיד של בין הערבים, כגון שלא היה להם קרבן מבוקר, או יש להם עיכוב אחר שלא להקריב התמיד באותו יום, ואז הם מקריבים פסח אע"פ שאין להם תמיד של בין הערבים, ובפשוטו היה אפשר לומר שכיון שאין התמיד לפנינו יכולים להתחיל הקרבת הפסח בין הערבים כזמן התמיד, ולא נאמר בקרא אלא להקדים התמיד בפועל, והיינו כשהוא לפנינו ועומד להקרבה, אבל אם אין לפנינו תמיד יקריבו את הפסח מיד לאחר חצות, ומדרבנן בשש ומחצה, אך לפמ"ש המנ"ח שגדר דין זה הוא זמן בפסח עצמו, שגילתה התורה שזמנו מאוחר יותר מהתמיד כשיעור זמן הקרבת התמיד, א"כ אף כשאין להם תמיד מ"מ זמן הקרבת הפסח מהתורה הוא רק לאחר שעבר שיעור זמן הקרבת התמיד, כיון שזמן תחילת הכשר הקרבנו הוא לאחר הזמן שנתנה התורה להכשר הקרבת התמיד.

אמנם דברי המנ"ח נסתרים מדברי התוס' בפסחים שהביא, שהתוס' הקשו למה צריך קרא דיאוחר דבר, תיפוק ליה דבלא"ה יש להקדים את התמיד מטעמא דתדיר קודם, ולפמ"ש המנ"ח דדין יאוחר דבר הוא חידוש בזמן הפסח עצמו, תמוה מאי קשיא להו להתוס', הא שפיר איצטריך קרא דיאוחר דבר להשמיענו דזמן הפסח עצמו הוא מאוחר יותר, ונפ"מ דגם היכא דליכא תמיד כלל מ"מ יש לאחר את זמן הפסח, וזה לא היינו יודעים מצד הדין דתדיר קודם.

וכבר עמד בזה המנ"ח עצמו שם (ד"ה אך לפי מה שנתבאר), וכתב שלפי דבריו מיושבת קושיית התוס', דאיצטריך קרא לאשמועינן דזמן הפסח עצמו מאוחר, ונפ"מ להא מילתא דאף אם ליכא תמיד מ"מ יש לאחר את זמן הפסח וכנ"ל. אמנם מדברי התוס' שהקשו כן, מוכח דס"ל דקרא דיאוחר דבר אתא רק ללמד דין הקדמה, דהתמיד של בין הערבים קודם לפסח, וע"ז הקשו שא"צ להשמיענו להקדים התמיד מטעם זה, דבלא"ה הוה ידעינן דהתמיד קודם מטעמא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

ובמה שתירצו התוס' שם דהו"א דהפסח קודם לתמיד משום עשה דהשלמה, נקט המנ"ח שכוונתם היא, שאם לא היה הפסח דיאוחר דבר בהכרח היה צריך להקריב הפסח תחילה ואח"כ התמיד, משום שאם יקריבו את התמיד תחילה לא יוכלו להקריב אח"כ את התמיד. והוקשה לו על תירוץ זה, דבאמת יכולים להקריב את התמיד תחילה מהטעם דתדיר קודם, ואח"כ יוכלו להקריב את הפסח משום שהוא עשה חמור שיש בו כרת, ועשה שיש בו כרת דוחה עשה דהשלמה שהוא עשה קל יותר, וא"כ אכתי קשה למה צריך קרא להקדים התמיד לפסח, תיפוק ליה דתמיד קודם מסברא כיון שהוא תדיר.

וכתב המנ"ח שם, שדבר זה תלוי במחלוקת הבעה"מ והרמב"ן שהביא הר"ן (שבת נג, א מדפי הר"ף) בדין ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה, היאך הדין כשנשפכו המים שחיימו עבורו לפני מילתו, האם מותר למולו אע"פ שעי"ז יצטרך אח"כ לחמם לו מים בשבת לצורך רפואתו, או שאין להתיר למולו כדי לא לגרום חילול שבת, דדעת בעה"מ שם שדוחים המילה כדי לא לגרום חילול שבת, ואף שאם מלו אותו מותר לחמם מים להצלתו מ"מ אסור להכניס עצמו לכך ולגרום שיצטרך לחלל שבת לצורך זה. והרמב"ן שם חולק וסובר שמותר למולו כיון דעכ"פ השתא איכא מצוה למול, ומה שאח"כ יהיה בסכנה ויצטרך לדחות את השבת, בזה נחשב שהפקו"נ הוא הדוחה ולא המצוה, ושפיר שרי למול בכה"ג.

ומעתה הקשה המנ"ח לענין גידון דידן, דבשלמא לבעה"מ י"ל דמעיקרא אין לנו להכניס עצמנו לכך, ולכן אי לאו דגלי לן קרא יאוחר דבר לא היינו מקריבים התמיד תחילה, כדי לא להביא לכך שיקרב הפסח אחר התמיד ויתבטל עשה דהשלמה, אבל לפי דברי הרמב"ן שם, אכתי תיקשי קושיית התוס', דנימא דתמיד קודם מסברא משום שהוא תדיר, ואי דאח"כ לא יוכלו להקריב הפסח, זה אינו, דשפיר יקריבו הפסח כיון שהוא עשה שיש בו כרת וחמיר טפי. ואי דאין לנו לעשות בידים דבר שיגרום לדחות העשה דהשלמה, הרי לפי הרמב"ן לא אמרינן סברא זו, וכמו שכתב גבי אישתפוך חמימיה, דהשתא יש לנו לקיים את המצוה העומדת לפנינו ומוטלת עלינו ויכולים לקיימה כתקנה ולהקדים התמיד שהוא תדיר, ואין למצוה אלא שעתה, וכמ"ש הרמב"ן שם, ומה שאח"כ נצטרך לדחות את העשה דהשלמה, לא חשיב שאנו הגורמים לדחייתו, אלא ממילא הוא נדחה כיון שעתה עומדת לפנינו הקרבת הפסח שאפשר לקיימה רק ע"י דחיית העשה דהשלמה.

והנה במה שכתב המנ"ח שלפי דברי הבעה"מ יתיישבו דברי התוס' לפי דרכו, מבואר בזה חידוש, שבדברי הבעה"מ מבואר שכשם שאסור להכניס עצמו לאונס ולהביא את עצמו למצב שיכריחוהו לעבור על האיסור, אע"פ שבזמן שיש לו אונס מותר לו לעבור על האיסור, כך אסור

לו להכניס עצמו להיתר של פיקוח נפש אע"פ שלאחר שהגיע לידי פיקוח נפש מותר לו לחלל שבת לצורך הצלתו. אמנם המנ"ח חידש בזה שלא רק לענין אונס ופקו"נ אמרינן הכי, אלא גם לגבי ההיתר דעשה חמור דוחה עשה קל י"ל כן, שכיון שאם ישחט את התמיד תחילה יצטרך אח"כ לעבור על עשה דהשלמה לצורך העשה דפסח, אין לעשות כן לכתחילה ולהכניס עצמו לכך שיעבור על העשה הקל.

אמנם דברי המנ"ח בזה הם חידוש, ומסברא היה מקום לחלק, שרק במכניס עצמו לאונס או להיתר פיקו"נ י"ל שאין לעשות כן, כי אח"כ הוא עושה מעשה הנחשב איסור, אלא שמותר לו לעבור על האיסור מחמת הכרח האונס, או לצורך ההכרח דפיקו"נ, ובזה אף שההכרח גורם אח"כ ההיתר, מ"מ אסור לו להכניס עצמו למצב זה של ההכרח. אולם לענין ההיתר דעשה חמור דוחה עשה קל, אין זה כמעשה איסור שאפשר לעבור עליו מחמת ההכרח, אלא אח"כ יש לו היתר לעבור על העשה הקל לצורך קיום העשה החמור, וזה אינו בגדר היתר מחמת ההכרח ודוחק האונס, אלא היתר גמור, שהתירה התורה לעבור על העשה הקל לצורך קיום העשה החמור. ואף שיש לדון האם הך היתר הוא בגדר הותרה או דחוייה, מ"מ אין לזה שייכות לענין פרט זה, דגם אם גדר ההיתר הוי דחוייה מ"מ דין זה הוא היתר שנתנה התורה, ולא הוי כהכרח אונס וסכנה שההיתר לעבור על האיסור הוא רק מחמת הדוחק וההכרח, אבל הכא התירה התורה לעבור על העשה הקל כדי לקיים העשה החמור, וי"ל שבזה ודאי יהיה מותר להכניס עצמו למצב זה. וממילא הדרא קושיית המנ"ח על תירוץ התוס' לכו"ע, דאף להבעה"מ הכא יש להתיר להקריב התמיד כמצוותו משום דתדיר קודם, ואח"כ יוכל להקריב הפסח משום דעשה חמור דפסח דוחה עשה קל דהשלמה, ואין לאסור מטעם שמכניס עצמו לכך בידים, וכמו שנתבאר.

אך באמת מצינו מקור לדברי המנ"ח להשוות מכניס עצמו להיתר פקו"נ למכניס עצמו להיתר זה שיהיה העשה דפסח דוחה עשה דהשלמה, דהרשב"א (ביצה ח, ב ד"ה אתי) כתב ששחיטה ביו"ט אסורה כשאין לו עפר תיחוח אלא רק רגבי עפר ויצטרך לכתוש העפר כדי לקיים מצות כיסוי הדם, וסובר שאסור לעשות כן משום שמכניס עצמו להיתר דעשה דוחה לא תעשה, ודימה הרשב"א שם דבר זה למה שכתב הבעה"מ שאסור למול תינוק דאשתפוך חמימיה כדי לא להכניס עצמו להיתר פקו"נ לאחר מכן, הרי שסובר הרשב"א שאין לחלק בין הענינים, וכשם שאסור להכניס עצמו להיתר פקו"נ, כך אסור להכניס עצמו להיתר עדל"ת. וי"ל דה"ה לענין ההיתר דעשה חמור דוחה עשה קל, שאין להכניס את עצמו להיתר זה לדעת בעה"מ. וא"כ צדקו דברי המנ"ח, ונתיישבו דברי התוס' לדעת הבעה"מ לפי המבואר מדברי הרשב"א שדימה לזה גם דין עדל"ת, ונקט שאסור להכניס את עצמו להיתר זה.

אלא דאכתי קשה קושיית התוס' לדעת הרמב"ן שם שסובר שאפילו לגבי פיקו"נ מותר להכניס עצמו לכך כיון שאין למצוה אלא שעתה, ולדעתו אין מובן תירוץ התוס', דהא י"ל שבתחילה יקריבו התמיד כדינו משום שתדיר קודם, ואח"כ ממילא נדחה העשה דהשלמה לצורך קיום העשה דפסח, וכמו שהקשה המנ"ח.

אולם כל זה הוא לפי מה שהבין המנ"ח שכוונת התוס' בתירוצם היא דאסור להקריב הפסח התמיד מחמת העשה דהשלמה, וע"ז הוקשה למנ"ח דמ"מ עשה דפסח דאית ביה כרת חמור טפי וראוי לדחות את העשה דהשלמה, ומה"ט תלה הדבר במחלוקת הראשונים אם מותר להכניס עצמו לדין דחייט האיסור הקל או לא. אבל באמת נראה לפרש דברי התוס' באופן אחר לגמרי, שכוונתם היא שאין שייך להקדים התמיד לפסח מחמת הדין דתדיר קודם, שכיון שאמרה התורה עליה השלם, ונאמר בזה דלעולם התמיד קרב אחרון, ממילא יש להקדים את הקרבת התמיד גם להקרבת הפסח, ומשום שזהו רצון התורה שלעולם יהא התמיד אחרון, שעל כל הימים נאמר "עליה השלם", ואף על ערב הפסח, וממילא ידעינן שכן הוא דינו של התמיד להיקרב לפני הפסח, ולכן ל"ש להקדים התמיד מטעם שהוא תדיר, כיון שנאמר בו דין זה להקריב לפניו את כל שאר הקרבנות, ואף קרבן הפסח הוא בכלל זה, שמצוותו להקריבו לפני התמיד של בין הערבים, וכל דין תדיר שייך רק במקום ששני דברים עומדים לפנינו בשהו שאז יש להקדים את התדיר, אבל כשרצון התורה שיהא סדר דברים אלו באופן אחר, מעיקרא ל"ש כאן דין הקדמת התדיר. ואין כוונת התוס' שיש להקדים הפסח לתמיד משום דאל"כ לא יוכלו להקריב הפסח אח"כ, אלא כוונתם שזהו מצוותו של הפסח להיות קרב לפני התמיד כשאר כל הקרבנות, ולכן לא הוה אמרי' בזה דתדיר קודם. וממילא אין לזה שייכות כלל עם פלוגתת הראשונים אם מותר להכניס עצמו להיות דחיה בכגון זה או לא, דהכא אי לאו קרא דיאוחר דבר הו"א דדין הפסח להיות קרב תחילה, ורק מהך קרא שמעינן דתמיד של בין הערבים קודם לפסח.

והנה בזבחים (צא, א) נסתפקה הגמ' בדין תדיר ושאינו תדיר דתדיר קודם, מה הדין אם שחט את שאינו תדיר תחילה, האם יש להקריבו תחילה משום שאין מעבירין על המצוות, או שמ"מ יש להקריב את התדיר תחילה. ובעי למיפשט מהא דתנן גבי פסח דאם שחט את הפסח קודם לתמיד כשר ובלבד שיהיה אחר ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד, ומוכח דמ"מ יש להקריב התמיד תחילה. והקשה השאג"א (סוף סי' יז ד"ה ובוה) היאך פשטו ספק זה מהא דפסח שנשחט קודם לתמיד, הא י"ל דשאני התם דדינא הוא דסדר ההקרבה הוא שיהיה התמיד קודם לפסח, ולא הוי רק קדימה בעלמא, ולכן כן הוא סדר ההקרבה שיש להקדים התמיד לפסח אף אם כבר שחט הפסח לפני התמיד, וכמו תפילין של יד ושל ראש, שאף אם פגע בתפילין של ראש ברישא מ"מ יש לו להניח קודם של יד, ול"א בזה אין מעבירין על המצוות, וא"כ היאך רצו לפשוט בגמ' שם את הספק בדיני תדיר ושאינו תדיר ממה שאם שחט הפסח תחילה יהיה ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד.

ועי"ש בשאג"א שתירץ שדין יאוחר דבר כתיב דווקא לענין שחיטה, שיש להקדים שחיטת התמיד לשחיטת הפסח, אבל לאחר שכבר שחט הפסח לפני התמיד אין סיבה להקדים התמיד לשאר עבודות הפסח מטעם יאוחר דבר, ובוה הא דמקדימין התמיד להמשך עבודות הפסח הוא רק מחמת הדין דתמיד הוי תדיר וקודם לפסח שאינו תדיר, ולכן מוכיחה הגמ' מזה לכל תדיר ושאינו תדיר. וכ"כ האור שמח (הל' ק"פ פ"א ה"ד) ליישב קושיא זו, עיי"ש בדבריו.

אמנם המנ"ח שם (ד"ה ובשו"ת) כתב שלפי דרכו לא קשה קושיית השאג"א, דבאמת ליכא דין בפסח עצמו שיהיה מאוחר ויקרב התמיד לפני הפסח, וכל דין יאוחר דבר הוא לענין זמן הפסח

עצמו, דגלי לן קרא דזמנו מאוחר יותר מזמן התמיד, והינו משבע ומחצה, אבל לאחר שהגיע זמן זה שפיר אפשר להקריב הפסח וכשר הוא מצד זמן הפסח עצמו, שכבר הגיע זמנו המאוחר. ומה שצריך לאחר אותו ולהקריב התמיד לפניו, וכמו דתנן בפסחים דאף לאחר שהגיע הזמן המאוחר מ"מ היו מקריבים התמיד לפני הפסח, כבר ביאר המנ"ח הטעם לזה עפ"י ד' התוס' שהוא רק מטעם תדיר קודם, ולא משום יאוחר דבר, וא"כ הא דאם שחט הפסח יש למרס בדמו עד שיזרק דם בתמיד, ע"כ הוא רק מדינא דתדיר קודם, ושפיר מוכיח הגמ' בזבחים מהך מתני' דדינא דתדיר קודם שייך גם אם התחיל להקריב הפסח שאינו תדיר, וא"ש קושיית השאג"א.

ומדברי הירושלמי (פסחים פ"ה ה"ג) יש להוכיח דלא כהמנ"ח, בדירושלמי איתא "תני כן יכול אם קדם פסח לתמיד לא יאוחר התמיד, תלמוד לומר תעשה ריבה". והיינו דס"ד דאם הקריב את הפסח לפני התמיד לא יקריבו את התמיד כלל, ובעי ילפוטא מקרא דמ"מ יש להקריב את התמיד. ולדעת המנ"ח דדין יאוחר דבר הוי הלכתא בפסח להשמיענו שזמנו מאוחר יותר מזמן התמיד, קשה מאי ס"ד דאם הקריב הפסח לפני התמיד לא יקריב את התמיד כלל. ובשלמא אם נימא דקרא אתא לאשמועינן דהתמיד קודם לפסח, וכך הוא סדר קרבנות אלו שיש להקדים את התמיד ורק אח"כ להקריב את הפסח, שפיר מובן דס"ד דאם הקריבו את הפסח תחילה ושינו מסדר זה שקבעה התורה לקרבנות אלו, שוב לא יקריבו את התמיד כלל, כיון שהוא שלא כסדר הראוי לקרבנות אלו. אבל לפי"ד המנ"ח דדין יאוחר דבר הוא רק להשמיענו דזמן הפסח מאוחר יותר, וכל מה דהתמיד קודם לפסח אינו מצד דין סדר קרבנות אלו אלא רק מדין תמיד קודם וכמו שביאר, א"כ מאי ס"ד דאם עבר והקדים הפסח שוב לא יקריב את התמיד כלל, אטו אם הקריב את הפסח שלא בזמנו ושלא כדינו יהא מטעם זה דין שלא יקריב אח"כ את התמיד, ולכאורה אין שייך לומר כן.

וע"כ מוכח מהירושלמי דלא פירשו דין יאוחר דבר כהמנ"ח, אלא מפרש הירושלמי גדר דין זה באופן אחר, דקרא גלי לן דסדר הקרבת קרבנות אלו הוא להקדים את התמיד לפסח, וע"ז בעי הירושלמי היאך הדין באופן ששינה מסדר זה והקריב את הפסח לפני התמיד, האם יקריב אח"כ את התמיד, או לא יקריבנו כיון ששינה מסדר ההקרבה שקבעה התורה לקרבנות אלו.

אמנם באור שמח (הל' קרבן פסח פ"א ה"ד) עמד ג"כ בדברי הירושלמי שם, ומתחילת דבריו שהקשה כקושיית השאג"א הנ"ל ותיירץ כתירוץ, מוכח שמפרש דין יאוחר דבר כפשוטו שהוא דין להקדים את התמיד לפסח, שיהיה הפסח קרב לאחר התמיד, ולא כדברי המנ"ח דגלי קרא הלכה בפסח שיהא זמן הקרבנות מאוחר ולא מיד לאחר חצות. ובכל זאת הוקשה לו ע"ד הירושלמי מאי ס"ד שאם קרב הפסח לפני התמיד לא יקרב התמיד אח"כ, וסגנון קושייתו הוא, דאף שנאמר בקרא לאחר את הפסח ולהקריבו אחר התמיד דווקא, מ"מ הרי כל הך קרא כתיב רק גבי פסח, וא"כ דין זה הוא מהלכות הפסח, ואם הקריבו לפני התמיד הוי זה חסרון באופן הקרבת הפסח שלא קרב כהלכתו, וא"כ אף אם הוא דין בסדר הקרבנות שיקדם התמיד לפסח, מ"מ כיון שהלכה זו נכתבה לענין פסח מהיכי תיתי לומר שאם הקריבו את הפסח שלא כהלכתו לא יקריבו ג"כ את התמיד.



וכמובן שדברי הירושלמי מוקשים יותר לפי הבנת המנ"ח, כי אם דין יאוחר דבר תלוי בקרבנות עצמם, להקדים התמיד לפסח, אכתי ייתכן ליישב קושיית האו"ש כדברינו, דהו"א דהלכה זו שייכא גם לתמיד, שקבעה התורה בהך קרא את הסדר לקרבנות אלו, וי"ל שאם הקדים את הפסח איכא חסרון גם לגבי התמיד, אבל להמנ"ח דדין זה לא שייך כלל לתמיד, ואף אי ליכא תמיד כלל גלי לן קרא שזמן הקרבת הפסח מאוחר ואינו מיד לאחר חצות, ודאי קשה טובא מאי ס"ד לפסול את התמיד אם הקדימו את הפסח תחילה, וכמו שהקשינו.

אמנם האור שמח שם כתב ליישב קושייתו, על פי מה דאיתא בירושלמי שם (ה"א) "ויקרבו שניהם כאחת, א"ר ייסה כבש שני ואין פסח שני", וביאר כוונת הירושלמי, דלעיל מיניה מייתי הירושלמי דרשה דיאוחר דבר המבוארת בבבלי, ולבתר הכי פריך דאי מטעם זה נימא דכל הך דינא הוא רק לענין שחיטת הפסח, אבל זריקת הדם והקרבת אימורי התמיד יהיו עם הפסח כאחד, וזהו דמקשה הירושלמי דתיכף לאחר שחיטת התמיד ישחטו הפסח, ואח"כ יקריבו שניהם כאחת, ועל זה משני כבש שני ואין פסח שני, והיינו דבקרא כתיב ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, היינו שכבש התמיד יהיה שני לתמיד של שחר מקרבנות הצבור הטעונים בין הערבים, ולא שיהיה כבש הפסח שני בין הערבים.

ועפ"ז כתב האו"ש ליישב דברי הירושלמי (שם ה"ג) דס"ד שאם הקריב את הפסח תחילה לא יקריבו את התמיד, והיינו דלפי הך ילפוטא מקרא דאת הכבש השני, הרי כבר איכא מקור דזה הוי גם דין בהקרבת התמיד, ונאמר בקרא דדינו להיות קרב לאחר תמיד של שחר, ולא שיקריבו את הפסח תחילה ואח"כ התמיד, וא"כ שפיר ס"ד דמטעם זה אם כבר הקריבו את הפסח לא יקרב התמיד, משום שאינו קרב כדינו.

ולפי"ז ליכא ראייה מהירושלמי דלא כהמנ"ח, דאמנם מההו"א בירושלמי מוכח דהא דקדם הפסח הוי גם חסרון בהקרבת התמיד, אולם י"ל דכל זה הוא לדעת ר' ייסה בירושלמי דיליף מקרא דאת הכבש השני, וזה ודאי הוי דין בתמיד עצמו כיון דנכתב בפרשת התמיד, אבל לדעת הבבלי דיליף רק מקרא דיאוחר דבר, שפיר י"ל כסברת המנ"ח דכיון דלא כתיב בקרא כלל להקדים התמיד לפסח, י"ל שכל דין זה הוא להורות לנו שזמן הפסח מאוחר יותר ואינו מיד בתחילת בין הערבים, אלא לאחר שיעבור זמן כשיעור הקרבת התמיד, ואה"נ דלאחר שהגיע זמן הפסח כל מה שיש להקדים התמיד הוא רק מדין תדיר קודם, ואם עבר על דין זה והקדים הקרבת הפסח, ודאי לא ס"ד כלל לפסול התמיד מטעם זה.

ונראה להוכיח כדברי המנ"ח מהשטמ"ק במנחות (ה, א אות לה) שהקשה דכיון דמבואר בסוגיא שם שיש מחוסר זמן לבו ביום, א"כ אמאי תנן בפסחים (סא, א) שאם הקדים הפסח לתמיד הרי הוא כשר, הא הוי הפסח מחוסר זמן, כיון דלמצוה דין הפסח להקרב אחר התמיד. ותמוה מאי קשיא ליה, הרי הא דתמיד קודם לפסח הוי רק דין הקדמה, ואין להחשיב את הפסח מטעם זה כמחוסר זמן. והרי בכל התדיר מחבירו דהוא קודם לחבירו, מבואר בזבחים (צא, א) שאם הקדים את שאינו תדיר הרי הוא כשר, ועל זה לא הוקשה להשטמ"ק שיפסל שאינו תדיר מטעם מחוסר זמן, וע"כ זה ודאי לא הוי סיבה ליתן לו שם מחוסר זמן, כיון דהוי רק דין הקדמה, וא"כ מאי קשיא ליה לענין הפסח שהקריבו לפני התמיד.

ובהכרח צ"ל שסובר השטמ"ק כדעת המנ"ח דדין יאֹוחר דבר אינו להקדים התמיד לפסח, אלא יסודו הוא דין בעיקר הקרבת הפסח, דגלי לן קרא דזמנו מאוחר יותר, וכמ"ש המנ"ח דאף אי ליכא תמיד לפנינו מ"מ איכא מצוה לאחר את הפסח. ומה שהקשה ממתני' דפסחים, היינו דמהתם משמע דבכל ענין שהקדים את הפסח הרי הוא כשר, ואף אם הקריבו מיד לאחר חצות, ולא עבר הזמן ההכרחי להקרבת התמיד, ובזה הוקשה לו דנימא דפסול מטעם מחוסר זמן כיון שיש מחוסר זמן לבו ביום. אבל מכל תדיר ושאינו תדיר לא הוקשה לו כלל, דהתם הוי רק דין הקדמה בעלמא, ואין זה סיבה לפסול את מה שאינו תדיר מטעם מחוסר זמן.



הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל  
מראשי ישיבת חברון, בעל בית אהרן

## בגדר תקנת בדיקת חמץ בספק בדיקה ובתרת דסתר

### א.

#### תקנת בדיקה על הספק

רמב"ם (פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"י וי"א): "הניח תשעה צבורין ח' של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם חמץ אם מצה נטל ונכנס לבית בדוק צריך לבדוק שכל הקבוע כמחצה על מחצה: שני צבורין אחד של חמץ ואחד של מצה, ושני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, ובאו שני עכברים זה נטל חמץ וזה נטל מצה, ואין ידוע לאיזה בית נכנס זה שנטל החמץ, וכן שני בתים בדוקין וצבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס, או שידע שנכנס לאחד מהן ונכנס אחריו ובדק ולא מצא כלום, או שבדק ומצא ככר, או שהיו תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ, ופירש ככר מהן ואין ידוע אם חמץ אם מצה, ובא עכבר ונטל הככר שפירש ונכנס לבית בדוק בכל אלו אינו צריך לבדוק פעם שניה שאין כאן קבוע".

עיי' במגיד משנה שכתב הטעם דאע"ג דספיקא דרבנן מ"מ חייב לבדוק, דעיקר הבדיקה נתקנה על הספק. וקשה דמאי שנא משני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ ובא עכבר וכו'. ומה שכתב המגיד משנה דשאני התם דיש בית בודאי בדוק אינו מוכן, דהא יש גם בית שאינו בדוק. גם קשה החילוק מבא עכבר ונטל וספק לנו אם נכנס לבית זה (רמב"ם שם ה"ב. פסחים י, א).

### ב.

#### תקנת בדיקה רק כשהוחזק צד חמץ בבית

ונראה בזה דתקנת חכמים לבדיקה הוא רק במקום שהוחזק ספק חמץ, או חייבו חכמים בדיקה, אבל אם ספק לנו אם הוחזק חמץ, ע"ז לא תיקנו והוי ספק בחיוב בדיקה וככל ספיקא דרבנן. והנה בט' צבורין מצה וכו', דשם הוחזק בבית זה ספק חמץ חייב לבדוק, אכן באינו ידוע לאיזה בית נכנס ולא הוחזק ספק בכל בית. ולפי"ז נראה דיש חילוק בין שני בתים לבית אחד, ספק על, ספק לא, צ"ל דשם כיון שהעכבר עבר לפני הבית, הוי כמו שהוחזק ספק במקום זה, משא"כ בשני בתים לא ידענו כלל אם עבר לפני הבית, אלא דהספק אצלנו משום שאנו יודעים שנכנס לבית אחד, ונמצא דבכל בית לא הוחזק ספק והוי ספק בחיוב בדיקה.

\* מכת"י רבינו. מתוך מחברת חידו"ת בענייני פסחים ועוד. הדברים נמסרו לאבינו ז"ל במסגרת עריכת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה]. לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן ה"ד. חידושים אלו, המתפרסמים לראשונה במסגרת ירחון האוצר, נערכו לע"נ עורך הספר אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ורעהו הקדוש ה"ד ת.נ.צ.ב.ה. במסגרת העריכה הושלמו ציונים, כן פתחנו ר"ת וודאים למען ירוץ הקורא בו, מאחר שפיענוח כתב היד לא היה מושלם, נוספו תיקונים קלים, רובם במוסגר כמקובל. דוד לוי.

ובזה יש לתרץ קושית התוס' (שם, ד"ה ספק על ספק לא על"ה) כפי הנ"ל, דמביאה [הגמ'] ראי' דגם ספק ביאה הוי כמו שהוחזק הספק בבית. דהא בספק טומאה ברה"י בעינן שיוחזק ספק ברה"י כמש"כ הש"מ במחצלת גבי פתח פתוח, דהא דמטמאין בס"ס הוא רק כשהוחזק ספק ברה"י, וע"כ דגם ספק ביאה הוי כהוחזק ספק ברה"י דמטעם זה הוי ספק טומאה ברה"י, ומעתה חייב לבדוק בתורת ודאי כיון שהוחזק במקום זה ספק של חמץ.



## ג.

### בספק איסור דרבנן - לא תיקנו חכמים

והנה בזה שלא חילק הר"מ בין באו לשאול בבת אחת לבזה אחר זה (ראה פסחים שם), נ"ל דהכא שאני דהוי ספיקא דרבנן דפטור, דאחרת ודאי ולא שייך ע"ז תרתי דסתר, דכ"א פטור לבדוק בתורת ודאי, וכן נראה דההוא דשבת (ל"ה) [לד, א] לענין אם עירבו שנים, אחד עירב בין השמשות, ולאחד נאכל עירובו בין השמשות [שניהם קנו עירוב]<sup>2</sup> דלא מחלקינן שם לבאו לישראל, משום דהוי ספיקא דרבנן, ובמקום ספק לא אסרו חכמים, וא"כ הוי [בתורת] ודאי.

וכן יש לפרש ההיא דסוף פ"ב דכתובות (כו, א) לענין שבו' דהיתה שם מחבואה אחת [מצלת], דמחלקינן שם דבשבו' לא נטמאה [ואינה אסורה] רק מספק, אע"ג דחכמים אסרו ספק זה והוי לכאורה תרתי דסתר, דאנו מתירים לכל אחת מטעם המחבואה, ולפי הנ"ל יש לפרש דכיון דאינו אלא חששא הוי רק מדרבנן, יש כאן שבו' (אלא) [שלא] אסרו חכמים.



## ד.

### בדיקת חמץ דרבנן אין תרתי דסתר

אך צ"ל לפי"ז ה"ק דלענין מאי מדמה לה לשני שבילין (פסחים שם), הא פשיטא דפטור לבדוק משום דעל כל אחד הוי ספיקא דרבנן. וי"ל בזה דבאמת מספק שייך חיוב בדיקה, רק בשני בתים מוקמינן לכל אחת בחזקת בדוק, ובספק על ספק לא על לא שייך חזקת בדוק, דזהו הוי כסיבה ודאית לחיוב בדיקה. ולפי"ז מדמה לה שפיר לשני שבילין, כמו דשם מטהרינן אע"ג דאנו יודעים שהוא תרתי דסתר, מכל מקום מוקמינן כל אחד אחזקת טהרה. אך לפי"ז יקשה שוב דאמאי לא מחלקינן בין בבת אחת לבזה אחר זה.

(א). תוס' פסחים (שם): "ספק על ספק לא על היינו בקעה - תימה לר"י מה שייך לדמויי לבקעה, דהכא אפי' ליכא אלא ספק אחד אוקמא אחזקת בדוק כדאמרינן לעיל, ולעיל דימה אותו לספק טומאה ברשות הרבים, והכא מדמי לספק טומאה ברשות היחיד".

(ב). שבת (שם): "ואמר רבא: אמרו לו שנים צא וערב עלינו. לאחד עירב עליו מבעוד יום, ולאחד עירב עליו בין השמשות. זה שעירב עליו מבעוד יום - נאכל עירובו בין השמשות, וזה שעירב עליו בין השמשות - נאכל עירובו משחשכה, שניהם קנו עירוב. מה נפשך, אי בין השמשות ימאז הוא - בתרא ליקני, קמא לא ליקני, ואי בין השמשות ליליא הוא, קמא ליקני, בתרא לא ליקני. בין השמשות ספקא הוא, וספקא דרבנן לקולא".

וי"ל דבאופן אחר קצת, דרך בדאורייתא הוי כתרתי דסתר, אע"ג דכל אחד מותר מצד הדין משום דצריך לסמוך אחזקה, מכל מקום אם באמת נטמא הוי כאיסור שוגג, וע"ז הי' תרת דסתר, אבל בדרבנן אם נפסק הדין דאין צריך בדיקה לא עבר כלל אמצות חכמים, כמש"כ הנהיבות בסוף הל' מכירה ומקח טעות (חו"מ רלד בסופו) דאיסור דרבנן בשוגג אין צריך כפרה<sup>ג</sup>, ועדיין צ"ע בזה.



ג). וכן כתב המשך חכמה (פרשת שופטים): "ירושלמי ברכות פ"א הלכה ד'. ד"ת יש מהן איסור כו' יש בהן קלין ויש בהן חמורין, אבל דברי סופרים כולן חמורין הן כו' חמש טוטפות כו'. פירוש, דדברי תורה האיסור בעצמו אסור, והוי העובר כמו שהוא חולה, והיא מטמא הנפש, לכן יש בהן קלין ויש בהן חמורין, כמו במאכלות שיש שמזיקין החולה ויש שממיתין אותו, אבל דברי סופרים הן אינן נדונין מצד עצמותן, רק מצד המצוה שאסור למרוד ולא תסור כו' והוה כמרד, א"כ כולן חמורין, שבכל דבר הוא מורד וכו'". אך עיין באו"ש (פ"א מגירושין הי"ז) שסתר את סברת עצמו בזה. וראה באמרי בינה (דיני יו"ט סי' ג') שחולק על הנהיבות בזה. וראה עוד במכתבו של רבי יהודה זרחיה סגל זצ"ל (נדפס ביאר יצחק ח"א).

הגאון רבי בן ציון פלמן זצ"ל\*

מח"ס שלמי תודה

## בדיני פסח ועניני ליל הסדר

### קיום מצוות קידוש בכוס ראשון במי שאינו מקדש בעצמו

בגמרא בפסחים (דף ק"ז ב') מובא, "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצווה".

מבואר שבכל כוס וכוס מארבע כוסות צריך לקיים עליו מצווה, ובכוס הראשון מקיימים מצוות קידוש, בכוס השני מצוות הגדה, בכוס השלישי מצוות ברכת המזון, ובכוס הרביעי אמירת הלל וברכת השיר.

והנה בכוס הראשון מקיימים מצוות קידוש, ומוזגין את הכוס לפני הקידוש לכל המסובין ומקדשים עליו. והנה הרבה נוהגין שרק בעל הבית אומר את הקידוש ומוציא את כולם ידי חובה בברכת הקידוש, ולאחר שקידש כל אחד שותה את הכוס שלפניו.

ולכאורה יש לעיין איך כל המסובין שאינם מקדשים בעצמם, אלא שומעים את הקידוש מהבעל הבית, מקיימים את מצוות קידוש בכוס הראשון, הלא בפשוטו בעל הבית אומר את הקידוש על כוסו ובוזה הוא מוציא את כולם ידי חובה בקידוש, וא"כ חובת קידוש יוצאים ידי חובה בכוסו של בעל הבית, והכוס שיש לפני כל אחד ואחד איננה מוגדרת ככוס של קידוש. מעתה, כאשר כל אחד שותה את הכוס שלפניו, נחשב הדבר כשותה כוס יין בלבד, ולא כשותה יין של קידוש, שהרי את מצוות קידוש קיים בכוס של המברך, והכוס הזו שלפניו אינה נחשבת ככוס קידוש. וממילא קשה איך קיימו כל המסובין מצוות קידוש בכוס ראשון, ובגמרא מבואר שכל אחד ואחד צריך לקיים מצווה בכל כוס וכוס, וכאן יוצא שכל המסובין אינם מקיימים מצוות קידוש בשתיית כוס ראשון.

ונראה לומר שכאשר בעל הבית מקדש ומכוון להוציא את כולם ידי חובה, כיון שיש לכל אחד ואחד כוס יין מלא לפניו, ממילא נחשב הדבר כאילו שכל אחד מקדש על כוסו שלפניו, וכולם יוצאים ידי חובה מבעל הבית בברכת הקידוש ואילו הכוס של הקידוש הוא הכוס שעומד לפניו, ונחשב הדבר כאילו קידש על הכוס שלפניו.

ובכל פעם בקידוש בשבתות ובימים טובים שאין למסובין כוס יין שלמה לפניהם, כאשר הם שומעים את הקידוש מבעל הבית יוצאים ממנו ידי חובת קידוש ולא רק ידי חובת ברכת הקידוש, אבל כאשר יש לכל אחד כוס שלמה לפניו יכול לצאת ידי חובה רק בברכה, והקידוש עצמו שלו יחול על כוסו שלפניו.

\*תורת האוצר למערכת שלמים מציון על שליחת המאמר. חידו"ת אלו מתפרסמים לעילוי נשמת אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל - עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון-כנסת ישראל. דוד לוי.

ויסוד הדבר מצינו ברא"ש בערבי פסחים (דף ק"ו, סימן ט"ז) דמובא בגמרא: "רב אשי איקלע למחוזא אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה וכו', אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה חזייה לההוא סבא דגחין ושתי וכו'". מבואר שכאשר רב אשי קידש על היין ובירך בורא פרי הגפן ההוא סבא התחיל לשותות מכוסו עוד לפני שרב אשי המקדש שתה.

והקשה הרא"ש: "וא"ת וההוא סבא איך שתה קודם המברך הא אמרינן בפרק שלשה שאכלו אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך וכו'. וצריך לומר כי כוסות שלהם לא היו פגומים שהיו ראויין לברכה, שאנו רואין כל אחד כאילו קידש על כוסו וכו'". מפורש בדבריו שאם יש למסובין כוס שלמה שאינה פגומה, הרי אע"פ שאינם מברכים על הכוס אלא בעל הבית, נחשב הדבר כאילו כל אחד ואחד קידש על כוסו שלפניו.

ומעתה יש ליישב שגם כאן, בכוס ראשון של ארבע כוסות שמקיימים בו מצוות קידוש, אע"פ שבעל הבית אומר את הקידוש, מ"מ נחשב הדבר כאילו כל אחד ואחד מקדש על כוסו שלפניו ובו הוא יוצא ומקיים את מצוות קידוש.

ולפי זה ראוי שכל אחד ואחד מהמסובין יגביה את כוסו בשעת הקידוש, ואע"פ שאינו אומר בעצמו את ברכת הקידוש, מ"מ כיון שהוא יוצא ידי חובה בברכה מהמקדש על הכוס הזה, ממילא לגבי כל אחד כוסו שלפניו מוגדר ככוס של ברכה, וצריך להגביהו בשעת הברכה כמו המקדש בעצמו.



### מזיגת הכוס על ידי אחר

הרמ"א בסימן תע"ג (סעיף א') כותב, לגבי הארבע כוסות: "ובעל הבית לא ימזוג בעצמו רק אחר ימזוג לו דרך חירות". ובמשנה ברורה (סק"ט) כותב: "רק אחר ימזוג לו, אם אפשר לו".

יש לדייק בלשון הרמ"א דדווקא בעל הבית לא ימזוג בעצמו, אבל בשאר המסובין אין את הקפידא ולכתחילה יכול כל אחד ואחד למזוג בעצמו, ואין בזה פגם וחסרון במצב של דרך חירות.



### ברכת שהחיינו במצוות מצה

הנה בכל המצוות הבאות מזמן לזמן מברכים עליהן שהחיינו, וכאן בליל הסדר מברכים בקידוש שהחיינו, ובפשוטו הברכה הזו היא שהחיינו על הרגל. והקשו האחרונים למה לא תקנו לברך שהחיינו גם על אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות, כמו בכל המצוות שמברכים עליהם שהחיינו.

ובאבודרהם מיישב שיוצאים ידי חובה בשהחיינו שמברכים בקידוש, ואע"פ שעיקרו נתקן בשביל הרגל מ"מ כיון שהוא סמוך לקיום מצוות הלילה, ממילא אפשר לצאת בו ידי חובת ברכת שהחיינו גם על שאר מצוות הלילה.

ולפי זה צריך לכוון בשהחיינו גם על שאר מצוות הלילה, ולא רק על הרגל. ואם אינו מכוון, אע"פ שמברך שהחיינו לא ייצא ידי חובה בשהחיינו לגבי שאר המצוות.

וצריך שגם בעל הבית המברך יכוון לזה, וגם בני הבית שיוצאים ידי חובה יכוונו לזה, שבשביל לצאת ידי חובה צריך כוונת שומע ומשמיע. ולא די בכוונה הכללית לצאת ידי חובה, כיון שבסתמא לא מכוונים בשהחיינו על מצוות מצה.

וכעין זה מצינו במשנה ברורה (סימן תרצ"ב סק"א) לגבי פורים, שכתב לגבי ברכת שהחיינו שמברכים בקריאת המגילה: "ונכון לכוון בברכת שהחיינו גם על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצוות, ויודיע זה להש"ץ המברך דבעי כוונת שומע ומשמיע". (ועיין בזה בשלמי תודה פורים סימן כ"ב סק"ד).

וראוי ונכון להודיע לפני הקידוש לכל בני הבית שיכוונו לצאת בשהחיינו גם על שאר מצוות הלילה.



### יין לבן שערכב בו יין אדום לצובעו

הנה ביין שם ארבעה כוסות, כותב השו"ע (סימן תע"ב סעיף י"א): "מצווה לחזור אחר יין אדום". והטעם לזה כתב המשנה ברורה (סקל"ח): "דכתיב אל תרא יין כי יתאדם אלמלא דהאדמימות מעלה וחשיבות, ועוד זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל".

יש להסתפק מי שיש לו יין לבן, האם מועיל לערבב בו מעט יין אדום, בשביל לצובעו בצבע אדום. האם המעלה של יין אדום היא דווקא כשהיין בעצמותו הוא אדום, וכאן שהיין בעצמותו לבן, לא יועיל לתת בו מעט צבע אדום בשביל שיקבל מעלת אדום. או שהמעלה של יין אדום היא בעצם זה שזה נראה אדום, גם אם בעצמותו אינו אדום.

ונראה דלפי הטעם הראשון, שהענין של יין אדום הוא ממה שכתוב "אל תראה יין כי יתאדם", לפי זה ודאי שהחשיבות של יין אדום הוא דווקא כאשר היין בעצמותו הוא אדום, אבל יין לבן וצבוע באדום אין בו שום חשיבות.

אבל לפי הטעם השני, זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל, יתכן לומר שגם אם היין בעצמותו אינו אדום, אלא רק נראה אדום מחמת שנתן בו צבע אדום, ג"כ יש בזה את הזכר לדם שהיה פרעה שוחט את בני ישראל.

אבל בפשוטו נראה, שעיקר הענין גם לטעם השני הוא דווקא כאשר היין אדום מצד עצמותו, ולא כשהוא אדום מחמת שערכב בו צבע אדום או יין אדום.



### שיעור שתיית הכוסות

הנה שיעור היין שצריך לשתות בארבע כוסות הוא רביעית (לכתחילה) או רוב רביעית (בדיעבד), כמבואר בשו"ע בסימן תע"ב (סעיף ט'), ובמשנה ברורה שם (סק"ל).



וכתב הרמ"א: "וצריך לשנות השיעור שלא בהפסק גדול בינתיים".

וכתב המשנה ברורה (סקל"ד): "שלא בהפסק גדול, דהיינו שלא ישהה בשתיית רוב הכוס יותר מכדי אכילת פרס, ואם שהה יותר משיעור זה אין מצטרף תחילת השתיה לסופה, ואפילו בדיעבד לא יצא וכו'. ולכתחלה יש להזהר שלא לשהות בשתיית רוב הכוס יותר מכדי שתיית רביעית, לחוש לדעה ראשונה המבואר בסימן תרי"ב ע"ש, ומ"מ בדיעבד אם שהה בשתי כוסות אחרונות לא יחזור וישתה וכעין המבואר לעיל בסעיף ז' בהג"ה ע"ש, ובשתי כוסות ראשונות יחזור וישתה. ולכתחילה נכון לשנות רוב הרביעית בבת אחת".

ובסימן ר"י במשנה ברורה (סק"א) מביא את המחלוקת מהו השיעור שצריך לשנות את הרביעית בשביל שיוכל לברך עליו ברכה אחרונה, האם שיעורו הוא כאכילה שהוא בכדי אכילת פרס, או שבשתיה משערין את השיעור בשתיה בכדי שתיית רביעית. ושיעור שתיית רביעית כתב השו"ע בסימן ר"י (סקי"א) שהוא שותה ומפסיק מעט ומיד חוזר ושותה, כמבואר בשו"ע בסימן ק"ע (סעיף ז') "לא ישתה כוסו בבת אחת ואם שתה הרי זה גרגרן, שנים דרך ארץ, שלשה הרי זה מגסי הרוח". ומבואר שצורת השתיה היא ששותה שתי לגימות שמתחיל לשנות ומפסיק מעט ומיד חוזר ושותה, וממילא זה נחשב לשיעור שתיית רביעית. ולפי השיטה השניה, ששיעור בברכה אחרונה בשתיה הוא כשיעור שתיית רביעית, אם מפסיק באמצע השתיה יותר משיעור זה אינו יכול לברך ברכה אחרונה, ואם שותה רביעית בשלש לגימות כבר אינו יכול לברך ברכה אחרונה.

והנה, כאן בכוס של ארבע כוסות, כותב המשנה ברורה דלכתחילה ראוי רוב הרביעית בבת אחת, והיינו שלא יפסיק באמצע השתיה אפילו בשיעור של כדי שתיית רביעית, שישתה את כולו בבת אחת. ולא אומרים בזה ששתיה כזו מוגדרת כגרגרן, משום שזה שתיית מצווה, ושותה את כולו לשם מצווה ולא לשם תענוג, ממילא אין זה מוגדר כגרגרן, אלא אנו אומרים שמשום חביבות המצווה שותה את כולו כאחת.

המשנה ברורה בסימן ר"י מביא דהשו"ע סובר דלהלכה השיעור שמברכים ברכה אחרונה בשתיה הוא כדי שתיית רביעית, אבל הגר"א נוקט להלכה כדעה השניה שגם בשתיה השיעור הוא כאכילה בכדי אכילת פרס. ובשם החזו"א מובא בספר זכרון שאול (סוף חלק ג') שסבר בעיקר הדין כדעת הגר"א.

ולכן נראה למעשה שנשים שקשה להן לשנות הרבה יין, שיקפידו לשנות לפחות רוב רביעית בשיעור של כדי אכילת פרס, ולא יותר, שאם שוהים יותר מזה לא יוצאים ידי חובה אפילו בדיעבד.

עוד מובא בשם החזו"א שבמים הורה שלא לברך ברכה אחרונה אם שותה יותר מכדי שתיית רביעית, ורק בשאר משקין חוץ ממים אפשר לסמוך על השיטה השניה, אבל במים טוב לחוש לשו"ע כיון שמבואר בגמרא בברכות בס"פ כיצד מברכין שהברכה אחרונה במים אינה חוב גמור. וכן הביא בשמו בדינים והנהגות בפרק ז' סעיף ד', וע"ש.



### אכילת שני כזיתי מצה לאחר ברכת על אכילת מצה

השו"ע בסימן תע"ה (סעיף א') כותב, שיאכל שני כזיתים מצה, אחד מהמצה השלמה ואחד מהמצה הפרוסה, כיון שיש מחלוקת ראשונים על מה חלה ברכת על אכילת מצה על השלמה או על הפרוסה, לכן כדי לצאת ידי ספק ראוי לאכול משניהם כזית.

והנה, הרבה פעמים אין מספיק כזיתים במצה השלמה והפרוסה בשביל כל המסובין, ובעל הבית מוציא עוד מצות מהקופסה ואת זה מחלק למסובין, ומיד לאחר שמברך המוציא ועל אכילת מצה מחלק לכל המסובין משהו מהמצה השלמה והפרוסה, ואח"כ את הכזית מצה אוכלים המסובין מהמצות שהיו בקופסה ולא מהמצות של הקערה.

ונראה שבאופן זה המסובין אינם צריכים לאכול שני כזיתים של מצה אלא מספיק רק כזית אחד, ודווקא אם אוכלים מהמצות שבקערה י"ל כיון שיש ספק על איזו מהם חלה ברכת על אכילת מצה ממילא צריך לאכול מזה כזית ומזה כזית, אבל אם לא אוכלים את אלו המצות מספיק לאכול רק כזית אחד.

וממילא, באופן זה בעל הבית שיש לו מספיק כזיתים במצה השלמה והפרוסה הוא בלבד יאכל שני כזיתים, ושאר המסובין שלא אוכלים כזית מאלו המצות יאכלו רק כזית אחד. וכן שמעתי ממרן הסטייפלר זצ"ל.

ונראה עוד דבזה כיון שהמסובין לא מקבלים מהמצות שבקערה, ממילא ראוי להכין לכל המסובין את הכזית מצה לפני נטילת ידיים כדי שלא הפסק בין הברכה לאכילה, ואח"כ יברך בעל הבית על המצות שבקערה ויתן לכל אחד משהו מהמצה השלמה והפרוסה ומיד יתחילו לאכול את הכזית מצה שלפניהם.



### הסבה בכל הסעודה

כתב הרמ"א (סימן תע"ב סעיף ז'): "ולכתחילה יסב כל הסעודה". ומבאר המשנה ברורה (סקכ"ג): "כל הסעודה, באכילתו ובשתייתו, ובדיעבד יצא בשעת אכילת כזית מצה וארבע כוסות".

המנהג היום שלא נוהגין להסב בכל הסעודה אלא רק בדברים שחייבים להסב בהם בשתיית ארבע כוסות ואכילת כזית מצה ובכורך ואפיקומן, דכיון שאין דרך להסב בזמן הזה, ואכילה בהסבה אינה נחשבת אצלנו לאכילה בדרך חירות, ממילא די לנו להסב במה שאנו חייבים. וכן נהג החזו"א שלא הסב בכל הסעודה.



### שיעור כוסו של קטן

השו"ע בסימן תע"ב (סעיף ט"ו) כותב: "תינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו". וכתב המשנה ברורה (סקמ"ז): "עיין בסימן רע"א סעיף י"ג בביאור הלכה שצדדו דקטן אינו צריך לשתות רוב רביעית רק כמלא לוגמיו דידיה".

ובהגדה של פסח עם פירוש פרדס ההגדה, כותב חידוש בשם חכמי ירושלים שאע"פ שמספיק שהתינוק ישתה רק כמלא לוגמיו ידיה, ואינו צריך אפילו רוב רביעית, מ"מ כל זה רק לגבי השתיה בפועל, אבל צריך שתהיה לו בכוסו רביעית יין.

והיסוד בזה הוא מדברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה ז') שכתב לגבי ארבע כוסות: "שיעור כל כוס מהן רביעית". ומבואר שכוס של ארבע כוסות נחשבת לכוס של מצווה דווקא אם יש בה רביעית יין, ופחות מרביעית אין בכוס שיעור מצווה.

וממילא י"ל לגבי קטן אפילו שאפשר להקל אצלו שיכול לשתות רק כמלא לוגמיו, מ"מ בשביל שהכוס תחשב כוס של ארבע כוסות צריך שתהיה בה רביעית יין, וכל הקולא היא רק לגבי השתיה בפועל של הקטן, אבל בגוף הכוס צריך שיהיה בו רביעית.

וכן מדויק בטור בסימן תע"ו שכתב את סדר הפסח בקצרה, וכתב: "יתן לפני כל אחד ואחד כוס של רביעית אנשים ונשים וטף". ומדויק שגם לקטן צריך ליתן כוס מחזיק רביעית.

וראוי להזהר בזה משום שישנם כאלו שנותנים לקטן כוס קטנה שאינה מחזיקה רביעית, שחוששים שאם יתנו לו כוס גדולה הוא ישתה את כולה, ובסוף לא יוכל לקיים את שאר מצוות הלילה, ולפי זה זהו שלא כדין, שאינו יוצא ידי חובה בכוס זה.



### שכח להזכיר פסח בברכת מעין שלש אחרי הכוס הרביעי

כתב השו"ע (סימן תע"ב סעיף ט') כותב: "שיעור הכוס רביעית וכו' וישתה כולו או רובו".

וכתב המשנה ברורה (סק"ל): "כולו או רובו, היינו כולו לכתחילה או רובו בדיעבד וכו'. אך כוס הרביעית ישתה כולו כדי שיהא יכול לברך ברכה אחרונה לכולי עלמא".

מעשה באחד ששתה כוס רביעי, ובירך ברכה אחרונה מעין שלש, ושכח להזכיר את יו"ט בברכה, שלא אמר "ושמחנו ביום חג המצות הזה", והסתפק אם צריך לחזור שוב על ברכת מעין שלש.

והנידון בזה הוא דהנה בברכת המזון כאשר שכח להזכיר רצה בשבת או יעלה ויבוא ביו"ט, הכלל בזה הוא שאם הוא מחוייב לאכול את הסעודה הזו מדין שבת ויו"ט, חייב לחזור שוב על ברכת המזון. אבל אם אינו חייב לאכול את הסעודה הזו, אינו צריך לחזור. וכל זה מבואר בשו"ע בסימן קפ"ח סעיף ו' ז' ובמשנה ברורה שם.

ומעתה יש להסתפק בליל הסדר, שמחוייב האדם לשתות ארבע כוסות מדין פסח וליל הסדר, א"כ לכאורה זו שתיה היא מחוייבת, וממילא צריך לומר שאם שכח להזכיר את חג הפסח בברכה אחרונה, יהיה דינו כמו אם שכח להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון שצריך לחזור.

אמנם למעשה נראה שיצא ידי חובה בברכה הזו ואינו צריך לחזור, וג' טעמים בדבר:

א. בשער הציון (בסימן ר"ח סק"ס) מביא מהירושלמי שסובר שכל ענין ההזכרה של שבת ויו"ט בברכת מעין שלש, הוא רק לכתחילה, ובדיעבד אם לא הזכיר אינו מעכב בברכה. וממילא כאן בדיעבד שלא הזכיר אינו מעכב בברכה ויצא בה ידי חובה.

ב. מצד דין שתיית ארבע כוסות מעיקר הדין מספיק לשתות רק רוב רביעית, וכאשר שותה רוב רביעית די בזה בשביל קיום מצוות ארבע כוסות. וחייב ברכה אחרונה הוא רק בשתיית רביעית, אבל רוב רביעית אינו מחייב בברכה אחרונה. וממילא מצד דין חיוב השתיה של ארבע כוסות, אין חיוב לשתות בשיעור המחייב ברכה אחרונה, וא"כ מי ששתה רביעית שלמה אי"ו נחשב לשתיה המחייבת מדין הפסח, ולכן דינו כמו סעודת ראש חודש, שכיון שאינו מחוייב בה אינו חוזר.

ג. מעיקר הדין לא צריך לשתות יין בארבע כוסות, אלא מספיק חמר מדינה, ובחמר מדינה אינו מברך ברכת מעין שלש, וא"כ שוב דין הפסח אינו מחוייב לשתות באופן כזה שיתחייב לברך מעין שלש.

ומכל זה נראה כיון שאינו מחוייב בשתיה כזו שמחייבת לברך ברכה אחרונה, ממילא אם שכח להזכיר יו"ט בברכת מעין שלש, יצא ידי חובה, ואינו צריך לחזור שוב ולברך.



### מצוות סיפור יציאת מצרים אם נוהג רק בבנים או גם בבנות

"והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות, בא, פרק י"ג פסוק ח').

הנה מהפסוק הזה לומדים מצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, והביאו הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פרק ז' הלכה א') וכתב: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו', ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

יש להסתפק האם מצוות סיפור יציאת מצרים היא רק בבנים או גם בבנות, דהנה לשון הפסוק הוא "והגדת לבנך", ויש לדייק בפסוק בנך - ולא בתך, שמצוות סיפור יציאת מצרים היא רק לבנים ולא לבנות. או דלמא שהפסוק כותב בנים והוא הדין בנות.

והנה בגמרא בקידושין (דף כ"ט) איתא לגבי מצוות תלמוד תורה ומצוות פדיון הבן, שהאב מחוייב ללמד את בנו תורה ולפדותו, שהחוב כזה הוא רק על בנו ולא על בתו, והגמרא דורשת את זה ממה שכתוב בתורה "בנך" והלימוד הוא בנך ולא בתך. בתלמוד תורה כתוב "ולמדתם אותם את בניכם", ודורשת הגמרא בניכם - ולא בנותיכם, ובפדיון הבן כתוב "כל בכור בנך תפדה", ודורשת הגמרא בנך - ולא בנותיך.

ומבואר שבכל מקום שכתוב בנך הגמרא דורשת בנך ולא בתך, ולפי זה צריך להיות גם במצוות סיפור יציאת מצרים שכתוב "והגדת לבנך" הרי יש לדרוש מזה בנך - ולא בתך, והחוב של סיפור יציאת מצרים יהיה רק לספר לבנים ולא לבנות.

עוד מצינו בעשרת הדברות בפרשת יתרו כתוב "זכור את יום השבת לקדשו וגו', לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וגו'". ויש לדייק ממה שכתוב גם בנך וגם בתך ולא כתוב רק בנך,

שבכל פעם שכתוב בנך לבד, הכוונה היא דווקא בנך ולא בתך, ולכן בשבת שגם בתך היא בכלל ציווי שמירת שבת, התורה הוצרכה לכתוב במפורש גם את בתך.

וממילא הכא לגבי מצוות סיפור יציאת מצרים אם כתוב "והגדת לבנך", ולא מוזכר גם בתך מדויק שמצוות הסיפור הוא רק לבנך ולא לבתך.



### איסור אכילת מצה בערב פסח בקטן ובקטנה

והנה הרמ"א בסימן תע"א (סעיף ב') כותב: "מצה שיוצאין בה כלילה אסורים לאכול כל יום ארבעה עשר, וקטן שאינו יודע מה שמספרים בלילה מיציאת מצרים מותר להאכילו". והמשנה ברורה (סקי"ג) כותב, "וקטן שאינו יודע, אבל אם יש בו דעת להבין, אין להאכילו מצה, דדרשינן והגדת לבנך וכו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואם מילא הבן כבר כריסו במצה לא שייך לומר בעבור זה שאינו חידוש לקטן. ואין חילוק בין קטן לקטנה".

מבואר בדברי המשנה ברורה שכתב "ואין חילוק בין קטן לקטנה", שגם קטנה שיש בה דעת להבין, אסור להאכילה מצה מערב פסח. ובפשוטו הטעם לזה הוא כמו בקטן שלומדים את זה מהפסוק והגדת לבנך, וא"כ מדויק בזה שמצוות והגדת לבנך אינו מפקיע בנות אלא גם בתך היא בכלל מצוות סיפור יציאת מצרים.

אמנם במחצית השקל מדויק להפך, דהמקור של המשנה ברורה שאין חילוק בין קטן לקטנה הוא מדברי המגן אברהם, ובמחצית השקל כתב דהטעם לזה הוא משום דבסימן תע"ב סעיף י"ד כתוב דכל מצוות הנוהגות באותו לילה גם נשים מצוות.

והנה נשים חייבות בכל מצוות הלילה משום שאף הן היו באותו הנס, ומבואר במחצית השקל שזהו הטעם שקטנה שמבינה את ענין סיפור יציאת מצרים אסורה לאכול מצה בערב פסח. ולכאורה למה אי אפשר לומר שהטעם בקטנה הוא מאותו הטעם של קטן, שכתוב והגדת לבנך בעבור זה.

אלא מוכח דבאמת הציווי של והגדת לבנך הוא רק בבנך ולא בבתך, ולכן אי אפשר לאסור את הבנות לאכול מצה בערב פסח מאותו הטעם, אלא צריך לומר בזה טעם חדש, שאף הן היו באותו הנס.



### והגדת לבנך לאמור

ומהגה"צ רבי ישעי' שנייבאלג זצ"ל רב ביהכנ"ס בעלז ברמת אלחנן, שמעתי לומר דבאמת יתכן לומר שיש מצוות סיפור יציאת מצרים גם בבתך, ומה שהתורה כותבת "והגדת לבנך" הוא מפני שבהמשך הפסוק כתוב "לאמור", שמצוות הסיפור צריכה להיות בצורה כזו ברורה עד שהבן יוכל אח"כ לאמור להמשיך ולספר את הסיפור לדורות הבאים, ומצווה זו היא רק בבנך ולא בבתך, משום שבבנות "כל כבודה בת מלך פנימה" ואין זה מהראוי שהבת תקהיל קהילות רבים לדבר ולספר בפניהם, ולכן התורה כתבה בנך. אבל באמת בעיקר המצווה בנך כולל גם

בתך, וגם בבנות יש מצוות סיפור יציאת מצרים, והתורה כתבה "והגדת לבנך" רק מחמת המשך הפסוק שכתוב לאמור, ולא מחמת עצם המצווה.



### מצוות והגדת לבנך כאשר הסבא מספר את ההגדה

הנה הרבה הולכים בליל הסדר להתארח אצל ההורים, והסבא מספר לנכדים את ההגדה ועניני סיפור יציאת מצרים, ואילו האבא אינו מספר כלום לבניו.

ויש לעיין בזה איך האב מקיים מצוות והגדת לבנך, הרי האבא אינו מספר לבניו את ההגדה.

ויש שבאמת הקפידו מהטעם הזה שמזמן שבנם הגיע לגיל כזה שמבין את ענין סיפור יציאת מצרים, עורכים את ליל הסדר בביתם ולא בבית ההורים.

אבל באמת נראה לומר שהאבא מקיים מצוות והגדת לבנך במה שהסבא מספר לנכדים מדין שליחות, והראיה לזה היא ממצוות תלמוד תורה, שבפסוק כתוב "ולמדתם אותם את בניכם" שהאב מחוייב ללמד את בנו תורה, ולמעשה היום האב לא מלמד את בנו תורה אלא הוא שולחו לתלמוד תורה והמלמד מלמדו תורה, ואיך האב מקיים בזה מצוות תלמוד תורה לבנו. אלא הפשט הוא שהאב שולח את המלמד שילמד את בנו תורה במקומו, ומדין שליחות הוא מקיים את מצוות ולמדתם אותם את בניכם.

וממילא אפשר לומר דהוא הדין לגבי מצוות והגדת לבנך, האב יכול לקיים את המצווה ע"י שאביו או חמיו או כל אדם אחר מספר לבניו את עניני סיפור יציאת מצרים מדין שליחות.



### מצוות והגדת לבנך בליל יו"ט שני כאשר הבן הוא בן ארץ ישראל

מעשה באברך שהתגורר בארץ, והוריו גרו בחוץ לארץ, ובחג הפסח באו להתארח בארץ אצל בנם, וההלכה היא שבן חו"ל שבא לארץ ודעתו לחזור לחו"ל צריך לנהוג גם בארץ יו"ט שני. וממילא ביום הראשון של חול המועד, אצל הבן שהוא גר בארץ זה חול המועד, ואילו אצל ההורים זה יו"ט.

והנה בליל יו"ט שני של פסח ההורים עושים ליל הסדר כדין יו"ט של פסח, והאבא מבקש מבנו שיבוא אצלו לסעוד שוב פעם בליל הסדר, בשביל שיכול יהיה לקיים בו מצוות והגדת לבנך, ואפילו שאצל הבן הלילה הזה אינו ליל פסח אלא ליל חול המועד, מ"מ האב מבקש ממנו שיעד אצלו בשביל לקיים את מצוות האב שחייב בוהגדת לבנך.

ויש להסתפק האם האב בליל יו"ט שני של פסח מקיים בבנו מצוות והגדת לבנך, בזמן שהבן אינו מחוייב בלילה הזה בסיפור יציאת מצרים, האם אזלינן בתר האב, וכיון שהוא מחוייב במצוות והגדת לבנך בלילה הזה ממילא כשהוא מספר לבנו הוא מקיים את המצווה, אפילו שהבן אינו מחוייב בזה. או דאזלינן בתר הבן, וכיון שהבן אינו מחוייב בלילה הזה במצוות סיפור יציאת מצרים, ממילא אי אפשר לקיים בו מצוות והגדת לבנך, דכל מצוות והגדת לבנך שייכת

רק בבן כזה שמחוייב בלילה הזה במצוות הלילה, אבל כאשר הבן אינו מחוייב במצוות הלילה אי אפשר לקיים בו מצוות והגדת לבנך. והבן טען לאביו שכלפי זה אני לא בן שלך...

ולמעשה, מרנן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל והגר"נ קרליץ זצ"ל אמרו כצד הראשון, דמצוות והגדת לבנך מוגדרת כפי האב ולא כפי הבן, וממילא גם אם הבן אינו מחוייב בליל יו"ט שני בסיפור יציאת מצרים, שזה לא נחשב אצלו לליל פסח, מ"מ כיון שהאב מחוייב בלילה הזה בסיפור יציאת מצרים ובמצוות והגדת לבנך, ממילא כאשר האב מספר לבנו את סיפור יציאת מצרים הוא מקיים בו את מצוות והגדת לבנך.



### להקפיד בימי הפסח לאכול כזית מצה בכדי אכילת פרס\*

בליל הסדר כשאוכלים את הכזית מצה שמקיים בה מצוות אכילת מצה, צריך לאוכלה כדי אכילת פרס. ושיעור של כדי אכילת פרס לדעת החזו"א הוא 2 עד 4 דקות.

ובאמת ראוי להקפיד בזה לא רק בליל הסדר אלא גם בכל ימי הפסח, בכל פעם שאוכלים מצה להזהר בתחילת הסעודה לאכול כזית מצה בכדי אכילת פרס, שאם אינו אוכל כזית בכדי אכילת פרס יש בזה ספק אם אפשר לברך ברכה אחרונה.

ויסודות הדברים מבוארים במשנה ברורה (סימן ר"י סק"א) שכתב לגבי כל האוכלים אם אכל כזית בזמן של יותר מכדי אכילת פרס אינו יכול לברך ברכה אחרונה, אבל לגבי פת, כתב מהפרי מגדים דאם אכל כדי שביעה אף שאכל מעט מעט אפשר לברך ברכת המזון דהא על כל פנים ושבעת קרינן ביה. אבל בשער הציון (סק"י) הקשה על זה וכתב "וגם זה לא ברירא כולי האי, דאפשר דאף שיש כדי שביעה, ואכלת ג"כ בעינן וזה לא מקרי אכילה וכו'". והמנחת חינוך במצווה שי"ג כתב בפשיטות כדברי השער הציון, והביא לזה ראיה מהגמרא.

ומעתה לדברי השער הציון אם אינו אוכל כזית בכדי אכילת פרס אי אפשר לברך ברכת המזון, לכן ראוי בכל פעם שאוכלים מצה להקפיד לאכול כזית בכדי אכילת פרס, כדי שיכול יהיה לברך ברכת המזון.

ובאמת ראוי להקפיד בזה גם בכל השנה כשאוכלים פת, אלא בזה כיון שהפת רכה ונאכלת במהרה בדרך כלל תמיד אוכלים כזית פת בכדי אכילת פרס. אבל במצה, כיון שהיא קשה ואינה נאכלת במהרה, אם אינו מקפיד לאכול כזית בכדי אכילת פרס יוצא הרבה פעמים שאינו אוכל כזית בכדי אכילת פרס, וראוי להזהר בזה.

ודבר זה מצוי גם כשאוכלים בחתונות ובשמחות. פעמים רבות מדברים עם חברים וידידים, ומתוך זה מפסיקים באכילה ולא אוכלים כזית בכדי אכילת פרס. והגאון רבי מיכל יהודה ליפקוביץ זצ"ל היה מקפיד כשמתחיל לאכול שלא לדבר עד שיאכל כזית בכדי אכילת פרס.



\* הערת העורך (הרב משה בוטון): ע"ע בזה במאמרי בירחון האוצר גיליון כז ולט, אם צריך לאכול גם כביצה לברכת ענט"י.

### צירוף זימון כאשר כל אחד אוכל מהמצות שלו

השו"ע בסימן קצ"ו (סעיף ג') כותב, שלשה שאכלו כאחד וכל אחד אוכל מכברו ומקפיד שלא לאכול מכברו של חברו אפילו שזה רק מחמת חומרא, אינם מצטרפין לזימון. שכל הענין של צירוף לזימון הוא דווקא כשהם יכולים להתחבר יחד באכילתם לאכול לחם אחד, אבל אם כל אחד נזהר שלא לאכול מלחם חברו אינם יכולים לאכול יחד, וממילא אינם מצטרפים לזימון.

הנה, שלשה שאוכלים יחד בפסח, וכל אחד אוכל מהמצות שלו, ומקפיד לאכול דווקא רק מהמצות שלו ולא משל חברו, אינם מצטרפין לזימון. ואפילו שההקפדה של כל אחד שלא לאכול משל חברו היא רק מחמת חומרא ולא מעיקר הדין, ג"כ אינם מצטרפין לזימון, כיון שלמעשה כל אחד מקפיד שלא לאכול משל חברו, ואינם יכולים לאכול מלחם אחד.

אם שנים אוכלים מצות יד והשלישי אוכל מצות מכונה, אם אלו השנים שאוכלים מצות יד כל אחד אינו מקפיד לאכול דווקא מהמצות שלו, אלא עיקר הקפידא שלהם הוא שלא לאכול מצות מכונה, אבל מצות יד כל אחד יכול לאכול גם משל חברו, והשלישי שאוכל מצות מכונה ג"כ אינו מקפיד דווקא לאכול מכונה ולא יד, הרי הם מצטרפים לזימון. כיון שהם יכולים להתחבר לאכול יחד מלחם אחד, שכולם יכולים לאכול יחד מלחם אחד מהמצות יד של אחד מהם.

ואפילו אם למעשה כל אחד אוכל מהמצות שלו ולא משל חברו, ג"כ הם מצטרפים לזימון, כיון שלמעשה הם יכולים לאכול יחד ממצה אחת.

אם שנים אוכלים מצות יד וכל אחד מקפיד לאכול דווקא מהמצות שלו ולא משל חברו, והשלישי אינו מקפיד לאכול דווקא מהמצות שלו אלא הוא גם יכול לאכול מהמצות שלהם, יש להסתפק אם השלישי הזה מצרף את כולם יחד לזימון כיון שהוא יכול לאכול משניהם, או כיון שהשנים מקפידים שלא לאכול זה מזה אינם מצטרפים לזימון, וצ"ע.



### לצרף מצות מכונה ללחם משנה

מי שאוכל רק מצות יד ולא מצות מכונה, ויש לו בסעודת שבת או יו"ט בימי הפסח רק מצת יד אחת, יש להסתפק אם יכול לצרף מצות מכונה בשביל לחם משנה. האם אמרינן כיון שאינו אוכל מצות מכונה ממילא זה לא מוגדר אצלו כלחם ואינו מצטרף ללחם משנה, או כיון שסוף סוף גם מצות מכונה זה מצה, ממילא דינו כלחם ומצטרף ללחם משנה.

ושמעתי ממרן הגר"נ קרליץ זצ"ל שאפשר לצרף את מצות המכונה ללחם משנה, שבעצם הדבר גם מצות מכונה נחשבים כמצות כשרות, אלא שיש מחמירין שלא לאוכלם מסיבות כאלו ואחרות, וכיון שזה רק חומרא, ממילא לכולי עלמא זה מוגדר כמצה ואפשר לצרפו ללחם משנה יחד עם מצת יד.



וכדבריו יש להוכיח מדברי החזו"א בקובץ אגרות (חלק א' אגרת קפ"ח) שכותב על ערב פסח שחל בשבת, וכתב "לדקדק שלא ישאר חמץ, ולבטל בשביל זה לחם משנה רק לצרף מצה בשביל לחם משנה". והנה בערב פסח אסור לאכול מצה כמבואר ברמ"א בסימן תע"א סעיף ב', ואעפ"כ כותב החזו"א שאפשר לצרף את המצה בשביל לחם משנה, ומבואר שגם כאשר אי אפשר לאכול את המצה אפשר לצרפה ללחם משנה, וממילא ודאי מי שאינו אוכל מצות מכונה יכול לצרפה בשביל לחם משנה.



### מצה שנשברה מעט איך אפשר לצאת בה בשביל לחם משנה

הנה בשבת וביו"ט צריך בכל סעודה לבצוע על שני ככרות שלמות. ואם הככר אינו שלם אלא שנחסר ממנו מעט, כבר אינו נחשב שלם.

השערי תשובה בסימן רע"ד מביא מחלוקת ראשונים מהו שיעור החסרון שבו הככר אינו שלם, יש אומרים שאפילו בחסרון מעט כבר הככר אינו שלם, ויש אומרים שדווקא אם נחסר מהככר חלק אחד ממ"ח אז אינו נחשב שלם, דהיינו שצריך לשער את הככר אם נחתוך אותו למ"ח מהו גודל כל חלק, ואם נחסר מהככר כזה שיעור הככר נחשב לפרוס ולא לשלם.

והשו"ע בהלכות עירובין (סימן שס"ו סעיף ו') פוסק כמו השיטה השניה, וממילא בדין לחם משנה אם נחסר מהככר שיעור של אחד ממ"ח אז הוא נחשב לפרוס ואי אפשר לצאת בו ללחם משנה.

והנה, מצוי מאוד, במצות בעיקר במצות יד, שהמצה נשברת מעט, והרבה פעמים החלק השבור הוא יותר מאחד ממ"ח, וממילא המצה אינה שלמה ואי אפשר לקיים בה דין שלם בלחם משנה.

ונראה שאפשר לשרוף את המצה מעט במקום שבו היא נשברה, באופן שיהיה נראה שכך נאפתה מצה זו, ובזה המצה תחשב שלמה, בדין לחם משנה.

והראיה לזה הוא מהשו"ע בסימן קס"ח (סעיף ב') שכתב שאם יש לאדם שני חצאי לחם ואין לו לחם שלם יכול לחברם יחד ע"י עץ או קיסם, שיהיה נראה כשלם, ויוצאים בו ידי חובת לחם משנה. ומבואר שבשביל דין שלם בלחם אין צריך שבפועל הלחם יהיה שלם, אלא העיקר הוא שיהיה נראה כשלם, ואם הככר נראה שלם אפילו שבאמת אינו שלם אלא הוא מחובר רק ע"י קיסם, ג"כ דינו כשלם.

וממילא י"ל גם כאן במצה שנשברה, אם שורפה במקום שבו נשברה באופן שיהיה נראה שכך המצה נאפתה, הרי זה יחשב כשלם וייצא בו ידי חובת שלם בלחם משנה.



### מעלת ליל הסדר

בתרגום יונתן בפרשת תולדות על הפסוק (פרק כ"ז פסוק א') "ויהי כי זקן יצחק וגו' ויקרא את עשו בנו הגדול ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני", כותב התרגום: "וקרא ית עשו בריה רבא בארביסר בניסן ואמר ליה ברי הא ליליא דין עילאי משבחין למארי עלמא ואוצרי טלין מתפתחין ביה".

מבואר בדבריו שליל הסדר הוא זמן קדוש שיש בו שעת רצון נוראה, "שערי שמים פתוחין בו ומלאכים אומרים שירה", וצריך להתבונן איך לנצל כראוי את הלילה הזה ולקיים את כל מצוות הלילה מתוך מתינות וישוב הדעת.

והיצר הרע שיודע את גודל מעלת הלילה מכניס את האדם למצבים כאלו שיבוא לידי כעס וקפידה וישכח את העיקר. ודבר זה בדוק ומנוסה, לכל אחד בכל שנה בדיוק בזמן ליל הסדר באים לו בלבולים מבבלולים שונים, כיון שהזמן הוא כל כך קדוש, ממילא היצר הרע מתאמץ בכל כחו לבלבל את האדם.



### חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים

הנה, בליל הסדר יש הרבה מצוות שהתחדשו בלילה, סיפור יציאת מצרים, מצוות אכילת מצה, ואכילת מרור, שתית ארבע כוסות, כורך, אפיקומן, ועוד ועוד.

שנה אחת נכנס אברך אחד אל מרן בעל הקהילות יעקב זצ"ל כמה ימים לפני ליל הסדר, ושאל מהי המצווה שצריך להקפיד ולהדר בה בליל הסדר.

הסטייפלר הוציא מארון הספרים רמב"ם זמנים ופתח בהלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה ו', והראה לו את דברי הרמב"ם שכתב: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית".

אמר הסטייפלר: "דבר תורה מעות קונות, וכל המצוות שבליילה הזה אפשר ע"י ממון להדר בזה, אדם מוסיף יותר כסף וקונה מצות מהודרות יין מהודר, אבל את ההלכה הזו ש"חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא משעבוד מצרים" אי אפשר לקנותו ע"י ממון, ואם האדם אינו מתבונן בזה אינו יכול לקיימו, וזו המצווה שכל אחד צריך להכין את עצמו לקראת ליל הסדר".

וכאשר האברך יצא מהחדר של הסטייפלר זצ"ל הוא שמע שהסטייפלר חוזר בקול רם על דברי הרמב"ם כמה וכמה פעמים.



הגאון רבי אשר יעקב וועסטחיים זצ"ל\*

גאב"ד בד"ץ איגוד הרבנים מנשסתר

## תשובות בענייני חושן משפט

## א.

אור לי"ג מרחשון ה'תשנ"ו לבה"ע

להו"כ הרב הגאון המפורסם לתהלה, עמוד ההוראה בעיר הבירה, כש"ת כמוה"ר רבי חיים מאיר הלוי ואזנר שליט"א, רב דק"ק יטב בלונדון הבירה יע"א.

אחרי בואי דרך מבוא השל' ברגשי כבוד כראוי וכיאות, ת"ח עבור תשובתו הרמתה. ומש"כ כהדר"ג שי' בסוף מכתבו אודות העומד במשפט המדינה בעבור שהעביר דברים בלתי חוקיים ורוצה שהבעלים יצהירו שהחפצים הינם שלהם והוא היה רק שליחם גרידא, האם יש בזה דין מוסר.

הנה כפי ידיעתי, וגם ביררתי זה שוב עם יהודי חרדי פה שהינו עו"ד מתביעת הממשלה, ובקי בענינים אלה, שכאשר נלכד אדם על העברת דברים האסורים ע"פ חוק, מוכרח הוא לעמוד במשפט, ולא יינצל ע"י הצהרת הבעלים שהחפצים היו שלו, ואפילו אם יטעון הנתפס שהוא לא ידע כלל שהיו החפצים בלתי חוקיים, עליו להוכיח זאת ממקום אחר, ולא יועיל לזה עדות הבעלים, שעליו מסתכלים כ"שותף" בעסק זה ואין עדותו מתקבלת. וכל הודאתו תגרום רק שיאשימו את הבעלים ג"כ, ולכאורה לפי"ז זהו בגדר מסירה בלא שום תועלת להשליח. (והבנתי ששאלת כהדר"ג בזה הוא שאם תהיה תועלת מסוימת להשליח, להקל עליו משפטו לכהפ"ח, כי בודאי לא יפטרוהו לגמרי, האם יש היתר להכריח הבעלים לגלות חלקם בענין, ועכ"פ שאלה זו צריכה בירור עדיין).

אשר יעקב וועסטחיים

## ב.

ט' אייר ה'תשנ"ד לבה"ע

ראובן שאל רכב משמעון, ושמעון אמר לו שהרכב צריך תיקון מפני השמן שהיה מטפף דרך חור, ועכשיו תיקנו, אבל אעפ"כ נותן לו בקבוק שמן שמא יארע שוב, וגם אמר לו שיכולים לנסוע עם רכב זה למרחקים ובמהירות כרגיל כי הרכב טוב, אע"פ שהינו כבר בן י"ג שנה וכבר נסעה כ - 180.000 מיילס, וראובן נסע בפעם הראשונה מחוץ לעיר וראה שנדלקה הנורה האדומה הבאה להזהיר שיש תקלה בשמן, ועצר בתחנת דלק, וראה שמיכל השמן מלא,

\* תשובות אלו, הכוללות בתוכן פסקים מהגר"מ וואזנר זצ"ל, הן מתוך תכריך שו"ת אשר ליעקב, אשר הכין הגאון רבי אשר יעקב וועסטחיים זצ"ל קודם ששבחל"ח. הגרא"י זצ"ל העריך למאד מאד את הגר"מ זצ"ל והתבטא כי הוא מהמיוחדים ביותר בענייני חו"מ, ונחית עד למאד בעומקא דדינא. תשובת"ח לעורך השו"ת הרב שמואל ברוך גנוט.

וגם קרא לנכרי אחד העובד שם וגם הוא הסתכל ואמר לו שאין לו לדאוג כי השמן מלא כדבעי, ומה שהנורה נדלקת מסתמא הוי תקלה בנורה ולא בשמן, וראובן הפליג לדרכו ושוב לא נדלקה הנורה. אמנם כאשר הגיע להכביש (מאטארווי) ונסע שם קצת, ראה שוב שהנורה נדלקה ונכבתה מספר פעמים, ולא עצר כי חשב על מה שאמר לו הנכרי שהתקלה בנורה ולא בשמן, אבל מ"מ דאג קצת ונסע מצד שמאל פנימה באופן שיוכל לעצור מיד על צד הכביש באם יארע דבר יותר חמור, ופתאום שמע פיצוץ מהמנוע, ותיכף עצר בצד הכביש, ונתברר לו שהמנוע נשרף ונתקלקל לגמרי וא"א לנסוע יותר ברכב זה.

המשטרה הגיעה וסידרו לסלק הרכב לגאראדזש בעיר הסמוכה לשם, וזה עלה לו לראובן למאה סטערלינג, וכשרצה להובילו חזרה לעירו עלתה לו הגרירה עוד מאה וחמשים סטערלינג. ועכשיו שחזר המשאיל הוצרך לשלם מאתיים וחמשים סטערלינג להחלפת המנוע בחליפי המנוע הישן (והחליפוהו במנוע משומש), ותובע מראובן שישלם לו עבורו כי היה שואל וחייב באונסים.

וראובן טוען דחשיב מתה מחמת מלאכה, ואדרכא הוא רוצה ששמעון ישלם לו עבור ההוצאות שהיו לו להחזיר הרכב הביתה, ונפשם בשאלתם הדין עם מי.

כתב השו"ע חו"מ סי' שמ"ה ס"א וז"ל: טען השואל שמתה מחמת מלאכה, אם הוא במקום שעדים מצויים, אינו נפטר עד שיביא עדים שהוא כדבריו ושלא שינה בו, ואם הוא במקום שאין עדים מצויים ישבע כמו שנתבאר בסי' רצ"ד. ושם מבואר דמגלגלין עליו בשבועתו שלא פשע בשמירתו אלא ששמרו כדרך השומרים, וכתב הש"ך ס"ק ג' וז"ל: שלא פשע בשמירתו. כתב רבינו ירוחם והביאוהו האחרונים דמשבעין ליה שלא פשע, אבל לא סגי שנשבע שנעשה שלא בכוונה, והטעם דלשון זה משמע דמודה דפשע ולא נזהר לשומרו כראוי אלא שלא עשה כן בכוונה, והכי איתא להדיא בש"ס ס"פ האומנין ובהרא"ש שם וכ"כ הב"ח, עכ"ל.

וא"כ בנידו"ד ודאי דאיכא צד פשיעה שנסע למרות שהנורה האדומה נדלקה הנר האדום, ואף שהיה שלא בכוונה שסמך על מה שאמר לו הנכרי, מ"מ לדברי הרי"ו א"א לישבע ולומר שהיה שלא בכוונה. ותו שהיה לו להסתכל על השעון שמורה האם המנוע חם יותר מדי, ושם היה רואה שעליו לעצור, והוא הודה שלא הסתכל שם כי היו עיניו על הנורה האדומה בלבד, וא"כ הוי מחוייב שבועה וא"א לו לישבע ומחוייב לשלם. אלא דעכ"פ יש כאן צד אונס קצת, מכיון שהנכרי, שלפנ"ר היה מומחה לדבר מתוקף תפקידו, אמר לו שאין ממה לדאוג, על אף שנתברר שלא היה מומחה, דא"כ היה לו לבדוק הפילטר, דנראה ברור דזה היה נסתם ועי"כ לא עבר השמן למקום הראוי וגרם להמנוע להתפוצץ, וגם המשאיל אמר לו שיכול לנסוע למרחקים ובמהירות שרוצה, א"כ יש לעשות כאן פשרה שיחלקו ביניהם שויות המנוע הישן כמו שהיה טרם שהתפוצץ.

וע"ד הוצאות גרירת הרכב, נראה שאין המשאיל חייב לשלם כלום. לא מיבעיא הוצאת החזרתו לעירו, שהרי לא ההנהו כלום מכיון שהיה הוא יכול לעשותו בחנם, אלא אפילו חלק ההוצאה הבאה לו לגרור הרכב מהכביש עד לגאראדזש שבעיר, מ"מ כל עסק זה הוא מוטל על

השואל, כמבואר בפ"ת ריש סי' שמ"ג וריש סי' רצ"ג, וא"כ בניד"ד אין להשואל שום תביעה על זה מהמשאיל. [ודבר זה נתברר לי גם ע"י שיחה עם הרב הגאון מוהרח"מ הלוי ואזנר שליט"א, רב דקהל ייטב לב דסאטמאר בעיר הבירה לונדון יצ"ו].

אשר יעקב וועסטהיים

### ג.

א' טבת ה'תשנ"ד לכה"ע

הנותן מעות לחבירו בתורת עיסקא, והמתעסק שכר עורך חשבונות, ואין לו ממה לשלם כי הסחורה שבעסק לא נמכר ואין לו מזומנים, האם העורך חשבונות יכול לתבוע מהנותן דמי העיסקא כמו משותף או לא, די"ל דהנותן מעות לחבירו לעיסקא ואין לו שייכות עם העסק, אינו כשותף ואינו אחראי כי אם יהיה הפסד כשיבואו לחשבון, אבל אינו אחראי על ההוצאות (כמדומני שראיתי חילוק זה באיזהו מקומן אבל אינני זוכר איפה).

וזאת אשר השיב לי מחו' הגאון מוהרח"מ ואזנר שליט"א רב דקהל יטב לב דלונדון [במוצ"ש ק"פ וארא] הדעת נותן שכל עניני עיסקא הוא מוגבל אך ורק לממון זה המושקע ואף שנידון ככל שותפות ברוחים מ"מ זה מוגבל אך ורק בזה שחציו מלוה וחציו פקדון אבל המסתעף מזה לא נאמר בו דיני שותפות ממש שישא באחריות ההוצאות של המתעסק. אף שקשה על זה מסעיף כ"א (ביו"ד סי' קע"ז) ועתה מצאתי שכל ענין זה לחייב שותף על הוצאות שותפו כשלא אמר לו שיוציא הוצאה זו אינו פשוט, עי' ברמ"א חו"מ (סי' ע"ז ס"ב) ובט"ז שם בסוף דבריו כתב וז"ל, אבל בשנים שהניחו כל אחד איזה סך להתעסק בזה לחוד והלך אחד ולקח בהקפה שלא מדעת אין שייכות וכו' אע"פ שהוא עושה לטובת השותפות, עכ"ל, ושור' בפתחי חושן הל' שותפות ומצרנות פרק ח' סוף אות כ"א (דפי הספר רמ"ו) בשם אורה"מ בשם משפטים ישרים דמקבל עיסקא שלקח בהקפה פשיטא שאינו יכול לתבוע מבעל הממון, ואנכי קייתי כן מסברא דנפשאי וספרים הנ"ל אינם תח"י, ומ"מ דברי הרמ"א והט"ז הם ראי' אלימתא למדובר כאן, עכ"ל.

ולענ"ד צ"ע בדבריו הנעימים, כי הרי כ' בעצמו דקשה ע"ז מהא דאי' ביו"ד סי' קע"ז סכ"א, ולכאורה נראה דהחילוק הוא פשוט, שהרי ז"ל המחבר שם, אם נותן לחבירו סחורה בתורת עיסקא אם דרך לשכור כתף להוליכה לשוק לא יאמר לו כיון שאני נותן לך שכר טרחן אתה נתן שכר כתף (אלא שמין כמה צריך ליתן והוא בכלל הקרן טור עכ"ל, הרי מבואר דהוצאה שהיא רגילה והדרך כן צריך הנותן לישא בעול הוצאה זו כדי שלא יהא הפסד להמקבל, כמש"כ שם הטו"ז והש"ך, ואינו דומה למש"כ הרמ"א והטו"ז בחו"מ סי' ע"ז הנ"ל והפתחי חשן בשם הפוסקים הנ"ל, כי שם מירי בהקפה וכדומה שאינו דוקא ענין שיכולים לומר עליו שהיא הדרך לקחת, משא"כ בניד"ד היא הדרך הפשוטה שכל עסק שוכר רואה חשבונות כדי לסדר עניני העסק לענין המיסים וגם לדעת מצב העסק וכו', ובזה דומה ניד"ד להיכא דהוי הדרך לשכור כתף, ולכהפ"ח הי' על הנותן לשלם לפי ערך רווחים שהי' מקבל, דהיינו רביע בניד"ד, וגם זה

רק ע"י שומא מה שהי' צריך להיות שכר הרואה חשבון אילו לא קלקל המקבל ע"י אי סידורו בספרי החשבונות, והמקבל ישלם השאר.

וכשהצעתי הדברים לפני הגאון מוהר"ר דוד אורדנטליך שליט"א, דומ"צ בעיה"ק ב"ב ורב דעיר ביתר, אמר כנ"ל שישלם לפי ערך רווחיו, דהיינו רביע, וכנ"ל.

#### ד.

י"ג טבת ה'תשנ"ד לבה"ע

מי ששכרו אותו ללכת להשגיח בענין כשרות ומשלמין לו גם זמן נסיעתו למקום העבודה וגם זמן החזרה לביתו, והי' יכול לנסוע ברכבת אלא שמי שסידר הענין אמר לו שישע במכונת עם עוד משגיח שהלך ג"כ למקום זה, ובחזרה נתקל המכונת ונתעכב שעתיים וחצי בדרך, האם יכול לתבוע שישלמו לו גם בעד זמן העיכוב בדרך החזרה (ואולי לא עדיף ממש"כ בשו"ת מהרי"ק סי' קל"א בשם שו"ת הרשב"א שהיזק שבא לשליח בדרך ששלחו המשלח אין המשלח חייב לשלם לו).

וזאת אשר השיב לי מחו' הגאון מוהר"מ ואזנר שליט"א רב דקהל יטב לב דלונדון [במוצש"ק פ' וארא] הדמיון של היזק הוא טוב, ואין לשלם למשגיח, ומה גם שהוא בחר לו הנסיעה במכונת שהיא יותר עלולה לנזקים, אבל אם הי' צריך תמיד להוסיף תשלום נוסף ברכבת ממכונת והשוכר את המשגיח הרויח מחסכון הזמן שנסע במכונת א"כ ניחא הי' לו הנסיעה במכונת בכדי לחסוך כסף ע"י קוצר זמן הנסיעה, א"כ חייב הוא לשלם אף המקרה של השהי' הארוכה שבמכונת, עכ"ל.

#### ה.

ט"ז תמוז ה'תשנ"ב לבה"ע

מי שהשאיל חפץ לחבירו ואמר לו כל האחריות של החפץ עליך, ואח"כ הוזק החפץ ע"י מתה מחמת מלאכה האם יכול המשאיל לומר שבשכיל כך אמרתי כל האחריות עליך שרציתי שתתחייב אפילו במתה מחמת מלאכה, דאל"ה לא הייתי צריך לומר כל האחריות עליך כיון שאתה חייב בכל בלי זה.

כהרה"ג הר"ר חיים וואזנר שליט"א אמר דא"א לחייב כיון שלא פירש כן להדיא והוי כענין יד בעל השטר על התחתונה מפני שצריך לפרש בהדיא, ונלע"ד עוד דאיתא בס' פתחי חשן פ"י סקי"ד שאלה אם אפילו במפרש שיתחייב בשביל מתה מחמת מלאכה אי צריך קנין, וא"כ מכ"ש בניד"ד דיש עוד לכהפ"ח ספק אם הוי התחייבות הוי כעין ס"ס לפטור.

# שרי החמישים

תם המשלם נזק שלם, אי הוי קנסא או ממונא ♦ בדין חמץ הממושכן ביד גוי  
♦ הקנאת כלים לנכרי, כשאין אפשרות להטבילם ♦ בענייני פסח בהלכה  
ובאגדה





רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין

ראש ישיבת פוניבז'

## תם המשלם נזק שלם, אי הוי קנסא או ממונא

[מכתב]\*

## שאלה

א.

דף ד' ע"ב ור' אושעיא מאי טעמא לא תני הני בממונא קמיירי בקנסא לא קמיירי, ולכאורה במתניתין [ב' ע"א] דתני' שור צריך לומר שהוה שור המועד למ"ד פלגא נזקא קנסא\*, ואם כן צ"ב מאי קושיית הגמרא [ה' ע"א] לתני תרי גווני שור, שור דאזיק שור ושור דאזיק אדם, דתנן ר' עקיבא אומר שור תם שחבל באדם משלם במותר נזק שלם, הא כיון דלמ"ד פלגא נזקא קנסא, סתם שוורים בחזקת שימור קיימי [טו ע"א], ואם כן, שור תם שחבל באדם גם כן הוה קנסא אפילו דמשלם נזק שלם, וצ"ע<sup>א</sup>.

ב.

יש לעיין, לר' עקיבא דתם שחבל באדם משלם נזק שלם מגופו, וכן לר' טרפון דמשונה קרן בחצר הניזק דנזק שלם משלם [יד ע"א], אי ס"ל כר' יהודה דתם בעי שמירה מעולה ומועד בפחותה [לט ע"ב], ויש לעיין, אי בתם כזה צריך שמירה מעולה<sup>ב</sup>. ואי נימא שצריך, כיון שצד תמות במקומה עומדת - צריך להיות דגם מועד כזה יצטרך שמירה מעולה לגבי כל הנזק<sup>ג</sup>, ואם כן, יצא הדין שיגבה מגופו לגבי כל הנזק. וקשה, מאי חילוק בין תם למועד?

\* מכתב בכתי"ק מרן שליט"א, תשובתו נכתבה כהערות על מכתב השאלה שכתבו הגאון רבי מתתיהו זאב שצ"ג שליט"א מח"ס מנחת אריאל, ונכדו הרה"ג ברוך לוי שליט"א. הקלדה וההדרה: הרב הראל דביר שליט"א והבה"ח אורי דביר נ"י. כל ההפניות מתייחסות למסכת ב"ק, אלא אם כן צוין אחרת. הערות השוליים וכן ציוני המקורות בסוגריים רבועים נוספו על ידינו, תודת האוצר להרה"ג יהונתן פז שליט"א, על המצאת מכתבו של מרן שליט"א. פרסום המכתב לע"ג הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל.

א). לכאורה יש להעיר קצת, דהא לדעת רב בדף ג' ע"ב, תנא שור וכל מילי דשור, היינו שן ורגל וקרן גם יחד, ורק לשמואל תנא שור לקרנו. ויעוין עוד במרומי שדה (לד ע"א סד"ה ואחר).

ב). ביאור הקושיא: הגמרא בדף ה' מקשה, שאם משנתנו היא כשיטת ר' עקיבא, אזי יש צורך לחלק בין שור שהזיק שור ובין שור שהזיק אדם, משום שלר' עקיבא דיניהם שונים. והרי המציאות שבה דיניהם שונים היא דווקא מציאות של שור תם, וקשה מזה על המתבאר לעיל שבקנסא לא קמיירי, שהרי תשלומי תם הם קנסא, ונראה שאף בשור שהזיק אדם ומשלם נזק שלם, התשלום הוא קנס, ואם כן, אין מובנת טענת הגמרא שהתנא היה צריך למנותו. וראה בקובץ ביאורים להגר"א וסרמן (ב"ק אות ג) שהקשה כקושיא זו, וכתב ליישב: 'וצ"ל שקושיית הש"ס היא אליבא דמ"ד פ"ג ממונא, ודוחק'.

## תשובה

- א. עי' תוס' ב"ק דף מ"ה ע"ב ד"ה לא פטר וכו', דכיון דאייעד לאו קנסא הוא<sup>1</sup>.
- ב. מסתבר שצריך שמירה מעולה, למה יגרע במה שנעשה מועד.
- ג. מסתבר ששמירה מעולה רק לגבי חצי נזק, כמו תם – דלגבי החצי נזק הנוסף נימא דיו' כיון דלא מיפרך ק"ו, כדאמרינן בדף י"ח ע"ב לגבי מגופו, הכי נמי לגבי שמירה מעולה לגבי חצי נזק הנוסף מק"ו.
- וכן לר' עקיבא בתם שחבל באדם, מסתבר שלא יהא חיוב שמירה מעולה, רק לגבי חצי נזק, שהרי טעמא דר' עקיבא משום דדריש לקמן ל"ג ע"א כתחתון ולא כעליון, דהיינו שדינו של תם שחבל באדם כמועד, אם כן ודאי לא חמור טפי ממועד.
- וכן נראה דלר"ש בן מנסיא, דתם שהזיק הקדש משלם נזק שלם [ז' ע"א], אי ס"ל כר' יהודה דצד תמות במקומה עומדת, יהא חיוב שמירה מעולה רק לגבי חצי נזק, כמו במועד.



- א. שהרי ר' יהודה לא פטר משמירה מעולה אלא את צד ההעדאה, כמבואר להדיא בגמרא (מה ע"ב). ואם כן, נמצא שבמצבים שבהם גם תם משלם נזק שלם, יוצא שקיים צד תמות בכל הנזק, וכולו חייב בשמירה מעולה.
- ד. לכאורה, היה מקום לדון שאכן במקרים מסוימים אלה, ולדעות מסוימות אלו, דינא חד הוא לתם ומועד, והחילוק ביניהם קיים רק במציאות הרגילה, שבה תם משלם חצי נזק מגופו ומועד משלם נזק שלם מעלייה, ולא במקרים אלה. וצ"ע.
- ה. בשיעור כללי (יום ב' אמור תשע"ג) ביאר מו"ר שליט"א, שגם בתם נחשב לפשיעה, ורק התורה פטרתו מעצם חיוב התשלומין וקנסתו בחצי נזק. וכאשר לא פטרתו, נשאר חיוב ממון כעיקר הדין. [הרב יהונתן פז].
- ו. נראה שרצונו לומר, שכעין דברי התוס' יש מקום לומר גם בנידוננו, שכיוון שמשלם נזק שלם, לאו קנסא הוא. וכעין זה הובא מדברי מרן שליט"א במקו"א (שיעורי ר' גרשון ב"ק ד' ע"ב, עמ' נו בעמודי הספר): 'ולכאורה אם זה קנס, מה הגמ' מקשה שלר"ע שעדים זוממים זה קנס, יש תרי גווני שור, אבל הרי זה תם והוא בחזקת שימור, וא"ו זה קנס ובקנסא לא קמיירי. וע"כ מוכח מזה דזה ממונא. ובאמת יש ראיות לזה שזה ממונא, אף דהוא תם, והוא בחזקת שימור, ואפי' אם פלגא נזקא קנסא, אם משלם נזק שלם זה ממונא. והביאור בזה, דאם משלם חצי נזק, א"כ רואים שהתורה מתחשבת ומקילה שישלם חצי נזק, דסו"ס הוא פשע, אבל כיון שזה רק חצי, מסתבר שהחצי הוא קנס. אבל אם משלם נזק שלם, רואים שהתורה לא מתחשבת בחזקת שימור כלל, וממילא זה כבר חשיב ממונא. אכן, יש אחרונים שאומרים שאם זה מגופו זה כן יהיה קנס, דאם זה לא מגופו, אין בזה שום קולא מצד שהוא תם. ורואים שהתורה לא מתחשבת בחזקת שימור כלל. וא"כ, רואים שזה ממונא. אבל אם משלם מגופו, כמו שמזה שהתורה אומרת שכשהרג שור משלם רק חצי נזק, רואים מזה שזה קנס, ה"נ הכא מזה שהתורה אומרת שמשלם רק מגופו, רואים שזה קנס. עוד מצינו אופן דתם משלם נזק שלם, במזיק הקדש לפי ר' שמעון בן מנסיא, דמשלם נזק שלם. ויל"ע אם זה יהיה מגופו, ואי חשיב קנס'.
- כעין דברי מרן שליט"א, שתם המשלם נזק שלם חשיב ממונא, ביארו גם בשיעורי רבנו אבי עזרי (טו ע"ב אותיות ש-שא), ובשיעורי ר' נחום (ב' ע"ב אות לו; והניף שנית ידו בזה שם ה' ע"א אות קמב).
- ז. כלומר, החיוב בחצי נזק הנוסף נגלמד בק"ו ממועד, ולכן אומרים דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שמועד אינו טעון שמירה מעולה.

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין חמץ הממושכן ביד גוי

בפסקי הרא"ש בפ"ק דפסחים סימן ז, כ' לבאר את דברי המכילתא בפרשת בא, דממעט מ'בתיכם' מה ביתך ברשותך אף 'גבולך' ברשותך, יצא חמצו של נכרי ברשות ישראל שהוא בביתו ואינו יכול לבערו, יצא חמצו של ישראל ברשות נכרי שהוא שלו ואינו ברשותו. ופי' הרא"ש דהמכילתא מיירי בנכרי שהלוח לישאל כדתנן בפרק כל שעה בפסחים לא: בחמץ שהרהינו ביד עכו"ם עכתו"ד.

וצ"ע בדברי הרא"ש, דהרי בגמ' שם מקשי' דנכרי מישאל לא קני משכון, ומשני בגמ' דמיירי באומר לו מעכשיו ואז הוי חמץ של נכרי, ופרש"י שם (ד"ה לא קשיא) מתני' דאמר ליה כשהרהינו אצלו אם לא אתן לך עד יום פלוני יהא שלך מעכשיו הלכך נכרי שהלוח את ישראל קם ליה חמץ ברשות נכרי וכו'. ולפ"ז קשה דאמאי קרי ליה הרא"ש דהוי חמץ שלו ואינו ברשותו, ומצאתי שכבר עמד בזה במקור חיים בהל' חמץ בסימן תמא, והביא שכבר העיר כן בשאג"א.

והנה ברש"י במתני' פסחים ל': (ד"ה נכרי) כ' דבגמ' מוקי ליה כשהרהינו אצלו בבית ושוהה אצל הנכרי כל ימות הפסח, ותמהו בצל"ח וראש יוסף ובית מאיר שם דהרי למסק' הגמ' מוקמי' ליה דוקא באומר מעכשיו, ודברי רש"י נשנו גם בהא דאמרי' בכ"ד הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד (בב"ק צ. ד"ה חמץ, ובגיטין מ: ד"ה חמץ, וביבמות סו: ד"ה חמץ, ובכתובות נט: ד"ה חמץ). וצע"ג הא דנקט רש"י שלא לפי המסקנא.

ויש להעיר דבמסק' הגמ' בפסחים שם דמוקי לה במעכשיו, לא קתני "אלא", ומשמע דל"ה חזרה מהתירוק דהרהינו, וכ"כ במהרש"א. וצ"ב, דלכא' הוא תי' חדש דמיירי במעכשיו. ובתוס' שם (ד"ה אלא) מבואר דלמסק' דמיירי במעכשיו הוי תירוק בפ"ע ול"ש לדינא דלמפרע הוא גובה, דבעי' שיבא לידי גביה לבסוף. ובפסקי הרי"ד והריא"ז כ' דגם למסק' בעי' לומר דהרהינו, כדי שעי"ז יקנה בקנין חצר או במשיכה, אבל אם הוי בקנין אגב ה"נ לא בעי' לומר דמיירי בהרהינו, והיינו דהוי תירוק בפ"ע. וכ"מ להדי' ברמב"ן במלחמות, דהרהינו הוא משום דהוי כמשיכה. ומבואר בדבריהם דבתירוק הגמ' דמיירי במעכשו הוי תירוק בפ"ע דזה, הוי כמכירה ומחשיב זאת לחמץ של גוי, וכ"ה מדוקדק בלשון הרמב"ן בסו"ד במלחמות דהוי כמכירה בתנאי עיש"ה.

וברא"ש כ' דבעי' להרהינו דאל"ה הוי ברשותו וחייב באחריותו. ויש להוסיף, דאף דבכל למפרע הוא גובה הא חייב באחריותו, אכן כבר ביאר השפ"א בפסחים שם דבכל למפרע הוא גובה הא דהוי באחריותו היינו מחמת החוב, וזה ל"ח קבלת אחריות, דחיוב האחריות המחייבו בכל יראה אינו אלא מחמת חיוב אחריות מצד החפצא, ולא אם האחריות היא כהיכי תימצי לשלם את החוב. ובזה מיושב בהא דנקטה הגמ' דאם למפרע הוא גובה מותר בהנאה, ובפנ"י

רע"א וצל"ח הק' דמ"מ אמאי גרע מקבלת אחריות, דעובר בב"י, והישראל הא חייב באחריותו, דאם יאבד החמץ צריך לפרוע חובו ממק"א. וכ' בשפ"א דל"ח קבלת אחריות כיון דחייב התשלומין בנאבד הוא מחמת חובו, ורק היכא דהוי חייב אחריות עבור החמץ עצמו זה אוסרו בב"י. וראה עוד בזה בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן ד).

ובשו"ע בסימן תמא ס"א הביא את אוקמי' הגמ' דמשכנה בידו וא"ל מעכשיו. ובמג"א וט"ז שם הביאו את דברי הרא"ש הנ"ל דבלא משכנו לא גרע מחמצו של עכו"ם ביד ישראל וכו', והביאו גם את דברי השלטה"ג בסוגין [ומקור דבריו הוא בפסקי הרי"ד והריא"ז] דבעי משכנו משום הקנין, ואם הקנהו לעכו"ם באגב מהני, ועי"ש במחה"ש דהרא"ש והשלטה"ג לא פליגי. וע"ע במ"ב וביה"ל שם, שהביא מהאחרונים דבעי למעכשיו והרהינו דליהוי קנין ול"ה אסמכתא. אכן ברש"י בסוגיא נראה פי' חדש, דהנה ברש"י במתני' ע"כ מבואר דלא כהרי"ד והרמב"ן. ברש"י ד"ה נכרי כ' דבגמ' מוקי ליה כשהרהינו אצלו בבית ושוהה אצל הנכרי כל ימות הפסח, ולדברי הראשונים הנ"ל דהרהינו הוא משום הקנין, הרי סגי בהרהינו ליום אחד, ואמאי בעי דהרהינו לכל ימי הפסח.

והנה מבואר מכל הסוגיא דכיון דלמפרע הוא גובה אסור החמץ בהנאה דחשיב חמץ של הישראל. וצ"ע דאיך מהני מה שהנכרי מחזיר לו את החוב בחמץ, הא כיון דלגבי הישראל הוא אסור בהנאה ל"ח פרעון החוב, ותו ל"ש למפרע גובה, דלא הוי החזרת פרעון כלל, והוי תרתי דסתרי וגלגל החזרה, וצ"ע. ודוחק לומר דכיון דאחר הפסח אסור בהנאה מדרבנן רק מקנס חשיב איסור גברא בעלמא ואית ליה תורת ממון, דהא מ"מ כעת לא שוה מידי. ומצאתי שהרגיש בזה הברוך טעם בספרו ברוך שאמר בסוגין [ובהשגחה פרטית עסקתי בסוגיא זו בתחילת תמוז תש"פ], ומצאתי את דבריו במדויק ביום הזכרון להסתלקות הברוך טעם ז' תמוז - נסתלק בשנת תקפ"ח למנו"ע - ויהי רצון שימליץ טוב בעד כלל ישראל].

ונראה דכיון דלמפרע גובה והוי של הישראל משעת ההלוואה שוב אזלי' בתר תחילת השעבוד ואז החמץ היה מותר, וממנ"פ כיון דלמפרע גובה שוב נעשה של הישראל קודם הפסח ולכן מהני לתשלום חובו. ולדינא אם בשעת השווי שוה כל החמץ יותר מהחוב, דהוא משועבד רק כנגד החוב, ואח"כ הוול מדין למפרע רק החמץ שהיה משועבד, אז הוי חמץ ידידיה. אולם לדברי הגר"ש שקוף ז"ל שנקט דדין למפרע הוא גובה היינו מכאן ולהבא למפרע [וסוגיא זו דבעל חוב למפרע גובה וכו' נתבארה בארוכה במאמרי באוצר תמוז תש"פ גליון מב עמוד קסט ואילך], חזרת הקושיא, דמכיון דכעת אסור בהנאה איך חשיב פרעון ההלוואה כשמקבל חמץ האסור בהנאה. ואף דלגבי הלווה הגוי מותר, מ"מ בעי שיהא שווה למלוה, ולגבי הוי איסור הנאה. ואולי למ"ד שעבודא דאורייתא (ולרמב"ן ורבינו דוד בפסחים שם דלאביי דלמפרע גובה הוא משום דשד"א), אית ליה קנין למלוה בנכסים המשועבדים והשעבוד הוי משעת ההלוואה. ובזה י"ל דבשעת ההלוואה הא ל"ה חמץ, ושפיר מקרי פרעון, אף דבשעה שפורע אסור בהנאה.



## ישוב שיטת רש"י בכל הסוגיא

ונראה בשיטת רש"י, בהקדם דרש"י במתני' הנ"ל הביא את הגמ' דהרהינו, ותמהו האחרונים הנ"ל שלא הביא את מסק' הגמ' דמייירי במעכשיו. ויותר תמוהה כוונת רש"י במש"כ את הטעם דאינו מחוסר גביה, ורש"י שנה כן גם בב"ק וביבמות ובכתובות הנ"ל לענין חמץ מפקיע מידי שעבוד, שכ' דהוי בהרהינו ואינו מחוסר גביה וכו' (ועל הרש"י ב"ק תמה הבית מאיר בשו"ע שם, ובפנ"י בגיטין מ). ויותר תמוה דרש"י הוסיף על אוקימתת הרהינו דאינו מחוסר גביה, ובגמ' לא מוזכר בשום אוקימתא האי לישנא.

ונראה דרש"י לשיטתו, דמדוייק בדבריו בסוגיא דבר חדש [שאינו בשאר הראשונים] דבתי' הגמ' דמעכשיו כ' רש"י ד"ה לא קשיא דכיון שהרהינו בעל חוב קונה משכון "ולכא למימר הכא מכאן ולהבא גובה", וכיו"ב כ' רש"י בריש העמוד ד"ה אלא דבלא הרהינו דכ"ע מכאן ולהבא הוא גובה. ורש"י הדגיש כ"פ דבמעכשיו הוי אינו מחוסר גביה, ומה כוונת רש"י בזה? ונראה דס"ל לרש"י דתי' הגמ' דמייירי באומר מעכשיו אינו תי' בפ"ע, וכן בתי' הקודם דהוי בהרהינו במשכון. אלא הכוונה בזה היא דבאוקימתא דמעכשיו בזה גם לרבא אמרי' למפרע הוא גובה, וכן באוקימתא הקודמת אם בע"ח קונה משכון וכדיבואר. ומדוייק כן בגמ' דלא קאמר אלא, והיינו דהוי המשך התי' הקודם. וכ"כ הגר"א בשו"ע שם, ובחמדת שלמה או"ח בסימן יב בתו"ד עמד על דברי רש"י. וכן נראה בנתיבות סימן עב, דכ' ע"ד הש"ך שם דכ' דבע"ח קונה משכון הוי בעלים גמור, וכ' הנתיבות דאינו בעלים דהא א"י למוכרו ולהשתמש בו אלא דבמשכון אמרי' דלמפרע הוא גובה. וכ"נ בתוס' רי"ד כאן דגם היכא דפדאו לבסוף הוי בעלים, וכ"נ בבעה"מ לפנינו.



## ביאור טעם רבא דבעל חוב גובה מכאן ולהבא

אכן צ"ע, דהרי טעמא דרבא דס"ל מכאן ולהבא גובה הוא דאי בעי' מסלק ליה בזווי, וא"כ הרי גם במשכון מצי לסלקו בזווי. ונראה דטעמי' דרבא הוא משום דעיקר החיוב הוא זווי ורק בל"ל מעות דינו דגובה קרקע, ולהכי ל"א למפרע גובה. ויפרש רש"י דהוי בגדר ראיה, דאם מצי לסלקו בזווי סימן דעדיין הוי של הלואה ואינו קנין למלוה שהרי יכול לסלקו בזווי. וכ"נ בר"ח בריש הסוגיא במש"כ ברבא הלא תראה וכו' והיינו דהוי בגדר ראיה, וע"ע בבעל התרומות (הוצאת מכון ירושלים שער מג חלק ג אות א) בשם ר"ח [מיהו בתוס' גיטין מ: (ד"ה הקדש) נראה דהוי סיבה, שהרי כ' דהיכא דאינו יכול לסלקו בזווי רבא מודה דלמפרע הוא גובה, וכ"ה בתורא"ש יבמות סו:; וראה מש"נ בהערותי על תורא"ש שם הוצאת מוה"ק]. ובזה ס"ל לרש"י דלרבא ה"ד בחוב גרידא, דאין לו בזה קנין ומהני סברא דמצי מסלק בזווי, אבל היכא דאית ליה קנין קצת ל"א סברא דמצי מסלקו, דאמרי' דאינו מחוסר גביה. ובמשכון אית ליה קנין לגובינא, אף דיכול להפקיעו ע"י זה דפודהו בזווי, מ"מ אמרי' דלמפרע גובה. ורק היכא דמחוסר גביה אמרי' סברת דיכול לסלקו בזווי, דמש"ה הוי של הלואה, אבל באינו מחוסר גביה אית ליה למלוה מקצת בעלות, ואמרי' גם לרבא למפרע הוא גובה. ונמצא דעיקר תי' הגמ' באוקימתת משכון

ובאוקימתת מעכשיו הוא חדא אוקימתא על גוונא דאינו מחוסר גבייה, דכיון דיש לו מקצת קנין להכי אמרי דלמפרע גובה. ולכן רש"י במתני' וביבמות ובכתובות ובב"ק הנ"ל הזכיר רק דהרהינו ואינו מחוסר גביה, דזהו עיקר התירוק. ומה דאמרי' בגמ' מעכשיו, היינו לומר דגם בגוי, דאינו קונה משכון, קונה במעכשו, אבל עיקר התי' הוא דאז אמרי' למפרע הוא גובה. ונמצא דלרש"י גם בהך אוקימתא ה"ד בהגיע לידי גביה לבסוף.

וכדברינו מפורש ברמב"ן בקדושין ח: בשיטת י"מ, שכ' דבסוגין מוכח דאית ליה קנין במשכון דאחרים, והוסיף דגם במשכון ה"ד אם יהיה גביה לבסוף דאז למפרע הוא גובה, וכ"ה בריטב"א שם. ומפורש ברמב"ן שכ' דמסוגיא דפסחים שמעינן דבמשכון אמרי' למפרע הוא גובה, ולהדי' כמש"כ בשיטת רש"י. אכן לענין אוקימתת מעכשיו פליגי הרמב"ן במלחמות כאן ורש"י, דלרש"י להמבואר בשיטתו מעלת מעכשיו היא דל"ה מחוסר גביה ולכן למפרע גובה, ולרמב"ן הוי כמכירה, דהוי הלואה בתנאי דמכירה, וכמש"נ, אבל באוקימתת משכון הרמב"ן מפרש כרש"י, דכיון דקונה משכון אמרי' דלמפרע הוא גובה וכדפי'.

ולפ"ז לרש"י במעכשו הוא משום דאינו קנין ממש, אלא דאינו מחוסר גבייה, וניחא היטב הא דרש"י במתני' כ' רק דמיירי בהרהינו דאינו מחוסר גביה וכו', דלפרש"י זהו עיקר תירוק הגמ' דאמרי' למפרע גובה מחמת משכון, ובגוי דאינו קונה משכון הוי מחמת המעכשיו. ולפ"ז מתבאר ברש"י דבמעכשו אין הפי' דהוי מכירה על תנאי, וכד' הרמב"ן במלחמות, אלא דהוי הלואה עם תנאי דמעכשו, דאם לא יסלק חובו גובה למפרע ואית ליה מקצת קנין, ולהכי הוי למפרע גובה.

ונראה דס"ל לרש"י דבעלות הלואה לא נפקה גם באיכא משכון, שהרי אם יפקע החוב ממילא המשכון של, ולהכי לא נקרא חמצו של המלוה, ובעי' לדין למפרע גובה להחשיבו לחמצו של המלוה דהמשכון עומד לגביה. וכן באוקימתת מעכשיו הוי קנין כנגד החוב, אבל אם ישלם פקע קניינו. אלא דהמעלה היא דל"ה מחוסר גבייה ולהכי אמרי' בזה למפרע הוא גובה. ועי' בבעה"מ שכ' עד"ז באוקימתא דמשכון דאז לכ"ע למפרע גובה ועפנ". ובשפ"א לעיל לא. בתחילת הסוגיא הרגיש בדברינו לומר דבמעכשו לכ"ע למפרע עי"ש. עכ"פ ניחא היטב כל הרש"י בש"ס שהזכיר את אוקימתת הרהינו, אך הוסיף דאינו מחוסר גבייה, והיינו דזהו עיקר תירוצי הגמ' דאינו מחוסר גבייה ולהכי למפרע גובה וכמש"נ.

ונראה דזו מח' רמב"ן ובעה"מ בסוגיא, דבבעה"מ משמע דגם במעכשו הוי גדר שעבוד דאלים כקנין ולהכי למפרע גובה, והרמב"ן הק' דמאי אלים מכל שעבוד והא יכול לסלקו בזווי, ולכן הרמב"ן פי' דבמעכשו הוי כמכירה עם תנאי. וכנראה תליא בגירסאות בגמ', דהרי"ף הוסיף דא"ל "קני מעכשו", והיינו דהוי כמכירה על תנאי. והרבינו דוד אכן הק' על הרמב"ן דאם הוי כהקנאה הוי פשוט דאדם יכול למכור לזמן קצוב וכו', ומה הגמ' צריכה להביא ומנא תימרא דבמעכשו שאני, והא הוי ככל קנין על תנאי, ולכן העיר על גי' הרי"ף וסיים דהאמת אהוב דל"ה קנין. ונראה דהבעה"מ אויל בשי' רש"י דהא דיכול לסלקו בזווי הוא בגדר ראי' דהוי של הלואה, אבל במעכשו, דעדיף והוי מקצת קנין, שוב אמרי' למפרע. והבעה"מ שם כתב להדי' דבמשכון אמרי' למפרע גובה, והיינו דאם הסיבה לשעבוד היא מה שהלווה לא משלם, בזה

מכאן ולהבא גובה, אבל אם זו זכות המלוה מחמת משכון ומעכשיו, בזה למפרע גובה, ולרש"י הוא בצירוף ההרהינו וכמש"נ.



## ביאור שיטת בעל התרומות

ונראה דזו מח' ב' השיטות בבעה"ת (שער מג חלק ב [מהדר] מכון ירושלים עמוד תשסו אות ב), דבעה"ת ס"ל דבהגיע זמן הפרעון גם לרבא אמרי' למפרע, והביא מהרמב"ן דחולק וס"ל דמכאן ולהבא היינו מזמן הגובינא, כיון דיכול לסלקו בזווי, דהא הך טעמא דהוי מסלק ליה בזווי אשתכח דהשתא הוא דקני, ה"ט איתיה אפילו לאחר זמן פרעונו וכו'. וברש"י ד"ה כיון משמע דהיינו משעת הגובינא, אולם ברש"י לעיל ד"ה כל היכא וד"ה כי פליגי משמע דמח' אביי ורבא היא כשהקדיש בתוך הזמן. וצ"ב שיטת בעה"ת, דהא מ"מ יכול לסלקו בזווי. ובנתיבות בסימן קג כ' דס"ל דלרבא כל שגבאו לבסוף אמרי' למפרע גובה מזמן הפרעון וצ"ב.

ונראה דס"ל דהא דיכול לסלקו הוי רק בגדר ראייה, אך מ"מ בהגיע זמן הפרעון הוי יותר קנין למלוה, ולהכי למפרע גובה. והיינו דבהגיע זמן הפרעון הקרקע הויא כגבויה ביד המלוה, והוי כממונא דמלוה. ובגר"א שם סק"ח משמע דרק במשכונא אמרי' דנעשה שלו מזמן הפרעון, וכ"ה בבעה"ת בשם העיטור (הל' אחריות, הוצאת רמ"י כב, ב) בשם ר"ח ע"ש. אמנם יל"ע בקו' הגמ' דנכרי שהלוה, ואמאי לא מוקמי' בהגיע זמן הפרעון, דרבא מודה דלמפרע. ועמד בזה בשפ"א, וכ' דסתמא משמע דמירי בכל גווני.

ונראה דבר נפלא, דבסה"ת שם משמע הטעם דבהגיע זמן הפרעון הוי כגבוי דה"ד כשמכרה לאחרים, וז"ל: "אבל אם הגיע ועבר זמן פרעונו ולא פרעו דברי הכל דשפיר זבין דכדיליה דמי ועד כדי סך החוב אין הלוה יכול להוציאו מידו של קונה ואפילו שיפרענו ממון החוב כדאמרין בשומא דעבדו ב"ד דאי הדר וזבנה לאחרים שזוכין בה דלא רמי עלייהו ועשית הישר והטוב והאי נמי כיון דמכרה כנגד שיעור חובו ממכרו קיים" עכ"ל.

ומבואר בעיטור דבלא מכירה ל"ה כגבוי. ובזה ניחא היטב, דלהכי מקשה הגמ' מיתומים שגבו וממתני' דנכרי כו', דכיון דלא גבאה עדיין שהרי לא מכרה לאחרים, ע"כ מוכח דלמפרע גובה.

ובבעה"ת להלן שם הביא דהר"ר יהודה אברצלוני הקשה דאיך יכול למכור הקרקע בלא שומת ב"ד ואם יכול למכור אמאי בעי שומא, הרי כל בע"ח שם לעצמו ומוכר וכו'. והביא בעה"ת שם דאיכא דאמרי דלא נתקנה שומא אלא כשרוצה להחזיקה לעצמה אבל לאחרים א"צ שומא של ב"ד ומה שמכור מכור בכדי חובו בלא ב"ד ושומתן וכו' ע"ש. והיינו דבמוכרה לאחרים א"צ שומא דאז נעשה גבוי להמלוה וכמש"נ.

ומעתה נראה דכ"ה דעת הרא"ש בפ"ק הנ"ל, שכ' על המכילתא דממעט דבעי' ברשותו דהיינו סוגין. והיינו דס"ל דבכל מעכשו עדיין הוי חמץ של ישראל, דהרי אם הישראל יסלקו בזווי אינו צריך קנין מחדש בקרקע אלא הוי שלו, ורק אם לא סילק חובו וגובה מהקרקע הוי למפרע של המלוה. ולהכי בכה"ג דסוגין חשיב של הלווה, ורק מיקרי אינו ברשותו. וזש"כ

הרא"ש לבאר את המכילתא דקאי על סוגין, ומדוייק כן היטב ברא"ש בסוגין שכ' דבעי הרהינו משום דאל"ה לא גרע מקבלת אחריות דעובר בבל יראה. ומהלשון משמע דהכא עדיף "ולא גרע" [והרגיש בזה בתומים, כמו שהביא השפ"א כאן], והיינו דה"נ הכא עדיף, כיון דגם במעכשו עדיין הוי של הלוח ורק דאינו ברשותו, א"כ עדיף מכל קבלת אחריות, ולהכי עובר בב"י, ובעי לומר דהרהינו ונמצא ברשות המלוה [ומ"מ בכל דינא דלמפרע גובה לא בעי' הרהינו, הרי דעדיף ממעכשו דבעי' הרהינו, אף דבכל למפרע גובה נימא ג"כ דלא גרע מקבלת אחריות, והיא קו' האחרונים הידועה שהבאתי לעיל]. ובה ניחא גם תמיהת המג"א והגר"א על הרא"ש דא"כ בסיפא במתני' א"א לפרש במעכשו והרהינו מחמת קבלת אחריות, כיון דהרא"ש חולק על הגאונים. אכן י"ל דהכא דהוי שלו עדיף, ויודה הרא"ש דמחמת אחריות עובר. ונפלא מאוד, ומבוארין דברי הרא"ש היטב.



### ביאור שיטת הרמב"ם

ובזה נראה לבאר את שיטת הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ד ה"ה דהביא אוקימתת מעכשו דהגיע זמן קודם הפסח. ותמוה דא"כ הוי של גוי ופשיטא דאינו עובר הישראל [והרא"ש הביא את ד' הר"מ ולא העיר בדבריו, ועי' במ"מ מש"כ ע"ד הר"מ], אלא די"ל בד' הר"מ דס"ל דגם במעכשו נשאת הלואה והמלוה לוקחו עובר החוב, רק כנגד מעותיו, אבל לא הוי מכירה, וכמש"כ בד' רש"י והרא"ש, ולהרמב"ם יכול המלוה עדיין ליקח מעות מהלוה, דלא הוי עד עתה מקח, ואשמעי' מתני' דאין הישראל עובר, דמ"מ נחשב של עכו"ם. וכ"ה להדי' בתש' הר"מ (המודפסת בר"מ הוצאת פרדס בסמין טו מתוך תש' הר"מ סימן עו), דמעכשו ל"ה מכירה אלא דקנוי לו בעד חובו שיכול לקחתו תמורת החוב. עיש"ה לשון הר"מ כדלהלן: דהשואל כ' ע"ד הר"מ הנו' "ומה ישאר שהרהינו אלא מכירה גמורה" והר"מ השיב: "ואומרך שהיא מכירה כן הוא ולולי זה לא היה מותר לאחר הפסח אם נתנדה הגוי לישראל והניחו לישראל בתורת משכון עם היות שאלו היה רוצה היה לוקחו והודיענו שהוא מותר והגוי היה מוכרו אחר הפסח" ע"כ ודוק היטב בדבריו דנראה כמש"כ. ומדוייק כן היטב בר"מ בחו"מ שם, שכ' דהרהינו הרי זה "ברשות הגוי", היינו דל"ה של הגוי ורק יש לו זכות ליטלו, ומש"ה חשיב "ברשות" הגוי.

ונראה דנ"מ בדברינו דלד' הנך ראשונים דגם מעכשו הוי רק קנין לגוביינא תמורת החוב, ונשאת הלואה ול"ה מכירה כד' הרמב"ן שכ' דהוי מכירה על תנאי, א"כ נ"מ דאם יפקע החוב, כגון בגר שמת, גם אם בחוב היה תנאי במעכשו נפקע החוב ול"מ. וזהו כמש"כ המחנ"א בהל' זכיה מהפקר לענין משכון בגר שמת, דא"א ליזכות במשכון ידידה, כיון דאם פקע החוב פקע קנין המשכון, וכמו שדייק שם מרש"י כאן שכ' כנגד חובו עי"ש.

ונמצא בדברינו דביסוד הדברים בתי' הגמ' במעכשו ס"ל להרמב"ם רש"י והרא"ש דל"ה מכירה אלא זכות גביה, וסגי בכך. ולרש"י נתבאר דתי' הגמ' הוא המשך לעיקר הביאור בסוגיא, דבזה למפרע הוא גובה. ומדוייק היטב כן בגמ' ומנא תימרא וכו', ולכא' פשיטא דחלוק במעכשו, אלא הפי' הוא דסד"א דאם ל"ק משכון ליכא מעליותא במעכשו, וע"ז משני דאף אם



לא קונה מ"מ במעכשיו יש לו בעלות קצת. ובוזה אמרי' לכ"ע, גם לרבא, דלמפרע הוא גובה. ודעת הרמב"ן מבוארת דבמעכשיו הוי מכירה על תנאי. אכן מתו"ד הרמב"ן במלחמות במש"כ דלגוי אין שעבוד דלמפרע כמו דאין לו קנין משכון, זה לשיטתו בב"מ דבמשכון ל"ה קנין גמור אלא דקונה לגוביינא. וכ"ה בתוס' רי"ד בקדושין ח. דקנאו לגוביינא דיכול למכור את המשכון עבור חובו. ומבואר דהרמב"ן ס"ל דבבע"ח דקונה למפרע הוי רק זכות גביה, אבל לא נעשה של המלוה עד הגביה, וכמו שכ' בריש דברינו בדעת כמה ראשונים. ובחי' מבעל הנתיבות בכ"י הנדפס בס' זכרון עולת שלמה כ' ג"כ עד"ז, דל"ה ידיה והוי ברשותו רק לענין הגביה. וזש"כ הרמב"ן דבנכרי ל"א למפרע, כמו דל"א דקונה משכון, דבתרווייהו הוי גדר אחד בעלות לענין גביה וכדפי'.

ולפי המבואר בדעת רש"י והרא"ש, דבמעכשיו היינו דבזה למפרע גובה לכ"ע כיון דאינו מחוסר גבייה, מעתה נראה דהך למפרע עדיף מדין למפרע גובה לאביי, דבמעכשו דכגבוי דמי שוב אמרי' דלמפרע ממש הוי ידיה [ועדיף מלאביי, דהוי מכאן להבא למפרע להגרש"ש וכו"ל]. ושפיר ניחא קו' הברוך טעם הנ"ל דכיון דלמסק' הוי במעכשיו והוי למפרע ממש של הישראל להכי חשיב פרעון, שהרי למפרע משעת ההלוואה הוי חמץ של המלוה הישראל, דבשעת ההלוואה הוי מותר דהא הוי קודם הפסח, ושפיר חשיב פרעון, ולהכי הוי חמץ של ישראל ואסור בהנאה אחר הפסח.



רבי צבי יהודה בן יעקב  
מח"ס משפטיך ליעקב י"א חלקים

## הקנאת כלים לנכרי, כשאין אפשרות להטבילם

בחודש ניסן תש"פ, נסגרו בערים מסוימות מקוואות הכלים, וזוגות רבים שהתכוונו לעשות את חג הפסח בבית ההורים נאלצו לעשותו בביתם, ורכשו כלים חדשים לצורך כך, לא יכלו להטבילם, ובשעת הדחק הורו הרבנים שיקנו את הכלים לנכרי במתנה, וישאלו ממנו. ונכרי אינו מצוי בכל מקום, וגם במקומות שיש נכרים, חלקם מסרב לפתוח את הדלת במקום בו הם עובדים (עם קשישים), ולכן נשאלתי איך יקנו את הכלים לנכרי דרך הטלפון או הפקס. הועלתה הצעה שכולם יקנו את כל הכלים לראובן, שמכיר רופא נכרי, איתו הוא ביחסי הכרות טובים, והוא יקנה לו את כל הכלים שלו (שלמעשה גם של חבריו וידידיו), באמצעות הפקס או הדוא"ל. ונשאלתי איך שייך לעשות זאת. (החברים יקנו לראובן, ע"י שאחר יזכה את הכלים מיד החבר לטובת ראובן, ויגביה את הכלים ג טפחים. והאחר לא יהיה אשתו או בן בית הסמוך על שולחנו).

והשבת, דראשית יש לדעת שחיוב טבילה של כלי מתכות, הוא להרבה מהראשונים והפוסקים (וי"א רוב הראשונים והפוסקים) מהתורה. וזה כולל סירים, סכו"ם וכד'. ולכן ככל שרוצים לסמוך על הקנאה זו, יש לבדוק היטב אם הנכרי מבין את משמעות המתנה, וכן לעשות בקנין המועיל ביותר, אף בשעת דחק זו. כמו כן קשה לענ"ד לסמוך על הפקר הכלים אף בשעת דחק זו, כאשר מיד כוונתו לזכות בהפקר, וכמו שיתבאר בגוף הדברים.

ושמעתי שיש מהרבנים שהוסיפו לתקן בשטר מכירת חמץ שלהם, כשהם מוכרים חמץ של שולחיהם, שמוכרים גם כלים חדשים, וכן מופיע בשטר השליחות. וזו תקנה טובה, ובלבד שלא ישתמשו בכלים לפני זמן המכירה, ביום י"ג או י"ד, כל שטר לפי ענינו. דפעמים עקרות הבית מעונינות לבשל עוד קודם לערב החג, ויש להזהר בזה לא להשתמש בכלים קודם מכירתם.

### א.

#### אודיתא

ההצעה הראשונה היתה שראובן יודה בפני שני עדים, לדעת קצוה"ח מ, א, עיין מה שכתבתי בח"י סי' כג. ועיי"ש מה שהארכתי במחלוקת הראשונים והאחרונים אם אודיתא הוי קנין או הודאה. ומקובל לסמוך על כך שאודיתא הוי קנין, ולכן יכול להקנות במתנה באודיתא, אחרי שיודיע למקבל המתנה, שמא יאמר הנכרי אי אפשרי בה, עיין ב"ב קלז, ב ובשו"ע רמה, י.

השאלה אם מהני קנין אודיתא בנכרי. מדברי רבים מהפוסקים עולה שמועיל קנין אודיתא בעכו"ם. כן מבואר מדברי הב"ח (יור"ד קסט, יג) הביא ראיה מאיסור גיורא (ב"ב קמט, א) דמהני אודיתא אף בנכרי, ולכן מועיל אודיתא שהמעות של נכרי, להנצל מאיסור ריבית: "דאפילו בגוי

גמור קני ליה באודיתא, וכדכתב הרמב"ם (זכיה ומתנה ט, ט) ... והעיקר כדפרישית, דזכה בו במקום גוי על ידי אודיתא". וכן הביא הש"ך (יור"ד קסט, לו) בשם הב"ח. ובקצוה"ח קצד, ג, שמועיל אודיתא למכירת חמץ לעכו"ם: "וכאשר שמתי אל לבי בזה, מצאתי קנין אודיתא, דהיינו שיכתוב חתימת ידי תעיד עלי כו' איך שמכרתי את כל החמץ לפלוני באופן המועיל, וכיון שמודה שמכר באופן המועיל, קנה העכו"ם באודיתא זו, ומשום דאודיתא הוי קנין אע"פ ששניהן יודעין שאינו כן". והביא את דברי הב"ח דמהני אודיתא לאיסור ריבית להקנות לעכו"ם, והט"ז שחלק עליו (עיין להלן), והביא קצוה"ח ראייה לב"ח מתוס' ב"מ מו, א (ד"ה ונקנינהו), דאיתא שם בגמ', היה עומד בגורן ואין בידו מעות, אומר לחבירו הרי פירות הללו נתונים לך במתנה, וחוזר ואומר הרי הן מחוללין על מעות שיש לי בבית. והקשתה הגמ', מדוע לא יקנה לו חבירו את המעות שיש לו בבית, ובעל הגורן יחלל את פירות המעשר שני, והקשתה הגמ' שיקנה בסודר או באגב וכו'. ובתוס' שם הקשו, שיקנה המעות באודיתא. והניחו בקושיא (ועיין להלן תרוץ ר"מ הכהן). ומזה מוכח שמועילה אודיתא אף לאיסורין. ולאחר שמוכיח בקצוה"ח דאודיתא הוי קנין, הסיק וז"ל: "וכיון דנתבאר מכל הנך פוסקים דהודאה הוי קנין, ממילא נמי לענין איסור דמהני, ובפרט גבי חמץ דאינו אלא מדרבנן דסגי ליה בביטול וכמש"כ, וא"כ אם אין החמץ בביתו, יכול למוכרו באודיתא וכמש"כ, והיינו שיכתוב בשטר מודה אני שמכרתי באופן המועיל וכמש"כ, או שיאמר בעל פה ובפני שני עדים כשרים, דאע"ג דגבי שאר קנינים לא איברי סהדי אלא לשקר, אבל אודיתא לא הוי אלא עד שיודה בהודאה גמורה בפני עדים כשרים, וכל זמן דליכא אודיתא ממילא ליכא קנין אודיתא".

ובט"ז (יור"ד קסט, יד) הקשה על מש"כ הב"ח דמהני אודיתא לענין איסור. הט"ז סובר שאין לדמות הודאה לענין ממון, להודאה לענין איסור, דבאיסור גיורא הודה שהממון אינו שלו, ולענין ממון אדם נאמן לחובתו והודאת בעל דין כמאה עדים דמי, אף שאנו יודעים שהוא משקר, אולם לא תועיל הודאה לאפקועי איסורא כשאינה אמת. כשם שאין סברא להתיר ריבית, אם ילוה ישראל מחבירו ויתן לו רבית ויאמר לו הנני מודה שמעות אלו הם של נכרי. כמו כן הביא מתש' מיימוניות (משפטים סי' לא) בשם העיטור, שלא מועילה מכירת חוב לנכרי באודיתא. והגרע"א שם חלק על הט"ז, דחוב שאינו בעין, לא נקנה באודיתא, אולם בחפץ שהוא בעין שמועילה הקנאתו באודיתא, מהני אף לענין איסור. ומבואר דלדעת הט"ז לא מהני אודיתא לאפקועי מאיסורא, והגרע"א דעתו כדעת הב"ח דמהני אודיתא אף לאפקועי מאיסור. וכן מבואר מתש' בית שלמה (לגר"ש מסקולא, חאו"ח סי' סה), דאם נכתב בשטר מכירת חמץ בפירוש לשון הודאה, או שנכתב בסוף השטר שכל זה נעשה באופן המועיל, הרי זו הודאה המועילה כקנין אודיתא. ואף שבמקור חיים כתב דלא מהני קנין אודיתא לענין מכירת חמץ, יש לסמוך על דעת קצוה"ח בזה, ובפרט לענין חמץ שאחר הפסח. וחזר הדין בסי' ע, דאם נכתב בפירוש בשטר לשון הודאה, מהני מתורת קנין אודיתא, אף שבאמת לא הקנה לו בקנין אחר.

ונראה דמחלוקת הפוסקים אם מהני אודיתא לענין איסור כמו לממון, נתונה במחלוקת אם אודיתא הוי הודאה או קנין. דאם הוי קנין, מהני לכל הענינים, כולל איסורים, אולם אם הוי הודאה, מהני רק לענינים שבהם מועילה הודאה, ממון ולא איסור. דעת הנתיבות (מקור חיים תמח,

ה), דלא מהני אודיתא לענין איסור: "אבל אין לסמוך על קנין אודיתא האמור בב"ב (קמט, א) דלענין הפקעת איסור לא מהני הודאה בשקר, כמו שכתב הט"ז ביו"ד (קסט, יד), וכן מוכח בחידושי הרשב"א (קדושין כו, ב), דאודיתא לאו קנין הוא רק הוא מטעם שאדם נאמן על עצמו לחוב לעצמו והבי"ד עושין עפ"י הודאתו". משמע מהנתיבות דטעמו דלא מהני אודיתא, מפני שאינו קנין אלא הודאה, ולכן מהני רק בממון ולא באיסור. אלא שלכאורה דבריו במקו"ח סותרים למש"כ בנתיבות מ, א ובסי' ס, יז. דהנה בנתיבות מ, א הביא מדברי הר"ן בכתובות (סא, א מעמיה"ר), דמי שבא עכשיו להתחייב וכתב לו בשטר חייב אני לך מנה, ומסרו לו בפני עדים וגלי בהדיא דלאו הודאה הוא וכו', דמשמע דמן הסתם אמרינן דהוי הודאה. ומוזה למד הנתיבות, דאפי' מודה שאינו חייב, או שהתברר בעדים דלא היה חייב לו מקודם; "מ"מ חייב, כיון דבסתם אמרינן דהודאה היא, ובאודיתא כולי עלמא מודים דיכול להקנות, כדמוכח בב"ב קמט, א גבי איסור גיורא ושכיב מרע שהודה". וכן כתב בגמון"י ב"ב (סט, ב מעמיה"ר) גבי איסור גיורא בהדיא, דאפילו ידוע שאינו חייב, מועיל כשאמר בלשון הודאה. מה שכתב הש"ך מ, א דאם מודה שאינו חייב דפטור, היינו שמודה גם כן שהודאתו בטעות היתה, אבל בסתם אמרינן שרצה לחייב עצמו באודיתא וחייב לכולי עלמא, דבאודיתא לכולי עלמא יכול להקנות, וכן כתב התומים מ, א. מבואר דאודיתא הוי קנין. ולפ"ז צ"ל דמהני אף לאיסורים, ותמוה מה שהביא במקו"ח מדברי הרשב"א דאודיתא לא הוי קנין ולכן לא מהני לאיסורים.

וכן מבואר מדברי הנתיבות ס, יז. דבשו"ע חו"מ ס, ח פסק: "ראובן הוציא שטר שלוח שמעון מלוי, וטען ראובן שלוי היה שלוחו וכתב השטר על שמו ולא הקפיד עליו, ושמעון טוען לאו בעל דברים ידידי את (מאחר שאין לך הרשאה מלוי) (טור), אם הודה לוי לראובן ששלוחו היה, אם אינו חב לאחרים בהודאתו, כופין את שמעון שיפרע לראובן". והש"ך ס, לב כתב דמש"כ המחבר צ"ע, דמסתבר כהחולקים בבעל התרומות (נא, ח, א), דכאן יכול להיות כחולקים דלא מהני אודיתא אלא בשכיב מרע, דכיון שנכתב כבר השטר על שם לוי, הרי זה ממונו של לוי. ואף אם לוי שלוחו של ראובן, כיון דמעות להוצאה ניתנו, נעשה שמעון לוח של לוי, ולוי לוח של ראובן, והשטר הוא של לוי, ולא מהני אלא שיקנהו לו בכתובה ומסירה. והנתיבות הקשה ע"ז, דמהיכי תיתי לא תועיל הודאתו, דהא קיי"ל בכל דוכתי הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. וכתב הנתיבות לבאר, דהפוסקים שהביא בעה"ת וסוברים דלא מהני הודאתו, סוברים דכיון דמוחזקים שהמעות שלו רק שרוצה להקנות עתה באודיתא, לא מהני להקנות באודיתא. אולם החולקים, ובכללם המחבר בשו"ע, סוברים דאודיתא הוי קנין גמור וכדעת התוס' (הנ"ל): "דסברי דאודיתא הוי קנין דאורייתא, דאילו הוא משום הודאת בעל דין, לא היה מועיל לפדות בו המעשר ... וה"נ ס"ל לפוסקים, והמחבר ס"ל נמי, דאודיתא הוא קנין אפילו לענין שלא יהיה יכול למחול. והחולקין שהביא בעל התרומות ס"ל דאודיתא לאו מטעם קנין הוא, רק מטעם הודאת בעל דין הוא, והודאת בעל דין אין מועיל לחייב הלוח כיון שמוחזקין להיפך". מבואר דהוא מחלוקת הפוסקים אם הוי קנין או הודאה, ודעת המחבר דהוי קנין. גם בתש' הגרע"א (החדשות סי' מ) מבואר דהמנהג שלנו דהודאה מטעם קנין הוא. וכן הוכיח החת"ס בתש' (חיו"ד סי' שיד ד"ה והנה גם).

גם בנו"ב (קמא, חחז"מ סי' ל) מבואר דאודיתא הוי קנין, דכן מוכח מהסוגיא דאיסור גיורא: "הרי דקאמר ולקנינהו באודיתא שמשמע שהודאה הוא הקנין בעצמו, ולא מטעם שכיון שהודה אמרינן שכבר הקנה לו אלא שזה הוא הקנין בעצמו. כאשר לדעתי הודאה הוא הקנין הגדול שבכל הקנינים, ואפילו דבר שאינו נקנה בשום קנין נקנה בהודאה, ונכסי איסור יוכיחו, ועיין בתשובת ח"צ סי' טז". וכן הוא בנו"ב (תנינא, חחז"מ סי' מה). ומבואר דס"ל לנו"ב דאודיתא הוי קנין ומהני אף במקום דידעינן דמשקר, כיון שהוא פעולת קנין, והוא הקנין הגדול שבכל הקנינים, ומהני אף בדברים שאינם נקנים בשאר קנינים, כמו חוב.

ומאידך יש אחרונים שכתבו דהוי הודאה ולא קנין, והיכא שהודה בשקר, לא קנה המקבל, ונפק"מ גם לענין איסורים. בשו"מ (ג, ג, יא) כתב דהוא מטעם הודאה ולא קנין, עיי"ש. גם באמרי בינה (הלואה טז) האריך לחלוק על דעת הנו"ב וקצוה"ח דאודיתא הינה קנין: "שרוב הפוסקים ממש רובא דמינכר, ס"ל דרק מטעם הודאת בעל דין הוא ומחזיקנן הודאתו יותר ממאה עדים דמכבר היה שלו". והאריך שם להקשות על שיטת קצוה"ח, ובסוף דבריו כתב דאף בעה"ת ס"ל דהוי הודאה, דהכל סובב שם דהודאה מצד קושטא הוא, ודעתו רק דמהני מצד הודאת בעל דין. וקושית הש"ך (ס, לב) במה זכה ראובן בשעבוד: "ובלי ספק דדעת השו"ע אינה נגד רוב הראשונים הסוברים דהודאה לאו הקנאה הוא, דלא יסתום להוציא ממון נגדם. ועיין בספר בני יעקב (דף ק) שהאריך לבאר דדעת רובא דרובא דרבוותא, הודאה לאו הקנאה הוא כלל". מבואר דס"ל לאמ"ב דהוי הודאה ולא הקנאה.

וכן נראית דעת האבני נזר (חאו"ח סי' תקמב, כו-כו). האבנ"ז כותב ששמע מגדול אחד, דקנין אודיתא לא מהני אלא באם שכנגדו אינו יודע בבירור שההודאה בשקר, כמו באיסור גיורא שרב מרי לא היה יודע בבירור שהודאתו שקר, דאפשר דקודם שהפקידם לרבא, הקנם לרב מרי ע"י אחר. וכן מה שכותבין בהרשאה והקניתי לו ד' אמות בחצירי, דאולי יש לו. וכיון דמהני ההודאה מהתורה שיהא מותר להחזיק המעות, מהני נמי לקנין. אולם אם שכנגדו יודע שאין ההודאה כלום, איך יועיל הקנין נגדו, וכתב ע"ז האבנ"ז שהיא סברא ישרה. והביא לזה ראיה מגיטין מ, ב; האומר נתתי שדה פלונית לפלוני והוא אומר לא נתן לי, חיישינן שמא זיכה לו ע"י אחר. כתבתי ונתתי לו והוא אומר לא כתב ולא נתן לי, הודאת בע"ד כמאה עדים דמי. וקשה, מה בכך שהודה שלא כתב לו, הא מ"מ נקנה לו באודיתא, והקונה לא הודה שלא הודה שכנגדו. אלא ראיה שכיון שכנגדו יודע שלא הקנה לו, אין כאן קנין אודיתא, עיי"ש.

וכן נראית לכאורה דעת החזו"א (כ"ק יח, ו): "נראה דהודאה מהני אפי' בדבר שאינו ברשותו, דהודאה אינו קנין, אלא כח הדין לדון ע"פ הודאתו, כל שאינו חב לאחרים אלא לעצמו, וממילא כל התוצאות קובע הדין כפי הודאתו. וזהו שקראוהו הפוסקים קנין אודיתא, וא"כ הדין נותן דמהני אפי' בדבר שאינו ברשותו". אמנם עדיין י"ל, דכיון דבי"ד יכול לדון ע"פ הודאתו אף אם היא בשקר, הגם אם אינו מוגדר כקנין, אפשר דמהני אך לפי החזו"א י"ל, אם הוא עצמו יודע שהודאתו בשקר, יכול לנהוג לפי מה שיודע בעצמו, ואין איסור בידו, וע"כ מוכח מזה דהוי הודאה ולא קנין, וכפוסקים הנ"ל. ועיין בחזו"א (סנהדרין יז, ג) דהודאה חשיבא קנין אף שחב לאחרים, עיי"ש. ולפ"ז י"ל דבב"ק כתב החזו"א על אופן הקנין, שהוא בדרך של הודאה, אך יש

לו חלות של קנין, ונפק"מ כנ"ל, דאף אם יודע שהודאתו בשקר, זכה המקבל, ונפק"מ אף לאיסורים.

גם מדברי הגרא"ז (אבן האזל מכירה יא, טו) מבואר לכאורה דהוי הודאה ולא קנין. הגרא"ז הביא מש"כ הכס"מ שם בדברי הרמב"ם, דמהני אומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה, דנלמד מאיסור גיורא, וכן כתב בקצוה"ח מ, א, דכל טעמו של הרמב"ם הוא רק בשביל אודיתא. וס"ל לגרא"ז דהרמב"ם אינו סובר דין קנין אודיתא, שמשמע מדברי הפוסקים שהוא הלכה ברורה, דאם היה סובר הרמב"ם דאודיתא הוי קנין, היה לו לכתוב דין זה גבי מתנת בריא, כמו שכתב בהל' מכירה יא, טו לענין חיוב מנה לפלוני, לפי דברי הכס"מ שהוא מטעם אודיתא. דהא עיקר דברי הגמ' גבי איסור גיורא אינו בדין התחייבות, אלא להקנות המעות שהיו לו אצל רבא, ועיקר דין אודיתא קבע הרמב"ם בדיני מתנת שכ"מ, בהל' זכיה ומתנה ט, ט, ועיי"ש ברב המגיד.

והנה בנ"ל ב"מ מו, א, בהיה עומד בגורן וכו', הקשה הריטב"א (בריטב"א הישנים) כקושית התוס' הנ"ל, מדוע לא הקנה באודיתא. וכתב הריטב"א וז"ל: "ותירץ רבינו משה הכהן, דכי מהני אודיתא הני מילי בדבר שאינו ברשותו דלא מצי הדר ביה, כגון שהודה וישנו ביד אחר, דמהני אודיתא וזכה בה תכף מי שהקנין בידו בעבור המקבל באותה אודיתא של מקנה, והכא הא לא נפיק מרשותיה של מקנה. וההיא דאסור נמי דאקני באודיתא, נפיק מרשותיה של מקנה הוא, ולפום הכי אקניה ניהליה באודיתא". והריטב"א הקשה על הרמ"כ, וכתב דמה שלא רצה להקנות באודיתא, דרצה למצוא חן בעיני המקבל, שידעו כל העולם שנתן לו כעת במתנה, ואם יודה ששייך לו, לא יהיה בזה נשיאת חן. ועיי"ש מה שדחה הדעה, שאם ההודאה בשקר לא מהני. ומ"מ מדברי רבינו משה הכהן מבואר דקנין אודיתא מהני דוקא כשאינו ברשותו, והוא ברשות אחר הזוכה עבור המקבל. וזו סברא חדשה שלא נמצאה בדברי הראשונים האחרים, וכבר דחאה הריטב"א. דלפי דברי ר"מ הכהן לא יועיל אודיתא במכירת חמץ, כשהוא ברשות המודה. ועיין באמרי בינה (הלואה סי' טו) שלמד בדבריו דלא מהני אודיתא לנכרי, כיון שאין מי שמונח החפץ ברשותו יכול לזכות לנכרי, דאין זכיה לנכרי, ובזה ישב דברי הט"ז, וז"ל האמ"ב: "אבל אם מונח ביד מי שאין בכחו לזכות בעד המקבל, כגון אצל נכרי, וכן אם המקבל הוא נכרי, דלא מהני לזכות בעדו, דלא מהני קנין אודיתא עד שיבא לרשות הנכרי".

לאמור לעיל, אף שיש הרבה פוסקים שאפשר לסמוך עליהם שיועיל קנין אודיתא, דהיינו שיודה בפני שני עדים שכל הכלים החדשים שברשותו שייכים לפלוני הנכרי, מ"מ כיון שרבו החולקים, אין זה כדאי לעשות כן כקנין יחיד, אלא לצרף לקנינים אחרים, וכפי שיובא להלן.



## ב.

### פועל

דרך נוספת שסברתי, שימנה הנכרי את שמעון (מי שאינו בעל הכלים) להיות פועל שלו, תמורת שכר של כמה שקלים, שיזכה עבורו בכל הכלים שרוצה ראובן ליתן לו, ויגביה את כל הכלים,

דאף שאין שליחות לנכרי, מ"מ מהני מדין פועל. ואף בזה יש מחלוקת אם מהני בנכרי, וכמו שיתבאר.

המחנ"א (שלוחין יא) דן אם יכול ישראל לברך על מעקה שעשה אומן גוי. והביא דברי הגמ' ב"מ י, א, דאם פועל הגביה מציאה לבעה"ב, קנה בעה"ב לכ"ע, דיד פועל כיד בעה"ב. והקשה המחנ"א, מה עדיף כחו של הפועל מכח שליח דעלמא. וכתב לבאר: "דשליח שאני, משום דאין אדם יכול לעשות שליח שיוזכר לו במקום שחב לאחרים, מה שאין כן בפועל, דכיון דפועל גופו קנוי לבעה"ב, לגמרי חשיב ידו כיד בעה"ב ממש. ונמצא שאין דין הפועל והשליח שוים, דשליח שרוצה לזכות לחברו היינו היכא דקא מכוין לזכות לחברו, אבל אי לא כיון לזכות לחברו לא קנה חברו, אפי' למ"ד המגביה מציאה לחברו קנה חברו. אבל פועל שנשכר לכל מלאכת בעה"ב ואפילו למציאה, אפילו אי בשעה שהגביה המציאה לא היה בדעתו להגביה אלא לעצמו, הרי היא של בעה"ב כל כמה דלא הדר ביה בהדיא", והרי הוא כעבד כנעני, שידו כיד רבו. והביא ממהרש"ך דהוא הדין באפטורפוס של יתומים שתפס בשביל היתומים, דזכה להם דידו כידם, והוא הדין לענין שאלה בבעלים דפטור מהאי טעמא. וכן הביא מהכס"מ בהל' תרומות, שהביא מהראב"ד, דאם קנה מהכותי שבילים לצורך מצוה ומרחן כותי בשביל ישראל, חייב בתרומה דשלוcho של אדם כמותו. וכתב המחנ"א להסביר דמיירי כשמרחן על ידי פועלים כותים, דאף שאין כותי נעשה שליח לישראל, מ"מ פועל שאני דידו כיד בעה"ב, וכמרחן בעה"ב דמי. וכן הביא מהירושלמי דפאה, אמתני' דקצורה גוים הרי זה פטורה, דקצירך אמר רחמנא ולא קציר כותים, אמרו עלה דאם קצורה פועלים כותים חייבת.

טעם נוסף כתב במחנ"א, דיש דברים שאין צריך שליחות כמו במעקה, שיכול לעשות מעקה של חברו שלא מדעתו, ולכן אין מניעה שיעשהו נכרי, וכמו שמצאנו גם לענין טבילת כלים, שכתב הרשב"א, דמועיל מה שהטביל חברו שלא מדעתו. וחזרו דבריו בקנין מעות ס' טו: "דכל מידי דאם עשהו שלא מדעת בעלים, כגון עשיית מעקה או איזה פעולה, הרי הוא עשוי, בכה"ג לא אימעיט גוי משליחות, דכי אימעיט גוי משליחות היינו במידי דבעינן שליחות, ואם עשהו שלא מדעת בעה"ב, אין מעשיו כלום עד שיעשנו שלוחו או ידעינן דניחא ליה לבעה"ב בכך, דחשיב כאלו הוא עצמו עשהו שליח לכך, אבל במידי דלא בעינן שליחות, כגון מי שאמר לגוי לעשות לו מעקה ועשהו, הרי מה שעשה עשוי". ומבואר מהמחנ"א דפעולת הפועל לא רק שמתחסת לבעה"ב אלא כביכול הוא עצמו עשהו, וכמו בעבד כנעני שידו כיד רבו. (ועיין מחנ"א שכירות פועלים ס' א, דאין חילוק בין עושה בחינם או בשכר לענין מה שגופו קנוי לבעה"ב, אלא אם אומר לשון הריני מקבל עלי לעשות, לא הקנה גופו לבעה"ב. בהתיחס לדברי מהרי"ק ס' קלג, רמ"א חו"מ שלג, ה בסופו, וש"ך ס"ק לא. ועיין בנתיבות בהקדמה לס' ר, דדוקא בפועל בשכר הוי ידו כיד בעה"ב, וז"ל הנתיבות: "ואף דבפועל בעינן דוקא בשכר, כמבואר בש"ך (קה, א), גבי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים דלא מהני רק בשכר, אבל בחנם לא הוי כשואל גופו שיהיה לו דין פועל, דשאני פועל שאין לו דין עבד רק כשמשכיר עצמו בשכר, דבחנם יכול לחזור בו אפילו בדבר האבוד"). ולפי דברי המחנ"א י"ל, דכמו שיכול לשכור פועל נכרי, ומעשה הפועל יתיחס לבעה"ב לעניני מצוה, כך גם הפועל הנכרי יוכל למנות שליח בשביל בעה"ב, דמינוי השליחות יתיחס לבעה"ב, וכביכול בעה"ב מינה שליח, דכיון דידו כיד בעה"ב, מינוי הפועל הנכרי, הרי הוא כמינוי בעה"ב שמינה שליח. ונראה דאין חילוק בין ישראל השוכר

פועל לנכרי השוכר פועל ישראל, דאף שאין בו דין שליוחות, לכאורה יהיה יד הפועל ישראל כיד בעה"ב הנכרי.

ומקור דברי המחנ"א, מהגמ' ב"מ י, א: רב נחמן ורב חסדא דאמרי תרויהו המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מאי טעמא, הוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים, והתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה. איתביה רבא לרב נחמן, מציאת פועל לעצמו, במה דברים אמורים בזמן שאמר לו בעל הבית נכש עמי היום עדור עמי היום, אבל אמר לו עשה עמי מלאכה היום, מציאתו של בעל הבית הוא. אמר ליה, שאני פועל דידו כיד בעל הבית הוא. והאמר רב פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום. אמר ליה כל כמה דלא הדר ביה, כיד בעל הבית הוא. ובריטב"א שם כתב בבאור הקושיא והתרוץ: "ואי ידו כיד בעה"ב חשיב, הא קנייה קניה אלימתא ליומיה, כדאמרינן גבי עבד כנעני שידו כיד רבו, והיאך יכול לחזור בו. ופרקינן, דמאי דמצי הדר ביה טעמא אחרינא הוא, ולא משום דאין קנינו קנין גמור, אלא גזרת הכתוב משום כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, הא כל כמה דלא הדר ביה ידו כיד בעל הבית". מבואר שקנינו קנין גמור לבעה"ב כל זמן שלא חזר בו, והוא ממש כעבד, ולכן יד הפועל כיד בעה"ב ממש. ועיין בתוס' רי"ד גיטין כג, ב, דיד עבד כיד רבו; "לא שיהא שלוחו אלא כחצירו דומה". ולכאורה יש חילוק בין אם נאמר שחשיב שבעה"ב עצמו מקבלם או בתורת חצר.

ודברי המחנ"א הביא גם מהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ד אות נ, ד"ה וכן יש ללמוד), בבאור הגמ' ב"מ י, א: "וע"כ צ"ל דשליח שאני, משום דאין אדם יכול לעשות שליח שיזכה לו במקום שחב לאחרים, משא"כ בפועל, דכיון דפועל גופו קנוי לבעה"ב, דשכירות ליומיה ממכר הוי, חשיב ידו כבעה"ב וכאילו בעה"ב עצמו הגביה המציאה, דומיא דעבד כנעני דאמרינן ידו כיד רבו, וחשיב שאלה בבעלים אם השאיל עבדו במקומו, אף דלגבי שליח לא חשיב שאלה בבעלים". דפועל גופו קנוי לבעה"ב ודינו כעבד, וכאילו בעה"ב עצמו עשה את הפעולה שעשה הפועל. אולם בהמשך דבריו כתב דהדבר נתון במחלוקת אם ידו כיד בעה"ב ממש או כחצירו, ונפק"מ אם עבד של האשה קבל גיטה, אם חשיב כקבלת האשה ממש או מדין חצר. וכתב לבאר הראיה מב"מ י, א שהביא המחנ"א, די"ל דמציאת פועל שהפועל עצמו ישראל הוא וראוי לשליחות, רק שהגבהת המציאה ליתא ע"י שליח, וכשהפועל מושכר לבעה"ב, ידו כידו ונחשב כביכול בעה"ב עצמו הגביה. משא"כ לענין גט, דעבד אינו ראוי לשליחות, מה שגופו קנוי לו אינו מעלה ומוריד להכשירו. דס"ל למהרי"ט אלגאזי דתנאי ראשון הוא היותו ראוי לשליחות, וכאשר הוא גם שליח וגם פועל, יש לו דין של ידו כיד בעה"ב לענין הפעולה עצמה, ועדיף משליח, אולם כשאנו בדין שליחות, לא מהני פעולתו כפועל שיהיה כבעה"ב, דבלא תורת שליחות, אין משמעות להיותו פועל. ולכן הסיק בנדון המחנ"א, בעושה מעקה ע"י פועל נכרי, שלא יברך עליו, דבדבר שהעבד והפועל פסולים לשליחות, לא מועיל מה שהוא פועל, דדין פועל מוסיף על שליחות, וכשאין שליחות לא מהני מה שהוא פועל.

ובשער המלך (תרימות א, יא) הקשה על המחנ"א מהגמ' ב"ק נא, א. דהגמ' שם הקשתה, היכי משכחת לה בור של שני שותפין; וברה"ר בור של שני שותפין היכי משכחת לה, אי דשוו שליח



תרוייהו ואמרי ליה זיל כרי לן ואזל כרה להו, אין שליח לדבר עבירה. וברשב"א שם, יעמידו בעשה שליח עכו"ם, דלדבריו לא שייך דברי הרב וכו'. ותי' דאין שליחות לעכו"ם. והקשה בשער המלך, דאם איתא לדברי המחנ"א, יעמידו בשותפין ששכרו פועל עכו"ם. אלא דאין חילוק בין שליח לפועל בעכו"ם. ולכן כתב דהעיקר לחלק בין דברים הצריכים שליחות, לבין מה שמועיל אף ללא שליחות, כגון במירוח, דמהני אם מרחן שלא מדעת בעה"ב: "דהא דאמרין אין שליחות לגוי, היינו דוקא במידי דבעי שליחות, כגון הפרשת תרומה וכיוצא, אבל במידי דלא בעי שליחות, כגון מירוח שאם בא חברו ומירחו שלא מדעתו מה שעשה עשוי והוטבלו פירותיו למעשר, בהא ודאי לא אמרינן אין שליחות לגוי". וראיה זו הביא גם בשער המשפט קפב, א, דלוקמא בשליח עכו"ם בשכר, וסתמא דמלתא אין אדם כורה בור לחבירו בחנם אלא בשכר, אלא ודאי דאף בשכר אמרינן אין שליחות לעכו"ם; "וזהו ראיה מוכרחת". וכן הסכים מראה זו בשיבת ציון (סי' נג), כשער המלך ולא כמחנ"א. עוד ראיתי מקשים (עיי' ברכת רצ"ה סי' עה), דאם ידו כיד בעה"ב מממש, מדוע לא נכתב בפוסקים לאסור מלאכה מהתורה בפועל נכרי בשבת.

ובשו"מ (קמא, ח"ב סי' קי) דחה את ראית שער המלך מבור של שני שותפים, דפועל אינו נעשה שליח לשותפים, רק שיהיה ידו כיד בעה"ב הואיל ומשועבד לעבודתו, וכשם שמשועבד לאחד, משועבד גם לשני, ולא ברור מי מהם חייב. גם באמרי בינה (בתש"ו סי' יא) כתב לדחות ראית שעה"מ, די"ל דהואיל ואף נכרי חייב בנזקין שעשה, והביא מרמב"ן (עה"ת בראשית לה, יג), שבכלל הדינין שנצטוו בני נח, צוו בדיני גניבה ואונאה ועושק שכר שכיר ודיני שומרין ואבות נזיקין. והביא מהרש"ש (ב"ק ה, מא) דנכרי הוי בע"ח להחזיר אונאה, וכיון דמצווה על נזקי בור, קם דינו דאין שליח לדבר עבירה. ומהרש"ם (ח"ו סי' כד) כתב לישב קושית שעה"מ, דפועל הוא רק בכסף, כשנקנה בכסף, דכל קנינו של פועל שחייב לעשות מלאכתו הוא בכסף שנותן לו בעה"ב (עיי"ש במהרש"ם מה שביאר בזה), ותלוי במחלוקת רבי יוחנן ור"ל, דלר"ל דבישראל משיכה קונה ובעכו"ם בכסף, יקנה פועל עכו"ם וחייב לקיים דיבורו. אולם לרבי יוחנן דדבר תורה מעות קונות בישראל ובעכו"ם משיכה, גם פועל לא נקנה ע"י הכסף. וע"ע מה שתירץ מהר"י אסאד (יהודה יעלה, חח"מ סי' ריג).

ובנתיבות קפת, א כתב לענין קנין חזקה, משיכה או הגבהה, שעשה ע"י פועל נכרי, והביא ראיה מהגמ' ב"מ ז, א (הנ"ל) דאף באופן דבשליח לא מהני, אם עשאו ע"י פועל מהני, דיד פועל כיד בעל הבית, דפועל מועיל לא מדין שליחות, וא"כ גם בפועל נכרי אין למעט, אף שהתמעט משליחות, דהמיעוט דאתם גם אתם אינו מתיחס לפועל אלא לשליחות, כדמוכח מהגמ' ב"מ ז, א. והביא את דברי המחנ"א לענין מעקה, והקשה עליו, דאין לדמות קנין ע"י נכרי למעקה ע"י נכרי, דבקנין צריך מינוי שליחות של הבעלים, ואם עשאו שלא מדעת בעלים אין מעשיו כלום, משא"כ מעקה כמש"כ המחנ"א, ומהיכי תיתי יועיל פועל עכו"ם בקנין. וכתב הנתיבות, דבהגבהה מהני בפועל נכרי כיון שהגבהה מכוחו, דמהני בקנינו ממון ולא בגט. ואף בקנין משיכה מהני מה שנמשך בגרמתו, וכן בחזקה, אם ננעל ונגדר מחמתו הוי חזקה; "ואף דבקנין בעי כונה לשם קנין, מכל מקום כונת פועל ככונת בעל הבית, דהפועל כבעל הבית דמי לגמרי, רק דיד פועל לא

מהני מטעם דהוי חצר מהלכת". ולכאורה י"ל דלדעת הנתיבות במקום דבעינן שליחות, יש לבחון כל מקרה אם יכול העכו"ם להיות שליח, ולכאורה דברי הנתיבות דלא כיסוד המחנ"א דיד פועל כיד בעה"ב, ומעשה הפועל יחשב כביכול בעה"ב עצמו עשאו בידו. (ועיין עוד באמרי בינה קנינים סי' יט, ובדברי חיים, שלוחין סי' כ).

אמנם מדברי הנתיבות קה, ב יש ללמוד דיש פעמים דיד פועל כיד בעה"ב ממש, בדברים שהוא יכול לעשות לעצמו. הנתיבות מתייחס לדברי הש"ך קה, א, שכתב לישב את דברי רש"י (ב"מ י, א) דבעשאו שליח, יכול השליח לתפוס עבור משלחו כשחב לאחרני, וס"ל לש"ך דרש"י מיירי בשעשאו שליח בשכר, דבשכר דינו כפועל שידו כיד בעה"ב. והתומים קה, א כתב בדעת רש"י, דיד פועל כיד בעל הבית היינו דוקא במציאה שיש לפועל יד לזכות לעצמו, ולכן ידו כיד בעל הבית וזכיה שלו היא לבעל הבית, אבל במקום דאין לפועל יד כמו בתפיסת גביית חוב, הואיל ולא חייב לו, לא תהא ידו כיד בעל הבית, כיון דלית ליה יד ביה כלל. ולכן לא כתב רש"י דבר זה אלא בדין המגביה מציאה לחבירו, להו"א דלא קנה חבירו. ולדבריו הסכים הנתיבות, דהעיקר כהתומים, דלא אמרו יד הפועל כיד בעה"ב, אלא במקום דיכול לזכות לנפשיה, וכמש"כ המהרש"א (כתובות פד, ב): "והטעם נראה, כיון דהפועל יכול לזכות לנפשיה, א"כ הבעה"ב מידו דפועל קא זכי, משו"ה בחרש שוטה וקטן שאינם זוכים לנפשם, גם בעה"ב לא קנה מידם. ולפי"ז בגוי פועל אפשר דמהני [אמנם, לפי מה שכתבתי במקום אחר (להלן רסב, ג), דיאוש דקנה גבי מציאה דנלמד מקרא... נראה, כיון דבקרא כתיב לכל אבידת אחיך, אין הגוי קונה אבידה ביאוש, ולפי"ז אף כשהוא פועל לא קנה]. ולפי סברא זו, לענין תופס לבעל חוב דאין להפועל יד לזכות בו, לא שייך לומר ידו כיד בעה"ב". ומהנתיבות נראה דיש בזה שני שלבים, הפועל זוכה לעצמו ומיד זוכה בעה"ב מזכותו. (וכן ראיתי להדיא שכתב הגרא"ז, אבן האזול מכירה ז, ד ד"ה והנראה לבאר הך: "...כשהוא עושה הפעולה, אין הפעולה של הבעלים אלא של הפועל, ואף אם אין אומן קונה בשבח כלי, אבל עיקר הפעולה הוא של הפועל, וכל משהו פעולה שהוא פועל בעבודתו של בעה"ב, הוי כמו נתן לו פעולה שלו". וכן הוא באבהא"ז אישות ה, טו). ולכן אין כאן יד ארוכה של בעה"ב, אלא לפועל יש יד עצמית, וככל שיש לו יד עצמית לזכות לעצמו, ממילא תוצאת זכיתו שייכת לבעה"ב. ולפי"ז אפשר דלענין מעקה יש לו לפועל הנכרי יד לבנות מעקה, וממילא כביכול בעה"ב עצמו בנה את המעקה, ולכאורה הוא הדין לנדו"ה, כיון דיש לישראל יד לקנות כלים ולקבל מתנה, יש לו ידא אריכתא של בעה"ב הנכרי לקנות עבורו.

ועיין בנחלת דוד (ב"מ י, א) דמדבריו עולה דיד פועל כיד בעה"ב, אין הכונה שהוא ממש כיד בעה"ב, דדבר זה נאמר רק לענין עבד כנעני ולא ביחס לעבד עברי. הנחל"ד הקשה מב"מ צט, א, דמוכח שם דעבד עברי אין ידו כיד רבו, לענין אם שלחה לו ביד עבדו העברי, דיצאה מרשותו וחייב עליה השואל. וכן ב"מ צו, א, לענין אם נשאל העבד עם פרתו, דאמרינן יד עבד כיד רבו והוי שאלה בבעלים, ומבואר בשו"ע חו"מ שמו, ו דהיינו דוקא בעבד כנעני, וכדמוכח בסוגיא דמיירי בעבד כנעני, מדקאמר אבל עבד דלאו בר מצוה כו', מכלל דבעבד כנעני מיירי, אבל בעבד עברי לא הוי שאלה בבעלים ולא אמרינן ביה יד עבד כיד רבו. וכתב הנחל"ד לבאר: "דדוקא לענין שיהיה העבד כבעל הבית לגמרי, דהיינו לענין שאלה בבעלים דחשבינן לגוף העבד שהוא עמו במלאכתו כגוף בעל הבית וכאילו היה הבעל הבית עצמו עמו במלאכתו, וכן

לענין אם שלחה לו ביד עבדו דחשבינן ליה כאילו הולכה הבעל הבית בעצמו, בהא הוא דאמרינן דעבד עברי כיון דאין גופו קנוי לו לא הוי גופו כגוף הבעל הבית בעצמו, משא"כ לענין ריוח מלאכתו, כיון דכל עיקר קנינו של עבד עברי הוא למלאכתו, וע"ז שפיר יש קנין לרבו גם לגופו, ור"ל דקנה גופו לענין שהמלאכה שהוא עושה יהיה שייך לבעל הבית". ולפ"ז אין לבאר דמה שהפועל עושה כביכול בעה"ב עצמו עושה ויד פועל כיד בעה"ב, דדוקא לענין ריוח מלאכתו, שהוא עיקר קנינו של הפועל, ידו כיד בעה"ב, אולם לענין שאלה בבעלים וכד', אין ידו כיד בעה"ב, שיהיה נחשב כביכול בעה"ב עצמו עושה. ולכאורה בנדו"ד שהוא נשכר לקנות כלים חדשים שיתנו לו במתנה, מהני מה שהפועל זוכה לבעה"ב הנכרי.

וכן נראה מדברי האור שמח (שכירות ט, יא), שאין כאן ידו ממש אלא השכרת היד לענין מה שירוויח: "דמשכיר את ידו בבל הזכותים שיזכה, והוי כאילו הקנה ידו למעשה ידי ודלמציאותו, דכיון דמעשה ידי ודלמציאותו על ידי ידיו קא אתו, מצי מזכה לרבו גוף ידי ודלמציאותו, כדקל לפירותו, וכמו דאמרו בסוגיא דמקדיש מעשה ידי אשתו (כתובות נח, ב), וזה פשוט". מבואר מהאור שמח, שאין כאן עמידה במקום בעה"ב, דהפועל כעת הרי הוא כבעה"ב, אלא לענין מה שהשכיר עצמו, הרי הקנה את ידו לכל מה שתזכה ידו. והוסיף האור"ש, דדין זה שייך דוקא בגדול שהוא בר זכיה וידו קונה למציאה, אולם קטן הזוכה במציאה רק מפני דרכי שלום, התקנה היא במציאה ולא בגוף הקטן, לא שיד הקטן זוכה במציאה אלא חפצא של המציאה שייכת לקטן, וממילא לא שייך להשכיר ולהקנות ידו שיזכה אחר במציאה שזכה מכח תקנה זו. ומבואר מהאור"ש, דאין יד הפועל ומעשיו כיד בעה"ב, ורק לענין מציאה ומה שתרויח ידו, יכול להקנות ידו לבעה"ב, דיכול להקנות לכל הזכויות הבאות מכח ידו. וכנ"ל, דלכאורה הוא הדין לנדו"ד ששכר אותו לקנות כלים חדשים.

והגר"ש שקופ בחדושו ל"ב"מ (ס' יב), ניסה בתחילה להסביר דיד פועל ממש כיד בעה"ב, (ועיין גם בשערי יושר ז, ז, ובחידושים לגיטין ס' ו), והאריך בהסבר טעם הדין, דפועל ידו ממש כיד בעה"ב, וכביכול בעה"ב עצמו עשה פעולת הפועל: "והטעם דמהני יותר מכל מגביה לחבירו, הוא בפשיטות משום דיד פועל כיד בעה"ב ממש, היינו כיון שנמכר לו לענין זה, הרי הוא כידו ממש, ועדיף משאר שליח דעלמא... אבל בפועל שהוא כידו ממש לכל פעולותיו שנמכר, הוה כמו שהגביה בעה"ב בעצמו". ומה שלא מועיל בגט, שיקבל עבד האשה את הגט, משום דבעינן שתהיה היד ראויה לגט, וכיון שאין העבד בתורת גיטין, ידו פסולה לגט. ורק כשמעשה הפועל נחשב כמעשה ביחס לפועל, ניתן ליחסו ולהחשיבו שבעה"ב עצמו עשאו. ואף לפי הסבר זה י"ל דלא מהני מה שפועל נכרי מינה שליח למכירת חמץ. אולם גם את ההסבר הנ"ל דחה הגר"ש, מכח קושית שער המלך מבור של שותפים (עיין לעיל), ולכן כתב לבאר בדרך אחרת:

"אמנם נראה דעיקר מה שאמרו יד פועל כיד בעה"ב אינו כידו ממש לכל דבר, רק דכל מה שנוגע להרווחת ממון אמרינן דמהני מעשיו לבעה"ב כאילו היה בעה"ב עושה בעצמו, כגון לענין מציאה, או לענין תפיסת חוב. אבל בפעולה שאין אנו דנים בה לענין קנין והרוחה, רק שאנו דנים על עצם הפעולה אם להחשיבה על בעה"ב, על ענין כזה לא אמרו יד פועל כיד בעה"ב. ובכל מה שנוגע לענין שכר או עונש, בין בעבדו ממש וכל שכן בפועל, ע"ז לא שייך הק כלל,

דיד פועל רק למעשה ידיו שמרויח ע"י פעולתו או קנינו שעושה בשביל בעה"ב מועילין לבעה"ב, וצ"ע. וכן מה דמבואר לקמן בפ' השואל לענין שאלה בבעלים, דאף אם לא מהני בשליח באומר צא והשאל עם פרת, בעבד מהני, משום דיד עבד כיד רבו, התם נמי לענין מלאכה הוא, ושאני זה מחפירת בור ברה"ר דהתם דנים לענין העונש, והכא כיון דלענין השכר היה שייך לעה"ב, הוה כמו שעשאו בעצמה".

מבואר מהגרש"ש דדין יד פועל כיד בעה"ב היינו דוקא ביחס למלאכה או קנינים וריוח שיש לו מידו בשעת מלאכתו שהוא שכור לבעה"ב, אולם אין ידו ממש כיד בעה"ב לכל דבר. וי"ל דגם נפק"מ אם הפועל ימכור, דאף דלענין מה שקונה הוא ידו כיד בעה"ב וכמו שנתבאר, מ"מ לענין אם ימכור דבר מדברי בעה"ב, אף אם יהיה בשליחות בעה"ב, באופן דמהני בפועל ולא בשליח, כגון בחב לאחרים לשיטת הש"ך בהסבר רש"י, או שלא בשליחות בעה"ב, וכגון שיש במכירה ריוח לבעה"ב, לא תועיל מכירתו, דבקנין שיקנה מתנה לבעה"ב, הרי ידו שכורה לו למלאכות של ריוח, אולם למכור מדברי בעה"ב, אף אם יהיה ריוח לבעה"ב, כיון שאינו בכלל המלאכה שהוא שכור לבעה"ב. ומ"מ בנדו"ד יכול הפועל גם ליתן רשות להשאל את הכלים לנותן או למי שירצה, אם ישכור אותו למלאכה זו.

מהאמור עולה, דאף שנחלקו האחרונים בנדון פועל שנשכר לבעה"ב נכרי, אם ידו כיד בעה"ב, ולכאורה רבו האחרונים דידו כיד בעה"ב לפחות לענין מה שנשכר לבעה"ב, וכנדו"ד שנשכר לענין לקנות כלים חדשים שניתנים לו במתנה, ואף שנראה בשעת הדחק לסמוך על זה, מן הראוי לצרף כמה אפשרויות, כמו באודיתא ופועל. והדרך הראויה לעשות באופן של קנין אגב, וכמו שיתבאר להלן.



## ג.

### קנין אגב, והדין בהפקיר כליו

הדרך הראויה לכאורה לעשות בקנין אגב. והיינו להכין שטר ובו יהיה כתוב כדלהלן: אני ראובן (מספר ת"ז) המתגורר בכתובת פלונית משכיר לנכרי פלוני (מספר ת"ז) וכתובת הנכרי, ארבע אמות שמתחת לארונות שבמטבח ומתחת למכשירי החשמל שבמטבח בכתובת הנ"ל, תמורת עשרה ש"ח, למשך 24 שעות, שיחלו מיום ... שעה .... ואני מקנה לו את כל הכלים החדשים שבבעלותי או ברשותי אגב הקרקע הנ"ל. פלוני הנכרי הנ"ל, נותן לראובן רשות להשאל את הכלים הנ"ל שקיבלם במתנה. תמורת רשות זו ישלם ראובן הנ"ל לנכרי הנ"ל סך של עשרה ש"ח. על כל הנ"ל קבלו הצדדים בקנין המועיל ביותר ובאופן המועיל ביותר, הן ע"פ ההלכה והן ע"פ חוקי המדינה. ולראיה וקנין באו הצדדים על החתום ביום פלוני. ויחתום ראובן. וישלח בפקס לנכרי, שיחתום אף הוא, ויחזיר השטר לראובן בפקס. ובזה יועיל הן מדין אגב, והן מדין סיטומתא עם דינא דמלכותא. (לכן הוספתי גם מספרי ת"ז, כדי לתת תוקף ע"פ החוק). לענין חתימה על הסכם כקנין מדין סיטומתא עם דינא דמלכותא, ראה מה שכתבתי בח"ו סי' כ. וכאן חותמים,

ויש לזה תוקף גם אם חתמו באמצעים דיגיטאליים או בפקס, וחווה זה יהיה תקף אף ע"פ החוק.

דמה שצריך בקרקע גם כסף וגם שטר, היינו לענין מכירה, כמבואר בקדושין כו, א ובשו"ע חו"מ קצ, ז וקצא, ב, אבל בשכירות נהגו בשטר בלבד. ולענין קנין שטר בעכו"ם, עיין שו"ע קצד, א ובנו"כ שם. ולענין קנין אגב, קרקע בשכירות ומטלטלין במתנה, עיין רמ"א חו"מ רב, א, ועיי"ש בש"ך ס"ק ב. ולענין אם דירת ראובן אינה בבעלותו אלא בשכירות, יש בזה אריכות גדולה, וכבר נהגו שאף בקרקע שכורה יכול להקנות באגב, וכמו שכתב מהרש"ם במשפט שלום (רב, א סוד"ה ועיין בתוד"ר) שהתפשט המנהג במכירת חמץ להשכיר החדרים לעכו"ם, וכל המשכירים ע"ד המנהג הם משכירים, ולכן מהני קנין אגב קרקע בשכירות (כשהקרקע נמצאת אצל המקנה בשכירות), ומנהג ישראל תורה היא. ולענין אם יכול להקנות בקנין אגב בעיר ירושלים, שלא נתחלקה לשבטים, עיין בשואל ומשיב (קמא, ח"א סי' רה), ובאמרי יושר (ח"ב קלא), ונהגו להקנות אף בירושלים.

בנוסף, אם רוצה, יאמר ראובן (לאחר החתימה), ויקרא את השטר בפני עדים, לצאת ידי חובת מש"כ הגר"א בבאר יצחק (סי' ד סוף ענף א), ובדבר אברהם (ח"ב י, ד) דאמירת קני אגב מעכבת בעצם הקנין. ולכאורה בענין זה י"ל דכתיבה כדבור, עיין מה שכתבתי בח"ד ל, ה-ו, אולם מהיות טוב יכול לומר הנוסח של השטר בפני עדים. אך גם אם אינו יכול או לא אמר, לא מעכב, כיון שכתב כן בכתב, וכתיבה כדבור. עיין גם בדבר אברהם (ח"א א, יג): "דאף באגב וקני לא בעינן אמירה דוקא, אלא בידיעת כוונתו לחודא נמי סגי". לכן אין בחזרה בע"פ על נוסח השטר אלא חומרה וסלסול בקנין אגב.

דהנה לענין קנין אגב בנכרי דעת ראשונים ואחרונים דמועיל הקנין לנכרי, ואף לענין בכור, ומזה נלמד אף לענינים של חמץ וכלים חדשים. רבינו ירוחם (נתיב כ חלק ב), לאחר שהביא מחלוקת רש"י ותוס' אם נכרי קונה בכסף או משיכה, כתב לענין לפטור בהמה מבכורה, שיקנה הבהמה המעוברת בקנין אגב: "ולצאת ידי שניהם, יקבל מהגוי מעות בשביל און הבהמה כדי פרוטה, וימשוך הבהמה. או יקנה לגוי המקום שהבהמה עומדת שם, ויקנה לו אגביו און הבהמה עם העובר". וברא"ש בכורות (א, ב בסופו) כתב: "ויקנה לו המקום שהבהמה עומדת שם, ויקנה לו און הבהמה". ולא התבאר אם כוונתו לקנין חצר או אגב. אבל בקיצור פסקי הרא"ש שם מבואר שהכוונה לקנין אגב: "ויקנה לו מקום שהבהמה עומדת לשם, ויקנה לו אגביו און הפרה". ובשו"ע יור"ד שכ, ו פסק: "והקנין יהיה שיקבל פרוטה מהעובר כוכבים, ויקנה לו המקום שהבהמה עומדת שם, והמקום יקנה לו חלק באם". ובט"ז שם ס"ק ז כתב: "בטור כתוב שהדרך הראשון, דהיינו שיקנה לו המקום, הוא יותר מובחר. ונראה טעמו, לפי שקנין אגב המקום הוא עדיף ממשיכה". מבואר שקונה בקנין אגב. ועיין בהגהות רע"א שם ובשו"ע חו"מ ריש סי' ר, שפירשו שהוא מטעם אגב ולא חצר, דיש נידון אם יש בכלל חצר לנכרי, כיון דחצר משום שליחות אתרבאי, ואין שליחות לנכרי. גם בקצוה"ח קכג, ו הביא דברי רבינו ירוחם, ונראה שנקט כוותיה להלכה, דלא כתומים: "וכבר נתפשט בכל ישראל במכירת חמץ על קנין

אגב קרקע, והוא מדברי הגאון מוהר"ש קודנייבור (הובא בשו"ת נחלת שבעה סי' ל'), דשדי נרגא בקנין חצר משום דחצר מדין שליחות ואין שליחות לגוי, וזה ברור.

וכן מבואר בפסקי ריא"ז (פסחים פ"ב ג, א), דאם הקנה הישראל חמצו לנכרי אגב קרקע, אינו עובר עליו, וז"ל הריא"ז: "ישראל שמשכן חמצו לנכרי לפני הפסח, ואמר לו שאם לא יפרענו לאחר הפסח עד זמן פלוני יהיה החמץ קנוי לו מעכשיו, והגיע הזמן ולא פרעו, הרי הוא כחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח ומותר באכילה. אם לא אמר מעכשיו, או שלא מסרו קודם הפסח ביד הגוי, אף על פי שהוחלט לגוי אחר הפסח, אסור אפילו בהנאה, שאינו קנוי לגוי אלא משעה שהוחלט לו, ונמצא שכל ימות הפסח הוא שלישראל. ונראה בעיני, שאם לא אמר מעכשיו והקנהו לגוי בקנין או אגב קרקע, אע"פ שלא מכרו לגוי אלא אחר הפסח, הרי הוא קנוי לו מתחלה, ואינו אלא כמו פקדון ביד ישראל, והרי הוא מותר באכילה אחר הפסח, כמבואר בקונטרס הראיות, והוא שלא היה כל ימי הפסח באחריותו של ישראל". ודבריו הביא גם המג"א תמא, א. וכן נמצא בדברי הרמב"ן במלחמות (פסחים ט, ב מעמיה"ר), דבע"ח למפרע הוא גובה גם במטלטלין, אם הקנה לו באגב, ושם מדובר במקנה לנכרי. ואף דשם מיירי לכאורה לענין שעבוד מטלטלי אג"ק, נראה דאין לחלק.

וכן מבואר בדברי הנתיבות (מקור חיים תמת, ה) דקנין דרבנן שהוא לטובת הישראל, מהני לכ"ע אף לאיסורי תורה: "ואפילו לדעת הסמ"ע (סו, א) דמשמע מדבריו דקנין דרבנן לא מהני בעכו"ם, היינו דוקא כשהוא לטובת הישראל, שהישראל יכול לחזור בו, אבל לא נגד טובת העכו"ם, כמו במעמד שלשתן (חו"מ קכו, כב) דאמרינן אם ממונו של ישראל הפקיעו כ"ש ממון העכו"ם, עיין שם. וא"כ הכא בחמץ דקנין זה הוי להפקעת ממון העכו"ם, דלישראל החמץ לאו בר דמים הוא, אמרינן אם בישראל העמידוהו ברשותו ע"י קנין דרבנן והפקיעו ממון, מכ"ש כשהקנין הוא רק להפקיע ממון של עכו"ם ... ולפ"ז אם החמץ הוא במקום אחר שא"א להקנותו במשיכה, יכול להקנותו באגב קרקע או בשאר קנין דרבנן". דמה שלא מועיל קנין דרבנן הוא שהישראל יכול לחזור בו על אף הקנין, אבל כשמקנה החמץ לנכרי בקנין דרבנן, לישראל אין נפק"מ לחזור בו, שהרי אינו בר דמים, ותועלת הקנין היא רק נגד הנכרי שלא יוכל לחזור בו, ולכן מהני קנין דרבנן אף לאיסור חמץ דאורייתא.

גם בתש' חת"ס מבואר בכ"מ שמועיל קנין אגב למכירת חמץ. עיין בחאו"ח (סי' קיג): "ומוכר החמץ אגב שכירות קרקע בשטר, שגוי קנה קרקע בשטרא, ובפפד"מ הדפיס מ"ו הגאון בהפלא"ה זצ"ל נוסח שטר בלה"ק, ואחריו מ"ו מו"ה הגאון נתן אדלער כ"ץ זצ"ל בשינוי, והוא נדפס בס' קונטרס הסמ"ע, ואני תקנתי השטר בלשון אשכנז ובדפוס ע"י ר' בער פרענק בסדר הגדה בויען, וב"ד צדק דפראג תקינו קצת בנוסח אחר ונדפס בהגדה דפראג, וכל אפין שווין המכירה גמורה היא, וכל המפקפק ראוי לגערה". ושם בסי' קיז הוסיף, דאף אם אגב הוא קנין דרבנן, מ"מ היינו דלא מהני שיהיה של הקונה, אבל מ"מ הוי הפקר, ובחמץ סגי בזה שיהיה הפקר, ולכן אפי' אם אגב קנין דרבנן, מועיל הקנין דרבנן שיהיה הפקר: "ודי בזה להעמיד מנהג כל ישראל להקנות החמץ ע"י קנין אגב שכירות קרקע, ואין לפקפק ולהרהר כלל". ולכאורה הוא הדין לענין כלים חדשים. אלא שבכלים חדשים שמיד זוכה בהם ומשתמש בהם, לא מהני.

ובאתי כאן במאמר מוסגר להביא דלכאורה קשה להתיר על סמך הפקר הכלים, ואף בשעת דחק זו. דהנה בכ"מ בש"ס, עיין ב"ק כח, א, הובאה ברייתא: המפקיר את כרמו והשכים בבקר ובצרו, חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה ופטור מן המעשר. ובגמ' ב"ק צד, א מבואר דחייב בפרט ועוללות וכו', מפני שכתוב בפאה פעמיים תעזוב (ויקרא יט, י, ויקרא כג, כב). והרמב"ם בהל' מתנות עניים ה, כו, פסק וז"ל: "המפקיר את כרמו והשכים בבקר וזכה בו לעצמו ובצרו, חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה, שהרי שדך וכרמך אני קורא בו, מפני שהיה שלו והרי הוא שלו, אבל אם זכה מן ההפקר בשדה של אחרים, הרי זה פטור מן הכל, ובין כך ובין כך פטור מן המעשרות כמו שיתבאר". ואם היא שדהו של הבעלים, היתה שדך וגם כעת שדך, מדוע פטור מן המעשר. עיין בר"ש פאה א, ו דיש גזה"כ של ובא הלוי, וכאן יד הלוי והבעלים שוה, ולכן פטור מן המעשר, והביא לימוד זה מהספרי. עוד מבואר בר"ש, דפטור המעשר הוא רק באופן שזכה בפירות ולא בקרקע, אבל אם זכה גם בקרקע, חייב במעשרות. אמנם בתוס' (תמורה ו, א ד"ה המפקיר) העמידו את כל הברייתא באופן שזכה אף בקרקע, אבל אם זכה רק בפירות, פטור גם מפרט עוללות וכו'. ויתכן דזה פירוש הדברים ברמב"ם, שהרי שדך וכרמך אני קורא בו, שהפקיר את השדה ולא רק את הפירות, ולכן גם הביא טעם נוסף שאינו בגמ' ב"ק צד, א, ללמד שהכל תלוי בשדך וכרמך. ובפשטות שהפקיר שדהו וכרמו וזכה בהם. ולכאורה יש ללמוד לנדו"ד, שאם הפקיר כלי ומיד זכה בו, חייב בטבילה, שהרי קודם היה כלי שלו וגם כעת הוא שלו.

ובשער המלך (לולב ח, ב בסופו) הביא מהרב מנוח דלא מהני הפקר אם זוכה בו אח"כ, והקשה מהברייתא שפטור מהמעשר. וכתב שער המלך לחלק: "דהתם מיירי בשהפקירו מתחלה לגמרי אדעתא שיזכו בו אחרים אלא שלמחר חזר הוא בו וזכה, משא"כ הכא גבי אתרוג דמעיקרא לא אפקריה לגמרי ואין רצונו שיזכו בו אחרים אלא שהוא מפקיר כדי לזכות בו אחר כך, כל כי האי לא חשיבא הפקר כלל אלא הערמה". ולכאורה הוא הדין לנדו"ד, שמפקיר כדי לזכות בכלים מיד. אמנם עיין באור זרוע (ח"א סי' תשמח) דהפקר כזה מועיל, אף שמתכוין לזכות מיד, דלא חיישינן להערמה. ועיין במהרש"ם (ח"ג סי' קא) מש"כ בדברי האו"ז. ועיין עוד בדבר אברהם (ח"א יג, ג) מש"כ בהסבר דברי הרב מנוח. ועיין עוד במש"כ הגר"ח שליט"א (דרך אמונה, הל' מתנות עניים אות קפה), דכל הפטור ממעשר במפקיר כרמו וזוכה בו, דוקא כשזוכה בו בתורת זכיה מהפקר, אולם אם זוכה בתורת חזרה, חייב במעשר. ואם זוכה בסתם, ללא כוונה של זכיה מהפקר או חזרה, דעת הר"ן דהוי כחזור בו, ודעת הרשב"א והמאירי דהוי כזוכה מהפקר.

ובתש' מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סי' ה אות קלו), כתב דלהפקיר ולשוב להשתמש בכלי, הרי זה כשלו ממש, שכן כתב במג"א יג, ח, והדין עמו. וז"ל המג"א: "הקשה אחי המנוח מהר"ר יודא סג"ל זצ"ל מק"ק קראקא, למה שרינן ללובשו בשבת מפני כבוד הבריות, הלא יש תקנה שיתננו לאחר במתנה ויחזור וישאלנו לו, ואז הוא פטור מציצית וכמש"ל סי' שכג לענין טבילת כלים. ונ"ל דמ"מ חייב מדרבנן שנראה כשלו, כמ"ש סי' י"ד ס"ג בטלית שאולה לאחר ל' יום, וכ"ש הכא שבאמת הוא שלו". עיי"ש בהמשך הדברים. אמנם הגרש"ז זצ"ל (מנחת שלמה ח"ב סו, טז) כתב להתיר בשעת הדחק, וז"ל: "הקונה מגוי כלי והפקירו, ולקחו יהודי אחר ואינו מתכוין

לזכות בו, כיון שאין לכלי בעלים אין חובת טבילה, וממילא אין אסור השתמשות. ומה שלענין שבת לא נתנו עצה להפקיר, אף שרבו המתירים להפקיר בשבת, היינו מפני שע"י ההשתמשות הוא נראה כחוזר וזוכה ... ואפשר שבשעת הדחק יכולים גם בשבת להפקיר ולכוין שמשתמש כל השבת בשל הפקר. ולכאורה לדברי הגרש"ז גם בנדו"ד יוכל להפקיר ולהשתמש בכלים, ובלבד שיתכוין להשתמש בתורת הפקר. אולם יש לציין שגם הגרש"ז זצ"ל לא החליט להתיר אלא כתב בדרך אפשר, ולכן בנדו"ד שאפשר בדרכים אחרות שאינן בשבת, לכאורה לא התיר אף לא בדרך אפשר.

ובמשנה הלכות (לגר"מ קליין זצ"ל, ח"ד סי' קז), כתב בענין שתית סודה מבקבוקים שלא טבלו אותם, דהקונה מי סודה, הואיל ואינו צריך לבקבוק כלל, ולאחר ששונה הסודה זורק הבקבוק, א"כ אין כוונתו ורצונו לקנות הבקבוק כלל ואין דעתו אלא על המשקה שבו: "וא"כ הבקבוק הוא כעין הפקר לכל ואינו צריך טבילה. וליתר שאת כדאי אולי להפקיר הבקבוק בפירוש בפה מלא, ואף דהוה שלא בפני שלשה, מ"מ בשעת הדחק ובאופן כזה דאולי גם לכתחלה אינו צריך, גם כי טבילת כלי זכוכית אינו אלא מדרבנן, יש לסמוך ע"ז". ולענ"ד אין מזה ראייה למקום שודאי צריך טבילה מעיקר, בפרט סירים ממתכת, לא מוכח שהסכים להפקר בשעת הדחק. בפרט שבנדון שלו לא מתכוין אח"כ לזכות, ורק שאינו מפקיר בפני ג, שזה רק מדין דרבנן, כמבואר בשו"ע חו"מ רעב, ז, והרמ"א שם חולק, ומביא דעת הרא"ש דמהני הפקר בינו לבין עצמו, וע"כ אינו דומה לנדו"ד.

מזה הטעם גם אין להביא ראייה ממה שהביאו בשם החזו"א (ארחות רבנו ח"ד עמ' נד). הביא שם מהקה"י זצ"ל שסבר שאין צורך לרוקן דבר מאכל מקופסת שימורים או בקבוק שלא הוטבל, כיון שאין דעתו להשתמש בכלי. והביא שהחזו"א סבר שמיד שפותחים קופסת שימורים יש לרוקנה לכלי אחר, ולא להשתמש בכלי שלא הוטבל. וכתב דנתן עצה (כנראה כוונתו לחזו"א) שלא יצטרך לרוקן מיד הקופסא, שיפקיר את הקופסה, עיי"ש. שוב זה אינו מועיל אלא לדברים שמעיקר הדין אינם צריכים טבילה, וגם במקום שאינו מתכוין לזכות בהם מיד לאחר ההפקר, ולכן אינו דומה לנדו"ד, וא"א להביא מזה ראייה לנדו"ד.

ומזה נלענ"ד פשוט, דיותר יש לסמוך על קנין אודיתא, לאחר שיודיע לנכרי וכו"ל, מאשר להפקיר ואח"כ לזכות בכלים, כאשר מלכתחילה הוא מתכוין להפקיר על דעת לזכות בהם מיד ולא שאחרים יזכו בהם, והוי דברים שבלבו ובלב כל אדם שאין כאן הפקר כדבעי, ולכן לא צרפתי הפקר הכלים, להתיר ללא טבילה.

והדברים הנ"ל היו לעיני גאב"ד דרכי הוראה הגאון הרב אשר וייס שליט"א, שהשיב וביאר דלדעתו יש לסמוך על הפקר הכלים שלא להצריכם טבילה, בשעת דחק זו, וכפי שהאריך לבאר בקונטרס שי"ל. וציין שבשטר מכירת חמץ של ב"ד דרכי הוראה, מונה הרב לשליח למכירת הכלים לגוי, ורק סמך על ההפקר למי שרוצה להשתמש בכלים קודם המכירה. ויש למפקיר על מי לסמוך, ודברי אינם אלא לעורר לב המעיין.

הדרינן לקנין אגב. כאמור לעיל רבו הפוסקים הסוברים דמהני קנין אגב בנכרי, כנ"ל. אולם יש מהפוסקים שכתבו דלא מהני קנין אגב בנכרי. התומים (קכג, יב בסופו) הביא מתוס' (קדושין ג, א



ד"ה ואשה) שר"ת היה רגיל לשלוח הרשאה ביד עובד כוכבים והיה מקנה בחליפין, וכתב שם בהרשאה וקנה העכו"ם, ולא כתב וקנינא מיניה, דאין שליחות וזכיה לעכו"ם. ומזה שלא הנהיג להקנותו באגב, הוכיח בתומים דס"ל לר"ת דלא מהני אגב, וז"ל התומים: "והנה מכאן נראה דקנין אגב קרקע אינו בגוי, דאם לא כן למה לא צוה ר"ת בהרשאה של גוי להקנות אגב קרקע, דהוא קנין הנהוג בהרשאה ויותר מועיל לכמה דברים שאין סודר מועיל בו, וגם שם בחמץ ובבכורות למה לא צוהו המחברים להקנות אגב קרקע, ש"מ דאינו מועיל, כמו שבאמת לא מצינו בשום דוכתא כי קנין אגב קרקע יועיל בשל גוי, וכמש"כ התוס' דאין להם שטר הואיל ואקח ספר המקנה (ירמיה לב יא) בישראל כתיב, אף ויתן להם מתנות וכו' ביהושפט כתיב (דה"ב כא ג). (ולכאורה מש"כ דאין להם שטר, כוונתו לענין מטלטלין ולא לקרקע, דלענין קרקע עיין בשו"ע חו"מ קצד, א, ולענין מטלטלין עיין בסמ"ע שם ס"ק א ובש"ך ס"ק א, ואכמ"ל).

גם בקצוה"ח קצד, ג כתב דקנין אגב לא מהני בנכרי, לשיטות הראשונים דקנין אגב הוא רק מדרבנן (תוס' ב"ק יב, א ד"ה אנא, ורא"ש הל' יד), ולכן כתב דיש לעשות קנין חצר בנכרי. ודבריו סותרים למש"כ עצמו בס' קכג, ו, הובא לעיל, שהביא דברי רבינו ירוחם, ונראה שנקט כוותיה להלכה, דלא כתומים: "וכבר נתפשט בכל ישראל במכירת חמץ על קנין אגב קרקע, והוא מדברי הגאון מוהר"ש קודניבור (הובא בשו"ת נחלת שבעה סי' ל'), דשדי נרגא בקנין חצר משום דחצר מדין שליחות ואין שליחות לגוי, וזה ברור". גם במהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ב, כג, א מעמודי הספר בדפוס הש"ס) שהסכים לדעת רבינו ירוחם, וס"ל דקנין חצר ל"מ בנכרי, דחצר מדין שליחות, ואין שליחות לנכרי, עיי"ש.

והנה לא עשיתי נוסח לקנין חצר ולחוש לדעת התומים וקצוה"ח (בס' קצד, דלא כבס' קכג), דבקנין חצר צריכים כל הכלים להיות בחצר משתמרת לשוכר, וכאן שמשכיר לנכרי חצירו, צ"ע איך יהיה חצר משתמרת לשוכר הנכרי, וגם יש מחלוקת אם חצר שכורה קונה לשוכר או למשכיר, ראה כל זה מה שכתבתי בח"ב סי' ל, ואכמ"ל. בפרט שרבים מהאחרונים כתבו שלא מועיל חצר לנכרי, כיון דחצר מדין שליחות ומטעמים אחרים, עיין בתש' פני יהושע (ח"ב סי' ה), בתש' נודע ביהודה (תנינא או"ח סי' סג, ועיין להלן מבנו השיבת ציון מה שהביא מהנו"ב), וכן בנשמת אדם (הל' פסח סי' א) דאין קנין חצר לנכרי. ומזה הטעם אין צורך לעשות קנין חצר להקנאת הכלים, תוספת לאגב.

ובענין ראית קצוה"ח ותומים הנ"ל, חלק עליהם האמרי בינה (הלואה סי' סג). האמ"ב כתב דמה שתקנו חז"ל לקנין המועיל בין אדם לחבירו, מועיל אף בנכרי, כמבואר מדברי רבינו ירוחם (הנ"ל) דמהני קנין אגב להקנות לעכו"ם, ודלא כתומים שם. ואף אם הוא קנין דרבנן, מהני לדאורייתא, דל"מ קנין דרבנן לדאורייתא דוקא כמו במעמד שלשתן בקדושי אשה, דבמלוה ע"פ לא שייך קנין אלא באופן של מעמד שלשתן, וכיון שהוא מדרבנן, לא מועיל לדאורייתא כשאין קנין אחר, משא"כ במקום ששייך קנינים מהתורה.

ובתש' שיבת ציון (סי' י) הביא מכת"י אביו (הנודע ביהודה), איך לעשות מכירת חמץ, והדרך הראויה היא קנין אגב: "היותר טוב ומובחר שבדרכים להקנות החמץ לא"י אגב החדר, כי כל המטלטלים נקנים אגב קרקע בודאי בלי שום פקפוק, ואין צריך למכור החדר רק שמשכירו, אבל

החמץ צריך למכור מכירה גמורה וחלוטה. ואף שהקרקע הוא בשכירות והמטלטלים במכירה חלוטה, מ"מ קנין המטלטלים נקנים אגב השכרת החדר, וכיון שכן יותר טוב להשכיר החדר בתורת שכירות מלמכור החדר במכירה גמורה, כי בשכירות ודאי קונה האיננו יהודי בכסף לחוד, משא"כ בתורת מכירה אז איננו קונה אלא בכסף ובשטר. וכן מי שאין לו בית אינו יכול למכור החדר בלי רשות בעל הבית, ולפעמים אין הבעל הבית עמו בעיר, ולפעמים הבית הוא של א"י. ולכן החלטנו משום לא פלוג תקנה השוה לכל, להשכיר החדר על משך תשעה ימים מערב פסח עד כלות ימי הפסח". מבואר להדיא דמהני אגב בנכרי. גם מדברי העונג יו"ט (סו"ס לח) מבואר שהשליח של הישראל ימכור החמץ לנכרי בקנין אגב. וכן מבואר בפרמ"ג (א"א תמח, ד): "על כן טוב שימכר החדר והמטלטלין אגב קרקע, ולא מטעם חצר שהוא מטעם שליחות ואין חצר לעכו"ם, עיין חק יעקב אות יד". ועיין גם בבית יצחק (ח"ב קו"א סי' יא) דקונה בחצר ובאגב ממ"נ, עיי"ש.

לאור האמור הדרך הראויה היא כנ"ל, להקנות לנכרי בקנין אגב באופן המפורט לעיל ריש סעיף ג, ויכול להוסיף לחזוק הענין גם קנין אודיתא, באופן הנזכר בסע' א. ואם רוצה, יכול להוסיף גם דין פועל באופן הנזכר לעיל סע' ב. אבל מעיקר הדין נראה דסגי באגב לחוד.



רבי איתמר גרבוז\*

מראשי ישיבת אורחות תורה, מח"ס משנת טהרות

## בענייני פסח בהלכה ובאגדה

א. בדין ההולך לשחוט את פסחו וכו', ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו \* ב. בהא דלא דייני' בהולך לשחוט את פסחו וכו' כדין עוסק במצוה דפטור מן המצוה \* ג. בדין ערב פסח מחצות \* ד. 'שבעת ימי הפסח חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב' \* ה. פסח כשר ושמח \* ו. בענין הלל דשאר ימי הפסח \* ז. מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי

א. בדין ההולך לשחוט את פסחו וכו', ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו

נזכר שיש לו חמץ יבטל בלבו דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי

תנן בפסחים מט. ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו, ופירש"י 'יבטל בלבו ולא יחזור ואפי' יש שהות דמדאורייתא סגי ליה בביטול בעלמא'.

והובא דין זה בשולחן ערוך (סימן תמד סעיף ז), 'ההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה, כגון למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יכול לחזור לביתו ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער, ואם לאו, יבטלנו בלבו'.



### בשעה ששית יחזור לבער דאינו ברשותו לבטל

ובמשנה ברורה (סקכ"ט) כ' 'יבטלנו בלבו במקום שהוא, שהרי אחר הביטול אין צריך לבערו אלא מדברי סופרים, ובמקום מצוה העמידו חכמים על ד"ת, ומיירי שהוא עדיין בשעה חמישית שיכול לבטל, אבל אי קאי כבר בשעה ששית ע"כ יחזור לבער שהרי אז אינו ברשותו לבטל, ואף על גב דעיי'ז יתבטל מצות מילה, עשה דתשביתו חמיר טפי שהוא עובר עליה בכל רגע משא"כ במילה ואינך' [ובשעה"צ סקכ"ג כ' דבאליה רבה העתיק דין זה בין קודם שש לאחר שש, ומשמע דבתוך שש שהוא רק מדרבנן לא אלימא למידחי מצות דאורייתא, וכן בחידושי מהר"ם חלאוה כתב גם כן החילוק בין קודם חצות לאחר חצות, יעו"ש דכ' שצריך עיון לדינא].



### עשה דתשביתו חמיר טפי מעשה דמילה דעובר עליה בכל רגע משא"כ במילה

ומקור דברי המשנ"ב כ' בשעה"צ סקכ"ד דהוא מדברי המגן אברהם, וז"ל המג"א (סקי"א) 'יבטלנו בלבו, דבמקום מצוה אוקמוה אדאורייתא, ומשמע דאם הוא מתחלת שעה ששית

\* תודת האוצר לבנו, הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על עריכת החומר ומסירתו.

ולמעלה דאינו ברשותו לבטל יחזור מיד, וכ"מ ברמב"ם משום דהאי עשה והאי עשה, ועשה דתשבתו חמיר טפי שכל שעתא עובר עליו, משא"כ במילה ואינך, (ויעו"ש גם בדברי המג"א בסק"ב). ומבואר בדברי המגן אברהם שפי' הטעם דבנוכר שיש לו חמץ בביתו, ואינו יכול לחזור לביתו ולבער סגי במה שמבטלנו בלבנו, משום דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וכמ"ש רש"י, ובמקום מצוה לא העמידו חכמים את דבריהם, ולכן סגי בביטול אף שאינו מבער את החמץ. וממילא בשעה ששית דכבר לא מהני בטול מחויב לחזור ולבער כדי שלא יעבור בתשבתו.

והנה מבואר בדברי המגן אברהם דהא דבשעה ששית מחויב לחזור ולבער, אף דעל ידי זה יתבטל מצות מילה, משום ד'עשה דתשבתו חמיר טפי שהוא עובר עליה בכל רגע משא"כ במילה ואינך', והיינו דכיון דעשה דתשבתו יותר חמור, לכן צריך לחזור ולבער את החמץ שעיי"ז לא יעבור בתשבתו, אף שממילא לא יקיים את מצות המילה וכן שאר המצוות.



### צ"ע שהרי במילה גם כן החיוב בכל עת למול

ובשער הציון סק"ד כ' על דברי המגן אברהם שעשה דתשבתו חמיר יותר: 'ועיין באחרונים שגמגמו בדבריו, שהרי מילה גם כן החיוב בכל עת למול', והיינו דצריך ביאור מ"ט המצוה דתשבתו שמצווה האדם להשבית את חמצו חמיר טפי ממצות מילה, והא גם במצות מילה האב מחויב ועומד ביום השמיני בכל רגע למול את בנו, ומאי עדיף תשבתו ממילה.



### מילה זמנה כל היום, משא"כ עשה דתשבתו מתחיל לאחר חצות

וכ' השעה צ' 'ולעניות דעתי הצדק עם המגן אברהם, שבמילה אף שחיובה ביום השמיני, מכל מקום זמנה הוא כל היום אלא שזריזין מקדימין, מה שאין כן העשה דתשבתו הוא מתחיל תכף לאחר חצות ואם כן חיובה קודם, ואף דעל ידי זה שיבער ממילא ידחה לבסוף המילה על יום אחר, לית לן בה', והיינו דבמילה אף שמחויב כבר מתחלת היום במצות מילה, מ"מ ביטול העשה דמילה הוא רק בסוף היום, אבל בתשבתו הרי מחצות היום בכל רגע ורגע שאינו מבער את החמץ, הרי הוא עובר מיד בעשה דתשבתו, ונמצא דאם לא ימול את בנו ולא יבער את החמץ, אזי יעבור בביטול העשה דתשבתו קודם שיעבור בביטול העשה דמילה, ולכן ההולך למול את בנו ונוכר אחר שעה ששית שיש לו חמץ בביתו צריך לחזור ולבער את החמץ ולא למול את בנו.



### בהחילוק בין מילה שלא בזמנה אם עובר בכל רגע, לעשה דתשבתו

והוסיף השעה צ"ז וכ' 'וגם במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע, מכל מקום לא דמי לעשה דתשבתו, דלענין חמץ דכתיב אך ביום הראשון ילפינן מיניה שאסור להיות חמץ בבית ישראל מחצות היום של ערב פסח עד כלות ז' ימי פסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו שוב אי

אפשר לתקן אותו יום, והוי חסרון שלא יוכל להמנות, מה שאין כן במילה סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיים'.

ולכא' נראה דהשעה"צ פירש דמיירי גם באב ההולך למול את בנו במילה שלא בזמנה, ונקט השעה"צ דבמילה שלא בזמנה גם האב עובר בכל רגע ורגע, וכמ"ש בשו"ת דבר אברהם (ח"א ס' ל"ג) דדבר פשוט הוא דמש"כ הרמב"ם ריש הל' מילה דמילה שלא בזמנה בכל יום ויום הוא מבטל מצות עשה ד"ה דכל רגע ורגע נמי עובר, אע"פ שלא עבר עליו יום שלם (ודלא כמ"ש באבני נזר או"ח תק"ו אות י', ובס' מרחשת ח"א ס' מ"ג דדוקא בכל יום ובכתבי הגר"ח עהש"ס פסחים ד. ג"כ נקט דהאב אין עובר בכל רגע ורגע, ורק הגדול עצמו עובר, ונתבאר בארוכה בפר' וירא), ולכן הקשה השעה"צ דהא במילה שלא בזמנה לא שייכא הסברא דצריך לבער את החמץ ולא למול את בנו, משום דביטול העשה דמילה הוא רק בסוף היום, אבל בתשבינו הרי מחצות היום בכל רגע ורגע שאינו מבער את החמץ, הרי הוא עובר מיד בעשה דתשבינו, כיון דגם במה שאינו מל את בנו במילה שלא בזמנה הוא עובר בכל רגע ורגע, ואף כבר מתחלת היום, וא"כ צ"ע דלכא' במילה שלא בזמנה ליכא טעם דעדיף לחזור לבער את החמץ, מאשר להמשיך בדרך למול את בנו.

ועל זה כ' השעה"צ ליישב הא דהעשה דתשבינו חמיר מהעשה דמילה, וז"ל 'מכל מקום לא דמי לעשה דתשבינו, דלענין חמץ דכתיב אך ביום הראשון ילפינן מיניה שאסור להיות חמץ בבית ישראל מחצות היום של ערב פסח עד כלות ז' ימי פסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו שוב אי אפשר לתקן אותו יום, והוי חסרון שלא יוכל להמנות, מה שאין כן במילה סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיים'.

ונראה דביאור דברי השעה"צ הוא דכלפי חוב האב אין זה חיוב לעשות מצוה הנמשכת, אלא חיובו הוא בעשיית מעשה מצוה של מילה, ולכן בזה אינו מבטל המצוה במה שמשהה את קיום חיובו, אבל בתשבינו חיובו הוא כל רגע ורגע שלא יהיה החמץ ברשותו, משום דלגבי איסור חמץ הקפידה התורה שלא ימצא חמץ ברשותו ולכך הוא מצווה להשבינו מרשותו, וא"כ בכל רגע ורגע הוי חיוב בפני עצמו שלא יהא חמץ ברשותו ברגע זה, וכשעובר רגע זה ואינו משבית הריהו מבטל המצוה לגמרי ומה שיבערנו לאחר זמן זהו חיוב חדש ואינו מתקן את החיוב הקודם, משא"כ במילה אף שחיוב המילה הוא בכל רגע ורגע אבל מ"מ אין בשהייתו משום ביטול המצוה ממש ורק הוי דחיה גרידא בקיום חיובו.

ואפשר עוד דכונת השעה"צ היא לסברא אחרת, והוא דבמילה המצוה שימול עצמו ולכן גם אם עובר בכל רגע ורגע שלא מל, אבל הרי המצות מילה תתקיים בסוף, משא"כ בחמץ המצוה היא על הזמן, דכל רגע ורגע יהא החמץ מושבת מרשותו, וממילא לא מהני בזה כלל מה דישבית אח"כ, דעכ"פ בזמן זה שלא השבית נתבטלה המצוה, וכמו אם לא ישבית בשנה זו, וישבית בשנה הבאה, דעכ"פ בשנה זו נתבטלה המצוה, וה"נ כאן בכל רגע ורגע הוי מצוה בפנ"ע שלא יהא חמץ בשעה זו, ודו"ק היטב, והדברים עמוקים, ויש להאריך בכ"ז.



## ב. בהא דלא דייני' בהולך לשחוט את פסחו וכו' כדין עוסק במצוה

### דפטור מן המצוה

תנן בפסחים מט. 'ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו'.

והעירוני להקשות בהא דתנן דאם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, והרי כללא הוא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וממילא כיון שהולך לדבר מצוה הרי הוא עוסק במצוה ועליו להיות פטור ממצות תשבתו ולא יעבור כלל בהעשה דתשבתו, וכן צ"ע במש"כ המגן אברהם ס' תמ"ד סק"א והובא במשנה ברורה (סקכ"ט) דכל הא דתנן דמבטלו בלבו הוא רק קודם שעה ששית, ומשום דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ובמקום מצוה לא העמידו חכמים את דבריהם, ולכן סגי בביטול אף שאינו מבער את החמץ, אבל בשעה ששית דכבר לא מהני בטול מחויב לחזור ולבער כדי שלא יעבור בתשבתו, וצ"ע דכיון שהוא עוסק במצוה דהולך לדבר מצוה הרי עליו להיות פטור ממצות תשבתו ולא יעבור כלל בהעשה דתשבתו [והקושיא היא רק לדעת הראשונים דבערב פסח אחר חצות ליכא איסור דבל יראה, ורק איכא עשה דתשבתו, אבל לדעת הראשונים דבערב פסח אחר חצות איכא איסור דבל יראה לק"מ, כיון דעוסק במצוה הוי רק פטור ממצוה אך אין זה מתיר לעבור בלאו].



### לפמש"כ הגר"ח דבתשבתו איכא גם איסור עשה לא שייך בזה פטור דעוסק

#### במצוה

ומרן הגר"ש זצ"ל אמר (עי' שיעורי רבי שמואל מכות דף י"ד), דלפמש"כ בחידושי רבינו חיים הלוי (פ"א מחמץ ומצה ה"ג) דתשבתו לא הוי רק מצות עשה, אלא איכא בזה גם איסור עשה שלא יהא חמץ ברשותו, א"כ מיושב בפשיטות, דלענין איסור עשה לא שייך דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ושפיר עובר בכל רגע אתשבתו [יעו"ש בשיעורי הגר"ש דמעתה מבואר היטב נמי הא דעשה דתשבתו חמיר מעשה דמילה, משום דאף דבמילה נמי עובר בכל רגע ורגע, מ"מ עשה דתשבתו חמיר טפי כיון שעובר בו איסור ולא רק ביטול עשה גרידא], אך כ' הגר"ח דדבר זה תלוי במח' ר' יהודה וחכמים, ואליבא דר' יהודה הוי רק מצות עשה.



### דברי האחרונים - כיון שהעשה דתשבתו הוא כדי שלא יבא לאכול החמץ ליכא

#### בזה פטור דעוסק במצוה

ויעוי' בס' ערוך לגר בסוכה דף כ"ה ע"א שעמד בזה, דהנה שיטת רש"י ותוס' (ע"ש בתוס' ד"ה שלוחי) דביכולים לקיים שניהם ליכא לפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אמנם הר"ן שם תמה ע"ד התוס' מכ"ד והוכיח דגם באפשר לקיים שניהם נפטר, וכן הביא בהג' אשרי בשם האור

זרוע (אמנם כ"ז בעוסק במצוה, אבל מקיים מצוה ודאי לא נפטר, עיי"ש בתוס' בכ"ד), ועיין רמ"א או"ח סימן ל"ח סעיף ח' דפסק כשיטת הר"ן והאו"ז (ועי' ביאור הלכה ד"ה אם צריך לטרוח), וגם בדעת תוס' יש לדון דרך אם יכול לקיים בבת אחת חשיב אפשר לקיים שניהם אבל אם צריך להפסיק ולקיים אח"כ לא חשיב יכול לקיים שניהם [וע' ס' אשר לשלמה מועד ס' ח', ויש להאריך בזה], וכ' הערוך לנר 'אבל הא קשה לכאורה מהא דאמרינן בפסחים (מט, א) ההולך לשחוט את פסחו וכו' יחזור ויבער ע"ש, והשתא למה יחזור כיון דעוסק במצוה, ובשלמא לדעת רש"י והתוס' י"ל דאיירי שאינו טרוד ולא יבטל ע"י טרדתו ממצות פסח ומילה ונישואין, אבל לדעת האו"ז קשה דהא עכ"פ הולך לדבר מצוה הוא, ומבואר דעמד הערוך לנר בקושיא זו דלדעת הסוברים דגם באפשר לקיים שניהם איכא לפטור דעוסק במצוה, א"כ קשה מ"ט ההולך לשחוט את פסחו וכו' יחזור ויבער (אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו, או בשעה ששית), והא כיון דהוא עוסק במצוה צריך להיות פטור ממצות תשביתו.

ותירץ הערוך לנר 'וי"ל כיון דטעם ביעור הוא שלא יבא לאכלו, ולכן לא סגי בבטול כמש"כ התוס' (פסחים ב. ד"ה אור), לכן אפשר דלא שייך בזה פטור מן המצוה, כיון דאיכא חשש שיבא לידי לא תעשה, ופטור מן המצוה ודאי לא שייך רק לענין מצות עשה, עכ"ד, ומבואר בזה דדן העל"נ די"ל דכיון דמצות ביעור היא משום דאיכא חשש שיבא לידי לא תעשה, א"כ אין בזה פטורא דעוסק במצוה, כמו שאין עוסק במצוה פטר מלא תעשה.

ויעוי' בס' מור וקציעה סימן תלא שג"כ כ' סברא זו וז"ל 'לפי שלא פטרו לעוסק במצוה אלא ממ"ע אחרת גרידא, משא"כ במצוה דאית בה משום לתא דאיסורא כגון הא דלא ליתא למיכל מניה, דמשו"ה לא סגי בביטול', ומבואר דהזכיר סברא זו לגבי בדיקת חמץ דכיון שענין המצוה הוא כדי שיתבער החמץ ולא יבא לאכלו, ליכא בזה לפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה [ויעו"ש שעמד גם בקושיא זו ממתני' דההולך לשחוט את פסחו וכ' 'ואי משום ההיא מתני' דההולך לשחוט את פסחו כו', י"ל דשניא היא כיון דמ"מ אחר גמר מצותו, יוכל לקיים גם מצות ביעור, ואם אתה מזיקו לבער הרי אתה מדחהו ממצוה עוברת לגמרי, לכן התירו לו לסמוך על הביטול עד שישב לביתו לאחר שגמר מצותו, ויחזור ויבער ויתקיימו שתיהן בידו, ע"ש].



### מפורש בתורה שמצות תשביתו היא כדי שלא יבא לאכלו

והנה כתיב בקרא (שמות יב טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי', והנצי"ב בהעמק דבר שם כ' 'כי כל אכל חמץ. מפרש הכתוב טעם על מצות עשה זו דתשביתו, ולמדנו מזה דמי שהוא בכרת ישנו במצות עשה זו, ואפילו נשים ישנם במצות עשה זו דתשביתו (וכ"ה בה' פסוקות לרי"ג), ועי' מש"כ הגאון שאגת אריה סימן פ"ב מדברי התוספות קידושין (ל"ד ע"ב ד"ה סד"א) והוא להיפך מדברי רבותינו התוספות, ע"ש, אלא העיקר כמו שכתבתי, וכיוצא בזה איתא בקידושין [שם] לענין מזוזה דמש"ה נשים חייבות במזוזה משום דכתיב למען ירבו ימיכם גברי בעו חיי נשי לא בעו חיי, בתמיה'.

ומבואר דפירש הנצי"ב דמה שאמר הכתוב 'כי כל אכל חמץ ונכרתה' בא הכתוב לפרש בזה טעם המצות עשה ד'תשבתו שאר מבתיכם' הוא משום 'כי כל אכל חמץ ונכרתה', דהיינו שהטעם לחיוב תשבתו הוא משום שמא יבא לאכלו, ופירש דלכן גם נשים הם בכלל מצות עשה זו של תשבתו, כי יסודו של עשה זה הוא כדי שלא יגיע האדם לידי כרת דאכילת חמץ, וכדאיתא בקידושין (שם) לענין מזוזה דמש"ה נשים חייבות במזוזה משום דכתיב 'למען ירבו ימיכם גברי בעו חיי נשי לא בעו חיי, בתמיה', וה"נ נשים הם בכלל מצות עשה של תשבתו, כדי שלא יגיעו לידי כרת דאכילת חמץ.

[ועי' בר"ן על הרי"ף ריש פסחים שכ' דאפשר דמה שהחמירה התורה בחמץ לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא הוא מפני שחששו שלא יבא לאכלו, ומצינו לאוין דאורייתא שעיקרן הם משום סייג, יעוי' בספר מסילת ישרים פרק יא שכ' כן לגבי איסורי נזיר: 'אשר אף על פי שעיקר האסור אינו אלא שתיית יין, הנה אסרה לו תורה כל מה שיש לו שייכות עם היין. והיה זה לימוד שלימדה תורה לחכמים איך יעשו הם הסייג לתורה במשמרת שנמסר בידם לעשות למשמרתה, כי ילמדו מן הנזיר לאסור בעבור העקר גם כל דדמי לה. ונמצא, שעשתה התורה במצוה זאת של נזיר מה שמסרה לחכמים שיעשו בשאר כל המצות, למען דעת שזה רצונו של מקום. וכשאוסר לנו אחד מן האסורין, ילמד סתום מן המפורש לאסור כל הקרוב לו].

וא"כ שפיר י"ל כמ"ש הערוך לנר והמור וקציעה, דכיון שמצות תשבתו היא כדי שלא יבא לאכול החמץ ויעבור באיסור כרת, בזה ליכא לדינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, דדוקא בעוסק במצוה בעלמא אמרי' שפטור מן המצוה, אבל מצוה שהיא כדי שלא יעבור בלא תעשה או בכרת אין בה לפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה.



## י"ל לפ"ד הקובה"ע שכשע"י העסק במצוה תתבטל המצוה השניה ליכא פטור

### דעוסק במצוה

ונראה לדון עוד בישוב קושיא זו, מ"ט בהולך לשחוט את פסחו וכו' ליכא לפטורא דעוסק במצוה, עפמש"כ בס' קובץ הערות סימן מ"ח אות י"א וז"ל 'וכעין זה יש להסתפק בהא דעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, דאין כאן ביטול מצוה האחרת כיון דפטור ממנה, אבל אם ע"י העסק במצוה יתהוה ביטול מצוה ממש, אפשר דלא מיפטר ממצוה האחרת, דמשום עוסק במצוה לא שרי לבטל מצוה, אלא דבמקום שהוא פטור ליכא ביטול כלל, וכגון אם עוסק במצוה ערב החג וצריך לעשות סוכה, ואם לא יעשה הסוכה הרי יתבטל ממצות סוכה בחג בשעה שלא יהיה עוסק במצוה, ונמצא שע"י העסק במצוה יבטל מצוה אחרת בשעה שלא יהיה פטור ממנה, אפשר דבכה"ג לא מיפטר משום עוסק במצוה'.

ומבואר בדברי הקובץ הערות דהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, היינו שעל ידי העסק במצוה הרי הוא 'פטור' מהמצוה השניה, אבל מ"מ עסק במצוה אינו מתיר להיות 'מבטל' מצוה, וכ' דנפ"מ כגון אם עוסק במצוה בערב סוכות, ואם לא יעשה עכשיו סוכה ממילא יתבטל בחג ממצות סוכה, בזמן שכבר לא יהיה עוסק במצוה, ליכא בזה פטורא דעוסק במצוה, ורק אם



בסוכות יהיה עוסק במצוה עי"ז יפטר מסוכה, כיון שעוסק במצוה הוי רק דין שנפטר ממצוה אבל אם לא ייפטר אלא יהיה 'מבטל מצוה' אין בזה ההיתר של עוסק במצוה,

וא"כ י"ל דה"נ הכא אף שעכשיו הולך למול את בנו, אבל מ"מ הרי אחרי שימול את בנו הרי לא יקיים את התשבתו אף שכבר לא יהא אז עוסק במצוה, כי אז יהא אנוס, א"כ בזה ל"ש ההיתר דעוסק במצוה, דעכ"פ על ידי זה שימשיך לקיים המילה וכו', ממילא יהיה אחר כך מבטל מצוה באונס, וזה לא הותר בדין עוסק במצוה שפטור מן המצוה, ומיושב היטב, ויש הרבה לדון בכל זה.



### ג. בדין ערב פסח מחצות

#### ערב פסח מחצות היום נקרא מועד

בביאור הגר"א יו"ד ס' שצ"ט סק"ט כתב על הא דכ' הרמ"א דבערב פסח מחצות היום דהיינו מזמן שחיטת הפסח מותר בכל, וכ' הגר"א 'נראה דחשיב כמו מועד דקרא חשבו בתוך המועדים וכן מדמי בגמ' פ"ד דפסחים ובפ"ב דמו"ק, ומבואר בדברי הגר"א דערב פסח אחר חצות חשיב מועד וכדכתיב בקרא בפר' המועדות (ויקרא כג ד - ה) 'אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם, בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח לה' [ועי' חכמת אדם כלל קסט סעיף ג].

ובהעמק דבר (שם ה) כ' 'גם זה העת נקרא 'יום מועד' שהרי בזמן הבאת קרבן אסור במלאכה, והוא מקרא קודש להלל שבשעת פסח, ומשום הכי כתיב כאן בין הערביים שלא נקרא מועד' אלא אחר חצות זמן פסח, כדאיתא בירושלמי ריש פרק מקום שנהגו, ועיין תרגום איכה פרק ב פס' ו' (תיבות אלו נדפסו בהוצאות החדשות של העמק דבר).



#### 'קול נתנו בבית ה' כיום מועד' - קול ישראל בזמן שחיטת הפסח

וזה"ל התרגום שם כ' עה"פ 'קול נתנו בבית ה' כיום מועד', - 'קלא ייהבו בבית מקדשא דה' כקל עמא בית ישראל דמצליין בגויה ביומא דפסחא', ומבואר דפי' התרגום דמה שאמר הכתוב קול נתנו בבית ה', הוא בערב פסח שהיו ישראל אומרים הלל בשעת הקרבת הפסח, והיה נשמע אז קול גדול בבית ה', ולזמן זה דערב פסח קרא הכתוב 'יום מועד', ומבואר דערב פסח מחצות היום נקרא מועד.



#### אם הקרבן פסח שייך למשמר הקבוע, או לכל המשמרות כרגלים

ובמנחת חינוך מצוה ה אות כ"א כ' 'ועיין סוכה סוף פרק החליל נ"ה ע"ב דברגלים היו כל משמרות הכהנים שווים, ולא היה שייך לאנשי משמר הקבוע רק תמידין ונדריים ונדבות, אבל בקרבנות הרגלים היו כולם שווים, וילפינן לה מקרא, ועיין ר"מ פ"ד מהל' כלי המקדש לא נזכר

אם הקרבן פסח הוי בכלל אימורי הרגלים, נראה דדינו כמו שאר קרבנות דהיה שייך לאנשי משמר הקבוע, דהוה ליה להשמיענו דשייך לכל המשמרות, ומ"מ צ"ע דאפשר הוא בכלל קרבנות הבאים בשביל הרגל, ולא מצאתי גילוי לדבר זה, ומשמעות דברי הש"ס והר"מ דלא חשיב זה, נראה דשייך לאנשי משמר וצ"ע.

ומבואר שדן המנחת חינוך דכיון דברגלים היו כל משמרות שוות, א"כ יש לדון האם בשחיטת הפסח היו כל המשמרות שוות כדין רגלים, או דרך המשמר הקבוע היה נוטל, ולכאור' למבואר י"ל דכיון דערב פסח נקרא מועד ממילא כל המשמרות שוות, אכן אפשר דהנה בגמ' שם אמרי' 'מנין שכל המשמרות שוות באימורי הרגלים, תלמוד לומר ובא בכל אות נפשו ושרת, יכול אף בשאר ימות השנה כן, תלמוד לומר מאחד שעריך, לא אמרתי אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד', וא"כ י"ל דהדין דמשמרות שוות תלוי אם היו כולן באין לשער אחד ולא כדין מועד, וא"כ גם בקרבן פסח יהיו כל המשמרות שוות, ועי' [ועי' רש"ש תמורה יד. דכ' דבעבודת הפסחים כל המשמרות שוות, וכן בחידושי מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה פ"ט שכ' דכיון שהקרבן פסח בא מחמת הרגל, נראה דכל המשמרות שוות בו, וכ"כ בס' מקדש מלך להגרצ"פ פראנק וצ"ל עמ' צד דאפשר דקרבן פסח דדינו כרגלים דכל המשמרות שוות בו, וכ"כ בס' כלי חמדה מועדי השנה עמ' קל מטעם אחר דבקרבן פסח כל המשמרות שוות, ע"ש].



