



בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני פסח ♦ רפואה ♦ ועוד

ובעה"י יכלכל

שקלא וטריא אליבא דהלכתא
חקרי דינים, פלפולים חריפים
מחקר מעשי, שאלות ותשובות
חידושי הלכה ואגדה

גליון יג

שנה ד' ♦ ניסן תשפ"א
ניו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

A compendium of novellae, responsa, discourses,
and treatises on Biblical and Talmudic law gathered from
scholars of Judaism in the Spanish-Oriental rite.



2020 ♦ תשפ"א
כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$32
מחיר מנ"י לשנה: \$32

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"
110 Vine St.
Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790
mechonavkatrochel@gmail.com

חברי המערכת:
יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦ חיים אריאל נפתלי
יעקב דג'מל ♦ מנחם עובדיה

**הגליון הבא יצא לקראת חודש תמוז ה'תשפ"א
ויתמקד בענייני צדקה וחושן משפט.**

**נא לשלוח חידו"ת לא יאוחר מר"ח סיון
(ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים)**

קובץ אבקת רוכל

ניסן תשפ"א



תוכן העניינים



פתח הבית א

בית נבאת

דרוש ליציאת מצרים 'שלח נא ביד רבי עקיבא בן יוסף' ט
מהר"ר יעקב בר יוסף הרופא זלה"ה מבגדאד

ענייני דיומא

מי שאינו מרגיש טעם האוכל, אם יברך על המצה או על המרור כט
הרב יצחק ישראלי
אופן בליעת המצה והמרור בליל הסדר לו
הרב דוד פרץ
חקרי דינים בהלכות אכילת מצה נט
הרב בנימין צרויה
כמה פרטים בדיני ביעור וביטול חמץ בערב פסח סה
הרב עמנואל מולקנדוב
בענין קריאת הלל בליל פסח עג
הרב אברהם ישעיהו כהן
ענין ספירת העומר בלילה הראשון בחו"ל אחרי ערבית או אחרי הסדר קה
הרב אהרן רקח

בית דוד

איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה במקום ס"ס וחשש קבוע ודעת הגר"ד פיינשטיין
זצ"ל קכג
הרב ברוך מאסקוויץ

קובץ אבקת רוכל

ניסן תשפ"א



תוכן העניינים



רפואה וחיים

- תשובה בענין לקיחת תרופות בשבת לנשירת שערות ולמניעת תיאבון קלט
הג"ר חיים ישראל פסח פיינהנדלר זצ"ל
אם יש חיוב לרופאים או אחיות לטפל בחולי מגפה קמא
הרב שי טחן
זמן בר מצוה לפג שיצא מהאינקובטור קמז
הרב ישי יצחק שרגא
אם צריך רופא או חבר הצלה להכין קודם שבת קנא
הרב יוסף חיים אליעזר
חולה שאין לו אלא חיי שעה, אם מותר להיות במחלקה תחת רופא עכו"ם . . קנט
הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי
דין איסור דרבנן בחולה שאין בו סכנה קסג
הרב יעקב דווין
עיונים במות מוחי לשיטת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל והגרש"ז אויערבאך זצ"ל . קסז
הרב יוסף מנחם גראדמאן
בירורים בדין שמירת הגוף ונפש קעג
הרב שמעון תבריקאן

בית יוסף

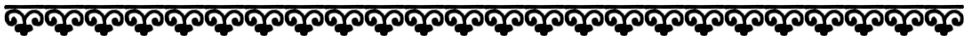
- שאלות ותשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א בהלכות שביעית במועדים . . . קעט
הרב מתתיהו גבאי
בענין יחוד בדירה אחת ויש כמה חדרים קפז
הרב אליהו טופיק
בדין פרישת שטיח קבוע ברצפת הבית בשבת קצה
הרב גדעון בן משה
פתח ארון הקדוש ונפל בתוכו ספר תורה אם צריך לצום קצט
הרב יעקב אהרן סקוצילס

קובץ אבקת רוכל

ניסן תשפ"א



תוכן העניינים



בדין שתיית כוס של ברכה קודם הבדלה	רג
הרב שאול סימן טוב	
ענין הכנה בידי שמים לשבת ויום טוב	ריא
החתן מנשה ראזק נ"י	
בדיני וגדרי בחוקותיהם לא תלכו, ובענין פרישת ידים בתפלה	רכא
הרב מרדכי לבהר	
בענין האיסור דבל תקיפו	רכז
הרב רפאל מנצור	
זמן חיוב קביעת מזוזה לנכנס לביתו	רלא
הרב אהרן יחיה עזר	
בענין השמטת תיבות 'הרי את מותרת לכל אדם'	רלז
הרב יוסף דוד יוסילבסקי	
בגדר הסכם אי-תחרות (non-compete)	רמז
הרב אליעזר כהן	
גדרי ברכת שעשה לי נס	רנג
הרב אוריאל בנר	

בית תלמוד

אין מוציאים דין מקושיא	רעג
הרב יניב אזולוס	
אמירת ברכות שלא הוזכרו בש"ס	עזה
הרב ראובן חיים קליין	
בענין נטיעת אילנות בחצר בית הכנסת	רפה
הרב יהודה פגיה	

מגיד מישרים

בענין קדושת ליל פסח	רפט
הרב יצחק אשכנזי	

קובץ אבקת רוכל

ניסן תשפ"א



תוכן העניינים



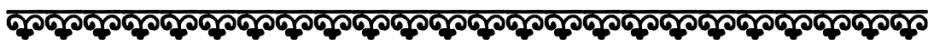
בענין אכילת מרור	רצו
הרב יצחק אלחנן הלוי ליפשיץ	
כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח	רצט
הרב אשר שנוורמן	
באמונתו יחיה	שא
הרב אוהד שלום ישי	

בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת	שטו
[א] תגובות למאמר הרב שי טחן בגליון יב, בענין חיסוני הקורונה / הרב יוסף אביטבול, הרב רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא, הרב אלחנן נפתלי פרינץ, והרב ארחותיך למדני [ב] תגובה לתגובת הרב מנחם עובדיה בגליון יב, בענין קריאת התורה בשני ספרים / הרב יוסף פרץ [ג] תגובה למאמר הרב יעקב אהרן סקוצילס בגליון יב, בענין סופגניות חלביות והמסתעף / הרב עמנואל מולקנדוב [ד] חליפת מכתבים בענין מזוזות בדלתות הגבוהות / הרב מרדכי לבהר, הרב שלמה דיין, הרב יוסף פרץ [ה] אם מחוייב להפסיד פרנסתו למחות בעושי רשע, במצב החולים בתקופת הקורונה / הרב שי טחן	



פתח הבית



ישתבח הבורא ויתפאר היצור, יש קוצר אחר קוצר, ה'ן דורש לה לה לדת י-ה, בשלשה עשר מדיא, מדיו'ת יוצאות, וזה לך האות, כרכי'ם המוקפ'ים בכל תבל, כבשום עולי מצרים ובבל, ועתה נוצר תאנה יאכל פריה, בהגלות אור יקרות בראש קריה, גליון י"ג של הקובץ 'אבקת רוכל' הופיע, וימצא הגביע, מלא וגדוש, מכל דבר חידוש, חדשים עם ישנים באו והדפיס'ו, זכה מי שזכה וחבירו עמו, בא ללמד ונמצא למד, דבר הלמד מעניינו.

ומי האיש אשר בנה, זאת תורת העולה ראשונה, היא העולה מן המדב'ר מדב'ר קדמו'ת אחרי מות קדושים, מקו'ל חכמי לב חכמי חרשים, שפתי ישנים דובבות, משכו וקחו לכם ז'ה לבית אבות, במדור 'בית נכאת' שם רדינו דבש מנועם צוף אמרות רבותינו, ומצאת כי תדרשנו, דרוש ליציאת מצרים מאת מוהר"ר יעקב בר יוסף הרופא זלה"ה מבגדאד, מתלמידיו של כמהר"ר משה חיים זלה"ה וחביריו, ורבו של מאור הגולה כמהר"ר עבדאללה סומך זלה"ה, כאשר יובא להלן קצת מתולדותיו, נדפס בסוף ספרו 'שמן הטוב' שיטה עמ"ס ביצה, ויותר לבדו בקובץ שלפנינו כל הון יקר נמצא, ללמד על הכלל כולו יצא.

ושואלין ודורשין במדור ענינא דיומא מעניינו של יום סדורים, כדי שיהיו רגילים בסדרים, פרט וכלל ופרט, אוכלא דאיפר'ט, כזית מצה ומיני מריר'ה, פסחא והלילא פקע איגר'א, אריה שאג מי לא יירא, הלה המה הגיבורים אשר בארץ, הרה"ג ר' יצחק ישראלי שליט"א, ראש הרבנים ואב"ד לקהלות הבוכרים ארה"ב וקנדה, שמשך בקסת סופר בענין מי שאינו מרגיש טעם המצה או על המרור, ועוד בענין אופן בליעת המצה והמרור מנועם אמרות הרה"ג ר' דוד פרץ שליט"א, ראב"ד מקודש ק"ק שבת אחים, פנמה, ואת לרבות תלמידי חכמים, הרה"ג ר' בנימין צרויה שליט"א, רב דק"ק תורה וחיים וראש חבורת כולל אור הלכה ליקווד יצ"ו, ובדיני ביעור וביטול חמץ בערב פסח מידידנו הג"ר עמנואל מולקנדוב שליט"א מעי"ת פתח תקוה יצ"ו. ונלוה עלינו נשיא בתוכנו הרה"ג ר' אברהם ישעיהו כהן שליט"א, מחבר ספרי משנת כהן וראש כולל אהל יצחק, ליקווד יצ"ו, אשר הרחיב את היריעה, את מי יורה דעה, בענין קריאת הלל בליל פסח. וחדשים לקטורת, מאמר בענין ספירת העומר בלילה הראשון בחו"ל, מעשה רוקח ממולח טהור קודש, גלילי ידי הג"ר אהרן רקח שליט"א, מו"ץ בעי"ת שיקאגו יצ"ו, חכם מה הוא אומר, מה העדות והחוקים והמשפטים, מפי השמועה ומדברי סופרים.



פתח הבית



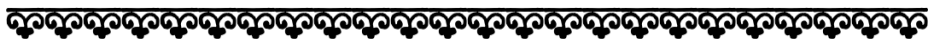
עם כל הכתוב לחיים, במדור 'רפואה וחיים', ותעל שועתינו אל א-ל בשמים, רק שבת'ו יתן וימתקו המים, ורפא ירפא לכל חולי עמו, ויחיש לגאלינו למען שמו, ה'ן מתרפאין בדברי תורה, משנה והלכה ברורה, וקבענו מדור זה בצפייתנו לצאת מאפילה לאורה, בניסן נגאלו ובניסן עתידים להיגאל, וגם בצאת הגליון לשעבר אבדה ספינת יהדות ארה"ב והעולם בכלל את קברניטה, ה"ה מרן הג"ר ר' דוד פיינשטיין זצוק"ל, אשר מאז פטירת אביו מרן הג"ר ר' משה פיינשטיין זצוק"ל בעל אגרות משה, היה הוא יתד ופינה לדבר ה' זו הלכה, וכל הדבר הגדול יביאון אליו, בפרט בסוגיות רפואה הקשות, על שולחנו עלו ואשתכח להו פתרי, זאת מלבד היותו מגדל-אור בהנהגת הכלל והפרט, בענוה יתירה, הי חסיד הי עניו מתלמידיו של הלל, מדות שהתורה נדרשת בהם.

ומשובצים שם בעטרת, תשובה מאת מו"ר הג"ר חיים ישראל פסח פיינהנדלר זצ"ל, מחבר שו"ת אבני ישפה, תשואות חן לידידנו עוז הג"ר ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, כהן שדעתו יפה, שהמציא לנו את התשובה ע"מ לפרסמה, ועוד מאמר נאה ומתקבל מאת הג"ר יצחק שרגא שליט"א, מח"ס תורת העובר ומו"ץ בירושלים עיה"ק ת"ו, וכן מאמרים ממורי ההוראה המומחים בארה"ב, ובכללם הג"ר שי טחן שליט"א, מו"ץ וראש כולל ובית הוראה בעי"ת ברוקלין יצ"ו, אשר זה עתה הוציא שו"ת בענייני הקורונה הנקרא בשם 'שף ויתיב', ובענין חולה שאין לו אלא חיי שעה, אם מותר היות במחלקה תחת רופא עכו"ם, מאת הדיין המצויין הג"ר יעקב יהושע סעמיאטיצקי שליט"א, דומ"ץ בבית הוועד לענייני משפט עי"ת ליקווד יצ"ו, ומידידנו היקרים הגאונים ר' שמעון תברכיאן שליט"א, והג"ר יעקב דוויק והג"ר יוסף חיים אליעזר, והג"ר יוסף מנחם גראדמאן שליט"א יושבי על מדין בעי"ת ליקווד, עוד מאמרים חשובים בעניינים אשר שגגתם עולה זדון, ויפה תלמוד שעה אחת קודם, לשמור דרך עץ החיים, יחינו מיומיים, קל וחמור מן התורה מנין.

וכל זה אכניס בין גברא לגברא, מאחד מיוחד מרא דגמרא וסברא, ידידנו עוז הג"ר ברוך מאסקוויץ שליט"א, תלמיד מובהק לרבו מו"ר הגר"ד פיינשטיין זצוק"ל, מח"ס ודברת במ ב"ח, אשר נעתר לבקשתנו ונשא מדברותיו בענין תקרובת עבודה זרה והמסתעף מן הנוגע להלכה בימינו, וגם דלה לנו מעט מים מתורת רבו הגדול בסוגיות הנ"ל, ויורהו עצה ותושיה, תירוצ וקושיא, וזכה לקבוע ברכה לעצמו במדור 'בית דוד', ונוסף גם הוא על כל הנזכרים, ת"ח מחדדין זה לזה, ונוחין זה לזה, גם ברוך יהיה עד דאתיא מבינייהו.



פתח הבית



ובין העמודים, עצי שטים עומדים, מדור 'בית יוסף' מתנוסס לתפארת, ולו זר זהב וכותרת, בהשמע דבר המלך ודתו ממרנן ורבנן ותלמידיהון, מורי ההוראה די בכל אתר, ובראשם שו"ת מאת מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, בענייני שביעית והמועדים, בתוספת מראי מקומות והערות מאת הגר"ר מתתיהו גבאי שליט"א, ולאחריהם הופיע אור חדש, הרואה אומר ברקאי, מאמר מאת רב האי גאון ראש הישיבה הגר"ר אליהו טופיק שליט"א, ראש ישיבת באר יהודה ומח"ס אדרת אליהו וקול אליהו, בענין יחוד בדירה אחת ויש כמה חדרים, ועוד מנייהו מלכי, הרה"ג ר' גדעון בן משה שליט"א, ראש כולל ובית הוראה יורו משפטיך בירושת"ו והרה"ג ר' שאול סימן טוב שליט"א, עורך ספרי 'תורת חכם ברוך', ורב דק"ק אר"ץ ג'אקסון, ועוד בה מהגאונים אשר פקיע שמיהו, הרה"ג ר' יעקב אהרן סקוצילס שליט"א, הרה"ג ר' מרדכי לבהר שליט"א, הרה"ג יוסף דוד יוסילבסקי שליט"א, הרה"ג אליעזר כהן שליט"א, הרה"ג ר' אהרן יחיה עזר שליט"א, מו"ץ בכולל זכרון בנימין, ליקווד יצ"ו, והגר"ר רפאל מנצור שליט"א, הגר"ר אוריאל בנר שליט"א, וחתן דנן ר' מנשה ראזק הי"ו, יזכה לבנות ביתו בית נאמן, זה בנה אב.

ולפני ולפנים בבתי גואי, במדור 'בית תלמוד' חדאי נפשאי, חידושים יקרים בנתיבות התלמוד מרבנן חביבאי, ה"ה הגר"ר יניב אזואלוס שליט"א, ראש כולל תלמודו בידו, ליקווד יצ"ו, וידידנו מנוער איש ע"טי, רב ומו"ץ בביתר עילית הגר"ר ראובן חיים קליין שליט"א, ואחרון חביב, אמרי נועם מחד מן חבריא חברי המערכת, עמל בתורה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, הגר"ר יהודה פגיה שליט"א, מקים הדת על תילה בסנטה מוניקה מתא, דברי תורה עשירים, כולם אהובים כולם ברורים, ללמד על הכלל כולו יצא, מאי מרבה, מרבה הכל.

ומגיד מראשית אחרית, בשלהי הקובץ אקבץ שארית, מדור 'מגיד מישרים' מעולף ספרים, מילי דאגדה ודברי מוסרים, משיבי נפש עיפה מים קרים. ובמדור 'בדק הבית' כדרכנו בקודש, נושאים ונותנים בעלי תריסים בדברי קודמיהם בגליונות שעברו, דברי חכמים בנחת נשמעים מיני ומינך תסתיים שמעתתא כדרכה של תורה, עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהן.

אליכם אישים אקרא, לשלוח מחולקא טבא אשר באמתחותיכם, לגליון הבא העתיד לצאת לאור אי"ה בחודש תמוז ה'תשפ"א הבעל"ט, ויתמקד רובו בהלכות צדקה וענייני חושן משפט, נא לשלוח לא יאוחר מר"ח סיון בקצירת האומ'ר כפי האפשר (לא באריכות יותר מכ-5000 מילים), מפני הטורח הנהו ברכי דרבנן דשלהי, הגיע ע"ט אומרין לו הין, אקצ'ר אומרים לו



פתח הבית



הין, יה"ר שתזכו לכוין לאמיתה של תורה, יפוצו מעיינותיכם חוצה, וירבה גבולכם בתלמידים, ויסיר עול דרך ארץ מעל צווארכם, השתא הכא עבדי לשנה הבאה בארעא דישראל בני חורין.

בברכת חג פסח כשר ושמה,

חברי המערכת



אמר זעיר'א דמן חבריא, אנא עבדא, יא"ע ס"ט, הא לחמא עני'א:

כאן מקום להוסיף כמה עובדות ששמעתי ממו"ח הג"ר דוד נאבארו שליט"א, ממה ששמע מיידו הנאמן הג"ר אברהם פיינשטיין שליט"א, אחיינו של מו"ר רה"י הגר"ד פיינשטיין זצ"ל, ומהם ילמדו בעלי הוראה מקצות דרכיו, בדברים הנוגעים למורים את העם את הדרך אשר ילכו בה.

פעם, התקשר ת"ח חשוב על הגר"ד פיינשטיין זצ"ל לשוחח עמו באיזה ענין, ותוך כדי, אמר לו הגר"ד להמתין, וכתום כחמש או שש דקות חזר לשיחה. למחרת, אחותו של אותו ת"ח אמרה לו שאתמול התקשרה לגר"ד עם שאלה בהלכה. אמר לה הת"ח, ובאיזה שעה התקשרת, ונמצאה השעה מכוונת לאותו הזמן שאמר לו הגר"ד להמתין. הלה שאל את הגר"ד למה לא אמר לו שאחותו התקשרה ביני ביני, והשיב לו שאם אכן התקשרה, למה יאמר לו?

ושוב כה"ג, היתה אסיפת רבנים מגדולי ארה"ב בבית מרן הגר"ד פיינשטיין זצ"ל, ולאחר דיונים של כמה שעות, שאלה אותו הרבנית תליט"א לפשר השיחה, ואמר לה שאינו יכול לומר לה על מה שוחחו. היתה זו הפעם האחרונה שערכו אסיפת רבנים בביתו!

עוד אספר מה ששמעתי אני ממורי ורבי יבלחט"א רה"י הג"ר ראובן פיינשטיין, אחיו של הגר"ד, כשהלכתי לנחמו על פטירת אחיו הגאון אמרתי לרה"י ששמעתי עובדא מאחיו הגר"ד שפעם חלתה אשה באופן שהכליות כבר הפסיקו לגמרי לתפקד, ואמרו הרופאים נואש, ושאלו את הגר"ד בעניינה ועל כך שהינה הולכת להיפטר, ואיך לנהוג מבחינת ההלכה בכה"ג. הגר"ד, שהכיר היטב את משפחת האשה שהיו מקורבים לישיבה, אמר להם, וכי אם הכליות הלכו להן, מה העניין ללב?



פתח הבית



והיה הדבר לפלא באזני השומעים: הלא הגר"ד ידע היטב את תפקוד גופו של האדם ושלט בעניינים רפואיים, היתכן איפוא שחשב הגר"ד שיש לאותה אשה סיכוי לחיות אחרי שהגיעה למצב כזה?! ואולם, ראה זה פלא, שאחר כמה ימים כליותיה חזרו לתפקד, והאשה קמה לאחר כמה שבועות והיתה כאחד האדם.

וכשנומיתי מעשה זה לרה"י אחיו הגר"ר שליט"א, שאל אחד מן הנוכחים האם זה היה פסק או זו היתה ברכה. אמר הגר"ר יתכן, אך הוסיף שעל מורה ההוראה לדעת שלא להבהל מקביעות של רופאים המבוססות לרוב על קריאת המידע על ידי הזוטרים במעבדה. ועל דרך רוב, אם היו באמת רוצים לעמוד על טיב סיכויי ההחלמה צריך שרופא מומחה יקרא את המידע ביישוב הדעת, אלא שעולם כמנהגו נוהג, וטוב שברופאים וכו'. ועל כן ייעץ, שלא להבהל ולהשיב ע"פ מידע, אלא לבחון שוב ולבקש קריאה חוזרת ונשנית של המידע, ובמקום שאפשר להמתין, לייעץ לשואל לחכות כמעט רגע אולי יש תקווה. [עוד הוסיף הגר"ר שאצל אביו, מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל היו מעין מופתים אלו שהיה אומר למי שודאי צריך ניתוח וכיו"ב, שהכל יהיה בסדר.]

יה"ר שהקב"ה יצילנו משגיאות בהוראה, וזכות הגר"ד פיינשטיין תעמוד לכלל ישראל וליושבי הארץ הזו בפרט, ולמורי ההוראה שלא יכשלו בדבר הלכה, ויליץ יושר בעדינו להסיר המשחית והמגפה מעלינו, אכ"ר.



בית נכאֵת

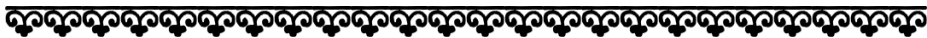




דרוש ליציאת מצרים 'שלח נא ביד רבי עקיבא בן יוסף'

מאת מהר"ר יעקב בר יוסף הרופא זלה"ה מבגדאד

הנדפס בסוף ספרו 'שמן הטוב', שיטה על מסכת ביצה



מתולדות מהר"ר יעקב בר יוסף הרופא מבגדאד

מהר"ר יעקב בר יוסף הרופא מבגדאד היה בנו השני של מהר"ר יוסף שלמה שעלה מרומא לארם צובא, ומשם עבר לבגדאד. היה מתלמידיו המובהקים של ראשי חכמי בגדאד הקדמונים מהר"ר משה חיים זלה"ה, רבה של בגדאד וסבו של מרן הרי"ח טוב, שמדבריו מביא רבינו בתחילת הדרוש שלפנינו. וגם יצק מים על ידי מהר"ר ראובן דוד נאווי זלה"ה, אב"ד מקדוש בגדאד, ועל ידי מהר"ר נסים ב"ר צאלח מצליח זלה"ה. בס' מסעי ישראל (עמ' 4) הובא משם הנוסע בנימין השני שביקר בבגדאד בשנת ה"תר"ח וכתב עליו בזה"ל, שהיה דיין ראשון, נשוא פנים בגלל תכונותיו היקרות וידיעותיו הרחבות, ע"כ.

מתלמידיו המובהקים של מהר"ר יעקב הרופא היה הגאון האדיר, שר התורה ורבן של כל בני הגולה, מקים עטרת התורה בבבל ובאגפיה מהר"ר עבדאללה סומך זלה"ה, מח"ס זבחי צדק, ובספרו חלק יעקב כינה מהר"ר יעקב הרופא את תלמידו "תלמידי המובהק והנבון". בתו, הרבנית אסתר ע"ה, נישאה למהר"ר משה שמאש זלה"ה שהיה החכם באשי וראב"ד בבגדאד בשנות תרע"ח-תרפ"ג.

רבינו חיבר ספרים רבים וכוללם הספר שמן הטוב, שיטה על מס' ביצה (נד' בחיי המחבר, קונשטנדינה תר"ט) שבו נמצא הדרוש הנוכחי, נאוה תהלה, דרושים על ספר תהלים (נד' בחיי המחבר, ירושלים תר"ה), שיר חדש, פירוש על שיר השירים (נד' בחיי המחבר, כלכותא תר"ג), חלק יעקב, דרושים על התורה, אהל יעקב, שו"ת (יצא לאור ע"י מכון הכתב), שאל יעקב, שו"ת, ועוד כתי"י על מנהגי בגדאד. רובם נדפסו שוב ע"י מכון הכתב ומכון אהבת שלום. מהר"ר יעקב הרופא נפטר בבגדאד בו' תשרי תרי"ב ונקבר בחצר קברו של יהושע בן יהוצדק כהן גדול הקבור בבגדאד.

הדרוש שלפנינו סובב הולך סביב המדרש שלח נא ביד תשלח ביד רבי עקיבא בן יוסף, ומבאר את טענת משה רבינו ע"ה ע"פ שיטת ר"ע בהרבה ממקומות הש"ס בפלפול ובמתיקות, חורז סוגיא בסוגיא, כל הש"ס והמדרשים פרוסים לפניו, כמעין המתגבר. הדרוש כתוב בסגנון הדרושים של גדולי אחרוני הספרדים הקדמונים, כדוגמת הרב תנא דאורייתא מהר"ר יהודה רוזאניס בספרו פרשת דרכים, מהר"י אלגאזי, גאון עוזנו החיד"א בספריו ועוד רבים (וע' בספר שם הגדולים לג"ע החיד"א, מערכת ספרים אות ד' ס"ק סב, בענין מיני הדרשות השונות).

והרבה תי' נאמר בזה, וחד מינייהו עדיף
הוא מ"ש רש"י ז"ל בפ' בא בפ' ומושב בני
ישראל אשר ישבו במצרים וכו' דחשבון
הגירות מתחיל משנולד יצחק ק"ץ שנים
קודם ירידתם למצרים ורד"ו שנים ישבו
במצרים הרי ת' שנה, ע"כ.

איתא במדרש שלח נא ביד תשלח, ביד רבי
עקיבא בן יוסף, ע"כ. הנה, זאת חקרנוה כן
היא, באר חפרוה שרים ראשונים גם
אחרונים, לידע להודיע ולהוודע בענין
יציאת ישראל ממצרים קודם זמנם דרחמנא
אמר בגזרת בין הבתרים כי גר יהיה זרעך
וכו' ועבדום וענו אותם ת' שנה ואיך יצאו
ישראל ברד"ו קודם זמנם.

וכן מפורש במדרש אבכיר הובא בילקוט פ'
בשלח דבשעת קריעת ים סוף טען עוזא לפני

שלח נא ביד רבי עקיבא בן יוסף

מאת מהר"ר יעקב בר יוסף הרופא זלה"ה מבגדאד

מקום קרויים עבדים, ר"מ אומר בין עושים וכו' בין כשאננם עושים רש"מ קרויים בנים, עי"ש. והנה, מדברי ר"ע מוכח דס"ל כר"מ דאין חילוק בין עושים רש"מ לאין עושים רש"מ, ובכל גוונא קרויים בנים דהא יהיה טעמא ר"ע למה שאינו מפרנס את העניים הוא מפני כדי שנוכה בהם לעה"ב, ואי איתא דיש חילוק כס' ר"י, א"כ ק' בזמן שישראל אינם עושים רש"מ למה הקב"ה אינו מפרנס את העניים.

ובזה נתבאר המדרש הנ"ז שלח נא ביד תשלח ביד עקיבא ב", ר"ל, דאנא ס"ל כס' ר"י דבזמן שעושים רש"מ קרויים בנים אבל בזמן שאינם עושים רש"מ קרויים עבדים, ובאותו הזמן היו ישראל גוי מקרב גוי, מה אלו עובדי ע"ז וכו', ולא היה עושים רש"מ והם קרויים עבדים, וכיון דאינם בבחינת בנים א"כ לא שייך לתרץ קושי השעבוד השלים המנין, וא"כ א"א ליגאל עכשיו שהרי עדיין לא נשלם הזמן. אבל לדידך דס"ל דבכל גוונא קרויים בנים א"כ שלח נא וכו' ביד ר"ע דאיהו מארה דהאי סברא.

(ב) **אופן** הב' עפ"י מ"ש בפ"ק דסוטה בשכר נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים, ופי' מהרש"א ז"ל שהיו עושים צדקה עי"ש, והנה ידוע דק"ל מעשה ידי אשה לבעלה, אבל בהעדפה ע"י הדחק איפליגו בפ' מציאת האשה, ר"ע ורבנן, דר"ע ס"ל לעצמה ורבנן ס"ל לבעלה עי"ש.

והנה, אליבא דרבנן דס"ל דאף העדפה ע"י הדחק הוא לבעלה א"כ אין להם לנשים שום

הקב"ה ואמר רבש"ע תן לי רשות להחזירם שכבר לא שלמו הת' שנה, השיב לו הקב"ה גלוי וידוע לפני דמיום שנוולד יצחק היו גרים, עי"ש.

ועפ"ז נבא לבאר המדרש הפונה קדים שלח נא בי תשלח וכו', ובראשית מאמר אביעה מה ששמעתי מפה קדוש מו"ר הרב הגדול כמהר"ר משה חיים זצוק"ל שהיה דורש המדרש הזה כמין חומר בשני אופנים.

(א) **אופן** הא', עפ"י מ"ש המפ' ז"ל דע"י קושי השעבוד שהטילו עליהם המצריים יותר מדאי כמשה"ה וימררו את חייהם בעבודה קשה וכו' וזה לא נכלל בגזרת הקב"ה שגזר ועבדום וכו' הועיל להם להשלים המנין כאלו נשתעבדו בהם ת' שנה. וכ' המפ' דת' זה לא יתכן אלא אם נאמר דישראל הם בבחינת בנים, אבל אם הם בבחינת עבדים א"א לומר ת' זה, כמ"ש פ' השותפין שאל טורנופוס הרשע את ר"ע אם אלהיכם אוהב את העניים למה אינו מפרנסן, א"ל כדי שנוכה בהם לעה"ב, א"ל, אדרבה זו מחייבם, משל למלך שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורים וגזר עליו שלא להאכילו וכו' והלך אדם א' והאכילו והשקהו וכו', השיב לו ר"ע שהוא משל למלך שכעס על בנו וחבשו וכו' ובא אדם א' והאכילו וכו', לכשישמע המלך משגר לו דורון ואנחנו קרויים בנים שנאמר בנים אתם לה' אלהיכם, עי"ש.

והנה, בפ"ק דקידושין איפליגו ר"מ ור"י דר"י ס"ל כשישראל עושים רצונו של מקום קרויים בנים אבל כשאין עושים רצונו של

שמצאו ישראל בכניסתם לארץ לפירות ח"ל, דהתם גידולי פיטור נינהו, וצ"ל דר"ע ס"ל דא"י אינה מוחזקת מאבותינו ור"א סבירא ליה דא"י מוחזקת מאבותינו, דלשטתיה אזיל, כמ"ש פ' המוכר פירות דף ק' תניא הלך בה לארכה ולרחבה קנה ואמרי' בגמ' מאי טעמא דר"א דכתיב קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה קנה ע"ש.

ועם"ז מבואר כוונת המד' שלח נא ביד תשלח ביד ר"ע בן יוסף, ר"ל דלדידי ס"ל כר"א דא"י מוחזקת וא"כ א"א לומר דהגירות מתחיל משנולד יצחק דהא בעינן בארץ לא להם וליכא, וא"כ כיון דלא נשלם הזמן אין אני יכול לגאול את ישראל ממצרים, אבל לדידך דס"ל דהגירות מתחיל משנולד יצחק וצ"ל דא"י אינה מוחזקת א"כ שלח נא ביד עקיבא ב"י דאיהו מרא להאי סברא.

ובזה אפשר לפ' כוונת הפ' בפ' שמות מי אנכי וכו' וכי אוציא את בני ישראל ממצרים וכו', בהוציאן את העם וכו', ונקדים מאי דאמרי' בפ' אר"ע ויתיצבו בתחתית ההר מלמד שכפה עליהם את ההר כגיגית אמר רבא מכאן מודעא רבא לאורייתא, והרב התנא ז"ל בס' פרשת דרכים בדרך הערבה כתב דאין כאן מודעא דלא שייכא מודעא אלא במי שאנס את חבריו לעשות דבר שלא כרצונו אבל מלך שמצוה לעבדיו לעשות כך וכך הרי הם מחוייבים לעשותו ואין כאן טענת אונס דקי"ל כשמואל דדינא דמלכותא דינא, וא"כ חייבים ישראל מדינא לקיים גזירת מלכם.

ממון וזכות במעשה ידיהם בשום אופן, וא"כ לא היו ראויים ליגאל בזכות הצדקה שהיו עושים הנשים, דהא מעשה ידיהם אינם שלהם. ובה פליגי הקב"ה ומרע"ה, דהקב"ה ס"ל כר"ע ומרע"ה ס"ל כרבנן, וז"ש שלח נא ביד תשלח, ביד ר"ע בן יוסף. אלה קצות אמרי קדוש מה ששמעתי מפי עט"ר מ"ו הרב זלה"ה.

(ג) **נחזור** למ"ש לעיל דהגירות מתחיל משנולד יצחק, והנה כתב הרב מהר"י אלגאזי בספריו וכ"פ שאר מפ' ז"ל, דתנ' זה לא יתכן אלא אי אמרי' ארץ ישראל אינה מוחזקת מאבותינו אבל אי אמרי' ארץ ישראל מוחזקת מאבותינו שקנאה אאע"ה את הארת בהלך א"כ א"א להתחיל הגירות משנולד יצחק דהא בעינן בארץ לא להם וליכא.

והנה, אמרי' בירוש' פ"ב דחלה, הביאו הרב התנא [1] ז"ל בס' פרשת דרכים בדרך הקודש דרוש תשיעי וז"ל, פירות א"י שנכנסו לארץ ר"א פוטר ור"ע מחייב, מאי טעמא דר"א, דכתיב מלחם הארץ ולא פירות ח"ל, מאי טעמא דר"ע, דכתיב אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה בין בפירות הארץ בין פירות ח"ל, השיב ר"ע את ר"א אי אתה מודה לי בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו בצקות וקמחים שהם חייבים בחלה ולאו גידול פיטור נינהו, ואר"י תמהני איך ר"ע מוטיב לר"א, תמן עד שלא נכנסו לארץ ירשו דאמר רב הונא משם רשב"ג לזרעך נתתי את הארץ, אתן לא כתיב אלא נתת, ע"כ.

וצריך להבין דאיך ר"ע יתיר קושייתו של רבי יוסי, דהא באמת לא דמי בצקות וקמחים

‘שלח נא ביד רבי עקיבא בן יוסף’

מאת מהר"ר יעקב בר יוסף הרופא זלה"ה מבגדאד

וכו' בהוציאך את העם תעבדון וכו', עמ"ש בפ"ק דקידושין דף ט"ו פלוגתא דר"י ור"ע בפ' או דודו או בן דודו יגאלנו או השיגה ידו ונגאל, דר"י ס"ל דגאולת קרובים לשחרור דדריש המקרא לפניו כלומר את שלמעלה ממנו הוא מלמד דכתיב או דודו או בן דודו, ודרשין או דודו זו גאולת קרובים או השיגה ידו זו גאולת עצמו, מה גאולת עצמו לשחרור אף גאולת קרובים לשחרור, דדרשי' והשיגה ידו ללמד את שלפניו אתא אגאולת קרובים. ור"ע ס"ל דגאולת קרובים לשעבוד, דדריש קרא לאחריו, כלומר או נגאל דהיינו גאולת אחרים, ושדי גאולת אחרים לגאולת עצמו, מה גאולת עצמו לשחרור אף גאולת אחרים לשחרור אבל דקרובים לשעבוד דס"ל דוהשיגה ידו ללמד את שלאחריו הוא בא.

והנה, כיוצא בספק זה נופל במאמרו ית' לאאע"ה ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וכו' ועבדום וענו אותם ת' שנה, דלר"י דס"ל דמקרא נדרש לפניו ה"נ קרא דת' שנה נדרש לפניו אבארך לא להם דהיינו מצרים, כמ"ש הרב האריאל זלה"ה כנודע, ולפי"ז צריך שיהיו כל הת' שנה במצרים. אבל לר"ע דדריש קרא לאחריו איכא למימר ה"נ דקרא דת' שנה נדרש לאחריו אגם את הגוי אשר יעבדו והוא כסברת הרב עשרה מאמרות שכתב דתשולם הת' שנה היה בשאר הגליות ואסמכיה אקרא ת' שנה וגם את הגוי שדרז"ל גם לרבות ד' מלכיות שאף הם כלים על ששעבדו בישראל, ע"ש בספרו הבהיר.

ולפי"ז הדין נותן להוציאם כל אימת שירצה, דדרשי' קרא דת' שנה לאחריו לגם

וכתב הרב ז"ל דה"ד אם א"י אינה מוחזקת מאבותינו, אבל אם הארץ מוחזקת ליכא למימר הכי, דהא כתב הר"ן ז"ל משם התוס' דדווקא במלכי האומות אמרינן דינא דמלכותא דינא מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תקבלו גזרותי ומצוותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא לפי שכל ישראל שותפים בה, וא"כ אי א"י מוחזקת מאבותינו חזרה טענת המודעא לדוכתא, עי"ש.