### לבישת בגדי יו"ט מחצות ערב פסח

ויתכן שזהו מקור ע"פ הלכה להמנהג שיש נוהגים שבערב פסח מחצות היום לובשים בגדי יום טוב, ולפמש"נ יש לזה מקור מדינא כיון דערב פסח מחצות היום הוי מועד בכלל המועדות, וא"כ ראוי ללבוש בו בגדי יום טוב, וכש"נ.



### ד. 'שבעת ימי הפסח חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב'

הרמב"ם פרק ו מהלכות יום טוב הלכה יז כ' 'שבעת ימי הפסח ושמחת ימי החג עם שאר ימים טובים וכו' וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו'', ומבואר בדברי הרמב"ם שמחויב האדם במועד להיות 'שמח וטוב לב',

והנה הרמב"ם שם פירש מהו חיוב השמחה שמוטל על האדם, דאף על פי שהשמחה היא בקרבן שלמים, מ"מ יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו, כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו והאנשים אוכלין בשר ושותין יין וכו', אבל לא נתבאר בדברי הרמב"ם מהו החיוב שצריך האדם להיות 'טוב לב' במועד.

ואאמור' שליט"א הביא לבאר בזה, ע"פ מש"כ בבאיור הגר"א עה"פ (אסתר ה ט) 'ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב לב', ופירש הגר"א 'שמח וטוב לב, פי' שמח הוא וטוב לב שאין לו מורא

כלל, כי עד עכשיו היה מתירא שמא אוהבת את מרדכי כי הגדילה בביתו, ועכשיו ראה שקראה אותו עם המלך ומרדכי לא קראה, מסתמא אוהבת אותו יותר ממרדכי, ומבואר דהמן היה ירא שמא אסתר אוהבת את מרדכי, וע"י שאסתר קראה לו למשתה ירד הדאגה מלבו, ועל ידי זה הוא נהיה 'טוב לב' - 'שאין לו מורא כלל'.

והמבואר בזה ד'טוב לב' היינו ע"י שאדם אין לו דאגות ומרא כלל, וממילא כיון שאדם מחויב במועד להיות 'שמח וטוב לב', הרי הדרך לקיים את החובה שיהיה 'טוב לב', היא על ידי שהאדם מסיר את הדאגות מלבו, וכן מצינו בספורנו שפירש את הפס' (דברים טז - יד טו) 'ושמחת בחגך וגו' והיית אך שמח', 'תהיה שמח בלבד ובשמחתך לא יתערב עצבון', והוא כש"נ שצריך להיות שמח וטוב לב, והיינו שיהיה שמח וללא דאגות בלבו, וזהו 'ובשמחתך לא יתערב עצבון', על ידי שיסיר האדם כל הדאגות מלבו וממילא תהא שמחתו שלימה.



## ה. פסח כשר ושמח

הנה רגילים לומר ולברך איש את רעהו, בברכת 'פסח כשר ושמח', ושמעתי ממרן הגרמ"י ליפקוביץ זצ"ל (אחר ברכת החמה בערב פסח התשס"ט), ששמע מר' לייב חסמן זצ"ל בשם האלטרע מסלבודקא זצ"ל, שאמר שהנה מה שאומרים שיהא חג הפסח 'כשר', הרי אין המדובר רק על דברים שהם מעיקר הדין, כיון שבחג הפסח ישנם הרבה דברים והנהגות שהם מדרבנן, או חומרות ומנהגים שאינן מעיקר הדין, אבל מה שאומרים שיהיה חג הפסח 'שמח' זה ודאי מצוה דאורייתא, של 'ושמחת בחגך והיית אך שמח', כדדרשי' בגמ' (פסחים עא.), וכמ"ש הרמב"ם 'וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו'.

הקב"ה יעזור שכן נזכה גם אנו, שחג הפסח הבעל"ט יהיה חג כשר ושמח - שיהיה כשר וגם שמח בכל ההידורים, ושהקב"ה יסיר את העצבון מלב עמו ישראל ויהיה רק שמחה לכל כלל ישראל, ונזכה בקרוב לקיום הנבואה (מכה ז טו) 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות', בביאת משיח צדקנו שמחכים אנו לו בכל יום שיבא, וכמו שמצינו בגמ' (סוכה מא.) דחיישי' שמא יבנה בית המקדש בליל ט"ז ניסן או ביום ט"ו ניסן סמוך לשקיעת החמה, וכך גם יכול בית המקדש להבנות בליל ט"ו, וגם ביום י"ד, וכמו שאמר הנביא (מלאכי ג א) 'ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים', ויהי רצון שכן נזכה לגאולה קרובה, ולחג פסח כשר ושמח מתוך בריאות ושמחה לכולם, אמן.



## ו. בענין הלל דשאר ימי הפסח

### בחווה"מ פסח קורין ההלל בדילוג כיון שאין בו חילוק קרבנות

השולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סימן תצ סעיף ד כ' 'כל הימים של חולו של מועד ושני ימים אחרונים של יום טוב, קורים ההלל בדילוג כמו בראש חודש'.

ומקור דין זה הוא בגמ' בערכין דף י' ע"א, דאיתא בגמ' 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת, ובגולה עשרים ואחד, תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת'.

ומפרשי' בגמ' 'מאי שנא בחג דאמרי' כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, ופירש"י 'ימי החג חלוקין בקרבנותיהם, דפרי החג מתמעטין והולכין, וברש"י בתענית (כח: ד"ה יחיד) כ' 'דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי'. וכן התוספות שם (ד"ה ויום טוב) כ' 'וכן בסוכות כל יומא ויומא הוי יום טוב לעצמו לפי שפרי החג מתמעטין והולכין, אבל פסח אינו משתנה לא מקרבנות ולא מיום טוב לכך אין גומרים בו ההלל אלא יום הראשון'.

ומבואר מל' רש"י ותוס' בביאור"ד הגמ', דיסוד החילוק בין חול המועד סוכות לחול המועד פסח הוא, דבחג הסוכות כיון שחלוקין בקרבנותיהן הרי כל יום ויום חשיב כחג ויום טוב בפני עצמו, ולכן בכל יום אומרים הלל שלם, דכל יום הוא מחייב לומר הלל, אבל בחג הפסח שאין חלוקין בקרבנותיהן חשיב דעיקר החג הוא רק ביום הראשון, ולכן החיוב של הלל שלם הוא רק ביום הראשון של חג, אבל בשאר ימי החג אין חיוב של הלל שלם.



### הרמב"ם - הלל דשאר ימי הפסח הוא בתורת מנהג כהלל דראש חודש

והרמב"ם הלכות ברכות פרק יא הלכה טז כ' 'כל דבר שהוא מנהג אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חודשים ובחולו של מועד של פסח אין מברכין עליו', ומבואר דעת הרמב"ם דהלל דראשי חודשים וחול המועד פסח שוין הן, ולכן אין מברכין עליהם דהם רק מחמת מנהג, וכן פשטות ל' השולחן ערוך שכ' 'כל הימים של חולו של מועד ושני ימים אחרונים של יום טוב, קורים ההלל בדילוג כמו בראש חודש', משמע דגדר הלל דחווה"מ פסח הוא כמו הלל דראש חודש.

והביאור הוא, כדאיתא בגמ' תענית כ"ח ע"ב 'רב איקלע לבבל חזינהו דקא קרו הלילא בריש ירחא סבר לאפסוקינהו, כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם', ומבואר דגדר חיובו של הלל דראש חודש הוא רק בתורת מנהג, וכלישנא דגמ' 'מנהג אבותיהם בידיהם', וא"כ למד הרמב"ם ה"נ גדר חיובו של ההלל דחווה"מ פסח הוא בתורת מנהג כמו הלל דראש חודש.

ומבוארת דעת הרמב"ם דהלל דשאר ימי הפסח הוא כהלל דראש חודש, והיינו דמעיקר הדין חיוב הלל דפסח הוא רק ביום טוב ראשון, ומ"מ יש מנהג לומר הלל גם בשאר ימי החג, ומשו"ה ס"ל להרמב"ם דאין מברכין על הלל דחול המועד פסח, דהוא רק מתורת מנהג [ועי' בחידושי מרן רי"ז הלוי שהאריך בביאור יסוד הדין דאין מברכין על מנהג].



### הרמב"ן - חוה"מ פסח כיון דאיכרי מועד מחויבין מעיקר הדין בהלל בדלוג, ושאני מהלל דראש חדש

אמנם יעוי' בר"ן על הרי"ף (מסכת שבת דף יא עמוד ב מדפי הרי"ף) דכ' דשאר ימי הפסח וראש חדש דינם שוה שאין גומרין בהן את ההלל, וכ' הר"ן 'אבל הרמב"ן ז"ל כ' בספר הלקוטות דששה ימים של פסח וראש חודש לאו חד דינא אית להו, משום דששה ימים של פסח כיון דאיקרו מועד מחייבין למקרי הלילא בדלוג וכו', (יעו"ש דנפ"מ שמפסיקים בהם מפני הכבוד), אבל הלל דראש חדש אינו בכלל זה, אלא בין צבור בין יחיד אינן גומרין ולא קורין מתקנת חכמים משום דלא אקדיש בעשיית מלאכה וכו', הילכך בששה ימים של פסח קורין בדלוג ומברכין וכו', אבל בראש חדש קורין ממנהגא ואין מברכין שאין מברכין על המנהג. [יעו"ש שהביא הר"ן דאחרים אומרים דדוקא על חביטת ערבה דאינה אלא חבטה בעלמא הוא שאין מברכין אבל בהלל דראש חדש מברכין, ובכיוצא בזה כלל גדול אמרו בירושלמי אם הלכה רופפת בידך ראה היאך צבור נוהגין ונהוג כן, ומנהג הוא שמברכין על ההלל].

והרמב"ם פ"ג מחנוכה ה"ז כ' 'וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדלוג כראשי חדשים', וכ' המגיד משנה 'וכן בשאר ימי הפסח וכו', דעת רבינו להשוות חולו של פסח לראשי חדשים, וזה נראה כדעת כל המפרשים, חוץ מהרמב"ן ז"ל שחלק ביניהם ואמר דבחולו של פסח אפי' יחיד מחויב לקרותו בדלוג, שעיקר תקנה כך היתה לאומרו בחול הפסח בדלוג ולברך עליו'.

ומבואר דעת הרמב"ן דהלל דחול המועד פסח הוי חיוב מעיקר הדין, אלא דחיובו לאמרו בדילוג, ולכן ס"ל לרמב"ן דגם מברכין עליו ואפי' ביחיד, ודלא כהרמב"ם שס"ל דהלל דחוה"מ פסח הוי רק מנהג, ויעו"ש בכסף משנה שכ' ע"ד המ"מ 'ובסוף הל' ברכות כתב הרמב"ם בפירוש שהלל של חול המועד פסח אין מברכין עליו, והוא משום דס"ל להרמב"ם שהוא רק מנהג ולא חיוב מעיקר הדין, ואין ע"ז חיוב ברכה.



### נפ"מ להרמב"ן דאף לסוברים שאין מברכים על הלל דר"ח ביחיד, מ"מ בחוה"מ פסח מברכין

ונפ"מ לדעת הרמב"ן דאף לסוברים שאין מברכים על הלל דר"ח ביחיד (עי' שו"ע ס' תכ"ב ס"ב דלדעת המחבר רק בצבור מברכין על הלל דר"ח), מ"מ בחוה"מ פסח שפיר מברכין על ההלל ואפי' ביחיד, כיון דהלל דחול המועד פסח הוי חיוב מעיקר הדין לאמרו בדילוג, ולא רק בתורת מנהג,

אמנם לדעת הרמ"א ס' תכ"ב שמברכין על הלל גם בשאר ימי הפסח אף ביחיד, כמ"ש המשנ"ב שם סקט"ו דמצינו הרבה דברים שאינם אלא מנהגא ומברכין עליהם, א"כ אין בזה נפ"מ.



### נפ"מ להרמב"ן דאשה לא תוכל להוציא איש בהלל דחוה"מ פסח

ונראה לדון עוד נפ"מ לדעת הרמב"ן שהלל דשאר ימי הפסח הוי חיוב, דהנה הביאור הלכה (סימן תכב ד"ה הלל) הביא הא דמבואר בסוכה ל"ח ובפוסקים דנשים פטורות מהלל ומשום דהיא מצוה שהזמן גרמא [חוץ מהלל דלילי פסחים דחייבות משום שאף הן היו באותו הנס כמ"ש תוס' שם], ולפיכך אין יכולות להוציא אנשים א"כ עונים אחריהם מלה במלה, וכדאמרי' שם בברייתא תבא מארה לאדם שהוצרך לכך שתהא אשתו מקראת לו, וכ' דבמגן אברהם משמע דגם בראש חודש שייך דין זה דאשה אין יכולה להוציא איש בהלל, ומבואר דעת המג"א דבהלל דראש חודש ג"כ אין אשה יכולה להוציא איש, כמו בשאר הלל.

אמנם הביה"ל כ' ע"ז ו'לענ"ד אין זה ברור, דזה שייך לומר רק בימים שגומרין ההלל דיש על האנשים חיוב מד"ס, אין הנשים יכולות להוציאם אף במקום שנהגו במצוה זו מכבר, שאלו רק מצד מנהגא בלבד ואלו מצד חיובא, אבל בימים שאין גומרין את ההלל דעל האנשים הוא ג"כ רק מצד מנהגא ובמקום זה נהגו הנשים ג"כ במצוה זו מאי נ"מ בין אלו לאלו. [וכ' דאולי כונת המג"א במקום שלא החזיקו הנשים במצוה זו, דמצד מנהגא ג"כ אין עליהם שום חיוב, וצ"ע].

ומבואר דהביה"ל ס"ל דלא כמ"ש המג"א דגם בראש חודש אשה אין יכולה להוציא איש בהלל, אלא דבראש חודש שפיר י"ל שאשה תוציא איש בהלל, כיון דדוקא בימים שגומרים בהם את ההלל דחיוב האנשים הוא חיוב גמור מדברי סופרים, אין הנשים יכולות להוציאם אף במקום שנהגו במצוה זו מכבר, כיון שחיוב הנשים הוא רק מצד מנהג, ואינו כחיוב האנשים שהוא חיוב גמור מדברי סופרים, אבל בימים שאין גומרין את ההלל דעל האנשים הוא ג"כ רק חיוב משום מנהג, ובאותו מקום הנשים נוהגות לומר הלל, א"כ שפיר יכולות להוציא לאנשים דחיובן שוה משום מנהג [ולכא' כוונתו כמ"ש בשו"ת רבי עקיבא איגר קמא תש' א' 'רוב נשי דידן מחמירין לעצמן וזהירות וזריזות לקיים רוב מצוות עשה שהזמן גרמא, כגון שופר סוכה לולב וכן בקידוש יום טוב והוי כקיבלו עלייהו', וה"נ ס"ל להביה"ל דנשים קבלו על עצמן לומר הלל, וכ"כ המג"א בהל' ספירת העומר והובא במשנ"ב ס' תפ"ט סק"ג דעכשיו קבלו הנשים עליהם כחובה מצות ספירת העומר, הגם דהוי מצוה שהזמן גרמא].

ומעתה י"ל דלהרמב"ם דהלל דחוה"מ פסח הוי רק מנהג אזי אשה תוכל להוציא איש בהלל דחוה"מ פסח וכמ"ש הביה"ל גבי הלל דר"ח, אבל להרמב"ן דהלל דשאר ימי הפסח הוי חיוב מעיקר הדין, א"כ אשה לא תוכל להוציא איש בהלל דשאר ימי הפסח, כיון שאין חיובן שוה, דחיוב האיש הוא 'חיוב' מעיקר הדין, משא"כ חיוב האשה דהוא רק בתורת 'מנהג'.

[והנה יעוי' בהג' הגרעק"א ס' תקפ"ט שכ' דמעיקר הדין גם בנשים נוהג איסור אכילה קודם תקיעת שופר, ורק באשה חלושה ויולדת הקילו, וכן מבואר בעטרת זקנים ס' תקפט סעיף ג

בביאור דברי המהרי"ל, וא"כ יל"ד למש"כ הביה"ל דבמקום שנהגו הנשים במצוה זו דאמירת הלל דהוי כמנהג, אם נשים מותרות באכילה קודם הלל, ואכ"מ].

ולכא' צ"ב בדעת הרמב"ן, דהא בגמ' מבואר דשאר ימי הפסח אינם בכלל שמונה עשר ימים שגומרין בהן את ההלל, דכיון שימי הפסח אין חלוקים בקרבנותיהם, לכן חיוב הלל בפסח הוא רק ביום הראשון, וא"כ צ"ב מהו המקור למש"כ הרמב"ן דיש חובת הלל בדלוג בשאר ימי הפסח, והא כיון שאינם חלוקים בקרבנותיהם, הרי אין מחייב מצד היום טוב, וגם לא הוי חיוב גרידא של מנהג כמ"ש הרמב"ן, וא"כ מהו יסוד ושורש חיוב זה של הלל בחול המועד פסח לדעת הרמב"ן.



### הרמב"ן - מצות הלל מן התורה משום מצות שמחה

ואפשר דהביאור בזה הוא (וכבר ביארו כן), דהנה הבה"ג מנה מצות הלל במנין המצוות שהיא מן התורה, וס"ל דיש חיוב מן התורה לומר הלל ביי"ח ימים שגומרים בהם את ההלל, אמנם הרמב"ם פ"ג מחנוכה ה"ו כ' 'קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל', וכ"כ הרמב"ם בשורשי המצוות בשורש הראשון, והרמב"ן בהשגות שם כ' שמצות הלל היא מן התורה משום מצות שמחה במועדים, וז"ל 'שהוא מן התורה כמו שפירשתי ויהיה הלכה למשה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם, כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא וכו', אם כן אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב שמחה ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללם', ומבואר בדברי הרמב"ן דיסוד הדין של הלל במועדים הוא מדין שמחה, והוא בכלל מצות שמחת יום טוב שהיא מן התורה, יעו"ש בכ"ד, ויעו"י בשאג"א ס' ס"ט שהאריך בזה,



### הרמב"ן - 'מקראי קדש להקבץ בבית האלקים לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל'

והנה הרמב"ן על התורה (ויקרא כג ב) כ' 'וטעם מקראי קדש שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל', ומבואר בדברי הרמב"ן ש'מקרא קודש' היינו שמתקבצים בבית ה' ומתפללים ומהללים להקב"ה,

והפרי מגדים (אורח חיים משבצות זהב סימן תצ) הביא דברי הרמב"ן, וכ' 'והנה טעם מקרא קודש עיין בית יוסף (סימן תפ"ז ד"ה סדר) בשם הרמב"ן ז"ל פרשת אמור (ויקרא כג, ב) דתפלה בחול דרבנן (דלא כהרמב"ם ז"ל תפילה א, א עיין סימן ק"ו סעיף ב). וביום טוב י"ל תפלה דין תורה להקבץ בית ה' לקדש היום בתפלה "בפרהסיא", יע"ש. משמע דבעינן מן התורה עשרה גדולים י"ג שנה וב' שערות, עכ"ד הפמ"ג.

ומבואר דכ' הפרי מגדים דלפ"ד הרמב"ן י"ל דאף דתפלה בחול דרבנן ודלא כהרמב"ם, מ"מ ביום טוב 'תפלה דין תורה להקבץ בית ה' לקדש היום בתפלה בפרהסיא, ובעינן מן התורה עשרה גדולים י"ג שנה וב' שערות', והיינו דכיון דבכלל המקרא קודש דנאמר בימים טובים נצטוינו 'לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל', א"כ יש חיוב מן התורה להתפלל ביום טוב, וכיון שהוא מדאורייתא בעי' עשרה גדולים ודאי, ולא סגי בגדולים ע"פ חזקה דרבא, [ומבואר ברמב"ן גם דתפלה ביום טוב היא דוקא בבית ה', ונפ"מ בתפלה שאינה בבית כנסת, וכגון במצבנו עכשיו שא"א להתפלל בבתי כנסיות, אם יש בזה קיום זה של מקרא קודש].

ומעתה י"ל דכיון דיש ב' טעמים לחובת הלל במועד, דאיכא חיוב מדין שמחה, וגם יש עוד דין שהמועד מחייב הלל משום המקרא קודש, א"כ י"ל דבאמת בהימים שגומרים בהם את ההלל, החיוב הלל הוא מדין שמחה, אמנם כיון דיש עוד דין שהמועד מחייב הלל משום הדין מקרא קודש, א"כ י"ל דס"ל להרמב"ן דזהו שייך גם בשאר ימי הפסח, - 'כיון דאיקרו מועד מחייבין למקרי הלילא בדלוג', והיינו דהוא בכלל החיוב של מקרא קודש, ואמנם דהמקרא קודש הוא מחייב דוקא בצבור, אבל מ"מ רבנן קבעו חיוב הלל משום המקרא קודש אף ביחיד, דעכ"פ מצינו חובת הלל מלבד החיוב מחמת שמחה.

עכ"פ מבואר דדעת הרמב"ם דאמירת ההלל בשאר ימי הפסח הוא רק מנהג ולא חיוב מעיקר הדין, ולכן אין מברכין עליו, אבל דעת הרמב"ן דהלל דחול המועד פסח הוי חיוב מעיקר הדין, אלא דחיובו לאמרו בדילוג, ולכן ס"ל לרמב"ן דגם מברכין עליו ואפי' ביחיד.



## מי ששכח לגמור ההלל ביו"ט ראשון של פסח אם צריך לגמרו באחד מימי חול

### המועד

והנה מובא בשם רבינו הגר"ח זצ"ל (עי' הגדה של פסח מבית לוי קובץ הוספות עמ' קכט) שאמר, דהנה יש לעיין במי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח אם נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל בחג הפסח וא"כ צריך לגמרו באחד מימי חול המועד, ואמר הגר"ח דהנה מבואר מל' רש"י ותוס' בביאור' דהגמ' בערכין דבחג הפסח גומרין את ההלל רק ביו"ט ראשון ושאיני מחג הסוכות שגומרים בכל יום את ההלל, דבחג הסוכות חלוקין בקרבנותיהן ובפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, דיסוד החילוק הוא, דבאמת השם מועד ויום טוב מצד עצמו טעון הלל, ומכיון דבחג הסוכות חלוקים הימים בקרבנותיהם כל יום מן החג איקרי מועד ויום טוב בפני עצמו ולכן אומרים בו בכל יום הלל שלם, מה שאין כן פסח דהושוו קרבנותיהם הוו כל ימי הפסח מועד ויום טוב אחד, ולכן צריך לגמור בו את ההלל רק פעם אחת, ויצא ידי חובת אמירת הלל בהלל של יום הראשון, ואם כן היכי ששכח לגמור את ההלל ביום טוב הראשון דפסח הרי נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל ביום אחר מימי הפסח משום יו"ט, כיון דאכתי לא קיים חיובו לומר הלל בחג הפסח.





### ב' טעמים מ"ט אין אומרים הלל בשאר ימי פסח

והיה מקום לדון בזה, דהנה בגמ' מבואר דמה שאין גומרים את ההלל בשאר ימי הפסח הוא משום שאין חלוקים בקרבנותיהם, והובא טעם זה במשנ"ב (סימן תרמד סק"ד) דדוקא בחוה"מ סוכות גומרים את ההלל, ולא הוי כחוה"מ פסח דמדלגין, משום דבסוכות כל יום חשוב כיו"ט בפני עצמו כיון שחלוק קרבנותיו מיום שלפניו, אמנם מצינו עוד טעם בדברי המדרש להא דבשאר ימי הפסח אין גומרים את ההלל, יעוי' בדברי הפוסקים סימן תצ שהביאו זה, וכן במשנה ברורה (סימן תצ סק"ז) שכ' 'מפני שביום שבעה של פסח נטבעו המצרים, אמר הקדוש ברוך הוא מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני, וכיון שבשביעי אין אומרים אותו על כן בחול המועד גם כן אין אומרים אותו שלא יהיה עדיף מיום טוב אחרון', והמקור כ' השעה"צ מהמדרש, ומבואר דכיון שביו"ט האחרון יש טעם שאין אומרים הלל, לכן גם בשאר ימים אין אומרים.



### אם נידון זה במי ששכח לגמור ההלל ביו"ט ראשון צריך להשלים בחוה"מ תלוי בב' הטעמים הנ"ל

ולפ"ז היה אפשר לדון, דנידון זה במי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח אם נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל בחג הפסח, הרי זה תלוי בב' הטעמים מ"ט אין אומרים הלל בשאר ימי הפסח, דאם הטעם מפני שימי הפסח אין חלוקים בקרבנותיהם וא"כ כל ימי הפסח הוו כיום טוב אחד, א"כ שפיר י"ל דאם שכח ביום הראשון לגמור את ההלל, הרי נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל ביום אחר מימי הפסח משום יו"ט, אבל לטעם שאיתא במדרש שבחול המועד אין אומרים הלל שלא יהיה עדיף מיום טוב אחרון שאין אומרים בו, משום הטעם דמעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני, א"כ י"ל דאף בשכח לגמור את ההלל ביו"ט ראשון לא ישלים בשאר ימים, כיון שיש טעם שלא לגמור ההלל בשאר ימים.

אמנם י"ל בזה, דהנה כבר תמהו בדברי הפוסקים שהביאו דהטעם דאין גומרים את ההלל בשביעי של פסח, לפי שנטבעו המצריים וכדאיתא במדרש, דכיון שאמר הקב"ה למלאכי השרת מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה, ה"נ אין ראוי לומר הלל בשביעי של פסח וממילא גם בשאר ימי חול המועד, והלא מפורש בגמ' שהוא מטעם אחר, דאמרו מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, וממילא כיון שבפסח אין חלוקין בקרבנותיהן לא חשיב כל יום כיו"ט בפנ"ע, ולאמירת הלל צריך דוקא חג דכתיב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', וקשה מ"ט הוצרכו הפוסקים לפרש הטעם שאין גומרים את ההלל בשביעי של פסח משום שבו נטבעו המצריים.



### ב' חיובי הלל, משום יו"ט ומשום נס

וכבר רווחא בבי מדרשא, לבאר דהנך ב' טעמים מ"ט אין גומרים את ההלל בשאר ימי הפסח צריכים זה לזה, יעוי' בס' ישועות יעקב (או"ח ס' ת"צ סק"א) ובס' משנת ר' אהרן (מאמרים ח"ג עמ' ג) שביארו בזה, עפ"י המשך הגמ' (בערכין י). דמקשה והא חנוכה וכו', ומתרץ משום ניסא, ומבואר בסוגית הגמ' דיש ב' חיובי הלל, דיש חיוב משום יו"ט, דהרגל מחייב באמירת הלל, וכמו בחג השבועות ובחג הסוכות שאומרים הלל, ואף גבי ר"ה ויוהכ"פ אמרי' בגמ' דשאלו מלאכי השרת לפני הקב"ה מפני מה אין ישראל אומרים שירה, ויש עוד חיוב אמירת הלל משום נס, וכמו שבימי החנוכה גומרים את ההלל מפני הנס שנעשה במ.



### בשביעי של פסח היה ראוי להתחייב בהלל מחמת ב' חיובים, משום יו"ט ומשום

#### נס קריעת ים סוף

ועפ"ז ביאור דברי הפוסקים הוא, דבדוקא צריך ב' טעמים להא דאין גומרין את ההלל בשביעי של פסח, משום דבשביעי של פסח היה ראוי להתחייב בהלל מחמת ב' חיובים, משום יו"ט כמו שאר מועדים, וגם משום נס של קריעת ים סוף שנעשה בו, וכמו שאמרו ישראל ביום ההוא שירה, ולכן בעינן ב' טעמים למה אין גומרים בו את ההלל, וא"כ על מה שהיה ראוי לומר הלל מדין היו"ט ע"ז קאמרי' בגמ' דכיון שבפסח אינן חלוקין בקרבנותיהן, ליכא חיוב הלל משום יו"ט, ומטעם יו"ט צריך לגמור את ההלל רק ביום ראשון, אבל עכ"פ עדיין קשה דמטעם הנס של קריעת ים סוף יגמרו את ההלל בשביעי של פסח, כדין שירה על הנס, וכמו שגומרים את ההלל בימי החנוכה, ועל זה צריך לטעם המדרש דמעשי ידי טובעין בים, והטעם של המדרש לבד ג"כ אינו מספיק, לפי שהטעם דמעשי ידי טובעין בים הוא רק שלא לומר בגלל נס, לפי שהנס היה ע"י פורעניות, אבל אם צריך לומר מטעם חג, מאי איכפת לן דבזמן זה נודמנה פורעניות לרשעים, ועל זה קאמר דאין חלוקין בקרבנותיהן, וא"כ אשה"ט הא דבחוה"מ פסח אין גומרין את ההלל אף דלא שייך על זה טעם המדרש, לפי שבחוה"מ לא היה נס אלא שהגידון היה שמתעם יו"ט יאמרו הלל, וע"ז מספיק טעם הגמ' דאין חלוקין בקרבנותיהן.

ולפ"ז הרי פשוט דמה שאמר הגר"ח דמי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל באחד מימי חול המועד, אין זה תלוי כלל בטעמים מ"ט אין גומרים את ההלל בשביעי של פסח, דהא כו"ע מודו דיש חיוב הלל משום יו"ט, וממילא כיון דהשם יום טוב דחג הפסח טעון הלל, וצריך לגמור בו את ההלל פעם אחת, כמבואר בגמ' דבפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, אם כן היכי ששכח לגמור את ההלל ביום טוב הראשון דפסח הרי נשאר עליו החיוב לגמור את ההלל ביום אחר מימי הפסח משום יו"ט, כיון דאכתי לא קיים חיובו לומר הלל בחג הפסח.



### בהא דקטן שהגדיל בחוה"מ פסח אין מחויב לומר הלל שלם לאחר שהגדיל

והנה להמבואר יש להעיר, דכיון דאמרי' דהשם יום טוב דחג הפסח טעון הלל, וצריך לגמור בו את ההלל פעם אחת, ולכן אף מי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל באחד מימי חול המועד, א"כ ה"נ נימא דקטן שהגדיל בחול המועד פסח, יתחייב באמירת ההלל בימי חול המועד לאחר שהגדיל לקיים חיוב אמירת הלל מחמת יו"ט, דכיון שהטעם דאין אומרים הלל שלם בכל יום הוא מפני שכבר אמרוהו ביום הראשון, א"כ קטן זה שלא היה בר חיובא בשעת קריאתו ביו"ט ראשון יתחייב בהלל שלם לכשהגדיל.

דהנה בגמ' (ר"ה כ"ח ע"א) מבואר שאדם שפעמים הוא שוטה ופעמים הוא בריא שאכל מצה בליל פסח בזמן שהיה שוטה ואח"כ הבריא במשך הלילה, חייב לאכול שוב מצה כדי לקיים המצוה, מפני שאכילתו בעת שהיה שוטה אינה נחשבת אכילת מצוה לפוטרו ממצות אכילת מצה, כיון שהיה פטור באותה שעה (וכל' הרמב"ם פ"ו מחמץ ומצה ה"ג), ויעו"ש בכפות תמרים ובהג' רעק"א שם דה"נ גבי קטן שהגדיל לא מהניא ליה קיום מצוה שעשה בקטנותו (יעו"ש בכפות תמרים שכ' דלסוברים גדלות היא כשנעשה בן י"ג שנים ויום א' בעינן מעת לעת, מי שנולד בראש השנה בחצות היום כשיבא בשנת י"ג ושמע תקיעת ר"ה קודם חצות צריך שישמע התקיעה אחר חצות, דקודם חצות היה קטן ופטור, וכ' בהג' רעק"א דגם לפוסקים דלא בעו מעת לעת משכח"ל בהביא ב' שערות בחצות היום דצריך לחזור ולתקוע), וא"כ ה"נ קטן שמלאו לו י"ג שנה ולא הביא סימני גדלות שדינו כקטן, שאכל מצה בליל פסח ובאותו לילה הביא סימני גדלות לא יצא ידי חובתו וחייב לאכול שוב מצה, שאעפ"י שאינו שוטה ואין מעשיו כשטות מ"מ הואיל ואכל בזמן שהיה פטור לא קיים המצוה [אמנם יעו"י במנ"ח מצוה י' שכתב דקטן שאכל מצה בקטנותו והביא ב' שערות יצא במה שאכל כשהיה מחוייב מדרבנן, יעו"ש], וא"כ צ"ע דלמבואר ה"נ נימא דקטן שהגדיל בחול המועד פסח, כיון שביו"ט ראשון לא היה מחויב מן התורה באמירת ההלל, לא מהניא ליה אמירת ההלל שאמר בקטנותו, ויתחייב באמירת ההלל בימי חול המועד לקיים חיוב אמירת הלל מחמת יו"ט.

וכבר עמד בהערה זו מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (עי' הליכות שלמה מועדי השנה עניני ראש חודש הערה מג) וכ' דבאמת היה מן הראוי שקטן שהגדיל בחוה"מ פסח יאמר שוב הלל שלם ביום שהגדיל, כיון שלא היה בר חיובא בשעת קריאתו ביו"ט ראשון, ודן די"ל דכיון שהלל דרבנן הוא שפיר סמכינן שיצא ידי חובתו בהלל שאמר בקטנותו, אמנם אכתי צ"ע לדעת הרמב"ן שהלל ביו"ט חיובו מן התורה משום מצות שמחה, וכן לדעת הבה"ג שמנה מצות הלל במנין המצוות שהיא מן התורה, דא"כ לכא' היה מן הראוי שקטן שהגדיל בחוה"מ פסח יאמר שוב הלל שלם לאחר שהגדיל, כיון שביו"ט ראשון לא היה בר חיובא בשעת קריאת ההלל, ובאמת דגם לדעת הרמב"ם שס"ל דקריאת ההלל בכל הימים שגומרין בהן את ההלל היא מדברי סופרים, צ"ע דאף שהלל דרבנן מ"מ איך יצא ידי חובתו בהלל שאמר בקטנותו, והא התם הוי תרי דרבנן, ואין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, כמ"ש תוס' במגילה (י"ט ע"ב) דקטן אינו מוציא את הגדול במגילה, משום דהקטן הוי תרי דרבנן והגדול הוי חד דרבנן, וה"נ הכא הקטן ביו"ט ראשון הוי תרי דרבנן (דהלל דרבנן וחיובו משום חינוך דרבנן), וכשהגדיל הוי חד דרבנן (דהלל דרבנן), ואין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן [ויל"ד דלגבי קיום מצוה ידידה ליכא חסרון דתרי דרבנן יוציא

לחד דרבנן, ועי'], וא"כ צ"ע דשפיר יתחייב הקטן לאחר שהגדיל לומר הלל שלם, ולא הוזכר בדברי הפוסקים ולא שמענו מעולם לחוש לזה.



### טעה ולא דילג בהלל צריך לדלג במקום אחר, שלא יכשל באיסור אמירת הלל בלא חיוב

ויש להוסיף עוד, דהנה היה אפשר ל"ל דאח"כ דקטן שהגדיל ושכח לומר הלל שלם ביום הראשון יאמר בשאר הימים, ואף אם אינו מחויב בזה, מ"מ מה בכך אם יאמר, אמנם נראה דאין זה כך אלא אדרבה גם איסור יש בזה, דהנה הוה עובדא בא' שבחול המועד פסח אמר הלל והמשיך בסדר אמירת ההלל ואמר 'לא לנו' וכן 'אהבתי' ולא דילג, וניגש אליו דודי הג"ר שמואל דביר זצ"ל, ואמר לו שידלג פרק 'מה אשיב', והטעם בזה הוא, דהנה בגמ' (שבת ק"ח ע"ב) איתא 'והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף', ופירש"י 'הרי זה מחרף ומגדף, שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודיה כדאמרינן בערבי פסחים (דף ק"ז) וזה הקורא תמיד בלא עתה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוץ', ומבואר דכשאין חיוב לומר הלל ממילא הוי איסור לומר הלל, ובגמ' (תענית כ"ח ע"ב) איתא 'רב איקלע לבבל חזינהו דקא קרו הלילא בריש ירחא, סבר לאפסוקינהו, כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם', ופירש"י 'מדלגי דלוגי, כגון אנן דמדלגין לא לנו ה' לא לנו ונתחיל מן ה' זכרנו יברך', ומבואר דמתחלה רב רצה להפסיקם מלומר ההלל, והיינו כיון דאסור לומר הלל בכל עת בלא שתקנו חז"ל, ורק כיון שראה שאינם אומרים הלל שלם אלא מדלגים אמר 'שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם', ואבותיהם ידעו דאין לומר הלל בכל יום ולכן הנהיגו לדלג דאין זה בכלל האיסור, ומבואר דבלא"ה אסור לומר הלל בלא חיוב, ולכן מי שטעה ואמר ולא דילג בהלל כסדר הדילוג ב'לא לנו' ו'אהבתי', הרי צריך לדלג במקום אחר, כדי שלא יכשל באיסור אמירת הלל בלא חיוב, וא"כ ה"נ גבי קטן שלא אמר הלל שלם ביו"ט ראשון של פסח והגדיל, ליכא למימר דמספק יאמר הלל שלם, כיון דאם אינו מחויב בהלל שלם הרי יש בזה גם איסור.

ונראה לבאר בזה, דהנה תנן (חגיגה ג' ע"א) מי שלא חג ביו"ט הראשון של חג חוגג את כל הרגל, ובגמ' ילפינן לה מקרא דתניא וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים, יכול יהא חוגג והולך כל שבעה, ת"ל אותו, אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה, א"כ למה נאמר שבעה לתשלומים, ונחלקו בגמ' מאי תשלומין, ר' יוחנן אמר תשלומין לראשון, ור' אושעיא אמר תשלומין זה לזה, מאי בינייהו, א"ר זירא חגיר ביום ראשון ונתפשט ביום שני איכא בינייהו, ר' יוחנן אמר תשלומין לראשון כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני, ור' אושעיא אמר תשלומין זה לזה, אע"ג דלא חזי בראשון חזי בשני, ובאור שמח פ"ה מקרבן פסח העיר קושיא עצומה, דאמאי בעי' לאוקמי בחיגר ונתפשט, ולמה לא אמרי' בגמ' נפ"מ פשוטה בקטן והגדיל אם מתחייב בקרבנות ראה או לא, דלר' יוחנן דתשלומין לראשון פטור, ולר' אושעיא חייב, וכתב האו"ש דמכאן סמך לדברי הרמב"ם שם לגבי קטן שהגדיל בין שני פסחים דפסק הרמב"ם שם כרבי דחייב בפסח שני (וכמבואר בפסחים צ"ג ע"א דס"ל לרבי דשני רגל בפני עצמו), וכתב הרמב"ם שם

דאם הקריבו עליו בראשון פטור משני, ומבואר דמה שהקריבו בקטנותו פוטרו בגדלותו, וא"כ ה"נ בקרבנות ראייה כיון דהאב חייב בחינוך הרי הקריב עליו קרבנות ראייה, וא"כ לכו"ע נפטר עי"ז מהחוב כשנעשה גדול, ולכן לא אמרו נפ"מ בקטן שהגדיל, והוסיף האו"ש דלכן לא אשתמיט דלימא דלר' אושעיא קטן שנעשה גדול בתוך החג שיצטרך להמתין מלהביא קרבנות ראייה עד שיגדיל, וע"כ דמה דהקריבו עליו בקטנותו פוטרו וכש"כ הרמב"ם לגבי ק"פ, וכן מבואר במנ"ח מצוה פ"ח סק"ז ד"ה גם כתב שם.

אמנם יש לעיין בדברי האו"ש, דיעוי' בכס"מ שם שכ' בביאור דברי הרמב"ם בשם הר"י קורקוס, דכיון שרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנים אותו נפטר הוא בכך מן השני, ויעוי' בחידושי רבינו חיים הלוי שהאריך בביאור הדברים דגם למ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא היינו דאין האב חייב במינוי, אבל שפיר נלמד דאב יכול למנות בנו על קרבן פסח, עי"ש בדבריו בארוכה, ולפ"ז הוי דוקא בקרבן פסח, אבל לא בחגיגה, ויעוי' עוד בתוס' בחגיגה ב' ע"א דכתבו דהא דאב מביא קרבן חגיגה בשביל בן קטן אין קרב ביו"ט, דהוי נמי נדרים ונדבות דאין קריבין ביו"ט, ומבואר דאב אין יכול להביא קרבן חגיגה בשביל בנו, ורק הוי סתם קרבן נדבה [וצ"ל דאפ"ה חשיב קיום מצות חינוך], והביאור צ"ל ע"פ המבואר בחידושי רבינו חיים הלוי פ"ה מק"פ, דקרבנות חובה אין יכול להביא על אדם שלא מדעתו, ומשא"כ קרבנות נדבה, ולכן חגיגה דהוי קרבן חובה אין יכול להביא שלא מדעתו, ולפ"ז נסתר תירוץ האו"ש כיון דל"ה קיום דקרבן חגיגה, אלא קיום דקרבן נדבה,

וא"כ הרי קשיא הקושיא העצומה שהקשה האור שמח אמאי לא אמרו נפ"מ בין ר' יוחנן ור' אושעיא בקטן שהגדיל במועד אם חייב להביא קרבנות ראייה.

ונראה לבאר די"ל דבאמת אם היה בתחילת החג קטן או שוטה, לכו"ע ליכא חיוב ראייה וחגיגה, ומשום דנראה דהא ודאי לכו"ע עיקר המחייב דראיה וחגיגה הוא תחילת החג (בין בפסח ובין בסוכות), והביאור דודאי עיקר החיוב צריך לחול בתחילת החג, אלא דנחלקו ר' יוחנן ור' אושעיא אם החיוב דשאר החג הוי תשלומים לראיה דהראשון, או דהוי דין ראייה בפנ"ע, אבל כ"ז מחמת החיוב שחל בתחילת הרגל, ולכן אם היה קטן או שוטה בתחילת החג אין מתחייב כלל בראיה בהמשך החג לכו"ע, ולכן לא אמרו איכא בינייהו קטן שהגדיל, דבזה לכו"ע ליכא חיוב ראייה בהמשך ימי החג, וכל מחלקותם רק בחיגר ונתפתח, דחיגר הוי בר חיובא, אלא דפטור מראיה, ובזה אמרינן דנתחייב בתחילת החג לראיה היכא דיהא בר ראייה, ומחלקותם אם שאר ימי החג הוי תשלומין לראיה של היום הראשון, או דהוי דין ראייה בפנ"ע, אבל כ"ז רק משום חיובא דיום הראשון וכש"נ.

ומיושבת היטב קושית האו"ש דלא אמרו איכא בינייהו קטן והגדיל, ולא אישתמיט דקטן והגדיל בחול המועד יצטרך להביא קרבנותיו בגדלות, כיון דגם בהגדיל לא נעשה מחויב מהתורה, וה"נ נראה דגר שנתגייר בחול המועד לא יתחייב לכו"ע בחיוב קרבנות ראייה וחגיגה [ולהלכה דקיי"ל כר' יוחנן ודאי הוי כן, אלא לפמ"ש"נ הוי כן גם לפ"ד ר' אושעיא, דהיכא דאין חייב בתחילת החג, לא מתחייב אח"כ וכש"נ], ויש להאריך בדברי הירושלמי בפ"ק דחגיגה ה"א דמבואר דלר' אושעיא גם בגר ונתגייר חייב בראיה, ועכ"פ יסוד הדבר הוא דדבר שהוא מחובת

הרגל הרי החיוב תלוי בתחילת הרגל, ולכן מי שלא היה בר חיובא בתחילת הרגל אינו חוזר ומתחייב בשאר ימי הרגל.

ומעתה י"ל דאף אם נימא כמו שמבואר בכפות תמרים וברעק"א דקטן שמלאו לו י"ג שנה ולא הביא סימני גדלות שדינו כקטן, שאכל מצה בליל פסח ובאותו לילה הביא סימני גדלות לא יצא ידי חובתו וחייב לאכול שוב מצה, דכיון שאכל בזמן שהיה פטור לא קיים המצוה, הוי כמי שאכל מצה בליל פסח בזמן שהיה שוטה ואח"כ הבריא במשך הלילה, דמבואר בגמ' שחייב לאכול שוב מצה כדי לקיים המצוה, היינו דוקא משום שנתפכח או הגדיל בליל יו"ט ראשון, דכיון דחובת מצה הוא בכל רגע מהלילה הראשון, וא"כ כל שלא נגמר הלילה שייך שיתחייב אף שלא היה חייב מקודם, אבל לגבי חובת הלל י"ל דכיון דאמר' דהשם יום טוב דחג הפסח טעון הלל, וצריך לגמור בו את ההלל פעם אחת, ולכן אף מי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל באחד מימי חול המועד, היינו דוקא במי שהיה גדול בתחלת החג, כיון דדבר שהוא מחובת הרגל הרי החיוב תלוי בתחילת הרגל, ולכן מי שלא היה בר חיובא בתחילת הרגל אינו חוזר ומתחייב בשאר ימי הרגל, ומשום"ה לא מצינו מי מהפוסקים שיזכיר דקטן שהגדיל בחוה"מ יאמר הלל שלם, וכן הגר"ח לא הורה כן, ובע"כ הביאור דכיון דבתחילת החג הוי קטן, ודאי לא נתחייב בהלל רק מדרבנן, וגם כשהגדיל אין נעשה מחויב יותר ממה דהיה מחויב בתחילת החג, ולכן נפטר במה שאמר הלל שלם בקטנותו, [עיי' בתש' ראשית ביכורים ח"ב ס' ד' בענין קטן שהגדיל לגבי הלל].



### מהרש"ם ושואל ומשיב - מי ששכח לומר הלל שלם ביום ראשון דפסח, אינו מחויב להשלים בחול המועד

ובאמת עיקר דבר זה שנקט הגר"ח דמבואר בגמ' דמי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל באחד מימי חול המועד, משום דהשם יום טוב דחג הפסח מחייב לגמור בו את ההלל פעם אחת, יעוי' בס' דעת תורה למהרש"ם או"ח ס' תפ"ח שכ' על מש"כ השו"ע דביום ראשון של פסח גומרין את ההלל: 'עיי' שואל ומשיב מהדורא תנינא ח"ד סי' קל"ה דאם שכח יום א' לומר הלל אין לו תשלומין דדמי למוסף דאין לו תשלומין, משום הוי רק שבח כמ"ש בתר"י ברכות רפ"ד וה"נ בזה, ומבואר דדן גבי מי שלא אמר הלל שלם רק אם יש לו תשלומין כהלכות תשלומין, וע"ז כ' דאין לו תשלומים משום דדמי למוסף, אבל מ"מ מבואר דזה היה פשיטא ליה דלא כמו שאמר הגר"ח דמי שלא אמר הלל שלם ביו"ט ראשון מעיקר הדין מחויב לומר הלל שלם בשאר ימי החג, אלא דאין חיוב הלל שלם בשאר ימי החג, וא"כ מי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח, אינו מחויב כלל לומר הלל שלם באחד מימי חול המועד, ואף איסור יש בזה, וכש"נ לעיל.



## ביאור הסוברים דבשכח לגמור ההלל ביו"ט הראשון, אין יכול להשלים בחול

### המועד

ונראה לבאר בזה, דאף שמסברא היה מסתבר כמ"ש הגר"ח דמה שבחג הפסח אין חלוקים בקרבנותיהם, הוי רק סברא שאין חיוב לומר הלל שלם בכל יום, אבל מ"מ המועד מחייב לגמור בו את ההלל פעם אחת, וסגי באמירת ההלל ביום הראשון, ולכן בשכח לגמור את ההלל ביו"ט הראשון, חייב לגמור את ההלל בא' ימי חול המועד לקיים חיובו לומר הלל בחג הפסח, מ"מ י"ל באופ"א דכל חיוב ההלל הוא רק ביום הראשון ומי ששכח לגמור את ההלל ביו"ט הראשון, אין יכול לגמור את ההלל בא' ימי חול המועד.



### הנצי"ב - בפסח לא נקרא חג אלא יום הראשון בלבד

דהנה כ' הנצי"ב (הרחב דבר שמות פרק יב פסוק יד), וז"ל 'וראוי לדעת דאע"ג דשני המועדים פסח וסוכות נשתוו בעיקר הדין, דבשניהם מצוה בראשון, ואם לא הקריב בראשון משלים כל ז', וכדאיתא בחגיגה (ט). וחגותם אתו חג לה', יכול יהא חוגג והולך כל שבעה ת"ל אותו, אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה, ובסוכות מיירי התם, מ"מ בפשטא דקרא יש הפרש בין פסח לסוכות, דבסוכות כתיב (במדבר כט יב) וחגותם חג לה', (דברים טו טו) שבעת ימים תחג לה' אלהיך, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו ג"כ, וכמו שביארנו בפרשה דמועדות שבת"כ ובפרשת פינחס הוכחות מדיוקי דקראי בתורה ונביאים וכתובים שהיו רגילין להרבות בחול המועד סוכות שלמים ותודה לפני הגשם, וממילא היה כל יום חג ושמחה, ולא נתמעט מדרשה דאותו אלא חובה דחגיגה, לאפוקי בפסח מבואר בכל פרשת המועדות שלא נקרא חג אלא יום הראשון בלבד, ורק ביום השביעי כתיב (להלן יג ו) וביום השביעי חג לה' ויבואר שם, והיינו דכתיב תחגהו ולא יותר', עכ"ד הנצי"ב.

ומבואר בדברי הנצי"ב דחלוק חג הפסח מחג הסוכות, דבחג הסוכות כל ימי החג הם מעיקר המועד, אבל בחג הפסח 'לא נקרא חג אלא יום הראשון בלבד', והיינו דעיקר החג הוי היו"ט ראשון, וכן הוא מבואר בהכתוב שם (שמות יב, יד טו) דכתיב 'והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אתו חג לה' לדרתיכם חקת עולם תחגהו, שבעת ימים מצות תאכלו וגו', והיינו דבאמת איכא מצוה דשבעת ימים מצות תאכלו, אבל מ"מ רק על היום הראשון כתיב 'וחגתם אתו חג לה' לדרתיכם', וכמ"ש הנצי"ב שלא נקרא חג אלא יום הראשון בלבד.



### בשבת חוה"מ פסח מזכיר בברכת ההפטרה של פסח משא"כ בשבת חוה"מ סוכות

והנה כ' הרמ"א סימן תצ סעיף ט דבשבת חול המועד אין מזכירין בברכת ההפטרה לפסח לא באמצע ולא בחתימה, ובמשנה ברורה סקט"ז כ' 'ולא בחתימה דהיינו שאינו חותם רק מקדש השבת, וכתבו האחרונים דבשבת חול המועד סוכות מסיים מקדש השבת וישראל והזמנים, וכן מזכיר של סוכות באמצע הברכה כמו ביום טוב ראשון של סוכות, והטעם שכל יום ויום מחול

המועד סוכות הוא כמועד בפני עצמו משום דחלוקין בקרבנות המוספין, וכן הובא דין זה בהל' סוכות במשנה ברורה סימן תרסג סק"ט דבשבת חול המועד סוכות חותם בהפטרה מקדש השבת וישראל והזמנים ומזכיר של סוכות באמצע הברכה כמו ביום טוב ראשון של סוכות, [ובשעה"צ שם סק"ו כ' דדעת הגר"א במעשה רב שלא לומר רק מקדש השבת בלבד, ובודאי לדידיה אין מזכיר גם כן של סוכות באמצע], ומבואר דדוקא בשבת חוה"מ סוכות מזכירין את חג הסוכות כיון 'שכל יום ויום מחול המועד סוכות הוא כמועד בפני עצמו משום דחלוקין בקרבנות המוספין' משא"כ בחול המועד פסח דאין חלוקין בקרבנותיהן, לא חשיב כל יום כמועד בפני עצמו.

ולכאור' צ"ע דמה בכך דבחג הפסח אין חלוקין בקרבנותיהן דמשו"ה אין מזכירין את החג בברכת ההפטרה, והא עכ"פ הוי חג הפסח, והמבואר בזה דכיון שחג הפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, חשיב דעיקר החג הוא היום הראשון, ולכן אין מזכירין את החג בברכת ההפטרה, ורק בחג הסוכות שחלוקין בקרבנותיהן הרי זה מחלק דכל יום חשיב כמועד בפני עצמו, ומזכירין את המועד בברכת ההפטרה.

ולפ"ז נראה דשפיר יש מקום לומר דהדין לגמור את ההלל שייך רק ביו"ט הראשון של חג הפסח, כיון שעיקר החג הוא ביום הראשון, אבל בשכח לגמור את ההלל ביו"ט הראשון, לא יהא חייב לגמור את ההלל בא' מימי חול המועד.



## ז. מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי

**"מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא".**

עי' במלבי"ם שם 'מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, שהחייני אחר היאוש הגדול הזה. ומבאר שעיקר הטובה אצלו אינו החיים, רק עיקר הטובה הא מה שעתה יוכל להודות לה'. כמ"ש כי טוב חסדך מחיים שפתי ישבחונך וכמש"פ שם, וז"ש מה אשיב לה' על מה שגמל עלי אשר כוס ישועות אשא ואקרא בשם ה' להודות לה' חסדו ולפרסם גדולת ה', והיינו דדוד המלך ע"ה אמר במזמור זה כי מודה הוא להקב"ה על עצם זה שזוכה לעמוד לפני ה' לשבח ולהודות לו על כל טובו שגמל עמו, וזהו עיקר הטובה שעתה יוכל להודות לה'.

וה"נ מצינו בנוסח ההודאה במודים דרבנן שאומרים 'מודים אנחנו לך על שאנו מודים לך', כדאיתא בגמ' סוטה מ. 'בזמן ששליח צבור אומר מודים, העם מה הם אומרים, אמר רב מודים אנחנו לך ה' אלקינו על שאנו מודים לך', והיינו דעל אדם להודות להקב"ה על עצם זה שזוכה לעמוד לפני ה' ולהודות לו על כל טובותיו ונפלאותיו שבכל עת עושה עמו.

וכך עלינו להודות להקב"ה על שזוכים אנו לעסוק בתורתו, ומתפללים אנו שכן נזכה לעסוק כל הימים בתורה הק' מתוך בריאות שלימה, והתפלה בימים אלו היא בכלל החיוב של תפלה בעת צרה שהיא מדאורייתא, וגם בכלל ה'מקרא קודש' של המועד, כמ"ש הרמב"ן (ויקרא כג ב) 'מקראי קדש וכו' כי מצוה היא על ישראל להקבץ בתפלה והלל לאל', וזהו מה שאנו מודים



להקב"ה על כל טובותיו עמנו, ומתפללים שנזכה ל'ברכת מועדיך לחיים ולשלום לשמחה ולששון כאשר רצית ואמרת לברכנו'.



# ברכת האילנות

◆ זמן ברכת האילנות ◆



## הרב ישראל מאיר ווייל

מח"ס וביום השבת, השולחן כהלכתו והמועדים כהלכתם  
רב קהילות בני הישיבות והיכל יוסף שלו, רמת בית שמש ג

## זמן ברכת האילנות

המשנ"ב (סי' רכ"ו סק"א) הביא בשם האחרונים (א"ר סק"א בשם ספר צידה לדרך מאמר א כלל ג, חת"ס בגליון, מחה"ש סק"א, חיי אדם כלל ס"ג ס"ב, באה"ט סק"א, שד"ח פאת השדה מערכת ברכות סי' ב') שהיוצא 'בימי ניסן', לאו דוקא, אלא בכל תאריך שהוא רואה את האילנות צריך לברך. וכבר בראשונים (ריטב"א ר"ה דף יא:) כתבו כן [אמנם החיד"א כתב שעל פי הקבלה יש לברך דוקא בחודש ניסן].

והנה, יש לדון האם מי שראה את האילנות ולא בירך יכול לברך בפעם השניה שהוא רואה אותם.

ובמשנ"ב (שם סק"ה) הביא בשם שו"ת מהרי"ל (סי' קמ"ג) שיכול לברך, ובשעה"צ (שם סק"ג) הביא שאף שמחצית השקל כתב שלכאורה לדידן שלא מברכים שהחיינו על אכילת פרי חדש אם בפעם ראשונה שאכל לא בירך, ורק אם ראה את הפירות ולא בירך אז מברכים לדידן, כי אנחנו מברכים על האכילה ולא על הראיה. א"כ, גם על ראיה שניה של האילנות לא נוכל לברך. ומסיים שמדברי הא"ר משמע שכן יברך גם אם לא בירך בראיה ראשונה.

והנה, הכרעת המשנ"ב צריכה הבנה לקטנים שכמונו, ובפרט שהרבה אחרונים דימו את ברכת האילנות לברכת שהחיינו, כן כתבו החיי אדם (כלל ס"ג ס"א ובנשמ"א שם) וספר החיים לגר"ש קלוגר זצ"ל (שם) ומחיה"ש (סי' רכ"ו) וקיצור שו"ע כלל ס' ס"א. והרי לגבי ברכת שהחיינו הכרעת המשנ"ב (סי' רכ"ה סק"ג) היא שאם אכל פרי חדש ולא בירך עליו אינו יכול לברך שהחיינו על פרי אחר. וא"כ מה טעם פסק לברך ברכת האילנות גם אחרי שראה כבר אילנות חדשים. ועי' הליכות שלמה תפילה עמ' רפט שהתקשה בסתירת המשנ"ב.

וביותר, הרי מקורו של המשנ"ב הוא מהרי"ל בתשובה (סי' קמ"ג), והוא עצמו נשאל לגבי ברכת שהחיינו למי שכבר ראה פרי חדש ולא בירך עליו, וכתב שכיון שמצינו בברכת האילנות שיכול לברך גם אם ראה אילנות ולא בירך עליהם א"כ הכי נמי יכול לברך על פרי חדש, והרי בדין הזה עצמו המשנ"ב הכריע שאינו יכול לברך - וכל מה שמברך זה רק לדידן שאנחנו מברכים על האכילה גם אחרי הראיה, אבל אם אכל פרי ולא בירך עליו א"כ לא יכול יהיה לברך שוב וכשיטת שו"ת הרדב"ז (ח"א סי' ש"ט) המובאת במג"א שם (סק"ט). כן כ' המשנ"ב בסי' רכ"ה (סק"ג), וכ"כ בשעה"צ שם (סקט"ו) שלשיטת מהרי"ל גם אם אכל את הפרי ולא בירך יכול לברך בפעם השניה שאכל, אבל אנחנו חוששים לשיטת הרדב"ז המובאת במג"א שאינו יכול לברך לא בראיה שניה ולא באכילה שניה אלא שאנחנו מברכים על האכילה ולא על הראיה, לכן גם אם לא בירך אחרי כמה פעמים שראה עדיין יכול לברך על האכילה.

עוד יש להבין שהבאה"ל בסי' רי"ח (סעי' א' ד"ה במקום) כותב לגבי מי שראה מקומות שנעשו שם נסים לישראל ולא בירך עליהם שעשה נסים לאבותינו, שאינו יכול לברך שוב עליהם בראיה אחרת עד אחרי ל' יום. וביאר טעמו ע"פ המג"א בסי' רכ"ה סק"ט שהביא את הרדב"ז הנ"ל שאם ראה את הפירות ולא בירך אינו יכול לברך שוב, וכל מה שאנחנו מברכים זה מפני שאנחנו מברכים על האכילה, אבל אם היינו מברכים על הראיה א"כ לא נוכל לברך שוב אם ראה ולא בירך. והקושיא מתעצמת יותר א"כ מה טעם בברכת האילנות התיר לברך שוב, אחרי שראה פעם אחת ולא בירך.

והעולה על כולם הוא שהמעין בדברי הא"ר יתקשה למצוא מהיכן מצא המשנ"ב שפסק לברך פעם שניה אפילו למ"ד שסובר שבברכת שהחיינו אינו מברך פעם שניה. ראשית, הא"ר עצמו דעתו (סי' רכ"ה סק"ז) שגם בברכת שהחיינו יברך פעם שניה גם אם ראה או אכל ולא בירך. ושנית, הרי הא"ר גם כן דימה קצת את ברכת האילנות לברכת שהחיינו, ורק כתב שהסברא נותנת שאם לא ראה פעם אחת את האילנות יכול לברך יותר מאם לא ראה. וכוונתו ליישב את הטור והמרדכי, ולחדש ולומר שאינם חולקים (לגבי נידון אחר, והוא) אלא שיטתו היא הטור שאם הפירות התחילו לגדול לא יברך שוב ושיטת המרדכי שיכול לברך גם אם כבר גדלו הפירות. וכתב הא"ר (שם) שאפשר לומר דלא פליגי, אלא שהטור דיבר באופן שראה כבר פעם אחת את הפריחה ולא בירך ולכן לא יברך כשגדלו הפירות, והמרדכי מיירי באופן שלא ראה עד שגדלו הפירות שאז יכול לברך. ואף שהפרישה כתב שאם נדמה לשהחיינו הרי יכול לברך גם בראיה שניה, מכל מקום יש יותר סברא לברך כשלא ראה יותר מאם כן ראה. אבל לכאורה כל זה רק לפי השיטות שבברכת שהחיינו מברכים שוב אם לא בירך, אבל לדידן דנקטינן כהרדב"ז וכהמג"א שלא יברך שוב שהחיינו א"כ למה ברכת האילנות כן מברכים. והיכן מצא המשנ"ב בא"ר שדבריו גם לפי מאן דס"ל שלא יברכו שהחיינו.

וכנראה ראיית המשנ"ב היא ממה שהא"ר כתב בדעת הטור שאם ראה את הפירות ואח"כ גדלו וראה אותם שוב א"כ אינו יכול לברך, ומשמע שעצם זה שהוא ראה אותם פעם שניה אין זה סיבה לא לברך. אבל עדיין צריך להבין, שלכאור' כל זה לפי דעתו, שהוא סובר גם בברכת שהחיינו על פירות שאם אכל פעם אחת ולא בירך יברך פעם שניה, אבל לדידן אין זה כך בשהחיינו, א"כ מנין לנו שהא"ר יפסוק לדידן שיברך פעם שניה על פריחת האילנות.

ובמהרי"ל, שהוא מקורו של המשנ"ב, מפורש שגם ברכת האילנות הברכה היא על השמחה ואינה ברכת השבח על הבריאה, כמו ברכת הלבנה שלא שייך בה שמחה ולא שייך לדון בה שלא יברכו בפעם שניה אחרי שכבר ראה פעם אחת.



**ונראה ליישב את הדברים בהקדם ב' הקדמות:**

הקדמה א, הא"ר שם הוסיף וכתב שאם ראה את הפריחה ולא בירך ואח"כ ראה שכבר גדלו הפירות, לא יברך כי 'כבר ראהו בשמחתו יותר', ואם לא ראה את הפריחה יכול לברך, ודייק כן מלשון מהרי"ל.

ולשון מהרי"ל הוא (לגבי ברכת שהחיינו) שכתבת שלא יברך וכו' לא ידענא מאין דקדקת זה אלא אדרבה נ"ל למאן דנפק ביומי ניסן וחזי אילנא כו' דאי לא בירך בזימנא קמא מברך בתר הכי וכל זמן שלא גדלו הפירות וטעמא משום כך דאותה שמחה עדיין קיימא הכי נמי לא שנא. כלומר, טעמו להתיר לברך שוב הוא מפני שהשמחה נשארה עדיין, וה"נ לגבי שהחיינו טעמו כך. וכתב הא"ר שאם גדל שוב כבר אזיל השמחה הראשונה, ואולי כוונתו כעין כל המועדים יתבטלו מכח שתהיה יותר שמחה מדבר גדול, עד כדי שהשמחה הראשונה כבר אין לה משמעות.

הקדמה ב, לגבי ברכת שהחיינו בחג הסוכות, מפורש בגמ' (סוכה דף מז: ועירובין דף מ:): שאם לא בירך בלילה הראשון יכול לברך כל ימי החג, ונפסק להלכה במג"א ובחק יעקב ובמשנ"ב ריש סי' תע"ג ובמג"א ובמשנ"ב ריש סי' תרמ"ג. ובמנ"ח מצוה ש' תמה למה הושמט הדין מהרמב"ם ומהשו"ע.

ודומה לזה כתב הגרעק"א (בגליון סי' תרע"ה, א') לגבי ברכת שהחיינו על נרות חנוכה, שפסק בשו"ע שאם לא בירך ביום הראשון יברך בימים הבאים ואפילו אחרי שהדליק, וביאר דלא דמי לברכת שהחיינו, שהברכה היא על השמחה ואם כבר אכל מהפרי 'כבר עבר השמחה של התחדשות הפרי ולא מקרי עוד אצלו ענין חדש, אבל הכא לא שייך כך'.

והנה, לגבי ברכת שהחיינו על לולב, אם לא בירך בפעם הראשונה שנטל כתב הפמ"ג (סי' תרס"ב במ"ז סק"א) שלא יברך בפעם השניה שנטל, והשעה"צ (שם סק"ד) חלק עליו רק מטעם שכל יום הוא מצוה בפני עצמה שהרי בלילות אי אפשר ליטול לולב. ונראה שבעיקרון הסכים לדבריו לולי סברא זו (אמנם עי' משנ"ב סי' תרנ"א סקכ"ט בשם הח"א שיברך ומקור הח"א הוא גם מנר חנוכה וכתב שאף שיש לחלק נראה לו לדמות, וצ"ע). ותמוה איך לא הזכירו שלכאורה יש גמרא מפורשת שאפשר לברך בשאר הימים אם לא בירך ביום הראשון.

ויש לבאר הדבר, שיש הבדל גדול בין דבר שברכת שהחיינו שלו הוא משום עצם הדבר המשמח, לבין דבר שמצד עצמו אינו בהכרח משמח, וכל מה שמברכים עליו שהחיינו הוא החידוש אחרי זמן ארוך שלא היה לפנינו.

למשל, האם פרי הוא דבר משמח בעצם? לכאורה לא, שהרי לא מצינו שיש בו שמחה מצד עצמו, אלא שאם שנה שלימה לא ראהו א"כ החידוש אחרי זמן הפסקה ארוך הוא הגורם התפעלות ושמחה.

והכי נמי יש הבדל גדול בין ברכת שהחיינו של המועדים, שיש בהם שמחה בעצם ולא רק בגלל החידוש שלהם, לבין ברכת שהחיינו על נטילת לולב או שאר מצוות שאין בהן בהכרח שמחה בעצם אלא הברכה היא מחמת התפעלות החידוש, ולכן נתקנה בהן ברכת שהחיינו רק על מצוות המגיעות מזמן לזמן.

ולכן, בברכת שהחיינו של המועדים, פשוט בגמ' ובפוסקים שיברך שהחיינו גם בשאר הימים כי השמחה קיימת עדיין, וכלשונו של המהרי"ל וכע"ז בא"ר, והיינו משום שיש בהם שמחה בעצם, אבל בברכת לולב אין בהכרח שמחה בעצם אלא רק מצד החידוש אחרי זמן ארוך שלא

בירכו עליו, ולכן יתכן שאם לא בירך מיד כבר אין לו את שמחת החידוש ולא יברך בפעם שניה [והטעם שיברך בכל זאת הוא מפני שבכל יום יש מצוה חדשה ויש לו שמחה מהחידוש הנוסף שהמצוה התחדשה שוב, וזה מספיק לברך שהחיינו]. ובחנוכה ג"כ מברך שהחיינו על עצם היום, שהרי לגרעק"א יברך גם אחרי ההדלקה ולכן פשוט שיברך גם בפעם שניה.

וי"ל שזו שיטת המשנ"ב, שברכת שהחיינו על הפירות היא מחמת שמחת החידוש, ולכן אם כבר ראה או אכל שיטת הרדב"ז והמג"א שלא יברך שוב, כי השמחה כבר ירדה ממנו שהרי הפרי בעצם אינו משמח בהכרח, והרי פרי ישן אינו מעורר התפעלות ושמחה, אבל בברכת האילנות יש שמחה בעצם התחדשות הפריחה, והשמחה הזאת נשארת גם אחרי ראייה ראשונה, וכלשון מהרי"ל והא"ר שהשמחה עדיין קיימת.

ורייק המשנ"ב שלשון המהרי"ל הוא להוכיח מברכת האילנות לברכת שהחיינו, אבל גם מי שחולק על ברכת שהחיינו משום שהשמחה כבר פגה, יסכים לברכת האילנות, ששם השמחה היא מעצם הפריחה ולא מההתחדשות, והשמחה הזאת נשארת גם בהמשך ולא פגה, כי היא שמחה מעצם הדבר ולא מהחידוש שלו.

והדיוק בא"ר הוא לענ"ד ממה שכתב שאם ראה את הפריחה ואח"כ התחילו הפירות לגדול לא יברך כי כבר 'ראהו בשמחתו יותר', וסברא זו שייכת רק בדבר שיש בו שמחה בעצם הפריחה, ועל זה שייך לומר שאם כבר התחייב בברכה ועכשיו החיוב ההוא הראשון כבר לא משמח אותו, א"כ לא יברך כלל, אבל בברכת שהחיינו הרי המחייב אינו עצם הפרי אלא החידוש שלו, ובזה לא שייך לומר שלא יברך אם ראהו בשמחתו יותר, כי מראש הברכה לא היתה על הפרי אלא על החידוש והחידוש הזה קיים בצורה קצת יותר גדולה. ובאמת הרי אנחנו לא מברכים על הראיה אלא על האכילה, ולפי הא"ר נאמר שכבר נהנה ממנו יותר באכילה מאשר בראיה ולא נוכל לברך על האכילה כלל. אלא בודאי שסברא זו שייכת רק בדבר שהברכה עליו בעצם ועל זה שייך לומר שאם ראהו בשמחתו יותר כבר בטל החיוב (כעין כל המועדים יתבטלו כי תהיה שמחה גדולה יותר וכנ"ל), אבל אם הדבר מצד עצמו לא משמח כלל אלא רק החידוש, א"כ מה שגדל יותר לא הפחית את השמחה מהחידוש, כי מראש הברכה לא היתה על הדבר עצמו אלא על החידוש שנתחדש לראותו אחרי הפסקה ארוכה, וזה לא משתנה אם גדל יותר.

ולכן אדרבה גם החולקים בברכת שהחיינו על פירות, יודו בברכת האילנות שיכול לברך בדיעבד גם אם ראה פעם אחת ולא בירך.

ולגבי ראיית מקומות שנעשו בהם נסים לישראל, גם כן הברכה היא רק מהתפעלות הראיה אחרי זמן רב שלא ראה, ולכן אם ראה ולא בירך כתב הבאה"ל שלא יברך עד ל' יום נוספים.

ולגבי בריות משונות יש להסתפק אם ראה פעם ראשונה ולא בירך, ובחיי אדם (כלל ס"ג ס"א) כתב שלא יברך, אבל הח"א לשיטתו שהוא דימה את ברכת האילנות לשהחיינו וכתב שבשניהם לא יברך עוד, אבל לפי המשנ"ב שיש חילוק ביניהם, יל"ע האם הברכה בהם היא על החידוש או שהם מצריכים ברכה בעצם הדבר.

ומ"מ כל זה בדיעבד אם לא בדרך, אבל לכתחילה ודאי הדבר הנכון הוא לברך מיד כשרואה אילנות פורחים, והחושש לדברי הקבלה (שגם הם אינם מוסכמים, ואכמ"ל) ימנע מלראות אילנות פורחים עד ראש חודש ניסן, אבל אם ראה, יברך מיד, ובפרט שלהרבה אחרונים אם רואה ואינו מברך אינו יכול לברך שוב וכנ"ל.

ומה שמצינו שגדולי הדורות בירכו בר"ח ניסן, היינו מפני שלא ראו פריחה עד אז.





## הערות וקושיות

### בענייני ברכת האילנות - הרב פנחס בן אהרון

**"שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם".**

הנה ברכה זו לא מצאנו שמברכים אותה אלא היוצא בימי ניסן ורואה אילנות מלבליים, ומהו אם כן בריות טובות שלא מצאנו שמברכים על ראית בריות טובות ברכה זו, וברכה אחרת נתקנה עליה: "ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך ששכח לו בעולמו" (ברכות נח, ב).

והיה אפשר לומר, שכשמודים על האילנות מודים גם על בני האדם, וכדרכה של הודאה שכשמודים מוסיפים בהודאה. אמנם יותר נראה, שבריות טובות אין הכונה לבני אדם דוקא אלא לכלל הבריאה, ובריות מלשון "בריאות". ולפי זה יש כאן כלל ופרט, שלא חיסר בעולמו כלום – שברא את העולם שלם ולא חסר, וברא בריאות טובות, ומהם אילנות טובות בשביל ליהנות בהם בני אדם, ויופי הבריאה וטובתה ניכר בימי ניסן זמן פריחת האילנות.<sup>2</sup>

והנה מצאנו שכמה פוסקים כתבו לברך (לכתחילה) על שני אילנות, ולגבי ברכת ברוך ששכח לו בעולמו לא נזכר בפוסקים שמברך דוקא על ב'. ואם נאמר שהברכה כאן היא על כלל הבריאה כולה המתבטאת בפריחת האילנות, ולכן במיעוט רבים שנים מברך עליהם כביטוי לעולם כולו, אבל ברכת ששכח לו בעולמו אינה על הבריאה כולה, אלא על יופי מיוחד שמתגלה בבריאה, ולא על עצם הבריאה כמו ברכת האילנות, ולכן על דבר יפה אחד שראה כבר מברך.

והנה יש להבין מהו לשון אילנות, בכל המקרא לא נזכרו אילנות רק עצים (מלבד בספר דניאל (פרק ד) שם נזכר אילן כמה פעמים כלשון ארמי). וצ"ע למה לא נתקן נוסח הברכה בלשון המקרא, וכמו בשאר ברכות, בורא פרי העץ, בורא עצי בשמים? והנה כתב רש"י (בראשית וירא יח, ד) "תחת העץ – תחת האילן", וביאר בשפתי חכמים, כי לשון עץ משמש גם לעץ תלוש, ולפיכך הדגיש תחת אילן שהיינו מחובר. וכן י"ל כאן. וזה מובן יותר לפי מה שנתבאר שהברכה בעצם על הבריאה שניכרת באילן, וזה ניכר באילן מחובר ולא בתלוש, כי הברכה היא לא על העץ

(א). ואף שבדרך כלל הלשון בריות הולך על בני אדם, זה משום שהם עיקר הבריאה, אבל יכול להתפרש היטב גם על עצים. וכן יש להוכיח מגירסת הר"ח המובאת באוצר הגאונים (לוין) ברכות (עמ' 64): "וברא בו בריות נאות ליהנות מהם" הרי שלגירסתו מברכים על האילנות בלשון בריות. וכ"ה בבה"ג. וברמב"ם מהדורת ר"י קאפח. וכן בירושלמי (ברכות פרק ט) כתב: "הרואה אילנות נאים ובני אדם נאים אומר ברוך שכן ברא בריות נאות בעולמו". הרי שמברך על האילנות בלשון "בריות", וכ"ה בתוספתא (ליברמן) ברכות פרק ו: "הרואה בני אדם נאים ואילנות נאות או' ברוך מי שכחה לו בריות נאות".

(ב). וכי ידידי הג"ר שלום פ. שי': אולי אפשר להוסיף, דאיתא בגמ' "היוצא בחודש ניסן", ואמנם רוב המפרשים פירשו דזה לא דווקא בחודש ניסן אלא אורחא דמילתא שאז פורח, אבל החיד"א בברכי יוסף מביא שע"פ קבלה זה דווקא בחודש ניסן, ויש להבין הטעם בזה. ואולי עפ"ז מובן בפשט, משום דיש כאן ברכה על הבריאה באופן כללי זה מתאים לחודש ניסן, שהוא זמן של חידוש, דהוא הראשון בשנה, והחודש שבו נהיינו לעם, ומצינו מ"ד שבניסן נברא העולם. ומשום כך זה זמן של חידוש והסתכלות חדשה על העולם ומצריך ברכה בחודש זה.

הנאה, שזה אפשר לראות גם בתלוש, אלא הברכה על הבריאה, וזה ניכר שהאילן מחובר. ועיין. וראה בספר מעשה חמד על ברכת האילנות (פרק ב' אות ו') הביא פוסקים שאין לברך על תלוש. ועיין.



# חמץ ומצה

איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע ♦ בעניין ביעור חמץ בער"פ  
שחל להיות בשבת ♦ בעניין קנין ד' אמות וקנין דרבנן, ובעובדא דחלוקת  
מצות וקניינם ע"י קנין ד' אמות ♦ בדין לשמה במצות דלא בעינן "לשם מצת  
מצוה" ♦ בדין מצה שאינה אפוייה כל צרכה ♦ דין מצה מתובלת ♦ הערות  
בהלכות פסח המצויות



הרב ישורון ורנר

ישיבת תורת החיים

## איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע

### דין המפרש והיוצא בשיירה והקושי שבו

איתא בגמ' (פסחים ו ע"א): "אמר רב יהודה אמר רב: המפרש והיוצא בשיירה, קודם שלשים יום - אין זקוק לבער, תוך שלשים יום - זקוק לבער, אמר אביי: הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער - לא אמרן אלא שדעתו לחזור, אבל אין דעתו לחזור - אין זקוק לבער. אמר ליה רבא: ואי דעתו לחזור, אפילו מראש השנה נמי? - אלא אמר רבא: הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער - לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור - אפילו מראש השנה זקוק לבער". ומתבאר בדברי הגמ', שאדם המתכוון לחזור לפסח לביתו חייב לבער את החמץ אפ' אם הוא יצא כבר מראש השנה. אבל אם הוא אינו מתכוון לחזור לביתו, אם יצא יותר משלושים יום לפני החג, אינו חייב לבער. והנה, לכאורה יש להתקשות בדברי הגמ', דלא ברור מדוע העובדה שאין בדעת האדם לחזור פוטרת אותו מהחוב לבער חמץ? הלא החמץ קיים ברשותו, ומדוע שייפטר מהחוב לבערו? ובאופן פשוט הגמ' לא מצריכה שלכל הפחות יבטל את החמץ, וכיצד אפוא הוא נפטר מאיסור בל ימצא?



### לדעת רש"י לא עוברים באיסור בל יראה ובל ימצא אם לא רואים את החמץ

ונראה שרש"י (ד"ה אפילו) התקשה גם כן בדברי הגמ' הללו. ולפיכך הוא פירש שרק כשאדם רואה את החמץ הוא עובר באיסור, אבל אם אין הוא רואה את החמץ אינו עובר על האיסור, ולכן כשאין בדעתו לחזור ואינו רואה את החמץ אינו עובר על איסור. וז"ל: "דכי ביה בימי הפסח - עבר עליה, וההיא שעתא לאו ברשותיה היא דליבטליה, שהרי איסור הנאה הוא ואינו שלו, וכשראהו - עובר עליה". ולפ"ז רש"י מבין שבתוך שלושים יום יש חשש שהאדם יחזור ואז יראה את החמץ ויעבור על איסור, אבל קודם לזה אין חשש. ולפי דעת רש"י כל שהחמץ אינו נגיש לאדם לא עוברים עליו ב"בל ימצא" מאחר שאינו מצוי, וכל שלא רואים אותו לא עוברים באיסור "בל יראה", ואף כשהמדובר הוא בחמץ ידוע. וכן נראה מדין חמץ שנפלה עליו מפולת, שבמשנה (לא ע"כ) מבואר שהוא נחשב כמבוער. ובגמ' (שם) איתא: "אמר רב חסדא: וצריך שיבטל בלבו". והיה מקום להבין (כמו שהבינו כמה מהראשונים) שדברי רב חסדא מוסבים על עצם ההיתר דחמץ שנפלה עליו מפולת, דהיינו, שהטעם לכך שלא עוברים על איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שנפלה עליו מפולת, הוא משום שהבעלים מבטלו, ולא הטריחו חכמים בכהאי גוונא לבערו. אבל רש"י (שם בד"ה צריך שיבטל) לא הבין כך, אלא ביאר שגם ללא הביטול החמץ נחשב למבוער, וז"ל: "צריך שיבטל בלבו - שמא יפקח הגל במועד, ונמצא עובר עליו". ודבריו ברור מיללו, שהביטול בחמץ שנפלה עליו מפולת הוא רק גזירה מדרבנן, שמא יפקח הגל. אבל

מדאורייתא לא עובר עליו בבל יראה ובל ימצא אף ללא ביטול, ואתי שפיר לפי מה שהתבאר, שלדעת רש"י בחמץ שאינו נגיש ואינו מצוי לאדם וגם אינו רואהו, לא עוברים על איסור בל יראה ובל ימצא\*.



### סתירה לכאורה בדעת רש"י ממקום אחר

אולם לכאורה דברי רש"י בדין המפרש והיוצא בשיירא סותרים את דבריו במקום אחר. דהנה איתא במשנה (לקמן כא ע"א) בעניין החמץ בערב פסח: "כל שעה שמותר לאכול – מאכיל לבהמה לחיה ולעופות". ובגמ' (שם) מובאת הצריכותא שבמשנה להזכיר גם בהמה וגם חיות: "דאי תנא בהמה – דאי משיירא חזי לה, אבל חיה דאי משיירא קמצנעא לה – אימא לא. ואי תנא חיה – משום דאי משיירא מיהת מצנעא, אבל בהמה זימנין דמשיירא ולא מסיק אדעתיה, וקאי עליה בבל יראה ובל ימצא – אימא לא, צריכא". ומבואר שאם המשנה הייתה מתייחסת רק לחיה, היינו חושבים שרק בה יש להקל, משום שעל כל פנים את מה שהיא משיירת היא מצניעה, בשונה מבהמה שהיינו חושבים להחמיר בה מאחר שאינה מצניעה, והאדם עלול שלא לשים לב לדבר ולא לבטל, ויעבור בבל יראה ובל ימצא.

אמנם הראשונים התקשו בדברי הגמ', דמה מועילה העובדה שהחיה מצניעה את החמץ? ומדוע שיהא זה צד להקל? סוף סוף במידה שאכן היא שיירה והצניעה, האדם משהה חמץ ברשותו ועובר על איסור, ומדוע אם כן לא חששו להאכיל חיה בשעה החמישית? ופירש"י: (ד"ה ואי תנא): "משום דאי משיירא – מצנעא לה, ולא עבר עליה בבל יראה". ולפ"ז רש"י נוקט שאכן הוא נפטר רק מאיסור "בל יראה" ועובר על איסור "בל ימצא", ועדיין זה יותר קל מבהמה, שאם לא ישים לב יעבור גם על "בל יראה" וגם על "בל ימצא". וכאפשרות זו גרס הרש"ל (מובא ב"הגהות וציונים" מהדורת עוז והדר) ולשיטתו יש לגרוס: "ונהי דעבר בבל ימצא, בבל יראה לא עבר". ולפי האמור לעיל לכאורה דברי רש"י סותרים זה את זה, שבדין המפרש והיוצא בשיירה ביאר שלא עוברים על בל יראה ובל ימצא כשלא רואים את החמץ, ובדין האכלת חיה בערב פסח הוא נוקט שכשהחיה מצניעה את החמץ, לא עוברים על איסור בל יראה אבל עוברים על איסור בל ימצא.



א. ואין להקשות שלא ייתכן להסביר ברש"י שיש היכי תימצוי שאדם לא יעבור על איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ ידוע, דאם כן מה ההבדל בין זה ובין איסור בל יטמין, שגם שם אין האדם רואה את החמץ? דיש ליישב שכשאדם מטמין, החמץ נגיש לאדם, שהרי הוא הטמינו בעצמו, ולכן הוא עובר על "בל ימצא". וזה נובע מהנגישות של החמץ ולא מעצם הידיעה על קיומו. וכן יש לדייק מלשון רש"י באיסור בל יטמין (ה ע"ב בד"ה יכול) שכתב: "יכול נלמוד ממקרא זה שיטמין את שלו ביד שלא יראנו ודיו". ולא ברור לכאורה מה הזיק את רש"י לומר שאיסור בל יטמין הוא דווקא כשמטמין את החמץ ביד? ונראה שזה משום שרש"י מבין שעצם העובדה שהדבר מוטמן אינו גורם לאיסור (וכמו בדין חמץ שנפלה עליו מפולת, בית שעשאו אוצר, וכן בדין הצנעת חיה) אלא דווקא העובדה שהחמץ נגיש לאדם, וזאת משום שהוא בעצמו מטמינו.

### ישוב דברי רש"י

אלא שנראה לכאורה שניתן ליישב את דברי רש"י ולומר שהוא אכן נוקט שלא עוברים על איסור בחמץ שאין רואים אותו. ומה שכתב רש"י בדין הצנעת חיה שעובר על איסור בל יראה, היא לשון קצרה, אך התכוון שלא עובר גם באיסור בל ימצא. וכמו שמצאנו ראשונים שנקטו פעמים לשון "בל יראה" כשהתכוונו לכלול בתוכו גם את איסור "בל ימצא"<sup>3</sup>. וכן נראה מלשון רש"י עצמו במקום אחר, בנדון דחמץ שנפלה עליו מפולת (בבא מציעא מב ע"א בד"ה הרי הוא כמבוער) שכתב בזה"ל: "ואין צריך לבערו דאין כאן עוד בל יראה", ופשיטא שכוונתו גם לאיסור "בל ימצא", שאם לא כן לא ברור ההיתר דחמץ שנפלה עליו מפולת ודו"ק. ובר מין דין, כך גם יותר מחוור לכאורה לומר שרש"י הבין בדין הצנעת החיה, דאם לא כן לכאורה יש להתקשות בדבריו טובא, שלא ברור מדוע אכן יש להקל בחיה, דנהי שיש בה צד קולא יותר מבהמה, שבבהמה יש חשש שיעבור שני איסורים ובחיה רק איסור אחד, אולם מכל מקום סוף סוף יש לחוש גם לאיסור אחד של "בל ימצא". ועוד, שאם לא נפרש כך, נמצא שיש סתירה בדברי רש"י בין דין המפרש והיוצא בשיירה ובין הבנתו בצד הקולא בחיה. ועל כן נראה לומר שדעת רש"י היא שעכ"פ מדאורייתא לא עוברים על איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שלא ראינו אותו.



### לדעת תוס' לא עוברים באיסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע

ובתוס' (כ"א ע"א ד"ה ואי אשמעינן) התקשו גם כן בדברי הגמ', דמה מועילה העובדה שהחיה מצניעה את החמץ? ומדוע שיהא זה צד להקל? סוף סוף במידה ואכן היא שיירה והצניעה, האדם משהה חמץ ברשותו ועובר על איסור, ותירצו בזה"ל: "ואין עובר משום בל יטמין דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא וכן משמע בפ"ק דפריך וכי משכחת לה ליבטלה משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל יראה". ומתבאר בדבריהם שכל עוד לא ידוע על חמץ בבירור ואינו נמצא לא עוברים על איסור "בל יראה ובל ימצא". ומביאים ראיה מדף ו (ע"ב) שם הקשתה הגמ' מדוע הבודק צריך לבטל, הלא גם אם יש חשש שיימצא חמץ, יכול הוא לבטלו בשעה שיימצא. ואם נאמר שעצם ההימצאות של חמץ אסורה גם אם האדם לא יודע עליה, לא ברור מה הקושיה, שהרי ברור שחשוב לבטל על הצד שיש

(ב). וכגון בפירוש הברטנורא, שהיה מאחרוני הראשונים, שכתב: "ואי תנא חיה, ה"א חיה דאי משיירא מצנעה ליה ולא עבר עליה על בל יראה אימא אין, אבל בהמה זימנין דמשיירא ולא אדעתיה לבערו ועבר עליה על בל יראה אימא לא, קמ"ל". ומוכח שכשכתב ב"בל יראה" בסתמא התכוון גם לבל ימצא, שהרי כותב זאת גם לגבי בהמה. וכן מוכח בלשון התוס' בדף כא ד"ה ואי עיי"ש. וכן נראה שהבין כך בדעת רש"י הר"י אלמדארי, שכתב על יסוד פירוש רש"י: "ואי תנ' חיה משו' דמצנע' ומכסי' ליה ולא עבר בל יראה וכו'". מכך שהוסיף תיבת "וכו'" נראה ברור שהבין כך ברש"י. וכן נקט בדעת רש"י ר' יצחק קרקושה תלמיד הרמב"ן, וכאפשרות זו הבין גם האדמו"ר הצמח צדק (חידושים, פ"ב מ"א). ובחפשי בכתבי יד של רש"י, מצאתי בכת"י מינכן ובכת"י לייפציג שהגירסה היא כגירסת הדפוסים שלפנינו, אבל בכת"י מוסקבה הגירסה ברש"י היא "ולא עבר עליה בבל יראה ובל ימצא".

(ג). עיין לעיל בדף ה (ע"ב) שהביאה הגמ' ברייתא דאיסור בל יטמין: "תנו רבנן שבעת ימים שאר לא ימצא בביתכם מה תלמוד לומר? והלא כבר נאמר לא יראה לך שאר ולא יראה לך חמץ בכל גבלך. לפי שנאמר לא יראה לך שאר - שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי - תלמוד לומר לא ימצא..."

חמץ שאינו בנמצא. ומזה שהגמ' אכן מקשה כך, מבינים התוס' שעל כרחינו שהגמ' מבינה כדבר פשוט שכל עוד לא ידוע על חמץ בבירור ואינו בנמצא לא עוברים על איסור "בל יראה ובל ימצא". ולפ"ז ברור צד הקולא בהצנעת החיה את החמץ, שמאחר ולא ברור שהיא שיירה ואף אם היא שיירה לא ברור היכן הוא שהרי היא מצניעה, לכן אינו עובר על איסור "בל ימצא".



### שתי אפשרויות בהבנת תוס' בדין המפרש והיוצא בשיירה

והנה, מאחר שלדעת תוס' כדי להיפטר מאיסור בל ימצא די בכך שלא תהיה ידיעה על החמץ, צריך לומר לכאורה שהם יסבירו בדין המפרש והיוצא בשיירה אחת משתי האפשרויות הבאות. אפשרות אחת: שכל הנדון של המפרש הוא במי שמפקיר את חמצו, והגמ' דנה אם הצריכו אותו חכמים לקיים בכל אופן בדיקת חמץ וביעור, מחשש שמא יחזור וימצא חמץ ויזכה בו מחדש, ועל זה נאמרו חילוקי הדינים בדין המפרש והיוצא בשיירה. אפשרות שניה, שכל הנדון של המפרש והיוצא בשיירה הוא באופן שלא ידוע לו על חמץ שנשאר בביתו, שאז מדאורייתא אין הוא עובר על בל יראה ובל ימצא, והגמ' דנה אם הצריכו אותו חכמים לקיים בכל אופן בדיקת חמץ וביעור, מחשש שמא יחזור וימצא חמץ ואז יתחייב עליו באיסור.



### נראה שאף לדעת הרמב"ם לא עוברים על איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע

והנה, בדברי הרמב"ם (חמו"מ פ"ב הי"ט) מבואר שהוא נקט שמה שכתבה הגמ' לשון "ביעור" כוונתה לבדיקת חמץ. שכתב, וז"ל: "המפרש בים והיוצא בשיירה תוך שלשים יום זקוק לבדוק, קודם שלשים יום אינו צריך לבדוק, ואם דעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק ואחר כך יצא שמא יחזור ערב הפסח בין השמשות ולא יהיה לו פנאי לבער, ואם אין דעתו לחזור אינו צריך לבדוק". ועל כרחינו שהרמב"ם הבין שכל המדובר הוא בספק אם יש חמץ, שבאופן זה מאחר שהחמץ אינו ידוע לא עוברים עליו מדאורייתא, וכל הנדון הוא מדרבנן, מתי חששו שמא יחזור ויראה את החמץ ויתחייב עליו ולא יספיק לבערו. וכן הבינו בדעת הרמב"ם הר"ן (ב ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה וגרסינן) והבית יוסף (סי' תלו ד"ה וכתב הר"ן).



ד). ולכאורה היה מקום לדייק בתוס' שחוסר הידיעה על הימצאות החמץ צריך להיות אליבא דאמת, דהיינו שאף אם יתן האדם דעתו, אין הוא יכול לדעת היכן זה מוצנע, אבל עצם זה שהוא מסיח דעתו לא נחשב לחוסר ידיעה. דאחרת אין שום הבדל בין חיה לבהמה. אבל בנימוק"י ביאר באופן אחר, וז"ל: "ואי נקט חיה הוא אמינא דוקא חיה דמצנעא במקום שאינו נמצא עוד, וכיון שבטלו לא יעבור בלא ימצא, אבל בהמה דלא מצנעא, שמא ימצאנה בעל הבית תוך הפסח, ואע"ג דבטלו יחזור ויחשיבנו ויעבור עליו, קמ"ל".



### לדעת הרא"ש עוברים על איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע

והנה, יש להוכיח שלדעת הרא"ש עוברים על איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע, ודלא כרש"י ותוס'. וזאת דבנדון לעיל אודות צד הקולא שבהצנעת החיה את החמץ, דחה בתוס' הרא"ש (פסחים כא ע"א) את הסבר התוס', וז"ל: "ולא נהירא לי, דכיון שהוא בביתו, מצוי הוא אצלו אלא שאינו ידוע היכן הוא, ושגגת בל ימצא מיהא איכא. וכן נמי אמרי' לעיל בפ"ק הבדק צריך שיבטל, אילימא משום פירורין, פירוש שנשארו בבית ולא הכיר בהם, אלמא דאיכא איסורא אע"ג שלא הכיר בהם". ונראה לי לפרש אבל חיה דמשיירא מצנע ליה ואיכא שגגת בל ימצא אימא לא, קמ"ל דלא חיישינן דילמא משיירא ומצנעא כיון דאפילו משיירא ומצנעא ליכא אלא שגגת לאו ולא חיישינן". ומתבאר בדבריו שמאחר שסוף סוף החמץ מצוי אצלו, אם כן מה בכך שאין הוא ידוע היכן הוא, ואין זה פוטר אותו מאיסור בל ימצא. משום כך ביאר הרא"ש שצד הקולא בחיה הוא שגם אם היא תצניע את החמץ עובר האדם על איסור רק בשוגג'. ונמצא שלדעת הרא"ש עוברים על איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע'.



### הבנת הרא"ש בדין המפרש והיוצא בשיירה

ולכאורה על כרחינו לומר, שהרא"ש הבין שדין המפרש והיוצא בשיירה עוסק במי שמבטל את חמצו, ולפיכך כלל אינו עובר על איסור "בל יראה ובל ימצא". אלא שדנה הגמ' האם להצריכו בכל אופן לעשות בדיקה וביעור מחשש שיחזור לביתו ויחשיב מחדש את החמץ. ועל זה נאמרו חילוקי הדינים כשבדעתו לחזור ואין בדעתו לחזור בתוך שלושים יום ויותר משלושים יום.



### הבנת הר"ן בסוגייה כהבנת הרא"ש

וכהבנת הרא"ש כן הבין הר"ן (ב ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה וגרסין) שכתב, וז"ל: "וגרסינן בירושלמי ובספק אבל ודאי אפילו מראש השנה כלומר דכי אמרינן קודם לפסח שלשים יום אין זקוק לבער הני מילי בספק כלומר שאין שם חמץ ידוע אבל יש שם חמץ ידוע בודאי אפילו מראש

ה). ונראה שהבנת התוס' בענין זה היא שפירורין נחשבין לחמץ ידוע, והבעיה בהם היא שקשה מאוד לנקותם, בפרט כשהם נמצאים בחורין ובסדקין, ולפ"ז הם יבארו שהגמ' פרכה את ההוא אמינא שנצטרך לבטל פירורין בגלל הקושי לבערם, מאחר שגם ככה אין הם חשובים.

ו). וצריך להבין לפ"ז מה ההבדל בין חיה לבהמה, הלא גם בבהמה אם ישכח והדבר לא יהיה בדעתו, יעבור רק בשוגג. ונראה שכוונת הרא"ש היא, שבחיה מצטרפת העובדה שכלל לא ברור שתשייר, ואף אם תשייר, מאחר שהאדם אינו ידוע היכן החמץ, הוא שוגג. אבל בבהמה אין ספק אם היא שיירה או לא, דאם היא שיירה הוא וודאי רואה זאת, ואם כן יש לחשוש שמא לא יבער מיד, ואז זו כבר התרשלות ושגגה כזו כבר קרובה למוזיד.

ז). ועל ראיית התוס' מהמזא גלוסקא יפה, הסביר הקרבן נתנאל (ו ע"ב בד"ה ועובר) בדעת הרא"ש בזה"ל: "ומה שפריך פה בשמעתין וכי משכח לה לבטלה ס"ל דהכי פריך למה הצריכו לבטל בשעת הבדיקה מסתמא קודם שזא שעת הביעור מכבדין הבית מכל פירורי חמץ ואם יש בזוית גלוסקא יפיה ימצאנו, להכי פריך וכי משכחת לבטלה. וע"ז משני דלמא אשכח בתר איסורא".

השנה זקוק לבער ואינו נראה כן לפי גמרתינו דמדאמרין לישנא דאין זקוק לבער ולא אמרין אין זקוק לבדוק משמע קודם שלשים יום אפילו יש שם חמץ ידוע אין זקוק לבערו לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת (פסחים לא ע"ב) דסגי בביטול בעלמא". וכיוצא בדברים אלו כתב הריטב"א (בחדושים ד"ה לא אמרן). הרי שהר"ן מבין שמדאורייתא אין איסור, משום שבעל הבית מבטל את החמץ, וחכמים לא הטריחו אותו לבדוק ולבער בהכאי גוונא, וכדין חמץ שנפלה עליו מפולת שחכמים הסתפקו בביטול החמץ.



### אין להוכיח מנוסח הביטול "דחזיתיה ודלא חזיתיה" לעניין חמץ שאינו ידוע

והנה, לכאורה היה מקום להוכיח שלדעת השו"ע (סי' תלד סע' ג) עוברים על איסור בחמץ שאינו ידוע, מכך שהוא פסק להלכה את דעת רבינו פרץ (בהגהות סמ"ק סי' צח עמ' עב אות ז) שיש לומר בנוסח ביטול היום: "דחזיתיה ודלא חזיתיה", ולכאורה אם לא עוברים על חמץ שאינו ידוע מדוע צריך לבטל חמץ שלא ראינו. אבל נראה שאין מכאן ראייה כלל, מאחר שגם לדעת תוס' (שאין עוברים על איסור בחמץ שאינו ידוע) יש לבטל חמץ שלא ראינו, שמא ימצא אותו בתוך הפסח ואז הוא נחשב לחמץ ידוע וכבר אין בידינו לבטלו, וכמו שהתבאר לעיל בראיית התוס' מסוגיית "הבודק צריך שיבטל" (ו ע"ב).



### הכרעת השו"ע והרמ"א בחמץ שאינו ידוע

ונראה שהשו"ע והרמ"א (סי' תלו סע' א) ג"כ נחלקו בדין חמץ שאינו ידוע. שהשו"ע העתיק את לשון הרמב"ם, שעליה כתב בבית יוסף שהמדובר הוא בחמץ שאינו ידוע, וכתב בזה"ל: "המפרש מיבשה לים או יוצא בשיירה, ואינו מניח בביתו מי שיבדוק תוך שלשים יום, זקוק לבדוק. קודם שלשים יום אינו צריך לבדוק...". הרי שהוא מבין שכל הנדון של המפרש והיוצא בשיירה הוא דווקא באופן שיש ספק אם יש לו חמץ, ובזה נאמרו פרטי הדינים אם הצריכוהו חכמים בדיקה, אבל מדאורייתא האדם לא עובר בכהאי גוונא על איסור "בל יראה ובל ימצא". אבל הרמ"א כתב: "וכשמגיע פסח יבטלנו" הרי שהוא מבין שגם כאשר האדם אינו מחוייב לבדוק הוא מחוייב לבטל את החמץ, ורק זה מה שמפקיע ממנו את איסור בל יראה ובל ימצא, ורק בכהאי גוונא אין הוא מוכרח לעשות בדיקת חמץ, אבל אם לא בדק ולא ביטל והיה חמץ בביתו הוא עובר עליו. וכן פסקו גם כן הגר"א והמשנ"ב (שם ס"ק ו).



הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## בעניין ביעור חמץ בער"פ שחל להיות בשבת

### א.

#### הטעם שמבער לפני השבת

איתא במס' פסחים מ"ט א': "ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר"מ". וברש"י: "בין חולין ובין תרומה חוץ מכדי אכילתו לשבת אבל כל מה שעתידי לבער יבער". ושם: "וחכמים אומרים בזמנו ר"א בר' צדוק תרומה מלפני השבת וחולין בזמנו". וברש"י: "תרומה מלפני השבת, שאינו יכול להאכילה לא לזרים ולא לבהמת זרים ולהשהותה א"א אבל חולין אין צריך לבער אלא בזמנו שיכול למצוא להן אוכלים מרובים". גמ': "תניא ר"א בר צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת ובא זונין ממונה של ר"ג ואמר הגיע עת לבער את החמץ והלכתי אחר אבא וביערנו את החמץ" ע"כ.

והנה בעיקר פלוגתיהו לפרש"י צ"ב במאי פליגי, דמאי נפק"מ אם מבער את הכל קודם השבת ומשייר מזון ב' סעודות לר"מ, או דמבער את הכל בשבת. והנה יעויין במאור שביאר דר"מ סובר דמבער את הכל כפשוטו קודם השבת, ודלא כפרש"י. וביאר בזה דר"מ לשיטתו, שהוא סובר כר"י דביעור חמץ מצוותו בשריפה, וכיון שא"א בשבת ע"כ מבער את הכל קודם השבת לקיים מצוות תשבתו, דאם לא היה מבער הכל, או שלא היה שורף הרי לא היה מקיים את המצווה, וע"כ שורף הכל מע"ש. זה נראה בביאור דברי המאור, ומתורצת השגת הראב"ד שם ובפ"ק ע"ש.

אמנם לרש"י, דלא ביאר כן בדברי ר"מ אלא דמשייר ב' סעודות, צ"ב למה נחלק ר"מ על רבנן לבער בע"ש כל מה שעתידי לבער למחר, והא יכול להשאירו למחר ולאכול, ובפרט חולין שאוכליו מרובים, כלשון רש"י.

ובפשיטות י"ל, דיעויין בב"ח דבאר דהטעם דמבערין את הכל מע"ש ומשיירים מזון ב' סעודות, ולא מבערין את הכל בשבת ע"י פירור וזריה לרוח שאינה מלאכה, כמש"כ כאן המאור, הוא מפני הטירחא שלא לצורך בשבת. וא"כ אולי י"ל שבזה נחלקו ר"מ ורבנן, דר"מ חשש לטירחא זו ורבנן לא חששו לה, אלא אם ירצה יבער בזמנו.

אמנם יתכן לבאר באופן א', דהנה במרדכי בסוף ס' תקמ"ג כתב ז"ל: "והנהיג רש"י כשחל י"ד להיות בשבת לשרוף חמץ ב"ג ביום ששי בע"ש קודם חצות גזירה שמא ישהה לשנה הבאה לאחר חצות, וצריך לשורפו שלא יחליף בשאר שנים דקי"ל כר"י דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה" ע"כ. ויש לדקדק, דבשלמא מש"כ שהנהיג לשרוף קודם חצות גזירה אטו שאר שנים ניחא, אמנם מש"כ דאף לשורפו אינו אלא כדי שלא יחליף בשאר שנים אינו מובן, דהא כיון ועכ"פ מבער למה שלא יצטרך לשרוף דהא הלכה כר"י כמש"כ. ועי"ש בבגדי ישע, שביאר

דהמרדכי לשיטתו בדעת רש"י, דרך בשעה ששית בלבד מקיים תשביתו בשריפה אליבא דר"י ע"ש. אמנם דבריו תמוהים, דהא הוא עצמו שם לעיל (בס' תקל"ג אות י"ט), וכן הב"י (בס' תמ"ה א') תירצו את קושית הטור שם על הרא"ש, ממה דרש"י כתב להדיא בדף כ"ז ע"ב (ד"ה שאם לא מצא וכו'), דאף מפרש ויוצא בשיירא תוך שלושים מצוותו בשריפה אליבא דר"י ע"ש. וכתבו הם, דלמפרש בשיירא מיהא זו שעתו האחרונה, וע"כ לדידיה עכ"פ זו שעת הביעור, אבל שאר העולם מה דאין מקיימים אלא בשעה ששית, הוא מפני שהיא האחרונה אצלם לביעור החמץ ולקיום מצוות תשביתו. וא"כ לפי"ז הא גם הכא בער"פ שחל להיות בשבת הא עכשיו היא שעתו האחרונה. וא"ל דמיהא שעתו האחרונה היא קודם ביה"ש של שבת, והא רש"י הנהיג לבערו קודם חצות, דהא א"כ הנהגתו של רש"י מבטלת את קיום העשה של תשביתו, וזה לא מסתבר כלל.

וא"ל גם בהכרח מזה כמש"כ עפ"י בעה"מ, שאין קיום מצות תשביתו אלא שמכלה את כל חמצו, אמנם אם משאיר אפי' כזית אחד אין כאן קיום מצווה, וע"כ כיון דהכא בע"ש שחל בשבת, כששורף בע"ש הרי משאיר מזון ב' סעודות לשבת, כמש"כ רש"י במשנה לר"מ, וכמש"כ הטור בס' תמ"ד בשמו לדינא ע"ש, ע"כ אין כאן כלל קיום תשביתו לכו"ע [אף לדעת הטור בדעת רש"י, דלא כהב"י והבגדי ישע]. אכן, א"כ אכתי צ"ב, דהא מפרש ויוצא בשיירא נמי יתכן שמשאיר לו מזון לצורך דרכו, ומ"מ קאמר רש"י דהוא מקיים מצות תשביתו ע"י שריפה לר"י.

וע"כ צ"ל, דלרש"י באמת אין משנה מה דמשייר, דסו"ס כיון דהוא עוסק בכילוי החמץ הרי הוא מקיים תשביתו, אלא דכאן י"ל, דשאני הכא דבאמת היה יכול לבער למחר, והוא מבער כבר מעתה, וכמש"כ רש"י במשנה, וע"כ בזה בודאי אין קיום דמצוות תשביתו. ואף דלמחר אינו יכול לשרוף, הא מ"מ אף לר"י מתקיים מיהא הביעור אף ע"י דבר אחר, וכמש"כ הראשונים (עיין בראב"ד בהשגות על המאור כאן). ואף שאין בזה קיום מצווה דתשביתו, מ"מ כיון דעכ"פ מתקיים ע"י כך הביעור ע"כ אין נחשב כעת למצווה. לעומת זאת, מפרש בשיירא, שאין לו פנאי אחר, הרי בביעורו יש קיום של תשביתו, וכמש"כ רש"י עפ"י באור הב"י והבגדי ישע. וע"כ הכא כתב רש"י שאין כאן דין שריפה אלא בשביל שלא יחליף בשאר שנים, כן נראה לבאר בדעת רש"י.

ולפי"ז יש גם לבאר את המחלוקת במתני' בין ר"מ לחכמים לדעת רש"י, דחכמים סברי בזמנו, כיוון דאף אם סברי דמצוותו בשריפה, הא הכא בלאו הכי אין קיום דתשביתו, מפני שאין חייב לבער עכשיו, דהא יכול לבער למחר וכמש"נ, ור"מ סבר דמבער מלפני השבת, ומשייר מזון ב' סעודות, וי"ל דזה מפני דהוא סבר לעשות תקנה שלא יחליף בשאר שנים, כמש"כ בשם רש"י, וע"כ תיקנו דין ביעור בשריפה לפני השבת, שא"א בשבת. אמנם באמת אין כאן באמת קיום של מצוות תשביתו לכו"ע, דהא יכול הוא לבער למחר וכדרבנן, אלא דהוא תקנה אטו שאר שנים וכמש"נ [ולפי"ז אין הנהגת רש"י מעצמו, אלא מקורה בדברי ר"מ, ואין הכוונה במש"כ המרדכי הנהיג רש"י וכו', אלא על מש"כ שהנהיג לעשות את הביעור קודם חצות].



## ב.

## הטעם שנוכר שורפין בתרומה דווקא

גמ' דף י"ג א': "תני ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהרות ומשיירין מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות דברי ר"א בן יהודה איש ברתותא שאמר משום ר"י וכו' ע"כ. והנה צ"ב כאן שינוי הלשון דגבי חולין אמר "מבערין", וגבי תרומה אמר "שורפין", וכ"ה להדיא גם בלשון הרמב"ם (פ"ג מחו"מ ה"ג ד') עי"ש. ובשלמא אם היינו מפרשים כדפ' המאור [והרי"צ גיאות, כמש"כ הראב"ד בשמו], דהכוונה במבערין את הכל הנאמר לגבי חולין הוא כפשוטו - מבערין את הכל ממש, ואין שיעור ב' סעודות האמור כאן אלא מקולא שנאמרה לגבי תרומה, עיין שם בדבריהם, א"כ היה ניחא מה שהערנו, דלישנא דמבערין מתאים טפי לכילוי הכל, ולישנא דשורפין מתאים טפי לתרומה, שבה משייר ב' סעודות ואינו עושה בה כילוי גמור, ורק שורף המותר. אולם, לדעת רש"י והרמב"ם שאף לישנא דמבערין הכל שנאמר גבי חולין הכוונה שמשייר ב' סעודות, א"כ צ"ב למה שינה הלשון לגבי תרומה.

והנה אבי מורי שיח' נתקשה עוד, עפ"י מה שפ' מרן הרי"ז הלוי בדעת הרמב"ם, דמה דבשעה חמישית אין שורפים ולא אוכלים תרומה ולחמי תודה, זה משום דבשעה חמישית לא חל דין ביעור בחפצא להיות עליהם שם של חמץ הטעון ביעור, וע"כ אין שורפים אותם משום איבוד קדשים, דאף דבלאו הכי לאיבוד אזלי, מ"מ כל שלא חל בהם דין חמץ בחפצא יש בהם איסור איבוד קדשים, אבל משעה שישית ואילך חל עליהם שם של חמץ מדבריהם וע"כ טעונים הם שריפה מד"ס עי"ש. והקשה אבי מורי שיח' דא"כ הוא, האין כאן שורפים תרומה מע"ש, והא לכאורה לא חל שם של חמץ בחפצא מע"ש, וא"כ הכיצד מאבד כאן תרומה שלא חל בה שם של חמץ, אף לא מדבריהם? ויישב דהרי"ז לא איירי אלא בלחמי תודה, וכמו שהמעין יראה דבזה איירי שם, וע"כ בהם כל שלא חל בהם דין חמץ בחפצא יש איסור איבוד מן התורה, אבל בתרומה, אם נימא כשיטת רבינו אפרים שהביא בתוס' רא"ש כאן שאין בתרומה איסור איבוד מן התורה בכלל, ניחא, שכלל אין בהם איסור איבוד ולא שייך כל דבריו בזה. וגם אם נימא דיש בהם איסור איבוד מן התורה, כשיטת התוס' כאן, מ"מ י"ל דכל איסור זה הוא רק אם יש בהם עוד אפשרות אכילה ושימוש, אבל אם הם הולכים לאיבוד בלאו הכי, אין בהם עוד איסור איבוד, וע"כ יכול לשורפם בע"ש, שבלאו הכי לאיבוד אזלי. ולא דמי ללחמי תודה דבהם איסור האיבוד הוא מצד עצמם, ואפי' אזלי בלאו הכי לאיבוד וכמש"נ.

אמנם עפ"י מה שנתבאר לעיל י"ל ברווח את שאלתו, ואף אם נימא דהרי"ז איירי אף בתרומה, וגם בתרומה סובר הרמב"ם דיש בהם איסור איבוד מהתורה, ואפי' אם בלאו הכי לאיבוד אזלי, די"ל דכיוון דנתנו חכמים דין ביעור בע"ש שלא יחליף בשאר שנים, א"כ י"ל דהוי דין ביעור בהחפצא של החמץ, דלא חילקו בין ביעור זה לביעור של שאר שנים, וע"כ אין כאן עוד איסור של איבוד תרומה, וכשאר שנים משעה שישית ואילך. משא"כ בשעה חמישית, שכל דינו בכל השנים הוא רק הרחקה של הגברא, ולא חל דין של חמץ בחפצא, בהא הוא דקאמר הרמב"ם דיש איסור איבוד קדשים, ואולי אף תרומה, אף דלאיבוד אזלי.

וכן יש לדקדק מלישנא דגמ' ורמב"ם, וכמו שהערנו לעיל, דלגבי חולין נקט לישנא דמבערין ולגבי תרומה נקט לישנא דשורפין, וי"ל דר"א בר ברתותא לא סבר כר"י דביעור חמץ הוא בשריפה, וכמו שפסק אף הרמב"ם, וע"כ לגבי חולין לא כתב אלא מבערין, והכוונה בכ"ד, אבל לגבי תרומה, כיון דחל בה דין ביעור בחפצא שלא יחליף בשאר שנים, ע"כ הוי דינה כתרומה טמאה, ודינה בשריפה. וכדלקמן בגמ' ט"ו ע"ב, שמחלוקת בשש אבל בשבע לכו"ע נשרפת עם הטמאה, שכיון שאסורה משום חמץ אין לך תרומה טמאה מזו עי"ש. וע"כ יתכן שגם קודם זמן איסורה, על אף שלדינא אינה נשרפת עם הטמאה, כמש"כ הרמב"ם כאן, מ"מ דינה כדין תרומה טמאה בזה, שדינה מיהא להישרף לבדה. וזה בא הרמב"ם להשיעורו כאן, שהכא בע"ש נמי הוא הלכה של ביעור חמץ שלא גרע משאר שנים, ודין התרומה, אף הטהורה, להישרף לבד ממזון ב' סעודות, ועוד צ"ת בזה.

[אלא דיעוין בגמ' לקמן שתרומת חמץ בפסח מריצה לפני כלבו, הרי שלכאורה אין דינה בשריפה כמש"כ. והנה שיטת רש"י בביצה כ"ז ב' דאף תרומה טמאה אין דינה דווקא בשריפה עי"ש, ודעת התוס' שם ובשבת שהשיגו על רש"י וחילקו בין תרומה טמאה, שמצוותה בשריפה, לבין תרומת חמץ בפסח, שאין דינה בשריפה, ג"כ הוא עכ"פ שלא כדברינו. אמנם י"ל דדברינו נכונים עפ"י שיטת הרמב"ם, שכתב בסוף הל' תרומות שמצוות תרומה טמאה היא בשריפה. וי"ל דעכ"פ לכתחילה בעי בתרומה טמאה דין שריפה, וכקודש, וכן נמי תרומת חמץ בעי שריפה לכתחילה מיהא, וכמש"נ מלשון הגמ' והרמב"ם. ומה דנאמר בגמ' דמריצה לפני כלבו, י"ל שאינו אלא לענין דיעבד דביעורו בכ"ד, וצ"ת].

## ג.

**נפק"מ לדינא, אי מברכין על בדיקת י"ג (אי אין מברכין על היוצא בשיירא), וכן אי יכול לברך על הביעור בע"ש**

והנה לדינא נקטינן דבעי לבער הכל קודם השבת ולשייר מזון ב' סעודות, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ג מחו"מ והטושו"ע בס' תמ"ד. אלא שצ"ב אמאי, דהנה הרי"ף פסק כר"א בר צדוק שהוא מעשה רב, ובעיקר הדין מסכימים עמו רבנן דחולין בזמנו, וא"כ כן היה צריך להיות הדין לכאורה, דאין מבערין כלל אלא בשבת. ועיין במאירי על דף י"ג שכתב - דמה דאנו מבערין מע"ש ומשיירים מזון ב' סעודות אינו מעיקר הדין אלא ממנהגא, וכן כתב הב"ח כאן. אלא דעיין שם בב"י דבאר דאה"נ פסקין כר"א בר צדוק, אלא דמפ' שם דר"א בר צדוק הוא זה שסובר דמבערין מע"ש ומשיירין ב' סעודות, ומה דקאמרי רבנן בזמנו היינו שאין מבערין הכל ממש מע"ש, כדברי ר"מ [דלא כפרש"י, אלא כהמאור והרי"צ גיאנות], וא"כ שפיר פסקין כר"א בר צדוק וכדברי הרי"ף, זה תוכן דבריו עי"ש. וע"ע בבהגר"א שפ' דהרמב"ם פסק כר"מ, וכר"א בר ברתותא דקאי כוותה, ולהדיא בגמ' דהלכה כוותיה עי"ש.

עכ"פ העולה מזה, דלמאירי והב"ח אין הביעור מע"ש אלא ממנהג בעלמא [ועי"ש שכן דקדק בלשונו של הטור], אמנם לב"י ולהגר"א דין הביעור מע"ש הוא מעיקר דינא דמתני', וכ"נ עיקר פשטות לשון הרמב"ם.

ונראה דיש בזה נפק"מ רבתי, דהנה בס' תל"ו ס"א הובא ברמ"א מש"כ הכל בו דהמפרש והיוצא בשיירא תוך שלושים אף שחייב בבדיקה מתקנ"ח מ"מ אין מברך על בדיקתו על ביעור חמץ. וביאר בזה הגר"א, הובאו דבריו במ"ב ביתר ביאור, דהטעם בזה הוא, דהברכה קאי אף על הביעור שלמחרת, וכמש"כ הרא"ש, והכא במפרש ויוצא בשיירא הא אין מבער כלל למחרת אלא כל תכליתו להוציא את החמץ מביתו, וע"כ אין לו לברך, עי"ש.

אלא דלפי"ז צ"ב, דהכא בס' תמ"ד סק"א גבי ער"פ שחל להיות בע"ש, כתב המ"ב בשם אחרונים דמברכים על הבדיקה דבערב על ביעור חמץ, ולכאורה גם הכא הא אין מבער, דהא משייר מזון ב' סעודות. ואבי מורי שיחיה באר דהחילוק הוא דהמפרש והיוצא בשיירא אף לא מצמצם את החמץ אלא מוציאו מהבית ולוקחו איתו, אבל בער"פ שחל בשבת סו"ס הוא מצמצם את החמץ בע"ש, וע"כ נחשב לו כביעור חמץ. אלא שלפי"ז אם המפרש והיוצא בשיירא יהיה זקוק לבער אף חלק מחמצו יצטרך לברך על בדיקתו, והם לא חילקו בזה, וצ"ע. [אלא דלכאורה הדבר מוכח, דהא רש"י סובר דמפרש בשיירא בעי לקיים תשבייתו, וע"כ דעכ"פ באופן שאינו יכול לקחת חמצו איתו וזקוק לבער חמצו בעי לקיים תשבייתו. אלא שצ"ב סתימת הדברים, דהגר"א ורש"י תרוויהו קאי אסתם מפרש ויוצא בשיירא, ורש"י מסמיך דבריו על לשון הגמ' דהמפרש והיוצא בשיירא בעי לבער. ואולי מ"מ י"ל דהגר"א מיירי בשעת בדיקה, ואז אין בדיקתו צורך ביעור גם אם בסוף צריך לבער, ודלא כבדיקת י"ד, דכו"ע בעי לבער, ומשא"כ רש"י קאי באופן דבעי לבער אף במפרש ויוצא בשיירא, ובשעת הביעור חייב שריפה לר", אמנם אכתי צ"ע רב בזה].

אמנם היה נראה לדון בזה עפ"י מש"נ, דאם נימא דתיקנו לו דין ביעור שלא יחליף לשנה אחרת, א"כ סו"ס הרי יש כאן דין ביעור כבשאר שנים, וע"כ יכול לברך על ביעור מהערב. אמנם כ"ז ניחא למש"כ הב"י והגר"א, דמה דאנו מבערים מע"ש הוא מעיקרא דדינא. אבל למש"כ המאירי והב"ח דלדינא אין אנו מבערים מע"ש אלא ממנהגא בעלמא, א"כ לא הוי מתקנ"ח ולא נחשב לביעור, וא"כ לכאורה לא היו צרכים לברך, וכהמפרש והיוצא בשיירא. אלא דיעויין במ"ב שם בס' תל"ו שכתב בבה"ל בשם הב"ח לברך על הבדיקה אף במפרש ויוצא בשיירא, וא"כ לשיטתו פשיטא דאף הכא יברך. אמנם למאירי, שכתב שם בסוגיא דהיוצא בשיירא אין מברך, א"כ נראה שאף הכא בבדיקת י"ג ה"נ דאין מברכים, ולא כפי שכ' המ"ב בשם האחרונים.

ועוד יש בזה נפק"מ לדינא אם שכח לברך על הבדיקה, האם יהיה יכול לברך על הביעור שבע"ש, דבשאר שנים הכריע המ"ב בס' תל"ב ס"ק ד' דיכול לברך בשעת השריפה, כמש"כ המ"א והט"ז עי"ש. אמנם הכא יש להסתפק [וראיתי בספר "ע"פ שחל בשבת" להרב צבי כהן שליט"א דהביא שם מרב אחד שליט"א שלא יברך, ולא הבנתי טעמו עי"ש]. אמנם לכאורה הוא תלוי בנידונינו, דאם נימא דחל על ביעור דע"ש דין ביעור, וכמש"כ לפי הב"י ובהגר"א, וכמו

שהארכנו לעיל, א"כ יכול יהיה לברך אף ביום. אמנם אם נימא כהמאירי והב"ח, דהשריפה דע"ש אינה אלא ממנהג בעלמא, א"כ אין לו לברך על ביעור דע"ש דאין עליה תורת ביעור כלל, וכמו שנתבאר.





שלום ישראל כמון

ישיבת פוניבז'

## בעניין קנין ד' אמות וקנין דרבנן, ובעובדא דחלוקת

### מצות וקניינם ע"י קנין ד' אמות

א. מקור וטעם תקנת ד' אמות במציאה \* ב. קנין ד"א ודין יכולה לשומרו בגט ובמציאה \* ג. בדין מהלך אי יכול לקנות בד' אמות \* ד. בדין ב' אנשים בתוך ד"א במציאה ובגט \* ה. יש לתלות את מחלוקת האחרונים הנ"ל בפלוגתת הראשונים בצורת הקנין דד' אמות \* ו. קנין ד"א אם צריך כוונה \* ז. אמירת אי אפשי בגט אשה ובשטר שחרור \* ח. זיכוי לאחר ע"י קנין ד"א \* ט. שיעור הד' אמות \* י. צורת הקנין דד"א בגיטין וקדושין ובמציאה ומו"מ \* יא. שיטת רש"י בסוגיין \* יב. ביאור החילוקים בין גט למציאה בקנין ד' אמות \* יג. בדעת הרמב"ם בקנין דרבנן אי מהני לדאו' \* יד. בעיקר קנין דרבנן אי מהני לדאו' ודעת הפוסקים בזה \* טו. ראיות בדין קנין דרבנן אי מהני לדאו' \* טז. מספר נידונים העולים מתוך המעשה הנ"ל בחלוקת המצות - דברים ששמענו מהאב"ד הגאון הגדול רבי ישראל מרמרוש שליט"א \* נספחים

מעשה במכירת מצות שנערכה בחניון שתחת ביהכנ"ס חניכי הישיבות במרכז הארץ, בעיצומה של המכירה כשעשרות קונים גדשו את המתחם, התקבלה שיחת טלפון מבנו של אחד מנכבדי בית הכנסת, שבעקבות מצבו הקריטי של אביו כתוצאה מוירוס הקורונה החליט לתרום את כל המצות לאברכי השכונה לרפואתו השלימה, וציין התורם שכל אברך יקח מצות לפי מספר הנפשות בביתו.

ראובן - בעל משפחה גדולה, עמד באותה העת ליד כמות של מצות שתואמת את מספר ילדיו, ובאו אנשים נוספים בעלי זכות דומה ליטול מהמצות, וטען להם ראובן שקנה את כל הכמות הרצויה ע"י קנין ד' אמות [ולא היה מספיק לכל בעלי המשפחות ליטול את כל הכמות].  
ר' שמעון - ת"ח נודע שנכח במקום אמר מיד שכלל לא ברור דיועיל כאן קנין ד' אמות, מכמה טעמים.

לאור העלות הגבוהה של המצות הוחלט ללכת למרא דאתרא, ומה שיפסוק יהיה מקובל על כל הצדדים.

חלק מהנידונים הקשורים לסיפור זה:

א. דין החניון אי חשיב סימטא או רשות היחיד [או אולי רשות הרבים], ואם יש דין סימטא בזמננו.

ב. אם חלק מהמצות נמצאות בד' אמותיו וחלק מחוצה להן, האם יקנה חלק, וכדין חצר, או דלא יקנה כלל דאין הכל בתוך ד' אמותיו, או דנימא דיקנה הכל.

ג. במקרה שהוא לא חשב לבד על קנייתו בד' אמות אלא ידידו שנכח שם אמר לו "זכית ע"י ד' אמות", אי סגי בהכי בלא כוונה או דצריך כוונה מפורשת לקנות.

ד. אם הועילה קנייתו ע"י הד' אמות, ולא כיוון אח"כ לקנות ע"י הכנסה לרשותו, האם יכול יהיה לצאת במצות אלו יד"ח בלילה ראשון דפסח, ושורש הנידון הוא בקנין דרבנן אי מהני לדאו'.

הצענו את הנידון קמי האב"ד הגאון הגדול רבי ישראל מרמרוש שליט"א, יעויין להלן (אות ט"ז) מה שהרחבנו בזה את היריעה בדברים ששמענו ממנו בנידונים אלו.

על מנת להבין את שורש הנידונים דלעיל, יש להקדים בביאור סוגיא נפלאה זו לפרטיה, וכדלהלן.

## א.

### מקור וטעם תקנת ד' אמות במציאה

איתא בגמ' בבא מציעא י' א' אמר ר"ל משום אבא כהן ברדלא ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום, מ"ט תיקנו רבנן דלא ליתי לאינצויי, וברש"י ד"ה קונות לו פירש, אם יש סביבותיו דבר הפקר, וברשב"א הביא דדעת רש"י שקונה רק בהפקר כמציאה ונכסי הגר, וכך נקטו התוס' רי"ד והמאירי, וכן נראה דעת התוס' (ד"ה ארבע אמות), ומבואר מדבריהם דרך לענין מציאה\* ונכסי הגר יועיל, ולא בשאר מקח וממכר ומתנה.

והקשה הרשב"א דלא נראה שתיקנו לחצאין, ומדוע לא יועיל אף במתנה ומקח וממכר. ועוד, דבירושלמי בגיטין (פ"ח ה"ג) איתא מחלוקת ר"י ור"ל, דר"ל סובר שאם תיקנו בדליכא דעת אחרת מקנה (הפקר ומציאה) שיועיל, כ"ש דבמקום דעת אחרת מקנה, וכגון מתנה ומקח וממכר, דיועיל, ור' יוחנן חולק דרך במציאה תיקנו עיי"ש. ובבבלי הובאה דעת ר"ל בענין ד"א בלי חולק, ומוכח שמועיל אף במתנה ומו"מ.

הריטב"א הביא את דברי רש"י, וכתב לחלוק על דבריו, ומשום דעיקר התקנה היתה משום הפקר ומציאה דלא לייתו לאינצויי, אבל לאחר שתיקנו יועיל הקניין בכל מקום, משום דלא פלוג רבנן, בר מגניבה, וכמו שכתבו תוס' והרא"ש<sup>2</sup>, וכן נקט הרמב"ן.

והנה לדינא מהני ד"א אף בגיטין וקדושין, והוזכר בתוס' (ב"מ שם) הטעם גבי גט דהוא משום עיגונא, ובגמ' גיטין (ע"ח ב') מובא דלענין קדושין נמי מהני, דכיון דילפי' "ויצאה והיתה" משווין קדושין לגיטין אף בזה.

וכ' רעק"א (הגהות שו"ע סי' רמ"ג סעיף כ"ב) דאף הבבלי סובר שמועיל במתנה ומכר, וראייתו מהסוגיא בגיטין (שם) דהגמ' מקשה דוקא לר' יוחנן שמעמיד את המשנה ביכולה לשומרו אפי' מאה אמה, היאך יועיל יכולה לשומרו גבי קדושין וחוב דבעו קנין, ואילו לרב שמעמיד את המשנה בד"א לא הקשו כלל, ומוכח דקנין ד"א מהני בכל ענין, ואף בחוב ומו"מ.

א. ואיירי בעיר שרובה נכרים דהמציאה שייכת למוצאה, וכדכתב הרא"ש בריש מכילתין (סי' א') גבי שנים אוזוין, או דאיירי באין בה סימן ובאופן שמותר ליטלה.

ב. יעויין בהרחבה בנספחים נספח ג'.

בדעת הרמב"ם מצדד המגיד משנה (פ"ז מגז"א ה"י) דדווקא במציאה וגט תיקנו ד"א, אבל במקום שיש דעת אחרת מקנה לא תיקנו ד"א, דכה"ג לא יבואו לידי ניצוי. אולם בכס"מ (שם) הקשה על הרב המגיד, דהרמב"ם גבי מתנה (פ"ד מזכיה ומתנה ה"ט) הזכיר קנין ד' אמות, וש"מ דבכל מילי דדעת אחרת מקנה ס"ל להרמב"ם דמהני.

ויעויין בדברות משה (ב"מ ס"י י' ענף ג') שכתב דלא נחלקו הנו"כ בדעת הרמב"ם, דודאי ס"ל דבמכירה לא מהני ובמתנה מהני, ומה שחילק בזה הרמב"ם כתב הדברו"מ לבאר דבמכירה צריך גם להוציא מרשות מוכר וגם להכניסה לרשותו, ועל אופן קנין שצריך בו גם הוצאה מרשות הבעלים לא תיקנו ד"א, ובשונה ממתנה דסגי בהכנסה לרשותו. והראשונים שנוקטים דמהני אף במכירה הוא משום דס"ל דאף במכירה הקנין הוא רק מה שמכניס לרשותו, וממילא פקעה רשות בעלים מהחפץ, עיי"ש באורך.



## ב.

### קנין ד"א ודין יכולה לשומרו בגט ובמציאה

הנה בסוגיין דף י' ב' נתבאר היכן מהני ד"א, דמקשה הגמ' מוטיב ר' יעקב בר אידי ממתני' דראה את המציאה ונפל עליה דלא קני, ונקנו ליה ד"א, ומתרצת הגמ' בנפילה נח"ל דליקני, בד"א לא נח"ל דליקני, ומבואר דתיקנו בכל מקום. ובתרוץ השני בגמ' מבואר דלא יועיל ברה"ר, דרבנן תיקנו רק בסימטא וצידי רה"ר דלא דחקי בהו רבים, אולם ברה"ר דדחקי רבים לא תיקנו רבנן.

ובגיטין ע"ח א' במשנה היתה עומדת ברה"ר וזרקו לה, קרוב לה מגורשת קרוב לו אינה מגורשת, ומוקי לה רב בקנין ד"א ומבואר דמהני ברה"ר. וכבר עמדו בזה התוס' (שם ע"ב ד"ה ר' יוחנן), ותירצו דהתם (ב"מ י' ב') באין יכול לשומרו והכא ביכולה לשומרו. ומבואר מזה שביכולה לשומרו תיקנו ד"א אף ברה"ר, ובאין יכולה לשומרו לא תיקנו ברה"ר. ותירצו שם תוס' תרוץ נוסף, דבאמת מה שכתוב במשנה רה"ר זה לאו דווקא, והכוונה היא לצידי רה"ר ולסימטא (וכ"כ התוס' הרא"ש בתירוץ השני).

ומבואר מתירוצי התוס' דאין לחלק בין מציאה לגט, ואם גבי מהני ברה"ר אז ה"ה במציאה, ולכן ביכולה לשומרו יהני ברה"ר אף במציאה, ולתירוץ ב' אף בגט יהני רק בסימטא וצידי רה"ר.

ובתוס' הרא"ש (גיטין, שם) תירץ באופ"א, דדווקא גבי מציאה והפקר לא מועיל לקנות ברה"ר, אבל במקום שיש דעת אחרת מקנה, וכגון בגט ומתנה, יועיל אף ברה"ר, וכן הביא הבית שמואל (סי' קל"ט סק"כ) פוסקים שסוברים כן.

בדומה לתירוץ זה כתב החידושי הרי"ם (גיטין שם) ליישב את קו' התוס', דהנה מבואר ברש"י בסוגיין (י' ב' ד"ה לא תקון) הטעם דלא תיקנו ד"א ברה"ר כיון שהרבה חברים יש לו בתוכה ולכן לא תיקנו ברה"ר דעדיין לייתו לאינצויי עכ"ד. ולכא' טעם זה שייך רק במציאה שכולם רוצים לזכות במציאה ולכן הם מעכבים, אבל בדבר שיש בו נותן ומקבל, וכגון מכר מתנה וגט, שפיר

יהני אף ברה"ר דאין לאחר רשות ב'. ומחדש החי' הרי"ם דיועיל אף אם אדם אחר נכנס קודם לד"א, כיון דכל העיכוב זה רק אם יש לו שייכות לחפץ, וכגון מציאה והפקר.

עוד תירצו בראשונים שבגט תיקנו ד"א אף ברה"ר ובגמ' ב"מ איירי במציאה דלא מהני ברה"ר, וכן נפסק בשו"ע (סי' ל' ס"ד, ועיי"ש בבית שמואל) וכן הובא בקצוה"ח (סי' ר' סק"ד) דבגיטין וקדושין יהני אף ברה"ר, ויתבאר בעז"ה להלן (אות י', אות י"ב).



## ג.

### בדין מהלך אי יכול לקנות בד' אמות

בטור (סי' רס"ח) הביא את שיטת הראב"ד (ב"מ ט' ב') דכדי לקנות בד"א צריך שיהיה עומד ולא מהלך, ומבאר הב"ח (שם, סק"א) שהוא מטעם חצר מהלכת, ובשם הרא"ש הביא הטור דאין חילוק בין עומד למהלך.

ובביאור דברי הרא"ש כ' הב"ח דכיון דמשום ליתי לאינצויי תיקנו קנין ד"א, אין חילוק בין עומד למהלך, דאל"כ אכתי ליתי לאינצויי [ונראה מדברי הב"ח דכך היתה התקנה, דיועיל אע"פ דבעלמא הוי חצר מהלכת, ולא שאי"ז חצר מהלכת].

אולם הסמ"ע (שם, סק"ג) כתב דנראה דאין הטעם בדברי הראב"ד משום חצר מהלכת, דהא הקרקע של ד' אמות אינה מהלכת, אלא בעינן עומד בצידה להיות כידו הסמוכה לו ומה לי עומד ומ"ל מהלך, אלא הביאור הוא דס"ל לראב"ד דדווקא בעומד במקום אחד תיקנו שיקנה עכ"ד. ונראה דטעמו הוא משום דבעינן שיהא מינכר שזה חצירו, דכשאדם עומד בד' אמות ואז קונה על ידם זה יותר קביעות שתגדיר את הד"א לחצירו.

ויעויין בש"ך בהלכות קנין אגב (סי' ר"ב סק"ג) שכתב לחדש דאין אפשרות לקנות חצר וחפץ שעליה ע"י קנין חצר, דע"י קנין חצר ניתן לקנות רק אחרי שהחצר כבר שלי'. והיה מקום לומר דאף בקנין ד"א, דתולדה דקנין חצר הוא, נמי לא ניתן לקנות בב"א את הד"א - חצר יחד עם

ג. במלא הרועים גיטין (שם) כתב כדברים אלו, אולם רק בהקשר לגט ולא בשאר מילי דדעת אחרת מקנה, ותמה על דברי הרשב"א (הובאו להלן הערה ד) שאומר דבגט משום תקנת עגונות מהני אף ברה"ר, דאין צריך לתקנת עגונות לענין זה, אלא מפני הטעם המובא ברש"י, וזה חלק מהתקנה שבגט יועיל דאין לאחרים שייכות בו.

ויל"ע מדוע כתב המלא הרועים דוקא גט ולא שאר מילי דדעת אחרת מקנה, ואולי הביאור בזה הוא דשונה גט משאר מתנה ומו"מ, דשאר החפצים יכולים להימכר או להינתן לכל אדם, ואילו גט זה רק עבור אשה מסוימת. וא"כ עדיף גט בזה שאין אדם שיש לו שייכות לגט חוץ מאותה אשה, ולכך דקדק המ"ה דדוקא בגט יהני, ועיין.

ד. הרשב"א (גיטין ע"ח א' ד"ה ארבע) כ' לתרץ את קו' התוס' בכמה אופנים: א' איירי בסימטא, ב' איירי בצידו רה"ר, ג' הכא כמאן דאמר ד"א קונות ברה"ר, ד' "א"נ גט שאני דתקינו לה רבנן אפי' ברה"ר משום תקנת עגונות" עכ"ל. ויעויין ברש"י גיטין (י"ב ב' ד"ה וכי תימא) שכתב וז"ל: דאי בעי מריה זריק ליה גיטא ברשות הרבים בתוך ד' אמות, עכ"ל. ומבואר מדבריו דבגט שחרור מהני קנין ד"א ברה"ר, ובפשוט לא גרע גט אשה מג"ש ויהני אף בגט אשה.

ה. וכן הוא בתוס' הרא"ש (ב"מ ט' ב' ד"ה היתה) שהביא את שיטת הראב"ד ודחה את דבריו, וז"ל גם מה שפסק (הראב"ד) מכח קושיה זו ליתיה, דארבע אמות קונות לו לאדם אפי' מהלך אם היה מונח ע"ג קרקע, עכ"ל.

ו. יעויין בקצוה"ח (סי' קצ"ח סק"ב) שדן בחידושו של הש"ך והביא מקור מדברי השיטמ"ק בב"מ (כ"ה ב') כהש"ך.

המציאה שבתוכה, אלא יצטרך הקונה לעמוד באותו מקום ורק אחרי שהד"א בשליטתו יכול יהיה לקנות את החפץ שיגיע לשם לאחמ"כ.

והנה בסוגיין ב"מ (י' ב') דהייתה ס"ד דפאה הנמצאת בחצירו דבעה"ב יועיל קנין ד"א לקנותה, והא פאה ודאי קדמה לעני הנכנס, ועל כרחך דמהני הקנין אף אי בא אחר המציאה. ומצאתי באבנ"מ (סי' ל' סק"ז) שהביא ראיה זו. וכן נראה מדברי הרמ"א (שם) בשם הטור, שכתב דאם שנים באו כאחד לתוך ד' אמות או שעומדים שניהם ונפלה המציאה לתוך ד' אמותיהן קנו שניהן, ולכא' מבורר דבכל גווני מהני, דאל"כ מה החילוק בין ב' המקרים'.

אולם מצאתי בש"ך (סי' ר' סק"ה) דכתב דאי"צ לבוא קודם החפץ, עכ"פ במציאה. ולכא' הביאור בזה הוא כדמשמע מדברי הב"ח בהסבר שיטת הרא"ש (לעיל) גבי החיסרון של חצר מהלכת בד' אמות, דתקנת חכמים היתה כי היכי דלא לייטו לאינצויי, ולכן מועיל אף במהלך, ויתכן לומר דאף לגבי זה שיבוא הקונה לתוך הד' אמות קודם החפץ, תיקנו חכמים דיקנה בכל גווני.

עוד אפשר לבאר כדברי הבית מאיר (סי' קל"ו ס"ז) שכתב דכל דברי הש"ך אמורים רק בבא לקנות בבת אחת אבל בזאח"ז ודאי יהני. ואף כאן, כשיגיע לד' אמות יקנה את הקרקע שסביבותיו, ולאחמ"כ יקנה את החפץ, ועיין היטב.

והנה מה שנתבאר דאין צריך לבוא לד"א קודם לחפץ, ה"מ במציאה, אבל לענין גט לכא' פשוט שצריכה האשה לבוא לד' אמות קודם נתינת הגט לשם, דאל"כ הוה טלי גיטך מעל גבי קרקע ולא מהני, וכמ"ש הקצוה"ח (סי' ר' סק"ד), עיי"ש.

## ד.

### בדין ב' אנשים בתוך ד"א במציאה ובגט

הרמ"א (סי' רס"ח ס"ב) מביא בשם הטור שאם ב' אנשים באו כאחד לתוך ד' אמות או שעומדים שניהם ונפלה המציאה לתוך ד' אמותיהן קנו שניהן, ומבאר הב"ח (סק"א) דהוא מטעם דהוה חצר של שניהם ולכך שניהם קונים.

ובדברי הרמ"א דבאו שניהם כאחד קנו שניהם, מביא ע"ז הקצוה"ח (סק"א) את הגמ' ריש הזורק (גיטין ע"ח א') גבי נתינת גט בתוך ד"א, וקתני דאם אי"ז קרוב לה או לו בבירור אלא הוה מחצה על מחצה הדין הוא דמגורשת ואינה מגורשת, ופריך הגמ' ה"ד מחצה על מחצה, אמר רב שמואל בר רב יצחק כגון שהיו שניהן עומדין בד' אמות, וליחזי הי מינייהו קדים וכ"ת דאתו תרוייהו בהדי הדדי והא א"א לצמצם ע"כ.

ז. מאידך, יתכן לדייק מלשון השו"ע (סי' רס"ח ס"ב) שפסק וז"ל: ד' אמות של אדם שהוא עומד בצידן הרי אלו קונים לו, ואם הגיע המציאה לתוך ד"א שלו זכה בה עכ"ל, ומשמע מלשונו שהוא עמד שם והגיעה המציאה לד' אמותיו, דרך כה"ג קונה, ועיין.

ומבואר דהראשון שבא לד' אמות זכה בהם ושוב אין השני זוכה בהם, וכן פירש"י (שם ד"ה וליחזי) וכן הובא בשו"ע (אהע"ז סי' ל' ס"ד) לענין קדושין. וא"כ קשה על מש"כ הרמ"א דבבאו שניהם כאחד חולקין, איך שייך שיבואו כאחד והא"א לצמצם. ומכריח הקצות דחלוקה זו מספק היא, והספק הוא דלא ידעין הי מינייהו קדים, ועיין הערה".

בנתיבות המשפט (שם, סק"א) תי' את קושיית הקצות דאירי בגוונא שהיה שם אדם אחד ובאו שנים נוספים בזאח"ז ויצא הראשון וזכו שניהם כאחד בד' אמות, אלא דתקשה עליו קו' הקצות מהגמ' גיטין (ע"ח א') דאכתי משכח"ל שבאו שניהם בב"א אף דא"א לצמצם.

והנה בבית שמואל (סי' קל"ט ס"ק כ"ה) כתב שאם בא אחר תחילה לד' אמות והאשה באה אחריו וזרק לה בעלה את גיטה אינה מגורשת משום שצריך שהד"א יהיו מיוחדות לאשה, והקשו עליו רעק"א (תנינא סי' צ"ו, משניות גיטין פרק ח' אות פ"ו) והתורת גיטין (שם) מהגמ' גיטין הנ"ל דלא משכח"ל גוונא דמחצה על מחצה, ואי איתא לסברת הב"ש, נימא דבא אדם קודם ואח"כ באו הבעל והאשה בזאח"ז ויצא הראשון, דאז הוי מחצה על מחצה".

ומכח קושייה זו דוחים רעק"א והתו"ג את דברי הב"ש ונוקטים דלא איכפת לן במה שאדם נוסף נמצא שם בזמן נתינת הגט מאחר וזה לא מיועד אליו'.

ח). והאירוני דיתכן לחדש בזה כך, דהנה תקנת קנין ד' אמות היא כדי שלא יבוא לידי ריב, ולכאור' יש לתמוה דעדיין יבוא לידי ריב משום שכל אחד מביניהם יטען שהוא הגיע ראשון לד' אמות, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם.

ומצאתי דכן הקשה המהר"ל צינץ בספרו מעייני החכמה (ב"מ י' א' ד"ה תקינו) וז"ל: צריך ביאור דמ"מ יהיה מחלוקת ביניהם בענין ד' אמות כדאיתא ביומא פרק בראשונה (כ"ב א') שכל אחד ירצה להקדים, עכ"ל.

אולם נראה לבאר דהנה כל החשש היה שיבוא לידי ריב ויכו זה את זה, וכההיא דפאה (פ"ד מ"ד) דאין קוצרין את הפאה במגלות [ובפ"ה המשניות להרמב"ם, חרמשים] ואין עוקרין אותה בקרדומות כדי שלא יכו איש את רעהו, עכ"ד המשנה. ואחר שתקנו דאדם קונה בד' אמותיו פוחת החשש שיבוא לידי ריב, כי יראו האנשים מי נכנס קודם לד' אמות, ובשונה מהגבהה וכדו' שלא רואים מרחוק מי קדם בהגבהה. ואף אם לא ראו אותם יבואו לבי"ד לדון מי הגיע ראשון ובי"ד יכריעו לפי הראיות שלהם, ואם לא תהיה ראייה לאחד מהם, יחלקו בי"ד את המציאה [או הפאה] ביניהם, ואכתי מה הועילו חכמים בתקנה זו. אולם יש לבאר דזה היה עיקר התקנה, דהראשון שגיע לד' אמות יזכה בהם, ובמקום ספק יפסקו בי"ד דהד' אמות שייכות לשניהם בתורת ודאי.

ולפי"ז מיושבים על נכון דברי הרמ"א בהסבר הב"ח אף אם א"א לצמצם, כיון דהד"א שייכים לשניהם בתורת ודאי, ומתורצת קושיית הקצות"ח משום דודאי אף במציאה אמרינן דא"א לצמצם, אולם אעפ"כ נימא דבמקום ספק יזכו תרניהו בהד' אמות בתורת ודאי.

אולם כל זה נאמר דווקא במציאה, דאילו במקח וממכר ומתנה לכאור' לא שייך לחשוש דיבוא לידי ריב, מאחר וזה ע"י הקנאה ישירה מהמוכר ללוקח או המקבל, וגבי גט נמי לא שייך דהד"א יהיו לשניהם כי צריך שיהיו הד"א מיוחדות עבודה [ומבואר דאף כשאין הבעל זוכה בד"א, מ"מ מעכב הוא את קבלת האשה, עיין שו"ת רעק"א תנינא סי' צ"ו].

ט). עוד תמה בתו"ג דאין סברא כלל לומר שאחר יפקיע את זכות הד' אמות אף לדברים שאין לו שייכות בהם, וכגון מתנה.

י). יעויין בדברי מרן רה"י הגרב"ד פוברסקי שליט"א בבד קודש (כ"מ, סוף סי' כ"ב) שכתב לבאר את יסוד תקנת ד' אמות, ובהמשך דבריו כתב וז"ל: אך יתכן גם לומר דגם בקביעות זו נאמר סדר וקדימה, ויתכן דכשיצא הראשון משם, הרי לשני הבא אחריו זכות קדימה לגבי השלישי הבא אחריו ויהיה דין הד"א לשני בלבד.

ולפי"ז מיושב קושיית הגרע"א ע"ד הב"ש מהגמ' בגיטין הנ"ל, דלפי"ז נמצא דגם בכה"ג לא יתכן ד"א בבת אחת, דכשיצא האחר הרי דין הד"א הוא לבא אחריו בלבד ולא לשלישי, וכיון דא"א לצמצם לא יתכן ד"א של שניהם עכ"ל, עיי"ש בדבריו הנפלאים.

ולענין מציאה נוקט רעק"א דאם יאמר הראשון שאינו רוצה לקנות את המציאה יקנה השני, דמאחר שהוא גילה דעתו דאין רצונו לקנותה הוה כגט, דאין לו שייכות לזה. אולם מדברי התורת גיטין משמע דרך בדבר שאין לו שייכות כלל כגון גט מתנה ומו"מ אינו מעכב\*, אבל במציאה מה שיש אדם אחר זה מעכב מהשני מלקנות [וכ"כ להדיא בתו"ג (גיטין שם)].

ולפי"ז לא קשה על הנתיבות, דהוא לשיטתו, דבגמ' בגיטין מיירי גבי גט וכיון דאין לראשון שייכות לגט כלל לא שייך לפרוך את קושיית הגמ' והא א"א לצמצם, דאכתי איירי בנכנס אחר קודם, דמאחר דהוא לא קשור לגט זה לא נחשב שהוא השתלט על הד' אמות לגבי זה שיבואו אח"כ הבעל והאשה ונימא דזה נהיה רשותם בב"א.

אולם הרמ"א איירי במציאה, ולגבי זה לכל אדם יש שייכות, ולכן דווקא במציאה אם נכנס קודם אדם אחר הוא משתלט על הד' אמות, ואם ייכנסו אח"כ ב' אנשים והראשון יצא הם יזכו בד' אמות יחד, וזה מש"כ הרמ"א דאם באו שניהם כאחד קנו שניהם, ודלא כהקצוה"ח דזה מדין ספק\*, אלא כדברי הב"ח דהוה חצר של שניהם ודו"ק\*.



## ה.

### יש לתלות את מחלוקת האחרונים הנ"ל בפלוגתת הראשונים בצורת הקנין דד' אמות

יעויין באבנ"מ (סי' ל' סק"ה) שכתב לבאר את דברי הראשונים בגדר הקנין של ד' אמות, ותמצית דבריו הם דלדעת הר"ן (גיטין ע"ח א') הקנו חכמים לאדם את הד' אמות ועשאוהו כחצירו ומהני מדאו' ע"י הפקר ביד הפקר, ודין ד"א כדין חצר ממש.

ובדעת הרמב"ן נראה דס"ל נמי דקונה מדאו', אולם בשונה מהר"ן שנוקט דהקנו את גוף הד"א, נוקט הרמב"ן שהקנו חכמים לעומד בתוך ד"א את כל החפצים שנכנסו לד' אמותיו [וכיצד מועיל לענין גיטין וקדושין, יתבאר בעז"ה להלן (אות י', אות י"ד)].

מעתה יש לדון דאולי מחלוקת הב"ש עם רעק"א והתו"ג תלויה במחלוקת הר"ן והרמב"ן, דהב"ש נקט כהר"ן דהקנו את גוף הד"א, וכיון שהשתלט כבר אדם על קרקע זו א"כ יעכב הוא על הבאים אחריו, ואף אם אינו קשור להקנאה ההיא, וכנתינת גט דאכתי קנאה הראשון והוא חצירו דראשון.

(יא). ובחדושי הרי"ם (גיטין ע"ח א') נמי כתב דלדבריו לא קשיא הא דמשכח"ל שניהם כאחד אף דא"א לצמצם, כיון דבמקום שיש דעת אחרת מקנה ואין לאחר שייכות בדבר הנקנה אינו מעכב כלל מלקנות בד' אמות, עיי"ש.

(יב). ועולה מדברי הקצוה"ח דאף בנט אמרי' דאדם אחר יעכב בד' אמות דהא לא חילק בין מציאה לגט, ועיין.

(יג). ויש להעיר בדברי הנתיבות (סק"א) שכ' דאם בא אחר תחילה ונכנסו אחריו ב' אנשים בזאח"ז דקונים הד' אמות בבת אחת, כמ"ש הב"ש סי' קל"ט ס"ק כ"ה, עכ"ד. ותמוה דהלא בתורת גיטין הוא משיג על הב"ש, ואולי הביאור הוא דזה ודאי דרך במציאה שייך דיזכו ב' אנשים בד' אמות, ומביא מהב"ש שרואים מדבריו גבי גט דאף שנכנסו בזאח"ז, מ"מ כשיצא הראשון וכו' שניהם בב"א, ולעולם לא ס"ל כהב"ש בנט, ועיין.

משא"כ רעק"א והתו"ג נקטו כהרמב"ן שהקנו חכמים את החפץ המונח בד' אמותיו של אדם, והקנוהו רק למי שהחפץ קשור אליו, ולכן אף אם יבוא אדם אחר לד"א קודם נתינת הגט לאשה הוא לא יעכב אותה מלזכות בגט. לעומת זאת במציאה, שיש לכל אדם שייכות בה, אה"נ דיעכב הראשון שבא לד"א על הבאים אחריו".

סימוכין לביאור זה ניתן למצוא בדברי רעק"א (שו"ת תנינא, סי' צ"ו) דנסתפק השואל במקרה שזרק לאשה גט ברה"ר ונפלה שם מציאה באותו הזמן, האם אומרים דכיון דהוי חצירה לענין הגט הוי חצירה נמי לענין המציאה או לא.

רעק"א מרחיב את הספק אף לדין יכולה לשומרו בגט ונפלה שם מציאה, וכן להפוסקים (לעיל, אות א') דלא מועיל לקנות מכר ומתנה בד"א, אם יועיל כשקונה מציאה לקנות אף את המכר והמתנה או לא.

ודן רעק"א בגיוונא דעמד ראובן בתוך ד"א, ובא שמעון לאותן ד"א והקנה לו לוי המוכר חפץ, דבפשוטו אין יכול ראובן לעכב על שמעון מלקנות המכר. אולם אם באותו הזמן נפלה שם מציאה יש לדון מי מהם קנה אותה - דאם נאמר שיזכה בה ראובן שהיה בה קודם א"כ הו"ל תרתי דסתרי אהדדי, דכיצד זה יהיה חצירו דראובן ושמעון באותו הזמן. ולומר דשמעון זכה במציאה ונתבטל כוחו דראובן, כותב רעק"א דלא נראה כן מסברא. אלא על כרחך שמידות חכמים כך הן, ובב"א יוכלו שתיהם לקנות, זה למקחו וזה למציאתו.

ובהמשך דבריו מביא רעק"א את דברי הנמוק"י לגבי אמירת אי אפשרי בתקנת חכמים בנוגע לקנין ד"א (ויבאר להלן אות ו'). וכ' בנו הגר"ש איגר לבאר בזה דמה דמהני גילוי דעת היינו דלא יזכה כלל בד' אמות, כיון דאם זכה בהם, הרי הנמצא בהם נקנה לו מדאור' ואז לא שייך לומר אי אפשרי.

ומבאר רעק"א דהנפק"מ העולה מדברי בנו תהיה במקרה שנפלו ב' חפצים בתוך ד"א, ועל האחד נפל ועל החפץ השני לא נפל, דבזה י"ל דכיון דהד"א קונות לו, א"כ אף שנפל על חפץ אחד זה לא יועיל לבטל קנינו, דכיון דרצה לקנות עם הד"א את החפץ השני, שוב הווי הד"א חצירו מדאור' ויקנה הכל.

וכותב רעק"א דלדברי עצמו, דתקנת חז"ל בקנין ד"א היתה לפרטי דברים מיוחדים, ומשכח"ל שהראשון יזכה בחפץ זה והשני בחפץ זה באותו הזמן, א"כ י"ל דאף יועיל גילוי דעת לשלול קניית חפץ מסויים, ונשאר בצ"ע לדינא".

יד. ויש מי שחלק על ביאור זה ואמר לי בהגדרת דברי הרמב"ן, דאין הכוונה דעשו חכמים הקנאת הקרקע וכו', אלא אמרו דאף דמדאור' צריך דרגה מסויימת של חצר, מ"מ מדרבנן יועיל לקנות אף באופן זה. אולם ודאי דהוה מדין חצר אף לדעת הרמב"ן, וא"כ אפשר להסביר את דברי הב"ש אף להרמב"ן.

וכן בדברי הר"ן יש לומר דעד כמה שלא הקנו לו את הד' אמות לכל דבר, ואף לבנות שם בית כל עוד הוא שם, דהא ודאי זכותו מוגבלת, א"כ יש לומר נמי דמקום הד"א הוי רשותו רק לענין מה שהוא צריך ולא יעכב מאנשים נוספים לקנות את מה שהם מעוניינים, ואין הכרח כלל בתליית המחלוקת זו בזו. איברא, דמדברי האבנ"מ בדעת הרמב"ן משמע כדברינו, דאי"ז מטעם חצר.

טו. בדברי רעק"א מופיעות ב' שיטות: א. דמכח החפץ שרוצה לקנות, יקנה את הקרקע ושוב יקנה הכל מדאור'. ב. ככהאי גוונא יקנה רק את החפץ שהוא מעוניין לקנות. אולם ניתן להציע דרך שלישית - דאם הקנין הוא על הקרקע, לא



העולה מדברים אלו, שמשמעות דברי רעק"א היא דקנין ד"א הוי הקנאת החפצים שתוך הד"א ולא הקנאת גוף הקרקע, ולפיכך יכלו חכמים להקנות בב"א את החפצים למי שאמור לזכות בהם, אולם נראה מדבריו דאי נימא דהקנו את גוף קרקע הד' אמות וכדברי בנו הגר"ש, א"כ לא שייך לומר שיקנו בב"א, וא"כ שפיר י"ל בדברי רעק"א שנקט דהקנו חכמים את החפץ המונח בד"א וכמשנ"ת".

ואף האבנ"מ (שם) בביאורו בדברי הרמב"ן כתב דקשה לומר כהר"ן שהקנו את גוף הקרקע, וז"ל: ולשעה נמי לא אוקמוהו חכמים את מקום השמירה וד"א ברשות האשה, והגע עצמך אם זרק גט לאשתו ושטר קדושין לאחרת ושטר מכירה לאחד כרוכין, זה קנה השטר מכירה וזו שטר קדושין וזו הגט, והוא מן הנמנע שיהיה ברגע אחד לשלושתן וכו', אלא שהקנוהו חכמים למי שמונח בד' אמותיו את החפץ וכו', עכ"ל.

ומבואר בדבריו דאם אומרים שהקנו רבנן את החפץ, א"ש הא דהקנו לכמה אנשים באותו הזמן את החפץ ע"י ד"א, וכמבואר מדברי רעק"א הנ"ל.

## ו.

### קנין ד"א אם צריך כוונה

קנין זה דד"א יש לדון אי בעי כוונה לקנות או דקונה אף שלא מדעת. והנה ברש"י סוגיין (י' א') כתב, בנפילה ניח"ל דליקני, לא נתכוון לקנות בתורת תקנת חכמים כסבור שנפילתו יפה לו, עכ"ל. ונראה מדבריו שהאדם לא התכוון לקנות בתורת תקנ"ח ולא קונה, כיון שלא היתה כוונת קנין ובעינן כוונה למיקני בד"א.

ובנמוק"י ביאר דבהא דנפל גלי אדעתיה דאינו רוצה לקנות בקנין זה, והרי הוא כאומר אי אפשרי בתקנת חכמים, ולכן אינו קונה, ונראה דלולי זה יועיל הקנין אף אם לא כיוון לקנות. ובשיטמ"ק מובא בשם רבינו יהונתן שצריך לומר "יקנו לי ארבע אמות ידי", כיון שד"א לא עדיף מחצר שאינה משתמרת, דצריך שיאמר תזכה לי שדי, ומבואר דקנין ד"א צריך כוונה. ובשם הרמ"ך מובא (שם) דא"צ לומר 'אקני', ונראה מדבריו דלא בעי כוונה".

יקנה כלל מכח האי אפשרי, ויעויין בזה.

טז). בדומה לזה דן הגרש"מ דיסקין (משאת המלך הערות מג"ח עמ' כח) במקרה שהיו מציאה וגניבה יחד בד' אמותיו, וז"ל: ומעתה אם ננקוט כהאי צד דזיכיהו בד"א להיות חצירו, אזי יל"ע באם היתה גם מציאה וגם גניבה בהני ד"א, מי נימא דכיון דזוכה באלו הד"א להיות חצירו בגין המציאה א"כ ממילא יקנה ע"י חצירו זו אף לגניבה, או דנימא דאף כאן שייך לחלק ולומר דלא זיכיהו בהני ד"א להיות חצירו אלא לענין המציאה, ואי"ז חצירו לזכות בהן אף מידי דאיסורא וצ"ע, עכ"ל.

יז). ויש שביארו (עי' שדי חמד ח"ז מערכת הא' כללים אות כ"ה) דהרמ"ך נוקט שקנין ד"א צריך כוונה, ומה שהוא חולק על רבינו יהונתן זה רק לענין אמירה דאין צריך, אולם אין הכרח מדבריו דאינו מצריך כוונה.

יח). יעויין בבית אהרן (ב"מ י' א') שדן גבי רוכב האם יכול לקנות בקנין ד' אמות, והביא דבשיטמ"ק בשם הרמ"ך (שם י' א') כתב וז"ל: היה רוכב ע"ג בהמה וראה את המציאה בתוך ד' אמות שלו ואמר לחבירו תנה לי ואמר הלה לעצמי זכיתי בה זכה בה, כיון דהיאך (הרוכב) לא אמר מעיקרא יקנו לי ארבע אמות שלי, עיי"ש, ומבואר דצריך כוונה לקנות בד"א.

בש"ע (סי' רס"ח ס"א) פסק: אם ראה את המציאה אפי' נפל עליה ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק בה זכה בה. וברמ"א הביא את דברי הב"י בשם הראשונים דזה דווקא ברה"ר אבל במקום שד' אמות קונות קנה (ודלא כיש חולקים, שזה ר"ן בשם רשב"א, ונמוק"י, ומ"מ בדעת הרמב"ם).

ובב"י (שם, סק"ה) כתב דהרי"ף והרא"ש השמיטו את תירוצ הגמ' בנפילה ניח"ל דליקני, ומשמע דמשום דהביאה הגמ' תירוצ זה בין גבי פאה ובין גבי נזיקין, ואחריו הובא תירוצ נוסף מש"ה לא נפסק כן להלכה<sup>ט</sup>, וכן הרמב"ם (פי"ז מגז"א ה"ט) השמיט הלכה זו.

הר"ן כתב על תירוצ הגמ' בנפילה ניח"ל דליקני דיש ג' שיטות בענין אמירת אי אפשר בקנינים. דעה ראשונה סוברת דדווקא בקנין דרבנן שומעין לו, משום דהוי כאומר א"א בתקנת חכמים, אבל בקנין דאורייתא אע"פ דגלי דעתיה קנה. דעת הרשב"א היא דאף בקנין דאורייתא שייך לומר אי אפשר. ודעת הרא"ה דאף בקנין דרבנן לא שייך לומר א"א בתקנא.

וכתב הב"י (שם) שדעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש כהרא"ה, וזה מוכן היטב עם זה שהם לא פסקו כתירוצ הגמ' של בנפילה ניח"ל דליקני, ולכן להלכה הם פסקו דאינו יכול לומר א"א אף בקנין דרבנן.

במשנה למלך (פ"ב מזכיה ומתנה ה"ט) כתב על דברי הב"י בדעת הראשונים, דמה שלא מועיל גילוי דעת בקנינים דרבנן היינו דווקא בשנתכוון לקנות אך לא באותו קנין, וכגון כוונה לקנות בנפילה ויועיל מטעם ד' אמות, אבל אם בשעת הקנין לא נתכוון כלל לקנות לא קנה וכ"כ רעק"א (שו"ת קמא סי' ל"ז ד"ה אולם). אולם בט"ז (סי' רס"ח ס"ג) כתב דלא בעינן כוונה לקנות בד' אמות, דאל"כ אכתי יבואו לאינצויי לומר לא התכוונת לקנות [ונראה דאף בלא כוונת קנין מהני].

והרשב"א (ב"מ י"א א' ד"ה ואמר) הוכיח דבבבבצ שמינה משתמרת לא צריך לומר תקנה לי שדי, מקנין ד"א שזה דרבנן וקונה לו אפי' לא אמר, כ"ש בבבצירו דאו', דכיון דעומד בצד שדהו יועיל אף בלא אמירה.

ומאידך, כ' הרמ"ך (שם, סוף י' א') וז"ל: מסוגיא דשמעתא דשקלא וטריא דילה משמע דכיון דתקינ רבנן דליקנו ד' אמות לאדם, אע"ג דלא לימא ליקנו לי נמי קנו לו, עכ"ל, ונראה דאי"צ כוונה. ומבאר הבית אהרן דבעלמא אין צריך כוונה לקנות בד' אמות, אולם רוכב שאני, דלכו"ע צריך כוונה. וביאור הענין ע"פ דברי המגיד משנה (הובא להלן בפנים) דקנין ד"א אלים הוא מפני שיכול להפיל עצמו וליטול החפץ, ורוכב גרע טפי משום שצריך לירד מהחמור וליטלה, א"כ רק אם היתה כוונה מפורשת יועיל לקנות, עיי"ש בדברי הבי"א.

ובעיקר הנידון אי רוכב יכול לקנות, הנה לפי מאי דקיי"ל דרכוב כמהלך דמי בגמ' קדושין (ל"ג ב') וכן נפסק בש"ע (יו"ד סי' רמ"ב סי"ז) גבי חיוב עמידה לפני רבו, וכן פסק המג"א (סי' רס"ו סק"ז) גבי רוכב למעלה מעשרה לענין תחומין, עיי"ש, א"כ נראה פשוט דלהראב"ד (לעיל אות ג') וסייעתו דבעו דווקא עומד ולא מהלך לענין ד"א, לא יהני לקנות בעודו רכוב על בהמתו, ואף להראשונים (שם) דלא מחלקים בין עומד למהלך, יתכן דלענין קנין גרע רוכב ממהלך, ועיין. ויעיין עוד ברש"ש גיטין (ע"ח א') שדן בהיכי תמצי של באו שניהם לד' אמות בבת אחת, ועולה מדבריו דיושב בעגלה לא קנה המציאה, עיי"ש.

יט). ויש לתמוה מדוע באמת הביאה הגמ' את התירוצ הזה ב' פעמים. וראיתי במראה הפנים על הירושלמי (ב"מ פרק א' ה"ד ד"ה אדם) דיש חידוש בב' הפעמים, גבי פאה היה צד דכיון שהתורה מקנה את הפאה לעני לא יעזור גילוי דעתו לבטל קנינו, ואף במציאה ס"ד דכיון שראה אותה קודם לכן ולא היה שם אדם אחר הילכך נפילתו לא תגרע, והא קמ"ל בתרוייהו דלא מהני, עכ"ד.

והר"ן כתב דאין לדמות את חצר שאינה משתמרת לד"א, "דהתם ארבע אמות של אדם משתמרת הן לו, הילכך לא בעינן דאמר אקנה כי היכי דלא בעינן בחצר המשתמרת, וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ז מגזו"א<sup>1</sup>. ואף הגר"א בביאורו (ב"מ י"א א') כ' בדעת הרמב"ם שדעתו להשוות את ד"א לחצר המשתמרת.

ובמגיד משנה (שם, ה"ח) דחה את דברי הרשב"א מטעם אחר, דאלים קנין ד"א טפי מחצר מפני שהוא יכול להפיל עצמו וליטלה, עכת"ד. ובכס"מ (שם) כתב כסברת הט"ז (לעיל) דלכך לא יצטרכו אמירה, דאל"כ אכתי לייתו לאינצוי.

וכן דייק המחנה אפרים (קנין חצר סי' ט"ז) מדברי הר"ן בנדרים (ל"ד ב') שקנין ד"א מועיל אף שלא מדעתו, וכן מבואר בתוס' ב"מ סוגיין (י"א א' ד"ה זכתה). וכ"כ תוס' בערובין (מ"ט ב' סוד"ה ואמר) להדיא דקונה אף ללא כוונה, והוכיחו זאת מקו' הגמ' "וכי לא אמר מאי הוי" (הובאו דבריהם בהגהות מיימוני פ"ז מגזו"א אות מ'). וזה דלא כהריב"ש (תשו' שמ"ה ד"ה ולא דמי) והריטב"א (ב"מ שם) דכתבו דצריך כוונה. [ויעיין בנחלת דוד ב"מ (י"א א') דשקיל וטרי בראיות התוס'].  
◆

## ז.

### אמירת אי אפשי בגט אשה ובשטר שחרור

לעיל (אות ו') הובאו דברי הנמוק"י דמהני לומר א"א בתקנ"ח בקנין דרבנן כקנין ד"א, ומאידיך דעת הרשב"א דאף בקנין דאו' שייך לומר אי אפשי. ובטעם הדבר כ' בשיטמ"ק בשם הרשב"א דהוא משום דאין אדם קונה בעל כרחו, ועוד דהוה כעודר בנכסי הגר וכסבור דשלו הן דלא קני, עכת"ד הרשב"א<sup>2</sup>.

ויש לדון באשה שזרק לה בעלה את גיטה לד' אמותיה והיא אינה חפיצה בקבלת הגט, האם היא יכולה לומר אי אפשי בתקנ"ח, ועי"ז לא תקנה את הגט. וכ' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל (שיעורי ב"מ אות קנ"ז) דלדעת הרשב"א דאף בדאו' לא מועיל אלא ברצונו ומשום דאין אדם קונה בעל כרחו, א"כ זה חיסרון רק במקום שצריך את דעת הקונה, אבל בגט אשה ושטר שחרור דמהני על כרחו, לא יוכלו לומר א"א בתקנ"ח.

אולם לדעת הנמוק"י דהטעם שיכול לבטל את קניית ד' אמותיו הוא משום א"א בתקנ"ח, א"כ יש לדון דאף עבד ואשה יכולים לומר כן.

(כ). ובתוך דברי הר"ן מובא מדוע צריך עומד בצד שדהו בשדה שאינה משתמרת, וז"ל, טעמא דמילתא כי היכי דליהוי משתמרת, שכל חצר שהוא עומד בצידה משתמרת היא, וכיון דמשו"ה אתינן עלה, דווקא כי אמר זכתה לי שדה שלי שכיון שצבי וגוזלות הללו מהלכין הן, כל שהוא מתעורר לקנותן משתמרין הן לו וכו', הילכך דווקא תנן ואמר זכתה לי שדי כדי שתהיה משומרת לו, עכ"ל.

[וכ' הכס"מ על מש"כ הר"ן בדעת הרמב"ם שצריך לומר אקני, דאי"ז מדוייק כיון דהרמב"ם לא חילק בין מציאה שמהלכת כצבי שבור וכדו' אלא בכל מציאה בחצר שאינה משתמרת צריך לומר אקני.]

(כא). וצ"ב דברשב"א לפנינו (ב"מ י' ב' ד"ה הא) מפורש להדיא כהנמוק"י, ולא כמו שהביאו הר"ן והשיטמ"ק בשמו, ועיי"ש בדברי המגיה (הערה 625).

והנה בכל קנין לא שייך לחייב אדם לעשות את הקנין אף לצרכי גירושין, דאטו נימא דיחייב אדם את אשתו להגביה את הגט ולהתגרש בו [בגוונא דלולי זה לא חשיב "בידה", ולמאן דס"ל דמהני קנינים בגט] דודאי אין לומר כן<sup>כ</sup>, אלא רק גבי ידה וחצירה דאיתרבי מידה אמרינן דמגורשת על כרחא. וא"כ יש לתמוה מהיכי תיתי דיועילו גירושין בד' אמותיה בלא כוונתה.

ונראה הביאור בזה, דהנה יש לתמוה בדברי הרשב"א שכתב הטעם דאין אדם קונה על כרחו, ומשמע דללא טעם זה יקנה הלא יש לתמוה כנ"ל. אולם נראה דמכח דברי הרשב"א הבין הגרש"ר זצ"ל דאין ההבנה בקנין ד' אמות דאם אינו מכוין לקנות אין כלל קנין, אלא זו מציאות של ד' אמות וכחצירו<sup>כ</sup>, אלא דאם לא כיוון לקנות אינו קונה. וככל חפץ שנכנס לחצירו, דאף אם הוא לא מתכוין לקנותו [או מתכוין להדיא שלא לקנותו], דודאי נמצא החפץ בחצירו אלא דאינו קונה אותו ע"י החצר.

אשר על כן מבאר הגרש"ר דכל זה דווקא היכא דבעינן לכוונתו, אבל בגט דמתגרשת האשה על כרחא, ודאי שהיא לא יכולה להתנגד לגירושין בד' אמותיה. והנמוק"י דנקט רק את הטעם בקנין דרבנן דהוא משום אי אפשרי בתקנ"ח ולא הזכיר את הטעם דקנין על כרחו, יתכן דהוא חולק הוא על הבנה זו וסובר דללא כוונה אין כלל מציאות של ד' אמות.

וכתב הגרש"ר לדון דלדעת הרמב"ן שנוקט דצורת הקנין דד' אמות היא הקנאת החפץ הנמצא תוך ד' אמותיו (לעיל אות ה', להלן אות י'), ובצירוף שיטת הקצוה"ח (סי' ר' סק"ד) בביאור הא דמהני נתינת גט אשה ושטר שחרור על כרחו, דהוא משום דקתני "ונתן", וא"כ לא צריך בהו קנין אלא סגי בנתינת לתוך יד האשה והעבד [או לתוך רשותם]. לפי"ז יתכן לומר דכל האי אפשרי אם יועיל זה רק על קנין החפץ - הגט, אולם הנתינה לא תתבטל ולכך יחולו הגירושין. אולם דן הגרש"ר דלא יחולו הגירושין, דיתכן דאם הקנין יתבטל אז אף הנתינה תתבטל, דכה"ג הוה הד"א מקום שאינו ראוי לקנין, וצ"ע.

אולם עכ"פ מסתפק הגרש"ר בדעת הר"ן דהקנו לאדם את מקום ד' אמותיו כחצירו, דאי נימא דשייך לומר א"א בתקנ"ח וכדברי הנמוק"י, א"כ אף כאן יכולים יהיו לומר א"א, ונשאר הגרש"ר בצ"ע.

ובעיקר הנידון דאמירת א"א בתקנ"ח, הנה זה פשוט דיכול אדם לומר זאת רק אם נתקנה התקנה לטובתו, וכמו שמצינו (כתובות פ"ג א') גבי אמירת איני ניוזנית ואיני עושה, דכיון דהוה אמירת א"א בתקנ"ח שומעין לה, ומשום דנתקנה התקנה לטובתה, וברש"י (שם) כתב וז"ל, בתקנת חכמים, שתיקנו לטובתי ואינה טובה לי, עכ"ל.

והנה עיקר תקנת ד' אמות הינה בשביל הזוכה - המקבל שלא יתקוטטו איתו, ובגט תיקנו שיועיל משום עיגונא, וכתב החידושי הרי"ם (גיטין שם, ויעיין להלן אות י"ב ביאור נידון זה בהרחבה) דאם תיקנו שתי תקנות נפרדות - א' תקנת ד"א במציאה, ב' תקנת ד"א בגט משום עיגונא, אז מסתבר לומר דאשה לא תוכל לומר בקבלת הגט א"א בתקנ"ח, משום דאי"ז לטובתה.

כב. וכן איתא בתורת גיטין (סי' קל"ט סעיף ט"ו) דלא שייך להכריח אשה לעשות הגבהה לגט על כרחא, "דכל הקנינים בעינן שיהיה בכוונת קנין, דעודד בנכסי הגר וכו' משא"כ חצירה וידה דקונין שלא מדעת קנין" עכ"ל.

כג. ויעיין להלן (אות ט') בביאור השיעור דארבע אמות.

אולם דבריו קצת תמוהים, דאם נתקנה התקנה משום עיגונא, לכאור' הביאור הוא דלא רצו חכמים שהנשים תישארנה עגונות ולכן תיקנו אפשרות נתינה נוספת בגט, וא"כ שפיר הוי לטובת האשה, וביותר דהא לבעל אי"ז עיגון, דהא הוא יכול לישא אחרת אף אם לא יגרשה. ועיי"ש שדן עוד דאף אם יכולה לומר אי אפשר, זה דווקא קודם זריקת הגט או עכ"פ בשעת זריקתו, אולם אחר שהגיע גט לד' אמותיה ודאי לא תוכל לומר כן.



## ח.

### זיכוי לאחר ע"י קנין ד"א

יעיין במחנ"א (קנין חצר סי' ט"ז) דדן בגוונא שהונח חפץ של הפקר בתוך ד' אמותיו ואמר שהוא זוכה ע"י קנין ד"א לפלוני האם מועיל או לא.

ולכאור' עיקר הספק הוא משום שתיקנו את הקנין עבור האדם עצמו שיזכה בו כי היכי דלא לייתו לאינצוי, אבל שיכול יהיה להקנות עי"ז לאדם אחר לא תיקנו, או דאחר שתיקנו אמרי' דלא פלוג רבנן ויועיל כשאר קנינים אף להקנות לאחרים.

וכתב המחנ"א להוכיח דמהני, מדברי הראשונים בנדרים (ל"ד ב') גבי הא דאמר רבא היתה לפניו ככר של הפקר נטלה לאוכלה מעל, והוקשה להר"ן מדוע צריך להעמיד בכר של הפקר הא אף בכר שלו הוה מעילה.

מבאר הר"ן דאם קודם ההקדש הככר היתה שלו הוא לא היה מועל כיון דאי"ז חשוב הוצאה מרשות הקדש דהרי הוא כגובר, אלא איירי בככר של הפקר שהיתה תוך ד' אמותיו, וכיון שאמר שהככר יהיה הקדש הו"ל כמגביה מציאה לחבירו, דקנה חבירו ולא הוא, וא"כ זה לא היה שלו מעולם, ולכן אם נטלה לאוכלה מעל משום דהוציא הככר מרשות הקדש.

וכ"כ הרא"ש בפירושו (שם) דאיירי בקנין ד"א, וכן הובא בתוס' (שם) דאיירי תוך ד"א ולכך אין חיסרון בחלות ההקדש על דבר שלא בא לעולם עיי"ש, ומבואר עכ"פ דשייך לזכות ע"י ד' אמות להקדש, וה"ה דיועיל לזכות אף לאדם אחר<sup>כ</sup>.

ובקרבן אורה (שם) כ' על דברי הר"ן ד"צריך עיון היכן מצינו דתקינו לזה קנין ד' אמות בשביל חבירו, ומבואר דחידוש הוא לומר שיועיל ד"א כדי לזכות עי"ז לחבירו.

ונראה להרחיב את הנידון ע"פ דברי הירושלמי ומפרשיו (פאה פ"ד ה"ב), דהנה איתא התם ר"ש בן לקיש משום אבא כהן ברדלא, אדם זוכה לחבירו במציאה (ובפנ"מ הוסיף: בתוך ד"א שלו), מ"ט ואני בעניי הכינותי לבית ה' זהב ככרים כסף מאה אלף וכסף אלף אלפים ככרים ולנחושת ולברזל אין משקל וגו', ר' יונה אמר רב הושעיא בעי מה אנן קיימין אם בתוך ארבע אמות עשיר הוא, אם בחוץ לארבע אמות ויש אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וקיימנוה במקדיש ראשון ראשון, עכ"ל הירושלמי.

כד). ועיין עוד בביאור דברי הראשונים בנדרים (שם), בהערות חכמת שלמה על השו"ע (חומ"מ סי' רס"ח ס"ב), וכן להלן שם (סי' רס"ט ס"א) ובחיבורו של הגר"ש קלוגר נדרי זריזין (שם).

והנה האי קרא בדוד המלך קאי, כשהכין את הכסף לבניית בית המקדש וכתוב שזה היה בעוניו, ואם הכסף היה ברשותו ונתן לבניית ביהמ"ק - עשיר היה, ואם זה לא היה בד' אמותיו כיצד הקדיש דבר שאינו שלו.

מבואר מדברי הירושלמי שהקדיש דוד המלך את כל הכסף ע"י קנין ד' אמות, ואתי שפיר דהוי עני, ושמעין מינה (וע"פ דברי קבלה) דד"א קונות לאדם. וניתן גם לדייק שאפשר לקנות עבור הקדש, ומסתבר דאף לאדם אחר אפשר לזכות ע"י קנין ד"א.

ומסקנת הירושלמי "וקיימנוה במקדיש ראשון ראשון", לדעת הפנ"מ זה דחייה, דלא איירי בד"א אלא במקדיש אחד אחד, ולכן לא נקרא עשיר. אולם בתוס' הרי"ד (להרידב"ז) כתב וז"ל: וזהו דמסיק במקדיש ראשון ראשון, כלומר דהוא לא זכה כלל אלא ראשון ראשון הוה הקדש, עכ"ל. ונראה מדבריו דאי"ז דחייה אלא סיכום הענין, במקדיש ראשון ראשון ע"י קנין ד"א ולכן הוה עני. ויעויין בהערה"ה שהבאנו ציטוט מביאורי האחרונים על הירושלמי.

ובמחנ"א (שם) הביא את דברי ההגהות מרדכי (פ"ק דב"מ) בשם הירושלמי, ודלא כהר"ן והרא"ש, והיינו דנקט ההגה"מ בדברי הירושלמי דלא שייך לזכות לאחר ע"י קנין ד"א (וכמשמעות הפנ"מ).

ותמה בזה רעק"א (בהגהותיו למחנ"א) דהן אמת דזו כוונת הירושלמי, אולם הירושלמי אויל כמ"ד דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, אולם לדין דקיי"ל דקנה חבירו, אכתי יהני להקנות לחבירו ולהקדש ע"י קנין ד"א, עיי"ש בחשבון הדברים באורך.

ויעויין בתוס' הרי"ד (שם) שכתב להקשות כיצד סובר ר"ל דמהני ד"א ואף לקנות עיי"ז לאדם אחר, הא ר"ל ס"ל דמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו [אולם יעויין בפירוש מהר"ש סיריליאן, דביאר דר"ל גופיה ס"ל דלא קנה חבירו, ומשום רביה אבא כהן ברדלא הביא דקנה חבירו], וכן הקשה רעק"א שם.

עוד הקשה דאם זה מועיל מצד מגביה מציאה לחבירו, מהיכי תיתי לומר דהוה ע"י קנין ד"א, דילמא זכה בידו עבור ההקדש.

וכתב התוס' הרי"ד לבאר זאת, ובהקדם דברי האבנ"מ בזה. הנה כתב השו"ע (אהע"ז סי' ל' ס"ט) דאם אמר לאשה התקדשי לי במנה ואמרה לו תנם ע"ג סלע אינה מקודשת, ואם זה היה

כה). בפני משה כתב וז"ל: כלומר אם הם תחת רשותו וכבידו ממש, א"כ עשיר הוא ומאי בעניי, ואי בשאינן תחת רשותו כלל, וכי היה יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, הוי אומר דאין לנו לפרש מקרא הזה אלא שהיו נתונים תוך ד"א שלו כשהקדיש וברשותו היה, והא דאמר בעניי משום שאינן נתונים תחת ידו ממש, והא קמ"ל האי קרא דד"א של אדם קונת לו, עכ"ל.

ובדחיית הגמ' וקיימנוה במקדיש ראשון ראשון, כתב הפנ"מ וז"ל: כלומר דדחי לה הש"ס דאיכא למימר דבהכי עסקין שהקדיש ראשון ראשון שבה לידו והיינו בעניי, וא"כ מהכא לא שמעין מיד, עכ"ל.

בקצוה"ח (סי' רס"ט סק"א) מבואר דנקט במסקנת הירושלמי דלא מהני ד' אמות, דכתב וז"ל: וכן מבואר בירושלמי פאה בהא דאמר דוד ואני בעניי הכינתי ע"ש במגביה מציאה ראשון ראשון להקדש עכ"ל, ומבואר דנקט דהיה זה ע"י הגבהה. בביאור מרן הגר"ח שליט"א על הירושלמי (שם) כתב וז"ל: וקיימנוה במקדיש ראשון ראשון, דלעולם הקדישן כשהיו בתוך ד' אמות ולא זכה בהן לעצמו תחילה, וכך היה אומר יזכו לי ד"א לשמים, ומכאן שאדם מזכה מציאה בד"א לחבירו, עכ"ל.

## האזערה ♦ גיליון נ"א

ומחדש בזה התוס' הרי"ד וזה לשונו: אלא ודאי מוכח מזה דלא כהאבנ"מ ז"ל, רק דקנין ד"א הוא דקונה לשעה גם גוף הד"א, וכיון דגוף הד"א הם שלו, אם יש בתוך הד"א מחובר לקרקע שדינו כקרקע גם הוא נקנה, ולא שהד"א זוכין את המחובר לקרקע, אלא דהמחובר לקרקע גופא הוא חצירו מתקנ"ח, דכשם שהקנו לו חכמים בכח הפקר בי"ד את גוף הד"א, כן הקנו לו חכמים את המחובר לקרקע שיהיה חצירו, עכ"ל. ואחרי הביאור הזה לא קשה מפאה, דשפיר י"ל דהקנו לו נמי את גוף הקרקע ומה שעליה.

ובדברי הירושלמי, הנה הסיקו הראשונים (ב"מ י"א א') דחצר דמציאה לכו"ע משום יד מהני ולא משום שליחות, וכשמקנה אדם לחבירו ע"י קנין ד"א אין המכוון שהוא קונה ומזכה לחבירו ע"י הד"א, אלא י"ל דמזכה הוא לחבירו את הד' אמות. וכמו דפשיטא לן דאם אדם יקנה את חצירו לחבירו, דודאי מה שייכנס אח"כ לחצר יהיה של חבירו, אף בקנין ד"א כן הוא, דע"י זה שהוא עומד בד"א הוא מקנה להקדש או לאדם אחר את הד' אמות, ושוב קונים הם מכח עצמם, כל זמן שהוא שם".

והנה ריש לקיש סובר דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, ומשום כן ודאי לא יועיל להקנות בידו עבור ההקדש, ומה שדוד המלך הקנה להקדש היה זה ע"י הקנאת הד"א להקדש ע"מ לקנות בהם את הכסף והזהב לביהמ"ק, ושפיר מוכח דד"א קונות לחבירו, אף אי בעלמא סבירא לן דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, וכן מוכח דאין זה מדין יד וכמשנ"ת.

ואף דשיטת התוס' (ב"ב ע"ט א' ד"ה ואין) היא דחצר לא קונה להקדש, מאחר דחצר משום יד איתרבאי ואין יד להקדש, מ"מ דעת הרמב"ן דיש חצר להקדש, וא"כ יש להעמיד זאת כהרמב"ן. ועיי"ש עוד מה שהאריך טובא בהוכחותיו נגד האבנ"מ, ובביאור דברי הירושלמי".



## ט.

### שיעור הד' אמות

"עויין בגמ' שבת (צ"ו ב') גבי מעביר חפץ ד' אמות ברה"ר דמקשה "הוצאה גופא היכי כתיבא", ובמסקנת הגמ' "מעביר ד' אמות ברה"ר מנלן דמחייב, אלא כל ד' אמות ברה"ר גמרא גמירי לה".

כח). ויתכן שצריך האדם לומר שהד' אמות יזכו להקדש קודם שנכנס לד"א, וכדמשמע מביאור הגר"ח ק (הובא לעיל). שוב מצאתי בקצוה"ח (סי' רס"ט סק"א) שהביא דנחלקו הש"ך והסמ"ע (שם) גבי מגביה מציאה לחבירו, אי צריך שיאמר כשמגביה את המציאה שהיא עבור פלוני או דבמחשבה גרידא סגי, וכתב הקצוה"ח "אלא צריך לומר דאפי' זוכה לחבירו נמי צריך דיבור, ובמחשבה לזכייה לא מהני", ולפי"ז גבי ד' אמות נמי יצטרכו דיבור אלא דיש לדון האם קודם שנכנס לד' אמות או אף אחר שעמד בהם אבל רק קודם הגעת המציאה, או דאף אח"כ יועיל [ועיי"ש עוד בדבריו האם יש חילוק בין הקדש להדיוט בענין זה].

כט). וקצת יש להעיר, דהוא ביאר דבריו כהרמב"ן דיש חצר להקדש, ומאידך דעת הרמב"ן בגדר הקנין דד' אמות דהוה רק הקנאת החפצים, וכדמוכח האבנ"מ מהא דבעי הרמב"ן לדינא דאפקעינהו גבי גט שניתן בד' אמות. וא"כ ודאי זה לא עולה בקנה אחד עם דברי התוס' הרי"ד, ודברי הרמב"ן נתבארו בעז"ה להלן אות י' (ולעיל אות ה').



ובבעל המאור (שם) כתב וז"ל: אלא כל ד"א ברה"ר גמרא גמירי לה, וכולהו תולדות דרה"י לרה"ר נינהו, לפי שד' אמות של אדם קונות לו וכרשותו דמיין, וכשמוציא חוצה להן בזורק או במעביר כמוציא מרה"י לרה"ר דמי, עכ"ל.

וכע"ז כתב הר"ן בשבת (ל"א ב' מדפה"ר) "לפי שד' אמות של אדם רשותו הן, ומי שמוציא חוץ לד"א הו"ל מוציא מרשות לרשות".

אולם באמת יש לתמוה בזה טובא, דלכאור' שמעינן מינה דקנין ד"א דאור' הוא. וכן תמה בזה האבני נזר (חדושי ב"מ י' א') וז"ל: והתם אינו מתקנת חכמים, דא"כ איך מחויב סקילה מה"ת ואף קודם תק"ח, אך הפירש דחכמים לא תיקנו ד"א לקנין, רק משום שד' אמות יש להם שייכות לאדם, כמו יוצא חוץ לתחום יש לו ד' אמות וכן מנודה מתרחקין מד"א שלו, על כן תיקנו ד' אמות, ומטעם זה ג"כ חשיב כרה"י קצת לענין מעביר שייחשב תולדה, עכ"ל.

עכ"פ מבואר בדברי הראשונים הנ"ל דיש שייכות בין ד' אמות דשבת לקנין ד"א, ואם רוצים אנו לידע מה הגודל של הד"א שהקנו חכמים לאדם, יש לעיין בדין ד' אמות דשבת מה גודלם.

והנה בגמ' עירובין (מ"ח א') יש כמה דעות בענין ד' אמות דשבת, דתנן התם (מ"ה א') מי שישן בדרך ולא ידע שחשיכה יש לו אלפיים אמה לכל רוח דברי ר' יוחנן בן נורי, וחכ"א אין לו אלא ד' אמות, ר"מ אומר והוא באמצען, ר' יהודה אומר לאיזה שירצה ילך. ומבואר בגמ' דההבדל בין ת"ק לר"י הוא בגודל הד"א, וברש"י כתב לבאר בזה דלרבנן הוי ד' אמות לכל צדדין והיינו ח' על ח' אמות, ואילו לר' יהודה רק לצד אחד יש לו ד' אמות, עיי"ש בסוגיא.

ובשו"ע (או"ח סי' שצ"ו) פסק וז"ל: שבו איש תחתיו, מכאן שכל אדם יש לו ארבע אמות בכל מקום אפילו יצא חוץ לתחום, וברמ"א הוסיף: והוא באמצען. ובפשוטו היינו דיש לו ב' אמות לכל רוח, ובט"ז (סק"א) הביא את דברי הבעל המאור, דס"ל דהו"ח' על ח' והוא באמצען, ועיי"ש עוד דשקיל וטרי בשיטת הרי"ף.

ובמג"א (שם סק"א) כתב דהטור ס"ל דבורר לאיזה רוח שירצה, דכתב (סי' שמ"ט) שניים שביניהם ו' אמות ולא שייך לומר דהוא באמצען. וכתב המג"א דכן משמע אף ברא"ש והרמב"ם, וידוע דנוקט הרמב"ם בדרך כלל כשיטת הרי"ף, וכן דעת הראב"ד. ומבואר דלא היה למג"א צד דזה ח' על ח' והוא באמצען, ויעיין בפמ"ג ובמחצית השקל (שם).

ועתה יש לנו לדון בדין ד' אמות דקנינים אי הוי דומיא דשבת ממש, וכדברי הבעל המאור לעיל דשורש אחד לשניהם, וא"כ המחלוקת דשבת תהיה גם גבי ד' אמות דקנין, או דדין ד' אמות דקנין שונה הוא משבת.

נידון נוסף יש בענין זה - האם תיקנו ד' אמות מרובעות עם אלכסון או דהן ולא אלכסון. ומצאתי בזה בהערות נחלת צבי על השו"ע (חור"מ סי' רס"ח ס"ב) וז"ל: נראה פשוט דד' אמות שאמרו כאן ובקדושין ובגירושין הן ולא אלכסון, דאע"ג דגבי שבת קיי"ל ד' אמות שאמרו הן ואלכסון שנמצא שהם ה' אמות וג' חומשים כדאיתא באו"ח (סי' שמ"ט ס"ב), התם כדמפרש טעמא במסכת עירובין (דף נ"א א') דתני רב חנניא כזה יהיו כל שובתי שבת עיי"ש, עכ"ל.

ויעויין ברש"י גיטין (ע"ח א' ד"ה ד' אמות) שכתב דכשאין בינו להגט ד' אמות הוה קרוב לו, וחזי' מדבריו דודאי לא נקט דהוה ב' לכל צד אלא או ד' לכל צד והיינו ח' על ח', או דהוה ד' על ד' לכל רוח שיבחר.



י.

### צורת הקנין דד"א בגיטין קדושין ומציאה

קנין זה הוא מדרבנן, ויש לדון אי זה יועיל מדאו' במקומות שצריך קנין דאו', וכגון גו"ק ולולב וכיו"ב. ובאבני מלואים (סי' ל' סק"ה) הביא את דברי החלקת מחוקק שדימה את מעמד שלושתן, שזה גם קנין דרבנן, לקנין ד' אמות, וכמו שרבינו ירוחם (הובא בב"י סי' כ"ח) סובר גבי קדושין ע"י מעמ"ש שזה מועיל רק מדרבנן, ה"ה דקדושין ע"י קנין ד"א יועיל רק מדרבנן<sup>ל</sup>.

אולם הראשונים בגיטין (פ' הוורק) חולקים עליו. בר"ן (שם) מבואר ד"כיון דרבנן תקנוהו ואמרו שיהיו (ד"א) קונות, הרי הקנום לו ועשאוהו כחצירו והפקר בי"ד הפקר" עכ"ל. ומבואר מזה שע"י הפקר בי"ד הפקר נעשה הד"א לחצירו והקנו לו גוף הקרקע<sup>לא</sup>. וע"כ דיסבור הר"ן כדעת הרשב"א בגיטין (ל"ו ב') שע"י הפקר בי"ד הפקר אפשר גם להקנות, ודלא כרבינו יונה שסובר שלא שייך להקנות ע"י הפקר בי"ד<sup>לב</sup>.

איברא דאף אי יכולים חכמים להקנות, כבר כתב רעק"א בתשובה (רכ"א אות ו') דזה יועיל רק מדרבנן, דהפקר בי"ד מפקיר לגמרי, ואם יעשה קנין שמועיל בהפקר יקנה מדאו', אבל הקנאה של רבנן וכגון מעמ"ש או קנין אגב, יועיל רק מדרבנן.

והנה בדברי הר"ן דתיקנו דליהוהו הד"א כחצירו ממש כן משמע מכמה מקומות בסוגייתנו, דהנה הגמ' מקשה ממתני' פאה (פ"ד מ"ג) דאם נפל על הפאה מעבירין אותו הימנה ולא זכה בפאה, ומדוע לא יקנה את הפאה בקנין ד"א.

ומתרצת הגמ' (תירוץ ב') "כי תקינו ליה רבנן ד"א בעלמא, בשדה דבעה"ב לא תקינו ליה רבנן, ואע"ג דזכה ליה רחמנא בגווה, כי זכה ליה רחמנא להלוכי בה ולנקוטי פאה, למיהוי חצירו לא זכה ליה רחמנא", ומבואר דהתורה לא זיכתה לאדם ד"א בשדהו של בעה"ב כדי שיהיו חצירו, ועכ"פ מפורש הענין דד' אמות הוו חצירו.

ובהמשך הגמ' שם (י' ב') ואמר ריש לקיש וכו' קטנה אין לה חצר ואין לה ד' אמות, ור' יוחנן משום ר' ינאי אמר יש לה חצר ויש לה ד' אמות. ומתלית הגמ' את דין ד"א בחצר דאם יש לקטנה חצר א"כ יש לה גם קנין ד"א, מבואר דשורש עניינם שווה, וד' אמות לתא דחצר הוא.

ל). יעויין בדבר אברהם (ח"א סי' א' ענפים ה' ו' מש"כ בהרחבה גדולה בענייני הפקר בי"ד הפקר ובגיטין וקדושין וכל המסתעף.

לא). לעיל הובאו דברי התוס' הרי"ד דאין הכוונה דקרקע הד' אמות שאולה היא לעומד שם לאותו זמן וכחצירו, אלא קרקע הד' אמות קנויה לו ממש ודלא כדברי האבנ"מ.

לב). יעויין בהמשך הדברים ובנספחים נספח ד', עוד בענין הפקר בי"ד והקנאה.

עוד יש לדייק את לשון הגמ' "ד' אמות של אדם קונות לו", דמשמע שהד' אמות קונות לו ואי"ז הקנאת החפצים, דאל"כ הו"ל למימר דחפצים שנמצאים תוך ד' אמותיו של אדם נקנים לו.

אולם מדברי הרמב"ן (שם) נראה שקנין ד"א מועיל רק מדרבנן, דכתב וז"ל ארבע אמות שלה זהו קרוב לה וכו', וטעמא דמתני' בין לרב בין לר' יוחנן משום מאן דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, דהא ד"א גופייהו בכל מקום ד"ת אינו קונה, ואצ"ל כל שיכולה לשמור דאינו קונה לה אלא מדבריהם ותקנת עגונות התיר להם, וכדאמרי' לגיטין אמרו ולא לדבר אחר, אלמא תקנתא דרבנן היא ומשום לתא דידהו תיקון בקדושין משום ויצאה והיתה, עכ"ל.

ונראה מדבריו שזה רק מדרבנן, ומה שמועיל בגט הוא משום כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, דע"י נתינת גט באופן של קנין דרבנן הפקיעו את הקדושין.

וכתב האבנ"מ לדון בזה, דא"כ יל"ע כיצד ד"א מועיל לקדושין, דבהם לא שייך כלל אפקעינהו, ולא שייך לעשות ע"י קדושין דרבנן קדושין דאז. ולימא דאה"נ, ובקדושין יועיל רק מדרבנן. א"כ יש לתמוה בדברי הגמ' (שם) שכתבה וכן לענין קדושין, ואם זה רק מדרבנן א"כ מה ההבדל בין קרוב לה לבין מחצה ע"מ דבתרוייהו הוי רק מדרבנן. ולא מסתבר לחלק בין ודאי קדושין דרבנן לספק קדושין דרבנן לענין תפיסת קדושין דרבנן אחרים, עיי"ש בדברי האבנ"מ בזה.

ומבאר האבנ"מ בדעת הרמב"ן דאף לשיטתו מועיל קנין דרבנן לדאז' ומטעם הפקר ב"ד הפקר, אבל בשונה מהר"ן שנוקט דהפקירו את גוף הד"א [או מקום השמירה], דעת הרמב"ן היא שהפקירו את החפץ הנמצא בתוך הד"א, ואף בקדושין הפקירו את כסף הקידושין וזה נקנה לה מדרבנן והווי קדושין דאז'.

והנה דברי הרמב"ן צריכים ביאור, אחר דרהיטת הסוגיא הוא דמהני כחצר, ולהרמב"ן בפשוטו אי"ז מטעם חצר אלא קנין חדש הוא. ועיין במנחת אשר גיטין (סי' כ') מש"כ לבאר בדעת הרמב"ן דחידשו חכמים דין קנין חצר מדרבנן, עיישה"ט.

ומה שהזכיר הרמב"ן את "כל דמקדש" גבי גט, הוא משום דדעת הרמב"ן ועוד ראשונים (גיטין ע"ז ב') דלא מהני קנינים בגט, והיינו דצריך לתת את הגט ליד האשה או לחצירה שהיא כידה, אבל הקנאת גוף שטר הגט לא תועיל לגרש. ורש"י (שם) חולק דמועיל לגרש אף ע"י הקנאת הגט.

וא"כ הרמב"ן אזיל לשיטתו דלא מהני קנינים בגט, ואף אם ע"י הקנאת רבנן זה יהיה שלה מדאז' עדיין זה לא יועיל דאי"ז "בידה", ולכן צריך הרמב"ן להגיע בגט ל"כל דמקדש" לקיים הגט ע"י הפקעת הקדושין, ובעלמא מהני מצד הפקר ב"ד הפקר.

גם דעת הר"ן היא שלא מועיל לגרש ע"י הקנאת הגט, אולם דעת הר"ן כמשנ"ת, דהקנו את גוף הד"א לאשה, וא"כ הוה חצירה מדאז', ושפיר הוה "בידה"<sup>ל</sup>.

(לג). וכן ציין רעק"א (תשו' צ"ו הנ"ל) דהר"ן לא נקט שהקנו את הגט, דלדעתו לא מועילים קנינים בגט.

והנה בקדושי שטר ע"י זריקת השטר לתוך ד' אמותיה, לדעת הר"ן דהוה חצר גמורה ומועיל מדאו' יועילו הקדושין מדאו', אולם לדעת הרמב"ן שהקנו את החפץ המונח בד"א, וקדושי שטר צריך גם לתת בידה דאיתקש הויה ליציאה, בזה יועילו הקדושין רק מדרבנן<sup>1</sup>.

ובעיקר שיטת הרמב"ן יש לעיין כיצד יועיל לקדש אשה ע"י קנין ד' אמות, דבשלמא להר"ן הפקירו את קרקע הד"א והקנוהו לאשה, ומה שנכנס אח"כ הוי שלה מדאו' וכחצירה, אולם להרמב"ן דהפקירו והקנו לה את החפץ - כסף הקדושין כיצד תתקדש, הא צריך שיתן לה הבעל פרוטה או שווייה ובזה הוא מקדשה, ומה שהקנו לה חכמים את הכסף לכאו' אי"ז נתינה מהבעל.

והנה זה ברור דאם אדם יפקיר חפץ ששווה פרוטה ותזכה בו אשה, דודאי לא נימא דזכתה מכוחו ותתקדש עי"ז, ובנידון דידן דבי"ד עשו הפקר והקנאה<sup>2</sup> נמי פשיטא דאם ע"י הפקר דידהו הוי הפקר לגמרי ואז מקנים לה את הכסף. והיינו דיש רגע אחד דהכסף הוא במצב של הפקר גמור, פשיטא שלא תתקדש, דהא בי"ד הם אלו שנתנו לה ולא הוא, והוי כזכתה מכח הפקירו דאי"ז כלום.

ועל כרחק הביאור הוא דיש כח ביד חכמים להפקיר מהבעל כדי להקנות לאשה, ואין שיהוי של רגע בינתיים, דאם יכולים חכמים לעשות את ב' הפעולות, אין סברא לומר דיחלקו זאת לב' פעולות. וא"כ מיד כשזה ייצא מרשות הבעל יכנס לרשותה של האשה ע"י הפקר והקנאה, אולם עדיין יש לתמוה כנ"ל, דלכאו' חסר בנתינה מהבעל גופיה.

ומצאתי בחידושי הגר"ד לנדו שליט"א (ב"מ סי' ט' סק"א אות א') שכתב על דברי האבנ"מ ברמב"ן וז"ל: ומהני גם לכסף קדושין, ואך דלכאו' יש לדון דלאו איהו המקנה הכסף לאשה אלא גורם במעשיו שחכמים יקנו המעות ע"י הפקר בי"ד, מ"מ הא נמי סגי לכסף קדושין עיי"ש<sup>3</sup>, ומבואר מדבריו דכיון שהוא גרם לזה שחכמים יקנו לה את הכסף, שפיר חשיב דמקודשת מכוחו<sup>4</sup>.



(לד). בשיעורי הגרש"ר ב"מ (אות קנ"ג) הביא את דברי רש"י בגיטין (י"ב ב' ד"ה וכת') דעבד כנעני מתגרש בגט שחרור שהונח בד' אמותיו, ותמה על הרמב"ן דכיצד יועיל הא מדאו' חסר בונתן בידה. ולכאו' לא שייך לומר בזה "אפקעינהו" דא"כ יחזור לקדמותו ויהיה גוי גמור. ועוד, דאטו אם קנה את העבד מאדם אחר, יחזור לבעליו הקודמים, עיי"ש דנשאר בצ"ע. אולם יתכן דהרמב"ן נוקט דא"א לתת לעבד ג"ש בד' אמותיו, ועיין.

לה). עיין עוד בנספחים נספח ד' בענין זה.

לו). יש בנותן טעם להביא את דברי הר"ן בקדושין (נ"ו ב') גבי המקדש באיסורי הנאה דקתני דאינה מקודשת, אולם אי מכרן וקידש בדמיהן מקודשת.

והביא ע"ז הר"ן את דברי רש"י בחולין (ד' ב' ד"ה מפני) דדמי איסור<sup>5</sup> מותרין לאחרים אבל אסורין למוכר, וכתב הר"ן על דברי רש"י: "ולדבריו היינו טעמא דמקודשת אע"פ שהיו הדמים אסורין למקדש, משום דכיון שהיא מותרת ליהנות בהן וקנאתן מחמתו מקודשת, דומיא דמקדש בגול דאחרים למאן דאית ליה סתם גזילה יאוש בעלים היא, דאע"ג דיאוש כדי לא קני וכל זמן שהוא בידו אינו קנוי לו, אפ"ה כיון שקנאתו היא בנתינתו מקודשת, והכא נמי הנאה הבאה לה מחמתו היא".

ועיין בדברי הגר"א וסרמן (קוב"ש ב"ק אות ט"ו) מה שהרחיב בדברי הר"ן, אולם עכ"פ מבואר דאף דהמקדש לא יכול

## יא.

## שיטת רש"י בסוגיין

יעויין ברש"י בסוגיין (י' א') שכתב, קונות לו, אם יש סביבותיו דבר הפקר 'אין אחר רשאי לתופסו' עכ"ל [וכ"כ בשיטמ"ק בשם רבינו יהונתן]. ודברי רש"י צ"ב, מדוע לא כתב בפשיטות שקונה. וכן כתב בזה הגר"מ פיינשטיין בדברות משה (ב"מ סי' י' ענף א') דיש לתמוה בדברי רש"י, דכי צריך הוא להשמיענו דאסור לגזול חפץ של אחרים, הא הכל יודעים מה זה קנין.

וכתב לבאר בזה וז"ל: וצריך לומר דרש"י מחדש בגדר הקנין דבארבע אמות שאינו שעשוהו כחצירו, אלא שאסרו לכל אדם מצד אינצויי לתופסו, וממילא נשאר עבורו כיון שרק הוא רשאי ליקח אותו דזה גופיה הוא קנין [בדומה לביאור הקה"י בדברי הרמב"ם, נתבאר להלן אות י"ג].

ועיי"ש שביאר עוד עפ"י באמירת האי אפשי בתקנ"ח ע"י נפילה, דכיון שהוא לא סומך על תקנת חכמים דתיקנו שלא יתפסו אחרים את החפץ, וחושב דלא יצייתו לדינא ויטלו, ממילא אינו קנין דהא אינו חושב שזה משומר עבורו, עיי"ש.

ובבית אהרן (ב"מ י' א') כתב לחדש דקנין ד' אמות לא מקנה לו את החפץ אלא עיקרו הוא להפקיע מהאחרים את תפיסת החפץ ועדיין צריך לעשות קנין אחר, דלכא' סגי בזה לענין דלא לייתו לאינצויי [ובגיטין וקדושין מהני מטעם אחר, או מטעם דבעינן משתמר על ידה והאיכא ובאמת אף בזה אי"ז קנין גמור, או דמשום עיגונא תיקנו שזה יחשב קנין גמור], אבל בפשטות אינו כן דלפי"ז אינו קנין כלל. ועיי"ש באורך מה שביאר דזה כוונת רש"י דאין אחר רשאי לתופסו, ויצטרך לעשות קנין אחר, או דמה שאין אחר יכול לתופסו זהו גופא הקנין, ומה שכתב לתרץ עפ"י את קושיית התוס' גבי גניבה וכל ביאור הסוגיא<sup>1</sup>.

ואולי אפשר לבאר באופן א', דהנה לעיל (אות ו') הובאו דברי רש"י, דנראה מדבריו דקנין ד"א צריך כוונה לקנות, ולכך כשרואים אדם נמצא ליד מציאה בתוך ד' אמות מסתפקים האם הוא התכוון לקנות בד"א [ומשא"כ בשאר קנינים, שאין להסתפק אם התכוון לקנות, כיון שרואים מעשה קנין בחפץ, וכגון משיכה או הגבהה]. וזה מש"כ רש"י דאין אחר רשאי לתופסו עד שיברר האם התכוון הראשון לקנות (ולפי"ז יל"ע אם תועיל תפיסה, ואז יהיה המע"ה ויצטרך העומד שם להוכיח שהתכוון לקנות בד' אמות, ועיין).



היה ליהנות מדמי האיסור<sup>2</sup>, וא"כ כיצד תקדש הא לא נתן לה כלום, ועל כרחך דכיון שקנתה את הכסף מכוחו מהני. ואף בנידון דידן, כיון שע"י מעשיו גורם שרבנן יקנו את הכסף לאשה, שפיר חשיב דקיבלה הכסף ממנו.

(זו). עיין לעיל (הערה 14) מה שיש שרצה לבאר דדעת הרמב"ן היא דהוי חצר דרבנן, ולפי"ז אתי שפיר דמקודשת מכוחו, דנתן לתוך חצירה השייכת לה מדרבנן, ויתכן דכל זה נכלל בדברי הגר"א ווייס (צויין לעיל).

(ח). לפי"ז יש לדון במקרה שעמד אדם בתוך ד' אמות ואמרינן דאין אחר רשאי לתופסו, אם יבוא אדם ויתפוס האם נקרא גזלן וייפסל לעדות עבור זה. ויש לדון דלדברי הדבר"מ, דעי"ז שאין אחר רשאי לתופסו שוב הוי שלו לגמרי, א"כ הוי גזילה ממש, אבל לדברי הבי"א דאכתי יצטרך לעשות קנין נוסף לאחמ"כ, יש לדון דאולי אינו נקרא גזלן, דאכתי אי"ז חפץ שלו, אלא דחכמים שומרים עבורו את החפץ, ועיין.

## יב.

### ביאור החילוקים בין גט למציאה בקנין ד' אמות

יעויין בחדושי הרי"ם (גיטין ע"ח א') שכתב לחדש דאף למאן דאמר קנין דרבנן לא מהני לדאו', היינו רק היכא דעיקר התקנה לא נתקנה על דאו', וכגון מעמד שלושתן, ולכן קדושין ע"י מעמ"ש יועילו רק מדרבנן וכדעת רבינו ירוחם (להלן אות י"ד), ומשום דלא ראו רבנן צורך להפקיר את הממון שיהיה שייך מדאו' לקונה. אבל קנין דרבנן שעיקרו נתקן בשביל דאו', וכגון קנין ד"א שתיקנוהו עבור גו"ק, ודאי יהני מדאו', דיש כח ביד חכמים לעשות כן<sup>ט</sup>.

וכתב החי' הרי"ם להוכיח זאת מהגמ' גיטין (כ' א'): "אמר רב חסדא יכילנא למיפסלינהו לכולי גיטא דעלמא, אמר ליה רבא מאי טעמא אילימא משום דכתיב וכתב והכא איהי קא כתבה ליה, ודילמא אקנויי אקנו ליה רבנן".

וברש"י כתב וז"ל: אקנויי אקנו ליה רבנן, ההוא זוזא מדידה והוי כמאן דיהיב ליה איהו דהפקר ב"ד היה הפקר, עכ"ל. והנה תקנה זו מועילה לדאו', דחשיב "וכתב" לענין דאו' מכח מה שרבנן הקנו לבעל את שכר הסופר ששילמה האשה, ונחשב כאילו הבעל שילמו ומהני לדאו'. ומבאר החי' הרי"ם דלדבריו א"ש הא דמהני מדאו' לכו"ע, והיינו משום דהתקנה היתה על מילי דאו'.

ומוסיף החי' הרי"ם דהנה גבי גט מצינו דינים מחודשים בקנין ד"א יותר ממציאה, וכגון דמהני ברה"ר (עי' לעיל אות ב'). וכן הא דביכולה לשמור את הגט אפי' בתוך מאה אמה מגורשת, ועל כרחך הביאור הוא דתיקנו ב' תקנות - א' קנין ד"א במציאה ומטעם דלא לייתו לאינצויי, ב' קנין ד"א בגט משום עיגונא [ואלו היו התקנות העיקריות, ומהן נוספו אף קדושין וכן מתנה ומו"מ (עי' לעיל אות א')].

ומאחר שהיתה תקנה מיוחדת בגט, א"כ ודאי יועיל מדאו' אף להסוברים דבעלמא לא מהני מדאו'. ולפי"ז א"ש נמי הא דנקטו הראשונים דמהני ד"א בגט אף ברה"ר, דתקנת ד"א בגט היתה שיועילו הגירושין אף ברה"ר.

ובדברי התוס' בגיטין (לעיל אות ב') שלא חילקו בין גט למציאה, ונראה דהיתה תקנה אחת שיועיל בשניהם, יש לבאר דס"ל דקנין דרבנן מהני לדאו', ולכן לא הוצרכו לב' תקנות.

ואף אי ס"ל להתוס' דקנין דרבנן לא מהני לדאו', י"ל דהוי ב' תקנות, ואעפ"כ נתינת גט לא תועיל ברה"ר, מאחר דתקנת גט היתה במקומות שמועיל במציאה, אולם עכ"פ ב' תקנות הן. וראיה לזה מהא דביכולה לשומרו אפי' מאה אמה מהני, אף דבמציאה לא מהני כה"ג, וע"כ דהוי ב' תקנות.

לט). הנה מצינו בראשונים דבגט יהני קנין ד"א מדאו', וכן מקורו של הקנין נמסר למשה בסיני. בחדושים המיוחסים לריטב"א (ב"מ י' א') כתב וז"ל: אבל גבי גט אפי' ברה"ר קני דהלכתא גמירי לה, עכ"ל. בתורי"ד (ב"מ י' ב') כתב וז"ל: ודוקא סימטא תקון רבנן אבל לא ברה"ר ולא דמי לאשה, דקבלה היא בידם מסיני דד' אמות קונות, עכ"ל. ובמאירי (ב"מ י' א') כתב וז"ל: ואני אומר שבגט אינו אלא מה"ת, אחר שאין כאן מערער הרי הוא כידה וכו', עכ"ל. ומבואר מדברי הראשונים דאין המכוון רק דמהני מדאו' אף דהוי קנין דרבנן, אלא שורש הקנין מקורו בהלמ"ס, ועכ"פ חזינן נמי דשונה קנין ד"א דגט מקנין ד"א דמציאה.

העולה מדברים אלו, דאף אי נימא דדעת התוס' דלא מהני לדאו', עדיין אפשר לבאר דיועיל בגט מדאו' כיון דהיו ב' תקנות, תקנת ד"א במציאה ותקנת ד"א ודין יכולה לשומרו בגט, וא"ש דנתינת גט תועיל מדאו'.

ומדברי התוס' בסוגיית בב"מ (י' א' ד"ה ארבע) שכתבו דתקנת ד"א במציאה היא משום דלא לייתו לאינצויי ובגט משום עיגונא, נראה דהוּו ב' תקנות, ועיין<sup>2</sup>.



## יג.

### דעת הרמב"ם בקנין דרבנן אי מהני לדאו'

הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"ט ה"י) פוסק וז"ל: יראה לי שאם מכר הכהן פרתו לישראל ולקח הדמים, אע"פ שעדיין לא משך הלוקח, ה"ו אסור להאכילה תרומה, שדין תורה מעות קונות כמו שיתבאר בהלכות מקח וממכר, ואם מכר ישראל לכהן אע"פ שנתן הדמים לא תאכל בתרומה עד שימשוך, עכ"ל.

ובאבנ"מ (סי' כ"ח ס"ק ל"ג ד"ה ובעיקר הדין) כתב להוכיח מדברי הרמב"ם שהוא נקט דקנין דרבנן לא מהני לדאו', ולכן כשכהן מכר פרה לישראל ושלם ולא משך, אסור להאכילה תרומה, כיון דמדאו' מעות קונות ושייכת הפרה לישראל. ואי קנין דרבנן מהני לדאו' א"כ יועיל מטעם הפקר ב"ד הפקר להפקיע את הקנין דאו', והכל יועיל רק עם קנין משיכה<sup>3</sup>. וכן הוכיח גם המחנ"א (קנין מעות סי' י"א)<sup>4</sup>.

אולם יש מהאחרונים שכתבו לדחות ראיה זו, דס"ל להרמב"ם כדברי הבעל המאור (כ"מ מ"ז ב') דכל שלא חזר בו מהקנין ודאי אמרינן למפרע דקנה ע"י המעות, ורק בגוונא דחזר בו לבסוף עקרו רבנן את הקנין מעות ואוקמוהו אמשיכה. ולפי"ז עיקר הקנין הוא המעות, ולכן אסור

(מ). יעויין לעיל (הערה ג) בדברי המלא הרועים, דמשמע מדבריו דהיתה רק תקנה אחת, ודלא כהח"י הרי"ם, עיי"ש.

מא). ובמשנ"ל (פ"ה מאישות ה"ז) הסתפק בגוונא דמכר חפץ לאחר במעות ועדיין לא משך הקונה, האם יכול המוכר לקדש אשה בחפץ זה, דשייך לו החפץ עכ"פ מדרבנן, או דכיון דמה"ת אינו שלו, אינו יכול לקדש בזה אשה. וכתב המנ"ח (מצוה ר"פ ס"ק כ') דיש לפשוט ספיקו מדברי הרמב"ם דאין להאכיל תרומה כשנקנה בקנין דאו', וה"נ גבי קדושין נזיל בתר קנין תורה ולא תהא מקודשת.

מב). ותמה בזה המנ"ח (מצוה ר"פ ס"ק י"ט, כ', כ"ג) דהא כתב המשנ"ל להוכיח בדעת הרמב"ם דמה שאסור לישראל ליהנות מתרומה הנאת כילוי וכגון להאכיל לבהמתו הוּו איסור דרבנן, ויש להקשות דנימא אתי דרבנן דאמרו דהפרה שייכת לכהן דהא לא משך ישראל, ומפקע איסור דרבנן דהנאת כילוי ונתיר לכהן להאכילה תרומה, דאי הנאת כילוי דאו', א"כ איך יפקיעו רבנן איסור זה, אולם אי הוּו דרבנן שפיר י"ל דהפקיעו האיסור בכהאי גוונא שע"פ דעתם ה"ו של הכהן.

וכ' המנ"ח לתרץ, דמלשון הרמב"ם (פ"ו מתרומות ה"א) שכתב דעבדו הכנעני ובהמתו אוכלין בתרומה "מפני שהן קנין כספר", נראה דהוא סובר דהאכלת בהמת ישראל בתרומה אינה אסורה משום הנאת כילוי כדכתבו התוס' (יבמות ס"ו ב' ד"ה לא), אלא ס"ל כשיטת הר"מ ב"ר אברהם (הובא בר"ש תרומות פ"א מ"ט), שנוקט דאף אם הנאת כילוי אסורה רק מדרבנן, מ"מ להאכיל בהמת ישראל אסור מדאו', מקרא דכהן כי יקנה נפש קנין כספר, נפש דכהן ולא דישראל, וא"כ ראיית המחנ"א והאבנ"מ נכונה, דחזי' מהרמב"ם דע"י דרבנן לא נעשה דאו'.

להאכיל את הבהמה תרומה, ואין להוכיח מזה דקנין דרבנן לא מהני לדאו' [עיינ אור שמח (שם), מלבושי יו"ט (ח"ב חו"מ סי' ד'), בעל הנתיבות בספרו קהלת יעקב (סי' כ"ח)].

ויעויין עוד במחנה אפרים (מכירה - קנין מעות סי' י"א) שהביא ראייה דס"ל להרמב"ם בהיפוך, ד"כיון דעקרו קניית הדמים, אע"ג דמן התורה היה קונה, מ"מ עכשיו שתיקנו דלא ליקניה יש בידם לעקור אפי' לענין איסורא", וכמו שנראה מהא דפסק הרמב"ם (פ"ו ממעילה) גבי נתנה לסיטון לא מעל.

וכן היא משמעות הסוגיא בע"ז (ס"ג א') שמקשה והא מחסרא משיכה, ומשמע דלולי המשיכה לא הועיל קניינו, ויעויין בתוס' (שם) מש"כ בזה. ובביאור הגר"א (חו"מ סי' קצ"ד ס"ק י"א) כתב בדעת הרמב"ם דמהסוגיא דע"ז משמע דהפקיעו לגמרי קנין מעות וז"ל: משמע כיון שהפקיעו חכמים קנין מעות, בלא משיכה אינו כלום אף לדבר שהוא מדאו' וא"צ למה שחילקו תוס' שם, עכ"ל הגר"א.

ודן האבנ"מ (סי' ל' סק"ה) דלדבריו בביאור דעת הרמב"ם דלא מהני קנין דרבנן לקידושי תורה יש לדון כיצד יועיל ד"א בגיטין וקדושין, ובשלמא בגט י"ל דמהני מצד כל דמקדש, אולם לענין קדושין לכאו' יועיל רק מדרבנן. וא"כ יש להקשות על הרמב"ם (פ"ד מאישות הכ"ב) דחילק בין זרק לה קדושה בין קרוב לה דמקודשת למחצה על מחצה דהיא ספק מקודשת, ואי תרוייהו הוו קדושין מדרבנן ולהצריכה גט, ליערבינהו וליתנינהו.

ומבאר האבנ"מ דאף למ"ד קנין דרבנן לא מהני לדאו', זה ודאי שהקנין דרבנן יועיל שיהיה רשאי לאוכלו ולהשתמש בו כרצונו ומשום הפקר ב"ד הפקר, אלא דאכתי לא עשאוהו רבנן כ"שלו", אבל היתר השתמשות יש לו מכח הקנין דרבנן. וא"כ יש לבאר את דברי הרמב"ם דסבר כהר"ן שהקנו את גוף קרקע הד"א, וכן את מקום השמירה שיהיה כחצירה, ומטעם הפקר ב"ד הפקר.

ואף דמן התורה אינו חצירה, הביאור הוא כמ"ש בקצוה"ח (סי' שי"ג סק"א) דחצר היינו רשות, וחצר דמרבינן לקנין לאו דווקא חצירה אלא העיקר תליא במי שיש לו רשות באותו מקום, וא"כ גבי ד"א כיון דע"י הפקר ב"ד הוי רשותה, שפיר מהני מה"ת אף בגיטין וקדושין<sup>מג</sup>.

הקהילות יעקב (בהערות על האבנ"מ) כתב לבאר את דברי הרמב"ם באופ"א, וז"ל נלענ"ד לפמ"ש האחרונים דהפקר ב"ד מוציא מדאו' מרשותו, אבל אינו מכניס ולכך אינו מאכיל בתרומה, אבל ברה"ר דהוא חצר השותפין ורק החסרון משום שגם לו יש זכייה, בזה מהני הפקר ב"ד מה"ת ונכון בעה"י וע' תשו' רע"א ז"ל סי' רכ"א אות ו', עכ"ל.

וביאור דבריו הוא דודאי דעת הרמב"ם דקנין דרבנן לא מהני לדאו', ומה שמועיל הקנין דרבנן זה לעשות הפקר ב"ד, ובגדרי הפקר ב"ד נחלקו הראשונים אם מועיל אף לעשות הקנאה או דכוחם מוגבל רק להפקר<sup>מז</sup>, וכך מצדד הקה"י בדעת הרמב"ם.

מג). לשון הקצוה"ח (שם, סוף סק"א): דודאי חצר לא כתיב בפירוש, וחצר דמרבי היינו רשות אבל חצר בעצם לאו קנין הוא אלא רשות הוא דהוי קנין, ומש"ה מי שיש לו עתה הרשות הוא דקני ליה דזהו רשותו, עיי"ש. וזהו מש"כ באבני מלואים שע"י ההיתר השתמשות שנתנו רבנן לאשה באותן ד"א, הוה רשותה ויעיל מדאו'.

מד). יעויין עוד בנספחים נספח ד' בענין זה.



וא"כ גבי תרומה, הכהן לא יכול להאכיל בתרומה משום דאין הפרה שלו, דהפקירו את הפרה מהישראל שקנאה בקנין דאו' אולם לא הכניסוה לרשות הכהן, ומה שמועיל מדאו' בגיטין וקדושין, היינו משום דרה"ר הוה חצר השותפין, ולענין קנין ד"א הפקירו רבנן את זכויות כולם ברה"ר לזמן נתינת הגט או הקדושין, ובאותו הזמן היא חצירה, וממילא נקנה הגט לאשה מדאו' מ", ומשא"כ בתרומה, דלא מהני מאחר דלא שייך לעשות הקנאה ע"י הפקר בי"ד".

עוד יש לדייק דדעת הרמב"ם דלא מהני לדאו', ממה שפסק בהלכות לולב (פ"ח ה"י) גבי הקנאת לולב ביו"ט ראשון לקטן, דאין לעשות כן קודם שיצא הגדול ידי חובתו, וז"ל ואין נותנין אותו לקטן שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר, עכ"ל. ומדוע לא יועיל, הא מדרבנן יכול הקטן להקנות, ומבואר דקנין דרבנן לא מהני לדאו', וכן דייק גם האור שמח (שם).

ואף מטעם הפקר בי"ד הפקר לא יועיל, דאין בכוחם לעשות הקנאה, וכמו שמבאר הקה"י בדעת הרמב"ם. וכ"כ האבני נזר (או"ח ב' ס' תצ"ד ג') בהסבר דברי הרמב"ם בהלכות לולב".

בלחם משנה (הלכות לולב שם) הביא דברי הר"ן בסוכה (מ"ו ב') דמה שלא ליקני איניש לוליביה לינוקא, היינו דוקא בקטן שלא הגיע לעונת הפעוטות, אבל אם הגיע לעונת הפעוטות, כיון דמדרבנן מקחו מקח וממכרו ממכר, א"כ יכול להקנות מדרבנן ויועיל. והרמב"ם חולק וס"ל דאסור להקנות אף לפעוטות שיכולים להקנות מדרבנן".

מה. מקום נוסף שמצאנו בו הסבר בדומה לזה, במתני' גיטין (ל' א') המלוה מעות את הכהן וכו' להיות מפריש עליהן מחלקן, מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין וכו'. ופריך בגמ', ואף על גב דלא אתו לידיה, ומשני אמר רב במכרי כהונה ולויה. וברש"י כתב, שהם מכיריו ואוהביו דאינו רגיל לתת תרו"מ אלא לכהן זה, הילכך כיון דמילתא דפשיטא היא דלדידהו יהיב להו, אסחי להו שאר כהני דעתייהו והוה כמאן דמטו לידייהו דהני, עכ"ל.

ומבואר שתרו"מ שייכים לכל שבט הכהונה, ויכולים לתיתם לכל כהן, אבל כשיש מכירי כהונה אז שאר הכהנים מתיאשים מלקבל מתנות אלו, וממילא שייכים הם לאותו מכיר כהונה בבעלות גמורה, עד כדי כך שזה נקרא כאילו זה ניתן לכהן, עיי"ש בסוגיא.

מו. ביאור זה של הקה"י לכאו' יתפרש נמי כהר"ן, דזה כחצירה ממש.

מז. אמנם בחכמת שלמה (אהע"ז ס' כ"ח ס"א) דן בדברי הרמב"ם גבי אתנן (פ"ד מהלכות איסורי מזבח הט"ו) דכתב וז"ל: וכן אם נתן לה דבר שאינו שלו לא פסלו (למזבח), שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אא"כ נתיאשו הבעלים, עכ"ל הרמב"ם. והנה אף אם יאוש קונה מדרבנן וכדנקט הי"ש"ש (סי' שס"ב) בדעת הרמב"ם, מ"מ כיצד יועיל לאסור וכו' עיי"ש, ובסיום דבריו כ' החכמ"ש דאם נאמר דסבר הרמב"ם דמדרבנן נעשה דאו' אתי שפיר, עכת"ד.

אולם שייך לדחות את ראייתו ע"פ דברי הגר"א וסרמן ביסוד דין קניני גזילה (הובא להלן אות ט"ו) דמיד בשעת הגזילה אמור הוא לקנות הגזילה אלא דחיוב ההשבה מונעו מלקנות, וכשאמרו חכמים דיאוש קונה ביטלו הם את חיוב ההשבה, ולדידן י"ל דע"י היאוש שייך לו האתנן מדאו', ושפיר אוסר את שלו.

מח. וביאר (שם) דדעת הרמב"ם כרבינו יונה (שיטמ"ק ב"ב ק' א') "דהפקר בי"ד הפקר היינו שמותר ליקח אותו ברשות בי"ד וכו', אלא ודאי שלא יצא מרשות בעלים וחכמים התירו לקחתו כדכתיב יחרם כל רכושו, ועל כן ס"ל לרמב"ם דאף אחר שלקחו אינו קונה אותו, כעין שכתב בספר יראים (סי' תר"ב דף רמ"ד א') בגזל גוי אף שמותר, מ"מ אינו קונה", עכ"ל האבנ"ו.

מט. כן הובא בב"י בשם הבדק הבית דמדברי הרמב"ם נראה דאף בהגיע לעונת הפעוטות מיירי, ואין להקנות להם.

ומה שמועילה הקנאת הקטן זה רק מדרבנן אף לשיטת הר"ן, וכיצד זה יועיל לדאו', אולם נתבאר (לעיל אות י') דדעת הר"ן היא דקנין דרבנן מהני לדאו'. ומה שהרמב"ם לא פירש כן בגמ', כיון שהוא סובר שלא מועיל קנין דרבנן לדאו'.

## יד.

### בעיקר קנין דרבנן אי מהני לדאו' ודעת הפוסקים בזה

איתא בשו"ע (אהע"ז סי' כ"ח סי"ג) גבי קדושין במעמד שלושתן וז"ל: היה לו חוב ביד אחרים ואמר לה הרי את מקודשת לי במעמד שלושתן הרי זו מקודשת וי"א שאינה מקודשת. וכתב עלה בבית יוסף וז"ל וכ' רבינו ירוחם דלמ"ד מקודשת היינו מדרבנן כיון דמעמ"ש תקנתא דרבנן הוא עכ"ל, ודוחה הב"י, ואינו מוכרח דהא איכא למימר דכיון דתקינן רבנן נקנו לה המעות, וכיון שנקנו לה הוי ליה כאילו נתן לה כסף והוי מקודשת מדאו', עכ"ל.

ובבית שמואל (שם, סק"ו) הביא את דברי היש"ש במרובה (סי' ז') דלדעת הרא"ש (ב"ק פ"ז סי' ב') דיאוש קונה מדרבנן א"כ בקידשה בגזל אחר יאוש"י הוי קדושין דאו', דהוא קונה מכח הפקר ב"ד הפקר, אולם מאחר ואיכא דס"ל דלא מהני יאוש למיקני אפי' מדרבנן א"כ הוי ספק דאו'. ומדייק הב"ש דנראה מדברי היש"ש כדעת הב"י, דבדבר שקונה מדרבנן מהני קידושיו מדאו'.

ומוסיף הב"ש דהב"י לא סובר כהיש"ש בקדושין אחר יאוש, דבכה"ג אף שקונה מדרבנן מ"מ יש חיוב דאו' להחזיר ואכתי מקדשה בדבר שאינו שלו, ומשא"כ במעמד שלושתן, דהוי קנין דרבנן ללא ריעותא מצד הדאו' ויועיל מדאו'. ומוכיח זאת הב"ש מזה שהב"י השיג על רבינו ירוחם גבי מעמ"ש ולא השיג על דבריו גבי גזל אחר יאוש, וש"מ דדעת הב"י דבגזל אחר יאוש לא יהי כלל.

ובאבנ"מ (שם, ס"ק ל"ג) כתב לתמוה על דברי הב"ש (בדעת הב"י) בחילוק שבין גזל אחר יאוש למעמ"ש, דממ"נ אם זה מועיל מצד הפקר ב"ד הפקר והו"ל כקנין תורה, א"כ אף בגזל אחר יאוש יועיל מדאו', ואם הפקר ב"ד הפקר לא מועיל בזה, א"כ גם במעמ"ש לא יועיל לדאו'.

ובהמשך דברי האבנ"מ, אחר שהוכיח דדעת הרמב"ם היא דקנין דרבנן לא מועיל לדאו', כתב לבאר בדעת הב"י דאיהו נמי ס"ל דלא מהני לדאו', וכוונתו שיועיל בענין אחר. הנה בגמ'

ג). ואף לביאור האבנ"מ (לעיל) ברמב"ם שעי' קנין דרבנן נתנו היתר השתמשות, אולם זה ודאי דעי' קנין דרבנן לא הוה לכם, וכמבואר בלשונו של האבנ"מ: "וגבי לולב דכתב הרמב"ם לפי שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מה"ת, משום דבולב בעי' לכם ומן התורה אינו ממון שלו".

נא). יעויין בנו"כ שם היכי איירי, אי בקידשה בגזל דידה דליכא שינוי רשות, או דאיירי בגזל דאחרים ולא חשיב שינוי, עייה"ט.

נב). ובחידושי ראש פינה (עקבי הבית על הב"ש שם סק"ו) כ' ליישב את החילוק, דבכל קנין דרבנן וכגון משיכה ומעמ"ש אף דבתחילה הוי רק דרבנן, מ"מ כיון שאם יתבענו המוכר בב"ד להחזיר המקח, לא יהיה יכול לעשות כן, כיון דיפסקו ב"ד דלא יכול לחזור בו שוב הוי יאוש, וכיון דבהיתירא אתא לדידה א"כ יועיל לקנותו מדאו'. אולם בגניבה וגזילה אחר יאוש, אף דהנגזל יודע דקנה הגזלן מדרבנן, ויתייאש פעם שניה, מה זה יועיל, הלא אף היאוש הראשון לא הועיל כי באיסורא אתא לדידה, ולכן בגזל הנ"ל יועיל אף להב"י רק מדרבנן, עי"ש.

קדושין (מ"ז ב') גבי קדושין במלוה, מחלקת הגמ' בין מקדשה במלוה דידה לבין מקדשה במלוה דאחרים, דרך בקידשה במלוה דאחרים מקודשת. והקשו התוס' (ד"ה לעולם) דמאי שנא הא תרוייהו מלוה ניהו, וכתבו התוס' לתרץ "דודאי מלוה דידה שקנאתו כבר ואינו נותן לה שום דבר חדש וכו' אבל כשנתן לה המלוה דאחרים נותן לה דבר חדש שלא היה בידה קודם", עיי"ש, ומכח טעם זה מחלקת הגמ' בין מלוה דידה למלוה דאחרים. אולם הר"ן (שם, כ' א' מדפה"ר) כתב חילוק אחר, דבמלוה דידה דעתה אזווי שהיתה חייבת לו ובוזה לא יועיל, אבל "במלוה דאחרים אין דעתה להתקדש בזווי אלא בהנאה דאית בה", ואת דברי הר"ן מביא הב"י מיד אחרי דחיית דברי רבינו ירוחם.

ומבאר בזה האבנ"מ דאם הקדושין הם בתורת כסף, א"כ יש לדקדק האם זה מועיל אף מדאו', אולם כשמקדשה בתורת הנאה, א"כ אין לחלק בין דרבנן לדאו', דלא גרע משחוק לפני דיש בזה הנאת פרוטה ומקודשת<sup>2</sup>.

ולפי"ז מבואר דהביא הב"י מדברי הר"ן דבמעמד שלושתן לא תתקדש בתורת קדושי כסף אלא בתורת הנאה, וכמ"ש הר"ן גבי מלוה דאחרים, ובוזה יובן גם מה שלא הזכיר הב"י בלשונו את זה שיועיל ע"י הפקר בי"ד הפקר דבוזה אי"צ להפקר בי"ד אלא מטעם הנאה יועיל מדאו'.

ומכח זה יש לדחות קו' הב"ש מדוע לא השיג הב"י בקדושין בגזל אחר יאוש, דהתם מתורת כסף אתינן עלה וקנין דרבנן לא מהני לדאו', אבל במעמ"ש, דמתורת הנאה אתינן עלה, שפיר יהני אף מדאו'<sup>3</sup>.

העולה מדברים אלו דפשטות דברי הב"י נראה דסובר דקנין דרבנן מהני לדאו', אולם האבנ"מ מדקדק בדבריו ומבאר דדעתו דקנין דרבנן לא מהני לדאו', ובקדושין במעמ"ש מועיל מטעם ההנאה ולא בתורת כסף, ולכך מהני מדאו'.

אולם אחר כל זה עדיין לא נתבררה לי דעת הב"י, דהנה פסק בשו"ע בהלכות לולב (סי' תרנ"ח ס"ו) וז"ל: לא יתנו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מה"ת ונמצא שאם החזירו לו אינו מוחזר, ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות מותר, עכ"ל.

ונראה מדברי השו"ע דנקט כהרמב"ם, דהא סתם כוותיה ואח"כ הביא את היש אומרים, ובכחאי גוונא אמרי' דפסק כלישנא קמא. וכן כ' האבני נזר (או"ח סי' תצ"ד ג') וז"ל: משמע דס"ל למחבר עיקר להלכה אפי' הגיע לפעוטות אסור דקנין דרבנן אינו מועיל לדאו', עכ"ל, וכ"כ הפמ"ג (שם, א"א אות ט') בדעת השו"ע.

(נג). ומביא האבנ"מ דכן כתב גם הריטב"א בקדושין (נ"ו ב') גבי מקדש באיסוה"נ דאינה מקודשת, דאף אם האשה חולה ויכולה ליהנות מהאיסורי הנאה, לא הו' קדושין אם יתנם לה בתורת קדושין, אא"כ יאמר לה שמקדשה בהנאה שיש לה מזה שנתן לה דבר שיכולה להתרפאות בו, עיי"ש.

(נד). ומוסיף האבנ"מ דאף לדעת רבינו ירוחם אם יקדשה בהנאה יועיל מדאו', אלא דנקט רבינו ירוחם כחילוק התוס' וקדושין בחוב דאחרים נמי מהני בתורת כסף, ולכך במעמ"ש (דהוי חוב דאחרים) יהני רק מדרבנן.

ובב"י (שם) הביא את דברי הבדק הבית דדעת הרמב"ם היא אף בהגיע לעונת הפעוטות דמקנה מדרבנן, אפ"ה אין להקנותו, ע"כ, ולכא' טעם הרמב"ם הוא משום דקנין דרבנן לא יועיל לדאו'.

אולם בכס"מ (הלכות לולב שם) הביא את דברי הר"ן דבהגיע לעונת הפעוטות שפיר אפשר להקנותו. ותמה הכס"מ מדוע לא הזכירו הפוסקים את דברי הר"ן הלא דבר פשוט הוא, ובלח"מ (שם) תמה על תמיהתו, דהא מזה שהרמב"ם לא חילק ש"מ דבכל גווני אין להקנות לקטן, ולכך לא הזכירו הפוסקים את דברי הר"ן.

והנה אם ננקוט דדעת הב"י היא דקנין דרבנן מהני לדאו' כהבנת הפוסקים וכהס"ד דהאבנ"מ, א"כ מדוע בשו"ע סתם דבריו כהרמב"ם דאין להקנות לקטן, ואם דעתו היא שלא מועיל קנין דרבנן לדאו', כמבואר בשו"ע וכמהלך האבנ"מ, א"כ מדוע תמה בכס"מ על השמטת דברי הר"ן.

והיה מקום לומר בדעת הב"י דס"ל דתרי גווני קנין דרבנן הוו, חדא כדוגמת משיכה שתיקנו רבנן קנין זה, ואחרי שתיקנוהו יועיל מדאו' דיש בזה גמירות דעת לקנין כמו קנין דאו', וא"כ יועיל מדאו' אף בקדושין וכדו', אולם יש סוג קנין דרבנן נוסף, וכגון בקטן שהגיע לעונת הפעוטות שמתנתו מתנה מדרבנן, דבזה כל האפשרות של הקטן להקנות זה רק מדרבנן, בזה נוקט השו"ע גבי לולב דלא יועיל לדאו',<sup>1</sup> אלא דאכתי יש לתמוה על תמיהתו בכסף משנה על השמטת הפוסקים את דברי הר"ן וכו"ל, וצ"ב.

## טו.

### ראיות בדין קנין דרבנן אי מהני לדאו'

יעויין בשער המלך (פ"ח מהל' לולב ה"י ד"ה ויותר) שכתב להוכיח דקנין דרבנן מהני לדאו', מהגמ' סוכה (ל"א א') בעובדא דההיא סבתא דאתאי קמיה דר' נחמן ואמרה ליה דריש גלותא וכולהו רבנן דבי ר"ג יתבי בסוכה גזולה, צווחה ולא אשגח בה רב נחמן, אמר להו רב נחמן פעיתא היא דא ואין לה אלא דמי עצים בלבד ע"כ, ומבואר דעשו תקנת מריש, וברש"י (ד"ה מפני) ביאר הענין דמצוה משוי ליה כל שבעה כבנין קבע.

והנה מדאו' מחוייב הוא לסתור סוכתו ולהחזיר את העצים הגזולים לבעליהם, ואם לא החזירם יושב הוא בסוכה גזולה, אולם מאחר שתיקנו רבנן דאין לו לסתור בניינו אלא רק לשלם את דמי העצים, א"כ סגי ליה בזה כדי לצאת יד"ח המצוה, וחזי' דקנין דרבנן מהני ע"מ לצאת יד"ח המצוה דאו'.

אולם כתב השעה"מ לדחות דבריו, דלעולם לא מהני קנין דרבנן לדאו', ובעובדא דההיא סבתא מהני מדאו' מטעם אחר, דהנה אם לאחר הגזילה יתרצה הנגזל למוכרו לגזלן ולקבל דמיו,

נה). איברא דמדברי הגר"ש איגר (בגליון השו"ע אהע"ז שם על הב"ש ס"ק ל"ה) שכ' להוכיח בדעת הרמב"ם דלא מהני לדאו' ממה שפסק גבי הקנאת לולב לקטן, נראה דלא נקט כחילוק זה, דלהנ"ל י"ל דדוקא גבי לולב לא יועיל.

פשיטא דיועיל מה"ת ולכם קרינא ביה, ואף אם לא נותן דמיו לאלתר יועיל מדאו' [עכ"פ בגוונא דזקף המעות במלוה (עיין מחנ"א קנין מעות סי' ה')].

ומאחר שתיקנו רבנן דמשבנאו בבירה אין לו עליו אלא דמים, א"כ הו"ל כאילו נתרצה הנגול למוכרו, דהרי מצוה לקיים דברי חכמים ולא גרע מתליוהו וזבין דזביניה זביני, ולכך אמרי' דהוה מכירה גמורה מה"ת, דהוי כאילו זקפן במלוה ומכי יהיב דמי איגלאי מילתא למפרע דהיה שלו, ונמצא דלאחר תקנת חכמים דאין לו אלא דמי עצים א"כ הוה שלו מה"ת וכנ"ל, אבל בזיכוי לולב לגדול כיון דמה"ת אין הקנאת קטן כלום אין הגדול יוצא יד"ח מדאו'.

ובאבני מלואים (סי' כ"ח ס"ק ל"ג) כ' לדחות דברי השעה"מ מטעם אחר, דדוקא היכא דבעי' דיהיה הממון שלו מדאו' וכגון לקדש בו את האשה ולצאת יד"ח לולב, אמרינן דכל זמן דאינו שלו מדאו' לא יועיל לו, אבל היכא דלא בעינן שיהיה שלו אלא דמיעטה התורה את הגזול וכגון סוכה דגזולה פסולה ושאוּלה כשירה, בהא ודאי י"ל דאף אי קנין דרבנן לא מהני לדאו', אולם עכ"פ מועיל ההפקר ביד"ד שמכח הקנין דרבנן לתת היתר השתמשות בחפץ ואינו גזל", ושפיר יוצא בה יד"ח סוכה אף דאינה שלו.

ושמעתי לדחות את ראיית השעה"מ ע"פ דברי הגר"א וסרמן (קוב"ש ב"ק אות י"ד) גבי גזילה, דחלות הקנין להגזול הוא מיד בשעת הגזילה, אלא דחיוב ההשבה מפקיע את קנינו בכל רגע, "וכיון דנפקע חיוב השבה ע"י שינוי, ממילא נשארת שלו, דמיד בשעת הגזילה נעשית שלו על הזמן שלאחר פטור השבה", עכ"ד הגר"א.

עפ"י יש לבאר דבמעשה דההיא סבתא מעיקרא היה הגזול מחויב בהשבת העצים הגזולים, ורבנן כשתיקנו שישלם דמים הפקיעו את חיוב ההשבה ונקנו העצים לגזול משעה ראשונה בקנין דאו', ואין זה ענין כלל לקנין דרבנן.

ראיה נוספת שמועיל קנין דרבנן לדאו' הובאה בקצוה"ח (סי' רל"ה סק"ד), מהא דתנן בשקלים (פ"א מ"ה) אע"פ שאמרו אין ממשכנין נשים ועבדים וקטנים ואם שקלו מקבלין מידם ע"כ. וברע"ב (שם) כתב דזה בתנאי שימסרם לציבור לגמרי, כדי שלא יהיה קרבן ציבור קרב משל יחיד עכ"ד. וקטנים שהגיעו לעונת הפעוטות מה דמתנתן מתנה היינו מדברי סופרים דמדאו' אין מתנתן מתנה, וא"כ כיון דמדאו' אין מתנתן מתנה נמצא דקרבן ציבור קרב משל יחיד, ועל כרחק דהא דמהני היינו משום דקנין דרבנן מהני לדאו'.

נו). השעה"מ מוסיף לבאר עפ"י מה שהובא בטור (סי' תרל"ז) בשם בעל העיטור דאם לא רוצה הגזול לתת הדמים לא יצא יד"ח. וכתב הב"י לבאר דבריו דס"ל דכי תקון רבנן היינו דוקא בנתן הדמים לאחמ"כ, אבל אם לא משלם הדמים אוקמוה אדין תורה ומיחייב לאהדורי חפצא ולכך לא יצא יד"ח.

ומבאר השעה"מ דלדבריו י"ל בהסבר הבעל העיטור דאף אם לא שילם כלל יקנה מדרבנן, אלא דבשביל לצאת יד"ח סוכה מדאו' צריך שישלם אח"כ ותהיה הסוכה שלו למפרע.

ויעויין בב"י ובב"ח (שם) דדעת רש"י נראה דלא כבעל העיטור, ואף אם לא ישלם יצא יד"ח דחייב לו דמים ולא עצים, וכן בנו"כ על השו"ע והטור (סוף סי' תרל"ז) מש"כ בענין זה. וע"ע בחידושי החת"ס גיטין (נ"ה ב' ד"ה והנה) מש"כ לבאר בדברי רש"י ובעל העיטור.

נו). וז"ל האבנ"מ: וקנין דרבנן ודאי מתורת גזל מפיק אלא דלא חשיב שלו, דאלת"ה א"כ כל קנייני דרבנן תימא דגזל נינהו מן התורה ועברי מן התורה בלא תגזול וכו' וחכמים אפקרי שיהיה זה רשאי לאכול של חברו, עיי"ש.

וכ"כ בתפארת ישראל על המשניות (שם יכין אות כ"ה) וז"ל: ואף דמדאור' אין ממש בנתינת קטן וא"כ מה מהני בשימסור יפה, עכ"פ כיון דמדרבנן פשוטות מתנתן מתנה, הפקר בי"ד הפקר ומהני אפי' לענין דאור' עכ"ל, ומבואר נמי מהקצוה"ח.

אלא דאין ראיה זו מוכרחת, כיון דיש שביארו את גיל הקטנים לענין שקלים שהוא עד גיל כ' ואף אם הביא ב' שערות אין תובעין אותו לשקול, וכ"כ הרע"ב (לעיל שם משנה ג') וכן הוא בתפא"י (יכין אות י"ז).<sup>נ</sup> אולם הרמב"ם בחיבורו ובפירושו למשניות נקט דקטנים היינו פחותין מכן י"ג, וכ"כ התוי"ט (מ"ה). ובקצוה"ח הוסיף דאף בירושלמי איתא כן להדיא, אולם ראיתי דנחלקו הפני משה והקרנן העדה בדעת הירושלמי (שקלים פ"א ה"ג) בענין זה.

וכראיית הקצוה"ח כן כתב השעה"מ (פ"א משקלים ה"א) להקשות על הרמב"ם הפוסק דקטן לא יכול להקנות לגדול את לולבו ביו"ט ראשון (הובא לעיל אות י'), וא"כ אף בשקלים כיון דמדאור' לאו בר הקנאה הוא, נמצא קרבן ציבור קרב משל יחיד.

וכ' השעה"מ לתרץ דאין כאן חשש שיבוא קרבן ציבור משל יחיד כיון דהשקלים בטלים ברוב, ומאי דמצרכינן מסירה לציבור היינו משום דמטבע חשיב ולא בטיל. והנה הא דמטבע לא בטיל היינו מדרבנן [כדכתב הרשב"א בתורת הבית גבי הדברים שאין להם ביטול, דהיינו מדרבנן], וא"כ כיון דזה אסור רק מדרבנן מהני בקטנים מסירה לציבור, דאתי תקנתא דרבנן דהקנאת קטן היא הקנאה ומפיק לה לאיסור דרבנן לבטל לכתחילה, ולפי"ז אין הוכחה כלל דמהני קנין דרבנן לדאור'.

ראיה נוספת גבי קדושין דרבנן דיועילו מדאור', הובאה בחכמ"ש (אהע"ז ס' כ"ח ס"א) שמביא ראיה מדברי הרשב"א (יבמות ק"ט ב' ד"ה הא דאמרי') גבי מיאון, דהנה אם לא מיאנה הקטנה אז לכשתגדיל לא תוכל למאן, וקשה דכיצד תתקדש בגדלותה בקדושין דאור' ולכך לא תוכל למאן, הא כל קדושה מדרבנן הוו.

ומבאר הרשב"א "דנשאר עליו שעבוד הדינר", והיינו דמה שנתן לה כסף קדושין בקטנותה, נשאר השעבוד עבד זה ומקודשת, אלא דעדיין כתב הרשב"א לתמוה דכשתנן לה את הכסף היתה קטנה ולא השתעבדה לו מה"ת וכיצד יועיל. וכתב בזה הרשב"א לבאר דעל כרחך כיון דתקיננו לה רבנן נשואין הרי היא משתעבדת בכסף קדושה וכו' והוי כשל תורה, עיי"ש.

ומבואר מדברי הרשב"א דאם רבנן תיקנו כן, ודאי דתיקנו דיועיל אף לגדלותה ויישאר השעבוד. וכתב החכמ"ש דמוכח מדברי הרשב"א דקדושין דרבנן מהנו מה"ת.



נח). ויש להעיר על התפא"י דבמשנה ג' (אות י"ז) פירש דקטנים היינו פחותין מכן עשרים, ובמשנה ה' ביאר דקאי על גיל הפעוטות, וצ"ב.

## טז.

## מספר נידונים העולים מתוך המעשה הנ"ל בחלוקת המצות

## דברים ששמענו מהאב"ד הגאון הגדול רבי ישראל מרמרוש שליט"א

א. גדר סימטא בפשטות הינו כל מקום שרבים לא הולכים שם, וכדחזינן דאף צידי רשות הרבים דינם כדין הסימטא לענין זה. ואי"ז תלוי בדין רה"ר דאו' כהלכות טלטול בשבת, אלא מה שעושה את המקום לרה"ר לענין שלא יועיל בו קנין ד"א, זה מה שהולכים שם תדיר ואין קביעות לאדם אחד באותו מקום דכל הזמן ייכנסו וייצאו אנשים. וזו רק הגבלה מצד התקנה דרבנן דלא לייתו לאינצויי, דברה"ר אכתי לייתו לאינצויי. והיינו דמה שמפקיע את השם סימטא זה כל מקום שעלולים לבוא בו לידי ריב.

ובעיקר גדר סימטא, לכאור' ההגדרה היא כל מקום שרבים לא מצויים שם ואדם יכול לפוש ולהניח שם את חפציו למשך זמן סביר שיוכל ללכת למקום אחר ולחזור לשם [כגון מעברים בין בנינים וכדו'], ואף דלכאור' זכותו של כל אדם להניח גם הוא את חפציו באותה העת, כבר נתבאר בפוסקים דאע"פ שרה"ר קנויה לכל בני רה"ר, יש מושג שרבים יכולים להסתלק, והכי נמי בסימטא מסתלקים כולם לטובת היחיד העומד שם לצורכו<sup>1</sup>.

דוגמא לדבר, בניית סוכה ברה"ר דמותר ולא אמרינן דקא עבר אלאו דלא תגזול, מאחר דאנו אומרים דהרבים מסכימים, ואף דאין אנו יודעים בפירוש דכל בני העיר מסכימים. והביאור בזה הוא דאין צריך הסכמה מפורשת, אלא אם זו הנורמה ההנהגתית זה יוצר ג"כ התייחסות משפטית שנובעת מהאנשים שאילו היו יודעים היו מסכימים, וזה כבר נותן לדבר שם של הסכמה.

ובדין חניון של בית הכנסת, לכאור' בגדרי סימטא אכן הוי סימטא. אולם יש לדון מטעם אחר, דהנה לא מועיל קנין ד"א בחצירו של בעה"ב והבעלות על החניון הינה של ביהכנ"ס, ויש נידון בפוסקים אי יש חצר להקדש (עיין תוס' ורמב"ן ב"ב ע"ט א') ואי"ז שייך לנידון זה. אולם לכאור' אכתי יעכב מדין חצר פרטית, דאין קונין בה ע"י ד' אמות.

ב. אם חלק מהחפץ נמצא בתוך הד' אמות, יעויין באבנ"מ (סי' ל' סק"ו) מש"כ בזה גבי קנין ד' חצר וקנין ד' אמות, ונראה מסתימת דבריו דאף גבי קנין חצר אמרינן דהוה כמאן דפסיק ומשום דחצר קונה מטעם יד, ודן דאף גבי ד' אמות נימא כן ונשאר בצ"ע. [ויש לעיין אם הצ"ע זה רק על ד' אמות, אבל גבי חצר ודאי אמרינן כמאן דפסיק, או דאף גבי חצר מיבעיא ליה אי הוי כמאן דפסיק ויקנה חלקו או דלא יקנה כלל].

ובבית אהרן (ב"מ י' א') כתב בדברי רש"י דאין אחר רשאי לתופסו (לעיל אות י"א), דעיקר הקנין הוא הרחקת האחרים מהחפץ וממילא יקנה [או דיצטרך לעשות קנין נוסף]. ולפי"ז כתב לחדש דבגוונא דחלק מהחפץ מונח מחוץ להד' אמות נימא דהרחיקו חכמים את כולם מהחפץ מדין מה שנמצא כבר בתוך ד' אמותיו<sup>2</sup>.

נט). עיין רשב"ם ב"ב (ע"ו ב') שכתב וז"ל: דכיון דאינו רשות הרבים ממש, אלא דזימנין דדחקי בני רה"ר ועיילי להתם ויש רשות לאדם לשבת שם, הרי הוא ברשות כל מי שעומד שם לקנות במשיכה כאילו הוא רשותו, עכ"ל.

יש נידון גבי עיתון שנמצא בתיבת דואר, דהעיתון נקנה לבעליו ע"י חצר ומטעם יד [אף בעיתון חנימא], והנה בדרך כלל חלק מהעיתון נוטה כלפי חוץ, והיה מקום לומר דיכול יהיה אדם לחתוך את החלק החיצוני, משום דזה לא נקנה לבעלים [לכאור' זה רק להצד דאמרינן דהוה כמאן דפסיק]. אולם אין לומר כן משום דכל העיתון מוחזק מכח אותו חלק שנמצא בפנים, ואי"ז כחפץ שנמצא בקרקע רשותו ובולט גם כלפי חוץ וחלקו מונח ע"ג קרקע שאינה שלו, דכאן כל העיתון עומד מכח התיבה - רשותו.

ואף דהיה מקום לדון דאי"ז חצר המשתמרת, אולם נראה דההגדרה של משתמרת זה לאו דווקא הנחה במקום השמור מגנבים אלא סגי בהא דאין זה מונח ברחוב, ואנשים מתייחסים לזה כמי ששייך לאותו אדם.

ומענין לענין באותו ענין, יש לעיין במקרה שרוצה לקנות רק חלק מהדברים העומדים לצידו אם יועיל, ואף גבי קנין חצר יש לדון כן, במקרה שהכנים לחצירו מספר ארגזים ורוצה לקנות רק פרי אחד ולא סיים איזה פרי מעוניין הוא לקנות. ושאלה זו קיימת גם באדם שמכר לחבירו בית מתוך הבתים שברשותו, ולא ידוע בשעת הקנין מה הוא מוכר לו, דמבואר דקנה אולם יש בזה הגבלות מסוימות. ויש מקום לדון שאחרי שיברר איזה פרי או בית הוא מעוניין לקנות יועיל הקנין למפרע מטעם ברידה. ואף במצות - מתוך עשר ארגזים של מצות הוא הולך לקנות חמש ולא ידוע מה הוא יקנה<sup>סא</sup>.

ג. בענין קנין ד' אמות אם צריך כוונה לקנות או דמועיל אף שלא מדעתו, נראה דמסקנת הפוסקים בזה דמהני אף שלא מדעתו<sup>סב</sup>.

ד. בדין קנין דרבנן אי יהני לדאור', הנה לדעת הר"ן (עיין לעיל אות י') שהקנו את הקרקע ואח"כ ממילא קונה את החפצים לכאור' יועיל לדאור', דאף דהקנין בתחילה על המקום דיהיה כחצירו הוי רק דרבנן, אולם לאחר דזה חצירו ממילא כל מה שייכנס אח"כ יהיה שלו מדאור'.

אולם לדעת הרמב"ן (שם) דזה הקנאת החפצים, יש לדון בגדרי קנין דרבנן לדאור' אם מועיל או לא, [ויעיין באמרי בינה שדן בנידונים אלו].

---

ס. שמעתי להוכיח מגופא דשמעתא גבי גט דיועיל ד' אמות אף כשחלק מהחפץ מונח בתוך הד"א, מהגמ' גיטין (ע"ח א') גבי שמונה אמות מצומצמות והגט נמצא חציו בד' אמות של הבעל וחציו בד"א של האשה, ומקשה הגמ' והא אגיד גביה, והיינו דהגט לא יצא לגמרי מרשות הבעל, ומבואר דלולי החיסרון של אגיד גביה, וכגון כשאין הגט כולו ברשותה אולם אי"ז ברשותו כלל היו מועילים הגירושין.

ואולי יש לחלק דגט שאני דסגי בנתינה, ולענין נתינה יועיל אף באופן זה, אבל בשאר המקומות בהם תיקנו ד' אמות, יתכן שצריך שכל החפץ יהיה ברשות הקונה.

סא. בעיקר השאלה, אם שייך לקנות חלק מהחפצים הנמצאים בד' אמות, הובא בזה לעיל (אות ה') דדנו בזה רעק"א ובנו הגר"ש, ולכאור' זה תלוי בעיקר דין ד' אמות אי הוי הקנאת הקרקע או הקנאת החפצים, אולם הנידון כאן הוא אף אם נאמר דאפשר לקנות רק חלק מהדברים, אם יועיל לקנות דבר שאינו מסויים.

סב. יעויין לעיל (אות ו') שהבאנו את דברי הפוסקים בזה, ומה שיש לחלק בין נתון לקנות אך לא בקנין המועיל, לבין מקום שלא היתה כוונת קנין כלל.



ודנו בזה האחרונים דעדיף קנין ד"א משאר קנינים דרבנן, משום דהרבים מסתלקים מהסימטא. ולפיכך אף אי הפקר ב"ד לא יוצר הקנאה וחיוב, יועיל סילוק הרבים מהסימטא, ושוב ממילא יכול יהיה לקנות מדאו', ועיין לעיל (אות י"ה, ט"ו) שהרחבנו בנידון זה.

ה. אפשר לדון בזה מזוית נוספת, האם במקרה הנ"ל דין המצות כדין מציאה או כמתנה, מאחר שהבעה"ב לא הסתלק מהמצות כל עוד לא ישלמו לו את סכום התרומה עבורם. ואף במקרה ששילם התורם את עלות המצות, אכתי יש לדון דאי"ז חשוב מציאה אלא מתנה, דהרי אם יקח אדם כמות מופרזת ודאי יכול יהיה האחראי לעכב עליו, וא"כ יש לו עדיין שייכות להמצות. ועצם ההתנייה כמה אפשר לקחת מוכיחה שהוא עדיין בעה"ב, דרך הבעלים יכול להגביל.

והנה אם נדון זאת כמתנה, מלבד זאת שיש פוסקים דסבירא להו דלא מהני קנין ד' אמות במתנה (עיין לעיל אות א'), יש לדון נמי מצד זה שיצטרך לבוא להד' אמות קודם שיבואו המצות (עיין לעיל אות ג' ובנספחים נספח ג'), ולולי זה החפצים עצמם יעכבוהו מלזכות<sup>30</sup> בהד' אמות.

ו. לשאלתי, מדוע קנין זה אינו נפוץ ולא שמענו על דיונים בבי"ד בזה, ענה הרב דאף הפוסקים במערכת הקנינים כמעט שלא הזכירו את קנין ד' אמות, ולכאו' מפני ריבוי המחלוקות בזה, היכן מועיל ובמה מועיל - רק במציאה או אף במקח וממכר ומתנה, ואף במציאה אם זה קודם יאוש אינו זוכה ועוד חילוקי דינים. וא"כ האפשרות המוסכמת לקנות ע"י ד"א פחות מצויה. אולם עכ"פ בשו"ע הובאו דינים אלו.



## נספחים

### א. דין אויר ד' אמות אם קונה

איתא בגמ' גיטין ע"ח ב' אמר רב יהודה היתה כקטפרס וזרקו לה [ובתורי"ד, פי' היתה ידה משופעת שאינה יכולה לקבל גיטה] אע"פ שהגיע גט לידה אינה מגורשת, ופריך, אמאי הא כי נפיל בארבע אמות דידה קא נפיל, ומשני בדלא נח, והיינו דאין לומר שיועיל מדין ד"א דמאחר ומיד כשנפל הגט נשרף, לא חשיב קבלה כלל מה שהיה בידה.

ופריך, ותיגרש מאוירא דד' אמות, תפשוט דבעי רבי אלעזר ארבע אמות שאמרו יש להן אויר או אין להן אויר תפשוט דאין להן אויר, והיינו משום דאם היה מועיל אויר ד' אמות

30. אציין את המקורות בענין לכם במצה ולולב: יעויין בשו"ע (סי' תנ"ד ס"ד) דאין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה, ובמשנ"ב (ס"ק ט"ו), ובביאור הלכה (ד"ה אין) הביא שיטות גבי קנין שבא מתוך המצוה גופא דלא מהני, ולכך אין לדון דמ"מ יקנה את המצה ע"י לעיסתה בשינוי, דזה לא ייחשב לקנין אם אין המצה שלו קודם לכן.

וכן במשנ"ב (סי' תרנ"ח ס"ק י') גבי דין לכם בלולב וז"ל: יש אומרים דהני דקני אתרוג למצוה ופרעי לאחר החג לא יאות עבדי, דכל כמה דלא יהיב דמי לא קני אלא מדרבנן ואנן בעינן לכם דאורייתא, אם לא שהביאו לרשותו וקנהו בתורת חצר, ולכתחילה נכון לזוהר בזה ולפרוע קודם החג, עכ"ל.

ובשערי תשובה (שם ס"ק ה') הביא דהמחנ"א (הלכות משיכה סי' ב') חשש דלא יהני קנין דרבנן לדאו', ומסיק המשנ"ב דנכון לזוהר בזה לכתחילה, אולם יתכן דע"י קנין ד' אמות טפי מהני וכמשנ"ת. איברא, דהמחנ"א הזכיר בתוך הקנינים דרבנן כמשיכה אף את קנין ד"א, וש"מ דלא חילק בין הקנינים, עיי"ש.

לקנות, א"כ היה מועיל לענין קבלת הגט אף בגוונא דלא נח. ודוחה הגמ', הכא במאי עסקינן בעומדת על גב הנהר דמעיקרא לאיבוד קא, וברש"י, דאזיר שאינו ראוי לנוח לא קני, עכ"ד הגמ' ופירושה.

ובתוס' (ד"ה ותגרש) הקשו כיצד יועיל אויר הא לא מינטר, וכדמקשה הגמ' (להלן שם ע"ט א') גבי אויר גג שהרוח יכולה להפיל הגט למקום אחר, וא"כ חשיב אויר שאין סופו לנוח. וכתבו תוס' לתרץ דשאני אויר ד"א דחשיב מינטר והוי אויר שסופו לנוח.

עוד כתבו התוס' וז"ל: ור"י אומר דרבי אלעזר גופיה מספקא ליה אם מה שתיקנו חכמים ארבע אמות תיקנו גם באויר, ואע"ג דלא מינטר עשאוהו כמינטר, כמו שעשו ארבע אמות רשותו ואע"פ שאינה רשותו, עכ"ל.

והמהרש"א כתב בביאור דברי התוס' דר"א הסתפק אי ד"א קונות גם באויר, אפילו בגוונא דלא מינטר, ובקושיית הגמ' (להלן שם) גבי זרק לה גיטה מראש הגג דפריך והא לא מינטר, יש לומר דאי גבי ד' אמות הוה אמרינן דאין צריך מינטר, א"כ גם בזרק מראש הגג היה מועיל.

אולם הרש"ש דחה את דברי המהרש"א בביאור התוס', וז"ל הרש"ש, משמע דבעלמא פשיטא ליה לר"א דבעינן מינטר, אלא בד' אמות קא מיבעיא ליה, אולי תיקנו חכמים אף באוירא דלא מינטר כמו שעשו אינו רשותו לרשותו, ודלא כמהרש"א, עכ"ל [וכ"כ המהר"ם שיף כהרש"ש, ועיין עוד בבית שמואל (סי' קל"ט ס"ק כ"ה)].

ומבואר דנקטו הרש"ש והמהר"ם שיף בדברי התוס' דחכמים חיזקו את תקנת קנין ד' אמות, דאפילו בגוונא דאי"ז מינטר הוה כמינטר ויהני. ולעיל (אות ג', אות ו') הובאו ענינים נוספים בהם נראה דנתנו אלימות לד' אמות טפי מחצר.

ויעייין בר"ן (שם) דכתב בעיקר האיבעיא דרבי אלעזר וז"ל: כלומר מי אמרינן כיון דארבע אמות תקנתא דרבנן נינהו כי היכי דלא לייתו לאינצויי כדמפרש בשנים אוחזין, ארעא תקון אוירא לא תקון או דילמא לא שנא, עכ"ל<sup>ד</sup>.

ובדבריו לקמן (ע"ט א') כתב הר"ן וז"ל: וכי תימא כיון דהכא פרכינן והא לא מינטר, י"ל משום דס"ל דכל תוך ד"א ידיה שפיר מינטר אע"פ דליכא מחיצות, עכ"ל. ונראה דנקיטת הר"ן היא דבאמת ד"א הוי מינטר, ולא דאי"ז מינטר וחיזקו את תקנתם, וקצת נראה כן אף מדברי המאירי (שם)<sup>ה</sup>.

ובמגיד משנה ובלח"מ (פ"ה מגירושין הי"ב) שקלו וטרו בפסיקת הרמב"ם בנידון זה, ונראה מדבריהם בדעת הרמב"ם דע"י זריקת גט באויר ד' אמות הויא ספק מגורשת, ומשום דהוה

סד). ונראה להביא מדבריו אלו של הר"ן עוד סיעתא לביאור החי' הרי"ם בדבריו (לעיל אות י"ב, להלן נספח ב') דהיתה תקנה אחת, דהא דן גבי תקנת ד"א בגט והביא לדמות זאת לתקנת ד"א דמצאיה, עיי"ש.

סה). היה מקום לדון מסברא דר"א הסתפק בצורת הקנין דד' אמות אי הוי הקנאת הקרקע וכחצירו, ואז יועיל אויר דומיא דחצר ממש, או דהוי הקנאת החפצים ולא יהני אויר דקנין חדש הוא. אולם שייך לומר בהיפוך, דאם זה הקנאת החצר א"כ בעינן דיהיה משתמר, ובפשטות אין זה משתמר, ולהצד דהוה הקנאת החפצים הקנו אף בדלא מינטר, ויעייין בזה.

איבעיא דלא איפשיטא [אולם תלויים הדברים בפסיקתו גבי ואת לא תעביד עובדא, ורבו השיטות בהסבר דבריו שם].



## ב. ביאור מסקנת הגמ' בגיטין (ע"ח ב') "ואת לא תעביד עובדא עד דמטי גט לידה"

יעויין בגמ' גיטין ע"ח ב' דדנה בשיעור ה"קרוב לה" דאז מגורשת: "אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא כדי שתשוח ותטלנו [וברש"י, הוא דהויא קורבה דמתני'], ואת לא תעביד עובדא עד דמטי גט לידה, א"ל רב מרדכי לרב אשי הוה עובדא הכי ואצרכוה חליצה".

וברש"י: עד דמטי גט לידה, גזירה שמא יאמרו על הרחוק שהוא קרוב, עכ"ל, ומפני כן אין להתירה לינשא עד שיבוא גט לידה.

ויעויין בתוס' (ד"ה ואת) שהביאו דעת הערוך שנוקט דבכל גווני אין להתירה לינשא עד שיבוא הגט לידה ממש, ואף אם נתנו בתוך חצירה לא יועיל. אולם תוס' מביאים ביאור נוסף דדווקא בגוונא דנתן לה הגט ברה"ר אמרו דלא יועיל, אולם אם נתנו בחצירה שפיר מגורשת [וגבי נתינת גט בסימטא - למסקנת הסוגיא - לא נתבאר בתוס'].

ובדעת הרמב"ם (פ"ה מגירושין הלכה י"ג - ט"ו) האריכו הראשונים והנו"כ לברר את דבריו בענין זה.

והר"ן (שם) כתב לפרש דשמואל דמסיק ואת לא תעביד עובדא, נקט דמתני' ברה"ר ממש קאמרה דמהני נתינת הגט, ואף דאין ד"א קונות ברה"ר, משום תקנת עגונות אמרו דיהני, "ומשום הכי א"ל שכיון שאין ד' אמות קונות ברה"ר מן הדין דלא ליעביד בה עובדא, ומיהו במקום שהן קונות [מן הדין (סוגריים במקור)] מסתברא דעבדי בה עובדא, ואין צריך לומר בחצירה שהיא זוכה לה וכו', עכ"ל.

אולם בהמשך דבריו כתב דמאחר שרבינו חננאל הביא מרביתו [כדברי הערוך לעיל בשם רבותיו] דאף בחצר לא ליעביד בה עובדא ראוי לחוש לדבריו, עכ"ד הר"ן. וכן במאירי בסוגיין הביא בשם ראשוני הגאונים דאף בחצירה לא יועיל, וכתב שכן הוא בירושלמי "המחזור שבכולם עד שיתננו לידה".

בחידושי הרי"ם (גיטין ע"ח א') תמה בעיקר דברי הר"ן לחלק בין רה"ר לשאר המקומות, הא הגמ' סתמא קתני דלא מהני, ומנא לן לחלק.

ומבאר החידושי הרי"ם ע"פ דבריו ביסוד עיקר קנין ד' אמות דהיו ב' תקנות, תקנת ד"א במציאה ותקנה נוספת בגט, והראיה דתיקנו בגט תקנה נוספת היא מזה שלגבי גט מועיל אף ברה"ר, וכן הוי תקנה לענין דא' דיועיל מדא' לכו"ע וכמשנ"ת לעיל (אות י"ב). עפ"י י"ל דנקט הר"ן דדברי שמואל נאמרו נאמרו רק על תקנת ד"א בגט דביטלו תקנה זו, ולכן דווקא כשיגיע בגט לידה תהא מגורשת. אולם מכח תקנת ד"א דמציאה (וה"ה לשאר מקומות, עיין לעיל אות א') תוכל להתגרש. ואף דמכח תקנת ד"א דמציאה יהני רק מדרבנן למ"ד קנין דרבנן לא מהני

לדאו', י"ל דהר"ן לשיטתו דמהני קנין דרבנן לדאו', ולכך אף מכח תקנת מציאה יהני בגט מדאו', אולם רק במקומות בהם מועיל ד"א במציאה, וכגון סימטא, אבל לא ברה"ר.



### ג. בענין קנין ד"א וקנינים דרבנן במקום איסור

תוס' בסוגיין (ב"מ י' א' ד"ה ארבע אמות) כתבו להקשות מהגמ' כתובות (ל"א ב') גבי גונב כיס בשבת, דבגוונא דהיה מגרר ויוצא, מאחר שאיסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד הדין הוא קלב"מ. אולם בגוונא דאפקיה לרה"ר איתא בגמ' דעובר איסור שבת בלבד ולא אנגיבה דעדיין לא קנאה, מאחר ובהוצאה לרה"ר לא קנה הגניבה. והקשו בתוס' דלמ"ד דמהני ד"א ברה"ר, אכתי יקנה מטעם ד"א, וכתבו לתרץ דלא תיקנו לגנב קנין ד"א, וכ"כ בכתובות (שם, ד"ה אי דאפקיה).

ובביאור דברי התוס' היה אפשר לומר בפשטות דהתקנה היתה רק על מציאה וגט ולא בשאר מילי (עיין לעיל אות א'), ובקושייתם הבינו דמועיל קנין ד"א בכל מילי ולכך אף בגניבה אמור להועיל דמאי שנא, ומה שתירצו דלא אמרי' ד"א בגניבה היינו משום דדווקא במציאה וגט מועיל קנין ד"א. ולפי"ז אין דגש על ענין הגניבה דווקא, אלא כל מה שאינו מציאה או גט לא תיקנו בו קנין זה.

אלא דמדברי הרא"ש, שסובר דמהני ד"א אף במתנה ומקח וממכר, ואעפ"כ הקשה ותירץ כהתוס', יוצא שלא שייך לבאר זאת (הרא"ש בפירקין, סי' כ"ח)¹.

ובעיקר דברי הרא"ש דנו האחרונים, דהרא"ש בתירוצו כתב ד"אפי' למ"ד דארבע אמות קונות ברה"ר, לגנב לא תקינו רבנן שיקנו לו ד' אמות".

ובפלפולא חריפתא (שם אות פ') כתב לתמוה על דבריו וז"ל: צ"ע כיון דפסק דלית הלכתא כוותיה, משכונני נפשיה למה ליה, עכ"ל. והיינו דמאחר והרא"ש פוסק שלא מועיל קנין ד"א ברה"ר, א"כ מדוע מתרץ הוא את הקושיא אף לדעה זו, הא אפשר לתרץ בפשיטות דלא מהני בגניבה כיון דהגמ' התם ברה"ר קאי.

ומבאר הש"ך (סי' רמ"ג סק"ט) דכתב כן הרא"ש כדי ללמדנו דאף בסימטא לא יועיל לקנות הגניבה כי לא תיקנו ד"א לגניבה. אולם הקצוה"ח (שם סק"י) כתב לדחות את דברי הש"ך. והעולה מדברי הקצוה"ח הוא דלא משכחת לה גניבה בסימטא ע"י קנין ד' אמות, מאחר שחסר ב'מעשה גניבה'. ובגוונא דימשוך את הגניבה לתוך ד' אמותיו יהני עכ"פ מטעם משיכה, ולא בעינן לתקנת ד"א בגניבה בסימטא, ורק גבי רה"ר שייך נפק"מ בגניבה. ועל זה כתב הרא"ש דאף ברה"ר לא יועיל מטעם דלא תיקנו כלל בגניבה².

10. עיין בדברי הבית אהרן (לעיל אות י"א) בדעת רש"י דאין אחר רשאי לתופסו, דכתב ליישב עפ"י את קושיית התוס'.

11. אולם יעויין בנתיבות (שם ס"ק י"ב) שהשיג על הקצוה"ח, וכתב דמשכחת לה נפק"מ לענין גניבה בסימטא ע"י ד"א, עיי"ש.

אולם נראה לומר טעם אחר בזה, דהנה הקשו הראשונים (עיין נמוק"י ב"מ י' א' ועוד) דאחרי שתיקנו קנין ד"א מה ראו צורך להוסיף קנינים אחרים בסימטא, וכגון משיכה ומסירה. וכ' הנמוק"י לתרץ דאם קדם דבר שיש לו בעלים בד' אמות, החפץ מעכב את הבא אחריו מלקנות בד' אמות שסביבות החפץ.

ולפי"ז יש לבאר בפשיטות דלעולם לא שייך לגנוב ע"י קנין ד"א, דהחפץ עצמו הוא הוא המעכב ומחמתו אין אפשרות לקנות בד"א את השטח שבו הוא מונח.

אולם ראיתי בהערות הגרי"ש אלישיב (ב"מ י' ב' ד"ה ארבע) שכתב דלא שייך לומר כן: "דזה אינו שהרי בגניבה אנו מתייחסים בקנין הגניבה לגנב כאין להחפץ בעלים אחרים, וככהאי גוונא קנה בד' אמות אף שהחפץ קדם" [וציין לשו"ת רעק"א תנינא סי' צ"ו, בית הלוי ח"ג סי' מ"ה].

ויש לעיין מנא ליה דחזי' להגניבה כלפי הגנב כחפץ שאין לו בעלים. ובעיקר סברתו של מרן הגרי"ש זצ"ל יש מקום להעיר דהרי קודם שחישב לגנוב החפץ, לא יכול היה לקנות בד"א מכח החפץ. ויצא לפי"ז דמיד כשחישב לגנוב את החפץ יקנה הד"א ולאחמ"כ יקנה את החפץ, וצ"ב.

שוב מצאתי להגר"מ פיינשטיין בדברות משה ב"מ (סי' י' ענף ג') דביאר בכוונת הש"ך (שם) בדומה למשנ"ת, וז"ל הש"ך: מ"מ תירוצם (של התוס') אמת מסברא אפילו למ"ד דתיקנו ד' אמות במתנה, מ"מ בגניבה לא יצא מדעת בעלים ל"ש כלל לומר דתיקנו ד' אמות של אחרים להוציא מרשות בעלים, דהא כל היכא דאיתא ברשותא דמרא איתא ובעלים לא מסלקי נפשיהו מיניה ובמה יצאו מרשות בעלים, עכ"ל.

וכתב בדברו"מ דהש"ך נוקט דלא שייך לקנות הגניבה ומשום דתיקנו את הד' אמות שיקנה בהם כאילו זה חצירו, אולם חפץ שיש לו בעלים לא שייך שייצא מרשותם ע"י שנמצא בד' אמותיו.

ויש לברר בהגדרת דברי הנמוקי יוסף, דלכא' לדבריו אף במציאה לאחר יאוש בעלים - להסוברים דיאוש הוי רק היתר זכייה (עיין תוס' ב"ק ס"ו א' ד"ה כיון, ובנתי"מ סי' רס"ב סק"ג), א"כ החפץ יתפוס את מקום הד"א כדין חפץ שיש לו בעלים ולא יועיל לקנות המציאה.

אולם על כרחך דאף לשיטות אלו יועיל ד' אמות במציאה, ויש לנו לומר דכל זה מונח בהיתר זכייה דנחשב כחפץ שאין לו בעלים לענין זה, ועיין.

המהרא"ל צינץ בספרו מעייני החכמה (ב"מ י' א' על התוס' ד"ה ארבע) כ' לתרץ באופן מחודש את קושיית התוס', וז"ל: לכא' יש לומר, כיון דד' אמות דקני הוא מתקנת חכמים, אם כן מסתמא הגנב לא ניחא ליה דליקני שיעמוד ברשותו לענין אחריות, ויוכל לומר א"א בתקנת חכמים, ואף דכל גנב לא ניחא דליקני ומ"מ בחצירו קאי ברשותיה, היינו דעל כרחך אוקמה רחמנא ברשותו, משא"כ בד' אמות דחזינן אי לא ניחא ליה אינו קונה, עכ"ל.

מרן הגרא"ל שטיינמן בספרו אילת השחר (גיטין ע"ח א' ד"ה ארבע אמות) כתב לדון גבי קנין ד"א ושאר קנינים דרבנן, אי מועיל לקנות על ידם במקום איסור וכגון בשבת. והנה בגמ' ב"מ ט' א' מבואר דהמגביה ארנקי בשבת קנאו, וא"כ אף בכה"ג לכא' יועיל, אולם יש לדחות דהתם

איירי בקנין דאו' ולכך מועיל<sup>ס</sup>, וכן בשו"ע (חו"מ סי' ר"ח) בדיני קנין שנעשה באיסור איירי בקנין דאו' עיי"ש בש"ך (סק"ב), אולם בקנינים דרבנן יש לדון אם תיקנום במקום איסור או לא.

ובגמ' ב"מ (צ"ו ב') מצינו ד"איסורא לא תיקנו רבנן", וא"כ בכה"ג שעצם הקנין הוא האיסור כבסוגיא שם גבי מעילה בהקדש, יתכן דרבנן לא תיקנו הקנין בכהאי גוונא. ויבוארו ב' טעמים בזה - א' כיון דמשמע שם בגמ' דיש צד שבי"ד [שבאותו הדור] ימעלו, וחזי' דזה כאילו הם עושים האיסור וודאי לא יתקנו קנינים בזה, ב' אף אם אי"ז נקרא שהם עושים האיסור, מ"מ לא רצו שע"י תקנתם יעבור אדם מישראל באיסור.

ויעויין בדברי רעק"א (ב"מ י' א') גבי עני המהפך בחררה, שאם היפך בחררה ובא אחר לזכות בה ע"י קנין ד"א לא קנה, דהא לא תיקנו רבנן קנינים במקום איסור.

ויעויין עוד בדברי הדברו"מ (שם) דדן גבי קנין אגב במקום איסור, דמצינו ברש"י (ב"ק ק"ח א') דיש אפשרות לגזול ע"י קנין אגב אע"פ דהוה קנין דרבנן, ונימא נמי בזה דלא תיקנו קנינים במקום איסור. וכתב לבאר דשונה קנין אגב מקנין ד' אמות, דאחר שתיקנו הקנין שוב נחשבים המטלטלין הנקנין אגב הקרקע כקרקע עצמה, וא"כ ממילא אף בגנב וגזלן הדין כן [ונראה מדבריו דבקנין ד"א אינו מציאות דזה כחצירו, ועיין לעיל (אות ז') מש"כ בענין זה].



### ד. בענין הפקר בי"ד אי מהני אף להקנאה

בגמ' גיטין (ל"ו ב') מובא המקור להפקר בי"ד הפקר, ר' יצחק מביא את הפסוק וכל אשר לא יבוא לשלושת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה, ור' אליעזר מביא מקור אחר, אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות וגו', וכי מה ענין ראשים אצל אבות, לומר לך מה אבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו, אף ראשים מנחילין העם כל מה שירצו, עכ"ד הגמ'.

סח. וכעין זה איתא בירושלמי שבת (פ"ג ה"ג) גבי קורע בשבת על מתו דאע"פ שאסור לקרוע בשבת, מ"מ מיחשיב קריעה. ומקשה הירושלמי דמאי שנא ממצה גזולה דאין אדם יוצא בה יד"ח בפסח, ומיישב "אמר לון, תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה" וכו'.

וביאר בזה הקרבן העדה ונעתק את לשונו: מצה גזולה אינו יוצא בה יד"ח בפסח, לפי שבעבירה באה א"כ ה"ה קריעה בשבת לא יהא יוצא בה ידי חובתו לפי שבעבירה באה. תמן, גבי גזל. גופה עבירה, המצוה עצמה היא עבירה שאלמלא לא גזלה לא היה יכול לברך עליה ולקיים המצוה, ובמה שאכלה נעשית עיקר עבירה שאינו יכול לקיים מצות והשיב את הגזילה אשר גזל. ברם הכא, אבל כאן הוא עבר עבירה שקרע בשבת אבל אין בקריעה עבירה אילו קרע בבגד זה בחול, הילכך יוצא ידי קריעה, עכ"ל הקרבן העדה.

ומבואר דיש לחלק בין מקום שגוף הדבר נעשה בעבירה וכגזילת מצה, לבין מקום שהמעשה טוב וראוי אלא שנעשה בזמן אסור, וא"כ אף גבי קנינים יש לנו לחלק בין חומר קנין שנעשה עבור איסור לבין קנין טוב שנעשה בזמן אסור דקיל טפי, ודו"ק.

[ויעויין עוד בדברי המהר"ץ חיות (ב"מ ט' א') גבי הא דאיתא התם דהמגביה ארנקי בשבת קנא, ובגמ' תמורה (ו' א') נקיט רבא דאי עביד לא מהני וקיי"ל כוותיה, ומדוע לא אמר' מטעם זה דלא יקנה. וז"ל המהרצ"ח שם "ואפי' באיסור דרבנן קיי"ל (כתובות פ"א ב') כל מילתא דאמור רבנן לא תובין אי זבין לא מהני, מ"מ עי' ש"ך חו"מ סי' ר"ח סק"א דאיסור שבת כיון דהוא איסור התלוי בזמן בכה"ג לא שייך אי עביד לא מהני דאפשר לעשות הקנין בהיתר", ומבואר דנקט המהרצ"ח דסברת הש"ך היא גם למילי דרבנן בשבת, ועיין].

וברשב"א (גיטין שם) ביאר דהביאה הגמ' ב' פסוקים כדי לומר שרבנן יכולים לעשות אף הקנאה, וא"כ הפסוק הראשון בא לומר על הפקר ב"ד והיינו שיכולים החכמים להפקיר נכסים לתועלת שיראו בזה. אולם מהפסוק השני שבו כתוב על חלוקת הארץ מבואר שאפשר אף להקנות באותו ההפקר, דהיינו להפקיר מראובן ולהקנות לשמעון.

אולם בשיטמ"ק (ב"ב ק' א') הביא בשם רבינו יונה דע"י הפקר ב"ד לא חלה הקנאה, וז"ל: וכל היכא דאמר' הפקר ב"ד הפקר בעל הנכסים איבד זכותו ע"י הפקר ב"ד, והרי הן כדבר שאינו שלו ויש רשות לחברו להחזיק בו ברשות ב"ד, אבל אינו זוכה בו בדיבור ב"ד עד שיחזיק, עכ"ל.

ויש באחרונים (רעק"א, הובא לעיל אות י') דאף אם מועילה הקנאת החכמים, מ"מ לא תהיה להקנאה זו תוקף של דאור, אלא רק דרבנן.

בתוס' רבינו פרץ בב"מ (י' א' ד"ה ד' אמות) כ' להקשות כיצד יועיל גירושין בגט שניתן בד' אמות, הא "מדאור" לא הוי גט עד דמטיא לרשותה, היכי שרו רבנן אשת איש לעלמא". וכתב לתרץ "וי"ל כיון דתקינן רבנן ד' אמות שלה ואמר' דהפקר ב"ד הפקר, פקעינהו לקדושין מיניה והוי כמו ירושה", עכ"ל.

והנה מה שהוסיף "והוי כמו ירושה" צ"ב דמה קשור ענין ירושה להפקר ב"ד. וראיתי דהעיר בזה הגרש"ר (שיעורי ב"מ אות קנ"ה) וכתב לבאר ע"פ דברי הרשב"א הנ"ל דהפסוק השני בגמ' גיטין האמור גבי חלוקת הארץ [דומיא דאב המנחיל ירושה לבניו], מלמדנו שניתן להפקיר ולהקנות ע"י הפקר ב"ד, וזה כוונת רבינו פרץ דהד' אמות קנויים לאשה מכח הפקר וירושא וממילא מגורשת מדאור<sup>סט</sup>.

בחכמת שלמה (אהע"ז סי' כ"ח סכ"א) כתב להוכיח דמהני אף להקנות, מהגמ' יומא (נ"א ב') דרוצה הגמ' לפשוט את האיבעיא דר' אלעזר (לעיל שם, נ' ב') דלמ"ד פר יוהכ"פ קרבן יחיד, האם עושה תמורה או לא. ובהמשך הגמ' שם מבואר ספיקו של ר' אלעזר, דהנה חטאת השותפין אינה עושה תמורה והספק הוא לגבי פר יוהכ"פ, האם שאר הכהנים "בקביעותא מתכפרי" [וברש"י, כשאר המכפרים שהפרישו אחרים עליהן, שהקנו להם הבהמה לכפרה, אף כאן נקנה להן חלק בו והו"ל חטאת השותפין לענין תמורה], או דילמא "בקופיא מתכפרי" [וברש"י, כלומר אין כפרתן קבועה בו אלא צפה על גב כפרת כהן גדול וכו' עיי"ש].

ודנה הגמ' לפשוט האיבעיא, דהנה הכהן גדול מביא את הפר מממונו ד"אשר לו" אמר רחמנא, ומסתבר דאין כפרתן קבועה בו, ומסיקה הגמ' דאם משלו הוא מביאו, א"כ איך מתכפרים הכהנים "אי לאו דקנו חלק בגויה היכי מכפר להו, אלא שאני בי גזא דאהרן דאפקריה רחמנא גבי אחיו הכהנים, הכא גבי תמורה נמי וכו', ע"כ ביאור דברי הגמ'.

העולה מדברים אלו דנקנה לכהנים חלק בקרבן לצורך כפרתם, ומדייק החכמ"ש מהא דקתני בגמ' "דרחמנא אפקריה" ולא קתני "דרחמנא אקנינהו" לגבי אחיו הכהנים, דמוכח מזה שאם

סט. אולם יעויין בחידושי הגר"ד לנדו שליט"א (ב"מ סי' ט' סק"ד אות ה') שכתב דמסתבר דיש טעות סופר בדברי רבינו פרץ והו"ב תירוצים: א. ואמרינן הפקר ב"ד הפקר, ב. א"נ אפקעינהו לקדושין מיניה והויא כמו 'גרושה', והיינו דמאחר והפקיעו את הקדושין היא נראית כגרושה אולם אינה גרושה ממש, עיי"ש בדבריו.

התורה הפקירה זה פועל גם הקנאה והוי שלהם. וא"כ ה"ה בהפקר בי"ד הוי נמי של מי שמזכים לו, דהפקר בי"ד כהפקר תורה<sup>ע</sup>.



ע). בעיקר הראיה היה מקום לדחות דשאני הפקר תורה דמהני אף להקנאה, מהפקר בי"ד דלא מהני ביה הקנאה.  
עא). ברוך חי העולמים שעזרני בלימוד וליבון הסוגיות. תודה מרובה לאב"ד הגאון הגדול רבי ישראל מרמרוש שליט"א.  
כמו"כ אודה בזאת לאברכים החשובים, הרב בנימין וייסמאן והרב שלמה מרגלית, ולכל האברכים והבחורים שסייעוני בליבון הסוגיות ובניפוי והגהת הדברים, וכן לעורך החשוב הרב רועי זק.



הרב בנימין יצחק הלוי\*

## בדין לשמה במצות דלא בעינן "לשם מצת מצוה"

בו יבואר שאין צריך לומר בשעת עשית המצות שמסמרים אותן לשם מצת מצוה, אלא סגי בכך שעשו את המצות כדי לאוכלן בימות הפסח, ויוצאים בהן יד"ח אכילה בזית לכתחילה

בספר שבת לה' כתב בהקדמה שבמקומות שבהם עובדים פועלים שאינם יודעים שצריך שהשימור יהיה לשמה, אלא חושבים שהלישה העריכה והאפיה וכדו' צריכים שיהיו לשמה, לא יוצאים יד"ח במצות אלו, והמברכים עליהם בליל הסדר ברכתם לבטלה. עכ"ד. אולם לאחר העיון בסוגיא נראה שאין בזה שום ריעותא, ומצות אלו כשרות למהדרין ללא פקפוק, וכמו שנבאר בעזרת השי"ת.

### א.

איתא במשנה במסכת חלה (פרק א משנה ח): "עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח אם אין הרועים אוכלין ממנה אינה חייבת בחלה ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח". וכן פסק הרמב"ם (פ"ו ה"ה). וכ"פ בשו"ע (סי' תנד ס"ב) וז"ל: "עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה יוצאים בה ואם לאו אין יוצאים בה שאין זו משומרת לשם מצה".

ובירושלמי נחלקו בפירושה, ובעקבות זאת רבותינו הראשונים - ריש לקיש אמר, עיסה שעירב בה מורסן אם ראויה לרועים מחמת שאין בה הרבה מורסן חייבת בחלה ויוצא בה בפסח, ואם אינה נאכלת לרועים מרוב מורסן שבה, פטורה מחלה ואינו יוצא בה בפסח. וכן פירש הר"ש רימב"ץ (רבינו יצחק בן מלכידק), הרא"ש ורע"ב. ודעת רבי בא שעיסה אע"פ שאין בה מורסן אלא שכשעשאה היתה כונתו שרק הכלבים יאכלו ממנה פטורה מחלה ואין יוצא בה בפסח, אך אם היתה דעתו שגם הרועים יאכלו ממנה חייבת בחלה ויוצא בה בפסח. וכן פירש הרמב"ם והטור (יו"ד סי' של) בשם הרמב"ן.

והנה לפי שני הפירושים איירי שלא אמר לשם מצת מצוה, ואדרבה עיקר כונתו היתה לשם הכלבים רק חשב בדעתו שגם הרועים יאכלו ממנה, ואעפ"כ יוצא בה לפי הרמב"ם. ולפי הר"ש איירי שכל מחשבתו היתה רק לשם הכלבים ואעפ"כ אמרין שמכיון שראויה לאכילה גם לרועים יוצא בה. וא"כ קל וחומר ובן בנו של ק"ו שכאשר לש עיסה לפסח ולא אמר לשם מצת מצוה ודאי שיוצא בה יד"ח, כיון ששימרה לשם פסח, ואין צריך שימור מיוחד לשם מצת מצוה של לילה הראשון.

\* לעילוי נשמת מור סבי אבשלום בן נעמי וחיים ז"ל.

## ב.

עוד יש להוכיח מהא דאיתא במשנה (פסחים דף לה.): "חלות תודה ורקיקי נזיר עשן לעצמו אין יוצאין בהן עשן למכור בשוק יוצאין בהן". ובגמ' (שם לה. לח.): אמרין: "מנא הני מילי אמר רבה דאמר קרא ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח, רב יוסף אמר, אמר קרא שבעת ימים מצות תאכלו, מצה הנאכלת לשבעת ימים, יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה". ע"כ. ומבואר שכל שעושה מצה על מנת לאוכלה בשבעת ימי הפסח יוצא בה ידי חובת מצה.

וכן מוכח עוד מהא דאמר רבה "כל לשוק אימלוכי מימלך, אמר אי מזדבן מזדבן, ואי לא מזדבן איפוק בהו אנא", ע"כ. ומשמע דסגי שעושה לשם פסח גרידא, שהרי כשעשה את המצות לא עשאם לשם מצות מצוה, רק היתה לו מחשבה להשתמש בהם לפסח אם לא ימכרם, וא"כ ק"ו הוא שכאשר עושה מצות לכל ימות הפסח הא ודאי שיוצא יד"ח במצות אלו, ולא בעינן שיעשה לשם מצת מצוה של לילה ראשון. וברור.

ושו"ר שכ"כ במפורש החזו"א (סי' קכד בהערות לדף לה.) והביא את הראיות הנ"ל וז"ל: "מיהו בסתמא דאופה מצות בשימור חשיב כמשמר לשם מצות מצוה, וכדאמר בחלות תודה שעשן למכור בשוק יוצא ידי חובתו דאימלוכי אימלך אי לא מזדבן איפוק ביה אנא וכש"כ כשאופה לפסח דמסתמא דעתו שאם ירצה יאכלן למצוה, וכן מוכח מהא דתנן עיסת הכלבים בזמן שהרועין אוכלין ממנה אדם יוצא בהן יד"ח בפסח וע"כ בסתמא איירי, וכ"כ המ"ב סי' תס בבה"ל בשם הריטב"א דסתמא כלשמה". עכ"ל.



## ג.

אלא שרש"י (לח.): פירש שם בד"ה ושמרתם: "כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה". ע"כ. ומשמע לכאורה דס"ל דבעינן לשם מצת מצוה. אך זה אינו, שהרי כתב שם בד"ה וטעמא מאי, וז"ל: "וטעמא מאי שעשן למכור בשוק לצורכי תודה יוצא בהן אם לא מכרן הרי לא נשתמרה לשם מצה אלא לשם זבח". עכ"ל. הרי שכתב לשם מצה ולא "לשם מצת מצוה", וע"כ לומר שמש"כ לעיל מצת מצוה לאו דוקא הוא, וכונתו לומר מצה שיוצאים בה יד"ח המצוה. וכ"כ בדף מ. בד"ה שיאכל כזית, דלא הוי לה שימור "לשם מצה". וכן הוא בספרי דבי רש"י, עיין בספר האורה (סי' פד) שכתב וז"ל: "ומיתבעי להו למיהוי לכל אחד מצה המשומרת לשום מצה וכו' ושמרתם את המצות בעינן שימור לשם מצה וכו' והן צריכות שימור לשום מצה". עכ"ל. כן כתב באיסור והיתר לרש"י (סי' יז, לד) ומחזור ויטרי (הל' פסח סי' עד ובסידור רש"י סי' קלד). גם הריטב"א (חולין ד.) העתיק את דברי רש"י גבי מצת כותים, מהו דתימא לא בקיאי בשימור פ' בשימור "לשם מצה", על אף שרש"י שם בד"ה מהו דתימא, כתב "שימור

(א). וכ"כ רש"י בקידושין (עו.) ד"ה ואדם יוצא בה, דבמצת מצוה בעינן שימור "לשם מצוה". וכ"כ בחולין (ד.) ד"ה מהו דתימא: "לשם מצה של מצוה". ע"כ.

לשם מצוה". ומשמע שהוא הבין שמש"כ רש"י "לשם מצוה" היינו לשם מצה שראויה למצוה, והעיקר הוא שתהיה מצה שנעשתה לשם פסח ולא לשם זבחי תודה<sup>2</sup>.

ובאמת שע"כ לומר כן, דאל"כ היה למשנה לחדש יותר שמצות שעשאן לאוכלן בשאר ימות הפסח לא יוצא בהן יד"ח בלילה הראשון. ועוד, דאי נימא דבעינן "לשם מצת מצוה", א"כ נצטרך לומר שרבה ורב יוסף חולקים בדין, דלפי רבא בעינן שיעשה לשם מצת מצוה, ולפי רב יוסף סגי אם עשה מצה שנאכלת לשבעה ימים, ואילו מפשטות לשון הגמ' משמע שכל מחלוקתם היא מהיכא ילפינן שאינו יוצא בחלות תודה, ואין ביניהם מחלוקת לענין דינא.

## ד.

וכן מצאתי לרבים מרבתינו הגאונים והראשונים שנקטו בלשונם שימור "לשם מצה", ומשמע דס"ל דלא בעינן לשם מצת מצוה אלא כל שעושה מצה לשם פסח סגי. שכן נראה דעת השאילתות (פרשת צו) שכתב וז"ל: "ולא נפיק ידי חובתיה אלא במצה דמינטר ליה מחימוץ לשום מצה". וכ"כ הרי"ף גי' (עמ' 90) בשם רב שר שלום וז"ל: "ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה". והובא בשערי תשובה ובאוצר הגאונים. וכ"כ רב כהן צדק שהובא ברא"ש (פסחים פ"ב) "לשם מצה", והובא גם ברבינו ירוחם (נתיב ח"ג). וכ"כ הרמב"ם (פרק ו' ה"ט) וז"ל: "ואם עשאן (לחלות תודה) למכור בשוק הרי זה יוצא בה ידי חובתו, שהעושה למכור בשוק דעתו שאם לא ימכרו יאכל אותן ונמצא בשעת עשיתן שמרן לשם מצה". וכן נראה דעת הרא"ש בתשובה (כלל כד סי' ג): "דע כי חכמי אשכנז וצרפת פירשו שאין צריך שימור אלא משעת לישא ואילך שראוי להחמיץ שאז צריך שימור לשם מצה". וכ"כ בהלכות פסח בקצרה שדעת רב אלפס שתהא שמורה לשם מצה, וכך הוא לשון הטור (סי' טס). ומדכתבו "לשם מצה" משמע דלא בעינן לשם מצת מצוה, אלא כל ששמרה לשם מצה של פסח סגי, אף אם עושה לאכול בשאר ימות החג, ולאפוקי מלחמי תודה שאינם נקראים מצה אלא לחם תודה אע"פ שהוא מצה. וכן משמע ברקח (סי' רעב) וז"ל: "מצות מצה לעשות שימור מן הקצירה לפסח". ומשמע דסגי ששמר לימות הפסח ולא בעינן שימור לשם מצות לילה הראשונה<sup>3</sup>. וכ"כ הרמב"ן (פסחים מ.) והריטב"א

ב). ולפי הנ"ל נראה שכן יש לפרש את לשון ספר המכתם שכתב וז"ל: "ובשעת לישא נמי לא סגי בשימור דחימוץ לחוד אלא צריך נמי שימור ועשייה "לשם מצת מצוה". לפיכך צריך להזהיר לנשים שתלושנה הן בעצמן המצות "לשם מצת מצוה" ולא תסייע גויה כלל בהדיהו למצת מצוה". עכ"ל. וכ"כ בפסקי ריא"ז וז"ל: "אבל בצק שלשו הגוי אע"פ שידע שאין בו חימוץ ומותר באכילה, אין יוצא בו ידי חובתו משום מצה, הואיל ולא נילוש לשם מצת מצוה". עכ"ל. דמש"כ "מצת מצוה" כונתם "לשם מצה" ולא דוקא נקטו מצוה, דכל עיקר דבריהם לאפוקי מצות של גויים, שאין עשויות לשמה.

ג). וע"ע ברקח (סימן רפג הביאו הב"י ס"ס תעז) וז"ל: "ואם נאכל האפיקומן בסעודה יקח מצה אחרת ויאכל באחרונה כי מצה שלנו בחזקת שימור הוא. וכן בסימן רעו כתב וז"ל: אם שכח ולא אכל אפיקומן שוב א"צ לאוכלו שהג' המצות יש בהן שימור לשם מצוה, וכן אם נאכל בסעודה יקח מצה אחרת". עכ"ל. וכונתו שאף שלא אכל מהאפיקומן עצמו מ"מ יוצא בג' מצות שנאפו לשם הלילה כפי המנהג אף שאכלן בתוך הסעודה (וכמש"כ הב"י בס' תעז בשם הרד"א), ואח"כ הוסיף שאף בשאר מצות יכול לצאת יד"ח וכמש"כ בס' רפג. ומש"כ שג' מצות יש בהן שימור לשם מצוה אין כונתו דבעינן דוקא לשם מצוה, אלא שכן היא המציאות שאופים אותן במיוחד לאוכלן בלילה למצוה.

## בדין לשמה במצות דלא בעינן "לשם מצת מצוה"

קנה

(פסחים מ.) והר"ן בחידושו (פסחים מ.) ובפסקי רי"ד (פסחים לח: מ.) אהל מועד (שער הפסח דרך ה) רבינו יחיאל מפאריש (הוראות מרבני צרפת סי' ו) ואבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) ומהרי"ל (הל' אפיית מצות).

### ה.

כל קבל דנא חזי הוית לאור זרוע (ח"ב סי' רמט) שאחר שכתב דברי רש"י שמשמע ממנו שצריך לשם מצת מצוה כתב וז"ל: "מיהו יכולני לפרש ולומר דה"מ דבעינן שיאפה לשם חובת מצה ה"מ גוי וכותי אבל ישראל סתמא כלשמה דמי דהא גבי קדשים בעינן שחיטה לשמה וקיי"ל סתמא כלשמו. מיהו לכאורה לא משמע הכי מדמייתי רבא סיעתא ממילתיה דרב הונא (פסחים מ.), ועוד כמו שאנו נוהגים לאפות שלש מצות למצוה ואנו מיחדים אותם לבד הרי נראה כמדחה את האחרות שלא לצאת בהם, ע"כ נראה בעיני שאין אדם יוצא י"ח אלא דוקא באותם שלש". עכ"ד. ומבואר שהבין בדעת רש"י דבעינן שימור לשם מצת מצוה.

וכן כתב במפורש בנו בספר דרשות מהר"ח אור זרוע (סי' כא עמ' 76) וז"ל: "ומצת מצוה צריך לומר בשעת לישנה הנני שומר לשם מצת מצוה דאל"כ אפילו אם שמרם מלהחמיץ לא יצא ידי חובת מצות מצה אם לא שיאמר כן" עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שצריך לומר לשם מצת מצוה ואף מעכב אם לא אמר. וכן משמע גם ממש"כ בשו"ת שלו (סימן קמג) וז"ל: "ואינו מתכוין לשמרה לשם מצוה" (וכ"כ בסי' לה). ותמוה מאד, דהא קמן משניות מפורשות דחלות תודה ועיסת הכלבים דמוכח להדיא דלא בעינן לשם מצת מצוה. וכבר מצינו הערה מעין זו בבאור הלכה סימן תקיח ד"ה קטן, שג"כ תמה על האו"ז בעניין אחר ממשנה מפורשת שלא כדבריו וז"ל: "ודבר פלא ראיתי באור זרוע שכתב דאף אחר שמונה ימים מותר להוציאו ביום טוב למולו דהוא צורך מצוה. והלא משנה מפורשת בשבת (קלז) דמילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב". עכ"ל. אשר על כן נראה ודאי שיש לנו לתפוס כרוב מנין ורוב בנין רבותינו הגאונים והראשונים הנ"ל.

### ו.

ושו"ר בשו"ת אור לציון ח"ג (פי"ג תשובה ד עמ' קמח) שכתב שדבר זה שנוי במחלוקת ראשונים, והוסיף דיש לתלות מחלוקת זו בשינויי הגירסאות בפסחים (מ.) גבי רבא שהיה אומר להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה, דמשמע לשם מצת מצוה. אולם התוס' שם גרסו לשום "מצה" וכן גרס הרי"ף. עכת"ד. וכן ראיתי בדקדוקי סופרים שגרסו כך, וכך היא ג"כ גירסת רבינו חננאל והרשב"א בתשובה (ח"א סי' כו, תקצג והובא בב"י סי' תס). והמנהיג (הל' פסח) והעיטור (הל' מצה ומרור דף קכט ע"א) והרקת (הל' פסח סי' רסג) והאגודה (פסחים פ"ב) והתוס' רי"ד (פסחים מ.) והראב"ה (פסחים סי' תעט) והשבלי הלקט (סדר פסח סי' רי) והאורחות חיים (הל' חמץ ומצה) והרשב"ץ (מאמר חמץ).

וכבר הקדימו לאור לציון הרב מנחם כשר בספרו תורה שלמה חלק י (פרשת בא עמ' קנג בהערה) דמחלוקת הפוסקים תלויה בגירסאות. אך מש"כ שם בשם ספר מעשה הגאונים דבעינן לשם מצת מצוה, יש לדחות, דז"ל ספר מעשה הגאונים (סי' ל): "ואינו יוצא ידי חובתו אלא במצה העשויה ביד ישראל "לשם מצה" שנאמר ושמרתם את המצות עד שתהא משמרה "לשום מצוה"... וצריכה שימור "לשם מצה" מתחילה ועד סוף, ושוב אמרו רבותינו א"ל רבא להנהו מהפכי כיפי כי מהמפכיתו כפי הפיכו בהו לשם מצוה... ת"ל ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצאו אלו שאין משתמרים אלא לשם זבח". עכ"ל. ולכאורה דבריו סותרים, דפעם כתב שימור לשם מצה ופעם כתב שימור לשם מצוה, וצ"ל דמש"כ לשם מצוה כונתו לשם מצה שיוצאים בה יד"ח המצוה.

ומש"כ שם האור לציון שלפי המבואר בשו"ע סימן תס ס"א ובב"י שם דבעינן "לשם מצת מצוה" ואם לאו אין יוצאים יד"ח, לכאורה יש להעיר, דאף שהלשון בשו"ע אין לשין מצות "מצוה" וכו', מ"מ לפי המתבאר בב"י שהביא תשובת הרשב"א שכתב "לשם מצה" וכן הוא לשון הטור, א"כ י"ל שכונת השו"ע ללישת המצה שיוצאים בה ידי המצוה אך א"צ לומר 'לשם מצת מצוה', אלא סגי בלישה לשם מצה גרידא. וכן מוכח נמי מלשון השו"ע סימן תנד ס"ב גבי עיסת הכלבים וז"ל: שאין זו משומרת "לשם מצה". וכן מוכח עוד בסימן תעז סעיף ב ע"ש.

והנה לפי הגירסא דאמר להו "הפיכו לשם מצוה" יקשה מהמשנה דעיסת הכלבים וחלות תודה, והיה מן הראוי להכריח שהגירסא הנכונה היא "הפיכו לשם מצה" וכדברי כל הראשונים הנ"ל. אלא שגם אם נגרוס "מצוה" איכא למימר שכונת רבא היתה לומר להם שמכיון שהם עוסקים בקצירה ופעמים קוצרים גם לשם מטרות אחרות (כגון קצירת חיטים לשאר ימות השנה) לכן חידש להם שכבר משעת קצירה בעינן שימור לשם מצוה, וכונתו לשם מצה של פסח שהיא מצוה, ולאפוקי לשם דברים אחרים שאינם של מצוה.



## ז.

ועיין ברמ"א סימן תפב שכתב שאם אין לו בשני הלילות רק ג' מצות יברך ליל ראשון המוציא ועל אכילת מצה וכן הכריכה הכל מן הפרוסה ושתי השלמות לליל שני. וכתב ע"ז האליה רבה (אות ה): "ולענ"ד אפשר ליקח משאר מצות שמורות כדי שיהא בכל לילה ג' כיון שיש לו, והפוסקים מיירי שאין לו מצות שמורות כלל רק ג'". עכ"ל. והעיר עליו הפמ"ג (מש"ז אות ב) וז"ל: "וצ"ע קצת כי משמע שמצות מצה שיוצא ידי חובתו צריך שיאמר בעת עשיה הריני עושה לשם מצוה לצאת בה ידי חובה, ודיעבד במחשבה סגי, ומצות שלנו אף על פי שנעשה ע"י גדול בן דעת ומשומרת מחימוץ אין נעשה לצאת בה ידי חובה, אם לא שיאמר תחלה כל מה שאעשה יהיה לשום מצוה לצאת ידי חובה, וצ"ע". עכ"ל. והובא בבאור הלכה ע"ש. ומבואר שהא"ר והפמ"ג נחלקו במחלוקת הראשונים הנ"ל. גם בשו"ע הגר"ז (סימן תנג סעיף יד) הביא בזה מחלוקת והכריע דסגי בשימור לשם מצה גרידא.

וע"ע בספר שלמי מועד (עמ' שטט ועמ' שנו) שכתב בשם הגרשו"א שגם במצות שנאפו שלא לשמן עכ"פ בעינן שיקפיד באפייתן שלא יחמיצו, ואם כי אנן נקטינן שישמור את המצות לשמן, היינו כדי לצאת כל הדעות, אבל אה"נ י"ל דכל שהקפיד שלא יחמיצו המצות דיצא יד"ח במצות אלו אף שלא אמר במפורש לשם מצת מצוה. עכ"ד.



### ח.

ודע דאף שהעיקר הוא שהשימור יהיה לשמה מ"מ מצינו בפוסקים שאף בעשיה עצמה בעינן שיעשה לשמה. שכן מוכח במג"א סימן תנה שמצריך שאיבה לשמה, שכתב דאם אין לו מים שאובין יקח ממה שיש לו בביתו אע"פ שלא נשאבו לשם מצוה כיון שא"א בעינן אחר. וכ"כ הבאר היטב בשם מהרי"ל ומהרי"ו שיאמר בשעת שאיבה לשם מצת מצוה. וכן משמע ברמ"א סימן תנו (סעיף א) שכתב טוב לומר בשעת נתינת הקמח למדה שעושה לשם מצוה.

וצריך עיון מנין להם כן. וחשבתי להביא ראיה לדבריהם מספר המכתם שכתב וז"ל: "ובשעת לישנה נמי לא סגי בשימור דחימוץ לחוד אלא צריך נמי שימור ועשייה לשם מצת מצוה". עכ"ל. הרי שנקט דבעינן אף עשיה לשמה, אלא שיד הדוחה נטויה לומר דלאו דוקא כתב עשיה אלא עיקר כונתו שכשעושים את המצות יש לשומרן מחמץ, ואף שקצת דוחק לומר כן מ"מ עדיף לומר כן מאשר שנאמר דפליג על כל הפוסקים ללא ראיה. ומה גם שגם הרמ"א כתב בלשון "טוב לומר" דמשמע שאינו מעכב, וגם המג"א התיר בדיעבד ליקח מים שיש לו בביתו, ומשמע שאין השאיבה לשמה מעכבת אלא זו הנהגה טובה. וכעת (שבט תשפ"א) ראיתי לט"ז (סי' תס סק"א) שכתב גבי טחינת חיטים ע"י גוי דסגי שישראל עומד על גביו ומכוין לשמה, דבזה בעינן רק שמירה מחימוץ, משא"כ מלישה ואילך אינו מועיל בכה"ג, דבזה בעינן שמירה לשמה ולא מועיל ע"י גוי, ורק בדיעבד יש לסמוך על המקילים. אולם אחה"ר לענ"ד דבריו תמוהים, דודאי ששמירה בטחינה ג"כ בעינן שתהיה לשמה, ואדרבה בטחינה יש להקפיד יותר מלישה, שהרי סתם טחינה אינה בדוקא לאפיית מצות, אך לישת מצות סתמא הוי לשמה.



### ט.

אחר כותבי כל זאת ראיתי בשו"ת בנין שלמה (סי' כז) שאחר שהביא למשנת עיסת הכלבים הקשה ע"ז מהא דבעינן לשמה במצות, ותירץ ע"פ הירושלמי בסוכה (פ"א ה"ב) מצה הישנה תפלוגתא דבית שמאי ודבית הלל, א"ר יוסה דברי הכל היא, מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר בריא שלא דיקדק בה. ע"כ. ומבואר דלא בעינן לשמה במצה אליבא דבית הלל, וכל מאי דפסלינן הוא כאשר עושה מצות לשם דבר אחר כגון לחמי תודה, אך בסתמא סגי כל ששמרם מחימוץ ולא בעינן שישמרם במיוחד למצוה. ושוב הקשה ע"ז מדאיתא בתוספתא (פסחים פרק ב): "יוצאין במצה מתובלת... ובמצה ישנה ובלבד שעשאה מתחלה לשום פסח". דמשמע דבעינן לשמה. וכתב לתרץ אליבא דהפוסקים שסוברים דסגי באפייה לשם מצוה, ואירי שאף שכשלש

היתה כונתו לרועים מ"מ כשאפאה היתה כונתו לשם מצוה. ולכאורה קשה לומר כן, שהרי בלחמי תודה הוא אופה ע"מ למכור את כולם כלחמי תודה ולא אומר שמכין לשם מצת מצוה ואעפ"כ יוצא בהם כיון שבדעתו שאם לא ימכרם יקחם לעצמו לפסח. אשר על כן נראה יותר כפי מה שפירש בתחילת דבריו, דסגי כשעושה מצה ומשמרה לשם מצה ולא בעינן שמירה מיוחדת לפסח. ומה שהקשה מהתוספתא דבעינן שיעשנה לשם פסח, עיין בתוספות מנחות (כג:) שכתבו: "ובתוספתא דפסחים (פ"ב) תני כה"ג יוצאין במצה מתובלת אבל ברייתא זו לא אשכחן לא במנחות ולא בפסחים". עכ"ל. והנה, ברייתא זו היא תחילת הברייתא של מצה ישנה, ומדכתבו דלא אשכחן וכו' משמע שכינונו לרמוז דשמא הך תוספתא לאו דסמכא היא. ועוד יש לומר בפשטות דלפי התוספתא בעינן "לשם פסח" אך לא בעינן לשם מצת מצוה של לילה ראשון.



זאת תורת העולה: מצות שנעשו כדי לאוכלן בפסח חשיבי מצות שמורות, ועליהן אמרה תורה "ושמרתם את המצות" ויוצאין בהם יד"ח אכילת כזית לכתחילה ללא פקפוק, אע"פ שלא אמרו 'לשם מצת מצוה' קודם עשייתן. ודבר זה נלמד מדינא דמשנה דעיסת הכלבים וחלות תודה, וכך דעת רוב מנין ורוב בנין של רבותינו הגאונים והראשונים הלא הם: השאילתות, רב שר שלום, רב כהן צדק, רי"ץ גיאת, רבינו חננאל, רש"י, הרי"ף, הרמב"ם, התוס', רימב"ץ, העיטור, הראב"ה, המנהיג, הר"ש, הרי"ד, שבלי הלקטף הרקח, רבינו יחיאל מפאריש, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הרא"ש, הטור, אבודרהם, הר"ן, אגודה, אורחות חיים, רשב"ץ, אהל מועד, ומהרי"ל. וכ"ד מרן בשו"ע (סימן תנד ס"ב), וכן פסקו הא"ר והגר"ז והחזון איש והגרשז"א. ודעת האו"ז והמהר"ח או"ז דעת יחידאה היא.



הרב יחזקאל אליעזר ישראל מועלם

כולל בנין אב

## בדין מצה שאינה אפויה כל צרכה

### הקדמה

טרם אענה אשים דברתי, שהדבר פשוט וברור, שהלכה זו ובירורה היא מן הנחוצות והנצרכות בהלכתא גברותא דפסחא ואולי אף הגדולה שבהן, שהרי כאן אינו תערובת חמץ, חמץ נוקשה ודומיהן אלא (לרוה"פ) חמץ גמור, שהוא בחיוב כרת ח"ו ואין להקל ראש בו, וה' יעזרנו שלא נכשל בדבר הלכה.



### עיקרי הסוגיא

בגמ' פסחים לז ע"א איתא: "יוצאין" במצה הינא<sup>א</sup> ובמצה העשויה באילפס. מאי מצה הינא, א"ר יהודה אמר שמואל כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה". וכן פסק בשולחן ערוך (תסא, ג): מצה שנאפית עד שאם פורסין אותה אין חוטין נמשכין ממנה, יוצאין בה.



### אם שיעור זה נאמר גם לענין חמץ

והנה, יש שסברו דשיעור זה הוא רק לענין דין מצה לצאת בה יד"ח, אך לא מקרי חמץ אף בפחות מזה. ובב"ח כתב לדייק כן מלשון הטור, דקאמר שבחוטין נמשכין "אין יוצאין בה", משמע רק לענין לצאת יד"ח, אבל אינו חמץ אם נאפתה כשיעור מאכל בן דרוסאי. וכן דייק בחק יעקב (סק"י) ובאליה רבה (סק"ח) ובראש יוסף (אישקאפא, דף כד.). ובנוב"י (מהדו"ת סי' פ) דקדק כן אף מד' רש"י במנחות ע"ש. וכן פסק לדינא במג"א (תסא סק"א). ולפי"ז נמצינו למדים שיש גדר של עיסה שאינה לא חמץ ולא מצה, והוא חידוש.

(א). דע, דלשון זה משמעותו גם לכתחילה ולא דיוצא רק בדיעבד, דבמתני' (לה.) נמי גרסי' אלו דברים שאדם יוצא בהם יד"ח בפסח, בחטים ובשעורים וכו'.

(ב). רש"י פירש, היא נא. ובמנחות עז: הגירסא "מצה נא". וכ"ה בירושלמי (פ"ב ה"ד) יוצאין במצה נא כדי שתיפרש ולא תיעשה גידין גידין.

(ג). ומבואר דמאב"ד הוא פחות מקרימת פנים. אמנם כעת נ"ל ראייה מגמ' מפורשת בשבת לז: דקרימת פנים הוי כמאב"ד ע"ש, וכדכ' התם הריטב"א בהדיא, והוא דלא כהב"ח. שו"ר שהעיר כן בתו"ש (כדאי לפתוח את ראשי התיבות) (רנז, כ) יעויין שם. וראה חזו"א כאן (סוד"ה ומש"כ במוסגר).

(ד). וז"ל שם: ולי נראה דדוקא במצה כפולה יש להחמיר דאיכא תרתי לריעותא אבל אם אין בה ריעותא רק שלא קרמו פניה אין לאוסרה כמ"ש הב"י לדעת הטור ע"ש וכ"מ בש"ע ובהג"ה ואף על פי שדעת ר"ש שבמדרכי אינו כן נ"ל דאין להחמיר. ע"כ. ובלשונו שם נפלו כמה ט"ס כאשר תראה באליה רבה סק"ח ובהערות המו"ל שם.



[ולכאו' כ"מ נמי מד' הגמ' שם, שהשוותה דין זה למצה שבאילפס דקרויה לחם לענין מצה, ואין לזה שייכות גבי חמץ. אמנם, מאידך גם אין ראייה להתיר, כי לא מיירי מזה, וכלשון הנוב"י "דגבי חימוץ לא נזכר בגמ' לא להתיר ולא לאיסור"].

אלא, שמדברי הרמ"א מפורש שבפחות מכן הרי היא חמץ ואסורה, וכ"כ במרדכי. וכ"פ בט"ז (סק"א). וכתב בחק יעקב שכן הוא מנהג העולם לאוסרה. וכ"כ להחמיר הב"ח בסו"ד<sup>ה</sup>, וכ"ה בשכנה"ג. וכ"ד הנוב"י (מהדו"ת א"ח סי' פ). וכדברים הללו כתבו גם הפרי חדש (סק"ג) והגר"ז (אות ט), הביאם בכה"ח (סק"מ). וכן דעת הביאור הלכה (ד"ה ויש לזוהר).

ונראה דבודאי כן יש לתפוס כן לדינא, אחר דבביה"ל הוכיח זאת שם מכמה ראשונים (ריטב"א בשם הרא"ה, פסקי תוס', ועוד), שכתבו דבשיעור זה שוב אינו מחמץ, ומשמע דבפחות יבוא לידי חימוץ עכ"פ אחר שיעור מיל, ודחה שם בשם האחרונים את הראיה מלשון הטור. מה גם, דדעת השו"ע שהשמיט את סו"ד הטור, נראה דלא ס"ל להקל, וכמ"ש בפמ"ג<sup>ה</sup>. ולכך בפחות משיעור זה הרי הוא איסור דאורייתא, ואפי' בספק יש להחמיר.

איברא, דבשולחן גבוה סק"ח כתב להתיר בדיעבד ושעה"ד בשאר מצות שאינן של מצוה, מאחר שכ"ד הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, וכיון שהדבר יצא מפי המלך מרן ז"ל. ואינו מוכרח וצ"ע.

וראה עוד בס' קדשי דוד שכ' להוכיח להתיר מסוגיא דמנחות ע"ש, אך בנו המגיה שם כתב שאין נראה דעת אביו להתיר מכח ראייתו נגד הפוסקים שהזכירו הב"ח ופר"ח. אמנם כעת מצאתי בס' אפי זוטרי פינסו (תסא, ג) שכ' להקל לדינא. וכן צידד בשו"ת שארית יוסף למהר"י כץ (סי' מח). וע"ע בס' אברהם יגל (תסא, ג). ובא"ר (סק"ח) כ' להתיר בספק דוקא ובמקום הפסד מרובה<sup>ה</sup>. ושם הביא דכ"כ להתיר לגמרי בספר מעגלי צדק (סו"י יב).



### בסברת המתירים לשאר מצות

ובאמת שבעיקר סברת המקלים יש לעי' טובא, מה מקום יש לחלק בין מצה שיוצאים בה יד"ח לבין דין חמץ. הא כל דלא מקרי אפוי ואינו מצה ממילא חמץ הוי. וכבר הקשה כן בס' ראש יוסף (אישקאפא, דף כד ע"ב) וזת"ד: "דממ"נ כשחוטין נמשכין מקרי אפוי או לא, אי הוי אפוי אמאי אין יוצאין בה הא לחם הוא, ואי לא הוי אפוי אמאי אין איסור באכילתו הא אתי לידי חימוץ". ושם תי' דלעולם י"ל דמקרי אפוי ומ"מ אין יוצאין בה דלא מקרי לחם בשיעור זה. אמנם בשולחן גבוה (סק"ח) הביאו והשיב עליו דחילוקו אינו מובן, וגם דבגמ' לא הצריכו אפוי (ועי' בס' אפי זוטרי מה שתי' קושיותיו אלו). וכעיקר קושיה זו הק' גם בס' בית ארזים.

ה). ותיבת וכו' שבסו"ד שם היא ט"ס דמוכח ויש להשמיטה, וכ"ה בפר"ח. ודע דיש לעיין בכוונתו שם אם חוזר בו מדבריו הראשונים לאסור מעיקר הדין או אינו אלא חומרא, כבריש דבריו, ובפר"ח כתב משמו "יש להחמיר ולאסור", וקצת משמע כצד בתרא ויש לדחות.

ו). והרגיש בזה בביה"ל, שכתב שמדויק בטור ולא הזכיר מהשו"ע, אמנם שאר פוסקים לא הרגישו בזה.

ז). אך בשעה"צ (סקכ"ד) כתב עליו שאילו היה רואה כל הני ראשונים המחמירים לא היה מסכים להתיר בזה.

אמנם לענ"ד יש ליישב כל זה, דכבר אשכחן כן בכמה דוכתי שנוכר בפוס' חשש מסויים לחימוץ וחיישינן ליה דוקא במצת מצוה ולא בשאר מצות, הגם דלכא' ליכא לפלוגי מסברא, והיינו טעמא לפי שבמצת מצוה בעינן "ושמרתם", שמירה מעולה ומיוחדת, ובשאר מצות לא בעינן לזה. ומנא תימרא, חדא, דהא בדין מים שלנו דעת כמה ראשונים שהובאו בטור (רי"ץ גיאות) שלא נאמר דין זה אלא במצת מצוה, הגם שטעם תקנה זו הוא כדי שיתקררו המים ולא תחמיץ העיסה. ותו אשכחן כזה בכל היתר ספק ספיקא דמכשרינן המצה מחמתו, דכתב הבית מאיר (א"ה, לכא' כוונתו למ"ש בס' תנ"ג ס"ח) דמכל מקום יקח מצות אחרות ללילות ראשונות, דעכ"פ אין זה שמור כהוגן, והביאו במשנ"ב (תסו סק"ז). וראה עוד בשעה"צ (תנ"ג ס"ק סז) מן הנכון שלא להקל כל הני קולות של דיעבד עכ"פ לענין זית של מצוה דנהי דאחזוקי איסורא לא מחזקינן מ"מ שימור גמור לא הוי. וכן מצדד בספר בית מאיר ע"ש. ע"כ. וז"ל הבית מאיר שם בשם הנחלת שבעה "הרי לך להדיא דלמצת מצוה מצריך שימור מעליא מכל חשש בעלמא אף שאינו אוסר".

וע"ע בט"ז (תסא סק"ג) גבי מצה כפולה שאינה דבוקה שכתב במהרי"ל (הל' אפיית מצות) בשם מהר"ש שמותר אפילו לצאת בה ידי חובה. וע"ע בשעה"צ (תסא, כו) על דבר מצה שהוציאוה קודם שנאפת שפיר והחזירוה תיכף, דהגם דאין לאוסרה מ"מ לענין לצאת בה יד"ח נראה דאין כדאי. ובמאמר (תסו סק"ז) כתב עוד: בנפלו מעט טיפי גשמים על השבלים ונקצרו למחרתם דאין לחוש להם כל עיקר ואפי' למצה של מצוה שעושין בה שימור משעת קצירה. ע"כ. וע"ע במשנ"ב (תס, סק"ג) לענין ריקקים המצויירים. ובביאור הלכה סי' תס (סוד"ה פת עבה) לענין מצה עבה. ובברכ"י (תס אות ב) ודוק.

ומכל הלין אתה תחזה, דאף בדברים שיסודם בחשש חימוץ מצינו חילוק (או סלקא דעתך לחלק) בין מצת מצוה לשאר מצות ומהאי טעמא דכתיבנא. והשתא דאתינן להכי יובן לן שפיר סברת המתירים הנ"ל בנדוננו (בשאר מצות).

שוב בינותי די"ל שהדברים מגיעים לנדון הפוסקים אם שייך שימור בשעת אפייה, דהנה כתב הרדב"ז בתשובה (ח"ג סי' תפא) וז"ל: "דבשלמא טחינה, עריכה, לישא, קיטוף, יש לחוש לחימוץ ובעינן שמירה לשמה אבל בנ"ד העכו"ם עומד בפי הפורן מה חימוץ שייך בזה עד שנצטרך שמירה לשמה והרי אין העכו"ם עושה שום מעשה אלא משליך לתוך הפורן ומוציא. וא"ת עדיין יש לחוש שמא ישא אותם לפני הפורן ויבואו לידי חמוץ ואפילו שבזהירותו עכו"ם אדעתא ידידיה קא עביד. הא ליתא כלל שהרי ישראל עומד שם והדבר נמסר לו לא לעכו"ם כי אין לעכו"ם עסק אלא להכניס ולהוציא. והא דפריך תלמודא וליעביד ליה שימור מאפייה ואילך, כבר תרגמה רש"י ז"ל מאפייה ואילך משמע משמתקנה לאפייה כגון עריכתה וקיטוף שלה ונתינתה לתנור ע"כ. וסמוך לנתינתה לתנור קאמר דאילו נתינתה ממש לא שייך בה שימור וכדכתיבנא". ומפורש באר היטב דלא שייך דין שימור גבי אפייה.

אמנם המהרש"ם בספרו דעת תורה (תס ס"א) השיב ע"ז וכתב "ויש לפקפק בזה, דהא גם באפייה יש כמה דברים שצריך לזהר מחשש חימוץ כמש"ל סי' תס"א ס"ג בהג"ה" והיינו דישי לזהר שלא ליקח מן התנור מצה שחוטטים נמשכים ממנה כשפורסה ואם עבר והוציאה אסור

להחזירה. וע"ע להגחיד"א במחזיק ברכה (תס אות ב) שהבי"ד הרדב"ז וכתב דהמעין יראה שיש להשיב קצת על דבריו. ולא פירש שיחתו, אך בשו"ת קול אליהו (תופיק, ח"א סי' לא) כ' לפרש דבריו ע"ד הנ"ל דהא גם באפייה יש ליוזר בחוטין נמשכים וכו' יעו"ש [וכעת ראיתי כי הדבר מפורש גם בדברי הביה"ל (סי' תס ס"א ד"ה ולא אופין) דגם בנתינה לתנור צריך שמירה שלא ישהה נגד פי התנור ושכן נראה מסתימת כל הפוסקים, ע"ש].

ומעתה שמא י"ל, דהנך אחרונים שהק' ע"ד המתירים סברו כהרדב"ז דל"ש דין שימור באפייה, ולכן לא שמיעא להו כלומר לא סבירא להו לחלק בחוטי"ג בין מצת מצוה לשאר מצות מטעמא דשימור, אבל החולקים נקטו לעיקר כהמהרש"ם הנ"ל לכן לחלק יצאו. אלא שאין בזה די השב כולי האי, מאחר דסו"ס נראה שאין כאן מחלוקת גמורה, וגם הרדב"ז יהא מוכרח לאודוויי להחולקים באופן שיש חשש חימוץ מציאותי (וע"ש בדע"ת דיתכן דס"ל להרדב"ז דאינו לעיכובא) וא"כ אכתי קשיא ועי'. ואכמ"ל כעת.

אחר כתבי כל זאת בינותי שוב בסברת המקשים, די"ל דאינהו לא שמיעא להו ולא סבירא להו מכל הני ראיות, כי עיקר טענתם הוא דבמקום שהספק הוא בגדר אפייה אם שם בצק עליו או לחם אז לא שייך לחלק כך, דממ"נ הוא, וכאמור ולא מצינו גדר אמצעי חדש בין האסור ובין המותר. וכל ההוכחות הנ"ל מיירו ברובן גבי ספקות וחששות לחימוץ, שאז י"ל דמצה שמורה שאני מדינא דושמרתם, אך לא במציאות ושם של אפייה (אך הני תרי ראיות דאיתנן ממצה כפולה ומצה שלא נאפית שפיר אכתי לא באו לכלל ישר'ב, דזה הוי דומה בדומה, ויש לחלק). ועיין.



### בדיקת חוטי"ג נמשכין אחר שנצטננה

וכעת אשוב לנדוננו ואומר, דבדיקה זו מועילה רק בעוד שהמצה חמה, ולא לאחר שנצטננה, כ"כ בא"ר (סק"ח) ונוב"י, וכן הכריע במשנ"ב. ובחזו"א (סי' קכ סק"ז) כתב, דלאו דוקא נצטננה, אלא ששהתה זמן רב אחר האפייה שאפשר שנתייבש הבצק (והוא לקולא).



### בזמנינו

והנה, גבי מצות (רכות) שבזמנינו, העשויות בדר"כ מבלילה קשה יותר, וגם הם דקות טפי מבזמנם, כתבו כמה אחרונים דלא שייך גבייהו סימן דחוטים נמשכים, דגם קודם אפייה אין חוטי"ג נמשכין בהם. וז"ל הערוך השולחן (אות ז): "ובמצות שלנו לא שכיח כלל שיהא חוטי"ג נמשכין מהן". אמנם, יש להבין כוונתו אם מיירי קודם האפייה או אחריה. ונראה דכוונתו על לפניה, דאם לאחריה מדוע לא שכיח שיאפו קצת פחות מהרגיל, ומה נשתנו ממצות שבימי אבותינו, ולכך נראה דכוונתו על קודם אפייתו, יען שצורת עשייתו שונה, בפחות מים וכדו'. והבן. ולפ"ז להחמיר בא, שלא נוכל לסמוך על סימן זה, ודוק (וקצ"ע שלא הדגיש זאת טפי). אמנם

(ח). והגם שגבי סימן תחיבת אצבע שזכר אח"כ כ' גם בזה יש להסתפק, מ"מ בנדוננו כתב בבירור "ונראה", וע"כ דכוונתו במ"ש בתחיבה דגם בזה יש אותו נדון, וכאן הוא ספק אבל שם ודאי הוא, וכ"מ במשנ"ב שהעתיק מהא"ר בפשיטות.

ראיתי למי שהבין כוונתו לקולא<sup>ט</sup>, דהיום אין לחוש למצב זה דחוטין נמשכין, אך פשטות הדברים לא נראה כן.

וכן ראיתי שכ' למעשה בס' נר ציון להגר"נ בן סניור שליט"א (תשע"ד, עמ' קכה הערה 107). וכ"כ בס' פסקי תשובות.

אמנם מדברי החזו"א (סי' קכ סק"ז) נראה שלא ס"ל כן אלא דבאמת סימן זה שייך גם היום, שהרי דוקא גבי תחיבת אצבע כתב דסימן זה אינו נפק"מ בדידן, ואילו בדיקת חוטי"נ העתיק בשתיקה. שו"ר בס' אסיפת חכמים כרך ג (עמ' סז) שהוכיח מהחזו"א כדברינו. אמנם ראיתי כעת בשם הגר"ח שגריינמן זצ"ל<sup>י</sup> (אשר הוא כנודע תלמידו המובהק של החזו"א) שנקט בפשיטות שכיום אין סומכים על סימן זה.

ואיך שיהא, בעינינו ראינו בבדיקה שנערכה למצות רכות קודם אפייה שאין החוטין נמשכין מהם כלל, וממילא דאין לסמוך כיום על סימן זה אא"כ תשתנה המציאות.



### סימנים נוספים

והנה, מלבד סימן זה הנזכר בגמ', נכתבו בראשונים ואחרונים סימנים נוספים. חלקם המועילים תמיד וישנם דוקא בעוד המצה חמה, ויש מהם שלא יועילו כלל במצות דידן, גם יש מינייהו חד דעדיף על חבריו. ובאו כולם יחד למנין ארבעה, ויבוארו אי"ה הכל להלן.



### א. קרימת פנים

בתוס' במנחות (דף עז ע"ב ד"ה פורסה) אהאי סימנא דחוטין, כתבו: נראה דכי האי גוונא עד שיקרמו פניה דפ"ק דשבת (דף יט:)<sup>ז</sup>. ומבואר דחד שיעורא הוא, וכ"כ המרדכי פרק אלו עוברין (סי' תתר). ונמצא שסימן זה מועיל אף הוא להוציא משם בצק לשם לחם. וזה מועיל אף בצוננת, שיביט בפני המצה ובזה יבדקנה<sup>ח</sup>. אך זה מהני דוקא בנקרמה קרימה מעליא שאין בה ספק, דבספק אסורה (נוב"י ומ"ב).

ט. הגרי"מ שטרן שליט"א, קובץ קהלות יעקב (עמ' יט), הה"כ בגליון אליבא דהלכתא (פח, עמ' קעד הערה 9).

י. שם נדפס מאמר מקיף מהרב ישראל יעקב רובין שליט"א (עמ' סב ואילך).

יא. הובא בקונ' דברי מרדכי (עמ' 102).

יב. ובדקדוק לשונם וכוונתם ראה מה שביאר בשו"ת נו"י הנ"ל. וראה שם (בד"ה ולכן) דקמ"ל שא"צ קרימה מעליא. ודוק בשעה"צ סק"ג וצ"ב.

יג. ונוב"י כתב זה בהאי לישנא, "דברואה ריעותא מבפנים שניכר שלא נאפית יפה יביט בפני המצה", והזכיר זאת תרי זימני. וכך העתיק גם במשנ"ב (סקט"ו). ולכאורה צ"ב, אמאי דוקא במקום ריעותא צריך להסתכל במצה, הא גם בלא זה יכול להביט מיד. ויתכן דמכאן ראה לד' החזו"א דבסתמא אין לחוש שמא אינה אפוייה, ולכך דוקא כשרואה כן יצטרך לבדוק זאת.

ובנקרמו פניה וספק אם חוטין נמשכין, בחק יעקב משמע דאסר אפי' בנקרמו ב' צדדיה, ובנוב"י ושעה"צ (כג) התירו בזה. אבל אם ודאי חוטין נמשכין הוברר שאי"ז קרימת פנים ואסורה.



### מהי קרימת פנים

קרימה היינו "שיעלה ע"פ הלחם קרום וקליפה מחמת האש", כלשון המפרש" בס' רנד. ובברכות כה. פרש"י קרום, כלומר גלד מעט. וע"ע במשנ"ב (סקל"ה), קרום דק מלמעלה. אך לא נתפרש בהדיא ענינו. ובשעה"צ סוף סקכ"ג כתב "גדר קרימת פנים, עי' לעיל סי' רנד ס"ה ובמשנ"ב שם". וכוונתו"י, דשם (סקכ"ו) נתבאר שמספיק בקרימת צד א', ועי' להלן, אך אכתי לא הוברר כמה הוא זה. ובפרט דחזינן בנוב"י דפעמים שיש להסתפק בקרימה, הטובה היא אם לא, "דבעינן קרימה מעליא שאין בה ספק"י. אמנם החזון איש (סי' קכ סק"ז) כתב בהאי לישנא: "ועיקר בחינת קרימת הפנים היא קלה וא"צ לזה בקיאות יתירה והיא ניכרת לכל וכו'".

אלא שעכ"פ נראה לכאו', דקרימה זו אינה שייכת לצבע המצה אלא לקרום וגלד, כאמור. וכ"כ בהדיא הגר"ח"פ בספרו רוח חיים (תסא אות ה) "דעולה עליה קרום וקליפה מחמת האש אע"פ שעדיין הוא מראה לבן", וכ"נ מלשון הראשונים הנ"ל"י. רק יל"ע אם הוא בהיפך, היינו צבע לבן (אפוי) בלא קרום, אם חשיב קרימה, ומלשון הגר"ח"פ נראה דשפיר דמי, ועכ"פ באפייה בחום הראוי, ולא בחום רב שתיכף משחיר פני המצה ועי' להלן.

ועי' חוט שני (פי"ב סק"ט בסופו) שכתב, דמראה לבן בלא הברקה הוא היכר של קרימת פנים, אך אם הוא קצת יותר חום כבצק ומבריק יש לחוש בזה. ולהנ"ל צ"ע הגדרה זו, רק די"ל דזה ודאי טוב הוא וכוזכר. וע"ע שם אות א.



יד). וכן הוא לשון הערוך ערך קרם [א]. ונוסח זה שבמפרש, כ' הגר"י רצאבי בירחון מוריה (שעח-שפ עמ' רנא): "כמדומה מרן עצמו כתבו, שכן זכורני שרוב ככל הפירושים ישנם גם בדפוס הראשון". ואחמה"ר נ"ל דזה אינו, דפירושים אלו המופיעים במוסגר נקראים בפי כל "המפרש" (עי' בפמ"ג רסו א"א סקי"ד), ולא השו"ע. וגם למה לו למרן לכתוב מילים סתומות ושוב לפרשם, ומדוע לא יכתבם באר היטב. וע"ע בשעה"צ (סי' שכא ס"ק סא) לענינו "דאיזה תלמיד טועה הגיה כן בשו"ע". שו"ר להשדי חמד בח"ו כללי הפוסקים (סי' יג אות לב) שם דן בזה וכתב משם המעלות לשלמה דהגהות של תיבה אחת או שתיים חסר או יתר הם מדברי מוהריק"א גופיה, ראה שם ראיתו. ועכ"פ נראה מזה דפירושים הנכנסים בדבריו כענינו אינם בכלל זה, ואינם אלא ממפרש שאחר מרן זיע"א. שו"ר עוד במשנ"ב (תסג סק"ט) שמפורש כדברינו. ע"ש ודוק.

טו). הגר"מ מאזוז שליט"א במשנ"ב איש מצליח, וכ"ה במהדורת דרשו.

טז). וכבר העיר כן הגר"צ גרינהויז שליט"א, עי' אליב"ד גליון פו עמ' מד.

יז). ולא אכחד כי ראיתי להח"כ בגליון אליב"ד (שם עמ' קעד) שהשיא את ד' החזו"א לפירוש אחר, דבאמת עיקר סמיכתו היא על סימן דאינה נכפלת וכו' ע"ש, אך קשה בעיני לדחוק כן ולנטות ממשטות דבריו, ויל"ע.

יח). וכ"כ בס' נר ציון הנזכר, אלא שהוא גופיה סיים בלשון "צבע", וצ"ע.

### קרימת פנים בצד אחד

ולענין קרימה בצד אחד, ראה בנוב"י (ד"ה ולכן) ובחזו"א (ד"ה ואמנם), שכתבו בדממה דקה סגי בקרימת צד אחד, אך בעבה בעינין ב' צדדים. וכן מתפרש גם בגר"א שהובא במשנ"ב (רנה, כו) וציין אליו בשעה"צ כאן. אך לא נתפרש לי כוונתם כמה היא דקה ואיזו היא עבה. ואמנם מד' הגר"א הנ"ל נראה לכאור' דאף מצה דידן (כמנהג בני ספרד) ודאי היא דקה, שהרי הזכיר שם "פת" עבה ודקה ולא מסתבר כלל שהיו אופים הלחמים הדקים בעובי פחות ממצות שלנו. וע"ע בס' מצות מצוה (פ"ט הערה מו). ועי' עוד בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' נה) שכתב, דבאפייה גמורה בצד אחד, ודאי מהני במצות שלנו הדקות (ואף שהוא מחכמי אשכנז שנוהגים במצה דקה טפי מדידן, נראה דלמעשה מיקל הוא גם במצות עבות קצת כמנהג בני ספרד, דההבדל הוא מועט מאוד ולא לזה יקרא עבה).

אמנם בחמד משה (סוף אות ב) כתב, שאין לסמוך על קרימת פנים אלא ברקיקין הדקין, אבל אם עבה הרבה ובפרט במצות עבות קרוב לטפח, אין לסמוך על קרימת פנים אלא אם כן אין חוטים נמשכים ממנה, והכל לפי עובי המצה ודקותה. ע"כ. והביאו בכה"ח (ס"ק לג). אלא דנראה דאעפ"כ מצות דידן אינן נכנסות כלל בגדר זה, ורק בחצי טפח וכדומה נכנסין אנו לבית הספק.

ולכאורה דברי החמ"מ אינם עולים בקנה אחד עם דברי האחרונים הנ"ל שהתירו גם בעבה בקרימת ב' צדדים, וכמשנ"ת שהוא כעובי פת עבה. ובנוב"י כ' בהדיא דאפי' בריעותא בפנים מועיל קרימת פנים. אלא דיתכן שאין מזה הכרח, שהוא דיבר על "עבה הרבה" דוקא כלשונו ואז "אינה נאפית כלל וכלל באמצעיתה" וכלשונו שם, והנוב"י דיבר על "ריעותא" בעלמא כדנקיט בלישניה. וכ"נ טפי, כי איך נכחיש המוחש בראותינו עיסה קושי'ת, וכל סימן לא יועיל ולא יציל בהאי שעתא, ואכתי צ"ע".

והנה באמת יש להבין, אמאי לא הזכירה הגמ' בפסחים ומנחות שיעור זה דקרימת פנים, דהלא זה דבר שניתן לראותו אף מבחוץ בלא שיבצענה, וגם הוא דבר שנזכר כבר וידוע במשנה בשבת וגם בהך מתני' גופה דמנחות ואמאי ממרחק יביא לחמ'ו. שו"ר בנוב"י (ד"ה וזה) דפירש, דאכתי היינו מסתפקים בזה כמה צדדים בעינין, ואיזה צד צריך שיקרום, ולכך קאמר סימן שאין בו ספק. [וקצת נראה מזה דגוף הקרימה דבר ברור וידוע הוא, ועי' מ"ש בזה לעיל ובדעת הנוב"י וצ"ע].

ודע, דזה דעינינו הרואות בפנים המצה שאינה אפויה לגמרי, אין בזה ראייה לפסול, כי הלא כבר בגמ' נקראת מצה הינא פירוש שאינו אפויה כל צרכה ואעפ"כ כשירה, כי סגי בזה והבן. ועי' לשון רש"י במנחות דכבר אפויה כל דהוא".

יט). אמנם עי' שו"ת התעוררות תשובה (סי' רלו) בריש דבריו שהיקל בזה, כי בדק ומצא שטעם המצה משתנה גם בתוכו אחר שנקרמו פניו, ע"ש שכתב שהמפקק בזה על מה שמובא בגמ' ומוסכם מכל הפוסקים, אינו אלא מן המתמיהים. ע"כ. אלא דבסו"ד נראה דהדר ביה לחומרא הרבה יותר מזה וכדעת הנאות דשא, ואכמ"ל.

כ). אלא דזה לכאור' דלא כהב"ח דהצריך יותר ממאב"ד, והעיר כן בקובץ קהלות יעקב הנ"ל. ואמנם כבר כתבו הראשונים דפעמים כל שהוא לאו דוקא ויש לו שיעור (עי' ריטב"א שבת כא. וברמב"ן ב"ב כז: "וכן תמצא כל שהוא שיש לו שיעור"), וה"נ י"ל הכא.

ודע, דיש לי להעיר במ"ש בספר מצות מצוה (עמ' רלד) בזה"ל: "מצה צריכה שתהיה כל כולה אפויה כל צרכה וכו'", והוא היפך דברי רש"י והגמ' דהיא נא פירוש שאינה אפויה כ"צ. ובודאי אף הרהמ"ח הנז' התכוון לכל זה, אלא דהוא

## ב. תחיבת אצבע

סימן נוסף כתב בחק יעקב, דאם תוחב אצבע תוך המצה ואינו נדבק בה עיסה, יש להתיר בספק חוטי"נ. אלא שכתב באליה רבה (אות ח), דכל זה נמי דוקא במצה חמה, אבל אם נצטננה אפשר דאין ראיה מזה, והובא במשנ"ב. ועי' בכה"ח ס"ק לו. וכתב החזו"א, דבמצה הנילושה יפה בבליילה עבה כמדומה דאי"ז ראיה, דגם במצה חיה שאינה אפויה היא כן. ע"כ"א. וכע"ז כ' גם בחמד משה (אות ב). אמנם לפי מה שראיתי בעיני, סימן זה שייך אף כהיום עכ"פ במצה רכה דבני ספרד (270 מ"ל מים לחצי קילו קמח). ולכא' כ"ש לאשכנזים.



## ג. אינה נפרכת

כתב בשעה"צ (יט), דנראה פשוט, דאם מטלטל אותה בידה ואינה נפרכת, וזה סימן מובהק דאין חוטי"ן נמשכין ממנה, וכדמוכח בגמ'. ומזה למד החזו"א (שם), דבמצות דידן שהן דקות ושטחן גדול, כשמשליך המצה מן המרדה או כשתופסה בידיו ואינה נפרכת, כבר סימן הוא ביד'ו שאפויה היא וכאמור, והלכך "אין צורך לבדוק על המצות אם הן בטוחות מחשש שמא חוטי"ן נמשכין מהן", ככתוב לו שם.

ודע, דבחזו"א קרי לסימן זה דנפרכת בשם "נכפלת" והיינו הך, ולא כפי שהבינו כמה אחרונים שהכוונה לנכפפת, דבעינן שתעמוד ביושר, וסברו שהחזו"א חידש סימן חדש אשר לא בא זכרו בספרי הפוסקים שקדמו לו (עי' בס' פסק"ת שהבין כן, ועוד), דאחמה"ר אינו כן, דהלא ציין ע"ז לשעה"צ הנזכר שהביא כן מהגמ', והוא הוא. וגם בהמשך כ' בהדיא מתטלטלת ואינה נפרסת. ולשונו שכתב נכפלת הכוונה מתקפלת ונשברת, וזה פשוט וברור אצל"י.

פש גבן לברורי, אי סימן זה מועיל אף אחר שנצטננה ונתיבשה או לאו. ובחזו"א התם מספקא ליה בזה ולא הכריע. ועכ"פ סיים "דבמצה שלנו שהיא דקה ושטחה גדול ודאי כבר נבחנת היא מיד"י" וכו"ל.

ליה לפרושי.

כא). ואגב אעיר, דבמ"ב מהד' דרשו הביאו משם החזו"א שאינו סומך על סימן זה, ואינו מדויק, כי כ' בדרך "אפשר", וכן הרגיש בזה הגר"ח"ק בשונה הלכות.

כב). ולא אכחד כי ראיתי כעת בקונ' דברי מרדכי (עמ' 102 ואילך) ששאל להגר"ח ש גריינמן זצוק"ל וליבדל"ח הגר"ח קניבסקי שליט"א על הסימן של מצה אפויה ושניהם השיבוהו שאם לאחר האפייה המצה מתקפלת וקרמו פניה (היינו בצבע חום) זה טוב ומקרי אפוי. ולבטח נסתמכו בזה ע"ד החזו"א שהבינוהו כן. ואחמה"ר אין זו כוונתו, כאשר הוכחנו. ולעצם הבנתם גדר "קרימת פנים" בצבע המצה, עמש"כ לעיל בזה.

כג). לאפוקי עבות וקטנות. ע"כ. וצ"ב מהו העיקר, עבות או קטנות, כי גבי העובי יתכן דמצות דידן אינם עבות כ"כ ולא יהא לנו זה הסימן וצ"ב. ואעיקרא קשיא לי בדבריו, היאך ניתן לומר דבעבות לא איתמר האי כללא, הלא בזמן חכמי הגמ' היו עושין אותן עבות ואפי' קרובות לטפח, ואעפ"כ הזכירו להאי סימנא דנפרכת בגמ' מנחות. וע"כ לומר בחדא מתרי אנפי, או דתנאי דגדול ושטח המצות הוא לעיכובא שיהו גדולות, או דדוקא בזמנא שידעו החום הנצרך לתנור וכי' כדאמרן, אז מהני הסימן, אבל אנחנו לא נדע מה והיאך נעשה, וא"א לנו להתעלם מן המציאות שבעבה גם כשאינה אפויה אינה נפרכת, וע"כ כנ"ל.

והנה בס' מצות מצוה (עמ' רלח) כתב שבמצה מבלילה קשה כבזמנינו אין זה סימן. אך זה דלא כהחזו"א שסמך בסתם על סימן זה אף בזה"ז. ובאמת שא"צ להביא בזה מספרי הפוסקים רק פוק חזי בעיסת המצות קודם אפייתה ובה תחזי, ותו לא מידי. ולפענ"ד הדלה, המציאות מורה דבמצות שבזמנינו אף קודם האפייה המצה בשלימותה תעמוד על עומדה קמה וגם נצבה, וא"כ הוא אין לסמוך על זה הסימן.



### תנורי האפייה בזמנינו

ועתה אבוא ואומר, כי סימן הנ"ל דקרימת פנים שזכרנו תלוי הרבה בסוג התנור שאופין בו, דכיון שכיום האפייה נעשית בדרגת חום גבוהה מאוד (כשבע מאות או שמונה מאות מעלות), יתכן שברגע קטון תשרף משני צדדיה ובתוכה נשארה כמות שהיתה.

ומטעם זה כתב בספר נר ציון (שם), דאין לנו שום סימן בזמנינו מכל הנך, דלא שייכי בתנורי דידן שחומם רב ובבצק דידן. ולפי דבריו אין שום אפשרות לברר שהמצה אפויה אלא הכל תלוי בתנור ודוק. [וכע"ז כתב בקובץ מוריה הנ"ל דבמצות דידן (לבני ספרד) "כל הסימנים שבגמ' ובפוסקים נפלו בבירא". אלא דשם לא התייחס לקרימת פנים דהאיכא, וצ"ע]. וכן ראיתי כעת בספר מצה שמורה (עמ' קסג, הערה נט) שהעיר, שההלכה הפסוקה בפוסקים לשער בקרימת פנים היינו במה שהיו אופין בזמנם עבות קצת כערך עובי אצבע, ומשו"ה בזמנם ודאי לא היו התנורים חמים כ"כ כמו בזמנינו, דא"כ עליונה של מצה תשרף קודם שתתחיל לאפות תוכה (שהיא עבה), וע"כ שהיו תנוריהם מצוננים יותר, ולכן בזמנם כשקראו פניה אכן היה זה ראייה שנאפתה גם מבפנים כראוי שהרי שהות האפייה היתה ארוכה יותר. ע"כ. ונראה דמילתא דמסתברא הוא"ל.

וכזה שמעתי ממו"ז הגר"ש בעדני שליט"א (שב"ק ויקרא תשע"ז), דבדורות הקודמים שאפו מצות עבות מאוד ידעו לשער הדבר היטב ואין מהם ראייה, ואמו ע"ה היתה יודעת להכניס את המצה לתנור בחום הרצוי והראוי בדיוק, שלא יהא חם מדי שישרף רק חיצונו, ולא קר מדי שאז יחמיץ. ע"כ.

וראה עוד לשונו של השיטמ"ק (ביצה כב, הובא בכה"ח בס"ק מב) שכתב "ויהא התנור חם שלא ישתהא הרבה באפייתו שהרי הפת יכול להחמיץ אם אינו חם יפה"ל. ובאמת שטענה זו לחלק בין סוגי התנורים כבר מצאנוה בקמאי (אך להיפך לענין מיעוט החום), ראה להמכתם (פסחים לו, א) שכ': כאן רמז לנו הרי"ף ז"ל שראוי להחמיר שלא לעשות אותן החלות החרוכות שאופין בתוך

כד). וכזאת העיר גם בגליון אליב"ד הנ"ל עמ' קעה (ושוב נדפס בקו' אפיית מצות תשע"ט, עמ' 101) והוכיח כן מכמה דוכתי דק"פ גרידא לא מהניא כאשר לא שלט החום בכל המצה באותו זמן יעו"ש, אלא דגם הוא מודי דבקרימת פנים דאפייה גמורה אין לנו ראייה לאסור (גם מ"ש שם מהחמ"מ לא מצאתי מזה וצ"ע).

כה). וקצת יש להאיר, דנראה מלשונו דלא סגי בחום מעט אלא בחום גדול - לכל הפחות יותר מיס"ב (דהא כל תנור בדר"כ הוא יס"ב ומאי אשמועינן לדקדק בזה). ואם כן הוא סייעתא למ"ש בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קנג) דודאי ל"מ חום בתנור שהי"ב לעכב החימוץ אלא יש שיעור אחר לזה, והיינו דבעינן דרגת חום שאם ישימו קש בתוכו ישרף או שאם נוגע בו ידו נכוית.



הרמץ והגחלים שאין רוב הנשים בקיאות לנטורינהו שפיר וקרוב הדבר לבוא לידי חימוץ או לידי שיאור וסידוק שאין כל הנשים ולא כל העצים שוין ע"כ". והועתק גם בארחות חיים (הל' חמץ ומצה אות פג). וע"ע בקובץ תל תלפיות (גליון ע להרב חיים משולם וידר שליט"א), שהאריך הרבה בזה הענין דתנור המצות היאך יש לעשותו<sup>1</sup>.

אלא דאכתי קשה בעיני לבטל לגמרי כל הני סימני, דהא כמו דתאמר שמחמת החום הגדול נשרפו פניה מיד, הכי נמי נאפתה במהירות רבה גם בפנים בשיעור מסויים, דלמה ישפיע החום רק על החיצון ועל הפנימי כלל וכלל לא, ובפרט במצות שלנו כיום שדקות הן מפעם וממהרות ליאפות טפי. וגם אם באנו לחלק אדרבה אולי נימא גם בהיפך, שבגלל ריבוי חום התנור כיום לא נצטרך קרימת פנים ואף בפחות יהא סג, דלא על חום כזה דברו חז"ל. וע"כ לומר דלא חילקו, ולכה"פ כשקרובה לישרף בחד צד יהא מועיל.

ושוב הראוני בס' חוט שני (פי"א עמ' קנז) שנקט כן שדין זה דקרימת פנים הלכה פסוקה היא ולא נשתנית באיזה זמן (אלא שדבריו אינם ברורים כ"כ, שכ' שם דלכתחילה כן יש ליהזר יעו"ש, והעיר מזה בס' מצה שמורה שם).

ונראה לי דקצת יש להבין כן עפ"ד המכתם הנ"ל (ששורשו מהמשנה וכוונתו), שכיון שמאז ומקדם היו שינויים בחום התנור כמש"כ שם ואעפ"כ תורה חתומה ניתנה בראשונים (תוס' ומרדכי) לשער בקרימת פנים ולא הזהירו לחלק בזה, אין לנו לחוש שנשתנית ההלכה בשינוי התנור. ולכה"פ במצות דידן, שדקות הן בהרבה ביחס למצותיהם.

ועכ"פ נראה דודאי שיש לראות את המציאות בזה וא"א להתעלם, ולכתחילה יש לשער שיעור החום הראוי לאפייה, וגם לחשב עובי המצה וכו"ל, רק שבדיעבד נראה דיש לסמוך אף בזמננו על סימן דקדמו פניה. כן ראוי לציין כלל גדול בכל הני סימנים מ"ש בחזו"א שם, שאין הצדדים (עליונה ותחתונה) עדות על הכל, ואם יש מקום ספק צריך לבודקו בפני עצמו. עוד אוסיף, שראוי להחמיר בזה ככל האפשר לפחות במצות מצוה לליל הסדר, לצאת דעת כמה וכמה מן הפוס' רבנן קמאי שכתבו שבדיקת מצה אפויה נצרכת רק למצת מצוה ואיננה סימן לחימוץ, וכמו שהובא בריש דברינו. ואיך שיהא נראה ברור, שכל נדוננו זה לדון ולעורר בשעור האפייה, הוא רק כשרואים תוך המצה איזה ריעותא שנראה כבצק ואינו אפוי, דאם באופן יחסי נראה כאפוי אין כאן מקום ספק ודי בזה, וכו"ל דהיא גופא מקריא מצה "הינא" שאינה אפויה כ"צ ואעפ"כ יוצאין בה.

ואסיים בגודל נחיצות הענין בדברי הגר"ח פאלאג'י זיע"א בספרו מועד לכל חי (סימן א אות לג): "עוד זאת, דבעת דמסדר אותם בביתו בתוך התיבה שמניחים בה המצות, הנה מה טוב ומה

כו). ובאמת ששורש דבריו המה מהמשנה (מח): רק שהוא הוציא מזה דין הנ"ל. ופסקו גם בשו"ע (תסא ס"ב).

כו). וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח סי' רלו): "ובזה יש לי עוד ספק על איזה אופן היו התנורים בימי הגמרא ולא אוכל להוציא זה מדברי הפוסקים". ולדידי חזי לי מעין ראיה לנדון זה מדברי הב"י (תסא, ב) גבי אפיית מצה בטפא שם שכ' דשרי בדיעבד "שמא האור שולט במצה קודם שיעור מיל". ומפורש בהדיא שהמצה היתה משתהית באפייה יותר משיעור מיל, והוא הרבה מאוד ביחס לזמנינו. ומוכח לכאור' שבזמננו כך נהגו, אלא שאי"ז ראיה מכרעת גבי סתם תנורים שבזמננו, דלא מיירי הכא אלא בטפא.

נעים דיקרא לתלמיד חכם הרגיל אצלו דיעביר כל המצות בשביל נפוחה וכפולה, וצר לי מאד דעל הכל שואלים בעניני דפסחא, אך בענין מצה כפולה ונפוחה אין דורש ואין מבקש לשאול". ע"כ.



## העולה מן האמור

א. יוצאין יד"ח מצה אף במצה שאינה אפוייה כל צרכה ואף לכתחילה, ובלבד שתאפה עד שאין חוטין נמשכין ממנה. אמנם בפחות משיעור זה ואפילו בספק, אין יוצאין בה יד"ח מצה ואף היא בחשש חמץ דאורייתא ואין לאוכלה כלל בפסח. ויש מן הפוסקים שהתירו לאוכלה בשאר ימות הפסח ולא קי"ל כן.

ב. סימן זה דחוטין נמשכין מועיל רק בעוד המצה חמה או לכה"פ סמוך לאפייה, אך לאחר זמן כשכבר נצטננה אינו מועיל.

ג. במצות שבזמנינו שבלילתן קשה והן דקות, י"א שאין שייך בהן סימן זה. וכן יש להורות, כפי שמוכח במציאות.

ד. סימן נוסף למצה אפוייה הוא כשקרמו פניה. והיינו בקרימה מעליא ודאית ואז מועיל גם במצה צוננת ואף בספק חוטין נמשכין.

ה. גדר קרימת הפנים הוא קרום וקליפה העולה על הפת מחמת האש, ואפי' שלא נשתנה צבעה, ומ"מ נראה דבאופן שנשתנה לצבע של מצה אפוייה שפיר דמי אף בלא קרום.

ו. קרימת הפנים (ועכ"פ אפייה גמורה) מועילה במצות דידן (גם ברכות) אף כשהיא בצד אחד בלבד, ובמצות של זמנם שהיו עבות מועילה קרימת פנים דוקא כשהיא בשני צדי המצה.

ז. סימן נוסף הוא כשתוחב בה אצבעו ואין נדבק בה עיסה. ובמצה צוננת יש להסתפק אם מהני. וי"א דבמצות שלנו בלא"ה אין מועיל סימן זה. אך למעשה המציאות מורה שאכן קיים סימן זה אף בזמנינו.

ח. עוד סימן נזכר בפוסקים, כשמטלטל המצה אחר אפייה ואינה נפרכת. ויש להסתפק אם מועיל במצה צוננת, ועכ"פ בדר"כ ניכר מיד כשמוציא המצה ואז אינה נפרכת. ויש מי שכתב שבזמנינו אין לסימן זה. וכן נראה להלכה כאשר נראה לעין במציאות.

ט. נמצאו למדים, שהסימן היותר ברור ומובהק אף בזמנינו (בכל סוגי המצות ואף בצוננת) הוא קרימת פנים. אך דא עקא דיש שכתבו שבזמנינו, שתנורי האפייה חמים ביותר ובמהרה משתנה צבעה החיצוני של המצה, אין מועיל קרימת הפנים ואפי' בשני צדיה, דבקרבו ישים ארבו. ויש שלא חילקו בדבר. ויש להדגיש, שנדון זה הוא דוקא כשרואים איזה ריעותא בפנים שנראה כבצק, אך בלא"ה בסתמא סגי שאפוייה במקצת וא"צ אפייה גמורה.

ולדינא נראה, דהגם שלכתחילה בודאי יש להקפיד על דרגת חום באופן שתאפה המצה בשהייה קצת ולא תשרף, מ"מ בדיעבד יש לסמוך גם האידנא על קרימת הפנים במצות דידן, שהן דקות יחסית, ומה גם כשהמצה אפוייה היטב בצידה האחד שהוא יותר מקרימת פנים,

דריבוי החום ודאי משפיע גם על תוכה ולא רק על חיצונה. אלא שמ"מ לענין מצות מצוה לליל הסדר, נראה שיש להחמיר בזה יותר כפי האפשר, וכדעת כמה פוסקים, וליקח האפויה יותר. ובין כך ובין כך, בודאי שיש להתבונן היטב במצה ואין לסמוך על חלק מסויים שקרמו פניה אם בשאר מקומות עדיין בצק היא.



הרב דניאל אדר

אלומה\*

## דין מצה מתובלת\*\*

עמדתי ואתבוננן בס"ד בדין מצה מתובלת, האם מותר לכתחילה לתת תבלינים במצת מצווה, או שמא אין להתיר זאת.

וזה החלי, בעזרת צורי וגואלי!

### מקור הדין בתוספתא

איתא בתוספתא (פסחים פ"ב הכ"א): "יוצאין במצה מתובלת בין שנתבַּלָה באלפס בין שנתבלה בקדירה וכו' ע"כ. ומבואר בפשיטות שאין מניעה לצאת ידי חובת מצת מצווה במצה מתובלת. וכן נראה על פניו בתלמוד (מנחות כג ע"ב) בסוגיא אי בתר בטיל אזלינן או בתר מבטל אזלינן, בביטול לעניין טומאה וטהרה, דהכי איתא התם: "ת"ש, תיבלה בקצח, בשומשמין, ובכל מיני תבלין כשרה, מצה היא, אלא שנקראת מצה מתובלת". ע"כ. והוא כהוראת התוספתא. איברא, דהתלמוד המשיך לדון בהוראה זו על דרך הסוגיא של בטיל ומבטל, כך: "קא סלקא דעתך, דאפיש לה תבלין טפי ממצה, בשלמא למאן דאמר בתר בטל אזלינן בטיל הוי כמבטל דלכי מעפשא הוי לה כתבלין אלא למאן דאמר בתר מבטל אזלינן תבלין מי קא הוו מצה הכא במאי עסקינן דלא אפיש לה תבלין דרובה מצה היא ולא בטלה" ע"כ. וביאורו כך, בהווא אמינא סלקא אדעתיה דתלמודא, שְהַרְבָּה תְּבַלִּין יוֹתֵר ממצה. וא"כ אי אמרינן דאזלינן בתר הבטל, דהוא המצה, א"ש, דהמצה והתבלין חשיבי כמין אחד, ומין במינו לא בטיל, ולכן אפשר לצאת ידי חובה במצה. אולם למאן דאמר דאזלינן בתר המבטל, הרי המצה והתבלין אינם מין אחד, ולמה לא תבטל המצה ברובא דתבלין? ואם כן אמאי שפיר יש לצאת בה ידי חובת מצת מצווה. וסלקא הגמרא דאירי בכגון שלא הרבה תבלין, אלא יש רוב מצה.

ומ"מ למסקנא מיהא, כשיש רוב מצה לכו"ע אפשר לצאת במצה מתובלת.

\* לפנינו ר"מ בישיבת תורת החיים, בראשות מו"ר הגאון הרב שמואל טל שליט"א אי"ת.

\*\* סוגיא זו נכתבה בעצם ימי הקורונה הראשונים (דשנת תש"פ), בהם שערי הישיבות ובתי הכנסת נסגרו על בריח, בתי התלמוד והאולפנא לתשב"ר סגרו ואין פותח, והילדים אשר חנן אלהים את עבדכם עלו למעלה ראש, וכמעט הייתי בעיני כמשתגע. עם זאת, לולא תורת ה' שעשועיי או אבדתי בעניי, וחטפתי מעט מלילה מעט מליל בכדי לתלמוד סוגיא זו. מ"מ, כיוון דשמעתא בעיא צילותא, וצילותא לא הוות, אבקשכם לדוני לכף זכות אם המצא תמצא במאמר זה איזו שגיאה או טעות בהלכה. ועל כן אקדים שאין לסמוך על מה שכתבתי במאמר זה למעשה, כיוון שלא נכתב ביישוב הדעת.

ואחר שנה, שבתי ועברתי בין הבתרים, ומנעתי משמוע שריקות עדרים, סבבני אבירי בשן ופרים, ונאלצתי ברוח מדוברי דברים, אל המדרש בינות הספרים, והקורונה כאן משבשת סדרים, הפניתי לבי שוב אל מאמרים, נסות הציל מפי אריה וצפורני נשרים, מעט חידושין בענייני נהמא דבני חורין.

וכן מבואר בהדיא בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ד): "רבי סימון בשם רבי יושוע בן לוי, אותו כזית שאדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, צריך שלא יהא בו משקין. רבי ירמיה אמר - למצה איתאמרת". רבי אמר - למצה איתאמרת. רבי יודה בן פזי אמר - לעיכוב איתאמרת. מילתיה דרבי בון בר חיה אמר - לעיכוב איתאמרת. התיב רבי בון בר חיה, והתנינן - 'חלות תודה' אית לך מימר חלות תודה שאין בהן משקין?! אמר רבי יוסה תמן, רביעית היא, ורביעית מתחלקת לכמה מינין. והיידא אמרה דא? יכול יצא ידי חובתו ברבוכה? ת"ל, ושמרתם את המצות מצה שצריכה שימור יצאת זו שאינה צריכה שימור, מפני שאינה צריכה שימור. הא אם היתה צריכה שימור יוצאין בה". והא תני", יוצאין במצה מתובלת אף על פי שאין בה טעם דגן, והוא שיהא רובה דגן. סברין מימר, מתובלת משקין. נאמר מתובל' שומשמין מתובלת אגוזים. והיידא אמרה דא? יכול שאינו יוצא בפסח אלא בפת הדראה, מניין אפילו כמצת שלמה? תלמוד לומר [שמות יב יח] תאכלו מצות ריבה, אם כן מה ת"ל [דברים טז ג] לחם "עוני"? פרט לסורסין ולחלת המסרת ולאשישה". ע"כ.

ומבואר מן הירושלמי, ממש כמסקנת הבבלי לחד מאן דאמר, שכל שיש רוב מצה בעיסה, אפשר לשים תבלין בעיסה, אפילו לכתחילה. שכן על פי פשט הירושלמי אנו מנגידים בין 'מתובלת משקין', שלכתחילה אין לשים בעיסה משקין נוספים (דין 'מצה עשירה'), לבין דין נתינת תבלין במצה, שזה מותר לכתחילה. ובפשטות לא חילקנו בין סוגי התבלין, וכלשון הבבלי 'בכל מיני תבלין'.

אולם על אף אמירות ברורות אלו, המנהג היום על פי דעת גדולי הפוסקים, שלא לתבל את המצה. ועתה נבאר מקור איסור זה בס"ד.

### דברי המרדכי

איברא, דכתב המרדכי (סי' תקצד): "לעיל [דף ל"ט] הא במישחא ומילחא יש לזוהר שלא למלוח המצות. ובתשובת גאוני לותר כתוב כל האוכל מצה מלוחה כאילו אוכל חמץ ומביאין ראייה דמלח אפילו בכותל מוסיף הבל, כדאמרינן פרק לא יחפור [ב"ב יז א] מרחיקין מלח מן הכותל. וגם גבי הטמנה מוסיף הבל כדאמרינן [שבת מז א] אין טומנין במלח כל שכן בעיסה שמוסיף חום, ואין להקל בדבר. ועוד דמליח כרותח, ועוד דאמרינן פ' המוציא [שם עט א] ג' עורות הן מצה דלא מליח. ולאפוקי מדרשב"ט דשרי למלוח מצה בר מיום ראשון. גם אומר ר"י

(א). דהיינו לכתחילה, אך בדיעבד שרי.

(ב). שיוצאין בחלות תודה שעשאן למכור בשוק, והרי יש בה משקין.

(ג). וכמות כל כך מעוטה, אין בה איסור לכו"ע.

(ד). ומבואר שיוצאין ידי חובה גם במצה שיש בה משקין, ומכאן מוכח שרק לכתחילה נאמר האיסור של רבי סימון, אך לא לעיכובא.

(ה). לכאורה להקשות על כך שלכתחילה אין לשים משקין במצת מצווה.

(ו). שאפשר לצאת ידי חובה גם במצה מתובלת.

(ז). אפילו מינים הרבה של מצות, אף מלאות וטובות, ולא דווקא מצות דקות ושדופות קדים.

שמותר לתת תבלין במצה בפסח דגרסינן בפ' הקומץ רבה [מנחות כג ב] תיבלה בקצח ובמיני תבלין כשרה מצה היא אלא שנקראת מצה מתובלת וכן התיר המיימוני אפילו לכתחלה" ע"כ. ומבואר שהביא את דברי האוסרים לתת מלח בלחוד בעיסת מצה, מפני שהמלח מוסיף חום והבל לעיסה. ודלא כרשב"ט. אולם לעניין תבלין כתב להתיר, ומשמע אפילו לכתחילה. וכן למדנו שדעת רשב"ט היא להתיר אפילו במלח.



### הראיות שהביא המרדכי לאיסור זה

כחלק מן הראיות שכתב המרדכי לדין זה של איסור נתינת מלח בעיסת מצה, הוא ממה שהצריכו חכמים להרחיק את המלח מן הכותל, כדי שלא יזיקהו. וכן ממה ששנו חכמים שאין טומנים במלח, ומבואר שמלח הוא מוסיף הבל. ועוד, שבכל מקום שנינו "מליח כרותח", וכשם שאין לשין את המצה ברותחים כך אין ללוש את המצה במלח.

ועתה נדון בס"ד בראיותיו, אחת לאחת.

בעניין הראיה מדין הרחקת מלח מן הכותל, לכאורה אין הכרח לומר שזהו משום שמלח 'מחמם' ולכן אסור לסמוך לכותל. שכן, יש שם גם דברים שטעם איסורם אינו משום חום אלא מצד עצם רעוע הכותל. כמו "מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה וכו'" מן הכותל שלשה טפחים ומרחיקין את הריחים שלשה מן השכב שהן ארבעה מן הרכב וכו'", ואם כן, אין הכרח לומר שמלח מחמם ולכן הוא מרע את הכותל. ושפיר יש לומר שזהו מפני שהמלח שואב את הנוזלים הנמצאים בקרקע, וגורם לקרקע להיות יבשה ומבוקעת, וממילא הבניין יכול להתרועע.

ואם תאמר הלא הגמרא בבבא בתרא שם דמתה דין של איסור הטמנה לדין של הרחקה, ובשניהם כתוב מלח, וכשם שבהטמנה מלח 'מחמם' כך בהרחקה מן הכותל. אליבא דאמת, זה אינו לכאורה, שכן הדמיון שם לא היה כלל לעניין המלח אלא לעניין הסלעים. ואם תאמר מ"מ הא קמן שמלח מחמם, תדע, דאסור להטמין בו. אנא אמינא דאין זו ראייה, דהא איתא התם גם שחול שגם בו אסור להטמין, הוא מחמם רק לדבר חם, כדאיתא התם: "הכא היינו טעמא דלא קתני חול משום דמחמימי חיים ומקרירי קריר". ואפשר שגם מלח אינו מחמם אלא לדבר חם". והסיבה שהוזכר בבבא בתרא הוא משום ריעוע הכותל (ולא בדרך של חימום), ובשבת הוזכר החול בשל החימום שמחמם את הדבר החם. ומעין הדחייה של ההרחקה מן הכותל, כן יש לדחות את הראיה מהדין של עור שאינו מעובד, דהתם לא בעינן לבשולי לעור, ואין המלח פועל בחמימות כלל, אלא זהו לעניין העיבוד ותו לא.

(ח). ואם תאמר, הלא איהו גופה מה שהגמרא באה לומר - שדווקא חול אינו מחמם אלא לדבר חם, ומינה תילף שמלח מחמם לדבר קר. לענ"ד זו אינה ראייה, שכן הגמרא התם אתא למימר למה שנינו חול רק במסכת שבת, ולמה שנינו סלעים רק בבבא בתרא. ועל כך ענה רבא שאין סיבה לשנות חול הכא, דהכא הקרקע קרה, ואין סיבה לשנות הכא חול. אך אין זה אומר בדווקא שרק חול אינו מחמם מצד עצמו, אך שאר הדברים מקררים. שכן אם כל השאלה היא למה לא שנינו חומר מסויים בשני המקומות, הנה במלח שפיר יש לומר שבשבת הוא כמו חול, והוא מחמם דבר חם, אך אינו מחמם דבר שאינו חם (והעיסה אינה חמה, ואם היא חמה הרי היא כבר החמיצה ולא בגלל המלח). ובבבא בתרא יש לאסור מפני שהמלח מזיק את הכותל כמו מחרישה וכד'.

ועל פי דרכנו למדנו בס"ד, כיצד יש לדחות את הראיה מדין הטמנה. ולעניין מ"ש המרדכי שקיימא לן הרי שמליח חשיב כרותח. יש לבאר בס"ד מה מקור הדין של מליח כרותח. הנה בגמרא איתא (פסחים עו ע"א): "אמר מר, צונן לתוך צונן, מדיח. אמר רב הונא - לא שנו אלא שלא מלחו, אבל מלחו אסור, דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח, כבוש הרי הוא כמבושל. אמר רבא הא דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח, לא אמרן אלא שלא נאכל מחמת מלחו אבל נאכל מחמת מלחו לא" ע"כ. ומבואר שהמושג מליח הרי הוא כרותח לא איירי אם שמו מעט מלח, אלא בדבר שהומלח כל צרכו, ושהה במלחו זמן מה (כמו בשר או תבשיל מלוח) הוא אשר נקרא 'מליח' דחשיב כרותח. ועוד, הגמרא בהדיא מגבילה שהמושג מליח הרי הוא כרותח, הוא דווקא שאינו נאכל מחמת מלחו, אך כל שנאכל מחמת מלחו, אפילו למידה זו, לא הגיע. ואם כן, אין שייכות למושג 'מליח הרי הוא כרותח' במלח ששמים במצה, ודברי המרדכי קצ"ע.



### דחיית הרשב"א לסברא זו

והנה, חד מן קמאי, הלא הוא הרשב"א, כתב (ח"א סי' דר"ך) וז"ל: "שאלת אם מותר ליתן מלח בעיסה בפסח אם לאו משום דמליח הרי הוא כרותח?

**תשובה** מסתברא לי שהוא מותר. ולא אמרו מליח כרותח להחם אלא להבליע ולהפליט ציר ורוטב ודם שבבשר. וכן להבליע הדם בכלי שנמלח בו הבשר כפינכא דרבי אמי. אבל לא להחם ולהחמיץ העיסה בחומו. ותדע שהרי עשו המליח לכלל דברים אלו כרותח דצלי. ואם מלאו קנקנים של יין נסך במלח אינן נכשרין בכך. אף על פי /אין מעמידין ל"ג/ שחם האש המועט מכשירן אם חממן קצת עד שנתרפה זפתן. אלא שלא לכל דבר עשו את המליח כרותח. ותדע לך דהא אמרינן ותיקא שרי. והתניא אסירא? ופרקינן לא קשיא הא במיא ומלחא הא במלחא ומשחא. כלומר דבמיא ומלחא אסור משום דאדמבשל ליה אחמועי מחמעא. דאלמא דוקא ותיקא שהיא קמח ומים המתבשל בקדרה. וטעמא כדאמרן משום דעד שלא נתבשלה באה לידי חמוץ הא עיסה הנאפת בתנור לא. דאי לא לימא אין נותנין מלח בעיסה וכל שכן ותיקא". ע"כ. ומבואר מדברי הרשב"א שיש להקל בזה, ושמה שאמרו מליח הרי הוא כרותח, הוא לעניין בליעה ופליטה, אך לא לעניין חימום. ואם כן הוא לגבי מלח, ק"ו הוא לגבי תבלין, שלא נאמר עליהם שהם כרותחים ומחממים את העיסה.

ומ"מ גם לדברי המרדכי, כל שנאסר הוא לתת מלח בעיסה, אך נתינת תבלין כלל לא נאסרה, וגם ר"י והרמב"ם התירו. ולא שמענו בדברי המרדכי איסור בזה כלל.



### מקור האיסור לנתינת תבלין בעיסה בדברי הראשונים

הראשון שמצאתי אני עני הכותב לאסור במלח ותבלין, הוא רבינו הראב"ד (תמים דעים סי' זך) שכתב: "ומצה של מצווה, נהגו שלא לתת בה מלח מפני שהי' כתבלין ומצה עשירה הוא, אבל

בשאר לחם מותר כדברי הרב רבי יצחק ז"ל. ומבואר מדברי הראב"ד שכל האיסור של מלח הוא משום לתא דתבלין, ותבלין אסורים משום 'מצה עשירה' שאין יוצאים בה ידי חובה בלילה הראשון. ומבואר יוצא שלא משום חימוץ נגעו בה, אלא משום דלא מקריא לחם עוני.

אולם מאידך האורחות חיים כתב בשם הראב"ד לשון אחרת (סי' ס'): "וכתב הראב"ד ז"ל שאין נותנין בעיסה מלח ותבלין דכרותחין דמו ואם נתן עד שלא נאכל מחמת מלחן אסור באכילה כמו מצה שנילושה ברותחין ואם נתן בה מעט מלח תאפה מיד ומותרת באכילה אבל לכתחילה לא יתן ובמצה של מצוה לא יתן כלל ואם נתן אינו יוצא ידי מצה דבעינן לחם עוני וזו מצה עשירה היא". ובלשון זו מבואר כל בתר איפכא מלשון הראב"ד שהבאתי לעיל, דהתם הראב"ד מתיר לכתחילה בכל שאר המצות, ולא כתב להמנע אלא במצת מצווה, וגם זה משום מנהגא ולא הוי איסור גמור. וצ"ב.

והיו שכתבו שהרוקח הוא אשר כתב לאסור לתת פלפלין בעיסת מצה, וז"ל הטור (או"ח סי' תנה): "גרסינן במנחות תבלה פי' לש מצה בקצח ושומשמן ובכל מיני תבלין כשירה כיון שיש בה טעם מצה וכתוב בספר הרוקח ומ"מ אין ליתן בה פלפלין לפי שהוא חד ומחמם העיסה" ע"כ. ומשמע שכל הלשון העוסקת בפלפלין היינו מדברי הרוקח. ומרן הב"י כתב: "וכתוב בספר הרוקח (ע"י סי' רעג) ומכל מקום אין ליתן בה פלפלין וכו'. גם הרא"ש הביא דבריו בפרק כל שעה (שם): ע"כ. אולם כד נעיין בלשון הרא"ש נראה שהלשון היא לא בדיוק כפי שהטור צדיק עת'ק את דבריו, דהכי איתא התם ברא"ש (פ"ב סי' כג): תניא בתוספתא יוצאין במצה המתובלת כתב בספר הרוקח [סי' רפג] גרסינן במנחות פרק הקומץ רבה (דף כג ב) תבלה בקצח בשומשמן בכל מיני תבלין כשרה הואיל ויש בה טעם מצה, מ"מ אין ליתן פלפלין במצה לפי שהוא חד ומחמץ העיסה" ע"כ. דהיינו שאחר שהביא הרא"ש את התוספתא, שהיא מקור הדין למצה מתובלת, הביא הרא"ש את הרוקח שפסק את הגמרא במנחות. ואחר כן כמילתא באפי נפשה, כתב (או חידש) את הדין שמ"מ אין לתבל בפלפלין מפני שהם חדין. ובאמת כד נעיין בדברי הרוקח בסי' רעג ובסי' רפג (שלשם ציינו הפוסקים) לא נמצא כלל הגבלה זו שזכר הרא"ש. שכן כך כתב הרוקח: "ובמנחות בפ' הקומץ רבה (דף כג) תבלה בקצח בשומשמן בכל מיני תבלין כשרה היא הואיל ויש בה טעם מצה". ע"כ. וכן: "וקיימא לן כר' עקיבא בפ' כל שעה (דף לו) בב' לילות הראשונות בעינן לחם עוני פרט לעיסה שנילושה בשמן ויין ודבש הוא הדין בתבלין ומילחא" ע"כ. ומבואר שהגבלה בתבלין ומלחא היא מעין דברי הראב"ד בתמים דעים, שהגביל רק משום לחם עוני, אך לא משום חימוץ.

ומ"מ בשלב הבא, כבר נאסרו כל התבלין, שכן כך כתב רבינו ירוחם (נ"ה ח"ג) בהביאו את דברי הרא"ש הנ"ל: "מצה מתובלת כתוב בתוספ' שיוצאין בה וכן מוכח במנחות דיש בה טעם מצה וכתב בספר הרוקח ומכל מקום אין ליתן תבלין במצ' לפי שהוא חד ומחמם העיסה". ע"כ. ונראה שסברת רבינו ירוחם היא, שמפני שמצאנו שנאסרו הפלפלין מפני שהם חדים ומחממים את העיסה, ואין איתנו נביא ולא יודע עד מה להכריע מהו חד ומה אינו חד, לכן יש לאסור את כל התבלין. וכלשון זו פסק מרן בשו"ע.



ובאמת נראה שיש כאן שתי שאלות (אף שאלבא דאמת אינן אלא שאלה אחת) והן - האם מותר לתת מלח במצות. ושאלה שניה, האם מותר לתת תבלין במצות. שכן, אף שמדברי הראב"ד נראה שאחד נובע מן השני, מ"מ הפוסקים חילקו ביניהם והחמירו יותר במלח מאשר בשאר תבלין.

וראשית, בעניין האם דבר חד גורם לחימוץ, הנה איתא גבן רבינו יוסף חביבא בעל הנימוקי יוסף שכתב גבי נתינת קמח לחרוסת, שבמשנה שנינו שאם נתן יאכל מיד, וכתב וז"ל: "ובגמרא מפרש דלא פליגי אלא בחרדל, שהוא חד מאוד ומעכבו מלהחמיץ, אבל חרוסת שאין לו חדות כל כך ישרף מיד לדברי הכל" עכ"ל. ובכן, ניחא לשיטת הרשב"א ודעימיה דמלח אינו מחמיץ כלל, הכל אתי שפיר. אולם, אותם פוסקים שכתבו לאסור מליח מפני שהוא כרותח והוא 'חד מאוד', לימא להו שהוא חד כמו החרדל שגורם לעכב החמוץ. ומ"מ משמע שחדות גדולה גורמת לעיכוב בחימוץ.

שיטה נוספת הובאה בשם חכמי לותר. דבריהם הובאו באור זרוע (סי' רנו) בפסקה בשם הר"ש מפלייזא שכתב: "וגם בכמה מקומות בשכב"ר היו נוהגים למלוח היו נוהגים למלוח המים למען יתנו טעם למצות, וההיא דהא במשחא ובמלחא (לגבי ותיקא דא) יש להטותה לשני צדדין. אך בארצינו היו משימין מלח בפת כדי לנפח. ובכל צרפת נוהגים איסור גדול בדבר, וכן היו נוהגים במדינתנו. ותשובת גאוני לותר ראיתי שכל האוכל מצה מלוחה כאילו אכל חמץ בפסח". וכו' ע"כ. ובהמשך מביא את הראיות שהבאנו לעיל בשם המרדכי.



### קושיות על שיטת האוסרים

אולם אני עניי מבין, אחר המחילה אלף והקידה חמש מאות, הלא הגמרא אמרה בצורה פשוטה וברורה שיוצאים במצה מתובלת, ובפשטות אילו היתה איזו הגבלה על מלח, על הגמרא היה לומר 'לבר ממלח משום דמחמע', והגמרא לא עשתה כן.

ועוד, בגמרא בשבת נחלקו לעניין בישול, האם מלח הרי הוא כתבלין. והכי איתא התם (שבת מב ע"ב): "סבר רב יוסף למימר מלח הרי הוא כתבלין דבכלי ראשון בשלה ובכלי שני לא בשלה אמר ליה אביי תני רבי חייא מלח אינה כתבלין דבכלי שני נמי בשלה ופליגא דרב נחמן דאמר רב נחמן צריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא ואיכא דאמרי סבר רב יוסף למימר מלח הרי הוא כתבלין דבכלי ראשון בשלה בכלי שני לא בשלה אמר ליה אביי תני רבי חייא מלח אינה כתבלין דבכלי ראשון נמי לא בשלה והיינו דאמר רב נחמן צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא" ע"כ. ולא צריכא למימר לשיטת רב נחמן (שכן פסקו הרמב"ם ומרן השו"ע), שמלח אינו כתבלין, דהיינו שבכלי ראשון נמי לא בשיל, אלא רק על גבי כלי ראשון שעל האש, שאפילו בכלי ראשון, כיוון שאינו על האש אין המלח מוציא את כל כוחו. אלא אפילו לסברת רב יוסף או לדברי אביי שבכלי שני לא בשיל, או שבכלי שני נמי בשיל, היינו דווקא בתבשילים שהם רותחים. אך עיסת מצה, שממילא נוהרים שלא תרתח, פשיטא שאין המלח נושע ברוב חיל, ולא מראה את כל כוחו. ואם כן אין לדונו כרותח.

וגם לדבריהם שמליח הרי הוא כרותח, מפורש בגמרא (פסחים ע"א) דזהו דווקא כשהוא מלוח כל כך עד שאינו נאכל מחמת מלחו<sup>ט</sup>, אך כל שנאכל מחמת מלחו, ואדרבא נותנים המלח כדי להטעים את העיסה, לא על זה נאמר מליח הרי הוא כרותח, וממילא אין לדון מדין מליח, להחמצת עיסה. וחזי הוית בתשובות לחכמי לותר וצרפת (סי' ז'), בתשובה המיוחסת לרש"י, שכך איתא התם: "שאלה, ומפי רבינו שמענו על גרגיר של חיטה שנמצא בכד שמולחין בה בשר, בין הבשר. דליכא למימר ביה מליח הרי הוא כרותח ואסור (כצ"ל) וכו', אלא הבשר מותר משום דלא אמרינן מליח הרי הוא כרותח, אלא במלוח, שמלוח כל כך שאין יכולין לאכלו מחמת מלחו, ומלוח הרי הוא כרותח יותר מדאי אבל במליח שיכולין לאכלו, דאין מלוח יותר מדאי לא אמרינן ביה מליח הרי הוא כרותח" ע"כ. ועתה שמע נא איעצך, הלא אין איתנו נביא ולא יודע עד כמה זמן שהתה אותה החיטה במי המוהל והמלח שם, ואעפ"כ התירה רש"י (או אותו חכם), מכיוון שלא היה מלוח הרבה, ואם כן אותו מעט מלח שנותנין בעיסה פשיטא שלא יחמץ יותר מזה.



### שיטת כמה ראשונים שהתירו לתת מלח בעיסת מצה

הנה, הרשב"א בתשובותיו כתב להתיר לכתחילה לתת מלח אפילו במצת מצווה, אלא שנהגו להזהר במצת מצווה (ובחלק מהתשובות לא כתב אפילו הגבלה זו).

וכן כתב בהדיא המהר"ם חלאווה (פסחים טל ע"ב): "והני סיוע אין בהם ממש דמצה כולל כל דבר שלא נגמר על תיקונו בין דבר שיש בו משום חימוץ וכדאמר התם נמי דלא קמיח ולא עפיץ הלכך לאו חסרון המלח גורם קריאת מצה בכל מקום וההיא דשמואל הא אוקימנא לה בפרק כל הבשר במליח שאינו נאכל מחמת מלחו כפי שפירשו בו עם מלחו אבל מלח מעט שבעיסה שהוא להטעים אינו כרותח. והכין נהגינן בבי רבנו ליתן מלח במים שלשין בהן את העיסה". ע"כ. ויש לציין שהמהר"ם היה בצעירותו מתלמידי הרשב"א, ואפשר שהוא מעיד כאן על מנהג הרשב"א, שאף שכתב שהמנהג שלא לתת מלח במצת מצווה, מ"מ איהו גופיה היה מורה ובא להקל בזה. וכן כתב עוד (מב ע"א): "ומותר ליתן מלח בעיסה". ולא חילק בין עיסת מצווה לעיסה סתם בפסח.

וכן כתב העיטור להתיר (עשרת הדברות הלכות מצה ומרור דף קכח טור ב'): "ונהגו שלא ליתן מלח במים של עיסה מפני שהוא כרותח ולא היא דהא אמרינן ותיקא שרי והא תניא ותיקא אסור ל"ק האי במיא ומילחא הא במשחא ומילתא ש"מ במילחא שרי ותו דשמואל מליח כרותח כשאנו נאכל מחמת מלחו הוא". ע"כ. וכן משמע מדברי הרב צרור החיים (תלמיד הרשב"א הדרך התשיעי סי' ד') שכתב שיש מחמירין במלח. וכן ראיתי בשיטה לתלמיד הרשב"א (קובץ שיטות קמאי פסחים ח"ב עמ' אלף עד). וכ"כ הר"ן בחידושו. וכן כתב המכתם (קובץ שיטות קמאי עמ' תתקסט). וכן משמע מדברי הריטב"א (שבת עט ע"א).

ט. ולא נחלקו רש"י ור"ח שם אלא האם נפגם טעמו לגמרי (כשיטת ר"ח) או שכיוון שמלחו הרבה נפגם טעמו קצת, אך בכל מקרה נפגם טעמו.

כן הראשונים שכתבו להגביל שלא לתת מלח רק במצת מצווה, גם הם ס"ל שאין בזה בכלל חימוץ, כן מבואר בכלבו (סי' מח), וכן הוא במנהיג (עמ' תנב), וכ"ד הרוקח (סי' רעג) שמנע מלח ותבלין רק בלילה הראשון. וכבר כתבנו שכן דעת הראב"ד (תמים דעים סי' זך), וכ"כ האבודרהם (סדר ההגדה): "ונהגו שלא ליתן מלח במים של עיסת מצה משומרת משום לחם עוני". וכן כתב המרדכי (סי' תקצד) בשם רשב"ט.



### שיטת כמה ראשונים שהביאו את המנהג להחמיר ולא לתת מלח במצות

כ"כ האוהל מועד (שער הפסח דרך ד'), וכן הביא האגור (סי' תשסב), וכבר כתבתי שכן הביא המרדכי ועוד ראשונים בשם חכמי לותר. וגם הרב שיבולי הלקט (סי' ריא) כתב את מנהג האוסרים, אף שלא היה ברור לו טעמם. וכ"כ לאסור התניא רבתי (סי' מה). וגם הטור כתב (סי' תנה): "והרבה נוהגין שלא ליתן מלח בפת בפסח וכן נוהגין בכל אשכנז ואין טעם ברור לאוסרו ומ"מ אין לשנות משום אל תטוש תורת אמן" ע"כ. ומבואר שלא היה ברור לו טעם האיסור, ואין זה אלא משום מנהג. וזה כשיטה אביו הרא"ש (פסחים פ"ב סי' כג) שהביא את סברות האוסרים, ודחה את דברי הרשב"א שהתיר. וכן משמע לאסור מדברי הריבב"ן (קובץ שיטות קמאי עמ' אלף 10).

נמצאת למד שהראשונים שהתירו, התירו בסכינא חריפא ללא פקפוק, ועשו כן מעשה. אולם הראשונים שאסרו תלו זאת במנהג מסויים, וכתבו ש'רגילין' שלא לתת מלח במצות. וגם מי שאסר בפסקנות, טעמיו לא מוכרחים כפי שראינו, וכבר דחו אותם רבנן קמאי דקמאי.



### שיטת מרן השו"ע

והנה מרן בביתו ביתה יוסף כתב את דברי המרדכי והרא"ש שאסרו, ומאידך הביא את דברי הר"ן והרשב"א שהתירו אפילו לכתחילה, וסיים עלה: "ועכשיו פשוט המנהג שלא ליתן מלח בעיסה כלל ונכון הדבר" ע"כ. ולדידי צ"ב בזה העניין, הלא הרמב"ם עמוד ההוראה כתב שמותר לתת תבלין במצה, ומדבריו משמע שהוא אפילו לכתחילה. ומרן הרמב"ם לא חילק בין מלח לשאר מיני תבלין, הא קמן שלדעתו דעת עליון מותר הדבר. וכן דעת הרשב"א וכפי שראינו כן דעת רוב הראשונים. ולבי אומר לי שאם היה מנהג ברור בזמנו של מרן השו"ע לתת מלח במצה, לא היה מונע זאת.

ובשו"ע כתב מרן (תנה סע' ה'): "נוהגין שלא ליתן מלח במצה, ונכון הדבר", ע"כ. ומבואר מדבריו שאין זה אלא מתורת מנהג ולא מדינא, אלא שסיים 'ונכון הדבר'. שכן מצד האמת אין צד החמצה בכל כך מעט מלח, וגם מרן עצמו ראה שפוסקים גדולים מתירין. ועל כן אין לחוש לזה אלא מצד המנהג, אך לא מצד הדין. אולם הרמ"א סיים על דברי מרן השו"ע: "ואפילו בדיעבד יש לאסור" ע"כ. אולם לזאת מרן השו"ע בודאי לא יסכים, וכבר השיב על דברי הרמ"א הרב פרי חדש על אתר, שכתב שזו בודאי לא כוונת מרן, אלא מרן כוונתו שבדיעבד המצה

מותרת. רק שלכתחילה אין לתת מלח במצה. וגם הרמ"א לא בא לפרש את דברי מרן, אלא כתב את דעתא דנפשיה בלשון שלזהורית.



### שיטת הראשונים לגבי תבלין

והנה, לגבי תבלין יש מקום בראש לצדד ולומר, שאף מי שאסר נתינת מלח במצת מצווה, זהו מפני שלא כתוב בהדיא בתלמודא וברמב"ם שמותר לתת "מלח" בעיסת מצה. אך תבלין שמפורש בתלמוד שיוצאים ידי חובה במצה מתובלת, הרי זו פשוטה לפנינו שמותר לתת לכתחילה תבלין במצת מצווה.

אולם לא היא. איתרע מזלה של מימרא זו, ולא הובאה לא במשנת פסחים ולא בתלמוד הבבלי בפסחים. אלא שהיא הובאה בבבלי במנחות (וכן בירושלמי ובתוספתא בפסחים). וכבר העירו על כיו"ב התוספות על אתר: "ובתוספתא דפסחים (פ"ב) תני כה"ג יוצאין במצה מתובלת אבל ברייתא זו לא אשכחן לא במנחות ולא בפסחים". ע"כ.

ומ"מ ברייתא זו, כדחזינן דסמכא היא, ופסקוה הפוסקים, ועתה נדון בגדרי נתינת תבלין לעיסת מצה ומצת מצווה.

כמו שכבר הבאתי לעיל, מקור נתינת תבלין לתוך עיסת מצה, הוא בדברי התוספתא, וכן בבבלי במנחות ובירושלמי בפסחים. ועל כן הפוסקים בודאי דנו בזה.



### דברי הרמב"ם

הנה ראש וראשון שפסק דין זה כדמותו וכצלמו הוא רבינו הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"כ): "מותר לתת התבלין והשומשמן והקצח וכיוצא בהן לתוך הבצק, וכן מותר ללוש העיסה במים ושמן או דבש וחלב או לקטף בהן, וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני". ע"כ. ומבואר מדבריו שההגבלה המוזכרת בדבריו (דין מצה עשירה) היא רק לגבי לישה ביין שמן או דבש, אך לגבי תבלין וכיוצא בהם, הרי זה מותר לכתחילה גם במצת מצווה.



### דברי הכלבו בשם הראב"ד

והנה קא חזינן תיוהא, שכן הכלבו כתב (סי' מה) וז"ל: "וכתב הראב"ד ז"ל שאין נותנין בעיסה מלח ותבלין דכרותחין דמו ואם נתן עד שלא יהא נאכל מחמת מלחו נאסר באכילה כמו מצה שגילושה ברותחין ואם נתן בה מעט מלח אם תאפה מיד מותרת באכילה אבל לכתחלה לא יתן, ובמצה של מצוה לא יתן כלל ואם נתן אינו יוצא בה ידי מצה דבעינן לחם עוני וזו מצה עשירה היא" ע"כ. ומבואר שהראב"ד לא הסכים עם נתינת מלח ותבלין בעיסה, משום חימוץ. אולם

(י). ובדעת הפר"ח עצמו נראה דאיהו ס"ל שאפילו לכתחילה שרי.

הראב"ד בהשגותיו לא הזכיר כלום מזה, ולא הגיה אלא על המשך ההלכה שכך כתב שם: "מותר לתת תבלין והשומשומין והקצח וכיוצא בהן לתוך הבצק. א"א זהו על דרך הרב ז"ל שסמך על דברי ר"ע פסחים (לו) שאמר לשתי לר' אליעזר ור' יהושע ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר ועל דברי ריב"ל (שם פסחים ל"ו) שאמר כן לבניו מיומא קמא ואילך לוושו לי בחלבא, ואני אומר אולי לא נאמר כן אלא בוריזים שהיו אופין אותה מיד אבל להתיר לכל אדם כשאר עיסות לא וכן עיקר" ע"כ. איברא דבדברי הכלבו יש הבדל ברור בין 'וכתב הראב"ד ז"ל' לבין 'והראב"ד השיג על זה', ומבואר שדברי הראב"ד על מלח ותבלין אינם כלולים בהשגתו על הרמב"ם. אולם על כך אני שואל, אם הראב"ד היה סובר לאסור זאת, היה לו לציין זאת בהלכה זו. וכי תחת יופי, הראב"ד לא זכר מזה כלום הכא. וכמו שראינו בתמים דעים הראב"ד נוקט בפירוש שההגבלה על מלח ותבלין היא רק ביום הראשון, אך בשאר ימים מותר (וכתב כן בשם הר"ף!).



### ראשונים שחילקו בין מלח לתבלין והתירו תבלין

ובאמת מצאנו כמה ראשונים שחילקו בין מלח לתבלין. אולם לא כולם חילקו באותו אופן. האור זרוע (סי' רחל) כתב: "מצה של מצוה מותר לתבלה בפלפלין ובכל מיני תבלין. תניא בתוספתא ספ"ק דפסחים יוצאין במצה המתובלת בין שתיבלה באילפס בין שתיבלה בקדירות ואמרי' בפ' הקומץ רבה במנחות גמ' שתי מנחות שלא נקמצו תיבלה בקצח בשומשומין ובכל מיני תבלין כשירה מצה היא אלא שנקראת מצה מתובלת. ומעיקרא הוה בעי למימר אף על גב דאפי' לה תבלין טפי ממצה, ובמצת פסח של מצוה איירי ואמרי' בירושלמי פרק כל שעה יוצאין במצה מתובלת אף על פי שאין בה טעם דגן והוא שיהא רובה דגן, וכו' ואף על גב דמתובלת היא לא מקריא מצה עשירה אא"כ לשה ביין שמן ודבש שאז אינו יוצא בה משום מצת מצוה בליל יום טוב הראשון כדת"ר יכול יצא אדם י"ח במעשר שני בירושלים כו' עד א"כ מה ת"ל לחם עוני פרט לעיסה שנילושה ביין שמן ודבש וכדאמר להו ריב"ל לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מיכן ואילך לוושו לי בחלבא ולישנא אחרינ' אמר להו לא תלושו לי יומא קמא בדובשא מיכן ואילך לוושו לי בדובשא" עכ"ל. ומבואר בדברי האור זרוע שמותר לתת תבלין במצה אפילו לכתחילה.

אולם לעניין מלח כתב שם (סי' רלט): "אסור למלוח מצות בפסח משום חמץ שלהי פרק כל שעה אמרי' אמרי דבי ר' שילא ותיקא שרי והתניא ותיקא אסור ל"ק הא במיא ומילחא הא במישחא ומילחא ופירש"י ותיקא. מאכל קמח. מישחא ומילחא. בקמח שרי דמי פירות אין מחמיצין אבל מיא ומילחא בקמח אסור מפני שמחמיצין". ע"כ. ומבואר שהאו"ז חילק בין מלח, שאסור לתתו במצה, לבין תבלין, שמותר לתתם אפילו לכתחילה.

גם הכלבו (סי' מח) כתב לגבי תבלין שדעת הרמב"ם והתוספות להתיר, וכן נראית דעתו. ולאחר מכן הביא את הראב"ד שאסר. וכשבא לפסוק הלכה, פסק לחומרא רק לגבי מלח ולא לגבי תבלין (לגבי מצת מצווה אסר את שניהם). ומבואר שגם הכלבו ס"ל לחלק בין מלח לתבלין.

גם בשיבולי הלקט כתב את המנהג להחמיר במלח (בסי' ריא). אולם לאחר מכן (בסי' ריד) כתב שמותר לתת תבלין במצה, ולא כתב שום הגבלה. ומשמע מדבריו דהוא מותר לכתחילה.

וכן דעת ראשונים רבים להתיר לתת תבלין במצת מצווה. כן דעת האגודה (פסחים פ"י): "והא דשרינן פ' הקומץ [כ"ג ע"ב] מצה מתובלת, ולא אמרי' תבלין מבטלין טעם מצה, משום דתבלין מועטין הם, ודלא כאותם דאסרו מצה מתובלת אפי' לימים אחרונים דמרתחן ומחמצן". וכ"ד שיבולי הלקט (סי' ריד), וכ"ד הריא"ז (פרק כ"ש אות ד'). ופשיטא שכן דעת הרשב"א ודעימיה שהתירו אפילו מלח, ולא שמענו שמעם שאסור מידי בתבלין. וגם הרא"ש בפרק כל שעה (סי' כג) לא אסר רק בפלפלין, שכן היא לשונו הטהור: "גרסינן במנחות פרק הקומץ רבה (דף כג ב) תבלה בקצח בשומשמן בכל מיני תבלין כשרה הואיל ויש בה טעם מצה מ"מ אין ליתן פלפלין במצה לפי שהוא חד ומחמץ העיסה" ע"כ. ורק רבינו ירוחם האריך הרחיב את גדר האיסור ואסר כל תבלין משום פלפלין. וכ"כ בתוספות הר"ש משאנץ (קובץ שיטות קמאי עמ' אלף פב). וכן דעת המנהיג (עמ' תנג).

גם מצאתי בגאונים הקדמונים שכתבו כך (תשובות הגאונים החדשות סי' מב): "תשסט. ומצה מתובלת כשרה בפסח דגרסי' במנחות תבלה בקצח בשומשמן ובכל מיני תבלין כשרה מצה היא אלא שנקראת מצה מתובלת ובלבד שיהא טפי מן המצה יותר מן התבלין". ע"כ.

וגם המרדכי עצמו, שאסר מלח בסכינא חריפא, לגבי תבלין כתב: "גם אומר ר"י שמותר לתת תבלין במצה בפסח דגרסינן בפ' הקומץ רבה (מנחות כג ב) תיבלה בקצח ובמיני תבלין כשרה מצה היא אלא שנקראת מצה מתובלת וכן התיר המיימוני אפילו לכתחלה" ע"כ. ולמדנו שגם ר"י מגדולי בעלי התוספות התירה לכם.



### דברי הראב"ד בהשגות

אולם הראב"ד בהשגות כתב ביאור אחר לתוספתא שהתירה לתת תבלין במצה, וכך כתב הראב"ד: "מצה שלשה במי פירות יצא ידי חובתו וכו' ואם לש ואכל אינו יוצא ידי חובתו. א"א אף על גב דתניא בתוספתא (פ"ב ה"ג) יוצאין במצה מתובלת בין שתבלה בקדרה בין שתבלה באילפס ההיא שתבלה משנאפת". ע"כ. ראשית, יש להעיר שמדברי הראב"ד שמעיר על נתינת תבלין בהלכה שעוסקת במי פירות, וכן בפ"ה ה"כ הוא מעיר שם על מי פירות בהלכה שעוסקת בתבלין, נראה שהבין הראב"ד שמי פירות ותבלין דין אחד להם, ואין התבלין (או המלח!) מחמיצים יותר מדין רגיל של מי פירות. וממילא ההגבלה היחידה העולה מצירוף דברים אלו, היא שאין להשתמש למצת מצווה במצה מתובלת. אך לא משום דררא דחמץ. והדברים מתאימים דווקא לדברי הראב"ד בתמים דעים (סי' זך) ולא למה שכתבו בשמו כמה ראשונים וצ"ב. וגם מרן הגר"י (יבי"א ח"ט סי' מג) העיר בסתירת דברי הראב"ד.

ומ"מ הראב"ד אכן הגביל הכא שלא לתבל את המצות קודם שיאפו. ואם אמת נכון מה שכתבתי לעיל בסמוך, אין זה משום 'חימוץ' אלא משום מצת מצווה. ומ"מ מניין הראב"ד למד כן?

### שיטת הירושלמי בסוגיא זו

הנה בירושלמי (פ"ב ה"ד) איתא כך: "והיידא אמרה דא? יכול יצא ידי חובתו ברבוכה ת"ל [שמות יב יז] ושמרתם את המצות, מצה שצריכה שימור יצאת זו שאינה צריכה שימור. מפני שאינה צריכה שימור. [דף יח עמוד א] הא אם היתה צריכה שימור יוצאין בה. והא תני יוצאין במצה מתובלת אף על פי שאין בה טעם דגן והוא שיהא רובה דגן. סברין מימר מתובלת משקין. נאמר מתובל' שומשמין מתובלת אגוזים". ע"כ. ומבואר שסברנו לומר שכל מה שהתירו לצאת ידי חובת מצת מצווה מתובלת, היינו דווקא מתובלת במשקין, קמ"ל שאפילו מתובלת בשומשמין ובאגוזים, כשרה. והנה, כשם שהתיבול במשקין הוא דווקא בעיסה ולא אחר האפייה, כן התיבול בתבלין הוא בעיסה ולא אחר האפייה, ודלא כדעת הראב"ד. ואם כן מנא ליה לראב"ד הא?



### דקדוק הראב"ד מלשון התוספתא

אולם בספר תוספתא כפשוטה (עמ' 50) גילה את טעמו של הראב"ד, והוא על פי דקדוק בתוספתא. דכך איתא בתוספתא: "יוצאין במצה מתובלת בין שנתבלה באלפס בין שנתבלה בקדירה" ע"כ. וכתב בתוספתא כפשוטה, שכיוון שמבואר בתוספתא שמתבלים את המצה 'בקדירה', ובקדירה הרי מבשלים, פשוט הוא שמדובר במקרה שהמצה כבר נאפתה שפיר קודם לכן וכעת אחר האפייה מתבלים אותה. והתוספתא אזלא כשיטת מי שסובר שאין הבישול מבטל את האפייה.

אולם אנא אמינא דאין זה דקדוק גמור, דהא גם בקדירה אפשר לאפות בלא מים, וכמו שמבשלים צלי קדר". נכון הדבר שבצלי יש מים שיוצאים ממנו והם מבשלים אותו. אולם די בזה בכדי ללמוד שאין במציאות המילה 'קדירה' ללמד שמדובר במצה שאפיה קודם לכן.

ומ"מ אף אם כוונת התוספתא כן, מ"מ פשטות הירושלמי היא פשוטה לפניה שמדובר על תיבול בעיסה ממש. ואולי כיוון שהראב"ד לשיטתו חשש לתת תבלין בעיסה משום 'מצה עשירה' לכן לא הסכים להקל, כפשטות הירושלמי, והלך בשיטת התוספתא.



### הגבלת הרא"ש לגבי פלפלין

ומ"מ נמצאנו למדים כי פשטות התלמודים, וכן אפשר להבין בתוספתא, להתיר נתינת תבלין בעיסת מצה בכלל ומצת מצווה, וכ"ד כמה ראשונים. איברא שהרא"ש (פסחים פ"ב ס' כג) כתב כך וז"ל: "תניא בתוספתא יוצאין במצה המתובלת כתב בספר הרוקח [ס' רפג] גרסינן במנחות פרק הקומץ רבה (דף כג ב) תבלה בקצח בשומשמין בכל מיני תבלין כשרה הואיל ויש בה טעם מצה מ"מ אין ליתן פלפלין במצה לפי שהוא חד ומחמץ העיסה" ע"כ. וכמו שכתבתי לעיל סו"ד אינם מדברי הרוקח, שכן הרוקח מתיר לתת תבלין במצה ללא הגבלה (למעט במצת מצווה). וכפי הנראה

יא). רש"י פסחים מא ע"א: "צלי קדר - שמבשלין אותו בקדירה בלא מים ובלא שום משקה", ע"כ.

דברים אלו הם דברי הרא"ש עצמו. וגם זאת רק לגבי פלפלים מפני שהם חריפים. וכ"ר שכתב הקרב"ן בדעת הרא"ש. ודלא כדעת הב"ח שנדחק.

אולם רבינו ירוחם הביא את דברי הרוקח הללו, וכתב לאסור בהם כל תבלין. וראשית ממלכתו היא מפני שסבר בלשון הרא"ש שהרוקח הוא אשר אסר תבלין, ולא ראה דבריו בפנים. ושנית סבר, דמאי שנא פלפלין ומאי שנא שאר תבלין. א"נ שאין איתנו נביא ויודע עד מה אילו תבלין מחמיצים ומחממים ואלו לא. ולכן אסר הכל. ועי' ב"ח (סי תנה ד"ה ובספר הרוקח).

ולכאורה, אם היה יודע רבינו ירוחם שדין זה אינו מדברי הרוקח, אלא הם דעת הרא"ש עצמו, אפשר שלא היה סובר שהוא איסור קדמון וממילא אין לנו לחלק בין פלפלין לשאר תבלין. אך אם היה יודע שאלו הדברים הורתם ולידתם מדעת הרא"ש עצמו, אפשר שהיה אומר 'הבו דלא להוסיף עלה', שכן גם הרא"ש עצמו, שהוא מקור הדין, לא אסר אלא פלפלין.



### מדברי הגאונים מבואר שפלפלין שרו במצה לכתחילה

והאמת נתנת להיאמר שכמעט ומפורש בגאונים שגם פלפלין שרו. שכן איתא בהדיא בדברי רבנן גאוני (הובא באוצר הגאונים פסחים חלק התשובות סי' צה): "סריקית שמביאין עיסה, ולשין אותה בכמון ובפילפלין או בשאר מיני תבלין ועושין אותה בדפוס, פעמים שעושין אותו ריקין פעמים גלוסקאות, ששנו חכמים ר' יוסי אומר עושין סריקין מן ריקין ואין עושין מן גלוסקאות, ולצאת מהן ידי מצה בפסח מותר. דת"ר יוצאין בפת נקיה והדראה וביסריקין המצוירין בפסח. ואם תאמר כבר שנו חכמים אין עושין סריקין המצוירין בפסח, אמר רבי יהודה דבר זה שאל בותיס בן זוגין וכו' עד ויקבענה, כיוון שאין צריך לשהות עליה, ולא יאסרו! אמרו לו אע"פ שאיפשר לעשות כין אין עושין מפני החשד, יאמר כל הסריקין אסורין סריקי בותיס מותרין. אלמא, אין עושין. וכשאין עושין דוקא סריקין של כל אדם שאינם אומנים ואין זריזין ושוהין בהן ובאין לידי חימוץ. אבל שלנחתומין שאומנין הן וזריזין הן מותר. דא"ר אלעאי ב"ר צדוק פעם אחת נכנסתי ואמרינן בסופה א"ד לא שלנחתומין אמרו אילא שלכל אדם, והלכה כלישנא בתרא". עכ"ל. ותשובה זו כפי שצינו שם היא לרב עמרם בר ששנא גאון ריש מתיבתא דמתא מחסיא. וכפי שצויין בה היא נכתבה בחודש אדר, כך שאפשר שמקבל התשובה נהג על פי זה הלכה למעשה בפסח הסמוך. מ"מ מבואר יוצא מדבריו שסריקין המצוירין נעשים בפלפלין וכמון ושאר מיני תבלין, ולא הגביל בזה שום הגבלה. וגם, אי איתא דפלפלין אסירי על הגמרא היה להקשות 'סריקין המצוירין? והא מתובלין בפלפלין נינהו!' ולתרץ 'הא בסריקין בלא פלפלי'. ומבואר שלשיטת רב עמרם הנהו תבלין אין בהם שום הגבלה בנתינתם לתוך המצה. והנהו פלפלי לא מחמעי כלל. וכתב רע"ג בהדיא שיוצאין בהם ידי חובה, וסריקין של אומנים מותרים לכתחילה כמו שהם, כליל הסדר לדעתו.

והרי"ץ נ' גיאת שהביא את דברי רע"ג הללו (הלכות פסחים עמ' שיב שיג) חלק עליו רק מצד דהויא 'מצה עשירה' עם פלפלין וכל מיני תבלין. ומבואר מזה תרת, שגם הוא הבין שרע"ג



התיר למעשה לתת פלפלין במצה, ולא חלק עליו משום דהוי חמץ ומחמם העיסה. וגם ריצ"ג אסר מטעם צדדי של מצה עשירה אך לא מצד חימוץ.

ואם כן, אפשר דאין דברי הרא"ש שאמר זאת מסברא, עומדים נגד דברי רב עמרם גאון וריצ"ג, שלא חששו לזה משום חימוץ כלל.

ואמת שיש עוד גאונים שהקלו בזה, רק שלא כתבו בהדיא פלפלין, אולם ילמד הסתום מן המפורש. כן הוא בתשובות הגאונים החדשות (אופק סי' מב): "ומצה מתובלת כשרה בפסח דגרסי' במנחות תבלה בקצח בשומשמין ובכל מיני תבלין כשרה מצה היא אלא שנקראת מצה מתובלת ובלבד שיהא טפי מן המצה יותר מן התבלין". ע"כ.

ואף רס"ג, שכתב שלא לתת בעיסת המצב תבלין, כמו דאיתא בסידורו (עמ' קלד) וז"ל: "ולא ימשחנה בשמן, ולא בשומן, ולא בדבש ולא יתן עליה שומשום ואל יתערב עם המים והקמח שום דבר" עכ"ל. נראה מן ההקשר שכונתו לאסור דווקא במצת מצווה<sup>2</sup>, ובאמת רוב הדברים שהביא (חוץ משומשום) אכן אסורים לכו"ע במצת מצווה משום מצה עשירה, ואולי רס"ג סבר כן גם לגבי שומשום. ובהערות על דברי רס"ג כתב המו"ל שדעת רב כהן צדק ורב שרירא להתיר גם לקטף בלילה הראשון (עי' ריצ"ג הלכות פסחים עמ' שד).



### פסיקת ההלכה בשו"ע

והנה, מרן השו"ע התייחס בשתי הלכות בסי' תנה לענין נתינת מלח ותבלין בעיסה. בהלכה ה' כתב מרן: "נוהגין שלא ליתן מלח במצה, ונכון הדבר", ע"כ. ובהלכה ו' כתב: "לש המצה בקצח ושומשמין ובמיני תבלין, כשרה כיון שיש בה טעם מצה; ומ"מ אין ליתן בה תבלין, לפי שהוא חד ומחמם העיסה". ע"כ.

ומבואר יוצא שמרן פסק לחומרא. אמת נכון הדבר שמרן לא פסק לאסור אפילו בדיעבד במלח, כמו שכתב הרמ"א, ולא כתב בהדיא לאסור בפילפלין בדיעבד, כמ"ש הרמ"א. אולם לחומרא מיהא מרן פסק.

אולם, אחר המח"ר, דברי מרן הללו קשים, שכן אף שיש להזהר בחמץ בפסח מאוד, משום חומרא דחמץ, מ"מ לא ידעתי למה להחמיר כל כך, אחר שפשטות התלמוד להתיר כל מיני תבלין וכן מבואר בירושלמי וכן דעת הרמב"ם לגבי תבלין, וכן דעת הרשב"א למעשה לגבי מלח. וכן דעת כל אותם הגאונים שהבאתי, שאמנם לא היו לעיניו של מרן (ואפשר שאם היה רואה דבריהם לא היה מחמיר בזה)<sup>3</sup>.

אולם, על גבי זאת קשיא לי טובא לגבי מ"ש מרן בהלכה ו'. הלא רבינו ירוחם הוא מקור דין זה, ומקורו טהור מדברי הרא"ש. אך הרא"ש גופיה לא כתב זאת אלא לגבי פלפלין, וגם זה אינה אלא דעת עצמו. ורק רבינו ירוחם הוא אשר החמיר כל כך ואסר כל מיני תבלין. והרמ"א,

(יב). וכן שפיר, שכן רס"ג בסידורו בא לסדר את תיאור המצוות וההגדה, ולא אתא לבאר את דרך כשרות מצת הפסח דווקא.

(יג). ואפשר שכיוון שהחמיר מפני המנהג, אף אם היה רואה דבריהם לא היה חוזר בו וצ"ב.

בנסותו להטיל פשרה בין דברי הרא"ש לדברי רבינו ירוחם, לחלק יצא וכתב: "הגה: ופלפלין, אפילו בדיעבד אסור" ע"כ. אולם המסתכל במקור הדברים יראה שאין זו כוונת הרא"ש או רבינו ירוחם. דעת הרא"ש היתה לאסור לכתחילה רק פלפלין, ודעת רבינו ירוחם היא להרחיב איסורייתא דהרא"ש לכל מיני תבלין, ואין לדעת אם כוונתו היא רק לכתחילה או גם בדיעבד.



### דברי מרן הגרע"י

ואנכי הרואה לדברי מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' מג) אשר כתב בידו החזקה וזורעו הנטויה, להתיר מצה שנתנו בה מעט מלח. ובבקיאותו הנפלאה הביא את כל הראשונים אשר כתבו להתיר, אפילו לכתחילה. והביא את דברי הגאון הרב יוסף קאפח שהעיד בגדלו על מנהג תימן לתת מלח אפילו במצת מצווה (וכן אנא עבדא שאלית לאחד מתלמידי הר"י קאפח ואמר לי שבמצת מצווה היו ממעטים, אך בשאר מצות היו נותנים כרגיל. ובשאר תבלין לא דנו, כיוון שגם בשאר ימות השנה לא היו שמים תבלין בעיסת הלחם, מחמת העניות). ועל כן כתב מרן היבי"א בזה"ל: "ואילו ראו הרמ"א והב"ח דברי כל הראשונים אפשר דהו"ו אזלי ומודו להתיר בדיעבד". ע"כ. ואנא אמינא דלענ"ד אילו היה מרן השו"ע רואה את כל דברי הגאונים והראשונים אשר לפנינו, ושכן היה מנהג תלמידי הרשב"א להתיר, אפשר שגם היו היה מתיר לכתחילה.

ובפרט שמנהג אחינו בני תימן להקל בזה, נראה שהרוצה להקל לתת תבלין או מלח בעיסת המצה, רשאי לעשות כן.



### הכרעת ההלכה בזה בס"ד

בהא סליקנא ובהא נחיתנא, שאין לחוש בנתינת מלח או שאר תבלין במצות משום חימוץ. ואדרבא, ידוע היום שהמלח הוא מעכב את החימוץ ולא מזרזו. ופשוט לענ"ד שאם היה מרן השו"ע רואה את דברי רב עמרם ודעימיה שהתירו לתת פלפלין לתוך המצה, שהיה מתיר כל התבלין אפילו לכתחילה. וגם ראשונים שאסרו לתת מלח במצה, התירו תבלין, וכל האיסור של התבלין מקורו מן הרא"ש, ועל דבריו יש כמה גאונים שכתבו בהדיא איפכא. על כן נראה שאין לחוש לאיסור התבלין לעניין חימוץ.

אולם כיוון שנמצאו כמה ראשונים (בה"ג, רס"ג, רי"ץ גיאת, ראב"ד בתמים דעים ועו"ר) שאסרו לתת תבלין ומלח במצת מצווה, יש להזהר שלא לתת מלח ותבלין במצת מצווה בלחוד. אך בשאר מצות שמכינים לפסח, אין לחוש לזה כלל (ובפרט אם מכינים קודם הפסח, שאין לחוש לזה כלל ועיקר ואכמ"ל).

וכמובן שבדיעבד אין להחמיר כלל, וכמו שהקלו בזה הפרי חדש על אתר והביאור הלכה הסכים לדבריו (ד"ה נוהגין וכו'), וכן כתב מרן הגרע"י (יבי"א ח"ט סי' מ"ג).



הרב יובל קורסיה

## הערות בהלכות פסח המצויות

א. בדיקת חמץ וביעורו \* ב. מכירת חמץ \* ג. מוצרים כשרים לפסח \* ד. הכשר כלים וניקוי הבית \* ה. ליל הסדר

### א. בדיקת חמץ וביעורו

#### בדיקת חמץ לפני יום י"ד

יש מחלוקת באחרונים אם בדק את החמץ ביום י"ג אם חייב לחזור ולבדוק שוב בי"ד. המשנ"ב (ס' תלג סק"א) פסק שדעת רוב האחרונים שאם בדק בליל י"ג לאור הנר שבליילה אור הנר יפה לבדיקה, ונזהר היטב שלא להכניס חמץ א"צ לחזור. והרצתו להחמיר ולבדוק בי"ד לא יברך אז. וכ"פ בכה"ח (ס"ק ב, פב) ובחזו"ע (עמ' מ). וכתב בילקו"י (ס' תלה עמ' תקיב) שאף לכתחילה, אם קשה לו לבדוק הכל בליל י"ד, יכול להקדים לבדוק כמה ארונות וחדרים כמה לילות קודם, כאשר בודק בליילה לאור הנר (או פנס), ואחרי כן סוגר את המקום באופן שאין חשש שיכנס שם שוב חמץ גם לא על ידי תינוקות. ויסמוך על זה שמשאיר חדר אחד בשביל בדיקת חמץ בליל י"ד. ע"כ. ונראה שבדיעבד אם בדק לפני י"ד ולא נזהר כ"כ לשמור על החדר, חייב לבדוק שוב באותו חדר או ארון, כיון שיכול מאוד להיות שנכנס לשם חמץ, בפרט כשיש ילדים קטנים. והא דאיתא בש"ע ס' תלח ס"א שאם תינוק נכנס לבית בדוק ולחם בידו ומצא פירורים אינו צריך לחזור ולבדוק שחזקתו אכלו, ואלו הפירורים שנפלו ממנו בשעת אכילה, שדרך התינוק לפרו. וכתבו המשנ"ב (סק"ז) והכה"ח (ס"ק יג) שדוקא באופן זה שמצא פירורים אינו צריך לחזור ולבדוק. אבל אם לא מצא פירורים אין לתלות שאכלו, דאין ספק מוציא מידי ודאי חמץ, וצריך לחזור ולבדוק אותו חדר שראה שנכנס שם התינוק. ע"ש. ולכן גם כאן שאינו רואה פירורים וכד' ולא נזהר לשומרו. ודומה למה שכתב המשנ"ב ס"ס תלג שאף שבדק כיסי הבגדים, צריך לחזור ולנערם בשעת הביעור, שמא חזר והכניס בהם חמץ. והכל לפי המקום והזמן.

בחוט שני (עמ' סד) כתב: "ולמי שקשה לבדוק את כל חפצי ביתו והארונות בליל י"ד בניסן, מותר לו לבדוק את הארונות שמכניסים בהם חמץ בלילות הקודמים לליל י"ל אחרי שרוחצים ומנקים את המקומות הנ"ל בליילה לאור הנר ובלא ברכה, ובדיקה זו נעשית בקלות אחרי הכיבוד שרואים בהסתכלות בעין רגילה אם אחרי הנקיון יש עדיין פירורים הנראים מיד לעין, וזוהי בדיקת חמץ כהלכתה. או יכול ליקח את המגירות והמדפים והכסאות לאחר שכיבדם ורחצם היטב, ולבודקם לאור היום בקלות שרואה בהסתכלות בעין רגילה, ואז יכול להכניס למקומות אלו מצרכי מזון וכלים של פסח. ואז בליל י"ד אינו צריך לחזור ולבדוק". עכ"ל. ובהערה, הביא בשם מרן החזו"א זצ"ל שאחר שניקו היטב את הארונות לפני י"ד ניסן והניחו עליהם נייר נקי

לפסח, מותר להניח עליהם מוצרי פסח ואין צריך לבדוק את הארון, מפני שהנייר יש לו תורת מחיצה. ע"ש.

### ביעור חמץ במקום שקשה לבדוק ולבער

כתב בחוט שני (פסח עמ' סח): "מצוי בימינו מקפאים שיש להם פתחים המוצאים אויר קר, ונכנסים לשם פירורים ושאריות מזון. ולפעמים נפלט גם פירורים שנמצאים בתוכו. והנה לענין פסח, יש בזה שני ענינים. א. תערובת חמץ, דהיינו אם נכנסו לשם פירורי חמץ במשך השנה, אפשר שהם נפלטים לתוך מאכלי הפסח. ב. בדיקת חמץ, דהא בכה"ג הרי צריך לבדוק חמץ כל העת גם בימי הפסח שהרי זה מקום שמכניסים בו חמץ, ובדיקת החמץ של לפני הפסח לא מהני לאחר מכן שהרי אפשר שפולט פירורים גם אחר כך. והנה אם אפשר לפתוח את מקום הפירורים, ודאי שמחויב מדין בדיקת חמץ לפתוח ולנקותו לפני פסח. ואם הוא באופן שאי אפשר לפתוח והוי דומיא דחמץ שנפלה עליו מפולת כיון שאי אפשר להגיע אליהם, וממילא לפני הפסח אי אפשר לחייב אותו לבדוק ולבערם. אלא רק דנשאר החשש שמא יפלוט בפסח חמץ וכיון דאין זה שכיח אלא אפשר שימצא חמץ סגי לעטוף היטב את מאכלי הפסח באופן שלא יגיע בשום אופן פירורי חמץ למאכלי פסח". עכ"ל. ודעת הגרי"ש אלישיב (שבות יצחק ח"ד עמ' ו' אשרי האיש פרק נד, יד) שמקום שקשה לבדוקם, ישפוך לתוכם חומר שפוגם את החמץ ופוסלו מאכילת כלב. ע"ש. והרה"ג שמחה רבינוביץ [מח"ס פסקי תשובות] בתשובה בקובץ שערי הוראה (חלק יב עמ' צא) האריך במקרה שיש חמץ בתוך סדקי ארונות כבדים או בתוך מכשירי חשמל שאין ידו של אדם מגעת. וסוף דבר העלה, שאין צריך להזיז או לפרק הארונות או מכשירי החשמל, אלא די בביטול. אך צריך להניח איזה כיסוי שלא יראה את החמץ. ואם ניתן (בלי שיתקלקל הכלי) יתזו על החמץ חומר פוגם מאכילה, ושוב ליכא איסורא להשהותו אפילו כשרואהו ואפילו יד אדם מגעת אליו כדין חמץ נוקשה. אך יש לשים לב לפירורים במקום שיש אפשרות שיפלו למקום אכילה (כמו במקרה) שאז ישפוך עליו חומר פוגם מאכילת כלב. ע"ש.

### ביעור חמץ כשזורק לבית הכסא

כתב המשנ"ב (סימן תמה ס"ק ה): "אכן אם משליכו לבה"כ הרי הוא כמבוער מן העולם לגמרי כיון ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו ואין צריך לפררו קודם שמשליכו אפילו הוא פת קשה וכיו"ב ובלבד שלא ישליכנו שם לפני חזיר שאסור להאכיל לבהמה אפילו היא של עכו"ם והפקד וכמש"כ בסימן תמ"ח ס"ו אבל כשאינו משליכו שם לפני חזיר אף על פי שסופו לבוא לשם אין לחוש לזה". עכ"ל. וכתב החזו"א (ס' קיה ס"ק ג) שאין דין זה חל אלא לפני זמן איסורו. אבל אחר ששעות, שחייב לבער את החמץ מן העולם, לא מועיל בזה, שאמנם חשיב כיחוד לשיבה וטח פניו בטיט ובטל מתורת אוכל, מ"מ עדיין לא חשוב אבוד מן העולם ועדיין ראוי לחזיר ולהסקה, וראוי גם לכלב ע"י ניקיון. ובשו"ת אורל"צ (ח"ג פרק יד הערה ב) כתב שמלבד שלדעת החיי האדם והפרמ"ג יש בהשלכה לבית הכסא משום ביעור, ואף בתוך זמן איסורו,

נראה שאפשר להשליך בזמנינו לבית הכסא אף לדעת החזו"א, ומשום שנראה שדברי החזו"א הם על בתי הכסא שבזמניהם, שהפסולת נשארת באותו מקום ולא עוברת למקום אחר, והחמץ נמצא במקום שניתן לקחתו משם, ושייך שיהא ראוי לכלב ע"י נקיון. אבל בבית הכסא שבזמנינו, שהכל מתנקז ויוצא מרשותו, והחמץ מתגלגל עם הפסולת ונפסד, ונאבד לגמרי, ודאי שנחשב הדבר כביעור, ומקיים מצות תשביתו, שהחמץ אבוד ממנו ומכל אדם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ב ס' פו) שאינם עוד בעולם כלל ואין הכלב יכול לחפש אחריו, רק שלא קיים מצות שריפה ועכ"פ עדיף מזורקו לים. ודעת הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש פרק נו, ו) שאם אדם מצא חמץ והוא חולה ואינו יכול לשרוף את החמץ כדין וגם אינו יכול לתתו לשליח שישרפנו, יזרקנו לבית הכסא.



## ב. מכירת חמץ

### אכילת חמץ אחר הפסח שנמכר כהלכה

מנהג ישראל למכור חמץ ואפילו חמץ בעין כמו שהאריך להוכיח בשו"ת חתם סופר (ח"א ס' קיג וי"ד ס' שי) להצדיק את המכירה על אף שזה נראה הערמה כמש"כ הב"י בס' תמח. וסיים החת"ס וכל אפין שווין המכירה גמורה היא וכל המפקפק ראוי לגערה ע"ש. אמנם ידוע שיש מפקפקים במכירת חמץ הנהוגה היום. ולכן כתבו כמה פוסקים שראוי לא למכור חמץ גמור. כ"כ באורל"צ (ח"ג פרק ט, א) שאפשר למכור את החמץ לנכרי במכירת חמץ הנהוגה כיום. ויצניע את החמץ במקום סגור. אולם טוב לכתחילה שלא להשאיר מוצרי חמץ ברשותו כלל, אלא אם כן יש לו כמות גדולה של חמץ, וכגון בעלי מכולת וכדומה, שימכרו את החמץ לנכרי ויעשו מחיצה בפני החמץ. וכ"כ בשם החזו"א והגרי"ש קנייבסקי זצ"ל (ארחות רבינו פסח, יט, כ).

וכתב בשו"ת תשובות והנהגות (כרך א ס' שט) ששמע מפי אחד האדמורי"ם זצ"ל שמקפיד לאכול חמץ הנמכר, וטעמו דכמו שאוכלים בשמיני שרויה ומצות פשוטות כדי להוכיח שאינם חמץ, שאם לא כן גם בשמיני היו נזהרין, ע"כ שעיקרו הוא רק חומרא בעלמא, כך בחמץ הנמכר אוכל הוא כדי להוכיח שאפילו חוששין על המכירה בפסח, אבל לא עד כדי כך לומר שהמכירה לא חלה ודינו כחמץ שעבר עליו הפסח, ובית ישראל המוכרים עברו ח"ו באיסור חמץ שעבר עליו הפסח, ועלינו להדגיש שזהו רק חומרא שלא לסמוך על המכירה, ולא שנאמר שמדינא אינו מועיל עד שאפילו לאחר הפסח אוסרים, אבל רבים מחמירים כהגר"א שלא להקל בכל חמץ הנמכר שלא לאכול אחר הפסח. עכ"ד. ובנטעי גבריאל (פרק כא הערה ו) הביא שאצל האדמו"ר בעל הצמח צדק מכרו חלה במכירת חמץ כדי שיהיה מה לאכול במוצאי פסח. והגה"צ ר' צדוק הכהן הקפיד על מי שחיפש עבורו אחר הפסח י"ש שלא נמכר קודם הפסח, שהרי המכירה הועילה לאיסור דאורייתא ואיך לא תועיל עבורו.

ובאגרות משה או"ח (ח"ד ס' צה) כתב שאין סברא להחמיר אחר הפסח שלא לאכול חמץ שמכר חנווני ישראל לנכרי במכירת חמץ כנהוג שמא לא היתה המכירה בלב גמור, משום שהוא דברים שבלב שאינם דברים, ואנן סהדי דליכא אף במושעים וכ"ש בסתם בני אדם דמה שיכולים

לתקן שלא יעברו איסור הרי יש אדרבא חזקה דלא שביק היתרא ואכלי איסורא כדאמר רבא בחולין דף ד' ע"א, ואף אם נימא שבזה"ז ליכא חזקה מ"מ אנן סהדי לא הוי וממילא אף אם לא היה בלב גמור הוא דברים שבלב שאינו כלום לבטל המכירה. ע"ש. ובחזו"ע (עמ' ע בהערה ד"ה ואם) הביא דבריו ולמד מזה שאף שהחנווני אינו בחזקת שומר תורה אך מראה תעודה שמכר את החמץ אין סברא להחמיר ע"ש. וכ"כ הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה פסח פרק ו, ט) שמותר לכתחילה לקנות מצורי חמץ שנמכרו קודם הפסח לנכרי, אף אם היו שייכים למי שאינם שומרי תורה ומצוות, אם ידוע בבירור שמכרם כפי הסדר הנהוג. וראה בהערה שם שמ"מ המדקדקים משתדלים לבער כל חמץ בעין שבביתם ולא לכוללו במכירה לנכרי (אם לא שהחמץ מרובה כמו בעל חנות וכד') מפני שאר פקפוקים שיש במכירה, ומטעם זה יש מחמירים עוד שלא להשתמש לאחר הפסח בחמץ בעין שנמכר לנכרי, אך גם הם לא ינהגו כן אלא לעצמם ולא כהוראה לרבים. ובארחות הלכה (43) כתבו שהיה עובדא שהגרש"ז לא הרשה שיפרסמו סימני תאריכי הייצור כדי שידעו להחמיר בדבר, שיש בזה סרך הטלת דופי בתוקף המכירה שנהגו בה גאוני הדורות שלפנינו, והרוצה להדר ולהחמיר יברר הדברים בעצמו.

וראה בחוט שני (פסח עמ' קב-קג וקיב) שהעלה שמן הדין מותר למכור וכן נהגו כדעת החת"ס, מ"מ רבים מקפידים שלא למכור חמץ גמור. ואפשר לסמוך לכתחילה על המכירה בפירורים או בספק חמץ או להפטר מבדיקת חמץ. וכן בדברים שהם דרבנן במקום שביטל את החמץ. אך בחמץ דאורייתא אע"פ שביטל יש בזה גררא דאורייתא. והוסיף שיש מקפידים שלא לקנות לחם טרי משום הדבוק בכלים, וממתינין עד אחר המחזור הראשון. ומסתמא עד למחרת ביום נגמר המחזור הראשון. ע"ש. משמע קצת מדבריו שכיון שחמץ שאחר הפסח אסור מדרבנן אם לא מכר או לא ביער (אף שביטל החמץ. ש"ע תמח, ה), א"כ אפשר לסמוך לכתחילה לאכול לאחר הפסח חמץ שנמכר. שהרי באיסור חמץ דרבנן התיר לכתחילה למוכרו. וכ"כ הג"ר שמואל אליעזר שטרן בקובץ שערי הוראה (ח"ג עמ' פ) שיש רבים שמהדרים לא להשתמש לאחר הפסח בחמץ שנמכר לגוי. ובאמת שמעיקר הדין מותר להשתמש דהרי חמץ לאחר הפסח הוא איסור דרבנן. אבל מ"מ המהדר תע"ב.



### לסגור הארון שיש בו חמץ ולהכנס למקום שמכר בו החמץ

כתב הגרש"ז (הליכות שלמה פ"ו, ח) שיש להמנע מלהיכנס במקום המכור או מושכר לנכרי, שהצניע שם החמץ וכליו אם לא לצורך גדול. והסביר (ס"ק יב) שאף שמדינא אינו אסור מ"מ הרי עיקרה של המחיצה להפרידו מאותו מקום, ואם יכנס ויצא וישתמש באותו מקום וכד' הו"ל המחיצה כחוכא ואטלולא, ואף שהתנה עם הנכרי שיהא מותר ליכנס לשם מ"מ הרי עדיין בעי מחיצה. וע"ש שגם סגירת דלת ע"י דבק מועיל כמו נעילה עם מפתח (ש"ע תנא, א) כיון שגם ע"י דבק יבא לזכור שאסור לפתוח בפסח.

ובחזו"א (תחילת סימן קלד) כתב שחדר שמכר לנכרי אפשר שאין צריך סגירת הדלת ואף אם נכנס בו באקראי לית לן בה דהא לא אסרו חכמים לכנוס לביתו של נכרי בפסח. ולפי זה כתב

בחוט שני (פ"ח עמ' קח) שלפי נוסח המכירה שעושים עם הגוי כל זמן שהגוי לא מוחה מותר להכנס למקום המושכר כמה וכמה פעמים להשתמש בחפצים שנמצאים שם, שמכר את הדבוק בכלים, כגון להוציא ולהשתמש בכלים, תנור, מיקרוגל שכבר מכר לו ב"ג ולהשתמש בהם בערב פסח ולהכנס לשם בפסח. וכן אם שכח איזה דבר במקום שהשכיר לגוי, יוכל להוציאו בפסח ואין עצם החמץ של הגוי דאין מוכרים לו אלא כלים שדבוק בהם החמץ. ע"ש [ודבר חידוש הוא, שהרי החזו"א לא התיר בכל מכירה אלא כשמכר את החדר לגוי. אבל אם רק מכר את החמץ שנמצא בארון או בחדר לא התיר בזה החזו"א. ואף שמוכר לו בקנין אגב או משכיר המקום לגוי, מ"מ כתב שם בטעם ההיתר שלא אסרו חכמים לכנס לביתו של גוי. משמע רק אם מכר במכירה גמורה את החדר לגוי נחשב כביתו ומותר להכנס לבית של גוי. וצ"ע]. ובילקו"י (תמח עמ' רעו) הביא את דברי הגרש"ז וכתב שצ"ע בזה, בפרט כאשר נכנס לשם באופן חד פעמי. וראיתי בשם כמה גדולים שהקילו בזה באופן חד פעמי. עכ"ל.



### למכור קמח ולקנותו לאחר הפסח

הנה הפוסקים דנו על הקמח המיוצר בזמנים הקדומים, שיש עליו תורת חמץ כיון שהיה נהוג להשרותו במים. עי' במשנ"ב ס' תנג (ס"ק כד וכו'). אכן, החזו"א והסטייפלר זצ"ל היו נוהגים להשתמש בקמח שנמכר לנכרי אחר הפסח ולא חששו לחמץ. ודעת הגריש"א (חוברת גלאט תשנ"ט עמ' 87 ואשרי האיש פרק סב, ז) שלגבי חטים שהורטבו לפני הטחינה יש שתי קולות: א. שאינו חמץ גמור אלא ספק, ב. גם אם החמץ לא החמיץ כולו רק חלקו ונחשב חמץ בתערובת. ולכן מותר להשתמש בו אפילו לא נמכר כדין. אמנם אם נמכר כדין יכולים אף המהדרין להשתמש בקמח זה. ובחוט שני (סוף עמ' קיא) כתב שקמח אע"פ שאינו ודאי חמץ ויש בו חשש רחוק של חמץ מ"מ מי שנשאר לו מעט קמח לא כדאי לו להכנס בחששות של מכירת חמץ. אמנם הנפה אע"פ שא"א לנקותה נוהגים בזה לסמוך על המכירה. וכן מי שיש לו הרבה קמח סומכים על המכירה. ובאורל"צ (ח"ג פרק יא הערה ב') כתב שבזמנינו לותתים את החטים ברותחים לפני הטחינה, והם בחזקת חמץ גמור ואסורים. ומי שאינו סומך על המכירה כיום, לא ישהה בביתו קמח זה. ואם שהו קמח זה ולא נמכר אסור ליהנות ממנו. ובתשובות והנהגות (ח"ה סימן קיג) כתב וז"ל: "תמוה הדבר מה שנהגו כמה יחידים להחמיר למנוע לאכול לחם מטעם זה בשעה שבשעת הדחק הקמח כשר אפילו למצות מצה (דרובו כולו לא נתבקע), ולאחר הפסח החשש הוא רק מפני חמץ שעבר עליו הפסח שאינו אלא קנס מדרבנן, ולא שכיח כלל שמתחמץ, ותמוה הדבר ופלא להחמיר בזה, דאף שבחמץ ממש החמירו הגר"א זצ"ל והגרע"א זצ"ל אפילו נמכר, אבל בקמח שנטחן מחטים שלא נתבקעו כלל כמו שהמצב היום ברוב טחנות הקמח, המחמיר לאחר הפסח גם בדיעבד לכאורה הוא מן המתמיהין וכמ"ש. (ולפי השמועה הרי שרק מיד לאחר הפסח אופין בקמח שנטחן לאחא"פ, אבל אח"כ שכבר אין נוהגין לדרוש כן הם מוציאים ממחסנים קמח ישן שנמכר לנכרי בפסח ואופין בו)". עכ"ל. וכ"כ הרה"ג משה ויא (ספר פסח כשר תשע"ה עמ' 34) שלדעת מומחים רבים בתהליך הלתינה הנהוג בימינו החיטה אינה מגיעה לחימוץ. ולפי זה נמצא שההימנעות משימוש בקמח שנמכר

לגוי הרי זוהי חומרא (ספק אם התחמץ) על גבי חומרא (ספק אם נמכר כדין) באיסור דרבנן (חמץ שעבר עליו הפסח). ויש לדעת שעיקר הפרסומים שנושא הינם תוצאות של תחרות מאפיות וסוחרים, ולא דוקא מצד ההלכה. עכ"ל.



## ג. מוצרים כשרים לפסח

### קוסמטיקה, בושם, שמפו, חומרי ניקוי ומשחת שיניים וכדו'

כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה ס' קכו) שמוצרי קוסמטיקה ובושם ושמפו מצוי בהם אלכוהול ופסולת אלכוהול ונהגו להחמיר שלא להשתמש בהם בפסח, (דאפי' שנפסל מאכילת כלב, חיישינן להנך דס"ל דאמרינן סיכה כשתיה גם בשאר איסורין). ויש מהדרין שלא להשתמש במטהר אויר שמצוי שהוא ריח דחמץ (והיינו אלכוהול ופסולת אלכוהול) או אפי' בחומרי ניקוי שיש בהם חמץ אף על פי שזה נפסל מאכילת כלב, (דשי' השואל ומשיב דאפילו שנפסל מאכילת כלב, מ"מ לאותו הנאה שלא נפגם אסור ליהנות ממנו). ע"ש. וכתב עליו בילקו"י (פסח מהדורת ח"ב תשע"ז עמ' רכה וראה בעמ' רלג) שאין מנהג כזה אצל הספרדים. שנותן טעם לפגם מותר אף בפסח. ולא שייך בזה סיכה כשתיה כיון שאינו מעוניין שהשמפו ישאר על גופו אלא מיד באים המים ומעבירים השמפו מעל גופו. ע"ש. אך תירוצו זה לא יגהה מזור לגבי שאר מוצרי קוסמטיקה, שלגביהם האדם כן מעוניין שישאר על גופו. אכן בחוט שני (עמ' צה) הסביר שאחשביה שייך רק באכילה, שמחזיר לו שם אוכל, אך בסיכה לא שייך דין אחשביה. ולכן העלה שמותר להשתמש בסבון לרחיצה או לרחיצת כלים, והוסיף שנוהרים שלא לשים סבון זה בכלי אכילה. וה"ה לענין תמרוקי נשים או חומר שמנקה עדשות, משחות שיניים ומי פה וחומרי ניקוי יש להקל, אם ידוע שבודאי נפסל מאכילת כלב מלפני פסח. וע"ש בעמ' צו. וכ"כ בקובץ שערי הוראה (עמ' קלח) בשם הגרש"ז אויערבך שאין כל חשש חמץ בסבון ושמפו. וכ"ה בשלמי מועד (עמ' שכח) בשם הגרש"ז שמותר להשתמש בסבון בפסח שודאי נפסל מאכילת חמץ. ומ"מ הרב החמיר על עצמו [וע' בהליכות שלמה (פסח עמ' סה) שמה שנותנים הכשר לפסח על דברים שאין בהם חשש חמץ כל עיקר ה"ז חוכא ואיטולוא ואין לעשות כן].

ודעת הגריש"א (אשרי האיש פרק נח, טו) שמעיקר הדין לא צריכים הכשר. אך כיון שיש מחמירים (שנפסל מאכילת כלב היינו רק ע"י עצמו ולא ע"י תערובת ויש מחמירים שאם אפשר להפריד ע"י כימיקלים והחמץ יחזור להיות ראוי דינו כראוי לאכילה) ולכן ראוי להחמיר ולקחת עם הכשר. והוסיף, שכל זה אמור רק לעניין שימוש בפסח עצמו, אך לפני פסח כשרוצה לקנות את ביתו ואפילו המטבח מותר גם בלי הכשר לפסח. ושם (הלכה טז) כתב שסבוני רחצה וקרמים וכד' כבר נפסלו מאכילת כלב, מ"מ כיון שסבין אותם על הגוף ויש מחמירים שסיכה כשתיה, ויש מחמירים אחשביה גם ע"י תערובות ויש מחמירים שאפשר להפריד החמץ, וגם מורחים אותם על הידים והפנים ויש חשש שמא יגיע משהו לאוכל, לכן מן הראוי משום חומרא דפסח להשתמש רק עם הכשר. וראה עוד בילקו"י (ס' תמב עמ' תרמג) שהביא משו"ת קנה בושם (ח"ג ס' כו, כז) שמותר לכתחילה להשתמש בסבון בפסח לניקוי כלים שיש בו חשש תערובת של חמץ. והוסיף,



שבמצאות נראה לכאורה שמחמת חריפות ופגם התערובות, נפגם החמץ שהיה שם עד שלא שייך לחזור ולהפרידם שיהיו ראויים לאכילה.

ובאורל"צ (ח"ג פרק ח, ו) כתב, שסבונים, משחות שיניים, משחות כלים וחומרי ניקוי, בשמים ותמרוקים, אינם ראויים לאכילה כלל, ואין בהם חשש חמץ בפסח, ומותרים בשימוש בפסח ואינם צריכים הכשר. ובהערות כתבו שהעיקר להלכה שסיכה אינה כשתיה אלא בדבר הראוי לאכילה ולא בדבר פגום. וכל דין סיכה כשתיה הוא מדרבנן, לא נוסף לומר מדסך ביה אחשביה, אלא כל שנפסל מאכילת כלב קודם זמנו, מותר ליהנות ממנו בכל צורה, ואף דרך סיכה. ועל כן אין צריך להחמיר ולחזור אחר סבונים וחומרי ניקוי, בשמים, ותמרוקים שאינם ראויים אף לאכילת כלב שיהיו דוקא כשרים לפסח. ואף משחת שיניים שפסולה מאכילת כלב מותר להשתמש בה בפסח. ואין לחוש שמא יבלע ממנה. שכיון שלא מכוין לאכילה, לא שייך למימר מדאכליה אחשביה [ומשמע אף משחה שיש לה טעם, דלא כש"כ בספר הליכות מועד - פסח עמ' קה]. והוא הדין לענין אודם שנפסל מאכילת כלב, ונותנים אותו על השפתיים (באופן שאין בעיה מצד צניעות), שאין לחוש בו משום חמץ בפסח, שאף שלפעמים נבלע עם האוכל, כיון שאין מכוונים לאכילה שרי, וכמו שנתבאר, ואין צריך לחזור שיהא כשר לפסח דוקא. וכל שכן שמותר להשהות אותו, ואין צריך לזורקו או למוכרו לנכרי, שכן לענין שהיה, כל תערובת חמץ שאינה בעין, ואינה ראויה לאכילת אדם, אף שראויה לכלב מותרת בשהיה, כמבואר בשו"ע בסימן תמ"ב סעיף ד'. ע"ש [וכ"כ באורל"צ (על יו"ד ח"ה פרק לב עמ' רמא) שאף בשאר ימות השנה מותר להשתמש במשחת שיניים בלי הכשר כלל. וכן הוא בשו"ת הר צבי (יו"ד ס' זה) שאף אם האיסור לא נפגם לגמרי יש להתיר, וכ"ש שהאיסור פגום לגמרי, ע"ש טעמיו].

### ויטמינים

כתב בשלמי מועד (עמ' שכט) בשם הגרשו"א שאף שיש בו תערובת חמץ אפשר שכיון שאותו חמץ שממנו נעשה הויטמין עובר תהליך כימי שע"כ נפסל החמץ מאכילת כלב, וגם בגמר תהליך הייצור הויטמין עצמו אינו נעשה לאכילה, רק נעשה ראוי לאכילה ע"י תערובת של דברים אחרים, אין לו תורת חמץ. ואין לומר אחשביה שייחשב כמו מאכל בפנ"ע ויחול עליו תורת חמץ. ומה שבעל המפעל החשיב חמץ זה להשתמש בו, אין בכל כלום, שכאשר הקונה קונה אותו הוא בתערובת וע"י תערובת ליכא אחשביה, ולכן לגבי תינוקות מותר לתת להם ויטמין זה בלי חשש. וכ"כ בשש"כ (פרק מ הערה קצד). והביאו להלכה בילקו"י (תמב עמ' תרמה). וכ"כ בהליכות שלמה (פ"ד הערה 43) שהרב הורה למעשה למאכלים של תינוקות שנודע שויטמין מסוים שבהם יש בו תערובת חמץ דהואיל והחמץ בפני עצמו נפסל בשעת העיבוד מאכילת כלב ורק ע"י התערובת ראוי לאכילה, לכן כיון שהכמות מועטת מאד יש להקל בזה לתינוקות בלבד ויזהרו לייחד להם כלים מיוחדים לכך. ובאורל"צ (פ"ח הערה ב) כתב שיש להזהר בויטמינים, שמצוי בהם חמץ, וכגון ויטמין סי. ואם הם ראויים לאכילה, אסורים הם אף לחולים שאין בהם סכנה, ורק כשאינם ראויים לאכילה מותר לחולה שאין בו סכנה לאוכלם.

אמנם החוט שני (פרק ז עמ' צה) כתב שויטמינים שיש בהם חמץ אין להם היתר של חולה. ובתשובות והנהגות (ח"ג ס' ככד) פסק שאין להתיר ויטמין שמעורב בו מעט מחמץ. אף שמעריבין לפני פסח ובטל בכמה אלפים, כיון שחשוב ורוצה דוקא התערובות ע"כ חוששני שלא בטל וכמ"ש, ובחמץ בפסח שקבלנו ע"ע חומרות והדורים הרבה, בודאי ראוי לחשוש כן.



### נייר וצלחות פלסטיק

כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה, קכה) שנתברר לו שעיקר עשיית הנייר מעצים, אבל בהרבה סוגי נייר משתמשים בעמילן, שנעשה מחטים או שיבולת שועל או תירס או תפוח אדמה, ומצוי שהעמילן נעשה מחטים ובפרט במדינות שיש שפע חטים, והעמילן הוא כחמשה אחוז בתוך הנייר, וכיון שהוא מעמיד אין בזה דין ביטול. ולשיטת המהר"ם שיק דס"ל דרך מאכל שנתעפש ונתקלקל מאכילת כלב מותר אבל חמץ שהעמידו להנאה אחרת לא פקע תורת חמץ מיניה אפי' אם אינו ראוי לאכילת כלב. א"כ גם בזה שהעמידו להשתמש בו לחיזוק הנייר, לא פקע תורת חמץ מיניה אף שנפסל מאכילת כלב, ולכן צריך לזהר שלא יגע אוכל חם בנייר שיש בו עמילן שלא יבלע טעם העמילן. ואף שרוב הפוסקים מתירים כשנפסל מאכילת כלב, חביב לנו איסור חמץ בפסח לצאת לכו"ע. וסיים, שלמעשה יש לזהר שלא יגע אוכל חם בנייר שיש חשש שיש בו עמילן, וכן אין להשתמש בצלחות מנייר אלא בהכשר, או בצלחות פלסטיק חד פעמי, וכן יש שמניחים על השולחן ממש מפיות נייר וראוי לזהר שאוכל חם לא יגע בהם. ע"ש. וכן בחוט שני (עמ' צו) כתב שיש להחמיר משום שאף שעכשיו כשהוא בתוך הנייר פסול מאכילת כלב, מ"מ אם יפלוט הבליעה של החמץ לתוך המאכל אפשר ששפיר יפלוט טעם הראוי לאכילת כלב.

ובילקו"י (ס' תלג עמ' שצח) כתב, שכל זה אינן אלא חומרות חשובות אבל לא מעיקר הדין, דמאן יימר לן שקיבלנו על עצמינו להחמיר בכאלה חומרות וחששות רחוקות ואין לדבר סוף. בפרט שכל זה הוא רק ספק וגם נפסל מאכילת כלב. וא"צ ללמד לאחרים להחמיר חומרות שאין בהם חשש ע"פ הדין. לכן פשוט שמפות נייר אינם צריכים הכשר לפסח מכמה טעמים. ע"ש.

ודעת הגריש"א (אשרי האיש ח"ג עמ' שפ) שגליונות נייר יתכן שיש בהם עמילן, ואם הם נוגעים באוכל ראוי לקנות עם הכשר. אבל כלי פלסטיק חד פעמיים אין בהם כל חשש [חשוב לציין שאף כוסות קרטון חד פעמי וכד' אין ברור שיש חובה לכ"ע לקנות עם הכשר. שידועה דעת החזו"א (יו"ד ס' מד אות ד) שכל כלי חדש חייב להגעילו משום שמורחים אותו בשומן אסור. וכן נראית דעת שו"ת הר צבי (יו"ד ס' קי). אמנם יש שמתירים לכתחילה - ציץ אליעזר (ח' יב ס' נה); משנה הלכות (ח"א, קיב. וח"י, קז לענין נייר אלומיניום); יבי"א (ח"א, י); מנחת יצחק (ח"ד ס' קיב); וכן דעת האורל"צ (ח"ה פ"מ, ה). ודעת הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש ח"ג פ' נג, לב) שאין חיוב דוקא להגעיל, אלא סגי בניקוי יסודי היטב ולהרתיח בתוכו מים עד שיגלו מעבר לדופני הכלי. ודעת הגרש"ז (הליכות שלמה פסח פ"ג הערה ד) שישים מעט מים בכלי ויעמידנו ע"ג האש עד שיתחמם ודאי כל הכלי משני הצדדים בשיעור יד סולדת. וע"ע בספר הכשרות כהלכה (ח"א עמ' שטו)

שדעת הגר"מ אליהו שיש לשפשף לפני השימוש בסבון וליפה. וע"ע בספר הכשרות (עמ' פד) ושערי תורת הבית (עמ' פב).



## ד. הכשר כלים וניקוי הבית

### הכשרת מיקסר

באור לציון (ח"ג פרק י: ט) פסק שאין להשתמש בו בפסח, ויש להצניעו לאחר הפסח. וביאר בהערות, שלכאורה היה די בניקוי המערבלים, אם לא השתמש במיקסר בדברים חמים, וכל שכן אם יגעילם (וראה בשו"ע בסעיף י"ז ובבאה"ל שם ד"ה צריכים). אולם נתברר על ידי מומחים שחודר אבק קמח לתוך גוף המיקסר, ויש חשש שכשישתמש בו בפסח יפול האבק על האוכל. ואם יאטום את המקום, הדבר יזיק למכשיר, וגם קשה לאטום. ולכן יש להמנע מלהשתמש במיקסר שהשתמשו במשך השנה בקמח, ואף אם יחליף את החלקים, ומשום אבק הקמח החודר למכשיר. ובקובץ מבית לוי (ניסן תשנ"ו עמ' יב ותשנ"ט) כתבו בשם הגר"ש וואזנר שמצוי מאוד שמתאסף החמץ בתוך גוף המכשיר, ולכן כשרוצה לנקות לפסח צריך לפתוח את המכשיר ולנקותו היטב. ולגבי חלקי המכשיר, חלקי פלסטיק אין להכשיר כלל (כנראה טעמו לפי מש"כ בעמ' יג שמנהג העולם לא להגעיל כלי פלסטיק, שכן ידוע בשם החזו"א). וחלקים ממתכת במטחנה שטוחנים שם גם חמץ טעונים ליבון קל לכתחילה. והחלק שיש בו הרבה נקבים או חריצים הכשרם בהגעלה. ובילקו"י (ס' תמב עמ' תרלג) כתב שאם רוצה להשתמש במיקסר ינקא אותו, ואחר הניקיון יפתח אותו בין החלקים כדי לנקות את האבק של הקמח החודר לתוך גוף המיקסר שיש חשש שמא בשעת השימוש בפסח יצאו פירורי חמץ לתוך המאכל. או שיאטום היטב את המקומות שיש חשש שיצא משם אבק חמץ. ואמנם קשה מאד לאטום את המקומות הנז' במיקסר, לכן כתב באורל"צ שאין להשתמש במיקסר. ע"ש.



### הגעלת מיחם שיש בו אבנית

כתב באורל"צ (פ"י, ה בהערות) שנראה שאין לחוש לכך ואין צריך להסירו, שכיון שהטעם שהחלודה מעכבת בהגעלה (ש"ע תנא, ג) הוא שמא יש באותו מקום ממש מן החמץ והחלודה מכסתו, א"כ בנידון דידן אין לחוש לכך, שהרי כאן לא נתנו חמץ אלא על הכיסוי, ומועילה הגעלה לדוד. ובילקו"י (ס' תנא עמ' שנט בהערה) כתב שישתדל להוריד את האבן. ואח"כ הביא את דברי האורל"צ והוסיף שבספר חקת הפסח (להגר"א פרץ, ס"ה, יא) כתב שיותר נראה שאין צריך להסיר אבנית מן הקומקום כי נחשבת האבנית ככלי אבנים דמהני להם הגעלה [עיין משנ"ב תנא, יח]. ע"ש. וכן דעת הגרש"ז (הגעלת כלים פי"ג הערה שפה והליכות שלמה פסח פ"ג, יב) שאף אם נצטברה בתוכו אבן סיד לבנה קשה שא"א להורידה מגעילו בכלי ראשון וכשר. וזאת משום שאין לחוש שמא נכנס לשם פירור חמץ ונתכסה ע"י האבן, שיש לתלות שכבר נפגם טעמו. וכן דעת הגריש"א (אשרי האיש פנ"ג, ג) משום שנעשה כמו כלי אדמה שמותר להגעיל ע"ש.

אמנם דעת החזו"א (או"ח ס' קב ס"ק ב) שלא מועילה הגעלה לכלי אבנים. ועפ"ז כתב בחוט שני (פ"י עמ' קיט) שלכאורה אבנית דינה ככלי אבנים, שלדעת החזו"א אינו מועיל הגעלה, ולכן צריך להסיר את האבנית לפני ההגעלה. וכן דעת הגרי"י פישר (אבן ישראל ח"ז ס' כא) שלא מועילה הגעלה לכלי שיש בו אבנית, שיש לחוש לפירור חמץ שנשאר בו וכיסהו. ואף אם יסירו את האבן ע"י כימקילין מ"מ את הברז [של המיחם] אי אפשר לנקותו ואפשר שנשאר שם פירור חמץ ויאסרו כל המים בפסח [ונראה שהכל לפי העניין, שאם יכול להוציא את האבנית גם מהברז שפיר דמי גם לדעת האוסרים].



### כלי שחומו מגיע ליותר ממאה מעלות

יש לדון בכלי הצריך הגעלה אך כשמשתמשים בו הוא מגיע ליותר ממאה מעלות, כגון שרגילים לטגן בו בשמן או סיר לחץ. הגרש"ז במנחת שלמה (תניינא ס"ס נא) כתב שאין לחוש לכך, דא"כ איך סתמו דסגי תמיד במים שהם מעלים אבעבועות, הרי ידוע שיש מיני נוזלים שאינם רותחים ומעלים אבעבועות אלא בדרגת חום שהיא יותר ממאה מעלות, וגם ידוע שתלוי אם הרתיחה היא על הר גבוה או במקום שהוא נמוך מאד, וע"כ דלא חיישינן להכי וה"נ בסיר לחץ. עכת"ד. וכ"כ בחוט שני (פ"י ס"ק ח עמ' קכד). והוסיף - שמשום שלא מצינו חום יותר ממאה מעלות על כרחך שאמדו חז"ל שחום של מעלה רתיחות מוציא את הבליעות שנבלעו ע"י בישול בכל חום שהוא. וכן העלה בשו"ת בצל החכמה (ג, נה) שחום המים שמעלים רתיחות והם על גבי האש מועילים להפליט איסור שנבלע בכלי ע"י מים או משקין אפי' כשהם נבלעו באמצעות חום יותר גבוה. ובחשוקי חמד (פסחים עד) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שהביא ראיה לכך מהמבואר בשו"ע (סימן תנב ס"ה) ובמשנ"ב (ס"ק כד) שכלים שנטרפו בחמי טבריה יכול להגעילם בחמי האור אף על פי שאין חמים כל כך כמו חמי טבריה. וכ"פ בילקו"י (ס' תנא סעיף טו).



### הכשר מגבות ומפות שלחן

הנה ברמ"א (ס' תנא, יח) נפסק ששקים ישנים נוהגים בהן היתר ע"י כבוס (כלומר בחמין ואפר וחביטה. משנ"ב ס"ק קו). וצריך להתיר כל התפירות שבהן קודם הכבוס. ע"ש. אמנם בכיבוס במכונת כביסה בימינו התירו הפוסקים גם בלי התרת התפירות. כ"כ באור לציון (פ"י הסוף הערה י') שמותר להשתמש בפסח במפת בד שהשתמשו בה במשך השנה אחר שהיא נקיה. ובחזו"ע (עמ' קס) שמועיל כיבוס יפה במים חמים שהיד סולדת בהם. ובשם הגרי"ש אלישיב כתבו (מגילת ספר יו"ד עמ' 40 ואשרי האיש פרק נג, יח) שמועיל כביסה בחום של 40-45 מעלות. וכן דעת הגר"מ פיינשטיין כפי המובא בשמו בספר הלכות פסח (להגר"ש איידר פט"ז הערה לה). וכ"ה בקובץ מבית לוי (ניסן תשנ"ו עמ' יג) בשם הגר"ש וואזנר, שמפות שהשתמשו בהן במשך השנה אם אפשר לכבס ברותחים צריך לכבס בהרתחה. ומפות שא"א להרתח [טרלין וכדו'] ישתמשו רק עם כיסוי ניילון על גביהן. ע"כ. וכך איתא באשל אברהם (בוטשאשט ס' תנא סעיף יח) והביאו בדעת תורה שם, שמפות קל יותר משקים, שמפות שעל השלחן שכיח פירורים שיותר נקל לנקות, ובפרט

שאינן אוכלים על המפות במקום התפירות, וכשיש איזה תפירה באמצעה אינה כתפירה שבסוף או מהצד שיש כפל הבגד זה על גבי זה במקום התפר שלא ינותקו חוטי האריגה, וסומכים את עצמם על שרואים שהכיבוס בנהרות שמנקה כל המקומות גם בהתפירות מכל הלכלוכים שהיו נראים, ובפרט אם במים חמים ואפר מנקים ג"כ שאז נראה שנשאר נקי. עכ"ל. ולפי דבריו, במכונת כביסה של ימינו פשיטא שמותר להשתמש במפה בלא חשש.