וא"כ שזהו שאלת מרע"ה מי אנכי וכו', וכי אוציא את בני ישראל ממצרים, ר"ל, דבאיזה כח אוציא בני ישראל ממצרים דהא לא נשלך הזמן דליכא למימר דהגירות מתחיל משנולד יצחק דהא א"י מוחזקת, וא"כ בעינן בארץ לא להם וליכא. לזה השיבו הקב"ה וזה לך האות וכו', דלפי האמת א"י אינה מוחזקת דהא בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים שאתם עתידין לקבל התורה על ההר הזה דייקא שאני כופה עליכם את ההר כגיגית, תיקשי לך דמה הועילה כפיית ההר והלא איכא טענת מודעא ומוכרח לו' דדינא דמלכותא דינא, ואי א"י מוחזקת לא שייך לו' כן, וכמ"ש לעיל, אלא ודאי אינה מוחזקת וא"כ שפיר י"ל דהגירות מתחיל משנולד יצחק ונשלם הזמן.

ועפי"ז יש לפ' כוונת המגיד, רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם ולא לו וכו' אף אתה וכו' בעבור זה וכו', ולא נאריך בדקדוקים, וחוצ' מן המכוון פירשנו בעניותנו עפ"י מ"ש הרב החסיד מהר"י אלגאזי בס' ש"י פרשת וארא בכונת הפ' מי אנכי כי אלך

בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, דהוציאנו ממצרים קודם הזמן ומוכרח דשדינן קרא דת' שנה אלאחריו אוגם את הגוי וא"כ גבי גאולת קרובים נמי לשעבוד דשדינן קרא לאחריו כמ"ש לעיל, ואלו היה שם לא היה נגאל, דלפי שטתו דס"ל דשדי קרא לפניו וממנה הוציא שורש פורה ראש ולענה לעקור עול מלכות שמים מעליו, לא היה נגאל, שהיה מודד לו הקב"ה כמדתו דשדינן קרא דת' שנה לפניו בארץ לא להם דהיינו במצרים.

אמנם, עפ"י האמור לעיל יובן דהרשע נפשו לשאו"ל הגיעה, מה העבודה הזאת, התורה והמצוות, לכם, דהא איכא טענת מודעא, וז"ש לכם ולא לו. ולז"א אף אתה הקהה את שניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, כלו' דלדיך דס"ל טענת מודעא ולא ס"ל דדינא דמלכותא דינא, מוכרח לו' דס"ל דא"י מוחזקת וכמ"ש לעיל, אבל הא ליתא בעבור זה, דא"י אינה מוחזקת, עשה ה' לי בצאתי ממצרים שיצאנו קודם הזמן ומוכרח לתרץ דהגירות מתחיל משנולד יצחק, ואי א"י מוחזקת מאבותינו א"כ ק' דהא בעינן בארץ לא להם וליכא, והיכי חשבי' מלידת יצחק, אלא ודאי א"י אינה מוחזקת, וא"כ ממילא חייבים אנחנו לקבל התורה והמצוות מכח דינא דמלכותא דינא, וכדי להקהות את שיני בן הרשע שחיק טמא אמר ואלו היה שם לא היה נגאל דכיון דלפי סברתו דס"ל דא"י מוחזקת ובתוכו ישים ארס"ו ארס נחש עקלתון בטענת מודעא כדי לפרוק מעליו עול התורה והמצוות, לכן כי פרי מעלליו יאכל מדה

את הגוי דהיינו בשעבוד מלכיות, וממילא הדין יוצא כס' ר"ע דגאולת קרובים לשעבוד, והוא ית' כי גאל קרובו היה לשעבוד לקבל אלהותו ולעבוד את ה' ולשמור מצותיו, דדרש' קרא דוהשיגה ידו דללמד לאחריו אונגאל שהוא גאולת אחרים, אבל גאולת קרובים לשעבוד.

וזה כוונת הכתוב מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל וכו' וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, כי הנה פירשו הראשונים ז"ל שעיקר סירובו של משה היה על דבר היות שליחות זה לפני זמן הת' שנה, ולפי דרכינו יראה דתפס השיטה מרע"ה דקרא דת' שנה הוא נדרש לפניו וצריך להיות כל הת' שנה במצרים ולפיכך באה תשובתו ית' להוציאו מסברא זו, כי הנה אתה תראה כי בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים, וגם הלום יפלא בעיניך דגאולת קרובים לשחרור, אלא עכ"ל דתעבדון ותהיה גאולה לשעבוד מפני שאני דורש המקרא לאחריו וגאולת קרובים לשעבוד, וממילא תדע דקרא דת' שנה נמי נדרש לאחריו כס' ר"ע, ואין תשלום הת' שנה צריך להיות בתוך מצרים, עכ"ד. ובזה פי' הרב הנז' עפ"י כוונת המדרש שלח נא ביד תשלח ביד ר"ע ב"י עי"ש בד"ק.

ובזה מבואר כוונת המגיד, רשע מה העבודה וכו', דקשיתיה לרשע מה העבודה הזאת לכם העבודה דייקא דס"ל דגאולת קרובים לשחרור דשדינן קרא לפניו ואין ואין אנחנו חייבים ח"ו לעבוד את ה', וזהו לכם ולא לו, ולכן אף אתה הקהה את שיניו ואמור לו

שלח נא ביד רבי עקיבא בן יוסף

מאת מהר"ר יעקב בר יוסף הרופא זלה"ה מבגדאד

והנה, הרמב"ם בפ"ו מה' תשו' חקר דאמאי נפרע הקב"ה מהמצריים בעשר מכות בשביל שנשתעבדו בישראל והלא מקרא מלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם וכו'. והרמב"ם תי' דהקב"ה לא גזר שישתעבדו במצרים אלא בארץ לא להם, שלא גזר על אומה ידועה. והראב"ד השיגו דא"כ יכולים המצריים לומר להקב"ה על מי תחול גזרתך. ותי' הראב"ד ע"ד אני קצפתי מעט והם גזרו לרעה, ובשביל שהטילו עליהם כובד השעבוד לכך נפרע מהם, ע"ש.

ולפי תי' הראב"ד הנו' א"כ א"א לומר דקו' השעבוד ישלים המנין, דהיכי מזכין שטרא לבי תרי, דהא כיון דשקלו למטרפסייהו המצריים בשביל קו' השעבוד איך יועיל להם לישראל להשלים. ועיין ברך יצחק ס' שמות. וצ"ל דמאן דס"ל דקו' השעבוד השלים המנין ס"ל כתי' הרמב"ם, ובזה מבואר המדרש בפשיטות שלח נא ביד תשלח, ביד עקיבא ב"י, דמרע"ה ס"ל כתי' הראב"ד דמה שלקו המצריים הוא בשביל קו' השעבוד יועיל להשלים המנין, ודוק.

(ה) א"כ, ונקדים מ"ש בגמ' במס' נדרים מפני מה נשתעבדו בניו של אאע"ה מפני שעשה אנגריא בת"ח שנאמר וירק את חניכיו וכו', והק' המפ' דהא מקרא מפורש הוא משום שאמר במה אדע א"ל ידוע תדע כי גר וכו', ותי' דמשום זה לא נגזר עליהם קו' השעבוד, אבל מפני שעשה אנגריא בת"ח נגזר קו' השעבוד.

כנגד מדה לא היה נגאל, דכיון דא"י מוחזקת, א"כ עדין לא נשלם הזמן, ודוק.

ואחרי כתבי אחר זמן רב בא לידי ס' שמחת הרגל וראיתי שקדמני הרב בפרט זה ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה.

(ד) א"כ בהקדים מ"ש ה' החסיד מהר"י אלגאזי ז"ל בס' ש"י במאמר רז"ל דרש ר"ע בשכר נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים, בשעה שהיו הולכות לשאוב מים הקב"ה מזמין להם דגים קטנים בכדיהם ושואבות מחצה מים ומחצה דגים ובאו' ושופות ב' קדרות וכו' ונוזקות להם בין שפתים וכו'. דהכוונה דהנה מה שיצאו ישראל קודם הזמן הוא מפני קושי השעבוד השלים המנין, אבל ק' דהא קרא כתיב ועבדום וענו אותם והוא בכלל הגזרה, כיון דהמצריים דרשו לקרא דועינו אותם לעינו התשמיש, כמ"ש וירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ, א"כ ממילא נתחייבו על קו' השעבוד להוציאם קודם הזמן, ואם לא היתה הוראת עוצם התשוקה של הנשים שהורו בעצמן גודל העינוי אשר היה להם בפרישות ד"א ולא היו מרגישות לחשוב אותם לעינוי לא היה מקום לצאת קודם זמנם מפני קושי השעבוד, אך מתוך מעשה הנשים וחריצותם לשכב בי שפתים שהורו על עצמן שהיה נחשב להם פרישות ד"א לעינוי, א"כ נתקיים וענו אותם בתשמיש, ולכן נגאלו מצד קו' השעבוד, עכ"ד. נמצינו למדין דר"ע ס"ל דקו' השעבוד השלים המנין.

והנה יש לפ' כוונת הפ' בדרך הלציי בפ' בשלח, וירא ישראל את ה' הגדולה ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ונקדים מ"ש במדרש אבכיר על פ' זה הביאורו המפ' ז"ל, וז"ל, ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים, וכי ישראל ביד מצרים היו באותה שעה, אלא אותה שעה פתח עוזא שר של מצרים לפני הקב"ה, אמר רבש"ע אומה זו שאתה מוציא ממצרים יש לי עליה דין יבא מכאל שר שלהם וידון עמי, א"ל הקב"ה למכאל, בא ודו עמו. אותה שעה פתח עוזא ואמר, רבש"ע, אתה גזרת על אומה זו שיהיו משועבדים תחת יד אומה שלי ד' מאות שנה ועדיין לא עבדו בהם כ"א רד"ו, תן לי רשות להחזירם, מה אתה קיים אף שבועתך קיימת, א"ל הקב"ה למכאל החזר לו תשובה, אותה שעה שתק מכאל, אז השיב הקב"ה ואמר אני יש לי ללמד זכות על בני, כלום נתחייבו אלא בשביל דבור אחד שאמר אברהם אוהבי במה אדע ואמרת לי כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, כלום בארץ מצרים אמרת, בארץ לא להם אמרת, משנולד יצחק התחילה הגזרה, אותה שעה הצילה הקב"ה את ישראל מיד מצרים. וה"ד ויושע ה' את ישראל מיד מצרים. ע"כ.

והנה, הוקשה להם לישראל באותה שעה דאמאי הוצרך הקב"ה לתרץ דהגירות מתחיל משנולד יצחק, והי"ל להשי"ת להשיב תי' פשוט דק' השעבוד השלים המנין. אלא ודאי צ"ל דק' השעבוד משום אנגריא, וא"כ מוכרח דדרשי' את ה' לרבות ת"ח, וז"ש, וירא ישראל את ה' וכו' לשון הבנה ולא לשון ראייה, דכבר אמר וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים, אלא וירא השני

והנה נודע מאי דאמרי' בקמא פ"ד שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיא לפ' את ה' אלהיך תירא פירש, א"ל תלמידיו כל אתין שדרשת מה תהא עליהם וכו', עד שבא ר"ע ולימד את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח, נמצא לדעת ר"ע דדריש את לרבות ת"ח א"כ שפיר ראוי אאע"ה ליענש במה שעשה אנגריא בת"ח, אבל לשמעון העמסוני ודעמיה דלא דרשי' אתין א"כ א"א לומר דק' השעבוד בשביל אנגריא, וצ"ל דק' השעבוד בא להשלים המנין.

עוד נקדים מ"ש הרב עמודיה שבעה, דטעם מרע"ה שסירב בשליחות מפני שרצה שתהיה הגאולה ע"י ית' משום שכל גאולה שהיא ע"י ב"ו אחריה שעבוד ע"י"ש, אמנם היינו דוקא אם נשלם הזמן הדין עם מרע"ה שיגאלם הקב"ה בעצמו כדי שלא יהיה אחריה שעבוד, כיון שלא נשאר עליהם שום אחריות, אבל אם לא נשלם הזמן א"כ א"א להגאל ע"י הקב"ה.

וא"כ י"ל דבזה פליגי הקב"ה ומרע"ה, דהקב"ה ס"ל כר"ע דדריש את וממילא חייבים ישראל בקו' השעבוד מפני שעשה אאע"ה אנגריא בת"ח, וא"כ לא יועיל להם קו' השעבוד להשלים המנין, וכיון שלא נשלם הזמן א"א להגאל ע"י ית', אבל מרע"ה ס"ל כשמעון העמסוני ודעמיה דלא דריש את ואינם חייבים בקו' השעבוד דאין עליהם שום עונש במה שעשה אאע"ה אנגריא בת"ח, וממילא קו' השעבוד הועיל להם להשלים המנין וצריך שיגאלם הקב"ה בכבודו ובעצמו כדי שתהיה גאולה שלימה. וז"ש שלח נא ביד תשלח, ביד עקיבא ב"י, ודוק.

ש'שלח נא ביד רבי עקיבא בן יוסף'

מאת מהר"ר יעקב בר יוסף הרופא זלה"ה מבגדאד

לוקין עליו, אבל לדעת רבה צ"ל דס"ל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו שהכל הולך אחר המעשה, אבל המחשבה אין חשובה לענוש עליה.

והנה, איתא במס' תמורה ובמס' מכות דף ד' והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו, בא הכתוב ליתן עשה אחר ל"ת לומר שאין לוקין עליו דר"י, ר"ע אומר לא מן השם הוא זה אלא משום דהוי לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, מכלל דר"י סבר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

והנה, ה' שערי שמים כתב דעל מכירת יוסף יש התנצלות גדול לשבטים שהרי לא חטאו רק במחשבה לבד ולא במעשה, לפי [ש]מחשבתם הרעה שחשבו לאבדו מן העולם לא יצתה לפועל, כמו שאמר הכתוב ואתם חשבתם עלי רעה, אלוהים חשבה לטובה, וידוע דעשרה הרוגי מלכות הוא בשביל חטא מכירת יוסף, כמו שכתב רבינו האר"י ז"ל. והנה, אי אזלינן בתר מעשה א"כ השבטים לא חטאו כלום ולא היו ראויים ליענש בעשרה הרוגי מלכות, ולזה אדה"ר כשראה מיתת ר"ע נתעצב במיתתו, דלשיטת ר"ע דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו נמצא דאזלינן בתר מעשה ולא בתר המחשבה, וא"כ כיון דהשבטים לא עשו כלום אלא חטאו במחשבה, א"כ לא היה ראוי ר"ע ליענש בשביל מכירת יוסף, עכת"ד, עי"ש באורך.

עוד נקדים מ"ש בזו"ח, דכשיצאו ישראל ממצרים קטרגה מדה"ד על ישראל ורצתה

הוא ל' הבנה, שהבינו בדעתם התשו' שהשיב הקב"ה בעדם לעוזא והצילם ממנו מיוחד הגירות מתחיל משנולד יצחק ולא משום קו' השעבוד, מוכרח דדרשי' את ה' לרבות ת"ח. וז"ש וייראו העם את ה' ויאמינו בה' וגם במשה עבדו, ודוק.

(ו) **א"ב** בהקדים מ"ש הרב הגדול מהר"י דוד ז"ל בס' צמח דוד פ' וישב במאמר רז"ל פ"ק דע"ז, זה ספר תולדות אדם מלמד שהראהו הקב"ה לאדה"ר דור ודור ודורשיו וכו', וכיון שהגיע לדור ר"ע שמח בתורתו ונתעצב במיתתו, אמר ולי מה יקרו רעיק אל, ע"כ. דק' אמאי נתעצב במיתת ר"ע דווקא ולא במיתת שאר הצדיקים שנהרגו. ופי' הרב במאי דאמרי' בריש פ"ק דמ"ק איתמר [המנכש] והמסקה מים לזרעים בשבת משום מאי מתרינן ביה, רבה אומר משום חורש, אב יוסף אומר משום זורע, אמר רבה כותיה ידידי מסתברא מה דרכו של חורש לרפוי ארעא ה"נ מרפי ארעא, אר"י כותיה ידידי מסתברא מה דרכו של זורע לצמוחי פירא ה"נ מצמח פירא. וכתבו התוס' לרפויי ארעא דבתר עיקר המלאכה אזלינן, ודמי לחורש, ור"י ס"ל אעג"ב דעיקר המלאכה לחורש, מחשבתו לאו לרפויי ארעא, ובהכי פליגי, דרבה סבר דבתר המעשה אזלי' ולא בתר המחשבה, ור"י ס"ל דבתר המחשבה אזלי' והיא עיקר ולא אחר המעשה והדמיון.

והנה, לדעת ר"י שאמר דעל מחשבה לחוד נענש אעפ"י שלא עשה מעשה, ודאי אין לאוקמי לדידיה דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אלא כמ"ד לאו שאין בו מעשה

וא"כ לפי ס' ר"ע הנז' שפיר מחוייבים השבטים במכירת יוסף דאזלי' בתר המחשבה (ומ"ש לעיל בהפך דס"ל לר"ע לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו יש לדחות דהתם גרסי' ר' יעקב ולא ר"ע, וכמו שהגיה מהרש"א שם), וכיון דכוונתם היתה לרעה למכור אותו, אעג"ב דלפי האמת אלהים חשבה לטובה, וגם דהכרח הוא שירדו למצרים דראוי היה יעקב לירד בשלשלאות של ברזל וכו', אבל הא מיהא כוונתם היתה לרעה.

עוד נקדים מ"ש הרב ראש דוד פ' יתרו מ"ש במפ' בכוונת מאמרם ז"ל אתם למה ודברים למה, דיש שני טעמים לגלות מצרים, א' בשביל אמירת במה אדע וא' בשביל מכירת יוסף, דיי ברד"ו שנים כי מכרו אותו בעשרים כסף, ומטעם זה הגיע זמנם לצאת דעל כל שבט מעשרה שבטים מגיע עשרים שנה כנגד עשרים כסף הרי מאתים, וישבו רד"ו. ויש להכריע דגלות של מצרים משום גזרת בין הבתרים מדחזינן דשבט לוי לא נשתעבדו, ואי אמרת בשלמא דהגלות בשביל גזרת בין הבתרים ניחא, דכדאי לגיון של מלך וכו', אלא איא אמרת משום מכירת יוסף, הו"ל לשבט לוי להשתעבד דעיקר היה במכירתו. וז"ש אתם למה אינכם בשעבוד, זה מורה משום גזרת בין הבתרים ולא משום מכירת יוסף, א"כ ודברים למה, שאתם מדברים להוציא אותם, הרי עדיין לא נשלם הקץ עכ"ד. נמצינו למדין אם הגלות בשביל אמירת במה אדע הרי לא נשלם הזמן, ואם בשביל מכירת יוסף נשלם הזמן.

שישבו ישראל במצרים ז' פעמים רד"ו כמש"ה ויסרתי אתכם אף אני שבע על חטאתיכם. והנה ידוע דאיכא מ"ד דגלות מצרים בשביל אמירת במה אדע, ולפי סברת רש"י ז"ל שכתבנו לעיל דהגירות מתחיל משנולד יצחק א"כ נשלם הגלות. וא"כ י"ל דבזה פליגי הקב"ה ומרע"ה, דהקב"ה ס"ל דגלות מצרים בשביל אמירת במה אדע, וא"כ נשלם הגלות מעת שנולד יצחק, דהא ליכא למימר בשביל מכירת יוסף, דהא לא חטאו רק במחשבה, ולא אזלינן בתר המחשבה, דהמעשה הוא העיקר, וכדס"ל לרבה, וס"ל להקב"ה דלא שאין בו מעשה אין לוקין עליו. אבל מרע"ה ס"ל דהגלות בשביל מכירת יוסף דאזלי' בתר המחשבה, וכדס"ל לרב יוסף, ואליביה צ"ל דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו דלא אזלי' בתר מעשה, וא"כ כיון דהגלות בשביל מכירת יוסף צריך ליישב ישראל במצרים להשתעבד ס' פעמים רד"ו כמ"ש בז"ח, וא"כ עדיין לא נשלם הזמן. ולז"א שלח נא ביד תשלח, ביד עקיבא ב"י, דלדידך דלא ס"ל דהגלות בשביל מכירת יוסף צ"ל דלא אזלי' בתר המחשבה, וצ"ל דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו כס' ר"ע, ולכן שלח נא וכו' ביד ר"ע, ודוק.

(ז) **א"נ**, אפשר לפרש בהפך, בהקדים מ"ש במס' נדרים, כשהיה ר"ע מגיע לפ' זה היה בוכה, אישה הפרם וה' יסלח לה, במה הכתוב מדבר באשה שנדרה בנזיר, ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה והיא עוברת על נדרה ושותה יין ומיטמאה למתים צריכה סליחה, ואם כל החמיר הכתוב כשחשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, כשחשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר עאכ"ו.

שלח נא ביד רבי עקיבא בן יוסף

מאת מהר"ר יעקב בר יוסף הרומא זלה"ה מבגדאד

נא דהוא צדיק ונקי ופטיר ועטיר מעון זה, דהיינו מאמירת במה אדע, כי לא היתה כוונתו ח"ו להרהר בתר מדותיו ית' ולשאול אות, וכ"כ רש"י ז"ל בפ' החומש וז"ל, ד"א במה אדע לא שאל לו אות אלא אמר הודיעני נא באיזה זכות יתקיימו בה, א"ל הקב"ה בזכות הקרבנות, ע"ש. וא"כ כיון דלא חטא באמירת במה אדע מוכרח דהגלות בשביל מכירת יוסף ונשלם הזמן, כמ"ש לעיל. וא"כ השתא הכא יאמר אותו צדיק ועבדום וכו' ואחרי כן יצאו וכו' לא קיים בהם, וק"ל.

ובזה מתורץ נמי מה שיש לדקדק דאמאי הוצרך השי"ת לומר למרע"ה בבקשה ממך וכו', אלא כיון דמרע"ה סירב בשליחות משום דס"ל טעם במה אדע עיקר ועדיין לא נשלם הזמן וכמ"ש לעיל, א"כ היה חושש הקב"ה שמרע"ה ימאן בזה, לזה הוצרך לו' לו בבקשה ממך וכו'.

(ח) **א"נ** עמ"ש בש"ר מי אנכי כי אלק אל פרעה לא כך אמרת ליעקב אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה, ע"ש. ולכא' יש להבין, דשפיר קאמר מרע"ה להקב"ה, דהיציאה צריכה להיות ע"י ית' כמו שהבטיחו ליעקב אע"ה שהוא בעצמו יגאל אותם. אמנם י"ל דבאמת היציאה היא ע"י ית' שמכת בכורות היתה על ידו, כמ"ש ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה וכו', ודרשו רז"ל ועברתי וכו' אני ולא מלאך וכו' אני ה' אני הוא ולא אחר. וס"ל להקב"ה דמכת בכורות, כיון שא"א להיות ע"י זולתו וכמ"ש המפ' הטעם שהיתה מכת בכורות ע"י יתברך ולא ע"י מלאך ושרף שאינם מבחינים בין

ובזה מבואר המדרש שלח נא ביד תשלח, ביד עקיבא ב"י, כל' דאנא ס"ל דעיקר הגלות הוא בשביל אמירת במה אדע, וא"כ עדיין לא נשלם הזמן דהא ליכא למימר בשביל מכירת יוסף שהרי לא חטאו כלום רק במחשבה, ובשביל המחשבה אינם ראויים ליענש דלא אזלי בתר המחשבה רק אחר המעשה, אבל אתה ששלחתני לגאול את ישראל, מוכח דס"ל דהגלות בשביל מכירת יוסף, ומש"ה הגיע הזמן. וא"כ מוכח דס"ל דאזלי בתר המחשבה כיון דמחשבתם היתה לרעה, ומאן תנא דאזיל בתר המחשבה, הוא ר"ע כמ"ש לעיל, א"כ שלח נא ביד רבי עקיבא ב"י, ודוק.

ועפ"י מה שהקדמנו משם המפ' דהא אמרי' משום במה אדע עדיין לא נשלם הזמן דבעי' ת' שנה במצרים, ואי משום מכירת יוסף כבר נשלם הזמן, בזה אפ' להבין מאמרם ז"ל בפ"ק דברכות דבר נא באזני העם, אין נא אלא ל' בקשה, א"ל הקב"ה למשה וכו' וישאלו ממצרים וכו', כדי שלא יאמר אותו צדיק ועבדום ועינו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, ע"כ. ומלבד הקושי המפורסם דמאי קאמר כדי שלא יאמר וכו', עוד ק' מה שדקדקו קצת מפ' במ"ש אותו צדיק דאמאי כינהו בלשון אותו צדיק, והול"ל כדי שלא יאמר אברהם אביהם.

אך עפ"י האמור יובן, דהקב"ה מצי למפטר נפשיה מהבטחת הרכוש שעדיין לא הגיע הזמן דעיקר הגלות בשביל אמירת במה אדע, ולפי"ז בעי' ת' שנה וליכא. אך כדי שלא יאמר אותו צדיק דייקא, כל' דאאע"ה יאמר

ישמעאל אומר בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד עברי, א"כ מה ת"ל והפדה לא נפדתה, דברה תורה כלשון בני אדם, ראב"ע אומר כל עריות מפורשות לנו משוייר לנו חציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לע"ע, אחרים אומרים לא יומתי כי חופשה, בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד כנעני(ת), ע"כ לשון הברייתא.

ואמרי' עלה בגמ' בשלמא לרבי ישמעאל כדקתני טעמא דברה תורה כלשון ב"א, אלא מאורסת לע"ע מנלן, דכתיב כי לא חופשה מכלל דהוא חופש, ראב"ע היינו ר"ע, ומשני לרבי ישמעאל קאמר, לדידי בעלמא ס"ל כותך דדברה תורה כלשון ב"א, והכא שאני, מכדי כתיב קרא כי לא חופשה והפדה לא נפדתה ל"ל, ש"מ לחציה שפחה וכו', לאחרים, בשלמא והפדה לא נפדתה ס"ל דברה תורה כלשון ב"א, אלא הא דעבד כנעני מנ"ל, אמר קרא כי לא חופשה, אם אינו ענין לדידה תנהו ענין לדידה, ע"כ לשון הסוגיא. נמצינו למדין דכולהו תנאי ס"ל דברה תורה כלשון ב"א חוץ מר"ע דס"ל דדרשי' בכל הלשון ולא אמרי' דברה תורה כלשון ב"א. ועוד מצינו בפ' חלק דף צ' הכרת תכרת, הכרת בעה"ז תכרת לעה"ב דברי ר"ע, ר"י אומר דברה תורה כלשון ב"א עי"ש.

והנה, בפ' פקוד יפקוד אלהים אתכם דרשו דורשי רשומות שבא לרמוז להם יוסף הצדיק ע"ה שהקב"ה מדלג על הק"ץ כמנין פקוד, וזה פקוד יפקוד חסר מן ת' שנה. ובה נתבאר מדרשינו הפונה קדים, דמרע"ה היה מסרב בשליחות משום שעדיין לא נשלם

טפה של בכור לשאינה של בכור ומוכרח שתהיה ע"י הקב"ה, אבל שאר מכות אפשר להיות ע"י מרע"ה, ואין דנים אפשר משאי אפשר. אמנם מרע"ה ס"ל דכיון דמוכרח הקב"ה להוציאם בכבודו ובעצמו ע"י מכת בכורות וכמו שבטיחו ליעקב אע"ה, א"כ גם שאר המכות צריכה שתהיה ע"י ית' דדנים אפשר משאי אפשר.

וענין זה, אי דנים אפשר משאי אפשר או אין דנים היא פלוגתא דר"א ור"ע בפ' התודה דף פ"ב, תניא ר"א אומר נאמר פסח מצרים ונאמר פסח לדורות, מה פסח האמור במצרים לא בא אלא מן החולין אף פסח האמור לדורות לא בא אלא מן החולין, אמר לו ר"ע וכי דנים אפשר משאי אפשר, ור"ע ס"ל אין דנין.

ובזה מבואר בפשיטות שלח נא ביד תשלח ביד רבי עקיבא ב"י, דאנא ס"ל כר"א דדנין אפשר משאי אפשר, וכיון דמוכרח עכ"פ שתוציאם בכבודך ובעצמך ע"י מכת בכורות כמו שהבטחת ליעקב אע"ה אנכי אעלך וכו', א"כ גם שאר המכות תהיה על ידך, דדנין אפשר משאי אפשר, אבל לדידך דס"ל דאין דנין אפשר וכו', מאן ניהו מארה דהאי סברא, הוא ר"ע, א"כ שלח נא ביד רבי עקיבא ב"י.

(ט) **עוד** לאלוה מלין, בהקדים מה דאמרי' בפ' ד' מחוסרי כפרה דף י"א, תנו רבנן, והפדה יכול כולה ת"ל לא נפדתה, יכול לא נפדתה ת"ל והפדה, הא כיצד, פדויה ואינה פדויה, חציה שפחה וחציה בן חורין ומאורסה לעבד עברי, דברי ר"ע, רבי

שִׁלְחַנָּה בִּיד רַבִּי עֲקִיבָא בֶן יוֹסֵף

מֵאֵת מֵהֶרֶר יַעֲקֹב בֶּר יוֹסֵף הָרוּפָא זִלְהִי מִבְּגִדָא

הַזֶּמֶן, וְלֹא דְרִישׁ כֹּפֶל פְּקוּד יִפְקוּד דִּסְל כְּשֶׁאֵר תִּנְאִי דִּסְל דְּבֵרָה תוֹרָה כִּלְשׁוֹן בִּ"א. וְלִזְ"א שִׁלְחַנָּה בִּיד תִּשְׁלַח בִּיד רַ"ע בֶּן יוֹסֵף,

דִּאֲנֵא סְל כְּשֶׁאֵר תִּנְאִי דְּבֵרָה תוֹרָה כִּלְשׁוֹן בִּ"א וְלֹא דְרִישׁ כֹּפֶל פְּקוּד יִפְקוּד, אֲבָל שִׁלְחַנָּה בִּיד רַ"ע בִּ"י וְהוּא יוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְפִי שִׁיטְתוֹ דְּדְרִישׁ הַכֹּפֶל וְלֹא סְל דְּבֵרָה תוֹרָה כִּלְשׁוֹן בִּ"א, וְכֹכֵר הַבְּטִיחָם הַשִּׁי"ת עִ"י יוֹסֵף הַצְדִּיק שִׁיחֲסֵר קִ"ץ שְׁנִים כְּמִנִּין פְּקוּד מִן הַזֶּמֶן שֶׁל ת' שְׁנִים.

(יא) א"ב ע"ז בהקדים מה דאמרי' בפ"ק דקידושין הענק תעניק וכו' כאשר ברכך ה' אלהיך תתן לו, אין לי אלא שנתברך הבית בגללו, אבל אם לא נתברך הבית בגללו מנין, ת"ל הענק תעניק מ"מ, ראב"ע אומר נתברך הבית בגללו מעניקים לו, לא נתברך וכו' אין מעניקים לו, א"כ מה ת"ל הענק תעניק דברה תורה כלשון ב"א, עי"ש. וכבר כתבנו דכולהו תנאי בפ' ד' מחוסרי כפרה ס"ל דברה תורה כלשון ב"א חוץ מר"ע. א"כ מוכרח דת"ק דראב"ע הוא ניהו ר"ע דדריש הכפל ולא ס"ל דברה תורה כלשון ב"א.

(י) א"ב בסגנון אחר קצת עמ"ש רש"י ז"ל בפ' החומש פ' ראה, הענק תעניק לו וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, הענקתי לך ושנית לך בביות מצרים וביות הים, אף אתה הענק ושנה לו, ע"כ. ובודאי דרשה זו דדריש רש"י ז"ל מכפל הענק תעניק, לא אתי אלא לפי ס' ר"ע דדריש הכפל, אבל למא דס"ל דברה תורה כלשון ב"א אינו חייב האדון להעניק לו שני פעמים.

והנה, לדעת ראב"ע דס"ל דאם נתברך הבית בגללו מעניקים לו ואם לאו אין מעניקים לו אין להם לישראל הענקת במצרים שהרי לא נתברך בגללם דהא הוכו בעשר מכות ולא נשאר כל ירק בעץ ובעשב השדה וצאנם ובקדם וכל אשר להם הוכו בדבר ובברד ונהפך לאבל מחולם, ותחת פתיגיל מחגורת שק כי תחת יופי, וא"כ מאין הרגלים ליתן להם המצריים לישראל הענקת. אך לדעת ת"ק שהוא ר"ע דס"ל בין נברך וכו' בין שלא נתברך וכו' אית להו הענקת דלא ס"ל דברה תורה כלשון ב"א, ולז"א שִׁלְחַנָּה בִּיד תִּשְׁלַח בִּיד עֲקִיבָא בִּ"י דְּלִדִּידִי סְל דִּישְׁרָאֵל לִית לְהוּ הַעֲנָקָה כִּיּוֹן דְּלֹא נִתְבָּרַךְ וְכוּ', וְכַמִּי"ש לְעִיל, אֲבָל אֵתָּה רוּצָה לְדוֹן אוֹתָם כִּס' רַ"ע לִכֵּן שִׁלְחַנָּה בִּי עֲקִיבָא בִּ"י.

והנה, מרע"ה ראה ברוה"ק שעתידין ישראל על הים ליטול ביוז, לכן כשנגלה עליו הקב"ה בסנה ואמר לו ונתתי את חן העם הזה וכו' והיה כי תלכון לא תלכו ריקם ושאלה אשה וכו', הוקשה לו דאמאי זוכים ישראל בשני הענקות, ביות מצרים וביות הים, ותיסגי להו בחדא. אלא מוכרח מכח קרא דהענק תעניק, לז"א שִׁלְחַנָּה בִּיד עֲקִיבָא בִּ"י, דְּלִדִּידִי סְל כְּכֹלְהוּ תִּנְאִי דְּבֵרָה תוֹרָה כִּלְשׁוֹן בִּ"א, וְאִ"כ מֵאִין הִרְגִּילִים לִיקַח ב' הַעֲנָקוֹת עַל יְדֵי בְשִׁלְיָחוֹתֵי זֹאת, אֲבָל לְדִידֶךָ שְׂרוּצָה לְזֹכוֹת לִישְׁרָאֵל לִיטוֹל ב'

יאשיה נמי מודה דב[א'] מהם נמי חייב מקרא דאביו ואמו קלל.

ואיכא למידק, דאמאי איצט' סיפיה דקרא דאביו ואמו קלל לאשמועי' האי דינא דאפילו בא' מהם נמי חייב, והא מרישא דקרא נמי שמעינן מנה איש כי יקלל את אביו ואת אמו נימא אתא את ופסיק וכדאמרינן ברפ"ק דמגילה דף ב' ע"ב, ואימא פרוזים בארבעה עשר מוקפין בארביסר ובחמשה עשר, כדכתיב להיות עושים את יום י"ד ואת יום ט"ו וכו', ומשני אי כתיב את יום י"ד וט"ו כדקאמרת, השתא דכתיב את יום י"ד ואת יום ט"ו אתא את ופסיק, עי"ש וצ"ע.

תו קשה לי בדברי הת"כ דקאמר והלא הגר חייב על אמו ואינו חייב על אביו, ר"ע אומר אביו ואמו קלל את שהוא חייב על אביו חייב על אמו ואת שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו, ע"כ. ופי' הרב ק"א ז"ל, כלומר עכשיו שאמרנו שחייב על א' מהם ממילא נוליד שהגר אעפ"י שאינו חייב על אביו דאין אבות לגוי, עכ"ז חייב על קללת אמו, ור"ע ס"ל דלכך הדר וכתב אביו ואמו קלל לומר לך שאינו חייב על א' מהם אא"כ חייב על שניהם, אבל אם אינו חייב על אביו כגון הגר אינו חייב על אמו, עי"ש.

וק' הא כתב הרמב"ם פי"ד מה' אישות דין תורה שמותר לגר שישא אמו או אחותו מאמו וכו', עי"ש, וכ"כ הטור ומרן בשו"ע בי"ד סי' רס"ט, והכי אמרי' ביבמות דף כ"א, והטעם דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וא"כ היכי שייך הגר להתחייב על קללת אמו

(יב) **א"נ** עמ"ש בת"כ פ' קדושים על פ' ואיש כי יקלל את אביו ואת אמו, אביו ואמו קלל דמיו בו, וז"ל, אביו ואמו קלל מה ת"ל, לפי שנאמר ומקלל אביו ואמו, יכול עד שיקלל שניהם, ת"ל אביו קלל אמו קלל, כל' מדרישא דקרא סמך הקללה אצל אביו ובסיפא דקרא סמך הקללה אצל אמו למדנו דחייב בא' מהם, למדנו מזה דהגר חייב על קללת אמו אף שאינו חייב על אביו, דברי ר"י הגלילי. ר"ע אומר אביו ואממו קלל, מי שחייב על אביו חייב על אמו, יצא הגר, כיון שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו.

ופירש הרב קרבן אהרן דפליגי ר"י ור"ע בפלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן, דר"י הגלילי ס"ל כר' יאשיה דואו להוסיף, ולהכי אי לאו קרא דאביו ואמו וכו' הו"א עד שיקלל שניהם, ור"ע ס"ל כרבי יונתן דואו לחלק, ולכך לא איצט' ליה קרא דאביו ואמו קלל לאשמועי' דחייב על א' מהם, ולהכי דריש ליה לגר שאינו חייב, עיין שם.

הנה מהברייתא הנ"ז מוכח לר"י הגלילי דס"ל כר"י דואו להוסיף אפי"ה חייב בין על אביו לבדו בין על אמו לבדה, והכי אמרי' בהדיא בפ' הנחנקים דף כ"ה עי"ש. ומכאן תשובה על הרב החסיד מהר"י אלגאזי ז"ל בס' נאות יעקב בפ' ההגדה דף ל"ו סוף ע"ד ולהרב אשדות הפסגה דף קט"ו ע"ג שכתבו דדעת הרמב"ם לפסוק כרבי יאשיה דס"ל ואו לחלק ממ"ש בה' ממרים פ"ו ה' ב' דהמקלל אביו או אמו חייב, עי"ש.

ואתח"מ ליתא, ואישתמיט מנייהו מלכי סו' דסנהדרין הנ"ז והת"כ, דמפו' יוצא דאף רבי

שִׁלַח נָא בִיד רַבִּי עֲקִיבָא בֶן יוֹסֵף

מֵאֵת מַהֲרֵ"ר יַעֲקֹב בֶּר יוֹסֵף הַרּוּמָא זִלְה"ה מִבְּגִדָאָד

(יג) א"נ בסגנון אחר, ונקדים מ"ש הרב ש"ך והביאוהו המפ' דאיך השבטים מכרו את יוסף ועברו ע"מ שכתוב בתורה כי ימצא איש גונב וכו'. ותי' דהשבטים ס"ל ואו להוסיף, ובעי' תרתי והתעמר בו ומכרו, והם לא נשתמשו בו, עכ"ד. וכבר כתבנו לעיל משם המפ' דיש שני טעמים לגלות מצרים, הא' משום במה אדע, והב' משום מכירת יוסף, ונ"מ דאי משום במה אדע צריך ת' שנה, ואי משום מכירת יוסף די ברד"ו.

ובזה מבואר כוונת המדרש שלח נא ביד תשלח ביד ר"ע ב"י, ר"ל דלדידי ס"ל עיקר טעם הגלות בשביל במה אדע, דהא ליכא למימר משום מכירת יוסף דהא לא יש בידם עון אשר חטא במכירתו דאנא ס"ל כמ"ד ואו להוסיף ואינו חייב עד שישתמש בו ומכרו וא"כ מוכרח לומר דטעם בשביל אמירת במה אדע, וא"כ עדיין לא הגיע הזמן, אבל לדידך דס"ל בשביל מכירת יוסף והרי נשלם הזמן, ומוכרח דואו לחלק, וא"כ שלח נא ביד ר"ע ב"י דאיהו ס"ל ואו לחלק, וק"ל.

ועפ"ז דברי הש"ך הנ"ז שכ' דטעם השבטים שמכרו את יוסף משום דס"ל ואו להוסיף נלע"ד ליתן טעם נכון על מ"ש התוס' אההיא דאמר' בנדרים לעולם אל ישנה אדם בנו לבין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים דמילת נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו למצרים, והק' התוס' והא בשביל במה אדע נגזרה גזרה בין הבתרים, ותי' דקושי השעבוד בשביל מכירת יוסף, ע"כ. ולכא' יש להבין דאיך הוי מדה כנגד מדה.

והלא אפי' לישא אותה שרי מדין תורה דלא אמו מקרייא כיון דגר שנתגייר וכו', וכן ק' על ר"ע דאמאי איצט' לפטור את הגר מקללת אמו משום היקשא, ותפ"ל דלא"ה דאינו חייב כמ"ש, ואפ' דבת"כ מיירי כשהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, ודוק.

איך שיהיה, נמצינו למדין דר"ע ס"ל ואו לחלק, והנה כתבנו לעיל כמה פעמים מה שכתבו המפ' ז"ל דקושי השעבוד השלים המנין, והרב מהר"י אלגאזי ז"ל בספריו הק' דהא קרא כתוב ועבדום וענו אותם, נמצא דאף קושי השעבוד בכלל הגזרה, ותי' דצ"ל ואו לחלק, ולכן כיון שעשו שניהם בהם עלו להם להשלים המנין. ובוזה אפ' דפליגי הקב"ה ומרע"ה בזה הפלוגתא, דהקב"ה ס"ל כמ"ד ואו לחלק וכיון שעשו המצריים תרתי עבדות וענוי בזה השלים המנין, אבל מרע"ה ס"ל ואו להוסיף וא"כ קושי השעבוד מכלל הגזרה, וממילא עדיין לא הגיע הזמן.

וז"ש שלח נא ביד תשלח ביד עקיבא בן יוסף, דלדידי ס"ל כמ"ד ואו להוסיף, וקו' השעבוד גם הוא מכלל הגזרה, אבל לדידך דסבירה [לך] דקושי השעבוד השלים המנין, ומוכרח לומר דואו לחלק, א"כ שלח נא ביד רבי עקיבא בן יוסף דאיהו מארה דהאי סברא, וק"ל. ואעג"ב דר' יונתן נמי ס"ל ואו לחלק, נקט ר"ע משום דר"ע קדים טפי מר' יונתן כנודע, ומה גם דאיהו מארי דגמרא טפי.

דמלכותא דינא אלא במלכי אומות העולם דיכול לומר להם אם תקיימו גזרותי הנה מה טוב ואם לאו אני מוציא אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא שייך לומר כן דהארץ אינה שלו, וא"כ אי אמרי' דינא דמלכותא דינא מוכרח לומר דהארץ אינה מוחזקת, עכ"ד. וכבר כתבנו דאי אמרי' א"י אינה מוחזקת ה"ט משום דבעי' ואו להוסיף.

ובזה יובן המדרש אלי אלי וכו', דאסתר ידעה ברוה"ק דהגזרה היא בשביל מכירת יוסף ולזה רצתה להכריח דאין ביד השבטים עון אשר חטא על שמכרוהו דהא קרא כתיב והתעמר בו ומכרו ובעי' תרתי דואו להוסיף, אבל ק' מאן מוכח, לז"א אלי בים אלי בסיני, ומשני מקומות אלו מוכח דואו להוסיף, דהא בשעת קי"ס השיב הקב"ה לעוזא דהגירות מתחיל משנולד יצחק, ואי איתא דואו לחלק א"כ הא קנה אאע"ה את הארץ, וא"כ בעי' בארץ לא להם וליכא, אלא ודאי ואו להוסיף גם מסיני, שכפה עליהם את הר סיני כגיגית, ותקיש לך והוא איכא מודעא, ומוכרח לומר דדינא דמלכותא דינא כמ"ש הרב התנא, ואי אמרי' ואו לחלק א"כ הרי אאע"ה קנה את הארץ שהרי הלך בה לארכה, וא"כ לא שייך לתרץ דינא דמ"ד אלא מוכרח ואו להוסיף, ודוק.

(יד) **א"ב** בהקדים מאי דתנן בסוף מעילה נפלה פרוטה של הקדש לתוך כיסו או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש, כיון שהוציא את הראשונה מעל, דברי ר"ע, וחכ"א עד שיוציא את כל הכיס, ומודה ר"ע לחכמים באומר פרוטה מן כיס זה הקדש שהוא מוציא והולך עד שיומיא את כל הכיס. ואמרי' עלה בגמ'

ועפ"י האמור יובן, דע"י שמכרוהו ודנו כמ"ד ואו להוסיף, א"כ גבי קרא דועבדום וענו אותם נמי יש לומר ואו להוסיף, וקושי השעבוד מכלל הגזירה, ולכן נגזר עליהם קושי השעבוד, ודוק.

נמשך לזה הבא נא אבא לפ' מאמר רז"ל על פ' אלי אלי למה עזבתני, אלי בים אלי בסיני, ע"כ. והוא תמוה, דמה ענין ים וסיני לתפלת אסתר. ועפ"י האמור יובן, אך נקדים מאי דאמרו רז"ל בראשית רבא פ' וישב אמר הקב"ה אתם מכרתם את אחיכם מתוך מאכל ומשתה אתם תמכרו כך, שנאמר והמלך והמן וכו'. נמצינו למדין דצרת המן בשביל מכירת יוסף. וכבר כתבנו דסברת השבטים שמכרוהו ליוסף הוא משום דס"ל ואו להוסיף, ומה שנתחייבו הוא משום דקי"ל ואו לחלק. והנה יש להכריע דואו להוסיף כסברת השבטים ממ"ש במדרש אבכיר וכתבנוהו לעיל דבשעת קי"ס טען עוזא שעדיין לא נשלם הזמן, והשיב לו השי"ת דהגירות מתחיל משנולד יצחק, ע"כ. וכתב הרב מהר"י אלאזאי בספריו דמוכרח לו' דאאע"ה לא קנאה את הארץ בהילוך, דאי קנאה ומוחזקת ביד אבותינו, א"כ הא בעי' בארץ לא להם וליכא, וה"ט דלא קנאה דאע"ב דהקב"ה א"ל קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה ואאע"ה הלך בה, כיון דכתיב לארכה ולרחבה ואו להוסיף בעי' והוא לא הלך כי אם לארכה, מש"ה לא קנאה, עכ"ד.

עוד נקדים מ"ש לעיל משם הרב התנא לבטל טענת המודעא דקי"ל דינא דמלכותא דינא, וצ"ל לפי"ז דהארץ אינה מוחזקת מאבותינו דהא כתב הר"ן דלא אמרי' דינא

התם אי לא דאמר ר"י קנין פירות כק"ה דמי לא מצא ידיו ורגליו ר"י בבה"מ, דהא כיון דס"ל לר"י האחין שחלקו לקוחות וכו' ואין ברירה, וא"כ אי ס"ל קנין פירות לא כק"ה א"כ לא משכחת לה דמייתי ביכורים אלא חד בר חד עד יהושוע בן נון. נמצינו למדין דלמאן דס"ל אין ברירה מוכרח דס"ל קנין פירות כק"ה דמי.

עוד נקדים מ"ש הרב קרבן שבת דף ג' במאמר רז"ל דבר נא באזני העם כדי שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם וכו', וק' דאמאי כינה לאאע"ה אותו צדיק, והול"ל שלא יאמר אברהם.

והענין כמ"ש טור חה"מ בסי' רע"ט מי שהיה לו שפחה והוליד ממנה בן והיה נוהג בו מנהג בנים וכו' אם ת"ח הוא או שהיה אדם כשר ומדקדק במצות ה"ז יירשנו, וכו' הסמ"ע דמוקמי' ליה מסתמא אחזקת כשרות ואמר' דלא הוה עבר אלאו דלא יהיה קדשה ובודאי שחררה.

והנה השי"ת אמר לאברהם כי גר יהיה זרעך וכו' ועבדום וענו אותם ת' שנה, והנה אי אמר' כיון שאאע"ה היה מדקדק במצות בודאי שחרר את הגר א"כ ישמעאל בכלל זרע וישראל השלימו חוקם ונשאר החצי על זרע ישמעאל, וז"ש דבר נא באזני העם וישאלו וכו', שלא יאמר אותו צדיק, כיון דהיה צדיק ומדקדק במצוות א"כ (במאי) [ודאי] שחררה והוי בכלל זרע, וא"כ החצי על ישמעאל והגיע הזמן וחייב ליתן להם הרכוש, לזה וישאלו וכו', זהוה"ד.

רמי ליה ר"ל לר"י כיסין אלוגין, דתנן הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה, עשרה מעשר א', תשעה מעשר ב' ומיחל ושותה מיד דר"מ, ר"י ור"י ור"ש אוסרים. ופרש"י דר"מ אית ליה ברירה, ור"י ור"ש אוסרים דלית להו ברירה, ואכל כוס וכוס יש לומר שהוא תרומה ומעשר ואפי' מראשון. והא ר"י ור"ש ק' אדר"ע דמודה שמוציא והולך עד האחרונה דכי היכי דהכא אמר אין ברירה דמן הראשון אמר' נמי שהוא תרומה ומעשר גבי הקדש נמי אכל פרוטה ופרוטה איכא למימר שהוא הקדש, ומשני סיפא דמודה בה ר"ע הוא באומר לא יפטר כיס זה מן ההקדש, ופרש"י כיון דקאמר הכי משמע דאפרוטה אחרונה קאמר, עי"ש.

והנה מדפריך אסיפא דדברי ר"ע מהא דר"י ור"ש דאוסרין דלית להו ברירה משמע דרישא ניחא ליה בפשיטות דקתני כיון שהוציא את הראשונה מעל, דכיון דלית לי ברירה א"כ איכא למימר שהוא הקדש, ואעג"ב דספיקא הוא, כבר כ' התוס' שם דר"ע לטעמיה דמחייב אשם מעילות על הספק, עי"ש. נמצינו למדין דר"ע לית ליה ברירה, כ"ה שיטת רש"י, והתוס' יש להם שיטה אחרת בפ' הסו', עי"ש.

עוד נקדים מ"ש בגמ' דגיטין אמר רבי יוחנן האחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זל"ז ביובל דס"ל אין ברירה. תו אמר' התם פלוגתא דר"י ור"ל קנין פירות אי כק"ה גמי או לא, דר"י ס"ל קנין פירות כק"ה דמי, ור"ל ס"ב קנין פירות לאו כק"ה דמי. ואמר' בגמ'

דלא דרשי' לישנא יתירה לטפויי. ועיין טור
חה"מ סי' רי"ד וכנה"ג שם.

והנה, לסברת ר"ע יש להקשות בשטר בין
הבתרים שכתוב ועבדום וענו אותם וכו',
ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, דמה צריך
הקב"ה להבטיח שיצאו אח"כ ברכוש גדול,
דפשיטא דכל פועל יש לו שכר פעולתו,
דאטו מילקא לקו בשיעבוד ועיני הגוף וגם
יקופח שכרם. אלא ודאי מדאיצטריך לומר
ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לישנא יתירה
היינו לומר שיקחו רכוש חוץ משכר פעולתם,
והיינו טעמא שזכו ישראל בבות מצרים ובת
הים. אבל לס' רבנן דס"ל דלא דרשי לישנא
יתירה לטפויי אין להם כי אם רכוש אחד.

ובזה נתבאר כוונת המדרש, דבהא פליגי
הקב"ה ומרע"ה, דהקב"ה ס"ל כר"ע ומרע"ה
ס"ל כרבנן, ולכן כשאמר לו הקב"ה ושאלה
אשה משכנתה וכו', ונצלתם את מצרים,
וראה ברוה"ק שעתידין ליקח ביזת הים חוץ
מביזת מצרים, היה מסרב לילך, דלפי דעתו
הוא גזל ח"ו ביד ישראל שהרי לא הבטיח
להם רק רכוש א', ואי משום דבלא"ה יש
להם שכר פעולתם, ס"ל כרבנן דלא דרשי
לישנא יתירה לטפויי. אבל הקב"ה ס"ל כר"ע
דדרשי' לישנא יתירה לטפויי, וכ"פ הפוסקים
בחה"מ סי' רי"ה, עי"ש, ולכן אמר שלח נא
ביד תשלח ביד ר"ע ב", וק"ל.

(טז) **ולחכם** א' קדוש בכ"י ראיתי שפי'
מדרש הגז' עמ"ש הרב הגדול מהר"ם אלשיך
ז"ל במכילתא ע"פ ויט משה את ידו וז"ל,
התחיל הים עומד כנגדו א"ל משם הקב"ה
ולא קבל, הראה לו את המטה ולא קבל

וב' הרב הגז' שם דה"ד אי אמרי' קנין פירות
כק"ה דמי דהא הגר שפחת שרי ונכסי מלוג
שלה וא"כ אף את"ל שחררה מכל מקום אי
קנין פירות לא כק"ה גמי א"כ שחרורו לא
מהני אלא ודאי קנין פירות כק"ה דמי,
עכת"ד.

ועפ"י כל ההקדמות אלו א"ש כמין חומר
כוונת המדרש שלח נא ביד תשלח ביד
עקיבא ב", דהכוונה דלדידי סבירא [לי] קנין
פירות לאו כק"ה דמי, וא"כ ישמעאל אינו
בכלל זרע, דשחרור הגר אינו מועיל כיון
שלא הי"ל לאאע"ה רק פירות נכסי מלוג
וקנין פירות לא כק"ה דמי. וא"כ כל הת' שנה
מוטלים על ישראל ועדיין לא נשלם הזמן
להוציאם. אבל לדידך דס"ל שנשלם הזמן
דחצי הגירות רוצה להטיל על זרע ישמעאל
משום דמקרי זרע, א"כ ס"ל קנין פירות כק"ה
דמי, שלח נא בי עקיבא בן יוסף, דאיהו
סבירא ליה הך סברא, דהא איהו ס"ל דאין
ברירה וכיון דס"ל אין ברירה מוכרח דס"ל
קנין פירות כק"ה דמי, וכמ"ש לעיל, ודוק.

(טז) **א"נ** בהקדים מאי דתנן בפ"ד דב"ב
המוכר את הבית לא מכר את הבור ואת
הדות וצריך ליקח לו דרך, דברי ר"ע, וחכ"א
אינו צריך ליקח לו דרך, ומודה ר"ע בזמן
שא"ל חוץ מאלו אינו צריך ליקח לו דרך.
ופרש"י בזמן שא"ל חוץ מאלו כיון דהוי
תנאי שלא לצורך שהרי בלאו הכי בור ודות
לא הוי בכלל המכירה אלא לטפויי מילתא
אתא ושייר לו דרך, ולרבנן לא אתא לטפויי
כלל ובלאו הכי שייר לעצמו ולרווחא
דמלתא אמר כן, ע"כ נמצינו למדין דר"ע
ס"ל דדרשינן לישנא יתירה לטפויי ורבנן ס"ל

ש'שלח נא ביד רבי עקיבא בן יוסף'

מאת מהר"ר יעקב בר יוסף הרופא זלה"ה מבגדאד

רשאי למוכרה דר"ע, ר"א אומר כיון שבגד בה שוב אין רשאי למוכרה, במאי פליגי, ר"א סבר יש אם למסורת, ר"ע סבר יש אם למקרא, ע"ש. והנה כתבו הראשונים ז"ל א' מן התי' שיצאו ישראל קודם הזמן ממצרים משום שהשכינה השלימה המנין. ובזה פי' ז"ל כוונת המגיד שהקב"ה מחשב את הק"ץ, עכ"ד. והנה זה התי' א"א לתרץ אלא לפי שטת ר"ע דדריש אם למקרא וקרא כתיב בכל צרתם לו צר, דהיינו שהשכינה כביכול עם ישראל בצרה, וא"כ שפיר י"ל דהשכינה השלימה המנין, אבל לפי המסורת כתיב לא צר, ופרש"י ז"ל בכל צרתם שהביא עליהם לא הצר להם כפי מעלליהם שהיו ראויים ללקות, ע"ש.

ולפי"ז לית לן ילפות' לתי' הנ"ז, ז"א שלח נא ביד תשלח ביד ר"ע ב"י, דלדידי עדיין לא נשלם הזמן להוציאם דת' שנה בעי' וליכא, דהא ליכא למימר דהשכינה השלימה המנין מקרא דבכל צרתם לו צר דאנא ס"ל דיש אם למסורת ולא צר כתיב, וא"כ ליכא למילף מדי, אבל לדידך דס"ל דהשכינה השלימה המנין כדכתיב בכל צרתם לו צר, משום דס"ל כר"ע דס"ל אם למקרא, א"כ שלח נא ביד ר"ע בן יוסף, וק"ל. בילא"ו.

ת"ו ש"ל ב"ע

עליו, משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו ב' גנות זו לפנים מזו, מכר את הפנימית ובא הלוקח ליכנס בתוכו ולא הניחו השומר, א"ל בשם המלך ולא קבל וכו' עד שבא המלך, התחיל השומר לברוח וכו'.

דהענין כי רבי עקיבא ורבנן נחלקו במוכר (ו)בור ודות, והוא הדין במוכר הבית הפנימית לבד, אם צריך לקנות לו הלוקח דרך או לא, דר"ע ס"ל א"צ לקנות לו דרך דהמוכר בעין יפה הוא מוכר, ורבנן ס"ל דצריך לקנות לו דרך דהמוכר בעין רעה הוא מוכר, ושר הים הוה ס"ל כרבנן, וא"כ כיון שהקב"ה מכר הפנימית לישראל והיא ארץ ישראל ואין להם דרך בחיצון הוא הים וצריכין לקנות להם דרך, ולכן סירב הים ולא קבל ליקרע עד שהכריע הקב"ה דהלכה כר"ע דא"צ לקנות לו דרך, עכ"ד ע"ש.

ובזה נתבאר כונת המד', דמרע"ה ראה ברוה"ק שבצאת ישראל ממצרים מוכרחים לעבור דרך הים, ואיהו ס"ל כרבנן דצריך הלוקח לקנות לו דרך לעבור, ולכן היה מסרב בשליחות, אבל הקב"ה ס"ל כר"ע, ולז"א שלח נא ביד תשלח ביד ר"ע ב"י, עכ"ד בתוספת ביאור בס"ד.

(טוב) **א"נ** בהקדים מ"ש בפ"ק דקידושין בבגדו בה, כיון שפירס טליתו עליה שוב אין



עבייני דיומא





מי שאינו מרגיש טעם האוכל, אם יברך על המצה או על המרור

הרב יצחק ישראלי

ראש הרבנים ואב"ד לקהלות הבוכרים ארה"ב וקנדה, ומח"ס מאבני המקום



המצה, בדיעבד מיהא, אבל במרור בעינן שירגיש טעם המרור בפיו, הא לאו הכי לא יצא ידי חובתו.

והנה קיימא לן כרבי יוסי בפסחים (מא.) דיוצאין בריקק השרוי אבל לא במבושל. ופירש רש"י דהואיל וחזר ובישלו ביטלו מתורת לחם. וכ"כ רבינו חננאל שם. ועי' תוד"ה אבל לא במבושל, דהיינו דוקא בבלילתו רכה, דבלילתו עבה לא יצא מתורת לחם. ור"י מפרש דאפילו בלילתו עבה פסולה, משום דהוי מצה עשירה. ע"ש. ובה"ג (סוף הלכות פסח) כתב כפירוש ר"י ע"ש. ולפירושם ניחא ההיא דבלע מצה יצא, דשאני מצה מבושלת שאין עליה תורת לחם, או דהוי מצה עשירה.

אלא דבברכות (לח:): מסיק הש"ס דהיינו טעמא דמצה מבושלת הוא משום דטעם מצה בעינן וליכא, דקאמר הש"ס דלכולי עלמא שלקות מברכין עליהם בפה"א, ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם דאין יוצאין בריקק המבושל, אלא משום דטעם מצה בעינן וליכא. מבואר דהיינו טעמא דאינו יוצא במצה מבושלת לאו משום דאין עליה תורת לחם, אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא. וכ"כ הרי"ף דלא פליג רבי יוסי עליה דרבי

נשאלתי באדם שאינו מרגיש טעם האוכל כלל עקב חולי הקורונה (או כיוצ"ב), אם יברך על המצה או על המרור ברכת המצות בליל הסדר. ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם.

והנני להשיב בקצרה ויהי הקצר אמיץ בס"ד. נלע"ד דעל המצה יש לברך אקב"ו על אכילת מצה, אך על המרור לא יברך. דהא גרסינן בפסחים (קטו:): אמר רבא בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא. ופירש רשב"ם בלע מצה ולא לעסה יצא, שהרי קיים בערב תאכלו מצות, שהרי אכילה היא לו, ומיהו לכתחלה טעם מצה בעינן. בלע מרור לא יצא, דבעינן טעם מרור וליכא, דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל, זכר ולימררו את חייהם. כך מצאתי כתוב בספרים ובפירוש רבינו חננאל. עכ"ל. וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ב), ופירש הרב המגיד כשבלע המרור לא יצא מפני שאנו צריכין שיטעום טעם המרור בפיו שהוא זכר לוימררו את חייהם, וכשבלע מצה כיון שהמצה נגעה בפיו הויא לה אכילה ויצא. וכן דעת הראב"ד בהשגות שם. וכ"כ האו"ז הלכות פסח (סימן רנד). וכ"ה במרדכי (פע"פ סי' קלב). ומוכח מזה דיוצא ידי חובת מצות אכילת מצה, אפילו לא הרגיש טעם

ל מי שאינו מרגיש טעם האוכל, אם יברך על המצה או על המרור

הרב יצחק ישראלי

מאי שנא מההיא דבלע מצה יצא. ואין לומר דסבירא ליה להרמב"ם דמבושלת היא מצה עשירה, דהא כתב הרמב"ם שהרי אין בה טעם פת, ולא כתב דלא הוי לחם עוני. ועוד דהא פסק הרמב"ם (פ"ו מחז"מ ה"ה) מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה בין או שמן או דבש או חלב, משום לחם עוני כמו שביארנו. ע"ש. ולכאורה שינוי טעם ע"י בישול לא משוי לה עשירה יותר מלשה במי פירות. ונראה ליישב דשאני היכא דהמצה עצמה יש בה טעם מצה, אלא שהבולע לא חש בטעמה, והואיל ואין חסרון במצה עצמה משום הכי בלע מצה יצא. אבל מצה מבושלת אין במצה עצמה טעם מצה.

ונראה לדייק מפירוש רש"י ברכות (לח:): דלענין מצה הוא דלא איקרי לחם, אבל לענין ברכות שפיר איקרי לחם, דכתב אבל לא במבושל, דתו לאו לחם איקרי. אפילו רבי יוסי מודה, דלענין ברכה במילתיה קאי. ומדקאמר דלענין ברכה במילתיה קאי, משמע דלא הדר ביה דלענין מצה לאו לחם איקרי, אלא דלענין ברכות לחם איקרי.

וראיתי לרבינו מנוח שם דכתב אפילו בישלה במים אינו יוצא בה, מאחר שבישלה בטלה מתורת לחם ואינו קרוי לחם כלל, ואנן טעם מצה בעינן וליכא. (ולכאורה תרי טעמי יחיב). והקשה רבינו מנוח מההיא דבלע מצה יצא ותירץ דלא דמי דהתם אי בעי למטעם מצי טעים, ולחם גמור קאכיל, אבל הכא שבישלה דאי בעי למטעם לא מצי טעים לא יצא. ע"ש. ולכאורה לפ"ז בנ"ד דלא מצי

מאיר אלא במצה משום דבעינן טעם מצה וליכא, אבל בעלמא אפילו רבי יוסי מודה דשלקות במלתייהו קיימי ומברך עליהן בפה"א. ואמנם בה"ג ובעה"מ (הביאם רבינו מנוח פ"ג מברכות ה"ח, וכ"כ הגה"מ שם בשם בה"ג) פירשו התם דלענין ברכה נמי אין מברכין על פת מבושלת המוציא, דבישול מבטל ממנה תורת לחם, וכ"כ הר"ש פ"ק דחלה (מ"ה). ולשיטתם מה שאמרו כאן דליכא טעם מצה, היינו דבטל מתורת לחם. אי נמי מה שאמר הש"ס ולא היא דיחויא בעלמא הוא, וכ"כ הרא"ג בחי' ברכות (לח:): ותר"י (כו. מדפי הרי"ף) כתבו דלא מצינו דבעינן טעם מצה אלא לחם עוני, ומפרשים רבני צרפת ז"ל דבעינן טעם מצה עניה וליכא, וזו כיון שהיא מבושלת היא לא מצה עשירה.

אולם מדברי הרמב"ם לא משמע כן, דהא פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ו) מצה שבישלה אינו יוצא בה ידי חובתו באכילתה, שהרי אין בה טעם הפת. עכ"ל. ולענין ברכתה פסק הרמב"ם (פ"ג מהלכות ברכות ה"ח) דפת מבושלת מברכין עליה המוציא וברכת המזון. ועש"ב. ומשמע דמה שכתב הרמב"ם שאין בה טעם פת, אין כונתו בזה שאין בה תורת פת, אלא משום דאין בה טעם מצה, כפשט לשון הגמרא דברכות, דאין זה דין בפת כי אם דין במצה. וכ"כ בחידושי הרשב"א ברכות שם, דרבי יוסי סבר מצה כי מבשל לה בטיל לה טעמה ורבי מאיר סבר דלא בטיל טעמה, אבל במרור ושאר ירקות כולו מודו דבטיל טעמייהו בבישול. ע"ש. ומוכח דבטעמא תליא מילתא. ולכאורה קשה

שו"ר שכן כתב להדיא הב"ח או"ח (סימן תסא). וכ"כ הט"ז שם (סק"ב) דבמצה לא בעינן שירגיש בפה טעם המצה, דלא צייתה תורה על הרגשה בזה אלא על אכילה בלבד, ובליעה איקרי אכילה. ע"ש. וכעין זה כתב המגן אברהם (סימן תעה ס"ק יא) דשאני התם כשבישלו לא הוי תורת מצה עליה, והוי כאילו אכל מין אחר שאינו מצה, אבל הכא איכא מצה רק שהוא אינו מרגישה בפיו. ועיין מ"ש ע"ד בשדי חמד פאת השדה אס"ד (מע' ברכות סימן כג אות ז). ועיין פמ"ג א"א שם ומשב"ז שם. וכן הוא בשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תקפב). וכ"כ הפר"ח (סימן תסא סק"ד). וכ"כ בראש יוסף אישקאפה הלכות פסח (פ"א אות ו). וכ"כ החיי אדם הלכות פסח (כלל קל סוף אות ג). וכן כתב המשנה ברורה (סימן תעה ס"ג). ועיין יד המלך (פ"ו מחו"מ ה"ה), דכ' דמצה מבושלת אין בה טעם מצה שאכלו בצאתם ממצרים. וע"ע מעשה רוקח שם (ה"ו). וע"ע חזון עובדיה ח"ב (עמ' סט) מש"ב. [ומה שהקשה מרן זיע"א שם על הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סימן שכב) שהוא נגד הש"ס ברכות (לח:): יש ליישב עפ"ד הראשונים הנ"ל, ודו"ק]. וע"ע ח"י הרא"ג ברכות (לח:): וע"ע מהר"ץ חיות ברכות (לח:): ובהגהות מהרש"ם שם.

אולם הרי"ף השמיט להדיא דאמר רבא בלע מצה יצא, וראיתי להמאירי פסחים (קטו:): שביאר טעמו דסבירא ליה בלע מצה לא יצא, מפני שבכל הפרק מצינו שאומרים תמיד טעם מצה בעינן. וכ"כ המאירי שם בשם יש שדוחין עיקר השמועה. ומצאתי בחזון עובדיה ח"ב (עמ' סט) שהביא שכ"כ

טעים אינו יוצא. אך נראה לפרש דחדא מילתא קאמר, דלחם גמור קאכיל ויש בו טעם מצה, ואין חסרון הטעם מצד הפת אלא מצד מעשה הבליעה. אבל מצה מבושלת אין בה טעם מצה מצד מה שנשתנתה על ידי בישול מתורת לחם. ולשון הרמב"ם דייק דכתב שאין בה טעם פת, ולא כתב שאין בה טעם מצה. וכן יש לפרש מה שכתב רבינו מנוח (פ"ו מחו"מ ה"ב) בלע מצה מצה יצא, אע"פ שלא טעם טעם מצה שהרי לא לעסה, כיון דאי בעי למטעם מצי טעים, יצא. ודוקא דיעבד, אבל לכתחלה בעינן טעם מצה. ע"ש. דלכאורה לפי זה מי שאיבד חוש הטעם דאפילו אי בעי למטעם לא מצי טעים, לא יצא. ולפי האמור נחא, דלא בעינן שיהיה האדם ראוי לטעום טעם המצה, אלא בעינן שתהיה המצה ראויה לטעום בה טעם מצה.

וכן נראה מדברי המאירי ברכות (לח:): וז"ל, אין יוצאין ברקיק המבושל ואפילו לא נמוח, מפני שאין בה טעם מצה, ובמרור אין יוצאין וכו', ואף על פי שאמרו בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא, "בזו" ראוי לטעם מצה הוא, וכל שראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. עכ"ל. משמע דבחפצא דמצה הוא דבעינן טעם מצה ושלא ישתנה טעמה, אבל אגברא לא קפדינן. וכן יש לדייק לשון הטור (סימן תעה) דכתב בלע מצה ולא לעסה יצא דמיקרי שפיר אכילה, בלע מרור לא יצא דטעם מרור בעינן. מוכח דבמצה באכילה תליא מילתא, ובמרור בטעמא תליא מילתא. וכן מתבאר מחידושי רבינו משה מאימראן פסחים (מא. תוד"ה עולא). ע"ש.

לב מי שאינו מרגיש טעם האוכל, אם יברך על המצה או על המרור

הרב יצחק ישראל

ובחידושי הרשב"א ברכות שם כתב וז"ל, דבעינן טעם מצה וליכא, וטעמיה דרבי מאיר לאו משום דלא בעי איהו טעם מצה, דהא מודה רבי מאיר בירקות שאינו יוצא בהן לא בכבושין ולא בשלוקין ולא במבושלין, וטעמא משום דטעם מרור בעינן וליכא, ובכריכת מרור נמי חיישינן דלמא אתי מרור דרבנן ומבטל טעם מצה דאורייתא וכו'. ע"ש. וכ"כ הריטב"א בחידושו שם. ועיין חידושי הרא"ה דכתב דרבי מאיר סבירא ליה דלא בעינן טעם מצה. ומ"מ מדברי הרשב"א מבואר דאפילו בטל טעם המצה על ידי דבר צדדי כגון המרור, נמי אינו יוצא בזה, ולפי זה לכאורה הכי נמי זה שאינו טועם בה שום טעם נמי אינו יוצא בה. ואפשר דשאני התם שכשמתערב טעם המרור במצה גרע טפי, דגורם המרור לפי גודל מרירותו שינוי טעם המצה בעצמותה, והיינו דכתב הרשב"א דחיישינן דלמא אתי טעם מרור ומבטל טעם המצה. וכההיא דאמר רב פפא פסחים (קטו): לא נישאי איניש מרור בחרוסת דלמא אגב חלייה דתבלין מבטיל ליה למרוריה, ובעינן טעם מרור וליכא. ועיין רי"ף שם דכתב דלמא אגב חולייה עייל ביה וקא מבטל ליה למרוריה. וכ"ה בספר המאורות שם. ומוכח דבחפצא דמרור קאמר שמתיקות החרוסת תיכנס בו ותבטל מרירותו. אי נמי י"ל דהתם גרע דהמרור מבטל טעם המצה בפיו, אבל היכא דבלע ולא הרגיש טעמה לא חשיב שנתבטל טעם המצה, כלומד דביטול הטעם גרע מלא הרגיש בטעם. ואם כן בנ"ד שאינו מרגיש בטעם אפשר דאינו מעכב. וצ"ע. ומ"מ לפי דברי הרשב"א הא דיוצאין ברקיק השרוי, היינו דוקא בגונא דלא משתנה טעם

בדעת הרי"ף בהגהות חדשות על הסמ"ק (סימן ריט), ושכן משמע מחידושי הרשב"א. איברא שכך הם דברי הרי"ף פרק כל שעה (יא: מדפי הרי"ף) רבי יוסי אומר יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח משום דבעינן טעם מצה וליכא. ובברכות הא כתב הרי"ף הנ"ל דבשלוקות מודה רבי יוסי לרבי מאיר דמברך בפה"א, ונראה דהוא הדין גבי ברכת המוציא וכדעת הרמב"ם הנ"ל, ועל כרחק דסבירא ליה להרי"ף דזהו דין במצות אכילת מצה שיהיה בה טעם המצה. אולם אין זה מוכרח דבעינן נמי שהאוכל ירגיש בפיו טעם המצה, דאפשר דסגי דבמצה עצמה יש טעם מצה. גם הרא"ש פרק ערבי פסחים (סימן כט) הביא למימרא דרבא. ובאמת שיש לנו להשוות סתמות דברי הרי"ף לדברי הרמב"ם המפורשים, כדכתבו מרן הכס"מ (פ"א ממגילה ה"י), ובבית יוסף או"ח (סימן רמח), ויו"ד (סימן לא), וחור"מ (סימן קטו), ובשו"ת הרדב"ז (סימן תתלה), ובשו"ת מהרלנ"ח (סימן קכח), וכ"כ היד מלאכי בכללי הפוסקים כללי הרמב"ם (אות כט), ובשו"ת גנת ורדים או"ח (כלל ג סימן ז).

ובספר העיטור הלכות מצה ומרור כתב, וז"ל, ואמר רבא בלע מצה ומרור, ידי מרור לא יצא, שהתורה הקפידה על דבר מר, ובלע מרור לא טעם. אבל מצה טעם משהו יש בו. ע"ש. ונראה דבמרור בעינן שירגיש טעם המרור טובא, ובמצה סגי שירגיש במשהו טעם המצה. לפי זה אם לא טעם המצה כלל אינו יוצא.

טעם מצה, ולהכי פסק מרן בסימן תסא (ס"ד) יוצא אדם במצה שרויה והוא שלא נימוחה, אבל אם בישלה אינו יוצא בה. ולפי זה אדם שאינו טועם טעם המצה צריך לברך אקב"ו על אכילת מצה, אבל על המרור לא יברך דבעינן שיטעם טעם המרור.

ונראה דאין לחוש בזה לסברת הפוסקים שגם בלע מצה אי אפשר שלא טעם מטעם המצה, ונימא דלא יברך משום דסב"ל, חדא דהיא גופא לאו מילתא דפסיקא היא דסבירא להו דגם במצה היינו טעמא דיצא משום דאי אפשר דלא טעם, דאפשר דכולי עלמא מודו דטעם מצה לא בעינן. ועוד דהכא הויא פלוגתא במצוה אי בעינן טעם מצה, ומרן פסק כדעת רוב הפוסקים דיצא, יש לומר שהברכה נגדרת אחר המצוה, ובכה"ג לא אמרינן סב"ל נגד מרן. בפרט שהיא סברת רוב ככל הפוסקים. והיינו טעמא נמי דאין לחוש לשיטת המאירי אליבא דהרי"ף, ולשיטת הרשב"א ובעל העיטור הנ"ל, כאמור. ועוד דאפשר דהרי"ף קאים בשיטת הרמב"ם כנ"ל. ואפילו לא היה אלא ספק, כיון דמצה דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא, ודעת מרן דיצא, הכי נמי דמברך. כל שכן הכא שהסכימו לזה רוב הפוסקים.