### ניקוי הקירות וצביעת הבית

כתב מרן השלחן ערוך (ס' תמב סעיף ו) נהגו לגרר הכתלים והכסאות שנגע בהם חמץ, ויש להם על מה שיסמוכו. וכתב המשנ"ב (ס"ק כח) שר"ל דאין ללעוג על המנהג לומר שהוא מנהג שטות וחומרא יתירא אלא יש לזה סמך מן הירושלמי דאיתא שם הטח ביתו בצק חייב לבער. ועיין בשעה"צ שם שאין זו ראייה גמורה דהתם כשטח על הכותל כעין שטחין בטיט דיכול להתקבץ בזית במקום אחד, אבל לא בנגיעה מועטת. והענין, דישאל קדושים הם ונהגו להחמיר אפילו במשהו. ע"כ. וכתב בחוט שני (פ"ב ס"ק י עמ' סו) שמכך שיש ראייה מהירושלמי למנהג חזינן שגם מנהגי ישראל אינם סתם מנהג שנהגו להחמיר, אלא כל מנהג הוא רק אם יש לו סמך ומקור. והוסיף שכלשון הש"ע שכתב נהגו משמע שמחוייבים בזה מתורת מנהג. אך מלשון המשנ"ב לא משמע כך אלא רק שיש לתרץ את הנוהגים כן. וסיים שצ"ע. אמנם בילקו"י (תמב עמ' תרכז) פשיטא ליה שגם מלשון הש"ע שכתב שיש להם ע"מ שיסמוכו, מוכח שאין זה מנהג מחייב לכולם, ובפרט שלא מצינו מנהג זה בפסקים של גדולי הספרדים.

עוד כתב בחוט שני שם שהמנהג הוא רק במקום שמצוי שדבוק שם חמץ, כגון במטבח (חרסינות שבכירים וכיוצ"ב) או הכסאות שמשתמשים בהם בזמן אכילה וכיוצ"ב, אבל בשאר הקירות אין צריך לגרר את החמץ. וכן דעת הגריש"א (אשר האיש פרק נג, לח) שכל זה רק כשרואים חמץ כמו במטבח אול ליד השלחן וליד הכיריים. אבל שאר הקירות שאין עליהם שום לכלוך של חמץ אין על זה מנהג. אבל הקיר שליד הכיריים או השיש שהסיר של פסח עלול לגעת שם בעודו חם או שהאדים חמים עלולים לעבור, יש להקפיד לכסות את הקיר שליד השיש. ע"ש. וכ"פ בילקו"י שם.

ובשו"ת תורה לשמה (ס' תקט) כתב שמנהג העולם לסייד את ביתם לפני הפסח משום שבפסח מצויין בבית משא"כ בסוכות. ולכן נהגו כן לכבוד יו"ט שידורו בחג בסיוד חדש ונקי. ע"ש. ובילקו"י שם כתב שמה שלא נתן טעם למנהג מהש"ע הנ"ל משום שאין מנהג זה חובה (אך בכל זאת ק"ק, שכן יכול לכתוב שזה עוד מקור למנהג).



### ניקוי ספה

בהליכות שלמה (פ"ו הערה 40 עמ' קלו) נשאל הגרש"ז אודות ספה שיש בה חורים שדרכם נכנס חמץ לחלקה הפנימי וכשתוחב ידו לשם מוציא תדיר פירורי חמץ אך א"א לנקותה לגמרי.

והורה דכיון שיכול להגיע לחמץ בעי מחיצה (מלבד הביטול) ולכן יפרוס עליה מפה וכד' באופן שיכוסו כל החורים כיסוי המתקיים (ולכשיעשה כן מותר אף להשתמש בספה בפסח כרגיל). ע"כ. והקשו על זה מהא דאיתא בש"ע (תלח, ב) שאם יש חמץ בבור אין מחויב להעלותו אלא מבטלו בלבו ודיו. וזאת משום שנחשב כחמץ שנפל עליו מפולת (משנ"ב ס"ק טו). ולכן גם כאן בספה נחשב הדבר כאילו נפל עליו מפולת. ואינו חייב לכסותו.

ואינו נכון לענ"ד. ראשית, שכתבו האחרונים (עיין במשנ"ב ס"ק יד וטו) שאם רגיל להשתמש בבור מחויב לבער. וכן אם הטמין בידיים על דעת שישאר שם עד אחר הפסח אסור. כלומר, שרגיל להשתמש אע"פ שלא הטמין בידיים. והטמין בידיים אע"פ שאינו רגיל להשתמש תמיד אסור. ולכן גם בספה אע"פ שלא הטמין שם חמץ בידיים מ"מ רגיל הוא להשתמש בספה במשך השנה. וכנראה ההסבר הוא שבמקום שרגיל להיות שם כמו בספה, אך אינו רגיל לעשות פעולה של הוצאת החמץ, מ"מ מחויב האדם לבדוק ולעשות מחיצה.

ועוד הא דאיתא בש"ע שם סעיף ז שחור שבין יהודי לחבירו, כל אחד בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטל בלבו, ודיו. ושבין יהודי לא"י אינו צריך בדיקה כלל, שמא יאמר כשפים הוא עושה לי ונמצא בא לידי סכנה. וכתבו האחרונים (ע' משנ"ב ס"ק ל) שביום מחויב לבדוק לאור היום שבו לא יבוא הגוי לחשדו. ולפ"ז כתב הגרש"ז (שם פ"ה הערה יא) שאף בגל של אבנים חייב עכ"פ להתבונן שם ביום ע"י הסרת אבנים באופן שלא יסתכן. ועוד מצאתי בחזו"א (תחילת סימן קלד) שכל מקום שטורח עליו לבדוק יכול למכור החמץ לגוי. ואם ידוע לו שיש שם חמץ יעשה מכירה ומחיצה י' טפחים [עיין לקמן בגדר זה].



## ה. ליל הסדר

### מעלת תפלת ערבית בליל פסח

תפלת ערבית של ליל פסח מעלתה גדולה מאוד על פי הסוד יותר משאר תפילות השנה, כש"כ בכה"ח (סימן תפז, לו) בשם האר"י שהסיבה שאומרים הלל בליל פסח בערבית משא"כ בשאר ימים טובים, היא משום ששאר יו"ט ושבת עולים העולמות במדרגות מדריגה אחר מדריגה בכל תפלה ותפלה. משא"כ בליל פסח שעולים בפעם אחת כל המדרגות ע"י תפלת ערבית. ע"ש. ולכן יש להשגיח להתפלל תפילה זו בנחת כמונה מרגליות, ובהכנעה, ובשמחה גדולה ובניגון. ויתן בלבו שמחה גדולה על הגאולה ביום זה באופן שלא תהיה לו שמחה בחייו כמו בליל פסח. זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו. (אורל"צ סוף פרק טו בהערה). וכתב בספר חמדת ימים (פסח פ"ו) שעת רצון היא להעלות בתוקף חוסנה של תפלת ערבית העולה היא למעלה מכל תפלות השנה, כל אותם התפלות אשר פיגל בהם. אשר זה מחסדו וטובו יתברך עמנו לבלתי ידח ממנו נדח ע"ש.



### הימנעות ממריבה בליל הסדר

כתב מרן החיד"א (מורה באצבע סימן ז אות רח) וז"ל: יראה שהלילה הזה מאירה כשמש בתוקף אורות עליונים ועל כן היצה"ר עושה לו פותחות ומבקש עילה ליכנס באחד מבני הבית או במשרתת והחכם עיניו בראשו, תנעול דלת לפניו, ויעביר הכל, מוציא מצ'ה ומכניס אהבה. ואשריו. וכ"כ במחזור בית הבחירה (לג"ר אברהם חמוי מחכמי ארם צובא, דיני הסדר אות יז). וכתב עוד שלא יסיח דעתו מקדושת החג ובפרט בלילה הזה, ואפילו רגע קטון. ויהיה מהיר במלאכתו מלאכת שמים לעשות את חג הפסח כהלכתו ככל חוקתיו, ויתן בקולו קול עוז לאל אלים נאדר בקודש הילולים. עכ"ל. וכתב באורל"צ (ח"ג פרק טו הערה י) שאין בכל הימים יום שמחה גדול כיום זה. וירחיק מאוד כל עצבות או רוגז לעומת השמחה הגדולה שיש לשמוח ביום זה. ואף אם זה לעומת זה יבואו לו נסיונות של כעס וכדומה, יקטינם בעיניו כשיתבונן בגדלות יום זה. וכיון ששורש היותנו לאומה שבחר ה' הוא בלילה זה, הרי שעיקר החינוך לבנים הוא בלילה זה, שיחנכם לבנים לעם ה', ויזכו מתוך כך לתורה ומצוות. ע"ע בילקו"י (סימן תעב עמ' טז).

### מגיד

כתב בספר חמדת ימים (פסח פרק ו) וז"ל: "ואף הנשים חייבות בכל מצוות הנוהגות באותה הלילה, שאף על פי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא מכל מקום אחר שאף הן היו באותו הנס תקנו חכמים שיהיו חייבות בכל המצוות הנוהגות באותה הלילה, ותהיינן אזניהן קשובות אל קריאת ההגדה ולבלתי ערוך שיחתם בעת קריאתה חס ושלום וכל שכן שלא ילכו אנה ואנה אפס לשמוע בסיפור הנס וישועת ה', וכל איש ישראל כל ישעו וכל חפצו ומגמת פניו לא תהיה רק לספר בגדולת הנס ולפרסמו לבני ביתו ולנשותיהם יותר מהם על אודות שדעתן קלה וקרובות להכחיש הדבר ולא יאמינו בנס". עכ"ל. וע"ש מעשה נורא שהיה בזמן המהרח"ו. נכון שלא להסתפק באמירת ההגדה לבד, שהילדים אינם מבינים כל כך, אלא לספר להם סיפורים לכל ילד כפי מדתו, שלכל אחד יספר סיפור יצי"מ כפי השפה המדוברת אליו. (ילקו"י עמ' שמז).

### להזהר מלהפסיק בדיבור בשעת ההגדה

כתב מרן החיד"א (לב דוד סוף פרק ל אות ו) מה טוב ומה נעים מנהג יראי ה' שלא לדבר שיחת חולין מעת הקידוש עד גמר ההלל, כי הכל יחוד גמור ושלם, ואין להפסיק בנתיים. וכ"פ הגר"ח פלאג'י (מועד לכל חי פ"ה יד). ובכח"ח (תעג, קלג). ובחזו"ע (עמ' נז) בשם סדור עץ חיים למהר"י צאלח שאסור להפסיק בדבור באמצע ההגדה רק לצורך גדול. ונכון להחמיר גם כן שלא לעשות סיגירות באמצע ההגדה וההלל. ע"ש (וזה מבלי להכנס לנידון אם מותר לעשות ביו"ט ובכלל).

### אמירת סימני הסדר

טוב לומר בפה את הסימנים של ליל הסדר דהיינו קדש ורחץ וכו'. כלומר קודם קידוש יאמר קדש וקודם הרחיצה הראשונה יאמר ורחץ וכן כל הסדר. כי נרמזו בו סודות גדולים ונפלאים מאוד (יסוד ושוורש העבודה שער ט פ"ו. כה"ח תעג, לב). ומנהג מרן הגר"ע יוסף זצ"ל היה לשורר את החרוזים הללו בנעימה. וכל פעם בלחן אחר כדי לעורר את המסובים (ילקו"י ס' תעב עמ' פג). וכן טוב לומר את כל ההגדה בקול רם (כה"ח תעב, קכז).



### צורת ההסיבה

בצורת ההסיבה כתב באורל"צ (פרק טו, א) שבמקום שצריך הסיבה, צריך להטות גופו לצד שמאל לפחות לזוית של ארבעים וחמש מעלות. ע"ש. אמנם אין זה מוסכם. שהרי כתב בספר לקט יושר (ח"א עמ' פד עניין ד) שמנהג רבו בעל התרומת הדשן שבליל פסח כשאכל מצה של מצוה היה מהפך ראשו לצד שמאלו, מעט למטה, ועיניו למעלה מעט, והיה יושב במורא כמלך. וכ"כ הרש"ש (סוכה ג) שמנהגם היה כשהיו מסבים לא היה בפישוט כל הגוף, אלא שראשו וצוארו וקצת גופו הסמוך לו היו בזקיפת אלכסון קצת על משענת הכותל או ראש המטה. ועוד שכתב המהרי"ל והובא באחרונים דאם סומך עצמו על ברכי חבירו גם זה מיקרי הסיבה אבל לא על ברכי עצמו דמיחזי כדואג. ומוכח שאין ההסיבה כ"כ בשכיבה, אלא מטה עצמו מעט. וכ"פ בילקו"י (ס' תעב עמ' קטז) שכ"כ בקובץ משנת יוסף (גליון ד ס' מה) שהוכיח בטו"ט מהראשונים שאם יסב כ-45 מעלות הוי שכיבה ולא הסיבה ולא יצא י"ח. וכן היה מנהגו של מרן הגר"ע יוסף זצ"ל להסב מעט. ע"ש. ודעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל (אשרי האיש פרק ס, כד) כשיושבים על כסאות מסיבים ע"י שמטה ראשו ורוב גופו לצד שמאל וישען על משענת הכסא או על כרית. והרב היה מסב על מיטה ומניח לצידו כרים עד לגובה הכתף ונוטה קצת. ע"ש. ומנהג הגרש"ז איערבך זצ"ל (הליכות שלמה פ"ט הערה 135) היה להיסב כשהוא מוטה על ידית הכסא שעליה הונחה כרית.

ובתשובות ונהגות (ח"ה ס' קלט אות ג) כתב שיש מדמין שיש הידור מיוחד להסב במטה כפשוטו, והיינו כששוכב ממש ראשו וגופו במטה. ולכאורה נראה שכאשר שוכב ממש אינו דרך אכילה ושתיה. ודרך הסיבה היינו שפושט לחוץ לפניו את הרגלים לבד כדרך שכיבה, אבל לצורך הראש שמים משענת ונשען עליה מצד שמאל, ובזה הוי הסיבה מעולה כדרך מלכים כפי שנהגו כן הפרסיים, שהמטות שלהם כן (עי' ברכות מז ב). ואולי בדיעבד נקרא הסיבה גם אם שוכב כולו במטה ממש או על ספה ויוצאים, אבל מצותה היא כדרך מלכים שיושב נשען לשמאלו ורגליו לבד פשוטות לפניו לגמרי, ובזה דוקא מקיימים עיקר מצות הסיבה. עוד כתב שם (אות א): נראה לעורר על אופן קיום מצות הסיבה שרבים אין מקיימים המצוה כלל, שסבורים שאם יש כר לידו והוא מטה לצד שמאל קיים מצות הסיבה, והאמת היא שרק אם נשען על כסא או מטה נחשב הסיבה, אבל כשיושב ומצדד בשתייתו ולא נשען לא יצא, וכן איתא בכתובות (קיא) שישביה בלי סמיכה עמידה נוחה הימנו, וצריך שגופו וראשו שניהם יהיו נשענים על צד הכסא, או אפילו אם נשען על ברכי חבירו יצא, ומצוה ליזהר ולהזהיר ע"ז.



והמשנ"ב (ס' תעב סק"ז) ביאר שהסיבה היינו ראשו מוטה לצד שמאל על המטה או על הספסל וכרים תחת ראשו אצל השולחן. וביאר בחוט שני (עמ' קפו ד"ה הדרך) שאין כוונתו דסגי להטות הראש לבד בלי הגוף, דודאי עיקר ההסבה שגם גופו מוטה, אלא החידוש הוא דאף שמטה גופו ויש כרים תחת גופו, מ"מ צריך גם כשראשו מוטה לשמאל שיהיה כרים גם תחת ראשו. והרה"ג יוסף זליכה (רבה של פרדס כץ) בקובץ פעמי יעקב (ניסן תשנ"ד עמ' מג) ביאר את דברי המשנ"ב שר"ל שראשו נוטה לצד שמאל ותחת צד שמאל יש כרים, והעיקר שלא יהיה נוטה באוויר אלא נסמך על כרים. ובסוף דבריו כתב, שהוא מציע להישען על משענת הכסא, כשהכסא עומד באלכסון לצד הגוף וכל חלק העליון של גופו מצד שמאל נתמך במשענת.



### סגולת מה נשתנה

בספר בית אהרן (מקראין פסח דף ע"ב ד"ה בפסח) כתב, דמה שכתוב 'כאן הבן שואל' פירוש שואל הוא לשון שאלה ובקשה. ר"ל כאן יכול הבר ישראל לשאול ולבקש מאביו שבשמים כל מה שצריך ולקבל חיות על כל הדברים בלילה הזה, ולהשיג מה שלא עמל ויגע על זאת. ע"ש. והביאו בספר ישועות חכמה (בחוסן ישועות פסח ס' קיח). ובספר משנת שכיר (ליל הסדר) כתב שבספר כורסיא דאליהו ממקובל קדוש מירושלים הביא בשם בעלי מקובלים, דע"י שאילת מה נשתנה גורמין פתיחת הלב לתורה, ועל כן נהגתי בביתי שכל המקובצים אצלי בליל הסדר, כל א' וא' שואל מה נשתנה ומתפלל שיהיה לו לפתיחת הלב, ואחר גמר כל הנאספים גם אני בעצמי אומר מה נשתנה (ילקו"י פסח ח"ג עמ' שעה).



### לומר את ההגדה כל המשפחה

כתב בילקוט יוסף (ס' תעג עמ' שעב הערה טו) שמנהג מרן הגר"ע יוסף זצ"ל כשהיה רואה שבני הבית עדיין לא הספיקו להדביק את קצב הקריאה, היה עוצר ואומר בנתיים עוד חידוש על ההגדה כיד שכולם יקראו את ההגדה יחד. ולכן אם אדם רואה שאשתו צריכה להפסיק בקריאת ההגדה, ינצל את הזמן כדי להרחיב בסיפור יצי"מ. וכשמגיעים לכנגד ארבעה בנים, מרן זיע"א היה מבקש מאותו שהגיע תורו לקרוא, שיקרא שני קטעים של החכם ושל הרשע, כדי שלא יקרא אחד חכם מה הוא אומר והשני רשע מה הוא אומר.



### אכילת המצה בבת אחת

בדבר אכילת מצה, על אף שהמג"א (תעה, ח) כתב שצריך לבלוע השני זתים ביחד אא"כ קשה עלי, והעתיקו המשנ"ב (ס"ק ט) והבא"ח (צו, לד). מ"מ רבים מהאחרונים דחו דבריהם שאין צריך להחמיר בזה ויכול לאכול כהרגלו בכל השנה, רק שיקפיד לאכול בתוך שיעור אכילת פרס. כמו שהאריך בזה בשו"ת חזו"ע (ס' כה). וכ"פ מאחרוני זמננו, כן היה מנהג החזו"א (הנהגות לחזו"א ס' קכג, ואורחות רבינו ח"ב עמ' סו שכן נהג החזו"א והסטייפלר). הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה עמ' רפג).

והגר"מ פיינשטיין (הגדה של פסח שלו עמ' רפא). ובטבעת המלך להגרע"י (מאור ישראל ח"ג סוף עמ' רכט) העיד שהגר"י צדקה זצ"ל על אף שכל השנים החמיר בזה מ"מ בשנה שיצא שו"ת חזו"ע ועיין בתשובה הזו הדר הוא והקל בזה.

### לעסוק בהלכות הפסח

חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה (ש"ע תפא, ב). וכתב המהר"ל מפראג (בסוף פירוש ההגדה שבספר גבורות ה' סוף פרק סה) שכך יש לעשות לכל אדם לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה אם הוא אדם שאפשר לו להיות בלא שינה. והגר"ח פלאג"י (חיים לראש עמ' קה) הביא בשם ספר יוסף עליכם שאין הכוונה שיש חובה על כולם ללמוד עד אור הבוקר, אלא הכוונה שאם ירצה ללמוד חייב ללמוד בדברים בידי פסח יצי"מ. והוסיף הגר"ח שאם יודע בעצמו שלא יוכל להתפלל כראוי שחרית ויחלש כחו ויהי נים ולא נים הרי יצא שכרו בהפסדו ויותר טוב ושכבת וערבה שנתך. וכ"פ בספר פסח בציון (עמ' תכח). ע"ע בילקו"י (ס' תפא עמ' תשמח). ובחוט שני (עמ' ריג) שכתב שכיון שלא כתוב 'עד שירדם' שאז הוא פטור מדין אונס, אלא פירוש 'עד שתחטפנו' הוא שאם השינה טורדתו כגון שראשו כבד עליו אין צריך ללחום עימה ומותר לילך לישון. ובעמ' כט (אות ב') כתב הרב שמוכח שיש חיוב לעסוק בהלכות הפסח אף אחר שסיים את הסדר ולא ללמוד דברים אחרים.

### צורת סיפור יציאת מצרים

כתוב בדרשות החתם סופר (עמ' רסה ד"ה מצוה) שאין להתפלפל בהלכה בליל הסדר אלא אך לספר בניסי ה' ונפלאותיו. ע"ש טעמו. ובספר מנהגי החת"ס (פרק י' אות טו) כתוב: כל אריכותו היה עם הילדים והילדות הצעירים, ותרגם להם כל תיבה ותיבה בהגדה וביאר תוכן הענין ולא אמר שום דרוש כלל. ע"כ. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו ס' מז) כתב שדבר זה תליא באשלי רברבי, שלפי הטור וש"ע (לעיל באות הקודם) משמע שיוצא יד"ח מצות סיפור יציאת מצרים גם בהלכות הפסח, אך לפי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו הלכה א וב) והסמ"ג (עשין מא) נראה שהחיוב הוא לספר בנסים ונפלאות שאירעו לאבותינו במצרים ולא הזכירו כלל לימוד הלכות הפסח. והסיק להלכה, שאף שיש מצוה ללמוד הלכות הפסח, מ"מ אינו יד"ח עד שיספר גם מנסים ונפלאות שעשה ה' לאבותינו ביציאת מצרים. ע"ש.

בחוט שני (עמ' לא) כתב שמסתברא שהלכות הפסח שיש לעסוק בהם בליל הסדר הן דוקא מצוות השייכות לפסח, כמו קרבן פסח והלכות מצה, אבל לא הלכות רבית או שבת, שגם הם זכר ליציאת מצרים. והלכות חמץ אפשר דכיון שיש להן שייכות עם הלכות מצה מיקרי שפיר הלכות הפסח לענין זה.

# קרבו פסח

◆ שבירת עצם בפסח הבא בטומאה ◆



הרב הראל דביר

מח"ס פסח לה'

## שבירת עצם בפסח הבא בטומאה

### פתיחה

התורה אסרה לשבור עצם בקרבן פסח. יש לדון האם איסור תורה זה חל בפסח הבא בטומאה, האם הדבר אסור אך מדרבנן, או שאינו חל כלל.



### מפשטות הגמרא נראה שאין איסור שבירת עצם בפסח הבא בטומאה

נאמר במשנה (פסחים פד, א; וכע"ז במשנה מכות יז, א):

השובר את העצם בפסח הטהור, הרי זה לוקה ארבעים. אבל המותיר בטהור והשובר בטמא, אינו לוקה את הארבעים.

ובגמרא (פסחים שם) נאמר:

שובר בטמא מנלן?

דאמר קרא: ועצם לא תשברו בו; בו, בכשר ולא בפסול.

תנו רבנן: ועצם לא תשברו בו; בו, בכשר ולא בפסול. רבי אומר: בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו – כל הראוי לאכילה, יש בו משום שבירת עצם; ושאיין ראוי לאכילה, אין בו משום שבירת עצם.

בהמשך, הגמרא מבררת מה הנפקא מינה בין ת"ק לרבי, ומציעה שמונה הסברים אפשריים: (א) רבי ירמיה: הנפק"מ היא בפסח הבא בטומאה, שת"ק מתיר לשבור עצם ורבי אוסר. (ב) רב יוסף: בפסח הבא בטומאה לכו"ע אין משום שבירת עצם, והנפק"מ בהיתר לו שעת הכושר ונפסל, שהוא קרוי כשר אך אינו ראוי לאכילה. ולכן ת"ק מחמיר ורבי מקל. (ג) אביי: בהיתר לו שעת הכושר ונפסל לכו"ע אין משום שבירת עצם, שהרי כעת פסול הוא, והנפק"מ בשבירת העצם מבעוד יום, שהפסח כשר אך אינו ראוי לאכילה. (ד) רב פפא: מבעוד יום לכו"ע יש משום שבירת עצם, והנפק"מ באבר שיצא מקצתו, שכשר אך אינו ראוי לאכילה. (ה) רב ששת בריה דרב אידי: באבר שיצא מקצתו לכו"ע יש משום שבירת עצם, שהרי הוא ראוי לאכילה על ידי צלייה, והנפק"מ בשבירת עצם בנא, שהוא כשר אך עדיין אינו ראוי לאכילה. (ו) רב נחמן בר יצחק: בנא, לכו"ע יש משום שבירת עצם, והנפק"מ באליה, שהיא כשרה אך אינה ראויה לאכילה. (ז) רב אשי: באליה לכו"ע אין משום שבירת עצם, והנפק"מ באבר שאין עליו כזית בשר. (ח) רבינא: באבר שאין עליו כזית בשר לכו"ע אין משום שבירת עצם, שהרי אין בו שיעור אכילה. והנפק"מ בשאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו במקום אחר.

ומסיימת הגמרא:

תניא כארבעה מינייהו, דתניא, רבי אומר. בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו. על הכשר הוא חייב ואינו חייב על הפסול, היתה לו שעת הכושר ונפסל בשעת אכילה - אין בו משום שבירת עצם [=ב]. יש בו שיעור אכילה - יש בו משום שבירת עצם, אין בו שיעור אכילה - אין בו משום שבירת עצם [=ח/ז]. הראוי למזבח, אין בו משום שבירת העצם [=ו]. בשעת אכילה - יש בו משום שבירת עצם, שלא בשעת אכילה אין בו משום שבירת עצם [=ג].

הגמרא ממשיכה ודנה באפשרות השמינית, ומביאה מחלוקת בין ר' יוחנן לריש לקיש בעניין זה, אך לא דנה יותר בשאר האפשרויות. הרי שהאפשרות השנייה היא אחת האפשרויות המבוססות בברייתא, ולכאורה יש להסיק מכך שיש בה כדי לדחות את האפשרות הראשונה. ולפי זה מוסכם על ת"ק ועל רבי שאין משום שבירת עצם בפסח הבא בטומאה. הגדיל הערוך לנר (מכות יז, א על רש"י ד"ה השובר) והסביר שמשום כך נקטה המשנה לשון 'השובר בטמא' ולא לשון 'השובר בפסול':

אי נקט השובר בפסול, ה"א דבפסח הבא בטומאה לוקה, דאע"ג דאמרינן בפסחים (שם) דפסח הבא בטומאה נקרא ג"כ פסול ע"ש לפי מה שפירש רש"י שם, זה דוקא למ"ד טומאה דחוויה בצבור, וא"כ למ"ד הותרה פסח הבא בטומאה אין בכלל פסול, ולכן אפשר התנא דהכא סבירא ליה הותרה בצבור ונקט בטמא, דאי נקט פסול לא היה פסח הבא בטומאה בכלל.



### דברי הרמב"ם והחינוך

וכך פסק הרמב"ם (הל' קרבן פסח י, א):

השובר עצם בפסח טהור, הרי זה לוקה, שנאמר: ועצם לא תשברו בו. וכן נאמר בפסח שני: ועצם לא תשברו בו. אבל פסח שבא בטומאה, אם שבר בו עצם אינו לוקה. מפי השמועה למדו: לא תשברו בו, בטהור ולא בטמא. אחד השובר את העצם בלילי חמשה עשר או ששבר בו עצם מבעוד יום, או ששבר אחר כמה ימים, הרי זה לוקה.<sup>2</sup>

וכן כתב החינוך (סוף מצווה טז): 'ועובר עליה ושבר עצם בפסח טהור, לוקה'.



### שיטת המאירי בדין שבירת עצם בפסח הבא בטומאה

לעומת זאת, המאירי (פד, א ד"ה כבר) מחייב על שבירת עצם בפסח הבא בטומאה, ולכאורה כאפשרות הראשונה:

(א). שתי האפשרויות מופיעות ברש"י (ד"ה ואינו).

(ב). ועוד כתב (פיהמ"ש מכות ג, ג): 'ואמרו ועצם לא תשברו בו לא נאמר אלא בפסח טהור, כמו שביארנו במקומו'. ולכאורה כוונתו לביאורו למשנה בפסחים, אלא שבפסחים רק הפנה לדבריו במכות. וצ"ע.

כבר ביארנו בפסח שנטמא או נפסל, שכל שהיתה לו שעת הכושר, אף על פי שעכשיו אינו ראוי לאכילה, יש בו משום שבירת עצם; וכל שלא היתה לו שעת הכושר, אין בו משום שבירת עצם. מכל מקום, פסח הבא בטומאה בהיתר, כגון שנטמא הצבור – אפילו נטמאו קודם זריקה, חייב; שהרי מכל מקום ראוי לאכילה הוא. וכל שחייב משום שבירת עצם חייב, בין ששברו בליל חמשה עשר או מבעוד יום או לאחר כמה ימים, אף על פי שבשעת שבירה אינו בר אכילה. ומתוך כך שורפין עצמות הפסח עם שאר הבשר, כדי שלא יבא לידי תקלה.

לפי מה שהתבאר, לא ברור מדוע המאירי מבכר את האפשרות הראשונה על פני האפשרות השנייה, שלכאורה עדיפה עליה בתרתי: היא גם באה אחריה במהלך השקלא וטריא, ונראה מזה שגוברת עליה, וגם מבוססת בדברי הברייתא. וכן התקשה בספר שער הקרבן (פט"ז הערה 20), שדברי המאירי הם לא כמבואר בגמרא וברמב"ם. ועוד יש להקשות, שאף לאפשרות הראשונה הדבר אינו מוכרע, אלא נתון במחלוקת רבי ות"ק. והרי קי"ל דהלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו, כמבואר בגאונים ובראשונים רבים<sup>ג</sup>, ובכללם המאירי עצמו (שבת כה, ב סד"ה ז). ולכאורה נראה שמחלוקת על ת"ק היא מחלוקת על חבריו ולא על חבירו, וגם זה מבואר בגאונים ובראשונים רבים<sup>ד</sup>.

ובהשקפה ראשונה, היה נראה שהמאירי מחלק בין סתם 'פסח הבא בטומאה' שנזכר בשתי האפשרויות הראשונות, ובין 'פסח הבא בטומאה בהיתר', כלשונו, שנידון כפסח רגיל לעניין איסור שבירת עצם. ולפי זה, דברי הגמרא מתייחסים דווקא לפסח שנטמא שלא בהיתר, ורק בו התבטל איסור שבירת עצם. ואולם, נראה ברור שאין לומר כן, שהרי בגמרא נאמר להדיא שמדובר בפסח הראוי לאכילה:

אמר רבי ירמיה: פסח הבא בטומאה איכא בינייהו. למאן דאמר כשר, האי פסול. למאן דאמר ראוי לאכילה, האי נמי ראוי לאכילה הוא.

ואי איתא שמדובר בפסח הבא בטומאה שלא בהיתר, אין מקום להגדירו כראוי לאכילה, שהרי אסור לאכול מסתם פסח טמא, אם לא שבא בטומאה בהיתר. וכן מבואר ברש"י (פד, ב ד"ה האי) שהגמרא עוסקת בפסח הבא בטומאה בהיתר, דטומאה הותרה בציבור. ובאמת לאו ברשיעי עסקינן, ואין אפשרות שפסח 'יבוא' בטומאה אם לא שהותר להביאו בטומאה.

ובאמת נראה שמדברי המאירי עצמו במקומות אחרים יש סתירה לדבריו כאן, שכן כתב (צו, א סד"ה וזה):

ביארנו שאין מלקין בשבירת עצם אלא בטהור, אבל לא בפסח הבא בטומאה. וכל שכן שהפסול, אין בו משום שבירת עצם.

ג. סדר תנאים ואמוראים (אות כב), תשובות גאוני מזרח ומערב (סי' רכו), רי"ף (יבמות יח, א בדפיו), רשב"א (שו"ת א, תלא), מבוא התלמוד (ד, עד), ספר הכריתות (ג, ד), הליכות עולם (ה, א, ה), ועוד. אמנם יעוין ביד מלאכי (כללי התלמוד, רלב) ובעין זכור (ה, יד), שהביאו מקורות מהראשונים לכך שהלכה כרבי גם מחבריו. ויעוין עוד בזה באנציקלופדיה תלמודית (ערך הלכה, הערות 639-676).

ד. רז"ה (ב"ב עד, ב בדפי הרי"ף ד"ה נפל), פסקי רי"ד (ב"ק צא, א ד"ה הכל), תוס' רא"ש (חולין קטו, א ד"ה בהלכות), מהרי"ט אלגוי (הל' בכורות נא, ב ד"ה והנה לענין) בדעת הרמב"ן והרא"ש, ועוד.

ולכאורה מבואר בדבריו שאין מלקות לשובר עצם בפסח הבא בטומאה. אמנם לא כתוב בדבריו 'בהיתר' אך כאמור, הדבר מוכח מיניה וביה מלשון 'פסח הבא בטומאה', שמעידה על הפסח שמתחילתו היה טומא ובכל זאת הובא, ולא ברשיעי עסקינן, ועל כרחנו שבהיתר. והרי זו ממש לשון רב ירמיה. וגם ממה שכתב המאירי דכל שכן לפסול, מוכח שהבא בטומאה אינו פסול.

וכן מבואר במאירי במקום נוסף (מכות יג, א ד"ה ואח"כ):

השובר את העצם בפסח טהור, בין בפסח ראשון בין בפסח שני. אבל השובר בטמא, רצוני לומר בפסח הבא בטומאה, כגון שהיו רוב הקהל טמאי מת שאין נדחין לפסח שני, או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת – אין השובר בו עצם לוקה; שנאמר: לא תשברו בו, בטהור ולא בטמא.

וכן במקום שלישי (שבועות ג, ב ד"ה כבר ביארנו במסכת):

כבר ביארנו במסכת מכות שהשובר עצם בפסח טהור לוקה, אבל השובר עצם בפסח הבא בטומאה, כגון שהיו רוב צבור טמאים על הדרך שביארנו שם, אינו לוקה, שנאמר: ועצם לא תשברו בו, בכשר ולא בפסול. וכגון שנטמא לפני זריקה, שלא היתה לו שעת הכושר.

ואף שבעלמא יש עדיפות לדברי מפרש שנכתבו בסוגיה המרכזית שעוסקת באותו עניין, בנידון דידן, שדווקא דבריו במקומות אחרים מתאימים לגמרא ולרמב"ם, נראה שיש לנוקטם לעיקר. ומכיוון שכך, צ"ע אם לקבל את מה שכתב בתורה שלמה (חי"ב מילואים לפרשת בא, אות כג עמ' קפז; וכן בספרו שו"ת דברי מנחם ח"ג סי' מב אות יח עמ' רז-רו) ליישב את דברי המאירי בפסחים על פי גרסת כ"י מינכן של הגמרא, שבו חסרה הקביעה של רב יוסף שאין איסור בפסח הבא בטומאה. וז"ל הגמרות שלנו, תוך סימון בכתב מודגש של כל המילים שאינן מופיעות בכ"י מינכן: 'רב יוסף אמר: כי האי גוונא דכולי עלמא אין בו משום שבירת העצם, דרבי לאקולי קא אתי. והאי הא פסול הוא, אלא היתה לו שעת הכושר ונפסל איכא בינייהו'. יצוין כי מילים אלו חסרות בעדי נוסח נוספים<sup>ה</sup>, אך מופיעות בעדי נוסח אחרים<sup>ו</sup>. וכעין זה, נמחקו בחלק מעדי הנוסח עוד הסברים של הגמרא בהמשך הסוגיה, שנאמרו בלשון דומה כחלק מהצגת הדעות הנוספות בביאור מחלורת רבי וחכמים. ויעוין עוד בשערי היכל (פסחים מערכה ק עמ' תנה הערה 7) שהציע מקור חלופי לדברי המאירי, אך תבר לגזיזיה, כיעו"ש. וצ"ע<sup>ז</sup>.



ה. כ"י קולומביה, אנאלאו, וטיקן 125. ויעוין עוד בהגהות הב"ח (פד, ב אות א) ובמהרש"א (שם על תד"ה ה"ג) שדנו אף הם בגרסה זו.

ו. כ"י מינכן 6, אוקספורד, וטיקן 109ב, וקטע גניזה סנט פטרבורג.

ז. בשולי הדיון בדברי המאירי, יצוין לדברי קדמון נוסף שמשמע ממנו שאיסור שבירת עצם חל בפסח הבא בטומאת ציבור, והוא רבינו מיוחס בפירושו לחומש שמות (יב, מו; עמ' 30): 'בטהור הראוי לאכילה, יש בו משום שבירת עצם, ולא בטמא'. ומשמע שהטמא שאין בו משום שבירת עצם הוא דווקא כזה שאינו ראוי לאכילה, וכן דייק מדבריו בתורה שלמה (שם, ובשו"ת דברי מנחם שם). אך הבנה זו אינה מתאימה לדברי הגמרא, וצ"ע.



## מחלוקת האחרונים בשאלה אם בפסח הבא בטומאה חל רק פטור ממלקות או

### היתר גמור

עלה בידינו שלפי פשטות הגמרא ורוב הראשונים, אין לוקים על שבירת עצם בפסח הבא בטומאה, ומפשטות הדברים נראה שגם אין איסור תורה בדבר. ועדיין יש לדון האם הדבר מותר לכתחילה או שיש בו איסור דרבנן. והנה, כתב רע"א (בתוספותיו למשניות פסחים ז, י): 'אף בעבר ושבירם ולקח מהם המוח, או בפסח הבא בטומאה דיכול לשברם - מכל מקום העצמות טעונים שריפה. דכיון ששימשו לנותר, הם גם כן דינם כנותר'. מבואר בדבריו שאין איסור כלל בשבירת עצם בפסח הבא בטומאה.

לעומת זאת, בשפת אמת (פסחים פד, א ד"ה בגמרא) כתב:

מדקתני השובר בטמא בהדי המותר בטהור, משמע דאיסורא איכא. ויש לומר הטעם, משום דגזרינן אטו פסח טהור, בפרט למ"ד דגם בפסח הבא בטומאה פטור בשובר עצם, ודאי יש לגזור לכתחילה אטו פסח דעלמא, כיון דזה נאכל וזה נאכל אתי למיטעי.

ולמאי דמשמע לעיל (פ"ג) דגם לכתחילה שוברין היכא שהוא פסול, יש לומר דהכי נמי בטמא ממש מותר, אבל לא כשרוב ציבור טמאים, דראוי לאכילה, כנ"ל.

כעין זה כתב המנחת חינוך (טז, א) בתחילת דבריו:

והנה, במשנה ובר"מ מ"מ מבואר דפסח שבא בטומאה אין לוקין, וכן בברייתא מבואר שם דחייב על הכשר ואינו חייב על הפסול. נראה לכאורה דאפשר דחייב ליכא, אבל איסורא איכא, ואפשר אף איסור דאורייתא. ובפרט במשנה מבואר: אבל המותר בטהור והשובר בטמא אין לוקין. והמותר בטהור עובר על לא תעשה, רק דאין לוקין מחמת לאו שאין בו מעשה, עיין שם. אם כן, מדכלל שובר בטמא עם המותר, אפשר גם כן דאין לוקין אבל איסורא איכא.

אך המנ"ח המשיך ודחה זאת:

אך באמת, מהיכא תיתי יהיה בו איסור? כיון דנתמעט בקרא, אם כן גם איסור לית ביה. ועיין לעיל לענין עצם בכזית בשר, ואפשר דאפילו איסור דרבנן לית ביה, דגבי להניח

(ח). והנה, כתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח ז, ח לנוסח כה"י): 'פסח שהקריבוהו בטומאה, הרי זה נאכל כטהור'. מלשון זו משמע קצת שאין הבדל בדיני האכילה בין טמא לטהור (ויעיין עוד בזה בספר פסח לה' סי' יח). ואי איתא שבטמא מותר לשבור עצם (ולשיטת האור שמח דלקמן, אף מצווה לעשות כן), יוצא שהאכילה אינה ממש 'כטהור' אלא בגדרים אחרים. אולם אין מזה ראיה, שכן יש לומר שכוונת הרמב"ם בלשון זאת רק לעצם ההיתר לאכול, לא להשוואה גמורה של טמא לטהור לכל דיניהם.

(ט). הלשון כאן אינה ברורה, ושם צ"ל 'דגם למ"ד בפסח'.

(י). נראה שהכוונה לדברי הגמרא (פסחים פג, א) בנוגע לשריפת עצמות הפסח ששימשו נותר: 'נתברניהו ונחלצה למוח דידהו, ונשרפיה, ונשדינהו לדידהו. אלא לאו שמע מינה: שימוש נותר מילתא היא. אמרי: לא, לעולם אימא לך שימוש נותר לאו מילתא, וקסבר: בו - בכשר, ואפילו בפסול. אפילו בפסול סלקא דעתך? והא תנן: אבל המותר בטהור והשובר בטמא, אינו סופג את הארבעים! לא קשיא; כאן שהיתה לו שעת הכושר, כאן שלא היתה לו שעת הכושר'.

(יא). =וברמב"ם.

גומרתא מבואר בש"ס (פסחים פד, ב) דהוי איסורא דרבנן, וכאן אינו מבואר כלל. אם כן, נראה דאין שום איסור.

אחרונים נוספים התירו לכתחילה שבירת עצם בפסח הבא בטומאה, מכוח הראיה מדף פ"ג: תבנית אות יוסף (פסחים פד, א ד"ה וע"פ ביאור; מג ע"ג בדפי הספר), מנחת סולת (על ספר החינוך, מצווה טז; דף סב ע"א ד"ה ומ"ש המנ"ח דמלשון) בשם בנו הרב יוסף משה, שער הקרבן (פט"ז הערה 15). וכן נקט בסתמא המחנה לוי (הורוויץ; פסחים ע, ב ד"ה אך), וכן צידד הרש"ז פיק (מעלין בקודש לא עמ' 121-122).

יתירה מכל זאת כתב האור שמח (הל' קרבן פסח י, א), שמותר ואף מצווה לשבור עצמות פסח הבא בטומאה כדי לאכול את המוח שבהן: בטומאה אינו עובר, ומצווה לשבור ביש בו מוח, כדי לאכול את המוח שלא יהא נותר.



### יתרונות לשיטת רע"א והחינוך וסיעתם

ולכאורה נראה שמיקט מילי מציצא עדיף, כשיטת רע"א וסיעתו. מלבד מה שהני רבוותא דאורייתא נקטו כן, נראה שהראיה מדברי הגמרא בדף פ"ג שהבליע השפת אמת בדבריו היא אכן ראיה חזקה, שכן הגמרא דנה על ההנהגה לכתחילה ולא על פטור ממלקות בדיעבד, וכמבואר בדברי השפת אמת עצמו שמשמע משם היתר לכתחילה. ומה שכתב לחלק בין ראוי לאכילה לאינו ראוי לאכילה, הוא לכאורה קשה מאוד, שכן הגמרא למדה את ההיתר לשבור עצם בעצמות נותר מדין פסח הבא בטומאה ('השובר בטמא'), ואי איתא שבפסח הבא בטומאה אין היתר לכתחילה, אזי דיו לבא מן הדין להיות כנידון.

ועוד נראה, שהשפת אמת עצמו הרגיש בזה, ולכן בחידושו על הרמב"ם (הל' קרבן פסח י, א) סלל דרך חדשה בגדרי האיסור לכתחילה שקיים לשיטתו, והעמיד אותו במקרה המסוים של פסח שנעשה בטהרה, כשרוב הציבור היו טמאים<sup>2</sup>. אך לכאורה גם זה אינו מרווח, שהרי לפי השפת אמת יוצא שלשון 'בטמא' של המשנה מתייחסת לקרבן טהור<sup>3</sup>.

שנית, לכאורה שפיר קאמר המנ"ח בסיפיה דדבריו, שכל עוד לא שמענו במפורש שהדבר אסור, אין לנו כוח לאוסרו. ואף שיש חשש דאתי למטעי, אין זה בגדר

(יב). וז"ל: 'אבל פסח שבא בטומאה, אם שבר בו עצם אינו לוקה. משמע דאיסורא מיהא איכא. וכן משמע לשון המשנה: השובר בטמא פטור. ואפשר מדרבנן אסור, גזירה אטו טהור. ונראה עוד, דודאי מי שמקריב פסחו בטהרה – אפילו רוב צבור טמאים, מכל מקום, פסחו ששמרו בטהרה, נראה דאית ביה משום שבירת עצם, דהרי לא נקרא עליו שם פסול. ולהכי יש לומר דאסור מדרבנן, אפילו בא בטומאה, דשמא אחד מהם נעשה בטהרה. ולכן אפילו נפסל קרבן של אחד, אסרו חכמים. אבל צ"ע, דקצת משמע בגמרא דלכתחילה נמי מותר לשבור בפסח שנפסל. ולכן אפשר דדוקא בפסח הבא בטומאה [=מותר לשבור], אבל הפסח הזה בלא נטמא מיירי הכא, ובהא הוא דאיכא איסורא, מטעם הנ"ל [=שלא נקרא עליו שם פסול]. ובמשנה גם כן יש לומר השובר בטמא, פירוש: בפסח הבא בטומאה, אבל אם נטמא אותו פסח – לכתחלה נמי מותר'.

(יג). ובשולי הדברים יש להוסיף שכיום כל ישראל טמאי מת, ואין לנו מי שיכול לעשות פסח בטהרה, וממילא אין לחשוש 'שמא אחד מהם נעשה בטהרה'.

מכשול ברור שיוצר איסור, כל שלא התפרש הדבר בדברי חז"ל, או לפחות בדברי הראשונים.

ועוד נראה, שיש לדון על דבריו של האור שמח שנקט שיש מצווה בשבירה בטמא: יש מקום לומר שמכיוון שבפסח טהור לכו"ע אין אוכלים את המוח שבעצמות בגלל איסור שבירת עצם, ממילא הוא אינו מוגדר כבשר שחלה חובה לאוכלו. ומתוך שהותר להותירו ואין חובה לאוכלו בפסח טהור, מותר להותירו גם בפסח טמא". ושמא אף האור שמח לא התכוון לומר שיש חובה לשבור עצם בטמא, אלא רק שהעושה כן קיים מצווה. וצ"ע".



### סיכום

מכל האמור נראה שיש לקיים את ההבנה הפשוטה בדברי המשנה והרמב"ם, שלפיה אין איסור תורה בשבירת עצם בפסח הבא בטומאה. ונראה שזו גם דעתו העיקרית של המאירי. ועוד נראה ששבירת עצם מותרת לכתחילה בפסח הבא בטומאה, ואין בה איסור דרבנן, וכדעת רוב האחרונים. ויהי רצון שכשם שזכינו לעסוק בדברים להלכה, כן נזכה שהיושבים על מדין יעסקו בהם למעשה.



(יד). בשולי הדברים, יצוין לדברים שיש בהם דמיון עקרוני לדברי האור שמח, שהובאו בשם הגרי"ז מבריסק (הגדה של פסח מבית לוי עמ' מח ד"ה ואכלו): לפי הגרי"ז, בפסח מצרים הייתה חובה לאכול את האמורים, משום שהם עדיין לא נאסרו. וזאת אף שצורתו הרגילה של פסח דורות אינה כוללת אכילה של החלבים. ויעוין בזה בספרי פסח לה' (עמ' כז).  
(טו). ויעוין עוד ברש"ש (פסחים ע, ב על רש"י ד"ה אבל), שדן בזה קצת ואין בדבריו הכרע.

# ערבי פסחים

ביאור תשובת תרומת הדשן בדיון ערב פסח שחל להיות בשבת אם מתענים  
הבכורים או איזה יום מתענין ♦ בעניין ברכת מעין שבע כשחל פסח בשבת



הרב אהרון אמויאל

כולל בנין אב ירושלים תובב"א

## ביאור תשובת תרומת הדשן בדין ערב פסח שחל להיות בשבת אם מתענים הבכורים או איזה יום מתענין שו"ת תרומת הדשן סימן קכ"ו\*

**שאלה:** ערב פסח שחל בשבת מתענין הבכורות או לאו, ואם מתענין באיזה יום מתענין\*.  
**תשובה:** יראה דמתענין ביום חמישי שלפני השבת, וכן ראיתי בימי חורפי בספר רוקח<sup>2</sup>. וכן שמעתי [שהנהיג גדול אחד כך]. ושמעתי<sup>3</sup> דחד מרבותא<sup>4</sup> רצה להוכיח דלא מתענין כלל, מהא

\* ראה עוד תשובות תרומת הדשן מבוארות, בירחון האוצר גיליון ה, יג ומה.

א. איתא במס' סופרים (פרק כא ג): 'אין מתענים בניסן אלא הבכורות בערב פסח'. והתוספות (פסחים קח. ד"ה רב ששת), הרא"ש (פסחים פרק י יט) והמרדכי (שם רמז תרי) הביאו סעד לתענית זו מדברי הירושלמי (פסחים פרק י א) בדעת רבי. וכן פסקו הטור והשו"ע (סימן תכט א, תע) דהבכורות מתענים בע"פ. וטעם תענית זו מבואר דהיא לזכר על הנס שנעשה לבכורות שפדאם השי"ת בשעה שנגף את כל בכורי מצרים. ובאחרונים האריכו לפלפל במקורות לתענית זו ובחובתה, וראה מש"כ בזה באורך בשו"ת יביע אומר (א סימן כה), ואכמ"ל.

ב. סימן ער. וכן פסק המהרי"ל (שו"ת סימן קי, קנח א. מנהגים הלכות ערב פסח ד) בשם הרוקח. ובהגהות מנהגי ר"א טירנא (ניסן אות סב) הביא בשם מהר"א קלוזנר שהמנהג לצום ביום ו'. וכן כתב המהר"ם פרונינצאל (שו"ת א סימן עא), ושכן כתב רבינו מנחם המאירי (מגן אבות ענין כג). והביאו החיד"א בברכי יוסף (סימן תע ד). ועיין בשו"ת המהרי"ל (סימן קי) שכתב להשיב אמאי מקדימין ליום ה' ולא יצומו ביום ו'. וכ"פ המגן אברהם (שם א) דבע"ש אין מתענין כפי שפסק (סימן תיו ג) דאסור להיכנס לשבת כשהוא מעונה.

ובב"י (סימן תע) הביא דברי רבנו בשם הרוקח, והאגור בשם המהרי"ל ובשם אביו. ובשו"ע (שם ב) כתב: 'אם חל ערב פסח בשבת, יש אומרים שמתענים הבכורות ביום ה', ויש אומרים שאינם מתענים כלל. הגה: אבל יש לנהוג כסברא הראשונה' ע"כ. ובברכי יוסף (סימן תע א) כתב לתמוה על הרא"ש ורבינו שהביאו ראייה מדברי הירושלמי לנידוד<sup>5</sup>, אחר דמסיק הירושלמי שלא התענה מחמת שאיטנים היה. ומ"מ כתב הרב כנסת הגדולה בספרו פסח מעובין (אות מו) שהמנהג להתענות, וכ"פ הרב בא"ח (פרשת צו הלכות אם חל ע"פ בשבת אות א) ובחזו"ע (פסח עמוד רטו). וע"ע בספר זכרון משה (א סימן ב), ואכמ"ל.

ג. כן איתא במנהגי מהר"ש (סימן רצט) ששמע שמהר"ם ז"ל (מהר"ם הלוי מוינא) הנהיג להתענות ביום ה'. וכן פסק האגור (סימן תשעא) משמו. וכן פסק בשו"ת מהר"י וויל (סימן קצג). וכן איתא במנהגי מהר"ק (סימן צו, צח מהד' מ"י). ובמהרי"ל (מנהגים שם ה) כ' לדון האם רשאים לאכול קודם הבדיקה, ע"ש.

ד. נוסף במהדורת מכון חכמת שלמה ע"פ כ"י ולפי"ז אתי שפיר הלשון 'וכן' המופיע בכל המהדורות, דאל"כ לכאורה צ"ל 'עוד שמעתי', ודו"ק.

ה. בשו"ת המהרי"ל (סימן קנח) כותב השואל הח"ר מיינשטרליין<sup>6</sup> ראייה זו משמיה דהר"ר פייביש (לכא' הוא ר' ויפש מוינא, ראה שמות חכמים וויס, ב"ב סט), ומשיב לו המהרי"ל 'ההיא ראייה שכתבת בשם מהר"ו... אותה ראייה שמעתי מכמה רבונות, ומ"ו (כנראה מהר"ש) הגיד לי משמיה דנפשיה'. וכן דעת האגור (תשעא) בשם אביו שלא הנהיג להתענות, דמאחר שאינו אלא מנהג הואיל ונדחה ידחה. וכן כתב בשו"ת המהרי"ל (סימן קנח) השואל, והשיבו מהרי"ל שכן כתוב בלקוטי הר"י קורביי"ל בעל סמ"ק, הנקראים 'עוד משמו' (נדפס בקובץ סיני כרך סז, המעין תמוז תשל"ו), שאין צריכים הבכורות להתענות.

דעת אביו דהאגור, רבי ליווא לנדו ז"ל, כבר נמצאת בשו"ת חכמי אשכנז (סימן ב, נדפס בקובץ מוריה עב עמוד 29, וכן

דמייתי מרדכי פרק מקום שנהגו' דפליגי אמוראי, בירושלמי איתא' דרבי לא אכל בערב פסח, חד סבר משום דבוכרא הוא, וחד סבר דהוה מתענה משום דאיסתניס [איסטניס] הוה. והשתא אי סבירא לן דלמאן דאמר משום בוכרא מתענין צריכין להתענות אף כשחל בשבת, לפני השבת, אם כן אמאי פליגי אמוראי משום מאי התענה רבי, תפשוט להו מהיכא דחל בשבת אם התענה ביום שלפניו, דודאי בשבת אין מתענין, אם כן ודאי משום בוכרא התענה בכל שנה, דאי משום איסטניס מה היה מועיל לו התענית שלפני ערב פסח שלא יהא איסטניס מלאכול מצה בליל פסח באכילת תאוה", ואם לא התענה רבי לפני השבת, תיפשוט איפכא דעל כרחק לאו משום בוכרא התענה בכל שנה. אלא על כרחק גם למאן דאמר משום בוכרא סבירא דאין מתענין כלל כשחל ערב פסח בשבת, ותו ליכא למיפשט מידי.

ונראה לדחות<sup>ז</sup>, דאיכא למימר דלא ידעי אמוראי היאך עביד בשבת, ואין זה דוחק דכהאי גוונא אשכחן פרק אלו דברים' בבני בתירה שהיו נשיאים ונתעלמה מהן כשחל ערב פסח בשבת, אם קרבן פסח דוחה שבת או לאו, והיאך שכחו מה עשו בשנים הראשונים, אלא על כרחק בשנים מרובות לא חל להם ערב פסח בשבת, ונשתכח מהן הדבר אף על פי שהיתה מילתא דצבור כו', כל שכן שנוכל לומר מילתא דיחיד הוא דנשתכח, גם בימיו לא חל כל כך בשנים מרובות<sup>ח</sup>.



בקובץ המועדים עמוד תתקא), דאף דרבו המהרי"ל פסק שיש להקדים התענית, מ"מ הוא מורה דא"צ להתענות מאחר שסומך על הר"ר יעקב מקורבי"ל (והוא אינו רבי יצחק בעל הסמ"ק כפי שכתב המהרי"ל) שהיה אדם גדול מאוד, וחסיד גמור ובר סמכא, 'ואינו מחמיר באותו תענית שאינו נמצא בתלמוד בשום מקום', וא"כ אין להתענות כלל אפילו עד חצי היום, 'אבל אני נוהג עם בני שי' להתענות יום ו' קודם עד חצי היום, לזיכרון בעלמא' ע"ש.

(ו). פסחים אות תרי.

(ז). פסחים פרק י הלכה א, בשם רבי סימון בשם ר' יהושע בן לוי.

(ח). פסחים צט:, טושו"ע סימן תעא א.

(ט). ובשו"ת המהרי"ל (סימן קנח א) כתב לדחות דברי השואל, בשם רבו, דשמא בימי רבינו הקדוש לא חל ע"פ בשבת כיון דהיו מקדשים ע"פ הראייה, 'ואין זה תימא, דהכי צ"ל דבני בתירה דנעלמה מהם אם פסח דוחה שבת'.

(י). פסחים סו.

(יא). בספר חק לישראל להגר"י ועלין זצ"ל (אות כה) הביא מרבו הגאון בעל שו"ת הריב"ד (או"ח סימן ב) שכתב לדחות הראייה, דהא דעת רבי (מגילה ד.) דאף בט' באב שחל בשבת כיון שאידחי אידחי, וא"כ ק"ו בתענית בכורות שלא התענה. וא"כ כיון דלא קי"ל כרבי בהאי ה"ה דלא קי"ל בהאי, ושפיר צריך להתענות ביום ה, ע"ש. ושמא יש לחלק בין פורענות דאף אין מקדמין לזכר לנס, ויל"ע.

הרב אלעזר כהן

זכרון יעקב

## בעניין ברכת מעין שבע כשחל פסח בשבת

תגובה למאמר הרב אהרן גבאי בגליון עץ חיים באבוב ניסן תשע"ט\*

ראיתי את מאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א, וגם נו"נ יחד בענין, ואם כי יאמר לשבחו כי נראה שאין כתיבתו מגמתית, אמנם סבורני כי שגה מאד בדבריו, ומאפס הפנאי, ושלא להלאות הקוראים, לא אעמוד להשיב על כל פרט או טעות שבמאמרו, אלא הנני כמשיב על העיקר ופוטר את הטפלה, והרוצה לעמוד על הדברים ימחל לעיין בקונטרסי "האמת תורה דרכה" באורך.

### א.

#### קיצור העובדות

בגמ' לא נמצא חילוק בענין ברכת מעין שבע כשחל פסח בשבת, (וכל ענין ברכה זו נזכר בדרך אגב לענין אחר), ורוב הראשונים העתיקו את הגמ' כצורתה. במקצת הראשונים הקדומים אף נזכר בפירוש שאומרים אותה גם בליל פסח שחל בשבת, ללא מנהג שונה. וכן היה המנהג הקדום בספרד, אשכנז, איטליה, רומניא, וחלק/רוב פרובנס. מאידך, הטור הביא אך ורק את דברי רבינו נסים גאון שלא לאומרה, ומאותה תקופה ואילך, כמעט שלא מצינו מי שנטה מדבריו, ונמצא בד"כ רק מנהג אחד, שלא לאומרה. עד שבסוף תקופת הראשונים, וכ"ש בימי מרן השו"ע והרמ"א, נשתקע אותו המנהג ונתבטל כמעט לגמרי, ונשתייר רק במקומות מועטים ממש. ההסבר המתקבל על הדעת מכל הנ"ל הוא: בתחילה נהגו ע"פ הסתמות לאומרה גם כשחל פסח בשבת, אך לאחר פרסום דברי רבינו נסים גאון, והתפשטות מעט מעט, הסכימו רוב בנין ורוב מנין מחכמי ישראל לבטל את המנהג הקדום, ולהנהיג שלא לאומרה. זאת, למרות שבודאי היו לפנייהם כל הנתונים דלהלן: א. סתמות הש"ס. ב. סתמות רוב הראשונים הקדומים, ובכללם סידור רב עמרם גאון והרמב"ם [והרי"ף והרא"ש]. ג. מקצת הראשונים הקדומים שכתבו במפורש לאומרה. ד. המנהג הקדום במקומם לאומרה.

### ב.

#### בדעת הטור

ידידי הרב אהרן גבאי טוען במאמרו, כי: א. הטור עבר בצעירותו לספרד, והיה רוב ימיו מחוץ לאשכנז. ב. קשה היה לו כנווד וגולה לזכור לבדו את המנהג. ג. אם האריך בתפילתו, לא

\* וכעת שב ונדפס במהדורה מתוקנת מוגהת ומשופרת בירחון מנורה בדרום ניסן תשפ"א.



היה אמור לדעת, כי סמך על הש"ץ. ד. אם ידע הטור ממנהג אשכנז, לא היה נמנע מלכותבו. ה. אולי יש לדחוק שידע את מנהג ספרד ואשכנז, אבל העמיד לנגד זה את מנהג קירואן ופרובנס, והכריע כהבנתו שלא לאומרה, אך יותר נראה שלא ידע המנהג.

הבה נתבונן: הרא"ש נולד באשכנז בשנת ה"א א'ה"א י', ובנו הטור נולד בשנת ה"א כ"ט בגרמניה. בשנת ה"א ס'ה"א ס"ג ברחו משם הרא"ש והטור, עקב תפיסת מהר"ם מרוטנבורג, מחשש שהרא"ש כשני במעלתו ייתפס ג"כ. בדרכם עברו בצרפת, פרובנס, וברצלונא (נתקבלו שם ע"י הרשב"א), ואח"כ המשיכו לטולדו ונשתקעו בה. בשנת ה"א פ"א/ה"א פ"ח נפטר שם הרא"ש, ובנו הטור נפטר בשנת ה"א ק"ג (וי"א שהטור חזר בסוף ימיו לאשכנז).

נמצא, כי הרא"ש הגיע לספרד במיטב שנותיו, בגיל 53-63, וחי שם 24-17 שנה יחד עם בנו הטור, והטור הגיע לספרד בשיא כוחו, בגיל 34 לערך, וחי שם עשרות שנים. והדבר ברור עפ"ז מעל לכל ספק, כי רבינו הטור, כבנו של אחד מגדולי הדור באשכנז, ידע היטב, גם מנהגי ספרד, גם מנהגי אשכנז, וגם מנהגי צרפת, וכפי שבספרו מופיעות עשרות עדויות על מנהג ספרד, עשרות עדויות על מנהג צרפת, ועשרות רבות של עדויות על מנהג אשכנז.

והנה, באותם שנים שהיה הרא"ש באשכנז (ה"א י'ה"א ס"ג) חל פסח בשבת 17 פעמים, ובאותם שנים שהיה הטור באשכנז (ה"א כ"ט-ה"א ס"ג) חל פסח בשבת 13 פעמים, מהן 5 פעמים לאחר היות רבינו הטור בגיל 20, ובכללן בשנת ה"א ס"ב (שנה קודם יציאתם לפי דעה אחת) ובשנת ה"א ס"ה (שנת יציאתם לדעה אחרת). אשר עולה מזה, כי אין הדעת סובלת לומר שהרא"ש ו/או הטור בצאתם מאשכנז לא ידעו מהו המנהג בפרט זה, בין אם בירכו ובין אם לא בירכו. (על הטענה שאם האריך הטור בתפילתו לא ידע את המנהג, וסמך על הש"ץ, כמדומה שא"צ להשיב, ואולי גם ראוי למחות). בבואם לספרד, מאותם 24 שנה שהיו הרא"ש והטור יחד (ה"א ס"ה-ה"א פ"ח), חל פסח בשבת 7 פעמים, או אם היו יחד רק 17 שנה (ה"א ס"ה-ה"א פ"א), חל פסח בשבת 4 פעמים.

עתה הגע עצמך, מתי באו דברי רבינו נסים גאון לידי הטור, אם באותם שנים שהיה עם אביו הרא"ש (בין באשכנז ובין בספרד), ובכל זאת כתב בספרו רק כדברי רנ"ג, אין הדעת סובלת שהיה זה מנוגד לדעת אביו ורבו, שהיה מחזיק במנהג אשכנז הקדום זה רבות בשנים, וסובר (כלל כ תשובה כ) שמנהגי אשכנז הם ע"פ "שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימות החורבן", אא"כ גם הרא"ש הסכים (למרות הנ"ל) שיש לבטל מנהג אשכנז מפני דברי רנ"ג (או שמא נודעו דברי רנ"ג עוד בהיותם באשכנז, וכבר שם שינו המנהג ופסקו מלאומרה).

ואם באו דברי רנ"ג לידי הטור בהיותו בספרד רק לאחר פטירת הרא"ש, א"כ בהיותו באשכנז, ובחיי אביו גם בספרד, נהג כאביו, וכמנהג הקדום, לאומרה, ולא היה נידון בענין, וכשראה לראשונה דברי רנ"ג, בודאי ידע שהם מחודשים ביחס למנהג אשכנז וספרד. ובכל זאת אח"כ פסק הטור להלכה לשנות את המנהג מכח דברי רנ"ג (והדעת מכרעת שהסכימה דעתו דעת עליון שגם אביו ורבו הרא"ש היה מסכים לזה, וגם בס' מצוות זמניות לתלמיד הרא"ש כתב כן).

בין כך ובין כך, עולה בידינו, שכאשר פוסק הטור כרנ"ג, ואינו חושש למנהג הקדום והידוע, הן באשכנז והן בספרד, שהם מרכזי התורה הגדולים בזמנו (ובודאי יכול היה לשער בדעתו, בהשערה

הקרובה לודא, כי גם בשאר קהילות ישראל הפזורות יש שנהגו כן), הרי הטור מכריע בזה, כי דברי רנ"ג עדיפים יותר מכל המנהגים גם יחד.

### ג.

#### בדעת האגור

גם הוא ז"ל היה בתחילה באשכנז, וכותב בהקדמתו שיביא בכל ענין ההלכה אשר פסקו גדולי אשכנז וצרפת, ושלמד מאביו רוב חכמתו, ושיביא בכל דין דעת מהרי"ל (ושעל זולת החיבורים החשובים לא חש, דבטלים ברוב בנין ומנין), ועפ"ז מביא בספרו למעלה ממאה עדויות על מנהגי אשכנז (וכמה עשרות עדויות על מנהגי צרפת וספרד), ורק לאחר מכן עבר לאיטליה, (והביא כמה עדויות בודדות על מנהגיהם ועל מנהגי מרוקו). והרי כאן הוא פוסק בסכינא חריפא בשם המנהגי ע"פ רנ"ג שלא לאומרה (וא"צ להשערה התמוהה לומר שכתב דבריו כאן ע"פ מהרי"ק, שלא היה רבו, ומביא ממנו פעמים בודדות).

מזה תראה, כמה רחוק מן השכל לומר, שלא ידע האגור את מנהג אשכנז בזמנו, וכ"ש לומר שלא ידע את מנהג אשכנז הקדום, או מנהג איטליה. ובודאי הדעת מכרעת שידע משני מנהגים אלו, והכריע כהטור כדברי רנ"ג, דעדיפי משני המנהגים גם יחד (גם ר"א מטירנא לא כתב מעולם שדבריו הם נגד המנהג, ע"ש).

### ד.

#### במנהג ספרד

ומ"ש ידידי הנ"ל שאע"פ שבספר מצוות זמניות ובספר צדה לדרך כתבו שלא לאומרה, אבל "המנהג לא היה כן, כמפורש באבודרהם שאחריהם", ועפ"ז איחר את זמן שינוי המנהג בספרד עד דור לפני הגירוש, נראה ששגה בזה. האבודרהם שהביא את סברת רנ"ג וסיים "ומיהו נהגו לאומרה" (שיש לפרשו הסכמה שבדיעבד, ובלשון עבר), זמנו בערך ה"א ק', והיה באותה תקופה של בעל מצוות זמניות (שנפטר בשנת פ"ב). ובעל צידה לדרך (תלמיד רבינו יהודה בן הרא"ש) היה ג"כ באותה תקופה, ואף מעט לאחר האבודרהם, כי היה בספרד משנת צ' ולפחות עד שנת קכ"ח, ונפטר קל"ד/קמ"ה, ומאחר שהוא מעיד שכבר בזמנו התחיל המנהג להשתנות, א"כ למדנו שנעשה השינוי מיד באותם שנים, ע"י תלמידי הרא"ש והטור.

### ה.

#### בענין סידור רס"ג ורשב"ן

הנה סידור רס"ג היה מצוי בקירואן בימי רנ"ג, ועכ"ז לא חששו למה שדקדק ידידי הנ"ל מסתימת דבריו, כשם שלא חששו לסתימת הש"ס וסידור רע"ג, (וגם אירע שלא נהגו אף בשיבות בבל

כרס"ג, כמ"ש רב שרידא בתשובתו). והגם שהאבודרהם הביא עשרות פעמים מרס"ג, כאן לא הביא מסתימת דבריו לסייע למנהג ספרד הקדום, ואם היה סבור שיש משם הוכחה לסתור את דברי רנ"ג יותר מסתימת הש"ס וסידור רע"ג, הדעת נותנת שהיה מביאו, ולא מניח הדבר ע"פ מה שנהגו בלבד. וסו"ס הלא אבודרהם והטור היו באותם שנים, וגם הטור מביא מסידור רס"ג (אם כי נראה שלא ראהו כולו במקורו), וקל להניח שלא היה אז רק בידי אבודרהם לבדו, אלא היה נפוץ בספרד, ועכ"ז עמדו ושינו מנהגם. וכ"ז משום דנקטי שאין די בסתימת דברי רס"ג לסתור את דבריו המפורשים של רנ"ג, כ"ש דמסתמא נודע סידורו גם לרנ"ג שהיה בקירואן, וכנ"ל.

ובענין סידור רשב"ן, הנה שם הביא את נוסח ברכת מעין שבע, וכתב אח"כ וז"ל: כך סדר תפילת מעריב בליל שבת, ולא משתנה הסדר הזה, אע"פ שיש עמו חג או כיפור, לא יוזכר בו. עכ"ל. וידידי הנ"ל סבור, שמצא שם כמעט להדיא שלא כרנ"ג, וכו'. ולענ"ד כוונתו פשוטה מאד לדברי הגמ' בשבת, שגם כשחל יו"ט בשבת, אין במעין שבע הזכרת יו"ט, וכל כוונתו לסיום המשפט, שאע"פ שיש עמו חג או כיפור, מ"מ לא יוזכר בו. (כל שכן שהנוסח מתורגם מערבית, וכידוע הקושי לתרגם במדויק, ובפרט מערבית, וא"כ התיבות "לא ישתנה הסדר הזה", יתכן שתרגומם המדויק הוא "לא משתנה הנוסח הזה"). [וע"ע בדבריו בליל פסח, שלא הזכיר ברכת מעין שבע, הגם שבקידוש הזכיר השינויים כשחל בשבת]. ונמצא, שלא עמד כלל לבאר מתי הברכה נאמרת ומתי לא, אלא כוונתו לומר שכאשר היא נאמרת אין בה שינוי בנוסחתה. ואין בדבריו עדיפות יותר משאר סתמות הש"ס ורוב הראשונים שהעתיקו את הגמ' כצורתה.



## 1.

### טעם הכרעת רבותינו לבטל המנהג הקדום

מאחר שאותה הכרעה, לבטל את מנהג ספרד ואשכנז ואיטליה מפני דברי רנ"ג ודעימיה, נתקבלה במשך הזמן ע"י כל חכמי ספרד, וכמעט כל חכמי אשכנז, עד שנשתקע מהם לגמרי המנהג לאומרה, למעט מקומות בודדים, לפ"ז פשוט, שהחזרת מנהג זה מנוגדת להלכה, פשוטו כמשמעו. (וכמדומה, שלולא הצורך ליישב את דברי הרש"ש בכל עז, הכל היו מודים בזה).

והטעם להכרעה זו של רבותינו הראשונים, נראה לומר, שהם הבינו בפשיטות כי בודאי רנ"ג לא היה מחדש את דבריו נגד מנהג ישיבות בבל (וכשם שלא מסתבר שיסתמו רע"ג ורס"ג שלא כמנהג ישיבות בבל, כ"ש שלא יתכן כלל, שרנ"ג יחלוק בפירוש, ומסכתו, על מנהג ישיבות בבל, נגד סתמות הש"ס, ונגד סתימת סידורי רס"ג ורע"ג), א"כ על כרחנו י"ל באחת משתי אפשרויות:

אפשרות א' שידע רנ"ג בידיעה שזהו מנהג ישיבות בבל ג"כ, אם ע"פ עדות בכתב או בע"פ (הגם שלא באה בכתובים לידנו, כמו שאר אלפי תשובות הגאונים שלא זכינו להם), או משום שהיה זמן מסויים ראש ישיבה בבבל, (כמ"ש קורא הדורות, ויש סמך לזה מלשונות הראשונים שקראוהו בתואר גאון אע"פ שלא היה מן הגאונים אלא מתלמידיהם, ולא אירע כן לרבינו חננאל חבירו וכן דורו. וזה אע"פ שכותבי קורות העיתים לא טרחו לתעד הדבר, או שלא הגיע לידנו).

אפשרות ב' אפי' אם נניח שלא ידע רנ"ג מהו מנהג ישיבות בבל ע"פ ידיעה ועדות, מ"מ ברירא ליה מן ההכרח השכלי, שכן הבינו גם האמוראים ראשי ישיבות בבל, שהרי הוא אומר כן בדעתם. ומאחר ולא נמצא כנגד דבריו שום עדות ברורה על מנהג ישיבות בבל לאומרה (וגם כל מה שהביא ידידי במאמרו הם סברות והשערות הקרובות לודאי, ותו לא, וכעין זה יש כבר בסתמות הש"ס והראשונים הקדומים), על כן נקטי רבותינו הראשונים שהעיקר כדברי רנ"ג.

ובזה ניחא להו לרבותינו הראשונים כמלאכים, גם לבטל את המנהג הקדום, ונראה מזה דנקטי, שאותו מנהג היה ע"פ הנראה מן הסתמות, קודם ידיעת דברי רנ"ג, ואילו ידעו הקדמונים מדברי רנ"ג לא היו נוהגים כן (והא קמון, שכמעט לא מצינו מי שנודע מדברי רנ"ג ועמד לחלוק על דבריו, ומי שחלק, עמדו אחריו ונטו מדבריו). ולפ"ז, כבר הכריעו רבותינו הראשונים מבטלי המנהג, דאין גם מקצת ראשונים שיסברו עתה לאומרה. ולכן להלכה ולמעשה שינו המנהג, ופסקו מלאומרה. ומטעם זה השמיט הטור את המנהג הקדום, אע"פ שבודאי נודע לו. וכן מרן הב"י השמיט את דברי שבלי הלקט והאורחות חיים, אע"פ שבודאי היו לנגד עיניו.

### ז.

#### סיכום דעות הראשונים

ועתה אעמוד על סיכום הדעות שמנה ידידי הנ"ל שסוברים לאומרה, ואציין במוסגר תשובתי לדבריו: סידור רשב"ן (אין מדבריו ראייה רק כסתמות שאר רוב הראשונים). סידור רש"י ומחזור ויטרי (חדא נינהו, וגם באשכנז הפסיקו לנהוג כן). סידור ראב"ן (מיוחס לראב"ן, ולא מצאתיו). רוב בעלי התוס' (ע"פ מ"ש הריטב"א במקום אחד בשם מקצת בעלי התוס' שלא לאומרה. ולענ"ד כוונתו פשוטה, שבדברי מקצתם ראה כן, ולא בדברי כולם, כי השאר לא כתבו בזה כלום, ומזה נתחדש לידידי הנ"ל שרוב בעלי התוס' חולקים וסוברים לאומרה, וצ"ע). שבלי הלקט ותניא רבתי (תניא רבתי הוא קיצור ספר שבלי הלקט, ואינם שתי דעות). אבודרהם (מיד לאחריו כבר לא נהגו כמותו גם בספרד). ספר הבתים ור"י אבן שועיב (הביאו את שתי הדעות, עם המנהג לאומרה, וניכר בדבריהם שלא ידעו מדברי רנ"ג כלל). ס' המנהגים קלויזנר (לא נמצא רק בהוספות שבנדמ"ח, ותלמידו ר"א טירנא כתב להיפך). מהרי"ל (נמצא רק בהעתק כתי אחד, ואינו הנוסח המקובל, ולא ידוע ע"י מי נכתב, והאגור שהקדים שכותב דעת מהרי"ל בכל מקום, כתב כאן להיפך). סתימת רע"ג והרמב"ם (כבר היתה ידועה לכל הראשונים, ועכ"ז פסקו שלא לאומרה). סתימת סידור רס"ג (כבר היתה ידועה בקירואן ובספרד, ועכ"ז נהגו והנהיגו שלא לאומרה).

### ח.

#### משקל המחקר בהכרעת ההלכה

וראיתי לעמוד גם בעיקר דברי ידידי הנ"ל, להוכיח מסידורי הקהילות מה היה מנהג בבל, כי עולה מזה, שיש כאן ויכוח מה היתה המציאות בישיבות בבל. והצדדים הם: ודאות של רנ"ג, לפחות מכח ההכרח השכלי התורני, ע"פ גדלותו הנוראה בתורה, ויראתו העצומה מלהוציא דין

מעוקל, ושעבודו המוחלט אך ורק לרצון השי"ת, מול השערות הקרובות לודאי והסתברויות של חוקר תורני בן זמננו, אשר מטבע הדברים נותן משקל רב למחקרו, אך כל (או רוב) השערותיו כבר היו לנגד עיני רבותינו, ולא חשו להם. וכמדומה שאין צריך לבאר למי משפט הבכורה.

ועוד ויכוח מצאנו כאן, שהטור הסכים לבטל את מנהג אשכנז וספרד הקדום, מפני דברי רנ"ג, והכרעתו זו נתקבלה על דעת רוב בנין ורוב מנין מחכמי ישראל. וידידי הנ"ל סבור, שיש לבטל את דברי הטור ורוב ככל חכמי ישראל, בטענה שאפשר שלא ידעו ממנהג אשכנז, ובטענת קדושת המנהג הקדום בעשרת קהילות תפוצות ישראל שמסתבר שלא נודעו לטור ולהראשונים. וגם כאן נראה, שא"צ לבאר למי משפט הבכורה. ומ"מ אבאר הדברים.

דעת ידידי הנ"ל, כי הכרעות רבותינו הראשונים וגדולי האחרונים בכה"ג, אין להם משקל, מחמת שהוא סובר שלא הייתה בידיהם האפשרות לדעת מנהג כל ישראל בתפוצותיהם, ולדעתו הכל נקבע רק ע"פ מנין המנהגים שנהגו בקהילות ישראל השונות לתפוצותיהם. ולדעתי שוגה בזה מאד:

א. אין כל בירור אמיתי שלא ידעו מנהג שאר מרכזי התורה הגדולים, וכבר ביארתי לעיל אפסיות הטענה שהטור והאגור לא ידעו ממנהג אשכנז. כל שכן שלפעמים די בידיעה אחת לשנות את ההכרעה. לדוגמא בנידון דנן: אם היה ידוע לראשונים (מה שאנו לא מצאנו לו תיעוד), שרנ"ג היה ראש ישיבה בבבל איזה זמן, הרי זהו טעם להכריע כדבריו, גם נגד מנהגי הקהילות, שהרי הוא יושב על כסאם של רבינא ורב אשי בישיבותיהם שנמשכו ברציפות עד זמננו.

ב. משקל מנהג קהילות ישראל אינו נמדד כלל ע"פ כמות הקהילות שנהגו בו, אלא שעי"ז מוכח שהסכימו לו הרבה ת"ח (והיינו שהמנהג כשלעצמו אינו סיבה, אלא סימן שעבר תחת שבט ביקורתם של ת"ח רבים). ועל כן, אחרי שבמרכזי התורה הגדולים, ורוב ככל חכמי ישראל, הסכימו לקביעת ההלכה כצד מסויים, אין כל משקל למנהגים שנהגו בקהילות נפזרות לפני שנתפשטו שם הוראות חכמי ישראל, כ"ש בהצטרף: א. אם לא נודע על היות שם תלמידי חכמים בעלי שיעור קומה. ב. גם באותם מקומות נשתנה אח"כ המנהג. ג. כל ידיעת המנהג מסתמכת רק על הסידורים שנותרו ובאו לידינו.

ג. הכרעת רבותינו הראשונים כמלאכים, אשר מבארותם אנו שותים בכל צעד ושעל בכל ענייני התורה, ובלעדיהם לא מצאנו ידינו ורגלינו, והיינו ממששים כעוורים באפילה, מחייבת אותנו כתלמידיהם, גם כשנראה לנו בסברא ובהשערות הקרובות (אצלנו) לודאי שלא ידעו ממנהגי עשרת קהילות ישראל, ואפילו אם הכריעו כן מחמת סב"ל. והנוטים מזה, כמדומה שבמשך הזמן יאבדו כל הכרעות רבותינו הראשונים, ובלתי אל המחקר עיניהם, לברר מה נראה לחוקרים (ע"פ כמות וסוג הסידורים שבאו או שיבאו לידיהם), מה ידענו אנו ולא ידעו הראשונים, ותיעשה ח"ו עדת ישראל כצאן אשר אין להם רועה. וכ"ז אפי' היינו באים להחמיר, כ"ש שאנו באים כאן להקל. ומתוך צערי אני אומר, כי דברי הרדב"ז על הרוצה לאומרה, דדעת חיצוני הוא (אשר כנראה נאמרו בזמנו על אלו שלא קיבלו מרות הגאונים), כמין נבואה נזרקה מפיו, גם על ימינו אנו, בבעלי הגישה הנ"ל.

והן אמת, כי דרכה של תורה, שיהיו ת"ח מתנצחים בהלכה (ובלבד שיהיו זהירין במלאכת שמים, ולא כהכותבים המגמתיים שכל מלאכתם באיסוף הראיות ודמות הראיות לצד אחד, והשמטת הצד השני, אשר לאלו אין צורך ואין תועלת להשיבם, כי לא אלמן ישראל, והלומדים אשר שכלם ער ובקשת האמת נר לרגליהם, ישר יחזו פנימו), וכן לפעמים יש תועלת בחקר המנהגים להבין דברי רבותינו, או בדברים שאין בהם נ"מ להלכה, כגון ענייני פיוטים ומאכלים. אבל, לעזוב מקור מים חיים, דברי רבותינו הראשונים כמלאכים, ולחצוב לנו הכרעות חדשות בהלכה ע"פ המחקר, לא תיעשה כזאת בישראל.

ואתה תחזה, כי למרות שאותה השערה הקרובה לודאי שנהגו לאומרה, קיימת גם במנהג תימן הקדום (כי אין כל סיבה לומר שנהגו משאר קהילות ישראל קודם שנודעו מדברי רנ"ג), מ"מ מורה הגר"י רצאבי שליט"א לבני תימן, שלא לאומרה. וטעמו ונימוקו עימו, דאין ההשערות עוקרות את המנהג הנוכחי ע"פ מהרד"ם ומהר"ק, כי אפשר שהסידורים המוגהים נתבלו מן השימוש בהם, והנותרים שבאו לידינו הם אותם הבלתי מוגהים, וסב"ל, כמו שהביא ידידי הנ"ל במאמרו. והוא הוא הטעם למה שביארתי לעיל, והוא נכון בכל עדות ישראל. ועל דרך זו י"ל, שאותו הדף שנחסר מסידורי פרס ובוכרה העתיקים, אפשר שנתלש במתכוון כשעמדו והנהיגו שלא לאומרה. ועכ"פ אינו "מעשה שטן", אלא השגחת השי"ת, כדי שלא ילמדו מזה טעות, ודון מינה ואוקי באתרה, גם לשאר הדברים שלא נודעו לרבותינו הקדמונים, וכידוע ממרן החזו"א בזה.

ומה שהעיר ידידי הנ"ל על הדרך הישרה ביישוב מנהג ישראל, ולכן מעדיף לומר שתיקנו לאומרה תמיד, אלא שהראשונים ביטלוה מספק, הנה כבר כתב רבינו הריטב"א בפירוש לא כן, וביאר דמה שאיננו אומרים מעין שבע כשחל פסח בשבת, משום דאינהו נמי לא הוו אמרי, והיינו דפשיטא ליה דגם בימי חכמי הש"ס לא אמרוה. וסו"ס אחרי שכן העמידו הדין רוב ככל חכמי ישראל, וכן מנהג רוב ככל ישראל זה מאות בשנים, אין כאן כל חשש, ואדרבה, הדרך הישרה היא לקיים ולהעמיד דברי רבותינו ולא לפקפק בהכרעותיהם, ועכ"פ למעשה בודאי אין רשות לנטות מדבריהם.

### ט.

#### בדעת רבינו האריז"ל והרש"ש בזה

ומה שהאריך ידידי הנ"ל בענין רבינו האריז"ל, באמת אינו ענין לכאן, רבינו האריז"ל לא גילה מעולם לומר מעין שבע כשחל פסח בשבת (הגם שבשנת של"ב שנפטר בסופה, חל פסח בשבת, והגם שבזמנו היה המנהג פשוט שלא לאומרה, וכדמשמע גם בסידור ונציה רפ"ד ובשתיקת מהר"ו לזה). ואותו הטעם שאמרו לתקנת מעין שבע שהיא כחוב חזרת הש"ק, כבר ידענו מעדות מהר"ו שלא שמעו מעולם מפי רבו, שהרי מעיד ששמעו רק מפי החברים. ורק עפ"י חידוש מהר"י צמח, מסברת עצמו, שנראה לו לאומרה גם בליל פסח שחל בשבת, ולא נתקבלו דבריו גם אצל המקובלים שאחריה, משום שע"פ המבואר בכתבי מהר"ו המוסמכים על הנס דליל פסח, גם ע"פ הסוד אין צורך בברכה זו, וכמו שכתבו הרמ"ע מפאנו ומרן החיד"א בשם רבינו האריז"ל.

זאת ועוד, גם הרש"ש לא כתב מעולם שצריך לאומרה ע"ד הסוד, ולמרות שהשואלים הזכירו הדבר, השיב הרש"ש ע"פ הנגלה דוקא, הגם שכל תשובותיו להם עוסקות שם בעניני קבלה (ובזה תבין שאין כל מקום למ"ש ידידי הנ"ל שהרש"ש לא פירש טעם הנסתר מחמת שלא רצה לפרסם דברי קבלה). ואם נפשך לומר, שלא יתכן שיאמר הרש"ש דבר שאינו מיוסד גם ע"פ חכמת האמת, תשובתך בצידך, שהרי האמת יחידה, או דחכמי הש"ס אמרוה בפסח שחל בשבת, או שלא אמרוה, ושוב גם לא יתכן שיטעו רנ"ג ורוב בנין ומנין מרבתינו הראשונים כמלאכים, ויאמרו להלכה דבר שאינו נכון ע"פ האמת. ועכ"פ דברי הרש"ש מידי כמה ספיקות לא נפקי, וסב"ל, כ"ש שרבתינו הראשונים הם רבתינו המובהקים בכל עניני התורה, ואין לנו רשות לנהוג כדברי היחידים נגד הכרעת רוב בנין ומנין. וק"ו אם נידון זה עצמו כבר עמד לפני רבתינו הראשונים, (ובזמנם לא היה רוב דעות שלא לאומרה, אלא להיפך), וכבר הכריעו בו לבטל אמירתה.

וזהו הטעם, שגם מגדולי הדבקים בדברי הרש"ש, ראשי ישיבת בית אל, כגון האג"ן והיר"א והשמחת כהן, כתבו בפירוש שלא כדבריו, ומנהג בית אל בזה היה בגדר אין ולא ורפיא בידיהו. וגם הבא"ח לא הורה מעולם כדברי הרש"ש בזה, ובזמנו לא אמרוה. וכן הורה למעשה גם הגאון הנורא ח"ר עזרא עטיה זצ"ל, שלא לאומרה, וכפי שביארתי כ"ז באורך בקונטרסי. ולא כתבתי כדי למחות ביד המברכים אותה, אלא כדי להעמיד הדברים על אמיתתם ודיוקם, להועיל להמעייין הישר, החפץ לדעת מהו רצון השי"ת ממנו, שקודם שמקבל איזה דעה בזה, יהיו כל הפרטים נתונים לפניו, ובעיניו יבחין ולבבו יבין, איזוהי הדרך הישרה יותר שיבור לו, ומהי התשובה ששייב לב"ד של מעלה לפי כל צד שינהג בו, ע"ש.

בברכת התורה

אלעזר כהן

זכרון יעקב, ארץ ישראל



הרב אהרן גבאי

אופקים

## עוד בעניין ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת – תגובה לתגובה

קראתי בעיון רב ובמתינות, את תגובתו של ידידי הרב אלעזר כהן שליט"א, מחבר הקונטרס "האמת תורה דרכה". וכאן המקום לחזור ולהודות לו על קונטרסו היקר שהאיר עיני בכל סוגיה סבוכה זו, וליקט ובירר בטוב טעם רוב ככל המקורות בזה. וישר כוחו גם על התגובה הנוכחית, שנכתבה בצורה מכובדת ונעימה כדרכה של תורה וניכר שבדרך כלל ירד המשיג לסוף דעתי (שלא כמנהג הרבה מאנשי זמנינו, שמגיבים במהירות בלי לעיין ולהבין הצד שכנגד). ומ"מ מקום הניחו לי מן השמים להשיב על טענותיו, והנני להשיב בפרוטרוט, אלא שיש להקדים בתור פתיחה ומבוא ארבע נקודות כלליות, ואחריהן אבוא אעיר'ה על תגובתו כסדר.



### א.

#### תמצית מאמרי

הרב המשיג משיב בזאת על מאמרי שנתפרסם לפני שנתיים ('בירור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת'), המאמר עסק בנושא הפולמוס הידוע, שנדפס בגיליון עץ חיים (ניסן תשע"ט עמ' תנו-תעח) ובו דנתי בשאלה הסבוכה והקשה בענין האם יש לומר מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, שמחד דעת רבינו הרש"ש, ראש ישיבת בית אל, וסיעתו, היא שיש להורות ולהנהיג לומר ברכת מעין שבע בכל שבת אף בשבת שחלה יחד עם ליל הסדר, ומאידך דעת רב ניסים גאון, שהובאה להלכה בכמה ראשונים, ובהם הטור והשו"ע, שלא לומר ברכת מעין שבת בליל הסדר, משום שליל הסדר הוא 'ליל שימורים מן המזיקים' (פסחים קט:), וכל תקנת מעין שבע היתה משום המזיקין.

עד כה רוב ככל העוסקים בסוגיא זו בדורינו הבינו שאין צד על פי הפשט לאומרה, ועיקר מוקד הויכוח היה על הפולמוס הבלתי נגמר האם לפסוק למעשה כהמקובלים או כהפשטנים.

אמנם במאמרי הראיתי שמנהג זה קיים גם אצל קהילות הייקים האשכנזים במערב אירופה מאז ומקדם, ואף חלקם עדיין אומרים אותה עד היום (לפחות פפד"מ ובנותיה), ואחרים שינו מנהגם רק במאות שנה האחרונות. וגם בני איטליה החזיקו במנהג זה עד סמוך לדורינו. ושתי קהילות אלו הן פשטניות לגמרי. הרי שיש שיטה כזאת להלכה ולמעשה, גם לפי הפשטנים, ולא זו בלבד, אלא נדמה לענ"ד ששיטה זו היא השיטה היותר עיקרית בסוגיה זו, וזאת על פי הנתונים החדשים שהתבררו והוכחו בפרוטרוט במאמרי, והם:



- א. המנהג המקובל והרווח ברוב רובו של כלל ישראל, כמעט בכל תקופת הראשונים, היה לומר ברכת מעין שבע גם בליל הסדר שחל בשבת.
- ב. כך גם היה המנהג בזמנו ובמקומו של הרמב"ם, וממילא כבר מוכח בבירור משתיקתו של הרמב"ם, שהוא סבור שאין לחוש כלל לדברי רב ניסים גאון בזה.
- ג. כך מוכח בבירור משתיקתם הרועמת של כל סידורי הגאונים: רב עמרם גאון ובפרט מסידור רב סעדיה גאון, וכן מסידורו של הקדמון רבי שלמה בר נתן.
- ד. כן היה המנהג הקדום גם במזרח אירופה, והשתנה שם ע"י רבי אייזיק טירנא, דהיינו בסך הכל דור אחד או שנים לפני הרמ"א.



## ב.

### דעת הרב אלעזר כהן

מאידך, הרב אלעזר כהן בספרו 'האמת תורה דרכה' וכן בתגובתו כאן, קובע שהמנהג לאומרה הוא מנהג טעות! פשוטו כמשמעו, ואף שהוא מודה שנהגו כן כמעט בכל הקהילות בזמנים הקדומים, מ"מ טוען הרב אלעזר כהן שאם רב ניסים גאון כתב שלא לעשות כן, מוכרח שכך נהגו בשיבות בבל בזמנו, ואם נהגו כן בשיבות בבל בהכרח נהגו כן רבינא ורב אשי, ואם כן זהו המנהג האמיתי. ולגבי העובדות ההיסטוריות - שעומדות כחומה בצורה כנגדו - שכל הקהילות הקדומות נהגו לומר, משער הרב כהן שזה נבע מטעות שחשבו שדין שבת ליל הסדר ככל שבת, וזאת משום שאז עדיין לא נודעו ונתפרסמו דברי וסברת רב ניסים גאון לחלק בין ליל הסדר לשבת רגילה, אבל כשנודעו דברי רב ניסים עמדו הקהילות ושינו מנהגם בתוך מספר דורות. ובספרו 'האמת תורה דרכה' אף כתב השערה מחקרית שמנהגי הקהילות בזה הם שריד ממנהג א"י הקדום (אלא שכבר הפרכתי השערה זו במאמרי, והראיתי שהשערה זו אין לה מקום כלל, מאחר שבמנהג א"י הקדום לא היתה קיימת כלל ברכה זו בכל שבתות השנה, וכל המנהג לומר ברכת מעין שבע בשבת הוא מנהג בבלי).

והנה שנינו מודים, שיש דעות בראשונים לכאן ולכאן, וששתי הדעות היו קיימות בפועל בקהילות חשובות לפחות בדורות מסוימים, ולכן כל מי שיש לו מנהג ברור וקדום לאיזה צד, לדעת שנינו יש לו להמשיך במנהגו, ולכן מודה הרב אלעזר כהן שקהילות פפד"מ ימשיכו במנהגם לומר מעין שבע, ואנכי הקטן מסכים שקהילות תוניס ימשיכו במנהגם שלא לומר מעין שבע. ובזה לית דין ולית דיין.

וכל נקודת הויכוח ביננו היא בעיקר על אותן קהילות ספרדיים או חסידיים, שהנהיגו אצלם בדורות האחרונים ממש לומר ברכת מעין שבע על פי הקבלה. ומכיון שאין זה מנהג קדום אצלם אלא חדשים מקרוב (וברוב קהילות אלו זמן השינוי נע בין חמשים שנה לבין מאה חמשים שנה), וגם על פי קבלה יש בזה ויכוחים אין סוף, ולפי השערות הרב כהן זה בגדר 'מנהג טעות' על פי הפשט, וממילא לדעתו אין להם זכות להמשיך מנהג זה, ועליהם לבטל מנהגם ולחזור למנהגם הקדום ולהכרעת השו"ע שלא לומר.

אך אנוכי הקטן, בניגוד לרב אלעזר כהן - שעל פי כל מיני השערות וחשבונות ומחקרים שאינם מוכרחים, קובע שצריך לשנות את המנהג הנ"ל ומטיל דופי גדול במנהג הקדום של רוב קהילות ישראל. לענ"ד אין בכח כל ההשערות והחשבונות לומר כן, שהרי סוף סוף היה מנהג אצל רוב הקהילות הקדומות והחשובות לאומרה, וכלשון הרב המשיג באות א: "וכן היה המנהג הקדום בספרד, אשכנז, איטליה, רומניא, וחלק/רוב פרובנס". וגם יש כעשרה ראשונים מפורשים שהעתיקו את מנהג זה להלכה בספריהם, וגם מצטרף לזה שתיקה רועמת של רוב הראשונים ורוב הגאונים. וכל המציאות הזאת סותרת ומבטלת כעפרא דארעא את ההגדרה "מנהג טעות". ובהכרח צריכים להודות שגם זה מנהג נכון הוא, ולכל הפחות הוא בגדר 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'. ודי בזה בשביל להחזיק ולבסס את המנהג הקיים בקהילות שנהגו לאומרו בדורות האחרונים [ובפרט שכל הקהילות האלו הסכימו לשנות מנהגם בשעה שהיו סבורים אז כל חכמי הדור האחרונים, שאין למנהג זה שום אחיזה על פי הפשט, ומ"מ הנהיגו כן על פי המקובלים. וא"כ עתה שאדרכה נתחזק טובא שגם על פי הפשט יש שיטה חשובה כזאת, ודאי שאין שום טעם לבטל המנהג הזה].

ולמעשה הטיעון הזה מספיק לכשעצמו ואין צורך להוסיף עליו מאומה. אבל לקושטא דמילתא הוספתי והוכחתי במאמרי שמנהג זה הוא לא רק שיטה חשובה שאין להתעלם ממנה, אלא היא השיטה היותר עיקרית בסוגיא, ושכך היא דעת רוב בנין ורב מנין מרבתינו הגאונים והראשונים. והנפק"מ בזה אם תמצא קהילת גרים שאין להם שום מנהג ורב, יהיה ראוי להם לאמץ שיטה זו [ושמעתי כעת ממקורות מהימנים שבישיבת תורת החיים של הרב שמואל טל ביישוב יד בנימין, הנהיג ראש הישיבה שליט"א כבר כמה שנים לומר ברכת מעין שבע בליל הסדר, שלדעתו זה עיקר ההלכה על פי כללי הפסק (וזאת למרות שהרב טל אין דרכו לפסוק למעשה כדעת הקבלה, אלא רק על פי הפשט, וכשיטת הפסק של רוב חכמי אשכנז). וכנודע, קהילת הרב טל היא קהילה שנתקבצו ובאו לה מקהילות אשכנז ספרד ותימן וחסידים וכו', ונתערבו זה בזה, באופן כזה שלפי רוב האחרונים אין אפשרות להגדירם כממשיכי קהילה מסוימת בדוקא. ולכן שפיר הם נוהגים שם בהרבה דברים כעיקר ההלכה].

## ג.

### ביאור ההוכחה משתיקת הראשונים

בסוף מאמרי סיימתי: "וכן דעת הרבה ראשונים, וכמו שכתבו להדיא מעל עשרה ראשונים, וכן מוכח בדעת הרמב"ם, וכאמור ע"פ שתיקת רוב הראשונים שנהגו כן בקהילתם יש להוסיף למספר הראשונים הנ"ל פי עשרה". ורואה אני צורך להאריך בפרט זה.

הנה, לגבי המנהג באשכנז בתקופת הראשונים (וכן בצרפת בכל תקופתה עד הגירוש בשנת ה'ס"ה), הרב המשיג מודה שהיה המנהג ברור לאמרה עד כמעט סוף תקופת רבתינו הראשונים\*. והנה,

(א). וגם לפי דעת הרב המשיג, שמקדים את השינוי כמה שיותר, מ"מ גם לשיטתו, במזרח אירופה השתנה מקסימום לפני שש מאות שנה, ובמערב אירופה לא השתנה אלא מקסימום לפני שלש מאות שנה.

באשכנז וצרפת חיו מאות מרבתינו הראשונים, וכתבו אלפי ספרים בתלמוד ובהלכה ובמנהג וכו', ומהם שרדו עד ימינו מאות ספרים, ועכ"פ רוב הספרים היותר חשובים שבהם, נמצאים בידינו כמעט בשלימות. ומכל ספרות נרחבה זו לא נמצאו אלא ד' מקורות שכותבים שלא לומר: והם: א. הטור. ב. הריטב"א ורבי יהושע אבן שועיב בשם מקצת בעלי התוספות. ג. האגור. ד. ספר המנהגים לרבי אייזיק טירנא. והרב המשיג מסכים שכל אלה זו דעתן האישית, ולא באו להעיד על המנהג. וגם לפי התייעוד שבידינו נראה שדעות אלו לא השפיעו על מנהג הקהילות באשכנז וצרפת בפועל, ורק במזרח אירופה דור אחרי בעל ספר המנהגים, אכן הפסיקו לומר, והיינו בדור המעבר בין הראשונים לאחרונים.

נמצא אם כן שיש בידינו תקופה של חמש מאות שנה שאנו יודעים שכל מאות הקהילות הפזורות באשכנז וצרפת נהגו לומר מעין שבע בליל הסדר, ומתקופה זו יש לנו מאות ספרי הלכה ומנהג ופרשנות ש"ס ותנ"ך. ואחרי כל החיפושים יש רק ארבעה חכמים בודדים שכתבו נגד מנהג זה (ושנים מהם אף גרו רוב ימיהם מחוץ לארצות אלו).

ועתה הבן שואל האם יתכן שרבינו תם התנגד למנהג זה ולא נשמר מזה עדות לדורות? האם יתכן שהרא"ש רצה לבטל מנהג זה ולא נשמר עדות מזה לדורות? וכן יש לשאול על ר"י הזקן, רשב"ם, רבינו פרץ, הראב"ה, הרקח ועמו כל שאר חסידי אשכנז, רבינו משה מקוצי, וכו' וכו'.

ופשוט וברור ששתיקתם הרועמת של כל חכמי אשכנז וצרפת, מהווה הסכמה החלטית למנהג שנהגו בכל קהילותיהם, לומר מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת.

ומעתה, מה שכתבו הריטב"א ור"י אבן שועיב שמקצת בעלי התוספות סברו שלא לומר, בהכרח זה מיעוטא דמיעוטא ממש, וכנראה איזה בעל תוספות מאוחר מאד כתב כן באיזה תוספות לש"ס שלא הגיע לידינו (ומסתמא הוא תוספות מתלמיד רבינו פרץ, שהם התוספות שהיו לריטב"א ברוב המסכתות), ולכן לא נזכר זה לא בכל קבצי התוספות הרבים לתלמוד שבידינו, ולא בכל ספרות ההלכה מצרפת כסמ"ג וסמ"ק וכו', ולא בכל ספרי מנהגי הקהילות. וא"כ מתוך מאות בעלי תוספות שהיו בצרפת היה אולי מקסימום שנים או שלש שהתנגדו למנהג (ולקושטא דמילתא אין ראיה על יותר מאחד!). ואילו כל שאר מאות בעלי התוספות, ובפרט כל המפורסמים שבהם, כגון רשב"ם ור"ת ור"י ור"ש משאנץ ורבתינו מאיברא וכו', הסכימו בהחלט להמשך קיום מנהג זה.

וכיון שחשבון זה נכון הוא על כל מרכז תורני בתקופת הראשונים, א"כ יוצא שרוב מנין רוב בנין של רבתינו הראשונים מסכימים למנהג לומר מעין שבע בליל הסדר, ורק ראשונים ספורים ומעטים חששו בזה לשיטת רב ניסים גאון<sup>2</sup>.



(ב). וחכם אחד כתב לי בזה"ל: אפשר לציין עוד שיש נטיה של הפוסקים שכשמצאו פוסק אחד שכתב דברים מפורשים - פעמים רבות לא ביררו ולא חקרו מה דעת שאר הפוסקים אף שהיום ידוע לנו בידיעה ברורה שקודמיהם חלקו על דעת יחיד זו. והנה כמה דוגמאות: א. ברכת הרב את ריבנו ביחיד. הרמ"א פסק בשו"ע שאין לאומרה עפ"י האר"ח שהובא בב"י, וכן הנהיגו בירושלים בדורות המאוחרים, ובדוא"א להתיחס לזה בתור מנהג שסברו וקיבלו את דעת האר"ח.

## ד.

### גילוי קדמונים נוספים התומכים במנהג

אחר כתיבת המאמר מצאתי שני מקורות חדשים של ראשונים נוספים התומכים במנהג זה, והנני להביאם בזאת.

בספר הקדום סדר חיבור ברכות, כתב יד טורין מהמאה הי"ב, שכתב אחד מחכמי איטליה לפני כשמונה מאות שנה, ויש מזה מהדורה באוצר החכמה, ושם בעמ' 104, בהוראות לערבית של ליל הסדר כתב המחבר בפירושו: "רצה ומודים ושים שלום ואם יש שבת אומ' ויכולו מגן אבות בדברו כול' וחותרם מקדש השבת בלבד וקדיש".

בספר אגודת אוזב שחיבר המקובל רבי יצחק האזובי מק"ק ברושא וקושטא ביון, שחיברו באזור שנות ה-ש"ן, כתב בדיני ערבית ליל פסח (עמ' רא): "ואומר והשיאנו ... וחותרם בא"י מקדש ישראל והזמנים ואם הוא שבת אומר מקדש השבת וישראל והזמנים ואומר ויכלו וברכת מגן אבות וחותרם בשל שבת לבד והטעם כבר פירשתי למעלה". ובדקתי לעומק את רוב סדרי התפלה בספר זה, וכולם הם לפי נוסח הספרדים (כגון כל מגין התיבות בעמידה לחול שציין תואמים לנוסח הספרדי של זמן גירוש ספרד, ולהדיא הזכיר שם "ברכנו" בקיץ, וברכת תשכון, וכן במוסף שבת כתב נוסח "למשה צוית" ולפני מוסף הזכיר בפשיטות אמירת "שובה למעונך". וכן כל סדר הקרבנות של תפלת שחרית הוא כמנהג הספרדי). ולכאורה היה ניתן להביא מזה חיזוק גדול למה שכתבתי במאמרי ששינוי המנהג אצל הספרדים היה רק סמוך לגירוש ספרד, ולכן אין להתפלא אם הספרדים בקושטא בשנות הש"נ עדיין אמרו מעין שבע בליל הסדר, אבל אחר העיון נראה שאין שום ראיה שדבריו משקפים בזה את המנהג שם, ויתכן שזה משקף רק את דעתו האישית, ובפרט שהוא מחכמי הקבלה וחזינן שרבים מחכמי הקבלה תמכו בדעה זו, ועוד, שבספר זה אף שרובו ככולו ע"פ מנהג הספרדים מ"מ לא נמנע המחבר לשלב גם נוסחאות אחרות, ולמשל קדושת שחרית לחול אצלו היא בנוסח האשכנזים, וא"כ גם כאן יתכן שהושפע ממנהג האשכנזים או עדה אחרת.

וכו', אלא פשוט מחוסר ידיעה שהוא דעת יחיד ממש [וע"ע מאמר נפלא בזה של הרב און אברהם הכהן סקלי בקובץ מנורה בדרום ז אדר תשפ]. ב. דעת בה"ג בענין תמימות בספירת העומר. תה"ד היה הראשון שחשש לבה"ג למעשה והעתיקהו הב"י ושאר אחרונים, ולא עמדו בזה שבה"ג הוא דעת יחיד ממש, וגם לא עמדו בסתירת דברי בה"ג בזה, ושבגירסתנו מפורש בבה"ג להיפך וכו' [וכפי שהאריכו בזה כמה חכמים בדורינו]. ג. בענין דעת הגאונים שהביא הטור בסי' רע"ג ששתית יין חשובה לקידוש במקום סעודה, והב"י ושאר אחרונים העתיקו כן בשתיקה וזה אף להקל, ולא ידעו [לפחות רוב האחרונים] שמפורש בדברי כל הראשונים האחרים שדברו בנושא זה דלא ס"ל כן. ומסתמא יש עוד דוגמאות כאלו, ולכן אין לראות בהבאת פוסק אחד ובהסכמת חכמי ישראל המאוחרים אליו, בתור קביעת מסמרות בענין, ובפרט בדורנו שזכינו ב"ה לידיעות שלא היו בדורות הקודמים. עכ"ל אותו חכם אחד ודפח"ח.

ג. נוסח התפלה בסידור זה מושפע בבירור מנוסח דפוסי ונציה המאוחרים (שהראשון שבהם למיטב ידיעתי הוא ונציה שמ"ד) וכגון "שתרגילנו" בלשון רבים וכן "להבחין" בח' ועוד (ואין זה סותר שיש שם נוסחאות עתיקות, שלקחם המחבר מסידורי ספרדים כתב יד שהיה ברשותו ואכמ"ל), וגם ממה שמצטט מספר תולעת יעקב שנדפס בשנת ש"כ מוכח קצת שהוא מאוחר משנה זו, ועכ"פ מה שכתב המהדיר של ספר זה בשער שמחבר זה חי בשנות ה'ר', הוא טעות גמורה שאין לה שחר.

ד. ובמילים אחרות יש הרבה קהילות של מגורשי ספרד כבר מהגירוש הראשון בשנת קנ"א, ולכן הנהגת קהילת מגורשי ספרד בשנות הש' יכולה לשמר הנהגות מלפני גירוש ספרד. ומלבד זאת כיון שהשינוי היה ממש סמוך לגירוש מממילא אין ראיה שכל ערי ספרד שינו מנהגם ולכן יתכן שישתמר מנהג זה בקושטא בשנות הש"נ.

ועוד יש לקבוע כאן הערה שהעירני חכם אחד, שאינו נכון לומר שמרן הב"י הכריע שההלכה כמ"ד שלא לומר, דהנה לשון מרן בב"י: "ומה שכתב רבינו ניסים שכשחל בשבת אין אומרים ברכה אחת מעין שבע. כתבו גם כן הכל בו (סי' נ יא: סי' לה לו ע"ג) וגם ה"ר דוד אבודרהם (עמ' ריד) כתב שיש אומרים כן, אלא שכתב ומיהו נהגו לאמרה אבל עכשיו פשט המנהג שלא לאמרה". ואין מוכרח שכוונת מרן שיש כאן הכרע גמור שכך ההלכה מעיקר הדין, ויתכן מאד שמבחינה הלכתית יש בזה ספק שקול, ומ"מ מאחר שכך פשט המנהג בזמן מרן, ממילא דעת מרן שמספק יש להניח המנהג על מקומו. וגם מלשון השו"ע אין ראיה לזה, שהרי כתב "ואין אומרים מעין שבע", ולשון זו מתאימה גם למשנ"ת [ואילו כתב מרן "ואין לומר מעין שבע" היה כאן פסק שכך ראוי לנהוג בכל מקום, אבל הלשון שכתב בפועל אינה מחייבת זאת].



## ה.

### ביאור חזק ההוכחה ממנהג עשרת קהילות

במאמרי הוכחתי בפירוט רב, שמנהג כל עשרת קהילות ישראל בעבר, היה לומר מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, דהיינו שכן נהגו לאורך רוב ככל תקופת הראשונים בספרד ובאשכנז ובאיטליה וברומניא ובחלק מפרובנס ובמרוקו ובפרס ואר"צ ובגדד ובתימן. ואת כל זה הוכחנו מתוך עדויות מפורשות של הראשונים והקדמונים וכן מתוך דברים מפורשים בסידורים הישנים של עדות אלו, ולא מתוך "השערות מחקריות" וכדומה, אלא בדברים המוצקים כברזל.

והרב המשיג מסכים בפה מלא לעובדות אלו (וכבר ציינתי לשבח במאמרי את הרב המשיג, שלו שמורה זכות זו, בהיות החכם הראשון בדורינו שהחל לגלות ענין נעלם וטמיר זה), אלא שהוא טוען שכל קהילות אלו נהגו כן בטעות, מחמת שסתימת התלמוד והקדמונים שיש לאומרו בכל שבת, ולא ידעו שאין לאומרה בליל הסדר שחל בשבת.

ולזה הנני משיב שאני מודה שמאחר שפרט זה הוא בכל זאת נדיר, ולא קורה כל שנה ושנה, אלא פעם אחת ויחידה בתוך כמה שנים, וגם שיש כאן הטעייה קצת, שמסברא פשוטה באמת לא אמור להיות שינוי בין שבת רגילה לשבת של ליל הסדר, שפיר אפשר לטעון כמו שטוען הרב המשיג (שלדעתו האמת ההלכתית היא שלא לומר), שנפלה טעות במסורת קהילה מסוימת. והיינו, שיש לתלות שבתקופת הגאונים הם באמת קיבלו את המסורת 'הנכונה' (לדעת המשיג!) שלא לומר מעין שבע בליל הסדר, ורק במשך הדורות נשכחה מהם הוראה זו והחלו לאומרה בטעות, ולא זכרו שבעבר היה במנהג קהילתם חילוק בין ליל הסדר לכל שבת.

ה). ואין לטעון שמעולם לא קיבלו קהילות הקדומה הוראה מפורשת בזה, ולא יכולים היו לברר את המסורת, וכולם ניחשו מסברא שיש לאומרה ככל שבת. שהרי ברוך השם, הכל מודים שבמשך כל התקופות ובכל הקהילות גם הנידחות ביותר, ידעו ראשי וחזני בית הכנסת את רוב ככל פרטי ההלכות הבסיסיות הנוגעות לסדרי התפלה בבית הכנסת. לכן פשוט שכמעט כל קהילה קיבלה לפחות בראשית דרכה, מסורת בעל פה או במסורת שבכתב, איך אמורים לנהוג בפרט זה של ליל הסדר שחל בשבת, וגם בהמשך השנים אמורים היו לדעת איך נהגו בדור שלפניהם, וממילא להמשיך את המסורת בזה.

אבל מכל מקום כיון שבדרך הטבע, לפחות אדם אחד בכל בית כנסת, אמור לזכור מה עשו לפני שבע שנים, וגם אם התעורר ספק בבית כנסת אחד, עדיין אפשר לברר אצל הזקנים שבבית כנסת סמוך או הזקנים שבעיר סמוכה. וגם בדרך כלל יש דרך פשוטה לברר זאת, וזאת ע"פ נוסח ההוראות למתפלל שבסידורים הישנים, שבהרבה מהן אפשר לדעת מתוך ההוראות מה המנהג בזה. ולכן ודאי שגם לגבי המנהג בנושא זה, יש למה שנהגו בכל קהילה תוקף תורת מנהג שיש להחזיקו כמנהג קדום ונכון, אלא שבכל זאת היחס והמשקל למנהג דידן הוא אכן בדרגה פחותה יותר מאשר מנהג בדבר שנוהג ובא כל שנה ושנה.

והנה מוכרחים להודות, שבאותו המידה שיכול היה להיווצר במשך השנים טעות ושיבוש בזה, גם יכולה הייתה להישמר המסורת הקדומה והמקורית בזה. ובפרט שיש להוסיף ולציין שבכל הדורות השתדלו בכל קהילה וקהילה לשמר את נוסח התפלה, ובהצלחה מרובה מאד (שכן עיננו הרואות שלא נמצא עדיין שום "טעות סופר" אפילו לא במילה אחת בודדת של נוסח תפילה של כל ארץ וארץ בתקופת כתבי היד, ולא רק בתפילות שנאמרות כל יום, אלא גם בתפילות שנאמרות אחת לשנה: כגון הגדה של פסח, מוסף של ר"ה, מוסף של יום כיפור, נעילה של יום כיפור. וכל השינויים הקיימים בסידורים השונים ניתן להוכיח שהם שינויים מכוונים שנעשו במשך הדורות על ידי החכמים מכמה סיבות. ובדרך כלל גם על נוסחאות נדירות יחסית ניתן לראות שהן קדומות מאד ולכן הן מופיעות בכמה קהילות הרחוקות מאד זו מזו), וגם במשך כל התקופות ובכל הקהילות גם הנידחות ביותר, ידעו ראשי וחזני בית הכנסת את רוב ככל פרטי הנוסחאות וההלכות הבסיסיות הנוגעות לסדרי התפלה בבית הכנסת.

נמצא שהרב המשיג אין בכוחו אלא לטעון, שאין לסמוך בזה סמיכה ודאית על המנהג, כי מנהג באופן זה קיימים עליו באופן הגיוני וסטטיסטי, אחוזים ניכרים שהוא ישתבש במשך הדורות, ואין ההכרח שהמנהג כאן משקף את המסורת הקדומה והאמיתית. ואם נרצה יכול הרב המשיג להפריז ולומר שבמנהג מעין זה קיימים 50% שהוא ישתבש במשך הדורות, אבל גם אם נקבל הנחה זו עדיין מאחר שבמנהג הזה מאוחדות עשר קהילות עתיקות מישראל, א"כ ממילא אין שום סיכוי סטטיסטי שיפול טעות משותפת לכולם.

והחשבון לזה פשוט הוא, שמאחר שכל קהילה וקהילה מעשרת הקהילות הנ"ל נפרדה מחברותיה כבר באמצע תקופת הגאונים, וכבר אין ביניהן השפעות ישירות לתלות בהם את שיבוש המנהג, א"כ לכי תידוק תשכח שקהילה אחת תשתבש זה מקסימום 50 אחוז, ושתי קהילות שישתבשו שתיהן כאחד כבר זה מקסימום 25 אחוז, ושלוש קהילות רק 12.5 אחוז וכו'. ובשביל ש-10 קהילות שונות ישתבשו יש לזה סיכוי של 0.195% בלבד, וצריך לזה נס גלוי כמו שקרה בתרגום התורה ע"י שבעים הזקנים אצל תלמי (ונצטרך לומר שהנס הזה נעשה ע"י הקב"ה בכדי שנסתבש ולא נתפלל כראוי...).

1. והארכתי על כך במאמרי: 'משנת אלו דברים שאין להם שיעור וגירסאותיה', קובץ בית אהרן וישראל, קצ"ט (תשרי חשון תשע"ט), עמ' קכט, עש"ב.

2. לאמיתו של דבר יש רק 30% שמנהג כזה ישתבש, אבל כתבתי 50%, כדי שלא לתת פתחון פה למשיג להתווכח עמי על פרט זה, ולכן כתבתי מספר מופרז.

ולא זו בלבד, אלא שלפי דעת המשיג שהמנהג 'הנכון' הוא לא לומר, והמנהג לומר הוא מנהג שיסודו בטעות, א"כ נמצא שלמרות ריבוי הקהילות והמסורות, לא נשתייר תיעוד ברור על קיום רציף של המנהג 'הנכון' בשום קהילה. והם מלהזכיר זאת, ודע שהאומר כן הוא נותן יד למינים ולפושעים, לומר כשם שמנהג זה נשתבש בכל ישראל, כך גם הרבה מנהגים אחרים, ויכולים לבוא מזה לעקירת כל התורה שבעל פה, ודי למבין (אמנם פשוט וברור שיש לחכם ומבין אפשרויות רבות לחלק כהוגן, ולהשיב למין הנמהר, שלא דומה טעויות ושיבושים קלים שאינם משמעותיים, למסורות אודות עיקרי פרטי המצוות כמו המסורת הברורה שפרי עץ הדר הוא אתרוג, וק"ו לדברים גדולים כמסורת תורה שבעל פה ויציאת מצרים וכו', והיא תשובה אמיתית למתבונן, אבל מ"מ לענ"ד חבל לפתוח פתח בזה, וזאת פתח לו" כתיב בבן ה'תם' ולא בבן הרשע...).



## ו.

### מתי השתנה המנהג

#### כתב המשיג:

הטור הביא אך ורק את דברי רבינו נסים גאון שלא לאומרה, ומאותה תקופה ואילך, כמעט שלא מצינו מי שנטה מדבריו, ונמצא בד"כ רק מנהג אחד, שלא לאומרה, עד שבסוף תקופת הראשונים, וכ"ש בימי מרן השו"ע והרמ"א, נשתקע אותו המנהג ונתבטל כמעט לגמרי, ונשתייר רק במקומות מועטים ממש.

תגובתי: א. בתקופה הסמוכה לכתיבת ספר הטור אין שום תיעוד ברור על שינוי כל שהוא במנהג זה. הנתון הוודאי היחיד הוא שבדור של גירוש ספרד כבר נהגו בספרד שלא לומר מעין שבע, והקדמת השינוי לזמן שמיד אחרי הטור, אינו אלא השערת המשיג בלבד, ועל האסמכתאות שהביא להשערתו, ראה מה שאכתוב להלן אות י. ב. הסיבה העיקרית למציאות שכתב המשיג שבימי מרן השו"ע והרמ"א נשתקע מנהג זה, היא בעיקר בגלל המציאות ההיסטורית הכללית שרוב הקהילות הקדומות (פרובנס מריקו פרס מצרים ואר"צ ובגדד) אבדו בשנות הש'ת' מן העולם, דהיינו שאף שהאנשים עצמם נשארו בחיים, מ"מ התבטל קיומם ומציאותם של כל מנהגיהם ונוסח תפילותיהם, מחמת התפשטות מגורשי ספרד בכל העולם ועברו כל העולם להיות ספרדיים. ולא כמו שמציג זאת הרב המשיג כאילו בתקופה זו כל הקהילות ביטלו פרט זה באופן פרטי, ואז מוכח שהם סברו שאין לזו מדברי רב נסים גאון ושצריך לבטל את המנהג הקדום מחמת דבריו.



## ז.

### האם ראו המשנים את ספרי הקדמונים התומכים במנהג

#### כתב המשיג:

אך לאחר פרסום דברי רבינו נסים גאון, והתפשטותם מעט מעט, הסכימו רוב בנין ורוב מנין מחכמי ישראל לבטל את המנהג הקדום, ולהנהיג שלא לאומרה. זאת למרות

שבדאי היו לפנייהם כל הנתונים דלהלן: ... ב) סתמות רוב הראשונים הקדומים, ובכללם סידור רב עמרם גאון והרמב"ם. ג) מקצת הראשונים הקדומים שכתבו במפורש לאומרה.

תגובתי: עיקר הראיה מסתימת הרמב"ם, התחדשה לראשונה רק לאחר גילוי קטעי הגניזה מזמנו של הרמב"ם, שמפורש בהם שאמרו במקומו של הרמב"ם מעין שבע בליל הסדר. ורק עתה יש ראייה חזקה מאד מסתימתו שדעתו מסכמת לזה בשופי, אבל בלא זה ניתן היה לדחות ולומר, שאולי הרמב"ם שתק וסמך על המנהג הפשוט במקומו, שלא לומר מעין שבע בליל הסדר, וכל. נמצא שלא היה לאף אחד מן המשנים את סתימת הרמב"ם.

לגבי סידור רב עמרם גאון, יש לידע שהסידור לא היה נפוץ בסוף תקופת הראשונים<sup>ח</sup>, וכיון ששינוי המנהג בפועל ברוב הקהילות היה ממש בסוף תקופת הראשונים, א"כ יוצא שעכ"פ לפני חלק ניכר מהחכמים המשנים את המנהג, לא היה כלל את סדר רע"ג, וא"כ לא עמדה לעיניהם סתימת דבריו בזה. אמנם הטור והאגור היה לפנייהם סדר רב עמרם, אבל סתימת רע"ג כאן באמת אינה ברורה וחלוטה מהטעם שהתבאר במאמרי ע"ש, ועיקר ההוכחה היא על יד צירוף סתימת סידור רס"ג, וכמעט כל חכמי אירופה לא היה להם כלל סידור רס"ג, וגם הטור והאגור ודאי לא היה להם סידור רס"ג<sup>י</sup>.

ולגבי הראשונים הקדומים שכתבו במפורש לאומרה, גם הם רובם לא היו בידי המשנים, שהנה הראשונים האלו הם: סידור רשב"ן, סידור רש"י ומחזור ויטרי, סידור ראב"ן, שבלי הלקט, תניא רבתי, אבודרהם, ספר הבתים, ר"י אבן שועיב, ספר המנהגים קלוזנר, מהרי"ל. ויש להוסיף להם את בעל 'סדר חיבור ברכות' וכדלעיל אות ד.

ועתה ניחזי איזו ספרים מתוך רשימה זו, היו בידי המשנים: סידור רשב"ן הוא כתוב בערבית, ולא נמצא זכרו אלא בארצות המזרח התיכון (מפרס ועד מצרים). סדר חיבור ברכות, לא צוטט כמעט בידי שום חכם בזמן הראשונים, ועכ"פ לא נתפשט מחוץ לגבולות איטליה. מחזור ויטרי, וק"ו סידור רש"י, כמדומה שלא היו נפוצים מחוץ לגבולות אשכנז וצרפת<sup>ט</sup>, ובפרט רבינו הטור לא מצטט דבריהם<sup>י</sup>. ספר הבתים כמדומה שלא היה נפוץ מחוץ לפרובנס. ולא נותר לנו אלא

ח. וכמ"ש ר' דניאל גולדשמידט במבואו לסידור רע"ג, שחלק מהראשונים שציטטו את סדר רב עמרם העתיקוהו מכלי שני, ושהאגור הוא כנראה החכם האחרון שראה את סדר רע"ג במקורו, ו"בעלי ספרי המנהגים שלאחר מכן כגון מנהגי מהרא"ק מהרי"ל רבי אייזיק טירנא וכל בעל תרומת הדשן ותלמידו בעל לקט יושר אינם מזכירים אותו עוד".

ט. הטור הזכיר את סדר רב עמרם כשבעים פעם, ובחלקם הוא בפירוש "ראיתי" וכדומה, ואילו את סידור רס"ג הזכיר הטור פחות מעשרים פעם וכולם שאובים מכלי שני, כגון "כתב פלוני בשם רב סעדיה" דוק ותשכח.

י. לדוגמא בספר הפרדס (נביו) שער פירות העץ, כתב: וכן ראיתי בתוספות איברא שכתבו בשם רבינו שמחה מויטרי ז"ל שכתב כן לפני רש"י ז"ל ולשון זו מורה בכירור שלא היה לו ספר זה.

יא. מחזור ויטרי נזכר פעם יחידאית, בטור או"ח סימן קיח, בתוך ציטוט תשובת אחיו רבינו יחיאל, וגם שם הוא מופיע בלשון "שוב מצאתי בספר הנקרא מחזור ויטרי", המוכיחה כי ספר זה היה נדיר ובלתי מוכר גם לרבינו יחיאל. ובשני מקומות כתב הטור "ותלמיד רש"י כתבו בשמו" והיינו המחזור ויטרי, והראשון הוא בטור או"ח סימן סט, והוא מעותק כלשונו מן פסקי הרא"ש מסכת מגילה פרק ג סימן ז, והשני הוא באו"ח סימן תכ (ונכפל ביו"ד סימן תא) וגם זה מועתק בלשונו מן הרא"ש מסכת מ"ק פ"ג סימן פז, ואילו היה ספר זה בידי הטור בודאי היה מצטטו פעמים נוספות ולא רק באותם המקומות שהביאו אביי.



הראשונים היותר מאוחרים: אבודרהם ושכלי הלקט ור"י אבן שועיב, ספר המנהגים קלויזנר, מהרי"ל. באופן שהמקורות הראשונים והחשובים של מנהג זה לא היו כלל בהישג יד המשנים.



## ח.

### האם הטור הכריע כאן שדברי רנ"ג עדיפים מכל המנהגים

בענין מה שכתבתי במאמרי על דברי הטור, האריך הרב המשיג באות ב באורך רב, אך אין בדבריו שום נתון חדש ושום טענה מכרעת. אחרי הכל יש כאן עובדה תמוהה, שמחד ברור שמנהג אשכנז בזמן הטור היה לומר ברכה זו, ומאידך רבינו הטור לא הזכיר ולו ברמז את מנהג אשכנז, וזה תמוה, שגם אם הטור חלוק על המנהג היה לו להזכיר את מציאות המנהג ולדחותו מן ההלכה<sup>2</sup>. ומחמת קושיה זו כתבתי לצדד שאולי רבינו הטור לא ברירא ליה מה היתה מציאות מנהג נדיר זה בארץ מולדתו<sup>3</sup>, והיינו שדברי רב ניסים גאון הגיעו לידיעתו רק בספרד, ושם לא היתה לו אפשרות לברר מחדש מהו מנהג אשכנז בזה, וגם לא ידע מה היתה דעת אביו

(יב). ובשלמא מה שלא הזכיר מנהג ספרד, אין בכך תימה, שכן הטור הינו אשכנזי, והוא ואביו לא החשיבו כל כך את מסורת בני ספרד וכידוע מתשובות הרא"ש (ועיין מאמרי: 'יחס הרא"ש לנוסח התלמוד של ספרי ספרד', ירושתנו יא (תשפ"א), עמ' רפז-שג). וק"ו כאן, שמנהגם תמוה קצת מסברא, וגם עומד כנגדו דברים מפורשים של רב ניסים גאון וחכמי פרוכנס, ולכן אפשר להבין למה התעלם הטור ממנהג תמוה זה. אבל לומר שהטור סבר בפשטות כך על מנהג המשותף לאשכנז וספרד הוא חידוש גדול, אם כי אינו בלתי אפשרי.

(יג). וכמו שכתבתי במאמרי שיתכן שרבינו הטור נהג להאריך בתפלתו, ומה שכתב הרב המשיג שאולי ראוי למחות בזה. הראני מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א שממש כיוצ"ב כתב מרן החיד"א בספר חיים שאל סימן לה אות ב: "ואל תתמה על זה איך נהגו שלא כדעת מרן ז"ל [=לענין נפילת אפים מיוה"כ עד ר"ח חשון] ובפרט בארץ ישראל דמארי דאתרא הוא דע דאשכחן כי האי גוונא בא"ה סי' ס"ב דין ט' שכתב דאין צריך כוס אחר לשבע ברכות וכן פשט המנהג ועינינו הרואות דהמנהג בארץ ישראל ובארץ מצרים להצריך כוס אחר לשבע ברכות וכיוצא בזה כתב מרן בגט דנהגו לכתוב בנפשיכי בשני יודין ובעה"ק צפת בזמן מרן נהגו לכתוב ביד אחד וכמ"ש הרב המוסמך מהר"מ גלאנטי ז"ל בתשובותיו סי' ו' וסי' קכ"ד וכתב שם דשאל למרן עצמו על זה והשיבו אם כך נהגו לא ישנו המנהג ע"ש והרי אפי' בדבר שמרן כתב שכך נהגו המנהג בהפך ויתכן שלרוב קדושתו וטרדת לימודו לא דקדק וסבר שהמנהג כך ואינו כן והוא הדין בזה שהמנהג היה מקדם שלא ליפול ממוצאי יה"כ ע"ס תשרי ומרן אגב דטרדיד בגירסיה ומשפטיו עם ישראל לא שת לבו בעת ההיא. עכ"ל. ומרן עצמו בב"י אר"ח ס"ס תקפד: "וה"ר שמעון בר צמח כתב בתשובה (תשב"ץ ח"ג סי' קעו) המנהג הוא לומר אבינו מלכנו בין בראש השנה בין בשבת בנתיים בין ביום הכפורים שחרית ומנחה ואף על פי שהר"ן לא כתב כן טועה היה במנהג מקומו כמו ששמענו מתלמידיו פה אל פה וכל אלו הדברים תלויים במנהג והמשנה אין רוח חכמים נוחה הימנו עכ"ל". עכ"ד מו"ר הגר"י רצאבי. ודוגמאות נוספות לזה, יש במאמרי: 'נוסח חתימת ברכת האירוסין', מוריה שנה שלשים ושש גליון א-ג (תכא-תכב) שבט תשע"ח, עמ' שנד-שנה. ובמאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב: 'לחם משנה בליל הסדר - על שתי מצות שלימות או על מצה ומחצה' ירחון האוצר גליון 39 (ניסן תש"פ), עמ' קכב-קכד.

והדברים ק", ומה במקום שהר"ן והב"י, כתבו במפורש מה המנהג בזמנם, מ"מ כתבו הפוסקים שאחריהם, שבאמת לא היה כן המנהג, נידון דידן, שהטור לא כתב כלל מהו מנהג אשכנז, אלא שהרב המשיג קבע שלא יתכן לומר שלא ידע מה נהגו בארץ מוצאו, ומדברי הפוסקים הנ"ל מוכח שלא כהנחת הרב המשיג. ותן דעתך שמרן החיד"א העדיף לומר שמנהג נפילת אפים בארץ ישראל, הוא מנהג קדום כבר מזמן מרן, אף שאין לזה שום מקור, אלא רק יש את הסברא להעמיד המסורת במקומה ובחזקתה, ובה משווה למרן הב"י טועה במנהג, וזה פחות דחוק בעיניי, מאשר לומר שהמנהג השתנה ע"י חכמים שאחרי מרן.

הרא"ש". וממילא הכריע רבינו הטור בגדלו ספק זה, על פי מה שהראהו מן השמים, מתוך סוגיות התלמוד והפוסקים.

וגם לפי הרב המשיג דלא ניחא ליה כלל בתירוצי זה, מ"מ גם לפי השקפתו, נשאר התירוץ הנוסף שכתבתי כבר במאמרי: "ובדוחק י"ל שלעולם ידע שמנהג אשכנז וספרד אינו כדבריו, ומ"מ לא הוי איכפת ליה לפי שכנגד זה מנהג צפ"א (רנ"ג) ופרובנס (המנהגי שהביא) שלא לומר, ולכן הכריע כפי הבנתו בסוגיא". ואם כן מה שכתב הרב המשיג:

בין כך ובין כך, עולה בידינו, שכאשר פוסק הטור כרנ"ג, ואינו חושש למנהג הקדום והידוע, הן באשכנז והן בספרד, שהם מרכזי התורה הגדולים בזמנו (ובודאי יכול היה לשער בדעתו, בהשערה הקרובה לודא, כי גם בשאר קהילות ישראל הפזורות יש שנהגו כן), הרי הטור מכריע בזה, כי דברי רנ"ג עדיפים יותר מכל המנהגים גם יחד.

זה אינו, כי הטור כאן הכריע בדבר השנוי מבחינתו במחלוקת קדומה, בין בני אשכנז וספרד למנהג צפ"א של זמן רנ"ג - שהיתה מרכז תורני גדול, וכן מנהג פרובנס - שגם היה מרכז תורני לא פחות מאשכנז וספרד. ואין כאן כלל אמירה בטור שיש בכח דברי רנ"ג לדחות את מנהג רוב ככל קהילות ישראל.

ובאמת שיש מאות סוגיות שדברי גאון מסוים בהם הם בניגוד למנהג קהילות באירופה, ולא שמענו בשום מקום בראשונים, שדברי גאון אחד, כגון רב האי גאון או רב סעדיה גאון, יש בכח דבריו לדחות ולשנות מנהג הקהילות. ורק במקומות שהגאונים כתבו שכן מנהג שתי ישיבות וכדומה, או לשונות אחרים שמשמעם שכן הוא מנהג כל קהילות בבל, אז יש נידון בראשונים אם לשנות המנהג, וגם בזה לא תמיד שינו הראשונים מנהגם! וא"כ בנידינו, אחר שנודע לנו שמנהג זה לא נהג רק באשכנז וספרד, אלא גם כמעט בכל קהילות העתיקות, ובפרט שנודע לנו שככל הנראה כך נהגו בקהילות בבל, כמו שמוכיח בבירור משתיקת רס"ג ורשב"ן. ומעתה יש בהחלט מקום לדון, שאילו ראה רבינו הטור את דבריהם היה מעמיד את המנהג על חזקתו.

ואתן לזה דוגמא מדור האחרון, שכידוע במאה חמשים השנים האחרונות, נשמעו ערעורים גדולים על מנהג הישן לקשור קשר דל"ת המרובע, ויש כמה קהילות שעמדו ושינו מנהגם והחלו לקשור קשר הדל"ת ממש, וחשבו שכן נהגו כל הראשונים והגאונים, ושהמנהג במקומם לעשות קשר מרובע הוא רק מנהג שנהגו לפי אותם קצת הראשונים שלא גרסו דל"ת בגמ', וסברו שמי שעושה קשר בצורת דל"ת ממש הוא עושה יותר טוב ויוצא חובת כל הראשונים, ואילו קשר הדל"ת המרובע אינו מועיל אלא לפי קצת ראשונים. ועד כדי כך הגיע, שעד לפני

יד). והסיבה לכך פשוטה בתכלית, מאחר שבתי הכנסיות של הספרדים בטולידו בזמן הרא"ש אמרו מעין שבע כמנהגם הקדום, והרא"ש התפלל לעצמו בנוסח אשכנז, ולא נחית לשנות את סדרי התפלה הספרדיים. ולכן אין שום הכרח שלדעתו מנהג זה נכון, כי גם בדברים שידוע לנו שסבר הרא"ש שמנהג ספרד טעות הוא, לא תמיד היה בכוחו לשנות מנהגי הקהילה, וכמפורש בשו"ת הרא"ש כלל כב סימן טו: ועל כיבוד הבית בשבת, דע כי נוהגין בו איסור באשכנז ובצרפת, ובארץ הזאת סומכין על דברי הרי"ף ז"ל שהתיר לא מלאני לבי לאסרו כי לא היו שומעין לי. ומאחר שנתלין באילן גדול למה אעשה אותן מזידין. וע"ע במאמרי: 'יחס הרא"ש לנוסח התלמוד של ספרי ספרד', ירושתנו יא (תשפ"א), עמ' רצח, שדנתי בהרחבה בביאור דברי הרא"ש בתשובה הנ"ל.

עשרים שנה לא היה חכם אחד בארץ ישראל שתמך במנהג הקשר המרובע, ורובם ככולם המליצו לכל שואליהם שעדיף או חייבים לשנות מנהגם ולקשור קשר דל"ת ממש.

ולפני עשר שנים, עמד רבי אליעזר פולק בספרו היקר "פרי אליעזר", והוכיח בבירור שאת הקשר דל"ת המרובע עשו כל הראשונים, וכמו שיוצא בבירור רב מהוראות הקשירה שלהם, וכן הוכיח שהיה מנהג זה של הקשר דל"ת המרובע, נוהג ובא בכל קהילות ישראל עד קרוב לזמן השואה. ומאז הדפסת הספר היקר הזה, ידוע לי שחזרו יותר מעשרה אלף אנשים מישראל למנהג אבותיהם לקשור קשר מרובע. וגם ידוע לי שכיום אין חכם אחד בארץ ישראל שמורה לשנות את מנהג הקשר המרובע. והחכמים שחזרו בהם להדיא בענין זה, הם: רבי יוסף שלום אלישיב רבי ניסים קרליץ ורבי שריה דבליצקי זצ"ל ויבדל"ח רבי משה שטרנבוך רבי יצחק רצאבי ורבי אשר וייס שליט"א, ועוד.

ואני הכותב דיברתי בענין זה פה אל פה, בי"ז תשרי תשע"ב, עם הגאון רבי שריה דבליצקי, על מה שהוא כתב בקונטרס הידורי תפילין: "ואף מי שיש בידו מסורת מאבותיו ורצה לשנות לצורת ד' תע"ב כי זהו עיקר לדינא והיותר מוסכם, אף שאין לערער על רבבות ישראל הנוהגים בצורת מ"ם". ובשיחה ההיא אמר לי הגאון בערך בזה"ל: "זה כתבתי בספר פעם, אבל בינתיים נתברר לי שבהרבה מקומות נהגו בקשר המרובע, ועכשיו אני לא אומר בזה כלום". והנה כבר בספרו כתב בפירוש שנוהגים כן רבבות ישראל, ובאמת פשוט שגם אז ידע שרוב התימנים והייקיים והחסידים נוהגים כך, ולא יתכן שנעלם דבר כזה מבקי כמוהו במנהגי ישראל. ומה שהתחדש לר"ש דבליצקי זצ"ל במשך השנים, הוא רק שגם בקהילות הספרדים היה רבים שנהגו כן, כגון במרוקו ובחלב וכורדיסטאן ועוד. ונתון זה לבד שינה לו את הכף. וביודעי ומכירי שגם אצל רוב החכמים שעסקו בזה בדורינו, מתחילה כשחשבו שהקשר המרובע היה נהוג רק בשתיים שלש קהילות חשובות, עדיין זלזלו בו, ורק אחר שנוכחו לדעת שהוא היה המנהג הנפוץ ברוב הקהילות, אז החשיבו את זה מאד, ובפרט אחר כך כשהשתכנעו שכן דעת כל הראשונים ללא יוצא מן הכלל [וזכיתי והיה לי בזה משא ומתן עם הרבה רבנים חשובים, ואיני אומר הדברים בהשערה גרידא].

וכמדומה שזה דוגמא נפלאה על רוב ככל חכמי ישראל בדור שלפנינו שהסכימו לשנות מנהגי כמה קהילות, ולעבור למנהג של קהילות אחרות, כי חשבו שזה מנהג טעות, ושבראשונים משמע אחרת. ואחרי שנודע להם שלא רק בכמה קהילות נהגו בזה, אלא ברוב ככל הקהילות, ושכן מוכח מן הקשירות שבראשונים, חזרו בהם.

וכל זה הוא בהיפך מהשקפתו של הרב המשיג, שאם פוסק מכריע נגד מנהג של כמה קהילות חשובות, כבר אין שום משקל, אם מתברר שמנהג זה היה נפוץ בקהילות נוספות [והנהני למסור מודעה שאין בכוונתי לדמות באופן כללי את שתי הסוגיות, ופשוט וברור שרק המרחק ביניהם, כי הקשר המרובע הוא מוסכם על כל הראשונים, וכל הנידון בזה החל רק לפני כשלוש מאות שנה, אבל בענין ברכת מעין שבע כבר דורות רבים אין בזה הסכמה, וכבר רב ניסים גאון כתב שאין לומר. וכל כוונתי רק להוכיח שלא כדעת הרב המשיג שסבור שאין הפרש במשקל ההלכתי, בין ביטול מנהג שתי קהילות חשובות, לביטול מנהג רוב ככל ישראל].



ט.

**תשובה על ההשגה על דבריי בדעת האגור**

מעולם לא כתבתי במאמרי שהאגור לא ידע את מנהג אשכנז, אלא רק ציינתי שהאגור לא חי באשכנז, וכוונתי בזה לא היתה לומר שלא ידע את מנהג אשכנז, אלא כוונתי היתה שמכיון שלא חי באשכנז, ממילא אין הכרח שסתמות דברי האגור בזה שלא לומר מעין שבע, באה להעיד שכן נוהגים בארץ אשכנז, ולכן בהחלט יתכן שכתב כן על פי מנהג מקצת קהילות צרפת, וכלשונו בהקדמתו שיכתוב בחיבור זה דעות חכמי אשכנז וצרפת והרי הוא הכיר את חכמי קהילות מגורשי צרפת באיטליה, כגון המהרי"ק. וממילא אין מקום לדברי הרב המשיג עליי באות ג'.



י.

**מה היה מנהג ספרד בסמוך לזמן האבודרהם**

לגבי המנהג בתקופת הראשונים בספרד, כבר כתבתי במאמרי שקיים רק מקור יחידאי על זה, והוא האבודרהם, שהיה בקי גדול במנהגי התפלה של קהילות ארץ ספרד, והוא העיד בפירושו "ומיהו נהגו לאומרה", והיינו גם בימיו, כמובן לרגיל בספרו, ואין מזה שמץ רמז לפרשו בלשון עבר. וכן מוכח כאן בב"י שהעיר על דברי האבודרהם שכיום אין נוהגים כן, ומוכח שמרן הב"י הבין כהבנתי באבודרהם שגם בימי האבודרהם נהגו כך.

ואילו בדברי המצות זמניות שכתב בפשיטות את ההלכה שכתב הטור שאין לומר, אין שום רמז בדבריו שהוא משקף את המנהג אלא את דעתו ההלכתית בלבד<sup>טו</sup>. אמנם בעל צדה לדרך כן

טו). וצריך להבדיל בין מקורות שכותבים מה צריך לעשות, ובין מקורות שכותבים מה הקהל נוהגים לעשות בפועל, ורב המרחק ביניהם. ולצערו הרב הבחנה יסודית זו, כמעט לא באה לידי ביטוי בחקר המנהגים בדורות האחרונים, ודין גרמא להצגת תמונה מעוותת לחלוטין בכל תחום זה, וכמעט כל פעם ממציאים כותבי תולדות המנהגים חילוקי מנהגים בתוך קהילות שלא היו ולא נבראו. וע"ע על הצורך בהבחנה זו במאמרו של ידידי הרב יעקב ישראל סטל בסוף מאמרו על מנהג אמירת פיטום הקטרת במוצ"ש שנדפס בקובץ מכילתא א, והבאתי את כל דבריו בתוספת דוגמאות נוספות במאמרי: 'האמנם בירכו באיטליה על נר יו"ט והמסתעף לכללות מנהגי ארץ ישראל באשכנז ואיטליה', ירחון האוצר מא קנו-קנח, ע"ש באורך.

והוצרכתי לציין כאן פרט זה, משום שידיו הרה"ג רבי אדיר כהן שליט"א, כתב תגובה ארוכה על מאמרי בסוף תשובתו בענין זה שהתפרסמה סמוך ונראה להדפסת מאמרי. והנה, בשונה מהרב המשיג כאן, שמודה לעיקר תיאור המציאות שפרסתי במאמרי, הרב אדיר כהן בתגובתו על מאמרי מתווכח בעיקר תיאור המציאות. וזאת, מחמת אי ההבחנה בין מקורות שכותבים ומעידים מה המנהג בפועל, לבין מקורות שכותבים מה ההלכה ולא הזכירו כלל את המנהג (וגם לא ידע שרוב הראשונים שהזכיר שם, מסתמא לא היה במציאות בתי כנסת הכפופים להם, לשנות מנהגים על פיהם, ולכן א"א לומר שוודאי הם הנהיגו כן במקומותיהם), וכן באי הבחנה בין העדות השונות (למשל הרב אדיר כהן מוכיח את מנהג איטליה מן האגור שהוא חכם אשכנזי, וכן מוכיח את מנהג התושבים בפאס, מספר כף נקי שמחברו הוא מקהל הספרדים, ובמאות מקומות התעלם ביודעים מנוסחי התפלה של התושבים בפאס, וכגון בענין מוסף שבת 'למשה צוית' שכתב שמנהג ספרד לומר למשה צוית ומנהג אשכנז לומר תכנת שבת רצית וכו', ולא טרח בעל כף נקי לציין שמנהג זה של תכנת שבת וכו', היה קיים גם בבית הכנסת התושבים בפאס, כמתועד בכל סידוריהם חדשים גם ישנים עיין מאמרי 'בירורי נוסחאות בתפלת מוסף של שבת', מנורה בדרום, אדר תשפא עמ' סד). הרי שלא טרח כלל לציין את מנהגי

העיד: "יש מקומות שכשחל פסח בשבת אין אומרים מעין שבע", ועליו עיקר סמיכת הרב המשיג. אבל כיון שהצידה לדרך היה נודד בארצות שונות, וכבר ידוע לנו שבכמה מקומות בתקופתו נהגו שלא לומר, והם חלק מקהילות פרובנס ואולי גם מקצת מקהילות צרפת. אם כן אין מכאן שום ראיה שהיה מקומות בספרד שלא בירכו בתקופתו. ולכן אין צורך להמציא שהיו כמה מנהגים בזמן האבודרהם, ורק אנחנו יודעים מתוך עדות הב"י ואחרים, שאחרי גירוש ספרד היה המנהג פשוט שלא לומר (וממילא אינו מעלה ואינו מוריד תקופת חייהם המדויקת של המצות זמניות והצדה לדרך לענין זה, ואכן הנני מודה שלא דייקתי בפרט זה במאמרי).



## יא.

### למה התעלם רנ"ג מהראיה שיש מסידור רס"ג

מה שציין הרב המשיג: "סידור רס"ג היה מצוי בקירואן בימי רנ"ג, ועכ"ז לא חששו למה שדקדק ידידי הנ"ל מסתימת דבריו, כשם שלא חששו לסתימת הש"ס וסידור רע"ג". הערה זו נכונה בעיקרון, אך ראשית כל אין קושיה זו מבטלת את הסתימה החזקה הקיימת לנגד עינינו בסידור רס"ג, וכידוע "מקושיה לא מתים" ואין לדיין אלא מה שענינו רואות. ועכ"פ בודאי שיש לצרף זאת לתמונה השלימה הנפרסת לנגד עינינו, שכך היה המנהג בכל קהילות ישראל, ושכך היא דעת הרבה ראשונים מפורשים, וסתימה של מאות ראשונים.

ועוד שיתכן לומר, שבאמת רנ"ג יודה שלדעת רס"ג יש לומר מעין שבע גם בליל הסדר, וכדמוכח באמת מסתימת רס"ג בסידורו, שהיא שתיקה רועמת ביותר, וכל הבקי בצורת וסדר סידור רס"ג, יודע שקשה עד מאד להתעלם ממנה, אבל מ"מ לא חש רנ"ג לשיטתו בזה, מחמת שידע וראה שרס"ג בענייני נוסח תפלה נטה פעמים רבות אחרי נוסחים שלא היו נהוגים כלל ברוב ככל קהילות בבל בזמנו. ופעמים שהחזיר רס"ג עטרה ליושנה לנוסחים שמאות שנים כבר לא נהגו בבבל, ונשתמרו רק בנוסח א"י הקדמון. וכבר רמז רס"ג עצמו בהקדמתו על כללות ענין זה. ואני עתיד להאריך בנושא זה במבואי לסידור רב סעדיה גאון, שעתיד לצאת במהדורה חדשה בעוד כמה שנים.

ועל כל פנים, פוק חזי בתשובה שכתב חכם מצפון אפריקה, סמוך לזמן רס"ג (נתפרסמה מקטע גניזה בקובץ סיני קט עמ' קכח ואילך, המקור הוא בערבית ותורגם שם על ידי המהדיר ללה"ק), ששם העיד שאמירת "אור חדש על ציון תאיר" היא מחלוקת קדומה בין בני א"י לבני בבל, ורס"ג הכריע כבני א"י שלא לאומרה. ועוד כתב שם: "ואשר הזכרת בעניין 'ה' מלכנו' לא התירו אותו החכמים שייאמר, אלא רק מה שאמרו ישראל על שפת ים סוף 'ה' ימלך לעולם ועד' בלבד, בניגוד לכך ר' סעדיה הביא דברים רבים, ממה שאין אומרים אנשי המגרב [=צפון אפריקה]

התושבים אלא במקומות ספורים בלבד, וק"ו כאן שבעל כף נקי עצמו לא נחית לגוף ענין זה אלא רק הזכיר ענין זה בדרך אגב) וכן אין להוכיח את מנהג מרוקו הישן מתוך ספר היכל הקודש, שהוא ברובו ככולו לפי מנהג המגורשים הספרדים. ולכן אחר המחילה רבתי מהרב הנזכר, רוב טענותי אין בהן ממש, ורמזתי כאן בקצרה את התשובות לרוב טענותי, ותן לחכם ויחכם עוד.

שלנו, ואין צריך לומר אלא מה שהם אמרו בלבד, כי אין אנו מספרים אלא מה שהם אמרו, כמו שאנו אומרים: 'שירה חדשה שבחו גאולים לשמך על שפת הים', ואילו אמרנו מה שלא אמרו, היינו בודים שקרים עליהם". הרי שחכמי המגרב בזמן רב נסים גאון, לא ראו את סידור רס"ג כמקור בלעדי ומכריע בענין נוסח התפלה, ואפילו לא טרחו להביא מקור אחר לנוסחם, והסתפקו בעצם העובדה שבקהילותיהם לא נהגו כרס"ג. ולכן בנידון דידן אם היה מנהגם שלא כוותיה לא היו חוששים לו, וגם אם לא היה להם מנהג ברור בזה, מ"מ אם לדעתם הקדושה מוכח כן בסברא גדולה מן התלמוד ומן הסברא, עדיין יתכן שאין דברי רס"ג מכריעים בעיניהם שלא כן.

ומה שכתב הרב המשיג:

והגם שהאבודרהם הביא עשרות פעמים מרס"ג, כאן לא הביא מסתימת דבריו לסייע למנהג ספרד הקדום, ואם הוא היה סבור שיש משם הוכחה לסתור דברי רנ"ג, יותר מסתימת הש"ס וסידור רע"ג, הדעת נותנת שהיה מביאו, ולא מניח הדבר ע"פ מה שנהגו בלבד. וסו"ס הלא אבודרהם והטור היו באותם שנים, וגם הטור מביא מסידור רס"ג (אם כי נראה שלא ראהו כולו במקורו), וקל להניח שלא היה אז רק בידי אבודרהם לבדו, אלא היה נפוץ בספרד, ועכ"ז עמדו ושינו מנהגם.

הקושיה למה שתק האבודרהם מלהוכיח כדבריו מרס"ג, אין בה שום הכרע, שאחר שהאבודרהם סתם כהמנהג לומר, שוב אינו מוכרח להביא כל ראיותיו לזה, ולא נתחייבו רבותינו הראשונים להביא ללומד את כל ראיותיהם לפסקם, ובפרט במקרים של ראיות מורכבות ומסובכות. ועכ"פ בודאי שאין לבטל על פי קושיה כזאת את הסתימה המפורשת הנמצאת לנגד עינינו בסידור רס"ג.

ומה שכתב הרב המשיג, שהטור מביא מסידור רס"ג, הוא טעות מוחלטת, ולא ראה הטור מעולם את סידור רס"ג לא כולו ולא מקצתו, וכמו שהוכחתי לעיל בהע' 8 ע"ש היטב (ולמיטב ידיעתי, בתקופה זו היחידי מכל חכמי ספרד ואירופה, שמצטט את סידור רס"ג ממקורו, הוא בעל האבודרהם. ואגב, יש רגלים לדבר שהעותק שהאבודרהם החזיק, אינו עותק שהיה מאז ומעולם בספרד, אלא הגיע עותק זה בימיו לספרד מארצות צפ"א, כי יש שם שרידים של נוסחי התפלה שהם מיוחדים למנהג צפ"א הקדום ואכמ"ל).



## יב.

### חיזוק ההוכחה מסידור רשב"ן

כתב הרב המשיג:

ובענין סידור רשב"ן, הנה שם הביא נוסח ברכת מעין שבע, וכתב אח"כ וז"ל: כך סדר תפילת מעריב בליל שבת, ולא משתנה הסדר הזה, אע"פ שיש עמו חג או כיפור, לא יוזכר בו. עכ"ל. וידידי הנ"ל סבור, שמצא שם כמעט להדיא שלא כרנ"ג, וכו'. ולענ"ד כוונתו פשוטה מאד, לדברי הגמ' בשבת, שגם כשחל יו"ט בשבת, אין במעין שבע הזכרת יו"ט, וכל כוונתו לסיום המשפט, שאע"פ שיש עמו חג או כיפור, מ"מ לא יוזכר בו. (כל

שכן שהנוסח מתורגם מערבית, וכידוע הקושי לתרגם במדויק, ובפרט מערבית, וא"כ התיבות "לא ישתנה הסדר הזה", יתכן שתרגומם המדויק הוא "לא משתנה הנוסח הזה". [וע"ע בדבריו בליל פסח, שלא הזכיר ברכת מעין שבע, הגם שבקידוש הזכיר השינויים כשחל בשבת].

הנה המילה בערבית כאן היא "תרחיב" (גם בכתב היד המדויק, שהועתק בדקדוק רב מכת"ק של המחבר והוא אוקספורד בודלי 262, נויבאואר 896 משנת ד'תקס"ג), ושאלתי את ידידי הרב יהודה זייבלר, הבקי בתרגום שפת ערב ללה"ק, ואמר לי שהתרגום שלה הוא אכן "הסדר" או מעין זה, ואין אפשרות לתרגם אותה במובן של "הנוסח". עכ"ד. ואם כדברי הרב המשיג, שכל דברי רשב"ן כאן מוסבים על הנוסח, לא היה לו לרשב"ן לכתוב "תרחיב". ועל כרחך כהבנתו, שבא רשב"ן לומר שכל הסדר שכתב שבתפלת ערבית שבת אחרי העמידה אומר החזן ויכולו ואחריה ברכת מגן אבות וכו', כל הסדר הזה נוהג ובא לא רק בשבת רגילה, אלא בכל שבת שחל בחג, ורק אחר כך הוסיף והדגיש שגם הנוסח לא משתנה ולא מזכיר את ענין השבת. ואם כן מפורש בסידור רשב"ן שאמירת מעין שבע לא מתבטלת בחגים, וזה כולל גם את ליל הסדר כמובן.

ומצוה להביא מן החדש, שעתה מצאתי שרשב"ן בסידורו בעמ' צ' שתפילת ערבית בחג האחרון של פסח "כמו בשני הימים הראשונים של החג לא יותר ולא פחות" (וכן הוא בכל ארבעת כתבי היד של החיבור כאן), ומוכח שאין שום חילוק בין ראשון של פסח לשביעי, וכשם שמוסכם שבשביעי של פסח שחל בשבת אומרים מעין שבע כן יש לדעתו לומר בראשון של פסח.

אם כן לגבי דעת רשב"ן יש לנו צירוף של שלש ראיות שונות, שכל אחת לבדה חזקה מאד: א) סתימת רשב"ן בהוראות בסידורו, וזאת למרות שסידורו הוא המפורט ביותר מכל הסידורים הקדומים שבאו לידינו, ולסתמא בסידור כזה, יש משקל רב יותר מסתם סתימת כל הפוסקים והסידורים של רס"ג ורע"ג והרמב"ם, כי הם מקצרים הרבה יותר. ב) מה שכתב בפירושו, שהסדר של מעין שבע לא משתנה בחג, וזה כולל את פסח וכנ"ל. ג) מה שכתב בפירושו, שאין שום הפרש בין תפלת ערבית של ליל ראשון של פסח וליל אחרון. וצירוף שלשת ראיות אלו יחד, חשיב כמפורש לענ"ד, והמתקש בזה אינו אלא מן המתמיהין.

## יג.

### דברי הרב רצאבי על מנהג תימן

כתב הרב המשיג:

ואתה תחזה, כי למרות שאותה השערה הקרובה לודאי שנהגו לאומרה, קיימת גם במנהג תימן הקדום (כי אין כל סיבה לומר שנהגו בשונה משאר קהילות ישראל קודם שנודעו מדברי רנ"ג), מ"מ מורה הגר"י רצאבי שליט"א לבני תימן, שלא לאומרה. וטעמו ונימוקו עימו, דאין ההשערות עוקרות את המנהג הנוכחי ע"פ מהרד"ם ומהרי"ץ, כי אפשר שהסידורים המוגהים נתבלו מן השימוש בהם, והנותרים שבאו לידינו הם אותם הבלתי מוגהים, וסב"ל, כמו שהביא ידידי הנ"ל במאמרו. והוא הוא הטעם למה שביארתי לעיל, והוא נכון בכל עדות ישראל.

הנה מו"ר הגר"י רצאבי הסכים למה שכתבתי במאמרי, שאין למחות בידי מי מקהילות הספרדים או האשכנזים שינהיג לאומרו, גם נגד המנהג בתקופת האחרונים, מאחר שלגבי קהילות ספרד ואשכנז כתבו הראשונים להדיא שהמנהג היה אצלם לומר מעין שבע גם בליל הסדר שחל בשבת. אבל לגבי קהילות תימן אין שום עדות מבוררת על כך, וזה בנוי רק על מסקנה הגיונית, שיש לגזור משתיקת כל התכאליל העתיקים שבידינו, וכמוסכם על כל הבקאים בסגנון הוראותיהם. אבל מכיון שכנגד הוכחה עקיפה זו, יש גם מאידך שאלה על שתיקת כל חכמי תימן האחרונים שכתבו בפשיטות שמנהגם שלא לומר, ומוזר לומר ששינו כולם מנהגם הקדום, רק בגלל השו"ע, שהרי באבודרהם חיזק מנהג זה. ולכן דעת מו"ר שיש לשער שגם בתימן שקודם השו"ע היו שלא אמרו, ואחר שהגיע ספר שו"ע הלך מנהג זה והתחזק. ומכיון שיש כאן השערה נגד השערה, קי"ל להעמיד המנהג על חזקתו. ואין טעם זה נכון לכל שאר עדות ישראל, שעל רובן ככולן יש עדויות מפורשות או הוראות מפורשות בסידורים לומר מעין שבע [ולעצם דברי מו"ר הנ"ל. בדרך השערה נראה לי לומר, שמתחילה היה המנהג בכל תימן לומר, וכמנהג הישן בכל ישראל, אלא שבבוא לתימן ספר הטור בכתב יד, שהובאו בו דברי רנ"ג, עמדו מקצת הקהילות - הפחות שמרניות שם - ושינו מנהגן שלא לומר, אבל רובם המשיכו את המנהג הישן. אמנם בבוא ספרי השו"ע וב"י, עמדו גם שאר הקהילות ושינו, מאחר שבזמנם כבר היה בזה חילוקי דעות<sup>טז</sup>. והצעת י זה לפני מו"ר הגר"י רצאבי ואמר שהיא השערה שניתן לשומעה].

## יד.

### מנהג ודעת רבינו האר"י

#### כתב הרב המשיג:

רבינו האר"י<sup>ל</sup> לא גילה מעולם לומר מעין שבע כשחל פסח בשבת, (הגם שבשנת של"ב שנפטר בסופה, חל פסח בשבת, והגם שבזמנו היה המנהג פשוט שלא לאומרה, וכדמשמע גם בסידור ונציה רפ"ד ובשתיקת מהרח"ו לזה).

אמת שרבינו האר"י לא כתב כן להדיא בשום מקום. אבל כנגד זה ברור שגם אין משתיקתו ראיה להיפך, שהרי כתב רבינו מהרח"ו שבימים טובים שיש בהם פיוטים, היה מתפלל האר"י

טז. ויש להוסיף שהשערה זו ניתן לומר גם בענין הנחת תפילין בחול המועד, שבכל קהילות ישראל נהגו להניח קודם גילוי ספר הזוהר ודברי המקובלים, והקהילה היחידה שידוע לנו שמנהגה הוותיק שלא להניח היא קהילות פרובנס-קטלוניה, וכמו שהארכתי במאמרי: 'הנחת תפילין בחול המועד - מענה למאמר הרב משה שוחט', ירחון האוצר, גליון טז (סיון תשע"ח), עמ' שסו-שעט, וע"ע במאמרי במנורה בדרום חודש זה בפרק ח מה שהוספתי בזה. אלא ששם כתבתי שכנראה גם בתימן הקדומה לא נהגו להניח, שהרי בדורות האחרונים נהגו בכל תימן שלא להניח "ולדעתי אין ספק בזה שאם היה מנהג תימן הקדום להניח היה מתעורר על כך איזה פולמוס, שהרי הרמ"א תומך במנהג זה, ואכמ"ל", והוא ממש החשבון של מורי ורבי לגבי מנהג תימן במעין שבע. וגם כאן ניתן לטעון שלעולם מנהג התימן הקדום היה להניח תפילין בחול המועד, כמנהג רוב ככל קהילות ישראל בעבר וכנראה גם מסתימת הרמב"ם, אלא שכבר בתקופת הראשונים שינו מקצת קהילות תימן וחדלו מלהניח בעקבות דברי הגאונים בזה, ובבוא ספר הב"י והשו"ע וראו האזהרה החמורה של הזוהר בזה עמדו כולם והסכימו עם המשנים ושינו המנהג.



בק"ק אשכנזים בצפת, ובערבית ליל פסח, יש פיוטים אצל האשכנזים, ואם כן האר"י התפלל אצלם, והם הרי אמרו מעין שבע בתקופה זו". ויש להוסיף שלא היה בחיי האר"י בית הכנסת שהונהג על פיו, וממילא אין הכרח שהיה במציאות בית הכנסת בצפת שנהגו דבר בענין זה בהוראת או הסכמת האר"י, וממילא אין ראייה על דעתו בזה לא לכאן ולא לכאן (ועכ"פ חייבים להודות שרבנו הרש"ש עכ"פ, אם היה סבירא ליה שיש גילוי מהאר"י, בזה שלא לומר בודאי לא היה חולק עליו).



## טו.

### על סידורי פרס

#### כתב הרב המשיג:

ועל דרך זו י"ל, שאותו הדף שנחסר מסידורי פרס ובוכרה העתיקים, אפשר שנתלש במתכוון כשעמדו והנהיגו שלא לאומרה. ועכ"פ אינו "מעשה שטן", אלא השגחת השי"ת, כדי שלא ילמדו מזה טעות.

במחילת כבודו, אין לדברים אלו שחר. המעיין בסידורים אלו במקורם, יראה שלא חסר רק הדף של מעין שבע אלא כל הדפים לפני ואחרי (וגם במקור לא ציפיתי למצוא אלא הוראה של כמה מילים לומר מעין שבע, והיה צריך למוחק כמה תיבות ותו לא), ואם כן ברור שאין כאן תלישה מכוונת, אם לא שהתולש נהג לחומרה מדין "אוי לרשע אוי לשכנו"...

ומפני יראת האריכות, לא אענה בפרוטרוט על רוב מה שכתב הרב אלעזר בתגובתו מאות ו' ואילך, וסמכתי על המעיין במאמרי הקודם ובתגובתי הזאת, שיבין מעצמו התשובות, מתוך כל מה שכתבתי, ובהבנת דבר מתוך דבר, ותן לחכם ויחכם עוד.



## טז. דברי סיום

וסמוך לחתימה, אציגה נא לקורא הנכבד, כמה שאלות להתבוננות:

א. האם הגיוני שהלכה מחודשת זו שלא לומר מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, היתה מקובלת וברורה בשיבות בבל, למרות שבפועל היא לא נכתבה בהוראות שבכל הסידורים הקדומים, דהיינו סידורי רב סעדיה גאון ורב עמרם גאון וכדומה. וגם כמעט כל ישראל בעבר נהגו בפועל לאומרה אף בליל הסדר.

ב. האם הגיוני שלדעת רשב"ן אין לומר מעין שבע בליל הסדר, ואף על פי כן הוא לא רמז כן בשום מקום בסידורו, ואף כתב כמה לשונות שמשמעם ההיפך הגמור.

ג. האם רוב חכמי ישראל בדור של סוף תקופת הראשונים, שדרכם בדרך כלל לשמור מנהגי הקהילות בעוז, ומורגל על לשונם "מנהג ישראל תורה" ולשונות אחרים כיוצ"ב", האם היו מורים לשונות המנהג גם אילו ידעו שיש לו סימוכים דקשוט מכל האמור.

(יז). ואף שבמנהג פולין אין פיוטים בליל הסדר אלא רק במנהג אשכנז המערבי, מ"מ בספר שרשי מנהג אשכנז כרך ה' עמ' 260-262, הראה שקהילת האשכנזית בצפת נהגה לפי מנהג אשכנז ולא לפי מנהג פולין.

ד. ראשי ישיבת בית אל, כגון האג"ן והיר"א והשמחת כהן, שכתבו בפירוש שלא כדברי רבם הרש"ש, וזאת בניגוד לדרכם הרגילה, שהם בדרך כלל מגדולי הדבקים בדברי הרש"ש, האם אין זאת אלא משום שחשבו שאין לזה כלל מקום על פי הפשט, והאם לא היו מקבלים את דעת רבם הרש"ש, אילו ידעו את כל האמור במאמר זה והקודם לו, על מנהגי קהילות ישראל ודעות הראשונים והגאונים.

ה. הבא"ח, שהעתיק את דעת הרש"ש בזה בספריו, אלא שלמעשה לא הורה בפירוש לשנות את מנהג בגדד ולנהוג כדברי הרש"ש המחודשים בזה, אילו ידע כל זה, וכי יש ספק שהיה מורה כן לכל בני עדתו (ועין רואה, שהרבה מתלמידיו הנהיגו כן בבתי הכנסיות בארץ ישראל, ולית מאן דפליג שוליו התנגדותו העזה של מרן הגר"ע יוסף זיע"א, היה מנהג זה מתפשט עוד יותר).

כמדומה שמי שידוע "לקרוא את המפה" יענה את התשובות הנכונות לשאלות הללו, ובאתי בכל זה להועיל להמעיין הישר, החפץ לדעת מהו רצון השי"ת ממנו, שקודם שמקבל איזה דעה בזה, יהיו כל הפרטים נתונים לפניו, ובעיניו יבחין ולבבו יבין, איזוהי הדרך הישרה יותר שיבור לו, ומהי התשובה שישב לב"ד של מעלה לפי כל צד שינהג בו.

וכותלי בית המדרש יוכיחו, שכן שני שבועות בלבד אחר פרסום מאמרי, כתב הגאון רבי יעקב חיים סופר שליט"א קונטרס חשוב בענין זה בשם דברי יעקב חיים ח"ב ניסן תשעט (ובו פירסם לראשונה מכתב יקר בזה מבעל כף החיים). והרה"ג שליט"א כתב שם עמ' יז בזה"ל:

והאידנא הנה כבר נדפסו ספרים רבים המאשרים והמקיימים מנהג אבותינו זה, ובטוב טעם ביטלו ודחו לכל דברי המעוררים ונוקפים כנגד מנהג ישראל קדושים ... ויבדלו לחיים טובים בספר וישב הים ח"א סימן ח ובספר ברכת מעין שבע ובספר דברי שלום ח"ז וספר רזא דמעין שבע, ומאמר הרה"ג רבי אהרן גבאי שליט"א בקובץ התורני עץ חיים דבוכוב גליון לא ניסן תשעט, והמעין בדבריהם היקרים יראה שאין שום טענה.... ושפר קדמי לתועלת הרבים להביא לפני רבתי המעיינים סיכום הדברים מהמאמר החשוב שנדפס בקובץ עץ חיים הנ"ל אחר שהרב המחבר הי"ו האריך בטוב טעם ודעת מדף תנו עד דף תעז בבירור כל מנהגי קהילות ישראל סיכם וכתב: מנהג כל עשרת קהילות ישראל בעבר היה לומר מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, שכן נהגו ברוב ככל תקופת הראשונים הן בספרד ובאשכנז ובאיטליה וברומניא [היא בזנטיון טורקיה ויון] ובחלק מפרובנס ובמרוקו ובפרס ואר"צ ובגדאד, וכן נהגו בני בבל בתקופת הגאונים (כנראה כולם ולפחות חלקם), וכן נראה להדיא מסידור רס"ג וכן משמע בסידור רע"ג, ורגלים לדבר שכן נהגו בארץ תימן לפני השלחן ערוך, ונתקבל מנהג זה אפילו אצל בני ארץ ישראל הקדמונים כמפורש בסידוריהם, ורק אולי בצפ"א הקדום [דהיינו אלג'יר ותוניס, מקום רב נסים גאון], לא אמרו ברכה זו, אבל בארץ מרוקו נהגו לאומרו וכן נהגו קצתם עד דורינו זה [עשרת הקהילות שהזכיר הם שנתפרט במאמרו שם דף תנח עיין שם].

יח). וזה לשון המאירי בהקדמתו לספרו מגן אבות: "ראוי לכל חכם ולכל בן מעלה להעמיד מנהג מקומו על מתכונתו, לבלתי השיג גבול האבות הקדומים והחכמים הראשונים לשנות מנהג מקומו ללא צורך ולא סבה. וגם אם יודמן לו חולק עליהם, ראוי לו להשתדל בהעמדתו, אחר שלא יתבאר סתרו בראיה, וכ"ש בהיות יד האמת אתו לעזור ולהועיל".

וכן דעת הרבה ראשונים, וכמו שכתבו כן להדיא מעל עשרה ראשונים, וכן מוכח בדעת הרמב"ם, וכאמור שע"פ שתיקת רוב הראשונים שנהגו כן בקהילתם יש להוסיף למספר הראשונים הנ"ל פי עשרה, ולכן לענ"ד פשוט שזו עיקר ההלכה ע"פ הפשט.

וממילא מי שנהג בדורות האחרונים לאומרו כגון הייקים והאיטלקים והתושבים בארץ מרוקו שנוהגים כן מקדמת דנא עד היום הזה, וגם הרבה מבתי הכנסת הספרדים בא"י שהנהיגו כך בדורות האחרונים ע"פ הוראת הרש"ש זיע"א, בודאי ראוי שימשיכו במנהגם, וכן פסק הגאון רב"צ אבא שאול זצ"ל, ועוד רבים וטובים. וגם שאר הספרדים והאשכנזים שאין נוהגים כן היום, מ"מ כיון שמנהגם הקדום היה לאומרו, קשה למחות בידי מי שירצה לומר כן ולהנהיג כן.

ויש כאן כמה טעמים דלא לומר ספק ברכות להקל א) אין אומרים סב"ל נגד המנהג וכאן כך הוא המנהג הקדום של הספרדים והאשכנזים. ב) אין אומרים סב"ל נגד מנהג קדום של כל ישראל. ג) אין אומרים סב"ל כאשר רבותינו המקובלים מאשרים המנהג הקדום ועוד האריך שם בדפח"ח [ושם במאמר בעין חיים הנ"ל סתר בטענות בריאות הרבה ממה שרצה לומר בספר האמת תורה דרכה עיין שם, וספר זה אין לי].

ע"כ לשונו היקרה של הרה"ג רבי יעקב חיים סופר (והעתקתי כל לשונו בדקדוק, ושמתי לבי שבהעתקתו שינה למעלייתא כעשרים חיבות לצחות הלשון וכדומה, וכדרך תלמידי החכמים שאינם מעתיקים כמעתיק איגרת בלא דקדוק. ותן דעתך שהרה"ג שליט"א בכוונה מכוונת לא העתיק את משפט ההסתייגות "ואמנם יש בהחלט מקום לדון על כל טעם וטעם, ומ"מ צירופם יחד די בו שלא למחות ודוק" ומשמע להדיא שהוא סבור שכל אחד מג' הטעמים הינו טעם כעיקר בפני עצמו).

גם הרה"ג נתן בן סניור שליט"א (חמיו של הרב המשיג), מסר לי ברכת יישר כח גדולה על מאמרי, ואמר לי שמודה לי על שזכיתי לקיים ולבסס את דברי רבותינו. עכ"ד. ות"ח אחד מעיה"ק ירושלים פגשני בסוף ניסן תשע"ט, ומסר לי יישר כוח גדול על פרסום המאמר, ואמר לי שכל שנה יש ויכוחים בבתי הכנסיות הספרדיים עד לב השמים בנושא זה בין המקובלים לפשטנים, ולפי התרשמותו השנה הלזו לאחר פרסום מאמרי שהוכחתי שגם על פי הפשט יש לזה מקום גדול, ממילא הויכוחים "הורידו טונים" כי אין זה רק קבלה נגד פשט, עכ"ד. ושמח ליבי שהועלתי בס"ד למזער את המחלוקת וההקפדה והקטטה.

והנני לשוב ולהודות למו"ר הגר"י רצאבי שעבר על מאמרי הראשון ואישר את נוסחו לדפוס, וכן עזר לי בעל פה מעט בהכנת תגובה זו, ואף עיין בה לאחר כתיבתה, ואמר לי עליה "שפתים יישק משיב דברים נכוחים".

בכבוד רב

אהרן גבאי

אופקים



## תגובת הרב אלעזר כהן

קראתי גם אני בעיון ובמתינות את כל דברי הה"כ שליט"א, ואשיב הנראה לענ"ד כדרכה של תורה:

**לאות א.** רוב ככל העוסקים בסוגיא זו הבינו שאין צד ע"פ הפשט לאומרה. המעיין יראה כי יש כמה ראשונים קדומים שכתבו בפירוש לאומרה, וכן היה המנהג בכמה מקומות, ובודאי הוא ע"פ הפשט, והראשונים והאחרונים שאחריהם בודאי ראו לדבריהם, והבינו שכוונתם ע"פ הפשט.

**לאות ב.** הרב אלעזר כהן וכו' קובע שהמנהג לאומרה הוא מנהג טעות!. המעיין בתגובתי יראה שלא קבעתי כן. אצטט את אשר כתבתי: רוב בנין ומנין מחכמי ישראל הסכימו, למרות כל הנתונים שהיו לפניו [סתמות הש"ס וסרע"ג והרי"ף והרמב"ם והרא"ש, ומקצת הראשונים שכתבו בפירוש לאומרה, והמנהג הקדום לאומרה], לבטל את המנהג הקדום, ודעתם נתקבלה ע"י כל חכמי ספרד וכמעט כל חכמי אשכנז, עד שנשתקע מנהג זה לגמרי, למעט מקומות בודדים. ולכן העליתי כי: החזרת מנהג זה מנוגדת להלכה.

ההבדל בין הניסוחים משמעותי מאד, ואבאר: בזמן שנחלקו ב"ש וב"ה, ועדיין לא הוכרעה ההלכה, הרי רצון השי"ת היה, שב"ש ינהגו כפי דעתם, וב"ה כפי דעתם, וכן בזמן שהורה ר"א לעירו לכרות עצים לעשות פחמים בשבת, הרי רצון השי"ת היה, שישמעו לקול רבם ויעשו כן [וכמ"ש חז"ל (שבת קל)]. שהיתה גזירה על המילה ובאותה עיר לא גזרו, ואין זה בגדר טעות ח"ו, אבל לאחר שהוכרעה ההלכה כב"ה, ודלא כר"א, הרי העושה כב"ש לא יצא ידי חובתו ומתחייב בנפשו (ברכות יא.), והעושה כדברי ר"א משמתינן להו (עי' שבת קל. לגבי בשר עוף בחלב, ובפר"ח סי' תצו).

אמור מעתה: הגם שהנוהגין כן בזמננו לא היו טועים, כי ע"פ דעתם כן היה ראוי לעשות, וח"ו איני מטיל דופי ברבותינו הראשונים אשר כן היתה דעתם [כשם שכשפוסקים כב"ה אינו הטלת דופי בב"ש ח"ו], מ"מ, אחר שנפסקה ונתקבלה ההלכה ע"י רוב מנין ורוב מנין מחכמי ישראל לבטל המנהג הקדום, הרי אכן החזרת המנהג מנוגדת להלכה פשוטו כמשמעו, וכשם שאנו מורין כן בכל שאר עניני התורה, וכנ"ל. ממילא, כל מה שהאריך הה"כ להקשות על

(א). הרב גבאי: איני רואה טעם לתגובות הלך ושוב וחזור חלילה, וגם תשובות קצרות דלהלן לא הייתי טורח לכתוב, אלא שיראתי שהקורא הנמהר יחשוב לתומו שהרב כהן חידש כאן משהו שלא עניתי עליו בתגובתי. ולכן הוכרחתי לענות בקצרה, ולהראות שכבר השבתי על כל טענותיו בתגובתי. סוף דבר כל אחד מאיתנו ביאר שיטתו בפרוטרוט ותו לא מיד, ומ"מ תגובה זו עם הערותי יש בה תועלת לסכם את נקודות המחלוקת ביננו בקיצור נמרץ.

(ב). הרב גבאי: הדברים נכונים לגמרי, אך דבריי שם נסובים על חכמי דורינו בלבד.

(ג). הרב גבאי: בעיני כל זה פטוטי מיילי בעלמא, ובסופו של דבר לפי מה שאתה כותב כל הזמן, שבישיבות בבל לא אמרו מעין שבע ולא סבר כמנהג זה שום גאון מגאוני בבל, יוצא שהמנהג שכן לומר, הוא מנהג שחדר בטעות בראשית תקופת הראשונים לכל ישראל, וגם אם אתה לא מודה בזה במילים מפורשות, זה בעצם המונח בדברך למתבונן.

הגדרת "מנהג טעות", אין לו מקום [ואם יש להקשות כן, הוא על הראשונים שביטלו את המנהג הקדום], כי הצגת הדברים כך אינה נכונה.

**לאות ג.** מה שהביא משתיקת בעלי התוס' וכו'. מה נעשה שהטור וכל הראשונים שאחריו, היו גם הם לאחר כל רבותינו בעלי התוס', ולא חששו לראיה זו של הה"כ [הלא אין ספק שיכולים היו לחשוב עליה], ולא רק שלא הביאו דעה זו, אלא כתבו רק דעה הופכית לגמרי. הוא אשר כתבת: ניחא להו לבטל כל זה מפני דבריו הברורים של רנ"ג.

**להערה ג:** אכן, דרך הפוסקים, שאם נמצא בדברי פוסק אחד דברים מפורשים, הגם שמסתמת שאר פוסקים נראה מוכח שחלקו, מ"מ קיבלו להלכה ולמעשה כדברי המפרש. והיא הנותנת, כשם שאנו נוהגין כן בשאר נידונים בהלכה, כן ננהג גם בהלכה זו.

**בדבר דעת מרן הב"י:** כאשר מרן הב"י משמיט חלק מלשון אבודרהם, ומביא רק את החלק שמסכים לדברי רנ"ג, וכן משמיט את דעות הפוסקים לאומרה, הגם שהיו נגד עיניו [ומביא את המנהג שבאבודרהם רק כדי לסתור], כבר כתבו הפוסקים שכן היא דרכו כדי להכריע, והמבין יבין.

**לאות ה.** בענין ההסתברות שתיפול טעות בכמה קהילות וכו'. כל דבריו בנויים על ההנחה שלדעתי המברכים בירכו בטעות, ולא היא, המברכים אז בירכו כמו שהורו להם רבותיהם, שראו בסתמות הש"ס [ורע"ג וכו'] ראייה לברך גם בליל פסח שחל בשבת, ועשו כפי שנדרש מהם לעשות, כי אין ספק שדברי רנ"ג יש בהם חידוש, וממילא כל מי שלא שמע מהם בודאי עשה כהוגן ע"פ סתמות הש"ס. וגם אם היה מי שקיבל ידיעה אחרת, או זכר שנוהגים אחרת [ע"י בדברי הטור (סי' מו) שתקנו שהש"צ יברך כל ברכות השחר להוציא עמי הארץ שאינם יודעים

ד). **הרב גבאי:** לנו יש הרבה צירופים שונים של סתימות שונות רבות מאוד, ושל הרבה ראיות עקיפות, ושל מנהגי כל עדות ישראל, שכל אלה מצטרפים לתמונה אחת ברורה. ואין שום מקום להקשות על קדמון פלוני שהיה לו רק חלק קטן מכל זה, ומכיון שאלו דברים שאינם מפורשים, הכריע לנהוג בשב ואל תעשה. וצריך לזכור עוד שכדי להוכיח משתיקת חכם פלוני, צריך שיהיה לפניך את כל ספרו בשלימות בלי חסרון של שורה אחת, ודבר זה א"א לקבוע בלי שיהיה לפניך שלשה טפסים שונים מאותו ספר ולבדוק אותם שורה אחרי שורה.

ה). **הרב גבאי:** אין ראייה מוכחת שכן דרך הפוסקים, וצריך לדון בכל מקום לגופו למה פסקו כן, ואם יתברר שיש סתמות ברורות נגד זה יש לתלות שלא היה בידם. אבל ודאי שאין להפוך קושיה לתשובה, ולייצר כללים מוורים היפך ההגיון הישר ו"תורת אמת נתן לנו".

ו). **הרב גבאי:** איני יודע מה אתה שח, מרן הב"י לא השמיט כלום מדברי אבודרהם, וזה לשון הב"י "וגם ה"ר דוד אבודרהם (עמ' ריד) כתב שיש אומרים כן אלא שכתב ומיהו נהגו לאמרה" והנה לשון אבודרהם: "ויש אומרים שאין לומר ברכה אחת מעין שבע בליל פסח שחל להיות בשבת כשאר ערבי שבתות מפני שתקנו אותה משום עס שבשדות שמאחרין לבא כדי שיגמרו תפלתם עם הצבור ולא ישארו שם יחידים משום דשכיחי מזיקין ולילה זו משומר ובא מהם ומכיוצא בהם ומיהו נהגו לאמרו" השינוי היחיד הוא לכיוון השנ, שהשמיט את אריכות האבודרהם בהסבר היש אומרים, וגם זה אינו השמטה כי אין בהם שום חידוש יותר מן המבואר בטור דעליו קאי הב"י.

ז). **הרב גבאי:** מנהגי התפלה לא התחילו מהוראות חכמים, ולא נולדו ונוצרו רק לאחר משא ומתן ופולפול בפשט התלמוד, אלא עם ישראל המשיך בכל סידורו התפלה במסורת שקיבל מקדמיו. ולכן מנהג קהילות ישראל בכל תפוצותיהם, מוכיח בבירור שגם את פרט זה לברך מעין שבע בליל הסדר כך הם קבלו מן הגאונים הקדמונים עוד לפני רנ"ג. ואכן הדברים תואמים מאד ליוצא מסתימת כל סידורי גאוני בבל שבידינו.

לברך, וד"ל], סו"ס הכריעו נגד דבריו מסתמות הש"ס". אבל מה נעשה ולאחר מכן באו רוב בנין ורוב מנין, ולמרות כל זאת, הכריעו לבטל הכל ולקבל דברי רנ"ג. [אגב: את אותה האמונה בנס הגלוי צריכים לאמץ כדי להבין, כיצד זה כמעט כל חכמי ישראל אשר לאורם הולכים רוב ככל ישראל זה כ-700 שנה, שגו וטעו בהכרעתם, וגם זה נעשה ע"י השי"ת כדי שנשתבש ולא נתפלל כראוי...]. ולענ"ד נראה, כי האומר שרוב בנין ומנין מחכמי ישראל אשר אנו הולכין לאורם טעו בהכרעתם, וע"פ המחקר וההסתברות הסטטיסטית וכדו' יש להכריע אחרת, כמדומה שהוא נותן יד לפושעים וכו', וכמו שרמז לזה הרדב"ז, ובתגובתי הקודמת, ע"ש.

**לאות ו אות י.** אם הטור, והמצוות זמניות, והצדה לדרך, והריב"ש, שהיו בספרד בשנות הק' ואח"כ, והיו מרבני הארץ, כותבים ספר הוראות למעשה שלא לומר, ומשמיטים לגמרי את הדעה השניה [ולדברי הה"כ: כך נהגו בכל ספרד], ברור לנו שכן הורו לעשות, וכן נהגו הציבור [לא נראה שבזמנם היו חוקרים שערערו על הסמכות התורנית להכריע]. צרף לזה שלאחר מכן בזמן הגירוש לא נודע שום זכר ממנהג כזה, עד שנקרא בפי הרדב"ז דעת חיצוני, ותבין, שבשנות ר' כבר נשתקע לגמרי, ע"י זה שמשנות ק' ואילך כבר ביטלוהו הרבנים מעט מעט. כך שאינני רואה מקום להשערות בדבר נדודיו של הצדה לדרך או של תיחום דברי המצוות זמניות לדעתו ההלכתית כקול קורא במדבר, מלבד רצונו של הה"כ לאחר את זמן שינוי המנהג.

ובדבר המציאות ההסטורית שרוב הקהילות הקדומות נתבטלו בשנות ש'-ת' מן העולם ע"י התפשטות מגורשי ספרד, הלא אנו דנים על זמן שינוי המנהג בספרד עצמה בשנות ר', לפני הגירוש, א"כ אינו ענין לכאן'.

**לאות ז.** סידור רע"ג יש לידע שלא היה נפוץ בסוף תקופת הראשונים וכו'. אזכיר, שאנו דנים על הטור ודעימיה, שהיו כמאתים שנה לפני סוף תקופת הראשונים".

**בהערה זו:** כמ"ש ר"ד גולדשמיט וכו', שחלק מהראשונים שציטטו את סרע"ג העתיקוהו מכלי שני. א. אין לזה כל קשר לנידוד, דסו"ס ידעו מה שנכתב בו, ושם בודאי לא נכתב כדברי

ח. הרב גבאי: מעולם לא שינו קהילות ישראל מנהגי תפילה ברורים מכח "סתומות הש"ס" כזאת (שכמדומה שהראשון שהזכירה ודן בה הוא רבינו הרש"ש זיע"א), ואפילו במקומות שנוסח התפלה בתלמוד הוא שונה להדיא מנוסח הסידורים לא שינו הנוסח וטרחו ליישב המנהג, וברור שאם היה מנהג קדום לא לברך בליל הסדר זה היה נשמר לפחות ברוב הקהילות. ובכלל, לדעתי הרב כהן תופס כאן החבל בשני קצותיו, מחד הוא סובר שבראשית תקופת הראשונים כל חכמי ישראל בכל קצוות תבל הכריעו מכח סתימת התלמוד הזאת לשנות מנהג הקהילות, אבל מאידך לדעתו כשראו חכמי ישראל את דברי רנ"ג מיד כל הקערה התהפכה על פיה וכולם שינו מנהגם, ואף אחד לא ראה אפילו צורך לדון ולחזק מנהג הקהילות מכח סתימת התלמוד. וכל הדוחק הזה אינו אלא לפי המצאות הרב כהן וחלומותיו והשערותיו.

ט. הרב גבאי: לא נכון! קהילות ישראל בשום זמן ובשום מקום לא שינו מנהגיהם על ניקל, והרא"ש עצמו כתב בתשובה שבני ספרד לא ישמעו לו לשנות מנהג מסויים (עיי' שו"ת הרא"ש כלל כב סימן טו).

י. הרב גבאי: נראה שלא הבין מה שכתבתי. בסופו של דבר אי אפשר לומר שרוב הקהילות הקדומות (פרובנס מרוקו פרס מצרים ואר"צ ובגדד) שינו בזה את המנהג, אלא הם רק פשוט התבטלו לגמרי מכל מנהגיהם. ורק חלק מקהילות אשכנז וקהילות ספרד ביטלו בנושא זה את מנהגם הקדום, ולא כמו שהרב כהן מציג זאת בכל ספרו ובתגובתו שכל קהילות ישראל ביטלו מנהגם בזה מחמת דברי רנ"ג, וזה לא נכון - מדובר רק בשתי קהילות הנוכרות.

יא. הרב גבאי: אבל זמן השינוי בפועל בקהילות, היה (לדעתי) בסוף תקופת הראשונים, והחכמים דאו לא היה להם סדר רע"ג.

רנ"ג. ב. לצורך הדיוק, אצטט את לשונו המלאה [השייכת לנו] של ר"ד גולדשמיט: סדר רע"ג מובא החל מימי חיבורו הרבה פעמים בספרות ההלכה, אבל לרוב לא נהגו להביא את דבריו מלה במלה וכו', הראשון המשתמש בסרע"ג הוא וכו', אח"כ יש להזכיר את רב שריא ורה"ג, וראשונים רבים עד למאה ה"ט. "יתכן" שחלק מהם לא ראו את הסדר עצמו אלא שאבו את ידיעותיהם מכלי שני, נזכיר כאן מבין הספרדים וכו', מבין האיטלקים וכו', מבין האשכנזים וכו', ומעל כולם בעל הטורים. בעל ס' האגור הוא כנראה האחרון המביא את סרע"ג בעצמו, בעלי המנהגים שלאחר מכן וכו'.

**עוד שם:** נניח שלפני 'חלק' מהחכמים לא עמדו 'חלק' מן הפרטים, אבל לפני כולם [או כמעט כולם] עמדו: א. סתמות הש"ס. ב. סתמות רוב הראשונים הקדומים [גם לולא רס"ג ורע"ג והרמב"ם ומחז"ו] שהביאו את הגמ' כצורתה, אשר מניתיים בקונטרס<sup>12</sup>, והם למעלה מ-20 ראשונים, ע"ש. ג. ידעו מן המנהג או הדעה לאומרה, הן באשכנז והן בספרד, שהיו מרכזי התורה הגדולים. ועכ"ז, מעת פרסום דברי רנ"ג ואילך, הסכימו כמעט כולם לבטל המנהג ההוא, ולהנהיג להפסיק לאומרה<sup>13</sup>.

**לאות ח.** דברי רנ"ג הגיעו לידיעת הטור רק בספרד, ושם לא היתה לו אפשרות לברר מחדש מהו מנהג אשכנז בזה, וגם לא ידע מה היתה דעת אביו הרא"ש. ובהערה יג: הסיבה פשוטה וכו', בתי הכנסת אמרו מעין שבע, והרא"ש לא נחית לשנות וכו'. הה"כ חזר כאן בפשטות על דבריו התמוהים ממאמרו, שהטור היה צריך "לברר מחדש" מה מנהג אשכנז "הנדיר" שקרה כמה וכמה פעמים בשנים האחרונות שהיה שם הטור, ומשום מה גם "לא היה יכול להזכר" כיצד הכריעו או מה עשו באשכנז לפני שנים בודדות. גם "לא ידע" מה היתה דעת אביו, ומשום מה גם "לא היה יכול לשאול אותו" מה דעתו, או פשוט "להזכר", מה הורה אביו בשנים הקודמות. מה גם, שמודה הה"כ שבבתי הכנסת בטולידו אמרו מעין שבע, א"כ גם בספרד זה היה המנהג הפשוט, וסו"ס לא השיב לנו הה"כ על השאלה הפשוטה: אם באו דברי רנ"ג לידי הטור בהיותו עם אביו,

(ב). הרב גבאי: הראיות שיש מסידורי הגאונים אינם ממה שנכתב אלא ממה שלא נכתב, וא"א לבנות על מה שלא נכתב בלי לראות את הספר בפנים, ולכן כל מי שלא היה לו הספרים הללו במקורם לא יכול היה לבנות עליו בנין של ממש.

(ג). הרב גבאי: אף שראוי בהחלט לדקדק בזה ולצטט הדברים באופן מדויק, וכך אני נוהג בס"ד בכל מאמריו וספריי, אלא שכאן בחופזי לא שתי ליבי למילת "יתכן" בדברי גולדשמידט. ומ"מ לפי האמת אין זה איזה ספר של פוסק שיש לדייק כל מילה שבו, ודרך הרבה חוקרים בדורינו שמפליגים בזהירות יתירה לכתוב כל דבר בצורה מסופקת. וגם לולי דברי גולדשמידט, אפשר להוכיח מכמה מקומות שהרבה ראשונים שאבו דברי רב עמרם בכלי שני, וכתבתי בזה בכמה דוכתין (ולע"ע זכורני מקום אחד שכתבתי בזה והוא ברינת אהרן כת"י לפסחים דף ק ע"ב תוד"ה ידי שמוכח שם מן התוספות שלא ראו דברי רב עמרם במקורם ולכן הוצרכו להביא את דברי הראב"ה שם ע"ש).

(ד). הרב גבאי: רס"ג ורע"ג והרמב"ם ומחז"ו הם הסתייגויות היחידות שאפשר לבנות עליהם משהו מוצק, כי הם סידורים מפורטים שאמורים לכתוב פרט זה, כל השאר הסתייגויות של הפוסקים אפילו אני לא בונה עליהם, ולכן לא כתבתי בשום מקום שיש ללמוד כן מסתייגות הרי"ף [ורק כתבתי בתגובתי שיש מקום ללמוד מסתייגות כל פוסק שחי בקהילה שנהגו בפועל לברך ולא כתב לבטל מנהג זה, אבל בשביל להוכיח כן מאיזה פוסק צריך קודם כל להוכיח היסטורית שכך נהגו בזמנו באותה קהילה, ודבר כזה כמעט שום פוסק לא יכול היה להוכיח, ולכן לא יכולים היו להתחשב בזה הפוסקים בעבר].

(טו). הרב גבאי: כבר עניתי באורך שיש הבדל עצום בין ידיעת מנהג אשכנז וספרד גם יחד, לידיעת מנהג כל קהילות ישראל ממזרח שמש ועד מבואר.

והרא"ש לא הסכים להם, כיצד כתב כמותם בפשיטות. ואם באו לידי הטור אחר פטירת הרא"ש, או לאחר שהטור לא היה עימו במחיצתו, א"כ כל ימיו ס"ל להרא"ש לאומרה<sup>טז</sup>, וכן ס"ל להטור עד אז, וכמנהג אשכנז, וכן נהגו גם בבתי הכנסת בספרד, א"כ שוב נמצא שהטור מסכים לבטל מנהג הקדום של ספרד ושל אשכנז, מכח דברי רנ"ג...

ובדבר מה שתמה הה"כ ע"ד הטור, היאך לא הזכיר מנהג אשכנז, כמדומה שהטור לא ראה לנכון לכתוב ספר מחקר ואוסף מנהגים, כמו שנראה שמצפה הה"כ, אלא הביא מנהגים רק בדברים שאכן תלויים במנהג, אבל בדבר התלויים בהכרעת ההלכה, וס"ל להטור שיש להכריע בדין לבטל את המנהג הקדום, ולא לברך, ממילא משמיטו לגמרי, כדי שלא יתפסו בו הטועים. [והה"כ שליט"א, מכח מחלוקתו על הכרעת הטור ודעימיה, אינו מוכן כלל לקבל אפשרות זו<sup>יז</sup>].

**בהערה יב:** אבאר החילוק: כאשר אנו דנים על הוראה הלכתית, האם הורו באשכנז לומר מעין שבע כשחל פסח בשבת, או הורו לא לומר, וההכרעה מוטלת על גדולי הרבנים, הרי מי שכותב שהטור בשיא כוחו לא זכר מה היתה ההוראה ההלכתית בשנה שעברה, או שגם בשנה שעברה לא נתן דעתו או לא ידע כיצד להכריע, וסמך שהש"ץ יעשה כרצונו, לענ"ד א"צ להשיב ע"ז, ואולי גם ראוי למחות. אבל, כאשר אנו דנים על דבר שבמנהג בלבד, שאין בו חשש הלכתי לכאן או לכאן, אין פגם אם נדחק מרן החיד"א לומר דמרון הב"י לא דקדק בדבר, וגם זה לא כתב לולא שנסתייע מדברי מהר"ם גלאנטי שאירע כן<sup>יח</sup> [וגם כמה רב המרחק בין מצב שמעידים תלמידי הר"ן על רבם, מתוך ידיעה, לבין מצב שחוקר תורני בן דורינו כותב על חסרון ידיעת רבינו הטור, ומתוך השערה...].

**עוד באות ח.** וגם בזה לא תמיד שינו הראשונים מנהגם, ובנידו"ד שנודע לנו שנהגו כן גם כמעט בכל הקהילות העתיקות וכו', ונודע לנו שכל הנראה כן נהגו בבבל, וכו'. כבר השבתי בתגובתי באריכות על משקל המחקר בהכרעת ההלכה, ואקצר כאן: א. כאן כבר שינו הראשונים את מנהגם, וביטלו המנהג הקדום, והה"כ בא לבטל הכרעתם. ב. בעצם הה"כ מתווכח עם רנ"ג מה עשו בבבל<sup>יט</sup>, ועם הסכמת רוב מגין ובנין לקבל את דבריו. הבה נתבונן: רנ"ג חי כמעט באותה תקופה, והדבר ברור לו במוחלט, והה"כ חי כאלף שנה אח"כ, ומשער ש"ככל הנראה"

טז). הרב גבאי: כבר עניתי באורך שלא יכול היה הטור לדעת את דעת הרא"ש רק מתוך שתיקת הרא"ש למנהג הספרדים, כי הרא"ש לא התערב לספרדים איך ינהגו בתפלתם בבית הכנסת. ולכן כל הפיסקה כאן היא בבחינת "קימחא טיחנא".

יז). הרב גבאי: להדיא כתבתי "אבל לומר שהטור סבר בפשטות כך על מנהג המשותף לאשכנז וספרד הוא חידוש גדול, אם כי אינו בלתי אפשרי". ובמילים אחרות יש כאן קושיה למה הטור לא הזכיר מנהג אשכנז יש כמה תירוצים אפשריים בזה, ולפי דעתי התירוץ שלי יותר מחוור מהתירוץ של הרב כהן, ולכן איני רואה צורך להדחק כמוהו, ואין זה אומר שדעתי שהתירוץ שלו לכשעצמו אינו מתקבל.

יח). הרב גבאי: אף לפי החילוק שהמצאת כאן מליכך, מ"מ הרי גם בנידון שלנו גם לשיטתך וגם לשיטתי הסוגיא לא מתחילה ונגמרת רק במה נהגו באשכנז, ויש עוד הרבה שיקולים אחרים, ולכן גם כאן הוי כדבר שאין בו נפק"מ כל כך, וממילא אין ראיה מדברי הטור מה היה המנהג באשכנז.

יט). הרב גבאי: רנ"ג מעולם לא כתב מה עשו בבבל, ואין זה אלא חלומותיך, וזה כמו לכתוב שבדאי כוונת רנ"ג להעיד שרבינא ורב אשי לא אמרו מעין שבע, שהרי ודאי לא חלק רנ"ג על רבינא ורב אשי, ואין קץ לחשבונות כאלו.



עשו אחרת. צריך לבאר למי משפט הבכורה? ג. אין ספק שהטור ידע והבין שסתמות הש"ס מסייעת לכל מי שלא שמע מדברי רנ"ג, ושזהו הבסיס למנהג אשכנז וספרד, וממילא בודאי שכן ינהגו בעוד מקומות שלא שמעו מדברי רנ"ג, ועם כל זה, ולמרות כל זה, מכריע במוחלט לבטל המנהג הזה, ולסמוך בכל כוחו על דברי רנ"ג. הה"כ סבור שהכרעתו הוא חשובה יותר. צריך עדיין לבאר למי משפט הבכורה?

**לאות ט.** מודה הה"כ שהאגור ידע מנהג אשכנז, אך טוען שלא חי באשכנז, ולכן אין הכרח שדבריו הם ע"פ מנהג אשכנז. אבל שגה בזה: א. האגור נולד וחי באשכנז, כפי שמעיד בעצמו על מה שראה ולא ראה שם (סי' קצ, אלף עח, אלף שעד), ורק אח"כ עבר לאיטליה (עי' במבוא לספרו). ב. היה תלמיד לאביו ושאר חכמי אשכנז (ע"ש). ג. מדגיש בהקדמתו שיביא בכל ענין את דעת מהרי"ל ופסקי חכמי אשכנז וצרפת. אשר על כן, אינני רואה כל צורך להמציא שכאן שכח האגור להביא את מנהג אשכנז, והביא רק את מנהג מקצת קהילות צרפת. ממילא חזרה למקומה הראיה, שגם באשכנז נתקבל לשנות המנהג ולהפסיק לאומרה, ע"פ דברי רנ"ג, וככל המבואר בתגובתי הקודמת<sup>22</sup>.

**לאות י:** עיין לעיל.

**לאות יא:** הטור לא ראה מעולם סידור רס"ג ואפי' לא מקצתו. עיין בטור סימן רצט שהביא וז"ל: כתב רב סעדיה וכו', וכן בסימן תפט: ורב סעדיה כתב וכו', וכן בסימן תרכא: כתב רב סעדיה וכו'. וכן בסימן תרס: רב סעדיה כתב וכו', ולא הזכיר מקור לדבר, נראה שראה במקור הדברים. וצריך בירור<sup>23</sup>.

כ. הרב גבאי: כאמור רנ"ג לא דן כלל בנושא, ואין דבריי מנוגדים לדבריי, ואזכיר ואדגיש שלא כתבתי דבריי מכח השערות ודמיונות כדרך כמה חוקרים, אלא מכח "מסורת קהילות ישראל" (הידועה לנו בבירור מתוך מכלול עדויות הראשונים וכן דברים מפורשים וחלוטים בעשרות סידורים ישנים). ובכל מנהגי ישראל נוקטים חכמי ישראל שהם המשך של דעת הגאונים, ולא מבטלים אותם אפילו כשיש דברים מפורשים בכמה גאוני בבל נגדם, אלא רגילים חכמי ישראל לתלות שהיה עוד דעות בגאונים התואמים למנהגי קהילות ישראל. וק"ו כאן, שאין למנהג זה שום סתירה מגאוני בבל ואדרבה כל ספריהם מוכיחים כמנהג זה.

כא. הרב גבאי: עיינתי במקומות שהזכיר הרב המשיג, ולדעתי אין מהם ראייה גמורה שהמדובר על מנהג שראה בארץ אשכנז גופא, ויתכן שבכל אלה כוונתו למה שנוהגים קהילות יוצאי אשכנז באיטליה, וצריך עוד לעיין בנושא זה ביישוב הדעת. ועכ"פ איך שלא יהיה, א"א להוכיח בבירור מספר האגור מה נהגו האשכנזים בימיו, שהרי הוא לא כתב כלום על המנהג ורק פסק לא לברך, וכבר כתבתי במאמרי ותגובתי כמה הסברים למה פסק כן בניגוד למנהג האשכנזים באיטליה.

כב. הרב גבאי: אחרי הכל האגור לא כתב כלל עדות על המנהג, ומעולם לא התחייב האגור להביא מנהגי אשכנז אלא דעת פוסקי אשכנז, ומאחר והטור, מגדולי פוסקי אשכנז, פסק כן, זכותו המלאה של רבינו האגור להעתיק דבריו ולפסוק כן בסתמא אף נגד המנהג.

כג. הרב גבאי: כבר כתבתי בתגובתי: "הטור הזכיר את סדר רב עמרם כשבעים פעם, ובחלקם הוא בפירוש "ראיתי" וכדומה, ואילו את סידור רס"ג הזכיר הטור פחות מעשרים פעם וכולם שאובים מכלי שני, כגון "כתב פלוני בשם רב סעדיה" דוק ותשכח". עד כאן לשוני. דהיינו שאם מזכירו כל כך קצת פעמים, וברובם כותב מפורש שהוא שאוב מכלי שני, אז ברור שלא היה לו למה ברוב פעמים הוצרך להביאו מכלי שני ולא ממקורו. וזה שיש כמה מקומות, שהטור לא טרח לציין בהם להדיא ממי שאב את דבריו אינו סותר כלל את דבריי (ואיני רואה צורך לטרוח כעת לחפש ולמצוא מהו המקור של הטור במקומות אלו).

**לאות יב:** גם אם נקבל הדברים, אין זה מעלה ולא מוריד, ברור שהיה מנהג כזה, וברור שנתבטל ע"י רבותינו הראשונים, וכן הוסכם בכל הדורות.

**לאות יג:** הה"כ הציג הדברים כך: במנהג תימן יש השערה מול השערה, ולכן אין לאומרה, אבל במנהג שאר עדות ישראל יש עדויות מפורשות או הוראות מפורשות בסידורים לאומרה. אבל במחילה, שכח את ההמשך: גם במנהג שאר עדות ישראל יש עדויות והוראות מפורשות שלא לאומרה, מפי רוב מנין ורוב בנין מחכמי ישראל, וגדולי הדורות כבר הכריעו בשאלה זו עצמה איזה מנהג להעדיף, ממילא המשקל (לפחות) משתווה...<sup>12</sup>

**לאות יד:** הה"כ הציג הדברים כאילו הנידון הוא כיצד נהגו בבית הכנסת שבו התפלל האר"י. ולא היא, הנידון הוא: האם יתכן שהיתה דעת האר"י ל"שע"פ הסוד צריך לשנות המנהג הנפוץ אז בכל מקום (כדמוכח מדברי הרדב"ז ומרן הב"י, שהיו בני אותה תקופה ודרו באותו מקום), ולא נודע מזה כלום למהרח"ו, ולא חקר ע"ז (כמו שחקר בפרטים אחרים, כנודע), או לא הבין שכן יוצא ע"פ הסודות שלימדו רבינו האר"י ל"ה.

**לאות טו:** העליתי השערה, אפשר שנתלש במתכוון, והעיקר שאינו מעשה שטן אלא מהשגחת השי"ת שלא ילמדו טעות. נניח שהה"כ משער בצדק שהדפים הנוספים לא נתלשו במתכוון, אבל כיצד "הוכיח" מזה שאינו מהשגחת השי"ת שלא ילמדו טעות?<sup>13</sup>

**לאות טז:** בדבר השאלות לקורא. הבה ננתח הדברים, מי דוחה דברי מי, ובאיזה משקל. בימי רבותינו הראשונים, היו הדוחים רבינו הטור ודעימיה, שדחו את סתמות הש"ס והראשונים הקדומים להם מעט, ואת המנהג הקדום, מכח דברי רנ"ג דפשיטא ליה מה עשו בשיבות בבל. ועפ"ז לפחות יש ספק, ואין לנו רשות לברך מספק, וכן נהגו כמעט כל ישראל כל הדורות מאז. ואילו בימינו הדוחה הוא הה"כ שליט"א, שמבקש לדחות את הכרעת הטור ודעימיה והסכמת הפוסקים, בהיותו חי כאלף שנות אור אחריהם, מכח ראיות והשערות שבבבל ובעוד מקומות נהגו כך מקדם, בטענה שרנ"ג והטור בזמנו לא ידעו, ובזמננו נודע יותר, ועפ"ז סבור שאין ספק בדבר שטעו<sup>14</sup>, ומותר לעמוד ולברך. תמיהני אם הקורא סבור שטענה במשקל כזה תעמוד לו בב"ד של מעלה.

כד. הרב גבאי: ומ"מ החילוק שכתבתי נותר במקומו בשאר העדות המנהג הקדום ברור, ויש מקום לדון להחשיב זה שהוא השתנה במעין טעות, כי מסתבר שאילו ידעו כל המקורות למנהג זה בזמן הביטול לא היו משנים המנהג, ואילו בתימן גם המנהג הקדום לא ברור. וזהו החילוק שסבור אותו מו"ר הגר"י רצאבי, ואמר לי אותו מפורש! וזכותך לחלוק על מורי ורבי, אבל אל תשיג עליי מדברי מו"ר הרב רצאבי כאילו הם מסייעים לשיטתך.

כה. הרב גבאי: כל מה שכתבתי בתגובתי על האר"י, נכון בכפליים על מהרח"ו, שגם לו לא היה בית כנסת, ואדרבה כשהתפלל חזן עשה כמנהג המקום (וכעדות בנו מהרש"ו בכמה דוכתין), ולכן אין שום ראיה מה סבר מהרח"ו בסוגיה שלנו (ויש להוסיף מה ששמעתי פעם מהמקובל הרב יהודה עדס שליט"א, שהגיוני מאד שמהרח"ו ברצותו שתתקבל תורת האר"י בקרב חכמי הדור, לא יחפוץ לגלות ולפרסם הנהגות בדברים מחודשים ומשונים שאפילו באר"י אינם מפורשים להדיא, והבן, ועוד יש להוסיף שמהרח"ו גזר רבים מספריו בגניזה ואין לנו את כל ספריו בקבלה).

כו. הרב גבאי: לא הוכחתי כלום, רק דחיתי ראיתך להמצאתך שהיה כאן השגחה מיוחדת וכו', ומעתה עליך חובת הראיה שהייתה כאן השגחה מיוחדת וכו'.

ובדבר מ"ש הה"כ שליט"א שכותלי בית המדרש יוכיחו, והביא מדעת שני צנתרות הזהב, כבוד מו"ח הגר"נ בן סניור שליט"א, וכבוד הגרי"ח סופר שליט"א, לא זכיתי להבין, הלא הרבנים הגאונים הנ"ל היתה דעתם גם מתחילה שיש לברך ברכת מעין שבע כשחל פסח בשבת, א"כ מה יוסיף תת כח הה"כ שליט"א במה שהסכימו למאמרו שהיא כדעתם הראשונה? כלום לזה יקרא הוכחה? ואשאלו איזה שאלות קטנות: האם יסכימו הרבנים הגאונים הנ"ל לשנות קשר התפילין שלהם, או תיבה אחת מנוסח תפילתם, או אפי' ניקוד אות אחת, ע"פ מחקריו והוכחותיו בזה וכיוצ"ב? הלא הדבר פשוט, כי לולא שהיתה דעת הרש"ש מכרעת אצל הרבנים הנ"ל, לא היו שוקלים כלל לשנות המנהג ולברך ע"פ טענותיו והוכחותיו של הה"כ מצד הנגלה, וכמדומה שנקל לשער גם כיצד היו מגיבים על נסיונות כאלו. מעתה: אם היה מביא לנו מרוב חכמי הדור, שהסכימו לשנות דעתם ע"פ מחקריו וטענותיו, לזה היה קורא כותלי בית המדרש יוכיחו, אבל על כגון דא כמדומה דאמרי אינשי: קמחא טחינא טחנת".

**סוף דבר:** לא ראיתי בדברי הה"כ טענה משכנעת לשנות הכרעת הדין [וגם אינני רואה טעם בהמשך התגובות חוזר חלילה]. שלשה פרטים שנידונו כאן, משמעותם מהותית להבנה האם אכן מאז פרסום דברי רנ"ג [כמעט] כולם ביטלו דעתם מפני דבריו: א. זמן שינוי המנהג בספרד, ב. זמן שינוי באשכנז, ג. האם ידע הטור למנהג אשכנז ושאר מקומות ודחאו ביודעין מפני דברי רנ"ג. בשני הפרטים הראשונים שגה הה"כ בעובדות ההסטוריות: א. איחר זמנו של אבודרהם מהצדה לדרך והמצוות זמניות, וכבר הודה ש"לא דייק" בזה". ב. הניח בטעות שהאגור לא חי באשכנז ודבריו אינם משקפים את מנהג אשכנז, וכבר העיד לנו האגור עצמו על מה שראה

(כו). **הרב גבאי:** חלילה וישתקע הביטוי הזה ולא ייאמר, ורק למעשה לפי בירורי יוצא שדעת רוב מנין רוב בנין מן הראשונים סבורים לברך מעין שבע, ולכן זה הדעה היותר עיקרית לדינא. ולא שאין דעה אחרת, דודאי יש דעה אחרת בכמה ראשונים חשובים. ולכן לכאורה היה שייך לומר סב"ל, ומ"מ למעשה לא אמרין סב"ל מפני ג' הטעמים שכתבתי בסוף מאמרי הראשון ע"ש.

(כח). **הרב גבאי:** הבאתי ששני הרבנים הנ"ל הסכימו לעצם טענותי והוכחותי שיש בהן ממש, ושהם כדאים ובריאים לבסס ולקיים דברי הרש"ש, ודלא כהרב המשיג הרב כהן, וכלשון הרה"ג הרב סופר שהבאתי: "ושם במאמר בעץ חיים הנ"ל סתר בטענות בריאות הרבה ממה שרצה לומר בספר האמת תורה דרכה עיין שם". ואינו נוגע לסוגיה הכללית, האם מן הראוי לשנות מנהגים קבועים על סמך ממצאים חדשים, חשובים ובריאים ככל שיהיו, ויש בזה גישות שונות ואלו ואלו כוונתם לשמים. ואנוכי מודה שהרב כהן מייצג את השיטה היותר קלאסית בזה, ואנוכי הקטן דורך בדרכו של מו"ר הגר"י רצאבי בזה. ובמילים אחרות, הרבנים הנזכרים לא משנים כמעט שום מנהג, גם במקום שלכו"ע יש דברים ברורים וחלוטים, ולא מפני שמפקקים באמיתותם, אלא מסיבות אחרות (כגון למיגדר מילתא נגד המתחכמים המשנים בחינם מנהגים אף היכא שאין הכרח אמיתי לשנותם, וכן משום הכלל "אל בינתך אל תשען", ועוד שחוששים שמא בעתיד יתגלו עוד ממצאים הפוכים, ועוד סיבות).

(כט). **הרב גבאי:** נכון שלא דייקתי בפרט ההיסטורי מתי בדיוק חיו הרבנים הנ"ל, אבל זה פרט שולי וטפל ביותר, עיקר טענתי במאמרי הראשון ובתגובתי, היא שכבודקים מנהגי עדות ישראל צריך למצוא עדויות מפורשות על המנהג ולא סתם דעות ראשונים בסתמא, שאין זו עדות על המנהג כלל. וכאן האבודרהם העיד מה המנהג, ואילו הצדה לדרך והמצוות זמניות כלל לא העידו על המנהג (והרי גם הטור כתב כן בדורו בפשיטות, אף שבזמנו גם הרב הכותב מודה שנהגו דלא כהטור, כי למולי יש עדות מפורש על זה באבודרהם, ואילולי דבריו היה הרב הכותב צווח עליי מרה שמדברי הטור מוכח שלא נהגו בספרד לאומרה). והמקור היחידי על שינוי המנהג בספרד אינו אלא מחכמי הספרדים בדור הגירוש, הלא המה הרדב"ז והב"י, ומכיון שיש כלל מוקמין אחזקה דמעיקרא עד שייודע שישתנה, לכן אין שמץ ראייה להקדים את שינוי המנהג יותר מן הזמן הסמוך מאד לגירוש ספרד.

באשכנז ושפוסק ע"פ מנהג אשכנז ומהרי"ל. בפרט השלישי דברי הה"כ תמוהין לכל מתבונן, וכנ"ל. לענ"ד די בזה להעמיד הדברים על אמיתתם ודיוקם למבקשי האמת היראים מחומר הדין, אשר יוכלו ללמוד מזה מה משקל הדברים כדי לשנות על פיהם את הכרעת ההלכה... והמעין יבחר, ולעולם האמת והשלום אהבו.



ל). הרב גבאי: עיין מה שכתבתי בהע' כג שאין לע"ע ראיות מוחלטות שהאגור חי בראשית ימיו באשכנז, ועכ"פ העיקר הוא שהאגור לא העיד על המנהג וכמו שכתבתי בהע' כד, ואילו בכל שאר ספרי חכמי אשכנז בדורו ואחריו העידו שהמנהג לומר, וכמו שכתבתי במאמרי.

# ליל הסדר

בדין אדם ששכח להסב ואח"כ בא רבו לבקרו בביתו – אם יחזור לאכול מצה  
בלא הסיבה ♦ הערות בדין שתית ארבע כוסות ♦ האם מיץ ענבים כשר  
לכתחלה לקידוש ולאדבע כוסות ♦ מנהג טיבול הכרפס בחרוסת ♦ בירור  
המנהג לברך על שלש מצות בליל הסדר ♦ שיעור כזית ♦ אם עדות שנהגו  
בחול לאכול צלי בליל הסדר, צריכים לשנות את מנהגם בא"י ♦ בשעה  
שמצה ומרור מונחים לפניך ♦ מכות מצרים – צדדים בפסוקי תהלים



הרב משה שמואל דיין

מח"ס חמדת משה (כת"י)

## בדין אדם ששכח להסב ואח"כ בא רבו לבקרו בביתו – אם יחזור לאכול מצה בלא הסיבה

בס"ד. יום ראשון ו' ניסן. 'וישם לך שלום' לפ"ק.

את חג המצות יחוג בדיצות, ברוב חדוה ושובע שמחות, האי גברא העושה רבות ונצורות, להגדיל תורה ורבים לזכות, ידידי הדגול הרב הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א. מח"ס גם אני אודך ושאר ספרים.

אחדשה"ט באה"ר. באתי בזה על דבר שאלתו בדין אדם ששכח להסב בליל הסדר בשעת אכילת המצה או בשתיית ארבע כוסות, ושוב בא רבו לבקרו בביתו, אם צריך לחזור ולאכול מצה או לשתות בלא הסיבה. ואכתוב בקצירת האומר, ויאמר לקוצרים ה' עמכם.

### א.

#### בפלוגתת הראשונים בדין אדם שלא הזכיר יעלה ויבוא במנחה של ראש חדש

בהשקפה ראשונה היה נראה דהאי מילתא תליא בפלוגתא דרבוותא, כי הנה התו' בברכות (כו: ד"ה טעה) כתבו וז"ל: כתב רבינו יהודה, אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה, לא יתפלל עוד בלילה, דלמה יתפלל עוד, הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר, א"כ אין מרוויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח, הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח, וי"ח כבר התפלל. ולא דמי להא דאמר הכא טעה ולא התפלל מנחה בשבת, דמתפלל ערבית בחול שנים, פירוש של חול, משום שלא התפלל כלל, א"כ ירוויח תפלת י"ח כשמתפלל במוצאי שבת, אע"פ שלא יזכיר של שבת. עכ"ל. אולם הרא"ש (שם סי' ב) כתב שחכמי פרונינצא היו אומרים, דכיון שבמנחה דר"ח לא יצא י"ח תפילה, דכיון שלא הזכיר בה יעלה ויבוא הו"ל כאילו לא התפלל, לכן צריך להתפלל בלילה שנים, אע"פ שלא יזכיר בה של ר"ח. וכתב הרא"ש דלכך היה אומר רבינו יונה ז"ל שיתפלל אותה לערב בתורת נדבה. עכ"ד.

ולכאורה יש לומר, שלדעת רבינו יהודה, דס"ל שאם לא הזכיר יעלה ויבוא במנחה, אינו מתפלל ערבית שנים, כיון דבלא"ה אינו מזכיר יעלה ויבוא בערבית, א"כ ה"נ כיון שהטעם שצריך לחזור ולאכול מצה הוא משום שלא היסב, א"כ כיון שבלא"ה לא יסב עתה, כיון שרבו נמצא לפניו, לא יחזור לאכול מצה כלל. אבל לדעת הרא"ש, דס"ל דמתפלל ערבית שנים, ואע"פ שלא יזכיר יעלה ויבוא בערבית, והיינו משום דחשיב כאילו לא התפלל, א"כ ה"נ יש לומר דכיון שלא היסב בשעת אכילת המצה, נחשב שלא אכל מצה כלל, כיון שתיקנו לאכול

מצה בהסיבה, וא"כ צריך לחזור ולאכול מצה בלא הסיבה. והנה, הרשב"א בברכות שם (ד"ה כתבו) הסכים לדברי התו' הנ"ל, שאינו מתפלל תשלומין בתפילת ערבית. וכ"כ המאירי שם. וכ"כ ההגהות מיימוניות (פ"י מתפלה אות ז) והסמ"ג (עשין יט) והארחות חיים (הלכות תפלה סי' קה). וכ"כ בס' הבתים (הלכות תפלה שער ד עמ' עב) ובס' אהל מועד (דף נט ע"א). ע"ש. [וכן דעת הגאון פרי חדש (סי' קח ס"ק יא). ע"ש].

אמנם לעומת הראשונים הנ"ל, מתנשאים כמה שרפים שאומרים, שצריך להתפלל ערבית שתים, אע"פ שלא יזכיר בה ר"ח. שכן כתב בס' האשכול (עמוד נח), דכיון שלא הזכיר מעין המאורע במנחת שבת או במנחת ר"ח, הרי הוא כמי שלא התפלל כלל, וחזור ומתפלל תפילת התשלומין במוצאי שבת ובמוצאי ר"ח. וכ"כ בס' המכתם בברכות שם. אולם תלמידי רבינו יונה בברכות שם (דף יח רע"ב מדפי הרי"ף) הביאו פלוגתת התו' וחכמי פרובינצא, וכתבו וז"ל ומורי הרב נר"ו היה מסופק בזה, והיה אומר שהנכון לצאת מן הספק שיתפלל אותה לערב בתורת נדבה, ואין צריך לחדש בה דבר כיון שהוא מתפלל אותה על דרך הספק, כי שמא הלכה שצריך לחזור ולהתפלל אותה לחובה, ואין לך חידוש גדול מזה. עכ"ל. וכ"כ הרא"ש שם (פ"ד סי' ב) בשם רבינו יונה. ע"ש. וכ"כ הטור (ס"ס רצב, וסי' תכב). וכן פסק מרן בש"ע (סי' קח סי"א) וז"ל טעה במנחה של שבת והתפלל י"ח, ולא הזכיר של שבת, מתפלל במוצאי שבת שתים, ואינו מבדיל בשניה, ויתפלל אותה בתורת נדבה ואינו צריך לחדש בה דבר. וה"ה אם לא הזכיר יעלה ויבא במנחה של ראש חדש. עכ"ל.

ומעתה יש לומר, דכיון שבתפילה אינו חוזר אלא בתנאי דנדבה, א"כ בנידון דידן אינו צריך לחזור ולאכול בלא הסיבה, דכיון דס"ס אכל מצה, אלא שאכל בלא הסיבה, א"כ כיון שאינו מתקן כלום אם יחזור ויאכל בלא הסיבה, אינו צריך לחזור ולאכול [וכן מצאתי בס' תשובות והנהגות (ח"ד סי' קא). ע"ש]. ועוד יש לומר, דבנידון דידן כו"ע מודו שאינו צריך לחזור ולאכול בלא הסיבה, דשאני התם דכיון שתיקנו להזכיר יעלה ויבוא בתפילה, א"כ הרי הוא חלק ממטבע הברכה, וכל ששינה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא י"ח, ולכן צריך להתפלל בערבית שתים, כי לא יצא י"ח מנחה כלל. משא"כ בנ"ד, אע"פ שלא היסב יצא י"ח אכילת מצה, אלא שצריך לחזור ולאכול בהסיבה כדי לקיים תקנת חכמים לאכול את המצה בהסיבה, וכיון דבלא"ה לא יאכל עתה בהסיבה, כיון דרבו לפניו, אינו צריך לחזור ולאכול מצה כלל. אולם יש לומר לאידך גיסא, דשאני התם שאם יתפלל ערבית שתים, אין זו תקנה ודאית למה שהתפלל מנחה בלא שהזכיר יעלה ויבוא, כיון דס"ס כעת לא יזכיר ראש חדש. משא"כ בנ"ד, הרי כיון שרבו נמצא לפניו, ודאי שמקיים התלמיד את מצות אכילת מצה בלא הסיבה, כיון שזו המצוה כשהוא נמצא לפני רבו. וא"כ י"ל דכיון שודאי הוא יתקן את מה שאכל בלא הסיבה, צריך לחזור ולאכול, אע"פ שכעת הוא יאכל בלא הסיבה. ויש לפלפל בזה.





## ב.

## בדין אדם שלא קיים מצוה דאורייתא כתקנת חכמים

ובר מן דין יש לומר, דהנה התו' בסוכה (ג. ד"ה דאמר) כתבו דאליבא דב"ש דס"ל דאם ישב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית לא יצא, דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו, א"כ אם עשה שולחנו בתוך הבית, לא יצא י"ח אפילו מדאורייתא, וכדקאמרי ב"ש אהיכא דיתב אפיתחא דמטללתא, לא קיימת מצוה סוכה מימך, דאפי' מדאורייתא לא קיים. ע"ש. ומבואר שאם לא עשה מצוה דאורייתא כתקנת חכמים, לא יצא י"ח אפילו מדאורייתא\* [וכ"כ בס' יד איתן (פ"ג מחמץ ומצה ה"ח) בדעת הרמב"ם. ע"ש]. אמנם אין דברי התו' מוסכמים, כי הר"ן בפסחים (כה: מדפי הרי"ף), אהא דאמרי' התם דכל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כתב וז"ל כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל לא קאמר, ודכוותה בסוכה א"כ היית נוהג לא קיימת מצוה סוכה מימך, לאו דוקא, אלא משום דילמא אתי לאימשוכי בתר שולחנו, וכל היכא דלא אימשך לא סגי דלא יצא, אלא ודאי כדאמרינן. עכ"ל. ומבואר שאם לא עשה המצוה כתקנת חכמים, שפיר יצא י"ח מדאורייתא, אלא שלא יצא י"ח כראוי, והיינו מדרבנן. וכ"כ הריטב"א בסוכה (כח. ד"ה הא דתנן), דאם ישב בסוכה ושולחנו בתוך הבית, וכן אם לא אמר שלשה דברים אלו בפסח וכיו"ב, לא עשה המצוה כרצון חכמים, אבל אינו מעכב. ע"ש. וכ"כ הרשב"ץ בפסקיו בברכות (יא.). ע"ש. אולם לפי דברי התו' י"ל שאם אכל מצה או שתה ארבעה כוסות בלא הסיבה, לא יצא ידי חובתו כלל, שהרי לא קיים המצוה כתקנת חכמים. וכן מבואר מדברי הפמ"ג (סי' תפ"ה בא"א סק"א), שאם אכל מצה בלא הסיבה, לא יצא י"ח גם מדאורייתא, למ"ד דאם לא היסב אפילו בזמן הזה לא יצא. ע"ש. וכיוצא בזה כתב עוד הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ג אות ח) ע"פ דברי התו' הנ"ל, דאע"פ שמה"ת יוצא י"ח קידוש בתפילה, מ"מ אחרי שחזו"ל תיקנו לקדש על הכוס ובמקום סעודה, א"כ אם לא עשה כן, אינו יוצא י"ח קידוש גם מן התורה. ע"ש. וע"ע בתשו' צל הכסף (ח"ב או"ח סי' ח) ובתשו' ציץ הקדש (ח"א סי' נה אות ז) ובס' שבחי שלמה (ברנשטיין סי' ג).

## ג.

## דוקא אם חכמים עשו סייג וגדר לדינא דאורייתא עקרו ממנו את המצוה לגמרי

אולם לפע"ד נראה, דבזה גם התו' יודו שיצא י"ח מדאורייתא, כי דוקא כשחכמים תיקנו איזה דין כסייג וגדר לדין התורה, בזה ס"ל להתו' דאם לא עשה המצוה כרצון חכמים לא יצא

א). ומזה יש להעיר על דברי התו' בסוכה (ט. ד"ה ההוא) שהקשו על דברי הגמ' שם, דאיצטריך קרא דחג הסוכות תעשה לך, למעוטי גזילה, דאמאי איצטריך קרא, תיפו"ל דהוי מצוה הבאה בעבירה. ותיצרו דטעמא דמצוה הבאה בעבירה אינו מדאורייתא אלא מדרבנן. ע"ש. ומבואר דאיצטריך קרא למיפסליה מדאורייתא. וקשה, דאכתי לא איצטריך קרא, דכיון שאם עבר על דברי חכמים לא יצא י"ח אפילו מדאורייתא, א"כ כיון שחכמים פסלו מצוה הבאה בעבירה, א"כ לא יצא י"ח אפילו מדאורייתא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא אמאי איצטריך קרא למיפסליה סוכה גזולה, תיפו"ל שאינו יוצא י"ח אפילו מדאורייתא, משום דהוי מצהב"ע. ויש לפלפל בזה.

י"ח גם מדאורייתא, ומשו"ה אם ישב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית לא יצא י"ח אפילו מדאורייתא, כי גזרו שלא יהיה שולחנו בתוך הבית, שמא ימשך אחר שולחנו. משא"כ כשהוסיפו איזה דין על מצות התורה, יש לומר דכו"ע מודו דאם לא עשה מה שהוסיפו חכמים, מ"מ יצא י"ח מדאורייתא. ושוב ראיתי כע"ז בס' מנחת אשר (פסחים סי' צא). ע"ש. וכן מצאתי בתשו' מהר"ש ענגיל (ח"ה סי' לא אות א), שרצה לומר שאם לא התפלל שמונה עשרה כתקנת חכמים, לא יצא י"ח תפילה גם מדאורייתא, אע"פ שמדאורייתא סגי במקצת בקשות ותפילות, וכמבואר מדברי הרמב"ם (פ"א מתפילה ה"ב). [וכ"כ בתשו' הרדב"ז (ח"ד סי' רצג) בדעת הרמב"ם. וכ"כ המג"א (סי' קו סק"ב). ע"ש. וע"ע בתשו' אור לי (סי' ח).] ושוב (שם אות ד) כתב לדחות כמו שכתבנו, דכיון שחכמים לא תיקנו להתפלל שמונה עשרה משום סייג וגדר, א"כ אפילו אם לא קיים המצוה כתקנתם, לא הפקיעו ממנו את המצוה דאורייתא. וע"ש. וע"ע בתשו' שרגא המאיר (ח"ד סי' מה אות ג). [ובלכתנו בדרך זו יש ליישב את קושיית הגאון חלקת יואב בס' קבא דקשייתא (קושיא צט) על דברי הגרעק"א בדרוש וחידוש (מערכה ח). ע"ש. וע"ע בס' חזון עובדיה (ימים נוראים עמ' קסו). ולפי האמור י"ל דדוקא לענין סוכה עקרו ממנו המצוה, כיון שחז"ל גזרו כדי לקיים דינא דאורייתא דשיבה בסוכה. משא"כ אם חז"ל גזרו כדי שלא יבוא לעשות איסור אחר (אע"פ שהוא מדאורייתא), יש לומר שלא עקרו ממנו המצוה, ושפיר יצא י"ח. ודו"ק]. וא"כ ה"נ י"ל דאע"פ שלא הסב, וביטל תקנת חכמים להסב בשעת אכילת המצה ושתיית ארבע כוסות, מ"מ יצא י"ח מדאורייתא.