ומכל הני רבוותא מוכח דברכת הנהנין נמי בעי ברוכי, וכן מוכח מלשון הרשב"ם ור"ח והרב המגיד והטור הנ"ל, ועוד דלא משתמיט לחד מרבאותא שיאמר דבלע מצה לא יברך. ועיין שו"ת פנים מאירות ח"ב (סימן כז) דכתב גבי ברכה אחרונה ללמוד מדברי הרא"ש דבהנאת מעיו תליא מילתא, ומוכח לה ממטעמא דאינה צריכה ברכה כדקיימא

המצה, כגון שרויה במים, ודוק. ועי' מש"ב מהר"י טייב בערך השלחן (סימן תסא סק"ב).

והנה רש"י בפסחים (קטו:) גרס בלע מרור יצא, ופירש אי אפשר שלא טעם בו טעם מרור. והרשב"ם הביא לגרסת הספרים בלע מרור יצא, ופירש, אי אפשר שלא יהיה בו טעם מרור. ונראה דר"ל כרש"י דבאדם מיירי, דאין סברא לומר דבמרור עצמו קאמר. וכן כתב רבינו מנוח (פ"ו מהל' חו"מ ה"ב) דהרמב"ם הוה גריס בלע מרור יצא, והטעם דאי אפשר שלא יהא בו טעם מרור, אי נמי דהא אי בעי הוה מצי טעים. וכן היא גרסת האורחות חיים הלכות חו"מ (אות קיב). וכן גרס הכל בו הלכות חו"מ (סימן מח ד"ה מצות עשה). ע"ש. ולפי גרסה זו י"ל דבמצה נמי היינו טעמא דיצא משום דאי אפשר שלא טעם טעם המצה, ואם כן היכא דלא טעים מידי כבנ"ד לא יצא. אולם אין זה מוכרח דאפשר דבמצה מודו כולי עלמא דלא בעינן טעם מצה, אלא דבמרור דבעינן טעם מרור אמרו דיצא משום דאי אפשר שלא טעם. ועוד דלפי הפירוש השני ברבינו מנוח, אדרבה לפי גרסה זו קולא גדולה נפקא, דגם במרור לא בעי שיטעם טעם המרור, אלא סגי במה שראוי היה לטעום בו טעם המרור. והא דגרסינן בברכות (לח:) דטעם מרור בעינן וליכא היינו גבי כבוש שלוק ומבושל. ודוק.

אכן מרן השלחן ערוך (סימן תעה ס"ג) פסק כדעת רוב הפוסקים הנ"ל, וז"ל, בלע מצה יצא אבל אם בלע מרור לא יצא דטעם מרור בעינן וליכא. ומוכח דפסק לגמרי כדעת הראשונים הנ"ל דלאו לעיכובא שיטעם טעם המצה. אבל המצה גופא צריך שיהיה בה

לד מי שאינו מרגיש טעם האוכל, אם יברך על המצה או על המרור

הרב יצחק ישראלי

קול אליהו ישראל (סי' ט). ועיין תורת חיים חולין (קכ.). ושו"ת נודע ביהודה (קמא יו"ד סימן לה). ואכמ"ל. ויעוין בשו"ת שבות יעקב ח"ג (סימן כ) דיצא לחדש דברכת הריח אפילו אם אין הגוף מריח כיון דהנשמה נהנית צריך ברכה, דלהכי מייתי קרא דכל הנשמה תהלל יה. והגר"י ענגיל פליג בזה. ע"ש. ועיין בספר מעון הברכה (עמ' קמב) בשם הגרש"ז אורבך שהסתפק בזה לענין ברכת הנהנין. ועיין וספר ברכה אחרונה (סימן יא עמ' רעא). ואכמ"ל.

ובלע"ד דבנדון דידן שהאוכל מצה הריהו אוכל כדרך העולם והמצה עוברת דרך גרונו למעיו, חשיב שפיר הנאת גרונו והנאת מעיו, וחסרון הטעם הוא נובע מהשפעת החולי על בלוטות הטעם וחוש הריח שהם נמצאים בלשון ובחך, ולא מצינו בגדר אכילה דתלוי בלשון ובחך, ואדרבה איפכא מצינו דעל הטעם בלבד כשאינו מתכוין לאכול אין לברך, דמטעמת אינה צריכה ברכה. ולפי זה אפשר דאף למאן דאמר דבלע מצה לא יצא דטעם מצה בעינו, שאני התם שלא אכל כדרך אכילה, אבל הכא שהוא דרך אכילה ולועס המצה ועברה בפיו ובגרונו, ואיכא הנאת גרונו והנאת מעיו, אלא שאינו טועם מחמת לקות בלוטות הטעם, יצא ידי חובה באכילה זו לכו"ע. וכן נראה לע"ד דאף הסוברים לענין ברכות דבעינן הנאת גרונו, שפיר חשיב הכא הנאת גרונו.

ובהיות שמכל גדולי הראשונים והאחרונים הנ"ל רוב בנין ורוב מנין ועל צבאם מרן השו"ע עולה שיש לברך על אכילת המצה,

בשו"ע (סי' רי ס"ב). ובפשטות הוא הדין נמי גבי ברכה ראשונה. ועיין שו"ת חתם סופר או"ח (סוף סימן קכז). וכן ראיתי להגאון יעב"ץ במור וקציעה (סימן קצז) דכתב על דברי המגן אברהם בשם שלטי הגבורים דהאוכל אכילה גסה מוציא אחרים והוא שנהנה גרונו, וכתב ע"ז, ולא ידעתי מנין לו דבעינן הנאת הגרון, דעיקר אכילה היא אכילה דבטן ומילוי מעיים והיינו טעמא דמטעמת אינה צריכה ברכה, ונפקא מינה דאפילו תחב לו חברו אוכלין בעומק הגרון או שבלע מאכלים שלמים בלי טעימת החך והגרון, דבעי ברוכי, וכך נראה לי ברור, כיון דשבע מכל מקום. תדע שהרי אפילו באכילת מצה אמרו בלע מצה יצא אע"פ שלא טעם מאומה, ואין לומר דשאני התם דמצות לאו ליהנות ניתנו, זה אינו כלום, דודאי המצות שהן בהנאה צריכין להיות כדרך הנאתן, והלא מברכין עליה על אכילת מצה, הרי שקרויה אכילה, וכל שכן אכילת הרשות. וגדולה מזו אני אומר שאכילת הרשות קילא מינה דאפילו כרכה בסיב ובלעה מברך עליה וצע"ב. ע"ש. ועיין למרן החיד"א במחזיק ברכה או"ח (סימן רד סק"א) בשם רבני ירושלים הקדמונים, דהאוכל חלמון ביצה חיה יברך שהכל אע"פ שאינו נהנה בטעמו הוא נהנה במזונו. ע"ש. וי"ל. וע"ע מש"ב בברכת הבית (שער טז סק"א, ושם שער א' ס' נו). וע"ע מנחת חינוך (מצוה שיג אות ב). ועיין שו"ת מהר"ם שיק או"ח (סימן ר"ן) וע"ע לבושי מרדכי או"ח (סימן לב). ועיין שו"ת אבני נזר או"ח (סי' קכד). וע"ע מ"ש באגלי טל מלאכת טוחן (ס"ק ס"ב אות ב). וע"ע אמרי בינה או"ח (סי' טו). ועיין שו"ת

וכן יש לברך ברכת הנהנין, הכי נקטינן. רפואה שלמה לכל חולי ישראל רפואת הנפש
ובמרור לא יברך, דמרור תלוי בהרגשת ורפואת הגוף, וישלח לנו משיח צדקנו
הטעם. ומ"מ למעשה אם יש מי שיברך ויגאלנו גאולה שלמה ברחמים, יבנה המקדש
בשופי, גם במצה ישמע ממנו ויצא ידי חובת עיר ציון תמלא ונאכל שם מן הזבחים ומן
הפסחים, ונודה לה' אלוהינו שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו אמן ואמן.

יצחק ישראלי

ראש הרבנים ואב"ד לקהלות הבוכרים ארה"ב
וקנדה

ויהי רצון שהשי"ת יבטל מעלינו כל גזרות
קשות ורעות, ויבטל מחשבות שונאינו ויפר
עצת אויבנו, ויאמר די לצרותנו, וישלח



אופן בליעת המצה והמרור בליל הסדר

הרב דוד פרץ

ראב"ד ק"ק שבת אחים, פנמה



והקשה במחצית השקל (ס"ס תפו) בשם מו"ה ישראל ה"פ ז"ל, וכן הקשה מהר"ם בנעט (סי' קכו), ועוד אחרונים, על המרדכי, דכיצד יתכן שבית הבליעה מחזיק כשהוא מרוסק אפי' ג' זיתים, דהא בגמ' בכריתות שם אמרינן, יש אוכל אכילה אחת וחיבבין עליו ד' חטאות, ואשם אחד טמא שאכל חלב והיה נותר מן המוקדשים ביוה"כ, ובגמ' שם בשם ר' אדא בר אחא מתני ה' חטאות, ומתרץ לה כגון דאכל כזית פיגול (הוא הכזית החמישי). ונוקמה כגון דאכל כזית דם. בחדא אכילה קא מידי ושיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, ע"כ הגמ'. ולפי דברי המרדכי דכשהאוכל מרוסק בית הבליעה מחזיק אפי' ג' זיתים נוקמה דאכל גם בזית דם והוה לי מרוסק וע"כ מחזיק אפי' טובא, ולק"מ דאפשר לכלול נמי כזית דם, ע"כ משמע דלא כהמרדכי. וכ"ה בשו"ת מנחת ברוך חלק אמרי חיים (סי' עג). והנה במחה"ש שם כתב והשבתי באריכות וע"ש בתום' ישנים. וכתב בשו"ת חת"ס ח"א (או"ח סי' קכו) ד"ה תו, להסביר דברי מחה"ש שכתב שם בתו"י וז"ל פירוש כדרך אכילה, ר"ל שאינו דוחק עצמו לבלוע וגם אינו מרסקו ביותר מהראוי, ולא מיירי התנא במי שדוחק עצמו בריסוק ובליעה, אמנם אוכלי פסח מצה ומרור היו מרסקים הדק היטב וגם

(א) **כתב** המרדכי פרק ערבי פסחים (דף קטו). גבי הא דהלל, דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנא' על מצות ומרורים יאכלהו. וע"ז כתב המרדכי, כורכן בב"א ואוכלן פי' היה נוטל כזית מצה בזית מרור וכזית חרוסת [כ"ה הגירסא בתרומת הדשן (סי' קלט) שהעתיקו, אולם בהגהות הרמ"א למרדכי שלפנינו הוגה, ונכתב במקום חרוסת - פסח. ועי' להלן מש"כ במרדכי בשם רבינו יחיאל ודוק, וכן הגיה פסח במקום חרוסת. במאמ"ר (סי' תעה סק"ז). וע"ע בגדי ישע, שרש"ל מחק כזית חרוסת, ובביאור מרדכי להר"מ בנעט (דף צא ע"ב), ובהגהות ר"ש מרובוויץ, ובחק יעקב (סי' תעה ס"ק יג), ובשו"ת דברי יששכר (סי' מ), ובשו"ת שערי עזרה טראב (חאו"ח ס"ס כא), ובספר שארית יעקב מסלתון ח"ב (דף לה ע"ב), ואכמ"ל. ואוכלן. וא"ת הא אין מחזיק בית הבליעה כ"כ דהא אמרינן (כריתות יד.), (דשיעור) [דשיערו חכמים דאין] בית מחזיק [יותר מב' זיתים] היינו כביצה, י"ל הני מילי כשהאוכל שלם אבל כשהוא מרוסק מחזיק טפי וכשמגיע לבית הבליעה מרוסק הוא ולכך מחזיק כולי האי. ע"כ.

הלעיסה נפחת שיעורו, שהרי בלעיסה אותם אוירים שנחשבו לכזית התבטלו, וע"כ יותר שייך שיהא מקום נוסף לעוד ואפשר להגיע אפי' לעוד כזית שלם, וע"כ המרדכי דאיירי במצה ומרור שיש בהם הרבה אוירים שנמדדים לכזית כתב שאחרי הלעיסה נכנס יותר, אבל בגמ' בכריתות לא שייך לאוקמיה אחרי הלעיסה, שהרי איירי בחלב ובשר ודם שגם אחרי הלעיסה, לא יתרבה המקום לעוד כזית שלם, ודו"ק.

ועוד נ"ל לתרץ קושיית מהר"ם בנעט והמחה"ש באופן אחר, ע"פ הגמ' בזבחים (דף עח.), אמר ר"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור (פרש"י, שבללן זה בזה כזית מזה וכזית מזה ונתן לתוך פיו פטור ממלקות ואפי' התרו בו), אי אפשר שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו, (פרש"י - כשהוא לועס אותה בפיו נבלל מין לתוך חבירו מיעוטו של זה ברובו של זה ובטל המיעוט ברוב וכו', ע"ש). ש"מ תלת ש"מ איסורין מבטלין זה את זה, וכו'. והנה לפי שיטת ר"ל איסורין מבטלין זה את זה, וא"כ אפשר דהאי גמ' בכריתות איירי אליבא דר"ל או עכ"פ חוששת לשיטתו, וע"כ קאמר הש"ס דוקא באופן שבלע הכזית שלם של החלב והדם, ורק באופן כזה אפשר לומר, דאל"כ אלא דלעס, האיסור יבטל את חבירו, וע"כ דאיירי דוקא באופן כזה שבלע שלם, וע"כ לא שייך ללעוס, וע"כ קאמר הש"ס שא"א למתני כזית דם, דא"כ ליכא אפשרות שיכנס הכל לתוך פיו שלם ויבלע, ולומר שילעס א"א שהרי יש כזית חלב וכזית דם וכזית פיגול ואחד יבטל חבירו, וע"כ שהתנא לא

נדחקים בבליעה כמו שאנו עושים היום בליל פסח וכו' ולק"מ קושייתו, וזה היה כוונת הג' מחה"ש. ע"כ. ולענ"ד הדבר צ"ב, כיצד יתכן לומר שהתנא דרך אכילה קמייירי, וע"כ לא תנא ג' זיתים, אתו ב' זיתים הם כן דרך אכילה, והלא גם זה הוא לדחוק עצמו, ואם כבר איירי בהכי אמאי לא אוקמוה בדוחק עצמו, והיא גופא תיקשי, דאמאי באוכלי פסח שפיר אמרינן שהתורה מייירי בהכי שיש לאכול ג' זיתים בבליעה אחת, ואין זה דוחק שהרי אם התורה אמרה זאת, בודאי שהוא דבר אפשרי, שהתורה אינה מצוה חוקים לא אפשרים, וא"כ כ"ש שנוכל לפרש שום ציור שאכל בצורה כזאת, ודחוק הוא. וכן ראיתי בשו"ת חזון עובדיה ח"א (סי' כה עמ' שסז בהערה) שכתב בשו"ת אבן הראשה (סי' ח דף ט ע"ב) וכן בשו"ת דברי יששכר (סי' מ), כתבו לפקפק בתי' החת"ס. אין אותם הספרים מצויים אצלי. וכן פקפק בתי' זה, בשו"ת מנחת ברוך חלק אמרי חיים (סי' עג), וע"ע שם שע"פ הפר"ח (סי' תפו) לק"מ. וע"ע שם מש"כ החת"ס עוד ישוב ע"פ הגמ' בכריתות.

ולענ"ד נראה בפשיטת לבאר זאת, בחילוק פשוט במציאות בשר וחלב ודם לתוך פיו, גם אם ילעס או ישאירם כמות שהם לא ירוויח הרבה נפח שהרי הם דברים מלאים ומוצקים, וקשה שע"י לעיסה יתרבה המקום ויאכל יותר, שגם אחרי הלעיסה הם תופסים אותו מקום, ע"כ גם ע"י לעיסה לא שייך להגיע לג' זיתים, משא"כ המצה והמרור שהם דברים עם אוירים, וקי"ל שפת סופגנין נידונת כמות שהיא, ע"כ מחוץ לפה זה כזית ואחרי

חאו"ח (סי' מט אות י) ע"ש, וכ"כ בשו"ת שערי רחמים (להחרי"ף, ח"א חאו"ח סי' ד). וע"ע בחזו"ע (ח"א עמ' שפ - שפא).

(ב) **וכתב** בתרומת הדשן (סי' קלט), שאלה כזית של מצה ושל מרור צריך לבולעו בב"א או לאו. תשובה, יראה דמצוה מן המוכרח לבלוע כל הכזית כשהוא מרוסק בב"א, והכי מוכח ממרדכי פרק ע"פ, שכתב אהא דקאמר כורכו בב"א ואוכלו פי' וכו', [ע"י לעיל אות א' שהעתקנו לשונו בשלמות], מכאן מוכיח דאין לבלוע הזית של מצה מעט מעט, אע"כ מצוה לבולעו בב"א להלל ה"ה לדידן זית אחד של מצה או של מרור. ואע"ג דרש"י שילהי פ' גיד הנשה פי' דא"א לבלוע זית כולו כאחד, התוס' סתרו אותו שם בהוכחות גמורות. וע"ע ברמב"ם שם]. ע"כ. חזינן להדיא ראשון דס"ל דאיכא מצוה מן המוכרח לבלוע בב"א, וא"כ אית לנו לחוש לדבריו.

הן אמת שלא הייתי מעיז פני, להכניס ראשי בין הראשונים כלל, אפי' בהערה בעלמא, אולם כיון שראיתי בין האחרונים שכבר כתבו בזה אמרתי אברר דבריהם, דהנה ראיתי בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' כה עמ' שסח) שכתב לדחות ראית תוה"ד מהמרדכי, די"ל שהוא דוקא אליבא דכלל שס"ל שמצוה לכוון הכל יחד ולאוכלם יחד כדכתיב על מצות ומרורים יאכלהו, אבל לדידן כל שאוכל הכזית בכדי אכילת פרס סגי.

ובאמת להתבונן בגמ' שם יראה דז"א. דהמחלוקת בין הלל לחבירו היא שהלל ס"ל שתיבת יאכלוהו קאי על מצות ומרורים, וע"כ ס"ל שהכל צריך להיות באכילה אחת,

יכל למתני כזית דם בהדי הנך אע"פ שנכנסים בבית הבליעה, והוצרך למתני כזית פיגול וחלב ואיירי בבולעם שלמים ללא לעיסה. משא"כ המרדכי דאיירי לשיטת הלל בגמ' בפסחים (דף קטו). שס"ל שאין מצוות מבטלות זו את זו, וע"כ ס"ל שאפשר לאכול הכל ביחד אפי' ע"י לעיסה שהכל מתערב, כיון שאין המצוות מבטלות זה את זה לשיטת הלל, וע"כ שפיר קאמר המרדכי שאפשר לפי הלל ללעוס הכל יחד, דהיינו המצה המרור והחרוסת ולבלוע הכל יחד, ואין בעיה מצד ביטול, כיון שאין מצוות מבטלות וכו', וכן מצד בית בליעה אין בעיה שהוא ע"י לעיסה, משא"כ הגמ' בכריתות שחוששת לשיטת ר"ל, ואע"פ שר"א חלק על ר"ל בזבחים (דף עט). וס"ל שאיסורים מבטלים זא"ז וכהלל במצוות ע"ש, וכ"פ הרמב"ם בחל' פסוה"מ (פ' יח ה"כ), מ"מ אפשר שהגמ' בכריתות חששא לסברת ר"ל, וע' טור ובי"י (יו"ד ס"ס צח) ומרן בש"ע שם ודו"ק דהוי כר"ל, ועי' בית הלל (יו"ד שם סק"ד), ומנחת יעקב (כלל פה ס"ק מא), וע"ע בחק יעקב (סי' תעה סק"י) מש"כ שלא פליגי בזה, וגם ר"ל מסכים לענין מצוות ורק ר"א פליג במצוות, ולפ"ז א"ש טפי, ואזלא אליבא דהלל נמי הגמ' בכריתות, וע"ע בכרתי ופלתי ביו"ד (סי' צח שם), וכן בשער אפרים, ובחמד משה (או"ח סי' תעה סק"ג) שהאריך בזה, והיא סוגיא בפנ"ע ואכמ"ל, ידי בזה. וא"ש לפ"ז הקושיא על המרדכי.

ובאמת מצינו להתוס' זבחים (דף עט). ד"ה אמרו. דלא ס"ל כהמרדכי דכתבו דאין ראיה דמצוות מבטלות זא"ז דאפשר דהלל היה לוקח הרבה, וכ"ב בשו"ת תורת חסד מלובלין

אופן בליעת המצה והמרור בליל הסדר

הרב דוד פרץ

וכמ"ש לעיל, וא"כ ליכא לדחויי כך לדברי התרה"ד. וע"ע בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א בתשו' בסוה"ס אות ב), מקראי קודש (לרצ"פ פרנק) הל' פסח ח"ג (עמ' קסב), בשם הרב מברסק ובשו"ת אבן הראשה (סי' ה דף י ע"ד).

ולענ"ד נראה להסביר דברי המרדכי בדרך אחרת, והיא דכל קושיית המרדכי היא, איך הלל יכל לומר שכוונת התורה ביאכלוהו על ג' זיתים של מצה מרור וחרוסת [או פסח], הרי אפי' לא נכנסים לבית הבליעה יחד, וא"כ א"א שהתורה תחשיב זאת לאכילה אחת, אם אין זה שייך במציאות, ובאמת אפי' לכתחילה אפשר לאכול זאת גם לפי הלל בכדי א"פ וחשיב אכילה בבת אחת מדאורי', אבל צריך שתהא האפשרות לאכול זאת בבליעה אחת בכדי להחשיב זאת לאכילה אחת, דאם אין ה"ת כזאת במציאות א"א להחשיב זאת אכילה אחת, ובאמת אפי' לכתחילה יכול לאכול לאט אפי' להלל רק שיגיע כזית כא"פ, וזו קושיית המרדכי שאין זה שייך לאכול בב"א, וע"כ לא נחשב לאכילה אחת. וע"ז תי' דמרוסק בפה בית הבליעה מחזיק יותר ואפשר לאכול הני ג' זיתים בבליעה אחת ושייך זה, אע"פ שאפי' לכתחילה לא בעי לאכול זאת באופן זה, מ"מ צריך שתהא האפשרות וישנה, וע"כ אין הוכחה לדברי התרה"ד מדברי המרדכי, שהמרדכי מסכים שאפי' לכתחילה אפשר לאכול הכזית בכמה בליעות אפי' להלל רק שיהא כא"פ.

דהיינו בליעה אחת לשיטת המרדכי, משא"כ לחבריו האי יאכלוהו קאי על כ"א בפנ"ע, כמו שפרש"י ד"ה יאכלוהו כ"א בפנ"ע מדלא כתיב יאכלו ואנא ידענא דאפסח קאי דכתיב לעיל ואכלו את הבשר. ע"כ. וא"כ לכ"ע כתוב אותה תיבה בפסוק והיא "יאכלוהו", והשאלה על מה קאי על הכל או על כל אחד בפנ"ע, ואפי' את"ל שעל כל אחד בפנ"ע א"א לומר שאז אפי' בב' בליעות, שהרי נלמד מאותו פסוק גם על כ"א בפנ"ע שאם יאכלוהו פי' בבת אחת, אפי' על כל אחד לחוד לפי חבריו דהלל נמי צריך להיות בב"א, שהרי פליגי בפי' הפסוק כדחזינן להדיא בגמ' שם, ואינה מחלוקת בסברא וכדו', אלא רק בפי' הפסוק, כדמוכח למעיין שם.

ועוד כתב שם בשם ספר מגן האלף (סי' תעה) שכתב לדחות ראיית התרה"ד מהמרדכי, שבודאי להלל צריך לבולעם כאחת, שאל"כ יש לחוש שמא יבלע מצה או פסח תחלה ונמצא שביטל מצות כריכה, שהרי מצוותן כרוכים דוקא, משא"כ לרבנן י"ל דלא קפדי כל שאוכלם באכילה אחת כא"פ, ע"ש. ובאמת שגם דחיה זאת קשה, כיון שיש לזה תקנה פשוטה שיכניס לפיו מעט מפסח מצה ומרור ויבלע, וכן עוד פעם וכמה פעמים עד שיגמור כזית מכ"א ואז ליכא שום חשש, והכי עדיף טפי לאדם שקשה לו לבלוע כ"כ יחד, ומניין לאסור שיכניס מעט מעט לפיו משלשתם, אלא ודאי שלא מטעם זה חשש הלל, אלא דיליף מקרא כדמשמע בגמ' שפליגי באופן הסבר הפסוק ותיבת יאכלוהו וכמ"ש הגמ' ופרש"י שם

הבינו באופן שיכול ויש אפשרות לבלוע ביחד או נחשב לחדא אכילה, ואפשר דאיירי אפי' לכתחילה בא"פ, אבל הגדר של "אכילה אחת", הוא מה שיכול לבלוע בב"א, דאל"כ הול"ל חדא אכילה בבליעה אחת, וממה שפי' שיכול משמע קצת, הכוונה צריך שתהא האפשרות הזאת בשביל שיחשב אכילה אחת וזהו דקאמר, וא"כ שהוא רק צריך שתהא אפשרות והוא גדר אכילה, ה"ה בנ"ד שהוא מה שחפיש המרדכי מהי האפשרות ואין בזה מצוה אפי' לכתחילה, ויש לפלפל עוד ואכמ"ל.

ועוד נראה לענ"ד להוסיף דהלל שיטתו שצריך "יאכלהו" על הכל "יחד" ובאותו רגע שיאכל מהמרור ומהמצה ומהפסח, ע"כ הוצרך לו שלכה"פ תהא האפשרות שיכנס הכל באותה בליעה, וע"כ צריך שיהא שיעור אכילה שהוא כזית מכל דבר, ושיהיה האפשרות שיאכלהו שכ"כ בפסוק ביחד הכל, וע"כ הוקשה למרדכי היכי שייך ה"ת כזאת, אבל לנו להלכה יהא מותר לאכול כ"א בפנ"ע שצריך שנאכל אכילה ממצה כזית שפיר אפי' לכתחילה שאפשר לאכול שלא בבליעה אחת בכדי אכ"פ, וליכא ראיא.

וראיתי שהקשה בספר בית מאיר (סי' תעה ס"א) ע"ד התה"ד, דלדבריו לא מקשה המרדכי מידי ולא מוכח סברת תירושו דכשהוא מרוסק מחזיק טפי, דהא מבואר בברייתא והוא בסעי' ו, בלעו לחצאין יצא, וא"כ מה בכך שא"א לבלועם כאחד אם אי אפשר, והתורה אמרה לדעת הלל דדוקא יאכלם בכריכה, פשיטא שמוכרח למיעבד הכי, לאוכלם יחד ולבלוע מעט מעט כיון דא"א בענין אחר, וכו' ע"ש. ולענ"ד דבריו אינן מוכרחים, דאפשר דסתם אכילה היא בב"א לכתחילה, וכמבואר לעיל, וכ"ה דעת התה"ד, וא"כ אם התורה אמרה אכילה מוכרח שלכתחילה יהיה בבליעה אחת ויהיה אפשרות לזה, וע"כ קאמר תה"ד דמוכרח דיהיה האפשרות לזה.

(ג) **כתב** הב"י באו"ח (סי' תעה) וז"ל, בלע מצה וכו' עד אף ידי מצה לא יצא בפרק ערבי פסחים, ומש"כ ואפי' בלע מצה ומרור כאחד וכו' וכרכן בסיב, פי' רשב"ם משום דלא היה ממש בפיו לא זה ולא זה וכוזר

[וכעת בבואי למכסיקן, בחוה"מ פסח תש"ס לפ"ק, מצאתי בספר מקראי קודש לר' צ"פ פרנק ז"ל פסח (ח"ב עמ' קסב) שכתב מעין היסוד שכתבנו בשם הרי"ז מבריסק ע"ש, וכ"כ בהגדה של פסח - בריסק, משם רי"ז מבריסק, ע"ש. וכ"כ משמו במועדים וזמנים ח"ג (סי' רנט), ומש"כ ר' צ"פ במקראי קודש שם לדחות ראייתו מדקדוק לשון המרדכי, אינו קשה למש"כ להוכיח מלשון אכילה, ולא מדקדוק לשון המרדכי מזית, ודו"ק שלשיטתנו גם להמרדכי שהצריך כן להלל, הוא רק שתהא האפשרות, ואינו חובה ואפי' מצוה מן המובהר].

וראיתי להוכיח קצת שיטתו, שיהא ראוי לאכול בבת אחת בעינן אבל ליכא חיוב בזה אפי' לכתחילה, מדברי רבינו גרשום ז"ל במס' כריתות (דף יד., נדפס פי' במהדור' וילנא בדף טז.) ע"ד הגמ' הנז' באות א' שכתב ע"מ שכתב הש"ס בחדא אכילה מיירי, שיכול לבלוע ביחד וכו' ושיערו חכמים כו', עכ"ד. משמע שמושג חדא אכילה דהש"ס,

הפוסקים דס"ל דקיבלנו, וא"כ לפוסקים אלו היה לנו לחוש לדברי הב"י.

והנה בשו"ת חזון עובדיה ח"א (כרך א סי' כה עמ' שסח) כתב, דנראה הטעם שהשמיט זאת בש"ע משום דס"ל דאין ראיית התה"ד מכרעת לדינא, ושכ"כ בספר שבח פסח להרב זרע אמת (דף ו ע"ב, ואמ"א). ע"כ. ובאמת שהוא קושיא להכלל הנו' שקיבלנו הוראות מרן בב"י ולהפוסקים הסוברים כך, דהיאך יתכן לומר שהשמיט מפני שס"ל שאין זה לדינא, שא"כ כל מקום שיש פסק בב"י ולא נמצא בש"ע אפשר לומר כך שזה מפני שסובר שא"ז לדינא, ואיך כמה וכמה פוסקים גדולים ועצומים ס"ל דקיבלנו הוראות מרן בב"י, הול"ל דחזר בו, אלא ודאי דליכא למימר האי דינא בלא טעמא.

ומש"כ שם בשם שו"ת רועי ישראל (סי' ג דף יד ע"ב), וז"ל ואודיעך קושט וכו' כלל גדול וכו', שבכ"מ שאנו יכולים למצוא איזו סיבה כל שהיא וקצת עילה, לתת טעם להשמטת הש"ע איזה דין שהביא בב"י, ולומר משום דס"ל שאינו להלכה, אז בודאי אמרינן הכי בפה מלא וכו'. עכ"ל, ובאמת שאין זו ראייה כ"כ לנידונינו דשם אפשר דמוכח מש"ע דס"ל להיפך, או יש שום ראייה מש"ע אחר (כנידונים שכתב בשו"ת יבי"א ח"ו חיו"ד סי' ה אות ב), או ממקום אחר בב"י דלא ס"ל כך או שום ראייה גדולה אז אפשר לומר כך, אבל כשיש דין שנמצא בב"י מוסכם ומש"ע לא משמע מידי בזה צ"ל דהלכה כהב"י, ולא מפני שאנו מדמים שום קושיא על הב"י נעשה מעשה דלא כותי',

אבן לחמת דמי. וגם הר"ן כתב דטעמא משום דאין דרך אכילה בכך. בתרומת הדשן (ח"א סי' קלט) דקדק מדברי המרדכי (לח ע"ג) דמצוה מן המובחר לבלוע כל בכזית של מצה כשהוא מרוסק בב"א והוא הדין לכזית של מרור. עכ"ל. וציין אליו בד"מ שם סק"א.

והנה ראשית כל, צריכים אנו לברר אי קיבלנו הוראות מרן בב"י, כיון שנוכח להלן בעזה"י באות ד' שמרן בש"ע השמיט דין זה. ומצינו בזה לגדול המערב מוהריב"ע ומוהריב"ן. ה"ד בנופת צופים או"ח (סי' כ), וכן להרב אשר לשלמה (סי' יג דף נ ע"א) וע"ע שם (סי' יב), ושו"ת יחיה דעת (חזון) ח"א (חאה"ע סי' ז), ושם (סי' לא דף קפד-ה), שכתבו שקבלה בידם שקיבלנו הוראות מרן גם בב"י. וע"ע בשו"ת תבואות שמ"ש ח"ד (סי' נה אות יא). ובאמת שיש לי להעיר להפך זה, ולומר דלא קיבלנו הוראות מרן בב"י כשלא נזכר בש"ע, ממש"כ בספר התקנות, בתקנה מכמוהר"ר שמואל בן דנאן זלה"ה בענין גירושין בשליח קבלה שאין להוסיף תנאי בגט באופן זה, והביא שם לשון הב"י באה"ע בסי' (קמא סעי' לא, ובנד"מ - כט), בשם הר"פ, וכתבו עליו שבדקו בספר ש"ע ולא הביא זה החידוש (אע"פ שתמוה שהרי זה נזכר שם בסעי' כט בשם יש מי שאומר, וצ"ע, ואכ"מ). ויש לחוש אליו שנימוקו עמו של הרב ז"ל בדבר זה. ע"כ. משמע כמעט להדיא, דאי לאו משום שנימוקו עמו לא היו פוסקים כוותי' אע"פ שהובא בב"י. ודו"ק. וע"כ אין הדבר מוכרח כ"כ. (ואין ספרי גדולי המערב מצויים אצלי כעת ורק מהזכרון כתבתי), מ"מ חזינו מגדולי

(וְעַי) בּוֹה בְּשִׁירֵי כְנֶה"ג (או"ח סי' תצה
בהגב"י אות ה) ובשלחן גבוה בכללים
שבראש הספר (אות יא) ובשלחן גבוה ביו"ד
(סי' יז אות י וסי' רצג אות מב, וסי' רחצ
אות ח וסי' ש אות יד וסי' שא אות יט וסי'

של מוציא מצה והמוציא) פי' בסק"ב, וז"ל, דבתוך אכילת פרס מצטרפין האכילות יחד, ה"ה בזה אם יכול לאכול משתייהן מכל אחד כזית בב"א מוטב שיאכלם יחד. עכ"ל. הרי שהבין שהלכתחילה ביותר - שזה יחד, הוא כדי אכילת פרס, וכאן הביא דברי התה"ד בבלע מצה, וע"כ שבבלע מצה קאי האי דינא שלהתה"ד צריך לבלוע לכתחילה, ודו"ק].

ע"כ נראה שזהו טעם השמטת דין זה בש"ע דאין כוונתו בזה להלכה, וזה דבר השמיטה, שבב"א הביא זאת לא כדי לפסוק כוותי', רק להביא ראייה לענין בלע מצה, ועכשיו דאית לן טעם מספיק להשמטת הש"ע, מפני שלא כתב מאומה בב"א במקומו, רק בדין אחר, ומש"ע אין ראייה לזה, כמ"ש לעיל, שפיר אפשר לומר דדעת מרן דא"צ לבלוע בב"א כהתה"ד, וכעין זה מצאנו כמה פעמים בכללי מרן שמביא דבר שאינו להלכה ולא ס"ל הכי לדעתו, ורק משום שגרת הלשון של פוסק מסויים שהעתיקו או מטעם ראייה אחרת שרוצה להוכיח משם, ומעתיק דבר שאינו להלכה לדעתו, כמ"ש שלחן גבוה (סי' תקכז סק"ל), ובכף החיים סופר (שם ס"ק קכ), ובפרי תואר (סי' פו סק"א), ובשו"ת ויאמר משה (זקן מאזוז) חיו"ד (סי' יא דף יד), ושם (סי' כא דף יט), ובחור"מ (סי' ו דף כד), ובספרו שו"ת וידבר משה (כללי ס"ס אות א), ובברית יעקב סופר, (סי' יג הערה ח). ואע"פ שאפשר לומר ששם מוכח ממקום אחר ממרן שלא ס"ל הכי, מ"מ כאן הוכחנו נמי ממה שמרן לא כתבו במקומו ורק באמצע נושא אחר, ע"כ בשביל להוכיח דוקא

תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או פשוט או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע. עכ"ל. וגם מכאן חזינן שכן הלכה כהב"א וכמו שהוכחנו. (ועי' בשד"ח בכללי הפוסקים סי' יג אות ה, שהביא ג' טעמים אלו בשם הרב ויקרא אברהם דף קכ אות עז בשם החיד"א, וכתב השד"ח שלא מצא וכו'. וכבר כתבנו המקורות בספרי הרב חיד"א.) ועי' בשד"ח בכללי הפוסקים (סי' יג אות ה) שהביא חבל נביאים הרבה פוסקים דהכי ס"ל. וא"כ בנ"ד הו"ל לפסוק כהתורות הדשן המבוא בסתם בב"א.

אלא שאפשר לומר שבנידון דידן חזינן דהב"א בדיני אכילת המצה השמיט דין תרה"ד כלל ועיקר, והזכירו רק בתוך דין בלע מצה, והדבר מעורר תמיהה מה זה ועל מה זה, דאם היא הצורה והאופן של האכילה לכתחילה צריך לכתוב זה בדיני האכילה, ולא באמצע דין פרטי של אדם שבלע מצה ומרור.

ע"כ נלענ"ד דמש"כ מרן בב"א דברי התה"ד בבלע מצה, כוונתו רק לומר לענין בלע מצה שבדיעבד יצא מפני שלא לעסה, ולדעת הת"ה יש לבלוע בב"א, אבל עכ"פ כן הקפיד על הלעיסה שתהא, ובוה רצה להסביר שבלע מצה הרגיל הוא ללא לעיסה, וזה רצונו לדמות, אבל אין כוונתו לפסוק כהתה"ד אלא רק להראות הדמיון בענין הלעיסה. [וכ"מ מהפרישה סי' תעה סק"ט, שהביא דברי תה"ד כאן בענין בלע מצה, ולעיל בריש הסימן כשכתב הטור ויאכל משתייהן יחד (מהכזית

לאכול וכו', דצריך לכתחילה כל הזית ביחד כמ"ש בפסחים (קיד:): אכלן לחצאין יצא, דוקא בדיעבד. [על ראייה זו עי' מה שאכתוב להלן בדברי המג"א בעזה"י], הרי דהבין בפשיטות דלמרן צריך לבלוע ב' זיתים אלו בב"א, וכן ראיתי בהגהות מקור חיים (בכרך) שציין לדברי מרדכי איך בית הבליעה מחזיק כ"כ, ע"כ משום דהכי ס"ל בדעת מרן שצריך לבלוע בב"א, והוא לפשוטו דמרן, וכן ס"ל לעוד כמה אחרונים.

אלא דלענ"ד הפירוש היותר מוכרח מסברא ומראיות בדעת מרן הוא, דמש"כ דיאכלם ביחד הכוונה שניהם יחד מעט מעט, דהיינו שבכל בליעה יהיה משניהם ביחד עד שיגמור ב' הזיתים, ולא שצריך לבלוע ב' הזיתים בבליעה אחת, אלא שצריך לבלוע מב' הזיתים יחד, והא דכתב מרן ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, אין הכוונה בגלל שלא יכול לבלוע, אלא מטעם אחר, שאינו מצליח לחתוך כך חתיכות וכגון שהלחם עבה וקשה ואינו מצליח בזה וכ"כ הלבוש כאן, או מחמת שאינו מצליח בזמן של כא"פ לאכול הכל, או משום טעם שיהא, ע"כ הוצרך מרן לומר מה האפשרות השניה, ומה האופן שיעשה אם יהא שום ה"ת שלא מצליח שקודם יאכל כזית השלימה, ומרן כתב לכל מקרה ואופן שיהא.

ומצאתי בפמ"ג (משב"ז סי' תעה סק"ב) שכתב כע"ז, וז"ל, והמחבר פסק שיאכל מכ"א כזית מספק שמא אכילת מצה על השלמה או הפרוסה, ולכתחילה יתן שניהם בפיו ב' זיתים ביחד, לא מבעיא להרא"ש דשלימה המוציא ופרוסה אכילת מצה, ע"כ

משהו לאותו דין. ומובן מדוע השמיטו בש"ע. ודו"ק.

(וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"א (יו"ד סי' כב), דגם להסוברים דקיבלנו הוראות מרן בב"י היינו דוקא כשאומר וכן הלכה או והכי נקטינן, וכיוצא בלשונות אלו, אבל אם מעתיק ולא דיבר כלום אינו בכלל זה, וכאן לא כתב כלום ע"ד התה"ד. ועי' בזה מה שהקשינו לעיל מספר התקנות לרבני המערב ודו"ק ואוקי באתריה, ואכמ"ל בכלל זה, ועוד חזון למועד בעזה"י).

(ד) **וכתב** מרן בש"ע או"ח (סי' תעה סע' א) וז"ל, יטול ידיו ויברך על נטילת ידים, ויקח המצות כסדר שהניחום, הפרוסה בין שתי השלימות ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ואח"כ יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה משתייהן ביחד, ויטבול במלח ויאכלם בהיסבה ביחד כזית מכל אחד, ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחלה ואח"כ של אכילת מצה. ועי' בטור וב"י המקורות לזה. ומ"מ חזינן לכאורה להדיא בדברי מרן שצריך לאכול לא רק כזית אחד כדברי התה"ד אלא שני זיתים יחד, ואת"ל ולדחוק בדבריו שיחד אינו בבליעה אחת, מההמשך מוכח יותר, שהרי כתב אם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד יאכל המוציא תחילה, הרי חזינן להדיא שהוא בבליעה אחת, שכתב שאם אינו יכול לאוכלם כך יש פיתרון אחר, אבל לכתחילה האופן הוא בבליעה אחת.

וכ"מ שהבין דברי מרן בביאור הגר"א (סק"ט), שכתב על דברי מרן ואם אינו יכול

הביאם כאן בסע' א לגבי האופן של האכילה, ואם בסע' א איירי וקאי באופן שצריך לבלוע בב"א, הו"ל לב"י להביא כאן דברי התה"ד להשוותם עם זה, ומדוע השמיט זאת מכאן לגמרי, ע"כ שכאן לא איירי מדין זה, של בליעת הכזית שצריך להיות בבליעה אחת בב"א, והגם ששם כתב בזית אחד בלבד [עי' מג"א סק"ד, ולהלן אדון בדבריו בעזה"י, וע"ע בד"מ סק"א ודו"ק], והו"ל לאתויי הכא דברי תה"ד.

וכן אפשר להוכיח ולדקדק עוד בדברי מרן, שאם כוונתו יחד שיאכל בבליעה אחת, הו"ל להביא אפשרות אחרת, דהיינו הראשונה שיבלע הכל בב"א, ואם א"א לו לבלוע בב"א, שיאכל מעט מעט מב' הכזיתות וירויח ענין הפסק וכו', והשלישית שיאכל מהשלימה ואח"כ מהפרוסה, ומדוע השמיט האפשרות הזאת האמצעית וכתב רק או הכל יחד בב"א או בזה אחר זה, והרי היא אוקימתא דמסתברא, ע"כ משום דכאן איירינן באוקימתא ב' והיא היחד דמרן, דהיינו שאוכל ביחד מב' הכזיתים מעט מעט עד שגומר והרויח בזה שאין הפסק ועוד, ואח"כ איירי שאם כך אינו יכול שיאכל אחד אחרי השני, דו"ק.

ובאמת שבוה אמרינן זיל בתר טעמא וסברא, דכמ"ש הב"ח כאן, הטעם בזה שצריך לאכול יחד משום דאם יאכל של המוציא תחילה שהיא של שלמה, הרי באותה אכילה יצא יד"ח מצה, ואנן בעינן לחם עוני של מצה דהיא פרוסה ולא שלמה, ע"כ. ולפ"ז כשבולע היחד מתקיימים שניהם, וא"כ נמי

המוציא יאכל תחלה דתדיר ובירך עליה מקודם וכו', ואפי' להמחבר דמספק עושין כן יאכל שניהם יחד, דאינו יודע איזה מהם הוא שאוכל בברכת אכילת מצה, וצריך שיאכל ב' זתים יחד תוך שיעור אכילת פרס, ואם אינו יכול לאכול מהר כ"כ ב' זתים תוך שיעור כא"פ, מ"מ יאכל של המוציא תחלה, דגם בה יוצא ידי חובת אכילת מצה וכו', ע"ש. הרי שהתחיל בפ"י דברי מרן שצריך שיתן בפיו ב' זתים יחד, ושוב פ"י דבריו שהכונה שיאכל ב' זתים תוך שיעור כא"פ, ומש"כ מרן ואם אינו יכול, פ"י שאם אינו יכול לאכול שניהם בכא"פ שיכול באופן אחר דמוציא מצה קודם, כגון שהמצה מאוד קשה או בזקן וכדו', ולפ"ז לא איירי כלל הש"ע בדין בליעה בב"א, אלא שפיר אפשר לפרשו בכא"פ ודו"ק היטב.

וב"מ מדברי הפרישה (סי' תעה סק"ב) שכתב וז"ל, מ"ש ויאכל משתייהן יחד, דבתוך אכילת פרס מצטרפין האכילות יחד, ה"ה בזה אם יכול לאכול משתייהן מכל אחד כזית בב"א מוטב שיאכל יחד, עכ"ל. חזינן מדבריו דס"ל כהפמ"ג בהבנת היחד שבטוש"ע, שהוא בכדי אכ"פ ולא בליעה אחת בבת אחת, והוא הלכתחילה של הטור והש"ע שהוא ביחד כא"פ, כהבנת הפמ"ג כפי שביארנו. ושור"ר בס' שלחן גבוה (סי' תעה ס"ק כז), שכתב ממש להדיא כדברינו בהסבר דעת מרן, וכ"כ בראש יוסף למהר"י אישקופה (סק"ב), ע"ש.

וני"ל להוכיח כן, ולהביא קצת ראייה ממה שבב"י בסי' זה ה"ד התה"ד להלן גבי בלע מצה (עי' מש"כ ע"ז לעיל אות ג), ולא

והנה החזו"ע הפסיק אחרי לכוס אותו ביחד, ואח"כ המשיך ולבלעו ביחד מעט מעט, וע"כ הבין שע"כ צריך להכניס הכל לפיו. ולענ"ד אחה"מ אינו מוכרח כ"כ, דהא אפשר לקרוא הכל רצוף יחד, דהיינו שהתה"ד חפץ לומר שיכול לאכול מעט מעט מהמזה ומרור וחרוסת ולבלוע מהג' ביחד, וכ"ז לקרוא בדבריו רצוף וכאן להפסיק, ושוב לקרוא מעט מעט, והכוונה שיכול להכניס כל הג' הזיתים וגם לכוס ביחד וגם לבלוע ביחד, אבל לא בבת אחת כל הג' זתים, אלא חלק מכל כזית, באופן שבכל בליעה יהיה מזה ומרור וחרוסת, ואולי זו כונת התה"ד בכותבו מעט מעט, דהיינו על הכל מהג' זיתים יכניס לפיו מעט ממה ומעט ממרור ומעט מהחרוסת, ויכוס ביחד ויבלע ביחד וחזור חלילה ע"ז הדרך, עד שגומר כל הג' כזיתים, ותיבות מעט מעט שכתב התה"ד קאי על הכל דהיינו גם על ההכנסה קמייתא, ודוק, דאינו מוכרח כהחזו"ע, והגם דאינו מובן מדוע יצטרך להכניס הכל ביחד בב"א לפיו, דמאחר והוא בולע ביחד הוא העיקר, ומה לי אם מכניס לפיהו יחד או לא ואינו מוכרח מסברא. ומהגמ' בחולין (דף קג:): ליכא ראייה שלהכניס לפה חשיב משהו, דאפשר דהתם קאי ברצף של הבליעה שלוקח יותר זמן לחזור ולהכניס וללעוס, וע"כ חשיב להפסק יותר גדול לרש"י, וגם להתוס' שם הוא דין מיוחד באבר מן החי שצריך להיות אבר, ודרך אכילתו ע"י לעיסה, ע"כ מוכרח בזה, ע"ש ודו"ק. ואין זה סותר למה שדנו האחרונים אם הלעיסה היא חלק מהמצוה (ע"י חלקת יואב, וכעת אמ"א), דמ"מ לא בגלל זה יהיה לזה דיני שיעורים].

אם מעט מעט משניהם שפיר יקיים גם לחם עוני וגם המוציא ולא יוצא יד"ח קודם בשלימה, ולפי טעם זה אין נפ"מ להצריך בליעה אחת יותר מאשר ב' בליעות.

וב"מ מהמג"א בסק"ד [ובעיקר דינו ע"י להלן שנדון בו בעזה"י], שכתב ע"ד מרן שמתה"ד משמע שבוולע כזית אחד בב"א ודי בכך, ופי' מש"כ בש"ע שיאכלם ביחד, היינו שיכניסם לפיהו בב"א. ע"כ. הרי להדיא שלא דיבר מרן מענין הבליעה בב"א, ולא קאי ע"ד התה"ד, אלא הוא דין שונה.

[והנה בעיקר מש"כ המג"א דכוונת מרן שיכניסם לפיהו בבת אחת. צ"ב, דמה התועלת בזה, ואפשר כונתו כמ"ש לעיל בדברי הפמ"ג שכתב כדברי המג"א, ופי' דבריו בהמשך שהכונה שיאכל בכל בליעה ובליעה משניהם יחד מעורבים בכדי אכ"פ, וזו התכלית שאליה התכוין המג"א שזו אחת מהדרכים שבכל בליעה יהיה משניהם, וה"ה שגם לכתחילה יכול להכניס לפיו מעט מב' הכזיתות ולבלוע, וכן חוזר חלילה עד שגומר ב' הכזיתים וזה מהני אפי' לכתחילה, וע"י להלן מה שאכתוב בדעת המג"א עצמו מאי דס"ל מצד מש"כ בתה"ד. מיהו כמה אחרונים הבינו שיש ענין להכניס לפה בב"א ב' כזית, וראיתי בשו"ת חזו"ע ח"א (כרך א סי' כה עמ' שסז), שכתב לדייק מדברי התה"ד דפשיטא שצריך להכניס לפה בב"א, דהא כתב בתה"ד, "דהא שפיר יוכל להכניס כל הזיתים לפיו וכו'". ולענ"ד אינו נראה, דז"ל תרומת הדשן, "דהא שפיר יוכל להכניס כל הג' הזיתים לפיהו ולכוס אותו ביחד ולבלעו ביחד מעט מעט, עכ"ד.

איך יברך אח"כ על אכילת מצה כיון שכבר אכל המצה וכו', וע"כ צריך לברך שתי הברכות תחלה, וא"כ אם יאכל אח"כ פרוסת המוציא לבד יהיה הפסק בין ברכת מצה לאכילתה וכן להיפך, ע"כ יאכלם ביחד שלא יהיה הפסק כלל. עכ"ל.

ע"ש דאין הבדל לפ"ז אם אוכלם מעט מעט בכמה בליעות, שגם שפיר מקיים המצוה דיחד, ושפיר אין הפסק דאוכלם יחד. וכ"מ ממש"כ שם 'שע"כ יאכלם ביחד שלא יהא הפסק כלל', משמע דמה דקפיד הוא אהפסק בלבד.

וא"ת דלפי דרכינו שביארנו שביחד הוא בכמה בליעות שכל אחת היא ביחד משניהם, קשה, מדוע שבליעה קמא לא תחשב הפסק לבליעה בתרא, דהא את"ל דהוא הכל בבליעה אחת ממש אין בעיה, שלא הוי הפסק כיון שהוא בליעה אחת, אבל אם בכמה בליעות כדברינו, הרי שבליעה קמא תחשב להפסק לגבי בליעה בתרא בגלל מה שאוכל שם דלא הוי לצורך שהרי אכל משניהם ואחד יהא הפסק לשני לגבי בליעה בתרא. ועי"ל דמדוע בבליעה קמא גופא לא נפרש דמה שבולע מהכזית השני שיחשב הפסק לחבירו, ולא אמרינן הכי אלא אמרינן דמהני, וע"כ מפני שבאותה בליעה שיש גם חלק שהוא לצורך לא חשיב הפסק כיון שאכל גם מה שצריך לאכול, וע"כ מפני שהשני לא חשיב לו להפסק כיון שבאותה לעיסה ובאותה בליעה היה משניהם, וא"כ ע"כ נמי לגבי בליעה בתרא לא חשיב להפסק הבליעה הראשונה לא לצורך, כיון שבאותה

וב"מ כהבנתינו בדברי מרן, מהפר"ח (סי' תעה סע' א), שגם הוא הבין דברי מרן שהביא דברי הב"ח הגו', וכבר הוכחנו שלסברתו כן צריך להיות הדין, וכן משמע ממה שהביא שם דברי התה"ד בסתמא ולא כתב לדמותו כלל לדעת מרן (כמ"ש המג"א), משמע שמפשיטת דברי מרן הבין שלא קאי בענין זה של בליעה בבת אחת, שא"כ פשיטא שלדעת מרן צריך לבלוע ב' כזיתים בב"א, ע"כ משום דס"ל דלא צריך לבלוע ביחד כל הב' כזיתים לדעת מרן אלא מספיק מהב' כזיתים ביחד מעט מעט, וכמבואר.

וב"מ מהסבר הט"ז בסק"ב שהסביר דברי הש"ע, והטעם שצריך לאכול בב"א שתהא אכילה כאחד, כאילו יהיה ממש מצוה אחת, ע"ש. ולפי טעם זה נמי, אם יאכל מעט מעט משניהם גם הוי מצוה אחת ושפיר יוצא, וליכא סברא להצריכו לאכול כל הב' כזיתים בבליעה אחת, דו"ק.

וכן אפ"ל לטעם הלבוש [אינו תח"י] המובא בפמ"ג (מש"ז סק"ב) דכתב דמש"ה אוכל שניהם יחד, דשניהם מצוה אחת היא שאין המוציא בלא מצה, ואין מצה בלא המוציא, ע"כ. ולפי טעם זה נמי, אם אוכל מעט מעט ובכל בליעה מקפיד שיהא מב' הכזיתים יחד, נמי שפיר הוי מצוה אחת.

וב"מ נמי להטעם שהביא החק יעקב (סק"ה) להצריך לאוכלם יחד, וז"ל, אף לאותו דעה שיברך על השלימה המוציא ועל הפרוסה אכילת מצה או איפכא, א"א לברך ולאוכלם זה אחר זה, דאי יברך תחלה המוציא ויאכל,

איתא "דשפיר יוכל להכניס כל הג' זיתים לפיהו" ללא תיבת "יחד", וכן בהמשך דברי המג"א

לעיסה ובאותה בליעה היה משניהם, והיה שם חלק שכן לצורך, ולצורך אותו חלק ג"כ היתה הלעיסה והבליעה, ושפיר לא חשיב להפסק.

כתב ולבלוע מעט מעט, ובתה"ד שבידינו איתא ולבולעו ביחד מעט מעט, ועי' לעיל אות ד' איך שביארנו דבריו, שהוכחנו ממנו דא"צ לבלוע ביחד לדעת מרן ובמאמר המוסגר שם, שא"צ להכניס שני זיתים שלמים בב"א לתוך פיו לדעת מרן, ומהוספת תיבת יחד זו, נראה שצריך להכניס ביחד לתוך פיו לדעתו, ועי' לעיל.

(ו) **ושיטת** המג"א (ס"ק ד) דצריך להכניס שני זיתים יחד לתוך פיו ולבלוע כזית אחד ביחד, והוכיח כן דבסעיף ו משמע דוקא בדיעבד יצא אבל לכתחילה צריך לאכול ביחד. עכ"ד. וכונתו למאי דאיתא בסע' ו', אכל כחצי זית וחזר ואכל חצי זית יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס. ומכאן הוכיח המג"א שדוקא בדיעבד יצא באופן זה אבל לכתחילה יש לאכול בב"א ממש, וכן משמע מדברי הט"ז (סי' תעה ס"ק יא) שכתב על הא דסע' ו' דברי התה"ד, וכ"כ להדיא הגר"א בביאורו (שם אות ט), להוכיח דצריך לאכול יחד כמ"ש בפסחים (דף קיד:): אכלן לחצאין יצא דוקא דיעבד. והיא אותה גמרא שהיא מקור דברי מרן. וכ"כ כמה אחרונים.

אלא דאפשר לדחות זאת בפשיטות, דמי יאמר לן, דהאי דיעבד בא ללמדינו דלכתחילה הוא בב"א ובבליעה אחת, דילמא האי דיעבד בא לומר ולאפוקי היכא דהוא מפסיק בשהיה באמצע אכילתו הפסק של

ומש"כ מור"ם בהגה בס' תפן, עמש"כ מרן שם דשיעור כזית י"א דהוי כחצי ביצה, הגה ויאכלנו ביחד ולא מעט מעט. עכ"ל. ואין הכוונה שיאכל הכל בבליעה אחת, רק ר"ל שלא יפסוק בנתיים בשהיה אלא יבלע הכל ברציפות, וכ"כ בשלחן גבוה סי' תעה ס"ק כז, וע"ע בפר"ח כאן ובסי' תעב סעי' ט' שכ"מ מדבריו, ע"ע בשבח פסח דיני מצה אות ז', ובאחרונים.

(ה) **וכתב** הד"מ (סי' תעה ס"ק א) בשם תה"ד "וצריך לאוכלו ביחד ולבלוע כל הזית ביחד ולא מעט", והעתיקו המג"א (שם ס"ק ד), וצע"ק שהרי בתרומת הדשן איתא רק מצוה מן המובחר, ולא בלשון חובה כ"צריך", ואע"פ שבסו"ד כתב "מצוה" כבר פירש דבריו בתחלת דבריו, דהאי מצוה, מצוה מן המובחר היא, ומש"כ עוד בד"מ שם ובמג"א שם שכ"כ הבי"י בשם התוס' דוקא לרישא דדברי הד"מ, דהכזית הוא כמו חצי ביצה, דכ"כ הבי"י בשם התוס' (סי' תפן ד"ה ומ"ש ויקח), אבל הסיפא לענין הבליעה בב"א הוא בב"י להלן בשם תה"ד. והמג"א אגב גררא נקט לה. ושו"ר שכבר העירו בזה בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' כה), ובהגהות והערות בש"ע הנד"מ.

ומש"כ המג"א (ס"ק ד) בהעתיקו לשון התרומת הדשן, "דשפיר יוכל להכניס כל השלשה זיתים ביחד לפיהו", ובתרומת הדשן

אופן בליעת המצה והמרור בליל הסדר

הרב דוד פרץ

ממש, האם נחשב להפסק וע"ז קאמר שבדיעבד א"צ, אבל לכתחילה צריך לאכול הכל ברציפות בליעה אחת בליעה ודי בכך וא"צ בבליעה אחת הכל, וליכא ראייה כלל. ושו"ר הרבה פוסקים שכ"כ, ואזכיר כמה מהם, שלחן גבוה (סי' תעה ס"ק כז), נזירות שמשון (סי' תעה) ע"ד המג"א סק"ה, ערוך השלחן (שם סק"ד), אורחות חיים (מספינקא, סי' תעה סק"ג), מועדים וזמנים ח"ג (סי' רנט), ועי' בשו"ת חזו"ע (כרך א עמ' שעב) שכ"כ, וכן הוכיח מהגמ' בכריתות (דף יב:) ע"ש, וע"ע בשיירי קרבן נזיר (פ"ו ה"א) איך שדחה דברי המג"א האלו, במגן האלף (סי' תעה סק"א ד"ה ועיין). ולפ"ז אפשר לדחוק גם דברי ביאור הגר"א, דאיירי בכה"ג של אכילה רצופה ולא בליעה אחת, ע"ש, וכ"כ לבאר דעת הגר"א במועדים וזמנים שם.

בריייתא דאיירי בכל גוונא בין בדיעבד ובין לכתחילה יצא, דאם איתא דהאי ברייתא איירי דוקא בלא מתכוין בדיעבד יצא, ולכתחילה לא יכל הב"י לתרץ כן דברי הרא"ש, דהיכא דהצריך כוונה היינו לכתחילה אבל בדיעבד ס"ל דיצא וכן פי' דברי הרא"ש בק"נ הנז', וממה שלא תירץ כן מוכח דס"ל דאין לחלק כך. ואם כך פי' ברישא דברייתא דאיירי בלכתחילה ה"ה סיפא דנקט באותו לשון דאיירי בכל גוונא ואפי' לכתחילה לגבי אכלן לחצאין יצא אפי' לכתחילה, כמו הרישא ומשמע שהיא לישנא אפשר לפרשו אפי' לכתחילה, ועכ"פ הכרח בודאי ליכא לראית המג"א, וכ"כ בספר שבח פסח לבעל שו"ת זרע אמת (דיני מצה אות ז), (אמ"א) דהברייתא צ"ל דאיירי באותו אופן ברישא ובסיפא או הכל בדיעבד או הכל לכתחילה, וכ"כ כמה אחרונים. ועי' בשו"ת חזו"ע (סי' כה) שכתב והאריך להוכיח מהרבה מקומות שלשון יוצאים ויצא אין בו כלל קבוע, ופעמים משמש לבדיעבד ופעמים גם לכתחילה.

ועוד אפשר להוכיח דהאי ברייתא איירי אפי' בלכתחילה, דאת"ל דאיירי בדיעבד לגבי זה קאמר ויצא אבל לכתחילה לא, קשה, דמאי מקשה הש"ס מהאי ברייתא לר"ל דס"ל דמצוות צריכות כוונה, דלמא ר"ל איירי בלכתחילה ומודה בדיעבד יצא, וממאי דמקשה לר"ל ש"מ דהאי ברייתא איירי בלכתחילה יצא, ואי רישא איירי בלכתחילה ה"ה דסיפא נמי איירי בהכי וכנז'. וכע"ז הקשה בקרבן נתנאל שם לשיטתו, וע"ש שנדחק ליישב דא"א לומר דר"ל איירי

ממש, האם נחשב להפסק וע"ז קאמר שבדיעבד א"צ, אבל לכתחילה צריך לאכול הכל ברציפות בליעה אחת בליעה ודי בכך וא"צ בבליעה אחת הכל, וליכא ראייה כלל. ושו"ר הרבה פוסקים שכ"כ, ואזכיר כמה מהם, שלחן גבוה (סי' תעה ס"ק כז), נזירות שמשון (סי' תעה) ע"ד המג"א סק"ה, ערוך השלחן (שם סק"ד), אורחות חיים (מספינקא, סי' תעה סק"ג), מועדים וזמנים ח"ג (סי' רנט), ועי' בשו"ת חזו"ע (כרך א עמ' שעב) שכ"כ, וכן הוכיח מהגמ' בכריתות (דף יב:) ע"ש, וע"ע בשיירי קרבן נזיר (פ"ו ה"א) איך שדחה דברי המג"א האלו, במגן האלף (סי' תעה סק"א ד"ה ועיין). ולפ"ז אפשר לדחוק גם דברי ביאור הגר"א, דאיירי בכה"ג של אכילה רצופה ולא בליעה אחת, ע"ש, וכ"כ לבאר דעת הגר"א במועדים וזמנים שם.

איברא דעיקר דבר זה שכתב המג"א שבסע' ו איירי מרן באופן דיעבד, אפשר לפקפק בזה קצת, ואפשר לדון ולומר שבסע' ו איירי אפי' לכתחילה דהנה בגמ' בפסחים (דף קיד:) איתא לדברי ר"ל דמצוות צריכות כוונה, וע"ז תניא אכלן דמאי יצא אכלן בלא מתכוין יצא אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס. והנה הב"י (סי' תעה) הקשה סתירה בדברי הרא"ש בענין אכלן בלא מתכוין יצא שהיא אותה ברייתא דידן כנז', וע"ש שלא תי', וממה שלא תי' כמ"ש הקרבן נתנאל פסחים (פ"י סימן כה אות ע), דמש"כ יצא הוא בדיעבד דוקא, אבל לכתחילה צריך כוונה, משמע דלמרן לא ס"ל האי חילוק בין דיעבד ללכתחילה, דהוא שוה והכי ס"ל בהאי

וכן ניתן להוכיח ממש"כ רבינו האי גאון ז"ל (ה"ד בר"ן בפסחים בדף כד: מדפי הרי"ף) "אע"פ שהלכה היא שהעושה מצוה אע"פ שלא נתכוין יצא יהא אדם רגיל להתכוין למצוה". ע"כ. וראיתי למי שכתב להוכיח מכאן החילוק בין דיעבד ללכתחילה, ולהוכיח מכאן שכן יש לחלק בהאי ברייתא דאירי דוקא בדיעבד. ואח"מ, איפכא מסתברא, דא"ל שכל מה שאמרה הברייתא אכלן בלא מתכוין יצא היינו בדיעבד, למה ל' לר' האי לפירוש, הרי זהו פשט הברייתא, ומה לו להוסיף ולחדש ע"ז, ע"כ משום שמפשט הברייתא אפשר להבין שכל דבריה אירי בלכתחילה והכי אירי, ע"כ הוצרך רה"ג לומר שלגבי פרט זה של מתכוין, לכתחילה ראוי לכוין ומה לו להפסיד. והגם שאם הוא מפשט הברייתא כך משמע לא הו"ל לומר בהאי לישנא, דאע"פ שהלכה היא וכו' יהא אדם רגיל, דמשמע מלשונו דעצה טובה קמ"ל בלבד, ודו"ק.

וכן משמע מדברי בעל המאור ז"ל (דף כה. מדפי הרי"ף), דכתב, וההיא דא"ל ר"ז לשמע' איכוין ותקע ל', לא קי"ל כוותי' דכר' יוסי ס"ל, ע"כ. ואת"ל שגם להשיטה דלא בעי כוונה היינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה בעי, והאי ברייתא אירי בדיעבד יצא, א"כ הול"ל דהאי דא"ל ר"ז קאי בלכתחילה, וכן הלכה שצריך בכה"ג כוונה, בלכתחילה בעי כוונה, וממאי דקאמר בעל המאור דהוא אליבא דר"י, ואינו הלכה, מוכח דס"ל דהאי ברייתא דאכלן בלא כוונה יצא אירי אפי' בלכתחילה יצא, והכי הלכתא, וא"כ ע"כ שכל הברייתא אירי בלכתחילה וכמו שהכרחנו לעיל, וא"כ גם נ"ד דאכלן

בלכתחילה דבעי כוונה ובדיעבד יצא' דא"כ לא יכול להצריך ברכה על המרור השני, דהרי יצא בדיעבד על קמא. ובאמת שלפ"ז יקשה על הש"ס דקאמר ר"ל דצריך לאכול מרור בתרא דלמא לא איכוון למרור בקמא. וקשה איך אפשר להצריכו ברכה ואולי כן אכוין בקמא. וע"כ צ"ל דאפי' בדיעבד יצא ואפי' דילמא איכוין בקמא, חכמים תיקנו המצוה באופן דלכתחילה והטוב ביותר ולא לכתחילה לצאת באופנים בדיעבד, וע"כ תיקנו לברך על המרור השני שהוא הלכתחילה, ועי"ז כל אדם מתכוין לשמוע בקול חכמים וממילא יוצא דוקא בב', ודו"ק היטב שהוא מוכרח בש"ס, ואכמ"ל, ולעינינו נראה דאירי האי ברייתא אפי' לכתחילה, וכמבואר.

וכן ניתן להוכיח מהגמ' בר"ה (דף כח: כט.), דאיתא התם, אמ"ל ר"ז לשמעיה איכוין ותקע ל', אלמא דסבר משמע בעי כוונה. משמע להדיא מהש"ס מדלא דחה דהאי דר"ז אירי בלכתחילה אבל בדיעבד יצא, משמע שאין לחלק בזה בין לכתחילה לדיעבד במצוות צריכות כוונה, ובכל גווני או שצריכות או שלא בין לכתחילה ובין דיעבד. (מעיקר הדין, ללא דינו דר' האי, עי' להלן). ולפ"ז בברייתא דידן בפסחים ליכא לחלק בזה, ואירי אפי' בלכתחילה, ומדרישא כך סיפא נמי כך כמבואר. ומהו משמע דלא כהקרבן נתנאל הנו' שכתב לחלק בדעת הרא"ש בין לכתחילה לדיעבד, דמהגמ' משמע דאירי בכל גוונא, בין לכתחילה ובין בדיעבד.

דהלכתא כרבא, [דמצוות א"צ כוונה] מיהו מדאשכחן לר' זירא דאמר לשמע' איכוין ותקע לי אמרינן לא לעביד לכתחילה, אלא יכוין מצוה, ואם לא נתכוין יצא. ע"כ. וממש"כ להוכיח מהיות טוב מדברי ר"ז, ולא כתב שהוא מעיקר הדין כן צריך להיות, דהלכתא כוות' כל מה שיצא היינו בדיעבד בלבד כדמשמע מהברייתא דפסחים (קיד:), וכתב רק דיש לחוש לר"ז, ולא כתב דאפי' להשיטות דא"צ כוונה היינו דוקא בדיעבד. אלא הוא המציא החומרא מעצמו לחוש לכתחילה, ע"כ שס"ל דליכא לחלק בהכי בברייתא ואיירי בכל גוונא אפי' לכתחילה, אלא שכתב מעצמו החומרא. וה"ה לחצאין דידן דאפשר לפרשם בכל גוונא אפי' לכתחילה. ומש"כ הב"י שם, ומ"ש רבינו בשם ר' שרירא נראה שטעמו כאותם חכמים שכתב הר"ן, דל"פ ר"ז אדרבא כוונת הב"י, דאיך חושש לשניהם אם פליגי אהדדי ואיך שייך לחשוש לשניהם, ומתריך דאפ"ל דלא פליגי כמ"ש הר"ן אופן להסביר דברי שניהם ע"ש, וע"כ אינו קושיא שר' שרירא חושש לשניהם.

(ומש"כ הוא דלא כמ"ש בחזו"ע (כרך א עמ' שעו-ז), דכתב דמשמע מר' שרירא דאפי' למ"ד ל"צ כוונה היינו בדיעבד, דאינו, ואדרבא איפכא משמע, ממה שר' שרירא המציא זאת, משמע שמהגמ' אפי' לכתחילה יוצא, ודו"ק. וכ"מ מהמשנ"ב (סי' ס סק"ז) שכן הבין בדברינו דקאמר דלכ"ע מצוה מן המובחר לכוין, ע"ש. ולא כתב דלכ"ע חובה לכתחילה לכוין, אלא הוא רק הידור מצוה לדעת רבינו האי ור"ש הנו', אבל בודאי

לחצאין איירי בלכתחילה יצא, ודלא כהמג"א.

וב"מ מדברי הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף שם אות א', שכתב לחלק בין ר' זירא לדאבוה דשמואל, דר"ז דבעי כוונה היינו בשביל תקיעה, אבל מודה לאבוה דשמואל לענין אכילה דלא בעי כוונה שכן נהנה, ע"ש. שאם היה אפשר לחלק בין לכתחילה לדיעבד, וזו כוונת הברייתא שדוקא בדיעבד יצא, הול"ל דר"ז איירי בלכתחילה, ואפשר דמודה אפי' לרבה דהתוקע לשיר יצא דאיירי דוקא בדיעבד, (עי' לעיל מש"כ על הגמ' בר"ה), וע"כ שלשיטתו ליכא לחלק בין לכתחילה לדיעבד במצוות צריכות כוונה, ולפ"ז ברייתא דידן דפסחים (קיד:) ופסק הש"ע איירי בכל גוונא בין לכתחילה ובין בדיעבד בין ברישא ובין בסיפא, ואפי' בענין אכ"פ אפי' לכתחילה שרי בכה"ג, וכ"מ מרבינו חננאל ז"ל ומבעל המאור וממלחמות ה' בר"ה כח - כט, ע"ש, ואכמ"ל.

וכן ניתן להוכיח מדברי רבינו דוד בונפיד ז"ל שכתב בפסחים (לה:), סוף עמ' קצט) בדמאי יוצאים יד"ח מצה אף לכתחילה, וא"כ כ"ש במרור דרבנן שיוצא אף לכתחילה, וברייתא דידן איירי במרור כמ"ש המפרשים, וא"כ אם רישא דמאי איירי אפי' בלכתחילה, ה"ה סיפא דחצאין איירי בלכתחילה דנקט אותו לשון ויתכן לפרשו אפי' לכתחילה, כמ"ש לעיל.

וכן נ"ל להוכיח מש"כ הטור באו"ח (סי' תקפט) בשם ר' שרירא דשדר ממתיבתא

חידושו וכי אכיל ל' בב"א מיחייב, דסתם אכילה בב"א משמע, אבל חצאין לא] א"ל פטור, מבפנים מאי [פרש"י, לאחר שבא סמוך לבית בליעתו בלעו לחצאין] א"ל חייב. כי אתא רבין אמר חלקו מבחוץ פטור, מבפנים ר"י אמר חייב ר"ל אמר פטור. ר"י אמר חייב הרי נהנה גרונו בכזית, ור"ל אמר פטור אכילה במעיו בעינן וליכא. [פרש"י, כשהוא ירוד לתוך מעיו צריך שיהא בו שיעור אכילה]. אלא לר"ל היכי משכח"ל דמחייב, א"ר כהנא בגרומייתא זעירתא. [פרש"י, עצם קטן שעל כף הירך שיש בו משהו בשר וגיד ועצם משלימו לכזית ואין לועסו אלא בולעו].

והתוס' (ד"ה חלקו), הקשו על רש"י דמדוע לא יכול לבלוע והרי בית הבליעה מחזיק הרבה יותר. ופי' דחלקו מבחוץ פטור ואפי' אכלו בב"א, דבעינן שיהא מחובר בפיו ויהא עליו שם אבר משום דהכא חידוש הוא וכדפ' בקונט' וכו', אבל חלקו מבפנים חייב דדרך הוא שנחלק בפיו בשעת לעיסה, ור"ל פטור ואפי' חלקו בפנים, ולכן דוחק הש"ס אליביה דמשכח"ל שיתחייב בדרך אכילה ומשני וכו'.

וכתב במחה"ש ע"ד המג"א שצריך לדחוק בראיה זו, ולשיטת התוס' אין ראיה כלל, ולשיטת רש"י יש קצת ראיה, דע"כ לא שמעינן הל"מ להצטרך כ"א באיסור, אבל במצות עשה נשאר המשמעות הקרא דכתיב בערב תאכלו מצות ואכילה בב"א משמע וכו' ע"ש. ולענ"ד דבריו תמוהין, דא"כ אמאי מהני בדיעבד אפי' בכא"פ הא לא הוי בב"א והחידוש לא נאמר ע"ז, ומג"ל לחלק בין

שלהש"ס הוא פלוגתא גמורה בכל גוונא אפי' לכתחילה, כמו שהוכחנו).