ועוד יש לומר, דהנה הפמ"ג עצמו (סי' קפד בא"א סק"ח) כתב דמריש הוא אמינא דמה שכתבו התו' בסוכה הנ"ל, דמה שאמרו חכמים במצות, ולא עשה כן, אפילו מן התורה לא יצא, הוא בכל מקום. אבל מדברי הט"ז (שם סק"א) מוכח שאינו כן, שהרי כתב שאם יצא ממקומו במזיד ולא בירך ברכת המזון, ובירך במקום שנזכר יצא, דספק ברכות להקל. וקשה, שהרי ברכת המזון היא מדאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא. אלא ודאי דאע"פ שמדברנו לא יצא, מ"מ מן התורה יצא, ומשו"ה אזלינן לקולא. עכת"ד. וע' בפתח הדביר (שם סק"ב) ובשד"ח (מע' מ כלל נט). וא"כ

ב). ובעיקר קושיית הפמ"ג נראה ליישב, דהנה בירושלמי ריש ברכות איתא דאם יש לאדם ספק אם בירך ברכת המזון, חוזר ומברך, דספק דאורייתא לחומרא. וכ"כ הרמב"ם (סוף פ"ב מברכות). וכן פסק מרן בש"ע (סי' קפד ס"ד, וסי' רט ג). והאחרונים המה ראו כן תמהו, ממש"כ הרמב"ם בתשובה (פריימן סי' צד), דברכה שא"צ אסורה מדאורייתא. וא"כ היאך כתב דבספק אם בירך חוזר ומברך, הרי הוא נכנס בספק איסור דאורייתא דברכה שא"צ. ואע"ג דמאידך איכא ספק מצוה דאורייתא דברכת המזון, מ"מ שוא"ת עדיף, וכדמוכח בזבחים (פ). ע"ש. וע' בתשו' יביע אומר (ח"ו אר"ח סי' לג אות ו). וכתב הגאון רבי דוד פארדו בתשו' מכתם לדוד (אר"ח סי' ג ד"ה ברם), דהיינו טעמא דבספק בירך ברכת המזון חוזר ומברך, משום חזקת חיוב דמעיקרא, שהרי גברא ודאי בר חיובא הוא, ומספק"ל אם נפטר מחיובו או לא, ומוקמינן ליה אחזקתיה. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי אליהו ישראל בתשו' קול אליהו (ח"א אר"ח סי' י) בדעת הרמב"ם. ע"ש. וע"ע בתשו' אמר שמואל (י"ד סי' א ד"ה אך אמנם). וכ"כ בתשו' זכרון יוסף (שטיינהרט דף צט ע"ב) ובתשו' ציץ הקדש (ח"א סי' לב אות ה ד"ה וכן). ע"ש. וכן כתבו עוד אחרונים. ומעתה נראה, דהיינו דוקא בספק במציאות, אם בירך אם לא בירך, דבהא איכא לאוקמיה אחזקה. אבל בספיקא דדינא ל"ש לאוקמי אחזקה, וכמש"כ השלטי הגבורים (פ"ג דחולין), דבספיקא דדינא לא מוקמינן אחזקתיה, כיון שהחזקה לא תשנה את ההלכה. וכ"כ הכנה"ג (י"ד סי' יח בהגה"ט אות ג, וסי' כח בהגה"ט אות ג). וכ"כ בתשו' נודע ביהודה (תנינא י"ד סי' קפח) ובתשו' הגרעק"א (קמא סי' לו). ועוד [וכיוצא בזה כתב בתשו' יביע אומר (ח"ו אר"ח סי' לג סוף אות ה) עפ"ד האחרונים הנ"ל. ע"ש]. ולפי"ז יש לומר, דכיון שהוא ספק בדין, אם יצא י"ח כשקרא במקום השני, לא אמרינן ספק דאורייתא לחומרא, דהא לא שייך לאוקמי אחזקה,

ה"נ יש לומר, שלא עקרו ממנו את המצוה דאורייתא מפני שלא הסב, ומה שצריך לחזור ולאכול, הוא כדי לקיים את המצוה כפי תקנת חכמים.



## ד.

### בדין אדם שאכל מצה בלא הסיבה אם יצא י"ח מדאורייתא

וכן נראה להוכיח מהא דאיתא בר"ה (כח.) שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא, כפאו מאן וכו', אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים (ואע"ג שלא נתכוין לצאת ידי חובת מצה ליל ראשון של פסח יצא. רש"י). וכ"כ הרמב"ם (פ"ו מחו"מ ה"ג). וכן פסק מרן בש"ע (סי' תעה ס"ד). וקשה, שהרי אם אנסוהו לאכול, מסתמא אינו אוכל בדרך הסיבה. ואפילו אם אוכל בדרך הסיבה, מ"מ א"ז דרך חירות. והרי מרן עצמו בש"ע (סי' תעב ס"ז) כתב וז"ל כל מי שצריך הסיבה, אם אכל ושתה בלא הסיבה, לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה. עכ"ל. ומקורו טהור מדברי הרא"ש בפסחים (פ"י סי' כ) [וע' בתשו' חזון עובדיה סי' יג, עמ' רנ]. א"ו צריך לומר דכיון שכל דין הסיבה הוא מדרבנן, א"כ אם לא היסב, יצא י"ח אכילת מצה מדאורייתא, ומשו"ה אם כפאוהו ואכל מצה יצא, והיינו מדאורייתא. ומה שכתב מרן, דאם אכל מצה בלא הסיבה צריך לחזור

ומשו"ה אזלינן לקולא משום ספק ברכה לבטלה.

ג. ומיהו אין לומר דהא דכפאוהו ואכל מצה יצא, היינו משום שהפרסיים דרכם לאכול בהסיבה, וכדאיתא בברכות (מו:), וא"כ כפאוהו לאכול בהסיבה, ומשו"ה יצא י"ח. [ושוב ראיתי שכן כתב בס' צפנת פענח (פ"ו מחו"מ ה"ג). ע"ש]. חדא, דאע"פ שהם עצמם אוכלים כן, מ"מ מנא לן שאם הם כופים אחר לאכול, כופים אותו לאכול דוקא בהסיבה. ועוד, דהא עיקר מצות הסיבה הוא דרך חירות, ואם כפאוהו ואכל, הא אין לך חסרון חרות גדול מזה. וכ"כ בס' תשובות והנהגות (ח"ג סי' קלד). ע"ש. וכן ראיתי אחר זמן בס' הליכות שלמה (פסח פ"ט הע' 136) בשם הגרש"ז אויערבאך, דבכה"ג שכל אכילתו היא בכפיה, א"כ אפילו אם יסב, לא קיים מצות הסיבה. ושם הביא בשם ספר יד נתן (סי' ח) שכתב דאפילו אם היסב בשעת אכילת המצה, מ"מ אינו עדיף ממש"כ המג"א (סי' תעב ס"ג), דאם סמך על יד עצמו לא יצא, משום דמיחזי כדואג. וכ"ש בזה דהוי דואג ומיצר ממש. וע"ש. ושוב מצאתי לידידי הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א בס' בית מתתיהו (ח"ג סי' ג אות ז) שפלפל בחכמה בקושיא הנ"ל, וגם הביא לנו כמה אחרונים שדיברו בזה. ע"ש. ואחר זמן מצאתי למרן רבנו הגדול זיע"א בתשו' חזון עובדיה (סי' כט בנדמ"ח אות ט בהערה סד"ה והנה) שכתב בפשיטות דהא דאמרין כפאוהו ואכל מצה יצא, מיירי שהיסב במצוה, דאל"כ הרי קיי"ל שאם אכל מצה בלא הסיבה לא יצא וכו'. ע"ש. אולם לפי האמור יש להעיר עליו, דאפילו אם היסב, מ"מ אין זה דרך חירות, ואינו יוצא בזה י"ח. אמנם באמת יש לומר, דהאי מילתא תליא בפלוגתא דרבוותא, כי הנה נחלקו הראשונים אם גם בזמן הזה ההסיבה מעכבת, או שדוקא בזמנא שהיתה הרגילות להסב, היתה ההסיבה מעכבת, אבל בזמן הזה לא, כי הראב"ה (פסחים ריש סי' תקכה ד"ה ונכנס) כתב וז"ל ובזמן הזה שאין רגילות בארצינו [להסב], שאין רגילות בני חורין להסב, ישב כדרכו. עכ"ל. והובא בהגהות מיימוניות (פ"ז מחמץ ומצה אות ב). וכ"כ המרדכי (פרק ערבי פסחים) בשם הראב"ן. והובאו בב"י (סי' תעב). וכ"כ הרמ"א בדרכי משה (שם סק"ד) בשם הראב"ה. וכ"כ המהרי"ל (סדר ההגדה אות כ). אולם מרן בב"י (סי' תעב) הביא את דברי הראב"ן שכתב כדברי הראב"ה, וכתב שדעת כל הפוסקים דלעולם בעי הסיבה, ואפילו בזמן הזה. ע"כ. וע' בתשו' חזון עובדיה (סי' יג בנדמ"ח אות ה אות ז). ומעתה יש לומר, שלדעת הראב"ה ודעימיה, דבזמן הזה א"צ להסב, היינו משום דס"ל דבעינן שיהיה דרך חירות בפועל, ולא סגי בהנהגה של חירות, ומשו"ה ס"ל דכיון שבזמן הזה אין אנו רגילים להסב, א"כ א"ז דרך חירות, ולכן א"צ להסב. אבל לדעת כל הפוסקים דס"ל שגם בזמן הזה צריך להסב, היינו משום דס"ל דלא בעינן שיהיה דרך חירות בפועל, אלא סגי שמראה הנהגה של חירות, ולכן אע"פ שבזמן הזה אין אנו רגילים להסב, מ"מ בעינן הסיבה. ומעתה יש לומר, שלדעת כל הפוסקים הנ"ל, שגם בזה"ז צריך להסב, א"כ ה"נ במי שכפאוהו פרסיים לאכול, אם אכל בהסיבה, שפיר יצא י"ח, אע"פ שאין זה דרך חירות, דמ"מ כיון שהראה הנהגה של חירות יצא. ויש לפלפל.

ולאכול, היינו כדי לקיים המצוה כתקנת חכמים, אבל מדאורייתא יצא גם בלא הסיבה. [ומזה יש להעיר על דברי הפמ"ג הנ"ל, כי אי נימא דאם לא היסב, לא יצא י"ח אפילו מדאורייתא, א"כ אמאי אם כפאוהו ואכל מצה יצא].

וכן יש להוכיח מדברי התו' בפסחים (קח. ד"ה כולהו) שכתבו וז"ל וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה, וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה וכו'. עכ"ל. וקשה, אמאי נסתפקו רק לענין מי שלא היסב בשעת שתיית ארבע כוסות, ולא נסתפקו במי שלא הסב בשעת אכילת מצה. אלא ודאי דס"ל דאם אכל מצה בלא הסיבה, פשיטא דאינו חוזר ואוכל, דכיון שכבר יצא י"ח אכילת מצה מן התורה, א"כ אין שום ענין שיחזור ויאכל, שהרי כבר יצא י"ח אכילת מצה, ולא נסתפקו אלא לענין שתיית ארבע כוסות, דבזה איכא למימר דכיון שעצם שתיית ארבע כוסות היא תקנת חכמים, והם אמרו לשתותם בהסיבה, משו"ה י"ל שאם שכח ולא היסב, צריך לחזור ולשתות, כיון שלא יצא י"ח כלל. ושוב ראיתי להגאון רבי אברהם ארלנגר שליט"א בס' ברכת אברהם שם (עמ' קצג ד"ה ולפ"ז) שכתב כן בדעת התו'. ע"ש.

ובזה ניחא לי הא דאיתא בברכות (לז:) תניא ליקט מכולן כזית ואכלן, אם מצה היא אדם יוצא י"ח בפסח. ופירש רש"י שליט"א מפתיתי המנחות. ע"ש. וקשה היאך יוצא י"ח מצות אכילת מצה באכילת מנחות, הרי מצה בעי הסיבה. וביומא (כה). איתא דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי ב"ד בלבד [וע' בתו' שם]. וא"כ כיון שצריך לאכול את המנחה בעזרה, ובעזרה אי אפשר להסב, היאך יוצא י"ח אכילת מצה. וכן הקשה הגרצ"פ פראנק בס' מקראי קדש (פסח ח"ב סי' לא). ע"ש. ולפי האמור ניחא, דהכוונה שיוצא י"ח אכילת מצה מדאורייתא.

ומעתה יש לומר, דאע"פ שאם לא היסב בשעת אכילת המצה, צריך לחזור ולאכול, מ"מ כיון שכבר יצא י"ח אכילת מצה מדאורייתא, ואינו צריך לחזור לאכול אלא כדי לקיים את המצוה כתקנת חכמים לאכול בהסיבה, א"כ כיון שעשה רבו נמצא לפניו, ואינו יכול להסב, אינו צריך לחזור ולאכול מצה כלל. אולם א"ז מוכרח, כי יש לומר שמיד כשאכל מצה בלא הסיבה, נתחייב לחזור ולאכול בהסיבה כדי לקיים את המצוה כתקנת חכמים, ולכן אע"פ שרבו נמצא עתה לפניו, ואינו יכול לחזור ולאכול בהסיבה, מ"מ צריך לאכול בלא הסיבה.

## ה.

### עוד הוכחות שאם לא הסב באכילת מצה לא יצא י"ח מדאורייתא

ובר מן דין נראה, שמעצם דברי מרן בש"ע (סי' תעב ס"ז) הנ"ל, מוכח שלא יצא י"ח אכילת מצה כלל, כי אי נימא שיצא י"ח אכילת מצה, אלא שצריך לחזור ולאכול מצה בהסיבה כדי לקיים תקנת חכמים לאכלה בהסיבה, א"כ מאי מהני שחזור ואוכל מצה בהסיבה, הרי יצא כבר י"ח אכילת מצה באכילתו הראשונה, ושוב א"ז נחשב שאוכל אכילת מצה של מצוה בהסיבה. אלא ודאי שלא יצא י"ח אכילת מצה כלל באכילתו הראשונה, ולכן שפיר חוזר לאכול כדי לקיים מצות אכילת מצה מדאורייתא [ושוב מצאתי בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"ו), שכתב כן בדעת הרא"ש, שהוא מקור דברי מרן בש"ע הנ"ל. ע"ש]. וכן מוכח מדברי

המשנה ברורה בביאור הלכה (שם ד"ה לא יצא) שכתב: נראה דלדעת המחבר אם גמר כל הסעודה ובירך ברכת המזון, ואח"כ נזכר שלא היה בהסיבה, צריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה, משא"כ לי"א (שהביא הרמ"א שם) א"צ לחזור ולברך על אכילת מצה. עכ"ל. וע' בתשו' להורות נתן (חי"א סי' כב). ואי נימא דיצא י"ח אכילת מצה באכילתו הראשונה, אלא שצריך לחזור ולאכול בהסיבה כדי לקיים המצוה כתקנת חכמים, א"כ אמאי יחזור לברך על אכילת מצה, הרי כבר יצא י"ח מדאורייתא. אלא ודאי דכיון שלא קיים המצוה כתקנת חכמים, לא יצא י"ח כלל, ומשו"ה צריך לחזור ולברך על אכילת המצה. ולכאורה יש להוכיח כן עוד מעצם דברי מרן בש"ע הנ"ל, כי אי נימא שיוצא י"ח אכילת מצה, אלא שלא קיים תקנת חכמים לאכלה בהסיבה, ולכן צריך לחזור ולאכול, א"כ אמאי כתב שצריך לחזור ולאכול, הרי כיון שלדעת הראב"ה והראב"ן, אין צריך להסב בשעת אכילת מצה בזמן הזה, א"כ הו"ל ספק דרבנן ולקולא, ואמאי צריך לחזור ולאכול. אלא ודאי שאם לא אכל מצה בהסיבה, לא קיים מצות אכילת מצה כלל, וא"כ הו"ל ספק דאורייתא ולחומרא, ולכן צריך לחזור ולאכול [ויש לדחות].



## ו.

**בישוב קושית האדר"ת אמאי אם לא היסב לא יצא י"ח אכילת מצה באכילתה עם**

### המרור

ובזה יש ליישב מה שהקשה בתשו' מהרש"ם (ח"ו סי' לח ד"ה ומה שהקשה) בשם הגאון האדר"ת, על דברי מרן בש"ע הנ"ל, דמשמע מדבריו שצריך לאכול כזית מצה בפני עצמו אם לא אכלו בהסיבה, ולא יכול לצאת י"ח אם יאכל אותו יחד עם המרור. וקשה, שהרי יכול לצאת י"ח כשיאכלו ביחד עם המרור, כי אמנם בפסחים (קטו). איתא אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן, הכי אמר הלל משמיה דגמרא, לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא, ואפילו למ"ד מצות אין מבטלות זו את זו, הני מילי דאורייתא בדאורייתא או דרבנן בדרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן, אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא. ע"כ. ומבואר שאין לאכול את המצה ומרור יחד, כיון שהמרור דרבנן מבטל את המצה שהיא מדאורייתא. וא"כ הני מילי כשאוכל מצה בפעם הראשונה, אבל כשכבר אכל מצה, אלא שלא היסב בשעת אכילתה, א"כ כבר יצא י"ח אכילת מצה מדאורייתא, ואינו צריך לחזור לאכול אלא כדי לקיים מצות הסיבה, וא"כ אמאי אינו יכול לצאת י"ח באכילת המצה ומרור יחד, הא תרוויהו מדרבנן. עכ"ל. וכן הקשה בתשו' בית אב (או"ח סי' עג). והובאו בתשו' חזון עובדיה (סי' מב עמ' תשסה). ע"ש. וע"ע בתשו' בנין שלמה (ח"ב סי' לג אות ב) ובס' מקראי קדש (פראג פסח ח"ב סי' לא אות ב). [ובפשיטות י"ל דמיררי באופן שנזכר שלא הסב רק אחרי אכילת המרור, וא"כ שוב אין לו תקנה ע"י שיאכל את המצה ומרור יחד. ושוב ראיתי בתשו' חזון עובדיה (שם עמ' תשסו) שכתב כן בשם הגאון רבי שלמה הכהן (בעל חשק שלמה ובנין שלמה). ע"ש].

אמנם לפי האמור ניהא, דכיון שעבר על תקנת חכמים ולא הסב, לא יצא י"ח אכילת מצה אפילו מדאורייתא, וא"כ כשחוזר ואוכל, מקיים הוא בזה מצוה דאורייתא, וא"כ פשוט שאינו יכול לאכול יחד עם המרור, דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא. וע' בחידושי מרן רי"ז הלוי (פ"ז מחו"מ ה"ו) מה שכתב בדעת הרמב"ם והרא"ש, בגדר מצות ההסיבה. ע"ש. ולפי דבריו יש לתמוה על דברי הרמ"א (סי' תעב ס"ז) שכתב דלכתחילה יסב כל הסעודה, שהרי הוא עצמו (שם) כתב שאם אכל מצה בלא הסיבה, יחזור ויאכל. ודו"ק [וי"ל]. ויש עוד לפלפל בדבריו. ובמק"א כתבתי בזה.

ולכן נראה, דכיון דנראה דאם לא הסב בשעת אכילת המצה, לא יצא ידי חובתו כלל, כיון שחכמים תיקנו לאכול את המצה בהסיבה, א"כ אע"פ שעתה רבו נמצא לפניו, ופטור מהסיבה, מ"מ צריך לחזור ולאכול בלא הסיבה, כדי לקיים מצות אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות. וכ"כ מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א בקונטרס גם אני אודך (ח"ג סי' קח). ע"ש. וכן מצאתי להגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א בס' חשוקי חמד בפסחים (קח). שכתב שאם שכח להסב, ואח"כ רבו נכנס לביתו, יחזור ויאכל בלא הסיבה, כיון שבתחילה לא יצא ידי חובתו. וכ"כ בתשו' שבט הקהתי (ח"ד סי' קלו אות ב). ע"ש. וע"ע בס' גם אני אודך (תשובות בעל אבני ישפה, סי' צט). ושוב ראיתי לידידי הג"ר מתתיהו גבאי שליט"א בס' בית מתתיהו (ח"ג סי' ג אות ו) שעמד בנידון שלנו, ואסף איש טהור כמה מפוסקי זמנינו שעסקו בשאלה זו. ע"ש [ויש לעמוד קצת על דבריו].

אמנם יש לומר, שיש ספק ספיקא להקל שאינו צריך לחזור ולאכול, שמא כדעת הראב"ה ודעימיה, שאין צריך להסב בזמן הזה כלל, ושמא אפילו לדין שההסיבה מעכבת, היינו טעמא שצריך לאכול משום שלא קיים מצות הסיבה, וכיון שעתה בלא"ה לא יקיים מצות הסיבה, א"צ לחזור ולאכול. אולם כבר כתבנו לעיל, שאפילו אם נאמר שכבר יצא י"ח אכילת מצה מדאורייתא בלא הסיבה, מ"מ י"ל דכיון שחכמים תיקנו לאכול מצה בהסיבה, א"כ תכף שאכל בלא הסיבה, נתחייב לחזור ולאכול בהסיבה, ולכן אע"פ שכעת רבו נמצא לפניו, ופטור מההסיבה, מ"מ חייב התלמיד לאכול בלא הסיבה. ובפרט שנראה בדעת מרן הש"ע, שאם לא הסב בשעת אכילת המצה ושתיית ארבע כוסות, לא יצא ידי חובתו כלל, וא"כ פשוט שאפילו שכעת רבו נמצא לפניו, ואינו יכול להסב, מ"מ חייב לחזור ולאכול בלא הסיבה.



המורם מכל האמור שאדם ששכח ולא הסב בשעת אכילת המצה או בשתיית ארבע כוסות, ואח"כ רבו נכנס לביתו, צריך לחזור ולאכול או לשתות בלא הסיבה. הנלענ"ד כתבתי והיעב"א.

בברכת חג פסח כשר ושמח לו ולכל הנלוים אליו לאי"ט אכ"ר

משה שמואל דייך



הרב אריה מלכיאל גרוזובסקי

ירושלים

## הערות בדין שתית ארבע כוסות

במתני' פסחים צט ע"ב: "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב ולא יפחתו לו מד' כוסות ואפילו מן התמחוי", דהיינו דאף דמן התמחוי אין נותנין אלא למזון שני סעודות ותו לא, מ"מ בפסח מוסיפין לו ד' כוסות לקיום המצוה.

והנה, הראשונים נחלקו אם מברכים ברכה אחרונה על תרי כסי קמאי. דעת הרי"ף (פרק ער"פ) דמברך על תרי כסי קמאי ברכה אחרונה מעין ג'. ובעל המאור הקשה דכיון דפוטר מברכה ראשונה לדין ששותה בתוך המזון דין הוא שיפטר הוא מברכה אחרונה ע"י ברכהמ"ז, הפוטרת יין שבתוך המזון. ותיירץ דמה שכתב הרי"ף דמברך ברכה אחרונה על כוסות קמאי, קאי על מתני' דעני שאין פוחתין לו מד' כוסות, ואיירי דאין לו אלא ד' כוסות ואין לו עוד יין לשתות תוך הסעודה, ואין הכי נמי אי שתי תוך הסעודה אי"צ לברך באחרונה על יין שבתוך המזון. וברא"ש (סימן כד) הקשה על דבריו דאף אי אין לו אלא ד' כוסות מן התמחוי, מ"מ יש לו יין תוך המזון, כיון דאינו שותה אלא רוב כוס ויוצא בו, והשאר מותר לשתיה בסעודה. וא"כ אף בעני המקבל מן התמחוי אכתי יש לו יין לשתות בסעודתו, והדרא קושיא לדוכתא אמאי יברך ברכה אחרונה על תרי כסי קמאי, עכ"ד. ולכאורה יש להעיר דאם כן אמאי באמת מקבל העני מן התמחוי ד' רביעיות, כמבואר ברא"ש, הא ברוב כוס סגי ויתנו לו ד' רובי רביעיות ותו לא? ואין לומר דנותנין לו אף בשביל הקיום דלכתחילה שצריך לשתות כל הכוס, דהא מבואר ברא"ש דאינו אמור לשתות [ואינו שותה בפועל] כי אם רוב כוס, וא"כ אמאי יתנו לו טפי מדינו, וצ"ע.

וכן יש להעיר בדברי הרמב"ם (פ"ז ה"ז) ז"ל: "וכל אחד ואחד וכו' ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות, שיעור כל כוס מהן רביעית", ע"כ, ומבואר להדיא דאין פוחתין לו מד' רביעיות יין. והנה ברבנו מנוח שם מפרש כונת הר"מ [וכ"ה ברשב"ם במשנתנו] דהיינו דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה ולא נתנו לו ד' כוסות מוכר כסותו ולוקח בהן ד' כוסות, ועל זה קאמר הר"מ דצריך לקנות ד' רביעיות של יין. וזה ודאי צ"ע, אמאי ימכור לקנות ד' רביעיות הא סגי בפחות.

עוד יש לעיין קצת, דהנה בסימן רעא סעיף יא גבי מי שאין לו שתי כוסות יין לשבת וצריך לקידוש היום והלילה כיצד יעשה, ואיתא דישתה רוב כוס בלילה ולמחר ימזגנו ע"ש. ויש להעיר אמאי במג"א ריש סימן תפג ובפוסקים שם שדנו במי שאין לו אלא ב' או ג' כוסות לליל פסח כיצד יעשה, ובפשוטו איירי דיש לו ג' רביעיות, ומכל מקום לא נזכר שם כלל דיכול לקיים ד' כוסות ע"י זה דישתה רוב כוס, וצע"ק.

ויתכן דיש לומר בזה דבר חדש, דכיון דתיקנו חכמים ד' כוסות יין בלילה, ומכמה דוכתי חזינן דחייב אחד הוא - ע"י רבינו דוד (פסחים קט) דמעכבין זה את זה, ובראב"ד בהשגות (הלכו' חמץ ומצה פ"ח ה"י) דצריך לשתותן במקום אחד ובלא"ה אין כאן ד' כוסות, ובמאמר מרדכי (סימן

תעב) בשם מהרי"ל דהפסק גדול בין הכוסות מעכב- ומעתה יש לומר דהן אמנם דמהני שתית רוב רביעית בכל אחד מהכוסות וע"י רובו ככולו חשיב דאיכא רביעית ובין הכל איכא ד' רביעיות, מ"מ כל זה הוא בדאיכא בין הכל ד' רביעיות, ומדין רובו ככולו חשיב ששתה ד' כוסות, אבל אם בין הכל אין לו כי אם ג' רביעיות, לא מהני, אף דבכל כוס שתה רוב רביעית, דעיקר הדין הוא שתית ד' רביעיות של יין וליכא.

ולפי"ז א"ש היטב מ"ט נותנין לעני ד' כוסות ולא ג' רביעיות, דאף דישתה רק רוב מכל כוס מכל מקום בעי שיהא זה מד' רביעיות נפרדות, דבלאו הכי לא קיים מצות ד' כוסות. וכן מה דלא העירו הפוסקים דיכול לצאת ד' כוסות בפחות מד' רביעיות יין דומיא שכתבו בקידוש יום ולילה דאין צריך ב' רביעיות יין, דבאמת בד' כוסות, דעיקר החיוב הוא שתית ד' כוסות יין, לא מהני אלא ביש לו ד' כוסות ובכל אחד רביעית אחרת ושותה מכל אחד רוב.

עוד נראה דיש לומר על דרך זו באופן אחר, דהנה בגמרא נזיר לח ע"א: "א"ר אלעזר עשר רביעיות הן וכו' עושה פסח דאמר רב יהודה אמר רב שמואל ארבע כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית", וברש"י שם ז"ל: "ד' כוסות הללו - שתיקנו חכמים צריך שיהא בין כולן רביעית לוג יין חי דהיינו ביצה ומחצה כדי שימזגנו ויעמוד כל רובע רביעית שבו כדי רביעית וכגון דדרי על חד תלתא מיא כדמפרש התם", ע"כ. ולמדנו מדברי רש"י דבדין ארבע כוסות נאמר שיהא בין הכל רביעית יין חי רק דע"י המזיגה איכא ד' כוסות. ובחידושי הגר"ז שם תמה דברש"י משמע דעיקר הדין הוא רביעית יין חי אלא דמתחלק לד' כוסות מזוג, והיכן מצינו זה. גם תמה, הא לא בעינן בין הכל רביעית יין חי, דהא שתית רוב כוס מהני וא"כ משכחת לה בין הכל בפחות מרביעית חי, דישתה רוב כוס ואח"כ יצרף להמיעוט רוב רביעית וכן באידך כוסות, וודאי יוצא בזה, והניח בקושיה.

ונראה דמקור דברי רש"י הוא מברייתא דמייתי הש"ס פסחים קח ע"ב: "ד' כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית" ופירש"י שם: "יין חי", והיינו בכל הכוסות יחד, וכן הוא בר"י מלוניל, מכתם, ותלמיד הרשב"א שם [אלא דהם פירשוהו במימרא דר"י אמר שמואל דמייתי הש"ס שם צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה ופירשו דהיינו יין חי כשיעור מזיגת כוס יפה והיינו רביעית יין חי]. ומבואר לכאורה דדין הוא שתהא שתית רביעית יין חי, והן הן דברי רש"י שם. ויתכן דיש מקום לפרש בזה את עיקר תקנת ד' כוסות מפני מה תיקנו חז"ל ד' כוסות בדוקא שסמכוהו כנגד ד' לשונות של גאולה. ונראה דלהנ"ל עיקר הדין הוא שתית רביעית יין חי משום חירות [ויין חי הוא עיקר היין] אלא דבעינן שישתה באופן הנאות על ידי מזיגה, ומכאן נולדו מנין ד' הכוסות, וכבר תיקנום אף בששותה הכל בחי.

ובאמת שעיקר הדין מפורש בר"מ פ"ז מחו"מ ה"ט ז"ל: "ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה, ולא יפחות בארבעתן מרביעית יין חי", הרי למדנו שגם שיטת הר"מ היא כמבואר ברש"י דבשתית ד' כוסות דלילי פסחים נאמרה ההלכה דלא יפחות מרביעית יין חי. עוד נראה מדבריו דאף אם בעלמא מהני מזיגה ביותר, ועד ששה חלקים מים קרוי יין, ד' כוסות שאני, דהרי מפורש כתב דימזגנו שיהא ערב



ובלבד שלא יפחות מרביעית חי [ושמא בכוס גדול יותר מרביעית וימזגנו בשש יהנך, ובלבד שתהא בין כל הד' כוסות רביעית יין חי]<sup>א</sup>.

[וא"ש לפי"ז שיטת רש"י קח ע"ב דשתאן בבת אחת היינו שעירה כולן לכוס אחת ושתאן, ומכל מקום ידי יין יצא, והיינו דבדין שתיה לא נאמר כי אם כמות של יין. כן א"ש מש"כ רבינו דוד פסחים קט ע"ב דבדין שתיה דד' כוסות, הרי הן מעכבין זה את זה, דכיון דעיקר הדין הוא שתית רביעית יין חי, הרי בלא"ה אין שום קיום].

ומעתה נראה דלא מהני ג' רביעיות יין וישתה בכל פעם רוב כוס, דהא אין לו רביעית יין חי לדון עלה רובו ככולו, ומשום הכי נותנין לעני ד' כוסות שלמים דיין מזוג שיש בהן רביעית יין חי.



### פסולי יין לניסוך לענין ד' כוסות, ועשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה, האם נאמרו גם בד' כוסות

בגמרא בבא בתרא דף צז ע"א: "אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח". בטור או"ח סימן ערב נחלקו הראשונים בדין יין מבושל וקונדיטון אם כשר לקידוש מאחר דפסולין לניסוך היין [ומבושל יש פוסלין אפילו לברכת בפה"ג ע"ש], והיינו דנחלקו האם בדברים דאין פסולם לניסוך מחמת גריעותא נמי פסולין לקידוש. ויש לדון למאן דפוסל לקידוש האם הוא הדין לד' כוסות דליל פסח, או דדוקא לקידוש הצריכו בגמרא שם שיהא היין כשר לניסוך.

ולכאורה יש לתלות הנידון במה שכתב בחי' מרן רי"ז הלוי בשם הגר"ח זצ"ל דדין ד' כוסות דין כוס של ברכה אית ליה, וע"ש שפירש שנחלקו הרמב"ם ותוס' אם יש בהם גם דין נוסף דשתיה. וא"כ הוא, דיש בהם דין דכוס של ברכה, הרי לכאורה אין טעם לחלק בין ד' כוסות לקידוש ושאר כוס של ברכה.

אמנם מצינו בדברי הראשונים דד' כוסות גריעי משאר כוס של ברכה. הנה, עי' בר"ן פסחים דף קח ע"ב [ובב"י סי' תעב] דהקשה על דעת הראשונים דמבושל פסול לקידוש, הא בירושלמי מפורש דמבושל כשר לד' כוסות וחד מינייהו קידוש, ומדהוצרך לזה דחד מינייהו קידוש למדנו דשאר ד' כוסות אי"צ שיהא ראוי לניסוך, ולהכי לא הקשה אלא מכוס של קידוש. וכן הוא בריטב"א בבא בתרא צז ע"ב שהקשה מהא דאיתא בירושלמי דד' כוסות כשרין במבושל, והרי כוס ראשון דקידוש וכוס שלישי דברכת המזון הוא, וע"כ דמבושל כשר לקידוש. ולמדנו דאף דלאו דוקא קידוש, אלא אף בכוס של ברכת המזון ושאר כוס של ברכה נאמר הדין שיהא ראוי לניסוך, מכל מקום ד' כוסות גריעי, שאין בהן זה הדין שיהו ראויין לניסוך [ומה שבר"ן לא הזכיר כוס של ברכהמ"ז לאו קושיא היא, דהא קיי"ל דאין ברכהמ"ז טעונה כוס].

(א). אמנם בירושלמי שקלים פ"ג ה"ב משמע דכל מזיגה מהניא וכ"ה בקרבן העדה, ודלא כמב' בר"מ.

וראיה גדולה לזה דד' כוסות אין בהם דיני כוס של ברכה מצינו ברמ"א סימן תעב סט"ו: "ואין ליקח כוס שפיו צר כעין קלו"ג גלא"ז, מפני שלא יוכל לשתות רביעית כאחד, ובכוס של ברכת המזון בלאו הכי אין לוקחים אותו, וע"ל סימן קפ"ג סעיף ד' בהגה, וכן הכוס של קידוש", ע"כ. והיינו דאף דעשרה דברים נאמרו כוס של ברכה וחדא מינייהו שיתן עיניו בכוס, ומשום הכי בקידוש ובכמה"ז אין ליקח כוס שפיו צר, מכל מקום בד' כוסות לא בעינן לה.

והביאור בזה הוא דאין ד' כוסות אלא דין שתיה בלחוד [וזה דלא כהגר"ח דמ"מ בעינן גם אמירת הדברים על הכוס כשאר כוס של ברכה], ובדין זה לא נאמרו י' דברים הנאמרים בכוס של ברכה. ולהכי לא בעינן נמי יין הראוי לניסוך, דזה לא נאמר אלא בדין שירה על היין [שהוא יסוד דין כוס של ברכה, כמבואר בראשונים בכ"ד], ולפיכך איתא רק בקידוש ובכוס של ברכה.

ובזה יש ליישב במקצת מש"כ הב"ח (סימן תעב) דמי שיש לו כוס גדול, כדי לחוש לדעת הרמב"ן דצריך לשתות כל הכוס [ולא סגי בשתית רביעית ממנה], לא ימלא את הכוס עד סופה, רק ברביעית. והפרי חדש שם הקשה עליו הא לכתחילה בעינן כוס מלא. ולדברינו יש ליישב דבריו, דמכל מקום בכוס שני ורביעי לא נאמרו כל העשרה דברים שחד מהם הוא הדין מלא, וכבר עמד בזה במאמר מרדכי (שם סק"ז) [והוא קולא למעשה במילוי כוס ב' וד', דא"צ מלא באיכא רביעית].

ויש להעיר במש"כ המ"ב על שו"ע (סי' תעב) שיוצאים ביין מבושל ובקונדיטון בד' כוסות, וכתב המשנה ברורה שם (סקל"ט וסק"מ) דלכתחילה לא יקח מבושל וקונדיטון כמבואר לענין קידוש, והיינו לחוש לראשונים סימן ערב הפוסלים לקידוש. והא מבואר בר"ן ריטב"א ובית יוסף דדינים אלו לא נאמרו בדין ד' כוסות, וא"כ לכתחילה אפשר ליקחם מכל מקום לכוס ב' וד' [אמנם במבושל, שיש הפוסלין אותו אף לברכת בורא פרי הגפן [עי' סי' ערב], יש מקום לחוש אף לד' כוסות, אך לא בקונדיטון].

אמנם למה שכתב בחי' ר"י הלוי הלכות חמץ ומצה בשם הגר"ח זצ"ל דבדין ד' כוסות איכא אף דין דכוס של ברכה שענינו אמירת הדברים על הכוס, ע"ש מה שהאריך בזה בדברי התוס' והרמב"ם, וכמבואר גם ברבנו דוד דף קח ע"א, וכ"ה פשטות דעת פרי חדש סימן תפד [שהביא ביאורו"ל סימן תעב] דהאמירה על הכוס מעכבת [אם לא נפרשו שאין זה אלא כדי לחלק את הכוסות, והצריך לזה שיהו הדברים נאמרים על הכוסות עצמן, ולא סגי באמירה שבין הכוסות], הרי יש מקום למה שכתב במשנה ברורה, אך מדברי הראשונים בית יוסף ורמ"א הנ"ל לכאורה למדנו לא כן.



### הבדלים בין כוס קידוש וכוס של ברכה לכוס דד' כוסות

להשלמת הענין אמנה את ההבדלים שמצינו בס"ד בין ד' כוסות לקידוש וכוס של ברכה:

א. י' דברים נאמרו בכוס של ברכה, וכן בקידוש, ובד' כוסות לא נאמרו, כמבואר ברמ"א סימן תעב סט"ו לגבי קלו"ג גלא"ז.

ב. יין הפסול לנסכים פסול לקידוש וכוס של ברכה, כמבואר בגמרא ב"ב צו ע"ב לגבי קידוש, ובריטב"א שם דה"ה לכוס של ברכה, אבל לד' כוסות כשר, כמבואר בריטב"א שם, ובר"ן פסחים ובית יוסף סימן תעב.

שני הבדלים אלו הם ראייה לכאורה דבד' כוסות אין דין כוס של ברכה, וכנ"ל.

ג. שתית קידוש סגי במלוא לוגמא, כמבואר בפסחים קז ע"א, והוא הדין כוס של ברכה [ולרש"י עירובין דף מ אף זה אי"צ בכוס של ברכה אלא משום גנאי], ובד' כוסות בעינן רוב רביעית, לקולא ולחומרא, כמבואר בר"ן פסחים (יט ע"א בדפי הרי"ף), וב"ח (סי' תעב).

וע"ע ביאורה"ל (סימן רעא סי"ג ד"ה צריך לשתות), דבקידוש אין דין לכתחילה לשתות כל הרביעית משא"כ בד' כוסות, ולכא' יסוד החילוק הוא מדברי הר"ן הנ"ל דאם בעינן רוב, א"כ לכתחילה בעי כולו [כבכל דוכתא דרובו ככולו], מה שאין כן אם שיעורו במלוא לוגמא, אך צ"ע בביאורה"ל שם דנראה דאף מקודם דנחית לדברי הר"ן מכל מקום הא פשיטא ליה, וצ"ע.

גם מכאן ראייה לכאורה דאין בד' כוסות דין כוס של ברכה, אלא אם כן סבר הר"ן דבכל כוס של ברכה לא בעינן שתית מלוא לוגמיו, וכדמשמע מרש"י עירובין דף מ ע"ב ד"ה ליתביה לינוקא.

ד. להרמב"ן בד' כוסות בעינן שתית רוב כוס, אף בכוס גדולה שיש בה כמה רביעיות, והיינו שיש קיום בהכוס, מה שלא שמענו בקידוש וכוס של ברכה.

ה. בשתית ד' כוסות איתא ברמ"א (תעב סט"ו) דלכתחילה ישתה הכל בבת אחת, אבל בקידוש וכוס של ברכה לא נזכר מזה כלל, וכן משמע ברמ"א שם דאין צריך.

ו. בד' כוסות כל אחד צריך לשתות כוס, כמוש"כ התוס' פסחים צט ע"ב ד"ה לא יפחתו לו והרא"ש פרק י אות כא, משא"כ בקידוש וכוס של ברכה, דשתית אחד מהם מועלת לכולם.

ז. כתב הרי"ף פ' ער"פ דכיון דכל אחד מהכוסות תקינו לה רבנן מצוה, בעינן לברך עליו בפה"ג בפני עצמו, וכן נקטינן לדינא, ובמשנה ברורה סימן תעא סקכ"א מבואר דאין צריך שיהו שני הכוסות של מצוה אלא אף אם הכוס הראשונה דבירך עליה היתה שתיה בעלמא, ועכשיו בא לשתות כוס של ד' כוסות בעי ברכה דבפה"ג מסברת הרי"ף, שכתב דאם התחיל סעודתו קודם חשיכה בערב פסח וחשכה פורס מפה ומקדש ומברך, אע"ג דבעלמא בפורס מפה לקידוש אינו מברך בפה"ג, כמבואר בירושלמי ובשו"ע סימן רעא, מכל מקום הכא שאני דכוס מצוה הוא'. וצ"ע מאי שנא קידוש מד' כוסות אידי ואידי מצוה נינהו, וכבר עמד בזה בתורי"ד פסחים קב

ב). בתוס' פסחים קה כתבו דבקידוש צריך לשתות היין מכוס שיש בה רביעית, אמנם בשו"ע רעא סי"א פליג דמהני לשפוך לכוס אחר מלוג' ולשתות ממנו [ועי' מג"א שם], ויש לדון דבד' כוסות כו"ע מודו לתוס', דהא להר"ן בעי רוב רביעית, ומסתבר דצריך שתהא הרביעית בכוס לדון ממנה רוב, ונחזי אנן הרי אמירת הדברים על הכוס אינה מעכבת כמו שכתב בית יוסף סימן תפד, ומעתה וכי מועיל מה שהיה מקודם רביעית בכוס אחד, ושפך ממנה רוב רביעית לכוס אחר וישתה ממנו, הא ודאי דלא.

ג). ועוד עיין במג"א תע"ג סק"ג גבי מבדיל תוך הסעודה דאין טעון ברכה, והיינו אף דהכוס הקודמת כוס דד' כוסות היא, ולמדנו שהכל תלוי אם הכוס שכעת שותה כוס דד' כוסות הוא.

ע"ב וכתב דלהכי לא קיי"ל כהירושלמי, ועי' חמד משה סי' רע סק"ה. ולכאורה מתבאר דסברת הרי"ף אינה אלא בד' כוסות, ולא בקידוש וכוס של ברכה, וצ"ע.

וביאור הדבר נראה דרק במקום דשתית היין עצמה היא מצוה י"ל דהיא מחלקת להצריך לה ברכת הנהנין בפני עצמה, דהא השתיה עצמה היא המצוה, משא"כ היכא דהמצוה היא אמירת הדברים על הכוס, ואין השתיה אלא לקיים דהדברים נאמרו על היין, שפיר אהני לה בפה"ג דבירך מקודם [אלא דצ"ע בסברא זו, דהא בגמרא פסחים קט ע"ב מקשי דד' כוסות יש בהן משום זוגות, ומשני דכל חד תקינו לה רבנן ברכה בפנ"ע. ולכאורה היינו דין כוס של ברכה דידהו, וכמו שפירש רבנו דוד שם, ומסוגיא זו הוא שהוציא הרי"ף דינו שמחלק לבפה"ג. והיינו דטעם חילוק דברכה ראשונה דידהו אינו מדין שתיה דחירות שיש בד' כוסות, דאדרבה משום זה מצורפות הן ויש בהן חסרון דזוגות, רק מדין אמירת הדברים וכוס של ברכה דידהו, וצ"ע].

ח. בחידושי רי"ז הלוי כתב דמה שכתב הרמ"א (תפג ס"א) דחמר מדינה מהני בדיעבד לד' כוסות אינו אלא לדין כוס של ברכה, ולא לדין שתיה דחירות, ויל"ע לפי"ז אם בחמר מדינה צריך הסיבה.

ט. בכתבי רבי ראובן גרוזובסקי זצ"ל איתא דתרתני איתנייהו בדין ארבע כוסות, דין שתיה, ודין כוס של ברכה, [וכמו שכתב בחידושי רי"ז הלוי] וכתב דבדין שתיה דד' כוסות פגום כשר לכתחילה, ורק בדין כוס של ברכה איכא פסול דפגום. וביאר בזה מה שכתב הר"ן ושו"ע (תעב ס"ט) דכמה בני אדם שותין מכוס אחד, והאחרונים נתקשו הא הוי פגום (עי' גר"א ומ"ב סקל"א), וכתב דבדין כוס של ברכה יצאו הכל בשתיה ראשונה דחד מהם, כשאר כוס של ברכה, ובדין השתיה דחירות המיוחד דד' כוסות, שצריכין לשתות כ"א ואחד, בזה לא נאמר כלל דינא דפגום<sup>7</sup>.

בששת הבדלים אלו מבואר לכאורה דיש בד' כוסות דין מיוחד דשתית היין, ושונה בזה מקידוש וכוס של ברכה.

י. בשו"ע סי' ערב ס"ה דמקדשין לכתחילה על יין חי, ומאידך בד' כוסות איתא בגמרא פסחים דף קו דאינו לכתחילה, ועי' גר"א (סימן ערב שם) דשאני ד' כוסות שהוא חירות.



(ד). ומיושב עוד לפי זה מה שיש הנוהגין ללגום מעט מהכוס שלא בהסיבה בכדי שלא ישפך, ואח"כ להסב ולשתות שאר הכוס, ויש שהעירו על מנהג זה דכיון דכוס של מצוה אינה אלא בהסיבה הרי היא צריכה כוס מלא, וגם דנו אם כהאי גוונא הוי הכוס פגום, ולמה שכתב רבי ראובן זצ"ל יש לומר דכל עיקר דין הסיבה אינו אלא בהדין שתיה, ולא בדין כוס של ברכה, דהרי בו אין השתיה מעכבת, ולכאורה כן מוכרח מהא דכששותה בלא הסיבה כשחוזר ושותה אינו חוזר ומברך על הכוס, ועל כרחק אין דין הסיבה אלא בהדין שתיה שיש בד' כוסות, ולא בדין כוס של ברכה דידהו.

ומעתה נראה דבזה אין צריך מלא [וכמו שנתבאר מרמ"א תעב סט"ו] וכן בזה אין הפגום מגרע, ורק בהדין כוס של ברכה נאמרו אלו הדינים ובו אין צריך הסיבה.

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

## האם מיין ענבים כשר לכתחלה לקידוש ולארבע כוסות

רבים נוהגים לקדש ולהבדיל בכל שבוע על מיין ענבים ולא על יין משום שאינם רגילים בשתיית יין, וביותר בפסח לד' כוסות משום שהם חוששים שהיין 'יתפוס' להם את הראש והם לא יהיו צלולים כ"כ לאמירת ההגדה ולספר ביציאת מצרים. אולם נראה שיש הרבה פקפוקים בשתיית מיין ענבים, ובודאי שלא ראוי לעשות כן לכתחילה, וכפי שנבאר בס"ד.



### יין מבושל האם ברכתו בורא פרי הגפן והאם מקדשים עליו

ראשית, יש לדון בברכת יין מבושל והאם הוא כשר לקידוש [שהרי מיין ענבים המצוי כיום עובר תהליך בישול או פסטור, וכדלהלן].



### הסוברים שאין מקדשים על יין מבושל

הטור בס' 'ער"ב ס"ח כתב שדעת רה"ג (שהובא בריצ"ג הלכות קידוש עמ' ג') וריצ"ג (שם) ור' שמעיה בשם רש"י (בתשובותיו סי' פ"ח) שמברכים עליו שהכל ואין מקדשין עליו, דהא פסול הוא למנחות, כדאיתא במשנה במנחות פ"ח מ"ו ע"ש. ויש להוסיף שכ"ד רב פלטי גאון שהביא הרי"ד בספר המכריע (סי' כ"ד) [והובא בשה"ל סי' קמ"ה]. וכ"ד רב צמח גאון שהביא הרמב"ן בב"ב (צ"ז ע"ב). וכ"ד רב שמואל בן חפני שהביא ראב"ה בס' תכ"ג ע"ש. וכ"ד ר' גרשום מאור הגולה שהובא בפסקי ר' יוסף (אות קמ"א). וכ"ד ר' יצחק הגדול שהביא שה"ל שם [והוא מספר הפרדס הלכות יין נסך עמ' נ"ז ע"ש]. וכ"ד הרי"ף בתשובה (סי' רצ"ה) ע"ש. וכ"ה במדרש שכל טוב (בפרשת בא בהלכות ליל הסדר) שברכתו שהכל ואין מקדשין עליו ע"ש. וכ"ד העיטור (בהלכות מצה ומרור דף קל"ב ע"ד) ע"ש [ודלא כמו שנראה מדברי הטור שהעיטור חלק גם על מבושל ומכשיר, דהמעין בדברי העיטור יראה שחלק רק על קונדיטון - ע"ש בפתח הדביר אות קכ"א וקכ"ג]. וכ"ד ר' ברוך [המובא בהלכות ברכות למהר"ם] שמברך עליו שהכל ע"ש.

והנה ר' מנוח בפ"ז מהלכות חו"מ ה"י הסכים לדעת הגאונים הנ"ל והביא ראיה מירושלמי בפ"ח דשבת 'יין מבושל כדי תבלי' ופירש ר' מנוח שיין מבושל 'שיעור הוצאתו בשבת' כדי לתבלי, ומדאפקיה משיעור הוצאת יין ש"מ שאינו בכלל יין לא לענין קידוש ולא לענין בפה"ג ע"ש. אולם המעין בירושלמי יראה שדבריו צ"ע, שהרי מיד אח"כ שאל הירושלמי יין מבושל מהו לצאת בו ופשט שאפשר [וכפי שהביאו שא"ר דלקמן]. והפירוש ביין מבושל כדי תבלי -

הרש"ס בשקלים (פ"ג דף כ"ד ע"ב) גרס יין מבושל 'כמתובל', ופירש שנתבשל קצת באש והושבח 'פסול למזבח כמתובל' דהיינו קונדיטון, ומיבעי ליה מה הדין לקידוש, ופשט דשרי עי"ש. וע"ע בקרבן העדה ובפני משה ושאר מפרשים מה שפירשו בירושלמי.

וראבי"ה בסי' קכ"ג כתב: "ירושלמי יין מבושל מברך עליו שהכל נהיה בדברו, ובתשובות פירשתי הדבר הזה" ע"כ. ובסי' תכ"ג כתב: "ולא סמכין אירושלמי דמבושל מברך שהכל" עי"ש. וכבר כתב רא"א בהגהותיו לראבי"ה שכונת ראבי"ה היא ל'ספר ירושלמי' המובא באו"ז (סוסי' קס"ב) וז"ל: "ובירושלמי פ' כיצד מברכין מצאתי בך על היין שלפני המזון פטר את היין של אחר המזון. ר' הונא וריב"ל חד אמר דשתי קונדיטון וחד אמר דשתיר מרא בלני. פירוש לפי דעל גבי קונדיטון ועל גבי חמר מבושל מברך שהכל נהיה בדברו ע"כ ירושלמי" ע"כ. אולם באו"ז מהדורת מכון ירושלים עפ"י כת"י מבואר שהאו"ז הוסיף בזה"ל: "אבל איני יודע אם זה הסיוס מלשון הירושלמי משום דמסיק פי" ע"כ. הרי שכבר הוא כתב לפקפק בהוספה הנ"ל שאינה מגוף הירושלמי, ולפי האמור אכן זהו הוספת בעל 'ספר ירושלמי' ואינו מדברי הירושלמי עצמו, דהירושלמי ס"ל שיין מבושל ברכתו בפה"ג וכפי שהביאו שא"ר - עי' לקמן.

והרמב"ם לא הזכיר דין יין מבושל בהלכות ברכות, וכתב המ"מ בהלכות שבת (פכ"ט הי"ד) שיש מהגאונים שכתבו לברך עליו שהכל, ומדברי רבינו אין נראה כן שלא הזכירו בהלכות ברכות עי"ש. ודבריו צ"ע: מה שכתב שיש מהגאונים וכו' - לפי מה שנתבאר - 'כל' הגאונים ס"ל שאין מקדשין עליו ושמברכים עליו שהכל. ומה שכתב בדעת הרמב"ם שמזה שהזכיר שאין מקדשים ולא הזכיר שברכתו שהכל, דס"ל שמברכים עליו הגפן - אינו מוכרח, דהא בהלכה לאחר מכן כתב הרמב"ם יין שטעמו חומץ אע"פ שריחו יין אין מקדשין עליו. ופשט שמברכים עליו שהכל, והרמב"ם לא כתבו בהלכות ברכות, וכבר עמד ע"ז המעשה רוקח בהט"ו ונדחק ליישב עי"ש. והבי' בסי' ר"ב הביא בשם רי"ו (נט"ז ח"א) שדעת הרמב"ם שמברך שהכל עי"ש. וכ"כ ר' מנוח בהלכות חו"מ (פ"ז ה"י) בדעת הרמב"ם עי"ש. וגם זה אינו מוכרח, וכמו שכתב הב"י שם ע"ד רי"ו עי"ש.

ומ"מ נראה יותר שדעת הרמב"ם כהגאונים והרי"ף, ובפרט שמבושל אישתני לגריעותא לדעה זו וכמו שכתבו הראשונים, והוי ככל שלקות שאישתנו לגריעותא שמברכים עליהם שהכל.

והראב"ד בפכ"ט משבת הי"ד השיג על הרמב"ם גבי יין קונדיטון מהירושלמי שמקדשין עליו, ולא השיגו גבי יין מבושל, ונראה שמסכים לרמב"ם שאין מקדשין עליו. וכ"כ המכתם (ברכות נ"א ע"א) בשם הראב"ד גבי הא דבעינן יין חי לבהמ"ז שיש מפרשים לאפוקי מבושל והראב"ד דחה זה דלא נפסל יין מבושל אלא לקידוש כדאיתא בב"ב ע"כ [ומשם הוא ברשב"ץ שם]. וכ"כ המאירי בשם י"א עי"ש. וספר הבתים (ברכות שער ה' אות י"ז) כתב בשם הראב"ד שחי לאפוקי מבושל עי"ש. ומ"מ מבואר שדעת הראב"ד שאין מקדשין על יין מבושל, ומבואר ג"כ שברכתו הגפן, דהוי יין. אולם ר' מנוח בפ"ז מחו"מ ה"י כתב: "וביין מבושל וקונדיטון הסכמת הגאונים

(א). עי' בהרחבה אודות ספר זה בירחון האוצר כ"ז במאמרו של הרב אהרן גבאי שליט"א.

הראשונים שאין מברכים עליהם אלא שהכל וא"כ אין יוצאים בהם בפסח וכ"נ דעת הרב ממ"ש פכ"ט משבת וכן הסכים הראב"ד בתשובת שאלה" ע"כ. וכנראה זה עוד אחת הסתירות שיש בחיבורי הראב"ד השונים, וכפי שהארכתי בקובץ עץ חיים ניסן תשע"ט עיש"ב.

ומדברי המאירי נראה דס"ל כדעת הראב"ד בברכות הנ"ל, דהא המאירי שם כתב וי"מ חי להוציא את המבושל ואינו כן שלא נתמעט מבושל אלא לקדוש ע"כ. וכן נראה מדבריו בב"ב צ"ז ופסחים ק"ז שמסכים לרמב"ם שאין מקדשין עליו עי"ש, ונראה דלשיטתו מברכין עליו בורא פרי הגפן, אלא שאין מקדשין עליו. וכ"כ בע"ז כ"ט ע"ב שיין מבושל מברכין עליו בפה"ג עי"ש. וע"ע באו"ז סי' קס"ב שכתב בשם ספר בשר על גבי גחלים שאין מקדשין על יין מבושל, ודן שם האם לדבריו מברכים עליו הגפן או שהכל.



### שיעור הבישול הפוסל לדעת הגאונים

הטור שם כתב בשם ריצ"ג אפילו מעט. ובשם רה"ג כתב שנתן האור תחתיו והרתית. וכ"ה לשון רב פלטוי גאון ור' יצחק בשה"ל שם. והרשב"ץ בתשובה (ח"א סי' פ"ה) לאחר שהקשה על הגאונים כפי שהקשו הרמב"ן בב"ב ושאר ראשונים כתב: "ואפשר שהגאונים שאמרו שאין מברכין עליו בפה"ג וכו' לא אמרו כן על היין שנתבשל מעט ונשאר שם יין עליו אלא על היין שנתבשל הרבה ונעשה כעין דבש ולא נשאר עליו שם יין ובודאי שהדין עמהם בזה" ע"כ. אולם לפי הנ"ל אין דבריו נכונים. והמעייין בדברי הרשב"ץ יראה שהביא את דברי הגאונים מהרמב"ן בב"ב ומספר המנהיג<sup>2</sup>, ולא ראה את דברי הטור הנ"ל בשם הגאונים, ולכן כתב בדרך 'אפשר' בדעת הגאונים שרק בישול הרבה משנה את ברכתו, אבל לפי האמת אין כן דעתם וכנ"ל.

ור' מנוח שם כתב: "והסכימו קצת הגאונים שאפילו לא נתבשל אלא מעט כיון שעקר רתיחה ראשונה דינו כמבושל, ויש לפקפק. ודעת הרב [הרמב"ם] שלא נקרא מבושל אלא כשנתבשל באש או בשמש עד שנשתנה טעמו מחמת הבישול ודוק בהלכות אסו"מ ותשכח" ע"כ. אולם המדייק בהלכות אסו"מ יראה דוקא שלא כדברי ר' מנוח, דז"ל הרמב"ם שם פ"ו ה"ט: "והמבושל באש [והמבושל. כ"ה בכת"י] בשמש עד שנשתנה טעמו בבישול, אבל יין שמחממים אותו בשמש ולא נתנה בו טעם בישול וכו' אם הביא כשר" ע"כ. ומדכתב 'והמבושל' תרי זמני מבואר שנשתנה טעמו קאי רק על המבושל בשמש, וכמו שחילק לאחר מכן בנתבשל בשמש אם השתנה טעמו או לא, אבל באש אין חילוק. וכ"כ להדיא המאירי וז"ל: "ויין מבושל גדולי המחברים כתבו לענין ניסוך כל שנתבשל באש אע"פ שלא נשתנה טעמו או בשמש ונשתנה טעמו פסול" וכו' ע"כ. ומבואר כנ"ל ולא כדעת ר' מנוח ברמב"ם וכן עיקר בדעת הגאונים

(ב). וראה לזה, דהרשב"ץ כתב וכ"כ רבינו נסים במגלת סתרים בשם רב האי גאון. ודבר זה לקחו מדברי המנהיג הנ"ל. אולם בספר המנהיג מהדורות מוסד הרב קוק (עמ' תס"ח) המילים 'במגילת סתרים לרבינו נסים' שייכים לענין הקודם של ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, והמילים 'מצאתי בשם רב האי גאון שאין לקדש על יין המבושל' זהו ענין אחר, וא"כ אין אלו דבריו של רב נסים גאון. וע"ע בפירוש המנהיג למסכת כלה (עמ' י"א) שכתב בשם רב האי שיין מבושל ברכתו שהכל, ולא הזכיר את מגלת סתרים של רב נסים גאון, ולהנ"ל אתי שפיר.

והרמב"ם. ונראה שאין לצרף את סברת הרשב"ץ בדעת הגאונים וסברת ר' מנוח בדעת הרמב"ם אפילו לספק, דהא התברר שאין כן דעתם וכן"ל.



### הסוברים שמקדשים על יין מבושל

הטור בסי' ער"ב ס"ח כתב שדעת ר"ת, ר"י והרא"ש [בפרק המוכר פירות סי' י'] שמקדשים על יין מבושל. והב"י הוסיף שכ"ד הסמ"ק [מצוה רפ"א], הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א בב"ב (צ"ז ע"ב), הר"ן בפסחים [כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף] והריב"ש בתשובה (סי' י') ע"ש.

ויש להוסיף שכ"ד רוב הראשונים, ומהם הרקח בהלכות ברכות (סי' שמ"א ושס"ח), ראבי"ה (בסי' תכ"ג), האו"ז (בסי' קס"ב), מהר"ש מפלייזא בפירוש לפיט אלוהי הרוחות באו"ז סי' רנ"ו שזהו קונדיטון דהיינו מבושל ע"ש, הסמ"ג [עשה כ"ט], מהר"ם [בהלכות ברכות], האגודה בברכות (פ"ו אות קל"ד) ובב"ב (פ"ו אות קמ"ד), וכ"ה בפסקי ר' יוסף [תלמיד ר' שמואל הרואה תלמיד מהר"ם] [אות קמ"א] ושכן הורה הר' יב"ק ע"ש. וכ"ד ר' יוסף טוב עלם בפיוט 'אלוהי הרוחות', אלא שנראה מדבריו שיש עדיפות לכתחלה ליין שאינו מבושל [וכפי שכתב בספר עלי תמר פסחים פ"י ה"א], שכתב: "יין כי יתאדם למצוה הוא מוקדם לצאת בו חובת ידי אדם, אם אין קונדיטון ומבושל נגדם" ע"כ.

וכ"ד הרי"ד בספר המכריע (סי' כ"ד), הריא"ז בפסחים (פ"י), הריבב"ן בשבת (ע"ו ע"ב), וכ"נ מסקנת שה"ל (סי' קמ"ה) כדעת הרי"ד ע"ש.

וכ"ד ר' יונה בעליותיו לב"ב (צ"ז ע"ב), הרא"ה שהובא בארח"ח [דין היין הראוי לקדש אות כ"ב], תלמידי הרשב"א ומהם ספר הפרדס (שער ב' אות ו'), ספר השולחן (הלכות סעודה שער ג' ו'), מהר"ם חלאוה ותלמיד הרשב"א בסוף פסחים, אהל מועד (שער הברכות דרך ח' נתיב ט'), ושער קידוש והבדלה דרך א' נתיב ב'). וכ"ד הנימוק"י בב"ב (מ"ז ע"א מדפי הרי"ף) והרשב"ץ במאמר חמץ ובתשובה (ח"א סי' פ"ה) ע"ש.

וכ"ד המנהיג בהלכות פסח ושכן המנהג ברוב צרפת וברוב ספרד לקדש עליו ע"ש. וכ"ד המאירי בשקלים פ"ג [אע"פ שבב"ב ובפסחים הביא את המחלוקת ונראה שנוטה לדעת הגאונים והרמב"ם ע"ש]. וכן הסכים הארח"ח שם.

ורבים מהראשונים הנ"ל הביאו ראיה לשיטתם מירושלמי מפורש בפ"ח דשבת ה"א ופ"י דפסחים ה"א ופ"ג דשקלים ה"ב יוצאין ביין מבושל ע"ש. והאו"ז שם כתב שאין ראיה שאני אומר יוצאין בו ומברכין עליו שהכל ע"ש. אולם הגאונים הנ"ל כתבו להדיא שמברכין עליו שהכל ואין מקדשין עליו, ולדבריהם ודאי שיקשה מירושלמי זה.





### ההלכה למעשה האם מקדשים על יין מבושל

השו"ע בסי' ר"ב ס"א פסק בפשיטות שמברכים על יין מבושל בפה"ג. ובסי' ער"ב ס"ח פסק בסתמא שמקדשים עליו ובשם י"א שאין מקדשים. ועי' בשו"ת חזו"ע ח"א סי' ז' שהאריך בזה בכמה טעמים איך אנו מברכים הגפן ולא חוששים לסב"ל. ובתחלה כתב כיון שבדיעבד אם בירך הגפן יצא לכו"ע לכן אין בזה סב"ל וברכה מבוררת עדיף עי"ש. אולם במאמר שנדפס בקובץ רב ברכות אלול תש"פ בענין ברכת פירות המרוסקים הבאתי ראיה מדברי ראבי"ה בשם ר"ח שבכה"ג שיש ספק האם מברכים בפה"א או שהכל - עכ"פ לכתחלה מברכים שהכל ולא את הברכה המבוררת [ויתכן שאף בדיעבד לא יצא] עי"ש. ועוד, דברכה אחרונה מה תהא עליה, והא לדעת הגאונים והרמב"ם אם מברך על הגפן מזכיר ש"ש לבטלה לחינם, דאף אם נאמר שגם בזה יצא בדיעבד משום שלא שיקר, והרי זה גפן - מ"מ הרי מזכירים שם שמים גם בפתיחה וגם בחתימה. וְעוֹד כתב שם לעשות ס"ס שאולי צריך שישתנה טעמו וכדעת ר' מנוח בדעת הרמב"ם עי"ש. ולפי מה שכתבנו גם זה אינו, דלא בעינן שינוי טעם לדעת הרמב"ם, וכדכתב המאירי בדעתו.

אולם, כבר כתב הב"י עצמו את טעם הדבר שפסק לברך הגפן ולא חשש לחולקים, וז"ל בסי' ר"ב ס"א: "וכן העלה בשבלי הלקט שמברכין עליו בורא פרי הגפן מאחר שמפורש בירושלמי כן ולא מצינו בתלמוד שלנו שיחלוק עליו בזה [עכ"ד שה"ל מספר המכריע סי' כ"ד], ודברים של טעם הם וכן הלכה" ע"כ. הרי שהב"י כתב שהעיקר הוא משום שיש ירושלמי מפורש להיתרא ולא מצאנו בבבלי נגד זה. ומה שהביא ר' מנוח ירושלמי שמברכים שהכל - כבר כתבנו לעיל שדבריו צ"ע, ונראה שאינם נכונים. והמעין יראה שזו מחלוקת בתראי כנגד קמאי, שכל הגאונים וראשוני הראשונים ס"ל שמברכים עליו שהכל ואין הוא יין, אולם כמעט כל אחרוני הראשונים - מצרפת ואשכנז, ספרד ופרובינצא - חלקו עליהם אף שראו דבריהם, ורובם העלו כן מחמת שכן הוא בירושלמי להדיא. ובכה"ג אמרינן בבירור הלכה כבתראי ואף נגד ב' עמודי הוראה, ומה גם שהמנהג כן, וכמו שהעיד המנהיג.

וכן מצאתי למהר"ם אלאשקר בפירושו לטור הנקרא גאון יעקב שעדיין הוא בכתב יד, ובסי' תע"ב כתב בזה"ל: "ויין מבושל כבר נתבאר דין זה ג"כ באורך גבי קידוש בהלכות שבת [ולפנינו כתב היד מתחיל בסי' ש"ו, וחבל על דאבדון], וכתבנו שנהגו לקדש עליו ועל היין שנתערב בו דבש, וה"ה לארבעה כוסות נמי שיוצאין בהן" ע"כ. הרי שגם הוא העיד על המנהג שמקדשים על יין מבושל, וכנ"ל.

אולם, נראה שיש ענין להחמיר כדעת הגאונים והרמב"ם וסיעתם ולא לקדש על יין מבושל, דכיון שלגאוני קמאי היה פשוט שאין מברכים עליו - יתכן שכך היה המנהג בבבל שלא כדעת הירושלמי, וכבר הביא בחזו"ע שם בשם המאמר בסי' ער"ב אות ד' שכתב בזה"ל: "ובמדינות אלו שהיין מצוי אין מקדשין לא על זה [על יין מבושל] ולא על זה [על יין קונדיטון], וכן יש להחמיר במקום דאפשר ובפרט במבושל שרבו האוסרים כמו שנתבאר" עי"ש. ויש להוסיף שכ"כ גם הערך השלחן ביו"ד (סי' קכ"ב סוף אות ה') וז"ל: "וכן נראה עיקר לחוש ולהחמיר כדעת הגאונים" וכו' עי"ש, אלא ששם סיים שאפשר שהרי"ף ושאר גאונים ס"ל כרמב"ם דדוקא אם

נתבשל הרבה שנשתנה טעמו הוא דאינו ראוי למזבח לכך אין מקדשין עליו ומברכין עליו שהכל אבל נבשל מעט ועדיין שם יין עליו דינו כיון לכל דבר ע"ש. אולם לפי מה שכתבנו לעיל גם הרמב"ם לא ס"ל כפירוש ר' מנוח בדעתו, וא"כ נראה שיש מקום להחמיר לקדש על יין שאינו מבושל. ובפרט אם נאמר שכשהשו"ע כותב סתם ויש שדעתו להחמיר כדעת היש, וכפי שהאריך הרב אריאל אפרים אהרונוב בקובץ תורת ציון ח"ב ע"ש, שלפ"ז מרן השו"ע עצמו בהלכות קידוש ס"ל להחמיר לכתחלה.

וע"כ העיקר להלכה שיין מבושל חשיב יין גמור ומקדשים עליו, אלא שראוי ונכון לחוש לדעת הגאונים והרמב"ם ולא לקדש עליו וכן להימנע מלשתות שיעור רביעית בבת אחת משום הברכה האחרונה.



### קידוש על יין שיש בו דבש

דעת רה"ג וריצ"ג שהובאו בטור בסי' ער"ב שאין מברכים עליו אלא שהכל. וכן נראית דעת הרמב"ם [שכתב כן בסתמא ושכן אנו מורים בכל המערב, אע"פ שלאחר מכן כתב שיש מי שמתיר לקדש עליו] וכמו שהביא הטור. וכ"כ ר"א בן הרמב"ם בתשובה (סי' פ"ד) וז"ל: "ומקצת בעלי הוראה פסקו שמותר לקדש על הנביד המעורב המורכב ממי ענבים ודבש ומים ולא הסכים ע"ז אבא מארי זצ"ל" עי"ש, ומבואר שדעת הרמב"ם לאסור בזה. וכ"כ גם התשב"ץ (ח"א סי' פ"ה) בדעת הרמב"ם.

והנה הטוש"ע השוו את הדינים של יין מבושל ושל יין שיש בו דבש בחדא מחתא, והשו"ע כתב על שניהם שמותר לקדש ויש אומרים שאין מקדשין עליהם. אולם נראה שיש הבדל גדול בין יין מבושל ליין שיש בו דבש, דהא כבר כתב מהר"י אבוהב בביאורו לטור בסי' ער"ב, שמדברי הרמב"ם עצמו נראה שיין שיש בו דבש קל יותר, דהא הביא בו מחלוקת, וגבי יין מבושל לא הביא מחלוקת אלא כתב בסתמא שלא יוצאים עי"ש. ובאמת שהעיטור חלק להדיא על יין שיש בו דבש עפ"י הירושלמי גבי קונדיטון שיוצאים בו יד"ח, אע"פ שהסכים ביין מבושל שלא יוצאים בו. וכן הראב"ד בהשגות השיג על יין שיש בו דבש, אולם ביין מבושל ס"ל שלא יוצאים וכמו שהבאנו לעיל. וכן המאירי בב"ב ובפסחים השיג על הרמב"ם גבי דבש, אע"פ שלגבי יין מבושל הביא את המחלוקת ולא הכריע. וכן הרמ"ך בהשגותיו לרמב"ם חלק עליו גבי דבש ולא חלק גבי יין מבושל. וכן המכתם בפסחים ק"ו כתב בפשיטות שמקדשים על קונדיטון, אלא שהביא את דברי הרמב"ם וציין שגם הוא כתב שיש חולקים עי"ש, ומבואר מדבריו דס"ל להיתרא. וזה מלבד כל הראשונים הנ"ל שחלקו על הגאונים והרמב"ם גם במבושל וגם בדבש, ומאידך לא כל הגאונים דס"ל לפסול מבושל – ס"ל כן גם בדבש, ולא איירו בזה אלא רה"ג ריצ"ג ורמב"ם, ומעטים הם לעומת כל הראשונים הנ"ל.

וע"כ נראה שלגבי יין שמעורב בדבש אפשר לכתחלה לקדש עליו וחשיב יין גמור לכל מילי.



## קידוש על יין שיש בו סוכר

בזמננו לא מצוי כ"כ יין שיש בו דבש, אלא יין שיש בו סוכר כמו בחלק מהיינות המתוקים וחלק ממיצי הענבים.

והנה המ"ב בסקכ"א כתב בשם הפמ"ג שלדעת הרמב"ם וסיעתו גם סוכר פסול. אולם נראה שבוזה יש קצת יותר קולא גם לדעתם; דהנה מקור האיסור למקדש הוא משום כל שאור וכל דבש לא תקטירו וכו', ונחלקו הגאונים והראשונים מהו דבש האמור בתורה באיסור זה. והאחרונים שדנו בזה הם בעיקר הרדב"ז בתשובה (סי' תתקס"ב) ובביאורו לרמב"ם [מהדורת פרנקל] (פ"ה מאיסורי מזבח ה"א), המל"מ (שם), השד"ח (ח"ב עמ' 272 והלאה), אלא שלא ראו את כל דברי הקדמונים בענין ונבאר בעזה"י.

בספר המצוות לרב חפץ בן יצליח (עמ' 245) [הובא בתו"ש בויקרא ב' אות פ"ט] כתב: "אסור להקריב שאור או דבש כמו שכתוב כי כל שאור וכל דבש, והקדמונים היו קוראים לתמר דבש כמו שאמרו איזהו דבש זהו דבש תמרים, ומה שמוכיח שהכונה לתמר לא לדבשו [כצ"ל עפ"י המקור 'עסלה', ולא כמו שתרגם שם 'לדבש'] דבריו קרבן ראשית תקריבו אותם לה' וזה מדבר בבכורים וכיון שלא יתכן להקריב בכורים דבש למדנו שזה תמר לא דבשו" עי"ש. וכן באזהרות הר"ש אבן גבירול כתב: "ולא תקטיר דבש תמרים ושאורים" עי"ש. וכ"כ הר"י אבן גאנח בספר השרשים (ערך דבש) וז"ל: "דבש וחלב ידוע [פירוש דבש דבורים, וכמו שכתב להדיא במחברת הערוך לר"ש פרחון בערך הנ"ל]. כי כל שאור וכל דבש ר"ל התמרים כי הדבש אין מקריבין ממנו בכורים, ועליו אומר הכתוב וכפרוץ הדבר הרבו בני"י ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש ר"ל וראשית התמרים מפני שאמר הכתוב קרבו ראשית תקריבו אותם לה', והדבש אין מקריבים ממנו קרבן ראשית" וכו' עי"ש. וכ"כ במחברת הערוך שם וז"ל: "דבש וחלב פי' של דבורים, מ"א כי כל שאור וכל דבש פי' לחלוחית נוטפת מן התמרים, ונקרא התמרים דבש בשבילה שנאמר קרבן ראשית, ראשית ביכורי אדמתך, ואין בכורים לדבש של דבורים וכו' וכן כפרוץ הדבר וכו' ודבש פי' תמרים" עי"ש. וכן האבן עזרא שם כתב: "ורבים אמרו שפירשו [או שפירוש] דבש תמרים וכל כל ארץ זבת חלב ודבש, ויש להם כדמות ראייה בספר עזרא" ע"כ. וכן הרשב"ם בפירושו שם כתב: "וכל דבש - פירות האילן תמרים קרויים דבש" ע"כ [אע"פ שבפירושו לב"ב כתב שכל פירות האילן קרויים דבש עי"ש - מ"מ בפירושו לתורה נראה מדבריו שרק תמרים קרויים כן]. ורש"י בעירובין (ד' ע"ב) כתב: "כל דבש האמור בתורה דבש תמרים" וכו' עי"ש, וכ"ה בריב"ן לסוכה (ו' ע"א). והרמב"ן בחידושו לע"ז ל' שהובא בר"ן שם כתב בתוך הדברים שהגויים מקריבים בנות שוח ופירות דקל טב שהוא דבש שאסרה תורה וכו', ומדכתב 'שהוא' דבש נראה דקאי על תמרים ולא על בנות שוח, שהן תאנים. וכן מתבאר מדברי התשב"ץ (ח"א סי' פ"ה) שכתב שאסור למכור להם פירות דקל טב לפי שהם מקריבים אותם והוא דבש שאסרה תורה כדדרשנן ודבש זה דבש תמרים וכו' עי"ש. ומבואר שהדבש הוא רק תמרים דומיא דזית שמן ודבש שהוא רק תמרים [וזה דלא כמו שנדחק הרדב"ז שם בדעת הרמב"ן שכונתו גם לדבש תמרים וגם לדבש דבורים עי"ש].

והראב"ד בפירוש תורת כהנים וכן ר' הלל כתבו שדבש האמור שם היינו תמרים ותאנים שעליהם נאמר קרבן ראשית תקריבו וכו' והיינו מהביכורים שהם תמרים ותאנים ע"ש, ומבואר ששאר פירות וה"ה דבש דבורים לא בכלל.

אולם מצאנו ראשונים מפורשים דס"ל שכל דבש בכלל האיסור. החינוך במצוה קי"ז כתב: "ודבש הוא שם כולל לדבש הידוע וכן דבש תמרים שהוא סתם דבש של תורה וכן מוהל היוצא מן הפירות המתוקים" ע"כ. ובפירוש ר"י מוינא: "וכל דבש לרבות כל מיני פירות" ע"כ. ובמדרש מאור האפלה: "וכל דבש להביא דבש דבורים ודבש צרעין" עי"ש [ודרשות אלו צ"ע, דהא בתו"כ לא מרבינן כן אלא דברים אחרים עי"ש]. והרלב"ג כתב: "והרחיקה עם זה הקטרת אשה לה' מהשאור שחדשו מן המלאכה וכן מהדבש שתחדשו הדבורה במלאכה להורות" וכו' עי"ש, ומבואר שאדרבה לפי דעתו עיקר האיסור הוא מדבש דבורים. והריטב"א בב"ב צ"ו כתב: "וגם שלא יהיה בו שום מיני מתיקה משום כל שאור וכל דבש לא תקטירו" וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו שכל מיני מתיקה בכלל האיסור. וכן האריך הרדב"ז שם בדברי טעם עי"ש.

והר"ב בתי כנסיות בדף נ"ח ע"ג כתב כן שדבש תמרים אסור מהתורה ודבש דבורים מדרבנן, וכתב לפ"ז שבקידוש אין לאסור בדבש דבורים כיון שהוא שני במחלוקת עי"ש.

וא"כ נראה שכיון שיש בזה מחלוקת ברורה בקדמונים, אע"פ שמסתימת דברי הרמב"ם גבי יין נראה שכל דבש בכלל וכמ"ש הרדב"ז [וע"ע בתשובות הרמב"ם סי' רס"ט שגם נראה כן] - מ"מ כיון שאינו ברור כ"כ נראה ודאי שיש להקל בזה לכתחילה.



## מיץ ענבים שאין בו סוכר ואינו מבושל האם כשר לכתחלה לקידוש

בגמ' בב"ב צ"ז ע"א איתא: "תאני ר' חייא יין מגתו לא יביא, ואם הביא כשר, וכיון דאם הביא כשר - אנן אפילו לכתחלה נמי, דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום" עי"ש. ומבואר בפשטות שמותר לכתחלה לקדש על מיץ ענבים, וכן הביאו גמ' זו רבים מהראשונים, ומהם השאלות בכמה מקומות [סי' נ"ד וס"א ועוד], הרי"ף בפסחים, ספר המנהיג, המאורות ועוד רבים, ופשטות דבריהם שהוא לכתחילה ממש.

אולם בה"ג כתב: "ואי לית ליה חמרא מייתי עינבי ועצר להו במעלי שבתא או במעלי יומא טבא ולאורתא מקדש עליהו דאמר ריב"ל סוחט אדם וכו' הואיל ולענין נזיר קרוי יין דכתיב מכל אשר יעשה מגפן היין [ועי' בהגהת יצחק ירנן על הריצ"ג אות י"א מה שהקשה על טעם זה, וע"ע בסוף ספר בית הבחירה למאירי על מסכת נדה בהערות הגר"ש ליברמן בענין זה]. והיכא דלית ליה חמרא ולא קיטופא דעינבי מייתי עינבי יבישתא דיבשין בגופיהו ותארי להו במיא ועציר להו ומברך עליהו בפה"ג ונפיק דתניא וכו' ושל צימוקין לא יביא ואם הביא לגבי מזבח כשר וכל היכא דאמור רבנן אם הביא לגבי מזבח כשר אנן מברכין עילוהי בפה"ג וכן הלכתא" ע"כ [והובא גם בספר העתים ובמדרש שכל טוב (פרשת בשלח עמ' 294) ועוד]. ומבואר מדבריו שאע"פ שהביא את הגמ' בב"ב שלקידוש כשר לכתחילה, מ"מ כתב 'היכא דלית ליה חמרא' וכו', ומבואר שרק כשאין לו יין אז כשר לכתחלה אבל כשיש לו יין - יין עדיף. וכן

מתבאר יותר מדברי רע"ג בסידורו גבי פסח בשם רב נטרונאי גאון, שכתב שאם אינו מוצא יין בכמה פרסאות או שהיה בא בספינה ואין לו תקנה כל עיקר להביא יין ישרה ענבים או צמוקים במים ויעשה מהם ד' כוסות וכו', וכיון דלקרבן אם הביא כשר - לקידוש ולהבדלה לכתחלה כשר 'במקום שא"א להביא יין' ע"כ. והובא בספר העתים ובמחזור ויטרי וברי"ג ובאבודרהם בענין פסח. וא"כ רואים מדבריהם שהכלל שכל היכא דלקרבן וכו' אינו לכתחלה כשיש לו יין אלא רק כשאין לו.

וכ"כ הרי"ג בעמ' ב' לאחר שהביא את הדין של סוחט אדם אשכול וכו' ואת הדין של יין צימוקים ויין כושי וכו' שכיון שכשרים בדיעבד למזבח כשרים לכתחלה לקידוש כתב: "וכל היכא דאפשר להביא יין טוב ולקדש עליו הוא קודם ומצוה מן המוכרח, וכל היכא דאיכא מוכרח מוכרח קודם, והכי כתב בהלכות לענין יין צמוקים היכא דלא שכיח חמרא מייתי ענבי יבישתא" וכו' עי"ש. ומבואר ג"כ שכתב בדעת בה"ג לגבי יין צמוקים כדברי רב נטרונאי ורב עמרם הנ"ל שאע"פ שאמרו לכתחלה כשר - מ"מ אם יש לו יין טוב מביאים אותו ולא את היינות האלו, וא"כ ה"ה גם לענין יין מגתו שכתב בה"ג והיכא דלית ליה וכו' - היינו רק בדיעבד כשאין לו יין אמיתי, דהא גם הוא כשר רק בדיעבד לגבי מזבח. וכ"כ להדיא בספר העתים (עמ' 204) לאחר שהביא את דברי רע"ג הנ"ל, וז"ל: "וכתב הנגיד הכי ולי אית מרבנן דאמרי משמעתא דא דאין סוחט אשכול של ענבים ואין מביאין צמוקין לקידוש אלא בדלא אפשר ליה וכן אתה מוצא בפסוקות לעינן סוחט" ע"כ. ומפורש להדיא שלמד בדעת בה"ג הנ"ל לגבי סוחט אדם וכו' וכן לגבי צמוקין שאינו לכתחלה אלא בדלא אפשר ליה. וכ"כ כדבריהם מדנפשיה בספר המנהגים לר' יצחק אייזק טירנא בענין ר"ה שכתב: "וטוב ליקח תירוש בליל ב' וגם יין ישן אם יש לו ואומר בפה"ג על הישן וכו' ובשעת שהחיינו יקח התירוש בידו ושותה מן הישן ומן התירוש, ואם אין לו יין ישן יקדש על התירוש דקי"ל סוחט אדם" וכו' עי"ש, והובא בקצרה בדרכ"מ סי' ת"ר. ועי' במג"א בסי' ער"ב ובסי' ת"ר שדייק מדבריו שמצוה מן המוכרח לקדש על יין ולא על תירוש, ולפי האמור כן מבואר בדברי הנגיד ושאר הגאונים הנ"ל. וראב"ה בסי' תקכ"ה הביא את דברי רב נטרונאי הנ"ל וכתב ונ"ל דמשום שעת הדחק התירו שאין דומה למזוג שאין כאן חלק עשירי מן היין וכו' וכי מעיינת התם משמע כדברי וכו' עי"ש. הרי שגם דייק מדברי הגאונים הנ"ל שהוא רק דיעבד, וא"כ ה"ה גם לענין יין מגתו וכמו שדייק הנגיד הנ"ל. ושו"ר בספר בני ציון בסי' ער"ב ס"ו שהביא חלק מהנ"ל וגם כתב שלפי ראב"ה ה"ה גם יין מגתו חלש הוא ואינו אלא בשעת הדחק עי"ש.

ובאמת שהמנהיג בהלכות פסח הביא את דברי רב נטרונאי הנ"ל וכתב: "ואני אומר כיון דלקרבן אם הביא כשר דיעבד אבל לכתחלה לא - אנן אפילו לכתחלה ואף במקום שאפשר להביא אחר, דאי בדלא אפשר אף לקרבן כשר להביא לכתחלה ואף במקום שאפשר למצוא יין אם הביאו כשר לקרבן" ע"כ. וכן מבואר בשו"ת הריב"ש (סי' ט) וברשב"ץ ביבין שמועה (דף ל"ד ע"א) עי"ש. ולכאורה כ"נ מדברי הרי"ף והראשונים שהעתיקו את הגמ' בב"ב כפשוטה, שהוא לכתחילה ממש אף כשיש לו.

ונראה שיש לחוש למעשה לדעת הגאונים והראשונים הנ"ל ולהשתדל לקדש על יין ממש ולא על מיץ ענבים [חוץ מהבעיה של מבושל שיש בו] וכן לא על יין צמוקים, ורק מי שקשה לו וכד' יכול לקדש לכתחילה על יין מגתו או יין צמוקים.



והנה, עד כאן עסקנו בענין יין לקידוש של כל השנה, וראינו שמיץ ענבים אינו כשר לכתחילה להרבה מן הגאונים והראשונים. אולם לד' כוסות יש עוד נידון שמוסיף עוד בעיה לכתחילה במיץ ענבים, וכמו שנבאר בס"ד:



### יין חי או יין שאינו משמח לד' כוסות

בגמ' בדף ק"ח ע"ב איתא: "שתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא". ופירש הריב"ן שם: "הואיל דיין חזק מאד אין שמחה בשתייתו ולא קיים ושמחת בחגך ובזמן הזה לאנשים שמחה ביין ע"כ. וכ"כ המאירי שם לענין חיוב קטנים בד' כוסות וז"ל: "התינוקות אעפ"י שאנו מצווים לעוררם כדי שישאלו אין משמחין אותם בענין חובת ארבע כוסות שהתינוקות אין להם שמחה כל כך ביין אלא מחלקים להם קליות" עי"ש. ומבואר מדבריהם שיש דין של שמחה בד' כוסות אלא שאינו מעכב בדין ד' כוסות, אלא שלא יצא יד"ח שמחה. וכע"ז כתב תור"פ שם גבי שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא, שפירש רשב"ם משום שמחת יו"ט יצא, וכתב תור"פ: "וא"ת פשיטא וכי בעי שמחת יו"ט ד' כוסות, ושמא י"ל כיון דתיקנו רבנן ד' כוסות וגם צריך יין בשביל שמחת יו"ט א"כ צריך שיהא אותו יין מד' כוסות" עי"ש. ונראה שהחידוש של הגמ' לפי תירוצו הוא לא שאין צריך כלל שמחה בד' כוסות, אלא שאינו מעכב ואין חובה שישמח דוקא בד' כוסות, אבל לכתחילה מיהא בעי, וכראשונים הנ"ל.

וכן מפורש בפירוש הגדה של פסח לד' יצחק בר' שלמה אלאחדב [מחכמי ספרד בשנים ק"י-ק"צ] שנדפס בהגדת 'פסח דורות' וז"ל: "והשתא דאתברר דשמחת החג הוי בזמן הזה ביין, וליל הפסח תקנו רבנן מצות ד' כוסות על היין, ובעינן בכל דוכתא למעבד מצוה מן המובחר - צריך לרדוף אחר היין המשובח וכו' עי"ש.

ובאמת שהרבה אחרונים כתבו כן מעצמם שיש דין לכתחילה של שמחה בד' כוסות. הראשון הוא מהר"ש הלוי ביו"ד (סוסי' י"ב) בשם רבו ר' חיים [שבתי] שלא יוצאים יד"ח במי צימוקים משום שחכמים תקנו ד' כוסות לשמחה ולכן צריך שיהיו מיין וזה אינו משמח, וכתב עליו מהר"ש הלוי שאינו חולק אלא מפרש דבריו שהרי שתה יין חי יצא ידי ד' כוסות ולא ידי חירות, וכתב הר"ן שאינו מצוה מן המובחר וא"כ ה"ה במי צימוקים ידי חירות לא יצא שהחירות והמצוה מן המובחר הוא ביין וזה לא הוי יין גמור, 'ומי שיכול לשתות יין ודאי שאין לו לשתות ד' כוסות ממי הצימוקים דפשיטא דלא הוי מצוה מן המובחר ויהיה חייב לשתות יין', אבל מי שאינו יכול וכו' פשיטא שיקרא מצוה מן המובחר אם יקיים הד' כוסות ממי צימוקים עכ"ד עי"ש. והביאו בקצרה הפר"ח בסוסי' תפ"ג וג"כ כתב שמי שאין לו יין גמור יכול לשתות

יין צימוקים אע"פ שאינו משמח דכיון דלית ליה אלא זה כדיעבד דמי ואמרינן שתאן חי יצא עי"ש. ומבואר דלכתחילה צריך יין המשמח. וכן הביא בשו"ת בית דוד (סי' רנ"א) את דברי מהר"ש הלוי הנ"ל והסכים לזה בדיעבד שאין לו אפשרות ביין עי"ש. ובספר מועדי ה' [נג'אר] (דף מ"ב ע"א) הב"ד מהר"ש הלוי הנ"ל שיוצא במי צימוקים והוסיף שכ"ד עוד ראשונים, וכתב ומדברי כולם מבואר דדוקא אם אין לו יין דאז כשר אף לכתחילה, אבל מדברי הרשב"ץ משמע אפילו במקום יין. ונ"ל דאפילו למ"ד דדוקא בשאין יין מצוי ה"ה נמי למי שהיין קשה עליו שיוצא לכתחילה ביין של צימוקים והכי נהוג עי"ש. והנה מש"כ בשם הרשב"ץ אפשר דהוא מיירי ב"יין צימוקים שהוא משמח, ולא בשירביט שהוא 'מי צימוקים, וכמו שחילק בזה הר"ב ב"ד הנ"ל עי"ש, ועכ"פ מבואר שגם הוא מסכים שלכתחילה צריך יין המשמח.

והנה בגמ' שם איתא שיוצאים בין ביין חדש בין בישן בין במזוג ובין בשאינו מזוג לדעת חכמים, ור' יהודה אומר צריך שיהיה בו טעם ומראה יין, ופסקו הראשונים כדעת ת"ק, וביארו דיין חדש היינו דין סוחט אדם אשכול ענבים וכו'. וז"ל המאירי: "ויין חדש מותר בו כמו שביארנו למעלה בענין קידוש" ע"כ, וכונתו למה שכתב לעיל גבי סוחט אדם וכו' עי"ש, וכן העיטור בהלכות מצה ומרור הביא את הדין של סוחט אדם אשכול ענבים וכו' עי"ש, ומבואר שגם לד' כוסות כשר. וכ"כ להדיא הריצ"ג בהלכות פסחים באורך וז"ל: "אחד חי ואחד מזוג אחד חדש ואחד ישן פי' בין שהיין חי מאין מזיגה בין שהוא מזוג בין שהוא חדש בין שהוא ישן צריך שיהא בהם כדי רובע רביעית ואפילו מזוג נמי צריך שיהא בו מן היין רביעית ור' יהודה אומר עד שיהא בו טעם ומראה פי' החדש והישן עומד, פעמים שלא נמצא בהם טעם ומראה; חדש שעדיין לא הגיע לכלל יין, ישן שנתיישן הרבה עד שיכהה טעמו ומראהו, והלכתא כת"ק דהא אמרינן סוחט אשכול של ענבים" וכו' ע"כ. ומבואר שהלכה כת"ק וסוחט אדם אשכול וכו' גם לד' כוסות, ולכאורה זהו ממש מי צימוקים או מיץ ענבים ומבואר שכשר לד' כוסות. אולם נראה ברור שכונת הגמ' שכשר רק מדין ד' כוסות ואין זה לכתחילה, דהא ידי חירות לא יצא בזה, ודומיא דיין חי שמבואר בבריתא הנ"ל שכשר, והגמ' אמרה שידי חירות לא יצא, וא"כ ה"ה גם ביין חדש. וראה ברורה לזה דהא לעיל הבאנו את דברי הגאונים והריצ"ג מכללם שסוחט אדם אשכול ענבים וכו' אינו לכתחילה אלא רק באין לו יין טוב עי"ש, וא"כ ע"כ גם ללא הדין של חירות אין זה לכתחילה לדעת הריצ"ג, אלא שכשר הוא מעיקר הדין למי שאין לו יין אחר, וכ"ש הכא שיש דין של חירות שאינו לכתחילה.

וע"כ נראה שלכתחילה יש לקיים מצות ד' כוסות ביין ממש ולא במיץ ענבים גם משום הדין הנ"ל של יין המשמח.

### סיכום

נמצאנו למדים מכל הנ"ל שיש כמה טעמים למה לא כדאי ולא מומלץ לקדש ולהבדיל בכל שבת, וכן לקיים מצות ד' כוסות במיץ ענבים. חדא, משום שהוא מבושל ולדעת הגאונים והרמב"ם ועוד ראשונים אין יוצאים בו ידי חובת קידוש וד' כוסות. ועוד, שלדעת גאונים רבים

וכמה מהראשונים אין מקדשים לכתחילה על מיץ ענבים כשיש לו יין. ועוד, שלדעת כמה ראשונים והרבה אחרונים אין מקיימים מצות ד' כוסות לכתחילה אלא ביין המשמח ולא במיץ ענבים.



### עצות למעשה לקיים מצות ד' כוסות ביין הכשר לכתחלה

אלא שיש טוענים שאם ישתו יין אמיתי – יכבד עליהם ראשם ולא יכולים יהיו לקיים את מצות סיפור יציאת מצרים, שהיא מצות עשה מהתורה, כדבעי, ועדיף לוותר על הידורים אלו ולקיים מצות עשה מהתורה כתיקנה.

אולם יש עצה פשוטה לצאת ידי חובת הכל מבלי שיכבד עליו ראשו.

אפשרות ראשונה, לקחת כוס קטנה שמכילה כ-90 או 100 סמ"ק ולא יותר, ולערב בה יותר ממחצה יין שאינו מבושל והשאר מים, ובזה הוא מדלל את הריכוז והאלכוהול של היין. וכבר כתב הרמב"ם בפ"ז מחו"מ ה"ט: "ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה" עי"ש, הרי שאף יש מעלה למזוג את היין וליהנות משתייתו שלא יהיה חזק מדי. וגם לאחר שמזוגו ישתה רק רוב רביעית ולא את כל הרביעית, וכפי שהעליתי במאמר שנדפס בקובץ עץ חיים ניסן תש"פ שעדיף לעשות כן ולא לשתות את כל הרביעית עי"ש. וזה יקל מעליו, שלא יכנס לגופו כמות גדולה של אלכוהול, ולא יחזק ראשו.

אפשרות שניה, למזוג יותר ממחצה יין שאינו מבושל, והשאר מיץ ענבים [אף שהוא מבושל], וזה על פי תשובת הרי"ף בסי' רצ"ה [שהובאה בכה"ח סי' ער"ב אות מ"ג] וז"ל: "אם יהיה הרוב מן היין שאינו מבושל מברכין עליו בורא פרי הגפן, אבל אם יש הרוב מן היין המבושל מברכין עליו שהכל וזה אינו ראוי לקידוש היום" עי"ש. הרי דס"ל שהיין המבושל שברכתו שהכל בטל ברוב היין שאינו מבושל וברכתו הגפן ואפשר לקדש עליו. וגם בזה יקח כוס קטנה וישתה פחות מרביעית וכנ"ל, ובזה יקיים גם מצות קידוש וד' כוסות בהידור, וגם יוכל לספר ביציאת מצרים בישוב הדעת.

אולם נשים וקטנים שקשה להם גם בזה – ישתו מיץ ענבים ויסמכו על עיקר הדין דשרי.





הרב און אברהם הכהן סקלי

אופקים

## מנהג טיבול הכרפס בחרוסת

יבואר דהמנהג המקורי של כל ישראל, וכן דעת רוב הראשונים, דטיבול ראשון בליל הסדר של הכרפס [או שאר ירקות], הוא בחרוסת ולא בחומץ

### סוגיית הגמ' ופרש"י, רשב"ם ור"ת

פסחים (קיד:): "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת, הביאו לפניו מצה וחרוסת ושוני תבשילין, אף על פי שאין חרוסת מצוה. רבי אליעזר ברבי צדוק אומר - מצוה".

ופרש"י: "מטבל בחזרת - זהו לשון הגמרא, כדנתיא לעיל (ק:): 'השמש מטבל בבני מעים', לפי שכל מאכלם על ידי טיבול. מטבל בחזרת - כלומר, אם אין שם ירק אחר, מטבל החזרת בחרוסת ואוכל". ורשב"ם שם פי': "והאי טיבול לאו בחרוסת הוא, כדקתני לקמן 'הביאו לפניו מצה וחרוסת וחרוסת', מכלל דעדיין לא הביאו".

וכ' שם תוספות: "ופי' רשב"ם דהאי טיבול לאו בחרוסת, דהא אכתי לא בא, כדקתני סיפא הביאו לפניו מצה וחרוסת וחרוסת - ואין זה ראייה, דהא קתני הכא חזרת ותניא נמי בסיפא, ועוד דחזרת צריך להטביל בחרוסת משום קפא, ומיהו היכא שהטיבול ראשון הוי בשאר ירקות אין צריך לטבול בחרוסת אלא או בחומץ או במים ומלח כמו שהיה נוהג ר"ת דהא אמר בגמרא דחרוסת משום קפא וליכא קפא אלא במרור, וכ"ש לר"א בר צדוק דקאמר מצוה זכר לטיט דלא שייך אלא במרור לזכר דוימררו את חייהם בחומר ועוד דלא שייך מצוה שטיבול ראשון אינו אלא להיכירא ודלא כה"ר יוסף שעשה בסדרו ויטבול בחרוסת וכן רבינו שלמה בסידורו וה"ר שמעיה".

היינו דלרשב"ם א"צ לטבול את הכרפס בחרוסת, ומוכח כן מהמשנה גופה, דהרי טרם מוזכר שהביאו לפניו חרוסת. ודחו תוס' טענה זו, חדא משום דאף חזרת הוזכרה ברישא, ושוב הוזכרה בסיפא - ש"מ שסילקו בינתיים מלפניו, ושוב החזירו, וא"כ אין טענה במאי דאיתא בסיפא דהביאו לפניו חרוסת, דיתכן שאף חרוסת היתה לפניו ואח"כ סילקה, ושוב הביאו לפניו. ועוד, דהרי חזרת ממה נפשך צריך לטבול אותה בחרוסת משום קפא [שהוא כמין ארס הנמצא בחרוסת, או כמין תולעת, ומת מחמיצות החרוסת], וא"כ מאחר והוזכרה ברישא חזרת, ע"כ באה עמה גם חרוסת כדי לטבול עמה, אף שלא הוזכרה.

מיהו, אף לתוס', מי שלא מטבל חזרת בטיבול ראשון, אלא כרפס [או שאר ירקות], א"צ לטבול בחרוסת, משום שאין בה קפא. ועוד, דלמ"ד שטעם החרוסת אינו משום קפא, אלא זכר לטיט, אין מקום לטבול בו את הכרפס, שהוא להיכירא בעלמא לתינוקות.



## דברי הטור ב"י ושו"ע

כתב הטור (סי' תעג): "כתב רב עמרם שטיבול זה בחרוסת, וכ"כ הרמב"ם ז"ל, ור"ת פירש שמטבל בחומץ ולא בחרוסת לפי שהחרוסת מצותו עם המרור, ואין לאכול ממנו קודם מצותו, וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל, ואפילו אין לו שאר ירקות שגם טיבולו הראשון בחזרת אפ"ה אין לטבול בחרוסת כיון שאין בטיבול ראשון עיקר מצותו".

וכתב שם הב"י: "ומ"ש רבינו בשם ר"ת דטיבול זה לא יהא בחרוסת - כך פירש רשב"ם בפרק ע"פ, וכ"כ התוס' והרא"ש בשם ר"ת, וההגהות כתבו שהר"מ היה רגיל לעשות גם טיבול זה בחרוסת ואומר מה שכתב רבינו תם שאינה בחרוסת היינו שאין צריך חרוסת אבל אם רוצה הרשות בידו, מיהו בספר המצוות כתב רבותינו שבצרפת אין נוהגים לעשות טיבול זה בחרוסת כי אינו נזכר במשנה עד טיבול שני, וכן פירש ה"ר יחיאל שטיבול ראשון הבא לעשותו בחרוסת אינו אלא מנהג שטות, ופסקו רבינו תם ור"י שאסור לעשות טיבול ראשון בחרוסת, דעיקר המצוה הוא בטיבול שני למרור, וקודם המצוה אין למלא כריסו מחרוסת אלא יאכלנו בעת המצוה לתיאבון כמו מצה עכ"ל ספר התרומה (סי' רמב) ואנו אין לנו אלא דברי הר"מ שהוא בתראה וידע דברי כולם עכ"ל. ואיני יודע מה ראו לתפוס כדברי הר"מ כיון דכי מטבל בחומץ לכולי עלמא שפיר דמי ובטיבול דחרוסת חלוקים כמה גדולים, טיבול דחומץ עדיף, וכך נוהגים המדקדקים לעשות טיבול זה בחומץ, וכ"כ המרדכי דטיבול זה לא יהא בחרוסת אלא בחומץ או ביין, ומצאתי כתוב שיש עושין אותו במי מלח".

אכן, המעיין בדברי רבותינו הראשונים יראה - דמנהג כל העולם עד חידושם של ר"ת ור"י, וכן דעת רוב ככל רבותינו הראשונים - דטיבול ראשון זה הוא בחרוסת ולא בחומץ, אף כשמטבל בשאר ירקות, וכדלהלן [והיכן שלא אכתוב במפורש אחרת, אף לא הזכירו הראשונים סברא אחרת בזה]:

## דעת גאוני בבל

כן הוא דעת גאוני בבל - דכ"כ בסידור רע"ג (סי' פא, וכמובא לעיל מהטור בשמו), וז"ל: "ומביאין מיני ירקות כגון חמא או חסא או גרגירא או כרפסא או כוסברתא, ומביאין לפני חרוסת ששמו חליקא שעושין אותו במקומנו מן תמרים ולוקחין כל אחד ואחד מירקות הללו ומברכין בא"י אמ"ה בופה"א ומטבלין בחרוסת ואוכלין", עכ"ל. וכע"ז בסידור רס"ג (עמ' קלא), וז"ל: "ויכין רוטב מן תמרים ואגוזים ושומשום וילוש בחומץ וזה נקרא חליק וכו' ויברך על איזה מין שאיננו מרור בופה"א ויטבול בהליק ויאכל". וכ"ה בתשובת רב כהן צדק גאון, בתשובות הגאונים שערי תשובה (סי' רפז), וז"ל: "ומביאין מה שמבקשין מן שאר ירקות חוץ מחזרת ומברכין בופה"א ומטבלין בחרוסת". וכ"כ רשב"ן בסידורו [פ"ט עמ' פד].

וכן הרמב"ם, בהל' חו"מ (פ"ח, סע"ב) כתב שטיבול זה הוא בחרוסת (וע"ש שהראב"ד, הר"ר מנוח, והרב המגיד לא העירו ע"ז דבר), וכ"כ עוד בפיה"מ (פסחים פ"י מ"ג).

ואף ר' חננאל פי' שם במשנה דטיבול ראשון הוא בחרוסת, אלא דאין מזה כ"כ ראייה, דהתם במטבל חזרת עסקינן, וא"כ משום קפא אף ר"ת מודה דיש לטבלה בחרוסת.

[יש לציין שבכמה הגדות מזרחיות, מופיעה אכילת הכרפס אך לא מוזכר כלל טיבול! – כ"ה בסידור קדום מבגדד\*, ובסידור מבוכרה בנוסח פרס הקדום\*, וכ"ה בהגדה נוסח יהודי סין הקדומים. ושמעתי שכן נמצא בהגדות נוסח ארץ ישראל הקדום מהגניזה, ולא בדקתי עתה בעצמי].



### מנהג איטליה

וכן דעת חכמי איטליה - דכ"ה במדרש שכל טוב (לר' מנחם מקדמוני איטליה) בפ' בא, וז"ל: "ומברך בופה"א ואוכל וכו' מייתי חמא אי דדברא אי כרפסא וטמיש בחרוסת ואכיל". וכ"כ בשבלי הלקט (סי' ריח). ובס' התניא (סי' מז). וכ"כ בחיבור הקדמון סדר חיבור ברכות. וכ"ה בכל סידורי כתבי ידות שלהם, ובסידורי הדפוסים הקדמונים.



### מנהג צרפת המקורי

וכן נראה שהיה מנהג צרפת הפשוט קודם ר"ת ורשב"ם [ונראה דאף אחריהם לא התקבלו דבריהם בצורה גורפת], דכ"כ במחזור ויטרי בכמה מקומות [במהד' גולדשמידט - עמ' תט ו-תטו (משם רש"י), תלט (משם רבינו משולם), תמ, תנג ו-תנד (משם ר"י טוב עלם), תנו]. וכ"ה בתוס' פסחים שם, בשם ר"י טוב עלם, רש"י, ור' שמעיה. וכ"ה באמת משם רש"י בס' האורה (ח"א סי' צ), ובסידור רש"י (סי' שפ, שפג), ובאיסור והיתר לרש"י (סי' ל, לח) [וכן בגמ' שם פרש"י דטיבול ראשון הוא בחרוסת, אך אין מזה ראייה כ"כ, דהרי התם במשנה בטיבול חזרת עסקינן, ואיכא למימר דמשום קפא דחזרת פרש"י שמטבל בחרוסת, אך עכ"פ מוכח דלא ס"ל כרשב"ם וכהרא"ש]. וכ"כ בס' הנייר (סי' ו). וכתב המנהיג: "וכן מנהג כל ישראל בספרד, ופרובינציה, וברוב צרפת - לבד תלמידי ר' שמואל ור' יעקב נ"ע אחיו מצרפת שהנהיגום לטבול טיבול ראשון בחומץ".

אכן, כאמור ר"ת הנהיג את הטיבול בחומץ, וכן נהגו תלמידיו ותלמידי תלמידיו אחריו - ב' ברוך בעל התרומה ור' יחיאל תלמידי ר"י, ר' פרץ (תלמיד ר' יחיאל) בתוספותיו שם ובהג' סמ"ק (מצ' קמד), ר"י חזן (תלמיד ר"פ) בס' עץ חיים, אור זרוע [בשם ר"ש מפלייזא] וסמ"ג (שהיו תלמידי ר"י שירליאון תלמיד ר"י) ועוד.

(א). גינצבורג 1283.

(ב). בהמ"ל אדלר 23 - הנדפס צילומו בספרו של ש' טל על נוסח פרס.

(ג). רשימת הרבנים והתלמידים כמובן חלקית.

(ד). ויש לציין דבדרשות מהר"ח או"ז (סי' כא), הביא את מנהג מהר"ם לטבל בחרוסת.

ואכן בדקתי בחמשה סידורי כת"י נוסח צרפת, ובכולם מופיע שמטבל טיבול ראשון בחרוסת. וזה ממש כדברי המנהיג הנ"ל - דרך תלמידי ר"ת נהגו לטבל טיבול זה בחומץ.



### מנהג ספרד המקורי

וכ"ה מנהג ספרד וקטלוניא המקורי, דכ"ה בהל' רי"ץ גיאת, ובהל' ליל הסדר לריטב"א, ובס' השלחן (הל' סעודה שער ז), ובס' החינוך (מצ' כא). ובס' אוהל מועד (פסח, דרך ה, נ"ח) וז"ל: "מביא כרפס או שאר ירקות ומברך עליו בפה"א ומטבל בחרוסת, וכבר נתבאר וכו' שאין טיבול זה בחרוסת לדעת ר"ת ור"י, ונהגנו לטבל בחרוסת". וז"ל אבודרהם בפי' ההגדה: "ולוקח מן הכרפס ומברך בורא פרי האדמה וטובלו בחרוסת וכו' כך כתבו הגאונים ורוב המפרשים, אבל ר"ת ורשב"ם הנהיגו לתלמידיהם לטבל ראשון בחומץ ולא בחרוסת וכו' והעולם נהגו כדברי הגאונים". וכן הר"ן על דברי הרי"ף שם, כתב שמטבלים בחרוסת. וז"ל ר' דוד בפסחים שם בשם ר"ת: "חרוסת ודאי א"צ לטיבול ראשון לא למצוה ולא למנהג וכו' ומפני שהעולם נהגו בחרוסת אף בטבול ראשון יש לנו לומר שאינו מנהג בטעות אלא עיקר הוא וכו'".

ומהר"ם חלאוה שם כתב דיכול לטבל כפי רצונו, או בחרוסת או בחומץ, ע"ש.

והרשב"ץ במאמר חמץ כתב: "י"א שטיבול ראשון אינו צריך להיות בחרוסת, לפי שלא נזכר חרוסת אלא בטבול שני וכו' ואם מטבל בחומץ דיו, וכן נוהגין הרבה גדולים לטבל ירקות בחומץ, וגם זה אינו נכון, דברישא לא הוצרך להזכיר חרוסת אלא שמטבל במה שנהגו לטבל והוא בחרוסת, אבל בסיפא הוצרכו להזכיר בחרוסת לפרש אעפ"י שאין חרוסת מצוה וכו' ועוד דהא מסקינן בגמ' דבדלית ליה שאר ירקי בטבול ראשון נפיק, ושני ליתיה אלא משום היכרא דתינוקות, א"כ לדידן דקי"ל חרוסת מצוה טבול ראשון צריך שיהיה בחרוסת".

ובספר הפרדס לראב"ח [בשער המעשה] כתב בסתם שמטבלים בחרוסת, ובסמוך לזה כתב: "וכתב מורי הרב נ"ר שטיבול זה א"צ חרוסת, שלא נזכר במשנה עד טיבול שני, וכן נהגו רבני צרפת ז"ל, וטובל בחומץ או ביין", עכ"ל, ומשמע לכאורה שהמנהג היה לטבל בחרוסת [שהרי כתב רק שרבני צרפת נהגו לטבל בחומץ, ומשמע שמנהג ספרד וקטלוניה, ואלי אף רבניהם, לטבל בחרוסת]. ואכן, בס' תרומת הפרדס (שהוא קיצור הפסקים מס' הפרדס), כתב הראב"ח: "ואחר כך נוטל שתי ידיו ומברך על נטילת ידים, הוא וכל המסובים בשולחן, לפי שצריך לאכול ולטבל בחרוסת, ויטול מן הכרפס ומטבל בחרוסת וכו' ויש מי שכתב כי טיבול זה א"צ חרוסת אלא חומץ". וכאמור לעיל, כ"כ גם המנהיג שהוא מנהג ספרד.

אמנם, בס' צידה לדרך (מ"ג, כ"ה, פי"א) כתב: "יטבל בחומץ ולא בחרוסת". ומאחר ומכל הני קמאי דלעיל נראה דלא היה כן המנהג הרווח, ע"כ לא עפ"י המנהג כתב כן, אלא דכך דעתו לפסוק [ואולי משום היותו תלמיד הרא"ש דפסק כן]. וכן בסדר פסח לרבינו יונה כתב שא"צ לטיבול ראשון חרוסת [אך לא כתב שאסור, וכן לא העיר על המנהג].

ה). פריס 643, 33, לונדון 19664, אוי' ק"ק 133, מונטיפיורי 204.

ואכן, ברוב סידורי כתי"י מספרד' וארגוניה' [8 מתוך 12] כתוב" בסדר ההגדה שמטבל הכרפס בחרוסת, ובמיעוטם" [4] כתוב שמטבלו בחומץ, אבל הסידורים שכתוב בהם הטיבול בחרוסת מייצגים בד"כ את הנוסח הקדום יותר [ואכמ"ל], וכמדומה שאכן בתקופה מאוחרת השתנה מנהג ספרד בזה בעקבות הוראת הרא"ש והטור, וכן הוא באמת בסידורי ראשית הדפוס [ד' נאפולי ר"נ, וונציה רפ"ד].



### מנהג פרוינציה המקורי

וכ"ה מנהג פרוינציה המקורי, דכן העיד על המנהג בס' העיטור (הל' מצה ומרור, ד' קל"ג ע"ד), וז"ל: "ושמעין ממתני' דטיבול ראשון אינו מטבל בחרוסת עד שמגיע לפרפרת הפת דקתני הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת מכלל דעד השתא ליכא וכו' ולפי שלא היו מביאין השלחן עד לאחר קידוש שאומר עבדים היינו לפרעה. לא היו מביאין חרוסת אבל מפני שמנהגינו לפרוס מפה שיהיה סדור הכל נהגו לטבול בחרוסת והרשות בידו לטבול בחרוסת". וכ"ה בס' המנהגות לרא"ש מלונל. והמאירי הביא את הדיוק של רשב"ם מהמשנה [שלא הוזכרה חרוסת עד הסיפא], ודחאו בפשטות'.

ובאורחות חיים (ח"א סדר ליל הפסח סי' יב) כתב בסתם שמטבל בחרוסת, ואחר כמה סימנים (סי' טז) שוב כתב בסתם שמטבל בחרוסת, ואח"כ הביא את דעת ר"ת ור"י ותלמידיהם שאין לטבול בחרוסת אלא בחומץ. וכאמור לעיל, גם המנהיג" כתב שהוא מנהג פרוינציה [וכאמור, אף הראב"ד והר"ר מנוח לא העירו דבר על הרמב"ם, שכתב שטיבול זה בחרוסת הוא]. ואכן, בשבעה סידורי כתי"י מפרובנס שבדקתי, בכולם כתוב שטיבול ראשון בחרוסת.



### מנהג אשכנז המקורי

וכן נראה שהיה מנהג אשכנז הקדום, דכ"כ בפשיטות ראב"ן בפסחים שם. וראב"י"ה, אף שכתב תחלה (ח"ב סי' תקכה): "ונוטלין כזית מן שאר ירקות וכו' ובמשנה לא גרסינן אהא טיבול בחרוסת, אלא אטיבול דחזרת", ע"כ לאזו משום דס"ל דאין מטבלים בחרוסת, רק כוונתו שאין זה כתוב במשנה בהדיא, דשם לקמן בענין טיבול המרור כתב: "ועל החרוסת לא יברך, לא עם שאר ירקי ולא עם המרור, לפי שדינו לברך על העיקר ולפטור את הטפל", הרי מוכח מדבריו

1. פרמה 2072, 29, 1917. לידס 63, בהמ"ל 4674, אוק' 27.

2. פריס 591, אוק' 18.

3. רובם ככולם כמובן כתובים בלאדינו.

4. בהמ"ל 4067, פריס 592, לונדון 5866, ציריך 125.

5. ובס' המאורות פי' דטיבול החזרת דבמשנה הוא בחרוסת, אך כאמור אין מזה כ"כ ראייה לטיבול שאר ירקות.

6. אף שהוא גופיה נהג בזה דלא כהמנהג, אלא כדעת ר"ת.

7. פרמה 1923, פריס 590, 637, 608, לונדון 694, 698, בהמ"ל 4058.

דטיבול ראשון אף הוא בחרוסת [וכן לא מצאתי שהזכיר כלל מדברי ר"ת ור"י]. והרקח (סי' רפג) כתב: "ולוקח כרפס הוא אפיא או ירק אחר ומטביל ביין או בחרוסת". וכ"ה במעשה רוקח. ובמנהגי מהר"א קלויזנר (סי' קז) הביא תחלה סתם את הטיבול בחרוסת, וכן בסי' שאחריו (סי' קח) הביא בסתם את הטיבול בחרוסת, והוסיף שלדעת ר"ת ור"י אסור בחרוסת".

אמנם נראה דאח"כ שינו חכמי אשכנז מנהגם, עפ"י דברי ר"ת, דבס' האגור כתב (סי' תת) דמהרי"ל פסק לטבול בחומץ בשם כל רבותיו, והוסיף הוא גופיה "ואני המחבר ראיתי נוהגים חכמי אשכנז שלא לטבול בחרוסת טבול ראשון". וכ"ה באמת בס' מהרי"ל (סדר ההגדה). וכ"ה במנהגי מהר"ש (סי' ת). ובלקט יושר (סדר רבינו, סי' ב') שכן 'נהגו רבותינו'.

אכן כאמור, מכל עדיות אלו בשם החכמים, משמע דעדיין מנהג המון העם היה לטבול הכרפס בחרוסת (דאל"ה ה"ל להניי חכמים להביאו בתור מנהג פשוט, ולא שכן נהג חכם פלוני וכיו"ב).

ואכן, בכמה סידורים אשכנזים כת"י שבדקתי, במקצתם" היה כתוב שטיבול ראשון בחרוסת, ובמקצתם" בחומץ או מי מלח.



## מנהג כל עדות ישראל

כאמור לעיל, מוכח דהמנהג המקורי של כל ישראל היה לטבול את הכרפס בחרוסת – בבל הקדומה, ספרד, קטלוניה, צרפת, פרוינינציה, איטליה ואשכנז. וכן הוא מנהג התימנים [הבלאדים] עד היום. וכפי הנראה כן היה מנהג המוסתערבים המקורי, דכ"ה בסידור נוסח אר"צ [ד' ונציה רפ"ז], וכן מצאתי בסידור כת"י משנת רע"ח הנכתב בירושלים במיוחד עבור ר' יוסף אבן ציאח [ומסביב לנוסח התפלה מופיע פירוש, שהוא כנראה ממנו גופיה] – מגדולי רבני המוסתערבים בא"י בזמן מרן הב"י". ונראה דכ"ה מנהג רומאניה, דאף שבסידורי ראשית הדפוס [קושטא ר"ע, ונציה רפ"ג] כתוב לטבול בחומץ [וכתוב שם שדעת רמב"ם ורע"ג בחרוסת, ור"ת והרא"ש בחומץ וכן דעת רוב הפוסקים], נראה דאינו מייצג את המנהג, אלא הוא דעת המדפיסים – דבסידור כת"י אחד" מצאתי שכתוב בהדיא לטבול בחרוסת. וכמו"כ נמצא בשני סידורי כת"י" בנוסח קורפו. וכ"ה בשני סידורי כת"י" נוסח צפ"א הקדום. ואף בסידור אחד כת"י קדום ממרוקו מצאתי כן.

(ג). ובמנהגי ר"א חילדיק הובאו ב' הדעות.

(יד). פריס 644, טורונטו (יש תח"י רק את התמונות, ללא מיקומו המדויק), גינצבורג 1495.

(טו). פפד"מ 227, סה"ל 4.681.

(טז). ויש תשובות ממנו בספרי השו"ת של חכמי התקופה.

(יז). גינצבורג 746.

(יח). פרמה 1782, פריס 606.

(יט). פרמה 1741, קונסטנזה 3085.

(כ). אוק' 1174.

וכאמור לעיל, מה שטענו ר"ת ותלמידיו, דמנהג זה לטבול בחרוסת הוא מנהג טעות - צ"ע כיצד יתכן שכל ישראל ממזרח שמש עד מבואו טעו במנהג.



### לסיכום

ולסיכום - מנהג כל ישראל המקורי היה לטבול את הירקות בטיבול ראשון בחרוסת, וכן דעת רוב הראשונים [או שלפחות הביאו המנהג ולא דחאוהו] - בין השאר רב עמרם גאון, רב סעדיה גאון, רב כהן צדק גאון, רשב"ן, רמב"ם, בעל שכל טוב, שבלי הלקט, תניא, ר' יוסף טוב עלם, רש"י, ר' שמעיה [ובמחזור ויטרי], ר' משולם, ס' הנייר, ר' יצחק בן גיאת, החינוך, אוהל מועד, ריטב"א, ר' דוד אבודרהם, הר"ן, ס' השלחן, הרשב"ץ [ודעת מהר"ם חלאוה שיכול לטבול בחרוסת או בחומץ כרצונו], הרא"ש מלוניל, בעל העיטור, ראב"ן, ראבי"ה, הרקח, מהר"ם מרוטנבורג, וכן נראית דעת המאירי [ואולי כן דעת ר' חננאל, הראב"ד, והר"ר מנוח].

ומנגד, רשב"ם ור"ת חידשו שטיבול זה א"צ להיות בחרוסת, וכן נהגו והנהיגו חכמי צרפת אחריהם [בין השאר - ר"י הזקן, בעל התרומה, ר' יחיאל, ר' פרץ, ס' עץ חיים, ר"ש מפליזא, סמ"ג ועוד], וכן דעת הרא"ש [ותלמידיו - הטור, ובעל צידה לדרך], והמנהיג. וכן נהגו והנהיגו חכמי אשכנז המאוחרים [בין השאר מהר"ש, בעל תרומת הדשן, מהרי"ל ועוד].



הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

## בירור המנהג לברך על שלש מצות בליל הסדר

כידוע, נחלקו הגאונים והראשונים האם בליל פסח צריך שתי מצות שלימות משום לחם משנה, או שבלילה זה די במצה ומחצה, משום דין לחם עוני:

דעת הר"ח (ברכות ל"ט ע"ב ופסחים קט"ו ע"ב) והרי"ף (פסחים כ"ה ע"ב מדפי הרי"ף) והרמב"ם (פ"ח מחו"מ ה') שמשום דין לחם עוני אין צריך ללחם משנה שתיים שלימות אלא רק אחת וחצי, וכ"כ בסידור ר' שלמה בר נתן, וכן נראה דעת השכל טוב פ' בא". וכן בספר האשכול הלכות סעודה הביא דעה זו, וכ"כ המנהיג בשם ר' יעקב מנרבונא, וכן דעת רבינו יונה (בסדר ליל פסח) והרשב"א (בסדר פסח) והריטב"א (שבת קי"ז ע"ב ובהלכות ברכות פ"ב אות ו' ובפירושו להגש"פ) והר"ן (בחדושי פסחים קט"ו ע"ב) ורבינו דוד (שם) ומהר"ם חלאווה (פסחים קי"ד). וכן כתב ר' ברוך הלוי מברצלונה בספר החינוך מצוה כ"א: "ונוטלין חצי מצה ומניחין על השלימה ומברכין".

וכן דעת שני חכמי אנגליה, ר' מנחם מיוני ותלמידו הקדוש ר' יו"ט מיוני (הובאו במדרכי סדר ליל פסח והגה"מ פ"ח מחו"מ אות ו' ותשבץ קטן סי' צ"ט), והסכים לדבריהם במנהגים מכל השנה לרבינו חיים פלטיאל וכתב: "וכן קבלה בידינו רב מפי רב ומפי גאונים". וכן דעת ר' אברהם בן עזריאל בספרו ערוגת הבושם (ח"ג עמ' 19).

וכן מוכח בבה"ג סי' י"א, וכן דעת הגאונים רב כהן צדק (בתשובה"ג שע"ת סי' רפ"ז) רב נטרונאי (הובא בריצ"ג) רס"ג (בסידורו) רב שרירא (בתשובה"ג שע"ת סי' רכ"ב) רב האי (הובא בריצ"ג ועוד) ורב שמואל בן חפני (הובא במנהגי ר' חיים פלטיאל סי' קי"ב).

א. כתב שם: "ונוטל מצה הפרוסה ומניחה בתוך מצה שלימה ובוצע מן הפרוסה... ומאי טעם מניחה בתוך שלימה, לקיים ביה לחם משנה כשאר שבתות וימים טובים, דבוצע על שתי ככרות, ויש מדייקין ואומרים שמניח פרוסה בתוך שני שלימות ובוצע מאחת מהן, כרב כהנא דנקיט תרתי ובוצע חדא, ולא בצע אלא שלימה, כר' יוחנן דאמר שלימה מצוה מן המובחר. והא דאמרינן מה עני דרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה, כלומר לא על שתי שלימות אלא על שלימה ופרוסה, דבשאר ימים טובים בוצע על שתי שלימות, אבל הכא כתיב לחם עוני אתא קרא דא וגרעתה לפלגא חדא מינייהו". ומבואר שבמסקנתו דחה את דברי ה'ש' מדייקין' (ונראה שחסרות מילים בדבריו).

ב. כך שמו של מחבר ספר החינוך, כמ"ש הרדב"ז בספרו מצודת דוד מצוה ר"ו, שהאריך שם בענין שילוח הקן וכתב בתוך דבריו: "וכן ר' ברוך בעל החינוך האריך הרבה", וכוונתו למה שהאריך בזה החינוך במצוה תקמ"ה, ובהקדמת החינוך כתב שהוא מבית לוי אברצלוני. והעירו ע"ז בספר בית ארזים בגליונות על היד מלאכי (עמ' תרט"ו) ובקריית ספר כרך א' עמ' 101 ובאוצר הגדולים ערך ספר החינוך.

ג. כתב כן בתוך "הסדר בקצרה כאשר שמעתי מפי חכמי הדור בדיוק" וכנראה כוונתו לרבו הרשב"א. [הערת הרב רועי הכהן זק: אם הרשב"א היה רבו ממש עדיין טעון ליבון].

ד. נדפס בקריית ספר שנה כ"ד עמ' 79, וכן הוא במנהגי מהרא"ק סי' קי"ב, וידוע שהספר מנהגי מהרא"ק הוא מנהגי ר"ח פלטיאל עם הוספות והגהות ממהרא"ק.

ה. לא הזכרתי את רב יוסף בר רב האי שהובא בריצ"ג, כי לא ראיתי בדבריו ראיה לעניינינו.



לעומת זאת, הרבה מחכמי ישראל בזמן הגאונים סברו שבפסח גם כן צריך שתי שלימות ללחם משנה, ועליהם מוסיפין עוד חצי משום לחם עוני, וכן סברו כמעט כל חכמי אשכנז וצרפת בזמן הראשונים, וכן כתבו עוד הרבה ראשונים מכל הארצות:

המקור הקדום ביותר לשיטה זו הוא סדר רב עמרם גאון, שכתוב שם: "ונוטל שתי ככרות ופרוסה ומניחה בתוך שלימה ובוצע משתי ככרות ומברך", ובפי' ר"י אלמדארי פסחים קט"ו ע"ב כתב שכן פי' ר' יהודה ראש הסדר (היו שני חכמים בשם זה, אחד בקירואן בזמן רב האי גאון, ואחד במצרים בזמן רש"י). ובספר מעשה רוקח סי' נ"ח הביא 'תשובת רב שרירא גאון' לבני קירואן שכתב להדיא שמניח פרוסה על ב' שלימות משום לחם משנה, אך מסגנון התשובה ותוכנה ברור שאינה לרב שרירא גאון אלא לאחד מגאוני אירופה. ובמחזור ויטרי הלכות פסח סי' ס' כתב שמצא כן גם בתשובות הגאונים, שכתבו: "ואוחזין שתי ככרות שלימות ופרוסה מאותם המצות שהגביהם ואומר עליהם מצה זו... לפיכך אוחזו שתי ככרות ופרוסה ובוצע פרוסה ואחת משתי ככרות". ועוד כתב ש"כן סידר רש"י והרב ר' משולם וכל המסדרין כמו כן", דהיינו שכן כתבו בכל הפיוטים על סדר הפסח (שחברו ע"י גאוני אשכנז וצרפת).

וכן כתב רש"י פסחים קט"ו ע"א, וכ"כ בספר האורה לתלמיד רש"י "ונוטל שתי מצות שלימות ומברך על אחת משתייהן המוציא משום לחם משנה, ועל הפרוסה שבין שתי השלימות מברך על אכילת מצה". וכן כתב ב'סדר ליל פסח לרבינו שמעיה שקיבל מרבו רש"י: "ולפי שמצוה בשתי ככרות ביו"ט כבשבת מניח השלישית השלימה תחת הבצועה". וכן כתב רשב"ם פסחים קט"ז ע"א, וכ"כ הרשב"ם בהגהותיו על הרי"ף (נדפס בספר הזכרון אש תמיד, עמ' קע"ז): "כי אנו נוהגין בשתי מצות שלימות כחוקת שבתות ויו"ט ופרוסה באמצע". וכן כתבו התוס' בפסחים שם, וכ"כ הסמ"ג (סי' מ"א), וכ"כ הראב"ן (בשו"ת סי' מ"א ובמסכת פסחים) והראב"ה (פסחים סי' תקכ"ה) והרמב"ם (סי' רפ"ז), וכן הסכים האו"ז (הל' פסחים סי' רנ"ב, ע"ש), וכן הסכים בפי' ר' אליהו מלונדריש (ע"ש שהביא את שי' הרי"ף וכתב אבל לפי דברי רשב"ם נראה וכו', משמע שכן עיקר), וכ"כ בתוס' חכמי אנגליה פסחים קט"ז ע"א. וכ"כ בספר הנייר הלכות פסח "ולפי שברכת המוציא תדירה מברך על השלימה והשלימה האחרת תחתיהן שמצוה לבצוע ביו"ט בשני לחמין שלמים כשבת". וכן פסקו הרא"ש (פסחים פ"י סי' ל' ובתוס' רא"ש פסחים קי"ד ע"א) והמרדכי (סדר של פסח) ותוס' רבינו פרץ (פסחים שם) והגה"מ (דפוס קושטנינא פ"ח מחו"מ אות ו') והאגודה (פסחים פ"י).

וכן דעת חלק מחכמי איטליה: כן כתב רבינו ישעיה מטרנאני בפי' להגדה של פסח (נדפס בישראל חלק י"ד עמ' מ"ב) "נוטל הבקי שתי מצות שלימות ומברך על הפרוסה המוציא, [והמורה"]

(1). כוונתו לגאוני ארצות אירופה.

(2). ומש"כ בספר הפרדס הל' פסח בשם רש"י: "ואומר המוציא על המצה השלימה העליונה ועל הפרוסה משום לחם משנה, וכדרכו של עני שאין כל לחמיו שלמים", כוונתו היא דמשום הכי הברכה על השלימה והפרוסה ולא על שתי השלימות, והוא דלא כמ"ש רש"י עצמו בפסחים קט"ז ע"א "ושתי שלימות מייתי משום ברכת המוציא", אלא כמ"ש התוס' שם (ד"ה מה) "נראה דגם המוציא צריך לברך על הפרוסה".

(3). בהגה"מ הנדפס על הרמב"ם כתב רק שמנהיגו לעשות ג', ובהגה"מ דפוס קושטנינא שם כתב: "ואנו נוהגין לעשות ג' כדפירשתי לעיל, וגם כדי שישאר לחם משנה בשלימים לאחר שיבצע את האחת, כאשר ימים טובים".

(4). הגהה שלי.

פי' שמברך על השלימה המוציא ועל הפרוסה אכילת מצה, ואינו נראה לי כמו שפירשתי בתוספות של ערב פסחים, והשלישית משום לחם משנה היא, שכשם שאין המן יורד בשבת כך אינו יורד ביום טוב. וכ"כ בספר התדיר לר' משה בן יקותיאל מן האדומים: "ואחר כך נוטל הבקי שתי מצות שלימות משום לחם משנה ומברך על אחת מהן על אכילת מצה, ואינו אוכל ואינו מדבר ונוטל חצי מצה שנשארה מן החצי האחרת שקראה אפיקומון ומברך על הפרוסה המוציא ואוכלן שניהן יחד".

וכן דעת חלק מחכמי פרובאנס וספרד: כן כתב הריצ"ג בהלכות פסחים: "ונוטלין שתי ככרות ומניח פרוסה ביניהן ומברך", וכ"כ העיטור הל' מצה ומרור. וכ"כ בספר המנהיג הל' פסח סי' פ"ב: "והשתיים השלימות ללחם משנה זכר למן כשאר שבתות וימים טובים". וכ"כ המכתם והמאירי פסחים קט"ו ע"ב שכן נהגו. וכ"כ בספר אוהל מועד שער הפסח דרך ה': "ונוטל שתי מצות ופרוסה שבתוכן מן הסל ומניח הפרוסה בתוך שתי השלימות ומברך". וכ"כ הארחות חיים הל' סדר ליל פסח סי' כ"ג: "והב' השלימות משום פסח שאם יבא בשבת ועוד שגם בי"ט צריך לחם משנה", וכ"כ בחי' תלמיד הרמב"ן פסחים קט"ז ע"ב. וכ"כ בספר צרור החיים דרך ט' סי' ה': "ומה שאנו נוהגים לפ"ג ג' מצות העליונה משום התחתונה ותחתונה משום לחם משנה". וכ"כ הטור או"ח סי' תפ"ו, ורבינו ירוחם נ"ה ח"ד, וכ"כ בספר צידה לדרך מאמר ד' כלל ג' פי"א: "אחר הנטילה יקח השתי מצות והפרוסה באמצע ויברך על כל השלמה העליונה והפרוסה המוציא ולאכול מצה ויבצע משניהם יחד".

ובחידושי תלמיד הרשב"א פסחים קט"ו ע"ב כתב: "ויש שמצריכין לתת פרוסה בין שתי השלימות, דלשון בתוך הכי משמע, ומשם בעל הלכות כתבו טעם משום דפעמים שבא י"ט בשבת ובשבת צריך שתיים שלימות משום כבוד השבת והפרוסה משום לחם עוני".

וכן היה המנהג בפועל בפרובאנס וספרד במשך תקופה ארוכה בזמן הראשונים, כמ"ש בספר העיטור הל' ד' כוסות: "ומניח פרוסה בתוך שתי השלימות כמנהגא דילן וב' שלימות צריך כשאר יו"ט", ובספר המכתם פסחים קט"ו ע"ב: "ונהגו העם לעשות שלש כדי לקיים שתייהן, שיהיו לחם משנה ותהא שם פרוסה", ובמאירי פסחים קט"ו ע"ב: "ועכשיו נהגו ליטול שלש לקיים לחם משנה בהמוציא ולחם עוני בפרוסה". בפ"י הריטב"א להגדה של פסח: "ונהגו ליטול שתי מצות

(י). כוונתו למה שכתב בתוס' רי"ד פסחים קט"ו ע"ב: "פי' המורה לברך על אכילת מצה בפרוסה ושתי השלימות מיינינן משום ברכת המוציא דלא גרע משאר י"ט שצריך לבצוע על ב' ככרות שלמין ובוצע אחת מהשלימות וכ"כ גם רבינו שמואל זצוק"ל, ואינו נ"ל דהכי אמרינן בפרק כיצד מברכין... אלמא במאי דפליגי בכל ימות השנה בברכת המוציא מודים בפסח דבעינן אפרוסה, וכך אמר רבינו יצחק מפאס זצוק"ל".

(יא). בהמשך דבריו הביא את שתי הדעות, אך כשכתב את ההלכות על הסדר סתם כשיטה זו.

(יב). אמנם לפני כן כתב בשם הרשב"א "דלחם עוני כתיב ואתא וגרעה לפלגיה דחדא", אך הביא זאת רק לענין ברכת המוציא שהיא על הפרוסה, כמבואר למעין שם.

(יג). נדפס בכתב העת מוריה, גליון פ"ה, עמ' ו'.

(יד). ומש"כ בספר המאורות פסחים קט"ו ע"ב: "ועיקר מנהגא הוא שאוחרו בידו המצה השלמה והמצה הפרוסה ומברך המוציא והדר מברך על אכילת מצה", אין כוונתו שכן המנהג הרווח אלא שלדעתו כך צריך לנהוג. ומש"כ בפ"י רבינו מנחם פ"ח מחו"מ ה"ח: "ונראה מתוך דברי הרב שעל הפרוס יברך הב' ברכות ובוצע ממנו, ולולי שאין לצאת מעקבי המנהג כך היה נכון לעשות, ומנהגנו לאחזו השלם והפרוס בידיו ולברך המוציא ועל אכילת מצה ולבצוע משניהם כאחד

שלימות ופרוסה אחת ומברך" (הריטב"א היה כידוע באשביליה שבמחוז אנדלוסיה מקומם של הרי"ף והרמב"ם), וכן הוא בספר 'תיקון חג הפסח לתלמידי רבינו יונה וחכמי קטלונה' (מכון אופק ירושלים תשנ"ז, עמ' קל"ט), ובחי' תלמיד הרמב"ן פסחים קט"ז ע"ב: "מניח פרוסה בתוך שתי השלימות כמנהגא דילן, ושתי שלימות צריך כשאר ימים טובים" (ואמנם לשונו הוא העתקה מלשון העיטור, אך ודאי לא היה כותב כך אם לא היה מתאים לזמנו). וכן משמע ברא"ש פסחים פ"י סי' כ"ז שאחר שהשיג על שיטת הרי"ף כתב: "הלכך נהגו העם לעשות שלש מצות", ובודאי כוונתו שנהגו לבצוע על כולן, דאם לא כן אין מזה שום סיוע לדבריו (ובודאי כוונתו שגם בספרד נהגו כן, דאל"כ היה לו לכתוב "נהגו באשכנז וצרפת" כדרכו). וכ"כ רבינו ירוחם נ"ה ח"ד: "ולפיכך נהגו לעשות שלשה, הב' ללחם [משנה"י], ואותה שפורס לברך על אכילת מצה"י.

ואף שהיו בארצות הללו הרבה ראשונים שסברו כשיטת הגאונים והרי"ף והרמב"ם, כנ"ל, מ"מ אף אחד מהם לא העיד שכך הוא המנהג בפועל, וכל אלו שהעידו על המנהג כתבו שנהגים לברך על שלש מצות כשיטת רש"י ותוס' וסייעתם.

ומכל זה מסתבר שהמנהג הקדמון באשכנז וצרפת ופרובאנס וספרד היה לבצוע על ג' מצות, ורק בזמן הראשונים קיבלו חלק מחכמי ספרד ופרובאנס את שיטת גאוני בבל שיש לבצוע על ב' מצות, אך שיטתם לא נתקבלה בפועל במשך הרבה דורות. והדבר מובן מאוד, כי מנהגי ליל הסדר הם מסורת העוברת מדור לדור מאב לבן, ואינו משתנה בנקל.



### שיטת ספר השולחן והאבודרהם

ובספר השולחן לר' חייא בר שלמה מברצלונה תלמיד הרשב"א כתב: "ולוקח מצה שלימה ופרוסה ומניח הפרוסה בתוך השלימה ומברך... ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים, משום שנאמר לחם עוני... נמצא השלש מצות שאנו נוהגין, העליונה משום כבוד יום טוב, הפרוסה משום לחם עוני, התחתונה משום לחם משנה", עכ"ל.

ומבואר דגם הוא ס"ל בעיקר הדין כרש"י ותוס' שגם בפסח צריך ב' שלימות ללחם משנה, ומה שכתב שאינו מברך על ב' ככרות משום לחם עוני, זה רק לענין הברכה, שאינה על ב' שלימות כמו כל יו"ט, אלא על השלימה והפרוסה, וכדעת התוס' פסחים קט"ז ע"א. ולכן כתב גם שלוקח מצה ופרוסה ולא ב' מצות ופרוסה, דס"ל שלוקח רק את המצות שעליהן הוא מברך, עכ"פ בעיקר הדין אזיל בשיטת רש"י ותוס'.

ובאבודרהם כתב: "ואח"כ לוקח מצה שלימה והחצי שהניח בין שתי השלימות ומניח פרוסה בתוך שלימה ומברך... ולמה מברך בפסח על שלימה ופרוסה דאמר רבא חייב אדם לבצוע על ב'

ואוכל", נראה שאין כוונתו שאוחרים רק אותם, ומה שהזכיר רק את השלימה והפרוסה הוא כדי לומר שהמנהג לברך על שתיהן, וגם יתכן שכוונתו רק על מנהג עצמו.

(טו). הנהגה שלי.

(טז). ומה שכתב במגיד משנה (פ"ח מחו"מ ה"ו) שפשט המנהג כסברת הרמב"ם, המעיין יראה שאין כוונתו למש"כ הרמב"ם שלוקח שתי מצות, אלא למש"כ הרמב"ם שפורס אחד מהם, שהביא המ"מ שדעת רה"ג שאם הביאו לפניו שלמין אינו פורס, ועל זה כתב שכבר פשט המנהג כסברא ראשונה, ופשוט.

ככרות בשבת... ובפסח גרעו החצי האחת משום שנאמר בו לחם עוני ובוצע על שלימה ופרוסה כך כתב רב נטרונאי והרי"ף והר"י בן גיא... וכתב רב עמרם והרא"ש שצריך לבצוע על שתי ככרות ופרוסה בליל פסח ואפילו בלא שבת משום לחם עוני ומשום לחם משנה, עכ"ל.

ולפום ריהטא נראה שבתחילה הביא את דעת הרי"ף ואח"כ הביא את דעתם החולקת של רע"ג והרא"ש, וא"כ יש לעיין כמו איזה דעה נוקט לדינא, דמחד גיסא י"ל דהוא נוקט כדעת הרי"ף, שהרי כתב בלשון הוראה למעשה שיקח רק מצה ומחצה, אך מאידך י"ל דהוא נוקט לעיקר כדעת רע"ג והרא"ש, מדהביא אותם בסוף.

אך באמת נראה שאין כוונתו כלל להביא שתי דעות חולקות, דאם כן היה לו לומר "ורב עמרם והרא"ש כתבו", כדרכו בכל פעם שמביא דעה אחרת, אך ממה שכתב "וכתב רב עמרם והרא"ש" נראה שכאן לא בא לכתוב דעה חולקת אלא להביא דין נוסף שאינו סותר לדבריו הקודמים. ולכן נראה יותר דהאבודרהם ג"כ ס"ל כשיטת ספר השולחן, דהיינו דבאמת ס"ל כשיטת רע"ג והרא"ש שמביאין ב' שלימות משום לחם משנה, אך עם כל זה ס"ל שבשעת הברכה נוטל בידו רק שלימה ופרוסה, משום שרק עליהן מברך.

אמנם נראה דיחידאי נינהו בזה, כי מרוב הראשונים נראה שיש לאחוז את הלחם משנה בידו, ולא די שיהיה על השולחן, וכמ"ש בגמרא ברכות ל"ט ע"ב ושבת קי"ז ע"ב "חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי", וכמ"ש הרמב"ם פ"ז מברכות ה"ד והשו"ע או"ח רע"ד ס"א.



### שיטת המאורות וספר המנהגות

ומצינו כמה ראשונים שסברו בעיקר הדין כהרי"ף והרמב"ם שיש לברך רק על ב' מצות, ומ"מ לא שינו את המנהג להניח בקערה ג' מצות, כמו שכתב בספר המאורות פסחים קט"ו ע"ב: "והאידנא נהגי לאיתויי שלש מצות חדא פרוסה ותרתי שלימתא משום פסח דמיקלע בשבת... ועיקר מנהגא הוא שאוחז בידו המצה השלמה והמצה הפרוסה ומברך המוציא והדר מברך על אכילת מצה". הרי שכתב שב' השלימות רק משום פסח שחל בשבת, אבל בפסח שחל בחול אין בהן צורך. וכן מוכח בספר המנהגות שחיפש טעמים למה נהגו להביא ג' מצות, וכתב שיש אומר שהוא משום שבת של פסח שצריך לחם משנה, וכן מוכח בדרשות ר"י בן שועיב פ' צו שכתב: "וענין המצות נהגו ג', י"א על שם לחמי תודה שהיו ג' מינין וי"א משום ערב פסח שחל בשבת, ובשני ריקקים וכן כתב הרמב"ם ז"ל".

ולכאורה פלא גדול לשם מה נהגו הראשונים הללו להביא ג' מצות אם סברו שבפסח אין צריך ב' שלימות ללחם משנה. אמנם יש בג' מצות רמז לכהן לוי ישראל ועוד, וגם צריך את

יז. ובמאירי פסחים קט"ו ע"ב כתב ש'גדולי המפרשים' היו נוהגים לכוון בשלישית, וידוע ש'גדולי המפרשים' שבמאירי הוא הראב"ד, הרי שלדעתו מביאים ג' מצות. ובתמים דעים ס' ל"א כתב: "ותרתי ריפאטא דמצה שלמה ופרוסה אנא עבידינא לתרתי ברכות על השלמה", ולכא' מוכח מזה שבצע רק על ב' מצות מתוך הג'. אך אינה ראייה, דאפשר דכוונתו לתרתי שבוצעים מהם. ובארחות חיים הל' פסח ס' כ"ד כתב: "והראב"ד ז"ל כתב אי עביד הסדר בשתי מצות לא ליבעי ליה למבצעינהו חדא חדא באפי נפשה אלא לינקטינהו לתרויהו בידיה ויברך המוציא ולאכול מצה והדר ליבצע לתרויהו, דאי בריך אחדא ובצע והדר בריך אאיך טעה מכמה טעמים" וכו', וגם מזה אין שום ראייה לענייננו.

## בירור המנהג לברך על שלש מצות בליל הסדר

המצה השלישית עבור הכורך, וכן יש את הטעם שכתבו דהוא אטו ליל פסח שחל בשבת. אך פשוט שמחמת הסיבות האלה לא היו מתקנים מנהג חדש. לפיכך, נראה ברור שהוא משום שהמנהג הפשוט בארצם היה לבצוע על ג' מצות, וכן"ל, ולכן אף שהראשונים הללו סברו כשיטת הגאונים שיש לבצוע על ב' מצות, מ"מ לא רצו לשנות את המנהג הקדום להביא ג' מצות, ונדחקו לתת לו טעמים אחרים.

וזה סייעתא למה שכתבנו לעיל שהמנהג הפשוט בכל אירופה היה להביא ג' מצות.

### מנהג אשכנז אחר תקופת הראשונים

מנהג המהר"ש והמהרי"ל היה לברך על ב' מצות ומחצה, כדעתם של כמעט כל חכמי אשכנז, ובאגור סי' תת"ח כתב שכן היה נוהג אביו מהר"י לנדא (שהיה תלמיד המהרי"ל), וכן כתבו המעגלי צדק והמהר"ל (גבורות ה' פס"ג) והמהרש"ל (בשור"ת סי' פ"ח) והדרכי משה והב"ח (ס"ס תע"ה) והשל"ה והלבוש (סי' תע"ה ס"ב) והמג"א והט"ז ושאר אחרונים.

אמנם בהרבה הגדות אשכנזיות ישנות כתוב: "ויקח מצה העליונה ומברך עליה המוציא ולא יאכל עד שיקח חצי המצה שבין שתי השלימות וכורכן יחד ויברך על שתיהן על אכילת מצה", אך פשוט שאין זה משקף את המנהג שהיה בפועל, ואכן ברוב רובן של ההגדות החדשות תיקנו זאת. וכנראה המדפיס הראשון שכתב כן נמשך אחרי לשונו של רבינו חיים פלטיאל במנהגיו (וכן הוא במנהגי מהרא"ק כנ"ל בהערות), ואחריו נמשכו כולם, אך באמת הוא אוזל לטעמיה דס"ל כשיטת הרי"ף והרמב"ם, ולכן כתב לברך על אכילת מצה רק על ב' מצות (ומ"מ כתב לשים בקערה ג' מצות כמו השיטה שתבואר להלן) אך אנן לא קיי"ל הכי.

### מנהג ספרד ויוצאי ספרד בסוף תקופת הראשונים ובזמן השו"ע

במאמרו של ידידינו הרב עמנואל מולקנדוב נ"י אשתקד, בירחון האוצר ניסן תש"פ, עמד בארוכה על כך שבסוף תקופת הראשונים נתפשט המנהג בספרד ובעוד מקומות להביא שלש מצות ולברך רק על ב' מצות (כדעת ספר השולחן והאבודרהם והמאורות והמנהגות הנ"ל), והביא שכן מבואר בעץ חיים (לר' יעקב חזן מלונדרץ") וריא"ז ושבח"ל ואבודרהם ומנורת המאור הקדמון ומאמר חמץ לרשב"ץ וספר פסח דורות ותולעת יעקב והיכל הקדש וסדר היום ובכמה סידורים, וכן כתבו כמה מגורי האריז"ל"ט. ועפ"ז תמה הרב מולקנדוב על דברי הב"י ריש סי' תע"ה שכתב על שיטת הרא"ש "וכן נהגו", וכן פסק בשו"ע שם (שלא כדרכו לפסוק כהרי"ף והרמב"ם נגד הרא"ש).

יח. כידוע "לונדרץ" היא לונדון שבאנגליה, ונמשך אחרי דעת חכמי אנגליה ר' מנחם ור' יו"ט מיוני.

יט. לכאורה כן משמע מדברי מהר"ח בשער הכוונות, שכתב: "ולכן המצה הא' שהיא י' אינה נפרסת, וגם הג' שהיא ו' אינה נפרסת, האמנם האמצעי שהיא כנגד ה' היא נפרסת כי ציורה היא ד", ולכן חציה הא' שהוא ו' מניחין אותה לאפיקומן, וחציה הב' שהיא ד' שהיא כנגד נוקבא אנו מחברים אותה עם החכמה שהיא המצה הא' השלימה ומברכים עליה המוציא ואכילת מצה, המוציא כנגד השלימה ואכילת מצה כנגד הפרוסה", משמע שמחברים את הפרוסה רק עם מצה אחת שלימה, אך אפשר שאין כוונתו לחיבור מציאותי חמרי, אלא שכך יש לכوين. אכן בכמה מסידורי האריז"ל

ויש להוסיף על דבריו שהמנהג להביא ג' מצות ולברך רק על ב' מבואר גם בספר השולחן וספר המאורות וספר המנהגות ודרשות ר"י בן שועיב ומנהגי מהרא"ק שהובאו לעיל, וכן נראה מן המחזור האיטלקי הקדמון **סדר חיבור ברכות** (במהדורה העברית עמ' 107) שכתב: "ונוטלין מצה שניה ומניחין אותה על חצי [שבקערה] ומברכין על אכילת מצה ואין אוכלין אותו... ונוטלין מצה חציה שבקערה ומברכין על אכילת מצה ואוכלין אותה עם המוציא... ונוטלין מן מצה שלישית שהיא שלימה ואוכלין ממנה וכורך אותה עם לטוקא בלא ברכה ובלא טיבול זכר למקדש". וכן מוכח ב'הלכות חמץ ומצה וסדר ליל פסח ופי' ההגדה לאחד מגדולי פרובאנס' (נדפס בהדיום חוברת ל"ה עמ' 32), שכתב: "ואח"כ נוטל המצה עם הפרוסה שתחתיה ומברך" וכו', ולעיל (עמ' 18 ועמ' 20) כתב שמביאין ג' מצות. וכן כתב בספר המוסר לר' יהודה כלץ פ"ד עמ' קכ"ה: "ואח"כ יקח מצה ויעשה ממנה שתי פרוסות... ויתן החצי האחד בין השלימות... ואח"כ כשיעשה צרכו וענייניו יקח מצה שלימה והפרוסה שבקערה ויברך על השלימה המוציא" כו'. וכלשון זו ממש כתב גם בספר המלכות לר' דוד הלוי דף ב' ע"א, וכן מבואר גם בספר הזכרון לר' ישמעאל הכהן במסכת פסחים.

אך באמת אין מכל זה שום קושיא על הב"י, כי ודאי שגם בסוף תקופת הראשונים עדיין נשאר המנהג לבצוע על ג' מצות אצל רבים מבני ספרד, וכך נהגו רבים מיוצאי ספרד בזמן מרן הב"י, כדלהלן:

בספר **צידה לדרך** לר' מנחם בן זרח כתב ש"יש נוהגים" לקחת רק ב' מצות, ודחה את דבריהם והכריע כדעת התוס'. ובפירוש ספרדי מסוף תקופת הראשונים<sup>2</sup> שנדפס ב'הגדה של פסח שנים מי יודע' הביא את דברי הרא"ש שחלק על הרי"ף, וכתב: "וכן המנהג לעשות שלש שתי שלימות למוציא כשאר ימים טובים ובוצע מן האחת". ובהגדת **זכר צדיק** (מכון אופק - ירושלים תשנ"ד, נתחבר בשנת זכ"ר) לר' יוסף ב"ר צדיק (מהעיר אריואלו שבקסטיליה) כתב: "ויקח המצות השלימות והפרוסה שביניהן וישים ידו עליהן ויברך ברכת המוציא" (כלשון הטור סי' תפ"ו), ופשיטא שלא היה מעתיק לשון זו לולא שכך היה המנהג הפשוט.

וכן בהגדה של פסח ואדי אלחגרא שנדפסה בספרד בשנת ר"מ על ידי ר' שלמה אלקבץ הראשון (שהיה גברא רבא, ונכדו המהר"ש אלקבץ מזכירו לשבח בהקדמה לספריו מנות הלוי ואילת אהבים ומכנהו 'החכם השלם החסיד') כתב כלשון הטור הנ"ל (ויש להניח שגם המהר"ש אלקבץ [שהיה חבריו של הב"י ורבו בתורת הסוד] נהג בזה כמנהג סבו).

והאברבנאל בסוף ספר זבח פסח כתב את הלכות ליל הסדר "בדרך קצרה", ובתחילת דבריו כתב: "ויש דעות חלוקות בהרבה מהדברים, ואנחנו גלות ירושלם אשר בספרד היינו נוהגים כפי דעת הרא"ש ז"ל, ולכן אזכיר ענינו דרך כלל". ולפי כלל זה נמצא שלדעת האברבנאל בני ספרד נוהגים בכל ענייני ליל הסדר כדעת הרא"ש אלא אם כן נתפרש אחרת. ואמנם כשביאר האברבנאל את סדר הברכות כתב: "ויבצע מהמצה שלימה ויברך עליה ברכת המוציא ולא יאכל

האשכנזים (סידור ר' יו"ט ליפמן כת", סידור ר' אשר, סידור ר' שבת, סידור האר"י זאלקווא) כתבו: "ותופס בידו השלימה והפרוסה שתחתיה יחד ומברך".

כ). היה אחרי הטור והאבודרהם, כמבואר בהקדמה.

## בירור המנהג לברך על שלש מצות בליל הסדר

ממנה עד שיקח מן הפרוסה ויברך עליה על אכילת מצה<sup>כא</sup>, ולא כתב איזה מצות יטול בידיו בשעת הברכה, אך כיון שלא ביאר ודאי שהמנהג היה כשיטת הרא"ש.

ובפירושו רבינו דוד עראמה על הרמב"ם פ"ח מחו"מ (ה"ו) כתב: "המנהג הפשוט אצלנו שאנו עושין שלשה ופורסים האמצעית שסימנה ב' ומניחין חציה לאפיקומין, ומברכין המוציא כשהן ביחד על השלימה, ועל אכילת מצה על חצי האמצע, והשלישית עושין ממנה הכריכה שהיא זכר למקדש", ומשמעות דבריו היא שמברכין המוציא כשכל שלש המצות ביחד, (ר' דוד עראמה היה מחכמי סלוניקי בזמן הב"י, וגם הוא היה בן למגורשי ספרד, פירושו נדפס לראשונה בשנת ש"ה).

וכן בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' תפ"א כתב: "ומנהגינו ומנהג אבותינו לשים הפרוסה בתוך שתי השלמות ותופס שלשתן בידו ומברך המוציא ועל אכילת מצה<sup>כב</sup>, וכך הורה לשואליו הלכה למעשה. ובספר ערך לחם למהר"י קשטרו (תלמידו של הרדב"ז) על הטור בסי' תע"ה וסי' תפ"ו לא העיר כלום על דברי הטור שפסק כשיטת הרא"ש, אף שדרכו להעיר על דברים שלא נוהגים כדעת הטור, וגם בסימנים הנ"ל העיר על כמה דברים כאלו.

ונראה שכך נהג גם הרמ"ק זי"ע (שהיה גיסו ותלמידו של המהר"ש אלקבץ), דהנה בתיקו"ז תס"ט דף ק"ט ע"ב איתא: "ולקבל תלת טפין אליו תקינו תלת מצות בפסח חד מצה דלעילא לברכא בה המוציא תניינא לחם משנה תליתאה לחם עוני בלא מלחא דהא אתמר על כל קרבנך תקריב מלח בגין דאיהו מצה פרוסה כגוונא דפרים פריסת מלכותך עד דתהא שלימה לא צריך לקרבא עלה מלח דאיהו חל"ם", וזה כשיטת רש"י ותוס' והרא"ש. אמנם, בחלק מהדפוסים דברים אלו בתוך סוגריים ונראה מזה שלא היה כתוב כן בכל כתבי היד<sup>כג</sup>, אבל בפ"י אור יקר להרמ"ק (כרך ב' שער ג' סי' ב') ביאר את הדברים הללו יחד עם כל דברי התקו"ז שם, וכיון שגרס כן בזהר מסתבר שכך נהג למעשה.

ובדרשת שבת הגדול של ר' שלמה טוריאלי (ממקובלי צפת בזמן הב"י, נדפסה באסופות, חלק י"ד) כתב שנטול בידו את שתי השלימות ומברך עליהן המוציא, ואח"כ נוטל את הפרוסה ומברך עליה על אכילת מצה, וכתב שהוא ע"פ התקוני זוהר, הרי שגם הוא גרס דברים אלו בתקו"ז ונהג כן למעשה (רק חידש שבברכת המוציא לא מחזיקים את הפרוסה<sup>כד</sup>).

כא). זה כעין לשון הטור ריש סי' תע"ה: "ויברך על השלמה המוציא ויבצע ולא יאכל עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה", ולשון האברבנאל לא מדוקדק כ"כ, כי משמע מדבריו שבוצע לפני ברכת המוציא, וזה אינו.

כב). ואח"כ כתב: "ובוצע יחד מן השלימה התחתונה ומן הפרוסה, והכריכה אנו עושין בשלישית, ומן הפרוסה השנייה אנו אוכלין באחרונה, נמצא כל אחת עושה מצוה, וזה מנהג יפה לצאת ידי חובת כל הדעות". וכונתו פשוטה, שהרי נחלקו הפוסקים אם לברך המוציא על השלימה ועל אכילת מצה על הפרוסה או להיפך או שניהם על הפרוסה, ולכן יאחו בידו את שתיהן ויברך על שתיהן ויבצע משתיהן לצאת ידי כל הדעות, וכמ"ש הט"ז ריש סי' תע"ה (ואין לפרש שכוונתו שיוצאין בזה גם לדעת הרי"ף והרמב"ם, שהרי לדידהו אין זה לחם עוני).

כג). וכן בספר החייט על מערכת אלקות פ"ג (בדפוס זאלקווא הוא בדף ג' ע"ב) העתיק את דברי התיקונים שם בלי הדברים הללו, וכן בביאור הגר"א לתיקו"ז לא ביאר כלום על דברים אלו, ונראה דלא גרס להו, ואולי לטעמיה, דס"ל כשיטת הרי"ף והרמב"ם.

כד). הוא כעין שיטת ספר התדיר סי' כ"ג שהובא לעיל, אך להיפך מדבריו.

וכמובן אין שום פלא בכך שהיו בענין זה כמה מנהגים בקרב בני ספרד, כי ידוע שספרד היא ארץ ענקית שנחלקה להרבה מחוזות וערים, והיו הרבה חילוקי מנהגים בין מחוז למחוז<sup>1</sup>.



## לא יעלה על הדעת שמרן טעה והעיד על מנהג שלא קיים

והנה, כל זה בבחינת יהודה ועוד לקרא, כי באמת מאחר שמרן הב"י העיד בגדלו שכך היה המנהג, הרי ברור כשמש שעדותו נאמנה, ומי לנו בר סמכא יותר ממנו. וחלילה להעלות על הדעת שכל הספרים והסידורים הבחינו במנהג זה, ורק רבן של ישראל ראש גולת אריאל מרן ז"ל לא הבחין בזה, הם כי לא להזכיר.

והרב מולקנדוב הסתמך על מה שכתב החיד"א בשו"ת חיים שאל (סי' ל"ה אות ב'), בענין מה שכתב השו"ע או"ח סי' קל"א שהמנהג פשוט לא ליפול על פניהם מיוה"כ עד סוכות, ומשמע שאחרי סוכות כן נופלים על פניהם. ותמה החיד"א שהרי עינינו רואות שמנהג א"י לא ליפול על פניהם כל חודש תשרי, וכתב: "דע דאשכחן כי האי גוונא באה"ע סי' ס"ב דין ט' שכתב דאין צריך כוס אחר לשבע ברכות וכן פשט המנהג. ועינינו הרואות דהמנהג בארץ ישראל ובארץ מצרים להצריך כוס אחר לשבע ברכות. וכיוצא בזה כתב מרן בגט דנהגו לכתוב בנפשיכי בשני יודין ובעה"ק צפת בזמן מרן נהגו לכתוב ביד אחד וכמ"ש הרב המוסמך מהר"ם גלאנטי ז"ל בתשובותיו סי' ו' וסי' קכ"ד, וכתב שם דשאל למרן עצמו על זה, והשיבו אם כך נהגו לא ישנו המנהג, ע"ש, והרי אפי' בדבר שמרן כתב שכך נהגו המנהג בהפך. ויתכן שלרוב קדושתו וטרדת לימודו לא דקדק וסבר שהמנהג כך ואינו כן. והוא הדין בזה שהמנהג היה מקדם שלא ליפול ממוצאי יו"כ עד סוף תשרי ומרן אגב דטריד בגירסיה ומשפטיו עם ישראל לא שת לבו בעת ההיא", והרב מולקנדוב הוסיף על זה עוד כמה דברים שכתב מרן שכך נוהגים ובכמה ספרים וסידורים מתקופתו מבואר להיפך.

אמנם, במחכ"ת גאון עוזינו החיד"א, דברים תמוהים הם עד למאוד לומר על עמוד ההוראה שכל בית ישראל נשענים עליו שהעיד על מה שאינו במילתא דעבידא לאיגלווי. ומה שכתב ש"לרוב קדושתו וטרדת לימודו לא דקדק" אינו מובן כלל, דבשלמא אם לא היה כותב כלום בענין זה אולי היה אפשר לומר שלרוב דביקותו ושאר טרדותיו לא היה לו פנאי להשית לבו לזה, אך אם העיד בפירוש שכך המנהג פשוט, ודאי שבחן ובדק ומצא שכך הוא, וכי אפשר להעלות על הדעת שכתב דבריו בלא השגחה ח"ו.

והרב מולקנדוב עצמו הביא בהערה שכבר תמה על החיד"א בזה הראשון לציון מהרח"ד חזן ז"ל בספר ישרי לב (אה"ע אות כ' סי' ד'), שהביא את דבריו בענין כוס של בהמ"ז ושבע ברכות

כה). יש לציין שהרבה מאלו שכתבו לברך על ג' מצות היו מבני מחוז קסטיליה, הלא המה הצדה לדרך והזכר צדיק ודפוס ואדי אלחגרא, וכן הרדב"ז נולד שם, וכן האברבנאל ואבותיו של מרן הב"י היו מקסטיליה. ויתכן שבאמת מנהג זה השתמר בעיקר במחוז קסטיליה, כדעת הרא"ש והטור שדרו שם בעיר טולידו (=טולטולה) והיו מארי דאתרא, אך במחוזות אחרים היו רבים שעשו כדעת הרי"ף והרמב"ם ורבינו יונה והרשב"א והריטב"א וחר"ן (כמובן שלהלכה אין שום נפק"מ היכן בדיוק נהגו כן, כי כל קהילות המזרח וצפון"א קיבלו עליהם בענין זה את דעת השו"ע, אף שהרבה מהם אינם מצאצאי גולי ספרד כלל ובדאי שלא כך היה מנהגם הקדמון, וזה פשוט מאוד).



וכתב על זה: "והדבר קשה לאומרו דהיכי משכחת לה שלא נמצא בסעודת מצוה ויכתוב על המנהג מה שאינו, ואפשר דאחרי מותו הבאים אחרי הנהיגו כן קודם שנתפשט קבלת דעתו, או דט"ס נפל מלמעלה למטה", עכ"ל. ובאמת תמיהה זו לא חלה רק על קושיא זו של החיד"א אלא על כל דבריו.

וגם תמיהה החיד"א נסתרת מדברי עצמו במחזיק ברכה (או"ח ריש סי' ל"ח), שכתב: "וזמנין דמשכחת דאחרי סילוקו של מרן ז"ל נשתנה איזה דבר, וזמנין אפילו בעודנו חי כמו שכתבתי במקום אחר והבאתי ראיה", עכ"ל. ושם בסמוך כתב: "ובר מן דין אפשר דמ"ש מרן והעולם נוהגים וכו' אין כונתו על א"י ומצרים דקבלו הוראות הרמב"ם ולא מצו לנהוג הכי, רק כונת מרן על גלילות טורקיא"ה איטלי"א ושאר שכנותה", עכ"ל. ולפי שני הביאורים הללו לא קשיא מידי על דברי מרן שכתב שכן המנהג ועינינו רואות שהמנהג בא"י אינו כן, דאפשר דזמנן מרן ועד זמנו נשתנה דהמנהג. ואפשר ג"כ שכוונת מרן שכך נהגו בארצות אחרות. וידוע שאת המחזיק ברכה כתב בזקנותו, הרי דהדר ביה החיד"א מדבריו בתשובה ההיא שבשו"ת חיים שאל (ואולי כתב אותה בילדותו או אגב שיטפיה).

ומלבד זאת, הנה בב"י או"ח סי' תכ"ח כתב (בענין קריאת הוי"ו ל"ך) "והמנהג היום כדברי האלפסי", וכתב בשכנה"ג שם (הגהת ב"י אות ג'): "ואין לפרש והמנהג בארץ ישראל, שהיה לו לומר 'ומנהגיננו' או 'ומנהג ארץ ישראל', אבל כשכותב 'והמנהג הוא' לומר שהמנהג פשוט בכל המקומות הוא כן". ובספר גט מקושר למהר"ר בולה סי' ס"ב אות א' כתב: "שהמדקדק בדברי מרן בב"י יראה דבבא מציעתא ובתרא כתב ש'כן המנהג' אבל בבבא קמא כתב 'ומנהגנו'... ומדכתב ומנהגנו ולא כתב שכן המנהג כמ"ש באינך תרי בבי משמע דבאינך תרי בבי כן הוא המנהג בכל העולם, אבל בבבא קמא אינו כן, דדוקא במקום מרן הוא שהיו נוהגים כן לא בכל העולם", ע"ש שהאריך בזה. ולפי דבריהם גם מה שכתב השו"ע שהמנהג פשוט לא ליפול על פניהם מיוה"כ עד סוכות וש"צ כוס אחר לשבע ברכות ושנהגו לכתוב בגט בנפשיכי, אין כוונתו למנהג א"י, אלא כוונתו היא שכך המנהג בכל העולם. וכמובן אין כוונתו שזה המנהג בכל העולם ממש, אלא שזה הוא המנהג העיקרי ברוב העולם, ואחריי יש ללכת במקום שאין מנהג אחר.

וכן בכל מקום שכתב מרן על דבר מסויים שכן נהגו או שלא נהגו, כוונתו רק לומר את המנהג העיקרי בעולם ולא את המנהג של מקום מסויים. ומובן שאין שום מקום להקשות עליו מסידורים שנדפסו בזמנו וכדו', כי הסידורים לא מייצגים את מנהג רוב העולם אלא רק את מנהגו של המוציא לאור, ולפעמים גם זה לא, כי היו הרבה סידורים שהעתיקו הכל מהסידורים שהיו לפנייהם ללא השגחה. ועדיף להאמין לעדותו החיה של מי שחי באותו דור וראה ושמע וחקר וידע, ומגוחך מאוד לבוא יותר מארבע מאות שנה אחרי מרן ולהתיימר לדעת יותר טוב ממנו איך היה המנהג בזמנו. וגם יש לדעת שלא כל מנהג של רוב העם הופך ל'מנהג עיקרי', כי צריך רוב מנין ורוב בנין, ומנהג הקהילות שיש בהן הרבה ת"ח קובע הרבה יותר.

ומה שהביא שכתב הב"י על נוסח מקדש ישראל "וכן אנו נוהגין" בשעה שמנהג ספרד היה לא כן, אדרבה, הב"י דקדק לכתוב "וכן אנו נוהגין", ולא "וכן המנהג", כי רק "אנו" נוהגין כן

ולא כולם, ולא ברור אם כוונתו לכל העיר צפת או רק לקהילה שלו. עכ"פ חזינן שמרן דייק היטב בדבריו על המנהגים.

היוצא מכל זה, שברור ופשוט שעדויותיו של מרן הקדוש על מנהגי זמנו נאמנות ומכוונות מאוד, תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו, וח"ו להטיל בהם דופי וערעור, ישתקע הדבר ולא יאמר. אמנם יתכן שיש דברים שפסק נגד המנהג, אך במקום שהעיד מה היה המנהג, ודאי שהמנהג היה כדבריו, רק צריך להתבונן ולדקדק בלשונו על איזה מנהג כוונתו להעיד.



### לפי שיטת רב האי גאון וכמה ראשונים המברך על ג' מצות יוצא ידי כל הדעות

והנה דעת רב האי גאון, שמעיקר הדין אפשר גם בליל פסח לבצוע על שתי ככרות שלימות כמו בכל יו"ט, ורק אם הביאו לפניו שלימה ופרוסה צריך להניח פרוסה בתוך השלימה, ומה שנוהגים לבצוע בפסח על שלימה ופרוסה הוא מנהג בעלמא. והביאוהו והסכימו לדבריו הריצ"ג (הל' פסחים) והרמב"ן (ברכות ל"ט ע"ב) והרא"ה (הובא בריטב"א על הגש"פ) והמאירי (פסחים קט"ו ע"ב) והריטב"א (בפי' להגש"פ ובר"ה כ"ט ע"א) והר"ן (על הרי"ף פסחים כ"ה ע"ב) והרשב"ץ (במאמר חמץ).

ולפי שיטה זו, כל הדין שנאמר בגמרא הוא רק שאם הביאו לפניו בפסח פתיתין ושלימין מניח את הפרוסה בתוך השלימה ובוצע, אך אין שום איסור לבצוע על בפסח שני ככרות שלימות כמו כל השנה, ולפ"ז מה שכתבו רב האי וכל הראשונים הנ"ל לבצוע בפסח על מצה ומחצה, זה רק ממנהג בעלמא, אך מעיקר הדין סבירא להו דמי שהביא שתי מצות ומחצה ובצע עליהם ג"כ עשה כהוגן. נמצא לפ"ז שלשיטת רש"י ותוס' והרא"ש וסייעתם מי שבוצע על מצה ומחצה לא עשה כדין כלל, כי צריך בדוקא שתי מצות שלימות ללחם משנה כמו כל יו"ט, ואילו רבים מתוך החולקים עליהם ג"כ מודים שמי שעשה כמותם יצא ידי חובה, אלא דס"ל דאין חיוב לעשות כן.

אמנם מדברי הרי"ף והרמב"ם שסתמו שיש לבצוע על מצה ומחצה נראה שאסור לבצוע על יותר מזה, מ"מ יש לצרף לשיטת רש"י ותוס' והרא"ש גם את שיטת רב האי גאון וריצ"ג והרמב"ן והרא"ה והריטב"א והמאירי, שלשיטתם ודאי עדיף לנהוג כרש"י ותוס', דבזה יוצאין ידי חובה לכו"ע.



### המנהג לבצוע על ג' מצות בנוי על מנהג א"י הקדמון

והנה בטור או"ח סי' תע"ה כתב: "ובחילוף מנהגים כתוב אנשי בבל כשחל פסח בשבת מניח פרוסה בין ב' השלימות וכשחל בחול מביא פרוסה ושלימה ומברך עליה ב' ברכות, ואנשי ארץ ישראל בין בחול בין בשבת מניחין פרוסה על השלימה ומברך על השלימה ב' ברכות", וכן הוא בראב"ן מסכת פסחים ובראבי"ה סי' תקכ"ה [ועי' ראבי"ה שם ואור זרוע ח"ב סי' רנ"ב שהוכיחו מהירושלמי שצריך רק ב' מצות]. וידוע שהחילוף מנהגים הוא חיבור קדום מאוד, ומובא ממנו

במסכת סופרים. ולכאורה מבואר מזה שבתקופה קדומה גם בני בבל וגם בני ארץ ישראל עשו כדעת הרי"ף והרמב"ם הנ"ל, שבפסח שחל בחול הביאו רק שלימה ופרוסה.

ומעתה לכאורה תמוה מאוד מהו המקור למנהג אירופה לברך בליל פסח על שתי מצות ופרוסה, הרי פשוט שלא חידשו דין מעצמם נגד מנהג אבותיהם, ובספר ערוגת הבושם לר' אברהם בן עזריאל באמת הביא ראיה מזה לשיטתו שיש לבצוע רק על ב' מצות, וצ"ב מה יענו על זה רוב הראשונים.

אמנם באמת קושיא זו תמוהה מאוד, כי אף שהמנהג בפועל של בני ארץ ישראל בענין זה היה ממש כמנהג בני בבל, מכל מקום טעם המנהג של בני א"י בענין זה היה ממש ההיפך מטעם המנהג של בני בבל, וכמו שיתבאר:

דהנה בספר חילוף מנהגים הנ"ל נאמר עוד: "אנשי בבל בוצעין על ב' ככרות בשבת, שהן דורשין לחם משנה, ובני ארץ ישראל אין בוצעין אלא על ככר אחד, שלא להכניס כבוד ערב שבת בשבת<sup>כ</sup>", הרי לנו שבני ארץ ישראל לא נהגו לבצוע בשבת על לחם משנה אלא בצעו רק על ככר אחד. נמצא לפי זה שמה שנהגו בני בבל לבצוע בחול על ככר ופרוסה היה זה באמת כשיטת הרי"ף והרמב"ם ודעיימיהו, שבפסח יש לגרוע מכל השנה משום לחם עוני, אך מה שבני ארץ ישראל נהגו כך היה זה ממש להיפך משיטת הרי"ף והרמב"ם, שהרי הם בצעו בכל שבת ויום טוב רק על ככר אחד, ולפי שיטת הרי"ף והרמב"ם היה ראוי שבפסח יבצעו רק על חצי ככר, אך הם בצעו בפסח על ככר ומחצה.

נמצא שאף שמנהג בני ארץ ישראל היה ממש כשיטת הרי"ף והרמב"ם, מכל מקום שיטתם בענין לחם עוני היא ממש כשיטת רוב הראשונים הסוברים שדין לחם עוני לא בא לומר שבפסח יגרעו ממה שבוצעים עליו כל השנה, אלא בא לומר שבפסח גם כן יבצעו כמו בכל השנה, אלא שיוסיפו על זה גם לחם עוני, ומה שהם בצעו על שלימה ופרוסה היינו משום שהם כל השנה בצעו רק על שלימה אחת.

וכבר הארכת בירחון האוצר גליון מ"ד (במאמר 'מנהגי א"י באירופה בכלל ובאשכנז בפרט') להוכיח שבתקופה קדומה הלכו כל בני ארצות אירופה לאורם של בני א"י, ורק באמצע זמן הגאונים קיבלו עליהם את מרות התלמוד בבלי, אמנם עדיין נשארו אצלם הרבה ממנהגי א"י ושיטותיהם במקום שאינם סותרים לדיני התלמוד בבלי.

ולפי זה מבואר ומובן היטב פשר המנהג ומקורו, שבענין לחם משנה קיבלו עליהם בני ארצות אירופה את דינא דגמרא שצריך לחם משנה בכל שבת ויום טוב, אך בענין לחם עוני לא מפורש בגמרא כמו אחת מהשיטות, ובזה המשיכו בני אירופה ללכת בעקבות אבותיהם שסברו כשיטת בני ארץ ישראל, שהדין "לחם עוני" לא בא לגרוע מהלחם משנה של כל השנה, אלא בא להוסיף עליו עוד פרוסה של לחם עוני, ומכיון שכל השנה בוצעים על שתי ככרות, ממילא בפסח יש לבצוע על ב' שלימות ועוד פרוסה. והדברים ברורים כשמש.

(כו). הכוונה בזה היא, שלחם משנה הוא כנגד מה שבערב שבת ירד המן כפול, וסברו בני ארץ ישראל שלא ראוי לעשות בשבת זכר למה שהיה בערב שבת.

אמנם לכאורה יש לתמוה על דברינו, שהרי גם בסדר רב עמרם גאון כתב לברך בליל פסח על שתי שלימות ופרוסה, והרי רב עמרם היה מגאוני בבל ואיך כתב דבר שבנוי על מנהג ארץ ישראל. ואפשר לומר שבאמת גם בבבל היו מעטים שסברו בענין לחם עוני כשיטת בני א"י, ובחילוף מנהגים הזכיר רק את המנהג של רוב בני בבל. אולם, הנכון יותר לענ"ד הוא שדברים אלו לא נכתבו כלל על ידי רב עמרם גאון, כי הוא נגד כל הגאונים האחרים הידועים לנו, אלא חכמי ספרד תיקנו את לשון רב עמרם בהתאם למנהג מקומם (וכן נראה לגבי עוד כמה דברים בסדר רע"ג, ואכמ"ל), ובזה בא הכל על מקומו בשלום.



## ישוב קושיית הראשונים מלשון המשנה "הביאו לפניו מצה"

והנה לשון המשנה בפ"י דפסחים הוא: "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין", וכתב המרדכי (בתחילת סדר של פסח): "וממשנה זו יש מדקדקין דאין צריך להיות רק מצה אחת שלימה, וכן הסדר שעושין מתחילה שתי מצות ובוצעין האחת ומניחין חציה לאפיקומן ועל חצי האחר מברכין המוציא ועל אכילת מצה, וכן משמע הכא דקאמר הביאו לפניו מצה משמע דליכא כי אם מצה אחת שלימה". וכ"כ הרא"ש פ"י דפסחים סי' ל' שיש מדקדקין כן (וכ"כ בתוס' רא"ש פסחים קי"ד ע"א). וכן כתב בביאור הגר"א או"ח סי' תע"ה ס"ד על שיטת הרי"ף והרמב"ם "וכן משמע לישנא דמתניתין הביאו לפניו מצה כו".

ובהמשך דברי המרדכי שם יישב: "דהיינו דוקא בימיהם שהיו עושים את הסדר אחר סעודתן ולכן לא היו צריכים אלא מצה אחת שלימה לעשות הסדר עליה דהא כבר בירכו ברכת המוציא ואכלו כל סעודתן, אבל אנו שעושין הסדר בתחילה קודם הסעודה אז ודאי צריך שלש מצות כדפרישית".

ולפי מה שנתבאר, יש לומר עוד דבאמת המנהג הקדום בא"י (וגם בבבל) היה להביא רק מצה ומחצה, וכפשוט לשון המשנה<sup>1</sup>, אולם אין מזה שום קושיא על מנהגינו, כי אז נהגו בני א"י לבצוע בכל השבתות רק על ככר אחת, ובפסח הוסיפו עליה לחם עוני ולכן בצעו על אחת ומחצה, אך אנן דנהגין כבני בבל לבצוע בכל שבת על לחם משנה, יש לנו לבצוע בפסח על שני שלימות ופרוסה, כדי שיהיה לחם משנה וגם לחם עוני.



## ביאור לשון הגמרא "מניח פרוסה בתוך השלימה"

והנה לכאורה יש עוד ראייה לשיטת הרי"ף והרמב"ם מלשון הגמרא בברכות ל"ט ע"ב "הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע", הרי שמניח את הפרוסה בתוך "השלימה" ולא בתוך "השלימות", וכן הקשה בספר המנהג הל' פסח סי' פ"ב. ועוד הקשה הגר"א באמרי נועם בברכות ל"ט ע"ב ד"מניח פרוסה בתוך השלימה" משמע שיש לפניו רק פרוסה ושלימה.

1. ואין להקשות דא"כ איך נהגו בני בבל לבצוע בשבת על לחם משנה, הא ממשנה זו מוכח דיש לבצוע רק על ככר אחת, כי אפשר לפרש את המשנה גם כדעת בני בבל, שבפסח גם הם בצעו רק על מצה אחת שלימה.

וקושיות אלו הן גם לפי שנתבאר שבני בבל אכן היו בוצעים על ב' מצות, שהרי נתבאר דמה שבני אירופה לא קיבלו את שיטת בני בבל בענין זה הוא משום שמנהג זה אינו מפורש בגמרא, אך אם יש לזה ראייה מלשון הגמרא, א"כ גם בני אירופה היו צריכים לקבל שיטה זו.

ובאמת גם לשיטת הרי"ף והרמב"ם קשה הלשון "פרוסה בתוך השלימה", דהרי מצה היא דבר שטוח ואין לה בית קיבול, ואיך שייך להניח "בתוך" המצה, ואכן העיסור (הלכות ד' כוסות) הוכיח מזה שצריך לשים את הפרוסה בין שתי השלימות. והראב"ה סי' תקכ"ה עמד בזה וכתב: "והלשון זה תמוה בתוך שלימה משמע שהפרוסה היא בתוך ולא עליה, ויש ליישב הלשון שהתחתונה בולטת מכל צדי הפרוסה והרי הפרוסה בתוך", וכ"כ בסדר פסח להרשב"א דכיון שהקטן מונח על הגדול "בתוך" קרי ליה.

אמנם לכאורה יש לבאר בפשיטות, שבזמן הגמרא היו עושים מצות רכות כמו פיתות, כמנהג בני תימן עד היום, ואם כן יש לפרש את הלשון "מניח פרוסה בתוך השלימה" כפשוטו ממש, שמקפל את השלימה ומניח בתוכה את הפרוסה (ולפ"ז ניחא טפי גם לשון הגמרא פסחים קט"ו שהלל היה "כורכן" למצה ומרור יחד, דהיינו שהיה מקפל את המצה על המרור). ולפ"ז ניחא לשון הגמרא אליבא דכולי עלמא, ואין מכאן שום ראייה שאין עוד מצה מלבד הפרוסה והשלימה.

ונראה דזו כוונת רב נטרונאי גאון (הובא בריצ"ג הלכות פסחים) שכתב: "ולייפין רפתא דלחמא ענייא בשרירא ומברכין המוציא על אכילת מצה", דהיינו שכורכין את הפרוסה שהיא "רפתא דלחמא עניא" בתוך המצה השלימה.



### סיכום

דעת גאוני בבל והרי"ף והרמב"ם ועוד הרבה ראשונים היא שבליל פסח א"צ שני ככרות שלימות ללחם משנה אלא די באחת ומחצה, אולם הרבה מגאוני אירופה ועשרות ראשונים סבירא להו שגם בליל פסח צריך שתי ככרות שלימות ללחם משנה, ולכן יש לבצוע בליל פסח על ב' מצות ומחצה, וכן היה המנהג הפשוט באשכנז ופרובאנס וספרד לאורך כל תקופת הראשונים, ואף שכמה מחכמי פרובאנס וספרד נחלקו ע"ז לא נתקבלה דעתם.

בסוף תקופת הראשונים פשט המנהג בכמה מחוזות בספרד ופרובאנס לבצוע רק על מצה ופרוסה, אף שהמשיכו לשים בקערה ג' מצות, אך רבים אחרים שמרו על המנהג הקדום לבצוע על ב' מצות ופרוסה, וכן פסק השו"ע, וכן היה מנהג אשכנז המוחלט בכל הדורות.

נראה עוד טעם להעדיף לנהוג כרש"י ותוס', כי לשיטת רב האי גאון ועוד הרבה ראשונים מי שעושה כמותם יוצא ידי חובה לכולי עלמא.

המנהג הקדמון גם בבבל וגם בא"י היה לבצוע בליל פסח רק על מצה ומחצה, אך כל אחד נהג כך מטעם אחר, והמנהג לבצוע על ב' מצות ומחצה נוצר מחמת שבענין לחם משנה קיבלו בני אירופה את שיטת בני בבל, ובענין לחם עוני קיבלו את שיטתם של בני ארץ ישראל.



## תגובת הרב עמנואל מולקנדוב

יישר כח לידידי הרב דוד אריה הילדסהיים [להלן הרד"ה] על הבירור המקיף ועל המקורות החדשים שהוסיף בענין זה, והאמת שהמעין במאמרי הנזכר יראה את ההבדלים בפירוש של חלק מהראשונים שהבאתי שם שהרד"ה פירשם באופן שונה, ולא ראיתי צורך לחזור ולהשיב אלא להשאיר בידי המעיין. אולם יש לי לדון בשני עניינים על דבריו; על פירוש חלק מהמקורות החדשים שהביא, ועל מסקנת הדברים.



### בירור בדברי חלק מהראשונים שהביא הרד"ה

בספר האורה לרש"י כתב: "ונוטל שתי מצות שלימות ומברך על אחת משתייהן המוציא משום לחם משנה, ועל הפרוסה שבין שתי השלימות מברך על אכילת מצה". וכע"ז כתב בספר התדיר לר' משה בן יקותיאל מן האדומים: "ואחר כך נוטל הבקי שתי מצות שלימות משום לחם משנה ומברך על אחת מהן על אכילת מצה, ואינו אוכל ואינו מדבר ונוטל חצי מצה שנשארה מן החצי האחרת שקראה אפיקומון ומברך על הפרוסה המוציא ואוכלן שתייהן יחד". והבין הרד"ה שכוונתם היא שהוא מברך כשמחזיק את ב' השלמות. אולם אין הכרח כלל לפירוש זה, אלא כוונתם היא 'ונוטל שתי מצות שלימות' היינו שנוטל אותן ומניח לפניו, ואז נוטל אחת מהן ומברך המוציא ונוטל את השניה ומברך על אכילת [אלא שנחלקו על מה מברך כל אחד], ובשעת הברכה אווז בידו רק מצה אחת בלבד.

ובאמת, שמלבד דברי רש"י בספר הפרדס שהזכרתי במאמרי שמפורש שבוצע על מצה ומחצה [והרד"ה נדחק בזה, ולא זכיתי להבין דבריו] – כן מתבאר גם מדברי המחזור ויטרי בסדר פסח שסידר רש"י בקצרה (מהדורת אוצר הפוסקים ח"ב עמ' ת"י) וז"ל: "ונוטל ידיו ומברך על השלימה המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה ואוכל משתייהן יחד" ע"כ, ולא הזכיר שמחזיק ב' מצות שלימות. וכן בסדר הארוך (שם עמ' תי"ט) כתב: "ומברך המוציא על מצה השלימה העליונה ובוצע, ואינו אוכל עד שיבצע מן הפרוסה שתחתיה ומברך וכו' על אכילת מצה" עי"ש, וכו"ל. אע"פ ששם בעמ' תט"ז כתב ולפיכך מניחין שלימה תחת הבצועה לפי שמצוה לבצוע על שתי ככרות ביו"ט כבשבת עי"ש, מ"מ כשכתב את הסדר בפועל לא כתב אלא שמברך על השלימה בלחוד. ושם בעמ' תנ"ב מסדר פסח שסידר ר' יוסף טוב עלם כתב להדיא ויקח אחת משתי מצות השלימות ויברך עליה המוציא וכו' ועדיין לא יאכל ולא ידבר אלא יחזור ויברך על המצה הפרוסה אשר בין שתי השלימות וכו' על אכילת מצה עי"ש [וכ"ה בפיוט אלוהי הרוחות לריט"ע].

ואכן, בדקתי בכמה וכמה סידורים והגדות כת"י מצרפת ואשכנז, והנוסח בסדר ההגדה הוא כפי המופיע בראשונים הנ"ל, וכפי שכתב הרד"ה שמצא בכמה הגדות אשכנזיות ישנות, ומה שכתב הוא שאין זה משקף את המנהג אלא המדפיס נמשך אחר ר' חיים פלטיאל וכו' – הנך רואה שאין זה נכון כלל, דנוסח זה מסור הוא בידם מקדמת דנא. ואפשר לומר שכך היה המנהג הפשוט גם באשכנז ובצרפת לברך על מצה אחת שלימה המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה,

עד שחכמי צרפת ואשכנז שינו את המנהג עפ"י סברתם. וא"כ ע"כ לומר שמה שכתב בספר האורה 'משום לחם משנה', וכן מה שהזכיר המחזור ויטרי במקום אחד שמביאים ג' משום לחם משנה - העיקר הוא שיהיו על השולחן ב' לחמים [וכפי שכתב הרד"ה בדעת ספר השולחן, ששם הוא מוכרח לפרש כן], אבל האחיזה בפועל היתה רק בלחם אחד.

וכמו כן, בדעת ספר התדיר מוכרחים לומר כן, דהא כפי שהוכחתי וכפי שהוסיף להביא הרד"ה - מנהג איטליה וחכמיה היה לברך על אחד ומחצה ולא על ב' ומחצה, וכדי שלא נאמר שספר התדיר חולק על כל חכמי איטליה - צריכים לומר כן, מה גם שלשונו ומברך על אחת מהן על אכילת מצה מורה כן.

וכן מתבאר מדברי הצרוך החיים שהביא הרד"ה, אלא שהוא העתיק רק את סוף דבריו, אולם תחלת דבריו כך הם: 'ונוטל המצות ויקח הפרוסה ומברך בה המוציא משום דמה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה ומברך בה נמי על אכילת מצה דהואיל ועביד בה חדא מצוה ליעבד בזה תרתי וכו', ומה שאנו נוהגים לפי זה ג' מצות העליונה משום כבוד התחתונה" ותחתונה משום לחם משנה' עי"ש. ומדויק מדבריו שאת הברכה בפועל עושה על הפרוסה הן המוציא והן אכילת מצה, ומה שכתב 'ונוטל המצות' היינו שנוטלן ומכנין לפנינו לשם עשיית כל המצוות בזה אחר זה. וראיה לזה, דהא כתב ומה שאנו נוהגים לפ"ז ג' מצות וכו' העליונה משום כבוד התחתונה וכו', ואם כונתו בתחלה היתה שמברך על ב' שלמות - מה השאלה למה נוהגים ג' מצות, ומה התשובה 'העליונה משום כבוד התחתונה', הרי צריכים את העליונה והתחתונה לשם לחם משנה, אע"כ כדאמרן.

וכן מתבאר יותר במפורש מדברי פירוש ספרדי מתקופת סוף הראשונים שנדפס בהגדת שנים מי יודע שהביא הרד"ה, אלא שהוא הביא מתחלת הדברים, אולם בהמשך שם כתב בזה"ל ולוקח הג' מצות ומניח הפרוסה בין שתי השלימות ומברך המוציא על השלימה ומברך על אכילת מצה על הפרוסה ובוצע ואוכל משתייהן מכל אחת כזית ביחד בהסבה וכו', ומפני שהרב אלפסי זולתו אומר שמברך על הפרוסה המוציא וגם על אכילת מצה לכן הרוצה לצאת ידי שניהם יאחזו שתייהם בידו ויברך המוציא וגם על אכילת מצה מיד זה אחר זה ואח"כ יבצע משתייהן ביחד עי"ש. הרי שמפורש בדבריו שבתחלה אע"פ שכתב ולוקח הג' מצות - מברך רק על אחת מהן המוציא ועל אחת אכילת מצה, ורק בסוף, בתור עצה טובה לצאת ידי הכל, כתב שיאחזו 'שתייהם בידו', והיינו השלימה והפרוסה בלבד, ולא הזכיר יאחזו שלשתן בידו. ותירתי שמעינן מיניה; חדא, שמלמד גם על לשונות שאר הראשונים, שאע"פ שכתב בתחלה ונוטל ג' או ב' מצות - אין הכונה שבפועל בשעת הברכה מחזיק את כולן אלא רק אחת מהן וכפי שפירש בהמשך. ועוד שמעינן מיניה שלמעשה נקט שעדיף להחזיק 'אחד וחצי' ותו לא, וזה כדעת הרי"ף ומנהג ספרד שהזכירתי במאמרי. ומה שהזכירו הראשונים הנ"ל 'לחם משנה' - כבר הביא הרד"ה שבספר השולחן גם כתב כן, אולם מפורש בדבריו שמברכים על אחד ומחצה, ו'לחם

(כח). כ"ה גם בכת"י של ספר צרור החיים. ובספר השולחן שהביא הרד"ה שכתב כעין לשונו של הצרור החיים הלשון הוא בכת"י 'העליונה משום כבוד'. והמגיה הוסיף מדנפשיה כבוד 'יום טוב', אולם אם כבר צריך להגיה נראה שיותר נכון לומר כמו שמופיע בצרור החיים כבוד 'התחתונה'.

משנה' היינו שנמצאים לפניו ב' לחמים, אבל בפועל הוא אחזו רק אחד, וכך צריך לומר בדברי הראשונים הנ"ל.

ולפ"ז נראה שגם מה שהבאתי במאמרי וכן הרד"ה במנהג חכמי פרובנס שבוצעים על ב' מצות - אינו מוכרח, דהמעין בדברי העיטור והמכתם והמאירי ועוד שהובאו לעיל יראה שהם לא כתבו להדיא שאוחזים את ב' המצות בשעת הברכה אלא כתבו בסה"כ שצריך ב' שלמות משום לחם משנה, אולם לפי הנ"ל - אין זה מוכרח שבשעת הברכה היו מחזיקים את ב' המצות. ואכן מצאתי בספר מזוקק שבעתים [לר' יוסף קמחי, מרבני פרובנס לפני כ-650 שנה] (כת"י פריס קלגסבלד 70 בפ"ז מהלכות חמץ ומצה שמבואר להדיא כן במנהג פרובנס, וז"ל וכתב הר"ם ז"ל ולוקח שני ריקין וחולק האחד ומניח פרוסה בתוך שלמה ומברך המוציא על הפרוסה כדרכו של עני. והראב"ד ז"ל כתב"ש שלוקחין ג' מצות ועל הפרוסה מברך המוציא ועל השלמה אכילת מצה ועל השלישית כריכה שיעשו בכל אחת מצוה אחת, באחת המוציא וזהו בפרוסה ובשלמה אכילת מצה ובשלישית כריכה. ומנהגנו לחלוק אחת מג' מצות קודם קריאת ההגדה. וכתב הרב בעל העטור ז"ל ומסתברא מדקאמ' רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מניח פרוסה בתוך שתי מצות שלמות כמנהגנו ושתי שלמות צריך כשאר ימים טובים ולפי שצריך לומר' הא לחמא עניא בפרוסה פורס מצה שלישית חציה לאכילת מצה וחציה למצה אחרונה, ועל כן מנהג לפרוס קודם ההגדה ומנהג להצניעה תחת המפה זכר למשאותם צרורות בשמלותם על שכמם. ונהגו לברך על השלמה המוציא ועל הפרוסה אכילת מצה. ומנהגנו ליקח השלמה והפרוסה ביחד ומברך כאחת המוציא ואכילת מצה על שתיהן ונותן מכל אחת כזית לכל המסובין ואוכלין כשני זתים מאלו שני המצות ע"כ. הרי שלאחר שהביא את דברי העיטור כתב שמנהגנו ליקח השלמה והפרוסה וכו', ולא החזיקו את ב' השלמות. ובזה מיושב גם מה שכתבו המאורות ור' מנוח שהמנהג לבצוע על אחת ומחצה, והתקשה בזה הרד"ה בהערה ממשמעות שאר חכמי פרובנס שבוצעים על שתיים ומחצה, וגם אני במאמרי עשיתי מזה מחלוקת בין חכמי פרובנס, אולם כעת נראה לי לאור הנ"ל שגם הם נהגו להביא ג' מצות ופירשו שהמצה השלישית השלימה היא משום לחם משנה, אולם בפועל אחזו מצה ומחצה בלבד, ובזה קיימו גם לחם משנה, ואתי שפיר לכל הדעות.

וכן מצאתי בסידור כמנהג פרובנס מהמאה ה"ט כת"י פרמה 1923 בזה"ל: "ונוטל המצה השלמה והפרוסה שתחתיה ומברך עליהן המוציא ועל אכילת מצה" ע"כ. וכ"ה בהגדה של פסח כמנהג פרובנס כת"י ורשה 242 משנת 1400. ובסידור מנהג פרובנס פירנצה איטליה 52 מהמאה ה"ט ו-ט"ז כתוב כך: "ואחר כך יקח המצות ויברך על הפרוסה המוציא ועל השלמה אכילת מצה וכו', וירא שמים יוצא ידי שתיהן ויברך שתי הברכות כאחת זו אחר זו ואחר כך יבצע שתי המצות בבת אחת". הרי שמבואר ג"כ שבתחלה אחזו רק מצה אחת הפרוסה לחוד והשלמה לחוד, וירא שמים אחזו את שתיהם דהיינו השלמה והפרוסה יחד, אבל את השלמה השניה לא אחזוה, וזה ראייה שכך הוא מנהג פרובנס כמנהג ספרד ואיטליה להביא ג' מצות ובשעת הברכה לאחזו רק אחת ומחצה ולא ב' ומחצה. וכן מתבאר עוד מסידור פרובנס מהמאה

(כט). וכ"כ האהל מועד וספר השולחן בשמו, וזה דלא כמו שכתוב לפנינו בתמים דעים.



ה"ג כת"י פריס 636 שבתחלת ההגדה כתוב את ההלכות לכל הסדר ברציפות וז"ל: "ומשתי המצות השלמות אשר בסל יקח אחת מהנה עם הפרוסה ויברך על השלמה המוציא לחם מן הארץ ועל הפרוסה אכילת מצה ואוכל ומאכיל שתיהן בבת אחת" וכו'. ובהמשך כשהגיע לסדר מוציא מצא כתב בזה"ל: "ויקח המצות ויברך על השלמה המוציא ועל הפרוסה אכילת מצה ואוכל ונותן לאנשי ביתו". הרי להדיא שהלשון שכתבו הראשונים 'ויקח המצות ויברך על השלמה וכו' – הוא כמו שפירשתי, שמניח המצות לפניו ולאחר מכן נוטל אחת מהנה וכפי שמפורש בסידור הנ"ל בתחלה. וא"כ נראה שמנהג פרובנס גם היה להביא ג' מצות ולבצוע על אחד ומחצה ולא על ב' ומחצה, אע"פ שחלק מרבניהם כתבו שהטעם שמביאים ג' מצות זה משום לחם משנה וכו"ל.

ועוד אוסיף כאן שכן מפורש למעשה גם בפירוש מהר"ם אלאשקר לטור הנקרא גאון יעקב כת"י בסי' תע"ג, שהביא בתחלה את מחלוקת הרי"ף והרשב"ם האם מברכים על ב' ומחצה או על אחד ומחצה, ולאחר מכן הביא את המחלוקת האם מברכים על הפרוסה המוציא או אכילת מצה, וסיים בזה"ל ולצאת מידי ספק זו טוב לאחוז את שתיהן 'השלמה והפרוסה' ולברך השתי ברכות המוציא ועל אכילת מצה 'על שתיהן' כאחת ואחר כך יבצע משתיהן ונותן לכל בני החבורה כזית מכל אחת ואחת, וכן כתב הראב"ד ז"ל דלא מבעי ליה למבצעינהו חדא חדא באנפי נפשא אלא לנקוטינהו לתרויהו בידיה ויברך המוציא ועל אכילת מצה והדר ליבצע לתרויהו ע"כ, ויש מי שנוהגין כך ומנהג הגון הוא ע"כ. ומבואר שהמנהג הפשוט היה שאוחזים רק אחת בכל ברכה, והעצה שלו לצאת ידי כולם זה לאחוז את שתיהן, שזה השלימה והפרוסה, אבל לא כתב להחזיק את שתי השלמות והפרוסה.

ומה שהביא הרד"ה מדברי תלמיד הרשב"א שכתב: "ויש שמצריכין לתת פרוסה בין שתי השלימות, דלשון בתוך הכי משמע, ומשם בעל הלכות כתבו טעם משום דפעמים שבא י"ט בשבת ובשבת צריך שתים שלימות משום כבוד השבת והפרוסה משום לחם עוני", ומנה אותו בין הסוברים שצריך לברך על שתים ומחצה – תמהני שהעתיק חצי דבר, דהא בתחלה העתיק את דברי הרי"ף הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך 'שלמה' ובוצע, וכתב 'פירוש ובוצע מן הפרוסה, וכן נהגו, וכבר הארכתי בזה בפרק כיצד מברכין, ויש שמצריכין וכו'". הרי שבתחלה כתב על דברי הרי"ף 'וכן נהגו', ורק לאחר מכן הביא בשם 'יש שמצריכין' לתת פרוסה בין 'שתי השלימות'. וא"כ אדרבה, דעתו ומנהגו כדעת שאר רבני קטלונאי שהזכרתי במאמרי לבצוע על אחד ומחצה.

וגם מה שהביא מדברי האהל מועד בדרך ה' נתיב ח' שכתב: "ונוטל שתי מצות ופרוסה שבתוכן מן הסל ומניח הפרוסה בתוך שתי השלימות ומברך" – גם כאן העתיק חצי דבר, דלשון האהל מועד היא "ומברך על הפרוסה המוציא ועל השלימה לאכול מצה ובוצע משתיהן וכו'". הרי שכתב שמברך על הפרוסה המוציא, והיינו שמחזיק רק את הפרוסה, ולאחר מכן רק את השלימה לברכת אכילת מצה. וע"ע בדבריו בנתיב ב' שכתב שאנו נוהגים כדברי אהר"א [היינו הראב"ד] שמברכים על הפרוסה מוציא ועל השלימה לאכול מצה עי"ש, ולפי מה שהארכתי גם במאמרי וגם לעיל – דעת הראב"ד ברורה שלא אוחזים את ב' המצות השלימות יחד.

ומה שהביא הרד"ה מדברי הרי"ד בפירושו להגדה שנדפס בישורון חלק י"ד עמ' מ"ב - עי"ש בהערה 8 שבכתי"ק הנוסח הוא ונוטל בקי 'מצה שלימה ומחצה' ומברך על החצי המוציא עי"ש. ולפי מה שהבאתי במאמרי מדברי הרי"ד בפסקיו ומדברי שאר חכמי איטליה ומדברי הריא"ז נכדו, ובפרט לפי מה שהוסיף הרד"ה שכך מפורש בחיבור הלכות איטלקי - נמצא שכל חכמי איטליה ס"ל שמברכים על מצה ומחצה, כמנהג המקורי של בבל וארץ ישראל, וא"כ ודאי שנוסח זה בדברי הרי"ד הוא הנכון [אע"פ שהמו"ל שם כתב ש'פירוש ההגדה' שבכתי"ק אינו המקורי, מ"מ לגבי נוסח ההלכות הנ"ל - נראה שבמקום זה הוא המדויק].

ומה שהביא הרד"ה מדברי הצד"ל - ידוע שהוא נמשך בד"כ אחרי הרא"ש, וגם בעוד דברים שם באותו עמוד ניתן לראות שלא נוהג כמנהג ספרד. ולדוגמא בעלמא מה שכתב שלאחר ההלל אומר נשמת כל חי והלל הגדול וחותרם בישתבח, וזהו מנהג צרפת ואשכנז, אבל בספרד נהגו כולם כדעת הגאונים והרמב"ם לחתום לאחר ההלל ביהללך ותו לא [ואכמ"ל]. הרי שאין הוא משקף מנהג כל שהוא בספרד אלא את דעתו הוא כדעת הרא"ש, וא"כ להביא ראיה ממנו למנהג ודעת חכמי ספרד.

ומה שהביא מדברי הזכר צדיק שהעתיק את דברי הטור - הרגיל בדברי הזכר צדיק יראה שהוא עצמאי ואינו משקף 'מנהג', ויתכן שהוא אכן סבירא ליה כן, וכפי שבאמת נהגו אבותיו של הרדב"ז והרדב"ז על פי דברי הרא"ש והטור, שהיתה להם השפעה חזקה בספרד, אבל אין זה עדות על מקומו של הזכר צדיק שכך נהגו, אלא שכך סבירא ליה איהו.

ומה שהביא מדברי הרמ"ק שגרס בתיקוני הזוהר כן - אין מזה שום ראיה שכך נהג בפועל, וגם אם נאמר שכן נהג - זה משום ששינה מנהגו על פי תיקוני הזוהר, וכפי שמצוי שהמקובלים שינו מנהגם עפ"י הזוהר, אבל אין זה אומר שכך הוא מנהג אנשי מקומו.

ומה שהביא מדברי הרד"ע - הנה פשטות דבריו הם להיפך, שמברכים המוציא ועל אכילת מצה רק על השלימה והפרוסה, ולא על שלשתן עי"ש.

ומה שכתב הרד"ה שיש לצרף לשיטת רש"י ותוס' והרא"ש גם את שיטת רב האי גאון וריצ"ג והרמב"ן והרא"ה והריטב"א והמאירי, שלשיטתם ודאי עדיף לנהוג כרש"י ותוס', דבזה יוצאין ידי חובה לכו"ע עי"ש - אין הדברים נכונים, דאמנם לדעתם אין חובה לבצוע על מצה ומחצה, אולם הם כתבו במפורש שהמנהג הוא שבוצעים על מצה ומחצה, אף שידעו שיש חולקים ומצריכים ב' מצות, וכתבו שכיון שהמנהג לעשות אחד ומחצה כך עושים, ואף כתבו שלכן אנו בוצעים את המצה האמצעית ב'יחץ' כדי שכשנגיע ל'מוציא מצה' נמצא את המצה כבר פרוסה ונברך עליה. הרי שעשו כל טעדיק כדי לבצוע על מצה ומחצה ולא 'להחמיר' כדעת הסוברים שצריך ב' ומחצה. וא"כ אנו שג"כ בוצעים את האמצעית ב'יחץ' - לפי דבריהם יש לנו לברך על אחת ומחצה ולא 'להחמיר' לברך על ב' ומחצה.

ומה שכתב הרד"ה שהמנהג לבצוע על ג' מצות הוא עפ"י מנהג א"י הקדמון וכו' - דבריו צ"ע, דא"א לייצר מנהג חדש שלא היה בעולם כלל, שהרי מימות משה רבינו אף אדם בעולם לא בצע על ב' מצות ומחצה אלא כולם הושוו שצריך לבצוע על מצה ומחצה, בני בבל הורידו

משבת, ובני א"י העלו משבת, ואיך יתכן שבאו רע"ג וסיעתו והחליטו לקחת מנהג אחד מכאן ואחד מכאן וליצור דבר חדש לברך על ב' ומחצה?



### סיכום וההכרעה למעשה בענין זה

המנהג המקורי בעם ישראל בין בבבל ובין בא"י היה להביא רק מצה ומחצה ולברך עליה בפסח שחל בחול ולא על לחם משנה.

בתקופה מאוחרת יותר נהגו רבים להביא ג' מצות, ובתחלה נהגו ברוב הקהילות [אשכנז צרפת איטליה ספרד פרובנס] לברך על השלימה בלבד המוציא ועל הפרוסה אכילת מצה, אולם במשך הדורות חכמי צרפת ואשכנז הקדמונים סברו שיש לאחוז בשעת ברכת המוציא ב' מצות שלימות מדין לחם משנה, אבל בספרד ובאיטליה ובפרובנס ובעוד מקומות שמרו על המנהג המקורי לברך על אחד ומחצה בדוקא ולא על ב' ומחצה.

לבצוע על ב' ומחצה משום לחם משנה אינו 'חומרא' אלא 'קולא' לדעת הרי"ף והרמב"ם ועוד ראשונים שיש בדוקא לבצוע על אחד ומחצה.

כיון שהתברר שבודאי אחד ומחצה זהו המנהג המקורי, וכך דעתם של הרי"ף והרמב"ם בדוקא, וכך נהגו בפועל הרוב המוחלט של חכמי ספרד וארצות המזרח במשך הדורות עד לתקופתו של הב"י וקצת אחריו [שמאז שינו מנהגם לפי פסק השו"ע], וכן נהגו העם, כמפורש בסידורי ספרד הקדומים – יש לנו להעדיף מנהג זה על פני מנהג חכמי אשכנז וצרפת לברך על ב' לחמים שלמים מדין לחם משנה.



### תגובת הרד"א הילדסהיים

מה שכתב מר בפי' ספר האורה הוא דוחק מבואר, וכבר הבאתי שגם ב'סדר ליל פסח לרבינו שמעיה שקיבל מרבו רש"י כתב להדיא שצריך ב' שלימות משום לחם משנה (מלבד מה שרש"י כתב כן בפסחים קט"ז ע"א).

ומה שכתבת בפי' דברי ספר התדיר, מלבד הדוחק, תמיהני הלא בפירוש כתב "נוטל הבקי שתי מצות שלימות משום לחם משנה".

ולגבי הצורך החיים, יותר משמע שכוונתו שיקח את כל המצות, מדלא פירש שיקח רק שלימה ופרוסה. ולגבי מה שדייק מר בדבריו, הנה מה שכתב "העליונה משום כבוד התחתונה" אין לו מובן, לשם מה צריך 'לכבד' את התחתונה, ומהו הכבוד הזה? ולענ"ד הגירסא הנכונה בדבריו היא כמ"ש בספר השולחן "העליונה משום כבוד יום טוב, הפרוסה משום לחם עוני, התחתונה משום לחם משנה", ולפ"ז כוונתו פשוטה, שהעליונה אינה מדין לחם עוני אלא משום כבוד יו"ט, שיותר כבוד לבצוע על שלימה, והתחתונה משום לחם משנה, ולכן צריך ב' שלימות ולא די באחת.

וכו מה שכתב מר בכוונת הפירוש הספרדי מסוף תקופת הראשונים שנדפס ב'הגדה של פסח שנים מי יודע', הוא דוחק, ועוד שהרי להדיא כתב "שתי שלימות למוציא כשאר ימים טובים". ודוחק לומר שסבר שא"צ לאחוז את שתי הלחמים (כדכתבתי בדעת ס' השולחן ואבודרהם) כי היא שיטה מחודשת. וגם לו יהי שזו כוונתו, מ"מ בעיקר הענין מפורש דס"ל כדעת רש"י והרא"ש, ולגבי מה שסובר שא"צ לאחוז את שתייהן ודאי לא קי"ל כוותיה.

ומה שכתב אח"כ "לאחוז שתייהן בידו" כך הוא גם לשון הטור סי' תע"ה, והוא ודאי סובר לקחת ג' מצות כמ"ש בסי' תפ"ו, וכוונתו פשוטה שכיון שיש ספק על מה מברך לכן צריך שגם השלימה וגם הפרוסה יהיו בידו בשתי הברכות, אך אה"נ דהשלימה העליונה צריכה עמה גם את השלימה התחתונה (וגם יתכן שמה שכתב "שתייהן" כוונתו לשתי המינים השלימות והפרוסה), וזו גם כוונת הספר מזוקק שבעתיים ופי' מהר"ם אלשקאר על הטור שהבאת.

ולגבי מנהג פרובאנס, בפשטות ודאי היה כשיטת רש"י והרא"ש, והלשונות שהבאת מהסידורים אינם כ"כ ראייה, כי הרבה דברים בהגדות לא מדויקים (אא"כ ידוע שיצאו מידי אדם גדול), ויתכן שאת ההלכות העתיק ממקור אחד ואת ההוראות שבתוך ההגדה העתיק מההגדות שקדמו לו. אך מ"מ יש לעיין עוד בזה, ואיני דוחה את האפשרות שהיו עוד כמה ראשונים שסברו שא"צ להחזיק את שתי הככרות של הלחם משנה. עכ"פ בנקודה זו ודאי לא קי"ל כוותיה, כי רובא דרובא של הראשונים ודאי לא ס"ל הכי, דא"כ היו צריכים להדגיש שאין לאחוז את שתי הככרות כמו בכל יו"ט (והדקדוק שכתבת כבר נתבאר שאינו ממין הטענה). ולגבי עיקר המחלוקת הנוגעת לנו (האם צריך ב' שלימות ללחם משנה או אחד וחצי) ודאי ס"ל כשיטת הרא"ש שנפסקה בטור ושו"ע, ולא כשיטת הרי"ף והרמב"ם.

ולגבי תלמיד הרשב"א, מה שכתב "וכן נהגו" קאי על זה שבוצע מן הפרוסה, והיינו כשיטת רבו הרשב"א (בתשובה, הובא בבי' סי' תע"ה) שמברך גם המוציא וגם אכילת מצה על הפרוסה, ולכן בוצע רק ממנה, ואי"ז ענין כלל לשיטת הרי"ף שמביא רק מצה ומחצה, שאת זה לא הזכיר כלל. מה שדייקת מהרבה ראשונים שכתבו שמברך על השלימה וכו', כאילו כוונתם שמחזיק רק אותה אינו נכון כלל, כי כל הפוסקים מאריכים אם לברך על שלימה או על הפרוסה, וגם בשו"ע כתב שיש מצה של המוציא ומצה של אכילת מצה, והיא מחלוקת נפרדת על איזה מצה מכוין בכל ברכה, ואין זה קשור כלל לנידון כמה מצות מחזיקים ביד.

לגבי פירוש ההגדה לרבינו ישעיה, לא רק שהפירוש של כ"י קמברידג' אינו המקורי, אלא הפירוש ההוא אינו פירוש הרי"ד כלל, אלא פירוש של חכם אחר ששאב הרבה דברים מפי' הרי"ד, וממילא ברור איזה פירוש מעיד על דעת הרי"ד ואיזה לא. ומה שהבאת מהפסקי רי"ד (ותוס' רי"ד) שחולק על רש"י, זה לגבי הנידון על איזה מצה חלה הברכה ואי"ז ענין לכאן, וגם בפי' ההגדה שם חלק על רש"י בזה וציין לדבריו בתוס' רי"ד.

לגבי מה שהבאתי מהצידה לדרך והזכר צדיק, ודאי מספר בודד א"א להביא ראייה מה היה המנהג (אלא אם כתב בפירוש שכן נהגו), אך אם גם משפחותיהם של הרדב"ו ומרן הב"י ומהר"ש אלקבץ נהגו כן, ויש עוד כמה וכמה מגדולי ספרד שכתבו כן בספרים ובהגדות של פסח שנועדו

עבור הציבור (והציבור אכן השתמש בהם הרבה), ורובם היו במחוז קסטיליה, מובן מאליו לכל בר דעת שדבר זה היה מנהג כללי (לפחות במחוז קסטיליה), ולא כמה יחידים שב'מקרה' נהגו כן, וב'מקרה' כל היחידים הללו היו מאותו מחוז, וב'מקרה' היה זה בדיוק אותו מחוז שבו גרו הרא"ש ובניו... (באמת כל זה רק כיהודה ועוד לקרא, שהרי מרן הב"י כבר העיד בפירוש שכן נהגו, כנ"ל).

ומה שכתבתי שנראה שכן נהג הרמ"ק, כיון שגרס כן בתיקו"ז, לא באתי להוכיח מזה את מנהג ספרד לפני הגירוש (שעל זה כבר הבאתי ראיות אחרות), רק באתי להוכיח שאכן כך היה המנהג אצל בני זמנו של הב"י, כמו מהר"ש אלקבץ והרמ"ק ור' שלמה טוריאלי, ואמת וצדק אמרי פיהו של הב"י שכן נהגו בזמנו.

מה שכתבת בשמי "שיש לצרף לשיטת רש"י ותוס' והרא"ש גם את שיטת רב האי גאון וריצ"ג והרמב"ן והרא"ה והריטב"א והמאירי, שלשיטתם ודאי עדיף לנהוג כרש"י ותוס', דבזה יוצאין ידי חובה לכו"ע", במחילה, לא הבנת את כוונתי. לא עלה על דעתי כלל שלדעתם עדיף לנהוג כרש"י ותוס', שהרי בפירוש כתבו להיפך, אלא כתבתי שלפי שיטתם מה שמביאין רק מצה ומחצה אין זה מעיקר הדין אלא מנהג בעלמא, וגם הם מודים שמי שיביא ב' מצות ומחצה לא עשה נגד הדין אלא רק נגד המנהג. משא"כ לשיטת רש"י ותוס' וסייעתם מי שיביא רק מצה ומחצה עשה נגד הדין, ולכן לדידן עדיף לנהוג כרש"י ותוס', כי גם הרבה מהחולקים עליהם מודים שהוא רק ענין של מנהג בעלמא, אך אם ננהג כהרי"ף והרמב"ם אזי לפי כל החולקים עליהם עברנו על דינא דגמרא שצריך ב' ככרות שלמות כיו"ט, וק"ל.

מה שכתבת שא"א לייצר מנהג חדש שלא היה בעולם<sup>ל</sup>, איני יודע איזה איסור בשילוב של כמה מנהגים, וכי זה צמר ופשתים או בשר וחלב? גם נוסח התפילה של ימינו לא היה לא בא"י ולא בבבל, ויש בו שילובים משניהם יחד, ויש עוד הרבה מנהגים שהם שילוב של כמה מנהגים קדומים, ובהרבה עניינים יש שיטות שונות שנפגשות יחד, ומה בכך? הקובע לנו הוא רק ההלכה הפסוקה, אם השילוב יוצר איזה בעיה הלכתית הרי הוא פסול, ואם לא אזי הוא כשר לכתחילה למהדרין מן המהדרין ללא כל פקפוק. יש כאן שני נידונים שאינם תלויים זה בזה כלל, לחם משנה ולחם עוני, ואין שום חיוב לקבל את שניהם יחד, ואם ההלכה נפסקה שצריך ב' ככרות ללחם משנה וכן צריך פרוסה ללחם עוני, ממילא צריך ב' מצות ופרוסה.

והכרעה זו היתה כבר בזמן הגאונים, וכפי שביארתי בס"ד שכך היה המנהג הקדמון בכל אירופה כבר בזמן הגאונים, וגם מחוץ לאירופה מצאנו לגאון הקדמון ר' יהודה ראש הסדר (שהיה ממצרים או מקירואן) שכתב כן. אמנם בסוף זמן הראשונים היו חלק מבני ספרד שנהגו אחרת, אך מאת ה' היתה זאת שהמנהג הקדמון נפסק בשו"ע ונתקבל בכל ישראל.



ל). מה שכתבת ש'מימות משה רבינו' אף אחד לא עשה כך, איני יודע איך היה המנהג 'מימות משה רבינו', יתכן מאוד שגם בזמן התנאים והאמוראים היו כאלו שסברו בענין לחם משנה כבני בבל ובענין לחם עוני כבני א"י, וממילא בפסח הביאו ג' מצות.

## בירור המנהג לברך על שלש מצות בליל הסדר

שיב

תגובת הרב עמנואל מולקנדוב: איני רואה בדברי הרד"ה טענות מספקות לדחות את דברי, והמעין הישר יראה ויתבונן הצדק עם מי.



## הרב עידוא אלבה

## שיעור כזית

א. השיעורים דוקא בפירות הארץ \* ב. מהו גודל הזית הבינוני בארץ ישראל \* ג. שיעור כזית אינו משתנה לפי ראית כל אדם את הזית בדורו \* ד. יחס הכזית אל הביצה \* ה. לימוד מיחס ביצה וגרונגרת \* ו. ביאור דברי הר"י ופסק השו"ע בסי' תפו \* ז. ראיות נוספות לשיעור כזית \* ח. דחית ראיות שהביאו לכך שהזית קטן \* ט. מהי פת ספוגנית \* י. ביאור הגמרא במנחות נר ע"א לפי הרמב"ם, הר"ש והרא"ש \* יא. דעת ראשונים נוספים \* יב. דברי הזרע אמת, החיד"א והמשנה ברורה \* יג. אכילת פרס \* יד. מדידה בנפח ולא במשקל \* טו. שיעור המיצה והמרוור למעשה \* התכתבות עם הרב ינון בר כוכבא

## א.

## השיעורים דוקא בפירות הארץ

התורה משבחת ומחבבת לנו את פירות ארץ ישראל בדברים פרק ח, ח: "אַרְץ חֹטֶה וְשֹׁעֶרָה וְגִפֶּן וְתֵאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שָׁמֶן וְדִבְשָׁ".

בברכות מא ע"ב. עירובין ד ע"א וסוכה ה ע"ב מובאת על זה דרשה של רבי חנן: "דאמר רבי חנן: כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר. חטה - דתנן... שיעור... ארץ זית שמן - אמר רבי יוסי ברבי חנינא: ארץ שכל שיעוריה כזיתים. כל שיעוריה סלקא דעתך? והא איכא הנך דאמרן! אלא: ארץ שרוב שיעוריה כזיתים. דבש - ככותבת הגסה ביום הכפורים".

אך בכל המקומות הגמרא מסיקה ששיעורים הלכה למשה מסיני, והדרשה מהפסוק היא אסמכתא.

במשנה בכלים פרק יז מפורשים שיעורים שונים. במשנה ח נאמר: "כזית שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני - זה אגורי. כשיעור שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית - זו מדברית. כעדשה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית - זו מצרית".

מכאן עולה ששיעור כזית הוא זית בינוני. אין ספק שהכוונה כאן לשיעור נפח. לגבי ביצה מבואר שם במשנה ו שהשיעור הוא בנפח, וממילא מובן שהמשניות שלאחריה גם הם מדברים על שיעור נפח. וכן הוא בתוספתא נזיר (ד, א): "מביא כוס מלא יין, מביא זית איגורי נותן לתוכו ושופע".

אך יש להבין איך אומדים מה הבינוני. האם משערים בכל מקום לפי הפרי שבארץ ישראל, או שמשערים בכל מקום לפי הפירות שבכל העולם, או אולי כל מדינה משערת לפי הפרי שלה. במשנה ז איתא: "כגרונגרת שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית. ר' יהודה אומר הגדולה (הגר"א גורס הקטנה) שבארץ ישראל היא הבינונית שבמדינות". לכאורה אפשר להבין שאין מחלוקת בין תנא קמא לרבי יהודה, ולכולי עלמא גרונגרת שיעור דוקא בפירות חו"ל, כיון שהיא הבינונית שבכל העולם, כשם שבעדשה משערים במצרית, כי היא הבינונית, אבל

הרמב"ם כתב שאין הלכה כרבי יהודה. ויש להבין מה הכריח את הרמב"ם לומר שיש כאן מחלוקת?

והיה נראה לבאר שהרמב"ם כותב שזו מחלוקת כי פשוט לו ששיעורים של שבעת המינים הם בפירות של ארץ ישראל על יסוד דרשת רבי חנין הנ"ל. לכן פירש שלפי חכמים משערים בפירות של ארץ ישראל, ואולינן בתר בינוני דידה, ואילו לרבי יהודה משערים לפי פירות כל העולם, ולכן בגרוגרת משערים בבינוני שנמצא בחו"ל. אלא שאכתי צריך ביאור, כי אם היסוד לדברי הרמב"ם הם דרשת רבי חנין, אכתי יקשה איך לרבי יהודה משערים בשל חו"ל, הרי מהגמרא בברכות משמע שגם רבי יהודה מודה לדרשת רב חנין\*. ועל כרחק צ"ל שלפי האמת מדרשה זו אין ראייה שכן הגמרא מסיקה שדרשה זו אינה אלא אסמכתא, ולכן רבי יהודה יאמר שחכמים רק אמרו שיש רמז לעניני השיעורים בפירות שהשתבחה בהם הארץ, אך לעולם אם אנו מוצאים בפרי מסויים שהבינוני שלו אינו בארץ ישראל יש לשערו בבינוני של כל העולם. וא"כ חזרת הקושיה על הרמב"ם, מנין לו שלפי חכמים אין משערים אלא בפירות הארץ.

לכאורה יש לומר שלמד כן מהירושלמי ביכורים פרק א הלכה ג:

"מתני' אין מביאין ביכורים חוץ משבעת המינים... ולא מזיתי שמן שאינן מן המובחר...

גמ': אין מביאין ביכורין וכו'... נאמר כאן ארצך, ונאמר כאן [שם ח ח] ארץ חיטה ושעורה, מה ארץ שנאמר להלן בשבעת המינים הכתוב מדבר, אף ארץ שנאמר כאן בשבעת המינים הכתוב מדבר. זית שמן זה אגורי. רבי אמי בשם רבי יוחנן זה אוריס. ולמה נקרא שמו איגורי שהוא אוגר שמנו לתוכו. וכל הזתים מאבדין שמנן? א"ר חנינא כל הזתים הגשמים יורדין עליהן והן פולטין את שמנן, וזה הגשמים יורדין עליו והוא אוגר את שמנו לתוכו. ודבש אלו התמרים...

ר' ברכיה בשם רבי שמואל בר נחמן ולמה כתיב ארץ ארץ שני פעמים, להודיעך שאין הבית עומד אלא על שני דברים הללו.

ולמה נכללו? רבי יהודה ב"ר ורבי שמואל בר נחמן חד אמר לברכה, וחרנא אמר לשיעורין<sup>2</sup>. מאן דמר לברכה ניחא (שמוזכרים רק מינים שהשתבחה בהם הארץ כי מקדימם לברכה. ע.א) מאן דמר לשיעורין, והא תנינן בהרת כגריס לית הוא מימן. כעדשה מן השרץ לית הוא מימן".

הירושלמי מביא את הדרשה "לשיעורין" כלימוד גמור ולא רק כאסמכתא, ומקשה למה לא נמנו בפסוק עדשה ופול, שהרי גם בהם משערים. ונחלקו מפרשי הירושלמי אם יש כאן תירוץ, ומהו התירוץ<sup>3</sup>.

א). במשנה בברכות נאמר שלרבי יהודה לענין סדר הברכות על הפירות אמרינן "מין שבעה עדיף", והגמרא מסיקה שלדעתו יש להקדימו מכיון שהפסוק נאמר "לברכה", הגמרא מקשה על זה מדרשת רבי חנין ומסיקה שאינו חולק על דרשת רבי חנין, כי לכו"ע גם לפי רבי חנין הוי רק אסמכתא.

ב). בפני יהושע בברכות תמה למ"ד לשיעורין נאמרה, למה נכתב ארץ פעמיים. קושיה זו לא כ"כ קשה לפי הבבלי שמסיק שהוא אסמכתא, אך מה נאמר לשיטת הירושלמי? נראה שהתשובה אכן מבוארת בירושלמי שאומר לפני כן: "ר' ברכיה בשם רבי שמואל בר נחמן, ולמה כתיב ארץ ארץ שני פעמים להודיעך שאין הבית עומד אלא על שני דברים הללו". ופירש הרש"ס דכוונתו היא משום שעל הלחם והשמן עומד עיקר הבית. לפי זה נראה שרבי שמואל בר נחמן הוא זה שאמר לשיעורין נאמרה, ולכן הוא מבאר לפי דרכו למה נכתב פעמיים ארץ.



הרש"ס והשדה יהושע ביארו שהתירוח הוא דהני גרים ועדשה אין שיעורן בגרים הארץ ועדשות ארץ ישראל (לפי זה י"ל 'מימן' כמו ממנו, והרש"ס גורס "מנהון"). אך לכאורה עדיין צריך ביאור לקושיה, וכי המקשן לא ידע שאין שיעורן בשל הארץ כמפורש במשנה, ואם כן מה הקשה?

ונראה שהמקשה היה סבור שלעולם כל דבר משוער בארץ ישראל, שלא הצריכה אותנו התורה לצאת לחו"ל, ואף שמשערים בגרים הקלקי, הוא אמנם מין הנמצא בעיקרו בחו"ל, אבל עכ"פ משערים בשל הארץ, ולכן שאל למה אינו נמנה בכתוב. ולזה תירץ לו שבגרים הקלקי המין הגס אינו מצוי בארץ, או שלא היה מצוי בארץ בימי התורה ובית ראשון<sup>1</sup>.

לפי זה למאן דאמר לשיעורין נאמרה, כל שבעת המינים משערים בבינוני הנמצא בפירות הארץ, ורק בעדשה ופול, הפרי שבו משערים מצוי בחו"ל. אלא שאכתי אין מכל זה ראייה שלדינא משערים בשל הארץ כיון שבבבלי מסיק שזו אסמכתא, וגם רבי יהודה מודה לה כאסמכתא.

בשו"ת מהר"ם שיק (סי' נז), ומשנה אחרונה (כלים שם) פירשו את המחלוקת במשנה דכלים באופן אחר. לשיטתם, ת"ק סובר שמשערים בכל מדינה בבינוני דידה. בארץ ישראל משערים לפי בינוני של א"י, ובחו"ל לפי בינוני שלהם, ואילו לרבי יהודה משערים בכל מקום לפי הבינוני שבכל העולם, וכיון שבא"י היא קטנה משל כל העולם משערים בשל חו"ל.

הגרי"י קנייבסקי בשיעורין של תורה (סי' ג אות יב) קיבל את מה שהם פירשו בדעת תנא קמא, אך דחה את מה שפירשו בדעת רבי יהודה. לגבי תנא קמא כתב סיוע לכך שמשערים כל מקום לפי פירותיו מלשון רש"י בברכות שכתב "שבחה של ארץ ישראל שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלין בהן", משמע ששבחה של ארץ ישראל הוא רק שבה מצויים מיני פירות אלו שבהם עושים את השיעורים, אבל כל מדינה משערת בפירות אלו לפי מה שבתחומה. אמנם רש"י בסוכה כתב "שבחה של ארץ ישראל, שאפילו בדברי תורה צריכין לשער בפירותיה איסורין שבתורה", ולכאורה משמע שכל העולם משער בזית בינוני של הארץ, אך לדעת

ג). מהר"א פולדא כתב שכל הסיפא היא מדברי המקשן, ואינו משיב. אך דוחק לומר שהירושלמי נשאר בזה בלי תירוח בפרט שיש לזה תירוח כפי שנפרש לקמן, ועוד, לפירושו המילים "לית הוא מימן" נראים כמיותרות, מדוע לא מספיק לומר "והא תנינן בהרת כגריס". הפני משה פירש שהתרצן אומר שלא מנה אותם בפסוק כיון שבבהרת גרים אינו סימן הטומאה היחיד. וכן בשרץ, יש אבר של שרץ שמתמא גם בפחות מכעדשה (מימן מלשון מיומן - ברור וקבוע). ופירושו קשה, שעכ"פ יש דברים בטומאה שמשערים בפירות אלו.

ד). וכ"ה בהגהת הגר"א עפ"י העתקת רד"ל. ובמהר"ץ חיות סוכה ה ע"ב הביא את לשון הירושלמי בזה "מהם". לפי כל הגירסאות אלו פירושו שהוא אינו דומה לשבעת המינים, כי משערים אותו בשל חו"ל.

בהגהת ככר לאדן גורס לית הוא "ממין", ופירש בעלי תמר שלא קחשיב אלא השיעורין התלויין במינין שנשתבחו בהן א", משא"כ גריס, ששיעורו בגרים הקלקי. נראה שרצונו לומר שהמשוכח בגריסים אינו בארץ. מביאור זה אפשר להסיק שלא חייבים לשער בשל הארץ, אלא רק שמשערים במין שהשתבחה בו הארץ, ואפשר שכל מדינה תשער בפרי שלה. אבל אם כך העיקר חסר, שהיה צ"ל שאין המשובח בארץ. ונראה לענ"ד שגם לפי גירסה זו הכוונה היא שאין אלו מין שבו הבינוני נמצא בארץ.

ה). פרופ' כסלו כתב לי שגם כיום קיים גריס גדול שנמצא הרבה בארץ, לכן כתבתי שעכ"פ ידעו שהגיע לארץ מאוחר, או שבקלקיה הגרים גם עוד יותר.

הגריי"ק י"ל שרצונו לומר ששבחה של הארץ הוא שאפילו בדיני תורה כדי לשער צריכים להיות בארץ שיש בה פירות של ארץ ישראל, ולעולם כל מקום משער לפי פירות שלו. אך לגבי דעת רבי יהודה תמה הגריי"ק על מה שכתבו שלרבי יהודה צריך לשער בשל כל העולם, שכן לא מסתבר שאדם צריך לעבור בכל העולם כדי לקבוע מהו השיעור, אלא צ"ל שרבי יהודה השמיענו שבארץ ישראל צריכים תאנה גדולה יחסית לפירותיה, ורבנן פליגי בזה, דבארץ ישראל נמי ישערו בבינונית דידה.

ולענ"ד נראה להיפך, מה שפירשו בדעת רבי יהודה מסתבר, ולא מה שפירשו בדעת תנא קמא. סברת רבי יהודה לא בוארה כלל אצל הגריי"ק (ואם דעתו שהמידה נאמרה בהללמ"ס בגדולה, היה צ"ל זאת להדיא בלא לקשר זאת למה שיש בחו"ל). ונראה שעל כרחק צ"ל שלרבי יהודה משערים בשל כל העולם, ואעפ"י שקשה לעשות זאת, כך היא דעתו, והרי גם ת"ק מודה שעכ"פ בגרים משערים בשל קילקיה. ואדרבה מה שכתב המהר"ם שיק בדעת תנא קמא שהשיעור משתנה ממדינה למדינה לא מסתבר. כפי שכתב הגר"ח נאה (שיעורי תורה שער ד) שלא מסתבר שבמקום אחד יתחייב סקילה על שיעור שונה ממקום אחר, וכן יש לכך כמה הוכחות:

א. הגמרא ביומא (עט ע"ב) דנה מהו שיעורה של הכותבת ביחס לביצה, ומסיקה בהוכחות על פי ברייתות שהיא פחות מכביצה, ואם משערים לפי מה שרואים במציאות באותה מדינה כל הדיון מיותר, וגם המסקנה לא מובנת כיון שבטבע הביצה לא משתנה בהתאם לתמר, אין לה גודל קבוע בכל מדינה ביחס לביצה של אותה מדינה, ולא מובן איך נשער מהי הכותבת שהיא פחות מביצה.

ב. ביומא פ ע"א מבואר ששיעור ביצה לטומאת אוכלין הוא מכיון שבית הבליעה מחזיק ביצה. כיון שבית הבליעה לא משתנה בהתאם להשתנות הביצה ממקום למקום, מוכח שמדובר בשיעור קבוע לכל העולם.

ו. הגר"ח נאה (שיעורי"ת שער ב אות ג) דן איך אנו אומרים ששיעורי התורה הם על פי הבינוני שבפירות בארץ, והרי מצינו בירושלמי פאה, ז, ג ובבבלי כתובות קיב ע"א בימי ריב"ל ורבי חייא גדלות מופלגת בפירות הארץ, שהשתנה לגריעותא רק בימיהם. וכו' מצינו בתענית כג ע"א שינויים מופלגים שהיו בגודל הפירות בימי שמעון בו שטח.

אך לענ"ד אדרבה מזה גופא מוכח שאין שינוי בפירות שבארץ, דהמעין יראה שבירושלמי פאה ובבלי כתובות, שבהם מדובר על כך שהיה שינוי כללי בארץ ישראל לטובה, לא מצוינים כלל פירות שבהם אמרו לשער בגודל בינוני דהיינו השעורה, הזית, הרימון, והתאנה. ורק בגמרא תענית במעשה בימי שמעון בן שטח מצינו שהיתה שעורה כגרעיני זיתים (שגם זה לא שינוי כ"כ גדול), והניחוה לדורות כי היה משונה ואין זו השעורה המדברית, ובדור יחיד אין גורם שינוי כזה לטעות, כי עדיין קיימות גם שיעורים של הדור הקודם, וידוע שמשערים במדברית. מסתבר שמשעה שנחלו ישראל את הארץ עד היום לא היה שינוי בפירות שבהם משערים, כדי שלא יבואו לטעות בשיעור.

ז. הוא הביא ראיה גם בגמרא שבת עו ע"א אמרו במשנה "עמיר כמלא פי טלה". ובגמרא "עמיר כמלא פי טלה. והתניא כגרוגרת! אידי ואידי חד שיעורא הוא". ומכיון שהטלה לא משתנה בהתאם לגרוגרת, מוכח שמדובר בשיעור קבוע לכל העולם. אך לענ"ד ראיה זו יש לדחות שכוונת הגמרא שבמקומו של התנא כמלא פי הטלה היה כגרוגרת. וכח"ג יש להשיב על מה שהביא ראיה ממה שהגמרא משווה גם גרוגרת ואיספגין לסלע.

ח. הרב בר כוכבא כתב בספרו זית רענן לדחות ראיות אלו משום ש"ל שאכן השיעורים האלו מתקטנים ומתגדלים באותו יחס. ולענ"ד דבריו תמוהים, דפשוט שכפי שהאדם לא השתנה גם בית הבליעה שלו לא השתנה. וכן פשוט שהיחס בין ביצה לגרוגרת אינו משתנה בהתאמה. ולגבי הגרוגרת כתב ש"ל שאין השיעור הלכה למשה מסיני אלא הוא מה ששיערו ליתובי דעתא, וזה לא משתנה. אך מלבד שמהגמרא בג' מקומות שהבאנו לעיל עולה שכל השיעורים של שבעת

ג. לא מובן כיצד נשער כל מדינה לפי בינוני שלה, דמי קובע היכן גבולות המדינה לענין זה, האם השלטון קובע, כמו בגרים הקלקי ועדשה המצרית? או האקלים, כמו שעורה המדברית? או אולי לכל עיר יש שיעור אחר. בגרים ועדשה יכולים היו לומר על מדינה מסוימת שהיתה ידועה בזמנם, אך איך אפשר לומר שהשיעור משתנה בכל מדינה בלי לדעת מה הגדרת מדינה?

ומה שדייק הגר"ק מרש"י בברכות אינו מוכרח, וגם מרש"י בסוכה לא משמע כדבריו. ואף את"ל שכוונת רש"י בברכות היא כפי שפירשו הגר"ק, י"ל שרש"י סתם את הדברים כדי שהדרשה תתאים גם לשיטת רבי יהודה, שאינו משער רק בשל הארץ, כיון שהגמרא שם קאי בשיטתיה, ואין כאן הכרעה.

הגר"ח נאה הסיק שיש לפרש במשנה שני פירושים. הפירוש הראשון הוא דלכו"ע משערים תאנה בבינוני של ארץ ישראל, אך כיון שלא מסתבר שפירות הארץ קטנים ביחס לחו"ל, כי ארץ ישראל משובחת בפרותיה, גרסין בדברי רבי יהודה "הקטנה שבארץ ישראל". ולפי זה יש לבאר דלא פליגי, דלרבי יהודה נמי השיעור הוא בבינוני של א"י, אלא שר"י מודיענו את המציאות הכללית שרואים את שבח הארץ בכך שבחו"ל הפירות קטנים ולא קובעים לפי בינונית שלהם, אלא בפירות הארץ. והפירוש השני של הגר"ח נ"ה הוא לפי הרמב"ם, דפליגי וגרסין "הגדולה", וי"ל שלפי שראו שבארץ התאנים קטנות, סבר רבי יהודה שנאבד עתה מארץ ישראל המין הגדול ונשארו רק הבינונים והקטנים, ולכן משערים בבינונית של חו"ל כדי לדעת את השיעור האמיתי של בינונית של ארץ ישראל. ולת"ק אין צריך לחוש לשינוי, ששבח ארץ ישראל בשבעת המינים הוא רק בטעם ולא בגודל, ולכן י"ל שמאז ומעולם בא"י התאנה קטנה משאר מדינות, דאין זה מעיד על גירעון בפרי ולכן בכל מקום משערים בגרירת הבינונית שבארץ.

אך לענ"ד שני הפירושים קשים. הפירוש הראשון קשה משום שהוצרכו לשנות גירסה, וגם אינו כ"כ מובן מה לנו להודיע על דבר זה דוקא בגרירת. והפירוש השני קשה משום דאכתי לא מובן מנין לרמב"ם לקבוע שתנא קמא פליג על רבי יהודה.

לענ"ד נראה שהרמב"ם קובע שאין הלכה כרבי יהודה כי הבין את דברי רבי יהודה כמו המהר"ם שיק שלרבי יהודה משערים בכל מקום לפי הבינוני שבכל העולם, ושיטת רבי יהודה היא המשך לדבריו במשנה ו: "כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית. רבי יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים. אמר ר' יוסי וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה".

נראה שלדעת רבי יהודה כשקובעים חכמים שיעור יש לטרוח ולחפש בכל העולם מה גדול ומה קטן, וכך יודעים מהו בינוני, ורבי יוסי אומר שאין צריך לטרוח בכל העולם, שאין לדבר

המינים הם הלכה למשה מסיני (ומה שהגמרא אומרת לשון "שיעור חכמים" לא מוכיח מיד, דלשון זו שפיר יכולה להתפרש על הללמ"ס), אלא שהגמרא אומרת שיש בזה סברה ששיעור כזה מישב את הדעת, כפי שבשיעור ביצה יש סברה שהוא שיעור שקצת משביע, ואם כל השיעורים מתקנים בהתאמה היה לנו לומר שגם ישוב הדעת מתקן, אלא שודאי אין זה נכון שכל השיעורים משתנים בהתאמה. ובכלל לא נראה שיש שינויים, אלא שיש מקומות בהם מצוי מין קטן, ובמקומות אחרים מין גדול, ולפעמים המין שבו שיעור חכמים לא גלוי לכולם.

סוף, אלא כפי שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה "הדבר מסור למראית עינו של אדם" - כלומר לפי מה שלפנינו. ונראה שלפי זה הבין הרמב"ם שרבי יהודה במשנה זו אוזיל לשיטתיה שצריך לטרוח בשיעורים לחפש הכי גדולה והכי קטנה בכל העולם, ולכן הוא מצא שהתאנה הבינונית היא בחו"ל, אך אין הלכה כרבי יהודה, דאנן משערים לפי הרואה, וממילא הבינוני הוא כפי הנמצא בארץ ישראל.

ונמצא שלהלכה משערים בשל ארץ ישראל בלבד, וכל העולם נוהג על פי המידה שיש בארץ ישראל, כי אחרת לא נוכל לדעת מה גדר המדינה שעל פיה נשער, וגם לא נוכל לחפש בכל העולם מה גדול ומה קטן.



## ב.

### מהו גודל הזית הבינוני בארץ ישראל

במשנה ביכורים המובאת לעיל מבואר שמביאין ביכורים רק ממין מובחר ולא מ"זיתי שמן". פשוט שאין כוונת המשנה לומר שאין להביא אלא מזיתי כבש, שכן אלו נחשבו גרועים יותר כמבואר במשנה בתרומות ב, ו המביאה דוגמא של הפרשה מהיפה על הרע מזיתי שמן שתורמים מהם על זיתי כבש. ועל כן צריך ביאור מה באה המשנה למעט? הר"ש על המשנה מביא את דברי הירושלמי הנ"ל שהאגורי הוא זית שמן. נראה שהר"ש מפרש שמה שכתוב בירושלמי הנ"ל שזית שמן הוא אגורי, בא לבאר שמה שכתוב במשנה "ולא מזיתי שמן שאינן מן המובחר", פירושו שאפילו זיתי שמן, אם הם אינם מן המובחר לא מביאים מהם, וכל שכן זיתים שאינם זיתי שמן שגרועים עוד יותר, אלא מביאים אך ורק מאותו זית שמן שהוא המין המובחר שבזיתי השמן, וקרוי בתורה "זית שמן", ומפרשת הגמרא שאותו זית שמן מובחר הוא זית האגורי, ונמצא שלפי הר"ש מביאים ביכורים רק מזית האגורי כי הוא המובחר שבכל הזיתים<sup>ט</sup>.

אך הרמב"ם בפיהמ"ש כתב: "ולא יביא מן הזיתים הכחושים שהרי אמר זית שמן ולא אמר ארץ זית ודבש". נראה שלפי הרמב"ם הכוונה היא למעט רק זית כחוש שאף אם הוא עדיין קרוי בלשון העם זית שמן, מכל מקום הוא כחוש, ולא נקרא בלשון התורה זית שמן, אבל לא צריך להביא דוקא זית האגורי. לפי דרכו של הרמב"ם נראה שהירושלמי לא בא לפרש את המין ממנו מביאים אלא לפרש את הפסוק, שהתורה שבאה לחבב את פירות הארץ השתבחה בזית, כי יש בארץ את הזית האגורי שיש לו תכונות מיוחדות ומשובחות, ויש בזה גם רמז לפי מ"ד שהפסוק לשיעורים נאמר, כיון שמשערים באגורי, אבל אין ללמוד מזה להביא ביכורים רק מזית האגורי, כשם שלענין ברכות לא מקדימים בשבעת המינים רק את האגורי<sup>י</sup>.

ט. וכן הבינו הרש"ס והיעב"ץ (בפירוש לחם שמים למשנה בפירוש הראשון), אלא שהיעב"ץ הביא פירוש נוסף שאין הכוונה שמביאים ביכורים דוקא מהאגורי, אלא שבתוך זיתי שמן יש מובחרים ויש שאין מובחרים, והוא פירושו של הרמב"ם. תפארת ישראל פירש שהמילים "שאינם מן המובחר" מוסבות גם על תמרים שבהרים ופירות שבעמקים, אך מהראשונים נראה שלא פירשו כך. עכ"פ יתכן שהזית האגורי לא ישמש כיום לשמן. הוא נקרא זית שמן בתורה כיון שהשמן שלו משובח, אבל יתכן שבמשך השנים בגלל נידירותו, לא רצו להשתמש בו לשמן אלא למעדני זיתים (לפי דברי שהאבי המובא לקמן כך היא המציאות בון הג'לט).

מכל מקום, גם לפי פירוש הר"ש וגם לפי הרמב"ם נראה שמה שהאגורי משמר את שמנו בצורה מיוחדת מהגשמים גורם גם לכך שהוא המובחר שבזיתים, ולכן התורה משתבחת את ארץ ישראל בו".

וכמובן יש תכונה נוספת של זית זה העולה מהמשנה בכלים שהוא הבינוני.

שתי תכונות אלו מתבארות גם בגמרא בברכות לט ע"א. שם דנה הגמרא על מעשה שרבי יוחנן אכל זית ובירך עליו, למרות שלכאורה הוצאת הגרעין גורמת לכך שהוא כבר אינו כזית, והגמרא אומרת: "ההוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן - זית גדול הוה, דאף על גב דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא. דתנן: זית שאמרו - לא קטן ולא גדול אלא בינוני, וזהו אגורי. ואמר רבי אבהו: לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו, ואמרי לה: סמרוסי שמו, ולמה נקרא שמו אגורי - ששמנו אגור בתוכו".

וצריך ביאור, הלא לכאורה עיקר כוונת הגמרא לומר שהזית שמברכים עליו הוא בינוני ויש גדול ממנו, ומה זה שייך לדברי רבי אבהו, ואם הוא נאמר רק בדרך אגב לא היה צריך להיות כאן וא"ו החיבור.

ונראה שהמצב היה כמו שהוא בימינו שברוב המקומות לא מכירים את הזית האגורי, וגם לא הכירו זית גדול ממה שנהגו לשער בו כזית. לכן באה הגמרא להשיב על הקושי, איך יתכן שלרבי יוחנן היה זית גדול כל כך עד שאחרי מליחה והוצאת הגרעין הוא יכול לברך אחריו, ומביאה את דברי רבי אבהו שקאי לבאר מהו הזית של המשנה בכלים, ומדבריו עולה שראו את הזית האגורי בפועל, ומשמע שזיהו את המין המדובר כי הוא היה בינוני, ואם כן הכירו גם זיתים גדולים, ומובן המעשה של רבי יוחנן. (וראה עוד להלן בהתכתבות עם הרב ינון בר כוכבא ביאור ההכרח שזו כוונת הגמרא, שאם לא נאמר כן כל מהלך הגמרא אינו ברור).<sup>1</sup>

1. בפירוש עלי תמר על הירושלמי ביכורים הקשה שא"כ גם לענין ברכה נאמר שיברך רק על זית שמן אגורי מעין שלוש, וכן רק אותו נחשיב לענין קדימת ז' המינים, וכתב שלכאורה צ"ל שאינו אלא אסמכתא לענין ביכורים לכתחילה, וצ"ע. ולענ"ד לפי דרך הרמב"ם אין כל קושי בזה, שכן לפי דבריו שפסלו רק זיתים כחושים עולה שאין כוונת הירושלמי שהפסוק מדבר רק באגורי, אלא שהתורה משתבחת בזית שמן כיון שיש זית אגורי. ולכן אנו דנים מסברה שלענין ברכת מעין שלוש מברכים גם על תמרים שבהרים וזיתים כחושים, כי עכ"פ הם ממין שהשתבחה בו הארץ, ולענין הבאת הביכורים אמרו לא יביא מזיתים כחושים, כי עכ"פ ביכורים צריך להביא מן המובחר.

2. ענין האגורי הובא גם בברכות לט ע"ב. ופירש"י על ענין האגורי "מזומן לצאת ממנו שאינו נבלע בפרי כמשקה תפוחים ותותים. אלא אגור כמשקה ענבים". וצ"ע אם יש הבדל בזה בין הזיתים. עכ"פ נראה שהעיקר כמו שמפורש בירושלמי, שיש כאן תכונה מיוחדת של שימור השמן בגשם (כידוע דרכו של רש"י לפרש את הבבלי לא דוקא על פי הירושלמי, והתוספים נוטים יותר לפרשו על פי הירושלמי).

ובשיעורין של תורה (א, ג) תמה שכל הזיתים שלנו אינם פולטים את שמנם מהגשם, אך י"ל שהכוונה כאן אינה דוקא לפליטה של שמן הנראית בחוץ, וזה גופא פירוש שאלת הירושלמי, וכי כל הזיתים מאבדים את שמנם, הלא איננו רואים שהשמן נפלט? והתשובה היא שהכוונה שהוא אוגר את השמן מהגשמים, ושאר הזיתים אינם אוגרים את השמן מנוק הגשם, ולכן אחוז השמן שבפרי פוחת מחמת הגשם, וכן ראיתי בויקפדיה שבדרך כלל מים גורמים לכך שאחוז השמן בפרי יורד.

3. ברפ"ע עמר (אמונת עיתך 114 עמ' 44) מביא מקור ערבי ממנו עולה שבמאה העשירית עדיין היה ידוע שיש זית שכיח באזור ירושלים הנקרא בשם אברוטי. אולם יתכן שזה היה כינוי שנקרא על שם הזית הראשון.

הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות יד, א כותב שמשערים "בכזית בינוני", ולא ציין שהוא האגורי. ונלענ"ד שמהשמטת הרמב"ם הזו יש ללמוד יסוד בגדר בינוני. למעשה יש שתי אפשרויות איך להגדיר בינוני. אפשרות אחת היא כפשוטו שבינוני הוא האמצע של הגדול והקטן, ואפשרות שניה שהוא המין שמוגדר כאמצע לפי מספר המינים שיש בזיתים. בענין זה דן החזו"א (כלים כג, ז). הוא שואל למה רק בזית, שעורה ועדשה צויין במשנה שם המין שהוא הבינוני, ולא בשאר הדברים, ומחמת שאלה זו חידש שבריימון וכיוצ"ב לוקחים את הבינוני שבכל העולם מקובל שהוא הבינוני, אבל בזית, שעורה ועדשה הוצרך לומר מין בינוני כיון שהוא אינו זהה לבינוני שבכל העולם, שכן אם לדוגמא בכל העולם יש עשר סוגי זיתים שגודלם מ1.5 עד 24 סמ"ק (הדוגמא היא כעין הטווח של גודל הזיתים שאכן קיים במציאות) ויש הבדלים שונים בין מין זית לזית בסדר עולה כל אחד גדול מחבירו בסמ"ק או שנים, כך שהשישי הוא 8 סמ"ק והתשיעי הוא 13, אבל העשירי 24, הרי שהמין האמצעי מעשרת המינים הוא השישי - 8 סמ"ק, ובתוכו יש לקחת את הבינוני, אבל אם היינו דנים במידה שווה מבלי להתייחס להתפלגות היינו לוקחים את הזית שהוא 13 סמ"ק שהרי הוא הזית הממוצע בין סך כל הזיתים הגדול לקטן.

אך לענ"ד נראה שאין זו דעת הרמב"ם, שכן אם לומדים מדבר זה את דרך המדידה, כפי שכותב החזו"א, היה לו להביא את לשון המשנה כיוון שיש בזה נפק"מ למעשה איך משערים בינוני. גם לא מסתבר שהתורה הצריכה לעשות הבחנות דקות וחקירות כאלו של מספר המינים ומידת התפלגות הפרשי הביניים שבין המידות. ובאמת במציאות יש מאות מינים של זיתים, ולא שייך להגדיר מהו זית בינוני בדרכו של החזו"א.

לכן נראה שבכחאי גוונא ניקח את הזית שגודלו 13 סמ"ק, ואף אם הוא לא בדיוק באמצע, דהיינו שהגדול הוא 20 סמ"ק, ניקח את הזית שהוא 13 סמ"ק כי הוא הזית הגדול שבקטנים והעיקר הוא שבעיני בני אדם זית כזה נקרא הבינוני. ומה שנאמר אגורי, וכן בפול עדשה ושעורה שאמרו תואר מסויים על הבינוני, הוא רק כדי לציין לנו סימן היכן נמצא את הבינוני, אבל בתאנה ורימון לא צויין סימן היכר כי אין מין ידוע כבינוני.

לפי זה יש לנו לחפש את הזית הבינוני שהוא בערך הממוצע בין גדול לקטן, מתוך זיתי ארץ ישראל שהרי זה מה שקרוי בלשוננו בינוני, ואם נמצא זית מובחר שנראה בינוני ובעל תכונה מיוחדת בשימור שמנו, זה יסייע למסקנה שאכן הגענו אל הבינוני שבו משערים את שיעורי התורה.

פרופ' מרדכי כסלו (תחומין ח"י עמ' 427) כתב על פי גרעיני זיתים שנמצאו במצדה (מזן נבאלי) ועצים עתיקים (מזן סורי), שבזמן חכמי המשנה היו בארץ בעיקר ב' סוגי זיתים, נאבאלי וסורי, ובמאמרים מאוחרים יותר כתב שהיו גם קצת זיתים של מאליסי, תופאחי, ושאמי, ולדעתו השפכוני והנטופתי המוזכרים במשנה הם תתי זן של סורי ונאבאלי. הסורי והנבאלי הם 2.5-6 סמ"ק, אבל טווח כל הגדלים של מיני הזיתים האלו הוא 1.5 - 13 סמ"ק (וכתב שהשאמי יכול להגיע לאורך 35 מ"מ ורוחב 25 מ"מ, ואם כן גודל זה מביא לנפח 13 סמ"ק").

(ג). אעפ"י שבדרך כלל השאמי הוא 10 סמ"ק (8 גרם), כנראה שבשנים שאין הרבה גשם, הזיתים גדולים יותר והוא 13

אך בגמרא פסחים נג איתא שבשביעית אוכלים זיתים עד העצרת. משמע שהיו מיני זיתים נוספים. פרופ' כסלו גם כתב לי שבין גרעיני הזיתים שמצאו יש לפחות חמישה גרעיני זיתים גדולים שלא זוהו לאיזה מין הם שייכים". התורה משבחת במיוחד בענין הזיתים את נחלת אשר שהיא ארץ הלבנון, עד הרי אמנה וארם צובה, ולכן נראה שיש לחפש שם, האם יש זיתים משובחים, וגדולים יותר.

יש ספר בערבית<sup>1</sup> של מומחה בשם שהאבי שחי בסוריה לפני מאה שנה, ושם יש תיאור בפירוט רב של מעל עשרים סוגי זיתים מזנים מקומיים (אחר כך מנה מינים אחרים מיובאים מצרפת) המצויים באיזור דמשק, לבנון, ארם צובה והרי אמנוס. והמשובח שבכל הזיתים הללו הוא זן הג'לט שמצוי באיזור אלכסנדרטה<sup>2</sup> (גבול נחלת אשר, והיום שייך לטורקיה, ובו נמצאים הרי אמנוס) וכתב

שם "אורכו 35 מ"מ והקוטר 25 מ"מ. הג'לט הזה יקר מכולם". הוא מציין שהפרי נקטף בשיא בשלותו שהיא מאוחרת, ולא כבזיתים אחרים שכאשר הם מבשילים מאוחר הם נקטפים מוקדם יותר כדי שהגושם לא יזיק להם, והוא 5 אחוז מהזיתים הנורעים באיזור זה". תיאור זן הג'לט בערבית:

الزيتون - الأنواع التي تزرع في منطقة الاسكندرية - ١٩٣٠  
الزيتون الجلط: شجرة أقل ارتفاعاً وتفرعاً من شجرة الدان وأوراقه الزهري  
أي أقل كثافة من أوراق هذا النوع أما ثمرته فكبيرة الحجم - يوداه اللون مستطيلة  
الشكل تشبه ثمرة الباذلج طولها ٣-٤ سنتيمتر وقطرها ٢-٣ سنتيمتر  
والجلط اغنى الأنواع وأجودها في صناعة المربسات ولا يستخرج منه  
الزيت إلا نادراً، ويكون قطاف ثمرته في تشرين الثاني بعد أن تتفتح. وهو  
غير متشعب ولا يزيد نسبة أشجاره على ٥ في المئة من المجموع ويغرس في القوطة  
والمرج ووادي العجم.

סמ"ק. עכ"פ לא מדובר על גודל שמושג באמצעים מודרניים מיוחדים.

יד). במאמר בתחומין ('כזית - פרי הזית כמידת נפח') כתב פרופ' כסלו רק שרוב הגרעינים במצדה הם של הזן הנאבאל, אך במאמרים מאוחרים יותר (ב'ככל דרכיך דעהו' 16 תמוז תשס"ה 'הכל לפי דעתו של רואה - הערכה מיוחדת'). הליכות שדה 149 תשס"ו עמ' 26 'גודלם של הזיתים בימי חז"ל'. לשוננו גליון סט תשס"ט 'לזיהוי שמותיהם של פירות' הוסיף עוד פרטים, ועתה קיבלתי ממנו נתונים יותר מדויקים. במצדה נמצאו 2600 גרעינים. רובם מזן הנבאל, אך נמצאו בתוכם גם מעט סורי ומאליסי, וכן 58 גרעינים גדולים, שזוהו כשאמי או תופאחי. ויש שם עוד 346 גרעינים שלא טופלו. במערת ערגות נמצאו 2 שהוגדרו 'דומה לתופאחי', ובמערת הרומח 5 גלעינים גדולים לא מזוהים. הגרעינים שבמערות הם מימי בר כוכבא. אך מצדה ומערת המסתור האלו מרוחקות מנחלת אשר. במציאות של מלחמה, ובמקומות המתוארים השתמשו בעיקר בזיתים כבושים, ולא בזיתי שמן, לכן לענ"ד גם אין ללמוד ממיעוט הגרעינים הגדולים שם על נדירות של זן הזיתים הגדולים.

טו). הספר נקרא 'כתאב אלאשג'ר באלשאם' (ספר העצים בסוריה רבתי) ונכתב בשנת 1924. שם כתב בראש עמ' 153 על זן הג'לט ושם בראש עמ' 156 על זן 'ביצי היונים'. קיבלתי את הספר מפרופ' זוהר עמר, וידידי ר' חי סעדיה תרגם לי את הדברים שאביא לקמן.

טז). בספר של שהאבי כתוב ב'אלכסנדרנה', אך בויקפדיה כתוב ששמו של חבל הארץ שגובל עם הרי אמנוס והיה בזמנו חלק מסוריה הוא אלכסנדרטה, והיום הוא קרוי איסקנדרון (iskenerun) בנפת האטיי. לענ"ד על זה מוסבים דבר המשנה "מן האמנה ולפנים א"י", דהכוונה מהרי אמנוס כלפי הים.

יז). פרופ' כסלו מיחס לסורי (בעבר הוא נקרא צורי, כי משערים שמוצאו מצור) את היחוד ששמנו אגור מפני שהוא מתקיים יותר זמן על העץ, וכן יש בו שמן מרובה יותר משאר הזיתים. אך שהאבי מזכיר את הסורי ומתייחס אליו כזן פחות שאינו כ"כ משובח, ואכן ראיתי שכותבים בכמה אתרים שהשמן של הסורי חריף מדאי. גם פרופ' לביא כתב שיש חסרון בסורי שקשה להוציא ממנו שמן. בעמ' 155 מציין שהאבי שיש בלבנון הקטן (הר הלבנון) גם זן הנקרא שתאוי ותרגומו 'חורפי', והוא בצבע שחור, ונראה שכוונתו שהוא מתקיים כל החורף. ונלענ"ד שהוא כנראה הזן שבגללו היו אוכלים בשביעית עד העצרת, וא"כ אין יחוד דוקא לזן הסורי בענין זה שהוא מתקיים על העץ עד זמן מאוחר, יש זיתים עדיפים ממנו. הזית המרובה ביותר בשמן אצל שהאבי הוא ה'דהן', שגדולו דומה לסורי, אך לא מצויין אצלו אם זן זה מתקיים יותר זמן על העץ. רק אצל הג'לט הוא מציין גם שהוא נקטף בשיא בשלותו בזמן מאוחר, וגם שהוא יקר מכולם.

הירושלמי אומר ש'האגורי' אוגר את שמנו בצורה מיוחדת, ולכן אינו נפגע מהגשם כשאר הזיתים, ונראה שזה מה שהוא כתב שזית זה שונה מזיתים אחרים שנקטפים לפני שמגיעים לשיא בשלותם כדי שלא יפגמו מהגשם". יש שכתבו ש'אברוטי' בלשון פרס פירושו 'בשל', ואפשר שנקרא כך על שם יחודו שאפשר לקוטפו בשל כי אינו נפגם מהגשם".

الزيتون: أنواع مختلفة حطب  
و كثير آما يستعمل لرشق الطعوم في غراسه .  
بيض الحما - تسمى شجرته الى ١٢ متر وأثمرته الناضجة ليرة يبلغ طولها  
٥٠ ميليمترا وهي حمراء ضاربة الى السواد تصنع (مكبوسات) وهذا النوع من  
الأنواع للزيتون في جبال عمارها وغزارة حطبها وتحملها اليوسه .  
المدى - تسمى هذا النوع جنوبي لبنان في المناطق التي تعلو ٦٠٠-٧٠٠  
متر عن سطح البحر وينجب في الأثرية الحظيفة وغزارة بيضية تصالح لاستخراج  
الزيت \*

לפי הגדלים שמסר זית זה הוא הממוצע בין הזיתים, כי הזית הכי קטן המובא שם הוא הסוראני שאורכו 15 מ"מ, והגדול ביותר הוא זן הנמצא באיזור חלב הנקרא 'ביד אלחאמם' - "ביצי היונים". אורכו של זית זה הוא 50 מ"מ (פרי בצבע אדום נוטה לשחור). תיאור זן ביצי היונים בערבית:

אף שהוא לא כתב שם את מידת הנפח, אפשר לדעת מהו הנפח של פרי שאורכו 35 מ"מ ורחבו 25 מ"מ לפי מה שכתבנו לעיל מפרופ' כסלו שפרי של שאמי בגודל כזה הוא 13 סמ"ק. פרופ' זהר עמר באמונת עתיד 114 (עמ' 47) מתאר את זן המאמוט שמצא ברודוס וכתב שהגדול באלו שהוא ראה ומדד היה זית באורך 51 מ"מ ורוחב 27 מ"מ ונפחו 20 סמ"ק, והקטן זית באורך 38 מ"מ ורוחב 23 מ"מ הוא בנפח 14 סמ"ק. כיון שבספר של שאהבי כתב שהממוצע של ה'ביצי יונים' בשנים רגילות הוא 50 מ"מ, יתכן שהגדול שבאותו מין יכול להגיע ל-54 מ"מ והוא כ-24 סמ"ק, והוא ממש כחצי ביצה. ואכן הרב יהוסף שוארץ מצייין בספרו (תבואות הארץ עמ' שעב. יצא לאור בשנת תר"ה) שבמחוז חאספייא שבלבנון (סמוך למטולה) ראה בעיניו זיתים שהם כחצי ביצה, ומסתבר שהוא אותו זן, ושם הוא לכו"ע ארץ ישראל.

ד"ר בנימין אבידן (ממכון וולקני) כתב לי שזן הביצי יונים הוא הזית שמוצאו מאיטליה ונקרא "אובו דה פצ'יונה" (uovo de picone). ומכונה בארץ 'נובו', ויכול להגיע לאורך 50 מ"מ, ויש גם גדולים יותר. פרופ' עמר (שם) מביא בשמו שגם זן סנטה קטרינה (שגם הוא מוצאו מאיטליה) יכול להגיע לגדלים כאלו בשנים שבהן אין הרבה גשם. נראה שהזיתים האלו הם המוזכרים אצל המהרי"ל (מנהגים), סדר ההגדה אות לג בהוספה שבשינויי נוסחאות בהוצאת מכון ירושלים) שאחר שכתב ששיעור כזית הוא כחצי ביצה, יש הוספה בזה הלשון: "ואמרו לפניו שכתב הרב שמשון שראה זיתים בירושלים קטן מאוד. ואמר מהר"י סג"ל דאינו כן, כי הוא ראה בעיניו זית גדול כמעט כשיעור ביצת תרנגולת בינונית משלנו. ומסתמא הר' שמשון איירי באותן שרגילין לכובשן שהם

יח). "הגשם מריע את איכות השמן את טעמו וחמיצותו" (זניגר 1985, 107, מובא בפורטל הדף היומי). "אם הזית נקטף טרם עת צבעו ירוק, אך אם השלים את תהליך ההבשלה צבעו סגול כהה. על פי רוב זיתים שחורים אינם משמשים לייצור שמן, שכן רמת השמן בהם נמוכה" (ויקפדיה ערך זית פרי).

יט). בתפא"י על המשנה בכלים פירש שכוונת רש"י באומרו שהזית נפלט בקלות היא שהוא הגיע לשיא בשולו, אבל לענ"ד מרש"י משמע שהיא תכונה מיוחדת בזית מסויים. בערוך השלם ערך 'אברוצי' כתב שהוא בלשון פרס, ובהערה שם כתב שאפשר שצ"ל אברושן, והוא בלשון פרס 'שמן זב', וזה סיוע לרש"י. אך הרב שטיינולץ במהדורתו לברכות לט כתב שיתכן שהוא נלקח ממילה פרסית 'אברוציק' שפירושה 'בשל'.



קטנים מאוד, עכ"ל. מסתבר שמה שראה זה 'נובו' גדול שבאורכו הוא כביצה. המהרי"ל חי במדינה שצפון איטליה היה חלק ממנה<sup>2</sup>.

מהעדויות של שהאבי, ולפניו של הרב יהוסף שווארץ, רואים שזיתים כאלו היו קיימים בגבולות הארץ בצורה טבעית גם לפני 180 שנה, וגודלם כחצי ביצה. אף שהחוקרים אמרו שהזנים הגדולים מוצאם מאיטליה, החוקרים גם כתבו שבאופן כללי מקור כלל עצי הזית הוא מאזורינו, שכן מצאו עדות לקיום זיתים בארץ עוד לפני המבול, בעוד שהזיתים הראשונים הגיעו לאיטליה רק אלפיים שנה לאחר מכן<sup>3</sup>.

השיעור 13 סמ"ק נכון גם אם הבינוני הוא הממוצע שבזיתי ארץ ישראל, וגם אם הבינוני הוא הממוצע בין הזיתים שבכל העולם, כיון שנראה שהזן הגדול של הנובו הוא גם הזן הגדול ביותר הידוע בעולם. לפי מה שביארתי לעיל נראה שגם אם מדובר בגודל של 20 סמ"ק כיון שלא מצוי זיתים אחרים בין הנובו לבין הג'לט, נראה שהג'לט שהוא הגדול בזיתים האחרים יחשב לבינוני.



## ג.

### שיעור כזית אינו משתנה לפי ראת כל אדם את הזית בדורו

נחזור עתה למשנה מסכת כלים פרק יז, ו. שם איתא: "כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית. רבי יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים. אמר ר' יוסי וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה".

וכתב הרמב"ם: "ידוע כי יש לנו בעינים התורניים דברים שאנו משערין אותן בכביצה, כגון מה שאנו אומרים כביצה מטמא טומאת אכלין. אמר שכל מה שאנו אומרים בו כביצה, הוא כדי הביצה הבינונית בשעורה מביצי התרגולין.... אמר ר' יוסי ומי הוא שיודיענו בקחתינו הגדולה ביותר שבביצים שאין למצוא גדולה ממנה, וכך בקחתינו את הקטנה שלא תמצא יותר קטנה ממנה, אלא הדבר מסור למראית עינו של אדם שביצה זו בינונית לא גדולה ולא קטנה. והלכה כר' יוסי".

(כ). על פי ויקפדיה. אמנם מה ששיער שהזיתים הגדולים מיועדים לשמן, אינו נכון, כי אין נפק"מ בגודל בענין זה. כבר כתב פליניוס שחי בזמן חורבן הבית (מובא בסוגיות חקלאיות. ע' לונדון -פורטל הדף היומי, עמ' 84) "אין כל זיקה בין גודל הזית ותנובת השמן".

(כא). באתר מועצת הזיתים הבינלאומית (עולם הזית -עץ הזית) כתוב שחוקרים רואים את "האזור המשתרע מדרום הקווקז לרמה האיראנית ולחופי הים התיכון של סוריה ופלסטין (אסרבו) כביתו המקורי של עץ הזית... עץ הזית הראשון הובא לאיטליה בתקופת שלטונו של לוציוס טרקיניוס פריסקוס הזקן (במאה השישית לפנה"ס הנוצרים)". פרוף' כסלו כתב לי שבארץ ליד עתלית מצאו גרעיני זיתים מלפני 5000 שנה. וכן כתב ע' לונדון במאמר 'סוגיות חקלאיות' - הזית שבפורטל הדף היומי שיש הרבה ממצאים של זיתים קדומים בארץ, והחוקרים סבורים שממנה התפשטו הזיתים ליוון ולאיטליה בתקופה מאוחרת. לכן נראה לענ"ד שגם הנובו וסנטה קתרינה מקורם מהארץ.

מה שכתב הרמב"ם "בענינים התורניים" כוונתו ככל הנראה לשער כך גם לענין אתרוג, ובשר קודש שיצא, וכן בשיעור אכילה מחוץ לסוכה שבהם מצינו שיעור ביצה<sup>22</sup>. יתכן שכוונתו גם לענין שיעור כביצה לנפח שנמדד בביצים, כמו בעומר ובסאה, אף שבוה השיעור הוא בביצה עם קליפה, מכל מקום דא ודא היא ביצה. הרע"ב כותב שמדובר על ביצה לטומאת אוכלין, אך לא מסתבר שמתכוון לחלוק על הרמב"ם שכ"ה גם בשאר דברים.

עכ"פ צריך להבין מה כוונת רבי יוסי, כיצד בסופו של דבר מחליט האדם מהו הבינוני? לכאורה אפשר להבין שר' יוסי רק להקל בא, ואמר שאין צריך לחפש בפועל ביצה הכי גדולה והכי קטנה אלא יאמוד בדעתו מה הממוצע, ואעפ"י שכל אדם יאמוד אחרת, הכל יהיה אמת, וכן הבין החזו"א בקונטרס השיעורים (או"ח לט, א) שכתב "ר' יוסי סבר כיון דסוף סוף אין בשיעורין דקדוק מאמת אלא קירוב, אין להכביד על האדם ליקח גדולה וקטנה, אלא אומד לפי דעתו". ונמצא שלדבריו עכ"פ אם ימדדו כרבי יהודה, יהיה זה ודאי שיעור בינוני נכון גם לפי רבי יוסי, שהרי כך אמד רבי יהודה, ואין גריעות בזה שהוא דקדק יותר ממה שחייבים לדקדק. אך יש לראות כיצד תובן על פי זה הסוגיה בעירובין פג.

במשנה ובגמרא שם מובא ששיעור מזונו של אדם ליום לשתי סעודות הוא כיכר. על פי כיכר זו נאמרו אצל חכמים כמה וכמה שיעורים. לדעת רבי יוחנן בן ברוקה זו כיכר הנקנית בפונדיון והיא 6 ביצים בקליפתן (רבע קב), ולפי רבי שמעון הכיכר היא של 8 ביצים בקליפתן (שליש קב), אך בעירובי תחומין ר"ש מיקל ומשער שיעור שתי סעודות שיש להניח לעירוב ב $\frac{2}{3}$  מכיכר זו, דהיינו 5 ושליש ביצה. ואמרו שם במשנה שבחציה של הכיכר יש שיעור, ובחצי חציה יש שיעור, ובברייתא כתוב שגם בחצי חצי חציה יש שיעור. הגמרא מבארת ששיעור "חציה" - פרס של כיכר, הוא נפקא מינה לכל היכא ששיערו 'בכדי אכילת פרס' (בגמרא מובא ענין מצורע), דלריב"ב הוא 3 ביצים, בעוד שלר"ש הוא 4 ביצים, ולגבי "חצי חציה" יש שיעור לענין מי שאוכל אוכל טמא שפוסל את גופו בחצי פרס, שהוא לריב"ב ביצה וחצי ולר"ש 2 ביצים. ועוד אומרת הגמרא, שבמשנה לא כתוב "חצי חצי חציה" משום "דלא שוו שיעריהו אהדידי":

"דתניא: כמה שיעור חצי פרס - שתי ביצים חסר קימעה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: שתי ביצים שוחקות. שיעור רבי: שתי ביצים ועוד. כמה ועוד? אחד מעשרים בביצה.

ואילו גבי טומאת אוכלין תניא; רבי נתן ורבי דוסא אמרו: כביצה שאמרו - כמוה וכקליפתה, וחכמים אומרים: כמוה בלא קליפתה.

אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: זו דברי רבי יהודה ורבי יוסי, אבל חכמים אומרים: כביצה ומחצה שוחקות. ומאן חכמים - רבי יוחנן בן ברוקה".

ובביאור דברי רבי יהודה ורבי יוסי כתב רש"י בד"ה חסר קימעה "בביצים קטנים שיערוה, ואליבא דר' שמעון דאמר במתניתין שתי ביצים". כלומר שרבי יהודה ור' יוסי אזלי בשיטת ר"ש,

כב). אעפ"י שהשיעורים של כל אלו הוא בלי קליפה, ולא מוזכר במשנה להוציא את הקליפה מהשיעור, מסתבר שמשערים תחילה את הביצה בקליפתה שכך נוהג להכניסה למים, ואח"כ מורידים 10 אחוז בגלל הקליפה, וכפי שנראה להלן שזה שיעור ההפרש לאחר קילוף. עכ"פ מסתימת המשנה נראה יותר שהשיעור נעשה גם בשביל לדעת את שיעור הביצה עם הקליפה לכשעצמו.

אך נחלקו האם שתי ביצים אלו הן שוחקות או חסר קימעא, וחכמים שהביא רב חסדא אזלי בשיטת ריב"ב, ולכן אמרו ביצה וחצי שוחקות. אבל בשיעור של חצי חצי חציה לא דיברה המשנה כיון שלפי חכמים הוא משוער בביצה בלי קליפה<sup>2</sup>.

נראה מדברי רש"י שהשיעור שוחקות הוא בגלל שהתקטנו הביצים, וכן כתב תוספות (שם ע"א ד"ה יתרה) על מאי דמבואר בהמשך הגמרא שרבי שיער להוסיף אחד מעשרים על פי מידה ציפורית מדוייקת שקיבל, וכתבו התוספות שרק במידות של ציפורי מצינו בגמרא תוספת כיון שביצים מדבריות היו גסות משלנו, וכשבאו לציפורי התקטנו הביצים. מכאן עולה שהשינוי של שוחקת או חסר קימעא הוא לפי מדידה בביצים שהשתנו.

והנה לפי הבנת החזו"א שרבי יוסי במשנה דכלים מודה שהשיעור של רבי יהודה לביצה בינונית גם הוא נכון, צ"ע מה המחלוקת ביניהם. הרי לדעת החזו"א רבי יוסי מודה שהשיעור של רבי יהודה גם הוא נכון, ולאחר שרבי יהודה שיער לפי דעתו למדוד לפי הכי גדולה והכי קטנה שביצה בינונית היא גדולה משל הדורות הקודמים. מדוע אם כן אמר רבי יוסי לקחת ביצים אחרות?

גם אם נאמר שדבריהם במשנה דכלים נאמרו אך ורק על שיעור של טומאת אוכלין, עכ"פ הם אומרים כאן לשער בביצים שלנו שיעור של שתי ביצים, והמידה המדוייקת היתה ידועה גם בימי רבי שחי אחריהם, והם אינם אומרים מהי מידת הביצה שבה הם משערים לפי השוואה למידת נפח מסחרית מסויימת או משקל, ואם כן קשה לשיטת החזו"א כיצד יידע מי שמשער אם אכל את הכמות שגורמת טומאה, באיזה ביצה ישער את ה'ועוד' של רבי יוסי?

לכן נראה שרבי יוסי במשנה בכלים אומר בדוקא לשער לפי מראית עינו של אדם, וזה שיעור שעל פיו היה ידוע שלאנשי הארץ יוצא שיעור אחר קטן משיעורו של רבי יהודה, לכן אליבא דרבי יוסי מי שמשער כרבי יהודה מגיע לשיעור שאינו נכון להלכה (כפי שבענין גרוגרת מי שנוהג כרבי יהודה לשער לפי גרוגרת שבחו"ל אומר שיעור אחר). לפי זה בענין שתי הביצים של טומאת גופו רבי יהודה ורבי יוסי אינם חולקים בעצם המידה (שהיא 96 סמ"ק לפי מה שהסקנו שביצה היא 48 סמ"ק), אלא שרבי יהודה אמר מהו השיעור לפי דרכו במשנה בכלים, שכיון שביצי כל העולם גדולים יחסית לביצי הארץ (לדוגמא 49 סמ"ק) נמצא שמידה זו תואמת לשתי ביצים בינוניות שהן גדולות מהביצים המדבריות שבהן נאמר השיעור המקורי, ואילו רבי יוסי אומר שהוא שתי ביצים יתרות לפי שהמשער ביצה בינונית לפי מראית עינו מגיע לכך שהבינוני הוא יותר מהביצים המדבריות (47 סמ"ק). ולפי זה המסקנה הפוכה ממה שעולה מהחזו"א, דהיינו שגם לפי רבי יהודה, אדם יכול לעשות את ההערכה של רבי יוסי לפי ראות עינו וידע אם הוא נטמא, והוא אמר שהביצים חסרות רק כדי להודיענו שהשיעור האמיתי של הביצים המדבריות לפי שיטתו הוא לפי ביצי כל העולם. הדבר דומה גם למה שאמר בענין התאנים. גם שם כולם מסכימים שהגדולה שבארץ היא בינונית שבחו"ל, ואין כוונת רבי יהודה שנצא לחו"ל כדי לשער

כג). אמנם רש"י ור"ת מבינים שגם בשיעור שמינית הכיכר יש מחלוקת בין ריב"ב לר"ש, וכיון שקיימ"ל בכל מקום שביצה הוא שיעור לטומאת אוכלין מסיק מזה ר"ת שהלכה כר"ש. אבל מהרמב"ם נראה שבשיעור זה אין מחלוקת שהוא כביצה (כך ביאר הגר"א בסי' תפו).

שהרי לא אמר היכן הוא בחור"ל, אלא כוונתו שנשער לפי הגדולה שבארץ, כיון שהיא אותה בינונית שבחור"ל.

ולהלכה נפסק כדברי רבי יוסי שיש לשער בשוחקות, כ"כ ברש"י יומא פ ע"ב בהביאו את המסקנה מסוגיין, וכ"פ רמב"ם שאר אבות הטומאה ח, יא, וכן פסק הרשב"א בתורת הבית בית ד שער א דף יב, והובא בב"י וברמ"א או"ח תריב ד. גם ביו"ד (סי' שכד) לגבי שיעור חלה מביא הב"י בשם הראב"ד שהמידה היא שוחקת. ואף שבמקומות אחרים לא הזכירו שוחקות נראה שהוא משום שרק רבי שיער שהוא תוספת של 1/20, וחכמים אחרים לא הזכירו מידה, ולכן איננו יודעים בכמה הם שוחקות ורק מניחים שיש להוסיף מעט, וכיון שלמעשה אין בזה נפק"מ, דממילא איננו יודעים את השיעור בצמצום, ואזלינן מעט לחומרה, לא הזכירו זאת בכל מקום".

הרמב"ם לא מביא בהלכה את מה שאמר רבי יוסי "הכל לפי הרואה", ולפי דרכנו נראה שזה משום שדבר זה אינו חידוש מיוחד, וברור מאליו מעצם זה שהרמב"ם אומר לנו שיעור של רביעית ששיער לפי מה שנראה לו ביצה בינונית, שמשערים לפי מה שאנו רואים.

ומה שבגמרא לגבי טומאת אוכלין לא דברו בשוחקות, אף שלדברינו בזמן התנאים רבי יהודה ורבי יוסי כבר השתנו הביצים, י"ל שהוא משום ששם הדיון הוא במחלוקת על עיקר השיעור שנאמר בזה, האם הוא עם קליפה או בלי קליפה, אבל כשיבואו לשער בפועל יצטרכו לשער בביצה שוחקת".

ועכ"פ משמע כאן שכאשר משתנה הביצה משערים לפי הביצה הקדומה ומוסיפים כדי להגיע אליה, וכך גם כשמשערים זיתים, אם נאבד האגורי משערים לפי מה שנראה לנו הזית הבינוני הקדום.

אמנם החזו"א כתב בזה דרך מחודשת".

החזו"א (או"ח לט א-ו) ייסד את דבריו על פירושו לדברי רבי יוסי שכל אחד משער לפי דעתו, ואעפ"י שהשיעורים שונים, הכל אמת, ולפי זה הוא אומר שכשקבעו חכמים את האגורי היתה הקביעה מכוונת רק לכל זמן שהאגורי היה מצוי בידם, "אבל אם אין מצוי, רשות ביד חכמים בדורות הבאים לקבוע מה שנראה להם מן הבינוני שבזמניהם, או למסור לכל אחד שיקבע הבינוני לפי דעתו במקומו". לדעת החזו"א (אגרת קצד) שורש השיעור הוא צמח הזית, "והוא קובע השיעור בכל זמן ובכל מקום, ואף שבצמח השינויים מצויים, אין שינויים אלו מפסידים",

כד). תוספות בעירובין פג ע"ב (ד"ה שבעת רבעים) כתבו שמרש"י ור"ת עולה שחכמים שאמרו במשנה עדויות (א, ב) "חמש רבעים קמח חייבין בחלה" אינם חולקים על רבי יוסי שיש להוסיף על המידה כשמשערים בביצים של זמנינו, אך ר"י נוקט שהם חולקים עליו, ומסתפק אם הלכה כמותו. אך גם אם ננקוט בצד של התוספות שאין הלכה כרבי יוסי, י"ל שזה נאמר רק לענין זה שאיננו נוקטים שהביצים שלנו השתנו, אבל אין מחלוקת על כך שאם הן השתנו צריך לשנות ולא לשער בביצים שלנו כפי שהן. ועכ"פ פשט הדברים דלא כר"י שהרי במשנה עדויות מדובר על מידה מדברית, ומשמע וה'ועוד' הוא מטעם אחר.

כה). כך נראה הביאור לפי ההבנה הפשוטה בראשונים שביעור ביצה לטומאת אוכלים כולם מסכימים.

כו). קדם לו החסד לאברהם תאומים (או"ח סי' יח) בחלק מהדברים. הגר"ח נאה בשיעורי תורה שער ה דוחה את דברי החסל"א.

על כן יש לחכמי הדור שתי אפשרויות, או לקבוע מה שנראה להם, או למסור לכל אחד שיקבע<sup>2</sup>. וכותב החזו"א שאם לא נאמר כן "נפל שיעורא בבירא", שהרי לא נדע איך לשער כאשר אבדה מאיתנו המידה.

אך לגבי שיעורים שנאמרו במידה, כמו השיעור שעליו דיבר רבי לענין חלה, וכן השיעורים שנאמרו בסיכר המדוברת בעירובין, אומר החזו"א ש"לעולם לא ניתן ליחיד לשער אלא במדה", ואם ישקלו חכמים מידת קמח של שיעור חלה לא יהיה זה בכלל השיעור הקבוע של התורה, שהרי המשקל משתנה לפי השתנות ההסכמה של המדינות על שיעור המשקל. אלא שחזו"ל מסרו לנו שני שיעורים לדעת את המדה, הביצה והאצבע, ויש רשות למדוד בכל אחד מהם, ואם אדם עמד על אחד מהם אינו צריך לחפש את המידה השניה. המודד באצבע אינו צריך לחוש שאולי הביצים קטנו, כי אף אם נשתנו הביצים אין בכך כלום, אחרי שנקבעה המידה על פי בית דין על יסוד השיעור של האצבע, וכן אם נשתנה האצבע יכולים לקבוע לפי מידת האצבע שלהם. אך כשאין בידנו מידה מקובלת, על בית דין שבדור לקבוע המדה על פי הבינוני שבדור, ורק אם נתברר לו שיש סתירה בין שני החשבונות יש לתפוס את מידת האגודל עיקר, שכן מידות אורך של אמה וטפח הוזכרו בקרא"ם<sup>3</sup>, וכל שכן כשנראה שמידת האצבע משתוית עם מידת חז"ל והביצים קטנו.

ולפי זה כתב "לא היה מכשול לדורות הראשונים (לפני הנו"ב), דשפיר חשבו את מדת החלה והרביעית על פי הביצים, דזה בכלל דעתו של רואה כל זמן שלא נתברר להם החשבון האחר, ואפשר דיש רשות לקבוע מדת החלה על פי הביצים אף שידוע שנתקטנו (כיון שלא התברר להם שמידת האגודל נשארה במקומה)<sup>4</sup>, ועוד דלעולם לא הכריעו על פי הביצים דקשה לעמוד על הבינונית וכמש"כ המאירי (פסחים קט"ו) וכל שנתגדלה אחד ממששה היא קרובה לכפולה, והיו משערים בגדולה מעט"<sup>5</sup>. אבל לאחר שהנו"ב בדק ומצא את הסתירה יש לנהוג כנו"ב ולתפוס את מידת האגודל.

ועולה מדברי החזו"א שכל מה שאמרו רבי יוסי ודעמיה לשער לפי הביצה הקדומה הוא לגבי שיעורים שנאמרו במידה, כיון שהיה להם גם את המידה המדויקת במסורת, ובמצב כזה

(כז). החזו"א לא מביא מקור לשתי האפשרויות האלו, אך כנראה הוא על פי דברי האשכול שביידי לקמן.

(כח). נראה שאין כוונת החזו"א שדוקא מידת האגודל נזכרה בתורה, שהרי מידה זו לא הוזכרה בתורה, אלא שבפועל כשהתורה רוצה לומר שיעור של כלי המקדש וכדומה היא אומרת במידות האורך, ולא במידות נפח.

(כט). נראה כוונתו דוקא כל זמן שלא נודע שהשיעור אינו משתווה לאגודל. והגר"ח נאה (עמ' דש) כתב על החזו"א "תמוה שזה דלא כנו"ב והגר"א שהגדילו מדת החלה". ולפי מה שכתבתי שאלה זו מיושבת.

(ל). לשון המאירי: "ומכאן אתה למד חשבון של מדת הפסח לשיעור חלה בחשבון אצבעות עד שלא תצטרך לשער בביצים שהיא מדה מסופקת אם להבדיל ביצים שמהן גסות ומהן דקות, אם לספקות אחרות נולדו לקצת גאונים בענין זה, אם נעשה במשקל אם בנתינת ביצים לכלי מלא מים שהוא עיקר אף בזה נולד להם ספק בתכונת הכלי אם כל תכונת כלי שיהו בענין זה". ויש להעיר שהספק בתכונת הכלי תמוה, מאי נפקא מינה בזה. הטענה שהביצים משתנות מובאת גם בעיטור המובא בשבלי הלקט סי' קיב.

(לא). הגר"ח נאה (שם) מקשה "הרי מפורש בשו"ע או"ח סי' תנו השיעור בבצים וכן עשה הש"ך למעשה?" אך נראה שהחזו"א מתכוון לומר שהשו"ע והש"ך הודיעונו רק את עיקר השיעור, ולמעשה היו משערים יותר לחומרה, כי ידעו שיתכן שהביצים שלנו שונות.

אין לנו רשות לשנות לפי הביצים שלפנינו, וכיון שידעו לפי זה שהביצה השתנתה, אמרו חכמים את המידה הנכונה לפי ביצים שלנו בתוספת של השינוי הנצרך, אבל שיעור ביצה של טומאת אוכלים לא ניתן בשתי מידות, ואם כן אינו בכלל המידות הקבועות, אלא בכלל מה שכתב בתחילת דבריו שחכמים של כל דור צריכים לקבוע לפי מה שנראה להם מהבינונית שביניהם, והוא כמו לגבי שיעור הכזית, שהעיקר הוא גודל הצמח בפועל, והשיעור באגורי הוא רק כל זמן שהאגורי היה ידוע<sup>ל</sup>.

למעשה, דברי החזו"א מיוסדים על שני חידושים, האחד שכוונת רבי יוסי היא שלמרות שיש שיעורים שונים כולם אמת, והשני שכאשר אין לנו את השיעור המקורי משערים לפי הצמח שלפנינו. על היסוד הראשון הקשיתי לעיל, שהרי החזו"א מבאר שרבי יוסי ודעמיה שיערו כמה להוסיף על הביצה שלהם כי בזמנם היה שיעור המידה ידוע, ואם כן אכתי קשה כיצד יידע מי שמשער אם אכל את הכמות שגורמת טומאה מה לעשות כאשר לא אומרים לו מידה קבועה וידועה.

ועל היסוד השני יש להקשות מה שהקשינו לעיל על האפשרות שיש שינוי בין מדינות, שלא יתכן ששיעור ביצה לטומאת אוכלין משתנה לפי גודל הביצה בכל דור, שהרי אין התאמה בין שינוי כזה לשינוי בבית הבליעה של אדם. וכן מוכח משיעור הגרוגרת שאם היא משתנה כל אחד לפי דעתו מהגרוגרת המצויה למה שיערוה חכמים בהתאם לביצה, והרי אין הגרוגרת משתנה לפי גודל הביצה.

ומה שהקשה החזו"א שאם לא נאמר שיכול כל אחד לשער לפי מקומו נפל שיעורא בבירא, יש להשיב שגם אם הפירות או הביצים משתנים, האדם לא משתנה, וכפי שרואים ממצאים בימינו של קברים וחנוטים. לכן אפשר לשער על פי מה שנכנס לבית הבליעה כמה הוא ביצה, וכן אפשר לדעת את שיעור הביצה לפי מידת האצבעות, ואם נשאר ספק נשער לחומרה. גם נראה שלגבי הביצה בארץ ישראל וסביבותיה הקרובים לא היה שינוי בכל הדורות כפי שרואים ממה שהגאונים והרמב"ם משערים בדיוק כמו הממוצע שעולה גם מביצים בלדיות במקומנו, ומאחר שידוע שיעור ביצה, על פי ראיות תלמודיות וסברות אפשר להסיק כמה היא הכותבת הגרוגרת והכזית ביחס לביצה, ומזה אנו ידועים את כל השיעורים<sup>ל</sup>.

לב). מכל מקום כל זמן שידוע גודל הביצה המקורי אפשר לשער גם לטומאת אוכלין לפי זה, בהתאם להפחתת שיעור הקליפה.

לג). החת"ס באו"ח סי' תקפא הולך בדרך אחרת. לדעתו כל דבר משתנה לפי הזמן, הסיבה לכך היא שבהשתנות הביצה משתנה כל הבריאה בהתאם. ובאשר למה שמשמע מהגמרא שרבי שיער מידה של ציפורי לפי המידה המקורית ולא נקט ששינוי הביצה משנה את המידה הוא טוען שאין הלכה כרבי. אך מלבד שלא מסתבר כדבריו שהכל משתנה בהתאמה (אך בדבריו ביו"ד סי' קפד רואים שחזר בו מהנחה זו שאינה נראית תואמת למציאות), כאמור לעיל הפוסקים נוקטים שיש לשער לפי המידה המקורית, ולכן על המידות שאנו אומרים יש להוסיף 'ועוד'.

פרופ' גרינפלד (תחומין יד עמ' 399) כתב להוכיח שהשיעורים משתנים מדאמרו ביומא פ ע"א שאדם שאכל איסור צריך לרשום את כמות האיסור שאכל כדי לדעת אם חייב קרבן שמה "יבוא ב"ד אחר וירבה בשיעורין". אך כבר דנו בזה רבים, ונראה שבפשטות התם היא שיטת רב הושעיא ששיעורים מדברי חכמים, כמבואר בירושלמי פאה פ"א ה"א, ולכן יכול להיות שיבוא ביו"ד ויקבע שיעור אחר, אך הלכה כרבי יוחנן ששיעורים הלכה למשה מסיני. וכן מוכח מרש"י שם שכתב: "דהא השתא קים לן (ברכות לט, א) דלא חייבה תורה אלא על כזית איגורי, שהוא כזית בינוני". משמע שבית

החזו"א הסתמך בדבריו על תשובת גאון הנדפסת באוצה"ג מהאשכול (אלבך ח"ב עמ' 56). אך באשכול יש הוספה שאינה מהמקור, תשובה זו מובאת בשערי תשובה סי' מו, ושם מבואר שהתשובה היא של רב האי שנשאל מהו שיעור חלה המדוקדק והשיב: "שיעור חלה מ"ג ביצים וחומש ביצה. ולכך נתנה לנו התורה שיעור בביצים ובפירות שדברי סופרים על הר סיני ניתנו, כדכתיב ועליהם ככל הדברים, לפי שהבצים והפירות נמצאים בכל מקום כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שישראל עתידין להתפזר בין האומות ומשקלן ומדתן שהיו בימי משה ושהוסיפו עליהן בארץ ישראל אין נשמרין להם והמדות משתנות בדורות ובמדינות... ונשתנו כל אלו המדות שהן מזמן קרוב, וכ"ש מדורות הראשונים שאין יודעין מדותיהן כלל, ולכך תלו חכמים ז"ל השיעור בבצים ובפירות שהן קיימין כל עת ואין משתנין. מיהו שיעור הביצים והפירות תלו אותן בדעתו של רואה, והן המדה ישרה ע"ב אוקיאות" (וכ"ה בתשובות הגאונים - מוסאפיה סימן צה, אלא ששם הנוסח בסיום: "ולמדת בכל (הגרח"נ תקן 'בבל') שיעור חלה הן ע"ב אוקיאות").

בספר האשכול שממנו העתיק החזו"א, הסיומת אחרי המילים בדעתו של רואה היא: ">ויש מי ששיער משקל ידוע בה' רבעים קמח ועוד < ע"ב אוקיאות, כך עלה בדעתו וכך ראה שיעור הביצים. והרבה מרבואתא ששערו נמי כשעור הזה. וחכמי אספמיא ששערו נמי מ"ד אוקיאות כך עלה בדעתם וכך ראו בשעור הביצים והחמירו בדבר, וחייבין לעשות כפי שיעורן כי הכל לפי דעתו של רואה. ויש נמי מי ששיער משקל ידוע בה' רבעים קמח ועוד, ואמר שהמשקל תש"ב זווים".

החזו"א הביא את הדברים עם הסיומת של האשכול, וסבר שכל זה מדברי הגאון, וכיון שהוא אומר שיעורים שונים עולה מדבריו שגם כשאומרים שיערים שונים הכל נכון, לכן מסיק החזו"א: "וממה שכתב דביצים ופירות לפי שהביצים והפירות נמצאים בכל מקום וקיימין בכל עת, למדנו דכל מקום משער בפירות מקומו וכל דור בזמנו". ועל מה שכתב רב האי "ואין משתנין" מבאר החזו"א "רצונם לומר מציאותם קיימת, ואין הטבע מחליף את הביצים על מין אחר כמו חילוף המדות שהן רק בהסכמת בני אדם, אבל שינוי הביצים בקטנותן וגדלותן אינו מפסיד, שזהו עיקר השיעור".

כונתו דבוודאי גם רב האי ידע שיתכן שינוי בגודל הביצים והפירות במשך הדורות, וכמו כן יש שינויים בגודל הפירות בין המקומות אשר על פני תבל אפילו באותו דור עצמו. אלא כוונת רב האי היא שאין נפק"מ בשינוי הביצים, כי הולכים לפי מה שלפנינו, וכפי שכתב החזו"א לפני כן שאפילו בדברים שנאמרו במידה קבועה באצבעות, בזמן שאבדה המידה יכל לשער כל אחד לפי הביצים שלפניו.

---

הדין יחלוק על עצם הקביעה שמשערים בזית איגורי. ובבית יצחק (יו"ד ב, קלג) כתב שאף אם גם למ"ד ששיעורין הלכה למשה מסיני צריך לכתוב כך, י"ל שהחשש הוא שמא יבא ב"ד אחר ויאמר שמה שחבו בזמן האכילה שהוא האיגוריה טעות ואין זה השיעור שמחייב חטאת. ולפי הירושלמי הסובר שאם שיעורים הלכה למשה מסיני אין בזה חשש, י"ל שלא חששו לזה משום שדרך כלל לא משתנים הפירות.

(לד). ובכלל דברי סופרים הוא מה שנקבע ששיעור חלה הוא מ"ג ביצים וחומש, כפי שנראה מהגמרא בעירובין שרבי רצה לדעת כמה היא סאה בביצים כדי לשער בה את מידת החלה.

אך לפי הנוסח המקורי של התשובה השיעור הנכון הוא בדוקא ע"ב אוקיות, ונראה שדברי רב האי "ואין משתנין" מתפרשים כפשוטן, ורב האי אומר בדיוק להיפך, שיש לשער בביצים ופירות רק מכיון שאין משתנין עכ"פ באיזור הארץ, ואינו סובר שאם הם ישתנו, ישער כל אחד לפי מקומו. ולכן אין לזוז מההשעור של ע"ב אוקיות, ומה שלא כתב מתחילה את השיעור במשקל הוא כדי להבהיר לשואלים שעכ"פ לא נאמר שיעור במשקל מעיקרא כי המשקל משתנה.

שיעור ע"ב אוקיות לחלה עולה גם מתשובת רב נטרונאי (תשובות גאוני מזרח ומערב סי' קיד) שכתב: "ולענין הביצים ששאלתם האיך מודדין בהם אם ממלאים כלי מים ונותני' הביצים לתוכו ובמדת המים מודדין קמח או לא. לא כך משערין חכמים, ששעור שפרשתם אין לעמוד עליו, אלא כך נתנו חכמים שעור לבצים שמשערין בהם לפסח ולחלה מעסת מדבר, וכך שער חכמים ראשונים שהמים שעור הביצה בינונית משקל ששה עשר ואינם (צ"ל וארבע)..." גיראות כמשקל כסף של בגדאד. כמשפט הזה שער לעסה... ולפסח וכן הלכה".

ביצה של 16.66 דרהם מביאה לשיעור חלה ע"ב אוקיות - 720 דרהם כיון שכל אוקיה היתה 10 דרהם כמבואר באשכול בתחילת הציטוט של תשובת רב האי "והאוקיא עשרה זוזי כיילי". רב נטרונאי מזהיר שלא ישער כל אחד לפי דעתו, אלא לפי מה ששיערו חכמים ראשונים, וכפי שכתבתי בדעת רב האי. ועוד מבואר בדבריו שאין כוונת הגאונים לשער משקל של קמח 16.66 דרהם לביצה, אלא מדובר על משקל המים, כלומר שלפי משקל הביצה ידעו מה כמות המים שמכיל הכלי שבתוכו ימדדו את הקמח. וכן מבואר בשבולי הלקט (סי' ריב) שהביא תשובת גאונים המצטטת את דברי רב נטרונאי, וכתב שכשבאים לשער על פי זה למעשה לענין חיוב חלה "צא מהן שליש ביבש", והוא משום שהקמח קל בשליש מהמים. ומסתבר שזו גם כוונת רב האי בשיעור ע"ב אוקיות שהוא כתוב גם לפניו בדברי רב סעדיה גאון (בסידורו עמ' קא).

בספר העיתים (סי' עו) כתב אחרי דברי גאון (שהוא ר"ח<sup>1</sup>): "ומשקל גרוגרת וזית וכותבת ושאר שיעורין במשקל כספים של ערביים אליבא דגאון זה, וכבר כתבנו תשובה זו בהלכות חלה".

אין לפנינו את דבריו בהלכות חלה, אך עכ"פ נראה שהוא עשה את החישוב על בסיס ראיות תלמודיות על היחס שבין השיעורים האחרים אל הביצה. ומשמע שלא שיערו לפי גרוגרת, כזית וכותבת שלפניו, אלא הכל מחושב לפי גודל הביצה.

נמצא שמרב נטרונאי, רב האי וספר העיתים מוכח שכל החישובים נעשים כדי להגיע למידה הקדומה.

אלא שעכ"פ האשכול הוסיף מדעתו על תשובת רב האי שהמשערים שיעורים שונים צודקים<sup>2</sup>, ונראה שהוא על יסוד תשובת רב שרירא גאון המובאת באשכול שם (עמ' 52):

לה. צ"ל במקום ואינם 'וארבע', כפי שמובאים הדברים בשבולי הלקט סי' קיב.

לו. שיטת ר"ח שונה מרב נטרונאי, ובנויה ככל הנראה על המסורת שלוג הוא ליטרה, המוזכרת גם בפירוש הגאונים לסדר טהרות, ואיכמ"ל.

לז. בפשטות משמע מדבריו שגם האומרים מ"ד אוקיות וגם האומרים ע"ב אוקיות צודקים למרות שזה שינוי מופלג, ולא



"וששאלתם לפרש לכם אם יש משקל לגרוגרת ולזית ולכותבת ושאר שיעורים במשקל כספים של רביים, ופירשתם שמר רב הילאי גאון ז"ל פירש לכם משקל ביצה ששה עשר כסף ושני שלישי כסף, ואם אין לשאר משקל מאי טעמא ביצה יש לה משקל?

הוא יודעים שאין לאלו שיעורים משקל כסף לא במשנה ולא בתלמוד שלנו כל עקר, ואלו בקשו ספר לתת שיעור משקל מן הדינרים היו עושין מעקרא, אלא שנתנו השיעור מקטנית ופירות שמצויין תמיד ואין לומר שנשתנו, וכך שנינו כביצה [שאמר] לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית, ר' יהודה אומר מביא הגדולה שבגדולות והקטנה שבקטנות [ונותן לתוך המים] וחולק את המים, אמר ר' יוסי מי מודיעני איזה גדולה ואיזה קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה.... ומר רב הילאי הכין הות דעתיה שהמשנה חייבה כל אדם לפי דעתו, והרי פירש לכם מה שראה הוא לפי דעתו או מה שראו משלפניו ולמדוהו, אם חפצים אתם לעשות כמוהו ולסמוך עליו או על חכמים שלפניו ששערו כן לפי דעתם עשו, ואם לאו שערו אתם, ולפי דעתו של רואה יעשה אם חסר אם יותר.

וכן לענין בזית וכגורגרת הרי פורש לכל אחד מהן בזו משנתנו לא גדול ולא קטן אלא בינוני, וגם הוא לפי דעתו של רואה. והאי דקצת רבנן שערו לפי דעתם ביצה, ולא שערו בזית וככותבת וכגורגרת, משום דביצה תלויין בה מילי נפשי קב וסאה ואיפה ועומר כולהון משתערין בביצה, לפיכך שערוה לפי דעתם, אבל הני שיעורים שבקינן לפי דעתו של רואה".

וכן בתשובות הגאונים - הרב ר' סימן רסח כתב הגאון המשיב (שואלי גם הוא רב שרירא): "וכל אחד ואחד בעשותו לפי דעתו הרי יצא ידי חובתו. ואין צריך ללמוד שיעור מאחר. דתנן ר' יהודה אומ' מביא גדולה.... אמ' ר' יוסי מי מודיעני אי זו היא גדולה שבגדולות ואי זו היא קטנה שבקטנות אלא הכל לפי דעתו של רואה".

מדברי רב שרירא נראה שהבין כחזו"א את מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי, דהיינו כיסוד הראשון של החזו"א, שלפי רבי יוסי כל אחד יוצא ידי חובתו כשמסער לפי שיטתו. אלא שגם מדבריו מוכח דלא כיסוד השני של החזו"א לשער כל מקום בביצה שלו מפני שכאשר הביצה והפרי משתנים הקובע הוא מקומם וזמנם. כי גם הוא אומר כדברי רב האי "ואין לומר שנשתנו".

ועכ"פ לפי זה חוזר הקושי על היסוד הראשון של החזו"א שכתבנו לעיל שאם שרבי יוסי אינו אומר שיעור קבוע נפל שיעורו בבירא, ואי אפשר לדעת מהו השיעור של טומאת הגוף "שני ביצים ועוד".

ונראה שאף שזו דעת רב שרירא, והאשכול אף מוסיף שכ"ה גם בהבדלים גדולים, אין זו דעת שאר הגאונים. ועכ"פ הרמב"ם והשו"ע אינם סוברים כרב שרירא, כי הרמב"ם בהל' שביתת העשור (ב, א) קובע לכותבת מידה מוחלטת "פחות מכביצה מעט", ובהלכות שבת פ"ח כתב שגרוגרת היא שליש ביצה, ובשו"ע בהלכות יום כיפור (סי' תריח, ז) כתב על גרוגרת "כב' שלישי

כהגר"ח נאה (שערי ציון ענף יא) כתב שודאי גם כוונת רב שרירא היא רק בהפרש קטן שא"א לצמצם. דחוק לומר שבספרד היו אוקיות שונות לגמרי.

ביצה בינונית", וכיון שהביצה ופירות האלו אינם משתנים בהתאמה, מבואר שלא תלו את הדבר בהשתנות הצמח. גם השו"ע בסי' תפו כותב רק שי"א ששיעור כזית הוא חצי ביצה, לא הזכיר כלל בב"י או במקומות אחרים אפשרות שהכזית אינו מידה קבועה<sup>1</sup>.

ונראה שזו דעת רב הילאי והחכמים שלפניו, כי מה שכתב רב שרירא ששיעורו בביצה כי בה תלו דברים רבים, קשה שהרי רוב השיעורים הם בזיתים, אלא נראה שאמרו את השיעור בביצה כי הניחו או קבלו במסורת שהביצה היא כמו הביצה הקדומה, ולא שיערו מהו זית בינוני כי לא היה ברור להם מהו זית בינוני במציאות, ואת השיעור אפשר רק לשער בערך על פי ראיות תלמודיות, ואולי גם לפי היחס אל הביצה.



## ד.

### יחס הכזית אל הביצה

בגמרא עירובין פג ע"א מובא שלדעת רבי דוסא שיעור טומאת אוכלין היא עם קליפה, ולדעת חכמים הוא בלי קליפה, ובפשטות משמע מהגמרא שהמשנה שלא אמרה 'חצי חצי חציה' סוברת כחכמים.

בשיעור<sup>2</sup> (עמ' קלד"ז) כתב שמחלוקת זו תלויה בסוגית הבבלי מסכת יומא דף פ ע"א:

"טומאת אוכלין כביצה מנלן? אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: דאמר קרא מכל האכל אשר יאכל - אוכל הבא מחמת אוכל, ואיזה זה - ביצת תרנגולת... - ואימא ביצת בר יוכני! - תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט - תפסת. ואימא ביעתא דציפורתא, דזוטר טובא!

רבי אבהו ידידיה אמר: מכל האכל אשר יאכל - אוכל שאתה אוכלו בבת אחת, ושיעור חכמים: אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת".

רבי אלעזר לא השיב לקושיית רבי אבהו, אך נראה שהוא סובר שטומאת אוכלין בכביצה משום שהמילים "האכל אשר יאכל" מתפרשות על כמות של אוכל שהיא כמו אוכל מצוי הבא מאוכל אחר, והתורה אינה מתכוונת לביצה חריגה כביצת בר יוכני, ולכן לשיטתו ביצה לטומאת

(לח). החזו"א מסתמך גם על דברי הראב"ן (סי' רנו, הובא בש"ך יו"ד מג, יב) בענין דין כוליה של בהמה גסה שצמקה לגודל ענבה שכתב דהוא כשר "ובמקומן בארץ ישראל היו הענבים גדולים, וראיתי מעשה במגנצא בגסה שהקטינה כענבה והכשירה", ומבין החזו"א (כפי שכתב לפניו בהגהות אמרי ברוך) שכונתו היא שבארץ ישראל היתה הענבה גדולה, ובכל זאת במגנצא שיעור בענבה שלהם שהיתה קטנה, ולא חששו שאולי הענבה שלהם קטנה מהענבה המדוברת בגמרא, כי הם סברו שמשערים לפי הענבה שלפנינו. אבל הגר"ח נאה (שיעורי תורה שער ב אות ז) דחה שיתכן שהכשירה כי הייתה להם מסורת מהו גודל הענבה האמיתית, כפי שרואים באו"ז (טרפות סי' תרכב) שהראב"ן ידע מהו שיעור איסור ושיעור עובי דינר. ואכן לענ"ד זה פשט דברי הראב"ן, שרק הודיענו שהענבה האמיתית אינה הענבה שאנו מכירים בחו"ל, ואח"כ מביא הוראה למעשה במגנצא שפסקו שצמקה כענבה כשר, ושיעור הענבה קבעו לפי מה ששערו שהוא הענבה של ארץ ישראל.

(לט). בכל המאמר כאן העמודים בשיעורי תורה של הגר"ח נאה הם לפי מהדורת תש"ן, במהדורת ברקוביץ החדשה מציינים גם העמודים שבמהדורת תש"ז, וכיון שבספר האחרונים מציינים בדרך כלל למהדורה הישנה, העדפתי ללכת על פיה.

אוכלים הוא שיעור שנקבע באותה שעה שהאוכל בא מאוכל אחר, ואז הביצה היא עם קליפתה. אבל רבי אבהו אומר שהוא לפי אוכל הנאכל בת אחת, וביצה של תרנגולת בינונית מכניסים לפה ואוכלים את כולה בבליעה אחת, והיא ביצה בלא קליפתה. כדברי רבי אבהו משמע גם בספרא שמיני (פרשה ז תחילת פרק ט): "יכול יטמא לאחרים בכל שהוא תלמוד לומר אשר יאכל, הא אינו מטמא אלא בכביצה".

ממה שהלימוד הוא רק מהמילים "אשר יאכל" משמע שהדרשה היא מעצם התוספת "אשר יאכל" כי לפי רבי אלעזר שהשיעור הוא כמו אוכל הבא מחמת אוכל, היה לו לפרש אוכל הבא מחמת אוכל (וכ"כ רש"י בפסחים לג ע"ב שבתו"כ מפורש כדברי רבי אבהו).

נראה שהכוונה כאן אינה רק לבליעת האוכל כאחת אלא גם לכך שמכניסו לפיו כאחת, כי פסוק לא מוזכרת בליעה, ובגמרא סוכה אומר רב יוסף ששיעור אכילת ארעי הוא תרתי, תלת, ואביי אומר כדטעים בר בי רב ועייל לכלה, ופירש רש"י: "תרתי או תלת - שתים או שלש פעמים יתן לתוך פיו, מורשייל"ש (נגיסות, חתיכות שאדם נושך). כדטעים בר בי רב ועייל לכלה - בבוקר, כשהולכין לבית המדרש, ודואג שמא ימשכו השמועות, וטועם מלא פיו ושותה".

ובהמשך בדף כז ע"א שמובאים שוב דברי אביי אמר רש"י: "ואביי - דאמר כדטעים בר בי רב, דהיינו כביצה, דכביצה אוכל הנאכל בבליעה אחת הוא, כדאמרינן בפרק בתרא דיומא מכל האוכל אשר יאכל".

וביאור הענין לפי מה שראיתי במוחש בנסיונות שעשיתי, שביצה הוא אוכל שמחליק בחיך, וגם כשמכניסים ביצה של ימינו שהיא כ-60 סמ"ק אפשר אחרי לעיסה לבלוע את כולה כאחת. אך עכ"פ אין דרך להכניס ביצה שלמה של ימינו לפה בבת אחת. לכן נראה שמה שאומרת הגמרא הוא שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת, ובוזה לא אמרו שהוא דוקא ביצה בינונית, אלא שעכ"פ אינו מחזיק ביצת בת יוכני, ומה שמשערים בביצה בינונית הוא משום שאין דרך להכניס לפה בבת אחת יותר מביצה בינונית, לכן דם הממהר לתלמודו מכניס לפה בבת אחת ביצה בינונית, ואינו צריך לשהות הרבה בכמה נגיסות ובליעות.

ופירוש הפסוק לפי דרשה זו הוא שמה שמקבל טומאה הוא אוכל בשיעור "אשר יאכל" כלומר בשיעור של מאכל ששמו "אוכל אחד" שאדם מכניס לפיו ובלועו בבת אחת. וכך כותב המאירי ביומא שהשיעור הוא בלי קליפה שכן "אין דרך לאכול בקליפתה. ושערו כדרך אכילתה" (וראה גם רשב"ם פסחים ד"ה אחד חי, שגם שיעור רביעית לענין טומאת משקים דאורייתא ורביעית של כוס של ברכה נלמד מ"כל משקה אשר ישתה" - "דבציר מרביעית לא חשיבא שתיה", ונראה שהכוונה היא שדרך לשתות רביעית בפעם אחת, ולא מדובר על בליעה בבת אחת, אלא פעם אחת של הצמדת הכוס לפה).

הגר"ח נאה (שיעור"ת עמ' קכב) מקשה הרי הכתוב לא מיירי בביצה עצמה אלא באוכל שהוא כשיעור כביצה, ומנ"ל שהיא כביצה בלא קליפתה, ועוד כתב הגר"ח נאה (שיעור"ת עמ' קפג)

(מ). הרב יונתן כהן (אור תורה סיוון תשסד עמ' תרט) כתב דלפי רש"י ותוספות בסוכה יש לפרש שהגמרא ביומא מדובר אך ורק על הכנסה לפה בבת אחת, אך לענ"ד אי אפשר לפרש כך את הלשון בית הבליעה, שהיה צ"ל שאין אדם ממלא פיו יותר מכביצה, ותו לא. אלא שמכל מקום הפסוק מדבר על אכילה, והגמרא ביומא מדברת על בית הבליעה, לכן נראה שהכוונה גם לזה וגם לזה.

שמכאן מוכח שמשערים פת בדחיסת כל האוירים שבה שאם לא כן היה לנו לומר שהשיעור לטומאת אוכלים הוא יותר מביצה, שכן אפשר להכניס לפה פת כשהיא יותר מכביצה, ואח"כ יוכל האדם לבולעה כאחת, כי היא נדחסת ונעשית לכביצה בשעת הבליעה, ועל כרחך שמעיקרא אמרו את שיעור הפת בדחיסה.

אך לפי האמור אין דבריו מכוונים. הלימוד הוא דוקא מאופן אכילת ביצה, ולכן ברור שמדובר בלי קליפתה. וגם נראה שמה שכתב שהפת נדרסת בלעיסה אינו נכון. הלעיסה הופכת את האוכלים לדבר הנבלע, שעל ידי הרוק הם נעשים חלקים ומתאימים לבליעה בחיך, אך הלעיסה אינה מקטינה כלל את נפח האוכל הנאכל.

ונראה לענ"ד שמסוגיה זו גם יש ללמוד שביצת תרנגולת אינה בהכרח ביצה בינונית מסוגי הביצים שבעולם, שהרי שואלים על רבי אלעזר מנין לך לקחת דוקא ביצת תרנגולת ולא משיבים משום שהיא הבינונית שבביצים. משמע שביצת התרנגולת אינה נחשבת הבינונית שבביצים.

ומכאן נראה לי לאפוקי מה שכתב הרב עמנואל חי ריקי (חושב מחשבות סי' כה, ובפירוש הון עשיר למשנה בכלים, מובא בפתח הדביר סי' קצ אות כא) שאליבא דרבי יוסי שמשערים לפי הרואה השיעור הוא בביצה הכי גדולה וקרי לה בינונית רק מפני שלוקחים ביצת תרנגולת, דהא מסוגיה זו משמע שביצת תרנגולת אינה מוגדרת אצל חז"ל כהביצה הבינונית. גם מלשון המשנה עצמה "לא גדולה ולא קטנה אלא הבינונית" משמע שאין הכוונה כאן לגדולה שבביצת התרנגולת הבינונית שבביצים, שהרי המשנה לא סיימה זו ביצת תרנגולין, כפי שהזכירה במינים שבהם יש מין בינוני את שם המין הבינוני<sup>מא</sup>.

ואכן ברמב"ם בפירוש המשניות לפי תרגום הרב קאפח מבואר שבינונית הוא ענין נוסף על מה שלוקחים את ביצי התרנגולים, וזה שמדובר בביצי תרנגולין הוא דבר המובן מאליו כי זוהי סתם ביצה בכל מקום, וכלשונו "כביצה הוא כדי הביצה הבינונית בשעורה מביצי התרנגולין"<sup>מב</sup>.

ובהל' עירובין א, ט, וכן בביכורים ו, טו כתב הרמב"ם שמדובר בביצים "בינוניות", ושם מדובר בביצים שבהן משערים נפח של מידת סאה. אבל באבות הטומאה פ"ח ובטומאת אוכלים פ"ד ובסוכה פ"ו ובשביתת עשור פ"ב כתב סתם 'ביצים'. ובהלכות שבת פרק ח הלכה ה כתב: "וביצה האמורה בכל מקום היא ביצה בינונית של תרנגולין, וכל מקום שנאמר כדי לבשל ביצה הוא כדי לבשל כגורגרת מביצה".

יש להתבונן מה כוונת הרמב"ם בהל' שבת, האם כוונתו לומר את המידה, שבכל מקום לוקחים את הבינונית שמביצי התרנגולת, וכפי שכתב בפירוש המשנה? או שכוונתו לומר שביצת תרנגולים היא בינונית שבין הביצים ומדובר רק על חומר הביצה, אבל לענין שיעורים,

מא. כ"כ המלאכת שלמה: "דאם כן ה"ל למיתני כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית זו ביצת התרנגולת, וכדתנא גבי זית אלא בינוני זה אגורי, וכן גבי עדשה אלא בינונית זו מצרית וכן גבי עובי המרדע הוצרך לפרש איזהו בינוני כל שהקפו טפח".

מב. ולא כבתרגום אבן תיבון שכתב: "שכל שיאמר בו כביצה הנה היא ביצה שממנה השיעור בביצת התרנגולת", זו השמטת מילים שמצויה בתרגום זה, ואין להתחשב בזה.

לפעמים משערים בביצה קטנה של תרנגולת? או אולי הרמב"ם אכן מדבר רק על חומר הביצה, אבל אין כוונתו לומר שביצת תרנגולים היא ביצה בינונית, אלא שגם בדברים בהם משערים בביצה בינונית מדובר על ביצת תרנגולת?

המלאכת שלמה בפירושו על המשנה בכלים נוקט שכוונת הרמב"ם בהלכות שבת כאפשרות הראשונה, ואילו הרב אליעזר הול בקונטרס שיעור השיעורים (עמ' נח) נוקט כאפשרות השניה. אך לענ"ד כוונת הרמב"ם דוקא כאפשרות השלישית.

המלאכת שלמה כתב שאי אפשר לומר כאפשרות השניה, משום שאם כן הל"ל היא ביצה של תרנגולין, מה לו להזכיר בינונית?

אך הרב הול טוען שאי אפשר לומר כאפשרות הראשונה שבה נוקט המלאכת שלמה, בגלל שבהל' בישול אין צורך לדעת את גודל הביצה אלא רק את חומר הביצה, ואכתי קשה למה כתב הרמב"ם שם בינונית, ועל כרחק שכוונת הרמב"ם במילים "ביצה בינונית" לומר שביצה של תרנגולים היא גם הביצה הבינונית לענין השיעורים. ומה שכתב הרמב"ם שכן הוא "בכל מקום", פירושו גם בענין שיעורי הביצים של סאה, וגם בענין טומאת אוכלין, בכל המקומות מדובר על כך שחומר הביצה הוא ביצה תרנגולת, שהיא הבינונית שבין סוגי הביצים. הרב הול מוסיף לבאר לפי דרכו את שינוי הלשון של הרמב"ם בין הל' עירובין ששם כתב בינוניות להל' טומאה שלא כתב זאת, שלפי הרמב"ם יש הבדל בין ביצה הנמדדת ביחס לקב שבזה מדובר בבינונית מביצי התרנגולת, ולכן כתב שם הרמב"ם בינונית, אבל כשמדובר בהל' טומאה הכונה לביצה הקטנה שבביצי התרנגולת, שכן תפסת מרובה לא תפסת, ולכן בזה הרמב"ם אינו מזכיר בינונית, ומיישב בזה את השאלה של 'המשנה אחרונה' במסכת כלים, למה הרמב"ם בהלכה כותב בינוניות רק על הביצים, ולא כותב בינונית על עדשה ושעורה, דלדבריו הוא משום שבביצה יש הבדל בין ביצה שבה משערים סאה, לביצה האמורה לגבי טומאת אוכלים ששם השיעור אינו בינוני, לכן לגבי ביצה שמשערים בה סאה הוצרך הרמב"ם להדגיש שהיא בינונית, ולא סמך על מה שכתב לגבי רימונים שהם בינונים, בעוד שלגבי עדשה ושעורה יכל לסמוך על מה שביאר לגבי רימונים.

אך לענ"ד אי אפשר לומר כדברי הרב הול, מפני שמהגמרא ביומא נראה שביצת תרנגולת כלל לא מוגדרת כבינונית, שאל"כ היה לרבי אבהו לתרץ בזה את שאלתו על רבי אלעזר, דסתם אוכל משמע בינוני. ועוד קשה, שלא מסתבר שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב להדיא בפי"המ"ש שלכל דיני שיעור בביצה, משערים בביצה בינונית מביצי תרנגולים. ובעיקר קשה על פירוש זה, כי לא מסתבר כלל שכוונת הרמב"ם בטומאת אוכלין לביצה הכי קטנה כשאינו כותב כך להדיא, וכל הקורא את דבריו יבין שהוא מדבר על בינונית, כי כך הרגילות לשער בסתמא בכל מקום.

על כן נראה לענ"ד כאפשרות השלישית, שאכן כוונת הרמב"ם בהל' בישול רק להשיעור את זה שבכל מקום חומר הביצה הוא ביצה של תרנגולת, ומה שהזכיר כאן הרמב"ם 'בינונית' הוא כדי להורות שכוונתו גם למקומות בהם הוא מדבר על ביצה בינונית, ואין חילוק בדיני ביונונית במקומות אלו. ומה שהרמב"ם כתב רק בביצים וברימונים שמדובר בבינונית ולא כתב כן בהל' טומאה י"ל שדי בכך שכ"כ בשני מקומות כדי שנבין שסתם שיעור הוא בינוני. ועוד נראה,

שבטומאה במכוון לא כתב הרמב"ם בינונית כדי שלא נשוה את זה לגמרי למה שכתב בהל' עירובין, שכן בטומאה, בסוכה ובשביתת העשור מדובר על ביצה בלי קליפה, כפי שעולה מהגמרא ביומא עט. וזאת רמז הרמב"ם במה שלא הזכיר בינונית בכל מקום שבו מדובר על ביצה בלא קליפתה, דהכוונה היא לסתם ביצה כפי שהיא נאכלת, דהיינו בלי קליפה, ולא לביצה שנאמרה בעניני השיעורים.

אמנם המלאכת שלמה הבין שיש אפשרות פירוש שלישית, שהיא מה שפירשתי, ולכן הוא מוסיף להקשות שם "ואם להשמיענו שהבינונית שהזכיר בעלמא היינו של תרנגולת, הל"ל היא ביצה בינונית שהיא של התרנגולין". ונראה שבוזה הוא בא לשלול את הפירוש שלי, אך מאידך גיסא על פירושו של המלאכת שלמה יש להקשות מה שהקשה הרב הול, ולכן נראה להשיב על הדקדוק של המלאכת שלמה, די"ל דאכן כוונת הרמב"ם היא 'שהיא ביצה בינונית, שהיא של תרנגולין', אלא שהרמב"ם קיצר את לשונו ולא רצה להאריך ולכתוב פעמיים את המילה 'שהיא'.



## ה.

### לימוד מיחס ביצה וגרוגרת

הוכחנו שמשערים כביצה לפי מה שהיה בימי חז"ל ואין השיעור משתנה לפי ביצי כל דור ודור, והדברים אמורים לא רק בביצים שמשערים בהם מידות נפח שנמסרו לנו של פרס של פת, אלא גם בכביצה לענין טומאת אוכלין. מעתה לפי זה נוכל לדעת מהו שיעור כזית. אך תחילה יש לקבוע כמה הוא שיעור ביצה בלי קליפה.

מדברי המהרי"ל בסדר ההגדה עולה שקליפת ביצה הוא בערך רביע מלבר לביצה<sup>מג</sup>, ואחרי דבריו נמשכו כמה אחרונים, אך כבר בדקו ומצאו שביצה בלי קליפה בביצים שלנו היא עשירית פחות מביצה בקליפתה (הרב בניש עמ' רלט<sup>מג</sup>). ואין לדחוק להעמיד את דברי המהרי"ל שחז"ל התכוונו שנשער רק אחרי בישול מרובה שבו הביצה מצטמקת, שהרי אין לצימוק מידה מסוימת, ולא יתכן שאם זו הכוונה יסתמו בזה בלי לומר דבר. ועוד שכבר ציינתי שמבדיקה למעשה נראה שהשיעור של ביצה בלי קליפתה שמכניסים לפה ובולעים כאחת הוא בערך 40 סמ"ק. ומאחר שכבר הוכחנו (מאמר בירחון האוצר גליון מח עמ' רכ) שביצה היא כ 48 סמ"ק<sup>מג</sup>, מהשיעור עשירית, יוצא שאכן בלי קליפתה היא 43.2 סמ"ק.

מג. מקור דעה זו הוא במהרי"ל בסדר ההגדה. הגר"ח נאה (קצות השולחן ח"ב סי' לה בדי השולחן א) כתב שלכאורה יש להוכיח זאת ממה שמשמע בגמרא סוטה ד ע"א שזמן שתיית רביעית יין וזה לזמן גמיעת ב' ביצים, ומבין שהם אותו זמן כי הם אותה כמות, היות והרביעית היא ביצה וחצי עם קליפה, והוא גומע שתי ביצים בלי קליפה. אך לענ"ד יש להשיב בפשיטות שמבואר התם שהביצה שגומע היא צלויה, וזמן הגמיעה וזה לזמן הצליה, ומוכח שמדובר בהשתהות לפי הזמן שמשתנה בגלל חריפות היין או לעיסת הביצה, שהם גורמי עיכוב שונים ולכן אין כאן כל ראייה שהשיעורים שווים.

מד. בכל המאמר כשאני מזכיר את הרב בניש הכוונה לספרו הידוע מידות ושיעורי תורה.

הרמב"ם בהל' שבת ח, ה כתב: "וגרורת אחד משלושה בביצה". האם הרמב"ם מתכוון לביצה עם קליפה או בלי קליפה? זאת נוכל לדעת כשנברר מנין למד הרמב"ם שגרורת היא שליש ביצה. ונראה שלשיעור זה הגיע הרמב"ם על יסוד השוואת שיעור שתי סעודות לעירוב בשני מקומות בגמרא, שכן הגמרא בעירובין פ ע"ב בענין עירוב חצרות לומדת מדברי המשנה לפי פירוש של שמואל "דשתי סעודות הויין שמונה עשרה גרורות". ולגבי שתי סעודות של עירוב תחומין בדף פב ע"ב אומרת הגמרא שלפי רבי יוחנן בן ברוקה הוא 6 ביצים, וכ"פ הרמב"ם, והרשב"א שפוסק גם הוא כוותיה<sup>1</sup> ביאר טעמו שהוא משום שהגמרא קוראת לריב"ב "חכמים", ומסיימת בדבריו. לשיטת ריב"ב הכיכר בעלמא שעליה דברו חכמים הוא של 6 ביצים

מה). בירחון האוצר מח כתבתי שלפי הרמב"ם ביצה היא 50 סמ"ק, ואילו לפי הרמב"ן שכתב שרביעית היא נ"א ארגיניץ ביצה היא 48 סמ"ק, אך כאן אעמיד דברים על דיוקן, שנראה שמכל אחד מהם צריך להפחית בערך 2 סמ"ק.

שיעור 48 סמ"ק עולה הן מהתקן האיטלקי יוני, והן מהמציאות בימינו בביצים אורגניות [לפי הגר"ח נאה הם 46-53 סמ"ק, ופרופ' גרינפלד בבד"ד 16 (עמ' 91) כתב שביצים אורגניות בימינו הן בין 45 ל-50 סמ"ק, וכה"ח (תנו, ג) כתב שבדק ומצא שביצה היא 15 דרהם, והוא 48.75 גרם לפי דרהם טורקי שהוא 3.205]. שיעור זה גם תואם דרכנו המבוזרת שם לפי מה שהוכחתי שהאגודל הוא 2.15, והוא השיעור שמתאים למציאות בטפח בינוני, ולממצא של קנה המידה העתיק שמצאו בשלומי. ונראה כאן שאכן מהרמב"ם והגאונים עולה שיעור של קרוב ל 48 סמ"ק ומחכמי אשכנז עולה שיעור של 46 סמ"ק (כפי שכתב הרב בניש), ומהרמב"ן 45.3 סמ"ק.

יסוד הדבר הוא שנראה שכשהראשונים מדברים על משקל המים שכנגד הביצה, הם הגיעו לחשבון זה על ידי זה ששקלו את הביצה בדרהם או ארגיניץ, וקבעו שהוא משקל המים שהם בנפח ביצה. על כן כשאנו מתרגמים את דבריהם לסמ"ק, יש להפחית 2.8 סמ"ק מחשבון הגרמים כדי לדעת מהו נפח הביצה (שכן משקל סגולי של ביצה 1.06).

יסוד נוסף הוא מה שכתב הגר"ח נאה (שיעורי תורה עמ' עט) שמהרי"ף והרמב"ן בסוף פירוש לתורה עולה ששיעור משקל שעורה היה אצל הגאונים וחכמי ספרד דבר קבוע על פי המלכות שלא השתנה, ולכן היא נקראה בשמה הערבי 'חבה'. נראה שכן היה גם אצל הרמב"ם, וזו הסיבה שהרמב"ם מעדיף בהל' עירובין לומר את השיעור לפי דינר, שמשקלו יותר ידוע לפי צ"י משקל 'החבה' (אעפ"י שדינר הוזהב המצרי בימיו היה 4.8, כפי שכתב הרב אברהם חיים נאה). ובלא זה לא נוכל להבין כיצד המגיד משנה (הלכות שביתת עשור ב, א, ועירובין א, יב) קובע בודאות שארגיניץ הוא 32 שעורות, ושעל פי זה נדע מה הם כל משקלי הרמב"ם בארגיניץ. מנין לו שהשעורות שלו הן השעורות של הרמב"ם? ודאי שהוא משום שמשקל 'חבה' היה משקל ידוע ויציב. בדבר קטן העשוי מחומר זול אין סיבה לשנות. ובזה מובן גם מדוע החכמים שלאחר מכן ששקלו שעורה בפועל מצאו משקל שונה, הסיבה היא שאצל הגאונים והרמב"ם והרמב"ן והמ"מ המשקל היה מוסכמה של המדינה ולא מצד שקילת הבינוני. גם הארגיניץ היה קבוע, כפי שרואים ממה שגם הרמב"ן וגם הרב המגיד אומרים שהוא ל"ב שעורות, והוא היה 1.416, כפי שהראיתי בירחון האוצר מח (עמ' רכב) על פי הידוע על משקל הסולידוס שהוא זהוב ביזאנט.

השיעור של הגאונים לביצה עולה ממה שרב הילאי הביא מסורת להקביל את הביצה ל-16.66 דרהם, וכתב בה"ג שהדרהם שלהם תואם למתקאל ביחס של 0.7, על כן היא 11.66 מתקאל, ובתשובות הגאונים איתא שהמתקאל הוא צ"ו חבה. כיון שהמתקאל היה 4.32-4.23 גרם (יש אחרונים שכתבו בודאות שהוא היה 4.25, אך המעין בספר של הרב גרשון ויס יראה שהיו בו תנודות קטנות) עולה שמשקל החבה היה 0.044-0.045 גרם, והדרהם של הגאונים היה 2.96-3. לכן משקל הביצה אצלם 49.3-50.5 גרם. הרמב"ם נוקט שהדרהם הוא ס"ד שעורות 'חבה', כלומר יחס הדרהם למתקאל הוא 0.66, ומהרב המגיד עולה שהארגיניץ הוא חצי מהדרהם של הרמב"ם, שהוא ס"ד חבה. הרמב"ן נוקט שדינר של הגמרא הוא כמו המתקאל והסולידוס, והסולידוס היה 4.25 גרם, לכן יוצא שהחבה בזמנם היתה 0.044, והדרהם של הרמב"ם 2.816. אך מכל מקום יש אצלו טווח של ספק כיון שכתב בהלכה שרביעית היא 17.5 דינר בקירוב, והכונה שלפי האמת היא יותר שהרי כתב כן גם על היין, ובפיהמ"ש רואים שהיין קל אצלו בדרהם אחד מהמים, על כן יש לחשב רביעית 17.5-18 דינר, וביצה 17.5-18 דרהם, ועולה שמשקל הביצה שלו ממש כמו של הגאונים 49.3-50.5 גרם, והשיעור בסמ"ק של שניהם הוא 48-46.5 סמ"ק. ואילו שיעורו של הרמב"ן נ"א ארגיניץ הוכחתי שם

עם קליפה, וכיון שכאן וכאן מדובר על שתי סעודות, הרמב"ם משווה בין השיעורים האלו ומזהה הסיק שגרוגרת היא שליש ביצה עם קליפה. ולפי מה שהוכחנו שביצה היא 48 סמ"ק יוצא שגרוגרת היא 16 סמ"ק.

השו"ע (או"ח שסח, ג) פסק בעירוב חצרות: "כמה הוא שיעור העירוב בתחלתו... מזון שתי סעודות, שהם שמונה עשרה גרוגרות, שהם כששה ביצים, וי"א שהם כשמונה ביצים". הוא נוקט כרמב"ם בשיטה העיקרית (לפי הכללים שסתם ויש הלכה כסתם), ומבאר להדיא ששני השיעורים של שמונה עשרה גרוגרות וששה ביצים שווים.

גם באו"ח תט, ז, ובהלכות יום כיפור סי' תריב, ד נקט בדעה העיקרית כרבי יוחנן בן ברוקה. בגמרא שבת צא ע"א מבואר שכזית הוא פחות מגרוגרת, על כן נוכל לקבוע שלשיטת הרמב"ם מידת הזית היא פחות מ-16 סמ"ק.

כמה פחות? נראה שאת המינימום להפחתה נוכל ללמוד מתוך התחשבות בשיעור אגוז.

במשנה (כלים פרק ג משנה ב) איתא: "חבית שיעורה בגרוגרות דברי ר' שמעון. רבי יהודה אומר באגוזים. ר' מאיר אומר בזיתים". בדרך כלל במשניות מזכירים את רבי יהודה, ראש המדברים, בתחילה, לכן נראה שכאן הדברים סודרו לפי הגדלים, ואגוז הוא השיעור שבאמצע שנמצא בין גרוגרת לכזית (כ"כ תוספות יום טוב, ובתפא"י בועז הקשה עליו, אך לבסוף מסיק כוותיה).

גם מהגמרא בשבת פא ע"א משמע שהכזית קטן מאגוז שכן אמרו שם על האבנים שמכנים "כזית כאגוז כביצה" (ומקורו בתוספתא שבת יג, יז), משמע שהוא בסדר עולה.

ואכן כך כתב הב"י או"ח ס' קצז: "וכתב הרוקח (סי' שכט) זית קטן מאגוז כדמשמע בשילהי המוציא יין (שבת פא.), אבל נראה כזית גדול בעיני מדאמרין בפרק כיצד מברכין (לה:) גבי רבי יוחנן אכל כזית מליח, וכן משמע בכריתות פרק אמרו (יד)."

ביאור הדברים שהרוקח הוכיח בתחילה שכזית קטן מאגוז על פי הגמרא בבבלי מסכת שבת דף פא ע"א "כזית כאגוז וכביצה", דפשיטא ליה שנקט לפי סדר הגדלים<sup>1</sup>, ומה שכתב "אבל נראה כזית גדול בעיני", לא בא לסתור את הלימוד מהגמרא בשבת, אלא לומר שמכל מקום אין הכוונה לזיתים הקטנים שאנו מכירים, כי מהגמרא בברכות נראה שהזית גדול. ואופן הלימוד הוא כנראה כפי שביארתי לעיל, דמלשון הגמרא וכל מהלך הגמרא עולה שהגמרא

הוא עולה 48 גרם, ואחרי ההפחתה כדי לדעת את שיעור הסמ"ק עולה 45.3 סמ"ק. המגיד משנה (הלכות שביתת עשור פרק ב הלכה א) כתב שביצה היא "ל"ה ארגינ"ץ ועוד", שכן לפי הרמב"ם ביצה שוקלת 17.5 דרהם וכל דרהם הוא 64 שעורות.  $17.5 \times 64 = 32 \times 35$ . והוא 49.5 גרם, ה'ועוד' הוא משום שהרמב"ם כתב "בקירוב" והכוונה כלפי מעלה.

מו). וכן פסקו השאלות פרשת בשלח שאילתא מח, ור"ח והר"ף והרא"ש על הגמרא בעירובין.

מז). תורת הבית הארוך בית ד שער א דף יב ע"א, ובתורת הבית הקצר כתב שם שכן נראה לו עיקר.

מח). אמנם מצינו במעילה (יז ע"א) "כל האוכלים מצטרפין זה עם זה לפסול הגוייה כבחצי פרס כמזון שתי סעודות לעירוב, וכביצה לטמא טומאת אוכלין, וכגרוגרת להוצאת שבת, וככותבת ביום הכפורים", והרי כותבת גדולה מגרוגרת. וצריך לומר ששם נקט לפי סדר של תדיר קודם, שדיני שבת מצויים יותר מדין יום כיפור.



ידעה שהזית שעליו מברכים הוא גדול מהזיתים המצויים (כפי שמבואר עוד לקמן בהתכתבות עם הרב בר כוכבא, שהוא מוכרח מהגמרא).

ועוד כתב הרוקח שכן מוכח מכריתות שלא מדובר על כזית הקטן המצוי, ואין כוונתו כאן להוכחה של הר"י שהוא חצי ביצה שנביא לקמן, שהרי לא הביא כלל את הגמרא ביומא עליה מסתמך הר"י, ולא נקט שיעור של חצי או שליש ביצה, אלא כוונתו להוכיח שעכ"פ אינו זית מצוי קטן כי אמרו שם שאי אפשר לבלוע ג' כזיתים ביחד, וזיתים קטנים שלנו אפשר לבלוע ג' כאחד.

פרופ' עמר (המעין גליון 234 תמוז תש"פ עמ' 60) כתב שמוסכם לפי כל מסורות הזיהוי והמחקר המדעי שסתם אגוז של חז"ל הוא אגוז מלך<sup>1</sup>. ולפי ממצאים של אגוזים מזמן חז"ל, נפח אגוז מלך בינוני היה בערך 15.5 סמ"ק. כיון שגרוגרת לפי הרמב"ם היא 16 סמ"ק, והוא צ"ל פחות מגרוגרת נראה יותר שהוא היה 15 סמ"ק. על כן כזית צריך להיות לכל הפחות שיעור ניכר כשנים שלוש סמ"ק פחות מגרוגרת. וזו כוונת הרוקח והב"י, שנראה להם שזית קטן מאגוז המצוי, שאין סיבה לחשוב שהוא השתנה, ומכל מקום הזית המצוי אינו הזית הבינוני מכח ההוכחות האחרות שהביאו, ולכן הם מסיקים שהוא הגדול שבזיתים המצויים אצלנו, ונראה שהניחו שהוא בערך 13 סמ"ק.

יש ראשון נוסף שאפשר להוכיח מה דעתו בגודל המקסימלי של זית, והוא ר"ת המובא בתוספות יומא פ ע"א (ד"ה ושיעור) שפוסק כרבי שמעון בעירובין ששתי סעודות הן 5.33 ביצים, וכתב שהוא כשמואל ש"ח גרוגרות הן מזון שתי סעודות. ונמצא שלדבריו גרוגרת היא 0.296 מביצה, דהיינו לחשבוננו 14.2 סמ"ק, וכתב שכזית פחות מגרוגרת, לכן יוצא שלשיטתו כזית צ"ל פחות מ13.2 סמ"ק<sup>2</sup>.

יש ראשונים נוספים מהם רוצים להסיק על השיעור, אך לענ"ד לא נוכל להסיק מהם בודאות מהו כזית. רש"י בכריתות יב ע"ב ד"ה פרס נוקט שפרס בעלמא הוי 4 ביצים, וכן משמע בפירוש הגאונים בפתיחה לסדר טהרות, וזו השיטה השניה המובאת ברשב"א הנ"ל ובשו"ע בהל' יום כיפור. אך אין מזה הוכחה על גודל כזית, כיון שהם לא כתבו להשוות את הביצים ל"ח גרוגרות, וכלל לא ברורה הכרעתם בהל' עירובין<sup>3</sup>. אפשר שהם סברי ששיעור י"ח גרוגרות נאמר לענין שיתופי מבואות ולא לגבי תחומין, כפי שכתב תוספות ישנים ביומא (פ ע"ב ד"ה שאין)<sup>4</sup>, ואפשר שלדעתם שיעור י"ח גרוגרות הוא כדברי רב בגמרא בעירובין פב ע"ב, האומר

מט). כך כתב פרופ' זהר עמר לפי 59-29. Leipzig-Vienna, II, Juden der Flora Die, Löw. I.

1. לפי המחקר של פרופ' עמר בענין האגוז צ"ל שלפי ר"ת שיעור אגוז הוא יותר מגרוגרת.

נא). הרשב"א בעירובין כתב בשם הראב"ד שצ"ל י"ח גרוגרות לא הויין שתי סעודות, אך רש"י גורס בלא המילה "לא". למעשה אין בגירסה זו נפק"מ, כי המחלוקת היא רק במידה מצומצמת לגמרי, האם כשיש י"ח בני אדם מתחלקות להם שתי הסעודות ל"ח גרוגרות, או ששתי הסעודות הן כלשהוא יותר מזה. הבדל של כשהוא אינו משמעותי.

נב). וכ"כ הגאון יעקב שם. בתוספות ישנים הנ"ל יש חילופי דעות ממה שכתבו בתוספות לפנינו. בשם ר"י כתבו ד"ח גרוגרות דעירובין מיייר בגרוגרות שהן בלא גרעין ועל ידי כך נמנעות ונדרסות בבת אחת יותר ובגרוגרות כאלו ג' גרוגרות קטנות מג'זיתים, או שנים שהן עם הגרעין. ודחו: "ואין נראה לרבי דהא הא דקאמר אין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים בבשר קאמר ליה בכריתות שהיא רכה הרבה ונוחה לאכול". ואח"כ כתבו "ורבי תריך דודא הך ברייתא

ששתי סעודות של עירוב הן תרתי ריפתא איכרייתא, ולא ידוע כמה שיעור זה הוא בביצים. גם אפשר שלדעתם שיעור י"ח גרוגרות הוא בנפח הפת, ולא כמו הד' ביצים שהן נפח החיטה. לפיכך אין להסיק מדבריהם לענין גרוגרת וכזית.<sup>2</sup>

ובטור שו"ע סי' תסח, תט מובאת דעה שגם שתי סעודות דעירוב הן ח' ביצים, דעה זו אינה כרבינו תם (הב"י סבר שיש להגיה ה' ביצים ושליש כדי להתאימה לרבינו תם), והיא מוסברת יפה על ידי הגר"א בסי' תפז.<sup>3</sup> לפי מה שביאר הגר"א שם לא ברור שלשיטה זו הם שוים ל"ח גרוגרות, וגם בלשון השו"ע אינו מבואר כך, ולכן גם מדעה זו אין להסיק מהו גודל כזית.

## ו.

### ביאור דברי הר"י ופסק השו"ע בסי' תפו

שיטת רבינו יצחק בעל התוספות, הר"י, מבוארת בתוספות בעירובין (פ ע"ב ד"ה אגב) ויומא (פ ע"א ד"ה ושיעורו).<sup>4</sup> לדעתו אין אנו יודעים כמה הוא שיעור שתי סעודות של עירוב בביצים, כי הלכה בזה היא כאמוראים המוזכרים בגמרא עירובין פב ע"ב שתי סעודות הם תרתי ריפתא איכרייתא,<sup>5</sup> והאמוראים האלו לא אמרו את שיעורם בביצים, וכיון ש אין אנו יודעים כמה היא גרוגרת ביחס לביצה, ממילא אין אנו יודעים על פי זה שיעור מקסמילי לשיעור הכזית.

אך שיעור כזית לפי דברי ר"י נלמד מהיחס הישיר של שיעור כזית לביצה, והוא משום שמהגמרא בכריתות יד ע"א עולה שבית הבליעה אינו מחזיק ג' זיתים, אבל מחזיק ב' כזיתים, וביומא פ ע"א אמרו שבית הבליעה מחזיק ביצת תרנגולת, לכן צריך לומר שכזית הוא כחצי ביצה, כלומר יותר 1/3 ביצה, ופחות 1/2 ביצה. הראשונים שהביאוהו בהלכות פסח נקטו כחצי

די"ח גרוגרות לא מיתוקמא כרבי שמעון, דאע"ג דקיימא לן כוותיה בכביצה ליטמא טומאת אוכלין... אבל מכל מקום בשיעור מזון שתי סעודות לא קיימא לן כוותיה אלא סבירא לן כמתניתין דחלון דאמר י"ח גרוגרות כר"מ או כרבי יהודה דכיצד משתתפין, ורב יהודה דאמר התם תרתי ריפתא איכרייתא חדא שיעורא הוא. מ"ה. וק"ל על זה דאם כן הוה ליה לתלמודא לפרש דחדא שיעורא הוא.<sup>6</sup> ולבסוף הביאו את התירוצו שיש לחלק בין שיעור סעודה לעירוב חצרות לשיעור סעודה לעירוב תחומין.

נג). לאפוקי מהרב זמיר כהן (כזית בימינו סי' ב, ג) שנוקט שרש"י סובר כדעת הר"י. הרב בר כוכבא הביא (בספרו זית רענן עמ' פב) ראייה שלפי רש"י זית הוא פחות משליש ביצה מרש"י בפסחים לב ע"ב (ד"ה דאית בה). בגמרא שם מדובר על תרומה שאית בה שוה פרוטה וליכא בה כזית, ורש"י מעמיד זאת בשנת בצורת. ומבין הרב בר כוכבא שכתב כך משום לפי מה שאמרו שכבר נקנית בפונדיון, ולכן יוצא שבשנים רגילות יש בשליש ביצה שיעור של פרוטה, ועל כרחך שכאשר יש בה שוה פרוטה למרות שהיא פחות מכזית מדובר בשני בצורת. אך שם לא מדובר כלל על לחם. ובפשוטו רש"י אומר בשני בצורת מכיון שמשמעות הגמרא שם שבאופן רגיל בפרוטה אפשר לקנות יותר מכזית.

נד). הגר"א מבאר שדעה זו מיוסדת על המשנה בפרה א, א, ומשמעות המשנה בפאה פ"ח לפי הירושלמי, שמזון שתי סעודות הוא לכל ענין 8 ביצים – שליש של קב. הגר"א סובר שיש מקום להתאים דבר זה גם לגמרא בעירובין, אך מכל מקום לענ"ד פשט הסוגיה בעירובין משמע דלא כשיטה זו.

נה). הב"י בסי' תפו ציין לתוספות בחולין קג ע"ב אבל שם מבואר כך להדיא רק בפסקי התוספות.

נו). בפשט הגמרא י"ל שהאמוראים באים רק לבאר מהי דעת רבי יהודה ורבי מאיר, ומתי אדם אוכל יותר בשבת או בחול, אבל לא נקטו הלכה למעשה כשיטתם, אלא שהר"י מבין שהם חולקים על ר"ש וריב"ב הלכה למעשה.

ביצה, דכיון שאין אנו יודעים חוששים במ"ע דאורייתא לחומרה". כיון שהמדובר ביומא הוא בביצה בבית הבליעה שהיא בלי קליפתה 43.2 סמ"ק, ושיטת ר"י אינה קביעה שכזית הוא חצי ביצה אלא שכזית הוי בין חצי לשליש, יוצא לפי השיעור שקבענו לביצה, ששיעור כזית הוא 14.4-21.6 סמ"ק".

אך בסוף דברי התוספות ביומא הביא את דברי ר"ת שכתב תשובה אחרת כדי לישוב את הגמרא ביומא עם הגמרא בכריתות, וז"ל: "דגרוגרות בלא גרעינין קאמר הכא (ביומא, לגבי אוכל הנאכל בבת אחת המושווה לביצה ע.א.) ונמעכות ונדרסות טפי ונוחים להשימן בבית הבליעה, וזיתים יש בהם גרעינין וקשין הן ועגולין ואינן נדבקין בבית הבליעה, ולכך הוי שיעור ב' זיתים קשין כשיעור ג' גרוגרות ועוד, דרכין ונוחין לאכול, וכותבת הגסה עדיפא מכזית וגרוגרות, ובצירא מכביצה. ולא נהירא לר"י דגרוגרות אין בהן גרעין שהם תאנים שנדרסו, וההיא דכריתות נמי דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים בבשר איירי, דלא שייך ביה גרעין וקשה ועגולין".

לענ"ד אכן ר"ת לא התכוון בדוקא גרוגרות, אלא שהוא משווה את הגמרא ביומא על אוכל בשיעור ביצה שנבלע כאחת, לגמרא בעירובין ממנה עולה לשיטתו שי"ח גרוגרות שוות ל3.33 ביצים, ביצה היא 3.375 גרוגרות, ואם נפסוק כריב"ב היא ג' גרוגרות ועוד, כוונת ר"ת שכאשר אמרו ביומא "אוכל הנאכל בבת אחת" הכוונה היא לאוכל כמו הג' גרוגרות ועוד האלו שהן רכות, ונוחות להשימן בבית הבליעה, ואילו בכריתות מדובר על אוכל שמושווה לזיתים, שהם יחד עם גרעיניהן גדולים יותר מג' זיתים בלא גרעין, והם אוכלים קשים שקשה יותר לבלוע. ואמנם כך נראה, שיכולת הבליעה תלויה בסוג המאכל. אם כזית הוא 13 סמ"ק אפשר לבלוע ביחד שני כזיתות של חלב (כי כזית פיגול יכול להיות של חלב), אף שמדובר בחלב שאינו מהותך שאינו מחליק כ"כ בחיך, אבל שני כזיתות כאלו עם דם קרוש אי אפשר (בהכרח מדובר שהדם הוא קרוש, שאם לא כן חיוב אכילתו אינו בכזית אלא ברביעית, ועוד שהרי מדובר על אוכל ולא על שותה"). יש עוד

נז). האגודה (במסכת עירובין פ"ו סי' פו ובפסחים פ"י סי' צז), כתב שכזית לליל הסדר הוא כחצי ביצה, וכ"כ מהרי"ל בפירוש ההגדה (דף טז ע"א ובדיני חלה), ומהר"ח או"ז (סדר ההגדה, דרשות מהר"ח סי' כ), וכן מהרי"ו (סי' קצג). אך הראב"ה (ח"ב סי' תקכה עמוד קסד) כתב בענין מצה של פסח "וכביצה הוא שיעור שני זיתים", ואילו בברכות סי' קז כתב "ואין אנו בקיאים בשיעור זית". נראה שכוונתו היא שאין אנו בקיאים אם הוא בדיוק שני זיתים הוא מעט פחות, שהרי מהגמרא בכריתות אין הוכחה שהוא בדיוק שני זיתים, ולכן לענין ברכות הוא חושש לחומרה לאידך גיסא. ונראה שזו גם דעת הראשונים אלו, דאזלי כר"י, והתכוונו לומר שיעור זה רק לחומרה. גם המאירי (עירובין פ ע"א) ותוספות רבינו פרץ (שם) ותוספות הרא"ש (עירובין פג ע"א) הביאו את דברי ר"י שמהם עולה שכזית הוא בין שליש לחצי ביצה. ואין להקשות על המאירי מדבריו בשבת צה, שכתב ש'כזית' הוא מעט יותר משורש קטן, שהתם מדובר על שיעור נקב בכלי שמוציא ממנו גדר כלי כיוצאים ממנו זיתים, והכוונה לזיתים קטנים (קוטר זית מאלסי קטן 6 מ"מ), ואין לקשור סוגיה זו לנפח זית בינוני. המרדכי (בסוף פרק ערבי פסחים, בסדר ליל פסח) נוקט כדברי ר"י בשאלתו, אך לפי מסקנתו אין הוכחה לדברי ר"י, ובתרומת הדשן (ח"א סי' קלט) הביא את דברי המרדכי, ולא קבע בזה עמדה.

נח). הרב זמיר כהן (כזית בימינו סי' ב עמ' כה) כתב שגם לדעת ר"י שיעור כזית הוא פחות הרבה מחצי ביצה כיון שגם לשיטתו סעודה היא תשע גרוגרות שהם ארבע ביצים, וא"כ גרוגרת היא פחות מחצי ביצה וכל שכן כזית שקטן ממנה. אך לפי מה שבארנו אינו נכון שכן הר"י כלל אינו אומר מהו שיעור שתי סעודות בביצים.

נט). הגרע"י בהליכות עולם (ח"ו עמ' מח והלאה ובספרו טבעת המלך (ח"ג עמ' שלד) כתב שמהרמב"ן על הגמרא בעבודה זרה סו ע"א מוכח שהשוותה דם צלול שיעורו ברביעית. והר"ב כוכבא (ירחון האוצר לו עמ' שכד) ציין שכ"כ להדיא בס' הבתים (שער התערוכות שער יא הלכה יא), ובלאו הכי צ"ל כך משום שהגמרא מדברת על אוכל ולא על שותה.

תירוצים בראשונים, המיוסדים על ביאור שבגמרא בכריתות לא מדובר כדרך אכילה, אך לכאורה אינם מתאימים לסברה הפשוטה שבסתם אכילה מדובר בחז"ל על אכילה כדרך אכילה, וכפי שכתב בתוספות ישנים על הגמרא בכריתות<sup>9</sup>.

השו"ע בסי' תפו כתב "ושיעור בזית יש אומרים דהוי כחצי ביצה".

בב"י בסי' תפו מבואר שדבריו מיוסדים על דברי ר"י בתוספות חולין קג ע"ב (ד"ה חלק). והרמ"א הסכים לדבריו. והמשנה ברורה סימן תפו, א כתב שלמרות שמהרמב"ם משמע שיעור קטן יותר, במ"ע דאכילת מצה יש להחמיר ולאכול עכ"פ כחצי ביצה. במ"ב כתוב שהוא חצי ביצה עם קליפה, וכן עולה ממה שכתבו אחרוני ספרד שהוא 9 דרהם, והוא על יסוד דברי הרמב"ם בשיעור רביעית כ"ז דרהם, וכיון שרביעית היא ביצה וחצי עם קליפה, יוצא ששיעור ביצה עם קליפתה י"ח דרהם, וכזית הוא ט' דרהם. אך כבר השיג על זה החזו"א בתוקף, שהרי התוספות מדברים על ביצה דטומאת אוכלין שהיא בלא קליפה, וידועים שיעוריו של הגר"ח נאה, שגם הוא כתב כך ושיער לפי ביצה בלי קליפה 54 סמ"ק, ולכן כתבו רבים מהאחרונים לשער כזית 27 סמ"ק. אך לפי מה שהראינו לעיל גם לפי דעת הר"י הוא עכ"פ אינו יותר מ22 סמ"ק, ואם כן אין כלל מקור מבוסס לשיעור של 27 סמ"ק.

אך לכאורה נראה שמעיקר דינא אין צריך לחוש לדעה הר"י, מאחר שכל דבריו מבוססים על השוואה בין בליעת מאכלים מסוגים שונים, כאשר במציאות יש הבדל ניכר בזה, ור"י בעצמו מביא את שיטת ר"ת שבמאכלים שונים אין השוואה, ולבסוף מקשה עליו רק בגלל לשונו, שחשב שהוא הזכיר גרעינים בתאנים כאשר בתאנים אין גרעינים, וכן הוא נוקט זיתים קשים כשהוא מדבר על הגמרא בכריתות, שאינה עוסקת בזיתים ממש, אבל לעצם טענת ר"ת שיש הבדל בין המאכלים ואין מקום להשוואה לא השיב ר"י דבר, וטענה זו פורכת את קביעתו שכזית הוא כחצי ביצה<sup>10</sup>.

ועוד יש להעיר שדעת הר"י שמוזן שתי סעודות אינו קשור למידת הביצים לא הובאה כלל בשו"ע בסי' שסח. והנה כתב בספר ארץ חיים סתהון בקונטרס הכללים כלל ד' בשם שו"ת מהרי"ט אלגזי וז"ל: הגם דאנן בני ירושלים ת"ו נוהגים לפסוק כהוראות מרן ז"ל, היינו בדבר שנודע לנו בבירור שעמד בעיקר הדין. ודעתו הכריע לפסוק כן. אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד בעיקר הדין, כגון שהכריע בדין אחד כדעת פוסק אחד. ודין זה תלוי בעיקר דין אחר שפסק אותו פוסק ז"ל ולשיטתיה אזיל. והתם לא קי"ל כאותו פוסק. כל כהאי גוונא אין מן הראוי לפסוק בפשיטות כהכרעת מרן ז"ל מאחר שלא נודע לנו שעמד בעיקר סברא זאת. עכ"ל.

9. בתוספות רי"ד ביומא שם כתב שהגמרא בכריתות מדברת כשבולעם שלמים כדי שלא יהיה גדר של איסורים מבטלים זה את זה. וכעין זה עולה מדברי המרדכי הנ"ל כדי להתאימו למה שהלל היה אכל ג' זיתים ביחד, אך לענ"ד זו אוקימתא דחוקה שכן מסתבר כדברי תוספת ישנים בכריתות שמדובר שם בדרך אכילה, ונראה שכ"ה בכל הסוגיות, אנשים מתקשים לבלוע אפילו כדור של תרופה ללא לעיסה, ואין הכרח להעמידם בשלמים מדין איסורים מבטלים זה את זה, שכן להלכה קיימא לן שאינם מבטלים. גם לענין גוף הנהגת הלל, בפשטות אין הכוונה לבלוע כאחד, אלא רק לאוכלם כשהם כולם בפיו ביחד, ואם כן לא קשיא מיד.

10. בכפות תמרים כתב שר"י לא הבין את כוונת ר"ת.

ולפי זה, גם אם נאמר שמרן הכריע בסי' תפו כר"י, יש לומר שלא נפסוק כוותיה כיוון שלא הביא את דברי התוספות ביומא ואפשר שלא עמד על זה שהר"י אזיל לשיטתיה בענין שתי סעודות דעירוב שלא נפסקה להלכה. אך דוחק לומר שמרן לא ראה כלל את דברי ר"י שבתוספות עירובין יומא, ויותר מסתבר שמרן ידע את כל אשר נעשה, ובכל זאת הביא דבריו כ"ש אומרים", משום שהראיה שלו עומדת בפני עצמה, ובאמת אין הכרח גמור שגרוגרת היא שליש ביצה, כפי שגם לדעת הי"א שהביא בסי' תסח אין הכרח לקשר בין ביצה לגרוגרת. ומכל מקום נראה שאין זו דעתו העיקרית של מרן, שהוא ידע שהמנהג לשער כדברי הרוקח בפחות מאגוז, ומה שכתב י"א חצי ביצה בלא להזכיר שהמנהג הוא פחות מכך, הוא משום שכך דרכו לכתוב בשו"ע מה שמפורש בראשונים, כאשר בראשונים אחרים לא מוזכר להדיא להיפך, אף שהוא כנגד המנהג, כפי שכתב את דעת ר"ת לגבי צאת הכוכבים, וכן בהלכות בשר וחלב (יו"ד פט, ג) כתב רק את דינא דגמרא לגבי אכילת גבינה אחרי תבשיל של בשר, אף שכתב בב"י שנהגו להחמיר בכך ואין להקל. נמצא שדעתו העיקרית היא אמנם לשער בזית שקטן מאגוז, אבל גדול מהזיתים המצויים, כפי שכתב בב"י וכפי שנראה להלן כך היה מנהג ספרד בימי הרא"ש והרשב"א. ומאחר שהשו"ע כתב שיעור כחצי ביצה רק כחומרה בעלמא בשם י"א הואיל ונפיק מפומיה דהר"י, נראה שאחרי שמצאנו עתה שבמציאות זית בינוני הוא 13 סמ"ק, וכן יש לזה ראיות נוספות מדברים הידועים כיום במציאות כגודל העובר כשניכרים אבריו כדלקמן, ומפורש גם ברמב"ם ששיעור העובר הוא בזית, יש לנקוט שזה השיעור העיקרי להלכה.



## ז.

### ראיות נוספות לשיעור בזית

לעיל הבאנו שלמעשה נוהגים בימינו פוסקים רבים לחשב בזית 27 סמ"ק.

מאידך גיסא ידוע ששיטת הגר"ח מוולאזין ואבני נזר לשער בזית בדומה לזית בינוני בימינו, ונקטו שהוא שיעור קטן מאוד<sup>26</sup>, ועל פי זה כתבו אחרונים (הרב בניש בסוף ספרו, הרב זמיר כהן בספרו בזית בימינו, ועוד אחרונים<sup>27</sup>) שהכזית הוא הוא 3-6 סמ"ק. דבריהם מיוסדים על כך שכזית עשוי

סב). מעט יותר מאורך הציפורן שבראש האצבע לפי האבני נזר, או שליש כף לפי הגר"ח מוולאזין.

סג). הגרי"פ באגדר (כזית השלם עמ' 23) ובעקבותיו הרב זמיר כהן (כזית בימינו עמ' לה) נוקטים 6 סמ"ק (על פי מה שהגדירה מועצת זיתים האמריקנית כבינוני). פרופ' כסלו (בד"ד 16) נוקט 3-5 סמ"ק, ופרופ' גרינפלד (תחומין יד) 3 סמ"ק. הרב מיכאל חיימי (מאמר באתר שלו) נוקט 3-6.

הרב בניש נוקט 7.5 סמ"ק כיון שלדעתו הוא חייב להיות זית סורי או נבאלי כי הם הזיתים העתיקים, אך כתב שסורי בינוני הוא כ 3 סמ"ק והוא מוכיח מהטור שהכזית הוא יותר מ-3.4 סמ"ק, ומאחר שראה במציאות זיתים מהזנים האלו בשיעור 7.5 סמ"ק, נקט שזה השיעור. הוא מציין שברוך ציוק כתב שהוא זן הדחן (תרגום של שמן), אך כתב שאינו יודע מה גודלו. זן זה מוזכר אצל שהאבי וכתב שגודלו כזית הסורי, ובמסחר מערבים את שניהם ביחד, וכל הראיות שאביא נגד שיעור קטן תקפות גם על זית זה, וגם על השיעור של 7.5 סמ"ק שכתב. ומכל מקום לענ"ד נראה שלא שייך לומר שהזית הוא זית סורי או נבאלי גדול באופן יוצא דופן, שאם כן המשנה לא היתה סותרת לשער באגורי, אלא היתה צריכה לומר בגדול שבאגורי.

הרב דוב ליאור (דבר חברון או"ח עמ' 267) וכן הרב הול (בקונטרס שיעור השיעורים) נקטו שהוא 9 סמ"ק. הרב הול

להשתנות לפי הדורות, או שאנו מחזיקים שלא השתנה מימי חז"ל, כיון שלא ידוע לנו על שינוי, ובזיתים הידועים המצויים לנו זית בינוני הוא בין 3-6 סמ"ק (תלוי עד כמה מתחשבים בזתים חריגים שהם בגודל 10-13 סמ"ק).

אך את האפשרות שהזית משתנה לפי המקומות והזמנים דחינו לעיל על פי הגמרא. ולגבי מה שאמרו שיש לשער לפי הידוע לנו כשלא מתברר ממקום אחר שהשתנה, הבאנו לעיל ראייה שהזית שחשבו מחברי הספרים בימינו שהוא הגדול ביותר אינו מייצג את הגדול. ולפי האמת יש איזור בתחומי הארץ שבהם זית בגודל 20-24 סמ"ק גדל ומצוי בצורה טבעית גם בימינו לפחות עד לפני 100 שנה, וגם יש זית משובח בעל תכונות שימור מהגשם והוא הבינוני באיזור שהוא 13 סמ"ק. ובזה מיושב נמי מה שתמה הרב ינון בר כוכבא בספר 'זית רענן' על הרב זרע אמת והרב פתח הדביר שכתבו בחריפות שיש לשער כפי הבינוני שבכל דור, ומ"מ כתבו שהזית חצי ביצה או לרמב"ם שליש ביצה, והדבר תמוה אטו לא ראו זיתים מימיהם? ולדברינו הדבר מובן, שהם חיו באיטליה ובטורקיה, שבהם מצויים זיתי נובו, שיכולים להיות גדולים כחצי ביצה, ולכן לא התקשו מענין הזית. וכן אפשר לומר שלמרן הב"י לא היה קשה על ר"י מצד המציאות, כיון שהוא גר תקופה מסויימת בתורקיה וראה שם את הזיתים הגדולים.

והנה לעיל הבאנו שכן עולה מהב"י שמביא בשם הרוקח הוכחה שהזית אינו גדול מאגוז, ומאידך גיסא מוכח משתי סוגיות שהוא גדול מהזיתים המצויים הקטנים, דהיינו הזית הגדול שהכיר רבי ירמיה, וכך הגענו לשיעור הזית הגדול ביותר מהמצויים שהוא 13 סמ"ק. ונביא עתה ראיות נוספות שהזית הבינוני שבו אמרו לשער היה גדול יותר מ-3-6 סמ"ק, וקטן הרבה מ-27 סמ"ק.

א. אין זית של 52 סמ"ק:

אם כזית הוא 27 סמ"ק כדי שהוא יקרא זית בינוני צריך לומר שהיה זית שהוא כ-52 סמ"ק שהרי הזיתים הקטנים הם 3 סמ"ק וחצי. ותמוה לומר שהיה זית כל כך גדול במציאות נורמלית. אך הגר"ח נאה (שיעורי תורה ב, ה) טוען שאין להתפלא אם היה זית כזה ואבד, שכן מצינו שאבדה גם כותבת הגסה שבה אמרו חז"ל לשער ביום כיפור. אך לענ"ד נראה שכשם שהזית לא אבד כך כותבת זו לא אבדה.

נוקט כך משום שלדעתו משערים בשל כל העולם ולא בשל א"י בלבד, וראה מי שכתב שהזיתים בעולם הם בין 1 ל-17 סמ"ק. אך לענ"ד מי שכתב כך כנראה לא ראה את הזיתים באיזור חלב וברודוס, ועכ"פ לעיל הבאנו מה שכתב הגריי"ק שלא מסתבר שהתורה הצריכה לעבור בכל העולם כדי לדעת מהו הבינוני, אלא יש ללכת לפי הבינוני שבארץ ישראל. וכ"כ הרב זמיר כהן (עמ' לו) שאין לשער לפי זיתי כל העולם כי זו דעת רבי יהודה, ואנן נקטינן כרבי יוסי לשער לפי הרואה (אלא שהוא מסיק מזה שהיום אצל סתם אנשים הוא לכל היותר 6 סמ"ק, ואינו ברור כי מוכרים בשוק גם היום זיתים גדולים, וקרויים זיתים מרוקאים, ובכל אופן לפי מה שכתבנו לעיל, הכוונה היא לרואה בארץ ישראל שבזמן שהיה הזית הבינוני 13 סמ"ק, והגודל אינו משתנה לפי כל דור וכל רואה).

הרב ליאור כתב 9 סמ"ק משום שחשב שהזית הסורי הוא 9 סמ"ק, וכתב שגם אם נאמר שהזית הממוצע הוא הנבאלי שגדול יותר, כיון שיהיה נפח המצה אל המשקל הוא קטן יותר ממשקל מים די במצה במשקל 9 גרם (שליש מצה) שבוה יש הרבה יותר מ-9 סמ"ק. לענ"ד יש להעיר שאין זה נכון במציאות שהסורי הוא 9 סמ"ק, אלא שמכל מקום גם לפי דרכנו שצריך 13 סמ"ק, די ב-8 גרם לכזית, וכפי שנבאר לקמן.

בגמרא יומא ע"ב איתא: "כותבת הגסה שאמרו פחות מכביצה". ובר"ן ובעקבותיו השו"ע (תריח, ז) נקט שאין לאכול יותר מ  $\frac{2}{3}$  ביצה, ונראה סברתם שאין להחמיר יותר מזה כיון שאם היא פחות מ  $\frac{2}{3}$  ביצה לא היו חז"ל אומרים "פחות מכביצה", אלא היו אומרים יתרה מחצי ביצה. ביצה זו בפשטות היא ביצה בלא קליפה, שכן בגמרא מובא שם מיד אחר כך בסמיכות דיון על שיעור של ביצה לטומאת אוכלים, שהוא ללא קליפה<sup>1</sup>. ולפי מה שהוכחנו שביצה היא 48 סמ"ק השיעור של ביצה ללא קליפה 43.2 סמ"ק, וא"כ לפי השו"ע שככותבת לחומרה היא  $\frac{2}{3}$  ביצה הוא 28.8 סמ"ק.

כותבת כזו מצויה בארצנו, והיא תמר מג'הול שמצוי בו גודל 30 סמ"ק<sup>2</sup>.

ועכ"פ אין הבדל גדול בין הכותבת שלנו לשל חז"ל, אבל בזית יש קושי להניח שהיה בעולם זית ענק של 52 סמ"ק, כי עולם כמנהגו נוהג. גם בזמן ברכתה של הארץ לא מצינו בחז"ל תיאור על גודל כ"כ מיוחד של זיתים. וגם מה שהבאנו לעיל בשם מהרי"ל שראה זית שהוא כמעט כביצה, נראה שמכוון לענין האורך ולא לענין הנפח.

#### ב. ראייה מהגמרא בכריתות:

במשנה בכריתות דף יג ע"ב איתא: "מתני'. יש אוכל אכילה אחת וחייבין עליה ארבעה חטאות ואשם אחד: טמא שאכל חלב והיה נותר מן המוקדשין ביוה"כ".

ובגמרא: "ונתני: ה' חטאות, ונוקמה כגון דאכל כזית פיגול! ... בכזית אחד קמיירי, בשני זיתים לא קא מיירי. ולא? והקתני: יום הכיפורים, וביום הכיפורים כותבת דמחייב, וכותבת אית ביה שני זיתים! א"ר זירא: כגון שאכל כוליא בחלבה. רב פפא אמר: כגון דמלייה בתמרי.

רב אדא בר אחא מתני: ה' חטאות, ומתריץ לה כגון דאכל כזית פיגול, ולא משני כהני שינויי דקא משנינן. ונתני: שש חטאות, ונוקמה כגון דאכל כזית דם! בחזא אכילה קא מיירי, בשתי אכילות לא קא מיירי, ושיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים".

(סד). כן נוקט הגר"ב (מהדו"ק או"ח סי' לח ד"ה והנה) שביצה שעליה נאמר שפחות ממנה הוא ככותבת היא ביצה בלא קליפה. ואמנם בבנין ציון החדשות סי' ל השיג עליו על יסוד קושיות שעולות ממה שכזית הוא חצי ביצה, ולכן המ"ב הביא דבר זה כמחלוקת, אך כיון שההנחה שכזית הוא חצי ביצה אינה נראית, כפי שביארתי לעיל, נפל כל היסוד לדברי הבנין ציון, ויש לחזור למה שעולה מסמיכות הדינים בגמרא שהביצה שאליה מתייחסת הגרורת היא בלא קליפה.

(סה). פרופ' כסלו (הליכות שדה 179 חשון תשעג עמ' 29) ציין שמג'הול גדול מגיע ל 30 סמ"ק, אלא שלדעתו כותבת של חז"ל היא זן הענברה שגדל בערב הסעודית. דבריו מיוסדים על הנחה שיש להתאים את השיעור גם לדברי רב יהודה ביומא ע"ב ע"א שסבר שככותבת הגסה היא יותר מכביצה, וזה אפשרי רק במין גדול יותר מהתמרים שלנו, וכן הוא מניח שהחלל צריך להיות ניכר מאוד כיון שבירושלמי אמרו למעך את החלל, ובזן הענברה יש חלל ניכר מאוד (כ 4 סמ"ק). אך לענ"ד אין כל צורך למצוא תמר שלא ידוע כלל שהיה בארץ ישראל כדי להתאימו לדברי רב יהודה, שהוא לא אמר כך מפני שראה כותבת כזו, אלא הוא חשב כך לפי הגיון של הבנת הבריות, והגמרא מוכיחה שאין דברי רב יהודה נכונים (וראה שיח יצחק ליומא ע"ב ע"א ד"ה אמר שביאר מדוע אי אפשר לישב את דברי רב יהודה), וכך נפסק להלכה שככותבת הגסה הוא פחות מכביצה. ובאשר לחלל, גם כשפותחים תמר מג'הול רואים שיש בו חלל ניכר. עובי החלל שבתמר הוא כעובי הגרעין. הגרעין מונח בצמוד לפי התמר בראשו הצר, ולכן מסביב לחלק הצר יש חלל, והגרעין מסתים 1.5 ס"מ לפני סוף התמר, לפעמים אפילו יותר מכך בעוד שהחלל ממשיך עד סוף התמר, כך שיש בו יותר מסמ"ק של חלל. גם חלל של סמ"ק אחד הוא משמעותי, כפי שרואים שחז"ל הבדילו בין גרורת לאגוז ונראה שההבדל ביניהם הוא רק כסמ"ק אחד.

בתירוץ הראשון הגמרא מעמידה שמדובר באוכל כזית אחד, ולכן לא שנינו חיוב על פיגול, ואף שכדי להתחייב ביום הכיפורים הוא צריך לאכול ככותבת, וכותבת אית בה שני זיתים, הכוונה היא שהוא אכל עוד דבר שעליו לא התחייב את כל החטאות, אבל בכזית שבו יש את כל האיסורים ביחד, כולל יום כיפור, הוא עבר על ארבע חטאות ואשם אחד.

כפי שהראינו לעיל כותבת הגסה היא 30 סמ"ק, והדבר מתאים לדברי הגמרא שבכותבת דיום כיפור אית בה שני זיתים. הגמרא לא אומרת שהיא בדיוק שני זיתים, אלא שכדי להתחייב על כותבת ודאי שהוא חייב לאכול שני זיתים.

אבל אם כזית הוא 6 סמ"ק היה לגמרא לומר 'וכותבת אית בה ד' זיתים'. ואף שאפשר לדחוק שהכוונה הגמרא רק לדחות את האומר שמדובר כשאכל רק זית אחד, כי בכותבת יש ודאי יש ב' זיתים (וכ"כ הפר"ח בס"י תפז), בפשטות היה ראוי להגדיל את הקושיה לפי האמת ולומר שבכותבת אית בה אפילו ג' או ד' זיתים אם זו המציאות.

ואם כזית הוא 27 סמ"ק נמי קשה, איך אומרת הגמרא שבכותבת אית ב' זיתים, הלא לשיטה זו ב' זיתים הוא כבר שיעור 54 סמ"ק וזה שיעור של כביצה, ולא של פחות מכביצה. ואף שיש שכתבו לתרץ שב' זיתים שווים לביצה בלי קליפתה, וביצה עם קליפתה יותר גדולה, ובוה מדובר בגמרא ביומא, אכתי קשה, שלפי פשטות הסוגיה ביומא הביצה שעליה דברו היא כביצה לטומאת אוכלים, שהיא בלי קליפה.

וכפי שכבר הראינו גם התירוץ השני סותר לשיטות האחרות. בתירוץ השני הגמרא אומרת שאין יכולת לבלוע ג' זיתים של חלב, פיגול, ודם קרוש. הפיגול יכול להיות גם כן חלב. אם כזית הוא 3-6 סמ"ק לא מובן למה אי אפשר לבלוע 18 סמ"ק של ג' איסורים, שגם כאשר האיסור השלישי הוא דם קרוש אחרי שלועסים הוא נשבר והדבר אפשרי. וכן אם כזית הוא 27 סמ"ק נראה שרחוק הוא שאדם יבלע בבת אחת 54 סמ"ק של חלב כי לא מדובר על נוזל שנבלע מיד כאחת, וחלב מוצק אינו מחליק בקלות לגרון כמו ביצה.

ג. ראייה מהגמרא בברכות ומהזהר לפי הגר"א:

בגמרא בברכות דף כ ע"ב איתא: "דרש רב עזריא, זמנין אמר לה משמיה דרבי אמי, וזמנין אמר לה משמיה דרבי אסי: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד, והלא אתה נושא פנים לישראל, דכתיב: 'ישא ה' פניו אליך. אמר להם: וכי לא אשא פנים לישראל? שכתבתי להם בתורה: ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך, והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה".

רש"י קישר את ענין הדקדוק עד כזית ועד כביצה למחלוקת המובאת בדף מה ע"א בין רבי יהודה ורבי מאיר אם מזמנים בכזית או כביצה. אך הגר"א (בפירוש למשלי כב, ט) הקשה שלפי זה אינו מובן שהרי אם מדקדקים עד כזית, כל שכן שמדקדקים לברך בביצה, ולמה הקדים כזית לביצה, ועוד שהלא כאן זה מאמר של מלאכי השרת, ומי איכא ספיקא קמי שמיא? גם צריך לבאר איך על ידי דקדוק בעלמא בענין ברכות, גורם לנשיאת פנים לישראל נגד הכלל שה' לא יקח שוחד, ועבירה מכבה מצוה (כפי שאמרו בסוטה כא)? בכלי יקר (במדבר פרק ו) פירש שהכוונה



היא "איך לא אשיב להם ברכה דרך ויתור תמורת הברכה אשר אני לוקח מהם גם כן דרך ויתור. ומה שאמר אשר לא ישא פנים, היינו לכל האומות שאינן עושין כלום דרך ויתור, אבל כאן נאמר ישא ה' פניו אליך דוקא כי אתה עושה דרך ויתור ומחמיר על עצמך". ואכתי אינו מובן, איזה דרך ויתור מיוחדת יש בזה שמברכים, מאי שנא משאר ברכות שאנו מברכים? ואיך כאן כביכול יש כן קבלת שוחד?

הגר"א בפירוש לספר משלי (כב, ט) על הפסוק "טוב עין הוא יברך כי נתן מלחמו לידו" מבאר את הדברים באופן נפלא, לפי הגר"א כוונת הדברים היא שמי שיש לו שיעור פת לסעודה יש לו כעשר זיתים (לפי שבג' ביצים, דהיינו שיעור סעודה לפי הרמב"ם שנוקט כריב"ב, יש עשר זיתים), והמחזור על המצוות שמוכן לוותר ולהפסיד את סעודתו כדי שיתקיימו יותר ברכות, אינו אוכל הכל בעצמו אלא מחלק את לחמו לעשרה אנשים, וכך לכל אחד יש כזית כדי שיהיה זימון בשם, וגם אם חסר לו כזית אחד, אינו אוכל הכל לבדו, אלא מחלק את לחמו לשלשה אנשים, וכך כל אחד אוכל כביצה, ויזכה עכ"פ בזימון של שלשה. ומעתה מובן שה' נושא את פניו אלינו מתוך שאנו מחבבים את המצוות ומהדרים עליהם בדרך ויתור מלחמנו לדלים, ומצינו שבזה הקב"ה נושא פנים על יסוד הפסוק במשלי כא, יד "מתן בסתר יכפה אף ושחד בחיק חמה עזה". ואמרו במשנת רבי אליעזר (פרשה ב עמוד 34) "הראשון מוכיח". כלומר כשם שמתן בסתר כופה במקצת אף, כך כביכול השחד בזה שמחלק מלחמו לחיק דל, כופה חמה עזה של הקב"ה. ועל פי זה מובן שתחילה נקט כזית, שהוא המצב כשיש באפשרותו לחלק לעשרה, ואח"כ נקט כביצה, שהוא המצב שאין לו די כדי לחלק לעשרה, ובכל זאת אף שלא יזכה על ידי חילוק להזכיר את שם השם בזימון הוא מוותר על לחמו, וזה רבנות גדולה יותר.

הגר"א מיסד את פירושו על הזהר ברעיא מהימנא (פנחס רמד ע"ב), וז"ל:

"ובחבורא קדמא (בזוהר עצמו) לא גלי רזא באלין פרורין (שאסור לאבד פירורין שהם כזית) אלא בארץ פשט יתיב בהון שיעורא, אבל אוקמוה מארי מתניתין דשיעורא דפירורין כזית לפחות, כל שכן אי אינון כביצה, דמארי מתניתין דקדקו עלייהו עד כזית עד כביצה לברכא עלייהו. וארץ רזא: א"ח הוא ט' פרורין. שלש לכל סטר. תלת מן ד' - תרין עשר. רביעית, איהו שלימו לאשלמא ביה עשר, ולאשלמא ד' דאינון ידוד. מאי עשר אינון יו"ד ה"א וא"ו ה"א. קוצא דא' ד' מן אחד שיעורא כזית. י' מן ידוד שיעורא דיליה כביצה. איהי ד' שלימו דמרכבתא דאדם, ושלימו דארבע אנפין דאדם, ובג"ד ישא ידוד פניו אליך.

ואוקמוה מארי מתניתין, והכתיב (דברים י) אשר לא ישא פנים, אלא אמר הקדוש ברוך הוא ולא אמרתי להם (שם יא) ואכלת ושבעת והם דקדקו עליהם עד כזית או עד כביצה ואיך לא אשא להם פנים, ורבנן דמתניתין ואמוראין כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה...

ושיעורא דאוקמוה כזית וכביצה, הא אתמר כזית באן שמא משערין, דהא אוקמוה רבנן דאין עושין מצות חבילות, אוף הכי לא יהבינן תרין שיעורין באת י' למהוי כזית וכביצה, אלא תרי אלפא ביתות אינון, אית י' עלאה ואית י' זעירא, י' מן ידוד עלאה, י' מן אדני זעירא, ואלין תרין חד בכזית וחד בכביצה ברזא דא יאהדונה. אתא סבא ונשיק ליה".

וכתב הגר"א בביאור הזהר: "ואיתא בזוהר שבשלשה ביצים יש עשרה זיתים<sup>טו</sup>...ועתה לא קשה קרא אהדדי, דהפירוש הוא כך, כשהם נושאים פנים לתורה ומדקדקים בה, גם אני נושא להם פנים, וכשאני נושא פנים בתורה כתיב אשר לא ישא פנים<sup>טז</sup>... ואמרו בכזית וכביצה, לפי שהוא פני נשר כמו שכתב ברע"מ פרשת פנחס (רמז, א) אריה לגבי שור... אדם לגבי נשר<sup>טז</sup>, ואמר שם (רמז, ב) דכזית וכביצה הן פני אדם, והוא ניתן לאדם לתקנא ולאתקשרא, ועל ידי כך נושא ה' פניו אליהם. ועל זה דקדקו מארי מתניתין עד כזית וכו', ובגין דא ישא ה' פניו. וזהו סוד 'ישאיהו על אברתו', 'ואשא אתכם על כנפי נשרים', וכמו שכתוב 'ירום ונישא', ירום מסטרא אחרא, והוא נושא פנים לאדם 'פני אדם'. וזהו 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד', כי 'שוחד בחק כופה חמה עזה', כמו שאמרו בל"ב מדות (מדה כב), והוא צדקה בימין חיבור החיות הראשונות, והוא במעשה לצדיקים<sup>טז</sup>, וכאן בדבור ב' האחרות<sup>טז</sup>, והן קוצו של י' וד' היכל ה' המה, רביעית ועשירית, והן כזית וכביצה<sup>טז</sup>."

(טו). כאן הוא מבאר את פשט הגמרא על פי הזוהר כפי שביארתי לעיל, ואח"כ מסביר את סוד הדברים.

(טז). כאן הוא מביא את מה שאמרו בשבת (יג ע"ב) במעשה בתלמיד שאמר עליו אליהו ברוך המקום שהרגו מפני שלא נשא פנים לתורה. ונראה הוא כדי להדגיש שההידור בנתינה לדל צריך להיות יחד עם דקדוק בתורה, וראה מה שכתבתי לקמן על כוונות האר"י בחילוק הביצה לאשתו.

(סח). לשון רע"מ שם: "סתרא דקרבנא פרים וכבשים ועתודים ועזים אינון ד', פני שור פני נשר וגו', שתי תורים או שני בני יונה, וצריך לפרשא אריה נחית לגבי שור דאיהו שמאלא לאתקשרא חסד בגבורה, אדם נחית לגבי נשר דרגא דיעקב."

(טט). והוא מה שהבאתי לעיל ממשנת רבי אליעזר, מידה כב. הרמב"ם בפירושו לאבות סוף פ"ד כתב על מה שאמרו במשנה שאין לפניו מקח שוחד, שה' לא יקח שוחד מצוה, כלומר שבעלמא עשית מצוה אינה גורמת כשעשה מצוה לא יענש, אלא יקבל שכר על המצוה וישאר לו עונש על העבירה. עכ"ל הרמב"ם. אבל לפי משנה ר"א, במצות צדקה אמרינן (משלי פרק כא, יד) מתן בסתר יכפה אף ושחד בחק חמה עזה, כלומר 'השוחד' של המצוה בבחינה מסוימת כופה חימה עזה (וראה בביאור הגר"א לפסוק זה, ונראה ששם ר"ל שעכ"פ אין זו כפיה גמורה, ולכן לעולם אינו לוקח שוחד).

(ע). נראה שרצונו לומר שיש צדקה שכופה אף בבחינה אריה ושור, וכאן מדובר על הבחינה שכופה אף בבחינה נשר ואדם. והוא בחבור של דקדוק הלכתי יחד עם מתן לחמו לדל, ובניגוד לבחינה הראשונה שמקיים במעשה בלבד, בבחינה זו של חילוק כזית וכביצה מקיים את הדבר בדבור של ברכה בזימון, שהוא דקדוק ונשיאת פנים בתורה.

(עא). קצרה דעתנו להבין בסודות הזהר, אך נראה שאפשר לקשר את הדבר קצת לשכלנו, ואם שגיתי השם הטוב יכפר בעדי: בזוהר אמרו "קוצא דאת ד' מן אחד שיעורא כזית", נראה שלפי הגר"א פירושו קוצו של י' דהוי"ה ודאדנ"י, שהוא רומז על כזית וכביצה, היו"ד דאדנ"י ודהוי"ה הוא רמזו בקוצא דאות ד' של אחד שהיא הרביעית והעשירית, והוא שיעורא דכזית שמתאחד עם ביצה, כי הוא כלול משלושה. מהזוהר משמע שיש הקבלה בין הככזית הרמוזה בקוצו של יוד משם הויה, ויו"ד ראשונה של יאהדונה, לכזית הרמזו בקוצו של ד' של הה"א האחרונה משם הויה, ויו"ד אחרונה של יאהדונה, שהוא עשרה אותיות כנגד שם הויה דמילוי אלפין. והרביעית היא ד' דאחד שהיא המלכות המשלמת להויה במילוי אלפין ורומזת לעשר ספירות שלמות הנשלמות עם המלכות שהיא כנגד ד' דאחד, וכשהם נפרדים הם א"ח דאחד - ט' פרוין - ג' קוין כלולים מג', וזה ענין הפירורין שאסור לאבד שיעורין בכזית. וד' דאחד היא המלכות והיא הרביעית והיא 'העשירית' הכלולה גם כן מאותם ג' קוין, נמצא שכאשר אותו יו"ד הוא כביצה הם ביחד י"ב שהו"ס מספר י"ב לחמים של לחם הפנים וי"ב הלחמים של שבת, ועם הכולל הוא י"ג, בבחינה 'אחד'. ובלשון אחר, הרביעית והעשירית הרומזת לכזית שמתאחד ושקול עם כביצה, הוא העשירית שהיא אחת כלולה משלוש, לכן אומר הגר"א שהכזית שקול לשלוש עשיריות של הביצה.

בכתבי האר"י (שער הכוונות ענין השלחן של שבת דף עב) איתא שכאשר האדם בוצע בליל שבת שיעור של כזית ואוכלו "תכוון שהכזית הזה הוא כנגד י' של הוי"ה, ואח"כ תבצע בציעה שנית כביצה ותתן לאשתך ותכוון שהוא כנגד י' אחרונה

לפי הגר"א כל הדברים האלו רמזם שלמה המלך בפסוק במשלי הנ"ל, והכי פירושו, כיון שלחמו נתן לדל, שמחלק את לחמו לעשר או לשלש, טוב עין הוא יבורך.

ביאורו הנפלא של הגר"א זכה לפקפוקים, כיון שטענו שלא מוזכר בזוהר שהזית הוא 3/10 מכביצה. אך לענ"ד הדברים מדברים בעד עצמם, אף בלא שנבין בסודות הזוהר, שכן זה נראה הפשט האמיתי של הגמרא. גם אם לא כתוב במפורש בזוהר שכזית הוא 3/10 מכביצה, יש להסיק זאת מהפשט של הגמרא, שאם יש לו אפשרות חלק את סעודתו לעשרה באופן שיהיה לכל אחד מהעשרה כזית, וכשיש לו מעט פחות מעשרה זיתים מחלק עכ"פ לשלשה ביצים, משמע שכזית הוא קרוב לשלש ביצה, דהיינו בערך 3/10 מביצה.

אלא שאכתי יש כאן קושי, שאמנם אם זית הוא 3/10 של ביצה, עשרה זיתים הם ג' ביצים, אך אם חסר זית אחד ומחלק לשלשה אנשים לא יהיה לכל אחד כ ביצה, שהרי הזית הוא פחות משלש ביצה. ובלשון אחרת, אם כשמחלק לג' יש לכל אחד כביצה הרי שהיה לו ג' ביצים, והלא באופן זה אמרנו שיחלקן לעשר?

ועוד צריך לעיין שלקמן נבאר ששיעור סעודה ג' ביצים הוא על נפח החיטים ממנו נעשתה הפת, ואילו כאן בעל הסעודה מחלק פת שהיא עצמה בנפח כזית. ועוד, שסתם שיעור ביצה של חז"ל הוא ביצה ללא קליפה, בעוד שג' הביצים הם עם קליפה?

אך נראה שהדברים יובנו על יסוד ההנחה שלעולם כדי לחלק דבר לשלושה או עשרה צריך תמיד להיות מעט עודף. עיקר הדרשה היא שהדקדוק בעבורו ה' נושא לנו פנים הוא שכשיש בידו סעודה של מעט יותר מ 10 כזיתים הוא מחלקה לעשרה אנשים, ומזמן בשם השם, וכשאין לו 10 זיתים לחלק להם, אך יש לו עכ"פ מעט יותר מ 9 כזיתים, הוא מחלק את סעודתו לשלושה אנשים כדי לברך בזימון. והנה כשיש לו מעט יותר מט' זיתים ופחות מי' זיתים, יש לו תשעה 1/3 ביצה, וכיון שאי אפשר לצמצם כשהוא מחלק אותם לשלושה, יהיה ביד כל אחד מהמקבלים שלושה 3/10 ביצה, ואלו הם הג' זיתים שכותב הגר"א. ומכאן ששיעור שלושה 3/10 ביצה (שהם הג' זיתים), הוא שיעור של ביצה בלא קליפה, כסתם ביצה בש"ס שהי אביצה דטומאת אוכלין. ולפי ביאורנו עולה שהדרשה נכונה גם לפי מי שסבר ששיעור סעודה אינו ג' ביצים, כי גם הוא יכול לבאר שכאשר יש לו י' זיתים מחלק את לחמו לעשר אנשים כל אחד כזית, ועיקר הלימוד שכזית הוא 3/10 ביצה אינו מזה ששיעור סעודה ג' ביצים הוא י' זיתים, אלא מזה שכשמחלק תשעה 1/3 ביצה לשלושה, יש ביד כל אחד ג' 3/10 של ביצה.

לפי חישובנו שביצה ללא קליפה היא 43.2 סמ"ק, עולה מהבנת הגר"א מהגמרא ומזוהר ששיעור כזית הוא שלוש עשירות שלה דהיינו 12.96 סמ"ק.

לפי השיעור הגדול של 27, או השיעור הקטן של 6 סמ"ק, אי אפשר לומר את הפירוש הזה בגמרא, וכפי שביארנו לעיל הפירוש נראה הפשט של הגמרא.

של אדנ"י ותכוון שיתחברו ויעשו שם יאהדונה"י". אולי גם בנתינה לאשה יש רמז לנתינה באהבה לדל, שבזכותה הוא נהיה "אחד" ואז נושא ה' פנים לישראל, ו לכן בבציעות של כזית וביצה, צריך לכוון שבביצה שנותן לאשתו כלולים ג' זיתים לרמז על זה. הענין של נשיאת הפנים הוא על ידי מצוות שעושים בדרך דקדוק בתורה וגם ויתור בין אדם לחבירו, והוא ענין "פני אדם", וכפי שאמרנו בקידושין מא ע"א שואהבת לרעך כמוך מתקיים במצוות שבין אדם לאשתו.

### ד. ראייה מדין קמיצה במנחות שהיא מכילה לכתחילה בבת אחת שני כזיתות:

במנחות יא ע"א דנו מהו הקומץ של המנחות. רב נוקט שקומץ הוא ג' אצבעות - אצבע אמה וקמיצה, ובאצבע הזרת רק מוחק את העודפים, ואומר שבמנחות אפויית זו עבודה קשה, אך הרמב"ם בפיהמ"ש וכן בהל' מעשה הקרבנות יג, יג כתב בסתמא "פושט פס ידו וקומץ", ולא הזכיר כלל מחיקה בזרת, וגם לא כתב שהיא עבודה קשה, ולכן כתבו המפרשים שלדעתו לדינא נקטינן שהקמיצה היא בארבע אצבעות, וביארו שאפשר להסיק מהגמרא שאכן זו מסקנתה.

הקמיצה נעשית מידי יום ביומו בכל המנחות האפויית, וכן במנחת סולת עם השמן, וגם בלבונה. ובנוסף לזה יש קמיצה גם במנחות חריגות שאין בהן שמן ולבונה, והיינו במנחת חוטא שבה מדובר על סולת חיטים, ובמנחת העומר ומנחת סוטה שבה מדובר על קמח שעורים. למעשה יש הבדלים בכמות שנכנסת לקמיצה בכל אחד מהדברים האלו.

לפי נסיון שעשיתי במיני מאפה רכים של חמץ אפשר לקמץ אף יותר מ 40 סמ"ק כיון שהמאפים רכים הם נלחצים ונעשים בנפח קטן יותר. אך המנחות הנקמצות הן מצות. כיון שבמצות אין הרבה חללים הן אינן עשויות להתקטן מהלחץ, לכן נראה שהנפח שנקמץ ממנחה אפויה הוא כפי שקומצים מסולת עם שמן. מדובר בלוג שמן לעישרון, כשהשמן כ-20 אחוז מהקמח, והכהן קומץ במקום שהתרבה שמנו, כך שהסולת נעשית כמו עיסה. בבדיקה ראיתי שאפשר לקמץ מסולת עם שמן מרובה 30 סמ"ק גם בשלוש אצבעות.

אך במנחות שאין בהן שמן, אי אפשר לקמץ 30 סמ"ק כיון שהקמח אינו מגובש, ולכן האדם הקומץ חייב להדק הרבה את האצבעות על מנת שהגרגרים לא יפלו, ויש הבדל בזה לפי תכונת הדיבוק שבין הגרגרים<sup>2</sup>.

לבונה גם היא חומר אחר. פרופ' זהר עמר (מעלין בקדש חוברת כב עמ' 102) עשה נסיון בגרגרי לבונה, ומצא שאדם ממוצע מחזיק 18 סמ"ק גרגרים בשלוש אצבעות. הזרת אינה מוסיפה כמות גדולה, לכן מסתבר שגם בארבע אצבעות אדם בינוני אינו יכול להחזיק יותר מ-23 סמ"ק.

והנה במשנה במנחות כו ע"א איתא "הקטיר קומצה פעמים כשרה".

ואמרו בגמרא: "הקטיר קומצה פעמים - כשרה. אמר רבי יהושע בן לוי: פעמים - ולא פעמי פעמים, ור' יוחנן אמר: פעמים - ואפילו פעמי פעמים. מאי בינייהו? א"ר זירא: יש קומץ פחות משני זיתים ויש הקטרה פחותה מכזית איכא בינייהו, ריב"ל סבר: אין קומץ פחות משני זיתים, ואין הקטרה פחותה מכזית; ורבי יוחנן סבר: יש קומץ פחות משני זיתים, ויש הקטרה פחותה מכזית".

מלשון הגמרא "אין קומץ פחות משני זיתים", ולא 'אין קמיצה פחות משני זיתים', משמע שגם לריב"ל כשם שיכול להקטיר את הקומץ בשני חלקים, הוא יכול גם לקמץ בשני פעמים. אך בירושלמי ביומא פרק ב ה"א מובא בשם ריב"ל "אין קמיצה פחות משני זיתים", וממשיך

(עב). הרב אהרון כהן (קונטרס שיעור כזית עמ' 16) כתב שעשה נסיון, וכשקמץ קמח בשלוש אצבעות הוא היה 25 סמ"ק בכף ידו שהיא גדולה מהממוצע, אבל בסולת שלנו או בפירורי לחם יכל לקמץ רק בארבע אצבעות כי תחתיות נופלות יותר, ולכן הקמיצה היתה 14 סמ"ק. הוא תלה את ההבדל בכך שהפרורים גדולים יותר, אך נראה לענ"ד שהדבר אינו נובע מהגודל של הפירורים אלא מתכונת הדיבוק שקיימת בקמח יותר מאשר בסולת.

הירושלמי: "ר' יצחק בי רבי אלעזר שאל מעתה כהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים פסול מן העבודה?"

מסתבר שכל שאלת הירושלמי אינה על פסלות מעכבת אלא על פסילה לכתחילה, כי בכל מקרה בשעת הצורך אפשר לקמוץ פעמיים, כפי שאפשר להקטיר בפעמיים, וכמו שחייבים לעשות במנחות שאין בהן שמן ואי אפשר לקמוץ בלי שיהדק הרבה (וכ"כ החת"ס או"ח סי' צח), אך לשון הבבלי והרמב"ם הוא "אין קומץ פחות משני זיתים", ולא אמר אין קמיצה פחות משני זיתים, דפוסקים שבאמת אינו פוסל את הכהן, והעיקר שבסופו של דבר הקומץ המוקטר הוא ב' כזיתות.

ולפי זה מובנת שאלת ר' יצחק שאם אין קמיצה פחות משני זיתים נפסול כל כהן בגודל בינוני, כי משמע ליה מלשון קמיצה שריב"ל סבור שלכתחילה בסתם מנחה בעינן קמיצה בפעם אחת, וכהן שאינו יכול לעשות זאת לא יגש לקמוץ. אך לפי ריב"ל בירושלמי אין הכי נמי צריך לחפש כהן שידו קצת גדולה לעבודה זו, כי לכתחילה צריך שיקמוץ בפעם אחת, ולכן לשון ריב"ל היא אין קמיצה נעשית פחות משני זיתים.

אם כזית הוא 27 סמ"ק אפשר להסביר שהשאלה היא, איך יתכן שכהן בינוני יפסל לקמיצה של מאפים ושל סולת, כי ודאי אדם בינוני אינו יכול לקמוץ 54 סמ"ק. אבל אם כך קשה באמת על ריב"ל מדוע אמר שאין קמיצה פחות משני זיתים, הרי לא יתכן שצריך לחפש לקמיצה כהן שיכול לקמוץ כמות כזו, שכן אפילו אם ימצא כהן כזה במנחות אפיוות, הרי כל כהן שקמוץ את המנחה צריך לקמוץ גם לבונה, ובודאי לא ימצא אדם שיכול לקמוץ 54 סמ"ק של גרגרי לבונה.

גם לפי הדרך שכזית הוא 6 סמ"ק לא מובן מהלך הגמרא כי לא מובנת השאלה, מה הבעיה בכך שאנו אומרים לא לקחת כהן ננס שאינו יכול להחזיק 12 סמ"ק של לבונה, הרי כל האנשים יכולים להחזיק כמות כזו של סולת או מאפה והן של לבונה, ואפילו קמח בלא שמן כל אחד יכול לקמוץ כך.

אך אם כזית הוא 13 סמ"ק, ושני זיתים הם 26 סמ"ק הכל מובן, אמנם אין קושי למצוא כהנים שיכולים לקמוץ 26 סמ"ק של סולת, אך הקושיה היא על הקומץ של הלבונה, שגם הוא נצרך להעשות בכל מנחה. ר' יצחק שואל וכי כל כהן שאינו יכול להחזיק 26 סמ"ק גרגרי לבונה יפסל לעבודת המנחה, הרי רוב האנשים אינם יכולים להחזיק כמות לבונה כזו? והתשובה של ריב"ל היא שאכן היה צריך לקחת אנשים שהקומץ שלהם יחזיק 26 סמ"ק גרגרי לבונה, ואכן יש אנשים כאלו.

ה. ראייה מפתיתי מנחה אפיוה שהם כזית כדי שיהיה נוח לקמוץ:

במנחות עה ע"ב מובא במשנה שהמנחות האפיוות נפתות על ידי שכופל לשנים, ושנים לארבע, ורבי שמעון מסיים בה "ויכולן פותתן כזיתים". וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות יג, י').

עג). בחידושים המיוחסים לרשב"א ביאר שגם אם תנא קמא חולק על ר"ש, הוא מודה שבמקום שממנו קומץ עושה פתיתה לכזית.

ובתוספתא מנחות (פרק ח הלכה ט) ביאר רבי שמעון את טעמו: "וכן היה ר' שמעון אומר מותר ריקקי מנחת ישראל פתיתיהן כזיתים, כדי שיהא שולט בהן לקומצן".

יש עשר חלות בעישרון. לפי חישוב עישרון של 2073 סמ"ק (העולה מכך שביצה היא 48 סמ"ק) יוצא שכל חלה היתה עשויה מ 207 סמ"ק קמח. חלה העשויה מ 207 סמ"ק המחולקת לארבע מביאה לפתיתים שנעשו מ 52 סמ"ק של קמח, ולכו"ע זה הרבה יותר מכזית. אך גם אין לפרש שנעשה עוד חילוק אחד בלבד, כך שיחלקן לשמונה כי אם כוונת ר"ש היתה שהכהן עושה עוד כפל אחד בלבד, היה לו לומר 'וכופלן לשמונה כדי שיהיו כזיתים'. לכן נראה שמשמעות הפתיתה לכזיתים היא שיש צורך בהליך נוסף של חילוק, דהיינו ל 16. ואכן כ"כ שם רבינו גרשם והמפרש להדיא, "וכלן שצריכין פתיתה מקפלן שנים לארבעה וד' לח' וח' לט"ז עד שיהו פתיתין כזיתים". נראה שהם לא באו רק להודיענו שאין להסתפק בפתיתה לארבע, שאם כן היה להם לנקוט רק עוד חילוק אחד לשמונה, אלא כוונתם לומר את מספר החלוקות שלפי ההגיון אכן מביאות לגודל כזית. חילוק פת שנפחה 207 סמ"ק ל 16 מביא ל 12.96 סמ"ק. אמנם כאן לא מדובר על הקמח אלא על חלוקת המאפה, אך נראה שתוספת המים והשמן מצד אחד, והתאדות הנוזלים באפיה גם מהחיטה עצמה מאידך גיסא, מביאה לכך שהנפח של המאפה יהיה בערך נפח הקמח. וכפי שכתב הרב בניש (עמ' רו) ששיעור נפח של פיתה ערבית, ושל מצות בימינו הוא 0.5-0.6 ביחס למשקל מים (מה שנקרא משקל סגולי), וכן הוא נפח קמח לבן ביחס למשקל מים (קמח למצות הוא מנופה, וכנראה הוא כמו קמח לבן). מסתבר אם כן שבמקדש תכננו מראש שהשיעור יהיה כמעט שווה, כדי להקל על החישוב של פתיתה כזית על ידי חילוק ל 16 חלקים.

דבר זה קשה על השיעור הגדול, שכן לדבריהם מוכרחים לומר שהחלוקה היתה רק ל 8 כדי שיהיה פתיתים של כזית 25 סמ"ק, בעוד שמלשון הגמרא משמע שהחלוקה אינה רק ל 8, וכפי שכתב רבינו גרשם. וענין זה קשה גם על השיעור הקטן של 6 סמ"ק, שאמנם אפשר לכאורה לומר שהפתיתה היא ל 32 חלקים (אף שלא משמע כך ברבינו גרשם, עכ"פ כך אפשר לומר בגמרא), אך יש להקשות על זה מטעם הדבר המבואר בתוספתא. אם כזית הוא רק 6 סמ"ק, כדי שהיד תשלוט לקמוץ אין צורך בפתיתה של כזית, כי גם אם כל פתית הוא 12 סמ"ק נוח לקמוץ אותו, ועדיף לעשות כך כדי שיהיה לו בידו את השיעור שחייבים לקמוץ, שהוא רק שני כזיתים, ללא כל קושי וצורך במחיקה.

אך אם כזית הוא 13 סמ"ק מובן שנכון לפתות לגודל של כזית, ולא להסתבך עם פתית של 26 סמ"ק, שאף שהוא גודל הקמיצה הנצרך, הרי אין כאן שיעור מדוקדק, כיון שלא נקבע גודל מדויק למאפה המנחה, ולכן לפעמים יצא פתית של 30 סמ"ק שלא יכנס לו לכף היד. ויותר נוח לפותתן לכזיתים של 13 סמ"ק, כדי שאם קומץ של ידו היא בדיוק כשני כזיתים, הוא יבחר לו את שני הכזיתים שמתאימים לכף ידו, ואמנם לפעמים יוצא לו יותר מהצורך, ולכן לשיטת רב היא מלאכה קשה, אך לפי הרמב"ם שקומץ בארבע אצבעות כמעט אף פעם לא יוצא יותר ממה שהוא יכול להכיל, ואינה עבודה קשה.

## ו. ראייה מגודל עובר בזמן שצורתו ניכרת:

בספרי זוטא (חוקת פרק יט) איתא: "אמרו כזית מן המת טמא שכן הוא תחלת יצירתו". ובתוספתא שבועות (א, ז) איתא: "אמר ר' שמעון מה ראו לומר בבהמה ובחיה בכזית טמא, ובשרץ בכעדשה, אלא מה בהמה וחיה תחילת ברייתן כזית, אף שרץ תחילת ברייתו כעדשה".

וצריך להבין על איזה שלב מדובר בתחילת ברייתו של אדם, הרי בתחילה הוא אינו אלא תא מיקרוסקופי משכבת זרע, והולך ומתפתח הרבה, ונראה שיש להוכיח במה מדובר מהירושלמי מסכת נזיר פרק ז הלכה ב: "תני ר' שמעון בן יוחי אומר מפני מה אמרו השרץ מטמא בכעדשה מפני שהשרץ תחילת ברייתו בכעדשה. ר' יודן בעי המת יטמא פחות מכזית, דא"ר יוחנן להביא את הנפל שאין בו כזית? ונבילה מטמא כאפון, דאמר ר' חנינה אני ראיתי עגל כאפון בשפיר? מאי כדון, מדרשות אמינא דרוש וקבל שכר".

הירושלמי לא הביא את תחילת התוספתא אבל נראה שקושינו מוסבת גם על תחילת דברי רשב"י שאדם ובהמה תחילת יצירתם בכזית, ושואל שלא נראה כן מדברי רבי יוחנן וממה שראה ר' חנינה.

אבל עיקר דברי רשב"י נאמרו על אדם, כפי שנראה מהספרי זוטא, ודברי ר' יוחנן שיש נפל פחות מכזית לא סותרים לגמרי את דבריו שבדרך כלל יצירת נפל היא בכזית, דעכ"פ ודאי משכחת לה מקרה שיצירתו ניכרת גם בפחות מכזית (כפי שנראה גם להלן שזו המציאות). ר' יוחנן דיבר על נפל שעכ"פ ניכרים גידיו (כך הוכיח הר"ן בחידושי חולין פט ע"ב), ועכ"פ מהירושלמי עולה שמדובר על שלב שבו צורת האדם והעגל ניכרים, שרואים שזה אדם וזה עגל, ומובן שפיר באיזה שלב בבריתו מדובר.

וכך כותב הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"ב הל"ב כתב: "תחלת ברייתו של אדם כזית".

ובגמרא נידה כה ע"א איתא: "תנו רבנן, איזהו שפיר מרוקס? אבא שאול אומר: תחלת ברייתו מראשו, ושתי עיניו כשתי טיפין של זבוב.. ופיו מתוח כחוט השערה, וגויתו כעדשה, ואם היתה נקבה - נדונה כשעורה לארכה. וחתוך ידיים ורגלים אין לו".

ובתוספתא התם בפרק ד: "היה אבא שאול אומר תחלת ברייתו ברושם, שתי עיניו כשתי טיפיו של זבוב...".

התוספות (ד"ה תחילת) תמהו על מה שנאמר שתחילת ברייתו 'מראשו', כי במקום אחר אמרו שתחילת ברייתו מטבורו, והביא בשם ר"ח דגרס "תחילת ברייתו כרשון". וכתבו התוספות שכן נראה מהתוספתא (דגריס בה "כרשום"), שכוונתה הוא כעין חגב, וכתבו שנראה שמדובר על שיעור האברים ולא על השאלה מהיכן הוא מתחיל להוצר.

ובענין גויתו כעדשה, מפרשים רש"י התוספות שם שהוא לענין המקום בו ניכר בין זכר לנקבה, ופירוש זה מוכח להדיא מהמשך הדברים שאם היתה נקבה יש צורה אחרת.

הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פ"י ה"ג כתב: "אי זה הוא שפיר מרוקס תחלת ברייתו של אדם גופו כעדשה, שתי עיניו כשתי טיפי זבוב מרוחקות זו מזו, שני חוטמיו כשתי טיפי זבוב מקורבות זה לזה, פיו פתוח כחוט השערה, וחתוך ידיים ורגלים אין לו, נתבארה צורתו יתר מזה

ועדיין אינו ניכר בין זכר לנקבה אין בודקין אותו במים אלא בשמן שהשמן מצחצחו, ומביא קיסם שראשו חלק ומנענע באותו מקום מלמעלה למטה, אם מסכסך בידוע שהוא זכר, ואם ראה אותו מקום כשעורה סדוקה הרי זו נקבה".

לפי הרמב"ם יש כאן שני שלבים, שבתחילה הוא נראה כעדשה ועדיין לא ניכר בין זכר לנקבה, ואחרי כן הוא מגיע לשלב שאפשר לראות יותר ואף להבחין בין זכר לנקבה. דבריו מתאימים למציאות שרואים היום בתמונות, שבתחילה עד ארבע שבועות הוא נראה ממש כעדשה, וגם כשמתחילים לראות בו עינים ופה ביום הארבעים (והדבר מתאים מאוד לדברי חכמים שעד יום הארבעים הוא כמיא בעלמא) עדיין הוא בצורה עגולה כעדשה, ומ40 עד 80 מתחילים לראות את האברים שנוצרים, עד שבערך ביום 70 רואים בצורה ברורה את צורתו כאדם בכל אבריו, ובערך ביום 80, מתחילים לראות גם היכר בין זכר לנקבה".

לענ"ד מסתבר שמה שכותב הרמב"ם כעדשה הוא על פי מה שראה בעיניו נפלים, ואין לזה כל קשר לגירסת הגמרא, כי אין דבר כזה בגמרא". בגמרא בניה לא מדובר כלל על גודל פיזי של העובר". גודלו נאמר לנו על ידי חכמים רק בשלב שבו הוא ניכר ממש כצורת אדם ועל זה אמרו שהוא כזית.

יש שכתבו שהזמן שבו אדם נעשה בצורת אדם בחיתוך אבריו לפי החוקרים הוא בדיוק 71 יום מהעיבור, לאחר מכן לא משתנית עיקר צורתו אלא בעיקר גדלים אבריו. ולדברי החוקרים ביום ה71 נפחו בדיוק 13 סמ"ק".

אך לענ"ד מסתבר שאין זה שיעור מדויק, שכן בכל המקומות מתארים גודל עובר לפני מספר שבועות ולא לפי מספר ימים. אך גם אם אין בזה דיוק מוחלט נראה שסטיה קלה מובנת, לאור מה שאומר הירושלמי שעל זה נאמר דרוש וקבל שכן. כוונת רבי שמעון היתה שהוא בערך כזית. ועיקר מה שיש ללמוד מזה הוא שכזית אינו 6 סמ"ק או 27 סמ"ק, שכן בזמן שבו ניכרת צורת העובר הוא בודאי רחוק מאוד מנפחים כאלו.

(עד). לפי הידוע כיום על פי תמונות מתחילים להבחין בין זכר לנקבה רק מהשבוע ה12 להריון, ויש הבחנה ברורה כמעט בודאות מהשבוע ה15.

עה). הערוך לנר כתב שהרמב"ם גרס "כרשון" ומפרש את זה על צורתו הכללית כחגב, ולא רצה להביא את כל הדברים שאין בהם נפק"מ להלכה, אך לענ"ד כיון שבמציאות אכן צורתו כעדשה מסתבר שהרמב"ם כתב זאת על פי ידיעה מעשית.

עו). אף שהתוספות כתבו "שיעור האברים", נראה שכוונתם לכל מה שנאמר בברייתא על צורת האברים. בתפארת ישראל (בועז, אהלות פ"ב את י"ג) כתב שבכל הסוגיא בניה נראה שבתחילת יצירתו הוא הרבה פחות מכשיעור כזית, והקשה על זה מהספרי וזוטא האומר שהוא כזית. ותירץ דבניה איירי מיד אחרי מ' יום, שאז כבר אינו מיא בעלמא, ואז שיעור גודלו הוא כרשון, והספרי וזוטא מדבר אחרי שנגמר כל צורתו עם חיתוך אבריו. אך לענ"ד מגוף הסוגיא דניה נראה שכלל לא נאמר בה גודל העובר, ובאמת לחגב אין גודל ידוע, וגם כל ההמשך על ההבחנה בין זכר לנקבה לפי המציאות ברור שלא מדובר בו על יום הארבעים, וכפי שביאר הרמב"ם להדיא.

עז). כ"כ הרב יוסף מלמד (אור תורה ניסן תשסו ס' עא). כמה מהראיות שהבאנו כאן למדתי מדבריו, שכן גם הוא הגיע למסקנה שכזית הוא 13 סמ"ק. אלא שהוא מייסד את ההוכחות על הנחה שביצה היא 54 סמ"ק, וללא קליפה היא 40.5 סמ"ק, ואילו לפי מה שהוכחתי במציאות ביצה בינונית היא 48 סמ"ק ובלי קליפה 43.2.



לענ"ד לזמן הזה יש חשיבות מכרעת לגבי דין פדיון הבן. לפי המבואר ברמ"א (יו"ד שה, כ) עושים פדיון הבן לנולד אחר הנפל, אם האשה הפילה ולד לפני שניכרו צורת אבריו, ונוהגים שאם הפילה לפני יום הארבעים עושים פדיון הבן בברכה, ולאחר מכן בלא ברכה, ולא התבאר מה התחום שעדיין יש ספק. ועל פי האמור יש להסתפק האם זמן הספק הוא עד שניכרים כל אבריו שהוא בערך 70 יום, עד שיש היכר בין זכר לנקבה שהוא סוף השבוע ה-12, ואולי יש גם קצת ספק לאחר מכן כיון שעדיין אין היכר ברור בין זכר לנקבה, אך עכ"פ נראה שאם היא הפילה לאחר 90 יום (שהוא גם זמן הכרת העובר) לא יעשו פדיון הבן לנולד אחריו.

ולנידון דין, לראיה זו יש חשיבות גדולה כיון שהיא מוכיחה מה דעת הרמב"ם, כי נראה שהרמב"ם לא כתב שגודל העובר כשנוצר כזית רק משום שכך הוא במדרש שהרי אמרו בירושלמי שאינו דרשה מדויקת, אלא שהרמב"ם ראה בעבודתו נפלים, ולכן כתב שעובר בתחילה נראה כעדשה. והרמב"ם משער שהכזית שבו מודדים הוא כ-13 סמ"ק, על כן הביא את הדרשה שכאשר ניכרים אבריו הוא בגודל של כזית.

#### ז. ראיה מרביעית דם שקרשה לכזית:

בשבת עז ע"א איתא לענין שיעור הוצאת שבת: "תנא: יבש בכזית, דברי רבי נתן. אמר רב יוסף: רבי נתן ורבי יוסי ברבי יהודה אמרו דבר אחד. רבי נתן - הא דאמרן, ורבי יוסי ברבי יהודה - דתניא... דם נבלה בית הלל מטמאין.. אמר רבי יוסי ברבי יהודה: אף כשטמאו בית הלל - לא טמאו אלא בדם שיש בו רביעית, הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כזית. אמר אביי: דילמא לא היא; עד כאן לא קאמר רבי נתן הכא דבעי רביעית - אלא ביין, דקליש, אבל בדם דסמיך - כזית לא בעי רביעית?".

לפי הנראה קריש דם הוא 12 אחוז מהנוזל<sup>ע</sup>. לכן לפי דרכנו (ירחון האוצר גליון מח) שרביעית היא 108, יוצא שכזית הוא 13 סמ"ק, ומבואר כאן שבגלל זה נקבע ששיעור טומאה של דם נבלה הוא רביעית. אמנם לכאורה אכתי קשה שאביי מפקפק בדברי רבי יוסף, ואכן במציאות ייין קרוש הוא רק 5 אחוז מהנוזל<sup>ע</sup>.

עח. הרב אליהו בלר (קובץ בית אהרן וישראל קכט תשסז עמ' קט) כתב בשם מומחה שהוא כ-10 אחוז. פרופ' כסלו (תחומין ח"י עמ' 434) הסביר שאעפ"י שאחוז המוצקים בדם הוא 19 אחוז, כשהדם מתייבש הנוזל שמופרש כולא בתוכו חלק מכדוריות הדם, ולכן הקריש עצמו הוא 10 אחוז. אלא שהרב יוסף מלמד כתב (אור תורה תשסד סי' פד עמ' תקמג) שעל פי בדיקה שהוא עשה נשאר 16-18.5 אחוז. הרב אהרן כהן (קונטרס שיעור כזית עמ' 18) כתב שיש הבדל בין קרישה בתוך כלי באידי הנוזל לקרישה על פצע, ובקרישת הדם כשהוא על פצע מקבלים אף פחות מ-10 אחוז. אך לענ"ד נראה שחז"ל מדדו באופן שעשה הרב יוסף מלמד ולא דברו על הדם כשהוא על פצע, אלא שאין דבריו סותרים למומחים כי הוא מדד את הנפח על ידי ריסוק הדם לאבקה, ורק נענע את הכלי להמעיט את החללים, אך באופן כזה בהכרח יש חלל נוסף בין הגרגרים כשם שקמח הוא בנפח גדול יותר מאשר חיטה. אחוז ההקטנה של קמח מנפח החיטה הוא ביחס של 4/3, לכן נראה שיש להקטין את אחוז הדם היבש ממה שמצא הרב יוסף מלמד ביחס של 4/3, ונמצא שבסופו של דבר הקריש הוא כ-12 אחוז.

עט. כפי שכתב פרופ' כסלו שם. אך ציין שזה נאמר ביין ממוצע של ימינו, ויתכן שיין ממוצע בימייהם היה שונה, וגם ציין שיתכן שלא מדובר על קרישה מוחלטת. ואכן נראה לענ"ד מהגמרא שלא מדובר בהתייבשות מוחלטת שכן הגמרא מדברת באופן שאפשר להחזיר את היין לקדמותו.

אך הרא"ה (בדק הבית על תורת הבית בית ד שער א דף ה ע"ב) כתב: "והוי יודע דכי משערין ברוטב רואין ביצה ומחצה שלו שהוא רביעית לוג לכזית והילכך צריך תשעים ביצים רוטב לבטל כזית חלב שנפל בו, והכי מוכח בריש פרק המוציא". הר"ן (על הר"ף מסכת חולין דף לד ע"ב) כתב שהרא"ה כתב כך משום ד"לא שבקינן מאי דפשיטא ליה לרב יוסף משום ספיקא דאביי", ולכן הוא מסיק משעור דם של רבי נתן לכל השיעורים.

ונראה שרב יוסף יכול להשיב על שאלת אביי, שבעלמא איננו הולכים בתר מעיקרא אלא לפי מה שנמצא לפנינו, אלא שבדבר שבא ממשקה אנו מחשיבים אותו כמשקה אם עכ"פ יש לו שיעור חשוב של כזית, כי אז שמו הראשון עליו, היות ומצינו שיעור כזה בדם, ולכן לא מחלקינן בזה בין דם ליין למרות שבמציאות אכן יין נעשה יבש לגמרי כשהוא 5 אחוז מהנוזל. היחס נקבע לפי דם שקרש כי לא רצו לחלק בזה בין המשקים, לכן קבעו שרק כזית של יין קרוש נחשב כרביעית למרות שבפועל יתכן שהוא קרש משעור שתי רביעיות<sup>פ</sup>.

ח. הסברה שהזית הוא גדול הזתים המצויים, ומנהג ספרד ותימן:

לעיל הבאנו את דברי הרוקח המובאים בב"י שהוכיח מהגמרא שהזית קטן מאגוז אבל גדול מהזיתים המצויים, ומשמע שכונתו לשער בגדול שבזיתים המצויים. הרוקח הוא מרבני אשכנז הראשונים.

ואמנם נראה שדעתו התקבלה בספרד. כי אצל אף אחד מחכמי ספרד הראשונים לא נמצא את השיעור של כזית חצי ביצה של הר"י, ונראה שהמנהג הרווח אצלם היה כדברי הרוקח.

ענין זה מובא כבדרך אגב בתוך מחלוקת הרא"ה והרשב"א. כפי שהבאתי לעיל הרא"ה (בבדק הבית) כתב שאם רוטב של היתר הוא רביעית, ואנו רוצים לקבוע שאיסור מוצק שהתערב ברוטב בטל, יש לחשב את הרוטב כאילו הוא רק כזית, ולכן כדי לבטל כזית אחד של נבלה צריך 60 רביעיות (90 ביצים) של רוטב שחוטה. הרשב"א (דף ו) משיג על הרא"ה, וכתב דבענין שיעור איסורים אין לשער אלא כפי שהוא לפנינו ולא מתחשבים בכך שהרוטב היה כזית לפני שנימוח: "תדע דמאי דאמר חומרא דאתי לידי קולא, כיצד בחתיכת בשר שחוטה, ששיעורה כעשר זיתים שנפל עליה כזית רוטב של נבלה, לא אסרה (כלומר הרא"ה לא יאסור אותה) שהרי יש בחתיכה (אילו היתה מחושבת כנוזל) עשר רביעיות שהן חמש עשרה בצים (שהרי זית שנימוח הוא רביעית, ואם כן ביחס לרוטב הנוזלי נחשבה כעשר רביעיות) שהן הרבה מששים זתים (כלומר שהם בריבוי מספיק לבטל את הכזית רוטב נבלה בשישים, שכן ב15 ביצים יש פי שישים מהזית), ורביעית רוטב אינו נחשב בלחותו אלא לכזית בלבד (לפי הרא"ה רוטב שהוא רביעית נחשב כאילו הוא זית, כך הכזית יחשב ביחס לרוטב כאילו הוא רביעית לח), ונמצא בטל ביתר מששים".

מבואר שלפי הרשב"א כזית אינו יותר מרבע ביצה. ונראה שהמנהג היה לחושבו ממש כרבע ביצה, כי הרשב"א סותם את הענין כדבר ידוע, ולא מדובר על מעשה שהיה, אלא הוא זה שמחליט להביא את הדוגמא לפי חתיכה של עשר זיתים. לכן נראה שנקט דוגמא זו מתוך חישוב שזה השיעור הנצרך שמביא לביטול בשישים, ומה שאמר "הרבה" פירושו שהם בריבוי

(פ). ראה בית אפרים (או"ח סי' יד) שהאריך לדון בטעם הדבר, ולדרכינו מיושב.

מספיק לבטל בפי ששים. אף אם נפרש שכוונת הרשב"א שיש בחתיכה כזו יותר מפי ששים, עכ"פ לא יתכן שכזית לשיטתו הוא  $1/8$  ביצה כי אם כך היה צריך לנקוט דוגמא של חתיכה שיש בה 5 זיתים, דבזה די כדי לבטל את הרוטב לפי הרא"ה. ומסתבר שזו גם דעת הרא"ה, שאם הרשב"א היה סובר שיש חידוש בקביעה שלו שהזית הוא רבע ביצה בניגוד למה שמקובל וסובר הרא"ה, לא היה אומרו בהשגה על הרא"ה בלי כל ראיה<sup>א</sup>.

שיעור זה עולה גם מדברי החינוך, שהיה מרבני ספרד באותה תקופה. בספר החינוך (מצוה שיג) כתוב: "ושיעור כותבת הוא יותר מגרוגרת ופחות מכביצה, ופחות מג' זיתים גם כן, שג' זיתים הן כביצה<sup>ב</sup>. כלל הענין כבר דקדק מי שהוא בקי ושקל בפלס, שאין במשקל י"ב ארגנין ועוד שיעור ככותבת, ודינו כחצי שיעור".

מנין לבעל החינוך הקביעה שג' זיתים הן כביצה? נראה שהוא על פי הסכמת רבני ספרד שכזית הוא כרבע ביצה, וכאן מדובר בביצה בלא קליפה, לכן כתב שהוא שליש ביצה. ומה שסיים שבי"ב ארגנין ועוד אין חשש, נראה שהוא ט"ס וצ"ל כ"ב, כלומר פחות מכ"ג ארגנין שהם  $3/4$  ביצה ללא קליפה<sup>ב</sup>.

גם רבי ישראל ב"ר יוסף שישב בבית דינו של הרא"ש (והרא"ש היה שואל אותו לפי שהיה בקי בעניני חכמה לפי המבואר בכס"מ כלאים ה, ב) בספר מצות זמניות (הל' פסח שער ד) כתב "זית אגורי והוא מן זית ארץ ישראל והוא כגדול שבזיתים שבארצנו זאת". ממה שכתב את הדברים ללא צד של ספק נראה שכן היה המנהג בספרד.

אפשר לומר שמנהג זה נובע ממה שמסתבר להם שכזית לא יכול להיות כזית המצוי שהוא קטן, שכן אמרו חז"ל (מכילתא דרשב"י יב, ח, וכו"ה בספרא) "אין אכילה פחותה מכזית", ולא נראה

פא. לעצם השגת הרשב"א יתכן שהרא"ה עצמו מודה לדינו של הרשב"א שלא נחשיב לקולא את הכזית בשר כאילו הוא רביעית, ורק לגבי רביעית רוטב קאמר להחשיבו ככזית מוצק היות והממשות שבנזול קלושה, ומכל מקום נראה שאינו דומה לדין יין ודם שקרשו.

הבית אפרים (יו"ד סי' לו) הניח שכזית הוא חצי ביצה, ולכן כתב שהחשבון אינו מכוון ויש כאן ט"ס, וכך צ"ל כתוב ברשב"א: "תדע דמאי דאמר חומרא דאתי לידי קולא, כיצד בחתיכת בשר שחוטא, ששיעורה כעשרים (במקום עשר) זיתים...". לפי פירוש זה החישוב של הבדל הלח מהיבש לא נעשה כפי שכתבתי לפרש ברא"ה שהוא מתוך הנחה שהרביעית עומדת על כזית כשהיא קורשת בלי כל קשר לשאלה כמה הוא שיעור כזית, אלא שהחישוב נעשה מתוך ההנחה שהכזית הוא שליש של רביעית. אך פירוש זה תמוה שמלבד שהנוסח לפנינו הוא עשר ולא עשרים, כל הענין של עשר רביעיות שהוא חמש עשרה ביצים מיותר ואינו במקומו, שהרי זה לא השיעור המדובר כאן, ופשוט שהפירוש הנכון הוא כפי שכתבתי למעלה, והעיר בזה הרב מאוזו (אור תורה תשלז עמ' תלא, ואור תורה רכו עמ' שה).

ומה שאמר שם הבית אפרים לדינא שאם נופל חלב שכבר נימוח ונעשה כרביעית לקדרה, יש לנו לחשוב כזית ואולי רק מדרבנן משום גזירה נחשיבו כרביעית, לענ"ד אינו כן, דהוא כותב כן לפי הבנתו בסוגית בשר עגל שתפח, אך לפי מה שמבואר לקמן שכל השיעורים משוערים לפי מה שהם לפנינו אין נפק"מ בזה.

פב. כן היא הגרסה הנכונה לפי דפוס ראשון (ונציה רפג) כמובא בחינוך שהוצאת מוסד הרב קוק (שם היא מצוה טז לסדר אמור) ולא כדפוסים מאוחרים, ששיבשו וכתבו שככותבת הוא פחות משני זיתים.

פג. הרב המגיד, שחי באותה תקופה בספרד, כתב שביצה עם קליפה היא 35 ארגנין ועוד. ויוצא שבלי קליפה היא 31.5 ארגנין,  $3/4$  ממנו הוא 23 ארגנין.

שהזית הקטן שלנו הוא שיעור שנקרא אצל בני אדם שיעור אכילה<sup>7.5</sup>. גם לא מסתבר להם שאין אצלנו גם את הזית הגדול וגם את הזית הבינוני, לכן אמרו שיש לשער לפי הזית הגדול, שכנראה הוא הבינוני, ולפי זה רק הזית הגדול של חז"ל לא מצוי ביננו.

וכן היא דעת חכמי תימן שכזית הוא כרבע ביצה בקירוב כמובא בסידור תיכלאל קדמונים (כת"י עמ' לא)<sup>8</sup>, ונראה שמחמת הסברות שביארנו, גם הם סברו שהוא הזית הגדול המצוי<sup>9</sup>.

והנה הרמב"ם סתם ולא ביאר כמה הוא כזית. יש אחרונים שכתבו שכיון שהרמב"ם סתם משמע שהדבר משתנה כל דור לפי מה שהוא רואה. אך הרמב"ם נוקט שגרירת הוא שליש ביצה, וכותבת היא פחות מביצה, וכיון שהביצה אינה משתנה בהתאם לגרירת והכותבת, מוכח שלדעתו יש לפירות שיעורים קבועים, שאינם משתנים. אלא שאכתי היה אפשר לומר שעכ"פ הוא סובר שהזיתים לא השתנו, והזית הבינוני שהוא הכיר היה כ6 סמ"ק.

אך לעיל ראינו שהוא נוקט שגודל עובר בשעה שניכרים אבריו הוא כזית, והמציאות היא שבזמן זה עובר הוא כ13 סמ"ק, ונראה שהרמב"ם כותב כך לפי ראייה, וסבר שזה גודלו של הזית הבינוני. הרמב"ם חי במצרים, שבה היו זיתים גדולים כמו התופאחי שהוא קרוב ל13 סמ"ק, וגר בצעירותו כמה חודשים בעכו, ויתכן שהיו קיימים שם אותם זיתים של כחצי ביצה, שראה רבי יהוסף שווראץ בגבול הארץ הצפונית. לכן יש רגלים לומר שגם הרמב"ם מתכוון לשער כזית בגודל רבע ביצה. אמנם מי שקורא את דבריו ולא מכיר את הזיתים הגדולים יכול לבא לידי טעות, אך דרך הרמב"ם שאינו כותב דברים שאינם מפורשים בגמרא, וגם אפשר שלא רצה לכתוב דבר שלא התברר לו בודאות.



7.5. מטעם זה כתב הר"א מלמד (פניני הלכה ברכות פרק י סעיף ה) שלמרות שזית המצוי אצלנו הוא לכל היותר 7.5 סמ"ק, יש לנקוט לדינא שכזית הוא גדול יותר היות ואצלנו שיעור כזית אינו נחשב כאכילה. הרב מלמד נוקט (שם בהרחבות) שבמאכלים שאדם רגיל לא יודע לשער את נפחם בצורה מדויקת כגון שקדים, שרוב בני אדם אומרים שיש בקופסת גפרורים לכל היותר 10 שקדים בעוד שהאמת היא שיש 20 שקדים, יש לשערם לפי מה שנראה בדמיון בני האדם, על יסוד דברי הגאונים שכל אחד משער לפי דעתו. אך לעיל ביררנו שהעיקר הוא השיעור שקבעו חז"ל.

8. לשון התכלאל: "ואלכזית הוא דקר רבע ביצה באלתקריב". והובא בספר עריכת השולחן (מה"ק ח"ג עמ' רצב) ובשולחן ערוך המקוצר (סי' צא סט"ז הערה מא), ובאגדת תימן (עמ' 4).

9. בביאור הרב קאפח לרמב"ם עירובין פ"א כתב שהוא 15 גרם בלח, שהם 11 גרם של קמח. אך הרב יוחאי מקבילי (פתח דבר למהדורה המבוארת בספר המדע, עמ' לא הערה 18) כתב שהרב קאפח אמר לשער כזית - כזית, כלומר לפי המציאות שרואים. נלענ"ד שדעת הרב קאפח היא כפי שביארנו בדעת רבי ישראל ב"ר יוסף שכוונתו לזית הגדול המצוי.

הרב בניש הביא את רבינו שמואל שליטשטט בעל המרדכי הקצר על הא דכתב במרדכי בפסחים על דף קט"ו, כהשגה על ההנחה שכזית הוא חצי ביצה "ראיתי זיתים בארץ ישראל ובירושלים - אפילו ששה אינם גדולים כביצה", וכן הביא שם הרב בניש מרע"י שלזינגר שכתב (תל תלפיות שבט תרסא) שאין לומר שזית הוא חצי ביצה כי אנו "רואים את הזית לפנינו", אך לענ"ד אין ללמוד מדבריהם שהכזית הוא 7 סמ"ק שאין כוונתם לשער בית קטן כ"כ, אלא שכיון שאנו רואים זיתים קטנים וגם זיתים גדולים, וכולם רחוקים מכחצי ביצה, יש לנו לומר שאינו חצי ביצה אלא כמו הזיתים הגדולים - 13 סמ"ק.

## ח.

## דחית ראיות שהביאו לכך שהזית קטן

הרב ינון בר כוכבא (ירחון האוצר לז'), הביא עשר ראיות לשיעור הקטן, והרחיב בזה בעוד ראיות בספר זית רענן ששלח לי, אך לענ"ד יש להשיב על דבריו.

א. במשנה שבת קמג ע"א והגמ' שם, מבואר לפי רוב הראשונים, וכך נפסק בשו"ע, שפרורי פת פחות מכזית שנשארו אחרי הסעודה אינם נחשבים כראויים למאכל אדם אלא חשובים כמאכל בהמה שיש עליהם תורת מוקצה. ואם כזית הוא כשליש ביצה, וכי חתיכות לחם כחצי פרוסה נחשבים כבר "מאכל בהמה" ואין בהם כל תשחית במי שיאבדם ביד?

אך לפי דרכנו אדרבה י"ל שענין זה מורה דוקא על שיעור של 13 סמ"ק. אפילו בלחם אוריירי (לקמן נבאר שהוא הנקרא פת סופגנין) שלנו שבו פרוסה היא 30 גרם, חתיכות פחות מכזית אינן אלא עשירית פרוסה (3 גרם = 12 סמ"ק), ושפיר אפשר להבין שבעשירית פרוסה אין כל תשחית, אך אם הוא כבר מעט יותר מזה נחשב כאוכל לאדם. וכן אם שיערו לפי לחם דחוס יותר שמשקלו הסגולי 0.35, מובן שגם שביעית פרוסה (4.3 גרם = 12 סמ"ק) עדיין אינה נחשבת מאכל העומד לאדם. אך אם כזית הוא 6 סמ"ק, הרי שמדובר בחצי משיעור זה, ולא מובן מדוע 1/19 של פרוסת לחם אוריירי שהוא כבר כזית יחשב כאוכל העומד לאדם. אמנם אפשר לומר שהשיעור נאמר לפי לחם צפוף יותר שמשקלו הסגולי 0.35, מדובר ב 1/15 של פרוסת לחם (2 גרם = 6 סמ"ק), אך גם זה נראה שיעור מועט מדאי מכדי להחשב אוכל העומד לאדם, ועכ"פ קושיה ליכא. ואדרבה, כיון שאמרו באופן כללי שפחות כזית לא חשיב אכילה גם במאכלים שבהם הנפח הוא כמשקל, נראה 6 סמ"ק של פרי נחשב בעיני אנשים שיעור של אוכל, אלא כטעימה בעלמא.

ב. הריטב"א מסכת שבת דף עו ע"ב מוכיח ששיעור כדי גמיעה הוא פחות מרביעית, ומביא שהתוספות הקשו דהכא קתני 'חלב כדי גמיעה' ואילו לקמן תניא 'החולב והמגבן כגרוגרת חייב', "ותירצו דהתם בחולב לעשות גבינה, דכיון דדעתו לאוכל שיעורו כאוכל, ועולה מדבריהם דגרוגרת בציר שיעוריה מכדי גמיעה, וא"ת והא רביעית יין או דם אינו חוזר אלא כזית בקרוש כדאיתא בגמרא, וא"כ כדי גמיעה שהוא פחות מרביעית, היאך יהא כשהוא נקרוש כגרוגרת שיש בו כמה זיתים, יש לומר דהתם הוא בדם או מים דקליש..."

הרב בר כוכבא הבין מזה שהריטב"א סבר שבגרוגרת יש כמה זיתים.

והוסיף בספרו לסייע לזה גם ממה שכתב בהלכות ברכות, שהביא את הנהגת רבי יוחנן שבירך על זית ברכה אחרונה, ומסתימת הדברים הוא מסיק שזה שייך גם בזיתים של ימינו.

אך לגבי ההוכחה מדבריו בשבת גרוגרת היא לשון זכר, ואם כוונתו לכמה זיתים בגרוגרת היה צריך לומר "בה"?

ואם כבר צריך להגיה בדבריו ולגרוס "בו", אולי נאמר שצריך לגרוס "שיש בכמותה זיתים", כלומר שבשיעורה של כותבת יש זיתים, כיון שהיא יותר מזית אחד. ועכ"פ במהדורה אחרת (המובאת בריטב"א שבהוצאת מוסד הרב קוק, וכ"ה בפרויקט השו"ת) נוסח השאלה הוא: "והא אמרינן

בגמרא, דרביעית יין או דם כשיבשו דהו כזית, וא"כ כיון דכגורגרת לא הוה פחות מכדי גמיעה שהוא פחות מרביעית, כשנעשו גבינה אין בו שיעור אפילו כזית, ואמאי חייב". לפי נוסח זה אין כאן כל דיוק, דהריטב"א אומר בפשטות רק שכיון כדי גמיעה הוא פחות מרביעית כשהוא מתייבש באותו יחס של דם, הוא צ"ל פחות מכזית, ותו לא מיד.

ומה שהביא בברכות את הגמרא בלא להוסיף שבימינו הזית הגדול לא מצוי, אינו מוכיח מיד, כי לא כל דבר חייבים להוסיף כשמדובר בדבר שאינו מפורש בגמרא.

ג. בביצה טז ע"א איתא: "שמנונית שעל גבי הסכין גוררו וסומך עליו משום ערובי תבשילין. והני מילי - דאית בהו כזית". ואם כזית שליש ביצה, איך תהיה כ"כ הרבה שמנונית מבשר מבושל על סכין.

אך לשון הגמרא "דאית בהו כזית", 'בהו' לשון רבים, משמע בכמה סכינים מהם גררו את השמנונית, וארבה מוכח מלשון זו שבשמנונית שעל גבי הסכין אין הכוונה לסכין בודד, אלא לכמה סכינים, ואם כן אדרבה מכאן ראייה לכזית גדול.

וכה"ג יש לישב מה שהביא בספר זית רענן ראייה מהגמרא מכות יט ע"ב דאיתא התם שאפשר ללקות על תאנה של טבל שתי מלקויות כשאוכל ממנה אחרי שקבע עשירית ממנה בשם מעשר שני, כיון שעדיין לא הפרישו את תרומת המעשר והיא בטבלה, ושואל הרב בר כוכבא אם זית שליש ביצה, כיצד תהיה תאנה שיש בה 10 כזיתות? ולענ"ד י"ל דהדבר מתפרש כמו הגמרא בביצה, שהכוונה היא במין תאנה באופן שיש בו לפי הצורך כדי שיהיה בעשירית כזית, ולמעשה הוא בשנים או שלשה תאנים, ולא חש לדקדק בזה כפי שלגבי סכין נקט בתחילה לשון יחיד. ונראה שזו כוונת הראב"ד המובא בשיטה מקובצת לכבא מציעא ג ע"א, שכתב "והיאך אפשר למעשר של תאנה אחת שיהא בו שוה פרוטה וקאמר שלוקה עליו. ויש לומר שאותה תאנה נמי ממקום חיוב באה שיש לשם טבלים הרבה". והיינו שבאמת מדובר כשיש כאן כמה תאנים.

ד. כאמור לעיל הראב"ד שהובא בשיטה מקובצת (ב"מ ג ע"א ד"ה דאורייתא) הקשה היאך מתחייב מלקות מי שאכל עשירית תאנה שהיא מעשר שני, הרי "אין בזה שווה פרוטה". ושואל הרב כוכבא שאם כזית כשליש ביצה לכאורה היה לו להקשות טפי היאך בעשירית תאנה יש כזית?

ויש להשיב שנקט את הקושיה לפי המבואר שם בגמרא שצריך שיהא בו שוה פרוטה, כי זה הנושא המדובר, ומה לו להקשות מגודל כזית, שאינו מפורש כמה הוא. ולפי תירוצו של הראב"ד המובא לעיל אין הכי נמי מדובר שיש כמה תאנים, ולא קשיא מיד.

ה. בתוספתא מסכת נגעים פרק ז הלכה ו איתא: "טלית טמאה שיש בה שלש על שלש ואין כזית והכניס רובה לבית טהור טמאתו... וטמאה שהכניס ממנה אפילו כזית לבית טהור טמאתו".

בריייתא זו הובאה ביבמות קג ע"ב, ושם הנוסח בסיפא: "היו בה כמה זיתים, והכניס ממנה אפילו כזית וכו'", וכתב שם רש"י: "היו בה כמה זיתים - ואין בה אלא ג' על ג' אלא שחוטה עבה, כיון שנכנס הימנה כזית לבית טמאתו ואף על פי שאין כאן בגד, דהא לא על רובה".

ויש לשאול מנין לרש"י מה שכתב בסיפא שאין בה אלא ג' על ג', הרי אפשר להבין שבסיפא מדובר במטלית גדולה שיש בה כמה זיתים מפני שהיא גדולה יותר מג' על ג'. ונראה שרש"י כותב כן בגלל מה שכתב בסוף דבריו שמדובר שכשהכניס בזית עדיין לא נכנס רוב ג' על ג', שאם כבר נכנס הרוב הרי הוא טמא מחמת הדין של הרישא, ולכן צ"ל שבג' על ג' כבר יש יותר משני זיתים. וזו כוונת רש"י שבסיפא מדובר שבג' על ג', שעליהם אנו דנים יש כמה זיתים.

שואל הרב בר כוכבא, בגד שהוא 6 ס"מ על 6 ס"מ ויש בו כשני זיתות של שליש ביצה (30 סמ"ק), חייב להיות בעובי שמעל 8 מ"מ, ושנינו במסכת כלים פרק כח משנה ח "העבים והרכים אין בהם משום שלש על שלש", הרי שבחוט עבה מאוד אין את כל הדינים האלו?

ובספרו זית רענן הביא ראייה לכך שעובי של 8 מ"מ חשיב עבה טובא ואינו בדין ג' על ג' מהר"ש שפירש: "העבים - בגד שהוא עב כעין בגדי כהונה שחוטן כפול ו' דגבי מעיל שנטמא מייתי פ' דם חטאת (זבחים צה ע"א). ומסברה נראה לו שו' חוטם הם 8 מ"מ.

אך מה שכתב הר"ש ש'עבים' הוא גם באופן שחוטן כפול ו' אינו מוכרח, שכן המעיל הוא מחוט כפול שנים עשר כמבואר ביומא עא ע"ב, ורק לגבי מעיל מצינו להדיא בגמרא דזבחים חשיב כעבין. ולפי דרכנו לא צריך לומר שמדובר בעובי של 8 מ"מ, כי אם נניח שגודל המטלית 65 על 65 מ"מ (כפי שעולה מאצבע לפי השיעור שלנו), ונפח בזית הוא רק רבע ביצה - 13 סמ"ק, נמצא שבעובי של 6.2 מ"מ יש 26 סמ"ק, ובגד שעוביו 6.2 מ"מ אפשר שאינו עבה כמו בגד שחוטו כפול ששה.

אך בלאו הכי אין כל הכרח שלא מדובר כאן בבגד עבה אפילו כמעיל, כי בגמרא זבחים שם אמרו שגם במעיל יש די ג' על ג' כי "אגב אביהן חשיבי", כלומר שגם במעיל של בגדי כהונה יש דין של ג' על ג', כיון שהוא חלק מהבגד הגדול, ובבגד גדול לא נאמר מיעוט להוציא את דין ג' על ג'. ואם כן אין כל קושי לבאר בברייתא שהיו כמה זיתים בבגד עבה כמעיל, שמכניס חלק ממנו לבית המנוגע".

ו. במכות טז ע"ב מובא ששתי נמלים יכולות להיות בזית. הרב בר כוכבא טוען שלא מצינו נמלים גדולות כאלו, אך לענ"ד אם מדובר בנמלים רגילות גם לא מצינו נמלה בנפח של 3 סמ"ק, אלא שקיימות נמלים גדולות מאוד גם בארץ ישראל במין הקרוי 'כידן צהוב'. גוף הזכר הוא 30-35 מ"מ. גודל המלכה בהגיעה לשיא גודלה הוא 50-55 מ"מ<sup>19</sup>. גם נמלת הדבש (Myrm ecocystus) הוא מין שמתנפחת בטנו לגודל של פול<sup>20</sup>. ובלא הכי נלע"ד שכלל לא מדובר שם דוקא על נמלה, אלא כפי שכתוב שם "נמלה לוקה חמש", נמלה הוא שם כללי לכל שרץ הארץ, ובודאי משכחת ליה שרץ שהוא בנפח 6 סמ"ק.

19). המאירי שם כותב שבסיפא מדובר "כשאין בה שלש על שלש", ואינו מובן, שבגד פחות מג' על ג' אינו מטמא, ואף את"ל שבאופנים מסוימים הוא מטמא מה הכריחו להעמיד כך, ונראה שיש ט"ס בדבריו וחסר המילה "אלא" וכוונתו להביא את רש"י, שבהכרח מדובר שיש לפחות ב' זיתים בתוך ג' על ג'.

פח). אנציקלופדיה "החיי והצומח בא"י" כרך י עמ' 371-389.

פט). אנציקלופדיה בריטניקה. מובא בקונטרס שיעור השיעורים של הרב הול.

ז. בפסחים מד ע"א מובא שיש תבלין שהוא בזית בכדי אכילת פרס, ושואל הרב בר כוכבא אם בזית הוא שליש ביצה, מי מתבל באופן שהתבלין הוא תשיעית מהמאכל. אך מלבד שלפי דרכנו הוא 1/12 מהמאכל, רש"י כותב שם שהגמרא שם מדברת על תבלין כמו זנגביל, והוא לא כ"כ חריף, ואפשר לאוכלו אפילו בפני עצמו, לכן מובן שאפשר לתבל מאכל באופן שיהיה בו בזית בכדי אכילת פרס.

ח. בזבחים קז סוף ע"ב איתא לגבי איסור מעלה קרבן חוץ למקומו שחייב אם העלה בזית, ובעי רבא המעלה בחוץ ראש בן יונה של עולת העוף, ופירש רש"י שהשאלה היא מפני שאין בו בזית, ומלח משלימו לכזית האם חייב או לא. ומדייק הרב בר כוכבא ממה שהסתפק רבא על "בן יונה" ולא על ראש "תור" שרצה לומר שיעור הקרוב למציאות של בזית, והתור הוא גדול מבן יונה, ומשמע שהזית היה קטן כמו בימינו כי אחרת מלח אינו משלימו לכזית. אך לענ"ד נראה שהגודל של בן יונה ותור הראויים לקרבן זהה, כי בן יונה הוא מין גדול יותר, ולכן זו לא הסיבה שנקט בן יונה. אלא נראה שהספק נאמר בבן יונה הוא משום שבקרבן יולדת המצוי, כתוב בתורה "בן יונה" תחילה, וגם במשנה (קנים ב, ה) נוקטים אשה שהביאה תור לחטאת ובן יונה לעולה, וכאן מדובר בעולה, ומלח יכול להיות בכמות מרובה עד שישלים לכזית.

ט. בגיטין פו ע"ב מובא דין שרץ הקרוי 'קרצית' והוא 'דיבבתא דביני כיפי', ורש"י כותב שהוא "זבוב גדול כמין חגב". ואמרו שם שאם הוא שותה ממי חטאת אינו פוסל אותם כשגודלו יותר מכזית. שואל הרב בר כוכבא ש'זבוב' אינו יכול להיות בנפח בזית, אלא נראה לו שהוא 'דבור' שנפחו הוא 6 סמ"ק. לענ"ד אכן אפשר שהוא 'דבור', אך לא מדובר שם על בזית שהוא שיעור נפח של השרץ, אלא על כך שאורכו הוא בזית. 'דבור' גדול מגיע לאורך 35 מ"מ<sup>2</sup>, והוא אורך של זית האגורי.

י. בירושלמי מעשר שני ב, ג לגבי דין בלילה אמר רבי יוחנן שהוא נאמר גם ביבש, אך רק "עד כזיתים הנבללים", כלומר רבי יוחנן מודה שאם החתיכות יותר גדולות מהזיתים הנבללים אין בו דין בלילה. ומקשה הגמרא "מתניתא פליגא על רבי יוחנן אם בלל וחפן לפי חשבון" (כלומר מצינו במשנה דין בלילה במטבעות, והגמרא מבינה שבדרך כלל הם יותר מכזית), ומשיבה הגמרא "פתר לה עד כזיתים". כלומר מדובר במטבעות הקטנות מזיתים. אם מדובר בזית שהוא 15 סמ"ק קשה לומר שהיה בתחילה פשוט לגמרא שמטבעות הם יותר מכזית, כי מטבע הכי גדולה של כסף שנמצאה אי פעם היא פחות מ-30 גרם, וכיון שמשקל סגולי של כסף הוא 10.5 צריך להיות נפחה פחות מ-2.8 סמ"ק.

אך באמת גם אם נפח בזית הוא 6 סמ"ק ישאר הקושי שהרי אין מטבעות בנפח 6 סמ"ק, ולכן נראה לדייק ממה שרבי יוחנן אמר "הנבללים" שאין כוונת רבי יוחנן כלל לזית ההלכתי אלא לזית המצוי, שכשהם קטנים דרך לכוללם זה עם זה, וגם אין הכוונה כאן למידת נפח אלא למדת אורך, שהבליה היא לפי מה שתופסת העין, ולעין קשה לתפוס נפח אלא היא תופסת את ההיקף. לכן שפיר הבינה הגמרא שסתם מטבעות הם יותר מהיקף של זית קטן שעליו דיבר רבי יוחנן, ומשיבה שרבי יוחנן העמיד את המשנה במטבעות קטנים, שהיקפם קטן מזיתים קטנים<sup>32</sup>.

(32). ויקפדיה ערך 'צרעה מזרחית'.



יא. במסכת שבת דף צא ע"א איתא: "אמר רב יהודה אמר שמואל: מחייב היה רבי מאיר אף במוציא חטה אחת לזריעה. פשיטא, כל שהוא תנן! - מהו דתימא: כל שהוא - לאפוקי מגרוגרת, ולעולם עד דאיכא כזית - קא משמע לן".

בספר זית רענן כתב הרב בר כוכבא (על יסוד דברי הרב אריה גלניסקי) שלא מצינו שיעור "כלשהוא" על שיעור מסויים אלא כשמדובר בהפרש ניכר משיעור אחר, לכן מוכח מכאן שהזית קטן הרבה מהגרוגרת.

ולענ"ד יש להשיב שהכא מדובר בסלקא דעתך ולא במסקנה, ויש ס"ד לחייב רק בכזית אעפ"י שכתוב "כלשהוא" בגלל הדוחק לפרש כל שהוא ממש, שלא מצינו בשאר שיעורי שבת בהוצאה שיעור כ"כ קטן, ולכן ס"ד שהכוונה היא לשיעור הכי קטן המוכר שהוא כזית.



## ט.

### מהי פת ספוגנית

כדי לדעת כיצד לשער בפועל כזית, יש לדון עוד על אופן שיעור של פת או מצה שיש בה חללי אויר.

איתא במשנה מסכת עוקצין פרק ב משנה ח: "עלי בצלים ובני בצלים אם יש בהן ריר משתערין בכמות שהן אם יש בהן חלל ממעך את חללן. פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא אם יש בה חלל ממעך את חללה. בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט משתערין בכמות שהן".

כדי להבין מהו פת ספוגנית אביא דברים ששמעתי מר' עודד פישר (מומחה לאפיה).

כדי שהבצק יהיה מוכן לאכילה הוא צריך לעבור שינוי בעמילן שנעשה בחום של 90 מעלות, אחרי השינוי הזה מתקבעת צורת הבצק ובעצמותו אין תפיחה של אויר. בכל חימום בתנור, גם באפית מצה, יש תפיחה קטנה כפי שרואים בבועות האויר שעל פני המצה. הסיבה לכך היא שבניגוד לבישול במים, באפיה אין מסביב לבצק נוזל, לכן המים שבעיסה נהפכים לאדים, אדי מים נכנסים לתוך החללים המיקרוסקופיים שבעיסה ומרחיבים אותם. למרות שהחום הוא בדרך כלל גבוה כ-200 מעלות ויותר, עד שהבצק כולו מגיע לחום של 90 מעלות עובר זמן ובינתיים נוצרות בוועות אויר.

לחם נעשה רך באופן שאפשר להקטינו בלחץ והוא חוזר לגודלו כשעוזבו, בגלל שיש בו יותר בוועות אויר. אם לשים עיסה בהרבה מים המאפה יותר רך מפני שיש בו יותר אדי מים

צא. כה"ג יש להשיב על ראייה נוספת שהביא הרב בר כוכבא בספר זית רענן מהגמרא בחולין ג ע"א שאם כותי שחט כמה ציפורים התלויים במחרוזת, נותנים ראש צפור אחת לכותי עצמו לאוכלו, ואם יאכלו סימן שהשחיטה היתה כראוי. וכתבו שם בבריתא שנותן לכותי "כזית", ופירש הרב בר כוכבא שהוא משום הכותים אינם מקפידים על חצי שיעור, ולכן רק אם יתן לו כזית בזה בחינה לדעת אם שחט כראוי. וכיון שלא מצוי ציפורים הנתלים במחרוזת שבראש אחד מהם יש כזית בשר ראוי לאכילה בנפח 15 סמ"ק, יש להוכיח מכאן שכזית הוא 6 סמ"ק. אך בגמרא שם לא מוזכר כלל ענין חצי שיעור, ונראה שנקט "כזית" כדוגמא לשיעור הקטן ביותר שהכותי מחשיבו כאיסור אכילה, ולא התכוונו דוקא לשיעור כזית ההלכתי.

שיוצרים יותר חללים. אבל אם החללים לא מספיקים להוצר, כמו במצה תימנית, הוא יהיה יותר גמיש אבל לא יותר אורירי, דהיינו שאם ילחץ עליו הוא ישנה את צורתו, אבל הוא לא ישנה את נפחו על ידי הלחץ.

פיתה אינה רכה כמו לחם למרות שיש בה בערך אותה כמות מים כמו לחם (60 אחוז), אלא שבפיתה מתפחים רק התפחה ראשונה ובזמן העיצוב של הפיתה רוב הגז הכלוא יוצא ממנה, ואז מכניסים מיד לתנור או עם התפחה מאוד קצרה. באפייה, אדי המים - שאמורים להתווסף לבועות הקיימות - מצטברים בבועה אחת גדולה במרכז, הבועה הזו קורסת בזמן הקירור של הפיתה. לכן בתנור הפיתה נפוחה, וכשמוציאים אותה היא נעשית שטוחה. ואם נתפח אותה כמו לחם נקבל לחמניה שמנה. בתוצאה הסופית הפיתה מכילה בועות יותר קטנות וצפופות מלחם, למרות הדמיון ביחס הנוזלים, והיא אינה קטנה בלחץ כמו הלחם.

בעיסה שהחמיצה מתרחש תהליך נוסף עוד לפני כן, וגם בזמן האפייה, המים נכנסים לחיטה, גורמים לתהליך חימוץ שגורם לו לשחרר דו תחמוצת הפחמן שנכלא בגלוטן, ולכן התפיחה של חמץ עוד יותר גדולה.

אם מבשלים בצק בתוך מים לא תהיה תפיחה, בגלל הנוזלים שסביב לבצק, אבל הבצק לא יהיה מוכן לאכילה. הבצק יספוג את המים אליו ויקח לו זמן רב להתבשל מבפנים עד שבינתיים יהרס טעמו. אך יש אפשרות להכין בצק בלא תפיחה ממשית על ידי שעושה עיסה דקה דומה למצה, דהיינו עם מעט מים, זה הוא מה שקרוי היום 'פסטה'. כאשר אנו מכניסים את ה'פסטה' למים כשהם רותחים אנו עושים למעשה חליטה. החום המידי שחל על כל העיסה גורם שכמעט ולא תהיה תפיחה, וכפי שאמרו חז"ל שחלוט אינו מחמיץ. הפסטה אינה אורירית, הבצק סופג את המים ונעשה גמיש, אבל אין התנפחות כי הוא לא היה בחום גבוה. אם מכניסים את הבצק לפני הרתיחה, טעם הבצק יפגם.

אפשרות נוספת שהמאפה לא יהיה אורירי היא כשלא יהיה בו מים, אלא הוא נילוש אך ורק בשמן, זהו מה שנקרא היום 'בצק פריך'.

ועל פי זה נבין את המשנה ואת דברי הגמרא והראשונים.

המשנה מדברת על פת הסופגין שמתשערת בכמות שהיא. הפירוש הפשוט הוא שמדובר בפת רכה שי בה חללים, וההמנה אומרת שבסתם חללים לא מתחשבים והיא משתערת כמו שהיא בלא לחיצה, ורק אם החלל ניכר יש להוציאו מהחשבון. אין אפשרות לפרש שהכוונה היא פת שנעשית באופן שאין בה אוררים ניכרים, כי אם הפת אפוייה ונילושה בהרבה נוזלים, בהכרח יש בה גם הרבה חללים, ואם היא בושלה בתוך מים, היא אינה דבר אכיל. האפשרות היחידה לומר שהיא פת שאין בה חללים נראים היא אם נאמר שהכוונה הלפת גמורה שאחרי שנאפתה עירוב בה מים, אך דבר כזה לא יקרא פת סופגין אלא פת שתפחה.

אכן באחרונים<sup>22</sup> מצינו שיש שפירשו שפת ספוגנית היא פת שהתנפחה מחמת שנאפתה עם הרבה נוזלים שממלאים את החללים עד שאינם ניכרים. אך נראה שאלו שפירשו כך לא ידעו שהמציאות היא כפי שכתבתי לעי, ובאמת כל הראשונים לא פירשו כדבריהם.

**בפירוש המשנה לרמב"ם** כתב על ענין פת סופגניות: "לחם שחלקיו מחולחלין כמו ספוג והוא פת סופגניות משערין אותו כמות שהוא, אלא אם כן היה שם בתוכו חלל שממעכין אותו ביד".

הרמב"ם מפרש שפת סופגנית היא לחם רך – מחולחל, שאפשר למעך אותו בגלל החללים שבו, יש הוא אמינא לומר שיכולים למדוד אותו כשהוא מעוך, ולכן קמ"ל שלא ימעכוהו.

רק בסיפא של המשנה כתוב "אם יש בו חלל", משמע שבלחם הסופגני המוזכר ברישא נחשב שאין בו חלל שצריך למעכו, אע"פ שבמציאות ספוג הוא צמר הים (רמב"ם מסכת כלים, ה, א), ובודאי יש בו חללים, וכאמור אין לחם רך שלא יהיה בו קצת חללים, אך חללים קטנים לא צריך למעך, כי זה דרכו וצורתו של כל לחם. כל הדיון ברישא הוא במה שהוא רך, ובסיפא קמ"ל שהיכא שיש בו חלל גדול שניכר יש למעכו<sup>339</sup>.

**ובפירוש הגאונים על סדר טהרות** כתוב: "פת האיספגנית, פי' פת שנעשה מן בצק שהחמיצה כל צורכה (ואז הוא תופח, ויש בו חללים. ע.א), ודומה לספוג ששמה בטיית בשאם ספוג. ובלערק<sup>340</sup> גים בלשון פרסי. וכמו שהספוג הזה יש בו נקבים נקבים חללים, כך זה שאמרנו כאותה ששנינו לענין חלה (חלה פ"א מ"ד) הסופגנים והדובשנים, ופי' בשאילות<sup>341</sup> ספגנים זה הוא בפרונג דמן נשסתג".

מהדמיון לספוג מוכח שגם לפירושו מדובר בפת רכה, שיש בה חללים ולכן היא אורירית ורכה יותר. רב האי מביא סמך מהסופגנין במסכת חלה שפטורים מחלה, ונראה שלפי רב האי פירושו כפי שכתבו שם המפרשים, הר"ש, והרא"ש והרע"ב (בפירוש הראשון במסכת חלה) שסופגנין הוא "לחם שבלילתו רכה ועשוי כספוג". אמנם הרמב"ם כתב שם: "מיני לחם שמתחלת לישתן מערבין בהן שמן או דבש או תבלין ומתבשלין מיני בשול שונים, ונקראין לפי תערובתן וגם לפי אופן בשולם. תרגום ריקי מצות אספוגין פטירין... וכל אלו שמנה מקודם ואמר סופגנין ודובשנין וכו' כולם מעשה חמה ולפיכך הם פטורים מן החלה". דבריו בזה הם לפי הגמרא בפסחים לו ע"ב שמבינה שהיא פת אפויה, אלא שהיא פטורה מחלה משום שלא נאפו בתנור או במחבת בדרך האפיה. והתוספות (שם ד"ה דכולי עלמא) הביאו מהירושלמי שכמו כן הם פטורים מחלה כאשר הם מרוככים על ידי נוזל חיצוני, והוא כמבואר במשנה שלאחריה שתחילתו עיסה וסופו סופגנין פטור, ובכלל האי דינא הנידון הוא מצד רכות הלחם.

צב. כ"כ בשו"ת אפרקטא דעניא (או"ח סי' סו), וכ"כ חידושי הר"ז והביאו הגר"ח נאה (שיעורי תורה ג, ח), אך הוא דחה דבריו דלא משמע כך מלשון הראשונים שיש בפת חללים. הגר"ח נאה עצמו (עמ' קפב) פירש שמדובר בפת רכה שאין לה חללים נראים כלל אלא הם מיקרוסקופיים, אך גם זה כמובן אינו מציאותי, כי במציאות בכל פת רכה יש חללים ממשיים.

צג. הרב ראובן מיארה (קונטרס שיעורי אכילה עמ' 13) טען שכונת הרמב"ם היא ללחם שמחולל ממים ואין בו אויר ניכר, שהרי בפירוש המשניות לטהרות בענין המשנה שעוסקת בתפיחה מגשמים, כותב הרמב"ם שמחולחלים הם היפך מוצקים, ומשמע ליה שגם כאן מדובר באותו סודג של מחלוללים. אך כאמור פירוש זה אינו אפשרי במציאות בהכנת פת אלא רק בפת שתפחה, וכונת הרמב"ם במשנה דטהרות תבואר לקמן.

צד. בהערת בהוצאת מקיצי נרדמים פירשו שכ"ה שמו של ספוג בעירק.

צה. בהערות בהוצאת מקיצי נרדמים כתבו שהוא בתשובת רב עמרם גאון בשו"ת הגאונים מה"ג 339.

ובפירוש הרא"ש למשנה: "פת סופגנית. מלשון הסופגנים והדובשנים דפרק כל שעה והוא פת חלול מבפנים כמין ספוג".

נראה שפת חלול מבפנים הוא פירוש לכך שהוא רך כספוג, וכפירוש הרמב"ם והגאונים, וכתב "חללים מבפנים" לאפוקי חללים ריקים גדולים וניכרים, החללים הקטנים שגורמים את הרכות הם מבפנים.

ור' עובדיה מברטנורא כתב: "משתערין כמו שהן - כשבאים לשער אם יש בהן אוכל כביצה שיעור טומאה, משערין אותן עם הריר ואין למעך את חללן. ואם יש בהן חלל, ממעך את חללן ואח"כ משער לכביצה:

ספוגנית - עשויה רכה כמין ספוג. ואינה דרוסה ובעוטה: "משתערת כמות שהיא - בלא מיעוץ".

נראה שמפרש ספוגנית כרמב"ם, ומה שכתב בעלי בצלים שיש בהם ריר "אין למעך את חללן", הוא משום שהחלל מלא ריר שמצטרף, ואם ימעך הריר יצא, ולא יחשב בחשבון, ויוצא חשבון לא נכון.

ולגבי הסיפא של המשנה בבשר שנתפח כתב הרמב"ם בפירוש המשנה: "דרך בשר העגל היונק כאשר מתבשל מתנפח ומתרבה, ובשר הגדולה בשנים מן הבהמות כאשר מתבשל מצטמק ומתכווץ. אמר שאנו נשער כביצה מהן כשהן מבושלין כפי שהן ולא נאמר היה זה לפני הבשול כביצה, ואף על פי שהוא עתה פחות מכביצה או להיפך, אלא משערין אותו כפי שהוא אם היה חי, הרי חי: מבושל, הרי מבושל".

משמע דבבשר שתפח כמו בפת הסופגין מטמא מדאורייתא לפי שיעורו של עכשיו, וגם בזה נראה הטעם שכן הוא דרך אכילת בשר, ואף שכאן התוספת היא מהמים ולא מאויר, לא שנא. יש גם משנה נוספת ממנה עולה שבהשתנות החיטה לקמח יש תפיחה ומחשיבים את האויר שבין גרגרי הקמח כחלק מהשיעור, ושם הדיון הוא לגבי דין ביטול האיסור.

כך שנינו במסכת תרומות פרק ה משנה ט: "סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה וטחנן והותירו כשם שהותירו החולין כך הותרה התרומה ואסור. אם ידוע שהחטים של חולין יפות משל תרומה מותר".

בפשטות החילוק בין חטים יפות לרעות הוא שברעות יש מזונויות, ולכן כשטוחנים חטים רעות לא התרבה הקמח, ועולה מהמשנה שבסתם חטים יפות הטחינה מרבה את השיעור. ולפי זה חזינן שגם לגבי דין ביטול איסורים מתחשבים בקמח כדבר שהוא מרובה על החיטה, למרות שכל הריבוי הוא רק משום שיש בין החלקים הנטחנים אויר.