והנה בשו"ת חזו"ע (כרך א' עמ' שעג), כתב להוכיח מהתוס' בפסחים (לה:), שהסתפק אי יוצאין בדמאי הוא לכתחילה או בדיעבד, וממאי דלא הוכיח ממרור דלהלן (קיד:): דהוא בדיעבד, משמע דהאי דף קיד: צ"ל דלא משמע דוקא דיעבד ואפשר דאיירי אפי' בלכתחילה. ובאמת שלדברינו שהוכחנו שהוא דוקא לכתחילה דף קיד: לדעת כמה ראשונים, צ"ל דמה דהתוס' לא הוכיחו מזה דאפי' לכתחילה, משום דאיירי בדף קיד במרור דרבנן, וע"כ לא הוכיחו התוס' למצה דאורייתא, דאפשר דשם לכתחילה דמאי לא, וכמ"ש התוס' בר"ה (דף כח. ד"ה אמר), לחלק בין מרור דרבנן, דאפשר דהקילו יותר מאשר מצוות דאורייתא, וא"כ א"א להוכיח מהגמ' בדף קיד לספיקם של התוס', ודו"ק, שגם לדידן ליכא ראיה ואפשר דאיירי אפי' לכתחילה. ודו"ק. וע"ע בראשונים ז"ל.

(ז) **עוד** כתב המג"א (סי' תעה סק"ד) להוכיח דינו דצריך בליעה בב"א, "וכן משמע בחולין סוף פרק ז' דצריך לבלוע ביחד". עכ"ל. וכתבו האחרונים שכוונתו להגמ' בחולין (דף קג:), דבעא מיניה רשב"ל מר"י [אבר מן החי] חלקו מבחוץ מהו [פרש"י, נחלק לשנים קודם שיתנו לתוך פיו ואכל זה לבדו ואח"כ חציו השני. מהו מי מצטרפי לחיוביה ככל שאר איסורים דקי"ל דמצטרפי שיעוריהו לחצאין בתוך כא"פ כדאמרין בפ"ב דיומא (דף פ:), או דילמא כיון דחידוש הוא דהא גידין ועצמות בעלמא לא מיחייב עלייהו והכא מיחייב, ואימא אין לך בו אלא

מוכיח המג"א משם, דה"ה במצה האכילה הכתובה בתורה היא בב"א וחידושו שבכא"פ מהני, ע"כ מצוה מן המובחר לעשות כמ"ש בתורה. וכע"ז כעת מצאתי שכתב במנחת ברוך חלק אמרי חיים (סי' עג).

ובמנחת ברוך שם, בד"ה אמנם, ע"ש מש"כ לדחות זאת באומרו שמה שפרש"י שסתם אכילה בב"א זה קאי על מה דאמרין חלקו מבחוק, וע"ז פרש"י דסתם אכילה בב"א היינו שיתן כזית שלם לתוך פיו, אבל במה דס"ל לר"ל דאפי' חלקו מבפנים פטור, גם לרש"י הוא כמו לדעת תוס', דכיון דאמ"ה חידוש הוא ס"ל לר"ל דבעי שיבלע בב"א, אבל לא משום דסתם אכילה כך הוא. עכ"ד. ונראה דזה אינו, אלא גם לר"ל דצריך בליעה אחת הוא מדין אכילה. וראיה לדבר, ממש"כ רש"י בד"ה אכילה במעיו, כשהוא יורד לתוך מעיו צריך שיהא בו שיעור בו שיעור אכילה. עכ"ל. הרי דשיעור אכילה שהוא כזית בב"א, בזה נחלקו ר"י ור"ל אם האכילה מפסיק בפיו או צריך גם במעיו שיעור אכילה, אבל פשיטא דשיעור אכילה אחד הוא תמיד, והשאלה לגבי מה נאמר בנידון זה. ומש"כ עוד שם משם תרה"ד בדעת רש"י דא"א לבלוע בב"א, עי' להלן מה שאכתוב בזה בס"ד בדברי החזון עובדיה.

אלא שבאמת אנו כבר דננו בנידון זה בריש דברינו באות א' וב', שסתם אכילה הוא כזית בב"א מהגמ' בכריתות (יד), והבאנו שם דברי רבינו גרשום דס"ל ראוי לבא בעינן. ולפ"ז ה"ה בנ"ד מי יאמר לן, דצריך לכתחילה בב"א, דאח"כ אכילה דאו' צריך

דיעבד לכתחילה, ועוד דקי"ל להדיא דבכא"פ יוצא, וכל דברי התה"ד הם רק למצוה מן המובחר כמו שכתב שם להדיא בתשו', וכבר דחו דבריו החת"ס בחידושי לחולין (דף קג:) ובמקראי קדש (פרנק) ח"ב (סי' מו עמ' קס), ובשו"ת חזו"ע (שם עמ' שעח), וע"ש שכתב שלא ירד לסוף דעתו.

והפמ"ג (א"א שם סק"ד), כתב ע"ד המג"א, מש"כ כ"מ מחולין סוף פ"ז, לא הבינותי, דבדף קג: לר"ל באבר מן החי בעינן שלא יהא נחלק בפיו, ואבר מן החי חידוש הוא דמצטרף גיד ועצם לכזית ומש"ה בעינן אותם תנאים, לר"י מבחוק ולר"ל מבפנים, משא"כ בשר מן החי ושאר איסורים, כל שאכל כזית כא"פ חייב. וא"כ ה"ה כאן. ולא תי'.

ולענ"ד נראה לבאר כוונת המג"א, דהוכחתו היא ע"פ הוכחת התה"ד מהלל לדידן, והכונה ללמוד ולהוכיח מחולין דאכילה סתם דכתוב בתורה הוא בכזית, כמ"ש רש"י שם להדיא דסתם אכילה בב"א משמע, וע"כ הפשטות של הביאור של אכילה הוא בב"א ובכל התורה התחדש דמהני אפי' בכא"פ, מ"מ כאן באמ"ה דהוא חידוש אפשר דלא התחדש, ואפשר להוכיח דעכ"פ סתם אכילה דכל התורה היא בכזית בב"א אלא שהתחדש עוד פרט, והתוס' לא נחלקו על רש"י דסתם אכילה בכזית והסכימו לזה, ונחלקו מצד אחר, אבל אפשר שמסכימים ליסוד של רש"י, שסתם אכילה הכתובה בתורה בב"א והתחדש שכא"פ חשיב גם בגדר ב"א. והשתא דאתינא להכי שפיר

מהני, אלא הוא בכלל האכילה ועי' פרישה (סי' תעה סק"ב), וע"כ לא שייך לומר שיש לכתחילה להחמיר כמו שכתוב בפסוק שכיון שמה שכתוב בפסוק שזה "אכילה" מפרשין לי' כדי אכ"פ, משא"כ בנעלו שמשמעות הפסוק לא שייך לפרש רק להוסיף ולשנות, ובכה"ג כתב הריטב"א שראוי להחמיר. וא"כ בנ"ד ליכא הכרח שיש ענין להחמיר לאכול בבליעה אחת.

וראיתי בשו"ת חזו"ע (שם עמ' שעז), שכתב דליכא ראייה משיטת רש"י בחולין לדברי המג"א, שלרש"י הרי אי אפשר לבלוע כזית בב"א כמו ששאלה הגמ' לר"ל, המושכ"ל כמ"ש התוס', הוא תמוה, שהרי הגמ' כתבה שם להדיא שבגרומיתא זעירתא אפשר לבלוע הכל בב"א, וא"כ תמוה לדעתו מה קושיית הגמ' לרש"י, וע"כ צ"ל הקושיא, שאדם שאוכל כדרכו בדרך אכילה באופן הרגיל אמ"ה, לא יוכל להתחייב אלא אם כן בגרומיתא זעירתא, אבל באמת בודאי שרש"י מסכים ששייך לבלוע כזית בב"א, וא"כ לרש"י שפיר הוי ראייה שסתם אכילה כזית בב"א מדאורייתא. וכן בדעת תה"ד שכתב דאף דלרש"י ס"ל דא"א לבלוע כולו כאחד, ע"כ צריך לפרש ברש"י, דאין הדרך לבלוע כך כולו כאחד אמ"ה, מאחר ודוחק הנראה, ומכריח בש"ס לפרש בגרומיתא זעירתא שהיא כזית בלבד שייך לבלוע הדרך כך הוא גם לרש"י, וע"כ לבאר דתלוי בדרך. וכמ"ש רש"י בד"ה בגרומיתא וכו' ואין אדם לועסו אלא בולעו, משמע להדיא כמעט, דזה תלוי בדרך. ומש"כ ברש"י שסתם אכילה בב"א היינו אכילת הפסוק כשמצריך, או כשחכמים אומרים אכילה, ולא מדבר על דרך העולם

להיות ראוי להיות בב"א, אבל מנין להמג"א דיש ענין מצוה מן המובחר לעשות כן, דאפשר דכיון שנתחדש דכא"פ חשיב כאחד יחד, מנין לנו לחלק בזה ולומר דעדיין למצוה מן המובחר צריך בב"א. ועוד בדרך אפשר, ע"פ מש"כ לעיל לדעת מרן בסע' ו' ושכ"כ בשו"ג, ה"ה כאן, ודו"ק.

ועי' בספר מקראי קודש (פרנק) פסח ח"ב (סי' מו), שכתב בשם רי"פ פרלא לפרש כוונת המג"א, ע"פ כלל שכתב הריטב"א ביבמות (קג:), דהא דאמרינן דחלצה בסנדל שאינו שלו דכשרה רק בדיעבד אבל לכתחילה בעינן דוקא שלו, אע"פ דאמרינן נעל נעל ריבה אפי' של אחרים, היינו משום דמדרבנן מיהת לקיים פשטיה דקרא דכתיב נעלו דמשמע שלו. (והאריך בזה ע"ש, ואין כאן מקומו, בכדי שנפלפל בעצם הכלל). וכתב להסביר לפ"ז כלל המג"א, דכיון דכתב רש"י דסתם אכילה משמע בב"א, א"כ ע"פ פשטיה דקרא היה צריך דוקא בב"א, הילכך אע"ג דגלי לן הלל"מ דלא בעינן אכילה בב"א ואפקיה לקרא מפשטיה, מ"מ מדרבנן צריך לכיון קרא כפשטיה לחומרא להצריך אכילה בב"א. ע"כ. ונלע"ד דאין הנידון דומה כ"כ לראיה, דשם בפסוק כתבו נעלו דוקא, והריבוי הוא שמש"כ בפסוק לא כן הוא, אלא אפי' נעל אחרת והוא נגד הפסוק, וכן הדוגמא שהביא שם ממים חיים שמוצאים מכלל הפסוק לגמרי, דוקא בנידונים אלו שייך לומר כך, כיון שההלכה סותרת הפסוק ע"כ עדיף להחמיר, אבל כאן אכילה משמעה הפשוט הוא בפעם אחת ובליעה אחת, ובאה התורה וחדשה שכל כדי אכילת פרס הוא בכלל אכילה, ולא שאינו אכילה ואעפ"כ

שכך אוכלים כפי שהבין בשו"ת מנחת ברוך חלק אמרי חיים (סי' עג) ד"ה אמנם. ודו"ק.

ומש"כ עוד בחזו"ע להוכיח דבעינן הכנסה לפה בב"א, כבר כתבתי לעיל לדחות דליכא ראייה משם, דאפשר הא דבעינן להכניס לפה בב"א, היינו בשביל שלא יהא הפסק גדול, ובדיני הפסק ובליעה איירינן, שאם מכניס ובולע ושוב מכניס ובולע, הוא הפסק יותר גדול מאשר אם מכניס ובולע חלק ושוב בולע עוד חלק. וא"כ א"א להוכיח דין הכנסה בב"א לדעת רש"י בתור חובה, ולדעת התוס' הוא גזה"כ מיוחדת שצריך שיהיה אמ"ה ולא בשר מן החי. ודו"ק, וע"ש.

ובאמת שהרבה אחרונים כתבו להקשות לתמוה ולדחות דברי המג"א אלו בראייתו מחולין, ובערך השלחן (סי' תעה סק"ה) הגדיל, וכתב לשנות הגירסא ולמחוק ראייה זו מדברי המג"א, ובחמד משה (סק"א) נשאר בצ"ע על המג"א, וכן הרב זרע אמת בס' שבח פסח (דף ו ע"א) דחה ראיית המג"א, וכע"ז הקשה בנזירות שמשון על המג"א, דז"א רק לר"ל אבל לר"י לא בעי, ושכ"פ הרמב"ם כר' יוחנן, וגם כתב שכ"ז דוקא באמ"ה דחידוש הוא (עי' מש"כ לעיל), וכ"כ בחת"ס חולין (קג): דאין צריך לבלוע בב"א, ואפי' מצוה מן המוכרח ליכא בבליעה בב"א, אדרבא משמע קצת בשמעתין דהוה שלא כדרך אכילה, ויש לדחוק הכא הואיל ואיכא גידין ועצמות, מ"מ מבואר כנ"ל, ותימה על מג"א תעה ושו"ר, שנדחק במחה"ש ולא הועיל כלום ע"ש. ע"כ. (ובאמת שהחת"ס סותר עצמו למש"כ בתשו' ח"א או"ח (סי'

קכו ד"ה תו) וז"ל, אמנם אוכלי פסח מצה ומרור היו מרסקין הדק היטב, וגם נדחקים בבליעה כמו שאנו עושים היום בליל פסח לקיים מצותינו כראוי. עכ"ל. ואפשר דס"ל דמעיקר הדין א"צ להחמיר אפי' ממצוה מן המוכרח, אלא שלעצמו חסיד הוא וחשש להפוסקים המצריכים, ומטו בי' משם מנהגי החת"ס שהחמיר בזה (ואמ"א), ודו"ק ועי' בב' המקומות. וכעת ראיתי שעמד בזה כבר בשו"ת חזו"ע (שם עמ' שפא), וכתב כדברינו), וכן תמה על המג"א בשיירי הקרבן נזיר (פ"ו ה"א), ובתורת חסד מלובלין חאו"ח (סי' מט אות י), מגן האלף (סי' תעה סק"א ד"ה ועיין), שו"ת שערי רחמים ח"א (חאו"ח סי' ד), שו"ת מנחת ברוך חלק אמרי ברוך (סי' עג), ערוך השלחן סק"ד (וכתב שבחולין בעינן אבר שלם), ספר ארחות חיים (מספינקא, סי' תעה סק"ג), מועדים וזמנים ח"ג (סי' רנט ד"ה והמ"א).

(ח) וכמ"ש שלא צריך לבלוע בב"א, כן משמעות הירושלמי במסכת נזיר (פ"ו ה"א), שאפי' לכתחילה א"צ לאכול המצה בב"א, לדעת הקרבן העדה בפ"י שיירי הקרבן שם, וכן דעת הפני משה, והרידב"ז שם, שו"ת תורת חסד (מלובלין) חאו"ח (סי' מט אות י ד"ה אך), שו"ת שערי רחמים ח"א (חאו"ח סי' ד), ארחות חיים (מספינקא, סי' תעה סק"ג), מועדים וזמנים ח"ג (סי' רנט). וע"ע בשו"ת מנחת ברוך חלק אמרי חיים דיני חמץ (ס"ס עג).

(ט) וראיתי בספר מועדים וזמנים ח"ג (סי' רנט), שכתב שנראה לו לתת טעם שבבת

הברכה להתחלת המצוה יש לחוש כ"כ, וכן מצינו בטבילת כלים שאע"פ שמברך בלשון רבים כשיש לו כמה כלים, מ"מ לא צריך להטביל שני כלים בב"א שלא יהא הפסק, רק אחד אחרי השני רצוף וזה מספיק.

ומש"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב או"ח (סי' רלב ד"ה אולי), מקור שצריך לאכול בב"א, ע"ש שהוא דוחק הניכר, שהרי עדיף שיקיים גם המצוות הזעירות וגם הגדולה, ופשוט, שמדוע ומה עניין לקיים מיד המצוה הגדולה, ואם מצד מש"כ במועדים וזמנים הנז', כבר כתבנו ע"ז לעיל.

(י) **מסקנה** להלכה, אע"פ שבשו"ת תרומת הדשן (סי' קלט) כתב להצריך לבלוע בב"א, וכ"כ הפר"ח (סי' תעה), והמג"א שם (סק"א) והט"ז שם (סק"א), והבאר היטב שם (סק"ד ויג), והחק יעקב (סק"ז), והערך השלחן, והחי אדם (כלל קל), הסדר בקצרה (סק"ט), וש"ע ר"ז (סי' תע סק"ו), והערוך השלחן (סק"ד) ונגררו אחריהם כמה אחרונים.

(וכן אמ"ל איש מטיטואן שכן ראייה שיש נוהגים בעירו, וה"ה בשו"ת ויאמר יצחק ח"א (חאו"ח סי' ח לענין שיעור כזית ע"ש), מ"מ מצינו גם הרבה ראשונים ואחרונים שחולקים עליהם והם, משמעות רבינו גרשום בכריתות, תוס' בזבחים (עט. ד"ה אמרו, אפשר שכ"ה דעת מרן בסי' תעה (עי' לעיל), מהר"ל מנהגים הל' סדר ההגדה (בנ"מ עמ' ק"י), פרישה (סי' תעה סק"ב), א"ר (סי' תעה סק"ב וסקי"ב), שלחן גבוה (סי' תעה סק"כז), הרב זרע אמת בספרו שבח פסח דיני מצוה (אות ז), (ואמ"א) וכ"מ מחמד משה שם

אחת יתן כל הכזית בפיו ואז ילעס ביחד, שפחות מכזית לא מקיימים המצוה, ולכן מיד אחר הברכה צריך לתת כזית מצה לתוך פיו, ובזה הוי שפיר התחלה דאכילת כזית מצה ממש מיד אחר הברכה. והכיח כן שברכת המוציא צריך להסמך תיכף ומיד למצוה יותר מברכת הנהנין לאכילה, והוכיח כן מהתוס' פסחים (קטו:) והוכיח עוד מהא דלא מקרין לכהן תיבת יברך, עכת"ד ע"ש. ולענ"ד נראה דמה שהוכיח מברכת כהנים מהקראת יברך, ערבך ערבא צריך, דמי יאמר דזה הטעם שם (והארכתני בענין זה במקומו, בס' ושבק"ש ח"ב), ואפי' לשיטתו אדרבא משם יש ראייה הפוכה, דהא חזינן התם דדוקא תיבה ראשונה לא מקרין, אע"פ שבתיבה זו בלבד לא מקיימים המצוה של ברכת כהנים עד שלא יסיים הברכה, מ"מ אעפ"כ רק תיבה ראשונה לא מקרין אבל שאר התיבות מקרין, ה"ה בנ"ד רק חתיכה אחת קטנה בלבד יכניס לפיו אפי' פחות מכזית כמו ששם פחות משיעור ברכה, אע"פ שלא מקיים המצוה שרק בזה יש להקפיד להפסק מיד, אבל אח"כ יוכל לבלוע קצת קצת עד שיגמור שיעור כזית, ונידון דידן דומה ממש לברכת כהנים לשיטתו, דגם שם לא מקיים המצוה בתיבה ראשונה עד שיברכם ואעפ"כ מקרין שאר תיבות, ה"ה בנ"ד יכול להכניס מעט מעט לתוך פיו ולבלוע. וכן הוא שאפשר להתחיל מצוה קצת קצת, ואע"פ שכאן בלעיסה לא מקיים מצוה עד שיבלע, מ"מ לא חשיב לעיסה הפסק כדי להצריכו ללעוס מקודם ואח"כ לברך ואח"כ לבלוע, אלא ע"כ שכל כהאי לצורך קיום המצוה לא חשיב הפסק, וכן בבליעות קצת קצת, וכ"נ ברור. ורק בין

שהוא דבר קשה מאוד, ולא נהגו כ"כ לדקדק בזה אלא יחידים, וכ"כ בשו"ת חזו"ע ח"א (כרך א סי' כה, ובספרו שו"ת יחו"ד ח"א (סי' יז), וכן הנהגת רש"ז אורבך לעצמו ושזו סכנה, והמורה כן לרבים צריך להעמיד רופא ע"י כל אדם, ה"ד במקראי קודש (ההרי) (עמ' רפב), וכ"כ שם משם כמה רבנים שאין לנסות זה, וכ"כ שם (עמ' רפד) שכן אמ"ל הגר"ש משאש ז"ל שאין מסתבר לבולע בב"א, ושכן אמ"ל משם הראמ"מ שך ז"ל, שאוכל במהירות ולא בפעם אחת וכן אמ"ל ר' מרדכי אליהו ז"ל וכ"כ בעם כלביא ח"א (עמ' קלז).

והגם שכל דברי התרומת הדשן הם מצוה מן המובחר, וכ"כ הרבה חולקים עליו ויש בזה חשש סכנה, נראה שאפשר אפי' לכתחילה לאכול מעט מעט ברציפות, ושפיר יוצא יד"ח לכתחילה כנ"ל.

(ס"ק א), וכ"כ החת"ס בחדושי חולין (דף קג.), שו"ת תורת חסד מלובלין חאו"ח (סי' מט אות י), מגן האלף (סי' תעה סק"א ד"ה ועיין), פמ"ג (מש"ז סי' תעה סק"ד), וכ"כ בשו"ת מנחת ברוך חלק אמרי חיים (סי' עג), שערי רחמים ח"א (חאו"ח סי' ד), תוספת ירושלים (דף יז ע"א), וכן העלה מעיקר הדין בערוך השלחן (סי' תעה סק"ד), וכ"מ מאורחות חיים (מספינקא) (סי' תעה סק"ג), וכ"כ בשו"ת אבן הראשה (סי' ה דף י סוף ע"ד, אמ"א), וכ"מ שהיא שיטת רי"ז מבריסק המובאת בספר מקראי קודש (פרנק) פסח ח"ב (סי' קסב), ובהגש"פ בריסק ובמועדים וזמנים ח"ג (סי' רנט), וכ"כ בארחות רבינו (קנייבסקי) ח"ב (עמ' סו אות לז), שכן אמ"ל הרב הנז' ושכן נהג החזו"א שאוכלו כדרכו קצת קצת ללא הפסק וע"ע שם (עמ' ע), וכ"כ בדינים והנהגות מהחזו"א (פ"ז סי' לד), וכ"כ במועדים וזמנים ח"ג (סי' רנט)



חקרי דינים בהלכות אכילת מצה

הרב בנימין צרויה

רב ק"ק תורה וחיים וראש חבורת כולל אור ההלכה לייקווד



מנין המצות בקערה

נפרדים, וממילא אין הימצאות שתי המצות לפניו סותרת את הדרך עניות דאכילת מצה המתקיימת בפרוסה.

נהגו העולם להביא לפני בעל הבית קערה שיש בה שלש מצות. וי"א שאינו צריך אלא שתי מצות, וכן נהג הגר"א.

אבל הרי"ף ס"ל שדין לחם עוני דין בחיוב אכילת פת של יו"ט, שהרי כתב המרדכי (סדר של פסח דף קיד.) בביאור דעת הרי"ף, דס"ל שיש לברך ברכת המוציא על הפרוסה, כמו דרכו של עני כל השנה שמברך המוציא רק על הפרוסה, ואין זה דין במצות אכילת מצה, ומשום כך סובר הרי"ף דאילו היו חייבים להביא חוץ מהפרוסה עוד שתי מצות שלימות כמו בכל יו"ט, א"כ נמצא שמברך המוציא על השלימות לקיום לחם משנה וגם על הפרוסה כנ"ל, והכל בא לקיום דין אכילת פת דיו"ט, ובודאי אין זה דרך עניות באכילת פת דיו"ט, אם יש לפניו גם שתי שלימות לצורך אותו דין.

השו"ע (תעג, ד) פסק כדעת רש"י ורשב"ם (פסחים קטז. ד"ה אף), שלמדו מלחם עוני דבעינן פרוסה כדרכו של עני, והיינו מלבד שתי מצות שלימות שמביאים מצד דין לחם משנה שבכל יו"ט.

אבל הגר"א פסק כהרי"ף והרמב"ם, דאתא לחם עוני וגרע משתי מצות שלימות ואוקמיה חד מהם אפלגא. ומבואר שדין דרכו של עני בפרוסה, סותר את דין לחם משנה דעלמא דבעינן שני ככרות שלמים. וכתב הגר"א (שם ס"ק יא) "שאין זה דרך עניות כיון שיש לפניו ב' מצות, וגם יש לפניו חצי מצה".

[והתוס' בדף קטז., דס"ל לברך המוציא על הפרוסה, וגם ס"ל דבעינן להביא שתי שלימות מלבד הפרוסה, יכולים לסבור כדעת הר' יו"ט המובא במרדכי, דס"ל שאין מברכים המוציא על השלימות, ואעפ"כ מתקיים דין לחם משנה בעצם הימצאותן על השלחן, "דהשלימות אינן באות אלא משום היכרא דבעינן לחם משנה", ולא ס"ל כהרי"ף דבעינן

וצ"ב בדעת רש"י וסיעתו מדוע לא ס"ל כסברת הגר"א. וי"ל בפשיטות דרש"י ס"ל שדין לחם עוני הוא דין במצות אכילת מצה שצריך לאכול מצה כדרכו של עני, ועל כן כתב רש"י 'לברך על אכילת מצה' על הפרוסה, וכיון שמברך על אכילת מצה על הפרוסה, וברכת המוציא על שתי השלימות [לצורך לחם משנה], הוי כשני דברים

חקרי דינים בהלכות אכילת מצה

הרב בנימין צרויה

כזית מכל אחד ואחד מספק, כדי לאכול כזית מן המצה שבירך עליה ברכת על אכילת מצה, וגם יש להכניס מן הפרוסה ומן השלימה לתוך פיו בב"א, שלא יהיה אחד מהם הפסק לחבירו על הצד שברכת אכילת מצה הולכת עליו, אבל בדיעבד בודאי קיים את המצוה בכל כזית מצה שאוכל. נמצא שכל הענין לאכול שני כזיתים הוא רק כאשר אוכלים מן המצות שעליהם בירך בעה"ב, אבל אם אחד מהמסובין משלים שיעור כזית ידידה משאר המצות ואין מספיק לו לאכול מן המצות של בעה"ב אין ענין לאכול יותר מכזית אחד.

על כן מן הראוי שכל אחד מהמסובין יהיו לפניו שני מצות, אחת פרוסה ואחת שלימה, ואז ברכת בעה"ב חלה על כל מה שלפניו (מדין שומע כעונה), ויכול לקיים אכילת שני כזיתים על הצד היותר טוב.

אכילת מצה לפני חצות

יהא זהיר לאכול מצה ואפיקומן קודם חצות, אך מי שלא אכל קודם חצות יש לאכול אחרי חצות בלי ברכה, וי"א דאף מברכים.

כתב השו"ע (תעז, א) וז"ל, ויהא זהיר לאכול וכו' קודם חצות, ע"כ. והנה נחלקו ראשונים בסוף זמן אכילת מצה. י"א שהוא עד חצות ותו לא. וי"א שזמנו כל הלילה (רמב"ם). וי"א דספוקי מספקא לן אי כר"ע או כראב"ע, על כן יש לזהר לאוכלו קודם חצות מספק. וי"א שמעיקר הדין זמנו כל

לברך ברכת המוציא על השלימות לקיום דין לחם משנה.].

שתי מצות גם לפני המסובין

ראוי שכל אחד מהמסובין יהיו מונחים לפניו לפחות שתי מצות, אחת שלמה ואחת פרוסה, כדי לקיים דינא דשו"ע (תעה, א) לאכול כזית מכל אחד ואחד. ואם אין המצות מונחות לפניו והוא משלים שיעור כזית משאר המצות על השלחן, אינו צריך לאכול אלא כזית אחד.

והטעם בזה, דבאמת צ"ב מדוע אוכלים שני כזיתים, והלא לקבוע שם אכילה א"צ אלא כזית אחד כבכל מקום. וע' בביה"ל (סי תעה סע' א) שנתקשה בזה.

ובביאור דעת השו"ע כתב הפר"ח, שאנו אוכלים שני כזיתים בתורת ספק, שהרי נחלקו הראשונים אם ברכת אכילת מצה קאי על הפרוסה או על השלימה, די"א דברכת אכילת מצה קאי על הפרוסה, משום שדין דרכו של עני נאמר במצות אכילת מצה, וי"א שברכת המוציא צריכה להיות על הפרוסה, וממילא ברכת על אכילת מצה היא על השלימה, דא"א שיהיו שתי הברכות על הפרוסה משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות (מרדכי שם). ומשום כך, מכוונים שברכת אכילת מצה קאי על הפרוסה ועל השלימה לצאת ידי דעת שניהם.

ומאחר שאנו מסופקים איזה מן המצות היא המצה של מצוה שעליה בירך את ברכת אכילת מצה, על כן לכתחילה יש לאכול

ונראה פשוט שמרן פסק כהראשונים דספוקי מספקא לן, שהרי נקט לישנא דהר"ן בפסחים דמשום דמספקא לן 'לפיכך צריך' 'ליזהר' ולאכול קודם חצות וכו' ע"ש. וכן מוכח מהפמ"ג והמשנ"ב, שפסקו שמי שלא אכל קודם חצות יש לאכול אחרי חצות דספק דאורייתא לחומרא, אך בלא ברכה.

אולם דעת האור שמח, דאפי' אי מספקא לן אפשר לברך, דלא אמרי' ספק ברכות להקל היכא דשורש הספק הוא בגוף המצוה דאורייתא. ואי כללא הוא שצריכים לעשות המצוה דספיקא דאורייתא, א"כ אף מברכים עליה. והעיקר כהפמ"ג והמשנ"ב, אך הרוצה לברך אין מוחים בידו מאחר דאיכא לצדד בדעת השו"ע, שמה שצריך לאכול עד חצות הוי רק משום הרחקה, וגם איכא דעת האור שמח שבכל אופן יכול לברך אחרי חצות.

לא הספיק לגמור סעודתו לפני חצות

הרואה ששעת חצות מתקרבת ולא הספיק לאכול סעודתו, י"א שיכול לאכול מצה לשם אפיקומן ולסיים לפני חצות ולא ימשיך בסעודתו עד אחרי חצות, ושוב ימשיך בסעודתו אחרי חצות ויאכל אפיקומן עוד פעם בסוף הסדר. וי"א שיש לו לאכול מצה לשם אפיקומן לפני חצות, ואין לו תקנה להמשיך סעודתו.

הדעה הראשונה היא דעת האבנ"ז, שכל הדין של 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' דהיינו שאסור לאכול דברים אחרים אחרי אפיקומן, הוא רק בתוך זמן החיוב של אכילת מצה, וא"כ אי הלכה כראב"ע שזמנה עד חצות, נמצא שאין איסור לאכול דברים

הלילה אלא שעשו הרחקה לאוכלו בחצות (רא"ש).

ויסוד מחלוקתם, דהנה אע"פ שבזה"ז מצות מצה היא דאורייתא כדכתיב 'בערב תאכלו מצות', והוא מצוה מדאורייתא למרות שאין לנו קרבן פסח, מ"מ דיני אכילת מצה הוקשו לקרבן פסח כדאיתא בגמ' פסחים (קכ:). ונחלקו התנאים בענין סוף זמן אכילת קרבן פסח, דעת ראב"ע שהיא עד חצות ותו לא. והגם שכל מצוה שזמנה בלילה היא עד עלות השחר הכא לומדים מן הפסוקים שזמנה רק עד חצות. ודעת ר"ע שזמנה כל הלילה עד עלות השחר. ונחלקו הראשונים אי קי"ל כראב"ע עד חצות או קי"ל כר"ע מחביריו וזמנה עד עה"ש, ויש ראשונים דספוקי מספקא להו, וי"א דאפי' אי קי"ל כר"ע, מ"מ זמנה לכתחילה רק עד חצות משום הרחקה.

והנה בודאי מרן השו"ע לא פסק כראב"ע שזמנה רק עד חצות ותו לא בתורת ודאי, שהרי לא כתב שהאוכל מצה אחרי חצות לא יצא (כלישנא דגמ' פסחים קכ:), אלא כתב רק 'יהא זהיר' דמשמע שאמנם זמנה הוא גם אחרי חצות, אלא שלכתחילה יהא 'זהיר' לאוכלה קודם חצות. אך עדיין יל"ע אם מרן פסק 'עד חצות' בתורת ספק אי הלכה כר"ע או כראב"ע, או שבאמת פסק כהראשונים שזמנה באמת כל הלילה אלא שיש לאוכלה עד חצות משום הרחקה. ונפק"מ בזה אי איחר אחרי חצות אם יכול עדיין לאוכלה בברכה, דאי הוי רק משום הרחקה יכול לברך גם אחרי חצות, שהרי משום הרחקה לא ביטלו אפשרות קיום המצוה, אבל אי משום ספק א"כ ספק ברכות להקל.

פת דמצה' דוקא, אלא לאכול דבר 'שאינו חמץ'. כלומר שהפ' של 'מצה' הוא דבר שהיה יכול לבוא לידי חימוץ ועשאו באופן שאינו חמץ. ודו"ק היטב.

אחרים אחרי חצות, ואי הלכה כר"ע הרי זמנה כל הלילה, ואין איסור להמשיך סעודתו אחר חצות, ובלבד שיאכל מצה לשם אפיקומן בסוף הסעודה.

סדר אכילת ב' כזיתים של מצות מצה

מאחר שנחלקו הראשונים אי ברכת על אכילת מצה קאי על הפרוסה או על השלימה, לכן:

(א) **מברכים** את שתי הברכות 'המוציא' 'ועל אכילת מצה' בזה אחר זה בלי הפסק. (שו"ע תעה, א).

(ב) **אח"כ** בוצעין משניהם ביחד (שו"ע שם).

(ג) **ומכניסים** מה שבצע לתוך פיו ביחד, ולועסים אותם בלי לבלוע (משנ"ב ס"ק ח וט, אור לציון ח"ג טו, יג).

(ד) **וממשיך** להכניס לפיו וללעוס עד שיעור כזית מכל אחד ואחד (דכל עוד שלא בלע לא התחיל אכילתו, ומיקרי עדיין שמכניס לפיו שני כזיתים בבת אחת).

(ה) **ואח"כ** משתדלים לבלוע כזית אחד (מן השתי כזיתים בפיו) בבת אחת, (שו"ע שם, שיש לבלוע את כל הכזית בב"א, וכתב הגר"א ראייה לדבר, דתניא בפסחים (קיד:): האוכל לחצאין יצא, כלומר שאכל חצי 'והפסיק' ושוב אכל חצי השני תוך כדי אכילת פרס 'יצא בדיעבד'. הא לכתחילה 'יש

ודעת י"א היא דעת האגר"מ (ח"ה סי' לח), דס"ל שאין סברת האבנ"ז מוכרחת, ואפי' לראב"ע שזמנו עד חצות, מ"מ אפשר שהאיסור לאכול דברים אחרים הוא כל הלילה.

מצה בשאר ימי פסח

אכילת מצה בלילה הראשון חובה ובשאר ימי פסח אינה אלא רשות.

וי"א שיש מצוה קיומית בכל כזית וכזית של אכילת מצה בשאר ימי פסח.

וי"א דאיכא מצות עשה לאכול 'מידי שאינו חמץ', כלומר דבר שהיה יכול לבוא לידי חימוץ ואינו חמץ הגם שאינו נראה כמצת מצוה בכל צורתו, וגם הוא נקרא בלשון הפסוק 'מצה'.

דעה ראשונה היא דעת המהרי"ל המובא במג"א (תרלט ס"ק יז), שבשאר ימי פסח 'אין מצוה באכילתו אלא שאין אוכל חמץ'. והדעה השניה היא דעת הגר"א במעשה רב, שיש מצוה קיומית בכל כזית וכזית כדכתיב שבעת ימים תאכל מצות, ואע"פ שאינו חובה הא מיהא למצוה אתא.

ויש שלומדים שאף המהרי"ל מודה להגר"א שיש בזה מצוה, אלא שאין המצוה 'אכילת

לאוכלו בבת אחת' באופן שלא צריך לאתווי (ו) **ואם** קשה עליו, בולעים מעט מעט עד לדין צירוף). שיעור ב' כזיתים (משנ"ב שם ס"ק ט).

[אולם יעויין בערוך השולחן שמלמד זכות על מנהג העולם, ומסיק דאם לא שהה, ואוכל הכל בהמשך אחד לא נקרא 'לחצאין' אע"פ שאינו בולע הכלב בב"א. ולפי דברי הערוך השולחן האוכל ב' כזיתים בלי שהייה נקרא אכילת מצה בבת אחת, ומקיים המצוה לכתחילה לכתחילה. ויש עוד להאריך כאן בכל ענין דין 'לבלוע בבת אחת' המוזכר כאן באכילת מצה ובשתיית ד' כוסות ובאכילת מרור, ואכמ"ל.]

(ז) **ואם** קשה לו ללעוס עד שיעור ב' כזיתים בפיו בבת אחת, אוכל תחילה כזית מהשלימה ואח"כ כזית מהפרוסה (שו"ע שם).

(ח) **ויש** להקפיד להסב במשך כל אכילת שני הכזיתים (מאחר שכל כזית הוא ספק אם מקיימים בו את מצות אכילת מצה, על כן צריך להסב באכילת שניהם).



כמה פרטים בדיני ביעור וביטול חמץ בערב פסח

הרב עמנואל מולקנדוב
חבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה



ביעור חמץ בשריפה או בכל דבר?

במשנה ריש פרק שני דפסחים (כא.) ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה. וחכמים אומר מפור וזורה לרוח או מטיל לים. ונחלקו הראשונים כמאן נקטינן;

הטור בסי' תמה כתב שרש"י (סידור רש"י סי' שנו) והסמ"ג (עשה טל) פסקו כר' יהודה. ויש להוסיף שבעה"מ הביא שגם בספר העתים פסק כן. וכן הביא שה"ל (סי' רו) בשם רש"י והסכים לזה ע"ש. וכ"פ תוס' בדף כז:, ראבי"ה בסי' תלב, או"ז סי' רמד, ר"ש מפלייזא באו"ז סי' רנו, המרדכי, האגודה סי' כ. וכן המנהיג (אות כג) העתיק בסתמא את דברי רש"י ובשם י"א את דעת הרמב"ם ע"ש. וכ"ד תלמיד הרשב"א בדף כא. ועוד. והרא"ש בפרק ב' סי' ג כתב שראוי להחמיר כדעה זו ע"ש.