והרמב"ם בהל' תרומות יג, ז כתב: "אם נפלה סאה חטים רעות של תרומה לפחות ממאה סאה חטים יפות של חולין וטחן הכל, והרי הקמח של תרומה אחד ממאה מקמח החולין, ה"ז עולה במאה ואחד שהרי הותירו החולין ופחתה התרומה".

בפשטות כוונתו שמצד הכמות היינו אומרים שהקמח של התורה אחד ממאה שאוסר את קמח החולין, אך כיון שהחטים של התרומה רעות, הותירו החולין ופחתה התרומה. אלא

שבאותה הלכה, כשהביא את הדין של הרישא של אותה משנה, פירש הרמב"ם שההתרבות של חולין על התרומה נובעת מזה שבחולין מחשיבים גם את המורסן, ובתרומה לאחר הטחינה, המורסן לא נחשב כתרומה שאוסרת. אך בסוף ההלכה אי אפשר לפרש שהתרבות החולין היא מצד המורסן, שאין קשר בין זה לכך שהחייטים של התרומה רעות. לכן נראה שגם לפי הרמב"ם חלק זה של המשנה אינו עוסק בריבוי מחמת פסולת, אלא בריבוי מחמת עצם הטחינה, שברעות אינה כ"כ מתרבה כיון שיש חייטים מנוונות, ואם כן ריבוי מחמת טחינה הוא דבר מוסכם על כולם<sup>צו</sup>.

ועכ"פ ברור שהרמב"ם נוקט להלכה שאין מוציאים מחשבון נפח את האויר שבין גרגירי הקמח, שהרי הוא מחשב קמח כדבר שתופס יותר נפח מאשר חיטה, כמבואר בדבריו בהל' ביכורים ו, טו.

וכן בהלכה כתבו הפוסקים לשער קמח ללא כל לחץ<sup>צז</sup>.

אמנם מצינו אופן שבו תפיחה מטמאת רק מדרבנן.

**במשנה טהרות ג, ד איתא:** "כביצה אוכלין שהניחן בחמה ונתמעטו, וכן כזית מן המת וכזית מן הנבלה, וכעדשה מן השרץ, כזית פגול, וכזית נותר, כזית חלב - הרי אלו טהורים, ואין חייבין עליהן משום פגול נותר וטמא. הניחן בגשמים ונתפחו טמאין, וחייבין עליהם משום פגול נותר וטמא".

וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה מסכת טהרות פרק ג משנה ד: "ידוע שהשמש מכלה לחות הגופות ומיבשתם ולפיכך צומקים, והמים מרטיבם ומנפחם ומוסיף בגדלם<sup>צח</sup>. והשמייעך כאן כלל, והוא שכל השעורין אין הולכין בהן אלא אחר שעור הגודל, ואין חוששין אם מחולחלין או מוצקים לא לענין הטומאה ולא לענין האסור וההתר. ופירוש נתפחו "אנפכ"ת" כלומר נפיחותם וגדלם".

לכאורה מה שכתב "והשמייעך כלל", כוונתו שכלל זה שמענו כאן במשנה, אך א"כ אין דבריו מובנים, שהרי כאן לא איירי בדברים שיש בהם שינוי בין "מחולחלים או מוצקים", אלא בדבר שנתפח מהגשם, שכלל לא שייך לקרוא לו מחולחל. ולכן נראה לענ"ד שהתרגום הנכון

צו). עיין בדרך אמונה שהתקשה בפירוש פיסקה זו לשיטת הרמב"ם, ולדברינו מיושב.

צז). כ"כ תוספות במנחות נב ע"ב ד"ה חסרה, והב"י, ובדרכי משה בשם מהרי"ל והרמ"א בסי' תנו שלא ידחוק הקמח במידה. בספר בירורי המידות (סימן נה, והובא בשיעור"ת עמ' קנט) הקשה שבמציאות אם לא דוחקים הקמח הוא עולה למחצית משקל המים, בעד שהרמב"ם כתב שהוא פחות רק בשליש. ולענ"ד י"ל בפשטות שהרמב"ם מדבר בקמח מלא.

צח). תפארת ישראל על המשנה בטהרות (ג, ג בבועז אות ה) כתב שהתנפחות נובעת מהאויר הקר שנכנס מחמת הגשמים, ובעוקצין פרק ב כתב כך גם לגבי בשר עגל שתופח מהמים, והוסיף שגם מהרמב"ם בפירושו לטהרות משמע שהתפיחה היא מהאויר ולא מעצמות המים. ולענ"ד מהרמב"ם לא משמע כך, ובודאי שאינו נכון לגבי עגל התופח מהמים. וכן הוא ברש"י (פסחים לג ע"ב ד"ה טמא מת) "אף על גב דאין משקה הנבלע באוכל מקבל טומאה עמו - משלים הוא את שיעורו... ובמנחות (נד, ב) נמי מיייתי לה... חזר והניחן בגשמים ותפחו - טמאין, וחייבין עליהן משום פגול ונותר וחלב, ואף על גב דגשמים הנבלעין בתוכו לאו חלב נינהו, דאי סחיט להו ושתי מינייהו כזית פטור - אפילו הכי, כל כמה דבגוהו נינהו - משלמי לשיעוריה".

צריך להיות "ואשמיעך" (כפי שתרגם אבן תיבון "ואודיעך")<sup>צט</sup>, דאין כוונת הרמב"ם שגוף הדין האמור כאן הוא דבר מחולחל, אלא שבא להשמיענו כלל, שבעיקרון בכל השיעורים בין בטומאה ובין באיסור אין מתחשבים באפשרות לכווץ דבר מחולחל, ועל כן אל תתפלא שאנו אומרים למדוד דבר שהשתנה לפי מה שהוא עתה, ואיינו אומרים ללחוץ עליו, ולהוצא ממנו את מה שהתווסף בו. ומכל מקום בנידון דידן שהשתנה מהגשמים לאר שכבר היה בגדר המאכל, אין אומרים למדוד לפי מה שהוא עתה, אלא היכא שחזר למה שהיה כפי שהבינה הגמרא שתובא להלן מפשטות המשנה.

גם הר"ש הביא כאן את דברי הגמרא במנחות כפי שכתב: "ובפרק כל המנחות באות מצה (דף נה, ב) דייק מהכא דאין דיחוי באיסורין, דקתני חזרו ותפחו חייבין". והיינו שהוא מפרש את המשנה שהסיפא קאי על הרישא, שלמרות שהמאכל צמק, כשחזר למה שהיה באמצעות הגשם הוא נדון כפי שהוא. והרא"ש הוסיף: "ואי לא הוי ביה שיעורא והשתא אית ביה טמא מדרבנן".



י.

### ביאור הגמרא במנחות נד ע"א לפי הרמב"ם, הר"ש והרא"ש

בבבלי מסכת מנחות דף נד ע"א איתא:

"תנן התם: בשר העגל שנתפח, ובשר זקנה שנתמעך - משתערין לכמות שהן. רב ור' חייא ורבי יוחנן אמרי: משתערין כמות שהן; שמואל ור"ש ב"ר וריש לקיש אמרי: משתערין לכמות שהן.

מיתיבי: בשר העגל שלא היה בו כשיעור, ותפח ועמד על כשיעור - טהור לשעבר וטמא מיכן ולהבא! מדרבנן.

אי הכי, אימא סיפא: וכן בפיגול, וכן בנותר; אי אמרת בשלמא דאורייתא, היינו דאיכא פיגול ונותר, אלא אי אמרת דרבנן, פיגול ונותר דרבנן מי איכא? אימא: וכן בטומאת פיגול, וכן בטומאת נותר, סד"א: הואיל וטומאת פיגול וטומאת נותר דרבנן היא, כולי האי דרבנן לא עבוד רבנן, קא משמע לן.

ת"ש: בשר זקנה שהיה בו כשיעור וצמק פחות מכשיעור - טמא לשעבר וטהור מיכן ולהבא! אמר רבה: כל היכא דמעיקרא הוה ביה והשתא לית ביה - הא לית ביה, וכל היכא דמעיקרא לא הוה ביה והשתא הוה ביה - מדרבנן. כי פליגי - כגון שהיה בו כשיעור וצמק וחזר ותפח, דמר סבר: יש דיחוי באיסורא, ומר סבר: אין דיחוי באיסורא. ומי איכא למ"ד דיש דיחוי באיסורין? והתנן: כביצה אוכלין שהניחה בחמה ונתמעטו, וכן כזית מן המת, כזית מן הנבלה,

צט). כלומר בגוף ראשון. לשון הרמב"ם במקור הערבי היא ופאעלמך (תוספת הפ אינה מלמדת על השתנות לגוף שלישי, ראה דוגמא בפאה א, ח נערפך, פנערפך - שניהם מתורגמים אצל כל המתרגמים אודיעך). ידידי ר' חי סעדיה אמר לי שמילה זו יכולה להתפרש בגוף ראשון או שלישי לפי הענין.

וכעדשה מן השרץ, וכזית פיגול וכזית נותר וכזית חלב - טהורין, ואין חייבין עליהן משום פיגול ונותר וחלב, הניחן בגשמים ותפחו - טמאין, וחייבין עליהם משום פיגול ונותר וחלב; תיובתא למ"ד יש דיחוי באיסורין! תיובתא".

אבאר את מהלך הגמרא כפי שלענ"ד הבינו הר"ש הרא"ש והרמב"ם.

המעין יראה שכל הדיון בגמרא הוא רק על הסיפא של המשנה בעוקצין. הדין של פת סופגין לא הובא כאן כלל. גם הר"ש והרא"ש, שהביאו בפירושם למשנה בעוקצין את דברי הגמרא כאן, לא הזכירו זאת אלא בסיפא של המשנה. ונראה להדיא שבבצל ובפת הדיון אינו מצד שהוא דבר שנעשה בו שינוי, אלא שבבצל אומרת המשנה שמחשיבים גם את הריר כמות שהוא, ובפת משערים כמו שהוא ולא לוחצים על פת רכה לשנות את נפחה, ולכן הרישא של המשנה אינו נוגע לענין המחלוקת אם משערים לכמו שהיה או כמו שהוא.

לפי הבנת הגמרא בתחילה, ריש לקיש ודעמיה אמרו שבבשר עגל כוונת המשנה שנדון לפי מה שהיה תחילה, ואינו משוה אותו לפת משום שבנגוד לפת, שמה שהיה לפני השינוי כלל לא היה פת (וכן בקמח וחיטה של המשנה בתרומות, אלו שני דברים שונים בשמם), כאן זה וזה הוא בשר, ולכן יתכן שאין משערים אותו אלא לפי מה שהיה הבשר בתחילה.

הגמרא מקשה על ריש לקיש מברייטא שקובעת שבתפח טמא מכאן להבא, ומיישבת שלדעתו הוא מדרבנן, ואפילו בפיגול ונותר שעיקר טומאתן מדרבנן גזרו בזה טומאה. הגמרא נשארת עדיין בהבנה שלריש לקיש כוונת המשנה "לכמות שהיה" כי במשנה לא שייך לומר שבשר העגל נידון כמות שהוא מדרבנן, שהרי בבשר זקנה אי אפשר לומר נדון כמות שהוא מדרבנן, שכן לפי הבנתנו לעת עתה הוא מטמא מדאורייתא כפי שהיה.

כל ההסבר של הגמרא "מדרבנן" הוא לפי ריש לקיש, אבל לרבי יוחנן לפי הפשט הטומאה היא מדאורייתא. ולא קשה כלל למה הברייטא הוזקה לומר 'וכן בפיגול ונותר', הכוונה היא שכ"ה לגבי איסורים, שבבשר פיגול ונותר שבושלו משערים את הבשר לפי מצבו הסופי.

שוב מקשה הגמרא שבברייטא כתוב שבשר זקנה שצמק טהור, וחזינן דלא הולכים אחרי מצבו הראשוני כבשר. לכן אומר רבה הסבר אחר למחלוקת. לכאורה היה נראה שגם לפי ההסבר של רבה עדיין אנו מבינים שדברי ריש לקיש נאמרו בקשר למשנה בעוקצין, ורבה בא לומר כיצד הדין באיסור, שהרי הוא מעמיד את המחלוקת אם יש דיחוי באיסורים, וכוונתו שבכהאי גוונא נבאר את המשנה לענין טומאה. אך אם כך יש כאן קושי גדול, כי לא מובן איך נבאר את המשנה. אי אפשר להסביר שמדובר בבשר עגל שנידון לכמות שהיה, שהוא טהור מדאורייתא, שהרי דינו כלול עם בשר זקנה, ורבה אומר שבבשר זקנה שהצטמק אין דנים אותו לכמות שהיה, והוא טהור לגמרי, דהא לית ביה.

לכן נדחק רש"י לבאר שלפי רבה בשר עגל שתפח ובשר זקנה שהצטמק הוא מקרה אחד, וז"ל: "כי פליגי כו" - ובשר העגל שנתפח אסיפיה קאי שחזר לכמות שהיה בשר זקנה שנתמעט אמיציה קאי והכי קאמר, אף על גב שנתמעט (באמצע), כשיעור שיש בו עכשיו משערינן הואיל וכבר הוה בהן נמי האי שיעורא ומיחייב מדאורייתא ולא אמרינן בשעה שצמקו נדחו

מאיסוריהו והוה ליה כמי שלא היה בו מתחילה והשתא איתא ופטור מדאורייתא, ורבי שמעון וריש לקיש סברי יש דיחוי באיסורין וכיון דאידיחי אידיחי ולא יקבל עוד טומאה מדאורייתא אלא מדרבנן".

אבל בפשטות המשנה אלו שני מקרים שונים, שהר בשר זקנה אינו בשר עגל, ולא דובר במשנה על היכא שהבשר הצטמק ושוב חזר לכמות שהיה.

לכן נראה שלדעת רבה מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש לא נאמרה כלל על המשנה, אלא בעלמא בין לענין טומאה ובין לענין איסור, באופן שבו יש דבר שכבר ראוי לאכילה ונעשה בו שינוי שאינו דרך הכנתו, בדומה לנידון המשנה בטהרות<sup>2</sup>.

הכלל הראשון של רבה הוא שאם האוכל הצטמק דנים לפי מה שעכשיו שאין בו שיעור, והוא בניגוד למה שהבנו בתחילה בדעת ריש לקיש. הכלל השני הוא שאם תפח, דנים לפי השינוי מחמת חומרה מדרבנן, והנפקא מינה באיסור דרבנן זה הוא לגבי טומאה, שבה לא שייך ענין של חצי שיעור, ולכן מובן שהדברים נאמרים גם לשיטת רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מהתורה<sup>3</sup>. והכלל השלישי הוא שאם חזר לכמות שהיה נחלקו האם נידון כמו שהיה במצב הביניים, כי יש דיחוי באיסורים, או נדון כמו שהוא, כיון שאין דיחוי באיסורים. הגמרא מסיקה שפשט המשנה בטהרות, משמע דלא כריש לקיש, כי בפשטות הסיפא של המשנה מוסב על הרישא.

נראה שהבנה זו היא הבנת הר"ש שכתב על המשנה בעוקצין ב, ח: "בכמות שהן - פלוגתא היא בפרק כל המנחות באות מצה (דף נד א) אי משערין כמות שהן עכשיו או לכמות שהיו מעיקרא: תניא בתוספתא [שם] האגוז והשקד והתמרה המתקשקשין משתערין לכמות שהן. פי' מתקשקשין מתוך שנתייבש האוכל ונתמעט ומתחילתו כשהיה מלא לא היה מתקשקש ופלוגתא דמנחות שייכא הכא כמו במתני'".

והנה אם הר"ש היה מבין כפירוש רש"י יש לשאול, הרי הנידון של האגוז הוא בנצטמק, ורבה הסיק שבנצטמק אין כלל מחלוקת, ואם כן מדוע הוא כותב שיש בו מחלוקת. גם קשה מדוע לא כותב הר"ש את מסקנת הגמרא שהדין של בשר העגל ובשר הזקנה הוא בהיכא שהבשר חוזר לכמות שהיה, כפי שראינו לפי רש"י. לכן נראה שהר"ש הבין כפי שביארנו שרבה לא מקשר כלל את משנתו למחלוקת אם כמו שהוא או כמו שהיה, וכוונת הר"ש בהביאו את המחלוקת בעוקצין היא שלפי ההו"א של הגמרא יש בזה מחלוקת, אבל לפי מסקנת הגמרא לפי רבי יוחנן כל הדברים כפשוטם, בשר עגל ובשר זקנים נידונים כמצבם הנוכחי מדאורייתא, ואין בזה כל גזרה דרבנן. והר"ש כבר גילה לנו את מסקנת הגמרא בפירושו למסכת טהרות, שם

ק). כ"כ בדעת הרמב"ם בשו"ת דברי מלכאל (חלק ג סימן נד), וציין שכה"ג מצינו בכמה מקומות בש"ס דס"ד דקאי על דבר אחד ומסיק דאיירי בענין אחר. ע' תוספות ב"מ קיב ע"א ד"ה אומן, וב"ק יט ע"א ד"ה רב אשי. וכה"ג כתב הגינת ורדים גן המלך ס' קכב: "שעל כרחק לא אמרו שבנתפח לא הוי רק דרבנן אלא בנתפח מאליו ע"י גשמים, אבל דבר שדרכו לשרותו במים והוא תפח ומתרבה וכך היא דרך הנאתו, שפיר חשיבא ליה האי תפיחה לשיעור לכל מילי". וכ"כ בספר וזאת הברכה קונטרס שיעורי אכילה (עמ' 207 סוף ס"ק ה).

קא). וכן כתב התפארת ישראל (טהרות ג, ד) שמה שאמרו בגמרא מדרבנן הוא על טומאה, ולא על איסור (ואין צורך למה שנדחק בזה הרב בניש בעמ' ר הערה 32).



הביא את מסקנת הגמרא הנוגעת לאותה משנה. וכן נראית דעת הרא"ש, שהביא את דברי הר"ש הן בעוקצין והן בטהרות.

וכן נראית דעת הרמב"ם שלא הזכיר ענין של גזירה דרבנן בפירושו למשנה דעוקצין, ומבואר שאינו מעמיד אותה בחזון למצב הראשון, ולצדדים קתני, כדברי רש"י.

ובהלכה כתב הרמב"ם בהל' טומאת אוכלים פ"ד:

הלכה ה-ו:

"כביצה אוכלין טמאים שהניחן בחמה ונתמעטו אינן מטמאים, וכן כזית מן המת או מן הנבילה וכעדשה מן השרץ שהניחן בחמה ונתמעטו טהורין.

כזית חלב ודם ונותר ופיגול שהניחן בחמה ונתמעטו אין חייבין עליהן כרת, הניחן בגשמים ונתפחו חזרו לכמות שהיו, בין לטומאה חמורה בין לטומאה קלה בין לאיסור."

הלכה ח-ט:

"פת סופגנין משתערת כמות שהיא ואם יש בה חלל ממעך את חללה.

בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעטה משתערין כמות שהן."

הרמב"ם הביא את דיני המשנה דטהרות והמשנה בעוקצין, וביאר שבכזית שהצטמק ושוב נתפח מהגשמים וטמא מדובר דוקא היכא "שחזרו לכמות שהיו", משמע שבסתם תפיחה אינו חוזר לאותו דין. ואילו בבשר עגל לא כתב שהוא רק בחזון למצב שהיה או שהוא רק מדרבנן, ומשמע שעגל שתפח מקבל טומאה מדאורייתא. ולפי דרכנו מובן שהוא משום שכך דרכו של המאכל.

ובהלכות שאר אבות הטומאה פרק ד הלכה יג:

"כזית מן הנבילה או כעדשה מן השרץ שצמקו וחסרו טהורין, פחות מכעדשה מן השרץ ופחות כזית מן הנבילה שתפחו ועמדו על כשיעור מטמאין מדברי סופרים, היו בתחילה כשיעור וצמקו וחזרו ותפחו עד שהגיע לשיעורן הרי אלו מטמאין כשהיו דין תורה, וכן אתה אומר בכזית מן המת."

ובהלכות מאכלות אסורות פרק יד הלכה ד כתב כך לגבי איסורים:

"כזית חלב או נבלה או פגול או נותר וכיוצא בהן שהניחו בחמה ונתמעט, האוכלו פטור<sup>קב</sup>, חזר והניחו בגשמים ונתפח חייבין עליו כרת או מלקות, היה פחות מכזית מבתחלה, ונתפח ועמד על כזית, אסור ואין לוקין עליו."

הרמב"ם לא הביא בהלכותיו את דברי הגמרא במנחות נד ע"א שהוא אמינא שלגבי בשר עגל יש שייכות של טומאה מדרבנן גם בפיגול ונותר שטומאתו מדרבנן, אף שהגמרא אומרת שיש בזה חידוש. והדברים מורים כפי שביארנו, שהרמב"ם נוקט שלמסקנת הגמרא טומאתו ואיסורו

קב). כאן לא כתב שיש איסור דרבנן, והיינו כפי ביאורנו לדברי הגמרא במנחות, שהאיסור דרבנן נאמר לענין טומאה בלבד.

של בשר העגל לכו"ע מדאורייתא, והברייטא דפיגול ונותר מתפרשת לענין איסורו, וזה כבר כלול בדין המשנה שהביא בהל' מאכלות אסורות<sup>ק</sup>.



## יא.

### דעת ראשונים נוספים

כאמור, רש"י בפירושו לגמרא במנחות פירש שדברי רבה מוסבים גם על ביאור המשנה, אך בכל דבריו הזכיר רק שכך נקטו רבי שמעון ברבי וריש לקיש. רש"י לא ביאר מהי דעת רבי יוחנן. לכן יתכן שגם לשיטתו אליבא דרבי יוחנן ביאור המשנה הוא כדביארנו, וכבר העיר הרש"ש שבאמת ביאור את המשנה לשיטת ריש לקיש לפי רש"י דחוק מאוד, ולכן יש סברה רבה לומר שרבי יוחנן אינו מבארה כך.

אלא שבפירושו המיוחס לרשב"א במנחות כתב בשם הקונטרס שלמסקנה נחלקו רק בהיכא שחזור למצב הראשוני, שלרבי יוחנן בכה"ג הוא דאורייתא ולריש לקיש מטמא מדרבנן, ונמצא שבשר עגל שתפח לכו"ע הוא מדרבנן.

אך כתב שם בשם התוספות "דמאי דקאמר דכשהוא מעיקרא לית ביה והשתא אית ביה מדרבנן הוא דאסור, ר"ל לריש לקיש, אבל לרבי יוחנן הוי מן התורה".

והקשה המיוחס לרשב"א דאי ס"ד לרבי יוחנן מדאורייתא מטמא, למה הוצרך כדי לטמא לחזר לשיעורו ראשון ומטעם דאין דיחוי באיסורין, בלאו הכי נמי לטמא אפי' לא היה בו שיעור מתחלה הואיל ועכשיו יש בו שיעור. ולענ"ד יש להשיב שלפי התוספות רבה לא התכוון לומר שלרבי יוחנן הוי בשר שתופח דרבנן. כל הביאור של רבה הוא אליבא דריש לקיש, אבל לרבי יוחנן הוי מן התורה.

מכל מקום לדעת התוספות הוי מן התורה אפילו בתפחו ממי הגשמים, ולא רק בבשר שתפח בבישול, ובוה אינו סובר כרמב"ם<sup>ק</sup>.

קג. בשו"ת בית יצחק (או"ח ל אות ח) ועוד אחרונים (הביאם הרב בניש עמ' רב) כתבו שהרמב"ם אמנם מחלק בין בשר עגל שתפח לכזית שתפח מהגשמים, אך לא בגלל השוני של החפצא בצורת התפיחה, אלא שהרמב"ם מחלק בין איסורים שיש בהם איסור עצמי, כשרץ ונבלה, ששם האיסור חל עליהם כשלא היה בהן שיעור, ולכן לא מהני תפיחתן מדאורייתא, מה שאין כן לענין טומאת אוכלין, מדובר רק לענין קבלת הטומאה, ולענין זה לא חל הדין כל זמן שלא היה שיעור, ולכן בעגל שתפח מקבל טומאה מדאורייתא.

אך לדבריהם קשה הן מקמח שנטחן לגבי איסור תרומה שדנים אותו לפי מה שהוגדל, והן מדין הברייטא על איסור נותר של עגל שתפח, דמוכח ממה שהרמב"ם לא הביאו שלדעתו הוא אינו נוגע לדין טומאה, ולכן אין בו חידוש. לכן נראה שהחילוק הוא בחפצא המדובר, ומשום דעגל דרכו בכך. וכן נראה מהרשב"א בחידושו לשבת שיובא לקמן, שלא חילק בוה בין דיני האיסור לענין קבלת הטומאה, אלא בין דברים אלו להלכות שבת.

קד. הגר"א בביאורו לשו"ע סי' תפו כתב ש"ל שכל האוקימתא של רבה לא קאי למסקנה: "כיון דסלקא ר"ל בלא"ה בתיובתא, לא צריך לדחוקי ולומר מדרבנן וגם לומר דאין דיחוי באיסורין ובר"פ המצניע סלקא באבעיא אם יש דיחוי או לא ואף שהכ"מ בשם הרי"ק נדחק בוה, וגם מתורץ קושיית תוס' דמנחות שם ד"ה דמעיקרא כו' וגם לכאורה נראה הסוגיא בכמה מקומות דיש דיחוי ברפ"ג דטהרות הרוטב כו' וש"מ", אך מסיים "אבל הר"ש והרע"ב לא כתבו כן... אין בידי להקל נגדם למעשה". ונראה שאם היה יודע מה שכתב בחידושים המיוחסים לרשב"א בשם התוספות, היה נוקט כמות.

התוספות לפנינו במנחות (ד"ה דמעיכרא) מקשים על דברי רבה שאם לא הויה ביה מעיקרא והשתא אית ביה מדרבנן. תימה דבריש המצניע (שבת צא.) בעי רבא הוציא חצי גרוגרת לזריעה ותפחה ונמלך עליה לאכילה מהו. מאי קא מבעיא ליה הא כיון דאילו לא תפחה ונמלך עליה לאכילה פטור דליכא שיעורא בשעת הנחה, דמשום דתפחה לא מחייב טפי, דהא אפילו עבד עקירה והנחה בחדא במחשבה אפילו לבתר דתפחה פטור, דלכמות שהן משערינן מדאורייתא.

שאלה זו אינה שייכת לפי דברי התוספות המובאים ברשב"א שכן לדבריהם למסקנה אפילו בתפחו ממי הגשמים הוי דאורייתא, אך השאלה כן לשייכת לפי שיטת הרמב"ם, שכן אף אם עגל שתפח מטמא מדאורייתא, מהטעם שביארנו לעיל, הרי הגמרא בשבת מדברת בתפיחה מגשמים, וכה"ג לרמב"ם מטמא מדרבנן.

הרמב"ן מסכת שבת דף צא ע"א כתב לתרץ קושיה זו: "יש לי לתרץ דהכא בגרוגרות ממש עסקי', ואמר' התם (בהמשך הגמרא במנחת בדיון על תרומה) שאני גרוגרות הואיל ויכול לשלקן ולהחזירן לכמות שהיו (ולכן אפילו לא תפחו נידונות כתפחו). וכיון שכן כשתפחה יש בה שיעור, ומיהו בעוד שלא תפחה לא חשיבא שיעור ואפי' למ"ד התם גבי תרומה דשיעור הוא. אי נמי באוכלין שיש בהן שיעור וצמקו והוציאן ותפחו דודאי השתא יש בהן שיעור דהכי אסקי' התם תיובתא למ"ד יש דיחוי באיסורין לענין שיעורא".

לפי הרמב"ן אין הבדל בין שיעורי שבת לנפח לענין איסורים, ומה שהגמרא בשבת מדברת הוא בגרוגרת, שדינה שונה כיון שהיתה בתחילה תאנה, או באוכלים שחוזרים ותופחים לכמות שהיו. ומבואר בדבריו שבאמת הוא אינו מדמה זאת לדין הפרשת תרומה בגרוגרת, שהלא התם אפילו כשלא תפחה משערים כאילו תפחה, אך הוא לא ביאר את ההבדל.

והרשב"א הביא את דברי הרמב"ן בתירוצו הראשון, והקשה על הדמיון לתרומה<sup>36</sup>, ולבסוף הסיק: "אבל הנכון בזה דלא דמי הא דהכא דשיעורי הוצאה דשבת לההיא דשיעורי אכילה לקרבן או למלקות, דאילו התם לא חייביה רחמנא אלא בכזית גמור שיהנה גרונו בכזית ומשום דתפח ליה לא נהנה גרונו בכזית, אבל הוצאת שבת בתר מאי דחשיב להו לאינשי לאצנועי אזור רבנן ואזלי תורה ולי נראה דאינו דומה שיעור הוצאת שבת לשאר האיסורים, דאילו פגול ונותר וחלב לא חייבה התורה בהם אלא כשיעור אכילה דהיינו כזית, וכיון שכן כל שאין בו כזית באמת אף על פי שתפח ונראה ככזית הרי אין בו כזית ולא נהנה גרונו בכזית, אבל הוצאת שבת בחשיבותא תליא מילתא".

וכן הסיקו הריטב"א והר"ן.

הרב ראובן מיארה (קונטרס שיעורי אכילה עמ' 36) הסיק מביאור הרשב"א גם לענין פת שתפחה, שכיון שאין הנאת גרון ממה שהתוסף בתפיחה אין להתחשב בו, והביא עוד ראשונים שאמרו את היסוד שהעיקר הוא ההנאה משיעור כזית כדי להתחייב.

אך לענ"ד פשוט שהרשב"א אינו עוסק אלא בהשוואה לדין תפיחה ממי גשמים, בזה הוא דקאמר אין מתחשבים לענין איסור בתפיחה שאין לו הנאה מהאיסור, אבל כפי שהרשב"א מודה

קה). הריטב"א תירץ את קושית הרשב"א, אך הקשה קושיה אחרת. אך נראה שאין חייבים לומר את החילוק של הרשב"א לגבי דיני שבת גם אם לא מדמים לדין התאנים בתרומה, דאכתי י"ל כפי התירוצי השני של הרמב"ן.

שבתפיחה ממי גשמים התפיחה נחשבת חלק מהמאכל כאשר הוא חוזר למצבו הראשוני, ואינו אומר שכיון שזה ממים שלא היו בתחילה במאכל אין גרונו נהנה מהמאכל. כך הוא מודה לכל הדינים העולים מהמשניות, שבפת לא נחלקו מעולם להחשיב את התפיחה כחלק מהפת, ובקמח מחשיבים את תפיחתו כחלק מהאיסור של התרומה. אלו הלכות מוסכמות שלא אומרים בהם שאין כאן הנאת גרונו, כי באופן כזה התפיחה היא חלק מהותי מגדר המאכל. כל דברי הרשב"א נאמרו לגבי מאכל התופח מגשמים בלבד, ולכן למעשה יתכן שדעת הרשב"א היא כדעת הרמב"ם.

ויש לציין עוד שדברי רבה בסוגיין הובאו גם על ידי הרשב"א והרא"ש (שו"ת הרשב"א א, תסב). הם דנים שם האם כפי שמצינו כאן בדברי רבה גזרה על היכא שהשתנה הגודל אטו מצב שבו כך הגודל מעיקרא, כך נגזור בחלה היכא שהקמח שלא היה בו שיעור חלה תפח ונהיה בנפח של שיעור חלה. מדבריהם יש רק ללמוד שהם סוברים שלמסקנת הגמרא יש כזו גזירה, אבל הם לא פירשו לענין מה היא נאמרה, ואפשר להבין את דבריהם גם כפי שפירשתי ברמב"ם.

נמצא שעכ"פ לפי הרמב"ם, הר"ש והרא"ש הן בפת שתפחה והן בבשר שתפח מבישול אזלינן בתר השתא לכל ענין. לגבי פת אין מי שחולק. לגבי בשר, לפי המיוחס להרשב"א לא אזלינן בתר השתא, אך אין ראיה מדברי ראשונים אחרים שסבורים כוותיה. לכן נראה לדינא לנקוט שאף בבשר שתפח אזלינן בתר השתא, ואצ"ל שכן הוא בפת ובקמח.

ונראה שדין הבשר אינו נובע ממה שהוא ראוי לאכילה גם לפני הבישול, שהרי בפשטות אינו כך ברוב סוגי הבשר, אלא עיקר הענין הוא ששמו עליו גם לפני הבישול ולכן יש הו"א לדונו לכמות שהיה, ולמעשה לפי הכרעת הרמב"ם דנים אותו כמו שהוא כיון שכך דרך לאוכלו, ואינו דומה לדבר התופח מגשמים שאין זה דרכו, ולכן בתופח מגשמים אמרינן שמשערים כפי שהוא מדאורייתא רק כשהוא חוזר למצב הראשוני<sup>1</sup>.

## יב.

### דברי הזרע אמת, החיד"א והמשנה ברורה

הרב ישמעאל הכהן בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' כט) כתב: "באשר נסתפקו קצת למדנים בפת סופגנין שקרוין ביצקוט שהוא עשוי כספוג שנתפח עד שאין האוירים נרגשים בחוש אם האוכל כזית ממנו כמו שהוא צריך לברך ברכה אחרונה ואין צריך למעך חללו כמו שאמרו (כ"ה ברמ"א בסי' תפו) גבי מרור, דשאני התם דהחללים ניכרים, מה שאין כן כאן".

קו). כתבתי זאת לאפוקי ממה שכתב הרב זמיר כהן (כזית בימינו עמ' עד) שאזלינן בתר התנפחות בבישול רק אם לפני הבישול לא היה ראוי לאכילה. ובספר וזאת הברכה (עמ' 349) בשם הגרש"ז אוירבך כתב שבמאכל 'במבה' אין מתחשבים בנפח כי "הכל אויר". ולענ"ד לפי העיקרון של המשנה שבשר שמתנפח מהבישול משערים כמות שהוא משמע שאין לעשות את החילוקים כאלו, אלא בכל דבר המתנפח מחמת שכן דרך הכנתו משערים כמות שהוא.

ובתשובתו הביא בתחילה את דברי הרמב"ם שבנתפח מגשמים אין לוקים עליו, וכתב שה"ה לענין ברכה אחרונה שלא יברך עליו, שהרי דין ברכה אחרונה אנו לומדים מדין אכילת איסור. ואפילו לדברי הכנה"ג (סי' רד) שלענין ברכה מצטרף מה שאכל אף אם שהה יותר מכדי אכילת פרס משום דהשתא מיהא נהנה גרונו מכזית או רביעית, הכא הרי לא נהנה מכזית, כיון שאין בו כזית אלא למראה עינים לפי שנתפח.

שוב הקשה מדברי המשנה בעוקצין פ"ב מ"ח דמבואר בה "דמחלקין בין חלל הניכר, לתיפוח שאינו ניכר", הרי חזינן שתפוח מצטרף, וישיב הזרע אמת שמה שאמרו בטומאת אוכלין שמשתערת בכמות שהיא הוי מדרבנן לטמא טומאת אוכלין בכביצה, כדמוכח במנחות נד באוקמיתא דרבה. ושוב הקשה, שהרי הך אוקמיתא דרבה הוי להו"א, ובמסקנא דחינו זאת, ונראה שנייד הש"ס מפירוש רבה, וס"ל דמחלוקת ר"י ור"ל כפשטה. וא"כ קשה ע"ד הרמב"ם, שכתב שאם היה פחות מכזית מתחלה ועמד על כזית אין לוקין עליו, וישיב שהרמב"ם למד מהמשנה בטהרות, דקתני כביצה אוכלין שהניחה בחמה ונתמעט וכו' הניחן בגשמים ונתפחו חייבים וכו'. ואם איתא דאזלינן בתר השתא מדאורייתא אף אם לא היה בה שיעור מעיקרא, א"כ קשה למה לי למיתני שהיה בו כשיעור בתחילה, הו"ל להשמיענו רבותא שאפילו שבתחלה לא היה שיעור מ"מ חייבים, דעתה יש שיעור שתפח, אלא על כרחך שמדאורייתא התיפוח לאו כלום, וע"כ לומר דמה שאמרו במשנה בעוקצין אליבא דרבי יוחנן דאזלינן בתר השתא אף אם לא היה שיעור בתחילה, היינו מדרבנן בעלמא.

לפיכך הסיק הרב זרע אמת שהעיקר כרמב"ם, שמדאורייתא בעינן שיעור מעיקרא, ולא אזלינן בתר מה שתפח אלא מדרבנן, ובשלמא לענין טומאה שייך שרבנן יגזרו לחומרא על מה שתפח שיחשב שיעור, אטו היכא שהיה בו שיעור מתחלה ונתמעך וחזר ותפח. אולם, לענין ברכה אחרונה ודאי לא שייך לגזור שיברך בכה"ג, שזו חומרא דאתי לידי קולא, דהיינו ברכה שאינה צריכה. ועוד, שלענין ברכה אחרונה בעינן הנאת מעיו מכזית, וכאן לא נהנו מעיו מכזית, ובברכה אחרונה לכו"ע בעינן הנאת מעיו ולא הנאת גרונו, כ"ש הכא שתפח, דליכא אפי' הנאת גרונו בכזית והוי רק מראה עינים, א"כ אינו מברך ברכה אחרונה. עכת"ד הרב הזרע אמת.

יש אחרונים<sup>22</sup> שכתבו שמדברי הזרע אמת מוכח שכאשר משערים פת לענין מצוות אכילת מצה אין להתחשב בכל חלל אפילו קטן שבקטנים, שהרי הוא מסיק שמדאורייתא אין מתחשבים במה שהיא למראה עינים אלא הנאת גרונו בעינן.

אך צריך לדעת תחילה על מה הוא מדבר. כבר כתב הרב זמיר כהן (קונטרס כזית בימינו עמ' נב) שפת זו ידועה בימינו, ונקראת 'ביסקוטי'. ושאלתי את ר' עודד פישר (מומחה לאפיה הנ"ל) ואמר לי שהיא אינה אלא מה שאנו קוראים 'צנים'. ידוע שצנים סופג מים יותר מאשר פת רגילה, לכן מי שלא נוח לו לאכול צנים משרה אותה במים וכששמים אותה במים הוא מתנפח, ועדיין היא ראויה לאכילה, מה שאין כן לחם רגיל, אף שגם הוא מתנפח ממים, אין רגילות לאוכלו כך.

ועל פי זה מובן שהזרע אמת אינו חולק על מה שהראינו שפת סופגנין משתערת כמו שהיא, למרות שיש בה חללים, כל היכא שהחללים מוגדרים חללים שאינם ניכרים, וכפי שמוכח מכל

קז). כך כתבו כמה אחרונים, הביאם הרב ראובן מיארה (קונטרס שיעורי אכילה במשקל עמ' 22).

דבריו שלא הזכיר כלל את דין פת הסופגנין אלא כשבא להשוות את דין התפיחה לדין פת זו כשי ש בה חלל ניכר. כל דבריו מכוונים אם כן לענין ניפוח של 'צנים' ממים, ועל זה קאמר שאף שעתה אין אוריים הנרגשים בחוש, וכונתו שאין רואים את החללים הניכרים שבלחם, מדאורייתא אין להתחשב בזה לצרף את המים כיון שאין במים האלו הנאת גרון של לחם. אך נראה להדיא שמסקנתו היא שכדי שיהיה השיעור דאורייתא יש למעך רק חללים ניכרים, כפי שמבואר בלשון השאלה, וכן חזר על כך בגוף השאלה שמה ממעטים הוא חלל ניכר, כפי שהבאתי לשונו. ואם כן גם לדעתו חלל שאינו ניכר הוי מדאורייתא כחלק מהמאכל, ונחשב שגרוננו נהנה ממנו כי כך הוא לפי מושגי בני אדם גדר הלחם.

אמנם יש להעיר על דברי הזרע אמת שעולה מדבריו כשיטת החידושים המיוחסים לרשב"א שבשר עגל שהתבשל מטמא רק מדרבנן, והוא מפני שלא עמד על מה שהראינו לעיל דמהרמב"ם מוכח שהוא מטמא מדאורייתא, אך מכל מקום לענין פת דבריו עולים בקנה אחד עם מסקנתנו.

החיד"א הביא את מסקנתו במחזיק ברכה סי' רי ומשם הועתק לשאר אחרונים ולמשנה ברורה<sup>ק</sup>. ולפי מה שבארתי בדבריו פשוט שאינו סותר למה שהביא המ"ב בסי' תפו, ג את דין המשנה בפת סופגנין, בדיוק כמו לשון הראשונים: "אם אין חלל במצה אפילו היא רכה ועשויה כספוג א"צ למעכו". כפי שהראתי לעיל, זה שפת ספוגית משתערת כפי שהיא הוא דין מוסכם על כולם, ואין בו מחלוקת, ולכן דברי המ"ב ברורים ונכונים.

ולמעשה, האחרונים כתב שנפח לחם אחיד בימינו הוא 0.25 ביחס למשקל<sup>ק</sup>, אך כיון שאיננו יודעים מה מוגדר חלל ניכר שאינו נחשב, יש אולי מקום לחומרה בדאורייתא להחשיב כאילו הוא מצה שבה היחס הוא 0.5, אך אין כל מקום לחומרה מעבר לזה.

כלומר שאם אנו עוסקים בפרוסת לחם אחיד השוקלת 30 גרם<sup>ק</sup>, נכנסים לספק ברכת המזון בעשירית מהפרוסה, ולא יברך בפועל אלא אם אכל רבע פרוסה (15 סמ"ק). ולענין שיעור ביצה וכותבת יטול ידים בברכה רק אם אוכל קרוב לפרוסה שלמה. ביום כיפור מי שאוכל לשיעורין מלחם אורירי, לא יאכל יותר מרבע פרוסה שמא רבע פרוסה הוא 30 סמ"ק, וימתין 10 דקות עד שיאכל עוד רבע פרוסה<sup>ק</sup>. ובפיתה מצויה, שיעור היחס בין המשקל לנפח הוא 0.55. לכן אם משקל הפיתה הוא 90 גרם. יש לאכול ביום כיפור עד שישית ממנה (30 סמ"ק)<sup>ק</sup>. ולענין

קח). לשון החיד"א והמשנה ברורה סימן רי, א: "היה פת סופגנין שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים האוכל כזית ממנו כמות שהוא אינו מברך דלפי האמת לא אכל כזית". אין להסיק מהחיד"א והמשנה ברורה שהם מסכימים גם לדברי הזרע אמת בענין בשר שנתפח מהמים, כי בזה לא הביאורו.

קט). כך כתב בספר וזאת הברכה קונטרס שיעורי אכילה. ובספר כזית השלם עמ' 162 כתב שהיחס הוא 0.28.

קי). כך הוא משקל פרוסה מאמצע לחם אחיד פרוס.

קיא). הרב זמיר כהן (כזית בימינו עמ' סא) הביא שהגרש"ז אורבך צידד שלגבי יום כיפור יש להקל ולשער בפת מעוכה כיון דבעינן יתובי דעתא, ואין הנאת גרון מאויר, אך כתב על זה הרב זמיר כהן דלא מסתבר לחלק בזה, דכל כה"ג הוי להו לפוסקים לפירושי שיש בזה חילוק, ומסתבר שדעת האדם מתישבת לפי מה שנראה לו שאכל נפח של מאכל שמישב את הדעת.

קיב). בספר כזית השלם (עמ' 162) כתב ששישית פיתה מצויה היא 27 סמ"ק, והמשקל הסגולי הוא 0.55.

ברכות על פיתה, על עשירית פיתה יוכל לברך ברכת המזון, וזה השיעור שאותו ליקח לאכול בבציעה של שבת, ולאשתו יתן פי שלוש.



## יג.

### אכילת פרס

לפי המבואר בגמרא בעירובין פג ע"א, ועל יסוד הכרעת השו"ע בדעה העיקרית בסי' שסו עולה ששיעור אכילת פרס הוא לפי זמן אכילת פרס של כיכר העשויה מששה ביצים.

הגמרא בכתובות (סד ע"ב) משוה בין השיעור שנאמר בשתי סעודות בעירובין, לשיעור שנותנים לאשה חיטים כדי שיהיה לה שתי סעודות לכל יום. ומוכח שהכיכר הזו מחושבת לפי נפח של חיטים. הרב בניש (עמ' רה) ביאר שלכן הכיכר מצויינת לפי מחירה "כיכר הנקנית בפונדיון". מסתבר שגובה התשלום נקבע לפי כמות החיטה, ולא לפי נפח הכיכר.

לפי דרכינו שנפח ביצה הוא 48 סמ"ק, נפח 3 ביצים של חיטים הוא 144 סמ"ק, והוא חציה של אותה כיכר לפי ריב"ב. הרש"ש בעירובין כתב שכיון שהשיעור הוא לפי נפח החיטין נעלם מאיתנו שיעור הככר אחרי שנעשתה פת. אולם, בפירוש הגאונים לסדר טהרות כתוב ששיעור פרס הוא ארבע ביצים (שנקטו כשיטת רבי שמעון) לפי משקל ס"ו דרהם של "פת חיטין", כלומר שהם הניחו שלפי משקל הפת נדע את נפח החיטה. וכן מסתבר, שהגמרא לא התכוונה לומר את השיעור בצורה שלא נוכל לחשבה. וכתב הרב בניש (עמ' רצ) שאכן הדבר מתאים מאוד למציאות. הרב בניש מציג קיבל נתונים שקיבל משתי מאפיות של לחם מלא. במאפיה אחת מכל ק"ג קמח עושים לחם במשקל 1.287 ק"ג. ובמאפיה שניה עושים מק"ג קמח - 1.28 ק"ג לחם. וכיון שהמשקל הסגולי של חיטה הוא 0.78 - 0.77 בדיוק כפי שכתב הרמב"ם, יוצא שהמשקל שהמים מוסיפים במצור הסופי זהה במדויק להשלמת החסרון שיש בגלל היחס של נפח החיטה אל משקל מים, ולכן בפועל מי שרוצה לדעת את נפח החיטה יכול לשקול את הפת, שכן משקל 144 גרם (נ"ד דרהם) הוא נפח 144 סמ"ק של החיטים שמהם נעשתה הפת. ואמנם ציין הרב בניש שבמצה יש יבוש גדול יותר של המים והלחות שבקמח. מסמ"ק חיטה עושים 0.7 גרם של מצה, אך בסוגיה זו מדובר בפת ולא במצה"פ.

קיג. הרב בניש (עמ' רה) העיר שבתשובת הגאונים שערי תשובה קכו וברי"ף והרא"ש עירובין פב ע"ב וספר העיתים לר"י ברצלוני סי' עה, עו בשם הרי"ף מדובר על משקל ה"קמח". ועוד הביא הרב בניש את הרשב"א בחידושי לשבת צא שגרס במשנה דעירובין פ לענין שיעור גרוגרת שמחלקים מאותה כיכר שהוא "כגרוגרת להוצאת שבת", וכיון שבשבת השיעור הוא בנפח המאכל משמע שגם בעירובין הוא שיעור נפח הפת. וגם הרמב"ם בהל' טומאת צרעת טז, ו כתב "שישה שם כדי שיסב אדם ויאכל כשלש ביצים פת חיטים בלפתן", ומשמע שגם לפי הרמב"ם השיעור הוא נפח פת.

אך לענ"ד כיון שמבואר להדיא בגמרא שהשיעור הוא בנפח החיטין, מסתבר שכוונת הרמב"ם והרשב"א לומר שמשערים את הכמות של שש ביצים או י"ח גרוגרות כפי צריך לשער במקום זה. והרשב"א רק מתכוון לומר שזו אותה מידה של גרגרת בינונית, ולא נכנסו כאן לפרט שבנידון זה הוא שיעור נפח החיטים שזוהי למשקל, דבר זה מפורש בגמרא בכתובות. גם בדברי הרי"ף והרא"ש י"ל דנקטו קמח כדי להבהיר שמדובר במאכל העשוי מחמשת מיני דגן, ולא במים, ולא התכוונו לומר לשער ממש בנפח של קמח, כי אין לזה כל טעם.

נמצא ששיעור נפח 3 ביצים זהה למשקל 144 גרם פת שעשויה מאותם חיטים. שיעור זה הוא נפק"מ למעשה בענין השיעור לקביעת סעודה שבו נכנס לספק אם לברך המוציא.

כפה"ח (סי' רי אות ח) כתב ששיער למעשה זמן אכילת פרס של ג' ביצים והוא 4-5 דקות. הוא שיער זאת בלחם במשקל נ"ד דרהם שהוא 172 גרם (כי כוונתו לדרהם הטורקי). אחרים כתבו זמנים אחרים מ-2-8 דקות<sup>1</sup>. לענ"ד ההבדלים נובעים מהשאלה מה בודקים. מי שבודק נפח יוצא לו תוצאות אחרות ממי שבודק משקל, וכן לחם לבן שונה מלחם מלא, ולחם אורירי שונה מלחם דחוס. וכן מי ששיער לחומרה עבור יום כיפור, בדק ד' ביצים ולא ג'.

היות שבגמרא מדובר על לחם שנותנים לעניים, שהיה מקמח מלא עם סובין, ומסתבר שהפת אינה אורירית (חז"ל דברו על פת בעלמא ולא על פת סופגנית) בדקתי בעצמי אכילת לחם מלא שאינו אורירי (מאפית שיפון) עם סילאן תמרים וטחינה (ליפתן שמיקל על האכילה<sup>2</sup>), וכן פיתה מקמח מלא (מאפית אפעל). בכל הבדיקות ראיתי שזמן אכילת 144 גרם היה בין 6 דקות ל-6 ורבע דקות. וא"כ זמן אכילת ד' ביצים (200 גרם) הוא קרוב ל-9 דקות.

ואמנם לפי נסיון שעשיתי בלחם מלא אורירי יצא בערך 8 דקות. אך נראה שלחם זה מוגדר בחז"ל פת סופגנית, וכאן מדובר על סתם לחם. כיון שעכ"פ כפה"ח מדד אכילה במשקל של 170 גרם כפי שהוא מדד, ויצא לו שיעור קטן יותר, נראה שיש לחוש לדבריו, אך לדעת שמה שאוכלו תוך ד' דקות הוא לחומרה בלבד, ואין צורך להחמיר מעבר לכך. וכן ביום כיפור שבו מתחשבים בסברה לשער זמן אכילת ד' ביצים, אין צורך להחמיר בהמתנה יותר מ-10 דקות.

## יד.

### מדידה בנפח ולא במשקל

כפה"ח (סי' קסו אות מו) כתב שמשערים פת לענין שיעור קביעות סעודה וחייב אכילת מצה במשקל, ולא בנפח, וכך נהגו רבים מפוסקי הספרדים עד דורנו, ולכן כתבו שלפי הסוברים שכזית הוא 27 סמ"ק צריך 27 גרם חוץ ממה שנשאר בין השיניים, והוא קרוב למצת מכונה שמשקלה בערך 30 גרם (מצה שמורה שוקלת מעט יותר ממצה שאינה שמורה כי היא עשויה מקמח מלא).

אך יש לתמוה בזה, שכן את שיעור הקמח לחלה (או"ח סי' תנו ויו"ד סי' שכד) הסכימו כולם שמשערים בנפח ולא במשקל, וכן בהלכות איסור והיתר (בי"י יו"ד סי' צח, ופר"ח צט, ו) הסכימו כולם, שמשערים בנפח, ומדוע קבעו כאן לשער לפי משקל. וכבר נודע שבדורנו פקפקו רבים במנהג הזה, וביניהם הרב דוד יוסף בנו של הגרע"י, והאור לציון והרב מאיר מאוזו.

קיד). ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך אכילת פרס. החת"ס (או"ח ו, כג), והגריי"ק (שיעורין של תורה שיעורי המצוות אות ל בשם החזו"א) שיער לחומרה שתי דקות. אגר"מ (ח"ו או"ח ח"ד סי' מא) כתב פחות מג' דקות. הגרש"ז אורבך היה משער ג' דקות (ששכה"ל פ' נד הערה קל). מסתבר שהם שיערו לפי נפח של 150-170 סמ"ק לחם (אצל החת"ס ביצים היו כ-50 סמ"ק).

קטו). נראה שבלחם בימינו, אין כל כך צורך בלפתן כי הוא עצמו טעים ונוח לאכילה. אף שלקחתי ליפתן שעושה את הלחם ליותר טעים, נראה לי שבמציאות אין הבדל משמעותי איתו או בלעדיו.



אלא שבקונטרס שיעורי אכילה של הרב ראובן מיארה שקבל הסכמה מהראשל"צ הרב יצחק יוסף כתב בתוקף שיש להמשיך במנהג זה<sup>1</sup>. הרב מיארה כתב ארבע יסודות לשיבוב המנהג:

א. במשנה כתוב שאם יש בפת סופגנין חלל יש למעכו. כיון שהוא מפרש שפת סופגנין יכולה להיות בלא חללים עולה מהמשנה זו לדעתו שפת שיש בה חללים משערים רק אחרי מעיכה בדוחק עצום, ואז היא שוה למשקל. וכן הוא סבור שכל המאכלים הקלים מהמים, אם ימעכו אותם בדוחק עצום הם יהיו שוים למשקל. הוא כותב מה שקובע באוכל הוא הנאת מעיו, ואין המעיים נהנים מחללים, לכן יש למעוך בחוזקה עד שיהיה המאכל שוה למשקל מים. ואין ללמוד ממה ששיערו לענין הפרשת חלה את הקמח לפי נפח כפי שהוא, כי בקמח השיעור הוא כדי לדעת את מידת העומר להפרשת חלה ולא כדי שיהנו מעיו מהאוכל.

ב. ועוד כתב (יסוד ב אות מג) שלפי רב שרירא גאון, מהכלל "הכל לפי הרואה", יש להסיק גם על מה שהוחלט לקבוע לפי משקל, שכן גם אם יש טעות ושוני מהמשקל לנפח במעט, הרי זה בכלל כוונת התורה בשיעורין שנלך לפי הרואה.

ג. ועוד כתב (יסוד ג-ד) שכך נהגו מזמן הגמרא, וכן דעת 25 גאונים וראשונים לשער לפי משקל. ובמיוחד ציין להמגיד משנה (עירובין א, יב) שאחרי שציין שהגאונים והרמב"ם ביארו לנו שיעורים במשקל, כתב "ודע שט"ז שעורות, הם משקל חצי ארגינ"ש במשקל שלנו, ובוזה תדע כל השיעורין כמה הם למשקל שלנו".

ד. עוד כתב (עמ' 99) שלגבי הדין באיסור והיתר שמשערים לפי נפח, יש הבדל בין שיעור לביטול איסור, לבין שיעור לברכה ולמצוות, כיון שבביטול איסור אי אפשר לשער כלי שבלע לפי משקלו, כי זהו משקל הכלי ולא של הבליעה, וגם יש עצמות כבדות מגוף המאכל, ולכן בזה נקבע לשער לפי נפח.

ה. ועוד כתב (אותיות כט, ל) שההבדל בין מאכלים במשקל הסגולי הוא מזערי, ואף שיש מאכלים שכבדים ממים בצורה משמעותית, כפירות יבשים, כיון שממילא שיעור כזית חצי ביצה הוא חומרה, שפיר נהגו לשער את כל המאכלים כמשקל מים.

אך לענ"ד יש להשיב על דבריו:

א. על פי המציאות בענייני אפיה, פת סופגנין חייבת להיות עם חללים ריקים, כי בכל פת רכה כספוג יש חללים של אויר, ואמרו במשנה שהיא משתערת כפי שהיא בלא דחיקה, ולכן ברור שמה שאמרו במשנה להוציא חלל הוא רק חלל ניכר. כך היא דעת כל הראשונים, וגם בזרע אמת כתוב להדיא שרק חללים ניכרים לא מחשבים. כיון שלא ממעכים פת, לא ממעכים גם כל מאכל אחר שיש בטבעו אוירים קטנים, וממילא אין לתלות את מה שמשערים במשקל בזה שעל ידי מעיכה בדוחק עצום יהיה משקל כנפח.

ובלאו הכי, הנחת היסוד שלו שכל המאכלים הקלים יהיו כמשקל מים אחרי לחץ לא מתאימה למציאות, כי במאכלים שאינם לחם אין בכלל אוירים. הרמב"ם כותב שמשקל סגולי

קטז). בהסכמת הראשל"צ הרב יצחק יוסף למאמר זה, הסכים ליסוד ג, וגם יסוד ב לקוח מדבריו, אך יסוד א ויסוד ד לא מוזכרים כלל בהסכמתו ובדבריו, ונראה שהוא אינו סבר כך.

של חיטה הוא 0.78. כשהיא הוכנה לאכילה על ידי קליה לא שייך כלל למעוך אותה. גם בבישול אם נלחץ אותה יצאו ממנה המים, אך אין כאן הקטנת אור, וכפי שלא שייך ללחוץ חיטה מבושלת, לא שייך ללחוץ כל דבר שאין בו אורים. ולפי האמת, יש הרבה מאכלים שהמשקל הסגולי שלהם קטן ממים, ובחלקם אף יותר מאשר חיטה<sup>ק"ז</sup>.

גם נראה שמצה לא יכולה להלחץ עד שתהיה ממש שוה למים, כי היא מורכבת גם אחר הלישה והאפיה מאחוז ניכר של חיטה, שקל מהמים. רק בלחם יתכן שהדבר אפשרי, כיון שחלק מהחיטה עצמה נהפך לגז בהחמצה. הרב מיארה בעצמו מביא בדיקה שעשו במצה, וגם אחרי דוחק עצום יצא שאין כלל שויון בין המשקל לנפח<sup>ק"ח</sup>.

ב. גם לפי רב שרירא "הכל לפי הרואה" לא מצדיק טעות שידעו שהיא טעות, והיום נודעה האמת. ועוד הראנו לעיל דנראה שהעיקר כרב נטרונאי והרמב"ם, דמשמע שאין אדם יוצא ידי חובתו כאשר הוא יכול לדייק למידה הקדומה ואינו מדייק, ואם יש עדיין ספק יש לשער לחומרה, ולא לקבוע לשער לפי דבר שאינו נכון.

ג. המעיין יראה שאין דבריו מכוונים לדברי הגמרא הגאונים והראשונים<sup>ק"ט</sup>. הגאונים והראשונים דברו על משקל לא חילקו בין קמח למאכלים, וגם לא חילקו בין שיעור בידי איסור והיתר לדיני ברכות ומצוות. הראשונים שכתבו לשער במשקל מתכוונים למשקל המים, שמהם אנו יודעים מהו הכלי שבו מודדים, כמפורש להדיא בדברי רב נטרונאי ותשובת הגאונים שהביא שבולי הלקט, וכן מפרש ברמב"ם שמבדיל אפילו בין משקל סגולי של יין למשקל מים. חלק מהראשונים שהוא מביא מדברים על משקל יין, ופשוט שהם מניחים שהוא כמים, כפי שהוא במציאות, שבזה אכן ההבדל מיוזרי.

המגיד משנה כותב "ובזה תדע כל השיעורין כמה הם למשקל שלנו". הוא מדבר על השיעורין ולא על כל "המאכלים". כוונתו בפשטות לכל השיעורים שאמר הרמב"ם. ולפי שאין

---

ק"ז. כיון שבחישוב לפי נפח יש תועלת הלכתית בידיעת משקל סגולי, ואחרונים כתבו שהמשקל ברוב המאכלים זהה (כ"כ גם בספר בזית בימינו עמ' יט) אציין מה שראיתי בטבלה של משקל סגולי (אתר shipper בעיגול מועט). חיטה, אורז, תפוחי אדמה: 0.77. סוכר, שיפון, סלק, שעועית: 0.7. תירס, כוסמת, תפוח, שוקלד: 0.65. קמח חיטה, שעועית: 0.6. שיבולת שועל: 0.43. קוקוס: 0.35.

ק"ח. בעמ' 134 הביא בדיקות שעשו במצת מכונה, ואחרי טחינה ודוחק עצום הגיעו לכך ש20 גרם מצה היו בנפח 30 סמ"ק, כלומר נשאר יחס של 0.666! אמנם הוא כותב שבמצות אחרות מצאו שויון בין משקל לנפח, אך לא הגיוני שדבר כזה משתנה לפי בתי חרושת כפי שהוא כותב, שהרי הכל מדובר באופן שעשו דוחק עצום אחרי טחינה, לענ"ד הבדיקה בה נמצא שויון אינה מדויקת.

ק"ט. בשבת פא ע"א אמרו על האפשרות שאבנים שאפשר לטלטל עבור בית הכסא הם כזית, אגוז וביצה - "וכי טורטני יכניס"? ומכאן הסיקו שהיה דרכם לשער במשקל. אך כבר הביא הגר"ח נאה בהקדמתו לשיעור"ת גמרא זו, וכתב שאינו אלא לשון מליצה, ולענ"ד פשוט שכ"ה האמת שלא שייך לומר שהגמרא תפרט ותאמר 'וכי יכניס כוסות עם מים, זית האגורי, אגוז וביצה', אלא נקטה לשון מליצה לקצר, וכי נצריך אותו לעשות חשבונות מדויקים, וברור שכאשר יודעים את הנתונים של משקל סגולי של אבן החישוב הכי מדויק הוא על ידי משקל.

וראוי לציין מה שכתב שבולי הלקט (ס' ריב) בשם רב יהודאי גאון שמשערים את הקמח למידת עומר במשקל שהוא זהה למים, נראה שלא סמכו עליו הפוסקים כי הוא מההלכות קצובות, שכבר אמרו הגאונים שאין לסמוך עליהם. ושבולי הלקט עצמו הביא מיד א"ח"כ את דברי הגאונים שחולקים עליו.

הדרהם מצוי אצל כל אחד, והרמב"ם אומר מה משקל הדרהם בשעורים, לכן אומר המגיד משנה שעל פי משקל השעורים אתרנגם את הדבר לארגני"ש, ובוזה תדע את כל השיעורים ששיער הרמב"ם. זו כוונתו ותו לא מיד.

ד. מה שכתב לגבי איסור והיתר אינו נראה, כי ודאי משכחת לה הרבה פעמים הבדלים בין מאכלים בלי קשר לכלים או עצמות. ובפוסקים מבואר שמאכלים שונים בטבעם יש לשער לפי נפח, ואף אחד לא כתב שיש למעך כל מאכל שהוא קל ממים. כך היא לשון הבן איש חי שנה שניה פרשת קרח סעיף ב' "והרב ב"ד סי' מ"ג הביא מהרמב"ם דהחטים כבדים מהקמח אחד משה, והיין והשמן קלים מהמים אחד מן כ"ז". משמע להדיא שבכל מאכל שיודעים שהוא קל מחשבים לפי מה שיודעים, כפי שמשערים בחטים את ההבדל, ומדקדקים אפילו הבדל של אחד מן כ"ז.

ה. כאשר רוצים לדעת מהו נפח של משקל מוצר מסויים משתמשים היום במשקל סגולי. אם מחלקים את המשקל של אותו מוצר במשקל הסגולי מקבלים את נפחו בסמ"ק. יש הרבה מאכלים שמשקלם שונה לגמרי ממים, וכפי שכותב הרמב"ם שמשקל סגולי של חטטה הוא 0.78, ומאידך גיסא יש מאכלים כבדים, כמו מנגו מיובש שמשקלו הסגולי 1.5<sup>א</sup>, ובתמרים המשקל הסגולי הוא 1.4<sup>ב</sup>. כל מביאי המנהג לשער במשקל לא אמרו לנהוג כך מפני שאפשר לברך גם על כזית שהוא שלישי ביצה.

לענ"ד כפי שנראה מהאחרונים שהביאו את המנהג, הם אמרו לשער לפי משקל משני טעמים, או שהוא מחמת שחשבו שהוא בערך שווה לנפח, או מחמת שסברו שאם ממעכים את החללים הוא יהיה שווה, וסברו שהוא יהיה שווה גם בדוחק בעלמא, אבל אף אחד לא העלה על דעתו שצריך שוויון על ידי דוחק עצום. אצל חלקם הדבר נאמר מעיקרא לגבי פת לקביעות סעודה<sup>א</sup>, ומזה התפשט המנהג לכל עניני ברכות ומצוות, ולגבי שיעור של 'פרס' פת ביארנו לעיל שבאמת צריך לשערו במשקל הפת.

עיקר הענין שהביא את הראשל"צ הרב יצחק יוסף והרב מיארה לדבריהם, היא שלדעתם אין לנו לשנות מדרך הפסיקה שבה נהגו חכמי ספרד בעניני השיעורים, וכך היה מורה הראשל"צ הגרע"י שלא לשנות ממה שנהגו לשער במשקל 27 גרם. אבל לכאורה כבר תבריה לגזיזה הגרע"י (הליכות עולם חלק א' עמ' רצא. מאור ישראל ח"ב עמ' צה. יביע אומר ח"ט או"ח סימן קח) במה שקבע שיש לחשב את כל המידות לפי דרהם של 3 גרם, וקבע שביצה לענין חישוב חיוב חלה היא 54 סמ"ק ולא כפי שהיה מקובל לשער לפי דרהם 3.2 גרם, וביצה 57 סמ"ק. וכן קבע

קכ). כ"כ ב'כזית בימינו' עמ' כ.

קכא). כ"כ הרב מיארה בעמ' 135 25 גרם תמר הם 18 סמ"ק.

קכב). בקול אליהו טופיק (סי' ל) כתב להוכיח שגם דעת הבא"ח שהעיקר הלכה למעשה הוא הנפח, כדמוכח מדבריו בש"ש פרשת קרח ב, בענין שיעור איסור והיתר, ומיישב את מה שהקשה הגרע"י על דברי הבא"ח בהלכות פסח בטוב טעם. וגם כפה"ח ביו"ד ח"ב סי' צח ובאו"ח תנו, י כתב לשער איסורים לפי נפח.

וכ"כ גיסי הרב משה הררי (מקראי קדש יום הכיפורים פרק ו הערה ט ופרק ט הערה קיג) בשם הרה"ג מרדכי אליהו לגבי יום כיפור, שיש לחשב לפי מידת הנפח במה שיכול לשער (אך במצוות אכילת מצה לדעתו כיון שאיננו יודעים לשער מהו חלל ניכר משערים לחומרה לפי משקל).

שם שקליפת ביצה היא בערך חלק אחד מחמש עשרה מכביצה בקליפתה, ולא כפי שהיה מקובל לחשב לפני הגר"ח נאה שהיא רבע מהביצה<sup>קכ</sup>. חזינן שכאשר המציאות מוכיחה שהמנהג לא היה נכון יש לשנות את המנהג בעניני השיעורים, בין לפי הגר"ח נאה ובין לפי הגרע"י, ולכן לענ"ד אי אפשר להמשיך לנהוג בעניני ברכות ומצוות בשיעור מצומצם על פי משקל כשיודעים שאין הוא מתאים לנפח.

ועוד נראה שיתכן שאילו היו יודעים את המציאות שהזית הבינוני הקיים בגבולות הארץ מימי קדם בנחלת אשר הוא 13 סמ"ק, והוא זן משובח ביותר, היו נוקטים שהכזית הוא 13 סמ"ק, ובדאי שאינו 27 סמ"ק. לכן אכתוב כאן את השיעור לפי כזית 13 סמ"ק, ואבאר כיצד לחשב זאת במצה.



## טו.

### שיעור המצה והמרור למעשה

בענין שיעור המצה יש להקדים שבטור או"ח סי' תעה כתב: "מפני שיש מי שאומר שמברך על הפרוסה המוציא ועל השלימה על אכילת מצה, לכך הרוצה לצאת ידי שניהם יאחזו שתיהם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה מיד זה אחר זה ואח"כ יבצע משתיהן ביחד ויאכל בהסיבה".

וכ"כ השו"ע תעה, א: "ויאכלם בהסיבה כזית מכל אחד. ואם אינו יכל לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחלה, ואחר כך של אכילת מצה".

השו"ע כמו הטור לא הזכירו כלל את חומרת התרומת הדשן שהובאה בב"י שיש לבלוע את הכזית כאחד, ונראה שכונתו בקביעה שיש לאכול שני כזיתים ביחד היא שלכתחילה יש לאכול שני כזיתות תוך כדי אכילת פרס שבזה הוא יודע שקיים את המצוה מיד לאחר הברכה בין לפי מי שאומר שהפרוסה היא לחיוב אכילת מצה, ובין לפי מי שאומר שהשלמה היא לחיוב אכילת מצה<sup>קכד</sup>.

ולמעשה, לגבי אופן שיעור המצה, נעשו בזה כמה מדידות, שמהן העלו שיחס המצה למשקל המים הוא 0.33-0.4, אך ככל הנראה מדידות אלו אינן תואמות למציאות<sup>קכה</sup>. לענ"ד יש לנקוט כמדידה של הרב בניש, שהעלה שיחס המצה אל משקל המים הוא 0.5-0.55<sup>קכז</sup>.

קכג). לענ"ד שני הדברים אינם מדויקים. החישוב ל3 גרם הוא על פי הדרה הכי גדול שנמצא בסוריה בימי הרמב"ם, אבל לפי מה שהראיתי את ההתאמה בין הגאונים לרמב"ם לפי משקל החבה, עולה כפי שכתב גם הגר"י יוסף (בהסכמה לספר הידורי המידות עמ' 78) שהדרה הוא בערך 2.8 גרם. בחישוב מדויק אחרי התחשבות בכך שתרגום גרם לנפח הביצה מחייב עוד הפחתה של 2.7 סמ"ק עולה שביצה היא לכל היותר 48 סמ"ק, וכן עולה מדברי המגיד משנה. חישוב קליפת הביצה 1/15 הוא לפי הגר"ח נאה בספרו שיעורי תורה, אך בשיעורי ציון כתב הגר"ח נ" 1/20, ובהערות על החזו"א בסוף ספרו כתבו שאולי הוא 1/10, ואכן החישוב הנכון אחרי הוצאת בועת האויר שבין הקליפה לביצה מהחשבון הוא 1/10 כפי שהוכיח הרב בניש (עמ' רלט).

קכד). כך ביאר הרב זמיר כהן (כזית בימינו עמ' מא אות יב, וכן בתגובתו לדברי הגר"מ מאזוז בהקדמה). קכה). החזו"א מדד לפי נפח מצה טחונה, ויצא לו ששיעור מצה הוא בערך 0.33 ממשקל המים (כמובא אצל הרב בניש

על כן כזית שהוא 13 סמ"ק, יש לנקוט שכזית מצה הוא 8 גרם, וכדי לאכול שני כזיתים בתוך כדי אכילת פרס מהעליונה והאמצעית, יש לאכול 16 גרם שהוא כחצי מצה תוך ארבע דקות<sup>קכ</sup>.

הרב בניש כותב על פי בדיקה שהיחס של 0.5 נכון גם במצות עבודת יד הדקות, אך הן עצמם יותר גדולות, לכן במצה של 50 גרם די באכילת שליש מצה כדי שיקיים אכילת שתי כזיתות.

ובמצות עבות היחס בין המשקל למים קרוב יותר, אך פשוט שבכל אופן עדיין הנפח פחות ממשקל כי חיטה שוקלת פחות ממים, ומכל מקום בהם בדרך כלל אין קושי לאנשים להחמיר ולאכול אפילו 30 גרם שהוא כרבע מצה של 120 גרם תוך ארבע דקות<sup>קכ</sup>.

וכל זה לאדם בריא שיכול לאכול שני כזיתות. מי שאינו יכול לאכול שני כזיתים יסתפק בחצי מהכמות הנ"ל, כיון שהתורה חייבה לאכול רק כזית אחד.

לגבי חסה למרור. היחס בעלי חסה בין נפח למשקל הוא ככל הנראה 0.96-0.9<sup>קכ</sup>. אם אדם אוכל רק מהקלח הלבן שבמרכז החסה היחס יכול להיות אף מעט מעל משקל המים.

עמ' רעז), אך הרב בניש העיר שכאשר טוחנים, הרווח שבין הגרגרים מגדיל את השיעור, כפי שבקמח שיעור הנפח שונה מחיטה. ואכן לגר"י קנייבסקי יצא יחס של 0.4 ממשקל המים כנראה משום שלחץ יותר על הגרגרים הטחונים. בקונטרס שיעור כזית ליל הסדר הררי (סעיף ג עמ' 634) הביא שהרב שלמה מן החר נקט שהיחס הוא 0.333 כי מדד על ידי זה שהרטיב את המצה וגלגלה, והיה נראה לו ששליש מצה הוא כחצי ביצה. אך לענ"ד גם זה אינו השיעור הנכון, כיון שאי אפשר לגלגל מבלי ללחוץ ולהקטין.

קכו). הרב בניש (עמ' רעז) כתב שמדד את המצה לפי הנחה שעוביה הוא כמו החלק שבין הערוגות (הערוגות הוא המקום המנופח, ואין להתחשב בו כי התפיחה של הערוגה היא מחמת חלל ריק). המדידה שלו היא באמצעות "מדד ורנר", ולפי דבריו גובה מצת מכונה הוא 2.2 מ"מ, ומצת עבודת יד 2.1-1.8 מ"מ, ועלה לו במצת מכונה משקל סגולי 0.52, ובעבודת יד 0.5. גם במדידת מציות וקרקרים, שאין בהם גלים ותפיחות היה 0.5 ממשקל המים. מה שכתב שם בספרו 0.55 הוא רק לחומרה.

קכז). כלול בזה מה שנשאר בין השיניים כי היא כמות מזערית, וא"צ לשער מה שנשאר בחניכיים שהוא נחשב בלוע, כמבואר בחת"ס אור"ח קכו. וסימנך: כזית הוא רבע ביצה, והוא רבע מצה, ורמוז לפי הוזהר ב'רביעית' - קוצא דאות ד של אחד. ואחד בגימטריה 13.

קכח). הרב זמיר כהן (כזית בימינו עמ' עג) כתב שבמצות מכונה היחס הוא בין 0.33 ל-0.55 תלוי בחברה המייצרת. ובמצות עבודת יד היחס הוא 0.6 לכל היותר, ובמצות עבודת יד עבות המשקל והנפח זהים. אך לענ"ד הנתון של שינוי כ"כ גדול בין מאפיות שונות למצות מכונה מראה ככל הנראה שלא נעשית כאן מדידה נכונה (גם הבדל קמח לבן מקמח מלא לא נראה שביא לשינוי גדול כזה), וגם זהות משקל ונפח במצה עבה אינה סבירה, מכיוון שלעולם נפח של חיטה הוא פחות ממים. וכ"ש שלא מסתבר לחוש שבמצות עבות יש לקחת יותר ממשקל כפי שכותב הרב דוד יוסף (אורחות מרן ח"ב עמ' תצז) בשם אביו הגרע"י שעדיף לשער מצות עבות כזית 40 גרם. בספר 'ואת הנחלים ארנון' כתב שבמצות עבות מצא 29 סמ"ק הם 27.5 גרם. לפי זה המשקל הסגולי 0.95, ולדרכנו 12.33 גרם יש כזית, ובמצה שהיא 120 גרם היא כעשירית מצה.

קכט). הרב זמיר כהן (כזית בימינו עמ' עד) כתב שהיחס הוא 0.96. והרב יוסף מלמד (אור תורה ניסן תשסו ס' עא) כתב שהיחס הוא 0.9. אמנם הרב שמואל אליהו (ואת הנחלים ארנון עמ' 68) כתב שהיחס הוא 0.69. והגר"ח נאה כתב (שיעורי תורה עמ' קנז) שמצא בעלי חסה יחס של 0.23. אך לפי נסיונות שעשיתי נראה שאין יסוד ליחס שכתב בעלי החסה. הגר"ח נאה מקשר את הענין ליכולת לצוף על פני המים, אך לדבר זה יש גורם אחר, והוא 'מתח הפנים של המים' שגורם לכל דבר שיש לו שטח משמעותי לצוף. כדי להבחין אם דבר צף יש להשקיעו במים ולנער ממנו את בועות

לגבי כרפס. הרב עמנואל מולקנדרוב (ירחון האוצר כו עמ' קעג) כתב שנכון לאכול כרפס פחות מ-20 סמ"ק ויותר מ-8 סמ"ק כדי לחוש לסוברים שיש לאכול כזית, ומאידך גיסא לא להכנס לספק שלא בדרך כשמחויב לברך. אך לפי האמור כשהוא אוכל יותר מ-13 סמ"ק צריך לברך ברכה אחרונה.



### לסיכום:

א. שיעור כזית הוא הזית הבינוני מפירות הארץ, ונקרא במשנה 'אגורי'. ואכן בנחלת אשר (איזור לבנון עד הרי אמנוס) מצוי זית בינוני בין הזיתים הגדלים שם, והוא הג'לט שנפחו 13 סמ"ק. תכונותיו מתאימות ל'אגורי' כיון שהוא המשובח שבזיתים, ונקטף בשיא בשלותו ושומר על איכותו המצויינת גם בגשם.

ב. השיעור נקבע לפי הזית הבינוני שהיה בזמן חז"ל. מדברי הגמרא על הכותבת מוכח ששיעור הפרי קבוע ביחס לביצה שגם היא שיעור קבוע, וכך מוכח מהרמב"ם והשו"ע.

ג. ביצה אורגנית בינונית היא 48 סמ"ק, בלי קליפה היא 43.2. אין קושי לבלוע ביצה בנפח כזו כאחת, וכפי שאומרת הגמרא ביומא, אך קשה להכניס לפה בבת אחת יותר מזה. יכולת הבליעה כאחת עם ההכנסה לפה כאחת היא היסוד לשיעור ביצה, ולכן שיעור זה אינו משתנה עם חילופי הזמנים.

ד. הגרוגרת לפי הרמב"ם היא שליש ביצה - 16 סמ"ק, מתחת לזה יש שיעור אגוז, ומתחתיו שיעור כזית, לכן כזית חייב להיות לשיטתו פחות מ-14 סמ"ק.

ה. הרוקח המובא בב"י הוכיח שהזית קטן מאגוז, אך אינו הזית המצוי שהוא קטן. הוא מוכיח מהגמרא בברכות ובכריתות שהזית גדול מהזית המצוי. לכן יוצא מדבריו שזיתה הוא כ-13 סמ"ק. יש ראיות נוספות שכזית הוא 13 סמ"ק. ולא כאחרונים שכתבו 27 סמ"ק או 6 סמ"ק. ונראה שכך נהגו בספרד ובתימן שהחשיבו זית כרבע ביצה, וזו הדעה העיקרית של השו"ע.

ו. במשניות מבואר שכשמערים נפח פת לא ממעכים חללי אויר קטנים, כפי שקמח משתער כפי שהוא, ולא מוציאים מהמידה את חללי האויר שבין גרגריו, ונראה שהטעם הוא ששם פת וקמח במצב רגיל הוא כשיש בין חלקיהם אוירים קטנים, ולכן האוירים הקטנים הם חלק מהגדרת מידתם.

ז. יחד עם זה אמרו שאם יש חלל ניכר ממעכים אותו. כיון שלא ידוע הגדר של חלל ניכר, ראוי לחומרה לחשב 'לחם אחיד' כמשקל סגולי בין 0.25 ל-0.5. לכן בעשירית פרוסה לחם שמשקלה 30 גרם, נכנסים לספק אם לדרך ברכת המזון, אך לא יברך בפועל אלא אם אכל רבע פרוסה. ויטול ידים בברכה רק אם אוכל פרוסה שלמה (שהיא כביצה).

ביום כיפור כשאוכל לשיעורין פחות מכתובת הגסה (2/3 כביצה), לא יאכל יותר מרבע פרוסה לחם אורירי (30 סמ"ק) וימתין 10 דקות עד שיאכל עוד רבע פרוסה.

האויר, ואז אם משקלו הסגולי קל מהמים בצורה ניכרת הוא יצוף. עשיתי נסיון כזה בעלי חסה וראיתי שקשה להגדיר אותם צפים, וזה מוכיח שמשקלם על גבול משקל המים.

בפיתה המשקל הסגולי הוא 0.55, ולכן בפיתה שמשקלה 90 גרם לא יאכל ביום כיפור יותר משישית פיתה (30 סמ"ק).

ח. לדעת הרמב"ם, בשר שתפח מהמים בזמן הבישול משתער כפי שהוא. על כן אוכל שהתנפח בבישול משוער לפי מצבו לאחר הבישול, וכך הדין גם אם היה אפשר לאוכלם לפני הבישול כשנפחם קטן יותר, וכן הדין ב'במבה'.

ט. אמנם יש דעה בראשונים שבשר שתפח מבישול משערים כפי שהיה בתחילה. אך העיקר כרמב"ם, ועכ"פ גם מי שחולק בבשר, מסכים שפת וקמח משתערים כפי שהם.

גם לפי ה'זרע אמת', פת וקמח משתערים כפי שהם, ורק חללים ניכרים אינם מצטרפים.

י. 'פרס' הוא נפח של 6 ביצים של חיטה והוא כ-144 גרם לחם מקמח מלא דחוס.

זמן אכילתו מעיקר הדין כ-6 דקות ולחומרה 4 דקות (וביום כיפור שחוששים למ"ד שפרס הוא 4 ביצים יש להמתין בין האכילות 10 דקות).

יא. בפסח, הבוצע מעליונה ואמצעית צריך לאכול לכתחילה שתי כזיתות תוך אכילת פרס. שיעור שני כזיתות מצה הוא כ-16 גרם – חצי מצת מכונה או שליש מצת עבודת יד דקה.



## תגובת הרב ינון בר כוכבא

ראשית כל יישר כח גדול על הבירור המעמיק המקיף והמקורי בנושא זה (כדרכו בשאר הנושאים). ומאוד משמח לראות שיח חדש של ת"ח שנכנסים לעומק הסוגיא העיקרית בנידון זה, שדנים בסוגית שיעור כזית "מההתחלה לסוף" עם בירור המציאות כדי להגיע לחקר האמת. ולא כדרך הרבה ת"ח, שדנים בזה רק "מהסוף להתחלה", ודומה בעיניהם שהלכה למשה מסיני היא: שהזית תלוי בביצה והוא חצי או שליש ביצה, וכל דיונם הוא כמה שיעור הביצה או נידון נפח ומשקל וכדו'. והלוואי שנזכה שהשיח והמשא ומתן בין הת"ח בנושא זה יהיה כדברי הרב עידוא, שדן רק סביב הנידונים האמיתיים שיש כאן, ולא סביב סיסמאות שאין בינן לבין גוף הסוגיא והאמת כלום.

ולגופו של עניין. לגבי הבירור החשוב ביותר: "מי הוא הזית הבינוני האגורי של ארץ ישראל ומהו גודלו". שכת"ר טוען שהאגורי הבינוני הוא זיתים מזן הג'לט (שכפי שהבנתי ממאמרו, וכפי מה שבדקתי וחיפשתי בעצמי, אין לו אזכור בשום מקום ואיננו יודעים מי הוא כיום, ולא נזכר אלא בדברי 'שהאבי', והוא מין נדיר שאינו מצוי כלל בישראל ובעולם, וגם לפי דברי 'שהאבי' הוא גדל רק באזור סוריה וגם זה רק 5% מהזנים הגדלים שם), וטוען כת"ר שהוא האגורי והוא הבינוני ושיעורו 13 סמ"ק. ועוד טוען שהוא באמת הבינוני שבארץ ישראל ובכל העולם, כי יש זיתים מזן "ביצי יונים" (הנקראים כאן 'נובו') שיתכן שמגיעים ל 24 סמ"ק. ולא כתב כן בידיעה שיש היום זית כזה שמגיע ל 24 סמ"ק, כי באמת אין זית כזה היום. אלא גם זה למד כן מדברי 'שהאבי', שכיון שכתב שהמוצק של ה'ביצי יונים' הוא 50 מ"מ, יתכן שהגדול שבאותו מין יכול להגיע ל 54 מ"מ והוא כ-24 סמ"ק,

וא"כ לפי זה הבינוני יהיה אותו זן ג'לט בשיעור 13 סמ"ק בגדר בינוני אע"פ שאינו בינוני ממש, עד כאן תוכן דבריו.

הנה דבר זה באמת יש להגישו אל החוקרים הנכבדים כמו ד"ר כסליו ופרופ' זוהר עמר וכדו' כדי שיבחנו זאת ביתר בירור. אבל אכתוב את הרהורי ליבי, אשר נראה לענ"ד שהוא זר מאוד וכמעט שאינו עולה על הדעת לומר שזהו הזן האגורי שאליו התכוונו חז"ל. שהרי מסתבר מאוד שאת הזית האגורי שנשתבחה בו ארץ ישראל, וממנו דוקא היו מביאים ישראל ביכורים (ולא משאר זיתי השמן שאינם מובחרים. כמבואר במשנה ביכורים א, ג ובראשונים שם ע"פ הירושלמי) ומן השמן המובחר שלו היו מביאים למנורה ולמנחות. הרי שמסתבר שהיו מגדלים אותו הרבה מאוד ולא באחוזים נמוכים כל כך עד שנכחד כהיום הזה לגמרי מן העולם. וכן מסתבר שהיו מגדלים אותו בכל חלקי הארץ, אלא שבחלקו של אשר היה איכותי ומשובח יותר, ולא שרק שם בלבד היה גדל זן זה. וכיצד יתכן שאין בכל גבול ישראל כהיום הזה עץ אחד ממנו לפליטה, ורק קרוב לגבול סוריה ולבנון בלבד גדלוהו לפני 100 שנה, וגם זה רק 5% מהמינים הגדלים שם כפי שהביא מספרו של אותו שהאבי, אתמהה.

גם מה שכותב הרב עידוא וז"ל: התורה משבחת במיוחד בענין הזיתים את נחלת אשר שהיא ארץ הלבנון, עד הרי אמנה וארם צובה, ולכן נראה שיש לחפש שם, האם יש זיתים משובחים וגדולים יותר, עכ"ל. הנה, ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א כתב לי דאדרבה הרי המשנה (מנחות ח, ג) מציינת את היישוב 'תקוע' שהוא 'אלפא לשמן' וממנו מביאים שמן למנחות. ובגמ' מנחות (פה:) על המשנה שם משמע שבתקוע מצוי שמן זית לרוב ושהיא בחלקו של אשר, עיי"ש. וא"כ הרי ששם היה המקום שבו היה הזית האגורי, ותקוע הוא ישוב בגליל ליד הר מירון (כמו שנוכח בהמשך). ואין שם זכר לאותו הזן הנ"ל אלא לזיתים קטנים בלבד, ע"כ. כמו כן אמרו בפסחים (גג.) ת"ר אוכלים בזיתים [בשביעית] עד שיכלה אחרון שבתקוע, רבי אליעזר אומר עד שיכלה אחרון של גוש חלב, ע"כ. הרי שבערים אלו שבגליל שהן בחלקו של אשר, היו זיתים מצויים לרוב. ונראה שהעיר תקוע הייתה סמוכה להר מירון, וכמו שמצינו בירושלמי (שביעית ט, ג): "אוכלין על הזיתים עד שיכלו ממירון ומגוש חלב", שזה במקום בגירסא שבבבלי הנ"ל "מתקוע ומגוש חלב". כמו כן מצינו שרשב"י, שמקום מושבו בגליל העליון כידוע, היה מלמד תלמידים ביישוב תקוע הסמוך, וכמו שאמרו בעירובין (צא.) אמר רבי כשהיינו לומדים תורה אצל רבי שמעון בתקוע היינו מעלין שמן ואלונטית מגג לגג, ומגג לחצר וכו', ע"כ. וא"כ מה לנו לחפש אחר זיתים הגדלים בהרי הלבנון וסוריא. אדרבא, יש לנו לחפש בהרי מירון וגוש חלב אשר לא יראה ולא ימצא אצלם זיתים מהסוג הגדול כלל, רק זיתים קטנים המצויים אצלנו שאחד מהם הוא הזית הבינוני.

ולכן לענ"ד יותר מסתבר כמו שכתבתי במאמרי שבירחון האוצר (גיליון לו) ובקונטרסי הארוך "זית רענן" (שעומד כעת ממש לפני הדפסה, ועצתי אותו מחמת המאמר של הרב הכותב הנ"ל עד שנתיישב בנידון בעזרת ה' ביתר שאת), ששיעור זית הבינוני האגורי הוא מהזן הסורי הגדל בבית הבעל והוא 5-7 סמ"ק. ולא מליבי אמרתי כן, אלא כן הוא ע"פ הנתונים שאספתי מכל מיני חכמים וחוקרים שעוסקים בזיני הזיתים ובגודלם ותכונתם, ולא ראיתי שהביאו זן אחד שהוא יותר גדול במוצאו



מ15 סמ"ק. וממה שמסרו לנו החוקרים בדבר, הלא הם ד"ר כסלו, שאסף לנו נתונים מכל הספרות הכתובה, וגם הוא כתב שהגדול ביותר הוא בממוצע 15 סמ"ק. וכן הביא מהממצאים הארכיאולוגיים מאלפי הגלעיני זיתים שמצא, ולא היה בהם מהזנים הגדולים שיש היום בעולם אלא מהזנים סורי ונבלי הבינוניים (ומה שטען כת"ר שיש כמה גרעינים בודדים גדולים שלא זוהו, בוודאי אין לבנות ע"ז שום בניין מה היה גודלם). וכן משו"ת נזר כהן וספר כזית השלם ממה שהביאו ממועצת הזיתים האמריקאית שמשערת את הבינוני שבכל העולם ב 6 סמ"ק בלבד (ולפי דבריו הם טועים במציאות במחצה ויותר, וזה תמוה מאוד כמובן), וכן מהרב ביניש שליט"א שמשערו כ7 סמ"ק ע"פ הנבלי. וכן כתבו עוד ממחברי זמינו שהבינוני הוא כנ"ל (כגון ספר ברית הלוי וספר לקח טוב והידורי המידות ועוד). הרי שמכולם יוצא השיעור הבינוני האגורי הוא בין 5-7 סמ"ק ולא יותר מזה.

כמו כן, אני הקטן טרחתי לחפש מידע בתקשורת האלקטרונית הכתובה על זני הזיתים בארץ ובעולם. וכן הלכתי לשווקים ולחנויות לחפש לי זיתים גדולים ביותר, ולא עלתה בידי אלא הזית היווני ושיעורו היה 15 סמ"ק ולא ראיתי בשום מקום זית גדול יותר מזה [וכמובן 'שלא ראיתי אינה ראייה', ובוודאי יש לפעמים זית שמגיע גם ל 20 סמ"ק, וכן העידו לי שיש שראו כזאת. אבל לענ"ד זיתים כאלו לא נכנסים למנין הבינוני, כמו שלא נכנסים למנין את התאנה והרימון (ומסתמא גם הזית) של המרגלים, ולא משנים את שיעור השעורה הבינונית (לענין עצם שמטמא בכשעורה) בגלל השעורים שהיו בזמן שמעון בן שטח שנעשו כגרעיני זיתים (בתענית כג.), כי לא מכניסים דבר משונה שקורה פעמים בודדות ובמקום מסוים וזמן מסוים, אלא מסתכלים על גודלו בדרך כלל].

ובפרט שעיקר השיעור הוא "כפי דעתו של רואה" כמבואר במשנה ובגאונים. ואין ספק שעניינו הראות שהבינוני הוא 5-7 סמ"ק ולא 13, שהוא הזית הגדול מאוד בשווקים ובחנויות. והזית מן הסורי הוא מתאים עם כל התנאים של האגורי, שהשמן שלו רב מאוד (מגיע ל 40%). ואילו באותו זן ג'לט לא גילה לנו כמה אחוזי שמן יש בו) וגם לא מאבד את אחוזי השמן שלו כאשר הוא גדל ע"י הגשמים. ולא הבנתי מה קישר הרב עידוא כאן נתון אחר והוא: "אם נמצא הרבה זמן על העץ או מעט זמן". כי לכאורה אין שום קשר כאן לנתון זה "כמה זמן נשאר על העץ" אלא מה שחשוב הוא "שאינו מאבד שמנו כאשר גדל בשר הפרי מחמת הגשמים", וזה נמצא בזן הסורי. גם התפלאתי לראות מה שכתב משם פרופ' לביא "שקשה להוציא מהסורי שמן" (ולא ציין היכן כתב כן ואשמח לדעת היכן הוא), כי לכאורה לפי מה שבדקתי בלחיצה קטנה בפרי בשל יוצא שמן מיד. ואולי בפרי שאינו בשל דיו קשה עליו היציאה. ומה שטוען שהשמן שלו לא משובח כי הוא חריף יותר מהשמן של הג'לט. אין זה אומר כלום. ועל זה אמרו המושלים "על טעם וריח אין להתווכח". ולדוגמא בעלמא: הרי רוב האנשים לא אוהבים יין חריף וחזק אלא רובם מפונקים ואוהבים יין חלש, אטו משום זה נאמר שהיין היותר משובח הוא החלש? וא"כ אולי פעם היו אוהבים יותר את השמן החזק החריף?

סוף דבר, עניין זה צריך בדיקה של מומחים אמתיים, ואני את הרהורי ליבי בעלמא העליתי על הכתב לתשומת לב בלבד "כפי דעתו של רואה" שהזית הבינוני הוא לא יותר מ7 סמ"ק, ו"אין לדיין אלא מה שענינו ראות".

ולעניין שאר הדברים שהאריך בהם. אומר בקצרה שכל הרואה יראה שאין בהם שום הכרח אמיתי להגדיל את השיעור. רק ריבוי ראיות מכח דקדוקים קא חזינא הכא שעליהם בנה את רוב בניינו, ואפשר לדחותם בנקל. ולכן לא אתייחס לכל דיבור ודיבור. רק אכתוב דרך כלל שאין דרכי (וגם לא ראיתי לשום פוסק שעושה כן) לבנות בניינים מדקדוקים קלושים כאלו. כגון מה שדקדק בגמ' ברכות (לט.) מזה שאמרו 'ו'אמר ר' אבהו וכו' שיש כאן ו' מיותרת לטעמו, ובנה ע"ז דבר שלא ניתן להיאמר שבזמן חז"ל היה כמו בזמנינו שלא הכירו את הזית האגורי. ועוד דקדוקים של 'בה' ו'בו' בריטב"א, ובגלל זה החליט לשנות לגמרי את כוונת הריטב"א דבר שלא עלתה על ליבו כמבואר למעיין שם. והדקדוק מהרוקח שכתב: אבל נראה דזית גדול בעינן כדאמרינן בגמ' ברכות (לט.) שדבריו קשים להלום (וכמו שהקשה הרב אליה רבה בסי' קפד) ולכל פינה שלא תפנה לבארו ישנם דחקים גדולים, באופן שאי אפשר ללמוד ממנו כלום לענין מסקנה, והרב הכותב עשה פלפול בדקדוק בגמ' והעמיס את דבריו כאילו זו כוונתו העמוקה של הרוקח (בעוד שהרוקח כתב "כדאמרינן" ולא כתב "כדמשמע". גם כתב "אבל" שמשמעותו שחזור בו ממה שמשמע בדבריו מקודם. וזו סתירה לחובבי הדיקדוק)

וכן בעניין הראיות שהביא הרב עידוא להגדיל את הזית מ 6 סמ"ק ל 13. למשל הראיה מהקמיצה שפירש דברי הירושלמי בתמיה - וכי כהן שאינו יכול לקמוץ ב' זיתים יהיה פסול? יש לדחות בנקל ולפרש ששאל בלשון 'בירור ספק' האם זה מעכב בדיעבד לפוסלו לעבודה משום כך. וכן הראיה שהביא מפתיתת המנחה מדקדוק ששאל למה הוצרכו לפתות ל 32 חלקים במקום 16 הרי כבר קל לקמוץ פתיתים בגודל 13 סמ"ק. גם זה דקדוק קלוש, כי י"ל שרצו שיהיה עוד יותר קל לקמוץ פתיתים קטנים יותר, לכהנים שידם קטנה יותר מהבינוני (לגבי הראיה מעובר בתחילת יצירתו. היא ראייה יפה ובאמת יש לחקור עליה אם היא מוכרחת).

גם כל מה שכתב לדחות את הראיות שהבאתי לומר שהזית קטן, וכל כוונתי בעיקר להוכיח שהזית אינו חצי או שליש ביצה ורק יותר מסתבר שהיה קטן כמו שלנו. אבל אם הזית 13 סמ"ק בוודאי שרוב הראיות אינן מוכרחות.

אלא שמה שהפך אותן בדקדוקי לראיות הפוכות ולומר שהן מראות שהזית 13 סמ"ק ולא 6, בזה איני מודה לו. כגון הדקדוק ממה שאמרו בגמ' לגבי השמנונית אית "בהו" ולא "בה". שמזה הוכיח שמדובר בכמה סכינים וכמה שמנוניות. הנה לטעמיך קשיא שאם מדקדקים כל כך, אזי למה אמרו "שמנונית" ו"סכין" "גוררה" בלשון יחיד ולא אמרו שמנוניות שעל גבי הסכינים גוררן, אתמהה.

ועיין בריטב"א בסוכה ו' ע"א שכתב תאנה כגרוגרת להוצאת שבת. פי' שבזה ראוי ומקפיד להוציאו ולפיכך משערין 'בו' ולא בכזית שראוי לאכילה אבל אין מקפידין עליו כל כך להצניעו ולהוציאו ולשמרו ע"כ. הרי שלא כתב שמשערין 'בה' אלא 'בו', ונפל כל דיוקו. וכן הריטב"א בשבת ע"ו באותו הדיבור כותב דגרוגרת בציר 'שיעוריה' מרביעית, ולא כתב בציר 'שיעורא'.

וכן הראיה מפירורי הפת, שלפי חשבוננו 6 סמ"ק הוא אחד חלקי חמש עשרה מפרוסה. לדבריו יוצא שפרוסה של 30 גרם היא שווה לנפח של 90 סמ"ק (פי שלש מהמשקל) וזה דבר שלא אמרו אדם מעולם, לומר שיהיה ההבדל בין הנפח למשקל בפת שלנו פי שלש. שהרי צריך

להוריד את האוירים הנראים לעין. ולכל היותר הוא 60 סמ"ק. ואני סבור כדברי הגר"מ לוי זצ"ל בספרו ברכת ה' (ח"ב פ"א סוף הערה 109) שכתב ע"פ בדיקה שעשה, שיש להוסיף על המשקל בעבור הנפח: חצי מלגו שהוא שליש מלבר, ופרוסה של 30 גרם שווה ל 45 סמ"ק, וא"כ תשיעית פרוסה היא כזית ואז אינה בגדר פירור שמותר להשחיתו, ואז אינה בגדר סתמא למאכל בהמה, ולא קשיא מדי.

גם לעניין הראיה מקרישת הדם (שיוצא כזית כ 14 סמ"ק) וקרישת היין (שיוצא כזית כ 4 סמ"ק) גם שם הדבר עדיין תמוה וצריך יישוב על המרחק הגדול שיש ביניהם, וכיצד על שניהם אמרו "כשיקרוש יעמוד על כזית", וכמו שהקשה אביי בגמ'. וכל עוד אין לנו יישוב על קושיית אביי המניח את הדעת, א"א לקבוע משם מסמרות בעניין זה. (רק להזכיר שדין קרישת היין נפסק להלכה ברמב"ם ואילו קרישת הדם לא. ועוד, שד"ר מרדכי כסלו טוען (תחומין כרך י' עמ' 434) שתיבתן קרישת דם שתעמוד על 7 סמ"ק ולא 14).

ולגבי המטבעות, באמת ישנו מטבע רומי העשוי נחושת (ברוזה) מזמן מרד בר כוכבא הנקרא 'אס' שמשקלו בתחילה היה 325 גרם זאת אומרת שהיה בגודל יותר מ 35 סמ"ק, וא"כ אין ראייה מוכרחת מהירושלמי כלל. רק יש הסתברות לומר שככל שהזית קטן יותר כך מובנים דברי ר' יוחנן שסבר שיש בהם בילה שווה, שהרי בדבר יבש ככל שבדבר גדול יותר כך לא מסתבר שתהיה בו בילה שווה לפי חשבון.

כמו כן מה שדחה את הראיה החזקה של הרה"ג ר' אריה גלינסקי שליט"א משבת (צא.) וכתב שדברים אלו נאמרו רק בהוא אמינא של הגמ'. הנה, הרואה יראה שאין כאן שום דחיה, כי היא גופא אנו שואלים "איך יתכן הוא אמינא כזו שיטעה איזה חכם בדבר כזה פשוט עד שהוצרך שמואל להעמידו על טעותו" דהיינו כיצד יתכן שאיזה תלמיד יטעה לפרש לשון "כל שהוא" הכתוב במשנה שהכוונה לכזית, וכשישאלוהו הרי כתוב "כל שהוא", שביאורו אפילו חיטה אחת? יענה לעומתו שהכוונה בלשון התנא "כל שהוא" רק לאפוקי מהשיעור הגדול של גרוגרת. ומעתה צא וחשוב: אם איתא שהגרוגרת 17 סמ"ק והזית 13 שהוא רוב השיעור שלה, כיצד יתכן שיהיה לאיזה חכם הוא אמינא לקרוא לו "כל שהוא" כלפי הגרוגרת הקרובה אליו. וכבר הראתי בקונטרסי הארוך מדברי הביאור הלכה (ריש סי' יב) לגבי שיעור כדי עניבה בחוטי הציצית שכתב כן שלא יתכן לקרוא לשון "כל שהוא" לדבר שהוא רוב השיעור, עיי"ש. וע"ע ראיות ליסוד זה בב"ב (קנ.). גבי שיעור ראשית הגז וברש"י ביצה (טז: ד"ה לא דאית). ושם תראה שלא מצינו שום מקום שיקרא "כל שהוא" ויש לו שיעור מסוים, אלא רק כאשר מדברים כלפי שיעור שרחוק ממנו הרבה פחות ממחצה. ולכן יש מכאן לענ"ד ראייה חזקה שהזית פחות מ 8.5 סמ"ק כי הוא צריך להיות פחות ממחצה מהגרוגרת שהיא 17 סמ"ק.

**הכלל העולה:** שעיקר הנידון הוא "מי הוא הזית הבינוני האגורי של ארץ ישראל ומה הוא גודלו" ובין אם הוא 5-7 סמ"ק, כדברי כל החוקרים עד היום, וכפי דעתו של רואה ממה שמצוי היום בשווקים, ובין אם הוא 13, כדברי החדשות של הרב עידוא שליט"א, מה שברור לכל עוסק בסוגיא זו כדבעי, שאת השיטה הרווחת שנאמרה עד כה 'כהלכה למשה מסיני' - "כזית חצי ביצה או שליש ביצה" זה וודאי אינו נכון להלכה, ויש לתת גט כריתות לאותה חתונה

שנעשתה בין הזית לביצה, ולתת כבוד לזית כשיעור בפני עצמו - לדון בו בלבד. והלואי שנגיע למצב בו כל המחלוקת תהיה רק סביב נקודה זו. ומכאן קריאת קדש לכל הת"ח בכל אתר ואתר שיבואו ויעסקו ג"כ בסוגיא זו, כי אין בית מדרש ללא חידוש ואחרי רבים להטות, וכך תתברר יותר ויותר הלכה זו על בוריה לאמיתה של תורה.



## תגובת הרב עידוא אלבה

### א. בענין הראיה מהגמרא בברכות שכזית הוא הגדול שבזיתים המצויים

לשון הגמרא בברכות דף לח ע"ב: "אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח? כיון דשקילא לגרעיניה, בצר ליה שיעורא! אמר ליה: מי סברת כזית גדול בעינן? כזית בינוני בעינן (והא איכא), וההוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן - זית גדול הוה, דאף על גב דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא. דתנן: זית שאמרו - לא קטן ולא גדול אלא בינוני, וזהו אגורי. ואמר רבי אבהו: לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו, ואמרי לה: סמרוסי שמו, ולמה נקרא שמו אגורי - ששמנו אגור בתוכו".

צריך להבין מה שאל רבי ירמיה, האם הוא לא ידע את המשנה שהכזית הוא זית בינוני. ואיך העלה על דעתו שכזית גדול בעינן? ועל שאלות אלו יש להוסיף גם את הדקדוק שמשמע מואו החיבור "ואמר רבי אבהו" שזה חלק מדברי רבי זירא בתשובתו לרב ירמיה, ולא מובן מה הקשר. אבל עיקר השאלה היא מעצם מהלך הגמרא, מה בכלל הוקשה לרבי ירמיה, וראה בשיעור"ת עמ' לו שנדחק בזה הרבה.

אך לפי דרכנו מיושב. רבי ירמיה שאל איך בירך רבי יוחנן על זית בודד משום שידע שמשערים בזית הגדול ביותר המצוי, ולכן הוא שואל שאחרי שהוציאו את הגרעין כבר אין לנו את השיעור לברכה, ועל זה השיב לו רבי זירא, מי סברת כזית גדול שלנו בעינן, כלומר שלעולם לא מברכים ברכה אחרונה על זית כי צריך שיהיה לנו את השיעור של הזית הגדול שמצוי אצלנו אחרי הוצאת הגרעין, הלא י"ל כזית בינוני שלהם בעינן, ורבי יוחנן בירך על זית גדול יותר, וכדתנן שהזית שעליו מברכים הוא בינוני, ואמר רבי אבהו שהיום לא אגורי שמו אלא אברוטי, ונראה מזה שרבי אבהו ורבי יוחנן הכירו את הזית שבו משערים, והכירו בו שהוא הבינוני, ואם כן היה להם זית גדל יותר שאותו אכל רבי יוחנן.

האליה רבה (סימן קפד) הביא את דברי המשנה שזית הוא בינוני (ולדעתו הוא חצי ביצה) וכתב: "לכן תמיהני על הרוקח סימן שכ"ט שכתב דכזית גדול בעינן, ואולי מיירי בדשקיל לגרעיניהו דאז בעינן שיעור כזית גדול בלא הגרעינה כדמשמע בש"ס שם".

הא"ר פירש שמה שכתב הרוקח שמהגמרא בברכות מוכח שהזית הוא גדול, כוונתו לזית שעליו מברכים ברכה אחרונה אחרי הוצאת הגרעין, שהוא צריך להיות גדול באופן שאחרי לקיחת הגרעין כזית בינוני, והרוקח לא מדבר על שיעור כזית בעלמא. אבל פירושו לא יתכן כיון שהרוקח לא מדבר על אכילת כזית ממש אלא על אכילת כזית של לחם. וא"צ להשאר

בצ"ע בדבריו כאשר יש לדבריו ביאור פשוט, ומובן מנין למד הרוקח מסוגיה זו שהזית שבו משערים הוא הגדול שבזיתים המצויים כיום בספרד.

מה שהרוקח אומר על הראיה מברכות "מדאמרינן" הוא בגלל שמחשיבו כמפורש בגמרא שמדובר על זית גדול, בגלל לשון הגמרא "מי סברת כזית גדול בעינן", בעוד שהראיה מהסדר של כזית, אגוז וביצה אינה מפורשת, וגם הראיה מכריתות היא לפי אומדן דעת ולא מפורשת.

## ב. בענין נדירות זן הג'לט

הבאתי במאמר שלדעת הרמב"ם לא מביאים ביכורים רק מהזית האגורי אלא מכל הזיתים שאינם כחושים, וכן מסתבר שאם זית שמן הוא רק זית האגורי, לא היה לנו להקדים ברכות של שבעת המינים אלא את הזית האגורי, וגם לפי המבואר לעיל באות א, כבר בזמן הגמרא הזית הזה היה נדיר, ור' ירמיה שחי בארץ ישראל לא הכירו. מכל מקום 5 אחוז מזיתים הנורעים בחבל ארץ גדול של 100 קמ"ר אינו זית כ"כ נדיר. אם דין המשנה "תקועה אלפא לשמן" מכוון אל הזית האגורי, הרי שבזמן הבית הזית הזה היה מצוי בקרבת המקדש בעיקר רק בעיר אחת. ואין להתפלא שלא מוצאים לו היום שרידים בגליל, לאחר שאמרו בירושלמי מסכת פאה ז, א: "שלא היו הזיתים מצויין שבא אדריינוס הרשע והחריב את כל הארץ". נראה שאנדיינוס לא החריב את הזיתים המרוחקים שהיו באיזור הרי אמנה, אך מבית המקדש לא היו שולחים להביא ממרחק גדול כזה. לפי מה שכתב לי פרופ' כסלו 'במערות הרמח' נמצאו אך ורק חמישה גרעינים גדולים שעשויים להתאים לזית של 13 סמ"ק. אם זה הג'לט מסתבר שזן מיוחד כזה ימצא רק במקום אחד.

אנו מוצאים עדויות על זיתים גדולים ממנו בהרבה אצל המהרי"ל והרב יוסף שוארץ, ולכן נראה שבמצביאות הוא הזית הבינוני. כבודו מציין את פרופ' זהר עמר, והרי הוא כתב שהכזית הוא כנראה כחכמי תימן. לסיכום, יש בג'לט ג' תכונות שמצביעות על כך שהוא הזית האגורי: בינוני בזיתים שבנחלת אשר, משובח מאוד, שומר על שמנו מהגשם בצורה יחודית.

## ג. הקושי מהמציאות על זיהוי הסורי כזית האגורי

יש קושי מהמציאות על זיהוי זה, כיון שגודלו הבינוני 3 סמ"ק, וגם כבודו מסכים שלא מסתבר שהזית הוא רק 3 סמ"ק (הרב בניש עמ' תקלב הוכיח זאת מהא דכתב הטור סי' צח שאף כשאין שישים כנגד איסור בתערובת אין לוקים עליו כל עוד שאין כזית בארבע ביצים, ומוכח שהזית הוא יותר מ1/60 של ארבע ביצים. גם הראיות שהבאתי לעיל כנגד 6 סמ"ק יקשו עוד יותר על זית של 3 סמ"ק), ולכן נאלץ כבודו לומר שמדובר בזיתים מבית השלחין, שהם גדולים יותר. אך המשנה אומרת שהשקיה של הזית

קל). הרב בר כוכבא: המשך דברי הירושלמי "שעכשיו הזיתים מצויים" זאת אומרת שהחזירו הדבר לקדמותו. ומלבד זאת הרי בוודאי "לא היו זיתים מצויין", ולכן כל סוגי הזיתים היו חשובים ואין בהם דין שכחה, אבל בוודאי לא נכחד ונעלם שום מין מהמינים. ובוודאי כשהחזירו הדבר לקדמותו דאגו קודם כל להחזיר את זית האגורי המשובח. הרב אלבה: כונתי רק להראות שהחורבן שינה דברים. על כן אין קושי בכך שהאגורי שמתחילה היה זן נדיר נכחד מהגליל. בודאי נשארו עדיין זיתים שמהם החזירו אחר כך את החקלאות ליושנה, אבל זן האגורי כנראה כבר לא היה מצוי בגליל, ובגלל נדירותו לא הצליחו להחזירו. לכן מה שאמר רבי זירא לרבי ירמיה שיודעים היום מהו האגורי היה בשבילו חידוש.

המשובח גורמת לירידת הטיב שלו, שהרי באותה משנה שאומרת "תקועה אלפא לשמן" מבוואר שאין מביאין שמן למקדש מבית השלחין<sup>קלא</sup>. גם הזיהוי שלו כזית שאינו נפגם מהגשם אינו ברור. פרופ' כסלו במאמריו (תחומין ח"י עמ' 428) מביא את דברי החוקר גור שב'סורי' "הפרי מתקיים זמן רב על העץ", אך גור לא כתב שאיכותו אינה נפגמת מהגשם. פרופ' כסלו מציין שהוא שואב את ידיעותיו מדברי גור ופרופ' שמעון לביא. באתר 'מועצת הצמחים - זנים והשבחת זנים' כתב פרופ' שמעון לביא לגבי הסורי "כושר השתמרותו נמוך. קשה לקבל שמן מהזן הזה מפני שהוא בעל חמיצות גבוהה". הקושי אינו בעצם הוצאת השמן, אלא בכך שהשמן הוא בעל חמיצות גבוהה<sup>קלב</sup>. גם שהאבי כותב שאיכותו של הסורי אינה טובה.

### ד. דרך חישוב נפח של פת

מאחר שבמשנה מפורש שפת סופגנין משתערת כמו שהיא, ורק אם יש בה חלל הניכר לא מחשבים אותו, וברור שיש חללים בפת הסופגנין שנכללים בשיעור, הדעת נותנת שמוציאים רק חללים גדולים במיוחד, כפי שרואים בלחם שלנו שיש חללים שאורך החלל של ס"מ ומעלה שאותם מוציאים מהשיעור, אך החללים הרבים של 1-2 מ"מ נראה שלא מוציאים מהשיעור, כי אם כן לא יהיה שום חידוש בדברי המשנה שפת סופגנין משתערת כמו שהיא. לפי מה שנראה לעין חללים של 0.5 ס"מ שבהם יש להסתפק אם הם חלל ניכר הם מעטים. ציינתי במאמרי שבספר וזאת הברכה קונטרס שיעורי אכילה. ובספר כזית השלם עמ' 162 כתבו שהיחס בין משקל לנפח בלחם אחיד שלנו הוא 0.25-0.28. והם ודאי הוציאו מהחישוב את החללים של 1 ס"מ ומעלה, אלא שלא התחשבו בחללים של מ"מ או שנים. אך אף שנראה שמעיקר הדין הצדק עמם, כיון שבסופו של דבר איננו יודעים מה מוגדר חלל ניכר כתבתי לחומרא לשערו ביחס של 0.5, כמו שכתב הרב בניש (עמ' רעז) שזה היחס במצה ובקרקרים דקים שבהם איננו רואים כלל חללים. לענ"ד לא יתכן לחשב את הפת ביחס של 0.75, כאשר אפילו בפת שלא רואים בה כל חלל היחס הוא 0.5.

### ה. קרישת דם לכזית

החישוב שכתבתי בענין זה מבוסס על ההנחה שרביעית היא 108 סמ"ק, כפי שהוכחתי בירחון האוצר מח. הראיתי שהדברים מתאימים להנחה של פרופ' כסלו שבדם שקורש חלק מהמוצקים אינם נשארים בקריש, ולכן הוא כ-10 אחוז מהנוזל המקורי, ובחישוב מדוקדק על פי הנסיון שעשה הרב יוסף מלמד הגעתי ל-12 אחוז. וגם כתבתי ישוב לקושית אביי על רב יוסף

קלא). הרב בר כוכבא: אע"פ שזה מוריד מהשבח שלו, מ"מ לענין חישוב "הבינוני" אין זה אמור להפריע.

הרב אלבה: לא מסתבר שחז"ל יאמרו רק "זית האגורי" ויתכוונו למדוד דוקא בית הגדול שבסורי, שגדל על ידי השקיה. בכל מקום שסותמים הכוונה לבינוני. כל שכן אם יש לאמוד בזית שמצבו הטבעי והמשובח הוא חצי משיעור זית, שלא יתכן שדבר כזה לא יאמר במשנה שבה נקבע לאמוד באגורי.

קלב). הרב בר כוכבא: כבר אמרו חז"ל במשנה סוטה מח. משחרב בית המקדש ניטל טעם הפירות ושומן הפירות (לא "גודל" הפירות כמובן) וא"כ אין שום ראייה מחמיצות הפרי להסיק מזה שאינו הזית האגורי.

הרב אלבה: אחתי לא מסתבר שמה שהיה הכי משובח יהפך להיות גרוע משאר הזיתים. המומחים לא אומרים שהוא גרוע לפי חוש הטעם האישי שלהם, אלא שבאופן כללי אנשים לא אוהבים טעם כזה. גם מבחינה בריאותית החמיצות היתרה גורעת. אגב, יש לדעת שהזית אינו בריא כשהוא עם חומר משמר ובקופסאות ברזל.

מיין שקרש שכיון שכל העקרון לחשב דבר קרוש לפי מה שהיה קודם לכן הוא חידוש, שאינו כן בדברים שתופחים ומצטמקים בעלמא, והוא משתנה במציאות מדם ליי, קבעו שיעור זה רק על פי הדם שבו רביעית באמת קורשת לכזית. הרמב"ם לא כתב זאת לגבי דם מכיון שהוא פוסק שדם נבלה אינו מטמא, ודברי הגמרא נאמרו בקשר לדם הזה.

עכ"פ העיקר הוא מה שהראיתי שדברי הרוקח המובא בב"י בס' קצו מיושבים יפה לפי שיטתי, והב"י סתם כוותיה, וגם הרמב"ם נוקט שעובר בתחילת יצירתו, כשניכר שהוא אדם, הוא בגודל כזית, וזה מתאים לשיעור של 13 סמ"ק. וכך נהגו בספרד ובתימן.

### ו. דברי הריטב"א בשבת עו:

כשהריטב"א מתייחס לשיעור גרוגרת שייך שפיר לשון זכר, כי 'שיעור' הוא לשון זכר, אך כאן לשון הריטב"א היא "כגרוגרת שיש בו כמה זיתים" משמע דקאי על הגרוגרת עצמה שיש בה כמה זיתים. ולכן אמרתי שאולי צ"ל 'בכמותה', ובכל אופן כבר הראינו שלפי הנוסח השני של הריטב"א אין כל מקום לדייק מדבריו שמשער בזית קטן.

עכ"פ העיקר הוא מה שהראיתי שדברי הרוקח המובא בב"י בס' קצו מיושבים יפה ומתאימים למה שמתבאר בגמרא, והב"י סתם כוותיה, וגם הרמב"ם נוקט שעובר בתחילת יצירתו כשניכר שהוא אדם הוא בגודל כזית, וזה מתאים לשיעור של 13 סמ"ק. וכך נהגו בספרד ובתימן.

### ז. משקל האס

אכן 'האס' עשוי מברונזה נוצק בשנת 280 לפני ספירתם, והוא היה כעין המטבע הראשונה בימי הרפובליקה הרומית, ומשקלו ליברה - 327 גרם, אך זמן קצר אחרי שנוצר הפחיתו את משקלו. בשנת 211 לפנה"ס של הנוצרים נקבע משקלו ל-27 גרם, ומתחילת הקיסרות הרומית, 120 שנה לפני חורבן הבית הוא נקבע ל-10 גרם (משערים שהוא איסור האיטלקי)<sup>קלג</sup>, וזו המטבע שהיתה בימי בר כוכבא. כמובן שלא יתכן שהמשנה דיברה במטבע הראשונה שמעולם לא הגיעה לארץ, וגם לא היתה ממש מטבע.

בברכה רבה

עידוא



קלג). על פי ויקפדיה ערך אס (מטבע רומי).

## אם עדות שנהגו בחו"ל לאכול עלי בליל הסדר, צריכים לשנות את מנהגם בא"י

ראיתי בהגדה של פסח 'פסח בציון' של הגרב"צ מוצפי שליט"א (פרק י"ז ס"י עמ' שע"ח-שפ"א) שכתב זה לשונו: "בארץ ישראל וארצות נוספות, נהגו שלא לאכול עלי בליל פסח, והן בגדר מקום שנהגו שאין לאכול עלי, בין בשר עגל, גדי, כבש, ואפילו עוף. וכן איברים פנימיים צלויים בכלל, כגון כבד ולב, כי אסרו עלי בכל דבר הטעון שחיטה". עכ"ל. ויעוין במקורות שם.

ולאחר בקשת המחילה מכת"ר מהיכי תיתי שארץ ישראל הוא בגדר מקום שנהגו שלא לאכול עלי בלילי פסחים ואדרבה מכל המקורות שהביא מכל הסוגיות בש"ס מוכח שהדבר תלוי במנהג המקום ואף בא"י נחלקו המנהגים, היו מקומות שנהגו לאכול עלי בלילי פסחים והיו מקומות שלא נהגו לאכול ונשאר הדבר תלוי במנהג המקום.

וכן פסקו הרמב"ם (פ"ח הי"א מהלכות חו"מ) ומרן השו"ע (או"ח סי' תע"ו ס"א) זה לשונו: "מקום שנהגו לאכול עלי בלילי פסחים אוכלין מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין גזירה שמא יאמרו בשר פסח הוא, ובכל מקום אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בלילה זה מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ, ואם היה מחותך או שחסר ממנו איבר או שלק בו איבר והוא מחובר הרי זה מותר במקום שנהגו". ע"כ. והטור שם כתב: "ואשכנזי מקום שנהגו שלא לאכול עלי הוא".

והמשנ"ב שם (סק"י): כתב: "אבל במקום שנהגו לאכול עלי מותר לאכול אפילו עגל שצלוי כולו כאחד דאין הפסח בא ממנו", ע"ש. וכ"ש עופות צלויין בתנור דלא חיישינן בזה כלל שמא יאמרו בשר פסח הוא משום שקרבן פסח אינו בא מן העוף. אמנם מרן השו"ע (שם ס"ב) פסק שבמקום שנהגו שלא לאכול עלי אפילו עלי עוף אסור. ומקורו מהירושלמי פסחים (פ"ד ה"ד): "ר' בא בעא קמי ר' אימי אפילו בשר עגל? א"ל אפילו בשר עגל, אפילו בשר עוף? א"ל אפילו בשר עוף, סברין ממימר אפילו ביצה ואפילו קולקס, א"ר יודן בי ר' חנין ובלבד מן השחיטה (שאינן טעונין שחיטה)". וכן מנהג האשכנזים שנהגו להחמיר אף בעופות כמ"ש בעל פירוש המשניות תפארת ישראל (פסחים פ"ד מ"ד יכין אות ט"ו) שכתב: "אפילו עלי קדר, ואפילו עופות וח"י מתיר עלי קדר [תע"ו]", ע"ש.

אבל הרמב"ם (פ"ח הי"א מהלכות חו"מ) לא הזכיר הא דירושלמי דאף עלי עוף אסור, משמע דלא ס"ל הכי ומסתבר כן לפי מה שכתב בפירוש המשניות (פסחים פ"ד מ"ד) מקום שנהגו לאכול עלי בלילי פסחים אוכלין וכו' זה לשונו: "האוסרים לאכול בשר עלי בלילי פסחים כדי שלא יחשוב הרואה שהוא כבש הפסח ויהיה כאוכל קדשים בחוץ". ולהאי טעמא לא שייך האי

(א). לכאורה יש בזה שלוש שיטות לאסור אכילת עלי בלילי פסחים: א. לפי ההו"א בירושלמי שם שאסור כל עלי אפילו ביצה משום שהוכשר לאכילה ע"י צליה כקרבן פסח. ב. רק עלי בשר שהוכשר ע"י שחיטה כקרבן פסח למעט ביצה או



חששא בעוף שמא יחשוב הרואה שהוא כבש הפסח. וכאמור מנהג אשכנז להחמיר בזה וכן נהגו חלק מעדות הספרדים וכן מנהג מרוקו כמו שכתב הגאון רבי רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל בקיצור שלחן ערוך שלו (סימן שיא, טו) זה לשונו: "אנחנו במערב (מרוקו) נוהגין שלא לאכול צלי בלילי פסחים כלל וכ"כ בית יהודה במנהג ארגיל (אלג'יר?). וכן ראיתי בהערות איש מצליח על המשנ"ב (שם סק"א), שכן הוא גם מנהג איזמיר כמ"ש מהר"ח פאלאג'י ברוח חיים, וכן מנהג ג'רבא כמ"ש בספר ברית כהונה (מערכת פ' אות כ') ועוד מקורות, הובאו בהערות איש מצליח שם, ע"ש.

אך שאר העדות בני ספרד ובני תימן שנהגו בחו"ל בקהילותיהם לאכול צלי בלילי פסחים יכולים להמשיך במנהגם גם בא"י. וכמו שכתב הגאון רבי רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל בקיצור שולחן ערוך שלו (סי' שי"ד סע' א-ב) כל מקום כמנהגו, ע"ש. ועיין בספר אור לציון (ח"ג פט"ו שאלה ב) בתשובה לשאלה שם לעניין אכילת הזרוע שבקערת ליל הסדר, ועיין במקורות ובהערות שם אות כ' לעניין אכילת צלי בליל הסדר, לעניין מנהג ספרד בזה כתב: "ולעניין ארצות הספרדים הדבר תלוי במנהג המקומות, ומנהג בני תימן לאכול צלי בליל פסח והרי הם כמקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים" וכו'. ע"ש. ולכן נראה שאין להנהיג איסור בעיר חדשה וכ"ש במקום ובקהילה שנהגו היתר בזה, דעיקר הדין בזה תלוי במנהג המקומות והיכא דנהוג נהוג. וכמ"ש כה"ח (שם ס"ק א, ב), ע"ש. ובדאי באותם מקומות וקהילות בחו"ל שנהגו מקדמת דנא לאכול צלי בליל הפסח ודאי שיכולים להמשיך במנהגם גם בא"י, ע"ש. ובפרט שגם בא"י המנהג לאכול צלי בלילי פסחים כמ"ש בספר ארץ חיים [דיני ומנהגי א"י] (סי' תע"ו, ס"א): מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלים וכו'. כתב בשם הרב מלכי בקודש (מחכמי צפת הובא בספר שם הגדולים להחיד"א מערכת ספרים, ע"ש) על הלכות פסח וביאור ההגדה, דף כ"א ריש ע"א שאף את הזרוע הצלויה שמביאין בקערת ליל הסדר אנחנו נוהגים לאוכלה, ע"ש. וכ"כ בספר כתר שם טוב גאגין (ח"ג עמ' 165) שמנהג הספרדים בא"י לאכול הזרוע הצלויה באמצע הסעודה, וכ"כ מהר"ח אבולעפיא זצ"ל בספרו מקראי קדש (דף קע"ח) שחלק על על הפרי חדש (סי' תע"ג סק"ד) וכתב שאע"פ שעושהו זכר לפסח כל שלא אמר במפורש בשר זה לפסח מותר לאוכלו כיון דאינו מקולס. וכ"כ בסידור בית הבחירה (דף קלה ע"א דיני כורך אות טו) זה לשונו: "אחר אכילת הכריכה אוכלין הזרוע כמ"ש בשו"ע סימן תעו מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין, ובארצנו אר"ץ חל"ב נהגו לאכול". וזה דלא כמ"ש בחזו"ע פסח (עמ' קג סעי' ב-ג) שאסור לאוכלו וצריך לפרסם שבמקום שנהגו לאכול את הזרוע יש לבטל את המנהג הזה, ע"ש. אבל כבר נהגו חלק מעדות הספרדים היתר בזה ע"פ גדולי הפוסקים בזמנם, וכן נוהגים יוצאי טריפולי לאכול צלי בליל פסח כמ"ש בהערות איש מצליח ע"ש. וכן נהגו גם יוצאי כורדיסטן כמ"ש הרה"ג שבתאי בן חיים בספרו השבח לאל (עמ' 102). ואין צריך לומר שכן מנהג התימנים כידוע, כמ"ש הרה"ג יצחק רצאבי שליט"א פוסק עדת תימן בשו"ע המקוצר (ח"ג עמ' מט), ע"ש. ואין למחות בידם.

דגים, ע"פ הירושלמי שם. ג. רק מה שהרואה עלול לחשוב שהוא קרבן פסח ולפי זה צלי עוף יהיה מותר. ע"פ פירוש המשניות לרמב"ם שם.

ואם יש קהילות שהחמירו בזה ושינו את מנהג אבותיהם בא"י, מ"מ אין מורין כן והיכא דנהגו לאכול צלי בליל הסדר יכולים להמשיך במנהגם גם בארץ ישראל. ואין הדבר תלוי אם רוב הציבור בא"י נוהגים להחמיר בזה אלא במנהג כל מקום ומקום וכן משמע מהשו"ע שם, ודלא כמ"ש בילקוט יוסף (פסח ח"ג עמ' תערב) לחלוק על מש"כ הגר"צ באו"צ הנ"ל, והסביר שכיון שרוב הספרדים בא"י נוהגים שלא לאכול צלי, המיעוט בטלו ועל כן גם התיימנים צריכים לשנות את מנהגם וכו', וזה ע"פ שיטת אביו הראש"ל הגרע"י זצ"ל, אך כבר ידוע ומפורסם שהתיימנים וכן יוצאי מרוקו ואוחזים במנהגי אבותיהם גם בא"י, ע"פ רבותיהם שפסקו שאין לשנות את מנהגי אבותיהם בא"י משום שעלו כעדה שלמה ועצמאית ולא דמי ליחידים שעלו ונטמעו בקהילות אחרות בארץ. וכאמור בריש דברינו אף בזמן המשנה והתנאים בא"י המנהגים היו חלוקים בזה, ומשנה מפורשת היא (פסחים פ"ד מ"ד) מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין, וכו', משמע שאף בזמן המשנה הדבר היה תלוי במנהג המקום. ובמתני' (ביצה פ"ב מ"ו) נחלקו רבן גמליאל וחכמים. ג' דברים אמר רבן גמליאל להקל וכו' ועושין גדי מקולס בלילי פסחים וחכמים אוסרים מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ (עי' רש"י שם רע"ב ותפ"י שם). והיינו דווקא בגדי מקולס על כרעיו ועל קרבו אבל אם היה מחותך או שהיה חסר אבר וכו' הרי זה מותר במקום שנהגו.

ואולם לא ברירא לן מילתא אם האי פלוגתא דרבן גמליאל וחכמים הוה בזמן שביהמ"ק היה קיים או לאחר החורבן, ואי רבן גמליאל היינו רבן גמליאל הזקן שהיה חי עוד בזמן שביהמ"ק היה קיים או אינו אלא רבן גמליאל דיבנה שהיה לאחר החורבן. אמנם רש"י שם בגמ' ביצה (כב: ד"ה מקולס) פירש: "והיו עושין אותו זכר למקדש שכתוב בו 'על כרעיו ועל קרבו'". ע"כ. משמע דהאי פלוגתא דר"ג וחכמים הוה לאחר החורבן וחכמים אוסרים משום קרבן פסח שלא היה נאכל מחוץ למקדש וירושלים ועשו זכר למקדש לאחר החורבן, ולר"ג משמע דאין חוששין שמא יאמרו זה בשר פסח ונראה כאוכל קדשים בחוץ. וכבר העיר בזה בעל תפארת ישראל (יכין שם אות ט"ו ד"ה זכר למקדש), זה לשונו: "ואף אי נימא דר"ג הוא ר"ג הזקן נכדו של הלל שהיה חי בזמן שביהמ"ק היה קיים, אפ"ה היה שייך דין זה שיאמר לבני חוץ לארץ, ולפענ"ד נראה מדהו"ז עם ראב"ע והרי הוא נמנה עמו בנשיאות וזה היה בן רשב"ג שנהרג בזמן החורבן" עכ"ל.

רוצה לומר דלא מוכח מ'זכר למקדש' דפלוגתייהו דר"ג וחכמים הוה לאחר החורבן דייקא, אך כמדומני שבכל מקום מצווה שעשו חז"ל ותיקנו לעשות 'זכר למקדש' היינו לאחר החורבן דווקא כגון מצוות נטילת לולב בחג הסוכות בכל שבעת ימי החג, ובכל מקום מלבד בשבת, שתיקן רבן יוחנן בן זכאי, וכן מצוות ספירת העומר זכר למקדש, וכן מצוות אכילת מצה ומרור בכורך כמנהג הלל הזקן זכר למקדש. אמנם מהאי עובדא דאיתא בתוספתא (יו"ט ב, ט"ו) מעשה בתודוס איש רומי שהנהיג את בני רומי ליקח טלאים בלילי פסחים ועושין אותן מקולסין, היינו כדעת ר"ג, אמרו לו חכמים קרוב אתה להאכיל (את הרבים) קדשים בחוץ מפני שקורין אותו פסחים. ע"ש. משמע דהוה בזמן שביהמ"ק קיים, דאי בזמן החורבן לא שייך לשון קרוב.

לסיכום: אין לאסור איסור על כל עדות הספרדים ובני תימן לאכול כל צלי בליל הסדר, ואפילו עופות צלויים בתנור, אלא מקום וקהילה שנהגו לאכול אוכלים ואין חוששין שנראה כאוכל קדשים בחוץ, והנח להם במנהגי אבותיהם דעיקר דין זה תלוי במנהג המקום. ומקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין, ואין להתיר לבניהם אחריהם ואין לשנות, ואין לשום רב ומורה הוראה להורות נגד מרן השו"ע שהשאיר את הדבר תלוי במנהג המקום.



הרב יצחק איזיק פרלמוטר

מח"ס באוני בנך (הגדש"פ)

## בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך

### פרק א'

#### א. חיוב הסיפור בעת הסעודה בדווקא

מכילתא פרשת בא פרשה יז: "והגדת לבנך. שומע אני מראש חדש ת"ל ביום ההוא. אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, ת"ל בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך". וכע"ז בהגדה: "יכול מבעו"י ת"ל בעבור זה וכו' לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך".

כלומר הייתה הו"א שחיוב הסיפור הוא מבעו"י, ע"ז באה הילפותא שזה דווקא בשעה שמצה ומרור לפניו. דכשם שהפסח מצוותו מצאת הכוכבים כך גם המצה והמרור הוקשו לפסח, והם נאכלים מצאת הכוכבים (עי' תוס' פסחים צט: ד"ה עד). וחיוב הסיפור הוא בדווקא בשעה שהפסח המצה והמרור מונחים לפניו לאכילה, שאז חיוב הסיפור, ולא מבעו"י.

ונראה שמלבד מה שיש כאן גילוי על הזמן הראוי למצוות סיפור יציאת מצרים שאינו מבעו"י, יש בזה תוספת של הגדרה במהות צורת הסיפור.

דהיינו, דהסיפור צריך להיות באופן כזה שהוא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכפי שנדרש על המצה שיש לספר עליה, כדדרשין לחם עוני 'שעונין עליו דברים הרבה', שההגדרה וה'שם' של המצה הוא מחמת מה שמספרים עליה דברים הרבה, משו"כ צריך שהסיפור יהיה על המצה והמרור שבסיבתם ובתוכנם מספרים. ומשום כן מצינו שיש איסור לאכול מצה בער"פ, כדי שלא יהיה חסר בסיפור המסופר על המצה שעומדים לאוכלה (עי' היטב בלשון התרוה"ד קל"ז, הובא ברמ"א תע"א סעיף א ובמשנ"ב שם ס"ק י"ג), כי צריך שהסיפור יהיה חדש ומוחשי כשהוא על המצה (ואף שבוודאי אי"ז לעיכובא, שהרי אף באין לו לפניו מצה ומרור חייב בסיפור, אך מ"מ כך היא צורת המצוה בשלימותה).

והלימוד הוא ממה דכתיב בעבור זה, וכפי שנראה ממשמעות פשט הכתוב, בעבור זה – לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, הלשון 'זה' בא להורות כמראה באצבע, שזה דבר מוחשי לפניו (עי' מגילה טו ועוד). ולכן כתבו הפוסקים שצריך לגלות את המצות בשעת קריאת ההגדה דבעינן 'עונין עליו דברים הרבה', ונאמרו כמה הלכות היכן לגלות והיכן לכסותם, ואומר מצה שאנו אוכלים וכו' מרור זה שאנו אוכלים וכו' ומגביהם (פסחים קטז:).



## ב. הסיפור דווקא אחרי קידוש

ומשום כן הזמן של קיום מצוות הסיפור בפועל הוא בין הקידוש (וכוס א' מד' כוסות) לסעודה. ונראה מעט להרחיב בזה, שיש לעי' טובא בהאי דינא, שהרי הענין של בשעה שמיצה ומרור מונחים לפניך אם זה רק גילוי על הזמן שאינו מבעו"י, למה לן לפתוח את מצוות הסיפור לאחר הקידוש ולהיכנס לנידונים הלכתיים מורכבים שנשתברו עליו הרבה מאוד קולמוסים ליישב ולבאר את הצורה הזו של קיום מצוות הסיפור בין כוס ראשון לשני, אם מצד הפסק של ברכה אחרונה אם מצד קידוש במקום סעודה וכו' וכו'. ולמה נקבע שחיוב הסיפור יהיה דוקא בשלב זה. למה א"א היה לספר את הסיפור עוד קודם הקידוש בעת שהמיצה והמרור מונחים לפניו, וכשגומר את הסיפור יעשה קידוש ויתחילו את הסעודה, כמו בכל סעודת יו"ט.

אמנם אפשר לישב שחז"ל סידרו דווקא בסדר הזה כי יש מצוות ד' כוסות ועל כל כוס צריך לעשות מצוה כמש"כ בפסחים קיז:, והכוס השניה נאמרת עליה ההגדה וע"כ זה אחרי הקידוש [דקודם קידוש א"א לשותות].

מיהו אין סדר זה רק מחמת כוס שני, אלא צורת הסיפור היא בדווקא אחר שכבר התחלנו בקידוש, וכמו שמצינו בסימן תפ"ג במי שאין לו יין כיצד יעשה, ומבואר שמי שאין לו יין יעשה את הקידוש על המצה ויברך המוציא ומצה, ואח"כ יסלק את הקערה, ולאחמ"כ יספר ביצי"מ, ולאחמ"כ יאכל כורך וכו'. יעו"ש. וצ"ב בזה, דלכא' אפשר לספר קודם קידוש דהרי אין לו כלל ד' כוסות, וימתין עם המצה עד מוציא מצה ושולחן עורך, ואז יאכל את המצה, ולמה כה חשוב שהסיפור יהיה אחרי קידוש, אף שהוא כבר קיים את המצה דאו' של מצה. אלא מוכח שזה דין מהותי בצורת הסיפור שהוא יהיה אחרי קידוש, כשכבר כביכול התחילו את סעודת היו"ט של המצה והמרור (ואף שהמיצה שהוא אוכל היא מצה שכלל לא ספרו עליה, ומוכח שאין עיקר הענין לאכול את המצה והמרור שספרו עליהם אלא העיקר הוא שהסיפור חייב להיות אחרי שכבר פתחו בסעודת היו"ט ע"י קידוש).

וכך מבואר בשבלי הלקט (הא לחמא עניא) שכתב: "למה נקראת לחם עוני כדתניא שעונין עליו דברים הרבה פירוש קריאת ההגדה והלל על אכילתו". מבואר בדבריו שחיוב הסיפור הוא על המצה והמרור בשעת אכילתם, ולכן הזכיר דוקא את החצי הראשון של הלל.

וכך גם נראה בדבריו בסימן ריח שכתב וז"ל: "רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים וכו' פי' עתה חוזר על תשובת מה נשתנה ועל אלו שלושה דברים מצות הגדה מיוסדת לומר בעבור זה בזמן שמונחים לפניך, וכו' דאמר רבה מצה צריך להגביה מרור צריך להגביה על שם והגדת לבנך וגו' בעבור זה" עכ"ל. למדנו בדבריו שצריך להגביה משום שצריך לספר את סיפור יציאת מצרים בשעה שמיצה ומרור מונחים לפניך. ובשלב זה שעונים על השאלות של מה נשתנה, זה בעצמו סיפור היציאה, ע"כ בעינן דוקא כעת להגביה להראות ולהמחיש את הסיפור, שצריך להיות מסופר על המצה והמרור שעומדים לאכול. ומה שכתב שלא יצא ידי חובתו הכוונה למצוות סיפור יציאת מצרים, הנאמרת על הפרוסה\*.

א). אמנם, לשיטת הרמב"ם עוקרים את הקערה מתחילת ההגדה עד רבן גמליאל כל שלא אמר וכו', ורוב זמן ההגדה אין מצה על השולחן. וכמו"כ עושים יחזק רק לפני ברכת המוציא, וא"כ נראה לכא' מדבריו דלא דס"ל מהדברים הנ"ל דבעינן

וכך כתב להלכה הגר"ז בסי' תע"ג סעי' ל"ו: "ומקצתה השני (פי' של המצה שנחצתה) צריך להחזירו לקערה וליתן אותו בתוך שתי מצות השלמות כדי לומר עליו ההגדה, לפי שצריך לומר ההגדה על מצה הראויה לצאת בה ידי חובתו שנאמר תאכל עליו מצות לחם עוני ודרשו חכמים פסחים קטו: שעונין עליו דברים הרבה, ומתוך שנאמר לחם עני חסר וא"ו דרשו חכמים לחם עני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהיה שלימה אלא פרוסה ועליה יאמר ההגדה", עכ"ל. מבואר שעניית הדברים צריכה שתהא על מצה פרוסה שיכול לצאת בה ידי חובתו.

[ביאור הגר"ז בטעם היחץ זה טעם מחודש, כי הלשונות בראשונים לבאר את הסיבה של יחץ והחזרת החצי לקערה הם לא כדי שהסיפור יאמר על המצה הפרוסה, אלא כדי ששגיגה האדם לברכת המצה תהיה פרוסה לפניו, שדרכו של עני בפרוסה. ואולי זה כלול בדבריהם. וצ"ב בזה. וז"ל החדושי הר"ן בפסחים קטו: "...אבל עכשיו נהגו הכל לברך על הפרוסה, אלא שאינו פורסה בשעת המוציא כדי לברך על הפרוסה אלא שמקדימין לפרוסה קודם שיאמר הגדה כדי שבשעת המוציא ימצאנה כשהיא פרוסה". ואולי כל הנך ראשונים דס"ל שהברכה קאי אפרוסה הכוונה בזה כפי שמבאר הגר"ז, שמה דרכו של עני בפרוסה זה סיבה לאמירת ההגדה על הפרוסה, כדי שתהיה המצה בשעה שמספרים עליה בצורה שהיא כבר מזומנת לברך עליה, שזה ה'מה דרכו של עני בפרוסה'. והכל ענין אחד, הברכה על הפרוסה והסיפור על הפרוסה. ודוחק].

נמצא שאין זמן החיוב בא ללמד בסתמא על התאריך של ט"ו אחרי השקיעה ולא מבע"י, אלא זה בא ללמד אותנו שצורת הקיום דאורייתא של הסיפור אינה בצורה של אמירת דרשה או שיעור וכדו' בליל ט"ו, אלא זה צריך להיות בזמן שכבר מצה ומרור מונחים לפניו וכבר ניתן להתחיל את הסעודה של הפסח מצה ומרור, כי כבר נמצאים אחרי קידוש. דחז"ל קבלו שהסיפור יהיה 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' הכוונה בזה שזה יהיה זמן שעם ישראל ישבו בסעודת המצה והמרור ויספרו את הסיפור בזמן הסעודה על המצה והמרור. וע"כ דוקא כשנמצאים בתוך הסעודה מתקיים כדין צורת הסיפור.

שזה יהיה לפניו במציאות. אולם אינו כן, דלפי הרמב"ם 'עונין עליו דברים הרבה' אין הכוונה שיש דין לומר עליו את כל ההגדה, אלא זה דין של 'עונין עליו דברים' (מלשון וענית ואמרת) ומשום שהתשובות על מה נשתנה נמצאות במצה זו (כמו הרבה מהראשונים דס"ל כן), לכן אז מחזירים את הקערה (וכ"ה גם לפי הגר"א במעשה רב, עי' לקמן). אלא דס"ל דלא נצרך שזה יהיה על פרוסה, אלא על סוג של מצה של לחם עוני (שאינה מצה עשירה). ויוצאים בזה שפיר גם כשיש לפניו מצה שלימה.

אף הגר"א במעשה רב כתב שמחזירים את הקערה רק במצה זו, ומבואר ש'עונין עליו' מתקיים באמירה זו בלבד. כי הקערה עם המצות לא נמצאות כלל על השולחן אלא מחזירים אותן רק ב'מצה זו'. אמנם לפי הגר"א עושים יחץ כבר בתחילת ההגדה, וכפי שפסק בשו"ע, וא"כ עכ"פ במצה זו מתקיים לשיטת הגר"א הדין של עונין עליו, על הפרוסה. ודלא כדעת הרמב"ם [וקצת צ"ע, שבביאור הגר"א בסמ"ח תע"ג ד"ה וכשמתחיל, מציין לדברי התוס' בפסחים קי"ד ד"ה הביאו. ושם מבואר כשיטת השו"ע שמיד בעבדים היינו מחזירים את הקערה כדי לומר עליו דברים הרבה, והגר"א לא מציין שם לדברי הרמב"ם שעדיין לא מחזירים. וזה קצת סתירה למש"כ במעשה רב, כי בדר"כ כשהגר"א פליג על השו"ע הוא מביא בביאור הגר"א גם את הדעות החולקות על השו"ע. ויל"ע בזה].

וזהו הדיוק בדברי המכילתא דכתב שהלימוד הוא שיהיה הסיפור בשעה שמיצה ומרור מונחים לפניך על שולחניך, שולחניך דייקא, שעסוקים כעת בהתאספות לשולחן הסעודה. וככל הנ"ל.



### ג. ראיות שלכא' הסיפור הוא אף כשאינם 'מונחים לפניך' כפשוטו

הזמן של 'בשעה שמיצה ומרור מונחים לפניך' לא נאמר רק ביחס לזמן של תחילת מצוות הסיפור וצורת מעשה הסיפור שיהיה על המצה והמרור, אלא הוא אף הגדרת החיוב כלפי השלב של סוף מצוות הסיפור. דומן החיוב צריך להיות כל זמן שנמצאים עדיין בזמן סעודת היו"ט. דמשעה שכבר לא חשיב 'עת הסעודה' של המצה והמרור מונחים לפניו, פטורים ממצוות הסיפור. וכפי שנבאר בס"ד.

דהנה יש לברר האם אכן דין 'סיפור' הוא דווקא בשעה שמיצה ומרור מונחים לפניך כפשוטו שיהיו לפניו, דהרי יש חיוב לספר ביצי"מ עד שתחטפנו שינה (שו"ע תפ"א ב'), ומבואר ששייכת מצוות הסיפור גם אחר שכבר אכלו את המצה והמרור, וגם ברכו ברכת המזון. אמנם יתכן שכל הזמן שראוי למצוות האכילה עדיין שייכת מצוות הסיפור.

אלא שגם זה צריך תלמוד, שהרי בפשטות משמע שמצוה לספר עד שתחטפנו שינה אפילו אחר חצות. דהנה בגמ' ברכות ט. מבוארת מחלוקת עד מתי סוף זמן אכילת הפסח, דלפי ר"ע זמנה עד חצות ולראב"ע הוא עד עה"ש. ומחלוקתם היא אם אזלינן בתר חפזון דמצרים שהיה בחצות או חפזון דישאל שהיה בבוקר. והגמ' שם עושה גז"ש למצה דכשם שפסח כל מר כדאית ליה, אף המצה תליא בזה. ומעתה, אם מצוות הסיפור תלויה בשעה שמיצה ומרור מונחים לפניך, א"כ אחרי חצות כשכבר אין פסח ומצה, אז גם אין דין סיפור מיוחד של ליל ט"ו שהוא בדוקא על הפסח ועל המצה. עי' מג"א תפ"ה ס"ק א'.

והנה דין זה של סיפור עד שתחטפנו שינה משמע אפילו אחר חצות, ויל"ע האם זה משום שמחמירים כמ"ד שמצוות אכילת הפסח היא עד עה"ש<sup>ב</sup>, שאז גם מצוות הסיפור עד עה"ש, או דילמא שאף למ"ד עד חצות יש ענין להמשיך ולספר עד שתחטפנו שינה. ואולי באמת מדובר רק על מי שגמר סעודתו קודם חצות, דלכו"ע זה עדיין זמן חיוב הסיפור, דחשיב ליה שעה שמיצה ומרור מונחים לפניך, ולפי"ז נקטינן לעיקר כמ"ד עד חצות, וא"כ לאחר חצות כבר אין שום חיוב להמשיך ולספר. ויש בזה אריכות בראשונים ובפוסקים אם חיוב הסיפור עד שתחטפנו שינה זה רק דין מצד כל המרבה הר"ז משובח, או שזה מעצם הדין של חיוב הסיפור. והדברים עתיקים.

והנה מדין זה של 'עד שתחטפנו שינה' לכא' מוכח שהגדרת 'בשעה שמיצה ומרור מונחים לפניך' זה שיעור זמן, שהרי מדובר אחרי שכבר גמר סעודתו. ולכא' מוכח לא כמש"נ למעלה

(ב). כלומר, אנו נוקטים לחומרא כמ"ד עד חצות ולחומרא כמ"ד עד עה"ש. דמה שאנו מחמירים לגמור עד חצות אינו משום שפוסקים להלכה עד חצות. אלא רק לחומרא. עי' סימן תע"ז בביאה"ל ד"ה ויהא זהיר.

באריכות שזה תנאי מעשי שבשעת הסיפור המצה והמרור חייבים להיות לפניו. אלא זה רק לימוד על הזמן של החיוב. אמנם נראה להוכיח לא כן, וכמו שיתבאר להלן.



#### ד. חיוב הסיפור אחר הסעודה הוא בדווקא אם הוא המשך ממנו

הנה אנו מוצאים איסור לאכול אחרי אפיקומן. וזאת, משום שהאפיקומן הוא זכר לפסח, וכשם שאחרי הפסח לא נאכל כלום כמו"כ המצה שהיא זכר לפסח לא נאכל אחריה כלום. ולגבי שתיה, מצינו כמה טעמים לאיסור שתית יין, או משום שזה נראה כמוסיף על הכוסות, או משום דשמא ישתכר ולא יהיה יכול לספר ביצי"מ. וטעם זה דשמא ישתכר הוא הלכה בהלכות סיפור יצי"מ שצריך לספר עד עה"ש, ולא מהלכות אפיקומן [וצ"ב מה החסרון בזה, דהניחא בין כוס שלישי לרביעי יש דס"ל (כפי שהובא בסימן תע"ט) דאין לשתות יין שמא ישתכר ולא יכול יהיה לגמור את ההלל, אך לעניין חיוב הסיפור עד עלה"ש אם הוא ישן הוא פטור מסיפור, כי אין דין להיות ער עד הבוקר ולספר ביצי"מ, אלא הענין הוא לספר עד שתחטפנו שינה, ואם נרדם הוא כבר פטור מסיפור יצי"מ. ואולי זה משום דחשיב ליה שהוא הביא ע"ע את השנה הזאת, והו"ל כפגם במצוות הסיפור, או מטעם אחר. עכ"פ יש פגם גדול שנראה אצלו כהוללות של שתית יין ושכרות, ולא כליל סיפור יצי"מ בהלל והודאה (עי' בריטב"א בתחילת ההגדה). ועי'].

והנה לפי סברא זו דשמא ישתכר כתבו החק יעקב בסק"א והמקור חיים, שאם נרדם וקם יכול לאכול ולשתות. וצ"ב אמאי לא חל ביה מחדש חיוב הסיפור, שהרי להנך דס"ל שהמצוה היא עד עלות השחר מעיקר הדין, א"כ היה צריך להיות שחזור וניעור הדין של חיוב הסיפור (כמו"כ יש לברר להנך דס"ל שהחיוב עד הבוקר הוא רק מדין וכל המרבה וכו', האם לא חל עליו הענין של וכל המרבה הרי"ז משובח, דמשמע שלפ"ד אחרי שישן הו"ל ככל השנה, שאין אף ענין של סיפור מלבד זכירה כלשהי. וזה מחדש עד מאור). וכן צ"ב למ"ד שהחיוב הוא רק עד חצות, אם גמר סעודתו הרבה קודם חצות ונרדם קודם חצות וקם קודם חצות, בוודאי לכו"ע זו שעה שמצה ומרור מונחים לפניו, ולמה יהיה פטור מחיוב הסיפור. כמו"כ אם קם אחרי חצות למ"ד שזמן החיוב הוא עד עה"ש להיכן אבד הדין של בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. דאף אם במציאות אזלה לה המצוה, אך בוודאי מצד עצם הזמן זה בוודאי חשיבא ליה 'זמן' שמצה ומרור מונחים לפניך.

עוד טעם מצינו שאסור לשתות שום משקה, כפי שמצינו בהלכות אפיקומן שלא יאכל כלום אחרי אפיקומן כדי שישאר טעם מצה בפיו, ה"ה על כל שתיה אסור כדי שלא יתבטל טעם מצה בפיו. והלכה זו היא הלכה בהלכות המצה, שישאר טעם מצה בפיו. והנה, עד מתי צריך שישאר טעם מצה בפיו, ידועים דברי האבני נזר (או"ח קפא) דס"ל שלפי המחלוקת אם זמן האכילה עד חצות או עד עלות השחר בזה תלוי הדין עד מתי אסור לאכול. כלומר דלמ"ד עד חצות, לאחמ"כ מותר לאכול, ולמ"ד עד עלה"ש האיסור לאכול הוא עד הבוקר. הרי לנו שהענין שישאר טעם מצה בפיו תלוי בחיוב סיפור יצי"מ [ואף שהרבה חלקו על דברי האבני"ז, אך מ"מ בפשטות כו"ע ס"ל שהדין שישאר טעם מצה בפיו תלוי בסוף זמן חיוב האכילה, אלא דס"ל שאף למ"ד עד חצות מדאו' הזמן הוא עד עלה"ש].





### ה. טעם מצה בפיו - מונחים לפניך

והנה מצאנו בכמה לשונות בראשונים שמבואר להדיא שבעינן שישאר טעם מצה בפיו, מחמת חובת הסיפור.

באורחות חיים להר"א מלוניל כתב: "ופירש תלמיד אחד מהר"ש ז"ל כדי שיהא טעם מצה בפיו, שחייבין אנו לספר ביציאת מצרים כל הלילה, על כן צריך שישאר טעם המצה בפיו". ובהערת המגיה שם מביא גירסא שצריך שישאר טעם מצה בפיו שמתוך כך יזכור יצי"מ וישבח לקל יתברך. עי"ש. כמו"כ הביא בכל בו בסימן נ: "...ומצה דאורייתא צריך גם כן שיאכל ממנה כזית באחרונה שישאר טעמה בפיו ואין מפטירין אחר מצה אפיקומן, ותלמיד אחד מרש"י ז"ל פירש כדי שיהיה טעם מצה בפיו מפני שחייבין אנו לספר ביציאת מצרים כל הלילה על כן צריך שטעם מצה יהיה בפיו".

למדנו מדבריהם שטעם המצה שייך עם החיוב של סיפור יציאת מצרים עד שתחטפנו שינה. ונראה דלאור מש"נ לעיל יבואר לן שפיר דכיון שחיוב הסיפור תלוי בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, כלומר חיוב הסיפור הוא ב'עת סעודה' כל מר כדאית ליה, אם עד חצות או עד עלה"ש. אך עכ"פ לכו"ע חיוב הסיפור שורשו נובע מהזמן של אכילת הפסח והמצה, והתחדש בזה דכל זמן שטעם מצה בפיו חשיב ליה עדיין שהמצה והמרור מונחים לפניו, וכע"י שירי מצוה כמצוה. ע"כ חשיב ליה כ'עת סעודה' כל זמן שטעם מצה בפיו, שעדיין לא חשיב ליה שהסתלק מהמצה והמרור.

ומעתה יבואר שפיר מה שהקשנו לעיל מהו הטעם שאם נרדם פטור מסיפור יצי"מ אף שקם קודם חצות או עלה"ש, דהביאור בזה הוא דכיון שהוא נרדם חשיב ליה כמי שהתנתק מהסעודה, ושוב כבר לא חשיב אצלו בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו.

כמו"כ נראה לבאר בכוונת רש"י בדף לו. שכתב שעונין עליו הכונה היא שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה. וצ"ב בדבריו, שנראה שהוא מדבר על החצי השני של הלל, שהרי כתב 'גומרים', והרי בשלב זה כבר אכלו את המצה ולמה חשיב ליה כעת שעונין עליו, על המצה, דברים הרבה? ולהנ"ל יבואר דכיון שעדיין טעם מצה בפיו ע"כ חשיב ליה לענייה על המצה, אף שכבר אזלה והלכה.

אמנם המאירי כתב דלא כרש"י, אלא דעונים עליו קאי על החצי הראשון של ההלל. וז"ל המאירי בדף קטו: זה שקראה תורה לחם זה לחם עוני רמז יש בו להרבה דברים הוא שאמרו לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה ר"ל הגדה והתחלת הלל. וכו'. עי"ש. וכ"ה גם בדף קטז. מזגו לו כוס שני ר"ל אחר טבול ראשון של שאר ירקות אחר הבאת מצה וחזרת כדי לקרות על זה ההגדה בעוד שמצה ומרור מונחים לפניו ומקצת ההלל. עכ"ל. היה ניתן ללמוד מדבריו שכתב תחילת ההגדה בדוקא, משום שבחצי השני של הלל כבר אין לפניו את המצה והמרור, שהרי כבר אינם כי אכלם.

אך להמבואר אי"ז הכרח כלל, משום שיתכן 'שעונין עליו' קאי על המצה והמרור ממש קודם האכילה, כי הכינוי של 'לחם עוני' הוא ע"ש מה שמספרים ועונים כשהמצה לפניו בפועל, אך

בוודאי אף אחרי שאכלם חשיב ליה עדיין כהמשך, וכעי' שיורי מצוה, כל זמן שטעם מצה בפיו. וזמן זה לא התמעט מדרשת כל זמן שמונחים לפניך, אחר שהתחיל על המצה והמרור עצמם.

לפי הנ"ל יוצא חידוש גדול, שכל זמן שטעם מצה עדיין בפיו הוא מקיים בזה את הדין דאו' של שעה שמצה ומרור מונחים לפניך. וכך נראה בסימן תפ"ג במי שאין לו יין שיעשה קידוש על המצה ויאכל ולאחמ"כ יספר ביציאת מצרים. עי"ש. ורואים שכיון שהוא לאחר קידוש בתוך הסעודה שפיר חשיב ליה באמצע הסעודה אף שכבר יצא ידי מצוה. כן מוכח גם במשנ"ב בסי' תע"ז ס"ק ו' בשם הדגול מרבבה שאדם שאין לו שהות כלל להתחיל את הסדר וכבר קרב חצות יאכל מצה ומרור ולאחמ"כ יספר ביציאת מצרים. עי"ש. ולכא' הרי המצה והמרור לא לפניו וכיצד יוצא ידי סיפור דאורייתא על המצה והמרור. ולפמש"כ את"ש, דכל זמן שהוא נמצא בסעודתו חשיב ליה כבשעה שמצה ומרור מונחים לפניו.

והנה המג"א בסימן תפ"ה ס"ק א' כתב שרק אחר ליל הסדר אם לא סיפר הפסיד את המצוה ואין לו תשלומין דשוב אין כאן מונחים לפניך, עי"ש. ונראה מדבריו שבכל ליל ט"ו, אף אחרי אכילתו, שפיר חשיב ליה עדיין בתוך הזמן. והיה מקום לומר שנראה מדבריו ששעה שמצה ומרור מונחים לפניו זהו רק גילוי על הזמן ולא צריך שיהיה מונח לפניו בפועל. אך לפמש"נ למעלה זה דין שבפועל יהיה לפניו, שהרי קודם קידוש עדיין אין חשיב כמונחים לפניו וא"א עדיין לספר. אלא בהכרח צ"ל כמש"כ, שהטעם הוא משום שנחשב ליה שעדיין טעם מצה בפיו. [ויש לדון לפי המג"א אם ישן אחרי הסעודה האם גם הפסיד או לא, דלמעלה באות ד' הובא מהחק יעקב שאם ישן נפקעה ממנו המצוה של הסיפור. ויש לדון האם גם כשלא קיים כלל את הסיפור אחר שישן האם יכול עדיין לקיים. ויל"ע בזה].



### ו. תרוץ על תמיהת המהרי"ל

הנה איתא בשו"ע סי' תע"ב א': לא יאמר קידוש קודם שתחשך. ובמג"א ס"ק א' הביא את המקור לכך מדברי התרומת הדשן בסי' קל"ז, שכתב דכיון שזה כוס ראשון מד' כוסות ע"כ צריך שזה יהיה בלילה, דהכוסות צריכים להיות בשעת הסיפור בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ומבעו"י אינו זמן הסיפור. עי"ש. ובחק יעקב בס"ק ג הביא את דברי המהרי"ל שמקשה על טעם זה, דאם אכן כך שגם הכוסות יש בהם דין של בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אז גם כוס ד' היה צריך להיות קודם חצות. וכתב טעם אחר בזה, שמשום שאכילת הירקות היא שינוי להתמיה התינוקות ע"כ צריך שזה יהיה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, כי אף השינויים צריכים שיהיו בזמן של מצוות הסיפור. יועי"ש.

להלכה אנו רואים שהפוסקים העתיקו את סברתו של התרוה"ד, ולגבי קושיתו של המהרי"ל אנו אכן מוצאים שבביאור הגר"א בסימן תע"ז כתב על דברי הרמ"א לומר הלל קודם חצות שהכונה בזה כי צריך לומר את ההגדה על הכוס, וכיון שהכוס היא רק עד חצות ע"כ גם הלל צריך לומר עד חצות. עי"ש היטב בדבריו. מבואר שס"ל כסברתו של המהרי"ל.

ובישוב דברי התרומת הדשן (אף שלהלכה לא נפסק כן מעיקר הדין), אולי אפשר ל"ע"פ מה שהתבאר לעיל, דס"ל דאף אחר חצות כל זמן שטעם מצה בפיו חשיב ליה כשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, וע"כ אף ששונה אחר חצות אין בכך חסרון.

אמנם בדברי הגר"א בביאור דברי הרמ"א נראה דלא ס"ל כסברא זו שכל זמן שטעם מצה בפיו חשיב ליה כשעה שמצה ומרור מונחים לפניך אפילו אחר זמן האכילה, שהרי כתב להקדים את הכוס קודם חצות. אך כל דבריו הם בביאור דברי הרמ"א, אך בשו"ע נראה דלא ס"ל כך, ואף במעשה רב לא כתב לומר הלל קודם חצות. ויש לעיין אם אכן סברא זו שהתבארה לעיל שטעם המצה חשיב ליה כהמשך ה-"בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" תהיה תלויה בנידון זה אם הלל הוא קודם חצות או אחר חצות או שזה לא שייך לנידון זה. וכעת אכ"מ.



## פרק ב' - טעם תקנת השינויים להתמיה התינוקות

אחרי שהתבאר שקי"ל לחז"ל שמצות סיפור יצי"מ מה"ת צריכה להיות בעת סעודת היו"ט (בין קידוש לסעודה), שעיקרה פסח מצה ומרור, נראה לבאר בזה סוגיא מחודשת שאנו מוצאים בהלכות סיפור יצי"מ.

הנה, אחד הדברים המיוחדים שקבעו לנו חז"ל לליל הסדר (שלא מצינו כדוגמתו בשאר קיומי המצוות ות"ת) הוא ענין השינויים, שאמרו חז"ל לעשות דברים 'כדי שישאלו התינוקות' (כמבאר בגמ' בפסחים). ויש להתבונן בענין זה וללמוד ממנו על הדרך שעל ידה נוכל לקיים נכון את מצוות והגדת לבנך.

חז"ל לימדו אותנו שכדי לפתוח את לבבות המסובים שיהיו קשובים לסיפור יציאת מצרים עלינו לספר בדרך שאלה ותשובה. ולכן תקנו חז"ל את השאלות של 'מה נשתנה', שעליהן עונים ומספרים את כל הסיפור של 'עבדים היינו' וכו'. וכמו"כ בדברי רבן גמליאל מבארים את טעמי המצוות בדרך שאלה ותשובה, פסח על שום מה וכו'.

ויש להעיר ולהאיר דבר פלא גדול בענין השאלות שתקנו לנו חז"ל בליל הסדר. אנו רואים שחז"ל במשנה (פסחים קטז) כתבו לנו נוסח מדויק של שאלות 'מה נשתנה'. וצריך בזה תלמוד, כיצד יתכן שיש נוסח קבוע של שאלות, מהכ"ת שיהיה קשה דווקא שאלות אלו. ויותר מזה, שהרי עיקר הענין שהשאלות יהיו בדרך שו"ת זה בכדי לפתוח את לב המסובים, וא"כ היה צריך בכל שנה לפתוח עם שאלה אחרת, כיצד נפתח את לב המסובים ע"י שאלות שכבר זוכרים משנים קודמות.

ג). אמנם לפי הרבה ראשונים אינו נוסח קבוע אלא הוא נאמר רק כלפי מי שלא יודע לשאול מעצמו. אך מ"מ נקבע נוסח זה בתוך ההגדה ונראה שהוא נוסח קבוע. ואף לענין הלכה המ"ב בסי' תע"ג (ס"ק ס"ט) ובסי' תע"ב (ס"ק ג') מעתיק את דברי הגר"ז שהשינויים שעושים הם כדי שיעורר לשאול את השאלות של מה נשתנה. וכך גם נראה מכמה מקורות בדברי הפוסקים. ואכ"מ. ואכן להנך ראשונים שסגי בשאלה כל דהו תבואר כל הסוגיא של השינויים באופן אחר מהנתבאר כאן. ובמק"א הארכתי בזה בס"ד.

והנה, ההבנה הפשוטה היא שכל השינויים שעושים בליל הסדר באים כדי לעורר את התינוקות על כך שזה לילה משונה, ואז ליבם יהיה פתוח לשמוע את הסיפור. שבזה הם יבינו את מהות הלילה. אך נראה שזה רק חלק אחד מן השינויים, אך יש סוג נוסף של שינויים, וכפי שנראה בס"ד.



### א. השינויים הם לעורר לשאול מה נשתנה

נפתח בדברי המשנ"ב בסי' תע"ג (ס"ק ס"ט) ובסי' תע"ב (ס"ק נ') שמעתיק את דברי הגר"ז שהשינויים שעושים הם כדי שעי"ז יתעורר לשאול את השאלות של מה נשתנה. עי"ש. ובאמת יש לזה קצת ראייה, כי כל השינויים נמצאים בין קידוש למה נשתנה, ומזה נלמד שמגמת השינויים הם רק כהיכ"ת להביא לשאלות של מה נשתנה כי הם עיקר השינויים, ולכן הם נמצאים דווקא בין הקידוש למה נשתנה.

כלומר יש שני שלבים בשינויים. החלק הראשון הוא שינויים שעושים כדי שעל ידם יתעוררו לשינויים המבוארים במה נשתנה.

ובאמת זה לא חידושו של הגר"ז, אלא כבר ברמב"ם נראה שיש שני סוגי שינויים. יש שינויים שנועדו רק לעורר את הקטנים שהלילה הוא לילה משונה, ויש שינויים מהותיים ששייכים למהות הלילה וענינו של יום, וכפי שנפרט. וז"ל הרמב"ם בפ"ז ה"ג: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שישאלו וכו', וכיוצא בדברים האלו. אין לו בן אשתו שואלתו אין לו אשה שואלתו זה את זה מה נשתנה הלילה הזה ואפי' כולן חכמים וכו', עכ"ד. ומקור לדברי הרמב"ם שמחלקים קליות ואגוזים הוא מהגמ' בפסחים ק"ט ע"א, עי"ש.

ויל"ע בדברי הרמב"ם במש"כ 'וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות' מה כוונתו. לכאורה כוונתו לומר שהבן שואל את הנוסח של מ"נ, כמבואר במשנה ומובא ברמב"ם בסדר ההגדה. אך קשה לומר כן, דהרי נוסח המ"נ שכתוב במשנה קאי על מצוות היום, וא"כ מדוע ממשיך הרמב"ם ומפרט 'וכיצד משנה' מחלק להם קליות ואגוזים וכו', והרי שינויים אלו אינם שינויים שמוזכרים כלל בנוסח השאלות של מ"נ, ומהרמב"ם משמע שעושים שינויים בשביל שישאלו על השינויים האלו שהם רואים, וכמש"כ 'כדי שיראו הבנים וישאלו'. וכן צ"ב, דמשמע מהרמב"ם שעושים שינויים בשביל שישאלו על השינויים שרואים, ולכאורה הרי אינם רואים כלל את השינויים שעליהם קאי המ"נ ומדוע שישאלו ע"ז. וביותר דמהלשון 'צריך לעשות שינוי' מבואר שצריך 'ליצור' שינויים במיוחד כדי לעורר את הבנים שישאלו, ולכאורה הרי השאלות של נוסח מ"נ הן לא שאלות שצריך ליצור את השינויים האלו בשביל שישאלו, דהרי השינויים האלו כבר נמצאים וקיימים דהרי הם מצוות היום, ועל מצוות היום יש את הנוסח של תקנת חז"ל.



## ב. שני סוגי שינויים

אלא נראה כנ"ל שבאמת יש שני סוגי שינויים: א. יש את השינויים שהם מדברים את עיקר ענין הלילה שהם מצוות היום, שעל המצוות האלו חז"ל קבעו את הנוסח שמבטא את עיקר ענין הלילה, שזה מצוות מצה ומרור, שהם מראים על הענין של שעבוד, ומצוות הסיבה והטיבולים, שזה מראה את ענין החירות. ב. יש שינויים אשר ייצרו אותם במיוחד בשביל שיהיו הרבה שינויים, ועי"ז הבנים יתעוררו לכך שזה לילה משונה ואז ישאלו על השינויים שמפריעים להם. ולפי זה יוצא דמה שכתב הרמב"ם 'כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מ"נ הלילה הזה' כוונתו היא שהם ישאלו מדוע עוקרין את השולחן ומדוע מחלקין קליות ואגוזים, שהם שינויים שייצרו במיוחד בשביל להרבות בשינויים לעוררם. ואינו הנוסח של תקנת חז"ל של מ"נ. ועי"ז יתבוננו ויגיעו לשאול מה נשתנה, וכמש"כ המשנ"ב הנ"ל מדברי הגר"ז.

ולפי זה יתכן לומר דמה דכתב הרמב"ם בפ"ח ה"ב: "ואח"כ עוקרין את השולחן מלפני קורא ההגדה וכו', ומוזגין כוס שני וכאן הבן שואל", אין כונת הרמב"ם שהבן שואל את כל נוסח מ"נ שמוזכר במשנה, אלא הבן שואל מתחילה על השינויים שייצרו אותם במיוחד בשביל שיבחינן שיש הלילה לילה משונה מכל השנה, ולכן הוא רק שואל מה שרואה - שזה מדוע עוקרין את השולחן לפני הסעודה ומדוע מחלקים קליות ואגוזים לפני הסעודה [וכן אם קשה לו מדוע מזגו כוס שני לפני הסעודה אז הוא שואל, דהשינוי הזה של מזיגת כוס שני לפי הרמב"ם אינו שינוי שיצרו במיוחד בשביל להרבות שינויים אלא בשביל שההגדה תאמר על הכוס, אך מכל מקום סו"ס זה גם שינוי ששונה משאר ימות השנה, ואם הוא חכם ומבחינן בזה וזה קשה לו אז ישאל גם את זה]. ועי"ז ממשיך הרמב"ם ואומר 'ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות' וכו', את כל נוסח מ"נ שכתוב במשנה. דשאלות אלו גם אם הבן לא שאל אותן כלל, מ"מ כשהאבא בא לענות הוא עונה כחלק מהתשובה את נוסח מה נשתנה שחז"ל תקנו לבאר לבן שישם לב שיש כאן שינויים מהותיים במהות הצורה שלנו הלילה, וממשיך ועונה לו את התשובה על כל השינויים שיש בלילה הזה, שזה עבדים היינו וכו'. (סוגיא זאת רחבה מאוד, ובמק"א הארכתי בזה).



## ג. פירוט השינויים שנועדו לעורר

אחר שהתברר לן שיש סדר הדרגה בשינויים, נוכל להתקדם ולבאר את תוכנם וענינם של שני סוגי השינויים. השינויים (מהסוג הראשון) הנמצאים בין הקידוש למה נשתנה הם ה' שינויים [עיקריים], שמתחילים מתחילת הסדר ומסתיימים ב'מה נשתנה': א. חלוקת קליות ואגוזים (סי' תע"ב, ט"ז) קודם הסעודה, אף שתמיד היו מחלקים רק בסוף הסעודה (רבינו מנוח ברמב"ם בפ"ז ה"ב מחו"מ). ב. אכילת הכרפס קודם הסעודה [עוד שינוי שקשור לכרפס מצינו באחרונים, שאף אם כל השנה לא נוטל ידיו כאן יטול להתמיה התינוקות (הובא בשעה"צ בסי' תע"ג ס"ק ס"ט בשם החק יעקב, ובחיי אדם כלל ק"ל ד'']]. ג. ביחץ מטמינים חצי מצה להתמיה התינוקות למה מטמינים ולא אוכלים (כל בו, הובא בב"י בסי' תע"ג, ו. ובלבוש). ד. אחרי יחץ מסלקין את השולחן, או בזמנינו

שהשולחנות גדולים מזיזים את הקערה לסוף השולחן (ב"י סי' תע"ג בסוף הלכה ו' בשם הרא"ש). ה. מוזגין כוס שני קודם הסעודה (טור סי' תע"ג, ז'. וכן בב"י סוף סעיף ו', מביא כן בשם הרא"ש).

סוגי שינויים אלו הם בסגנון השינויים שמצינו בהגדת הריטב"א (הודפס בסוף מסכת פסחים של מוסד הרב קוק בעמ' י') בשם הרמב"ן וז"ל: "ומנהג רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל כשהיו התינוקות בבית, אחרי שעשה סדר זה ומסלקין את הקערה, היה אומר לשמש הב לך ונברך כי הרבה אכלנו כדי שיראו התינוקות וישאלו" עכ"ל, וע"ע שם בהמשך דברי הריטב"א.

וכיוצ"ב מצינו דברים מפורשים בלשונו הזהב של המהרי"ל בענין השינויים שעושים בליל פסח, וז"ל (בחדשות סימן ל"ז עמ' קי"ד): "וכן מהר"ש דרש דכל שינויים שיוכל לעשות כדי שישאלו התינוקות יעשה ומשובח הוא, כגון לחטוף מה שבידו וכה"ג, דהקב"ה מתאוה ליה". עכ"ל.

מוכח מדבריהם שתי נקודות: א. שרק כשהיו לרמב"ן תינוקות אמר זאת, וכשגדלו כבר לא אמר כן, כי אין זה נוסח שתיקנו לומר, אלא רק שיש ענין לעשות שינויים להתמיה התינוקות שבבית. ב. שראוי להמציא שינויים כפי הענין, ואף לא מה שהורו לנו חז"ל להדיא.



#### ד. שינויים ששייכים לעצם עניני הלילה

אמנם מלבד זאת יש שינויים אחרים שתקנו אותם חז"ל, כי הם מבטאים את הצורה המיוחדת של מהות עניני הלילה. ואלו הם השינויים שמוזכרים במה נשתנה, שהם שינויים השייכים והמבטאים את עניני הלילה, שמצד אחד עושים הנהגות של חירות ומצד שני עושים הנהגות של עבדות.

ומעתה יבואר דמה שתקנו חז"ל שהסיפור ייאמר בדרך שאלה ותשובה, אין המטרה להפתיע את המסובים עם שאלה חדשנית שתגרום להם לשמור על עירנות (שלצורך זה יש את השינויים מהסוג הראשון), אלא הכוונה כאן היא לסוג השני של השינויים, שע"י השאלה תתחוויר יותר התשובה וחדידוד המסר שרוצים להוציא מהסיפור. ואלו הן השאלות שחז"ל תקנו לומר דווקא אותן כי הם שינויים המבארים את עניני הלילה, וע"כ הן יכולות להיות שאלות קבועות.

נמצא לפי"ז כפי שהביא המשנ"ב בשם הגר"ז שכל השינויים שאנו עושים בכדי להעיר את הקטנים הם כדי לתת להם את ההכנה בכדי להגיע לשאלות שמבארים את מהותם ותוכנם של ליל הסדר, ולכן הם נמצאים בין הקידוש ל'מה נשתנה' בתור הקדמה לסיפור עצמו שמתחיל ב'עבדים היינו', כי עיקר השינויים המבוארים במה נשתנה הם סביב שינויים שקשורים למהות הלילה והסיפור, ומבטאים את המסר של גוף הסיפור.



#### ה. ביאורם של סדר השינויים שנועדו לעורר

השינויים שנועדו לעורר את הקטנים יש בהם דבר המאחד כחוט השני. דלפי מה שהתבאר לעיל בפרק א' בגדר הסיפור שהוא צריך להיות בעת הסעודה בדווקא, יבואר שפיר אף תוכן מהותם של השינויים שנעשים סביב ענין הסעודה.

הנה, כשמתבוננים הרי זו סעודה משונה עד מאד. כי למרות שבלייל פסח מקיימים סעודת יו"ט כמו בכל שאר הימים טובים, אך יש חילוק גדול בין סעודת שאר ימים טובים ליו"ט של פסח. בשבת ויו"ט עושים קידוש, נוטלים ידיים ומתחילים מיד בסעודה. אך בלייל הסדר אנחנו יושבים לאכול את הסעודה באופן אחר. עושים קידוש ומחלקים קליות ואגוזים, שהם כעי' מגדנות שבזמן חז"ל חילקו אותם בסוף הסעודה ולא בתחילתה. ואחרי הקליות עדיין לא מתחילים את הסעודה אלא אוכלים ירקות בטיבול. ואחרי אכילת הירק נגשים כבר סוף כל סוף למצות ונראה שאנחנו כבר מתחילים את הסעודה, אך לא!! למעשה לא אוכלים, אלא מטמינים חצי אחד ואת החצי השני מחזירים לקערה. ולא זו בלבד, אלא עוד מסלקים את הקערה לגמרי כאילו שכבר סיימנו את הסעודה (כי הקערות שלנו הן כדוגמת השולחנות הקטנים שהיו בזמן חז"ל, שהיו מסלקים אותם בגמר הסעודה). וכן לאחמ"כ, במקום שיגשו לנט"י לסעודה מוזגים כוס שני. כל השנה אחרי כוס אחד [קידוש של כל שבת ויו"ט] כבר פותחים בסעודה, ואילו הלילה עוד לפני שהסעודה מתחילה מוזגים עוד כוס יין, ואז פותחים במה נשתנה ומתחילים את מגיד ומתחילים לספר סיפור ארוך. כל השינויים האלו באים ללמד אותנו שצורת הסעודה בלייל יו"ט של פסח היא שונה, כי המנה הראשונה של הסעודה בליילה הזו היא לספר על המצה והמרור האלו [שעתידיים להאכל בסעודת היו"ט] כיצד נעשינו עם ה', ורק לאחר מכן נגשים לאכילה עצמה, שהיא חגיגת הגאולה שפדאנו הקב"ה ביד חזקה ובזרוע נטויה.

דברים אלו נועדו לעורר את נפש צאצאינו שיש משהו שונה בסעודת היו"ט של פסח משאר יו"ט. והמגמה היא להגיע לשאלות העיקריות של מה נשתנה, שעניינן שאלות שמתמקדות על עיקר תוכן ענין הלילה - שזה סתירה בהנהגות שלנו, מחד הנהגות של חירות (הסיבה, טיבול, ד' כוסות), ומאידך הנהגות של שעבוד (מצה, מרור).



## ו. התשובה לשאלות

והתשובות על השאלות הן שהתורה ציוותה אותנו לספר ביצי"מ, וחז"ל נתנו לנו הגדרות כיצד נגיע לסיפור הטוב ביותר וזה ע"י ש'חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים, שזה כפי שדרשו חז"ל 'בשעה שמיצה ומרור מונחים לפניך'. החיוב לספר הוא לא כמאמר או כהרצאה בע"פ, אלא בצורה כזאת שאנו מתיישבים לאכול את המצה והמרור שהם מונחים לפנינו לפני אכילתם. שאכילתם היא היא אכילת סעודת ליל יו"ט של פסח. ואנו מבארים למסובים שסעודת ליל פסח היא אכילה עם דברים שונים ואחרים מכל יו"ט ויו"ט, אנו לא עושים סעודה על חלות כשאר יו"ט אלא על מצה, ולאחמ"כ לא מתחילים מנה ראשונה וכו', אלא אוכלים מרור, כי יש תכלית וכוונה אחרת באופן של סעודת היו"ט הלזו, סעודת היו"ט של ליל הסדר היא סעודה של יציאת מצרים, כעי' חגיגת הגאולה על כך שיצאנו ממצרים. לכן עד הסעודה אנו עושים פעולות שמעוררות אותנו לספר, ומספרים את גוף ענין יציאת מצרים על המצה והמרור שאנו עתידיים לאכול בסעודה, שעיי"ו יחדור בנו הסיפור.

והמצוות והמעשים שנצטוונו בהם בלילה זה הם שילוב של סתירה, כי היינו עבדים משועבדים, ואנו חייבים לזכור זאת ולספר ולחוש את מצב החסרון הנורא שבאנו ממנו, כדי שעי"ז נבין ונרגיש את עוצם השמחה על החסד הגדול ומעלת הדרגה שזכינו להגיע אליה ולהיות בני חורין ע"י לקיחה של הקב"ה בכבודו ובעצמו כביכול, להיות לבניו ושומרי מצוותיו לדורות עולם.



## ז. ענין חטיפת האפיקומן לאור הנ"ל

יש מקומות שנהגו לעשות עסק גדול סביב האפיקומן בגנבתו (ובחזרתו), והענין בזה הוא שכשם שעושים שינוי בחלוקת קליות ואגוזים ועקירת הקערה כך גם גונבים את האפיקומן (ויש לזה קצת מקור מדברי הרמב"ם שכתב שחלק מהשינויים זה שחוטפין את המצות<sup>ד</sup>, ומקורו מהגמ', כמו"כ הובא דבר זה בבאר היטב בסימן תע"ג ס"ק יט בשם החק יעקב. ואכ"מ).

וצ"ב מהו השינוי של חוטפין את המצה לפי הרמב"ם, וכמו"כ יש לתת מעט תבלין מהו הענין של גניבת האפיקומן. ובספר מנהגי פרנקפורט נוהג כצאן יוסף כתב וז"ל: "אין לבטל המנהג שנערים גונבים האפיקומן כדי ליקח איזו חפץ מאביהם שיחזרו להם האפיקומן, כי מתוך כך הנערים ינערו משינתם ויספרו ביציאת מצרים". וכו'. ע"כ. מבואר שגניבת האפיקומן ואף המסחר שעושים סביב האפיקומן בחזרתו יש בו ענין בכדי שישאר ער.

ונראה שלאור הביאור דלעיל שצורת הסיפור משולבת עם אכילת הפסח מצה ומרור, כלומר אנו כביכול מספרים בעת שיושבים לאכילת הפסח מצה ומרור שעתידיים לאכול שזהו סעודת יו"ט. ואף כל השינויים נמצאים בין קידוש למה נשתנה. והענין בזה הוא כפי שהתבאר, מפני שהסיפור הוא בשעת הסעודה, ע"כ חלק מהשינויים הם להראות למסובים ולקטנים שאנו מתעכבים עם תחילת הסעודה, כי א"א להתחיל לאכול כל זמן שלא ספרנו על יציאת מצרים.

לאור הקדמות הנ"ל תבואר לן שפיר מהות השינוי של חטיפת המצות וגניבת האפיקומן. דיסוד הענין הוא ע"פ מש"נ שהיחץ הוא התעסקות עם המצה שבפועל עדיין לא נאכלת. וזה חלק מהתימה של התינוקות, שנראה שכבר נגשים לאכילת הסעודה, אך עדיין לבסוף חלק מטמינים וחלק מחזירים לקערה בלא אכילה (ע"פ כל בו, הובא בב"י סימן תע"ג ו'. ובלבוש).

ומעתה, יתכן שחוטפין את המצות או גניבת האפיקומן ענינו כמי שבא לומר לעורך הסדר: אנו חפצים להתחיל את סעודת היו"ט ולאכול, ולמה החזירו חזרה חצי מצה לקערה, ואת החצי השני מטמינים ולא מתחילים את הסעודה ככל סעודת יו"ט. והתשובה על כך היא שאנו כעת צריכים לספר ביציאת מצרים וא"א עדיין לאכול (ומי שיקשיב יפה יקבל לבסוף מתנה...).

אולי אנו מוצאים לכך מקור בדברי ספר המנהגים בשם מנהגי מהר"ש (סימן נ אות א) כתב שמה שיוכל לעשות שינוי יעשה כדי שישאלו, וכו' כגון לחטוף מהן מה שיש לפניהן וכיו"ב,

ד). יצוין שלפי הרמב"ם יחץ הוא רק קודם ברכת המוציא ולא כפי המנהג ברוב המקומות, ואין את השינוי של יחץ קודם מגיד לעורר את הקטנים לשינוי. אך עכ"פ אף לשיטתו חוטפין את המצה כשהן שלמות כדי לעשות שינוי, שעוסקים עמן אך עדיין לא אוכלים אלא מחזירים אותן לקערה. וככל הנ"ל.



מפני שהקטן מתאוה לזה. ע"כ עי"ש. וצ"ב מה הכונה מתאוה ליה, ולא מסתבר שהכונה שהקטן מתאוה לסוג של עשיית פעולות בליל הסדר, אלא נראה כמש"נ, שחטיפת האפיקומן ענינה כביכול להביע את רצון הקטן לאכול, שכבר הגיע זמן סעודה והוא תאב לאכילת סעודת הפסח מזה ומרור, ואומרים לו שעדיין א"א לאכול כי לא ספרנו ביציאת מצרים.



ה). הנוסח הנמצא לפנינו במהרי"ל הוא שהקב"ה מתאוה לזה, אך בהערת המגיה מביא משינויי נוסחאות שבמהר"ש הגרסא היא שהקטן מתאוה לזה.

הרב עזרא קליין

## מכות מצרים – צדדים בפסוקי תהלים

מדרשי פסוקי התורה שבכתובים ובהגדת הפסח כפשט

בהגדה של פסח לאחר הזכרת עשר המכות, מובאת מחלוקת תנאים בעניין מספר המכות שלקו המצרים, ר"א ור"ע חולקים בהסבר פסוק אחד מפרק עח בספר תהילים. בפרק זה מדובר על ניסים שעשה הקב"ה לישראל ביציאת מצרים, במאמר זה נידון באופן מיוחד בפסוקים מט-נ. "ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים" פסוק זה מתהלים (עח, מט) מתאר ברמז את מכות מצרים. רצף המלים הוא מפתיע ביותר והופעתו גרמה לדרשה בהגדה של פסח, שנביא להלן.

לאור מדרש זה, ברצוני להציג תופעה מעניינת, הנוגעת לדרך הכתיבה של סיפורי המכות במצרים. פסוקי סיפורי המכות (שכתובים בתורה בפרשיות וארא-בא) מחולקים לחמש עבור כל מכה, וניתנות לסיווג בהתאם לפסוק זה שמתהלים, כדלהלן.

לעניות דעתי, חלוקה זו מתאימה לרובד ה"פשט" של הסיפור, זאת משום שכל קטגוריה בחלוקה זו, מופיעה במובהק בכמה מכות ובקיצור באחרות<sup>א</sup>; ולפי זה מסתבר כי הדרשות המובאות בהגדה, המכילות את כמות המכות שב"עשרת המכות" מכוונות לפשט הפסוקים, כפי שהבינוהו ופרשוהו ר' אליעזר ור' עקיבא.

הרב מ. ברויאר ז"ל, עסק בניתוח סגנונות המקרא בכל פסוק על פי המסרים המובעים בו. אנו נעסוק בכלי סיפורי בהצגת התורה את המכות – סגנון התפתחותי. וכן נצביע על כך שבכל מכה סגנון מסויים של התפתחות החוזר על עצמו במקומות שונים בצורות שונות. המדרש מצביע על כך, והפסוקים בתהלים אינם בלתי עקיבים לסיפור בספר שמות, אלא מפתחים נקודה זו.

נדגים בחלק מהמקומות את שהמודעות לכלי זה מוסיפה להבנת הסיפור. מטרתנו הראשונה בהצגת הדברים בפני הקוראים, היא להראות כי המדרש מהווה מפתח לקריאת הפשט, ואני תקווה לראות מה תלד הקריאה בסגנון זה, על כן השתדלתי למעט בפרשנות.



### מכות - דם, צפרדע, כינים

חלוקת מכת צפרדע לחמש<sup>ב</sup> על פי הנאמר בתהלים:

- (א). זהו סגנון כתיבה נורמטיבי בחז"ל, ובעשרות מקומות הגמרא והתוספות דנים בשאלת אזכורים אגב אורחא בקיצור.  
(ב). ההנחה היא, שאם החלוקה עקבית ואפשרית ומתאימה מספרית למדרש – זאת אומרת שכוונת המדרש לחלק את הפרשיות לחמש. אני מודה שיש כמה מקומות שיתכן לשנות פרטים בחלוקה, אולם נראה לענ"ד כי צורת חלוקה זו בעיקרה מיוסד על פשט המלים בתהלים, כפי שביארתי בהמשך.

כנים	צפרדע (ביצוע)	צפרדע (הודעה)	דם	
יב ויאמר ה' אל משה, אמר אל אהרן, נטה את מטף והך את עפר הארץ	ח, א ויאמר ה' אל משה, אמר אל אהרן נטה את ידך במטף,	כו ויאמר ה' אל משה, בא אל פרעה; ואמרת אליו, כה אמר ה', שלח את עמי, ויעבדני. כז ואם מאן אתה, לשלח הנה אנכי, נגף את כל גבולך בצפרדעים.	ז, יט ויאמר ה' אל משה, אמר אל אהרן קח מטף ונטה ידך על מימי מצרים על נהרתם על יאריהם ועל אגמיהם ועל כל מקנה מימיהם ויהיו דם	חרון אפו פירוש המילה: כעסו. שלב זה מתאר את ההודעה על היות מכה ללא תוספת.
והיה לכם, בכל ארץ מצרים.	על הנהרת על הים, ועל האגמים והעל את הצפרדעים, על ארץ מצרים.	כח ושרץ היא, צפרדעים, ועלו ובאו בביתך, ובחדר משכבך ועל משתך; ובבית ובעמך, ובתנוךך ובמשארותיך.	על נהרתם על יאריהם ועל אגמיהם ועל כל מקנה מימיהם ויהיו דם	עברה פירוש המילה: כעס שגורם לחציית גבולות.
יג ... ויהי הכנס, באדם ובבהמה:	ב ... ותעל, הצפרדע, ותכס', את-ארץ מצרים.	ובתנוךך ובמשארותיך.	והיה דם בכל ארץ מצרים, ובעצים ובאבנים.	וועם
כל עפר הארץ היה כנים, בכל ארץ מצרים.	ד ויקרא פרעה למשה ולאהרן, ויאמר העתירו אל ה', ויסר הצפרדעים ממני ומעמי; ואשלחה, את העם, וינבחו, לה'. ה ויאמר משה לפרעה, התפאר עלי, למתי אעמיר לך ולעבדיך ולעמך, להכרית הצפרדעים ממך ומבתיך רק ביא, תשאנה. ו ויאמר, למחר; ויאמר, כדברך למען תדע, כי אין כה' אלקינו. ז וסרו הצפרדעים, ממך ומבתיך, ומעבדיך, ומעמך:	כט ובכה ובעמך, ובכל עבדיך יעלו, הצפרדעים.	כ ... ויהפכו כל המים אשר ביאר, לדם. כא והדגה אשר ביאר מתה, ויבאש היאר, ולא יכלו מצרים, לשמות מים מן היאר; ויהי הדם, בכל ארץ מצרים.	וצרה

(ג). השווה הרב ברויאר ז"ל, "פרקי מועדות", עמ' 209.

(ה). השווה הרב ברויאר שם עמ' 218.

(ד). שמות רבה (ורא י, ד): "ותעל הצפרדע ותכס את" וגו' תנן, רבי עקיבא אומר: צפרדע אחת היתה והיא השריצה ומלאה את ארץ מצרים. אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא! מה לך אצל הגדה, כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות! צפרדע אחת היתה ושרקה להן ובאו".

	רַק בְּיָאֵר, תִּשְׁאַרְנָה.			
משלחת מלאכי רעים	כד ויחפרו כל מצרים סביבת היאר, מים לשטות כי לא יכלו לשותת, ממימי היאר.		ט ויעש ה', כדבר משה; וימתו, הצפרדעים, מן הבתים מן החצרות, ומן השדות. י ויצברו אתם, חמרם חמרם ותבאש, הארץ.	יד ויעשו כן החרטמים בלטיהם להוציא את הכנים, ולא יכלו ויתהי, הכנם, באדם, ובבהמה.

בטבלה מוצגות שלושת המכות הראשונות, כאשר תיאורן בספר שמות יוצר מחזוריות המקבילה לפסוק בתהלים המתאר אותן. הפסוק הבא מבאר כנראה את משמעויותיהן של שלוש מלים בפסוקנו "עברה וזעם וצרה" כדלהלן:

מט ישלח כם, חרון אפו -	
עברה	ג יפֿלס נתיב, לאפו:
וזעם	לא חשך ממות נפשם;
וצרה;	וחיתם, לדבר הסגיר.
משלחת, מלאכי רעים.	

שתי סיבות יש לנו לשייך את הביטוי "יפֿלס נתיב לאפו" עם המילה "עברה". הראשונה, המשמעות הפשוטה של עברה היא מעבר הכעס את מידתו, ולכן יתאים לה ביטוי הנוגע לפילוס דרך'. השניה, מתוך דיוק' שהנתיב הוא לא "אפו", אלא "לאפו", נלמד: אין זה חרון האף עצמו, ממילא אין לומר כי ביטוי זה מפרש את המלים "חרון אפו" אלא את המילה שלאחריהם – "עברה".

"וחיתם לדבר הסגיר", נראה כתיאור של צרה מסויימת, ועל כן מתבקש לכאורה להעמידו מול "צרה", מה עוד שהוא מופיע בצלע המתאימה לכך בפסוק.

1. פרשנות של פסוקים אלו זה מול זה מציג גם האלשיך לפסוק מח. את קושיותיו, שלכאורה משמעותם הפשוטה של הביטויים אינה נכונה, כבר ציין להן הרד"ק, וראיתו שכל המכות היו מכוונות למכת בכורות –אינה מוכרחת. אולם בהנחת מוצאו שפרקנו נועד להשוואה עם סדר המכות בחומש שמות, ובהרגשתו שפסוקינו מפרשים זה את זה, אנו משתמשים כדי לתרץ את הקושיות בדרך פשוטה –כל ביטוי מפרש פן מסויים במכות. אב טיפוס לשימוש באינטואיציות פרשניות של הראשונים בכלים ספרותיים חדשים, תוך הגעה לתוצאה שונה בתכלית, ועם בקורת והדגשה של נקודות החוק והחולשה של מפרשי ימי הביניים, ניתן לסקור בפרק ד' בעיונו השני של מורי הרב אלחנן סמט שליט"א (עמ' 64 והלאה).

2. בצורך בדיוק כעין זה, הרגיש במצודת דוד על אתר: "היה מיישר שביל להוליך דרך בו את אפו עליהם".

מעתה מובן כי הזעם של המכות אינו יוצר את המות עצמו – [זוהי תוכנה של מכת בכורות המתוארת במזמורנו רק בפסוק הבא (נא)], אולם הזעם גורם שהקב"ה אינו חושך ממות נפש המצרים, ואדרבא גורם כל פעם לתוספת קשה, של כעס בלבד, כעס לשם הכעס. ברם ביטוי לכעס זה, הוא הופעתו – "ובעצים ובאבנים", בצפרדע – בכך ש"ותכס", שאין מקום ללא צפרדעים, וכן בכנים הפגיעה בבהמתו של האדם. לכן נראה כי הביטוי "לא חשך ממות נפשם" מפרש את המילה "זעם". ונמצא, שהזעם הוא הגברת הכעס בצורה המסכנת את חיי המצרים, לצד פסיביות ואי נקיטת צעדים כלשהם להצלתם.



### ביאור הדרשה המובאת בהגדה

מתוך עיון זה מתבהרת דרשת חז"ל המובאת בהגדת הפסח בכמה נקודות:

**רבי אליעזר אומר:** מנין שכל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות? שנאמר: ישלח בם חרון אפו, עברה, וזעם, וצרה, משלחת מלאכי רעים. עברה – אחת, וזעם – שתיים, וצרה – שלש, משלחת מלאכי רעים – ארבע.

**אמור מעתה:** במצרים לקו ארבעים מכות ועל הים לקו מאתים מכות.

**רבי עקיבא אומר:** מנין שכל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים היתה של חמש מכות? שנאמר: ישלח בם, חרון אפו, עברה, וזעם, וצרה, משלחת מלאכי רעים. חרון אפו – אחת, עברה – שתיים, וזעם – שלוש, וצרה – ארבע, משלחת מלאכי רעים – חמש.

**אמור מעתה:** במצרים לקו חמשים מכות ועל הים לקו חמשים ומאתים מכות.

א. מפני מה אין ר' אליעזר דורש את תיבת "חרון אפו" כר' עקיבא, משום שלר' אליעזר יש סיוע מן הפסוק בתהלים, לפיו תיבת "עברה" היא "יפלט נתיב לאפו", ואין "חרון אפו" נמצא כאן בפסוק לדרשה אלא לגופו. הדבר מתאים עם זיהוי "חרון אפו" להודעה" על כל מכה ומכה – שנזכרת לשיטה זו, לא כדי ללמדנו שהיה דבר נוסף במכה, אלא "איצטריך לגופיה" – ליצור בסיס לספר על המכה עצמה ולא כדי לתאר את גדלה. מה שאין כן לדעת ר' עקיבא שבמקרים מסויימים דורשים גם מה שלגופו, הרי שיש תוספת למכה.

[שיטה זו לר' אליעזר ד"איצטריך לגופיה", מצינו בזבחים נה, ב. שיטת ר' עקיבא שדורשים גם מה שלגופו – במקרים מסויימים – מצינו במנחות פט, א].

ב. היסוד לשיטתם הוא משותף: הם מסבירים כי במכות מצרים חוזרים האלמנטים: "חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים", כשכל אלמנט מוסיף בהתאמה דבר מה שעשה ה'

ח. עליי לציין כי משמעות ה"הודעה" במאמרנו, אינה חופפת למשמעות ה"הודעה" בדבריו של מו"ר הרב ברויאר זצ"ל בפרק יא מספרו "פרקי מועדות" – "עשר מכות". המשמעות שם היא הודעה לפרעה, ואכן בכמה מקומות גם אני התייחסתי להודעה זו, אולם עיקר כוונתי להודעה אל הקורא, בהתאם לתפיסת ר' אליעזר ד"איצטריך לגופיה" – כדי שהקורא ידע. לדוגמא, בהודעה לפרעה על מכת צפרדע ניתן למצוא את כל חמשת האלמנטים, שרק אחד מהם הודעה במובן המאמר שלנו. לעתים רבות ההודעה לקורא נעשית בדרך של סיפור ההודעה לפרעה.

למצרים – "כל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות", וממילא כל מכה יכולה להיות מחושבת כמכה עצמאית.

פרשנות זו לפרק בתהלים מוצדקת ממבנהו של מזמור עח (מב-נא), בו משולבים הפסוקים הללו בהסבר שלא עיינו בני ישראל במשמעות המכות:

לֹא־זָכְרוּ אֶת־יְדֹי יוֹם אֲשֶׁר־פָּדָם מִגִּי־צָר: אֲשֶׁר־שָׁם בְּמִצְרַיִם אֶתֹתָיו וּמוֹפְתָיו בְּשָׁדֶה־צֶעֶן: וַיִּהְיֶה לְדָם יַאֲרִיחֵם וְנִזְלִיחֵם בַּל־יִשְׁתְּמִיּוּ: יִשְׁלַח בָּהֶם עֶרֶב וַיֹּאכְלֵם וּצְפַרְדֵּי וַתִּשְׁחִיתֵם: וַיִּתֵּן לַחֲסִיל יְבוֹלֶם וַיִּגְעַם לְאַרְבֶּה: יִהְיֶה בְּכַד גִּפְנֹם וּשְׁקֻמוֹתָם בַּחֲנַמַּל: וַיִּסְגֵּר לְכַד בְּעֵרֶם וּמִקְנֵיהֶם לְרִשְׁפִּים: יִשְׁלַח־בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ עֲבֵרָה וְזַעַם וְצָרָה מִשְׁלַחַת מִלֵּאכִי רָעִים: יִפְלֹס נְתִיב לְאָפּוֹ לֹא־חֲשָׁךְ מִמֶּנּוּ נִפְשָׁם וְחִיתָם לְדָבָר הַסְּגִיר: וַיֵּךְ כָּל־כֹּכּוֹר בְּמִצְרַיִם רֹאשִׁית אוֹנִים בְּאֶהֱלִי־חֶם:

ג. אין נראה שמכות מסוג "עברה וזעם וצרה" מתאימות לתיאור "ערב ויאכלם" – הרי לא מתוארת תוצאת המכה ולא ניתן להצביע על תוצאה מציאותית של מכת "עברה", העברה מתבטאת במכות האחרות. החזרה על המלים "ישלח בם", – מעוררת את הלומד, לעיין מחדש בכל אחת מהמכות לפי האספקטים שהובלטו כאן.



## מכת חושך

ראינו בטבלה של מכות דם, צפרדע וכנים, כיצד אפילו אלמנט ה"צרה" שאמור להיות תיאור מציאותי של המכה המתוארת עד כה – מוסיף על כל מכה נקודה שלא נצפתה קודם לכן בפסוקים: "ויבאש היאר", "ובכה ובעמך... רק ביאר תשארנה", "כל עפר הארץ".

אם נעבור להתבונן מעט בהמשך הדברים במכות חושך ובכורות – נבין אולי יותר כיצד מחזוריות זו פועלת.

חרון אפו	עברה	וּזַעַם	וּצָרָה	מִשְׁלַחַת מִלֵּאכִי רָעִים
י, כֹּא וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה, נִטָּה יָדְךָ עַל הַשָּׁמַיִם <sup>ט</sup> ,	וַיְהִי חֹשֶׁךְ, עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם	וַיִּמָּשׁ, חֹשֶׁךְ <sup>י</sup> .	כֹּב וַיִּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ, עַל הַשָּׁמַיִם; וַיְהִי חֹשֶׁךְ אֲפֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם, שְׁלֹשֶׁת יָמִים.	כֹּג לֹא רָאוּ אִישׁ אֶת אָחִיו, וְלֹא קָמוּ אִישׁ מִתַּחַתּוֹ שְׁלֹשֶׁת יָמִים <sup>י</sup> ; וְלִכְלֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָיָה אוֹר, בְּמוֹשְׁבֹתָם.

ט. הדגשנו מלים שמבטאות את השינוי והמיוחד בפרשנות זו, והם מסודרים לפי הסדר הנבדק כאן וההגדרות שיידונו להלן.

י. שמא כך יש להבין הערת האבן עזרא על תיבה זו: "רמז לרוב פחדם ממכת הברד" – כלומר: זהו ביאור דברים שקרו בשאר המכות המתוארות בפסוקים, ואין לומר דווקא ברד, ר' דברי מו"ר הרב סמט נר"ו שציינתי בהערה ו. פירושו של רד"ק ההולך בדרך הראשונה אינה נותנת מענה לפסוק השני "יפלו" וכו'.

יא. לכאורה היה צריך להכניס את המלים "ויהי חושך על ארץ מצרים" להודעה על היות מכה. אולם מאחר ולא קדמה התראה לחושך, לפי פשט הפסוקים (ור' "פרקי מועדות" למו"ר הרב ברויאר עמ' 202), הרי כבר בעצם האמירה "נטה ידך על השמים" יש בכך הודעה (לקורא) שתהיה מכה קשה מקודמותיה, ואילו היה הפסוק מדגל ישר לבכורות, היה כאן

הביטוי "ויהי חושך" במכה קצרה זו, יכול להיות מבוטא בין ל"חרון אפו" ובין ל"עברה". האמירה "על ארץ מצרים" נראית אמנם בנאלית בלעדיו, אבל אם נשווה" למקור המושג "חושך" (בראשית א, ב): "וחושך על פני תהום", כי אז תעלה במחשבה, על החושך הנורא המושג 'על ארץ מצרים' לכל עומק ורוחב – עד השמש.

ברוב המכות מופיעה המילה "כל" לפחות פעם אחת, כדי לבטא את ה"עברה" העוברת וחוצה גבולות, אך במכת חושך לא זו בלבד שחסרונה מבטא את העברה בצורה ברורה יותר – הביטוי "כל" גם אינו מדויק, כיון ש"לבני ישראל היה אור במושבותם". מעתה, אין ההצגה של המכות, לפי מתכונת הסגנון החוזר "חרון אפו, עברה, וזעם, וצרה, משלחת מלאכי רעים" רק צורת התבטאות של התורה, אלא ביטוי אמיתי של מהות ומשמעות המכות.



## מכת בכורות

במכה המסכמת והאחרונה אך טבעי הוא כי התורה מאריכה לספר ולסכם:

### חרון אפו:

יֵא, א וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה, עוֹד נִגַע אֶחָד אָבִיא עַל פְּרֹעֶה וְעַל מִצְרַיִם אַחֲרֵי כֵן, יִשְׁלַח אֶתְכֶם מִזֶּה בְּשָׁלְחוֹ כָּלָה, גֵּרֶשׁ יִגְרַשׁ אֶתְכֶם מִזֶּה...

### עברה:

ד וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה, כֹּה אָמַר ה': כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה, אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם. ה וַיָּמָת כָּל בְּכוֹר, בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם--מִבְּכוֹר פְּרֹעֶה הַיֹּשֵׁב עַל-כִּסֵּאוֹ, עַד בְּכוֹר הַשֹּׁפֶחָה אֲשֶׁר אַחֲרֵי הָרָחִים וְכָל, בְּכוֹר

מקום למילוי החסר, וזהו "איצטריך לגופיה" קלאסי. לפי קריאתנו יכולה ה"ויהי חושך" כאן לשמש בשני כתרים, גם לחרון אף וגם לעברה.

יב). בין אם נפרש כאבן עזרא שהיו ממששים חושך עב, או כרש"ר הירש שהיו ממששים חפציהם בעוורון (או נחבר פירושיהם: שהמיוש חסר התוחלת רק הורגש כמיוש החושך עצמו) יש כאן ביטוי לזעם בלעדי - כי אין זו תוספת על מהות המכה המנטרלת את המצרים מחוסר ראייה, רק "הרעת תנאי המעצר" של המצרים בתוך החושך (ראה רש"ר הירש), ובדומה לנאמר להלן במכת בכורות "למען רבות מופתי" כלומר לשם הקושי, מתוך זעם; אולם במהות הזעם נעסוק בהמשך.

יג). עיין רש"י ודברי דוד (ט"ז), שהיו כאן שתי רמות של המכה, שלשת ימים לא יכלו לדעת מה קורה בבתי ישראל, ושלשת ימים ישראל יכלו להיכנס לתוך בתיהם ולא ישמעו ולא יחושו, והרי לך, "משלחת", במקרה זה הכוונה לבניי המשוטטים בתוך בתי המצרים.

יד). האבן עזרא על אתר מפרש (פסוק כא) "על ארץ מצרים" ולא על בני ישראל, ובכך השתמשנו לבאר חסרון תיבת "כל", אולם אין זו סתירה לפירושו שאינו מוסיף דבר, ומשנה את המשמעות בהשוואה פשוטה.

יצוין כי הרשב"ם בבראשית (א, א) מקדים כי יפרש הפרק לאור עשרת הדברות, מתוך הנחה שכל יהודי מכיר את עשרת הדברות, ולכן פשוטו של מקרא מתפרש לאור מעמד הר סיני, "כי לא תשכח מפי זרעו". אולם מרש"י (שם) ברור שהניח שפשוטו של מקרא מתחיל מתחילת ספר בראשית, ורק אחר כך מגיעים למעמד הר סיני, וראה מאמרו היפה של מו"ר הרב ברויאר זצ"ל "לשון הזהב של רש"י" מגדים כח (ובספרו פרקי בראשית), שהביא ראיה מכרעת לפירוש זה. ואם כן ההנחה שיש להשוות לשונות המקרא לאורך המקרא לפתיחתו, מתקבלת מתיקון צורת הקריאה של רשב"ם, כך שהמקרא מתפרש לאור פתיחתו ולשם יש להשוות הלשונות.

בהמה. ו והיתה צעקה גדלה, בכל ארץ מצרים, אשר כמחו לא נהיתה, וכמהו לא תסף. ז ולכל בני ישראל, לא יחרץ כלב לשנו, למאיש, ועד בהמה למען, תדעון, אשר יפלה ה', בין מצרים ובין ישראל. ח וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחויו לי לאמר, צא אתה וכל העם אשר ברגליך, ואחרי כן, אצא; ויצא מעם פרעה, בחרי אף.

#### וועם:

ט ויאמר ה' אל משה, לא ישמע אליכם פרעה למען רבות מופתי, בארץ מצרים. י ומשה ואהרן, עשו את כל המפתים האלה לפני פרעה; ויחזק ה את לב פרעה...

#### וצרה:

יב, א ויאמר ה' אל משה ואל-אהרן... ג דברו, אל כל עדת ישראל לאמר, בעשר לחדש הזה ויקחו להם, איש שה לבית אבת שה לבית. ד ואם ימעט הבית, מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו, במקסת נפשת איש לפי אכלו, תכסו על השה... ו והיה לכם למשמרת, עד ארבעה עשר יום לחדש הזה; ושחטו אותו, כל קהל עדת ישראל בין הערבים. ז ולקחו, מן הדם, ונתנו על שתי המזוזות, ועל המשקוף על, הבתים, אשר יאכלו אותו, בהם. ח ואכלו את הבשר, בלילה הזה צלי אש ומצות, על מררים יאכלו... יא וככה, תאכלו אותו מתניכם חגרים, נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם; ואכלתם אותו בחפזון, פסח הוא לה. יב ועברתי בארץ מצרים, בלילה הזה, והפיתי כל בכור בארץ מצרים, מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, אני ה. יג והיה הדם לכם לאת, על הבתים אשר אתם שם, וראיתי את הדם, ופסחתי עליכם; ולא יהיה בכם נגף למשחית, בהכתי בארץ מצרים. יד והיה" היום הזה לכם לזכרון, ויחגגתם אותו חג לה' לדורותיכם, חקת עולם תחגגו...



### בביאור הפסוק ולא יתן המשחית

לאור מה שהתחדש במאמר זה יש להתבונן בשאלה, האם לראות בפסקה שלאחריה ביטוי ל"משלחת מלאכי רעים" או לא:

כא ויקרא משה לכל זקני ישראל, ויאמר אלהם: משכו, וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח. כב ולקחתם אגדת אזוב, וטבלתם בדם אשר בסף, והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות, מן הדם אשר בסף; ואתם, לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. כג ועבר ה', לנגף את מצרים, וראה את הדם על המשקוף, ועל שתי המזוזות ופסח ה', על הפתח, ולא יתן המשחית, לבא אל בתיכם לנגף. כד ושמרתם, את הדבר הזה, לחק לד ולבניך, עד עולם. כה והיה כי תבאו אל הארץ, אשר יתן ה' לכם כאשר דבר; ושמרתם, את העבדה הזאת. כו והיה, כי יאמרו אליכם בניכם: מה העבדה הזאת, לכם. כז ואמרתם וזבח

(טו). אנו משייכים את הזיכרון ההיסטורי ל"צרה", משום שיש בזה העמקת המכה על המצרים, בזיכרונה כל שנה לדורות. ור' חזקוני (יב, ח) כי שחיתת הפסחים היתה מכה חזקה למצרים ולאמונתם, וצרה להם. וכך שמעתי מהרב יואל אליצור נ"ר.



פֶּסַח הוּא לֵה, אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם, בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם, וְאֵת בְּתִינֵנוּ הַצִּיל; וַיִּקְדֵּם הָעָם, וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ. כַּח וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן, כֵּן עָשׂוּ.

מפרש הרמב"ן (פס' כג): "וטעם ולא יתן המשחית, המלאך המשחית בעולם בעת הנגף, כענין ויאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ירך (ש"ב כד טז), לא המשחית במצרים, כי הקדוש ברוך הוא הוא המכה" נראה כי הרמב"ן מחייב כי הקב"ה הוא המכה מתחילת הפס' "ועבר ה' לנגף", אבל התקשה שהרי אם ה' משחית את מצרים – מפני מה מוזכר "המשחית" בה"א הידיעה, והרמב"ן מתרץ כי המדובר במלאך שלא בא.

עם זאת, נראה כי רש"י התמודד עם בעיה זו בדרך אחרת: "ולא יתן המשחית – ולא יתן לו יכולת לבא כמו (בראשית לא) ולא נתנו אלהים להרע עמדי" תיבת "לו" נראית כמתחמקת מפתרון הבעיה, והפסוק המצוטט נראה כראיה. אבל רש"י אינו מצטט את הפסוק בלשון "ודומה לו", אלא אומר שמבנה פסוקנו "כמו" הפסוק מבראשית, ומשמעות הדבר היא שתפקיד תיבת "יתן" כאן, כמו תפקיד תיבת "נתן" שם. אמנם שם כתוב: "נתנו" שהכוונה "נתן לו", אך כאן אין התיבה "לו" מופיעה בגוף הפסוק, ורש"י מוסיף אותה בדרך שיכולה להשתמע לשתי פנים, אך הדברים נוטים שהכוונה במילה "לו", למשחית (את מצרים) המופיע בראש הפסוק, ורש"י בדיבורנו רק מטפל בבעיה הלשונית. כפי שמשע רבנו לא פרש יותר, כך נוהג גם רש"י.

למעשה רש"י והרמב"ן יסכימו כי מלאכים לא השחיתו במצרים, כי הקב"ה הוא המכה, אבל נראה שנחלקו במשמעות תיבת "המשחית". בין כך ובין כך – אין בפרשייתנו "משלחת מלאכי רעים", אמנם לפי רש"י יש מקום לטעון כי "משלחת" זו כלל אינה מופיעה בפיסקא, ודבר זה יכול לפגוע בחוקיות שהצגנו.

פירושו של רבנו בחיי "על דרך הפשט" טוען כי "מלאכי רעים" היו גם היו בפסקתנו:

...וענין המשחית הזה הוא מלאך המשחית, שאין להבין אותו על המכה במצרים כי הקב"ה בעצמו ובכבודו הוא המכה, ובאר הכתוב "ופסח ה'" שהוא בעצמו המכה במצרים על הפתח, ולא יתן רשות למלאך המשחית בעולם בשעת המגפה שיבא אל בתיהם, וכענין שאמר בדוד: (שמואל ב כד, טז) "ויאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ירך", ולמדנו הכתוב הזה כי אע"פ שהקב"ה הוא המכה, המלאך המכה היה שם הוא וכחותיו הרבים, שכלן כחות מדת הדין הממונין על הדין, כמלך שהוא עובר ממקום למקום לעשות נקמה באויביו ובאין עמו ספקלטורין. אבל אותן ספקלטורין לא היו רשאים להכות כלל ולא מצאו ידיהם לפעול במנויים בלילה ההוא במצרים, כי המניעה הזאת באה להם מאת הקב"ה שהוא לא רצה לעשות נקמה כי אם על ידו, ולכך לא היו רשאים להשחית במצרים כי הוא יתברך מנעם מזה, וכענין שדרשו: אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא השליח, אבל בישראל אין להם מניעה והיה אפשר שישלוט עליהם אחד מן הכחות המשחיתים, ולכן הוצרכו לאות הדם כי לולא האות היו משחיתים, וזהו שאמר: "ולא יתן המשחית", כלומר ולא יתן רשות למלאך המשחית שיבא אל בתיכם, והמובן מזה כי לולא

האות היה בא, לפי שענין אפשרי היה לא נמנע כאשר על מצרים ומעתה יהיה נמנע בסבת האות.

ודאי לחזקוני, אין קושי:

ולא יתן המשחית ומה שאמרו רבותינו ועברתי בארץ מצרים. אני ולא מלאך היינו שלא ישלח מלאך במקומו אלא הוא בעצמו בכבודו ירד למצרים ועמו מלאכי משחית להשחיתם.

מצאנו אם כן כמה מפרשים שלפיהם הפיסקה האחרונה עוסקת במימד של "משלחת מלאכי רעים".



### ביאור הדרשה אני ולא מלאך – אני ולא אחר

אמנם, לענ"ד דווקא לפי פירוש רש"י מקבלים דברי חז"ל בהגדה<sup>1</sup> משמעות יותר שלמה:

ויציאנו ה' (א-לקינו) ממצרים לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא על ידי שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר, ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה, ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה' (שמות יב, יב). ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך, והכיתי כל בכור אני ולא שרף, ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ולא השליח, אני ה' אני הוא אני ולא אחר.

הביטוי "אני ולא אחר" בא אחרי שכבר נאמר "אני ולא מלאך", ומעתה היינו מצפים שפירושו יהיה שכלל לא היו שם מלאכים וכוחות נוספים. א"כ קשה מאוד להלום את הלשון "אני ולא אחר", אפילו לפי פירושי הרמב"ן ורבנו בחיי, שהמלאכים נדחו הצידה, וברור כי הם נדחקו ומיצעו בין משמעות הדרשה ובין הבנתם את הפסוק "ולא יתן המשחית";

אבל לפי רש"י כל עיקר משמעות האמירה של ההגדה היא שבמכה זו אין לחפש משחית, ההשחתה אינה על ידי מלאך, אינה מורכבת ואינה דורשת עיון, היא חדה ופשוטה וחזקה אף מצמררת, נקמה פשוטה ואימתנית, נקמת "א-ל נקמות ה'":

כט וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה, [חרון אפו:] וַה' הִכָּה [עברה:] כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, מִבְּכֹר פָּרֹעַ הַיֹּשֵׁב עַל-כִּסְאוֹ, עַד בְּכוֹר הַשָּׂבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר; [זעם:] וְכָל, בְּכוֹר בְּהֵמָה. ל וַיָּקָם פָּרֹעַ לַיְלָה, הוּא וְכָל עֲבָדָיו וְכָל מִצְרַיִם, [צרה:] וַתְּהִי צָעֲקָה גְדֹלָה, בְּמִצְרַיִם כִּי אֵין בֵּית, אֲשֶׁר אֵין שָׁם מָת. לֹא וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה, וַיֹּאמֶר קוּמוּ צְאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַם אַתֶּם, גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; וּלְכוּ עֲבַדוּ אֶת ה', כְּדַבַּרְכֶּם. לֵב גַּם צֹאנְכֶם גַּם בְּקִרְכֶּם קָחוּ כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם, וּלְכוּ; וּבִרְכַתֶּם, גַּם אֹתִי.

ראינו בכמה מכות את חזרת "עברה וזעם וצרה", וכבר יש לנו תחילתה של הגדרה מהי "משלחת מלאכי רעים" – איזושהי תופעה המעידה על יד מכוונת, או ליתר דיוק: יד משלחת. לדוגמא במכת חושך חוסר תנועה של המצרים מול אור לישראל, או חוסר יכולתם של

(טז). שכפי שראינו כולם מתבססים על דרשתם מי יותר ומי פחות.

החרטומים (מכת כינים) להעתיק ממעשי משה ואהרן. אלו הם גם "התפצלויות" לטוב ורע, לשני מלאכים, ובמובהק – הצטברות הצפרדעים חמרים חמרים היא מכה משוננת, כי היא כאילו מקיימת את בקשת פרעה אבל מכבידה את המכה במאד מאד.



### מכות - דבר, שחין, ברד

נותר לנו לעיין האם החלוקה תתכן בשאר המכות, ולשם כך הטבלה הבאה:

חרון אפו	ערוב (פרק ח)	דבר (פרק ט)	שחין	שחין (מלא)	ברד
יז כי אם אינך משלח את עמי הגני משליח בך	ג... הנה יד יקנך הויה במקנך אשר בשדה	ח... קחו לכם	ח... קחו לכם מלא	ח... קחו לכם מלא	יח... הגני ממטיר כעת מחר בך
עברה	ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערב ומלאו בתי מצרים את הערב	בסוסים בחמרים בגמלים בבקר ובצאן	מלא חפניכם	ט והיה לאבק על כל ארץ מצרים	כבד מאד אשר לא היה כמהו במצרים למן היום הנסדה ועד עתה: יט ועתה שלח העז את מקנך ואת כל אשר לך בשדה כל האדם והבהמה
וועם	וגם האדמה אשר הם עליה:	דבר כבד מאד:	פיח כבשן	והיה על האדם ועל הבהמה לשחין פרח" <u>אבעבעת</u> בכל ארץ מצרים:	כב... ויהי בך בכל ארץ מצרים על האדם ועל הבהמה ועל כל עשב השדה בארץ מצרים:
וצרה	כ... ויבא ערב כבד ביתה פרעה ובית עבדיו ובכל ארץ מצרים תשחת הארץ מפני הערב:	ה וישם יקנך מועד לאמר מחר יעשה יקנך הדבר הזה בארץ: ו יעש יקנך את הדבר הזה ממחרת וימת כל מקנה מצרים וממקנה בני ישראל לא מת אחד:	וירקו משה השמימה	י וירק אתו משה השמימה ויהי שחין <u>אבעבעת</u> באדם ובבהמה: [רש"י (פס') ט]: לשחין פרח אבעבעת - כתרגומו (פס' ט) לשחין <u>סג</u> <u>אבעבעין</u> , שעל ידו צומחין בהן בועות: <u>אונקלוס</u> (פס' י): והוה שחין <u>אבעבעין</u>	כג... ויקנך נתן קלת וברד ותהלך אש ארצה וימטר יקנך בך על ארץ מצרים:

(יז). עיין דעת ר' עקיבא שמות רבה יא, ב-ג. והשווה ליקוט הדעות: שמות ה, טז: מכת הערוב (מעשר המכות) / אלקנה ביליק.

(יח). שמות רבה יא, ו: "ויקחו את פיח הכבשן וגו' פרח באדם ובבהמה" מהו פורח, שלקו בצרעת עמו, כמה דאת אמר (ויקרא יג יב) "ואם פרוח תפרח תצרעת".

## מכות מצרים – צדדים בפסוקי תהלים

תכב

משלחת מלאכי רעים	כה ... והערתיו אל יקנוק וסר הערב מפרעה מעבדיו ומעמו מקר	ז... והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד ויכבד לב פרעה [מלבי"ם במ"ש לקמן (יד כח) לא נשאר בהם עד אחד פי' חז"ל שפרעה נשאר, ר"ל שפי' עד ולא עד בכלל שאחד נשאר, וכן במ"ש שופטים (ד טז) לא נשאר עד אחד, נשאר סיסרא, ומשמע שגם פה מת אחד, וי"ל שהיה בהמת בן האשה הישראלית].	לעיני פרעה:	יא ולא יכלו התרטמים לעמד לפני משה מפני השחין כי היה השחין בחרטוםם ובכל מצרים:	סג' תורה תמימה עפ"י ב"ק פ, ב: היה לח מבחון ויבש מבפנים (ר' דיון להלן)]
כד ויהי כרד ואש מתלקחת בתוך הכרד כבד מאד אשר לא היה כמוהו בכל ארץ מצרים מאז היתה לגוי: כה ויך הכרד בכל ארץ מצרים... ואת כל עשב השדה הכה הכרד ואת כל עץ השדה שבר:					

א. כוונתי להראות במכת שחין, כי ר' יהושע בן לוי (בעל המאמר בבבא קמא פ' ב') דייק, וכמוהו נראה גם מאונקלוס שרש"י מציין אליו, כי בהודעה על המכה (פסוק ט), דובר על שחין שבתוכו גדלים אבעבועות, "פורח אבעבועות", אך בהסבר הצרה (פסוק י) מתואר שחין, שהתיאור שלו הוא "אבעבועות פרח" – שאבעבועותיו כל כך גדולות שכבר העיקר הוא הליחה שכבר נמצאת מבחוץ. והיובש כלוא בליחה, לא הליחה ביובש.

ב. במכת הברד (פס' כד) ניתן לטעון כי ה"אש מתלקחת בתוך הברד" הוא המשך תיאור הצרה, ואפי' התוספת בסוף (פס' כה) של "עץ השדה שבר". אם כן, התיאור בפסוקים (לא – לב): "והפשטה והשערה נפתה כי השערה אביב והפשטה גבעל: והחטה והכסמת לא נפו כי אפילת הנה:" יכול להיות "משלחת מלאכי רעים" המבדילים ומכים. אמנם יותר נראה לענ"ד כי ה'משלחת', תזוהה עם סיום המכה (פס' לג): "ויחדלו הקלות והכרד ומטר לא יתד ארצה:" כיוון שפרשנים רבים נתקשו בביאור פסוקים אלו, אך לענ"ד, אלמלא דבריהם היה עלינו להבין פסוקים אלו כאיום של משה שעוד נותרה תבואה שניתן להכות, וזוהי תחילת ההודעה על הארבה, ואם כן יש לשייכו ל"חרון אפו".



## מכת ארבה

נותרה מכת ארבה. מכת הארבה זכתה להתייחסות פרטנית בדברי הרב ברויאר ז"ל, על עשרת המכות, אולם נראה שיש בידינו לציין פרטים מהותיים המוסיפים על הבנתנו את תיאור המכה, והמחזקים ומבססים את תפיסתו כי מכאן והלאה אין התורה חוזרת על דברים מיותרים.

**ארבה** (פרק י, א-ו):

וַיֹּאמֶר יְקֹנֶק אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פְּרַעֲה כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לְבֹו וְאֵת לֵב עֶבְדִּי לְמַעַן שְׁתִּי אֶתְתִּי אֵלָה בְּקִרְבּוֹ: וְלִמְעַן תִּסְפֹּר בְּאָזְנִי בִגְדָה וּבִגְדָה אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלֹתִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת אֶתְתִּי אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בָם וַיִּדְעֻתָם כִּי אֲנִי יְקֹנֶק: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל פְּרַעֲה וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו כֹּה אָמַר יְקֹנֶק אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים עַד מָתִי מֵאֲנִתָּ לַעֲנֹת מִפְּנֵי שְׁלַח עַמִּי וַיַּעֲבֹדְנִי: כִּי אִם מָאֵן אַתָּה לְשַׁלַּח אֶת עַמִּי הַנִּגְנִי מִבֵּיָּא מִחֹר אֲרֶבֶה בְּגִבְלָךְ: וְכִסָּה אֶת עֵין הָאָרֶץ וְלֹא יוּכַל לָרֹאֵת אֶת הָאָרֶץ וְאֶכֶּל אֶת יֵתֵר הַפִּלְטָה הַנִּשְׁאָרָה לָכֶם מִן הַבֶּרֶד וְאֶכֶּל אֶת כָּל הָעֵץ הַצֹּמַח לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה: וּמָלְאוּ בְתִיד וּבְתִיד כָּל עֶבְדֶּיךָ וּבְתִיד כָּל מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא רָאוּ אֲבֹתֶיךָ וְאֲבֹתֶיךָ מִיּוֹם הַיּוֹתָם עַל הָאֲדָמָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפֶּן וַיֵּצֵא מִעַם פְּרַעֲה.

אריכות זו כולה, היא בשלב ההודעה. ונראה כי יש כאן מעין הצטברות כל המכות ל"חרון אף" גדול, (כמסופר בפס' א-ד). ובאמת הודעה זו מפרטת שלבים של: "חרון אפו, עברה, וזעם" (את ה'עברה' נוהה עם (פסוק ה), ואת הזעם עם (פסוק ו), כולל היציאה מבית פרעה בזעם). וכבר בהודעה מודיע משה שהמכה תהיה כבדה מהמצופה. בהודעה זו, מתחיל פרעה להישבר, עוד בטרם תבוא המכה.

כפי שהבהרנו במאמר זה, במכות הקודמות ההודעה לפרעה לא כללה בתוכה, את ה"עברה וזעם וצרה" שאירעו במכה עצמה – ברור כי המכה תהיה קשה וכואבת פי כמה מאשר בהודעת משה, ואם במכה זו כבר בהודעה נכללו כל אלו – ניתן להבין את פחדו של פרעה<sup>1</sup>, ונראה שכבר "הבין את השיטה": שההודעה בכל פעם לא כוללת הכל.

כמו כן, ברור שמכה זו הרבה יותר נוראית מהנראה מתיאור הצרה (בפס' יג) או אפילו מהמתואר במפורש (בפס' יד-טו). הנראה לענ"ד כ"משלחת מלאכי רעים" חד פעמית ובתלי מתפשרת: "לִפְנֵינוּ לֹא הָיָה כֵּן אֲרֶבֶה כְּמֹהוּ וְאַחֲרָיו לֹא יִהְיֶה כֵּן: וַיִּכַּס אֶת עֵין כָּל הָאָרֶץ וַתִּחַשֵּׁף הָאָרֶץ וַיֹּאכַל אֶת כָּל עֵשֶׂב הָאָרֶץ וְאֵת כָּל פְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר הוֹתִיר הַבֶּרֶד וְלֹא נֹתֵר כָּל יֵרֶק בְּעֵץ וּבְעֵשֶׂב הַשָּׂדֶה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם:" ויש לנו עד במקרא לכך שזו קשתה מאוד – שכן פרעה בעצמו קורא: "וַיִּסֹּר מֵעַלִּי רַק אֶת הַמָּוֶת הַזֶּה:" (פס' יז)

ידידי וקרובי ר' גדעון ישראל שליט"א האיר לי, כי בכך הופך תיאור מכות מצרים מתיאור מתמשך לפרסומי ניסא, לפירוט רב של חלקים שונים ומגוונים. אוסיף כי מעתה יש מקום להשוואה ודיון בחלקים הללו, הדומה והשונה ביניהם.

אציין רק לשתי נקודות חשובות בעיניי, הראשונה הדמיון בין הפסוק בתהלים "יִפְלֹס נְתִיב לֵאפּוֹ" כפי שנתבאר לעיל בהסבר שיטת ר' עקיבא, שהאף הוא לא העברה, אלא החרי-אף,

(ט). ר' גבורות ה' למהר"ל (פרק נח), וכאמור לעיל אפשר דווקא מחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא.

המתפתח יותר על ידי העברה. וזה מקביל למה שנאמר במכת בכורות "ויצא (משה) מעם פרעה בחרי אף"; השניה כי ישנה הקבלה בין דברי פרעה בארבה: "המות הזה" לתיאור בתהלים "לא חשך ממות נפשם".

נמצאו דברי בעל ההגדה של פסח מכוונים היטב לבאר פשט הפסוקים כפי ספר תהלים ועמקם, ויה"ר שיאיר ה' עינינו ויביננו בתורתו.



# יום טוב

הקזת דם בערב יום טוב ♦ כפילת חצאי הפסוק "אנא ה' הושיעה נא..."





הרב יוסף פרץ

מח"ס פרי יתן, רב ומו"ץ בפנמה

## הקזת דם בערב יום טוב

גמרא שבת קכט ע"ב: "מעלי יומא טבא חולשא, מעלי יומא דעצרתא סכנתא, וגזרו רבנן אכולהו מעלי יומא טבא משום יומא טבא דעצרת, דנפיק ביה זיקא ושמיה טבוח, דאי לא קבלו ישראל תורה הוה טבח להו לבשרייהו ולדמייהו".



## א.

ספר הרקח (הלכות עצרת סי' רצה): "ערב שבועות אין מקיזין". והעתיק את הגמרא [וצ"ל שס"ל שעל שאר יו"ט אמרינן שומר פתאים ה' דומיא דע"ש, וצ"ע]. וכן כתב האגודה (סי' קס): "עניני הקזה למעליותא וכו', ובימיהם היו מקיזין רוב דמם, אבל עתה אין מקיזין כי אם מעט דם, אך נזהרין מלהקזי ערב שבועות משום זיקא דשמיה טבוח". ע"כ.

ראב"ן (סי' שע"א) העתיק את הגמרא. וכן פסקי הרי"ד ופסקי ריא"ז.

ראב"ה (סי' רעו): "אבל במעלי יומא טבא גזרינן משום יומא טבא דעצרת דנפיק ביה זיקא דשמיה טבוח. אבל יום הושענא רבה אינו בכלל וכן ערב יום טוב אחרון דפסח".

מהר"ם מרוטנבורג בס' תשב"ץ קטן סי' תקנז (במהדורת כתונת תשב"ץ ס' שע"ב): "ואין מקיזין דם ביום הושענא רבה, לפי שהוא יומא דדינא, ולא בשום ערב יום טוב, דגזרינן כל ערב יום טוב אטו ערב שבועות". ע"כ. והגיה עליו רבנו פרץ: "ומיהו כיון דהורגלו רבים שומר פתאים ה', מידי דהוה בערב שבת, אע"ג דקאי מאדים, כדאיתא פרק המפנין [דברי תשב"ץ והגהתו הובאו בכל בו (סימן נח), וארחות חיים (ח"א דין ערב פסח ושאר יום טוב סעיף יב דף קסט ע"ג)].

הרי שיש ד' שיטות בראשונים: א. דעת ראב"ה שאין מקיזין בערב יום טוב, אבל בהושענא רבה וערב שביעי של פסח שרי [ובפשטות כך סוברים ראב"ן, רי"ד וריא"ז]. ב. דעת מהר"ם שגם הושענא רבה אין מקיזין. ומשמע שערב שביעי של פסח מקיזין [כן דייקו מדבריו האחרונים, מטה משה (סי' תתקסה) הביא דבריו מגן אברהם (ס"ק טו), וכן כתב ט"ז (ס"ק ז)]. ג. דעת הרקח והאגודה שרק ערב שבועות אין מקיזין. ד. דעת רבנו פרץ וכל בו וארחות חיים ששרי בכל ערב יום טוב ששומר פתאים ה'.



## ב.

דרכי משה (אות ג) הביא את דברי תשב"ץ הנזכר עם הגהת רבנו פרץ, והוסיף: "ומהר"י ווייל (דינין והנהגות והלכות סי' יט) כתב דאין להקזי וכן המנהג". ע"כ. וכן כתב בהגהת שולחן ערוך

סעיף י': "ונהגו שלא להקזו דם בשום ערב יום טוב ואין לשנות". ע"כ. ודברי מהר"י ווייל מובאים במהרי"ל מהדורת מכון ירושלים (עמ' קסד בשינויי נוסחאות אות ב') בשם ארחות חיים. וראה עוד פרטי דינים בדין זה, בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קיח), ובמנהגים לרבי אייזיק טירנא (חדש ניסן), ובהגהות מנהגים (אות רטז עמ' קלב) מובא במגן אברהם (ס"ק טו) ומועתק לשונו בהגהות הגרי"פ (בסוף השלחן ערוך).



## ג.

והנה הראשונים והאחרונים הנזכרים הם מעדות אשכנז ואיטליא, אמנם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש והטור והשלחן ערוך השמיטו כל דינים אלו, וכן אחרוני ספרד לא דנו בדינים אלו ופרטיהם. וכל בו וארחות חיים שהיה ספרדי הביא את דברי הגהת רבנו פרץ שאין צורך להקפיד בזה. ונראה מכל זה שסבירא להו שאין צורך להקפיד בזה. וכן כתב להדיא פר"ח, והביאו דבריו שלחן גבוה (ס"ק כ) ושתילי זתים (ס"ק כא). ואע"פ שהגר"ח פאלאג'י בספר מועד לכל חי (פ"ח ס"ב) גבי שבועות הזכיר אזהרה זו, אין ממנו ראיה שסבירא ליה כן לדינא, שהרי הוא מביא את כל התאריכים שמצא בספרים על גירסאותיהם, וודאי שאינו איסור, רק הנהגה של זהירות. וראה גם כף החיים (סופר, ס"ק צ"ט) שכתב להחמיר בזה, אמנם שם מסעיף קטן צ"ד עד ק' הביא את כל פרטי הדינים בזה, וכל המדברים הם רק פוסקים מבני אשכנז ולית חד מבני ספרד שדיבר בעניינים אלו, ומוכח מזה שלא נהגו בזה בני ספרד [ויש לציין שבני איטליא החמירו בזה כמו בני אשכנז, ראה זרע אמת ותלמידו זכות דוד<sup>2</sup> שהחמירו בזה] (ותימה על בית ההוראה אהבת שלום [א"ח עמ' 603 ובלוח] שהחמירו, מה ראו על ככה).

וראה מה שכתב מר"ן בספר כסף משנה (פ"ד מהלכות דעות הי"ח) שענייני הקזה שבש"ס אינם אלא לפי אקלים בבל ולא שייכים לשאר ארצות. וכן כתב בפירוש רבי דוד עראמה (שם). אע"פ שאפשר לומר שהא דערב שבועות שאני, שהוא ענין סכנה מחמת ההיא רוחא, אבל רבנו הכס"מ לא חילק, ומשמע שגם בזה לא נוהג בזמנינו, ודו"ק.



## ד.

וכעת נכתוב כמה נדונים שנהוגים בזמן הזה, ומה שכתבו פוסקי זמנינו:

**בדיקת דם.** עיין רבבות אפרים (ח"א סי' שמ) שהתיר. וכן הגר"ש קמינצקי בקיצור הלכות (שבועות פי"א ס"א). וכן הגר"ש וואנזר מח"ס שבט הלוי התיר, כמו שכתבו משמו בקובץ מבית לוי (בענייני ניסן עמ' לו, מובא בדרשו 33). ותורת היולדת (מו, ד) כתב שכדאי להחמיר, עיין פסקי תשובות (ס"ק יד) ובס' בדמייך חיי (עמ' מה).

א. מקום לידתו פרובנס, ואח"כ עבר למיורקה בספרד.

ב. אינהו רוב מנהגיהם היו על פי הרמ"א, וכמו שכתב זרע אמת (ח"ב סי' יג): "על הרוב אנו פוסקים כהרמ"א". וכ"כ שם סימן יח. וכן בח"א או"ח סימן ס"א כתב שמנהגם כהרמ"א. וכן שם סימן ע"א.

תרומת דם. הגר"ש קמניצקי (הנז') התיר, והגר"ש וואזנר (הנז') החמיר. עריכת שלחן ילקוט חיים להרב שלמה קורח (ח"ה עמ' רכו) כתב להתיר לספרדים, ושמצוה גדולה תיחשב.

ניתוח ועקירת שן. ציץ אליעזר (חי"ב סי' מו) החמיר בזה, וכתב שלספרדים אפשר להקל. ועיין נשמת אברהם (ס"ק ג). ועיין המעלות לדוד (שבועות פ"ג ס"ו) שנקט להקל.

והנה כיון שכל זה הוא ענין סגולי, כל שאינו כמו שכתוב בגמרא ממש אין להחמיר, וכמו שכתבו הקדמונים. ויותר מזה שרבותינו גדולי ספרד הקלו בזה. ולכן עקירת שן ותרומת דם ובדיקת דם יש להקל בשופי לבני ספרד. ועיין מה שכתב מרן אאמו"ר נר"ו בס' אהלי שם (יורה דעה סי' קטז עמ' קצה) בגדר דין שומר פתאים ה'.



הרב דביר לוי

## כפילת חצאי הפסוק "אנא ה' הושיעה נא..."

### ורדן חציית פסוקים בכלל

#### המנהג הנפוץ וקושיה עליו

המנהג הנפוץ כבר מימי הראשונים<sup>א</sup> הוא שהש"צ אומר "אנא ה' הושיעה נא", והציבור חוזרים אחריו. ושוב כופל הש"צ את חצי פסוק זה והציבור חוזרים אחריו. לאחר מכן הש"צ אומר את חלקו השני של הפסוק: "אנא ה' הצליחה נא" והציבור חוזרים אחריו. ושוב חוזר הש"ץ על חצי האחרון של הפסוק.

ויש לשאול איך מותר לחצות פסוק בלי לסיימו, שהרי שנינו בדברי חז"ל (מגילה כב. ותענית כז:): "דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן". וכך כתב הרב הראשי לישראל, הרב דוד לאו (תשובה שניתנה באתר ישיבה):

מנהג הוא לשורר ולזמר בקטעים מן התפילה. ממנו נשתרבו מנהג - שלדעת פוסקים רבים הוא איסור גמור - לכפול מילים בפסוק. ממנו נולד מנהג חמור יותר - אמירת חצאי פסוקים (כל פסוקא דלא פסקיה משה, אנן לא פסקינן, תענית כז, ב). אמנם בספר ערוך השולחן (או"ח סי' שלח ס"ח) כתב קצת ללמד זכות על דבר זה אך סיים וכתב "טוב לפני האלוקים ימלט מזה!"... ביררתי ובדקתי אצל גדולי הרבנים, מכל העדות והחוגים, אין חולק בדבר.



#### פסוקים נוספים שנוהגים בחצייתם

שאלה זו מתרחבת בעצם על כל פסוק שיש הנוהגים לחצותו:

- א. כשהחזן חוזר "ה' אלוקיכם אמת" בסוף פרשת ציצית, והרי הוא רק חצי פסוק.
- ב. וברמב"ם (יבום ד, ל) בטקס החליצה היבמה מכריזה "מאן יבמי לקחתי" והוא חצי פסוק כנ"ל.
- ג. בכל תחנון שאחר תפילת עמידה יש שנוהגים לומר י"ג מידות עד "ונקה" בלי לסיים הפסוק.
- ד. בקידוש ליל שבת מתחילים "יום השישי, ויכולו..." למרות ש"יום השישי" הוא רק סוף הפסוק.
- ה. בקידוש ביום שבת יש שנוהגים לומר "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו", והוא לא פסוק שלם.

א. וכבר בימי הראשונים נהגו כך. וז"ל שו"ת הריב"ש (עב): "...וכן אנא ה' הצליחה נא, אף על פי שאין בו נענועין, כופלין אותו; דמה הפרש בינו ובין הושיעה נא שלא לכופלו?... ובכל המקומות שראית, כן נהגו לכופלו, בין בימים שיש בהם לולב, בין בזולתם". מבואר שלכל הפחות כבר מתקופת הריב"ש נהגו העם להתייחס לשתי חלקי הפסוק כשני פסוקים נפרדים. ולכן הוא דן בחזרת כל אחד מהחלקים בנפרד.

ו. בקדושה, כשאומרים "ברוך כבוד ה' ממקומו" הוא חציית הפסוק מיחזקאל (ג, יב) "ואשמע אחרי קול רעש גדול ברוך כבוד ה' ממקומו".

ז. בברכת הלבנה הפסוק "תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן" (ע"פ מס' סופרים כ ב), והוא רק חצי פסוק.

ח. ובקרבנות שחרית יש הנוהגים לומר "ונשלמה פרים שפתינו" ואינו כל הפסוק.

ט. שאומרים בק"ש שעל המטה פסוקי יושב בستر, ומסיימים "כי אתה ה' מחסי", והוא רק חצי פסוק.

י. ב"ויברך דוד" יש שאומרים "ויברכו שם כבודך" שהוא חצי פסוק בנחמיה ט'.

יא. בהטבת חלום אומרים "ה' שמעתי שמעך יראתי" וכנ"ל.

יב. "עבדים היינו" שבהגדה של פסח, וכן "מה העדות והחוקים" וכו' שהם חצאי פסוקים.

יג. בהרבה מקומות בתלמוד שמביאים רק חצאי פסוקים הנוגעים לעניין - ולא ראיתי מי שכותב שצריך להשלימם בקריאה.

יד. בהגבהת ס"ת יש שאומרים "על פי ה' ביד משה" והוא חצי הפסוק "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו את משמרת ה' שמרו על פי ה' ביד משה" (במדבר ט כב).

וכנראה שיש עוד.

יש לשים לב שחלק מחציית הפסוקים המוזכרת פה היא מדין התלמוד ולא סתם מנהג<sup>2</sup>. במאמר זה נבחן את הסוגיה הכללית לאור כפילת חצי הפסוק "אנא ה' הושיעה נא", וממנו נלמד על הכלל.



### דיון בנוסח המשנה (והרמב"ם)

כבר בנוסחאות המשנה במסכת סוכה (ד, ה) יש שינויים הנובעים ככל הנראה מסוגייה זו. ברוב המשניות הנדפסות מופיע בזה הלשון:

מצות ערבה כיצד... בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים **אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא**.

ובמשנה בכתב ידו של הרמב"ם (ע"פ פיה"מ הוצאת מוסד הרב קוק של הרב קאפח) ובעוד כמה כתבי יד, הנוסח הוא:

ב). כמעט על כל דוגמא המובאת ברשימה זו יש שערערו ופסקו לקרא את הפסוק בשלמותו. דבר מעניין הוא שלפי מה שבדקתי אף פעם זה לא עקבי, דהיינו שמי שערער על אמירת חצי פסוק במקום אחד לא ערער על שאר המקומות, ראה למשל בשו"ת יכין ובוועז (ב, ב): "יש מי שאומר שבסיום ק"ש, יש להתחיל מראש הפסוק, להשלים רמ"ח תיבות, משום דאמרינן בגמרא כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה, ואיך נפסוק אנחנו הפסוק לחזור רק אני ה' אלהיכם אמת, ולעבור על דברי חכמים שאמרו כל פסוקא וכו', ואף שלא חסר רק שלש תיבות להשלים רמ"ח, מ"מ בכלל מאתים מנה, וכן היו נוהגים אדוני זקני הרשב"ץ ואדוני אבי הרשב"ש, וא"ח רבי צמח, כשהיו עוברים לפני התיבה בסיום ק"ש היו מתחילים להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם".

מצות ערבה כיצד... בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הושיעה נא.

ב"ה זכינו בדורינו לפרסום כתבי יד עתיקים של התלמוד עוד מלפני תקופת הרמב"ם, ויכולנו לבדוק בהם כיצד נקטו בנוסח המשנה (המופיעה במסכת סוכה מה). ובאמת בכל כתבי היד העתיקים יותר מהרמב"ם נמצא כגרסת הרמב"ם או שנכתב "אנא ה' הושיעה נא" פעם אחת.

ושינויי נוסח אלה באו לידי ביטוי בדפוסי ספר היד החזקה (סוכה ז, כב), יש הוצאות שבהן כתוב כנוסח הנפוץ של המשנה, ויש הוצאות שבהן כתוב נוסחו של הרמב"ם. הרב קאפח מעיר (שם, הערה נד) שברוב כתבי היד שהיו לפניו כתוב "אנא ה' הושיעה נא" פעם אחת, וכך נקט הוא בנוסח זה בהוצאתו. אך תלמידיו בהוצאותיהן למשנה תורה (הרב מקבילי בהוצאת מפעל משנה תורה, ובאתר מכון ממרא) וכן ב"יד פשוטה" של הרב רבינוביץ' - נקטו כנוסח המשנה בכתב היד של הרמב"ם.

נראה שהדעת נוטה לומר שלפחות לשיטת הרמב"ם בבחירת נוסח זה למשנה אין בעיה לכפול הלכה למעשה את חציו הראשון של הפסוק. אך יש לפקפק בזה (קצת בדוחק), משום שנראה שגם מנוסח הרמב"ם אין לתלמוד הלכה ברורה, משום שיתכן נקיטת המשנה לשון "אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הושיעה נא" ללא נקיטת החלק השני של הפסוק אלא בא בגלל רצון לקצר, וכוונתה שנגיד פעמיים את הפסוק אנא ה' הושיעה נא בשלימותו. כאילו כתבה "אנא ה' הושיעה נא...", אנא ה' הושיעה נא...". וצ"ע בזה. עכ"פ בלשון חז"ל אין לנו בנתיים הכרעה.



### מדרשים מפורשים על חציית הפסוקים בהלל

הנה מצינו בדברי חז"ל שעמ"ל חילקו פסוק זה ועוד פסוקים. וכל חלק בעם קרא חצי פסוק בלי להשלימו כלל וז"ל (שוח"ט קיח):

אנשי ירושלים אומרים מבפנים אנא ה' הושיעה נא, ואנשי יהודה אומרים מבחוץ אנא ה' הצליחה נא, אנשי ירושלים אומרים מבפנים ברוך הבא בשם ה', ואנשי יהודה אומרים מבחוץ ברכנוכם מבית ה', אנשי ירושלים אומרים מבפנים אל ה' ויאר לנו, ואנשי יהודה אומרים מבחוץ אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, אנשי ירושלים אומרים מבפנים אלי אתה ואודך, ואנשי יהודה אומרים מבחוץ אלהי ארוממך, אנשי ירושלים ואנשי יהודה פותחין פיהם ומשבחין להקב"ה ואומרים הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

ג). ראה כאן. וכל הגרסאות הבודדות שבהם מופיע "אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא" הן מאוחרות מהרמב"ם. יש גם מדרשים בהם מופיע עניין זה. למשל ויקרא רבה אמור ל, ה (וילנא, מופיע כגרסת הרמב"ם), פסיקתא דרב כהנא כז (מנדלבוים, "אנא ה' הושיעה נא וגו'"), שוחר טוב יז (בובר, "אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא"), ילקוט שמעוני תהלים תשג ("אנא ה' הושיעה נא" פעם אחת). וגם בהקשר לנושא אחר: אוצר המדרשים אייזנשטיין 370 ("וכשבקש יהושע את משה רבו ולא מצאנו היה בוכה ואומר אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הושיעה נא") ועוד הרבה. וגם במקורות אלה יש לעיין ולדבוק את מקורותיהם.

הנה נראה ברור מדבריהם שכך היו נוהגים, וחז"ל לא העירו על כך שיש בסדר זה משום איסור חציית פסוקים שמשם לא פסקם. ובכל זאת יש להסביר את מנהגם ע"פ מה שקבעו חז"ל ש"שומע כעונה" (כדכתב הר"ן), דהיינו שאם האחד אומר חצי פסוק והשני את חציו השני אין בכך בעיה, מפני שמקשיבים בשתיקה ומכוונים וזה נחשב שאמרו את הפסוק בשלימותו".



### אופן אמירת פסוק זה בהלל ע"פ הגמרא

מובא בגמרא (סוכה לה:):

הוא אומר אנא ה' הושיעה נא והן אומרים אנא ה' הושיעה נא מכאן שאם היה קטן מקרא אותו עונין אחריו מה שהוא אומר הוא אומר אנא ה' הצליחה נא והן אומרים אנא ה' הצליחה נא מכאן שאם בא לכפול כופל הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה' מכאן לשומע כעונה.

לפני שאנו נכנסים למה שהגמרא לומדת מאופן הקריאה ('מכאן שאם...') נעמוד על ביאור פשט הדברים. כשחפשי על סוגיה זו מצאתי ששאלה זו נשאלה בהרבה מקומות וענו עליה הרבה חכמים. אך כולם ענו תשובה אחת - בסוכה לח מפורש שיש לחזור על חצאי הפסוקים. אך במחילת כבודם נראה לענ"ד שיש טעות בדבריהם. הגמרא לא אומרת שהחזון יחזור פעמיים על חצי הפסוק, אלא שהחזון קורא את החצי הראשון, שותק וממתין שהציבור יקראו אותו גם הם ואז הוא קורה את החצי השני של הפסוק. ויוצא שהחזון אומר פסוק שלם אך מפסיק באמצעו לכמה שניות עד שהציבור יסיימו לחזור אחריו, ולא מבואר בגמרא זו כלל מה שנוהגים כיום - שהחזון עצמו אומר פעמיים את החצי הראשון של הפסוק ורק אח"כ עובר לומר פעמיים את החצי השני. ונראה מסידורי הגאונים שסברו כך, שלא מופיע בסידוריהם שהחזון כופל חצאי פסוקים, אלא כמו שכתבנו: הוא אומר את החצי הראשון והקהל חוזרים אחריו ואז הוא אומר את החצי השני וכו"ל:

סדר רב עמרם גאון (הרפנס) סדר ראש חודש:

ומקרא שליח צבור אנא ה' הושיעה נא, ועונין אחריו מה שהוא אומר. ועוד, אנא ה' הצליחה נא. ועונין אחריו מה שהוא אומר.

(ד. ז"ל הר"ן (על הר"ף סוכה יט.): "הוא אומר אנא ה' הצליחה נא. והם שומעים ואח"כ עונין סימן זה החזיקו לדעת שהרצוה לכפול קצת פסוקים שבסוף ההלל כמו שנהגו עכשיו כופל כמו שזה נכפל שהרי שומע כעונה כדלקמן ואלו שומעין ועונין ה"ז כפילה". וב"ה וב"ש כתבתי סברה זו לפני שראיתי דבריו.

(ה. וע"פ תירוצ פשוט זה נופלות כמה קושיות הפוסקים על חציית פסוקים רבים בתפילה באופן זה. ראה למשל עלי תמר על הירושלמי (מגילה פרק ד) וז"ל: "והנה מלבד הנ"ל יש עוד כמה פסוקים שאנו פוסקים בתפלה כמו הפסוק יהללו את שם ה' בהכנסת ס"ת לארזה"ק שהקהל עונה חצי פסוק השני הודו על ארץ ושמים. כמו שהעיר ע"ז הרוקח סימן ש"ט בסופו. וכתב עוד וגם ברכת המילה אומר הש"ץ הודו לה' כי טוב והקהל מסיימן כי לעולם חסדו עיין שם. וכן בתפלת שמ"ע ברה"ב בפסוקי שופרות ה' צבאות יגן עליהם באמצע פסוק...". והמדקדק יראה שכל הדוגמאות הנ"ל מתורצות בתירוצ זה.

סדור רס"ג הגדה של פסח:

אנא ייי הושיעה נא אנא ייי הצליחה נא... וכשאמר אנא ה' הושיעה נא יענו אנא ה' הושיעה נא וכשאמר אנא ה' הצליחה נא יענו כמו כן אנא ה' הצליחה נא...

אם כן, נראה שגם דברי הגמרא וגם הגאונים מורים לנו על המנהג של חציית הפסוק אך לא על חזרה על חצי הפסוק.



### **הסבר דברי התוס'**

עוד מצאתי שאחד הרבנים המשיבים הביא שהמקור הקדום לכפל חצאי פסוק זה הוא מהתוס' (סוכה לח: ד"ה הוא אומר), אך קריאת דברי התוס' תברר לנו שדבריו בטעות יסודם. וז"ל התוס' בשלימותם:

ואף על גב דאמרינן במגילה (דף כב.) אין מפסיקין בפסוק אלא לתינוקות הכא שאני שאמרוהו שני בני אדם כדאיתא בערבי פסחים (דף קיט.).

התוס' מעירים על הגמרא ולא על המנהג. ושאלתם היא, איך יכול החזן לומר חצי פסוק ולהמתין יותר מכדי דבור עד שממשיך את חציו השני, שהרי זה הפסק בפסוק שלא פסקו משה. ועונים התוס' שפסוק זה הוא פסוק מיוחד, ורק מפני שאת חציו הראשון אמרו אחיו של שמואל ואת חציו השני אמר דוד המלך אז כל חצי פסוק נחשב לפסוק בפני עצמו שאפשר לחצותו. וז"ל הגמרא בפסחים (קיט.):

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: אודך כי עניתני - אמר דוד, אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה - אמר ישי, מאת ה' היתה זאת - אמרו אחיו, זה היום עשה ה' - אמר שמואל, אנא ה' הושיעה נא - אמרו אחיו, אנא ה' הצליחה נא - אמר דוד, ברוך הבא בשם ה' - אמר ישי, ברכנוכם מבית ה' - אמר שמואל, אל ה' ויאר לנו - אמרו כולן. אסרו חג בעבתים - אמר שמואל, אלי אתה ואודך - אמר דוד, אלהי ארוממך - אמרו כולן.

אנו רואים בגמרא זה עוד פסוקים שחציים נאמר ע"י אדם אחד והחצי השני ע"י אדם אחר, ולכאורה גם את פסוקים אלה אפשר לחצות. אך הקישור של תוס' נראה קצת רחוק, שהעובדה ששני בני אדם הרכיבו פסוק אחד לא מלמדת שיש להחשיבו כשני פסוקים ומגיד לתוס' דבר זה?

יוצא איפה, שהקושיה המרכזית חלה לא רק על המנהג הנהוג כיום, אלא בכלל על ההפסק בין חציו הראשון של הפסוק לחציו השני, בזה דברי תוס' כן מובנים. אם כן עלינו לבחון את דברי הגמרא והכלל העולה מתוכם ש"כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן".





## מקור איסור חציית פסוקים והסברו

במסכת מגילה (כב.):

...דתנן: ביום הראשון בראשית, ויהי רקיע, ותני עלה: בראשית - בשנים, יהי רקיע - באחד. והוינן בה: בשלמא יהי רקיע, באחד - דתלתא פסוקי הו, אלא בראשית בשנים? חמשה פסוקי הו, ותניא: הקורא בתורה לא יפחות משלשה פסוקים! ואיתמר עלה: רב אמר: דולג, ושמואל אמר: פוסק. רב אמר דולג, מאי טעמא לא אמר פוסק? קסבר: כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה. ושמואל אמר: פסקינן ליה. - והא אמר רבי חנניא קרא: צער גדול היה לי אצל רבי חנינא הגדול, ולא התיר לי לפסוק אלא לתינוקות של בית רבן, הואיל ולהתלמד עשויין! - התם טעמא מאי - משום דלא אפשר, הכא נמי - לא אפשר.

הברייתא מלמדת שאת פרשיית בראשית שמונה חמשה פסוקים יש לקרא בשני עולים. והתקשו האמוראים כיצד אפשר ששני אנשים יעלו לפרשייה של חמשה פסוקים, הרי אסור לפחות משלושה פסוקים לכל עולה. ונחלקו בפתרון בעיה זו, רב סבר שיש לעולה השני לקרא גם את הפסוק האחרון שקרא העולה הראשון, וכך יוצא שכל עולה קורא שלושה פסוקים. אך שמואל סבר שאין לקרוא את אותו הפסוק פעמיים אלא שיחצו את הפסוק השלישי, את תחילתו יקרא העולה הראשון ואת סופו יקרא העולה השני וכל חצי כזה יחשב לפסוק, ויוצא שכל אחד קורא שלושה פסוקים (שנים וחצי באמת). הגמרא מסבירה ששמואל לא סבר שיש איסור לחצות פסוק שלם (מותר להפסיק בקריאה רק איפה שיש לנו מסורת משה שיש הפסק ונגמר פסוק, והוא רק במקומות שיש "סוף פסוק"). הגמרא מביאה חזוק לדעת רב מרבי חנינא הגדול שהתיר לחצות פסוקים רק בשביל לימוד מקרא של תינוקות של בית רבן והטעם שהתיר - משום שלא אפשר.

יש כמה נקודות בדברי הגמרא שיש לשים לב אליהם. הראשונה היא שהאיסור מתייחס לפסוקים מתורת משה ולא מנביאים וכתובים כלל. הנקודה השניה היא שנראה שאיסור זה הוא מתקנת חכמים, וכשהוא בא בניגוד לדין תורה של "ושיננתם לבניך" אפשר להתירו. וכך גם מדוקדק בלשון הגמרא "צער גדול היה לי... ולא התיר לי לפסוק אלא לתינוקות... משום דאי אפשר", ורש"י פירש: "צער גדול - הרבה טרחתי וחזרתי עליו שיתיר לי לפסוק הפסוק לשנים לצורך תינוקות שלומדים לפני, שאינן יכולין לקרוא פסוק כולו".

ומה היה צריך לטרוח? שאם היה פתח להתיר היה מתיר ואם לא היה פתח לא היה מתיר, ומה מועילה ההטרחה לשאול אותו את אותה האלה הרבה פעמים? אלא שנראה שרבי חנינא הגדול רצה לראות עד כמה איסור זה של חציית הפסוקים מונע חיוב דאורייתא של תלמוד תורה, וכשראה שחנניה חזר על הדבר והדגיש שאי אפשר בלימוד התינוקות בלי ההיתר, מצא את הפתח. אך אם לא היה חוזר שוב ושוב על שאלתו ועוזב אותו אחר פעם אחת שאסר לו כנראה שההיתר לא באמת היה נצרך והאיסור לא היה דוחה חיוב דאורייתא, ומשהבין שהאיסור דוחה את החיוב הבין שיש להתירו.

ועוד נקודה שלישית שיש ללמוד מדברי הגמרא היא שאיסור חציית פסוקים מדבר רק על לימוד קריאה בתורה ושינון הפסוקים, ובשאר מקומות אין איסור זה נזכר.



### הלכה למעשה

לעניין פסוק אנא ה' הושיעה נא שבהלל, נראה שהמנהג הקדום הוא שהחזן אומר חצי פסוק ראשון והקהל חוזר על חצי זה, והחזן אומר את החצי השני של הפסוק והקהל חוזרים גם עליו. ולא כמו שנהגים כיום.

בכל אופן נראה שאין איסור לחצות פסוקים מנביאים וכתובים. וגם פסוקים מהתורה אסור לחצותם רק כשלומד בדרך קריאה ושינון דהיינו שמתעסק בתורה שבכתב<sup>1</sup>. וכן הסכימו ראשונים ואחרונים רבים, ראה אסופה שלהם בילקוט יוסף (תפילה ב סימן קלז הערה יז).

אך אם אדם רוצה להשתמש בביטוי מהתורה לא צריך להביא את כל הפסוק וכן בתוך התפילה וכדברי שבח והלל ושירה וכדו' יכול לחצות אף את פסוקי התורה. וכמו שאנו רואים רבנים גדולים המדברים ודורשים וחוזרים בדבריהם חצאי פסוקים המשתלבים בדבריהם ע"ד המליצה והצחות, ודבר זה ראוי ומבורך. וכן המנהג הנהוג כיום בכפילת חצאי פסוק "אנא ה' הושיעה נא" אינו סותר את ההלכה מהתלמוד, שבדברי שיר ושבח אפשר לכפול ולשלש ולחזור על מילים ואין בזה כל איסור כמו שכתבנו.



1. וראה עוד טעמים רבים להיתר בפסקי תשובות (או"ח נא, יט) ותמצא שטעמים רבים שהובאו בדבריו אין להם יסוד בדברי חז"ל שהובאו במאמרינו.

# ספירת העומר

♦ דין דילוג יום אחד בספירת העומר ♦



הרב ארי כהן\*

מחברי מכון הלכה ברורה ובירור הלכה

## דין דילוג יום אחד בספירת העומר\*\*

פרק א' – שיטות הראשונים בביאור סוגיית הגמרא \* פרק ב' – שיטת בה"ג עפ"י תוס' מנחות – שיטת יחיד "ולא יתכן" \* פרק ג' – ביאור שיקולי הפסיקה של השו"ע ונושא כליו בהשוואה לשיטות הראשונים \* סיכום \* נספח: טבלת סיכום שיטות הראשונים

### פרק א' – שיטות הראשונים בביאור סוגיית הגמרא

**א. ביאור שיטות הראשונים לסוגיית הגמרא ונימוקיהם (ושיטה אחת חדשה/ישנה)**  
בחלק זה יבוארו שיטות הראשונים ונימוקיהם בהרחבה מתוך הבנת הסוגיא, בדגש על הבנת היחס שבין מקרה של שכחת ספירת לילה בלבד (להלן: שס"ל), לבין דילוג יום אחד (כלומר שלא נזכר ביום ועובר יום שלם ללא ספירה). זאת משום שקשה לעמוד על הבנת כל שיטה ונימוקיה בפני עצמה כפי שהוצגו בראשונים, אשר חילקו בין מקרה של שס"ל ודילוג יום, כשלא תמיד הציגו את אותם ראשונים בשני המקרים, וגם הוצגו בלי ביאור נימוקיהם בד"כ.

במקרה שאדם שכח לספור ספה"ע בלילה מצינו מחלוקת תנאים אם יצא ידי חובתו בספירה זו. יש שתי משניות סותרות: סתם משנה (מגילה כ, ב) מביאה רשימה של דברים שמצותן בלילה

\* המאמר מוקדש לע"נ אוהבת הבריות והאהובה עליהם, גומלת החסדים, אחותי דינה רחל בת אלחנן דוד הכהן גרינשפן, שנלב"ע בעודנה סבתא צעירה. תנצב"ה.

\*\* לאחר כתיבת מאמר זה הובא לידיעתי ע"י מערכת האוצר (ותודתי על כך לרב משה בוטון שליט"א) שבגיליונות כח, מ כבר התפרסמו מאמרים באותו הנושא. לאחר העיון בהם, ראיתי לנכון להתייחס אליהם. אני תמים דעים עם מסקנתו של הרב עמנואל מולקנדוב (כח) ורבים מדבריו מקבילים לחלק ב שבמאמר זה (לגבי מדוע לא לחשוש לשו"ע על סמך העובדה שיש דעת מיעוט שפסקו ככה"ג, שם כתב מטעם שלא ראו כל מה שכתב במאמרו ומסתבר שהיו חוזרים בהם. אך ראה כאן פ"ג, ב שהב"י ידע בוודאות וראה מש"כ בעניי סוף פ"ב וצרפהו גם לפ"ג. כמו"כ לא התייחס למי שלא מנה במזיד). לגבי המאמר של הרב דוד אריה הילדסהיים (מ), על סמך חידושו העצום בהגנה על שיטת בה"ג שיש שיטה כזו, ואף חברים רבים לו, אעיר בצורה כללית. עצם מסקנתו שיש שיטה כזאת אכן מפורש בשלושה ראשונים ללא ספק, ואין צורך להביא על כך ראיות (ראה כאן פ"ב ב ופ"ג ב) אלא שלגבי בה"ג עדיין לא יצא מכלל ספק (וכן כל החברים שצירף אליהם, מלבד השלושה שציינתי בפ"ב ב, גם לא יצאו מכלל ספק, וברובם הדיוקים שעשה הרב אינם מוכרחים לדעתי). הרה"ג הנ"ל למד בדרך הפלפול ודיוק בלשונות הראשונים בגאונות מופלאה, ובמקומות רבים פלפל ודייק נכון (למשל בהסבר ריה"ג, ואישתמטיה מעינו הבדולח שהוא אף כיוון לדברי הב"י בשיטת רה"ג ובה"ג (להלן פ"ג ב), ובאותו דרך היה ניתן להבין גם את ריה"ג. הוא גם חש בהבדל שבין ריה"ג ורס"ג, אך ראה כאן בפ"א על שיטתם ובעיקר סביב הע' ז מדוע הכרעתו אינה נכונה). בפסקת הפתיחה למאמר זה, עמדתי על הסיבה שגרמה לקושי בהבנת הראשונים באמיתת כוונתם, ושדיוקים בלשוניתיהם אינה משקפת נאמנה כלי הבנה של מוצא שיטתם. לשם כך, חייבים להבין איך היא נובעת מתוך הגמרא ובהשוואה לשאר פירושי הראשונים כדי לעמוד על יסוד מחלוקתם באמת, ורק כך ניתן להכריע את כוונתם האמיתית. לאחר בירור הבנת השיטות בפ"א, ברוב המקומות אין צורך להעיר על דברי קודמי, אולם במקרים מסוימים כדוגמא בתוספת להע' י המקורית שלי התייחסתי להע' יח של הרב ד. א. (מ) ראה שם. הע' אלו יבאו בסוגריים כאלו {} לציון התוספת המאוחרת.

[משא ומתן עם הרד"א הילדסהיים יתפרסם בגיליון הבא בעז"ה].

ומסיימת שם בכלל: "דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה". כלומר, דווקא כל הלילה ולא ביום. בתוך הרשימה מופיעה קצירת העומר, ועפ"י גרסת הרי"ף אף ספה"ע. רש"י, שלא גרס ספה"ע, מציין את דרשת הברייתא (לקמן). המקישה את הספירה לקצירה וממילא דינן שווה. לעומת זאת, במשנה מנחות (עא, א) נאמר "נקצר ביום כשר ודוחה את השבת", והגמרא מוכיחה שנקצר ביום כשר וממילא הוא הדין גם בספירה, שתלויה בקצירה. דעה זאת מנוגדת לסתם משנה במגילה. הגמרא (מנחות עב, א) שואלת על הסתירה, ומיישבת שזו מחלוקת תנאים. רבי סבר שקצירה כשרה ביום ורבי אלעזר ברבי שמעון סובר כסתם משנה במגילה שאינה כשרה ביום. הגמרא שם מסבירה שהמשך המשנה "ודוחה את השבת" הוא כדעת ראב"ש (מפני שאם לא קצרו בליל ט"ז זה מעכב את המצווה, ולכן דוחה את השבת). לפי זה באותה סתם משנה יש שתי דעות חלוקות.

הגמרא בהמשך קושרת את הדעות הנ"ל במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל בדרשת הפסוק "בחריש ובקציר תשבית" (מחלוקת זאת מובאת גם במוע"ק ג, ב). לדעת ר"י לומדים משם שקצירת העומר דוחה שבת, וזה כדעת ראב"ש, שאינו מתיר קצירה ביום. לעומתו דעת ר"ע, שלומדים משם על חריש וקציר של שמיטה וזה כדעת רבי, שחולק ומתיר קצירה ביום. בסוגיא שם, רבן גמליאל ועוד שלושה אמוראים סברו כר"י.

נחלקו הראשונים בכללי הפסיקה ובהעדפת סוגיות. מהי הסוגיא המכריעה? האם להעדיף את המשנה במגילה מפני שהיא "הלכתא פסיקתא" (עפ"י תוס' מגילה כ, ב ד"ה כל. ועיין תוס' ב"ק קב, א שהוכיח שלא תמיד פוסקים כהלכתא פסיקתא), ותוקפה חזק יותר מסתם משנה, או יש להעדיף את המשנה במנחות מפני ש"הלכתא במקומה עדיפא" (רשב"א מגילה כא, א ד"ה דאמר מר אך בגלל ששם יש גם ראב"ש במקומה, שהוא הפסיקתא כאן פסק כמשנת מגילה). יש גם התנגשות בכללי הפסיקה שבסוגיא במו"ק. האם עדיף הכלל שהלכה כר"ע מחברו, ובפרט כשרבי סובר כמותו וגם עליו נאמר שהלכה כמותו מחברו, או שכאן מצטרף רבן גמליאל לרבי ישמעאל, וכן שלושת האמוראים שסברו כר"י ולא כר"ע?

יש גמרא נוספת (במנחות סו, א) המביאה ברייתא שמשמשת כמקור לחיוב של ספירה דווקא בלילה וזו גזירת הכתוב, וז"ל: "...יכול יקצור ויספור ואימתי שירצה יביא? תלמוד לומר מיום הביאכם. אי מיום הביאכם, יכול יקצור ויספור ויביא ביום? תלמוד לומר שבע שבתות תמימות תהיינה. אימתי אתה מוצא (שבע שבתות)\* תמימות? בזמן שאתה (מתחיל לימנות) מונה מבערב... הא כיצד? קצירה וספירה בלילה והבאה ביום".

הברייתא הנ"ל אינה עומדת בסתירה לדברי הגמרא, שתלתה את מחלוקת התנאים בשאלה אם קצירה דוחה את השבת, ושזו תלויה במחלוקת ר"ע ור"י בפירוש הפסוק "בחריש ובקציר תשבית". זאת, משום שהיא רק מלמדת שדין "תמימות" מתקיים כשמונים בלילה, ואין התייחסות לשאלה אם זה מעכב. ממילא כל צד יפרש כשיטתו, כלקמן.

א. כל המובא בסוגריים שבציטוט הברייתא הוא על פי השיטה מקובצת (על הדף אות ב) שמוחק זאת ממה שמודפס בגמרות שלנו (וילנא). וראה גם דקדוקי סופרים (שם דף 162). ראה לקמן שיטת ריה"ג בקשר לנוסחאות, וכל שבסוגריים כאן מסייעים לשיטתו.

לגבי מקרה של דילוג יום אחד לא נמצא שום מקור תלמודי, אלא זו מחלוקת בהכרע הסברות בלבד ויתבאר לקמן.

בביאור סוגיא זו מצאנו שלוש שיטות עיקריות ועוד שיטת ביניים רביעית:

**שיטה א פוסקת ששס"ל וכן אם דלג יום, אינם מעכבים את הספירה:** רב האי גאון (ש"ת גאונים אסף הוצאת דרום סי' רעה, מובא בריצ"ג הל' ספה"ע, וחלקית בשבה"ל סי' רל"ד ללא הזכרת שמו וכן רב כהן צדק גאון בהע' יז), והמאירי (פסחים קכא, ב). וז"ל המאירי: "ומונה בכל אחד מבערב וזהו תמימות. וכל ששכח ולא מנה מבערב מונה למחרתו שהרי בקצירה שהיא בלילה אם קצר ביום כשר. ואף על פי שאמרו: 'כל הלילה כשר לספירת העומר' הא יום לא, לעיקר מצוה נאמרה.<sup>1</sup> ויש שמונים למחרתו בלא ברכה, והעיקר כדעת ראשון לספור בברכה. ואם שכח ולא מנה כלל בכל אותו היום י"א (ריה"ג שיטה ד לקמן)... ואין הדברים נראין שלא נאמר תמימות לפירוק עול מנין ולהפקיעו מכל וכל, אלא שהמצוה כך היא. ואפי' שכח את כלן ובזכר באחרונה סופר את האחרונה".

וז"ל רה"ג: "כדטעי בראשונה ואמר לשניה איתמל חד יומא בעומרא והאידנא תרי יומי בעומרא מאי חוסרנא איכא במנינה... ובמאי מפטר מלממני שארא בתר מאי דאינשי? ואי הוא מניינא דכל חד וחד מעכב את כל המנין הוה מנו ליה רבנן עם הדברים המעכבים זה את זה כארבעה מיני לולב? ...הלכך לא שנה ראשונה ולא שנה דבתרה מצוה לממני כולהון. ואם שכח ולא ספר, סופר של אחריה". דבריו מפורשים כמאירי: שלא לענין הפקעה נאמרה שכן אינו מופיע בברייתא המונה דברים המעכבים כגון ד' מינים וכן שאפשר למנות יום שדילג עליו גם למחרתו.

שיטה זו פוסקת ששס"ל אינה מעכבת, ומבארת שהמשמעות של "אינה מעכבת" היא שחסרון ספירת ימים אינו פוגם כלל בקיום מצוותה, ונאמרה רק לענין שלימות המצווה. לכן לשיטה זו בשס"ל מונה ביום, ואם לא מנה גם ביום ודילג יום שלם עדיין מונה את הימים שאחריו, ואפילו אם נזכר רק ביום האחרון מונה אותו בברכה.

**לפנינו שיטה חדשה ישנה: שיטה ישנה,** מפני שדעה עם מסקנה הלכתית זהה מוזכרת בכמה ראשונים בפירוש (ראה סביב הע' יב ויד), אולם היא נאמרה בשם בה"ג או ריה"ג ולא בשם רה"ג, וזאת בניגוד לרוב הראשונים שנמשכו אחרי שיטת בה"ג כמובא בתוס' מנחות (יבואר בח"ב), או כמובא בתוס' להלן (שיטה ג). ראשונים אחרים שכתבו כך בשם רה"ג, נתגלו רק בדורינו (ראה הע' כא). **שיטה חדשה,** מפני שאף אחד מהפוסקים או הראשונים לא כתבו את נימוקם של רה"ג והמאירי, למעט הריצ"ג, אך כפי שהעיד המ"ב (תפט, בה"ל הראשון סעי' ח), לפנינו לא ראו סברה

ב). "ל שהמאירי סבור שאין הכרח להסביר את מחלוקת התנאים שכל אחד חלק על חברו, אלא יתכן לומר שראב"ש בוודאי חולק על רבי וסובר ששס"ל מעכבת, אולם אין הכרח להסביר שרבי חולק עליו. רבי מודה שיש לספור בלילה, כראב"ש, אך לרבי זה רק מעיקר הדין, ובדיעבד מותר (ראה גם הע' לז, המשלימה הע' זו ואכמ"ל).

ג). הפירוש 'לאחריה' הוא ככוונת הטור (לקמן ח"ד) ללילות שאחרי זה, וכן באגודה בשם ר"י (מגילה כג), עיטור (הל מצה קלז, א), שממנו העתיק או"ח לר"א מלוניל (הל' ספה"ע אות ה) וכל בו (סי' נה), שכתבו "יום שלאחריו", האגור (סי' תתכו). ראה גם לקמן פ"ג סע' ב, שיטת הב"י.

חדשה זו למעט אולי המ"ב שאר הפוסקים זיהו את שיטת רה"ג עם שיטה ב להלן. הבנת שיטה זו היא המפתח להבנת פסק השו"ע להלן בפ"ג.

**שיטה ב פוסקת ששס"ל מעכבת ודילג יום אחד אינו מעכב:** ר"ת (תוס' מנחות סו, א ד"ה זכר, ובספר הישר חידושים סי' תי), ר"י (טור או"ח תפט), רא"ש (פסחים פ"י סי' מא), ורי"ד (בספר המכריע סי' כט ובפסקי רי"ד מגילה דף רנט ציין לשם וכן בתוס' רי"ד ציין לספרו הלקט (כ"י) ומובא חלקית בשב"ל הנ"ל). לגבי שס"ל פסקו שמעכבת, אולם רק אותו היום. לגבי דילוג יום שלם כתב הרי"ד: "ודאי לא אמר רחמנא תמימות אלא שיתחיל מניינה מבערב ולא שיעכבו זה את זה שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמו. ואם חיסר אחד מהם ולא מנה, חיסר מצות אותו היום ולא הפסיד שאר הימים בכך. תדע' שהרי בכל יום ויום אנו מברכים על ספירת העומר ואם איתא שאינן אלא מצוה אחת ומעכבין זה את זה כיון שבירך בלילה הראשון לא היה צריך לברך אלא היה מונה בלא ברכה. ומה שאנו מברכין בכל לילה ולילה שמע מינה שכל יום ויום מצוה בפני עצמו הוא ואין מעכבין זה את זה". עפ"י טענתו לא יתכן לכאורה מה שמרגלא בפומיה דעלמא, שההסבר של מי שחולק (לקמן שיטה ג) הוא מטעם שהספירה כולה מצווה אחת, דא"כ יש לברך על הספירה רק בלילה הראשון (אך ראה חינוך מצווה שו בסופו)

שיטה זו מבארת שהמשמעות של "מעכבת" בשס"ל היא אך ורק על אותו היום, מפני שהדרשה של "תמימות" מפקיעה רק את ספירת אותו היום, כי כל יום מצווה בפני עצמה היא.

לשתי השיטות הראשונות בדילוג יום אינו מפסיד את הספירה, אך מסיבות שונות: לשיטה א' התמימות לא נאמרה לענין הפקעת מצוותה. לשיטה ב', כי כל יום מצווה בפני עצמה. המחלוקת בין השיטות היא בשס"ל - לשיטה א' סופר ביום עם ברכה כי אין את הפקעת המצווה, ולשיטה ב' לא יצ"ח בספירת יום. לשיטה זו אין תלות בין שס"ל, שחמורה יותר כי היא נלמדה מגז"כ, לבין דלוג יום.

**שיטה ג פוסקת ששס"ל וגם דילוג יום שניהם מעכבים:** בה"ג (תוס' מגילה כ, ב ד"ה כל), ובעקבותיו האור זרוע (ח"א סי' שכט), וריבב"ן (פסחים, ר' יהודה בר בנימין, הוצאת תלפיות העמוד האחרון). וז"ל תוס': "אומר ר"ת שאם שכח לברך בלילה לא יברך ביום כדמשמע בהאי סתמא דמתני'... וכן כתוב בהלכות עצרת ובה"ג כתב דהיכא דאינשי לברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה וכן הלכה אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא". וז"ל הריבב"ן: "ויש גאונים שאומרים מיכן אם טעה ולא ספר בלילה, לא יספור ביום ולא יברך כלל אפילו בלילות אחרות שאין תמימות. וכן נראה לי דכת' תספרו חמישים יום, כל מ"ט יום תספור ואם לא ספר לילה אחת נמצא שלא ספר נ' יום".

(ד). הוכחה זו הובאה רק בספר המכריע, שאותו לא ראו הפוסקים ושאר המצטטים, והסתפקו רק בקביעה שכל יום מצוה בפני עצמה. (בשב"ל, בהע' כה שם כתב שבנוסח אחד הנימוק מופיע). על בסיס הוכחה זו התוס' (מנחות סה, ב ד"ה וספרתם וכתובות עב, א ד"ה וספרה), והאגודה בשם ר"י (מנחות סי' לב), הקשו מה בין ספה"ע, שמברך בכל יום כי כל יום מצוה בפ"ע, לעומת זבה, שאינה מברכת על ספירת הנקיים אף שגם לה יש מצוה לספור בכל יום. ותירצו מכיוון שאם תראה דם תסתור את ספירתה למפרע, מה שאין כן בספה"ע, על כן לא תקנו לה ברכה. המשמעות היא שכל הראשונים שהביאו חילוק זה מצטרפים לדעת ר"י שדילוג יום אינה מעכבת וכ"כ הסמ"ג (עשה, ר) ור' ירוחם (נתיב חמישי ח"ד דף מה, ב).



וז"ל האו"ז: "פסק בהלכות גדולות שאם שכח ולא ברך בלילה לא יברך ביום מהך סתמא דמגילה. וצריך להיזהר שלא ידלג אפי' יום אחד מלספור כדי שתהיינה תמימות. ואם תמימות לעיכובא ולא למצוה, היכא שחיסר יום אחד ולא מנה, שוב אינו מברך וסופר דה"ל ברכה לבטלה, אבל אם תמימות למצוה ולא לעיכובא נראה שמברך וסופר. מיהו בין כך ובין כך אם ירצה סופר בלא ברכה. והדעת מכרעת דהיכא שחיסר יום אחד דאינו מברך אחר כך, דהא אין כאן חמשים יום ואין כאן תמימות אבל ספירה בלא ברכה סופר ולית לן בה".

לשיטה זו המשמעות ששס"ל מעכבת את הספירה היא שאינו יכול בכלל למנות ביום. ממילא יעבור יום שלם ללא ספירה, ומשום כך שס"ל כמוה כדילוג יום. ומכיוון שהמצוה היא לספור תשעה וארבעים יום, נמצא ששס"ל ממילא מעכבת את כל הספירה, כי לא ימצא ספירה שלימה.

מדברי האו"ז: "היכא שחיסר יום אחד אם תמימות למצוה ולא לעיכובא נראה שמברך וסופר", למדנו שהוא מודה שכל הפוסק ששס"ל אינה מעכבת (=למצוה), צריך לפסוק כך גם בדלג יום, וכשיטת המאירי. לעומתם, מי שפוסק ששס"ל מעכבת חייב להגיע למסקנה הפוכה, שבשני מקרי שכחה לא יברך. מכאן שיש תלות בין שני המקרים, והם תלויים זה בזה בין למ"ד מעכבת ובין למ"ד שאינה מעכבת. הפר"ח לקמן (פ"ג סעיף ג), קורא לזה "חד ספיקא" משום שיש רק ספק אחד - אם שס"ל מעכבת או לא. שיטה זו היא בניגוד לדעת הר"י, שחולק וסבור שגם אם שס"ל מעכבת, זה לא משפיע על דילוג יום, משום שהיא פחות חמורה, מכיוון שכל יום הוי מצוה בפני עצמה.

**לשיטה זו יש ליישב את הוכחת הרי"ד שברכה בכל יום מעידה שכל יום זה מצוה בפני עצמה, ודילג יום אינו מעכב.** ונראה שהנחת היסוד של הרי"ד היא שלא היו מתקנים ברכה על מצווה שיש אפשרות שלא יכול יהיה האדם להשלימה. אך לשיטה זו נראה שהם סבורים שרק במצווה שנעקרת מעיקרה" לא היו מתקנים ברכה בכל יום (ראה הע' ד), אבל מכיוון שכל יום מצווה בפני עצמה ובכל יום שסופר קיים מצוותו, אין כאן עקירה של המצווה שקיים כבר, ואין לחשוש למיעוט שוכחים כדי לבטל ברכתה. אולם מכאן ולהבא פוסקת המצווה, מכיוון שהוא לא יכול יהיה לקיים את דרישת התורה לספור 49 ימים.

**שיטה ד, שיטת ביניים: רס"ג (סידור רס"ג מיקצי נרדמים עמ' קנה, מובא בטור תפס) וריה"ג (בה"ג הלכות מנחות מהד' ה'הלדסהיימר ח"ג דף 329 - מובא ברוב הראשונים בשם רב יהודאי גאון). וז"ל רס"ג: "ומי ששכח לברך באחד מלילות העומר, יברך על הלילות הבאים. ואם שכח לברך בלילה הראשון, לא יוכל עוד לברך על העומר בשנה זו מפני שאינן תמימות משום מה שחיסר מהתחלתו, ושוב אינן מתחילות ממחרת השבת". וז"ל ריה"ג (בה"ג הלכות מנחות): "מר רב יהודאי גאון הכי אמר:**

(ה). גם עפ"י הסבר זה ניתן לחלק בין זבה לספירה, שבספירה רק מכאן ולהבא תיפסק המצווה, בניגוד לזבה שאם תראה דם תיעקר כל ספירתה, כי היא צריכה שבעה ימים שלמים ליטתה. אם כן לכאורה אין ראיה ממי שכתב את החילוק שהוא סובר דווקא כשיטה ב, כבה"ע ד. אולם בפועל רק מי שסבר כתירוצו ג השתמש בהסבר זה, שכן האו"ז לא הזכיר בכלל חיוב ספירה בהלכות נדה. הוא סובר כדעות שאין חיוב לזבה לספור בפה, אלא די בכך שהיא משגיחה על ספירתה (רמב"ן ויקרא כג, טו, אשכול ח"א סי' מד דף 107 מהד' נחל אשכול). ויש עוד הסברים מדוע זבה אינה מברכת על ספירתה, שעל פיהם אין הכרח להתבסס על ההסבר של שיטה ב שזה קשור לספה"ע (עיי' ספר הפרדס לרא"ש ממונתשין מהד' בלוי דף קלו).

היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מאני בשאר לילותא, (י"ג: מאי טעמא, דבעינא שבע שבתות תמימות וליכא), אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי".

שיטה זו מפרשת את הברייתא: "כשאתה מונה מבערב" כמתייחסת ללילה הראשון בלבד, שהרי על כך מדובר בברייתא כשהשוו בין ספירה לקצירה. הריצ"ג (שם) כתב שפירוש זה מכוון יותר לפשט הברייתא, שהקשה ספירה לקצירה, מאשר כל השאר, שפירשו על כל לילה. גם במשנה במנחות מדובר על נקצר ביום כשר וממנה נלמד לספירה, לכן אין מקור בשאר ימים לפסול את הספירה, לא בשס"ל ולא בדילג יום. אדרבא, מי שלמד שדין "תמימות" הוא דין בכל הלילות נתן פרשנות מרחיבה לברייתא. אמנם, לעיל במשנה במגילה יש גורסים בפירוש ספירת העומר (רי"ף) וזה מתאים לשאר הראשונים, וי"ג רק קצירת העומר (רש"י לעיל), ואז גם זה מכוון רק ליום א ומתאים לשיטת ריה"ג. הרס"ג מנמק שהדרשה נשענת על פשוטו של מקרא, ז"ל: "ואם שכח לילה ראשון לא יוכל עוד לברך... משום מה שחיסר מהתחלתן ושוב אינן מתחילות ממחרת השבת" כלומר לא מתקיימת דרישת התורה של ספירה ממחרת השבת. זו הסברה לחלק בין ליל א לשאר לילות. כל ספירה צריכה שתהיה לה נקודת התחלה שממנה סופרים, אחרת זו סתם אמירה של מספרים. לכן, כל שהתחיל בזמן וספר ליל א אין יותר מה שיעכב את הספירה, בין שס"ל ובין דילוג יום.

מכיוון שהתמימות לשיטה זו מעכבת רק בליל א, אז בכל שאר הלילות בין שס"ל ובין דילוג יום אינם מעכבים כלל.

וידוע שסיגנון אחד עולה לכמה נביאים, כמו לרס"ג וריה"ג, אך אין שני נביאים מתנבאים בסיגנון אחד. לכן ריה"ג שנקט בשאר לילות ימנה ביום והתייחס לשס"ל כתב הר"ן שרה"ג אומר שבכל הלילות ימנה ביום. לעומתו, הטור שהביא את רס"ג שכתב אם שכח באחד הימים, יברך בימים שלאחריו חוץ מליל א... ועליו כתב בשם רה"ג שכל הלילות שווים ואם דילג יום א, ימנה יום שלאחריו. אף שאחד התייחס לדילוג יום ואחד לשס"ל בכ"ז אין שום הבדל בין ריה"ג לרס"ג. וכ"כ במפורש - האבודרהם (סדר ימי העומר דף רמב מהד ירושלים תשכג), אור"ח (לר"א מלוניל הל' ספה"ע סעי' ה) וכל בו (סי' נה).

הארכנו כי הבי" לא ראה את רה"ג במקור ועשה מחלוקת בין הר"ן וטור בדעתו (ראה פ"ג סעי' ב).<sup>1</sup>

שיטה זאת היא שיטת ביניים בין שיטה א לשיטה ג. מצד אחד היא כשיטה ג בעיקרון שדילוג יום תלויה בשס"ל, אך של ליל א בלבד וממילא אין דרך להשלים את הספירה. מצד

1. לכאורה מחלוקת זו תלויה בגרסאות (לעיל הע' א): "כשמונה מבערב" שמשמע בכל ערב או "כשמתחיל (למנות) מבערב" כגרסת ריה"ג (בה"ג מהד' הילדסהיימר ח"ג דף 329). אך נראה שאין זה הכרח, מפני שהריצ"ג (ח"ב דף קח) אף שפסק כריה"ג לא גרס "כשמתחיל".

2. בתשובת המקור (לעיל שיטה א) נשאל רה"ג על רס"ג ורה"ג ובתשובתו ענה לרס"ג על דין דילג יום הר"ן ערך את התשובה שיתאים גם לריה"ג על שס"ל. משם למדנו גם לגבי רה"ג את שביארנו (לעיל שיטה א), שבשס"ל סובר שימנה ביום (כן מפורש מר' אביגדור כ"ץ הע' כא). {מכאן שכל מה שדקדק הרב ד. א. הילדסהיים בשיטת ריה"ג (שם דף מג והלאה) אינו נ"ל. וכונתו האמיתית היא שיכול לספור ביום ולא שחייב. ראה גם להלן פ"ג, ב ד"ה אולם}.

שני בשאר כל הימים, זה דומה לשיטה א, שלא לעניין הפקעה נאמרה, ולכן אם דילג יום ממשיך לספור כרגיל.

**יסוד המחלוקת של כל השיטות תלוי בשני גורמים: א. הכרעתם במחלוקת התנאים אם שס"ל מעכבת או לא. וזה נוגע רק לשס"ל. ב. הגדרת המצווה עפ"י פרשנותם למקרא, שתלויה בפיסוק של הפסוק "תמימות" (ויק' כ"ג, טו. עפ"י הע' א, זה תלוי בגרסאות בברייטא). אפשרות אחת לפסק: "וספרתם לכם... שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת...". דהיינו שה"תמימות" היא חלק מהגדרת המצווה. אפשרות שניה: "וספרתם לכם... שבע שבתות, תמימות תהיינה". כלומר שהמצווה לספור שבע שבתות בלבד, ואחד מתנאי המצווה הוא גם שתהיינה "תמימות". אפשרות זו מתאימה לשיטה ב (הר"י) שדין "תמימות" אינה משפיעה על מהות המצווה לספור כל יום במשך 49 יום, לכן התנאי פוגם רק במה שקשור אליו, דהיינו בספירת אותו היום. לעומתה, שאר השיטות סבורות שה"תמימות" היא חלק מהגדרת המצווה, לכן אי קיום התנאי משפיע על עצם קיום מצוות הספירה של כל הימים. לכן מי שפסק שס"ל מעכבת, שיטה ג (או"ז), ממילא כל הספירה נפגמה ומעכבת אותה. וכן שיטה א שס"ל אינה מעכבת, אז אין שום דבר שיפקיע את המצווה לספור בכל יום. שיטה ד (רס"ג), בליל א דומה לשיטה ג, ובשאר הימים דומה לשיטה א.**

כסיוע ניתן לדייק כך בשיטות קמאי שהגדירו את המצווה. **השאלות** (מהד' העמק שאלה סי' קז): "שאלתא דמחייב דבית ישראל למימני שבעה שבועי משיתסר בניסן דהוא יומא דבתר יומא קמא דפיסחא דבגויה מקרבינן עומר דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' וצריכינן למימני מאורתא דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה ואימתי את מונה אותן תמימות בזמן שאת מונה מבערב". החלוקה והקפדה על הניסוח של המצווה - דמחייב למימני. ואילו לעניין תמימות כתב "וצריכים למימני מאורתא" כלומר שיש כאן רק תנאי של זמן המצווה ואינו כלול בהגדרת המצווה. לעומתו כתב הר"ף<sup>ח</sup> (סוף פסחים מדפי הר"ף): "מיחייבין למימני יומי דשבעה שבועי מאורתא דחמיסר בניסן נגהי שיתסר, דכת' וספרתם לכם..." כאן כלל בהגדרת מצוות הספירה גם את הזמן של ליל ט"ו לקיים את התמימות.



## ב. ניסוח עקרונות מוסכמים לשיטות הראשונים עפ"י הנחת יסוד משותפת לכולם

למרות ריבוי השיטות, יש הנחת יסוד אחת המשותפת לכל שיטות הראשונים: לכולם, דין דילוג יום אחד הוא קל יותר משס"ל או שהוא מקבל את אותו הדין, אך אין מי שסבור שיכולה להיות חמור יותר. הסיבה קשורה ליסוד מחלוקת השיטות לעיל, אם התנאי של "תמימות" הוא חלק ממהות המצווה או לא כמבואר.

(ח). הר"ף במגילה (דף ז מדפי הר"ף) העתיק רק את המשנה וללא הגמרא במנחות, מכאן שהוא סבר שהלכה כסתם משנה שס"ל מעכבת, וכשיטת ר"ת ור"י. אולם מלשונו כאן בפסחים משמע קצת שהוא סבר כרס"ג וריה"ג, אך צ"ע מכיוון שהוא גרס במשנה ספה"ע, משמע שכל הלילות שווים.

על בסיס הנחת היסוד הנ"ל שדילג יום אחד הוא או קלה יותר משס"ל או שמקבלת את אותו הדין, ניתן להסיק את העקרונות הבאים:

א. כל הסובר ששכחת ספירת לילה אינה מעכבת לספור למחרת בברכה, מודה גם ששכחת דילוג יום אינה מעכבת (בגלל הנחת היסוד). לפיכך אף אם לא ספר כל היום זה אינו מעכב (ואפילו אם ישכח כמה ימים רצופים) (מאירי, רה"ג).

ב. כל הסובר שדילוג יום אחד מעכב, חייב לסבור גם ששכחת ספירת לילה מעכבת (בגלל הנחת היסוד).

ג. אין טענה הפוכה מטענה ב. כלומר לא כל מי שסובר ששס"ל מעכבת (את קיום המצוה של אותו לילה), חייב לסבור גם שדילוג יום אחד יעכב. יתכן שדילוג יום פחות חמור משס"ל, משום שכל יום מצווה בפני עצמה (ר"י, ר"ד, רא"ש שיטה ב).

ד. כן יתכן שדילג יום יהיה זהה לדין שס"ל, וששניהם יעכבו את הספירה באותה מידה (או"ז שיטה ג).



## פרק ב' - שיטת בה"ג עפ"י תוס' מנחות - שיטת יחיד "ולא יתכן"

### א. הראיות על שיבוש שיטתו

#### א' זה בניגוד להנחת היסוד המשותפת

יש שיטה חמישית, שמכל הראשונים היא שיטת יחיד כפשוטו, אין אחד מלבדו שפסק כך (ראה נספח שיטה 6). שיטה זו פוסקת ששס"ל אינה מעכבת ודילוג יום מעכב. הסיבה ששיטה זו היא יחידית וללא סיעה היא מפני שהיא בניגוד לעקרון המשותף לכל שאר הראשונים לעיל, שסברו שדילוג יום לא יכול להיות חמור מדין שס"ל. שיטה זו הפוכה משיטת ר"י (שיטה 2). ואף לשיטת האו"ז (לעיל שיטה ג), שסבור שדילוג יום מעכב, זה רק מפני שהוא פסק ששס"ל מעכבת. אולם הוא מודה שלמ"ד ששס"ל אינה מעכבת וה"תמימות" זה רק למצווה ולא לעיכובא שדילוג יום אינו מעכב. למרות הכל, ולמרבה הפלא, הב"י התכוון לפסוק דווקא כשיטה זו ומכאן חשיבותה (יתבאר לקמן פ"ג, ב).

בעל שיטה זו הוא בה"ג (עפ"י תוס' מנחות סו, א ד"ה זכר). ז"ל התוס': "והיכא דשכח לספור בלילה פסק בה"ג שסופר ביום... עוד פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות. ותימה גדולה הוא ולא יתכן (!) התוס' לא פירטו מהי התימה, אבל הרא"ש (פסחים פ"י סי' מא) כתב בדעתו: "ואין נראה לר", דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא". כלומר, לא יתכן מי שיחלוק על קביעה זו שכל יום חדש מצוה בפני עצמה, שכן שיטת הרא"ש בנויה על הוכחת הרי"ד (לעיל שיטה שניה).

דברי הרא"ש אמת, אך אפשר לתת פרשנות מרחיבה, שבכללה גם דברי הרא"ש, והיא: "לא יתכן" שדילוג יום יכול להיות חמור יותר מדין שס"ל, מפני שזה בניגוד להנחת היסוד של כל הראשונים האחרים. הצגתו בתוס', שהוא המקור שממנו כולם שאבו שיטה זאת, יסודו בטעות.

בעוד שתוס' ביקשו לעקור שיטה זו מהשורש שלא יטעו בה ולכן כתבו שלא יתכן (שיש שיטה כזאת), קרה ההפך ורבים העתיקו את שיטת בה"ג מהתוס' וחזקו בכך את קיומה<sup>ט</sup>.

שלוש נקודות לביסוס הסבר זה:

א. לא יתכן שעל מחלוקת בסברה בלבד התוס' ישתמשו בביטוי "תימה גדולה ולא יתכן". ראייה לכך היא שהביטוי "תימה גדולה" מופיע רק 13 פעמים בכל התוס' בש"ס (לעומת תימה סתם, שמופיע מעל 2600 פעמים), ואילו "ותימה גדולה הוא ולא יתכן" כאן בלבד<sup>י</sup>. גם אם הבנה זאת בדברי התוס' אינה נכונה, מ"מ עצם הטענה לכשעצמה נכונה, שכן אין מי מבין כל הראשונים<sup>יא</sup> שפסק שדילוג יום חמור משכחת לילה, למעט תוס' זה, שעליהם סמכו כולם שיש שיטה כזאת, וכאמור בניגוד לכוונת התוס' (לקמן פ"ב, ב נוכיח).

ב. תוס' במגילה (כ, ב ד"ה כל) הביאו גם את בה"ג לגבי דילוג יום אך שם פסק שזה מעכב את הספירה, ולא הקשו עליו אפילו תימה קטנה! הדבר אומר דרשני שבמקום אחד זו התימה הקשה ביותר של תוס' בש"ס כולו, ובמקום אחר אין אפילו תימה קטנה? והסיבה לכך מונחת בהבדל בין הפסיקות של בה"ג בשס"ל. בתוס' מנחות הפסק המובא הוא שהיא אינה מעכבת, ולכן עפ"י המבואר זה תימה גדולה, אך במגילה פסק בה"ג ששס"ל מעכבת, וזה כמבואר כשיטת האו"ו, ולכן לפי זה יתכן שדילוג יום יעכב את הספירה. מכאן שתוס' מנחות חשבו שנוסחה זו משובשת ורק שם העיר עליו.

ג. כך משמע מדברי חידושי תלמיד רבי יחיאל מפאריש שמעיד בשם ר"י עצמו על כוונתו (מו"ק דף כד בספר בהוצאת מכון הרי פישל תשל"ח ר' ידידיה מנירנבורק). וז"ל בהשגתו על דברי בה"ג: "אומר רבי יצחק בר' שמואל: דליתא, שלא אשכחנא בשום דוכתא דספירת ימים יהו מעכבות זו את זו, ואם שכח למנות בלילה אחד לא יניח בשביל כך למנות בשאר לילות".

כל הסבר לפרש את כוונת התוס' לא יכול יהיה להסביר מדוע לא הקשו כך גם בתוס' במגילה, למעט שההסבר קשור להבדל בין שני נוסחאות התוס' בבה"ג. כלומר, לא אשכחנא מי שיתנגד לעיקרון שדילוג יום לא יכול להיות חמור משס"ל.



ט. יש עוד ראשונים שהעתיקו את בה"ג כמובא בתוס', והוא כנראה מקורם. אף שיתכן שראו נוסח מקורי כתוס', אך אינו נראה כן כי הם מעטים ורק סיכמו את השיטות וחלקם בלי הכרעה. כנגדם, מצטרף כל הנאמר בחלק זה (ראה לקמן סביב הע' יג).

י. תודתי לידידי הרב אברהם קוסמן שהביא חיזוק זה לדברי ע"י בדיקת מחשב כשהרצתי בפניו סוגיא זו לפני כמעט שני עשורים. {הרד"א הילדסהיים בהע' יח הביא דוגמאות ללא יתכן ותימה גדולה שלכאורה סותרים את דברי. אולם לאחר העיון אף דוגמא אינה דומה לכאן ויש ביניהם שני הבדלים: א. אחרי כל ביטוי יש הסבר מה לא יתכן או למה תימה. ב. אף פעם לא מופיעים יחד שני הביטויים. לכן טענתי במקומה עומדת התימה גדולה הוא על שלא מצאנו מקור לדילוג יום שיעכב, ולכן וה"לא יתכן" שיהיה חמור משס"ל. והראיה ממש"כ לקמן בהשוואה לתוס' מגילה בהמשך. (יא). עיין בטבלה שבנספח שכוללת את רוב שיטות הראשונים שידי יד כהה בדקה, ואפשר שזה כולם.

## ב' זה בניגוד לרוב נוסחאות הראשונים

הטענה לעיל מתחזקת גם לאור נוסחאות הראשונים. יש עוד שני נוסחים שהובאו בריצ"ג (שם) ושניהם מאשרים שבה"ג פסק שדילוג יום אינו מעכב. וז"ל: "ובהלכות גדולות היכא דאינשי ולא בירכו על ספירת העומר מאורתא מברך למחר. ובמקצת נסחי: והיכא דאינשי ולא בירך מאורתא מברך בלילא דתנן דבר שנוהג בלילה כשר כל הלילה ואי לא בירך ביממא ואי אינשי ולא בירך יומא חד מברך בשאר יומי"<sup>2</sup>. כנוסח השני גם מפורש בספר המאורות (פסחים קכ, א), ובא"ח (לר"א מלוניל הל' ספה"ע סעי' ה) וכל בו (סי' נה). ז"ל המאורות: "והיכא דאישתלי ולא בירך בחדא מן לילותא, נראה שמברך כל יום המחרת. ואם לא בירך ביום המחרת, מברך וסופר כשיזכור כל שאר הימים שלא יפגע במצוות וכן כתב הרב בעל הלכות, וכן עיקר."

עפ"י הנוסח הראשון בה"ג הזכיר רק שס"ל מבלי להזכיר דין דילוג יום, ופסק בפירוש ששס"ל אינה מעכבת. וזהו גם נוסח דפוס ורשה שבידינו (מהד' הרב טרובי, ושם נקרא הל' עצרת, ובמהד' הילדסהיימר הל' ספה"ע), וגם גרסת רוב הראשונים<sup>3</sup>, ושלא כגרסת תוס' מגילה לקמן. ממילא המשמעות היא שהוא פוסק גם שדילוג יום אינו מעכב (עפ"י עיקרון ג סוף ח"א סעי' ב). עפ"י הנוסח השני התוצאה ההלכתית היא שזה זהה לשיטת רה"ג ומאירי. לפיכך עפ"י שני הנוסחים לא יתכן שבה"ג יפסוק בדילוג יום שמעכב את הספירה, כמבואר בעיקרון ב לעיל. כל השאר ככל הנראה סמכו עליהם.

חיוק נוסף שהנוסח בבה"ג שובש נמצא בסתירה בדברי בה"ג עצמו בין מה שכתב בהלכות מנחות לגבי מקרה של שס"ל, לבין מה שכתב בהלכות ספה"ע. במנחות הוא הביא בשם ריה"ג שיש חילוק בין ליל א לבין שאר לילות ואילו בהלכות ספה"ע לפי כל הנוסחאות, אין שום חילוק בין ליל א לשאר ימים.

שלוש דרכים לישוב הסתירה:

א. בה"ג פסק ששס"ל אינה מעכבת, וכנוסח של רוב הראשונים, ובמנחות הביא את שיטת ריה"ג רק כחומרה ראויה, מחשש הכלל של סב"ל. בליל א אם שכח הפסיד את כל הספירה, ואילו בשאר לילות

כששכח סופר ביום. על הסבר זה קשה, אם בה"ג לא רצה לסמוך על עצמו, יותר נכון להביא את ריה"ג באותו מקום ולפסוק להחמיר מספק, כפי שרבים עשו בהבאת מחלוקת ר"ת ור"י.

ב. בה"ג פסק בדיוק כריה"ג ויש שיבוש נוסח בהלכות ספה"ע. כך משמע ברי"ד (שם), וז"ל: "ובהלכות גדולות בשיחיה הלכות הפסח כתוב היכא דאישתלי ולא בירך ספירת העומר בשאר יומי בליליא, מברך ביממא". ובהלכות מנחות כתוב מר רב יהודאי גאון הכי אמר היכא דלא מנה עומר ליליא קמא לא מני בשאר לילותא. על הסבר זה קשה. הלכות מנחות זה לקראת סוף

יב. כך היא גירסת היראים (מהד' תועפות רא"ם סי' רסא) אך כתב כך בשם ריה"ג (כי חשבו שמחבר הבה"ג הוא ריה"ג. יד מלאכי כללי בה"ג, סעי' ד).

יג. תוס' מנחות, רשב"א (מגילה שם), שבה"ל (שם), תלמיד ר"י מפאריש (שם), ר' ירוחם (דף מה, א), ריטב"א מגילה, ור"ן (סוף פסחים).

החיבור ושם כתב את החילוק ואילו בתחילת החיבור כשעדיין לא ידוע שיש בכלל חילוק הוא ינקוט בלשון "בשאר יומי"? לכן נראה יותר הגיוני הנוסח של דפוס ברלין (מהד' אספמיה) כתוב: ואי אינשי חד יומא ולא בריך, לא מברך בשאר ימים, וזה כנראה המקור גם של תוס' מגילה. אלא שכאמור תוס' כאן יחידים בנוסח זה מול כל הראשונים עם נוסח דומה שמילת "לא" מושמטת, ומול הרוב שבנוסח שלהם יש רק את דין שס"ל.

ג. בה"ג מעולם לא כתב את שמיוחס לו בהלכות מנחות, וזה תואם לנוסחאות של הריצ"ג לעיל, מכיוון שהוא עצמו הביא את מחלוקת רה"ג וריה"ג ללא כל קשר לבה"ג. אחר כך, ללא קשר, הביא את שתי הנוסחאות שמצא בבה"ג שמתחסות לשס"ל. מכאן למסקנה כפי שכתבנו לעיל, שבה"ג פסק שאינה מעכבת בשס"ל וממילא ה"ה בדילוג יום. הסבר זה יש לו גם סימוכין ע"י חוקרי כת"י שעם אחד התייעצתי, והם סבורים שדברי בה"ג בהלכות מנחות אינם מבה"ג". הסבר זה מתקבל על הדעת ביותר, ומבטל את הסתירה לחלוטין.



## ב. השיטות האמיתיות שפסקו שדילוג יום אחד מעכב את הספירה והחולקים - כמי יש לפסוק

מכל הראשונים רק שלושה פסקו במקרה של דילוג יום שזה מעכב את הספירה והם: תוס' מגילה ריבב"ן ואו"ז (פ"א א, שיטה ג). דווקא מתוך דבריהם ניתן ללמוד שיש ספק רב אם בה"ג באמת פסק בדילוג יום שמעכב, לכן נפרט אותם:

א. התוס' במגילה (לעיל פ"א א) הוא המקור לדברי בה"ג ששס"ל ודילוג יום מעכבים. נחזור על הציטוט הנ"ל: "ואי אתה מוצא תמימות אלא כשאתה מונה בלילה, וכן כתוב בהלכות עצרת. "ובה"ג כתב דהיכא דאינשי לברך בלילה, ימנה למחר בלא ברכה, וכן הלכה. אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא".

כלל לא ברור מדברי התוס' אם המילים "וכן הלכה" הן ציטוט מתוך בה"ג שהיה לפני התוס' או שאלו דברי התוס' ודעתם בלבד, ובה"ג לא דיבר אלא על שס"ל? ונראה שנחלקו בזה ראשונים.

ב. הריבב"ן (לעיל פ"א) כותב: "ויש גאונים שאומרים מיכן אם טעה ולא ספר בלילה, לא יספור ביום ולא יברך כלל אפילו בלילות אחרות שאין תמימות. וכן נראה ל". מלשוננו ברור שהוא ראה נוסח בדומה לתוס' מגילה או מה שנראה יותר הוא שהבין בתוס' שזה דעת בה"ג. הוא

יד). בכתב יד ותיקן של הלכות גדולות, הנחשב לכתב יד קדום (עפ"י מחקרו של פרופ' ירחמיאל ברודי), לא מופיעה ההלכה של ספירת העומר המופיעה בכתבי יד מאוחרים בהלכות מנחות (על כך העיר ד"ר רוני שוויקה בדוקטורט שלו על הלכות גדולות). המסקנה המתבקשת היא שהלכה זו לא הייתה בנוסח המקורי של בה"ג, והיא השתרבה לחיבור בשלב מאוחר יותר. תודתי לידידי הרב ד"ר צבי שטמפפר על המקורות הללו.

טו). המילים "ימנה למחר בלא ברכה" מתאימות לפוסקים מאוחרים שמפשרים במחלוקת, ואכן הפר"ח השווה שיטה זאת לתה"ד. אולם בראב"ה ואו"ז הנוסח הוא "לא יברך ביום". גרסת התוס' "שימנה" (בלא ברכה) דומה לנוסח הריצ"ג "שימנה". ואולי זו פרשנות של תוס' לבה"ג.

היחידי מבין כל הראשונים הסבורים שבה"ג פסק בשני המקרים שס"ל ודילוג יום ששניהם מעכבים את הספירה עפ"י תוס' מגילה. להלן נוכיח זאת.

ג. האו"ז (לעיל שם) כותב: "והדעת מכרעת דהיכא שחיסר יום אחד דאינו מברך אחר כך". זו הכרעתו בלבד. אמנם היא מבוססת על דברי בה"ג ממה שפסק בשס"ל שמעכבת, אך בה"ג עצמו בדילוג יום לא כתב זאת במפורש.

ד. הראב"ה (סי' תקכו) מצוטט במדויק ע"י תלמידו האו"ז (ח"א סי' שכט דבריו הועתקו גם במדכי מגילה סי' תתג) אך מכיוון שהאו"ז הוסיף קטע שנראה כהשמטה מהראב"ה [שאותה נדגיש בסוגריים], נצטט ממנו. וז"ל: "פסק בהלכות גדולות שאם שכח ולא ברך בלילה לא יברך ביום מהך סתמא דמגילה. [וכבר שאלו לר' יעקב ב"ר יקר וצ"ל מי ששכח ולא ברך בלילה מהו שיברך ביום? ואמר: שכר ספירה יהבו לי, שכר ספירה בזמנה לא יהבו לי, אבל איני יודע אם אמר למחר לברך ולספור [או] השיב להם שיספור בלא ברכה]. ומורי רבינו אבי העזרי אמר דודאי כי שכח ולא ברך בלילה לא יברך ביום משום ברכה לבטלה אבל מונה למחר בלא ברכה ולולא שהוא קשה בעיניו לחלוק על הלכות גדולות הי' נראה בעיניו לומר אפי' לברך כדאמרינן בפרק תפלת השחר טעה ולא התפלל ערבית שתיים. ודוקא בשכח ולא ביטל". ובסי' תקעא כתב הראב"ה ז"ל: "שמעין מהכא מי ששכח ולא בירך ספירת העומר בלילה דאינו יכול לחזור ולספור למחר אפילו בימים, מה שאין כן בתפילה... וראיתי בה פלוגתא דרברבתא".

הרקח (בספרו מעשה רוקח סי' פט, מהד' ח. הרשפרונג שנת תערב) כתב ז"ל: "ואני מצאתי: מי ששכח ולא ברך ונזכר למחר בשעת המנחה קודם שיצא היום, יכול לברך באותה שעה ביום או בכל שעה שירצה ביום ושכר ספירה יהבו ליה, אבל שכר ספירה בזמנה לא יהבו ליה". מצאנו בדבריו הכרעה לדברי ר' יעקב בר יקר, אף ששמו לא הוזכר בפירוש. אלא שהרוקח עצמו פסק כרבו ריב"ק שלא ימנה ביום בברכה.

שלושה חידושים יש ללמוד מהראב"ה:

א. יש לשער, שאילו ידע הראב"ה מנוסחאות בה"ג שהובאו לעיל ומהכרעת ספיקו של ריב"ז ע"י הרקח שימנה בברכה למחר, היה שש כמוצא שלל רב ופוסק כפי שחשב בהו"א שלו. זאת משום שלראב"ה היה "קשה בעיניו לחלוק על בה"ג" ("שדבריו דברי קבלה"), וכן לא הייתה לו הכרעה ברורה מריב"ז.

ב. הראב"ה השמיט דין דילוג יום, לכן אין להכליל את הראב"ה בכלל סיעת בה"ג מתוס' מגילה, גם אם לא היה חוזר בו. זאת משום שאין לדעת אם הראב"ה סבור כר"י או כאו"ז, ששניהם אסרו ספירה בשס"ל, אך נחלקו בדילוג יום אם נאסר. במחלוקת מפורסמת כגון זה, על האוסר להודיע דעתו, לכן הנחת היסוד היא שכל מי שלא הזכיר דין דילוג יום, סבור שאינו מעכב, שכן מי שמתיר עושה זאת בעצם שתיקתו שאינו אוסר. גם אין שום סיבה לכתוב את

טז. עפ"י יד מלאכי הנ"ל הערה יב (שם סעיף ג). וכ"כ הכס"מ ברכות ה, ו) ושחיטה (א, ו), ב"י (יו"ד סי' שצט ד"ה "ומ"ש" השני).



ההיתר, שכן האו"ז וריבב"ן היו אחרי ר"ת וראבי"ה, ואדרבה זו ראייה שבזמנם אף אחד לא כתב בדילוג יום להחמיר.

ג. הראבי"ה חידש דבר שלא מפורש בפוסקים. למי שדילג יום ההיתר זה דווקא בשכח, כלומר בשוגג ולא במזיד כמו שלמד שם מדין תפילת תשלומים. כמעט כל מי שכתב בהלכה זו דיבר רק על שכח. אולם המנ"ח (מהד' מ"י מצוה שו אות ו) כתב מסברה שאין הבדל אם אדם שגג או הזיד כשלא ספר. סברתו: מה שקובע זה רק אם המצווה לעיכובא או לכתחילה ללא קשר למחשבת האדם. לכאורה זה בוודאי נכון לשיטת רה"ג ומאירי שאין מקור לעכב את המצווה. ואעפ"כ המאירי כתב בכל המקרים שמדובר בשכח. וכן בשו"ת גאונים (שע"צ סי' רמד) לרב כהן צדק: "מי שלא בירך ביום הראשון על ספה"ע יחזור ויברך כל הימים שלא יפשע במצוות במזיד" (צוטט גם לעיל במאורות אך בשם בה"ג בהשמטת "מזיד" וכן באו"ח וכל בו שם וגם בשו"ת גאונים שבהע' כא מפורש שאסור מזיד). עפ"י דבריו שהמטרה היא להמשיך בברכה בכדי שלא יפשע נלמד שלא להתיר למי שבחר להיות מזיד, אחרת זה יעודד שלא להיזהר בספה"ע, ביודעם שתמיד ניתן להמשיך כרגיל בספירתם. לכן אם לא יברך יש כאן חומרה דאתי לידי קולא שכן המחמירים הם דעת מיעוט, ולמה יפסיד ספירתו. אך מאידך גיסא הפורץ גדר לסמוך על זה הוי קולא שעלול להביא לזלזול בספירה בזמנה, שאת זה אנו מבקשים למנוע. המציאות מוכרת לרבים השוכחים. הם יודעים שכבר הפסידו את ספירתם ואינם מקפידים בגלל זה כראוי בשאר הימים. מבחינתם המשך הספירה ללא ברכה אינה אלא חומרה שאינה באמת מועילה. משום כך, אין הספק של המנ"ח מוציא מידי וודאי של שאר קמאי, ובפרט הראבי"ה שכתב בפירוש רק שוגג, וכן מחשש שהיתר למזיד, זה גופא יביא לידי זלזול במצווה.

נחזור להשלכות ההלכתיות של דברי האו"ז שמבהירים לנו את התמונה המדויקת של הלכה זו: א. בניגוד גמור לריבב"ן, מוכח שלא היה בנוסחתם של האו"ז וראבי"ה שבה"ג דיבר על דילוג יום. ב. האו"ז הכריע מסברת עצמו שדילוג יום מעכב. ג. הכרעתו של האו"ז היא נגד דעת רבו הראבי"ה, ששתק בדין דילוג יום. וכן המרדכי"י שהעתיק את דברי הראבי"ה עם ההשמטה. גם המהר"ם השמיט את דעת האו"ז אף שהיה גם תלמידו (לקמן). ד. הריבב"ן אינו מעודד לספור ללא ברכה ורק כתב: "ויש סופרין בלא הזכרת השם היכא דטעה, להוציא עצמו מן הספק". האו"ז, שפסק מדעת עצמו, מעודד במקצת על כך, וכתב: "מיהו בין כך ובין כך אם ירצה סופר בלא ברכה". יש כאן קצת עדות שעדיין חשש לדעת רבו.

יש לנו עדות נוספת של ראשון בתראי שממנו גם נוכל ללמוד על היחס לפסק שלו. וז"ל המהרי"ל (סדר ברכת העומר): "ונשאל את פי מהר"י סג"ל על דין שכח. והשיב שאם זכר לבקרו ביום יברך ויספור דעדיין יומיה הוא. אך אם שכח עוד עד ליל שני בזה פליגי ביה רבוותא.

יז). הריצ"ג ציטט בשונה את הגאון ר' כ"ץ כך: "מי ששכח ולא בירך לילה הראשון מברך והולך בשאר הלילות. מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר ויהא ריחו נודף?". (דעתו תואמת לרה"ג ומאירי). האשכול (אלבעק ח"ב דף 94) כתב סתם מי שלא ספר, ללא הזכרת "שכח". ראה לקמן הערה כא לקמן בשם תשובת הגאונים וכתב: "ואם משום מזיד אינו מועיל במנין, ואם משום שכחה מותר למנות".

יח). שהיה חתנו של ר' יחיאל מפאריש (שלעיל פסק כר"י "תימה גדולה"). וגם היה נין של הראבי"ה, ובהשפעתם כנראה שהשמיט את האו"ז.

דספר א"ז כתב שאין לו לברך שוב בשום לילה, אך יעמוד אצל המברכים ויענה אמן אחריהם ויספור עמהן. ושאר רבותינו כתבו שלא הפסיד מידי, אך יברך ויספור כל פעם שזוכר אחר שכחו. והיה המורה אל השואל לקיים מאמר הא"ז, כי הוא היה מתייחס אחריו, והיה בחר נחמד נושא חן בעיני מהר"י סג"ל מתוך חריפתו והיה שמו יצחק א"ז.<sup>1</sup>  
למדנו מדבריו:

א. זהו פסק של האו"ז בלבד ולא של בה"ג כמפורש באו"ז לעיל.

ב. האו"ז הוא שיטת יחיד, ממה שכתב "ושאר רבותינו כתבו שלא הפסיד מידי". [גם הריטב"א (מגילה שם) כתב בדומה וז"ל: "ודכו"ע אע"פ שלא מנה קצת לילות ואפילו לילה הראשון חייב לספור את השאר, וכן כתבו רבותי ז"ל"].

ג. אין לפסוק כאו"ז מצד הכלל של יחיד נגד רבים, ורק לאותו צאצא של האו"ז פסק שעליו לחשוש לשיטתו.<sup>2</sup>

מלבד היות האו"ז וריבב"ן כ"א שיטת יחיד נגד כל הראשונים, חלקו עליהם גם רבותיהם וגם תלמידיהם. על האו"ז חלק רבו הראב"ה (לעיל) וגם תלמידו המהר"ם (לקמן פ"ג, א).

על הריבב"ן חלק רבוי הר' אביגדור כץ (פירושים ופסקים על התורה עמוד קע), ז"ל: "ויש בה"ג שאם לא מנה לילה אחת שוב אינו מונה, [אבל רה"ג כתב: והיכא דשכח ולא בירך על ספה"ע מאורתא מברך כולי ליליא ואם לא בירך עד למחר מברך ביממא ואם לא בריך ביומא חד מברך בשאר יממי"]<sup>3</sup>. גם שני תלמידיו המובהקים חלקו עליו, אף שהם מרבים בד"כ להזכירו. בן דודו רבי צדקיה בעל שבה"ל (שם) ואחינו רבי יחיאל בעל התניא רבתי (ס' נ), השמיטו את דבריו. נמצא שלפי כל כללי הפסיקה אין פוסקים כמותם. הלכה כרבים, הלכה כרבו, הלכה כבתראי (המהרי"ל לקמן בפ"ג, ג).

יט). הסיבה שפסק רק לצאצא של האו"ז להחמיר ולא לקבל עליו לנהוג כרבים לפע"ד מלבד שאולי המנהג עבר במשפחה היו חילופי מנהגים באשכנז וסמך גם על זה (לקמן פ"ג א). יעיד על כך שלפני הציטוט הנ"ל כתוב "מהרא"ק)... והשוכח פעם א' לא יספור עוד משום דכתיב תמימות תהיינה, עכ"ל". בהקדמת תלמידו שכתב את ספר המהרי"ל כתב: "ועוד הוספתי במקומות מנהגי מהרא"ק... ואני בראותי הדור נבוך במנהגים חברתי כל אלו... אז יכול האדם לנהוג לפי מנהג המבוראים לפי שיקול הדעת בלי טעות אחר מנהגי הותיקים". {הרד"א הילדסהיים הפריז כאן על המידה בגלל הסתירה שמצא במהרי"ל, שכן שם זה שו"ת והוא נשאל אם נר חנוכה דומה לספה"ע שאם שכח לילה יפסיד שאר הדלקתו כי כעדות הערת המהרא"ק היו תערובת מנהגים בזה והוא רצה לענות לו עפ"י מנהגו ואין חשש שיטעו בהלכה. אך בפסקים זה הוראה, ובפרט שגם הריטב"א מעיד שאין מי שפסק כשיטת האו"ז. מכאן גם הפריז בהשערותו שמוכח שהיו עוד שפסקו כאו"ז שלא ידועים לנו, אחרת לא היו פוסקים כמותו. אולם, הכל ענין של מנהג המקום שהתקבע והאו"ז הוא שקיבע זאת כגדול הדור במקומו, כמו שיבאר להלן פ"ג, א}.

כ). בהקדמת המהדיר לריבב"ן (עמוד 550): "אעפ"י שלא למד מפיו אלא מפי כתביו יכול להיחשב רבו, הרבה שאלות הרצה לפניו".

כא). דרכו שכותב מילת "פסק" לפני כל הלכה שפוסק. כשהביא את שיטת בה"ג לא כתוב פסק, ולא התכוון לפסוק כבה"ג, גם הפתיחה משונה "ויש בה"ג". הקטע שבסוגריים הושמט מהספר (ונעלם מעיני המהדיר), ונמצא במושב זקנים עה"ת לבעלי התוס' (ויקרא כג, טז) כהמשך דבריו. (עוד ראה לעיל הע' ז) שותף לדעתו נמצא גם בתשובת גאונים (גינצברג ח"ב דף 185) וכן בסידור הגאונים לר"ש ברבי נתן הסיג'למסי (דף צב).

נדגיש כי כל החכמים שהוזכרו כאן מחכמי אשכנז הם, חוץ מהריב"ן שהיה מחכמי רומי, ולא נמצאו בכל הראשונים מחכמי ספרד מי שפסק בדילוג יום שמעכב למעט הגאונים ריה"ג, רס"ג, וריצ"ג שפסק כמותם ואף הם רק בדילוג ליל א. לכן אם נרצה לחשוש שדילוג יום מעכב, יותר יש לחשוש לשיטתם בשס"ל של ליל א [ואין אופן לתקנה ביום], שהיא שיטה חזקה יותר ללא ספק מאשר החשש לדילוג יום בכל הספירה (לכל קושיות רה"ג על רס"ג וריה"ג, יש תירוצים ואכמ"ל).



## פרק ג' - ביאור שיקולי הפסיקה של השו"ע ונושא כליו בהשוואה לשיטות הראשונים

**א. מי קיבע את המנהג שנהוג כיום וכיצד זה השתרש - מחלוקת מהרי"ל ותרומת הדשן**

**כתב תה"ד** (סי' לו): "נהגינן כבה"ג דכתב שכח יום אחד שוב אינו סופר, פי' בברכה דבלא ברכה מאי נפקא מינה, ודלא כתוס' במנחות דכתבו דאין נראה ולא יתכן פסק ה"ג. ודלא כאשירי נמי, דכתב בשם ר"י דכל לילה מצוה בפני עצמה".

על אף דבריו אין למנות את תה"ד כחבר לסיעת הריב"ן ואו"ז. פסיקתו נובעת רק מצד המנהג שכך נוהגים, ולא כי כך הכרעתו ההלכתית כדעה זו. גם מה שכתב שנהגינן כבה"ג בדילוג יום, כוונתו אך ורק לסביבתו ולא לכלל מקומות ישראל, כפי שעלול להשתמע מנו"כ השו"ע שהביאו. זאת, משום שלעיל למדנו שהמהרי"ל לא פסק כאו"ז בהיותו שיטת יחיד, ותה"ד חי בתקופת המהרי"ל אך היה צעיר ממנו.

נוכל לבסס שהפיצול בין המהרי"ל ותה"ד שממם התפתחו שני מנהגים קשור לאזור מגורם. רוב ספרי המנהג מקורם מחכמי אוסטריה, האזור שפעל בו תה"ד. לצורך זה נקדים מי הם אותם חכמים ומי למד ממיי: תה"ד קיבל מדודו ורבו, ר' אהרון בלומלין, שהיה תלמיד חבר למהר"ש (ר' שלום בן יצחק מנוישטט). גם המהרי"ל ובעל המנהגים (מנהגי טירנא) למדו ממהר"ש אבל גם מפי מהרא"ק (מנהגי ר"א קלויזנר).

לגבי שני תלמידי מהר"ש ומהרא"ק יש פיצול במקרה של דילוג יום. ר' אייזק טירנא (ספר המנהגים מהד' מ"י דף נו), הביא את מחלוקת בה"ג - שלא יכול לברך עוד, והרא"ש - שיכול אף לברך, אך לא הכריע בדבר<sup>2</sup>. לעומתו המהרי"ל פסק (לעיל) שחוץ מהאו"ז אף אחד לא סובר כך. מכאן שהיה פיצול בין אשכנז אוסטריה המזרחית מקומו של תה"ד, לבין אשכנז גרמניה המערבית (קהילות שו"ם - מגנצא) מקום מושבו של המהרי"ל.

כב). סעיף זה מבוסס על ספרו של הרב שילת שליט"א, "על הראשונים". בהקדמה לתה"ד (מהדורת ש. אביטן) כתב שהיה תלמיד מהרי"ל שלא כדעת הרב שילת. הרמ"א הביא מעל 300 פעם את המהרי"ל, פי שלוש מתה"ד, וכתב עליו שהיה ממייסדי מנהגי אשכנז (שו"ת רמ"א סי' לה).

כג). בהגהת ר' משה חזן שם (אות כ) הגיה שמהר"ש פסק כבה"ג ולא דייק בזה שכן, כמו תה"ד זה רק מצד סב"ל ולא שפוסק כבה"ג.

מחלוקתם היא המשך של המחלוקת בין האו"ז (ר"י מוינה, אזור תה"ד) לבין שיטת ר"י מפאריש והרי"ד, בני אותו הדור. המהר"ם מרוטנברג קיבל תורה מר"י מפאריש ואח"כ מהאו"ז, ובהלכה זו פסק כר"י מפאריש. כך עולה משתי תשובות שלו (ח"ד ד' פראג סי' תרמה וסי' שב). בסי' שב הוא העתיק את לשון התוס' במנחות בדיוק כלשונם, שבה"ג בשס"ל פסק שאינה מעכבת, ובדילוג יום מעכב ושר"י חולק שלא יתכן. בסי' תרמה (ובפסקים מהד' מוהר"ק סי' תסו) הביא רק דין שס"ל, וכדברי תוס' במגילה שבה"ג סובר שמעכב, וסיים בשם הראב"ה שימנה בלי ברכה. אולם, הוא השמיט את דין דילוג יום שמעכב וסמך על סי' שב, וזאת משום שגם הוא ידע, בהיותו תלמיד האו"ז, שזה לא בה"ג שאמר כן. ראייה על כך מתלמידו המובהק הרא"ש שהלך בעקבותיו ופסק בדילוג יום כר"י שכל יום מצוה בפני עצמה, ולא כתב שימנה בלי ברכה כמו שכתב בשס"ל. בעקבותיו גם בנו, בקיצור פסקי הרא"ש ובטור, כתב כר"י. וכן מוכח מתלמידו ר' ירוחם (נתיב חלק ד דף מה) שפסק שהעיקר כדעת מי שסובר יברך. וכן מפורש בתה"ד ובמנהגי טירנא (לעיל). גם בתוס' הרא"ש (מגילה שם), לא התייחס לדילוג יום של בה"ג כרבו המהר"ם ששתיקה פירושה שאינו מעכב.

**סיכום:** המהר"ם שחי בגרמניה קבע פסיקה זו שם, וכעבור כמאה חמישים שנה ביניהם, עד לתקופת מהרי"ל שהפך למנהיג בגרמניה, כבר התקבעה ההלכה כמהר"ם. לעומתם באוסטריה התקבעה הלכה כאו"ז, שהיה שם מגדולי הדור. בגלל הקרבה של אוסטריה למדינות שכנות עם ריכוז יהודי גדול, נהרא ונהרא ופשטיה כאו"ז עד תקופת הב"י ורמ"א.

כאמור לעיל (סוף ח"ב) לא נמצא בכל חכמי ספרד מי שאומר בדילוג יום שזה מעכב (חוץ מרס"ג ריה"ג ריצ"ג ורק ליל א).



## ב. מדוע פסק השו"ע נגד דעת רוב מניין ובנין של שיטות הראשונים

בחלק זה ננסה בעזרת שלושת חיבוריו של מר"ן, השו"ע, הב"י וכס"מ, לענות על השאלה מדוע פסק השו"ע שדילוג יום מעכב את הספירה, הרי הב"י היה מודע לכך ששיטה זו היא נגד רוב מנין ובנין של הראשונים. זאת אנו יודעים שכן לעיל (פ"ב, ב) למדנו שרק שלושה ראשונים פסקו כבה"ג, שמתוכם הב"י ראה רק את תוס'.

**ערוה"ש** (תפ"ט, טו) סבור שהחשש יתר לשיטת בה"ג נובע ממקור סמכותו, וז"ל: "ותמהו הקדמונים על דין זה, אך כיון שדבריו דברי קבלה, הלכה ומורין כן". גם הב"י כתב כן בכמה מקומות (ראה לעיל הע' טז). טיעון זה אינו מספק עבור סוגיא זו, מפני שיש מקרים עם פחות התנגדות לבה"ג ושם לא פסק כמותו<sup>כד</sup>. ועוד, בה"ג כאן יחיד נגד רבים, והם: רה"ג, רס"ג וריה"ג, שגם דבריהם ד"ק ו"על כסא רב אשי יושבים" (רא"ש ר"ה ד, יד וריטב"א שם, לה, א).

**בס"ד** נוכיח שלא היה כל ספק לב"י ששיטת בה"ג עפ"י תוס' מנחות - לא רק שתינתן אלא שהיא השיטה היותר מתקבלת, וממילא יתכן שדילוג יום יהיה חמור אף משס"ל שלא כשאר

(כד). דוגמא שו"ע (או"ח סי' רסג) אם מקבלים שבת בהדלקת נר שבת. (סי' תרפט סעיפים א-ב) בעניין נשים במקרא מגילה, שפסק כרש"י ורמב"ם בסתם והביא את בה"ג רק ב"א, שהלכה כסתם, ועוד.

קמאי, ואף רה"ג מודה לזה. לא זו בלבד, אלא שהוא גם מיישב את שיטת בה"ג. מסיבה זו השו"ע הכריע גם בדילוג יום שלא יברך אף שידע שהוא דעת מיעוט. הב"י ידע שאין מישוהו אחר שהסביר את שיטת בה"ג, שכן כל הראשונים שראה חלקו עליו. לכן הב"י השאיר לנו רק רמזים בדבריו עבור הבאים אחריו שעשויים לתמוה על פסיקתו, להלן אביא מדבריו שיסיעו לגלות מצפוניו.

**כתב הטור (תפט):** "עוד כתב בה"ג: שאם שכח לברך באחד מן הימים, שלא יברך עוד בימים שלאחריו. ורב סעדיה כתב: שאם שכח באחד מן הימים, יברך בימים שלאחריו חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו, שלא יברך עוד. ורב האי כתב בין בלילה הראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא בירך בו, יברך בשאר לילות וכ"כ הר"י".

**הב"י (שם) מבין אחרת את רה"ג, ושלא כדעת הטור.** הוא מסתמך על ציטוט בר"ן (דפי הרי"ף סוף פסחים). וז"ל: "... והר"ן כתב בשם מר יהודאי: דמאן דלא מני עומר בלילה קמא לא מני בשאר לילות אבל בשאר לילותא היכא דלא מני מאורתא מני מיממא. ורב האי חולק ואומר דאי משום דבעינן תמימות שכח באחד מן הימים נמי חסר המנין, ולפיכך הוא אומר שאם לא ספר בלילה סופר ביום עכ"ל. ומשמע דרבינו האי נמי לא איירי אלא בשכח בלילה ונוצר ביום, אבל היכא דלא נוצר גם ביום אפשר דסבר שלא יברך עוד. אלא שרבינו כתב שדעת רבינו האי כדעת ר"י, ולר"י כיון דתליא טעמא דבכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא ודאי אפילו אם לא נוצר ביום נמי מברך בשאר לילות".

**הסבר:** הטור כתב שרה"ג סובר כשיטת ר"י, דהיינו לא חשוב מה קורה עם שס"ל, מכיוון שכל יום מצווה בפ"ע אינה יכולה לעכב את כל הספירה. אבל הב"י, עפ"י לשון הר"ן, הבין שרה"ג סובר שהמשמעות שסס"ל אינה מעכבת היא דווקא בתנאי שספר ביום, אבל אם לא ספר ביום, ממילא דילג יום ורה"ג לא התיר זאת. הבנת הב"י בדברי רה"ג הנ"ל היא שיטה חדשה, משום שנוצר מצב שגם מי שסבור שסס"ל אינה מעכבת את הספירה עדיין סבור שהיא יכולה לעכב, והיינו במקרה שלא ספר ביום.

נקודת המפתח להבנת שיטת הב"י היא להבין מה הוא ביקש להרוויח בהערה זו על הטור, שכן גם אם הוא צודק בכוונת רה"ג שהוא מחמיר בדילוג יום אם לא ספר ביום, עדיין יש שיטת הר"י שהזכיר הטור שסבור שדילוג יום אינו מעכב כי כל יום מצווה בפנ"ע. ואם ביקש הב"י להקל נגד שיטת בה"ג שכתב הטור שדילוג יום מעכב, הרי זו בדיוק שיטת בה"ג כפי שמופיע בתוס' מנחות, וגם הטור בדין שס"ל כתב בשם בה"ג שמונה ביום.

אכן פירוש הב"י לרה"ג משליך ישירות על שיטת בה"ג, והוא אשר אמרנו שהב"י התכוון לפסוק כבה"ג, וזו הנקודה האמתית שעומדת מאחורי פרשנותו, ללמד שיש זהות בין שיטת בה"ג לרה"ג וכעת יש חבר לבה"ג ואינו יחיד. תדע שכן הוא מתוך המשך דברי הר"ן. במקום שהב"י לעיל עצר במילת "עכ"ל" כתוב: "וכן כתוב בהלכות גדולות שסופר ביום". זהו בדיוק כדברי התוס' במנחות.

(כה). כ"כ הטור כי התוצאה ההלכתית זהה לגבי דילוג יום, אולם טעמים אינו שווה. ר"י פסק בשס"ל שמעכבת ספירת אותו היום מה שאין כן רה"ג שפסק שאינה מעכבת ושיש רק מצווה לספור (בהמשך נבאר). הבדל זה, הוא שהשפיע על ס"ס אחר משל תה"ד. ראה סוף ח"א.

ועדיין התמונה אינה שלימה, שכן בשו"ע (תפט, ז, ח) בה"ג לא קיבל ביטוי, והוא לא מוזכר בדין שס"ל (סעי' ז) ולא בדין דילוג יום (סעי' ח) שאם מונה ביום אינו מעכב (לקמן סעי' ג יתבאר יותר). והסיבה לכך היא שלפי הב"י הוא הפך את שיטת ר"י למיעוט לעומת שאר הראשונים, שכן לעומת מה שהצגנו את כל שיטות הראשונים בפ"א, הכל משתנה. שיטה א של המאירי ורה"ג לא קיימת, שכן את המאירי לא ראה הב"י ואת רה"ג הוא פירש אחרת. במקומו מופיעה שיטה ה, בה"ג מנחות, שהיא שיטה נגד כל הראשונים, וזו שיטת רה"ג ובה"ג עפ"י הב"י. שיטת תוס' מגילה מצטרפת לחזק את רה"ג ובה"ג עפ"י הבנת הב"י, מפני שבה"ג פוסק בשס"ל כמ"ד שאינה מעכבת לכן סופר ביום, ואעפ"כ בדילוג יום פסק שמעכב. כל שכן לשאר הראשונים, כמו או"ז שפוסק בשס"ל שמעכבת, שיפסוק בדילוג יום שמעכב. נמצא ששיטת ר"י (שיטה ג) היא בדעת מיעוט מול שאר הראשונים (צ"ע לב"י אם השמטת ההיתר לספור ביום ולהמשיך כרגיל קשורה לאותם סיבות של הפר"ח בסעי' הבא).

**יתירה מזאת, בזכות פירושו ניתן לצרף שניים מעמודי ההוראה של הב"י.** עפ"י הכלל שקבע בהקדמתו: "במקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם", וכל שכן כאן עם שני גאונים נוספים. עפ"י שיקול זה ניתן להבין שהב"י פסק כעמודי ההוראה ורוב גאונים. זאת, בניגוד לפי העקרונות של סוף פ"א, שהמצב הפוך בדיוק. נציג את ההשוואה:

**עפ"י פ"א:** הרמב"ם ורא"ש סוברים בדילוג יום שאינו מעכב ולהרי"ף אין וודאות. פירוט: בדין דילוג יום הרי"ף והרמב"ם לא כתבו מאומה. בשס"ל הרי"ף כתב שמעכבת (לעיל הע' ח). הרמב"ם כתב: "שכח ולא מנה בלילה מונה ביום" וכוונתו עם ברכה (ראה שיטה ג בנספח). הרא"ש פסק כל יום מצווה בפ"ע ודילוג יום אינו מעכב (סוף פ"ג, א). לפי העקרונות שנוסחו סוף ח"א הרמב"ם פוסק שדילוג יום אינו מעכב (עקרון א) והרי"ף אין לדעת אם הוא סובר כר"י או כאו"ז. נמצא שהרמב"ם ורא"ש הם שניים כנגד אי וודאות של הרי"ף, והלכה כמותם שדילוג יום אינו מעכב.

**עפ"י הב"י:** הכס"מ (תמידין ומוספין ז, כג) כתב שהרמב"ם פסק כבה"ג. בכך הוא רומז גם למה שלא נכתב, כלומר בדין דילוג יום הלכה כבה"ג שמעכב את הספירה". לפי זה, כל שכן הרי"ף, שפסק בשס"ל שמעכבת שיפסוק בדילוג יום שמעכב, שכן הוא חמור יותר משס"ל. מכאן שיש שניים נגד הרא"ש והלכה כמותם. אף שאפשרי לומר זאת אין זה מוכרח ואין ראיה לומר כן אדרבה מצד האמת, שתיתקם מדין דילוג יום מעיד שהם כדעת הר"י שאינו מעכב. ובכל אופן לא יצא מכלל ספק אם כאו"ז שמעכב או כרי"ד, ובאותו מידה אפשר להחליט את הרמב"ם לכל צד.

**אולם מצד האמת הב"י לא ראה את דברי רה"ג במקורם ולכן כתב את שכתב.** רה"ג אינו מותיר ספק באשר לדילוג יום, שכן הוא כתב בתשובת המקור בפירוש שסופר יום שלאחריו. אף

כו). ראיה שכן, שמהרי" קורקוס כתב ששיטת הרמב"ם כבה"ג ורה"ג. הב"י מביא מפירוש ר"י קורקוס עשרות פעמים בכס"מ ואף בהל' תמידין ארבע פעמים. אם רה"ג באמת סובר כבה"ג למה לא יביאו, שניהם עדיפים מר"י? אלא הב"י הכיר את רוב הספרים, מהע' ג, שהם נגד פירושו. ועוד, כתב הרי"ק שבה"ג כמ"ד בגמרא שהמשנה במנחות עיקר וכתב. כך היה ראוי לב"י לבאר את המקור של הרמב"ם, ולא רק לציין לבה"ג.

המ"ב הביא את רה"ג (בה"ל ראשון סעי' ח שם) שכתב: מה חסרון יש אם יספור למחרת את היום שעבר. גם עצם הדיוק שכתב הב"י שימנה למחר שאם לא אז זה מעכב, זה נגד כל הראשונים בהערה כא, שאחד מהם כתב שזו דעת רה"ג. וכן מפורש בספר האורה (לרש"י מהד' בובער דף 106) שציטט גם את ריה"ג אך שלא כציטוט של הר"ן כתב: "ובשאר לילה אם לא מנה בלילה יכול לממני ביום". וזה שלא כפרשנות הב"י "אם לא מנה בלילה מונה ביום" בתורת חובה. ומה שהוכיח הב"י דווקא מהר"ן שהעמיד את רה"ג מול ריה"ג שלא כטור שהעמיד את רס"ג מול רה"ג, זה דיוק אפשרי, אך אינו מכון מצד האמת, כמבואר בהרחבה בפ"א, א (סביב הע' ז).

למרות הכל לא ניתן לפסול את האפשרות של הסבר הב"י בדעת בה"ג מנחות שדילוג יום חמור משס"ל. לפי"ז סברתו עפ"י יסוד המחלוקת היא, שדין תמימות זה חלק ממנהות המצווה וכמ"ד שאינה מעכבת שמונה ביום, אך במגבלה שאם לא ספר זה מעכב. אך הסבר זה מנוגד לכל הראשונים, גם אלו שבאמת פסקו שדילוג יום מעכב.



### ג. עיון על היתר הס"ס של תה"ד למי ששכח לספור בלילה וספר ביום ללא ברכה

#### - ס"ס מחודש

השו"ע (שם) פסק בזה"ל: "שכח ולא בירך כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה". השו"ע לא הביע שום עמדה לגבי המשך הספירה והוא רק התייחס אם סופרים באותו היום עם ברכה. ההלכה הידועה שאם ספר ביום רשאי להמשיך בברכה, ואם לא ספר ביום הפסיד את הספירה, מקורו בתה"ד (ס' לו) והובא בב"י אך לא בשו"ע. וז"ל תה"ד: "אפילו בוודאי שכח בלילה לספור וסופר ביום בלי ברכה, סופר שוב בברכה, דמקרי שפיר תמימות הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי".

הפר"ח (שם) חולק על תה"ד וכותב: "ואין זה מוכרח, דהא מאי דסופר ביום בלא ברכה הוא מחמת ספק דדילמא מכאן ואילך לאו בר ספירה הוא כלל, וא"כ היכי קאמר: "דקרינן שפיר תמימות הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי"? הרי למאן דאמר שמי שלא ספר בלילה שוב אינו סופר, נמצא שדילג יום אחד לגמרי... וכיון דמספקא לן אי מצי לספור ביום או לא הוה ליה חד ספיקא לשאר יומי וספק ברכות להקל. וכן נראה לי עיקר לספור שאר ימים גם כן בלא ברכה".

הפר"ח פסק כתוס' מגילה ולכן סבור שמה שנפסק בשס"ל הוא הדין בדילוג יום כמבואר (פ"א, ביסוד מחלוקת). משום כך, לשיטתו יש כאן מחלוקת אחת בלבד בין מ"ד שס"ל מעכבת ומ"ד שאינה מעכבת, ובלשונו: "הוה ליה חד ספיקא". כלומר מכיוון שהכלל הוא סב"ל ורק בס"ס אפשר לברך, אין כאן שני ספקות להתיר ספירה למי ששכח בלילה לספור, לפיכך הוא חלק על תה"ד. אך הוא התעלם משיטת הר"י שכל יום מצווה בפני עצמה למרות שאת שיטתו הוא ראה<sup>12</sup>. בהנחה שהב"י התכוון להכריע כבה"ג ולצרף את הרי" ורמב"ם ניתן להסביר את השמטת תה"ד בדומה לפר"ח.

כז). הפר"ח רגיל היה להכריע בין הראשונים ואף לחלוק עליהם ועורר עליו מתנגדים. מסיבה זו לע"ד הוא התעלם משיטת הרי" והכריע כתוס'.

**המ"ב** (שם שעה"צ ס"ק מה) חולק על הפר"ח מפני שהתעלם משיטת ר"י שעליה נסמך הספק ספקא<sup>כ</sup>. הוכחתו מתבססת על כך שמחלוקת בה"ג ור"י הן דעות הפוכות הן בדין דילוג יום והן בשס"ל, לכן מוכח שיש כאן שתי מחלוקות נפרדות בהיותן דעות הפוכות לחלוטין. אולם לאור הנחת היסוד שהוכח בסוף פ"א, שמוסכם על כל הראשונים שאין אפשרות לשיטת בה"ג מנחות, יש להתאים את הס"ס של המ"ב לשיטות אחרות, ועדיין ניתן יהיה לאומרו עם שלוש שיטות שונות. ספק ראשון במחלוקת ר"י נגד רה"ג אם שס"ל מעכבת ספירת יום. גם אם נחמיר בספק הראשון, עדיין יש ספק אם דילוג יום מעכב כאו"ז או לא מעכב כר"י. בדרך זו אין צורך להשתמש בשיטת בה"ג מנחות.

**הס"ס הנ"ל מחייב שיספור ביום ע"מ לא להפסיד את הספירה**, אך לאור שיטת רה"ג שלא הייתה מוכרת לפוסקים (פ"א שיטה א), ניתן ללמוד ס"ס אחר ובכ"ז להתיר, אף למי שלא נזכר לספור ביום. להלן נציג אותם זה מול זה:

**ס"ס תה"ד עפ"י המ"ב ז"ל:** "ספק דבדיעבד ספירה זמנה כל המעל"ע (בה"ג מנחות נגד ר"י) ואת"ל כדעת הפוסקים דאין ספירה ביום (ר"י ר"ת ורא"ש), אעפ"כ הרבה פוסקים (ר"י ר"ת ורא"ש) מסכימים דאין הימים מעכבין זה את זה ולענין זה לא בעינן תמימות".

**ספק מחודש: ספק דבדיעבד אפילו ספירה אחרי המעל"ע** (= דילוג יום) אינו מעכב (כי שמא דין תמימות נאמר רק למצווה). ואת"ל כדעת הפוסקים שדין "תמימות" נאמר לעיכובא, אעפ"כ הרבה פוסקים (ר"י ר"ת ורא"ש) מסכימים דאין הימים מעכבין זה את זה ולענין זה לא בעינן תמימות (ושלא כדעת שלושה פוסקים שגם בדילוג יום מעכב).<sup>כז</sup>

**הס"ס הנ"ל דיו כדי לפסוק שמותר היום להמשיך לספור למי שהפסיד יום שלם**, מכיוון שגם היום אנו מסתמכים על ס"ס להתיר ספירה, ולו ידעו משיטת המאירי יכולים היו גם הם לתקן את הס"ס בהתאם. אך מכיוון שקשה לעקור דבר שנשתרש וידוע ש"שבשתא כיוון דעל, על", למפקפקים עשינו חיזוק לדברינו בשאר הפרקים לבאר למה ניתן להקל גם בלי הס"ס.



## סיכום

**בפרק א, סעיף א** הוסברו השיטות עפ"י סוגיית הגמרא, ושיש להתייחס לכל שיטה כמכלול אחד ביחס שלה לשני המקרים של שס"ל ודילוג יום. מתוך כך ניתן להבין את יסוד המחלוקות בין השיטות, ולהעמידן על אמיתתן. **בסעיף ב** למדנו מבין כל השיטות שדין דילוג יום לא יכול להיות חמור יותר מדין שס"ל (אף שבמבט שטחי הסברה הפוכה). על בסיס הנחה זו נוסחו ארבעה עקרונות שעל פיהם ניתן לקבוע את השיטות השונות גם עם מידע חלקי (ראה בטבלת הנספח).

כח. תה"ד לא כתב ס"ס, ונראה שהמ"ב מפרש "ולא דילג יום אחד לגמרי", שאינו נחשב "לגמרי" מצד הספק שמא יצא ידי חובתו.

כט. עיקר ההבדל של הס"ס הוא ממה שכתב המ"ב בספק הראשון: "ספק דבדיעבד ספירה זמנה כל המעל"ע". זהו כשיטת בה"ג, וכהבנת הב"י. לכן צריך לספור ואז לא בטל ספירתו. אבל לרה"ג ומאירי אין חסרון גם אם לא ספר בכלל, וזהו הספק הראשון.



**בפ"ב, סעיף א אות א'** התבאר שבעקבות הנ"ל דברי בה"ג כפי שמוצג בתוס' מנחות, הם שיטת יחיד נגד כל הראשונים ומנוגדים לעיקרון זה. **בסעיף ב, אות ב'** למדנו שברוב נוסחאות הראשונים כתוב שבה"ג סבור שדילוג יום אינו מעכב את הספירה, וזה חיזוק נוסף לאות א'. **בסעיף ג** הוכחנו שרק בה"ג המובא בתוס' מגילה היא שיטה אמיתית ואפשרית, דהיינו בשס"ל מעכבת וכן בדילוג יום. אולם רק שלושה ראשונים פסקו כך והם כיחידים נגד כל השאר. מחכמי ספרד, אף אחד לא פסק שדילוג יום מעכב, חוץ מכמה גאונים שפסקו שס"ל בליל א בלבד, מעכבת את הספירה כולה. עוד התחדש שכל ההיתר הוא רק בשוגג כגון ששכח לספור ולא מי שהזיד, וזה שלא כדעת המנ"ח (לעיל חידוש ג ראבי"ה).

**בפ"ג סעיף א** התבאר שהפיצול בפסיקה החל בדורו של מהר"ם שחי בגרמניה והיה תלמיד ר"י מפאריש (שיטה ב דילוג יום לא מעכב) וגם של האו"ז (שיטה ג דילוג יום מעכב), שחי באוסטריה. בגרמניה מהר"ם הנהיג כר"י. בעוד שבמקומו של האו"ז הנהיגו כמותו. אחרי כ 150 שנה, עד לדור המהרי"ל (גרמניה) ותה"ד (אוסטריה), המשיכו כ"א כמנהגו, אך בעקבות התפשטות ספרי מנהגים באוסטריה התחילה הנטיה להתפשט כאו"ז ותה"ד. **בסעיף ב** התבאר שהב"י הצליח להסביר את שיטת בה"ג ע"י ביאור שיטת רה"ג בדרך אחרת מהסבר הטור ולפי זה יתכן שדילוג יום יכול להיות חמור משס"ל, וזה חידוש גדול מאד כי זה גם למ"ד שס"ל אינה מעכבת. עפ"י חידושו זה, ניתן לשנות את המאזן של רוב גאונים שיהיו נגד שיטת ר"י, ואף ניתן לצרף את הרמב"ם ורי"ף לטובת השיטה הזאת להלכה. אולם מר"ן לא ראה את רה"ג במקורו, ושם מפורש שלא כהסבר שלו. אעפ"כ פרשנותו ניתנת להיאמר בדעת בה"ג. אולם הוכחנו שפרשנותו אינה מוכרחת ובניגוד לכל השיטות (גם למי שבאמת פסק שדילוג יום מעכב), זאת מלבד העובדה שהיא מתבססת על נוסח בבה"ג שרק תוס' מנחות חתומים עליו, בניגוד לנוסחאות רבות בידי הראשונים שסבורים שזו נוסחה משובשת.

**בסעיף ב** התבאר שהפר"ח חלק על הס"ס להיתר של תה"ד שעליו סומכים היום להמשיך לספור למי שסופר ביום בלי ברכה. המ"ב הסתמך על שיטת בה"ג כדי להצדיק את הס"ס. בסוף פ"א הוצע ס"ס חדש הבנוי על שיטת רה"ג שלא היתה ידועה, שמתירה גם למי שלא ספר ביום להמשיך לספור בברכה.



## פסק הלכה

מי ששכח לספור יום אחד בעומר לכתחילה ימנה למחר בלי ברכה. אם לא נזכר גם עד סוף היום, בכל זאת רשאי להמשיך לספור בכל יום בברכה, ואפילו אם שכח ברצף כמה ימים. מי שעדיין ירצה שלא לסמוך על זה ולחשוש לסב"ל ולספור בלי ברכה רשאי, ובלבד שהוא מעריך שלא ישכח לספור בלילות נוספים. אולם אם הוא מעריך שהוא עלול לשכוח עוד לילות אם לא ימשיך בברכה, הוא דומה להדיוט. גם מי שמעריך שלא ישכח לברך בלילות נוספים ורוצה לברך, אין מזניחין אותו, ורשאי לברך בצירוף החשש לדעת הראבי"ה<sup>ל</sup> שהברכה היא חלק

(ל. כתב הראבי"ה (שם ח"ד): ואף על גב דברכה לאו דאורייתא היא, דכיון דספירה דאורייתא וצריך לספור, לאו מילתא

מהספירה ומערכת, שכן זו דעה יותר מבוססת בספק דאורייתא מאשר הספק הרחוק שדילוג יום אחד מעכב. וכל זה בשוגג, ששכח כדי "שלא יפגע במצוות", אך מי שהזיד ולא ספר יום שלם מפני שסמך על שמונת, אין לו תקנה (עפ"י פ"ב, ב, ד"ה הראב"ה חידש).

כל האמור זה דווקא כששכח לספור בכל הלילות, אך בלילה הראשון אם נזכר למחרת נ"ל שיש לחשוש וסופר ביום בלי ברכה וכפי הנהוג כיום בכל הלילות, ואח"כ ממשיך עם ברכה. וכל זה דווקא אם הוא מעריך שלא ישכח לספור לילות נוספים, אולם אם יש לו חשש שימשיך לשכוח, גם בזה עדיף שיספור בברכה, כרוב מנין ובנין של ראשונים<sup>א</sup>.



### נספח: טבלת סיכום שיטות הראשונים

במאמר זה הועלו שתי טענות עיקריות שיכולות לסכם את כל הסוגיא:

א. עפ"י כל הראשונים לא יכולה להיות שיטה כשל בה"ג עפ"י תוס' מנחות. להלן טענה א (בטבלה שיטה 6 - יחיד).

ב. אכן יש שפסקו שבדילוג יום, זה מעכב. אולם הם רק שלושה (בטבלה - שיטה 5), וכולם רק מפני שגם בשס"ל פסקו שמעכבת. אולם השיטות בטבלה 3 גם פסקו שס"ל מעכבת אך בדילוג יום בכל זאת פסקו שלא מעכב, והם רוב מנין ובנין של הראשונים, ואליהם מצטרפים כל הראשונים בטבלה 1, 2 (כולל רמב"ם ורא"ש, עמודי ההוראה של הבי").

מטרת הטבלה היא להראות חזותית שכל שאר הראשונים פסקו שלא כשיטות 5 ו6! מסיבה זו הבאתי את רשימת כל הראשונים עד היכן שיד, יד כהה, מגעת כדי לאמת שתי טענות אלו ושהן נגד רוב מנין ובנין של הראשונים. וכן מחשש לכלל: "לא ראיתי אינה ראיה" (אף שיתכן שבאמת שלא ראיתי את כל השיטות, אבל הטבלה משקפת נאמנה את כל האפשרויות שמצאתי בראשונים, ואף אחת מהן אינה סותרת את הנחות היסוד שבבסיס המאמר. ואלו הן הנחות היסוד (הסבר מפורט יותר נמצא בסוף פ"א):

טענה א: לא יתכן מי שיחמיר בדילוג יום יותר מבשס"ל [התחדש (בפ"א, ב) שזו כוונת התוס' במנחות - נגד בה"ג שיטה 6] (כן יתכן שדינם שווה. ראה לקמן טענה ד).

טענה ב: כל הסובר בשס"ל שאינה מעכבת את הספירה, מודה גם שדילוג יום אינו מעכב (נובע מטענה א).

טענה ג: כל הסובר שדילוג יום מעכב, חייב לסבור גם ששכחת לילה מעכבת (נובע מטענה א).

היא לספור בלא ברכה, ואין כאן משום ברכה לבטלה". ועיין תה"ד (שם), שהביאו גם כן וצירפו לפסק הס"ס שלו. [הערת העורך (הרב משה בוטן): וע"ע בעין יצחק (ח"ב עמ' תעג) שדעת התבואות שור שיותר נכון לגרום ברכה בברכת המצות, מלהמנע מספק מלברך על עשיית המצוה. ופעמים שאנו מצרפים סברות לעוד סברות, וכאשר הדין נראה ברור שיש חיוב בדבר ע"כ].

לא. זאת משום שדעת רס"ג וריה"ג נדחו ע"י כולם. אולם למי שבטוח בעצמו שיקפיד לספור כל הספירה, ראוי לחשוש לשיטתם, שכן הריצ"ג, דור ראשון אחרי הגאונים, הכריע כמותם נגד רה"ג. אף שהעיתור הוסיף על נימוקי רה"ג ופסק נגד הריצ"ג והלכה כבתראי, אך הריבב"ן הקשה על נימוקו לכן נשאר במחלוקת בתראי ואין לזוז מדברי ריצ"ג.

טענה ד: אין טענה הפוכה מטענה ב. לא כל מי שסובר ששכחת לילה מעכבת, חייב לסבור גם שדילוג יום מעכב, אלא אפשר שלא יעכב (כי הוא קל יותר. ר"י, רי"ד, רא"ש), ואפשר שיעכב (כי דילוג יום תלוי בשס"ל. שיטה 5 - שלושה ראשונים).

**סיכום לטבלא** (הבנויה על הטענות לעיל):

**שיטות 1 - 4:** והם רוב מנין ובנין של ראשונים, שדילוג יום אחד אינו מעכב את המשך הספירה (ראה גם 9).

**שיטה 5:** השיטה המחמירה ביותר, שהשוכח לילה אחד בלבד הפסיד את כל ספירתו (רק 3 ראשונים סבורים כך).

**שיטה 6:** שיטת בה"ג עפ"י תוס' (מנחות). וכל כוונת התוס' בהביאו היה שלא לטעות שיש מי שאמר זאת! כלשונם "לא יתכן".

**שיטה 9:** היא שיטה עצמאית: רק הלילה הראשון מעכב את הספירה כולה. שאר הימים מותר לספור ביום או בלילה.

לפנינו בטבלה יובאו כל האפשרויות שהוזכרו בראשונים<sup>2</sup>. בהערות אחרי הטבלא יובאו כל הראשונים שכתבו כאותה שיטה. משבצת ריקה פירושה שאותם ראשונים לא גילו דעתם בנושא. שמות שהוזכרו במאמר יודגשו יחד עם קו תחתון ולא יצוין שוב מראה מקומו. שאר שיטות רק יודגשו.

השיטות (עפ"י פ"א)	שכח בלילה	שכח יום אחד	הטענות
1 (שיטה א)	לא מעכב	לא מעכב	
2	לא מעכב	עפ"י טענה א בשכח יום אחד, הדין - לא מעכב	
3 (שיטה ב)	מעכב (גם אם מחמת ספק)	לא מעכב <sup>3</sup>	טענה ד.
4		לא מעכב	אין לדעת דין שס"ל (ראה שיטות 1, 3)
5 (שיטה ג)	מעכב	מעכב	טענה ד (שיטות יחיד: או"ז וריבב"ן)
6 (שיטה ה)	לא מעכב	מעכב	סותר טענות א, ב (בה"ג בתוס' מנחות, ב"י)
7	מעכב <sup>4</sup>	עפ"י טענה ד אין ודאות בדין שכח יום אחד	

לב). תודתי לרב אייל פישלר, ספרן ישיבת ברכת משה, שטרח רבות עבורי ושהמציא לי מספר ספרים במהדורות המדעיות שלא היו ברשותי.

לג). מי שהביא מחלוקת בדין שס"ל ופסק למנות בלי לברך, אך בדין שכח יום אחד רק כתב את המחלוקת בלי שכתב למנות בלי לברך, ההתייחסות היא כשיטת הרא"ש והטור שפסקו שלא מעכב לספור בברכה (כמבואר בפ"ג, ב) ולכן הוכנסו לשיטה 3. אך גם אם כוונתם שאין הכרעה, וכמו שפסק השו"ע שמונה בלי ברכה בכ"ז אין מקום לצרף אותם לשיטה 5, כי שם מדובר רק במי שפסק כך באופן וודאי וזו אחת ממטרות הנספח הזה, להוכיח שאף ראשון אחר לא כתב זאת בפירוש, כולל רבותיהם ותלמידיהם.

לד). לפי הנראה, פשוט שכל הראשונים שפסקו שאסור לברך בשס"ל בין אם מחמת הספק כרא"ש או בין אם מצד הדין כר"ת, ולא הזכירו את דין דלג יום, יש לפרש את שתיקתם כהיתר לברך מאחר שהיו צריכים לאפרושי מאיסורא של ברכה לבטלה. אעפ"כ מכיוון שאין אפשרות להכריע באופן וודאי השארנו אותם כקבוצה נפרדת. במקרה של דילוג יום אין לדעת אם כשיטה 3 או 5, והמשיג על חברו עליו הראיה.

		(ראה שיטות 3, 5)
8	ראשונים שאין הכרעה בכוונתם, או שכתבו הלכות ספה"ע בלי להתייחס לשס"ל.	
9 (שיטה ד)	ביום הראשון אם לא ספר בלילה, הפסיד את כל הספירה כי אין כאן תמימות (כל שאר ימי הספירה שכחה אינה מעכבת כבטבלה 1)	

1. שאילתות (מהד' מרסקי סי קכד ועיין שיטה 8), **מאירי**, **רב האי גאון** (ראה פ"א, א), והובא **בריצי"ג** (שחלק עליו ופסק כריה"ג שיטה 9), **בתשובת גאונים** (גינצברג ח"ב דף 185) **ר' אביגדור כץ**, ו**ר"ש ברבי נתן הסיג'למסי** סידור עפ"י שיטת הגאונים (שלושתם בהע' כא). **העיסור**, ו**ספר החינוך** (מצווה שו כתב בשם "פירשו המפרשים" בשס"ל שמונה למחר כל היום ובדילג יום מורנו שבדורנו הורו שיאמר "אמש היו כך ומונה האחרים עם כל ישראל"), ו**פסקו כל אלו כמותו**. **בה"ג** (פ"ב, א) **על פי: ריצי"ג** (נוסחה ב), **מאורות**, **או"ח לר"א מלוניל וכל בו** (סוף פ"ב, א. ראה לקמן שיטה 9). (בסוף האו"ח, לשונו מסופק במעט ויש לתקנו עפ"י הכל בו, ואכמ"ל על הזיקה בין השנים), **תוס' הרא"ש** (צ"ע, פתח בשיטה 3 שזו שיטתו האמיתית, אך סיים בשם בה"ג בהל' עצרת כגידסה ששס"ל אינה מעכבת וסופר ביום בברכה. מכאן שפסק כרה"ג). **מהרי"ל** (ראה פסקה לפני הע' יט. בשס"ל פסק שיברך ובדילוג יום כתב שרק האו"ח פסק שמעכב. מ"מ צ"ע למה היקל נגד ר"י עפ"י פ"ג, א, שכן דעת מהר"ם ורא"ש). **רב כהן צדק גאון** (הע' יז משום שהביטוי "יחזור ויאכל שום"? בנמשל שלנו ר"ל שאם שכח אז יפסק לספור? וזה שייך לומר רק בתנאי ששכחה אינה מעכבת. ודבריו היו כנגד ריה"ג. והרי ריה"ג מודה שרק במקרה ששס"ל ראשון מעכבת וכל שאר שכחות לא מעכבים. אח"כ מצאתי מפורש בתלמיד הרשב"א על פסחים דף קמ אך הכריע לחשוש לר"ת שביום מונה בלי ברכה).

2. **דעת בה"ג** (עפ"י 6 ראשונים שבהע' יג), **רמב"ם עפ"י: 1. כס"מ** (פ"ג, ב) 2. **ור"י קורקוס (שם), 3. תוס' חכמי אנגליה (פסחים ע"מ 96), ומנהיג** (מהד' מוהר"ק כרך ב דף תפ. כך הביין את הרמב"ם אך הוסיף על זה דברים משלו מבלי קשר לעניינינו והם תמוהים, ועי"ש גם בהמדיר ואכמ"ל). **עץ חיים לרבי יעקב חזן** (מבעלי תוס' אנגליה הוצ' מוהר"ק כרך א דף שלט) [ראה עוד לקמן שיטה 3 בשם תשובה המיוחסת לרמב"ם בטעות], **ר' יהודה בר יקר** (פ"ב, ב ד"ה הרוקח), **רה"ג ובה"ג עפ"י הבנת הב"י בדברי הר"ן**, ולגבי רה"ג בפ"ג, ב הבאנו שדבריו מפורשים שלא כן ראה שיטה 1. אמנם בה"ג אפשרי, אך מנוגד לכל השיטות קמאי ראה שיטה 6). **כפתור ופרח** (פרק נה מהדורת לונץ תרנ"ז, דף תשלו), **נמוק"י בשם הרא"ה** (סוף פסחים ושוה דברי הכל), **ר"י מלוניל** (מגילה משנה ח), **ר"ח** (מובא באו"ח מלוניל, וכל בו. כולם כתבו שפסק כר"ת - שיטה 7. אך בכולם נראה שזו טעות הדפסה או העתקה וצ"ל ר"ת כי אותיות ח, ת טעות קטנה. אח"כ מצאתי בחיד"א [שם הגדולים ספרים ע' עיסור] שאותו טעות נכתבה בספר אחר בעניין אחר, והוכיח שהכוונה לר"י שהוא ר' יצחק בעל העיסור, וזה פתרונו גם כאן כי באמת האו"ח בנוי כאן על העיסור).

3. **רי"ד, רא"ש**, (השווה שיטה 1 תוס' הרא"ש), **תלמיד ר"י מפאריש, תשובה שיוחסה לרמב"ם** (מובא במהדורת קאפח הל' תמידין ז, כג, שהוא סובר בשס"ל שמונה בלי ברכה עפ"י תשובה זו. אולם יצאה הבהרה (התשובה המיוחסת לרמב"ם בעניין בספירת העומר - י' צבי לנגרמן) ממי שמסר לו את הכת"י ששגה ואין זה לרמב"ם. עוד חידש שם שאם שכח יום אחד בשאר ימים אף שלא מעכב את הספירה אבל לא יאמר ביום האחרון כרגיל, "היום תשעה וארבעים יום בעומר שהם שבעה שבועות תמימות",

לה). בפ"א, א צוטט רה"ג שכתב מה החיסרון אם יספור יום שעבר, ביום שאחרי. החינוך ואבודרהם כתבו שכן יש לנהוג וכן פסק המ"ב. ברור שכוונתם רק לכתחילה אבל אין זה מעכב, שכן המאירי לא הזכיר זאת, ועוד שכתב אפילו אם נזכר יום אחרון, יברך ויספור וכ"כ הריטב"א.

אלא יאמר ללא המילה "תמימות" (י). ר' ירוחם (הע' יג והע' ד), סמ"ג (בשס"ל הביא את דעת ר"ת להחמיר למנות בלי ברכה, אך הזכיר את החילוק בין ספה"ע לנידה, ראה הע' ד) אגודה (עפ"י הע' ד וה), פסקי תוס' (מגילה אות נג), ריטב"א (פ"ג, ג) [וכתב על דין שכח יום אחד שזה לדעת כולם, בשם רבותיו. דברים אלו עולים בקנה אחד - שבה"ג לא סבר שמעכב והריטב"א לא ראה ככל הנראה את ריבב"ן ואו"ז, וממילא זה דברי כולם]. צידה לדרך (לר' מנחם זרח, למד בישיבת הרא"ש לאחר פטירתו - מאמר ד כלל שלישי פרק י"ב), מנהגי טירנא, תה"ד בשם אשיר"י, בשס"ל ימנה בלי ברכה מחשש. ספר התדיר (לרבי משה ב"ר יקותיאל דף רכא) [פסק כר"ת, אך הוסיף בשם סמ"ק (שיטה 7) שלמחרת ביום עד חצות ימנה בלי ברכה], מ"מ סיים בדלוג יום בשם "חכם אחד בדורינו" מה שכתב החינוך בשיטה 1. בסמ"ק עם פירוש צביון העמודים הביא נוסחת כת"י שכתוב "ימנה למחר", שזה קרוב לדעה זו). שבה"ל ואחינו התניא רבתי (סוף פ"ב. חששו לר"ת בשס"ל והכריעו כרי"ד שמונה ביום בלי ברכה, ובדילוג יום הביאו מה שמוכח בחינוך בשיטה כרה"ג בשיטה 1). ראה גם שיטה 7 בשם הרשב"א. תלמיד הרשב"א (ראה שיטה 1 רב כהן צדק גאון).

4. חזקוני (ויק' כג, טז הזכיר את החילוק בין ספה"ע לנידה ראה הע' ד), יראים בשם ריה"ג, משיבת נפש (לר' יוחנן לוריא, בן דורו של מהר"י מינץ. מ"י דף קפד/ה הביא את החילוק של סמ"ג וראה הע' ד. אולם הקשה על הסמ"ג והסביר כפי שהסברתי את שיטת האו"ז, ומשמע שהוא לא מקבל את דברי הסמ"ג, אך משמע בקושיא שלו שרצה ליישבו ולא לחלוק עליו. ואם רצה לחלוק עליו לכאורה לא הבין את החילוק של סמ"ג ותוס', ועדיין צ"ע בדבריו). רה"ג (מובא ע"י 6 ראשונים שבהע' ג).

5. או"ז מדעת עצמו ובנו מהר"ח או"ז (פסקי או"ז מהד' בלוי כרך ב עמ' שפח אותיות קפ, קפד וכן בדרשות מהר"ח או"ז (סי' כא, ושם כתב שיכול למנות ביום בלי ברכה אח"כ להמשיך לברך, מה שאין משמע בדברי אביו). תוס' מגילה בשם בה"ג וכן מובא במושב זקנים בהע' כא), לריבב"ן (כמאמר ציון דבריו בפסחים, אך בפירושו למגילה העתיק את המשנה כרי"ף ויש עקביות. (מהד' בלוי בחידושי ר"א מן ההר סוף הספר. וכן במהד' גנוזות של הר' הרשלר אך שם גרס במשנה כרי"ף וספירת העומר ולא רק קצירת העומר שלא כבלוי). חינוך (סי' בשם "ויש שאמרו" אך הוא הכריע כ"מורינו שבדורינו" מובא שיטה 1).

6. בה"ג בלבד הובא ב: פשט תוס' מנחות, הועתק ל: פסקי תוס' (שם אות קצג. וראה פסקי תוס' שיטה 3) ולר"ן (סוף פסחים בדפי הרי"ף). בפ"ב התבאר שרוב הראשונים ייחסו את בה"ג לשיטות 1 או 2. אך הב"י (פ"ג, ב) התכוון לפסוק כדעה זו.

לו). כך הנוסח בסידורי עדות המזרח עד היום וגם בסידור רס"ג (מקיצי נרדמים דף קנד) ובמקום מילת "תמימי" כתוב "שלמי".

לז). נוסח זה אינו מופיע גם במהד' צביון העמודים עיי"ש. אולם יש לו סימוכין מהמאירי (שם) עפ"י מדרש ויק"ר: "אימתי הן תמימות בזמן שאין ישוע ושכניה ביניהם..." (והוא פירש (עיי"ש), שכוונת המדרש "תמימות" מתקיימת גם בספירת יום א ביום עצמו, כך שזה מרחיב את גבולות יום א שלא רק בלילה. ובכך רצה לומר ששתי הברייתות משלימות זו את זו, אחת מדברת לכתחילה השני בדיעבד (עפ"י שיטתו הע' ב). אולם בראב"ן (סי' פו), הרקח (סי' רצה) וראב"ה (שם) הביאו אותו מדרש בשם הפסק"ר אך גרסתם במקום מילת "שאיין" ישוע ושכניה ביניהם", כתוב יש. מכאן הם פירשו שהכוונה שדין תמימות זה דווקא כשחל ספה"ע במוצ"ש, שאז מוצאי יו"ט מתלכד עם מוצ"ש "וממחרת השבת" כפשוטו, וזהו רק מדרש אגדה בלבד. וכן מוכח מפני שהרקח (סי' רצד ובמעשה רוקח סי' פט) כבר פסק ששס"ל מעכבת. לולי דמיסתפינא מהמאירי, ניתן היה לפרש שהברייתות חלוקות, וזאת שבבגמרא כדעת ראב"ש והברייתא של המאירי כדעת רבי.

7. ר"ת, כמותו פסק רשב"א (מגילה). אולם הריטב"א פ"ב סעי' ב העיד שרבותיו פסקו בדילוג יום אינו מעכב, וידוע שבכל מקום שכותב כן כוונתו לרא"ה ורשב"א, וא"כ יש לצרפם לשיטה 3, אך נזהרתי לכתוב רק מה שמפורש, ר"ן, ראבי"ה, מרדכי, מנורת המאור (אלנקווה מהד' נו יורק תרפט דף 271. ופסק עפ"י הרא"ש שימנה בלא ברכה - שיטה 3. ראה הע' לד) סמ"ק (סי' קמה. ראה שיטה 3 ספר התדיר), צרור החיים (תלמיד ר"פ ורשב"א דף קלא), רקח (פ"ב, ב) ורבו הריב"ק (שם), מנהגים דבי מהר"ם (שם), מנהגי קלויזנר (פ"ד). בשם תשב"ץ קטן, וכ"כ הלקט יושר בשמו, אך בתשב"ץ שלנו סי' שצב השמיט את דין שכן, ויתכן שזה קשור לסתירה לכאורה שבדברי מהר"ם, כי היה תלמידו). ספר מצות זמניות (ר"י מטוליטולה תלמיד הרא"ש, שיטת קדמונים דף תנה) אוהל מועד (שער הפסח דרך ו נתיב ב. כתב בפירוש רק מחשש לר"ת פסק שימנה בלא ברכה). ר' שמחה (מובא בשב"ל סי' רלד שכ"ע מודו שס"ל מעכבת) המחכים (דף 33. והביא דעת את ריה"ג והקשה עליו כרה"ג ומשמע שלא ראה את רה"ג. ואחרי זה הביא בה"ג כמובא בשיטה 1 שאר חברים. אבל סיים "קשיא" ממשנה במגילה "ואם כן היכי מברך בלא עת מצוותה?" ומשמע שלכל הפחות חשש לשם"ל שמעכבת ושלא לברך. וצ"ג, שזו קושיית הגמ' במנחות). תוס' חכמי אנגליה (מגילה בשיטות קמאי הוצ' זכרון יעקב, עמ' רפח. מספק לא יברך בשם"ל - ראה תוס' שיטה' חכמי אנגליה בשיטה 2 שיברך, ושם זה ר' משה יו"ט שפסק כן, ושכן הבין בדעת הרמב"ם. כאן במגילה שמו אינו ידוע ולא בשם הרמב"ם) {מה שדייק הרד"א הילדסהיים במאמרו הנ"ל (בעמ' מו), אינו נראה, שכן לשונו בדיוק כשל הראבי"ה ולכן יש רבותא כמו שדייק בראבי"ה שימנה בלי ברכה לצאת י"ח מדאורייתא, כמו שרצה לחדש שם}. בספר הפרדס לרא"ש ממנותשין (מהד' הרש"ל דף קעז ומהד' בלוי דף קלו הציגו מחלוקת רה"ג וריה"ג אם בכל שם"ל מונה ביום או חוץ מליל א. לבסוף הכריע מספק לחשוש לר"ת ששם"ל מעכבת. לא כתב על דילוג יום בכלל, אך עפ"י המבואר במאמר המשמעות היא שלא מעכב).

8. הלכות פסוקות (מקיצו נרדמים דף טז), שיטה 9 או שיטה או 4. (ז"ל: "והיכא דאינשי ולא בריך על ספה"ע / בשאר יומי/ מברך". תלוי בפיסוק. אם אחרי מילת ספה"ע = שיטה 4 אבל אם אחרי מילת יומי = זה מתייחס לרישא שכתב שהמצווה לספור ביום ט"ז, ודבריו שאר יומי מתייחס לזה ואכן הספר מיוחס לריה"ג - שיטה 9). דרשות אבן שועיב (הוצ' וגשל כרך א דף ר) ז"ל: "מן הספק מי שלא מנה בלילה ימנה ביום בלא ברכה אבל לאחריה בכל לילה מונה בברכה". (האם כוונתו "אבל לאחריה" = אבל בכל מקרה אף אם לא מנה ביום, או שכוונתו אבל אם ימנה ביום, אז יכול לברך בלילה שאחרי כהבנת הב"י). אפשרות א היא כרא"ש, ספר הפרדס הגדול (הועתק מספר האורה ומתייחס רק ליל א שמעכב אך עיין לעיל שיטה 2 שבאורה מופיע כמו ריה"ג שלא מעכב שאר לילות ובהע' של בובר כתב שבכמה כת"י זה מחוק וכפי שמופיע כאן, מ"מ ראה שם שזה נכון אף אם לא כתוב מפורש).

ראשונים אלה התייחסו לדין ספה"ע אבל לא לדין שכחה (לכאורה יש לצרפם לשיטה 1 עפ"י מה שכתבתי בהע' לד, אלא שמחמת הספק לא צירפתים). אלו הן: שאילתות (מהד' העמק שאלה סי' קז ראה לעיל שיטה 1), סידור רש"י (סי' תלז), שו"ת רש"י (סי' רנד) נשאלה השאלה בדין שכח וחסרה תשובתו וחבל על דאבדין, ראב"ד ומיוחס לר"ש משאנץ (תו"כ כג, טז פרק יב, ו), מחזור ויטרי (גירנברג תרפ"ג ח"א דף 301-2 סוסי' קד). (מכון אופק, הביא רק את הברייתא). חכם ממשפחת הרא"ה (קובץ על יד כרך יא עמוד 131). רי"ף או שיטה 7 או 9 עפ"י הע' ח).

אזהרות ר"א הזקן (מהד' מתק אזהרות. דחה הו"א לדייק בלשונו שסבור כר"י שכל יום מצווה בפ"ע עיי"ש. אך אין זה דחיה שהיה לו לנקוט "ספורים ימי העומר" במקום מה שכתוב "ספורים לעומר", שכן הוא רק נקט לשון הספירה כך וכך ימים לעומר. אך אין לדעת מה דעתו, מהסיבה שמבוארת בח"א, שאין מי שחולק שכל יום מצווה בפ"ע ורק נחלקו אם זה משפיע לשעבר או לשעתיד עיי"ש, ולכן אין לדעת).

9. רס"ג (ח"א), ריה"ג (ח"א) ספר האורה (מהד' בובער דף 106) (משם הועתק לפרדס הגדול לתלמיד רש"י סי' מזקמג). והביאו אותם: ריצ"ג (הריצ"ג היחיד שפסק כמותם נגד רה"ג בשיטה 1). עיטור, (שחלק על ריצ"ג ופסק כרה"ג ראה שיטה 1). מהעיטור העתיקו או"ח לר"א מלוניל וכל בו (אך ראה לעיל שיטה 1 שהכריעו כרה"ג. שניהם ציינו שגם ר' עמרם גאון, פסק כן, אך זה איננו בסידורו וצ"ל רס"ג). ר"ן, אבודרהם, רי"ד בספר המכריע, שבה"ל, אשכול (הע' יז והביא רק מחלוקת רה"ג ורס"ג בלי להזכיר את דין שס"ל או יום. וזו עדות שלכל הגאונים, הדרשה היא רק מצוה בעלמא כרה"ג, חוץ מליל א לרס"ג וריה"ג. אכן האגור תתכן. קורא לו לריה"ג בשם בה"ג (וכן האבודרהם ויראים ראה הע' יג). (ראה גם הלכות פסוקות בשיטה 8) מובא תלמיד לרשב"א (פסחים עמ' קמא-ב) הביא את המחלוקת בין ריה"ג ורס"ג לבין רה"ג ונטע לדעת רה"ג ובשס"ל כתב שיש לחוש לדעת ר"ת לספור ביום בלי ברכה כמו שחשש העיטור גם.



# אוצר הספרים

סקירה על הספר פסח לה' (עיונים בהלכות קרבן פסח) – הרב הראל דביר ♦  
עיון בשיטת הגר"א בקשי דורון בספריו 'בנין אב'





הרב אריאל שמואל דוד  
ישיבת 'מאור טוביה' מצפה ירחו

## סקירה על הספר פסח לה' (עיונים בהלכות קרבן פסח) – הרב הראל דביר\*

לשון שגורה בהסכמות לספרים ובפרסומות היא "לא בא כבושם הזה". לעיתים זו הגדרה נכונה ולעיתים מדובר בדרך להשביח את המקח או ברצון להימנע מלהעליב את הכותב. לא כך לפנינו. הספר פסח לה' הוא בהחלט יצירה מיוחדת, בעולם הספר התורני בכלל, ובהלכות המקדש בפרט.

הספר פסח לה' כולל בתוכו 21 מאמרים על מגוון רחב של סוגיות בהלכות קרבן פסח: הקרבה בלא בית, גדרי דרך רחוקה, מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח, ביקור הקרבן ממומים, אופן ועיתוי ההימנות וארגון חבורות הקרבן, דין טבילת ידיים לאכילת קודשים ושייכותו לקרבן פסח, הסבה באכילת קרבן פסח, ועוד. הסימן באחרון בספר, 'בעקבי יעקב', כולל סיכומים והערות על סימני קרבן פסח שבספר קהלות יעקב על מסכת פסחים\*.



הספר פסח לה' אינו ספר עיון גרידא, שכן כל סימן מסתיים בהצעה למסקנה הלכתית. הוא אף אינו ספר הלכה גרידא, שכן אין בו אלא עשרים נושאים המתבררים להלכה. זהו ספר המשתייך לז'אנר הולך ומתרחב, של ספרים שעניינם בירורי סוגיות לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא בכלל, ובענייני קדשים וטהרות בפרט.

בליבון השמועות, המחבר הציב לעצמו רף גבוה: בכל נושא הוא סוקר את כל הראשונים, המוכרים וגם אלו שפחות מוכרים; בכל קושיה הוא מביא את כל התירושים שנאמרו, כאשר הוא דן על כל אחד מהם, האם דחוק הוא או ישר, וכיצד יש לנטות בפסיקת ההלכה? דרך זו גורמת לאריכות, אולם ספרנו מתייחד גם ברמת הכתיבה הגבוהה שלו. הלשון קולחת, מדויקת ובהירה. כך שלמרות האריכות, הוא נקרא בקלות ובמרוצה.

החיבור בין כתיבה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ובין קדשים וטהרות, הוא מתבקש, שכן בנושאים אלו אין מסורת חיה של הנהגה למעשה, ואין ספרות נרחבת של אחרונים שכתבו

\* הרב הראל דביר, פסח לה': עיונים בהלכות קרבן פסח, יד-בנימין תשפ"א, 586 עמודים. זמין לקריאה והורדה כאן.  
לתגובות: [hareldvir21@gmail.com](mailto:hareldvir21@gmail.com).

(א). חיבה מיוחדת יש לכותב לספרי קהלות יעקב של הגר"י קנייבסקי, והסימן שלפנינו הוא חלק מסדרה של מאמרי 'בעקבי יעקב' על מספר מסכתות: מסכת יומא (ירחון האוצר לב), סוטה (האוצר לה), ערכין (האוצר לו) מגילה ושקלים (האוצר לח) וסוכה (האוצר מה).

(ב). בסימן ה, המחבר אסף 23 תירושים שונים כיצד להתאים את דברי הרמב"ם עם הגמרא בסוגיית ביקור הבהמה ממומים בקרבן פסח! ואין זה ליקוט בעלמא, אלא בכל תירוץ המחבר דן, מקשה ומוסיף.

את דבריהם לדינא, וממילא המשקל היחסי של בירור דינא דגמרא ושיטות הראשונים הוא גדול מאוד.

יתירה מזאת, מן ההיבט הזה, יתרון יש לבירורי הלכה בקדשים וטהרות על פני בירורי בארבעת חלקי השו"ע. הא כיצד?

בעוד שבנושאים הנהוגים מזה מאות בשנים, מתרכזים בירורי ההלכה בעיקר בשאלות חדשות ובדינם של מקרי קיצון, הרי שבקדשים וטהרות, העבודה ההלכתית הנדרשת היא כזו שעוסקת בשאלות יסוד. סוגיות רבות בספר הן כאלה שבירורן הוא הכרחי לעשיית פסח, ובכל זאת הן לא זכו לבירור מסודר עד עתה, ורבה בהן העמימות.



המחבר כותב בהקדמה שאין לסמוך על דבריו להלכה, אך לא משום שאין זו מגמת הספר, אלא משום שהוא לא רואה את עצמו ראוי לפסוק בשאלות יסוד אלה. מלבד הצהרה זו, ניתן למצוא בספר קביעות הלכתיות רבות, חלקן מחודשות, שנכתבו בסיום כל סוגיה, כגון: הנמצא בדרך רחוקה (ואף בחו"ל) מחויב לבוא לירושלים להקרבת הפסח, ורק בדיעבד הוא נפטור מכרת אם לא בא (עמ' נ-נד); בזמננו יש לקבוע את הגדרת דרך רחוקה לפי זמן ההגעה לירושלים ברכב (עמ' עו); כשקרבת פסח בא בטומאה, מותר גם לקטנים לאכול ממנו, ואף שלפי חלק מהראשונים הם אינם נחשבים למנויים על הקרבן (עמ' תסג-תסה); ועוד.

ענין בפני עצמו הוא המפתח לספר. המפתח מפורט למדי, הרבה מעבר למקובל בספרות התורנית<sup>א</sup>, והוא יעיל מאוד למי שיחפש דרכו. בסוף מפתח הנושאים יש מדור מיוחד בשם 'אזניים לתורה', ובו מרוכזות שלל ידיעות ביבליוגרפיות והיסטוריות שנזכרו בספר (עמ' תקעח). במפתח מצויינות כל ההגהות שנמצאות בספר, תוך שהמחבר מפריד בין חילופי נוסח בין כתבי יד קדומים שנידונו בספר, ובין הגהות מסברה שהציעו האחרונים (כולל הוא עצמו). הפרדה זו משקפת תפיסה הפוכה מזו של החזו"א, שמחד גיסא צמצם למינימום את התועלת שבכתבי יד ואת השימוש בהם בפועל, ומאידך גיסא הרבה להגיה את המקורות שעסק בהם<sup>ב</sup>. נראה שהבחנה זו היא חלק מתהליך של הכרה בחשיבות כתבי היד אצל מחברים תורניים<sup>ג</sup>.

סוג אחר של ידיעות שצוינו במפתח, הוא מקומות שבהם המחבר חזר בו בספרו זה מדבריו בפרסומים הקודמים של המאמרים (עמ' תקעט), אשר חלף האפשרות להטמין ולהסתיר זאת, מחברנו בחר לציין זאת בגלוי, לתועלת הלומדים (ולגירוי הסקרנים).

א. מפתח מפורט מאוד מצינו בספר אורח ישראל, לרב ישראל טאפלין. אולם בספר פסח לה' הצליח לסדר מפתח מפורט שגם אינו מסורבל, וזו מלאכה שהיא גם חכמה.

ד. לדיון בשיטת החזו"א ביחס לכתבי יד מחד והגהות מאידך, יעויין בספרו של ר"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, עמ' 542-570.

ה. באופן כללי, מחברנו נעזר הרבה בכלים 'מחקריים' כדי לדון בסוגיה בצורה מיטבית. כגון זיהוי הכותב ושיכוך לבית המדרש שלו, כתבי היד של הגמרא והראשונים, וכן בשימוש מושכל במאגרים ומניעי חיפוש.

בסוף הספר, נמנו חיבורים רבים בני דורנו שעוסקים בהלכות קרבן פסח (עמ' תקפה). רוב רובם של חיבורים אלו אינם מן המפורסמים ביותר, והתועלת בסידורם זה לצד זה תהיה מרובה בע"ה לעוסקים בהלכות פסח.



מאז ימי רבי צבי הירש קאלישר והחתם סופר, חכמים רבים עסקו בשאלת חידוש העבודה. בדורות הקודמים, עולה הרושם כי רוב המחברים עסקו באותן שאלות: הדרישה לקיומו של פתיל תכלת והציץ, הצורך בכהנים מיוחסים, היכולת לבנות את מזבח העולה במקומו המדויק וכו'. בדור האחרון זכינו לפריחה בלימוד סדרי קדשים וטהרות, וגם לתנאים מציאותיים שקרובים יותר לחידוש העבודה בפועל מאשר ימי קדם. שילוב זה, לא רק שהוליד תשובות חדשות לשאלות העבר, אלא גם העלה על פני השטח שאלות שלא נשאלו לפני כן או שלא נדונו מספיק. נביא לכך כמה דוגמאות:

כיום מצוי שכלה מסדירה את וסתה על ידי גלולות, על מנת שחתונתה לא תהיה 'חופת נדה'. בסימן יד דן הרב דביר האם נשים חייבות לדאוג לכך שיהיו טהורות בשעת הקרבת הפסח, גם על ידי אמצעים רפואיים, או שמא הן יכולות לחיות את חייהן בצורה טבעית, ובמקרה של טומאה - 'אונס רחמנא פטריה'. מחברנו מסיק שמכיוון שהטמא אינו פטור מן הפסח אלא רק אנוס ומנוע מקיומו, יש מקום עקרוני להצריך התערבות תרופתית שתאפשר לנשים למנוע טומאת נידה ב"ד בניסן.

שאלה נוספת שלא כל כך נדונה בעבר, היא כמות האכילה. על מנת לקיים את מצוות אכילת קרבן פסח, עלינו לאכול כזית מן הקרבן. ניתן לאכול יותר, אך לא פחות. כמו כן, מאחר ש'טומאה דחוויה בציבור' ולא הותרה, לכאורה אסור לאכול יותר מכזית. כעת, לא משנה באיזו שיטה של שיעור כזית נבחר, אותה שיטה לא מגדירה את שיעור הכזית במדויק (ללא ספק מוערי למעלה או למטה). האם נסתם הגולל עקב כך על האפשרות להקריב בטומאה? מחברנו דן בזה בספרו בסימן יח, ומאריך להוכיח לא כך, אלא שגם בפסח הבא הטומאה אפשר לאכול יותר מכזית.

והאחרון הכביד, בסדרת סימנים עוסק הרב דביר בנושא אופן חישוב הטמאים והטהורים. בדורנו, לאחר גילויים חשובים בנושא התכלת, הכנת ציץ מזהב, וליבון שאלות רבות, יתכן ששאלה זו היא השאלה הגדולה ביותר שעלינו לפתור כדי לזכות ולחדש את העבודה עוד לפני שנזכה לטהרת פרה אדומה. כאשר אמרו חז"ל ש'טומאה דחוויה בציבור', כוונתם היתה לטומאת מת, ולא לטומאות היוצאות מן הגוף (זב, זבה, יולדת ומצורע). זב ומצורע אלו טומאות שאינן שכיחות בימינו, אולם נשים רבות כיום נטמאו בטומאות זבה ויולדת. ואף שלבעלה די בכך שתטבול, כל עוד לא חודשה עבודת המקדש בטהרה, היולדת או הזבה לא יכולה להקריב את קרבנה, והיא מוגדרת 'מחוסרת כיפורים'. קיימת מחלוקת סוגיות ומחלוקת ראשונים האם 'מחוסר כיפורים דזב' דינו כזב, אם לא. אם נפסוק שכן, יוצא שאנשים רבים לא יכולים להקריב פסח בטומאה, ואם מספרם רב על האנשים הטהורים ועל טמאי המת, לא נוכל לדחות את

הטומאה בציבור ולא נוכל להקריב פסח עד שניטהר מאפר פרה אדומה<sup>1</sup>. הרב דביר מאריך לעסוק בסוגיה חמורה זו במספר סימנים (י-יב).



ראויה לציון גם דרכו של המחבר כדי 'לעלות' על אותן שאלות הלכתיות, כפי שהוא מתאר במבוא: "רוב סימני הספר נכתבו בעקבות מחשבות ושיחות על מהלך עשיית קרבן הפסח, לא פעם בסמיכות זמן לחג הפסח: הניסיונות החוזרים ונשנים לצייר בדמיון את עשיית הפסח הולידו שאלות שונות, שכדי לענות עליהן נכתבו הסימנים שבספר". לא ראי לימוד קדשים באופן מופשט כראי לימוד קדשים בתוספת דמיון ועשיית תרגולים<sup>2</sup>, ובוודאי כאשר נזכה לחידוש העבודה בפועל (במהרה בימינו), שאלות נוספות יעלו לפתחם של חכמים, אשר ספר זה יהיה להם לעזר.

הספר פסח לה', הוא ספר ביכורים של מחבר נמרץ וצעיר לימים. נקווה בשנים הבאות לפגוש תוצרים איכותיים נוספים מפרי עטו, ושתחום דיני הקרבנות יהפוך לדינים הנוהגים, במהרה בימינו.



1. ליתר דיוק, קיים צד בו לא נוכל להקריב אפילו פסח בטהרה! לעת עתה, קיימים בעם ישראל יהודים שלא מקפידים להיטהר מטומאת נדה ומטומאת בועל נדה, ולפי הלכה, כשרוב הציבור זבים ומיעוטם טמאי מתים, הפסח אינו נעשה כלל, לא בטומאה ולא בטהרה (לא מחמת מניעה הלכתית להיטהר, אלא משום שמציאות הטמאים לא נטהרו).

נידון זה תלוי גם בשאלה את מי מחשבים בעת ספירת הטמאים והטהורים, האם רק את מי שהגיע לעזרה, את כל מי שהגיע לדרך קרובה, או שאולי אופן מניית הטמאים שונה מאופן מניית הטהורים. מחברנו הקדיש לבעיה זו את סימן יג בספרו, תוך שהוא מודה כי נותר מקום רב לעיון בה, ונקווה שישלים זאת המחבר בהודמנות קרובה.

2. שמעתי מפי כהן אחד, תלמיד חכם שביקא בסדר קדשים עם הראשונים, שלמרות כל לימודיו, היו דינים שמעכבים מדאורייתא שהוא 'תפס' רק לאחר שהשתתף באירוע של כהנים שתרגלו (על בהמת חולין, כמובן) את עבודת התמיד. בדומה לכך, הרב זלמן קורן הביא בספרו 'ועשו לי מקדש' שאלות על גבולות הר הבית ומבנה המקדש, אשר עלו רק לאחר שניסה לבנות דגם תלת מימדי של ההר והעזרות, ונסתרו עין השכל כל זמן שרק ציירו זאת על הניר השטוח.

הרב אוריאל בנר

## עיון בשיטת הגר"א בקשי דורון בספריו 'בנין אב'

רבות נכתב ועוד ייכתב על אישיותו של הגר"א בקשי דורון זצ"ל. בשורות הבאות אנסה לעסוק בספריו. נתמקד בשו"ת בנין אב, אך בתוך הדברים יוזכרו מעט גם ספרים אחרים. מובן שיש כאן נגיעה ראשונית, והדברים זקוקים להרחבה והעמקה. בשלוש נקודות נעסוק. עיקר דברינו יוסב על שיטת הלימוד הכתיבה והפסיקה, נושא שני הוא צורת הכתיבה והעריכה, והנושא השלישי הוא נושאי אגדה לעומת שיחות מוסר.



### עיון למדני

שיטת הלימוד של הרב הבאה לידי ביטוי בספר היא ה'מוצר המוגמר', אחרי נדבכים שנבנו זה על זה. תחילת דרכו המשמעותית של הרב בעולם התורה הייתה בישיבת חברון, ובהיותו כבן עשרים הודפס מאמר מתורתו בעניין הלל [בקובץ לזכר ראש הישיבה הגר"א כהן - יד אהרן תשכ"א] ושם הוא דן בסגנון ישיבתי:

יש להבין מהי מהות קריאת ההלל ומה המחייב לאמרו, האם היא מצות הודאה על הניסים ועל יציאת מצרים, ומשום הכי אומרים אותו בזמנים אלה שהם זמני ההודאה וזכר יציאת מצרים, או שקדושת הימים גורמים את אמירתו וחיוב אמירתו הוא חיוב היום. שכשם שמצות קדוש בשבת ויו"ט קדושת היום מחייבת את הקדוש, כן בימים טובים יש חיוב מצד קדושת היום לומר הלל, כשם שיש חיוב שמחה וקדיש בימים אלה כלומר האם חיוב אמירת ההלל הוא להודות על הנס או החיוב הוא להלל לקב"ה בימים טובים.

ארבע שנים אחר כך, והרב עדיין אברך צעיר, הופיע מאמר נוסף, ראשון מתוך סדרה של מאמרים שהודפסו בקובץ בית התלמוד שיצא ע"י כולל האברכים במוסד הרב קוק\*, בו למד הרב<sup>2</sup>. במאמר זה דן הרב, אחרי לומדם מסכת גיטין, בדין "אין בית דין יכול לבטל בי"ד חברו". ותורף דבריו אודות המקורות מדברי הגמרא והראשונים המובאים שם בסגנון ישיבתי:

א. מדברי הרב בקובץ תורה שבע"פ ל"ה, אנו למדים שבין צעדיו הראשונים של הרב בהרצת תורה בעל פה, תופסת אכסניה זו מקום של כבוד: "זה לי כמחצית יובל שנים שמשותף אני בקביעות בכנסים לתורה שבעל פה התחלתי מעל במה זו בכינוס התשיעי בשנת תשכ"ז כאברך צעיר שחבש את ספסלי בית המדרש בבית הזה והנה בחסדי ה' יתברך עתה בא"י בשנה זו לשאת את השיעור הראשון לציון כאן המקום וזה הזמן להכיר טובה ולהביע תורה ליו"ר הכנס ומנהל המוסד ידידי ד"ר יצחק רפאל לבנו הרב שילה רפאל, להנהלת יד הרב מימון ולציבור הרחב שבחלקו מלווה אותי מאז ועד היום הזה". עיון ברשימת מגידי השיעור באותם כנסים מראה עד כמה הדבר מיוחד שאברך צעיר נותן שיעור יחד עם חשובי הרבנים.

ב. דומני שלא טעות היא לומר, שנוסף על שנות גידולו בישיבת חברון, ראוי לציין גם את הגר"ב ז'ולטי שעמד בראש הכולל, כמי שצורת לימודו והרצאת דבריו, השפיעה על הרב. המעיין בספרי משנת יעבץ [הראויים כמוכן להתייחסות

דיסוד המחלוקת הוא מהו תוקף וחלות תקנת או גזירת ב"ד. שיטת הראב"ד והר"ן היא דעיקר כח תקנת ב"ד היא בקביעת התקנה ע"י ב"ד, ולכן לעולם יש צורך בבטול תקנת ב"ד ולשיטת הרמב"ם עיקר חלות התקנה היא התפשטות התקנה ברוב ישראל והתנהגות העם בה ואם לא פשטה התקנה אין צורך בביטולה מפני שעדיין לא נכנסה לתוקפה כלל. ופועל יוצא של יסודות הלמדנות שרכש הרב באותם שנים, מצוייה באין ספור סימנים בספרים. נביא מספר דוגמאות. בחלק א', סימן ג' אנו מוצאים:

ונראה שמחלוקת זו בירושלמי היא ביסוד הדין דמוקף גויל אם הדין הוא במעשה הכתיבה שכל כתיבה שאינה מוקפת גויל אינה כתיבה, או שאין החסרון במעשה הכתיבה אלא בצורת האות שכל שאינה מוקפת גויל אין בה צורת אות מושלמת. אם החיסרון בצורת האות אפשר לתקן החיסרון אחר הכתיבה ולתקן הצורה, אולם אם החיסרון במעשה הכתיבה אי אפשר לתקן אח"כ דהוי חק תוכות. וראיתי בחדושי הגר"ז על מנחות שפירש בזה סוגית הגמ' במנחות והביא שזו מחלוקת הראשונים בחק תוכות. ונראה דביסוד זה פליגי הבבלי והירושלמי אם בעינן מוקף גויל גם מתוכו. לסברת הבבלי דין מוקף גויל הוא בצורת האות ולכן בעינן שתהיה מארבע רוחותיה מוקפת גויל ואין הקפדה אם מתוכה מוקפת גויל, אולם לסברת הירושלמי הוי דין במעשה הכתיבה שהאות צריכה להיכתב על ספר וכל רשום שאינו על ספר מארבע רוחותיו אינו כתיבה ואין לחלק בין תוך האות לארבע רוחותיה.

ובחלק ה' סימן כ' אנו פוגשים בתחילת הסימן, את החקירה הבאה:

מלאכת קושר נחשבת כמלאכה רק כשהקשר של קיימא. ויש לברר אם תנאי הוא במלאכה שתהא או קיימא או שזהו עיקר המלאכה שיהא הקשר של קיימא ואם לאו אינו קשר כלל ונראה שבשאלה זו נחלקו הפוסקים ודרכה אפשר להתבונן ביסוד מלאכת הקושר.

ובחלק ב' סימן מ"ב בדיון אודות דגים שהוסיפו להם סימני טהרה באופן מלאכותי, חוקר הרב: נראה שדין זה תלוי ביסוד דין סימני הטהרה שבדגים האם הם סימן בלבד להבדיל בין הטהור ובין הטמא או שהם הסיבה לטומאתו של הדג ולטהרתו הרמב"ן עה"ת ויקרא י"א ט' הביא רק... בשאלה זו אם הקשקשת היא סימן או סיבה תהיה נפ"מ לגבי יצירת קשקשת או הסרתה בדרך לא טבעית.



## עמידה על גדולתם של חכמי ספרד

בגילוי לב אופייני לענוותן שכמותו, משתף אותנו הרב בשינוי שעבר הוא עצמו בעניין זה, בשלב מסויים (ח"ו, רצ"ו):

רחבה בפני עצמם], רואה כיצד פעמים רבות נשזרות שיטות שונות סביב שתי דרכים בהבנת עניין כלשהו, ועל פי זה מובנים ומתבארים דברים רבים. גם בסימנים רבים בבנין אב, אפשר למצוא אותה הבהירות וחדות הלמדנית המבירה וממתיקה את הדברים.

זכור אזכור את חוסר ידיעתי בגדולתם של גאוני ספרד. בהיותי אברך בישיבת חברון הייתי אמון על תורת גדולי האחרונים שהכרנום והגיננו בדבריהם כדוגמת הגרע"א החתם סופר הנודע ביהודה ועוד. ואת שמע גאוני ספרד וחכמיה לא שמעתי. לימים כשלמדתי עם תלמיד חכם הזכיר לפני פסק הלכה מספר דברי אמת לרבי יצחק בכר דוד, ואמר לי שגדולתו של בעל הדברי אמת היא למעלה מגדולתו של הנודע ביהודה. שלא שמעתי עד אז על הדברי אמת הערתי לו שח"ו לזלזל בכבודו של הנודע ביהודה הידוע כגדול האחרונים. או אז פתח לפני אותו ת"ח שו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא אהע"ז סי' ע"ד והראה לי את לשונות הענווה וההתבטלות הנוראים אותן נקט הנודע ביהודה בדבריו לבעל הדברי אמת ומהן כי ראוי לו להיות נחבא אל הכלים בדברו אליו וכי קטנו עבה ממתניו.

וכך נוסף נדבך נוסף של תוספת מקום ומשקל לחכמי ספרד.



### פסיקה הלכה למעשה

על גבי אלו, נוסף עולם פסיקת ההלכה שהגיע אח"כ מתוך תפקידי הרב בשדה הרבנות וקירבתו לגדולי הפוסקים. וזאת במספר מובנים. ראשית, עיסוק בנושאים מעשיים שלעיתים אין בהם צורך בלמדנות אלא בצדדים אחרים לגמרי. כך לדוגמה אפשר לראות בחלק ו', לאחר סימן ל"ה העוסק בחקירה ישיבתית על מהות - כוונת מצות אכילת כזית ראשון בסוכה אם לכוון לשם מצות ישיבת סוכה או לשם מצות אכילת כזית בליל החג, מגיע סימן ל"ו העוסק כולו בבירור מנהג יהודי חלב. וכך בדוגמאות רבות מספור. וכמו כן ישנן מקומות בהם הדברים משתלבים יחד, כך לדוגמא אותו יסוד אודות סימני טהרה בדגים שהוזכר לעיל, ובסופו השלכה מעשית, מקבל בחלק ד סימן מ"ג משנה תוקף מעשי הלכה למעשה בתשובה לשאלה בה:

נשאלנו בשאלה כללית בנושא מגורם ממשלתי במשרד המסחר והתעשייה הוקמה ועדה מיוחדת למזון חדיש המאשרת פיתוח מזון חדיש ע"פ שיטות המדע החדשות הועדה פנתה לרבנות הראשית בשאלה עקרונית הנוגעת למוצרי המזון החדש אם יש שאלות אתיות והלכתיות בפיתוח מזון חדיש בהנדסה גנטית והשבנו במכתב בקצרה את השאלות העלולות להיווצר ובמה יש להיוועץ לכתחילה.

שנית, לא רק נושאי הלכה למעשה מובהקים אלא גם שיקולי פסיקה, שהם ענין בפני עצמו, וכך אנו מוצאים בחלק ה' סימן פ"ב עקרונית בפסיקה, אותם מבסס הרב:

כדוגמא אציין שתי דוגמאות לפסיקת הלכה התלויות בנתונים ובשיקול הדעת ולא רק בכללי ההלכה הכתובים. נשאלתי בזמנו על מטבחים של המשטרה בגליל שמפעילים אותם קבוצות דרוזים בקבלנות. ההסדר הוא שהמטבחים בשריים בלבד את האספקה מביאים במרוכז מהשקם רק בשר כשר ומוכשר ומשום כך יש השגחה רק של רב המשטרה העובר כיוצא ונכנס על כל עשרת המטבחים בגליל ונשאלתי אם אפשר להתיר הדבר משום איסור בישולי עכו"ם.



ומה צדדי השאלה?

על פי כללי ההלכה אין מקום להתיר בפרט לדעת מרן שמחמיר בהלכות אלו ויש צד להתיר שהבישול הוא לכל השוטרים ואין להם כל קשר לאוכלים ויש מי שכתב שכשם שפת פלטר מותרת ולא אסרו רק של עכו"ם פרטי ה"ה לבישול פלטר אולם להלכה דחו פסיקה זו וכתבו להקל רק בשעת הדחק וה"ה כשאין ישראלית בעיר התירו לבשל בשפחות עכו"ם וכו' הפסיקה המתבקשת הייתה שצריך להקפיד שבכל מטבח יביאו פועל יהודי שתפקידו יהיה להניח את הקדרות על האש כיון שלא שייך שיהיה משגיח לכל מטבח קטן העצה היא להעסיק פועל יהודי שיעשה עם הנכרים במלאכה והוא יהיה אחראי על הנחת הקדרות" אך יש בכך בעיה: "אולם פסיקה זו הייתה עלולה להביא לכך שבכל מטבח תהא ישראלית שתציל את הבישולים מדין בישול עכו"ם כיון שפועלים המועסקים במטבח הם רק נשים הרוחצות את הכלים ומלאכה זו לא נעשית ע"י גברים והנה כל תקנת חז"ל לאסור בישולי עכו"ם היא משום חתנות שאכילה עם הגוי יכולה להביא ח"ו לקרבה יתירה בין ישראל לנכרית והנה בשאלה זו אם כדי להציל מדין בישולי עכו"ם נחייב להעסיק ישראלית בקבוצה של נכרים יוצא שהסיכון משום חתנות גדול יותר מאיסור בישולי עכו"ם וכד' לכן בנידון זה אף שמצד ההלכה היה צורך להחמיר חיפשנו הצדדים להקל עד שבס"ד השתפר המצב והשתנה סדר ההשגחה.

דוגמא נוספת מביא הרב מהלכות אבלות, שם קיי"ל דהלכה כדברי המיקל באבל כיון שדין אבלות מדרבנן. והרב מחדד צד מעשי: "אולם בשיקול דעתו של הפוסק יש לקבוע אם אכן קולא היא לאבלים במלחמת יום הכיפורים כרב בבת ים ליווית את המשפחות ששכלו את קרוביהם במלחמה במלחמה זו ההודעות למשפחות נמסרו לאחר זמן כשהחללים נקברו בקבורה עראית ללא ידיעת המשפחות באחד המקרים הגיעה למשפחה הודעה על הפטירה ביום השלושים של הקבורה והיה דיון אם השמועה קרובה ומצריכה שבעה ימי אבלות או השמועה רחוקה לאחר שלושים יום שאבלים יושבים שבעה שעה אחת בלבד. כשהתחלתי להבהיר לאלמנה שהשמועה רחוקה ואינה צריכה לישב שבעה התריעה על כך והרגישה שנוטלים ממנה את האפשרות לכבד את המנוח ועז היה רצונה לישב שבעה. ראיתי עד כמה אין זו קולא לאלמנה אלא חומרא שתמנע ממנה את הרצון להביע את אבלותה יש לציין שמדובר במשפחה שאינה שומרת מצוות ולא היה סידור בבית ואעפ"כ חשוב היה לה מאד לקיים את כל הלכות אבלות לפרטיהם".

ומה פסק הרב: "כיון שלא הייתה כאן שאלה של ביטול תורה שבעה ימים לאבלים הורינו לישב שבעה אף שהשמועה רחוקה ולא רק שהוקל לאלמנה בשבעת ימי האבלות אלא זכה המנוח לתפילות לע"נ לקדישים ושאר זכויות וגם המשפחה זכתה להתקרב ליהדות ולשמור תורה ומצוות".



## שימושם של חכמים והשפעתו על הפסיקה

ונקודה שלישית בעניין ההלכה למעשה, השפעת דמותם ושיטתם של גדולי הפוסקים על הפסיקה למעשה. וכך לדוגמא כותב הרב (חלק ו, עמוד רפ"ח) בדבריו על הגר"ע יוסף:

ברם עדיין יש להתבונן האם מאחר והוכתר מרן זצ"ל כפוסק הדור שוב אין לחלוק על פסקיו והוראותיו שמשמים הסכימו שהלכה כמותו. הלא ראינו רבים וגדולים שחלקו על מרן זצ"ל ולא פסקו כשיטתו הן בהלכה והן בהנהגה כלום טעו בכך אותם גדולים שחלקו עליו בשעתו, ועתה עליהם לנהוג כמותו? אף אני כתלמידו המובהק שכל ימיו נהגתי על פי הוראותיו ישנם מקומות בהם שיניתי ממנהגו זצ"ל בעיקר בדברים אותם קיבלתי מחמי זצ"ל שהייתה בידו מסורת רבותיו הגדולים. מרן זצ"ל קבע את נוסח התפילה כפי המקובל בסידורים שנדפסו על פי הוראתו וגם בזה והלכה כמותו ונוסח זה התקבל על כולם ואעפ"כ רבים וטובים אינם זזים מן הנוסח המיוסד על פי מרן הבן איש חי הייתכן שעל כולם לשנות את הנוסח המקובל אצלם מדור דור?"

וביטוי לצדדים אלו אנו מוצאים בדברי הרב אודות עוגיות פפושדו (חלק ה, סימן כ"ט): "הלכה למעשה אני מורה שהאוכל מצה עשירה בהשגחת מרן שליט"א ודאי שיש לו על מה שיסמוך והמצה עם חומרי ההתפחה אין בה איסור חמץ שכך הורה מרן שליט"א, אולם לשומעים לי אני מורה שהמהדרים יש להם לחוש לדעת האוסרים וכן כתבתי בתשובה שנכון להדר ולחשוש במצה זו". אין ספק שהשילוב בין שיטות שונות, כאשר כל אחת תורמת את תרומתה זו לצד זו לבניין מפואר של תורה והלכה למעשה, אינו דבר מקרי אצל הרב. מדברים שכתב על הרב יעקב פינק (ח"ו רפ"ז) אנו למדים כיצד הרב רואה את החיבור והשילוב בין שיטות שונות:

גדולתו של הרב פינק זצ"ל מלבד כל המעלות שניחון בהם שהיה בעל לב כדוגמת אהרן הכהן שהאמת היתה נר לרגליו ועל כן מיזג בחכמתו כל הגוונים השיטות והדרכים שבעבודת ה' כשכל אבן חן ומרגלית נהדרה קובעות זו לצד זו מקומן יחדיו בלבו גדול היה במוסר בתורה בחסידות ובפרפראות החכמה באישיותו ובידיעותיו שילב את הלימוד המעמיק של גדולי הדור ראשי הישיבות וגדולי הפוסקים שהיו רבותיו עם אמרוניהם השנונות של גדולי החסידות שיצק מים על ידיהם כפוסק ויושב על מדין לך בעומקה של הלכה ואעפ"כ נמנע ומצא תוכן בפלפולי דאורייתא.

והוא מפרט:

בנועם הליכותיו במשך שנים היה יושב בבית הדין עם הגאון ר' יצחק חזן זצ"ל בעמח"ס שו"ת יחוה דעת בטבעם בלימודם ובמקורם היו נראים כדחוקים זה מזה האחד חכם שנתגדל על ברכי חכמי המערב והאחר רב שהורתו ולידתו בארצות אשכנז ובישיבותיהן למד גדל והתחנך ואף על פי כן בוא וראה כמה מחבבים זה את זה אשרי עין ראתה

ג). חשוב לציין שאף שבדברים אלו מודגשת שיטת הפסיקה של חכמי ספרד, במקום סמוך [ח"ו מעמוד רע"ח] מתאר הרב את קשריו עם הגר"ש אלישיב ואת השפעתו על פסיקתו, כך שכאשר אנו מדברים השפעת גדולי הפוסקים על הרב, מדובר בקשת רחבה יותר.

כוחה של תורה ויופיים וטובם של אנשי שלום". דומה שמה שכתב הרב על אחרים, הולם גם את אישיותו הנאצלת, ואת שיטתו ודרך הנהגתו.



## הגשמת חזון של מייסד הרבנות הראשית

לפני מאה שנים בדיוק כתב מייסד הרבנות הראשית, מרן הראי"ה קוק זצ"ל:

בעינינו רואים אנחנו שהספרדים נסתגלו ביותר לסדרנות, לביקורת... והכוח של הפלפול אשר התגבר על ידי חכמי צרפת ואשכנז - לא נעשה להם לקו עיקרי בחיי הקודש שלהם. והאשכנזים לעומתם - האיר להם ברק הפלפול בכל הרחבתו. חריפות השכל ועומק ההבנה בהשיטות התלמודיות נתגברו אצלם ונתהוו להחזקת הטיפוסי בחייהם. ורוח בעלי התוספות והחידושים נחה עליהם. ולעומת זה נתמעט אצלם העסק בביקורת ובסדרנות.

באמת כל אחת משתי השיטות הללו צריכה היא להעזר מרעותה, אי אפשר לבקורת וסדרנות שתצאנה אל הפועל בצורה שלמה, כי אם כשיהיה הכוח של גדולת הפלפול

(ד). אבל כמובן, אין לטעות בין שילוב וחיבור השיטות השונות לבין טשטוש ייחודה של כל עדה כפי שהשיב הרב (חלק א', סימן ז') למי ששאל: "כחבר מועצה דתית ביכולתי להשפיע על צביון הקהילה ואבקש תשובה לשאלה עקרונית ישנה דרישה בזמן האחרון להקמת בתי כנסת שונים בנוסחאות שונות כמו כן יש מגמה במסגרת הווי דתי ופעילות תורנית לשחזור מנהגים ומסורות שונות של עדות מסוימות ויש התעוררות לנושא מאידך יש הטוענים שרצוי לכוון את הקהילה והמתפללים למסגרת אחת ולא להנציח את המסורות והמנהגים השונים רצינו לדעת מה עמדתו בנדון ואם אפשר לא רק לקבוע לנו פסק הלכה אלא להסביר את הדברים בהרחבה כדי שאוכל להשפיע בהם על חברי..." ענה הרב: "אין חולק שהמטרה הנכספת היא מזוג הגלויות ושבירת המחיצות אולם אין לזרז מזוג זה על ידי הגבלת המנהגים והמסורות ובטול הפרטים היוצרים את הכלל דווקא העמקת המנהגים והמקורות ובסוס הפרטים וחיוקם הם חיוקו ואחדותו של הכלל....

(ה). זה המקום לאזכר נושא הראוי להתייחסות אך אינו קשור לתורתו שבכתב, יכולת השילוב בין עדינות ועמידה תקיפה על קודשי ישראל. רק כדוגמא נזכיר מש"כ (בחלק ה, סימן ס"ב): "במוצאי שבת קודש פרשת פנחס נתבקשתי לדרוש בפרשת השבוע בבית הכנסת לעדת היוזדים בירושלים לפני שיעורו של מרן הגר"ע יוסף ובהיות ובאתם שבועות היו דיונים בבית המשפט ובכנסת לאשר את הגרים שגויירו ע"י הרפורמים כיהודים. דברתי על סכנת ההתבוללות בנישואי התערבות ועל הצורך בעמידה על משמר חומת היהדות שלא לגייר שלא כהלכה ועל הצביעות שבמעשי הרפורמים הטוענים שבגיור המתבוללים יש בכדי למנוע את ההתבוללות והטמיעה בין הגויים והבאתי את מעשה זמרי שביקש לקרב את המדיינית לעיני בני ישראל בטענה שגייר אותה וטען כלפי משה רבינו שגם ציפורה אשתו גיורת ומי התירה והבהרתי את הצביעות והסכנה שבדבר העמדותי על נס את פנחס שקינא לאלוקיו ללמד עד כמה יש להשמר ולהילחם בתופעת נישואי התערבות שאוכלת בעמנו. בהיות והשיעורים משודרים דרך הלוחין ונשמעים ברדיו למחרת טענו הרפורמים שהתירתי את דמם וקראתי לנקום ברפורמים בנפשם עד שהאשימו אותי בהסתה לרצח וזה דרכם כסל למו שפוערים פיהם מבלי חוק בכל כלי התקשורת עד שהיה דיון בכנסת לפטר את הרב הראשי והראשון לציון שקורא לפגוע בנפש הרפורמים כפנחס שפגע בזמרי. כמובן שעמדותי על דעתי על חומרת נישואי התערבות ועל סכנת השיטה הרפורמית לעם ישראל ואת חומרת הדברים למדתי והדגשתי בפרשת השבוע וח"ו לא עלה בדעתי להתיר דמם שהרי הלכה היא ואין מורין כן אולם למרות הסערה שלובתה בתקשורת נרגעו הקולות והמשכנו לעמוד על משמרתנו שלא להכיר ברפורמים ובהתערבותיהם". ועוד נזכיר מש"כ בבניין אב חלק ו, סימן ע"ה שם דן הרב: "האם ראוי לת"ח לנהוג בגאוות מה בכדי לשמור על מעמדו... שאמת נכון הדבר שכלפי רצונות הלב מחוייב האדם לנהוג בשפלות רוח מוחלטת שלא ילך בגדולות ובנפלאות ממנו וזאת מעבר לדרך המיצוע הנוהגת בשאר כל המידות אבל כשיחפוץ החכם בשמינית שבשמינית לצורך תוכחת הרבים והשבתם למוטב ובתורת גובה לב שאין יסודו בעצם המידות גופן אלא כרצון המכשיר לכך שיהיו דבריו נשמעים ומקובלים הרי הדבר מותר ויגבה לבו בדרכי ה'".

(ו). מאמרי רא"ה, מאמר 'לשני בתי ישראל'.

עוזר להן, לבקר כל דבר בעומקו, ולחדור בתכונת כל סתירה לדעת עד כמה היא מבוססת. ולעומת זה צריכה היא השיטה הפילפולית לכוח של סידור ושל ביקורת להאיר את אופקה, להבחין על ידה את הערך של החידוש התיילד בכל מקום ומקום, על פי הגורמים של הסתירות, שהן נקראות להיות מתיישבות... מובן הדבר שגטיית הפלפול הגבירה את ההעמקה ונטיית הביקורת הגבירה את ההרחבה... ועם זה חובתנו עכשיו גדולה היא יותר מבכל זמן להיות כל אחד משפיע ומושפע מחבירו ואזי שתלמו בנו שני הכשרונות הללו וכל הענפים הרבים והגדולים... עד שהספרדיות והאשכנזיות תשפיע זו על זו השפעה חיה ומלאה, ובהמשך הזמן ישתוו הכישרונות המפורדים הללו, ורוח החיים הפנימי שהוא באמת רוח מאוחד ההולך ופועם בשני בתי ישראל הללו יתגלה בכל הודו והדרו, לבנות יחד את בית ישראל.

והנה מאה שנים אחר כך, שימש בקודש בתפקיד הרב הראשי לישראל, גדול שאכן חיבר בתורתו ובאישיותו בין בתי מדרש שונים.



### חלוקת הסימנים לכותרות משנה

נקודה נוספת מיוחדת בשו"ת בנין אב הוא סידור הדברים. אפשר לראות זאת כדבר חיצוני בעלמא, וגם אם כך הם פני הדברים, יש מקום לציין זאת ולהבין את משמעות הדבר, אך נדמה שיש כאן מעבר לכך. כל סימן בספר מחולק לכותרות משנה ומשמעות הדבר כפולה. ראשית, אין כאן מערכות ארוכות בלי רוח בין עדר לעדר. שנית, כותרות המשנה מבהירות במה עוסק כל חלק. בחירת צורה זו אינה מובנת מאליה. בדרך כלל היא אינה מקובלת בחלק נכבד מעולם התורה, והיא עשויה לעורר תחושה של חדשנות שאינה ברוכה, אצל חלקו. דומני שהרב ראה לנכון לעשות כך כיון שהבין שהדבר נחוץ להגדלת התורה ולימודה בצורה בהירה וברורה, ולא חש למה יאמרו, כיון שאיש אמת היה. מעניין לראות כיצד סימן שפורסם בתחילה בקובץ בית התלמוד בעניין מחשבת קטן, ושם כמובן ללא כותרות משנה, מופיע בחלק א סימן ט' כאשר הוא מסודר מחדש עם כותרות. כך שלא רק דברים חדשים נכתבו על ידי הרב באופן זה, אלא גם דברים עתיקים חודשו והובהרו באופן זה.



### בירורי אגדה כבירורי הלכה

חידוש נוסף הקיים בספרי בנין אב הוא סימנים העוסקים בנושאי אגדה לכאורה, אך דרך הבירור וההסברה דומה מעט לענייני ההלכה שבספר, ואף לא נעשתה הפרדה בין אלו לאלו בסידור הסימנים שבספר. כדי להבהיר עניין זה, נעזר במה שכתב הרב בהקדמת בנין אב שיחות ומאמרים ח"א: "שלא כדברי הלכה שאין לך בו אלא חידושו בשיחות ודרשות דרך כלל אין חידושים אלא הבהרות הברקות והדגשים שיש בהם כדי להבין השמועה, לעורר את הרגשות לדעת חכמה ומוסר ועליהם נאמר שכל הממשמש בהם בכל עת מוצא בהם טעם [עירובין נד]

לפי שבעצם המישוש החזרה והשינון יש כדי להרוות את הדעת, ואף על פי שבדברי חכמה ומוסר הכלי מלא ישן הדברים נמסרים בקנקן חדש וחשוב בהם סוד השיח הפושט צורה ולובש צורה, ועל כך נאמר דור דור ודורשיו, בצורת הדרוש וסגנון הדברים שונים מדור לדור ומקהל לקהל, ולא ראי זה כראי זה ואשרי מדבר על אוזן שומעת". ועוד: "אם בעריכת דברי הלכה חשובה השפה הברורה, בחכמה ומוסר חשובה יותר הנעימה הקדושה שבה נאמרים הדברים. בהלכה קובעת האמת ולא מי שאמרה, וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול. בחכמה ומוסר חשוב המגיד... וצריך דורש שיהיה נאה מקיים, ובכדי שלא ניטול את השם של דורש שאיני ראוי לי ולוואי שאזכה לדרוש מעצמי את הנדרש, ערכתי הדברים בסגנון שעורי דעת שיש בהם את ההבהרות וההדגשות שברעיון בלבד, וישמע חכם ויוסף לקח".

דומני שהרב בענוותו מסביר שגם דברי המוסר נכתבו כשיעורי דעת, אך כוונתו שהעקר בהם הוא לעורר הרגשות ולגעת בלב. זו כנראה הסיבה שסימנים רבים העוסקים בנושאים שאגדה, מחשבה או צדדים רעיוניים שונים, הופרדו מספר השיחות ומצאו מקומם בספר ה"תשובות ומחקרים", שכן בהם דרך הברור ומטרתו דומה לדברי הלכה שעניינם האמת ולא מי שאמרה והבהירות ולא הנעימה. כך אנו מוצאים (בחלק ה סימן ו') סימן שעניינו פשר מה שנאמר '...יכבשו רחמך את כעסך וכו' ותזכור לנו עקדתו של יצחק אבינו בן אביהם אבינו ע"ה כאלו אפרו צבור ומונח על גבי המזבח' ועל כך: "יש להתבונן בתפילה זו מה הבקשה להביט באפרו של יצחק אבינו שנעקד על גבי המזבח הרי העקדה הייתה ניסיון ואבותינו עמדו בניסיון לעשות רצונו יתברך בלבב שלם, אולם למעשה העקדה לא בוצעה בפועל ויצחק לא קרב על גבי המזבח ומה הבקשה להביט באפרו כאילו הוא צבור ומונח על גבי המזבח". והתשובה איננה באמירה מוסרית אלא בבירור דברים מתוך מקורות שונים. דוגמא נוספת מצויה בסימן ט"ז בחלק ה': "הפרק מזמור שיר חנוכת הבית... נאמר ברוב קהילות ישראל בתפילת הבוקר לפני ברוך שאמר המנהג לא נזכר בטור ולא בשו"ע ולא נתבאר הטעם לאמרו תוכן הפרק עוסק בהודאה על הרפואה מחולי וכו' בקשה מהקב"ה ובטחון בו שימשיך להושיע ויש לברר מדוע נהגו לפתוח דוקא בפרק זה את אמירת פסוקי דזמרה בשחרית", ובסימן כ"ו בדיון אודות ברכת האילנות בניסן: "ונראה שטעם ברכה מיוחדת זו בתקופת האביב הוא משום שמזג האביב והפריחה הם יסוד חשוב בגאולת ישראל ממצרים שהייתה בניסן ועל כן קבעו הברכה ביומי ניסן כזכר ליציאת מצרים וכפי שנבאר...". אלו דוגמאות ספורות מתוך עשרות רבות של סימנים בששת ספרי בנין אב תשובות ומחקרים.



## נספח - עיון בנקודה אחת מדברי הרב

כהשלמה לדברים שלעיל, העוסקים במבט כללי מלמעלה, אביא כאן הערה אחת לגופם של דברי של הרב. בחלק א' סימן מ"ה נשאל הרב אודות בן שנולד לאמו לאחר גירושה מאביו, ומעולם לא היה ביניהם קשר. בפסק דין של בית משפט ויתר האב על קשריו וזכויותיו כאב מבנו, 'פסק דין זה ניתן לבקשת האם בגין תביעת מזונות'. שאלת הבן הייתה האם הוא חייב

בכבוד אביו. הרב חוקר בגדר דין אב שמחל על כבודו האם פירושו - ש'מצוות כיבוד מותנית ברצונו של הרב או ש'אב המוחל על כבודו מגלה דעתו שאין לו צורך בכבוד', וממילא הבן פטור מלכבדו, כיון שאין האב צריך את הכבוד. נפקא מינה - אב שמגלה דעתו באופן כללי שאין רצונו שבנו יכבדו, האם יש באפשרותו להפקיע את החיוב. וחקירה נוספת - אב שנכפה על ידי סיבה חיצונית למחול, האם סו"ס מחל, או שהדבר תלוי במציאות, וכאן בפועל הוא רוצה בכבוד, וכבודו לא מחול. שתי השאלות מופיעות כשאלות נפרדות, אך יש ביניהן קשר, כפי שמבואר בהמשך הסימן.

השטמ"ק מחלק בין עשה של "ולו תהיה לאשה", עליו נאמר (כתובות מ, א) שאינו דוחה ל"ת שכן "אי אמרה לא בעינא מי ליתא לעשה כלל", לבין כיבוד אב שהיתה הו"א שידחה ל"ת, בלשון זו: "דהתם כי אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל... אבל הכא אי אמר האב השתא לא בעינא, בשביל זה לא ביטל העשה עולמית, ואפשר שיתקיים בשאר דברים".

מסביר הרב שמצוות כיבוד אב "אינה תלויה ברצון האב... רק מעשה הכבוד תלוי ברצונו... לפי זה אפשר שהאב יכול למחול על מעשה כבוד מסוים, או אפילו על כל הכיבודים בכל הזמנים, אבל אם האב מגלה רצונו שאינו רוצה שהבן יקיים בו מצוות כיבוד אב. לאו כל כמיניה להפקיע המצוה מהבן' וממילא: 'בכל רגע שהאב ידרוש את כבודו בטלה המחילה'".

הרדב"ז בתשובותיו (דפוס ויניציא סי' תקכ"ד) הקשה על תירוצו השטמ"ק הנ"ל: "תירוצו זה לא נתחוויר אצלי, דאם מחל האב בכל הדברים ובכל הזמנים הא ליתיה לעשה כלל".

וכתב על כך החיד"א (פתח עינים בבא מציעא לב, א): "ויראה שדחיית הרדב"ז אינה דחיה ותירוצו זה חוזר ונראה, דרובא דעלמא ורובא דרובא לא משכחת שהאב ימחול בכל הדברים ובכל הזמנים ואם המצא ימצא מיעוטא דמיעוטא דלא חיישינן ליה אפי' לר' מאיר, ומה דמות יערוך כבוד או"א לעשה דלו תהיה לאשה דהתם מצוי הדבר דתימא לא בעינא ליה והלא במאמר אחד ליתיה לעשה כלל, ומשו"ה אף דלא אמרה לא בעינא חשיב דליתיה לעשה ולא דחי לא תעשה. לא כן בכבוד או"א דישנו העשה על הרוב אף דמחל בפרט אחד. ולאחד ברבוא אם ימצא שמוחל בכל דבר ובכל זמן לא חיישינן ובכה"ג אין לומר ליתי' לעש' כי הוא רחוק מאד מציאות זה". כלומר, הקושיה היא אכן קושיה, אך יש לתרצה לאור המציאות ולומר שלא שכיח שימחל על הכול, לעומת תירוצו זה מסביר הרב את דברי השטמ"ק, בהמשך לדבריו הנ"ל: "גם אם האב ימחל על כול הדברים ובכל הזמנים כקושיית הרדב"ז אין כאן ביטול חיוב המצווה אלא מניעת האפשרות לקיים המצווה", כלומר שלילת השאלה באופן מהותי יותר מאשר תירוצו של החיד"א, וזאת לאור הבנה למדנית עקרונית בדעת השטמ"ק.

בהמשך, אחרי שהרב מראה שיש מחלוקת בדבר, ומהרשב"א משמע לכאורה שיש אפשרות להפקיע, הוא פוסק על פי הדעות העיקריות שהובאו להלכה, שאם האב דורש את כבודו צריך הבן לכבדו. וזאת, ממספר סיבות, ואחת מהן: "גם אם נאמר שיש כאן מחילה גמורה, הרי שאין במחילה כדי להפקיע המצווה מעיקרא, ובכל עת שהוא חוזר בו יכול הוא לתבוע את כבודו".

בשו"ת מהר"ם שיק (יורה דעה סימן ריח) דן בשאלה אם אב שמחל יכול לחזור בו וז"ל: "אמנם אני אומר לא מצאנו שאנו משועבדים לאבותינו וחכמינו ורבנינו וכהנינו ושיהא על הבן שיעבוד

הגוף לאבותיו. אנו משועבדין לבוראינו כמאמר הכתוב כי עבדי הם וה' צוה לכבדם כדרך שצוה לנו להניח תפילין וכל יום ויום מצוה בפ"ע הוא... אלא וודאי לפי ענ"ד פשוט דאין כאן שיעבוד הגוף וא"כ לא שייך באבות ואינך מחילה כי אם על דרך הריני כאלו התקבלתי וזה הוא רצוני, וא"כ אינו יכול למחול כלל על דבר שלב"ל ורק כל זמן שאינם חוזרין היא מחילה חדשה, אבל פשיטא לי דיכולין לחזור והוא פשוט לפי ענ"ד". והביא דבריו והסכים להם גם בשו"ת שבט הלוי (חלק ב סימן קיא).

דומה שלדעת הרב בקשי דורון אין צורך להיכנס להגדרות של מחילה על דבר שלא בא לעולם וכו', שכן הגדרת מחילה ככיבוד הורים אינה כמחילה בממון, שיש בה חלות מסוימת וכו', אלא גילוי על רצונו. וממילא ברור, שהדעה העיקרית היא שמסברא פשוטה האב יכול לחזור בו". כך מתוך הגדרה למדנית בסיסית בעניין, נפשטת השאלה ביתר פשטות.



ז. וכן הזכירם בשו"ת להורות נתן (חלק א סימן סא) וז"ל: 'ועוד נראה בטעמא דלא מהני מחילת האב על בזיונו, עפ"י מש"כ לדון בתשו' מהר"ם שיק (יו"ד סי' רי"ח) דהא דקיי"ל דהאב יכול למחול על כבודו, אין הכונה שע"ז מופקע עיקר חיוב הכיבוד, אלא דמחילתו הוי כאומר הריני כאילו התקבלתי, ונחשב כאילו כיבדו, עיין שם באריכות. [ועפ"ז תתיישב היטב קושיית תו"י כתובות (מ, א) ד"ה אי אמרה עיין שם ודו"ק ואכמ"ל]. והנה מבואר בר"ן נדרים (כד א) בשם הרשב"א ז"ל, דדוקא בקיום מעשה שייך לומר הריני כאלו התקבלתי... אבל בביטול מעשה כגון שאמר נכסי אסורין לך אם תלך למקום פלוני, והלך, לא שייך לומר הרי הוא כאלו לא הלכת דזה אי אפשר עיין שם... והשתא י"ל דבשלמא על כבודו שפיר יכול למחול, דיכול לומר הריני כאלו".

ח. וכ"כ בקובץ שעורים (כתובות אות קמד) בהסבר התירוץ הראשון בשטמ"ק: "ולתירוץ ראשון נראה, דאם יאמר האב הנני מוחל על כבודי עולמית, לא מהניא לפטור את הבן לעולם, והיינו שתמיד יוכל האב לחזור בו...".

# הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון נ' ♦





## הערות הקוראים

## הערה על המאמר "על פירוש עקידת יצחק למגילת אסתר, ותשלום הפירוש" (עמוד ו')

במה שכתבו הרב ארז סבג והרב אורי אדרעי במאמרם הנפלא, והאירו את עינינו בקטעי כת"י ספונים מפירושו של הגאון רבי יצחק עראמה זצ"ל.

ובתוך הדברים כתב הגר"י עראמה זצוק"ל: "יראה שיודיע ששם מס על כל ארץ ממשלתו מהים והיבשה, כי הוא המושל על הכל בכל מעשה תקפו וגבורתו, ולא על ישראל, כי הוא משנה למלך ודורש טוב לעמו והגין עליהם מהמס". ומבואר שמרדכי הצדיק הגן על עם ישראל ממש המלכות שהוטל על כל יושבי הארץ ואיי הים.

יש לבאר על פי זה את המתואר במגילת אסתר: "וַיֵּשֶׁם הַמֶּלֶךְ אֶחָשֵׁרוּשׁ מִסַּע הָאָרֶץ וְאֵי הַיָּם" (א, י), ונודעה קושיית המפרשים, מהו ענין הטלת מס הלך לניסי המגילה, אמנם למבואר כעת, הרי שמדבר הכתוב בגדולתן של ישראל, כאשר מרדכי בהיותו משנה למלך, הצליח להוריד את המס מהיהודים בשונה מכל תושבי קצוות תבל, והרי זה הפלגת הנס בהרמת קרן ישראל. והדפסתי זאת בס"ד בקונטרס מגדל שיר (תשפ"א, מדור אוצר פלאות המגילה).

ביקרא דאורייתא  
דוד לוי



## הערה על המאמר "עיונים בענייני פורים ומגילת אסתר" מהגר"א גנחובסקי זצ"ל (עמוד כ"ו)

לעיונים בענייני פורים – על תיבת "באמרם" כתב דבחסירות ויתירות אם כתב כמו שקורין לא פסלינן, הרי דבעינן ב' תנאים א' שהוא תלוי בחסירות ויתירות והיינו באותיות ו' וי' וכו', ועוד שכתב כמו שקורין ולא באופן שכתב היפך הקריאה.

וז"ל הרמ"א בסימן קמ"ג: אבל משום חסירות ויתרות אין להוציא אחר, שאין ספרי תורה שלנו מדוייקים כל כך שנאמר שהאחרת יהיה יותר כשר ע"כ. הרי מבואר למה אין להקפיד על חסירות ויתירות כי אין אנו בקיאים בזה, ולפי זה אפילו באופן שכתב נגד הקריאה, וכגון שקרא הוא במקום היא, י"ל שהוא כשר, כי לפעמים נמצא כזאת.

ועכ"פ אין סיבה לומר שאם כתב כמו הקריאה לא יהיה פסול, וכמו מי שיכתוב במקום הוי"ה אדנ' כיון שכך קורין אותו, וע"ע ש"ע סוף סימן קמ"א.

(א). הערת העורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): יתכן מאד שיש לחלק בין ס"ת למגילה שעיקרה לקריאה, ויל"ע בתוך המאמר של ר"א גנחובסקי זצ"ל שמה לכך נתכוון, וצריך עיון.

ולענייננו, אף שמגילה שכתובה רובה כשרה, מ"מ באופן שכתב בטעות י"ל שהוא גרע, וכמו שנכתבה ע"פ ב' לשונות עיין בה"ל סימן תר"צ סעיף ח'.

ולענין רוב בניו כתב דאזלינן בתר הפירוש ולא בתר דרוש, אולם יש להעיר דכל מה שלא מוציאין ספר אחר משום חסירות הוא מפני שאין לנו ס"ת מדוייקים וכדלעיל, אולם בדבר שמפורש בגמרא שכך כותבין אותו שאני.

דוד אריה שלזינגר



### הערה על מאמרו של הרב יוסף חיים שהרבני "הערות בדיני פורים

המשולש" (עמוד רע"א)

הרב יוסף חיים שהרבני שליט"א הביא להוכיח דאף רש"י יודה דבחל פורים בשבת הוי קריאתו ביום שישי שלא בזמנו, מדאמרו בגמרא דבעינן אז עשרה. אולם באמת יש לעמוד שם בכוונת הגמרא, דמקודם מקשה למה אמר רב בפורים שחל בשבת ערב שבת זמנם הרי בשבת זמנם, וקשה הרי יכולים לפרש שבא לומר דבאופן כזה נחשב כזמנם, ורק ביוצא בשיירא הוי שלא בזמנו.

אלא ודאי כן דרך הש"ס שרוצה להקשות מדייקים כדי להקשות משהו, וכן מה שתמצו דבאמת בעי עשרה הכוונה שהמדחה אומר לו יהא כדברך וכו'. אבל באמת אין ראיה מכל הסוגיא שכן הוא למעשה, ואם רש"י דייק לפרש דשלא בזמנה היינו לבני הכפרים, הרי שהוא דוקא להלכה באופן זה.

דוד אריה שלזינגר



### הסכמת הגר"א נבנצל למאמר הרב דוד קהלת "בנוגע לשאלת זמן פורים

בבית שמש" (עמוד ר"ס)

בס"ד

אני מסכים עם כת"ר לקרוא בבית שמש בט"ו.

צעיר הלוי

אביגדור נבנצל



## הערה על מאמרו של הרב יובל קורסיה "לימוד תורה בחזרת הש"ץ" (גיליון מ"ט עמוד ע"ט)\*

### א.

לגבי הלימוד בחזרת הש"ץ, במאמר בירחון האוצר, של הרב קורסיה:

הנה, אי אפשר לחדד שיעקר הנידון בקדמונים אמור במי שלומד בחברותא, או עכ"פ בקול, ואולי אף במוציא בשפתיו. אך בלומד מתוך ספר בקריאה בעלמא - הרי הוא דומה מאד למי שמהרהר בלימוד - שזה בודאי לא אסור בעת חזרת הש"ץ. מאחר שאין זה לא איסור דאורייתא וגם לא איסור דרבנן - הרי שהכל לפי העניין, שאם זה בביכ"נ של ת"ח ולא של עמי ארצות שאולי יראו אותו ויקלו גם ללהג [מה שמאד לא סביר שיקרה כשרואים אדם קורא מתוך ספר, שזה כלל לא סביר, ומקסימום ילמדו ממנו ללמוד בעת חזרת הש"ץ ולא ללהג], ואם גם הוא יודע בעצמו שאינו מסוגל להתרכז בברכות הש"ץ כך שאם לא יעסיק את מחשבתו בלימוד - הרי שמחשבתו תברח לענייני העולם ולא יהא קשוב לחזרת הש"ץ, ונמצא קרח מכאן ומכאן - חושבני שבמצב זה המיקל ללמוד בעינים - לא הפסיד.

יואל שילה



### ב.

אינני יודע היכן מצא כת"ר שליט"א בפוסקים הקדמונים שכל האיסור הוא רק אם לומד בחברותא, או עכ"פ בקול. דבר זה לא נמצא בשום פוסק, פוק חזי בספריהם. וכדי שלא יאמרו שאני בודה דברים מלבי ומסברתי בלי מקורות אעתיק חלק מגדולי הפוסקים: האליה רבה (אות יב) אחר שהביא דעת הרמ"ע דמי שעסק בתורה, אף שלא יאות עבד, מ"מ לא נקרא חוטא. כתב: שיש לזהר בזה, דכבר נתבאר בר"ס ק"א דמחזיקין עצמינו האידנא למתפללין שלא בכוונה, וכן לעיל סי' א' כתבתי שאין לומר תפלות ותחנונים בשעה שש"ץ חוזר התפלה, וכ"מ בשל"ה שם. וכן בספר ווי העמודים [שם] קורא תגר על זה. ע"ש. וכך הם הדברים גם בראשית חכמה שהזכירוהו בסולת בלולה (אות ו) והשלמי צבור (דיני חזרת התפלה עמ' קלז) והוסיף הש"ץ: שכבר צווחו קמאי על תשובת הרמ"ע ושראוי לגעור בהם ע"ש דבריהם. שולחן ערוך הגר"ז (סעיף ו) כתב שיש לגעור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים [ללמוד דומיא דלומר תחנונים] ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה כמו שיתבאר לא יפה הם עושים (ע"ש טעמו של דבר). וכל אדם יעשה עצמו כאלו אין ט' זולתו ויכוין לכל ברכה מראשה עד סופה. ע"ש. מרן החיד"א בקשר גודל (סימן יח, ט) שסתם דבריו דאין ללמוד בעת חזרת הש"ץ. וכתב לעיין בסעיף כב ששם כתב שלא ישיח שיחת חולין [ללמוד דומיא דשיחת חולין] ואם שח הוא חוטא וגדול עונו מנשוא וגוערין בו. משמע ששוים הדברים בעיניו. החיי אדם (כלל כט, א) אחר שכתב שחייב שיהיה ט' עונים ואם אין ט' כל הברכות שמברך הם לבטלה הוסיף: ולכן צריך כל אדם לשתוק, ואפילו ללמוד אסור [כלומר לימוד שאינו

\* הערת המערכת: ראה עוד בנושא במאמר הרב אפרים כחלון בגיליון כב.

בשתיקה] בשעת חזרת הש"ץ. והדברים ברורים. קיצור ש"ע (ס' כ, א): וכל אחד יזהר לשתוק אז ולשמוע היטב ולכוין מה שהוא אומר, ולומר ב"ה וב"ש ואמן על כל ברכה כראוי. ואפילו ללמוד אסור בשעה הש"צ חזור התפלה, ואין צריך לומר שצריכים לזהר משיחה בטילה [ללמוד דומיא דשיחה בטילה]. חסד לאלפים (קכד, ו) שאפילו להרהר בדברי תורה אסור. והכה"ח פלאג'י (ס' טו, נב): שבזמן החזרה לא יביט בחידושי דינים שיש בתוך הסידור ומכל שכן לראות בספרים אחרים אפילו בעיון בעלמא דרך העברה. וכ"ה בספרו רוח חיים (ס' צ אות ד) אהא דאיתא שם ברמ"א שאין לעסוק בתורה בזמן שהציבור אומרים סליחות כתב הרב ז"ל: שכ"ש וק"ו שאסור ללמוד בחזרה, ואפילו לראות דרך העברה בחידושי דינים שבתוך הסידור כל עוד שלא הוצרך לאותו דין בו בפרק, ואצ"ל לראות בספרים אחרים גם אסור עד שיסיים הש"ץ העמידה. והוא ברור וכ"כ רבני האחרונים. עכ"ד. ובכה"ח סופר (ס"ק טז) דמשמע אף בהרהור אסור.

ואין לומר שאותם אחרונים שכתבו שאף בהרהור אסור, דברי חידוש הם ואין כן דעת שאר האחרונים. די"ל שאע"פ שלא כתבו כן שאר הפוסקים, מ"מ פשיטא להו הכי, שכיון שהטעם הוא שמא יענה אמן יתומה, ועוד שנפסק בש"ע שיש להקשיב לחזרה וכל אחד יעשה עצמו כאלו אין ט' זולתו, שאלו הן עיקר הסיבות לאיסור לימוד בחזרה, א"כ מאי שנא בין לימוד בפה ללימוד בהרהור. ודמי למש"כ הפרי חדש (ס' סח) והמשנ"ב (ס' נו סק"א) שבשעה שהחזן אומר קדיש אסור להרהר בדברי תורה, אלא צריך לכוין הרבה בעניית הקדיש. ודו"ק.

ומה שנתלים בדברי המשנ"ב ס"ק יז שכתב טעם לאיסור משום עמי ארצות שילמדו ממנו לדבר בשעת החזרה. לענ"ד א"א לסמוך על כך. דאין זה נכון לומר שהטעם שאסור הוא רק משום הרואים (ולפי זה יבוא החכם ויטען שאם אין בבית הכנסת עמי הארץ אלא כולם ת"ח, מותר לכתחילה ללמוד). דזה אינו נכון כלל וכלל. אלא עיקר הטעם הוא משום שיש חשש מאוד סביר, שבגלל שקיעתו בלימוד יענה אמן יתומה (הרבה אחרי שסיים הש"ץ) או אמן חטופה (שעונה לפני שסיים הש"ץ את הברכה. ע' בש"ע שם סעיף ח). וזה הטעם שכתבו כל האחרונים.

עוד טעם לאיסור הוא משום שיש להקשיב לחזרת הש"ץ כש"כ בש"ע. וכן מוכח מעוד ראשונים כש"כ בס"ד בתשובה שם באות ה. ע"ש.

ומש"כ כמה אחרונים טעם לאסור משום הרואים. אין כוונתם שזה הטעם היחידי אלא הוא רק כתוספת טעם לשבח. דהנה מקור לסיבה זו הוא המג"א (סק"ח). שאחר שהביא שדעת הרמ"ע שאין למחות בהם, ואילו בווי העמודים קרא תגר עליהם, הוסיף המג"א שכן משמע ממ"ש סי' צ' סי"ח. ועל זה נחלקו המחצית השקל והפמ"ג בביאור כוונת המג"א. דהמחצית השקל ביאר כוונתו למש"כ שם הרמ"א שי"א שמי שתורתו אומנותו מותר להתפלל בבית המדרש אף בלא עשרה, ואפ"ה לא ירגיל עצמו כדי שלא ילמדו ממנו. ע"ש. ולכן ה"ה כאן דחיישינן שמא ילמדו אחרים ממנו, ולא יטו און לתפלה אפילו לא ילמדו ולא יאמרו תחנונים. ומזה למד המג"א שכדברי הווי עמודים שקרא תגר על הלומדים בחזרת הש"ץ, מוכח מהרמ"א שם, שיש חשש שילמדו ממנו אחרים לדבר דברים בטלים ולא להקשיב לחזרה. אך אין בכוונת המג"א לאפוקי מטעם אמן יתומה.

וא"כ מה שנתלים בדברי המשנ"ב כבר כתבנו בתשובה שאינו נכון. שבתחילה כתב, על דברי הש"ע שיש לשותק ולכוין לברכות, שעל כן צריך להזהר מלומר תחנונים או מללמוד בשעת החזרה. אך הוסיף המשנ"ב, שאף מי שיטען שודאי לו שהוא נזהר לענות אמן כדינה, מ"מ יש עוד חשש שילמדו ממנו עמי ארצות לדבר בחזרה. אך לא בא המשנ"ב לומר שזה הטעם היחידי ובהעדר טעם זה מותר. זה אינו, שהרי בתחילת דבריו כתב שאין ללמוד בחזרה. אלא זו טעם נוסף לאיסור. וכך כנראה הבינו כל גדולי דורנו שהבאתי בס"ד בתשובה, שנהגו איסור בדבר בלי שום צד להתיר. ובזה אזדא לה ההיתר הנ"ל שהכל לפי העניין וכו', וחלילה לנו לחלוק על הפוסקים שאסרו אף בהרהור. (ויש לציין שבסוף אות ד הבאתי שהגרש"ז אויערבך אמר שאחד הדברים הקשים עליו הוא הזהירות מלהרהר בדברי תורה בשעת החזרה).

ומש"כ המשנ"ב בלשון יש להזהר, אין הכוונה רק לזהירות בעלמא ומדינא שרי. דשלחתי לעיין בילקו"י שהביא כמה ראיות שלפעמים לשון להזהר הוא מן הדין. כמו ס' שמ סעיף ד' ובמשנ"ב ס"ק יח. וכן בס' שלו סעיף ח ובגר"ז שם הלכה יב ובמשנ"ב ס"ק מג. אך ודאי שיש מקומות להיפך כש"כ שם. אלא הכל לפי העניין. ואילו הכא כיוון שרוב האחרונים אסרו איסור ללמוד, כך נחא יותר לומר שכן הוא דעת המשנ"ב, ולא לומר שחולק על כל האחרונים ללא סיבה מוצדקת.

ומה שאפשר להתלות בתשובת הגר"מ פיינשטיין באג"מ (או"ח ח"ד ס' יט) דמשמע מדבריו שאם יש ט' מקשיבים לחזרה והוא נמצא בביה"כ שכולם ת"ח ואין חשש שילמדו ממנו לדבר, לפי המג"א מותר ללמוד בחזרה. אך לי הקטן קשה, שלא שמענו ולא ראינו כן בשום פוסק. ועוד קשה, מה יעשה הרב זצ"ל בפסק הש"ע שם סעיף ד שכל אדם יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו, ויכוין לברכת החזן. דאף שיש ט' עונים יש לחשוב כאילו אין ט' עונים זולתו. אם לא שנאמר שהגרמ"פ ס"ל שאין להתיר כן, דלא פלוג.

ועל הטענה שכתב, דאף בלא לימוד מחשבתו תברח לעניינים אחרים ונמצא קרח מכאן ומכאן. אינני מבין סברא זו, דכי משום שקשה לאדם להתרכז נתיר לו מה שאסרו כל רבותינו האחרונים. אלא יעשה איזה טצדקי שיקשיב לחזרה, ומה טוב ומה נעים מה שהציעו לנו רבותינו להקשיב לחזרה מתוך הסיוד, שבזה ברוב המקרים יכול יהיה לכוין.

לכן לענ"ד לא מצאתי שום צד להקל בזה, וכבר כתב בשו"ת רבבות אפרים בחלק ה' (ס' סא) שאין ללמוד ממעשה רב ע"ש טעמו. ודי בזה.

יובל קורסיה



## ג.

בא להשיב ונמצא משיב לעצמו, סימנתי במקורות שלו עצמו את המקומות שמשמע דמיירי במוציא בפיו, וזאת בנוסף למקורות הקדומים יותר:

שבאורחות חיים להרא"ש (י"ד) כתב שמותר ללמוד בדיבור [שלא יספר משיתחיל ברוך שאמר עד שיסיים תפילות לחש, ולא בעוד ששליח ציבור חוזר ומתפלל התפילה, אלא אם כן

בדברי תורה, או בדבר מצוה, או לתת שלום ולהחזיר שלום' (אמנם בסע' ג' כתב: "אל תדבר בלעגי שפה ובלשון אחרת כל עת שהחזון מתפלל, ותענה אמן)).

והמהרי"ל (מנהגים תפילה ג') בקדיש וקדושה למד בעצמו [...] היה רגיל לשאת עמו ספר ארבעה טורים לבה"כ, והיה לומד בו כל זמן שמאריך ש"צ בניגונין, או בשעת קדושה וקדיש'.

עי' ד"מ [ס"ח: 'כתוב במהרי"ל שהיה נוהג לומר קרוב"ץ והיה כועס על הבחורים שהיו לומדים בבית הכנסת בשעה שאומרים הציבור קרוב"ץ והם לא שמו לבם לומר אותם עכ"ל; ולי נראה דמטעם הפסק היה לו לכעוס דגרע טפי ממה שלא שמו לבם אל הקרוב"ץ - דבמה שלא אמרו קרוב"ץ לא עבדו איסורא כמו שכתב הרמ"ה שהוא היה עושה כן, אבל מה שלמדו הוי הפסקה ואסור, ולכן כתב הרמ"ה שלא היה מדבר בדברי תורה וכו', ואפשר שהם לא דברו בדברי תורה רק למדו בהרהור ובעיון בעלמא - וזה לא מיקרי הפסק דהרהור לאו כדיבור דמי כדלעיל סימן ס"ב, ולכן לא כעס אלא על מה שלא שמו לבם, וכן נראה דאסור לדבר בדברי תורה בשעת ק"ש וברכותיה כמו שאסור להפסיק בשיחה בטילה בזמן תורה לחוד כו', אבל להרהר ולעיין בדברי תורה בלא דיבור בשעה שהעם אומרים הקרוב"ץ - אין נראה לי לאסור אבל מכל מקום יש לחוש להמון שאל יראו מן הלומד בספר ויפסיקו ג"כ בדברים אחרים].

ולגבי אמן יתומה - הרי הכרעת השו"ע שהוא רק באמן על ברכה שמוציאים אותו בה יד"ח, ולא בסתם ברכה, וממילא לחוש שיענה אמן ועם זאת לא ידע על מה הוא עונה - אין צורך לחוש בדבר שלהכרעת השו"ע אינו אסור [כלומר, ספק שמא יעשה ספק איסור דרבנן].

ומה שכתבת עצה להסתכל בסידור - אשריך, וכי באמצע תפילת י"ח, כשרובא דעלמא מוציאים בשפתותיהם תוך כדי שמסתכלים בסידור - הם מכוונים? וכיצד יכוונו כשגם לא מוציאים בשפתותיהם ומישהו אחר הוא המתפלל? זה לא עובד בד"כ, עכ"פ לא אצל אנשים פשוטים כמוני.

יואל שילה

## ד.

לענ"ד אינו מספיק.

ז"ל מרן הש"ע (קכד, ד): כשש"צ חוזר התפלה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן; ואם אין ט' מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה; לכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו, ויכוין לברכת החזן. ע"כ. והדברים ברורים שנפסק להלכה בש"ע תשובת הרא"ש שיש להקשיב לחזרה ואף אם יש הרבה מתפללים כל אחד יחשוב כאילו אין ט' זולתו.

ולדברי הרא"ש בארחות חיים כבר כתבתי בתשובה. ראשית שלחתי לעיין בחוברת צפונות, ששם מבואר שאין זה ברור שלכ"ע כל ארחות חיים נכתב ע"י הרא"ש, אולי רק חלק אחד ממנו. ואף להעות שכל הספר נכתב ע"י הרא"ש (ונראה שזו הדעת הרווחת) מ"מ יש סתירה לדבריו

בתשובה הנ"ל. וכבר עמדו על זה פוסקי זמנינו. ואף אם תירוצם לא מספק כ"כ, כיון שבש"ע פסק כהתשובה הכי נקטינן (ע"ע בב"י או"ח ס' רסג, טז מש"כ על התרומת הדשן ודו"ק).

ולגבי אמן יתומה, אמת נכון הדבר שכך פסק הש"ע. אמנם, דעת הפוסקים הספרדים להחמיר כהרמ"א (עיין כה"ח ס"ק מז. עוד יוסף חי ויחי, יט. הליכות עולם תרומה, י). אבל חבל שכבודו לא עיין במה שכתבת, שלא זו האמן יתומה שעליה דברו האחרונים. אלא שיענה אמן הרבה אחרי שסיים הש"ץ (כ"י ורמ"א) או אמן חטופה שעונה לפני שסיים הש"ץ את הברכה. ולהכרעת הפוסקים הספרדים הנ"ל אין זה נחשב כספק דרבנן, כיוון שעונשו חמור.

ומה שכתב בשם המהרי"ל יישר כח על המציאה. אך שים לב שכתב שהיה נוהג ללמוד בשעה שמאריך הש"ץ בניגון בקרוב"ץ. או בשעת קדושה וקדיש. אך חזרה לא כתב. ועוד מציאתי, שנחלקו בזה גדולי הפוסקים. בספר יש נוחלין (אזהרות התפלה) ובהגה' בנו אות י"ד כתבו שיותר ללמוד מבלי להוציא בשפתיו רק כשהש"ץ מאריך בניגון. והובא במג"א ס' נו, ג וקכה, א. ומשנ"ב שם ושם. ובמהלך זה הלך לו הגאון מקור חיים (ס' סח בהגה') שכל מנהג המהרי"ל היה רק בעיון בספר ולא בפה, ורק בשעה שמאריך החזן בניגון. וכ"ה בלבוש ס' נו, ב.

אמנם בספר הזכרון להרב ז'ולטי (עמ' שא) הודפסה תשובת כ"י של בעל הסמ"ע, ושם כתב שלא משמע כן במהרי"ל הנ"ל. אלא פירש דבריו, שבקרוב"ץ אחר שסיים לומר עם הציבור אך הש"ץ מאריך, היה לומד לעצמו. ובקדיש ובקדושה היה מכוין בתחילת כל תיבה, וכשהיה רואה שהש"ץ מאריך היה לומד. ע"ש בהערה 25 שאת הראיה שכתב הסמ"ע מביה"כ באלכסנדריא כבר דחה זאת ביש נוחלין. והמו"ל כתב שאולי בעל ההגה' הוסיף זאת אחר מש"כ הסמ"ע. ואם כנים הם הדברים יוצא איפוא שאף שראה דברי הסמ"ע מ"מ לא חזר בו. ועוד שים לב שאף אחר מהם לא כתב על חזרת הש"ץ.

א"כ לפסק הסמ"ע כשהחזן יתחיל לומר יתגדל יש להקשיב לו, ואם תראה שהוא מאריך מיד תלמד מתוך הספר. וכשימשיך ליתקדש תעצור ותקשיב, ושוב אם תראה שהוא מאריך מיד תחזור לספר. וכן בשמה, וכן ברבא. בהצלחה! וכבר העיר על כגון דא בשו"ת שמע שלמה (ח"ב סוף עמ' כט) שבמקרים רבים לא יהיו ט' עונים בפועל שכל אחד יסמוך על חברו, והוי כקדירה דבי שותפי דלא קריא ולא חמימא. כדאי לעיין בכל דבריו שדברי טעם הם.

ובירחון נזר התורה סיון תשס"ג עמ' רעט כתב הרב הארפענעס (בעל שו"ת ויברך דוד ונשמת שבת וע"ס) שהצדק עם הסמ"ע, מ"מ כתב שכשראו חכמי הדור (הרמ"א בס' סח ובעל ווי העמודים) שדבר זה גורם למכשול תקנו לאסור בכל גונא.

איך שיהיה, פסק הש"ע הנ"ל ברור מללו שיש להקשיב לחזרה.

ושוב, הסברא הזו שבכל זאת לא מקשיבים, אין לזה שום שייכות לפסק ההלכה, אלא יש לחפש מה כתוב בפוסקים ולא להמציא סברות חדשות שלא מעלות כלום.

אך ימחל לי כבודו שאין לי עוד זמן להאריך בנושא ושני הצדדים התבארו.

יובל קורסיה





## הערות על מאמרו של הרב רפאל סויד "הערות בענייני רודף ופיקוח נפש"

(גיליון מ"ח עמוד קצ"ח)

בגיליון מ"ח הובאו הערות הרב רפאל סויד שליט"א בענייני רודף ופיקוח נפש, ובאות ג' הביא שהגר"א גניחובסקי זצ"ל הסתפק מה הדין באדם שכבר חצי מעירו עבדו ע"ז ובא אדם נוסף לעבוד ע"ז וע"י כך רוב העיר תעבוד ע"ז ויהיה לה דין של עיר הנדחת, האם נאמר שמותר להרגו מדין רודף. ונראה פשוט שאין להרגו משום רודף, ראשית, שיש כאן כמה ספקות אם מעשה זה יביא לידי דין עיר הנדחת, שגם אם נימא שכבר נתקבלה העדות בב"ד על חצי העיר שהם עובדים ע"ז אבל עדיין מי אמר שתתקבל העדות על מעשהו של זה שעכשיו עובד ע"ז, ואם לא תתקבל העדות אז לא יהיה לעיר דין של עיר הנדחת, והרי פסק ב"ד על אדם שהוא חייב מיתה אינו דבר מצוי כ"כ כמבואר במכות ז' א', וגם אם יוכרע עליו שהוא חייב מיתה, ויוכרע שרוב העיר עבדו ע"ז, עדיין ל"ב שיוכרע על העיר דין של "עיר הנדחת", והרי בגמ' [סנהדרין עא' א'] מבואר שעיר הנדחת לא הייתה ולא נבראת, ומי אמר שבספק רודף יש היתר להרוג את הרודף. ובאמת יל"ד ברודף אחר חבירו להרגו וספק האם יצליח להרגו האם מותר להרוג אותו, וגם אם נימא שבספק רודף גם חייב, י"ל שהכא יש להחשיבו כמיעוט שאינו מצוי וכחשש רחוק שע"פ מעשהו יגיע מיתה, ובכה"ג י"ל שלא יהיה דין רודף.

עוד נראה שאין להרגו משום רודף, כיוון שמעשהו אינו מעשה של רדיפה, וזה רק תוצאה של מעשהו, אבל אי"ז עצם הגדרת מעשהו, ובכה"ג י"ל של"ג דין רודף, ויש לתלות קצת הדבר בחקירה בגדר רודף האם זה משום העבירה שבדבר או משום הצלת הנרדף, שאם מצד העבירה י"ל שכאן ל"ח כעבירת רציחה, לפחות לא ברמה כזו כרוצח בידים, אבל אם הגדר משום הצלת הנרדף י"ל שלא איכפ"ל בזה, ואמנם בזה כבר ידוע שפושטים מזה שגם בקטן יש דין רודף אף שלא עובר עבירה, אבל י"ל שגם לצד שזה משום הצלת הנרדף, צריך שיהיה קשר ישיר בין הרודף לסכנת הנרדף ואז חובה עלינו להרוג הרודף כדי לנתק את הקשר הישיר הזה אבל כשסכנת הנרדף אינו תוצאה ישירה של מעשהו אין המעשה מתייחס אליו, ואין דין מיתה עליו.

באות ט' הביא שיש שכתבו שיהיה דין רודף לאדם שרוצה להרוג את עצמו, ולא הבנתי למה נפק"מ אם לומר שע"כ יהיה מותר להרוג אותו, כ"ז אם היינו אומרים שעניין הריגת הרודף להצילו מאיסור רציחה, ואז י"ל שע"י שיהרגנו ינצל מהאיסור שהרג עצמו, אבל הרי עניין דין רודף הוא לא מחמת האיסור אלא מחמת התוצאה של הריגת אדם מישראל שאותה אנו רוצים למנוע, וא"כ כיון שע"י ההריגה שלו לא תימנע הריגת אדם מישראל אין היתר להרגו.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

**הרב יעקב דוד אילן**  
**[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)**

**הרב משה מרדכי אייכנשטיין**  
**[7648551@gmail.com](mailto:7648551@gmail.com)**

**שלום ישראל כמון**  
**[shk16041@gmail.com](mailto:shk16041@gmail.com)**

**הרב הראל דביר**  
**[hareldvir21@gmail.com](mailto:hareldvir21@gmail.com)**

**הרב אהרן אמויאל**  
**[amoyal.8486@gmail.com](mailto:amoyal.8486@gmail.com)**

**הרב אלעזר כהן**  
**[6060@okmail.co.il](mailto:6060@okmail.co.il)**

**הרב עמנואל מולקנדוב**  
**[e9074716@gmail.com](mailto:e9074716@gmail.com)**

**הרב אוריאל בנר**  
**[baneruri@gmail.com](mailto:baneruri@gmail.com)**