אולם דעת הגאונים ורוב הראשונים שהלכה כרבנן, הטור כתב כן בשם הגאונים. ואכן, כ"ד רב גטרונאי גאון בתשובה המובאת באוה"ג עמ' 3. וכ"ה בתשובת גאון אחר שם בעמ' 19 ע"ש. וכן הר"י אבן גבירול באזהרותיו כתב לבער מחמצת בכלה נחרצת, וכתב הרשב"ץ בביאורו זהר הרקיע שכונתו איך שיהיה ע"ש. וכ"ה בסדור ר"ש בר נתן

עמ' עח. וכ"ה בלקח טוב פרשת בא וז"ל, תשביתו בכל דבר שהוא נשבת, מפרר וזורה לרוח וכו' ע"ש. וכ"ד הרי"ף וכמ"ש הב"י, מדסתם והביא מחלוקת ר' יהודה וחכמים בסתמא. וכבר כתבו כן ההשלמה בדף יב: והמאורות בדף כא בדעת הרי"ף ע"ש. ולפ"ז כ"ד הרי"ד בפסקיו שגם הביא המחלוקת כצורתה ע"ש. וכ"נ דעת הריא"ז שכתב אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויש שפוסקין הלכה מפרר וכו', וזוהי השבתה האמורה בתורה כמבואר בקונטרס הראיות. אף לדברי האומר אין ביעור חמץ אלא שריפה אימתי וכו' ע"ש, ונראה יותר שהוא ס"ל שהוא בכל דבר. וכ"ד בעה"מ בדף ד. מדפי הרי"ף ע"ש. וכ"ד הרמב"ם ובעה"ט כמו שהביא הטור. וכ"ד ר' מנוח בספ"א ובפ"ג ע"ש. וכ"ד ר' יונה שהביא הרא"ש בסי' ג. וכ"ד ר' דוד בדף כו. והריטב"א שם, וכן תלמיד הרמב"ן בדף כא: והמאירי והר"ן שם, וכן מהר"ם חלאוה בדף ו. וכן הרשב"ץ במאמר חמץ הסכים כן, וכן פסקו עוד.

ובירושלמי בפ"ב סוף ה"א [שנביא לקמן]. איתא שלרבנן בשעה ששית מצותו בשריפה ולאחר שישית השבתתו בכל דבר ע"ש. אולם מדברי הבבלי נראה לא כך, וכך פסקו כל

וקודם לכן בשריפה וזה כדעת רש"י. אולם דבריהם צ"ע, דאדרבה משם ראייה נגד רש"י וכמו שעמד בזה המאירי בקצרה, והוא דבמכילתא דרשב"י איתא תשביתו שאור מבתיכם בשריפה. הגיעה שעת ביעור ולא נתמנה לו האור שישרפנו מפרר וזורה לרוח וכו'. ר' יהודה אומר ממתין עד שיגיע לישוב וישרפנו שהיה ר' יהודה אומר אין מצות השבתתו אלא שריפה וכו' ע"ש. ובירושלמי פ"ב סוף הלכה א [שהביאו הראשונים ראייה לדעת ר"ת כנגד רש"י], איתא אית תניי תני [והוא המכילתא דרשב"י הנ"ל] עד שלא הגיע זמן ביעורו את מבערו בכל דבר משהגיע זמן ביעורו את מבערו בשריפה [והוא ואתיא כר' יהודה, אית תניי תני] עד שלא הגיע זמן ביעורו את מבערו בשריפה משהגיע זמן ביעורו את מבערו בכל דבר ואתיא כרבנן ע"כ, ומבואר להדיא שאת המכילתא שממנה הביאו ראייה לרש"י - הירושלמי העמיד כרבנן [וס"ל שלרבנן בשעה ששית מצותו בשריפה], אבל לר' יהודה אדרבה כשהגיע זמן הביעור מצותו בשריפה ולפני זמן הביעור מצותו בכל דבר ודלא כרש"י אלא כמו שהביאו שא"ר ראייה מהירושלמי הנ"ל.

ובאמת שדעת שא"ר דלא כרש"י, אלא שהראשונים הביאו בשם ר"ת כמה ביאורים.

הנה לפנינו בספר הישר סי' שלט, פירש סוגיא זו ומחלוקתו על רש"י בתוך הענין של בביטול בעלמא סגי, וגרס בגמ' אימתי בשעת ביעורו אבל שלא בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר [היפך מגירסתנו וגירסת שא"ר],

הראשונים הנ"ל כרבנן שגם בשעה שישית אין מצוה בשריפה.

והשו"ע פסק כרבנן, והרמ"א כתב שהמנהג כר' יהודה. אולם לדין העיקר שמבערו בכל דבר, וכדעת השו"ע שפסק כדעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים, ובעיקר ראשוני ספרד דאנן גרינן בתרייהו, ובפרט בזמננו שמבערים את החמץ קודם זמנו וכפי שנבאר.

אימתי גם לדעת רבי יהודה השבתתו בכל דבר

בגמ' פסחים יב: אמר רבי יהודה אימתי לא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ונחלקו הראשונים בביאור ברייתא זו, רש"י פירש שלא בשעת ביעורו - בתחילת שש וכל שש, דאכתי מדאורייתא שרי, אבל בשעת ביעורו - בשבע שהוא מוזהר מן התורה, השבתתו בכל דבר ע"כ.

והנה המאורות והמכתם הביאו בשם ר' שמואל [שקלי], וכ"כ ר' שמואל מפלייזא באו"ז סי' רנו להביא ראייה לרש"י מהמכילתא, דאיתא שם ר' יוסי אומר תשביתו שאור מבתיכם בשריפה וכו'. אמר לו ר' יהודה בן בתירא סבור אתה שאתה מחמיר עליו ואינך אלא מקל עליו, הא אם לא מצא אור ישב לו ולא ישרוף, אלא בלשון הזה הוי אומר עד שלא תגיע שעת הביעור מצות כילוי בשריפה, משהגיעה שעת הביעור מצות כילוי בכל דבר ע"ש, ומבואר מזה דס"ל לבין בתירא שלאחר שהגיעה שעת הביעור שהיא מהתורה, הביעור בכל דבר

בגירסא והן בפירוש, שגירסתם הוא כלפנינו בגמ', ופירשו שלא בשעת הביעור היינו בשעה שביעית ואילך שרוב בנ"א כבר אינם מבערים כיון שהביעור מצותו מדרבנן בשעה ששית, ובשעת הביעור היינו בשעה שישית השבתתו בכל דבר, ובזה חולקים על ר"ת ובעה"מ הנ"ל דס"ל שבשעה ששית מצותו בשריפה לר' יהודה.

וכדעת התוס' כ"כ הסמ"ג בשם ר"י, או"ז סי' רמז, ר"פ בהגהות סמ"ק ובתוספותיו, ר' דוד, מהר"ם חלאוה, הר"ן ועוד. אלא שנחלקו בדעת זו בשעה ששית מה דינה, שר"פ כתב בשם ריב"א שאע"פ שמדאורייתא בשעה ששית השבתתו בכל דבר, מ"מ מדרבנן גם בשעה ששית צריך לשרוף, ולכן איתא במשנה ושורפין בתחלת שש. אולם ר' דוד והרא"ש בתוספותיו חלקו ע"ז, וכתבו שבשעה ששית אין מצות שריפה לר' יהודה כלל. ומה שאמרה המשנה ושורפין - דבר ההוא והמצוי נקט שכך הרגילות לעשות אבל אין שום חובה גם לר' יהודה לשרוף בשעה זו ע"ש.

וא"כ נמצא שלדעת ר' יהודה בשעה ששית דעת רש"י, ור"ת, ובעה"מ, וההשלמה, והמאורות, וספר המכתם, והמאירי, והריב"א, ור"פ והריא"ז יש לשרוף החמץ עכ"פ מדרבנן. ולדעת הר"י, וסמ"ג, והא"ז, ותוס' הרא"ש, ור' דוד, ומהר"ם חלאוה והר"ן מבערו בכל דבר. ובשעה שביעית לדעת רש"י, ור' שמואל שקלי, ור' שמואל מפלייזא השבתתו בכל דבר, אולם לדעת שא"ר השבתתו בשריפה לדעת ר' יהודה.

ופירש בשעת ביעורו היינו בשעת איסורו, אבל שלא בשעת ביעורו היינו קודם שעה ששית שאפילו בביטול בעלמא סגי כ"ש של"צ שריפה עיש"ב, ובהערה שם מכת"י תוס' ריב"א הוסיף ביאור לסוגית הגמ' לפ"ז. ובאמת שכ"נ גם גירסת ופירוש הריא"ז ברפ"ב שכתב אף לדברי האומר אין ביעור חמץ אלא שריפה אימתי כשהוא מבערו בשעת ביעורו שהיא תחלת שבע מן התורה ותחלת שש מד"ס כמבואר בקונטרס הראיות, אבל אם הקדים לבערו קודם שעת ביעורו ה"ז מבערו בכל ענין שירצה, ואם רצה זורקו לרה"ר או מוכרו ומן התורה מבטלו ודיו ואע"פ שאינו מוציא מרשותו ע"כ. ומבואר מדבריהם שמשעה ששית ולמעלה מצותו בשריפה לדעת ר' יהודה, וקודם לכן בכל דבר ואף אין חובה לשרוף אלא יכול להוציא מביתו ולבטל החמץ וסגי בהכי, וכ"ש אם מפרר וזורר לרוח וכדומה.

וההשלמה ומאורות והמכתם הביאו בשם ר"ת פירוש שהעולה מדבריו הוא כדעתו בספר הישר הנ"ל, אלא שהוא בגירסא אחרת ופירוש אחר וכדעת בעה"מ, שהם גרסו כגירסתנו ופירשו אימתי שלא בשעת ביעורו דהיינו משעה ששית ואילך וכולל שעה ששית, אבל בשעת ביעורו שהוא שעה חמישית השבתתו בכל דבר. וקרי לשעה חמישית שעת הביעור מפני שבסופה מתחיל מצות הביעור והביא לזה בעה"מ ראייה מהירושלמי [ועי' בר' דוד שדחה ראיתו] ע"ש.

אולם התוס' ושאר ראשונים הביאו בשם ר"ת אחרת לגמרי מהכתוב בספר הישר הן

והרמ"א בסי' תמה ס"א כתב שהמנהג לשורפו. וכתב המ"ב בשם המאמ"ר והגר"א, שכונת הרמ"א שגם בשעה חמישית המנהג לשורפו וכדעת הטור בדעת רש"י ע"ש. והמ"ב בשעה"צ אות טז כתב שהטור הוכיח דכל הני פוסקים שפסקו דביעור חמץ הוא בשריפה - אפילו ל' יום קודם פסח נמי בשריפה דוקא ע"ש. אולם אין דבריו מדויקים, דהטור כתב כן רק בדעת רש"י, ולא בדעת כל הפוסקים שפסקו דביעור חמץ הוא בשריפה. ובאמת לפי מה שהבאנו - כל הפוסקים לא ס"ל כן, ואף בדעת רש"י רובם ס"ל דלא כהטור, והטור דעת יחיד ממש הוא. וגם בסברא דין זה צ"ע, דהא אם יכול למוכרו לגוי או לתתו לבהמתו וכדומה איך אפשר לומר שיש מצוה לשורפו.

והכה"ח באות יב כתב עוד, שהחמץ שנמצא בלילה בשעת הביעור שרומז לקליפה יש לשורפו אף קודם שעה ששית, אולם שאר החמץ שבבית מותר ליתנו לגוי או ליהנות ממנו קודם שעה ששית ע"ש. אולם צ"ע, דאטו החמץ שנמצא בלילה אסור לאוכלו או ליתנו לגוי וכדומה.

והנה הגר"א בביאורו לאחר שהאריך בביאור דברי הרמ"א שנהגו עפ"י דעת הטור בדעת רש"י סיים בזה"ל, אבל העיקר כפי' תוס' יב: ד"ה אימתי כו', וכ' שכ"ה בירושלמי וכן הסכימו כל הפוסקים ע"ש, הרי דס"ל למעשה דלא כהמנהג הנ"ל אלא שאפילו בשעה ששית אין מצוה לשרוף, וכ"ש בשעה חמישית. והשו"ג באות ב' כתב דמה שכתב הרמ"א והמנהג וכו' - במלכותו קאמר,

ולענין שעה חמישית. הטור בס' תמה הביא שהרא"ש כתב בדעת רש"י שקודם שעה ששית השבתתו בכל דבר גם לדעת ר' יהודה, אולם הטור עצמו נחלק על אביו בזה בדעת רש"י. וע"ש בב"י ביאור מחלוקתם ומקורם.

והנה כדעת הרא"ש כ"כ גם שה"ל בסי' רנ, שהביא את דברי רש"י בסידורו שכתב שבתחלת שש יבערנו באור כר' יהודה, וכתב וז"ל ומה שכתב דעיקר מצות ביעור בשריפה - דוקא בשעה ששית, תדע לך שהוא כן, דקאמר דעיקר מצות ביעור ועושה לו מדורה קטנה ושורפו בפנ"ע שלא יהנה ממנו שהרי הוא אסור בהנאה, אבל קודם שעה ששית השבתתו בכל דבר ואפילו לר' יהודה והכי איתא בגמ' בהדיא ע"ש, ומבואר שגם בדעת רש"י מפרש כן. וכ"כ המרדכי ברפ"ק דפסחים [שהביאו הד"מ] שרש"י מודה שבשעה חמישית מבערו בכל דבר ע"ש. וכן רי"ו (נ"ה ח"ה) כתב שלפרש"י בשעה חמישית השבתתו וביעורו בכל דבר ע"ש. והביא את הנ"ל מהר"י טייב בספרו חקת הפסח סי' תלד אות ט ע"ש. וכ"ש לדברי ר"ת והריא"ז הנ"ל שמפורש בדבריהם שבשעה חמישית ביעורו בכל דבר. וכן לתוס' וסיעתם אפילו בשעה ששית אין מצוה בשריפה אלא בכל דבר וכ"ש בשעה חמישית.

וא"כ נמצא שקודם שעה ששית - רק לדעת הטור בדעת רש"י יש מצוה לשרוף, אולם לדעת שא"ר קודם שעה ששית מבערו בכל דבר גם לר' יהודה, וכ"ש לפוסקים שפסקו כרבנן.

רוב הראשונים והשו"ע, וע"כ ישימט מלה זו ויאמר לקיים מצות ביעור חמץ וכו', והיינו המצוה לבערו מן הבית שהיא מצוה מדרבנן, שאע"פ שביטל את החמץ - צריך לבערו מביתו, וכפי שנבאר בס"ד.

האם יש מצוה לבער חמץ 'שלו'

הרמ"א בסי' תלד ס"ג כתב שאין לבטל החמץ ביום אלא לאחר ששרף החמץ כדי לקיים מצות שריפת חמץ בחמץ שלו. ומקורו מדברי מהרי"ו וכמו שכתב בדרכ"מ. וכתב המ"ב שלפ"ז צריך לשרוף החמץ קודם שעה ששית כדי שיוכל לבטלו בעודו ברשותו ע"ש, וכן המנהג כיום. ואף הגדילו לעשות עורכי הלוחות וכותבים ש"טוף זמן שריפת חמץ הוא בתחלת שעה ששית.

אולם יש לדון בזה טובא

ז"ל מהרי"ו בסי' קצג: בביטול הלילה לא יאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה דא"כ ביטל אפילו מה שמצא וא"כ אינו שלו וצריך לקיים מצות שריפה בחמץ שלו. מתשובת מהר"ח או"ז. ומהאי טעמא נ"ל דלמחר אין לבטל עד השריפה דאי ביטל קודם א"כ לא הוי שלו ואז יאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה ע"כ. ודבריו צ"ע, דמהר"ח או"ז בתשובותיו סי' כב כתב שאנו לא אומרים דחמיתיה לפי שאנו רוצים לקיים בו מצוה 'דאורייתא' שביעורו בשריפה, לכן נראה להשהות שלא לשרפו עד שעה שביעית שאז מצותו בשריפה לפירוש ר"י, ומ"מ צריך לבטל קודם שתכלה שעה חמישית ע"כ. ודבריו ברורים שהוא לא הזכיר גם בביטול 'היום' דחמיתיה, דהא לדעת תוס' (פסחים ד:) אין מקיימים בביטול מצות תשבתו אלא בשריפה, ולכן

דבמקומינו קי"ל כדברי מרן ז"ל שבסמוך ס"ב דאם נתנו לגוי קודם שעה ששית אינו צריך לשרוף, ואנו נותנין לגוי כל הפת הנשאר מהלילה אפילו קודם שעת רביעית, וכ"כ הטור דלפירוש ר"ת ז"ל אפילו לר' יהודה א"צ לשורפו שרוב העולם מבערין קודם סוף שש ע"כ. וכ"פ הפר"ח בסי' תלא ותלד שהעיקר כדעת התוס' ע"ש. וכן מתבאר מדברי החקת הפסח הנ"ל, שכך ס"ל שאין מצוה לשרוף כלל בשעה חמישית ע"ש.

וע"כ נראה שלמנהגנו כיום שמבערים את החמץ קודם שעה ששית - מעיקר הדין יכול להניחו ברה"ר ולבטלו וסגי בהכי וכמ"ש הריא"ז הנ"ל. וה"ה שאפשר לפוסלו מאכילה ע"י שפיכת נפט וכדומה. וגם אם זורק למדורת האש - אין כל ענין לעמוד ולחכות שישרף החמץ בדוקא, אלא יכול להשליך החמץ ולאחר מכן לבטל מיד את כל חמצו ושפיר מקיים בזה מצות ביעור החמץ מד"ס לבער ולהוציאו מן הבית. ומה שהחמירו בזה כמה מחכמי דורנו - עי' בפסקי תשובות ריש סימן תמה - זהו למנהג שהביא הרמ"א, אבל לדידן אין צורך לחוש לזה, וכדעת הגאונים ורוב הראשונים ופסק השו"ע והפר"ח והגר"א ועוד.

ומעתה נראה שמה שכתבו הבא"ח בהגדת אורח חיים, והכה"ח בסי' תלד אות מג, בנוסח הלשם יחוד בשריפת חמץ לקיים מצות ביעור חמץ 'בשריפה' - אין לומר כן, דהא למנהגנו שמבערים את החמץ לפני שעה ששית אין מצוה לשרוף לדעת רוב הראשונים וכנ"ל. ואף אם שורפו לאחר שעה ששית או שביעית אין מצוה בשריפה לדעת

כמה פרטים דיניי ביעור וביטול חמץ בערב פסח

הרב עמנואל מולקנדוב

חייב לשרוף קודם ואח"כ לבטל ע"ש. אולם המעיין בדברי ר"פ יראה שאינו מטעמו של מהרי"ו, דו"ל: נמצא שצריך שני ביטולין אחד בלילה 'בשעת בדיקה' ואז הוא אומר בגמר בדיקת כל חמירא דאיתא ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה וכו', ולמחר 'בשעת שריפה' יחזור ויבטל פעם אחרת ויאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה דביערתיה ודלא ביערתיה וכו'. וישרוף קודם תחלת ו' ואז מועיל הביטול ומכאן ואילך אינו מועי' כדפי' בגמ'. אף על גב דתנן ושורפין בתחל' ו' היינו דוקא בימיהם שלא היו עושין בטול שני 'בשעת שריפה' לפי שהיו זהירין וזהירין במה שמשיירין אחר הבדיקה, אבל אנו שאין אנו זהירין כל כך צריך ביטול שני 'בשעת שריפה' ואם כן צריך שישרפנו בשעה שיועיל הביטול דהיינו קודם תחלת שש ע"כ. ומדויק מדבריו דס"ל שכמו שחז"ל תקנו שהביטול של הלילה צריך להיות בשעת הבדיקה כדי שיהיה זכור לבטל, ה"ה הביטול ביום צריך להיות בשעת השריפה מהטעם הנ"ל, ולכן צריך לשרוף קודם שעה ששית כדי שיוכל לבטל 'בשעת השריפה', וזהו הטעם ששורפים קודם ואח"כ מבטלים כמו שבדקים החמץ ואח"כ מבטלים, אבל אין זה משום שצריך שריפה בחמץ שלו, ודוק. ועכ"פ שא"ר הנ"ל לא ס"ל כן, אלא אפשר לבטל בשעה חמישית ולהשאיר את השריפה לשעה ששית כדינא דמתניתין.

הקפיד לשרוף בשעה ז' כדי לקיים מצוה דאורייתא. וע"ע באו"ז סי' רנו בשם ריב"א. אלא שיש לעיין דהא חז"ל תיקנו לשרוף בתחילת שש, ואיך עבר על תקנתם לשרוף בז'?. אולם מהרי"ו מיירי בשורף בשעה ה' או ו' ובשעה זו אין מצוה מדאורייתא לשרוף וכמו שהקשו תוס' בדף יב: על רש"י. ובשעה ה' אף מותר לו למכור לנכרי ושאר הנאות, אלא שחכמים תיקנו שאף אם מבטל את החמץ צריך לבערו מביתו שמא יבוא לאכלו וכמ"ש תוס' ב. ע"ש, וא"כ אין ג"מ אם יבטל קודם הביעור או אחריו, דבכל מקרה מקיים רק מצוה מדרבנן. ואם באנו לחוש לדעת רש"י בדף יב: שהמצוה של שריפה לדעת ר' יהודה היא קודם שעה ז' – הרי לפי דעתו בביטול בעלמא מקיים מצות תשביתו וא"צ לשרוף, וא"כ בכל מקרה מקיים מצוה מהתורה.

וראיה לזה דהמכתם, המאירי, ר' מנח, והטור^[א] כתבו ג"כ שבביטול היום יאמר דחמיתיה וכו', ולא כתבו שישורף קודם שעה ששית, אלא העתיקו את דין המשנה ושורפין בתחלת שש, וע"כ דליכא נפקותא בזה וכו"ל.

והב"ח בס' תלד ס"ו כתב לפרש בדעת ר"פ בהגהת סמ"ק סי' צח אות ז [שהביא בקצרה הטור שם] – דס"ל כרי"ו הנ"ל, והוא מדכתב ר"פ שצריך לומר בביטול היום דחמיתיה וכו' וצריך לבער קודם שעה ששית, וכתב הב"ח דהיינו משום שצריך לבער חמץ שלו לכן

[א] והב"ח בס' תלד ס"ו כתב בדעת הטור שם שבביטול היום לא אומר דחזיתיה ודביערתיה, דהא הטור כתב ששורף בתחלת שש, ואם יבטלו אינו מקיים מצוה שריפה שהיא רק בחמץ שלו ע"ש, ולפי האמור אין שום הכרח בדעת הטור כן, וראה מדברי הראשונים הנ"ל שכתבו להדיא שיאמר דחזיתיה וכו' בביטול היום, ואעפ"כ ישרוף בשעה ששית, דלית להו חידושו של מהרי"ו וכו"ל.

ולפי כל הנ"ל יש לתמוה על עורכי הלוחות שכותבים ש"סוף' זמן שריפת חמץ היא בשעה ששית, בעוד שבמשנה ובכל הראשונים מבואר ששורפים בתחלת שש, ואדרבה אם יש מצוה בשריפת חמץ זהו רק בשעה ששית ולא קודם לכן, והיו צריכים לכתוב 'תחלת' זמן שריפת חמץ בתחלת שעה ששית. ואף שמנהג העולם לשרוף קודם לכן – מ"מ א"א לכתוב דברים שאינם נכונים נגד המשנה וכל הראשונים.

לסיכום:

דעת הגאונים ורוב הראשונים כדעת חכמים שביעור חמץ בכל דבר ולא רק בשריפה וכן פסק השו"ע. גם לפוסקים כר' יהודה – לדעת רוב הראשונים, לפני שעה ששית אין שום מצוה בשריפה אלא מה שירצה יעשה, ומועיל גם להוציאו לרחוב ולהניחו שם. כששורפים את החמץ אין לומר הריני בא לקיים מצות ביעור חמץ 'בשריפה', אלא מצות ביעור חמץ. אין מצוה לשרוף חמץ 'שלו', ולכן יכול לבטל את החמץ אף קודם ששורפו.

ובאמת שכבר העירו האחרונים על דברי מהרי"ו, בשו"ת הלק"ט ח"ב סי' קצה כתב ולא נודע מה מצוה יש בשריפת חמצו, יאכלנו או ימכרנו ע"כ. וכוונתו כנ"ל שבשעה ה' אין מצוה לשרפו. וע"ע במו"ק ובשאלת יעב"ץ ח"ב סי' סח ועב שג"כ האריך לתמוה על דברי מהרי"ו. והפר"ח בסי' תלד כתב שדברי הרמ"א הם רק אליבא דרש"י בדף יב: הנ"ל, אבל לדעת התוס' ושאר דמקמי איסורו השבתתו בכל דבר אין צריך לדקדק בזה ע"ש.

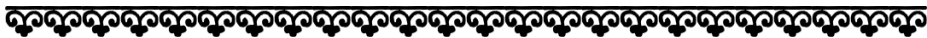
והנה הלק"ט שם סיים שיבטל בה' וישרוף בו' כתקנת חכמים ע"כ. ונראה מדבריו שיש מצוה לשרוף בשעה ו' דוקא. ובאמת שכך דעת בעה"מ טו: שכתב שבער"פ שחל בשבת הטעם שלחכמים מבערו בשבת הוא כדי לקיים מצות השבתת שאור בזמנה ע"ש, ומבואר שיש ענין לבער בזמנה. אולם הרמב"ם רפ"ג כתב שאם רצה לשרוף בלילה הרשות בידו. וכתב המ"מ שפשוט הוא דהא דשורפים בתחילת שש אם רצה להקדים מקדים ע"ש. וכ"כ המאירי במשנה של ושורפים בתחילת שש, שבשעה ה' אם רצה ליהנות יהנה ואם רצה לשרוף ישרוף ע"ש. ולכן אע"פ שאין צורך לעשות כדברי מהרי"ו מ"מ אין איסור לעשות כן וכנ"ל.



בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

מחבר ספרי משנת כהן וראש כולל אהל יצחק, ליקווד



ענף א

פתיחה

הריצב"א תלמיד הר"י בעל התוס' שהלל בלילי פסחים טעון ברכה אשר קדשנו לגמור את ההלל, והביא ראיה מן הירושלמי כמו שאני עתיד לכתוב כאן, אבל הגאונים ז"ל הזכירו בשם רב צמח ז"ל שאין מברכין עליו מפני שחולקין אותו וכו' עכ"ל, ומייתי הרמב"ן ראיה שמברכין ממה שמברכין אחריו יהללך והאריך קצת בזה, ע"ש בדבריו.

שוב הביא הרמב"ן עוד ראיה וז"ל, עוד מצאתי במס' סופרים (פ"כ ה"ט) ראיה לדברי הרב ר' יצחק ז"ל, דתני התם ר"ש בן יהוצדק שמונה עשר ימים ולילה אחד יחיד גומר בו את ההלל ואלו הן וכו' ויו"ט הראשון של פסח ולילו וכו', ומצוה מן המובחר לקרות הלל בשתי לילות של גליות בבית הכנסת ולברך עליהן ולאמרן בנעימה לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, כשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים, מכאן נראה שכשהוא קורא אותו בביתו טעון ברכה שהוא בכלל ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, אלא שאם קדם וקרא בבית הכנסת אינו צריך שכבר בירך ברבים עכ"ל.

אלא דעל זה הקשה הרמב"ן דהבבלי מייתי הך ברייתא ומשמיט ההיא דליל פסח, ותי

(א) **תנינן** בפסחים (קטז:): ונאמר לפניו הללוקה עד היכן הוא אומר ב"ש אומרים עד אם הבנים שמחה וב"ה אומרים עד חלמיש למעינו מים, ולהלן שם (קיו:): תנינן רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר, הרי מפורש במתני' עיקר הדין שקורין את ההלל בשעת הסדר בליל פסח, ושמחלקין אותו לשני חלקים, קודם הסעודה ואחריה.

אך לא נתבאר במשנה ובגמ' אם מברכין עליו, וגם לא נזכר שם מאומה אודות הלל בבית הכנסת בליל פסח, וכן בסוגיות דהלל בתענית (כח:): וערכין (י): לא נזכר דבר זה, וגם הרי ידוע שיש כמה סוגים שונים של הלל ובכן צריך לברר איזה סוג הלל הו', ונראה שיש כמה דרכים בדברי רבותינו בכל זה כמו שיבואר בס"ד.

ענף ב

שיטת הרמב"ן

(ב) **ונתחיל** בדברי הרמב"ן פסחים (קח:): שהאריך בזה, ובתחילת דבריו כתב וז"ל קבלתי מפי מורי רבי יהודה זצ"ל שקבל מרבו רבי יצחק בר אברהם הצרפתי ז"ל (הוא

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

למצות בערב תאכלו מצות, וע"ע מזה לקמן
באות ח'.

ולכא' ענין זה הוא מה שאמרו בפסחים (ק"ז א) הלל זה מי אמרו, רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו ונראין דבריו מדבריהן, אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה ע"כ [כדתנינן שם ס"ד א' שאמרו הלל בשעת שחיטת הפסח], ורש"י (צה:) הזכיר הך לישנא דהלל על מצות בהך דינא, ואף דלא נזכר בהדיא שם אכילת פסחים אלא שחיטת פסחים, צ"ל דמאחר דחוינן דאיכא דין אמירת הלל בשעת אכילת פסח ס"ל להרמב"ן דהוא נמי מהאי טעמא גופא דעשיית מצוה דומיא דשחיטת הפסח, כן היה נראה בב"י דברי הרמב"ן לפום ריהטא.

(ד) **אולם** נראה שזה נסתר מגמ' מפורשת שם (צה:), דבמתני' שם (צה:) מחלקינן בין הלל בשחיטת הפסח להלל באכילת הפסח, דהלל בשחיטתו נאמר בין בפסח ראשון בין בפסח שני ואילו הלל באכילתו נאמר רק בפסח ראשון, ובגמ' שם מפרש הא דלא אמרינן הלל באכילת פסח שני משום דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל, אבל לענין הלל בשחיטתו קאמר הגמ' (בלישנא בתרא) אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן וכו' ואין אומרים הלל.

ו"ל זו אינה תורה, דהתם הלל דעל עשיית מצות לא קתני, תדע דהא לא מני נמי שבשחיטת פסחים דתני להו במתני' התם, ועוד דהתם ימים קתני לפרש משנתינו דהחליל מכה לפני המזבח עכ"ל, וכ"ז הובא גם בר"ן פסחים (כו א וב) [וע"ש דפליג ארמב"ן בב"י הירושלמי, ואכ"מ].

(ג) **הרי** מבואר להדיא בדברי הרמב"ן דהלל דליל פסח לאו מחמת הרגל הוא אלא מחמת עשיית מצות, אלא דהך מילתא טעון ביאור ומקור, דהיכן מצינו דעשיית מצוה מחייבת הלל.

ובפשוטו כוונתו למתני' בפסחים (צה:) מה בין פסח ראשון לשני וכו' הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו וכו' ע"כ, והיינו דאכילת הפסח מחייבת הלל, וכן מפורש בדברי הרמב"ן להלן בד"ה עכשיו וכו' וז"ל עכשיו למדנו מכלל הדברים שהלל זה בלילי פסחים טעון הוא ברכה לגמור את הלל וכו', ותמה על עצמן היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה וכן שנינו הראשון טעון הלל באכילתו, וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ולמה לא יברכו עכ"ל.

[והנה בסו"ד הזכיר הרמב"ן גם אכילת מצה, וז"ל וכן קריאת הלל על אכילת פסחים ומצה חובה וכו' עכ"ל, וקשה דדבר זה לא מצינו שתהא חובת הלל על מצות מצה, ואולי הכוונה היא למצות ומצות על מרורים יאכלוהו דהוא מחמת לתא דקרבן פסח ולא

שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו', והנה לא איתפרש לן בהדיא באיזו חובה קיימין.

ולכא' נראה שנחלקו הראשונים בדבר זה, דהרמב"ם כתב בפ"ז הל"א וז"ל מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו' עכ"ל, וממשיך בדיני מצוה זו, ושם בהל"ה כתב וז"ל כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן וכו', ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה עכ"ל.

והנה ממה שהביא הרמב"ם דין זה כאן בהמשך לדיני סיפור יצי"מ מבואר שהוא אמנם מדיני סיפור יצי"מ, וכן מוכרח מסוף דבריו דברים אלו נקראין הגדה, וכ"כ להדיא בקרית ספר וז"ל ואם לא אמר ופירש טעמי שלשה דברים אלו בפסח שהן פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים עכ"ל, וכן מפורש בפ"י הראב"ן והרשב"ץ להגדה בפסקא זו.

אבל הרמב"ן במלחמות ברכות (ב:) כתב דהא דאמר ביומא (לז:) הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר לא יצא ר"ל לא קיים מצוה כהלכה אבל אי"צ לחזור ולקרות, ושוב כתב וז"ל ושנינו כיצא בה כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור עכ"ל.

הנה הרמב"ן מוכיח מכאן דלישנא דלא יצא ידי חובתו אין הכוונה דלא יצא כלל אלא

הרי להדיא בגמ' דהך סברא דשחיתת הפסח מחייבת הלל לא שייכא באכילתו דא"כ הוה קורין אותו גם באכילה בפסח שני, ובע"כ א"כ דמש"כ הרמב"ן דהלל באכילה הוא מחמת המצוה אין הכוונה למש"כ רש"י שם דישאל שוחטין וכו' היינו מצוה.

ועוד הוכחה לכך ראיתי מהא דבמס' סופרים מונה רק הלל דליל פסח ולא הלל דערב פסח ובע"כ דחלוקים מהדדי, וכיון שכן הדר צ"ב מאי קאמר הרמב"ן דהוא הלל דמצוה דהיכן מצינו דמצוה מחייבת הלל.

(ה) **ונראה** לבאר בזה עפ"י מש"כ הרמב"ן בספר המצות במ"ע (טו) שהוסיף למנין הרמב"ם שכתב שם דברכת התורה נמנית במנין המצות, ובסו"ד כתב וז"ל ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן וסיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח עכ"ל.

והנה בפשוטו אינו מובן מהו הדמיון דסיפור יצי"מ לברכת התורה ומקרא ביכורים, הלא ברכת התורה היא ברכה על לימוד התורה וגם מקרא ביכורים הוא אמירת הודאה על הביכורים שמביא, משא"כ סיפור יצי"מ ואכילת פסח הלא שני ענינים נפרדים נינהו, ומהו ההו"א למנותם כחדא מצוה, אלא נראה מכאן דעת הרמב"ן דענינו של סיפור יצי"מ הוא אמנם כמו מקרא ביכורים, שהמצוה היא לספר אודות קרבנו כמו סיפור אודות הבאת ביכוריו.

ונראה שמקורו של הרמב"ן הוא מתני' בפסחים (קטז.), רבן גמליאל היה אומר כל

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

[ויש להטעים דבר זה קצת עפ"י דברי הרמב"ן בפ' כי תבוא (כו ג) וז"ל הגדתי היום, בפרי הזה שהבאתי הגדתי והודיתי לשם אלקיך שהביאתי אל הארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו וכו' עכ"ל, הרי מבואר שהגדה כוללת מעשה שמראה איזה דבר, וכמש"כ הספורנו שם וז"ל הגדתי היום, הודעתי לכל מתוך מעשי אלה וכו' עכ"ל (וכן בתרגום שם ובעוד דוכתי מתרגם הגדה לישנא דראיה, ע"ש), וכן נראה ברמב"ם פ"ז מהל' חו"מ הל"ה שסיים ענין סיפור יצי"מ וז"ל ודברים האלו כולן הם הנקראין הגדה עכ"ל, ובפשוטו קאי גם אמש"כ לעיל שם בהל"ג אודות עשיית שינויים דקליות ואגוזים וחטיפת המצה, הרי שכל זה בכלל הגדה, ונמצא שאכילת הפסח יחד עם סיפור הדברים הוא ענינו של סיפור יצי"מ.]

שלא יצא מצוה כהלכה, וכ"כ הר"ן בפסחים כ"ה ב' שלא יצא ידי חובתו כראוי, ולכא' אילו במצות סיפור יצי"מ קיימין הנידון הוא אם צריך לחזור ולספר שלשה דברים אלו, אבל מה שייך לדון כאן לחזור ולאכול פסח מצה ומרור, אלא ע"כ דהרמב"ן מפרש דלאו במצות סיפור יצי"מ קיימין אלא במצות פסח מצה ומרור.

וה"נ משמע בתוס' שם (קטז. בד"ה ואמרתם וכו') שכתבו וז"ל שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין ואיתקש מצה ומרור לפסח וצ"ל נמי מצה זו מרור זה עכ"ל, וממה שהוצרכו להיקש משמע דבמצות פסח מצה ומרור קיימין ולא במצות סיפור יצי"מ, וכן יוצא מפירושי ההגדה בפסיקא זו לרשב"ם וארחות חיים וריטב"א ואבודרהם, עיין בדבריהם.

(ו) **והנה** אף דבקרא כתיב רק לשונות של זכירה (זכור את היום הזה) והגדה (והגדת לבנך) וסיפור (למען תספר), נראה דבאמת המצוה אינה רק סיפור לחוד אלא המצוה כוללת הלל והודאה, דהרמב"ם בסה"מ (מ"ע קנז) כתב וז"ל שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו', וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם ובהודות לו יתברך על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב וכו' עכ"ל, וכ"כ החינוך (מצוה כא) וז"ל לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו' ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם וכו' עכ"ל, וכן נראה ברשב"ם (קטז. בד"ה פתח וכו') שכתב וז"ל

והנה אי מדברי הרמב"ן במלחמות לחוד היה יוצא דמצות קרבן פסח מחייב אמירה זו ולא שייך למצות סיפור יצי"מ וכדכתיבנא, מיהו בהצטרף יחד דברי הרמב"ן בסה"מ עם דבריו במלחמות יוצא דאמנם שייכים להדדי, ולעולם ר"ג מיירי במצות סיפור יצי"מ אלא דעיקר מצות סיפור יצי"מ היא מצוה לספר אודות הפסח [דומיא דמקרא ביכורים] ולכן הו"א דאם לא קיים את הסיפור כראוי צריך לחזור ולאכול הפסח, קמ"ל דאינו מעכב ושתי מצות נפרדות גינהו, אף דענין מצות סיפור הוא לספר אודות הפסח, באופן דשוב ליכא הוכחה דאיכא פלוגתא בין הרמב"ם והרמב"ן בהך מילתא.

אחד בהלל ובשיר הא לחמא עניא כול', שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שירה והלל על אכילת הפסח כמה שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וגו' עכ"ל.

ועוד נפ"מ לדינא כתב שם וז"ל והקוראין את ההגדה צריכין שיהיו שלשה לפי מה שמצינו במדרש שוחר טוב כדי שיאמר האחד לחבירו הודו לה' כי טוב וכו' עכ"ל, ומשמע כוונתו שכן הדין בכל ההגדה ולא רק בשעת קריאת הלל, ועיין.

ומקור דבריהם הוא בספר הפרדס הגדול לרש"י סי' קלב שכתב וז"ל ופותחין בהגדה וקורין בשיר והלל שכן מצינו באבותינו שבמצרים וכו' והקוראין צריכין שיהיו ג' וכו' עכ"ל.

ובאזהרות ר"ש נ' גבירול כתב וז"ל, ולמוד נאמנה לבנים ברננה עכ"ל, ופי' הרשב"ץ בזהר הרקיע וז"ל שהוא מספר ביציאת מצרים בלילה הראשונה וכו' ופירושו לפי זה ללמד אמונת הש"י לבנים בקול רנה כאמרם ז"ל כזיתא דפסחא בביתא והלילא פקע איגרא, כלומר שאומרו בקול רם עד השמים הגיע, ועל דרך זה נזכר במדרש חזית בפסוק השמיעני את קולך וכו' עכ"ל.

וע"ע בתשו' מהרש"ל (ר"ס פח) שכתב שהקדמונים עשו חרוזות ארוכות בסדר הפסח וביאר טעמם וז"ל ומדעת כיוונו לכך לעשות חרוזות ומליצות כעין שיר על דרך רוב חדוה ושמחה של אותה הלילה ולהשתעשע עד שיעבור השינה מעל פניו ולהיות עוסק ושומר רוב הלילה בליל שמורים ג"כ כיוונו

לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו וגומר הגדה בשבח והודאה וכו' עכ"ל.

ויתר מזה מצינו בכמה ראשונים שכל ההגדה אית בה תורת הלל, דבבשמים ראש סי' קצ"ו כתב וז"ל מה ששאלתני מדוע אין מברכין על סיפור ההגדה בליל פסח כדרך שמברכין על שאר מצות, לא יעלה על הדעת לברך על הברכות והשבחות כמו שאין מברכין שצונו לברך ברכת המזון, והגדה כולה קילוסין ושבחות וכו' עכ"ל, ובאבודרהם בתחילת ההגדה בד"ה ומתחיל ההגדה וכו' כתב וז"ל ויש מפרשים הגדה שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארץ מצרים כמו שמתרגם בירושלמי הגדתי היום לה' אלקיך (דברים כו ג) שבחתי יומא דין, וכן תרגמו רבינו סעדיה בערב עכ"ל [ובספר המנהגות עמוד קנט כתב וז"ל והיינו טעמא דלא מברכין על הלל שבליילי הפסח וכו', גם נאמר שאין צריך [לקרות] בתורת קריאת שיר אלא בתורת הגדה עכ"ל].

והעירני ידידי הרב שלמה דב לפקוביץ שליט"א לדברי עוד ראשונים שכתבו על דרך זה, ובדבריהם מבואר דאף אופן אמירת ההגדה הוא באופן הלל ושירה, שכ"כ הריטב"א בהלכות סדר ההגדה בד"ה וחייב אדם לספר וכו' וז"ל וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה ובקול רם בכל כחו וכו' עכ"ל, ובודאי דלישנא דנעימה נובע ממס' סופרים הנ"ל באות ב' דקתני הך לישנא לגבי הלל בליל פסח.

וכ"כ בשבלי הלקט סי' ריח וז"ל מוזגין כוס שני וכו' ומגביהין את הקערה ואומרים פה

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

על דרך הפסוק השיר הזה יהיה לכם כליל
התקדש חג פסח דמשמע שהכל יהיה בשירות
ובנעימות וכו' עכ"ל.

ויש להביא סמוכין לעיקר היסוד ממקרא,
דהנה תנינן התם דמקור עיקר דינא דר"ג
הוא מדכתיב בשמות (יב כז) ואמרתם זבח
פסח הוא אשר פסח על בתי בני ישראל וגו',
והנה בסיפא דקרא כתיב ויקד העם וישתחוו,
ובודאי דזה מורה על הודאה, וכ"כ הנצי"ב
בהעמק דבר שם.

ובאמת ה"נ משמע מהמשך ההגדה, דמיד
אחר דינא דר"ג אמרינן בכל דור ודור וכו'
ונאמר לפניו וכו' ואז קורין את ההלל, ושור'
שכ"כ להדיא בתשו' רש"י (סי' שב) דהלל
הוי המשך מפיסקא דרבן גמליאל היה אומר
וכו'.

וע"ע בלשון הרמב"ן עה"ת שם (יב מב)
שמורים לכל בני ישראל לדורותם, שישמרו
אותו לעבוד בו לפניו באכילת הפסח וזכירת
הנסים, ולתת הלל והודאה לשמו וכו' עכ"ל,
הרי שסיפור והלל נמשכים מאכילת הפסח.

ומעתה א"ש מש"כ הרמב"ן דמצות אכילת
פסחים מחייבת הלל, דלעולם לא שייך דבר
זה להא דאמרינן אפשר ישראל שוחטין את
פסחיהן וכו' [וכמו שהוכחנו מהגמ'] אלא
מילתא אחריתא היא דמצות אכילת הפסח
מחייבת סיפור שכולל הלל, והוא דינא דרבן
גמליאל וכש"נ.

(ז) **הנה** הבאנו לעיל דברי הרמב"ן שהעתיק
ברייתא דמס' סופרים דקתני כשהוא קורא
אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך
ברבים, ומשמעות הדברים היא שהרמב"ן
מסכים לזה לדינא.

ויש לעיין בזה דלכא' עיקר דין זה צ"ב,
דממה נפשך אם כבר קיים מצות הלל
בביהכ"נ אמאי חוזר וקורא את ההלל בשעת
הסדר ואם צריך לחזור ולקרותו אמאי אי"צ
לברך עליו, כיון דקיימינן השתא דאם לא
בירך בביהכ"נ חייב לברך בשעת הסדר,
והיאך מועיל לו ברכתו שעשה בביהכ"נ אחר
שהפסיק טובא במקום ובזמן.

ומטין לה משמיה דהגר"ח [עי' בהגדה
מבית לוי ח"ב עמוד סה ובספר הררי קדם]
דאיכא שני מחייבים שונים של הלל בליל
פסח, חדא מדין רגל [אף דבשאר ימות
הרגלים הלל הוא רק ביום, וע"ע מזה לקמן
באות כ'] ותו מדין הלל על הנס כשניצולין
מן הצרה, והרי שעת הנס היא רק בשעת
הסדר ולא בביהכ"נ, אבל הלל דרגל שפיר
מתקיים בין בביהכ"נ בין בשעת הסדר, ורק
הלל דרגל טעון ברכה אבל הלל על הנס אינו
טעון ברכה.

ולפי"ז א"ש הברייתא דמס' סופרים, דהיכא
דלא אמר הלל בביהכ"נ הרי הוא מקיים שני
הדינים בחדא מחתא בשעת הסדר ומשו"ה
מברך בשעת הסדר מחמת חובת הלל דרגל
אבל לא מחמת חובת הלל דנס, אבל אם
בירך בביהכ"נ הרי כבר קיים הלל דרגל עם

כמו שנראה מפשטי שמועות אלו שהזכרנו עכ"ל.

ברכתו בביהכ"נ ולא נשאר לו אלא הלל דנס, והלל זה הרי אינו מחייב ברכה, עכ"ד.

והנה אם כי דברי הרמב"ן שם צ"ב בכמה נקודות, אבל הא מיהת מבואר בדבריו דהלל דשעת אכילת הפסח הוא מדאורייתא, ולכא' יש לעיין דהניחא בזמן שבית המקדש היה קיים שהיה להם קרבן פסח, אבל האידנא דלית לן קרבן פסח לכא' לא שייך הך מצוה כלל, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה מאי קאמר הרמב"ן במס' פסחים דקורין הלל על המצוה, והלא ודאי משמע דמיירי אף לדידן דלית לן קרבן פסח [ואף שהזכיר הרמב"ן מצה מסתבר דר"ל מצה הנאכלת עם הפסח, וכדכתיבנא לעיל באות ג', והרי גם זה לית לן האידנא].

אכן נראה דאין ה"נ אצלנו ליכא מצות הלל מדאורייתא ואינו אלא מדרבנן זכר להלל שהיו קורין על הפסח, וכמו אפיקומן שהוא זכר לקרבן פסח עצמו וכמו מרור בזה"ז שהוא זכר למרור הנאכל עמו [ורק מצה יש בה מצוה בפ"ע דבערב תאכלו מצות דלא תליא בפסח, כדאיתא בפסחים קכ.], ואולי לזה כיוון הרמב"ן במה שהזכיר מצה, דר"ל מצה הנאכלת לזכר הפסח.

והשתא, מאחר דבלא"ה אינו אלא מדרבנן הרי עומדת לפנינו ברירה, דמצד אחד עדיף לומר הלל בשעת הסדר משום דזהו המקום לעשות זכר לפסח אבל מאידך גיסא עדיף לקרותו בביהכ"נ כדי לקיים ונרוממה שמו יחדיו, כדקתני במס' סופרים, ולהכי אמרו חכמים דמצוה מן המובחר לקרותו פעמיים, אבל מכיון דהכל מטעם זכר לקרבן פסח הוא

אולם כ"ז אינו מעלה ארוכה לדעת הרמב"ן, שהרי לא הזכיר הרמב"ן כלל בין דין הלל דרגל בין דין הלל דנס, אלא ביאר דין הלל בשעת הסדר מחמת המצוה וס"ל דדבר זה עצמו מחייב ברכה, וא"כ צ"ב איך יועיל לו הברכה בביהכ"נ לחיוב הלל בשעת אכילת הפסח, ובאמת צ"ב לדעת הרמב"ן מה שייך כלל הלל בביהכ"נ מאחר דשם אינו מקום אכילת הפסח.

(ח) **ויש** לבאר בהקדם דברי הרמב"ן בסה"מ בשרש הראשון עמוד לו בענין הלל וז"ל וכבר אמרו בגמ' תענית כ"ח ב' הלל דראש חדש לאו דאורייתא, ומשמעות זה דבימים שהיחיד גומר בהם את ההלל הוא דאורייתא, ובמס' ערכין (י:) דרשו בו השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה שאינו מקודש לחג אינו טעון שירה, ואע"פ שזה מדברי קבלה הוא, אבל יאמר הנביא כי ישירו לא-ל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים בליל התקדש חג והוא ליל אכילת הפסח שהיו משוררין בקול גדול כמו שאמרו פסחים (פה:) כזית פסחא והלילא פקע איגרא, ועוד אם הוא מדבריהם למה יתמה ר' יוסי אפשר שחטו ישראל את פסחיהם ולא אמרו שירה נטלו את לולביהן ולא אמרו הלל וכו', והנראה מדבריהם שהוא מן התורה כמו שפירשתי ויהיה הל"מ או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה כמו שכתוב וביום שמחתכם וכו', אבל הלל באכילת פסחים ונטילת לולב יהיה מן התורה

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

(קטו:) השמיט הלל והזכיר רק הגדה [וכ"ה בר"ן כה:], ואף בהגדה עצמה פירט הר"ח פיסקא דמצה זו שמדבר אודות המצה, והשתא לפי הר"ח והר"ן א"ש שיטת הרמב"ן דמכיון דבהלל קיימינן לא סגי ליה בדינא דלחם עוני אלא הוצרך לדינא דקרבת פסח וכש"נ.

אלא דיש לעיין לאידך גיסא, דמאחר דאיכא הך דינא דקרבת פסח מחייב סיפור א"כ אמאי בההיא דסומא תלה לה הגמ' במצה לחודה ולא בקרבן פסח, והיינו דאף אי מצה דאורייתא בזה"ו אכתי י"ל דסומא חייב בסיפור יצי"מ מחמת החיוב דרבנן של סיפור מלתא דקרבת פסח, וכדכתיבנא לעיל באות ח' [קצרתי בזה, ע"ש בסוגיית הגמ' ותבין].

אכן הא לא קשיא, דאף אם נימא דאמנם איכא חיוב כזה על הסומא מ"מ מכיון דשאר המסובים חייבים בסיפור מדאורייתא הרי א"א להוציאם כיון דהסומא מחוייב רק מדרבנן, כמש"כ בתוס' ברכות (מח. בד"ה עד שיאכל וכו'), וקצרתי בזה.].

(ט) **והנה** רבינו דוד (קית.) הביא פלוגתא הנ"ל באות ב' לענין ברכה על הלל בליל פסח וכתב עלה וז"ל, ותמה הוא היאך נחלקו אבות העולם בדבר זה, שאחר שההלל שבילילי פסחים מצוה קבועה כימים שהיחיד גומר בהן את ההלל והיא עיקר ההלל והשיר בשעת הגאולה היאך איפשר שיאמרו אותו בלא ברכה או בביהכ"נ או על שלחנו, מה

הרי מצוה אחת היא ואין לברך עליה פעמיים.

ולפי"ז נמצא דכ"ז רק האידנא דלית לן קרבן פסח, אבל בזמן שביהמ"ק היה קיים לא היו עושין כן אלא אמרו הלל רק בשעת אכילת הפסח מכיון דזהו המצוה דאורייתא [ואולי יש להוסיף בזה דאז גם לא היה צורך לקרותו בביהכ"נ משום שאכלו את הפסח בחבורה וממילא נתקיים ונרוממה שמו יחדיו בשעת אכילתו (ושו"ר בספר עדת יעקב ח"א סי' טז אות ד, שכתב דזהו אמנם הטעם שאמרו הלל על הגגות, כדאיתא בפסחים (פו.) דאכלי בארעא ואמרי באיגרא, כדי להצטרף עם שאר החבורות כי היכי דליהוי ברוב עם לקיים ונרוממה שמו יחדיו עכ"ד, וע"ע לעיל באות ו' מה שהבאנו מהרשב"ץ שנראה מדבריו פירוש אחר בזה), ורק האידנא דאפשר לעשות סדר ביחיד לבד הוצרכו לתקן כן].

[והנה כנראה דמוכרח בפסחים (קטז:) בסוגיא דחיוב סומא בסיפור יצי"מ דהך חיובא מיתלא תליא במצות מצה, ובי' הדבר דלעיל שם (לו.) דרשינן לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה ופירש"י וז"ל שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה עכ"ל, וכ"כ בקהלות יעקב החדשים על מועד (סי' קח), והשתא יש לעיין מדוע הוצרך הרמב"ן לומר דקרבת פסח מחייב הלל תיפוק ליה משום המצה מדינא דלחם עוני.

וי"ל דנראה דמה שהבאנו מפירש"י בפלוגתא תליא, דרבינו חננאל שם ולהלן

והנה בדרשות הר"ן דרוש הח' כתב דמה שמתו בכורי מצרים הוא מחמת תכונה שברחם אמם שהרי רחם שלא נולד בו עובר מעולם אינו דומה לרחם שכבר הוליד, וע"ש שמבאר דמשו"ה תליא בפטר רחם.

ובהגדש"פ יד מצרים להגרי"א חבר בפיסקא פסח שהיו אבותינו אוכלים וכו' מביא דברי הר"ן, וכתב עלה וז"ל וא"כ היה ראוי שיהיה הדבר שוה כולל כל הבכורות ואפילו של ישראל, והוא יתברך עשה נס בתוך נס להציל בכורי בני ישראל, וענין הצלתם היה ע"י אכילת הפסח שבזה נתקדשו גופותיהם והגין עליהם מן הקלקול שגרם אל הבכורים בטבע גופותיהם וכו' עכ"ל.

[ויש להוסיף בזה מש"כ הגריא"ח שם בפיסקא חכם מה הוא אומר וכו' שקרבן פסח מורה על מה שהקב"ה שידד מערכות הטבע להוציא אותנו ממצרים ואנחנו תלויים בהשגחה עליונה למעלה מן הטבע, ועיקר הדבר כבר כתב הרמב"ן בפ' בא (יב ג) וז"ל טעם המצוה הזאת בעבור כי מזל טלה בחודש ניסן בכחו הגדול, כי הוא מזל הצומח, לכך צוה לשחוט טלה ולאכול אותו, להודיע שלא בכח מזל יצאנו משם אלא בגזרת עליון עכ"ל.]

ולכן נראה דע"י אכילת פסח מתעורר נס זה בכל שנה ושנה, ואכן כ"כ הגריא"ח להדיא שם בהמשך דבריו וז"ל ולפי שבכל שנה ושנה מתעורר אותו הדבר שהיה בזמן הראשון כידוע, לכן נצטוו ישראל בכל שנה על אכילת קרבן פסח עכ"ל, וע"ש שמבאר

נשתנית מצוה זו מכל המצות האמורות בתורה ומדברי סופרים עכ"ל.

ומשמע מדבריו דאיהו מפרש דהוא מדין הלל על הנס ולא מדין הלל על המצות, ויש להעיר אמאי חלק על רבו הרמב"ן בדבר זה מבלי להזכירו כלל.

אך באמת גם בדברי הרמב"ן עצמו יש לעיין, שכתב וז"ל עכשיו למדנו מכלל הדברים שהלל זה בלילי פסחים טעון הוא ברכה לגמור את הלל וכו', ותמה על עצמן היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה וכן שנינו הראשון טעון הלל באכילתו, וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ולמה לא יברכו עכ"ל, הרי שהרמב"ן עצמו מזכיר שהיא שעת הגאולה, ומשמע מזה כדברי רבינו דוד דהוא מטעם הלל על הנס, אלא דכי כן תיקשי לן דהרמב"ן סתר משנתו בהך פיסקא גופא שכתב שם דהוא דין הלל על אכילת פסחים.

אכן מוכרח מזה דהיינו הך, דזה שהיא שעת הנס בכל שנה ושנה מתרחש ע"י מצות אכילת הפסח, וצ"ב בזה.

(י) **ויש** לבאר בהקדם דברי הרמח"ל בדרך ה' (ח"ד פ"ז אות ו) וז"ל שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים בשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור הראשון ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו וכו' עכ"ל, וע"ש מש"כ עוד בזה.

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

ענף ג

שיטת הגאונים והרמב"ם

עפ"י זה מה שאכילתו מעכבת, וגם ענין תענית בכורים.

(יא) כ"ז כתבנו בדעת הרמב"ן ורבינו דוד דהלל בליל פסח מחייב ברכה, והוא מדין מצוה ונס, ויוצא חובת הברכה בביהכ"נ.

ונבא עתה לשיטת רב צמח גאון [המובא ברמב"ן ורבינו דוד ור"ן, וכן הביא הר"ן בשם רב האי גאון] דס"ל דאין מברכין על הלל בליל פסח, וכן נראה דעת הרמב"ם מדהשמיט הברכה בפ"ח מהל' חו"מ הל"ה ובנוסח ההגדה בסוף הל' חו"מ.

ובטעמא דמילתא כתב רב צמח גאון מפני שמפסיקין אותו לשנים, והר"ן כתב בשם רב האי גאון וז"ל שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה עכ"ל, וכ"כ בתשו' רש"י (סי' שב) וז"ל אינו צריך ברכה לפניו דאין אומרים אותו על דרך קריאה אלא בתורת שירה וכו' עכ"ל.

ודברי רב האי גאון הובאו ביתר ביאור בשערי שמחה להרי"צ גיאנות בהל' הלל עמוד ב' וז"ל אמר רבינו האי לענין הלל שבלילי פסחים שאין מברכין לפניו כקוראין אלא כמשוררין שירה הן שאחד אומר דבר זה והנשארים עונים אחריו הללוקה עכ"ל.

ובח"י הגרי"ז בפ"ג מהל' חנוכה (הל"ו, בד"ה והנה על עיקר וכו') ביאר דברי רב האי גאון דשני דיני הלל איתנהו, חדא דין הלל ברגל ועוד דין הלל על הנס, ולזה קאמר רה"ג דהלל דליל פסח הוא הלל על הנס ולא הלל ברגל, והוא בתורת שירה ולא בתורת קריאה

[ואולי ה"נ י"ל לענין נטילת לולב, דע"י הנטילה מתעוררת אימת ישראל על האומות, כדכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, כמש"כ בדרך ה' שם בהמשך הדברים, ע"ש, ומשו"ה קתני אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה וכו"ל.

א"נ יש לפרש משום דנטילת לולב הוא גופא אופן של אמירת הלל, כדאיתא בירושלמי רפ"ג דסוכה לולב היבש פסול משום לא המתים יהללו קה, וגם בתוס' סוכה (לו: בד"ה בהודו וכו') פ"י ענין נענונים עפ"י קרא דאז ירגנו עצי היער, וע"ע בבי' הגר"א (ר"ס כב) שדן בטעמא דאין מברכין שהחיינו על הלל ומסיק עלה, וז"ל וצריך לומר הטעם דהלל אינו מצוה בפני עצמה, כמש"כ בערבי פסחים אפשר ישראל עושין פסחיהן ונוטלין לולביהן וכו' עכ"ל.

אולם בחי' הגרי"ז עה"ת בפ' אמור עה"פ ולקחתם לכם וגו' הבין בדברי הרמב"ן שהבאנו לעיל באות ח' דמצות הלל היא מחמת שמחת יו"ט דקאי גם אדין הלל דנטילת לולב, ויש לדון בזה ואכ"מ (וע"ע בדברי הגרי"ז בחי' למס' סוכה בד"ה בברכות דף כ וכו' מש"כ בדעת הרמב"ן בזה), אבל עכ"פ הרי הגרי"ז מפרש דין הלל בנטילת לולב דהוא מחמת שמחת יו"ט.]

הלל בביהכ"נ (בין עם ברכה בין בלי ברכה), ולכא' סתימת דבריהם שלא הזכירו דבר זה מורה דאין קורין אותו בביהכ"נ, וכ"כ רבינו דוד שם בעמוד שצ"ט לדעתם, וכן נראה דעת הרמב"ם שהרי לא הזכיר בשום מקום דין הלל בביהכ"נ בליל פסח.

פרשיות של הלל, ולא נתקנה ברכה אלא בהלל דרגל, עכ"ד.

והנה הגרי"ז סתם ולא פירש לן טעמא דמילתא אמאי לא נתקנה ברכה על שירה אלא על קריאת פרשיות דהלל.

אבל קשה דהא הך מילתא נזכר במס' סופרים וכן"ל, ותחילת הברייתא נמצא גם בתוספתא סוכה (פ"ג ה"ב) ובירושלמי (פ"ה ה"ה), ונראה דס"ל להגאונים דהשמטת הבבלי בתענית (כח:) ובערכין (י.) לההיא דליל פסח מורה דהבבלי פליג על הברייתא והירושלמי וס"ל דאין קורין הלל בביהכ"נ.

אכן נראה דעיקר החילוק בין הלל לשירה הוא דהלל שייך אף במי שלא קיבל שום טובה מהנס משא"כ שירה היא תמיד במי שנהנה ממנו, דוק בכל מקומות שבתורה שמצינו שירה ותמצא כך, וע"ע מזה בדברי הגרי"ז על תהלים עה"פ שירו לה' שיר חדש, וקצאתי בזה.

וכ"כ רבינו דוד שם אליבא דהגאונים [אבל איהו גופיה לא ס"ל הכי, דבהמשך הדברים שם בעמוד ת' כתב וז"ל ואין לנו לזוז ממה שפרשו לנו במס' סופרים שהוא ספר המנהגות שהיו נוהגין הראשונים ומן הגמ' הירושלמי המבוארת וכו' עכ"ל, וע"ש מש"כ בטעמא דהשמטת הבבלי, וע"ע לעיל באות ב' שהבאנו תי' הרמב"ן להשמטת הבבלי].

ומעתה יש לפרש דשירה צריכה להתפרץ ממילא מתוך האדם ע"י הכרה בנסים שנעשו לו, וכשאומר וצונו הרי הוא מעמיד את עצמו כמי שעושה כן רק בתורת מצווה בדבר ולא כמי שעושה כן מעצמו, ואולי גם עיקר הברכה (לבד מנוסח וצונו) יוצרת עמדה זו.

ויתכן דאמנם היה חילוקי מנהגים אף בזמן התלמוד, דבא"י היו קורין הלל בביהכ"נ ובבבל לא קראוהו, ומאחר דבדרך כלל מנהגי בבל נתקבלו יותר לכן לא שמענו על מנהג בימי הגאונים לומר הלל [חוץ ממה שנמצא בסידור קדום מא"י (הובא בספר מנהג אבותינו בידינו עמוד שע"ב) שכתב שאומרים הלל בברכה בביהכ"נ].

וכע"ז כתב המהר"ל בגור ארי' סוף פ' יתרו עה"פ ואם מזבח אבנים תעשה לי, שכתב רש"י דהאי ואם משמש בלשון כאשר ואינו רשות, ובי' המהר"ל הטעם שהתורה כתבה לשון ואם וז"ל מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך אין הדבר לרצון להקב"ה וצריך שיעשה מרצונו וכו' עכ"ל, ושור"ר דהמהר"ל בגבורות ה' סוף פרק ס"ב מפרש ענינו נמי על דרך זה, ע"ש בדבריו.

אולם לאו מילתא דפסיקא היא דהאבודרהם בפי' ההגדה כתב בדעת הגאונים דקורין הלל

(יב) **והנה** לשיטת הגאונים דאין מברכין על הלל בשעת הסדר יש לעיין אם יש לקרות

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

השירה מכללם וכו' עכ"ל, הרי מבואר דגם גדרו של הלל דרגל הוא גדר שירה, וא"כ אין מקום לחלק בין הלל דרגל להלל דליל פסח [וכן נראה דעת הר"ן בסוכה (כב): שפי' הא דלא אמרינן שהחיינו על קריאת הלל וז"ל והלל של ב' ימים טובים נמי אע"ג דתלו בזמן כיון שתקנו לומר על כל צרה וצרה שלא תבא על הצבור אין זמנו קבוע עכ"ל, ומשמע מזה דגדר אחד להם].

וארוחנא בזה לבאר שיטת הבה"ג שכתב במ"ע (קא) וז"ל וימים שמנה עשר ולילה אחד לגמור בהן את ההלל עכ"ל, ומשמע מדבריו דדין הלילה כדין הימים דמברך על ההלל, וכשיטת הרמב"ן, והרי כל דברי הרמב"ן בסה"מ שם אתיין לבאר שיטת הבה"ג שמנה מצות הלל במנין המצות, והשתא א"ש שיטת הבה"ג לטעמיה, וכדפי' לה הרמב"ן.

והגאונים ס"ל דהלל דרגל והלל דנס חלוקים בדיניהם ושפיר יש לחלק ביניהם גם לענין ברכה, והא דמבואר בערכין דילפינן הלל דרגל מהך קרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג, יש לפרש כמש"כ המ"מ בפ"ג מהל' חנוכה (הל"ו) בדעת הרמב"ם שכתב דהלל ברגל מדברי סופרים והקשה הראב"ד מהתם דילפינן לה מהך קרא וש"מ מדמברי קבלה הוא [וע"ע בשיטת הראב"ד לקמן בענף ה'], ותי' המ"מ דרך הלל בליל פסח הוא מדברי קבלה משום שהוא הלל על הנס, והגמ' דיליף מהתם אינו אלא לסמך ודמיון.

בביהכ"נ ומברכין עליו, וכן דעת הרשב"א שנביא לקמן באות י"ט אליבא דהגאונים.

(יג) **עכ"פ** נמצינו למדים דבעיקר גדר הלל דליל פסח לא נחלקו הרמב"ן והגאונים דלכולהו הוא מטעם הלל על הנס, ופליגי רק לגבי הברכה, וצ"ב מהו יסוד פלוגתתם.

וי"ל דהרמב"ן אזיל לטעמיה בסה"מ שם דיליף מקרא דהשיר יהיה לכם דהלל בליל פסח מדאורייתא ומשמעות דבריו שם היא דיליף מהך קרא לכל יו"ט [שהרי לא הוציא מן הכלל אלא חנוכה ור"ח], ובאמת הכי הוא פשטא דסוגיא בערכין דקאמר דר"ח לא דמי ליו"ט משום דכתיב כליל התקדש חג דבעינן איקדיש בעשיית מלאכה, הרי דילפינן מהך קרא לכל רגל [ועי' לקמן בסמוך מחל' הרמב"ם והראב"ד בזה].

ולפי"ז נמצא דאם כי יש חילוק בין הלל דרגל להלל דליל פסח מצד המחייב של הלל אבל בדיניהם ליכא נפקותא ביניהם משום דכולהו ילפינן מהך קרא, והשתא מאחר דחזינן דבשאר יו"ט מברכין על הלל ה"נ לענין הלל בליל פסח.

וביותר י"ל עפ"י מש"כ הרמב"ן בסה"מ שם וז"ל ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה וכו', ושם במס' ערכין אמרו מניין לעיקר שירה מן התורה מהכא תחת אשר לא עבדת וגו' אי זו היא עבודה שהיא בשמחה ובטוב לבב הוי אומר זו שירה א"כ אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב שמחה ונתרבו כל מיני שמחה שתהא

אבל הרמב"ן ס"ל דמכיון דאף הלל דרגל נלמד מקרא דהשיר יהיה לכם וגו' הרי מוכרח דליכא שום נפקותא ביניהו, ומכיון דהלל דליל פסח הוא הלל של שירה ה"נ בהלל של רגלים, וכיון שכן שפיר קשיא ליה מתפלה ושירה על הקרבן וברכת המזון, וא"ש מחל' הרמב"ם והרמב"ן לטעמייהו.

ענף ד

שיטת הר"י מיגאש

(יד) **ובהקשר** לשיטת הגאונים הנ"ל בסמוך כדאי להעתיק כאן תשובת הר"י מיגאש בסי' מ"ד, וז"ל וששאלת למה אין מברכין בלילי הפסח על ההלל, דבר זה אין לו טעם אלא שכך תקנו חז"ל, ונראין הדברים דהיינו טעמא שאין מברכין על ההלל אלא ביום, משום דמצוה היא לקראו ביום כמו שהיו עושים במקדש שהיו ישראל קורין את ההלל על קרבנותיהם, אבל בלילי פסחים קריאת ההלל לאו מצוה היא שהרי לא היו עושים קרבנותיהם בלילה, אלא כעין שמחה בעלמא היא ונתינת שבח והודאה לפני המקום ואין מקום לברכה עכ"ל, הרי מבואר בתשובתו כעיקר שיטת הגאונים דהלל דליל פסח אינה בתורת קריאה אלא בתורת שבח והודאה [והנה פשוט דהודאה שייכא רק במי שקיבל הטובה ולא באחרים משא"כ הלל ששייך אף באחרים, וכמבואר כ"ז בדברי הגרי"ז בתהלים שהבאנו לעיל באות יא].

ובעיקר דבריו כ"כ בתשו' בנימין זאב (סי' ריג) וז"ל אמנם נראה לע"ד דאין לברך עליו בסעודה דהא מה שאנו קוראין אותה על השלחן אינו אלא בשביל שבח והודייה

ולפי"ז גם הרמב"ם דס"ל דאין מברכין על הלל בליל פסח אזיל לטעמיה דלא דמי הלל דליל פסח להלל דרגל, וכש"נ.

והנה מצינו כעיקר הך פלוגתא בין הרמב"ם והרמב"ן במקום אחר ג"כ, דהרמב"ם בסה"מ שם בעמוד יג הקשה על הבה"ג שמנה מצות הלל במנין תרי"ג מצות וז"ל והשתכל ממי שישמע לשונם נאמרו לו למשה בסיני, וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום הא-ל יתעלה שצוה בה משה וכו' עכ"ל, הרי שהרמב"ם ס"ל שהוא מן הנמנע להבין מצות הלל בלי נוסח הלל, וטען עליו הרמב"ן בעמוד לב שהרמב"ם עצמו בריש הל' תפלה כתב לענין תפלה דהמצוה היא להתפלל אבל הנוסח הוא מדרבנן, וז"ל הרמב"ן אם כן למה יתפלא על ההלל שנצטוו למשה בסיני שיאמרו ישראל במועדיהם שירה לא-ל שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים והבדילים לעבודתו ובא דוד ותקן להם את ההלל הזה כדי שישירו בו וכו', וכה"ג הקשה הרמב"ן גם משירה על הקרבן וברכת המזון, ע"ש [ועי' בלב שמח שם עמוד מג בד"ה ואני הצעיר וכו' ובקנאת סופרים שם עמוד לו בד"ה עוד הוסיף וכו' שיישבו תמיהת הרמב"ן דהרמב"ם נתקשה בלשון הבה"ג].

וי"ל דהרמב"ם אזיל לטעמיה דס"ל כמש"כ רב האי גאון דהלל דרגלים הוא בתורת קורין ולא בתורת אומר שירה, והיינו דהמצוה היא גופא לקרות פרקים אלו, וכיון שכן לא שייך לומר דהפרקים לא נתקנו עד אח"כ, כי קריאת פרקים אלו היא גוף המצוה, משא"כ בתפלה ושירה על הקרבן וברכת המזון.

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

למקום ב"ה ולא לתורת קריאת ההלל וכו' עכ"ל. דאין זה מספיק ליישב קושיין, וקצת בזה].

ושמא יש לפרש דאין ה"נ לא מיירי כלל מדין הלל דרגל, דזה לא שייך כלל לנידון דידיה דמיירי בהלל בשעת הסדר דלא הוי מדין רגל [זולת לפי מש"כ לקמן באות יט אליבא דהראב"ד ודעימיה], אלא כוונתו בכל דבריו היא לגמרי בדיני הלל על הקרבן.

דהנה הבאנו לעיל באות ג' מתני' בפסחים (סד.) שאמרו הלל בשעת שחיטת הפסח, ויש לעיין בהלל זה אם מברכין עליו, והנה בחי' מהר"צ חיות בערכין (י:) כתב דבלי ספק היו מברכין על הלל בשחיטת הפסח, אך לא ברירא לי הך מילתא וכמו שיבואר.

(טז) **הנה** מדברי הגרי"ו בהל' חנוכה הנ"ל באות יא יוצא שאין מברכין עליו, שאחר שפי' דברי רב האי גאון דאין מברכין על הלל דשירה, מייתי דברי תר"י בברכות בשם ר"ת דאי"צ לגמור הלל הנאמר על ישועה מצרה, וכתב דהיינו טעמא משום דהוי מדין שירה ולא בעינן קריאת פרשיותיו אלא שירה בעלמא, ומייתי עלה שכן הוא בהלל בשחיטת הפסח שגם הלל זה לא נגמר כדננינן בפסחים שם והתם נמי היינו טעמא משום דהוא מדין שירה, עכ"ד, הרי מבואר דעת הגרי"ו שאין מברכין על הלל בשחיטת פסח, ואמנם ה"נ משמע ברמב"ם פ"א מהל' קרבן פסח הלי"א שהביא דין קריאת הלל בשעת שחיטת הפסח ולא הזכיר ברכה עליו.

אך צריך לדעת באיזה הלל מיירי הר"י מיגאש בשאלתו, בבית הכנסת או בשעת הסדר, ולכא' מסתימת דבריו נראה דמיירי בשעת הסדר דאל"כ הו"ל לפרש, וגם סביר להניח שלא אמרו הלל בביהכ"נ אצלו שכן נראה מדברי הגאונים וכנ"ל באות י"ב וגם הרמב"ם לא הזכירו וכדכתיבנא שם.

ואמנם שו"ר שכן פי' החיד"א בשו"ר ברכה (סי' תפז סק"ב), וז"ל לפנינו אות ז' דקדקתי על תשו' מהר"י נ' מיגש שלא הזכיר מס' סופרים, ועתה רואה אני דלק"מ דמס' סופרים איירי לקרוא הלל בביהכ"נ ובזה במקום רבינו מהר"י נ' מיגש לא נהגו לקרות ההלל כלל בביהכ"נ ולא עבדי כמס' סופרים, ורבינו נשאל למה אין מברכין בקריאת ההלל בהגדה, ועל זה השיב הרב תשובה נצחת, ולא הביא מס' סופרים דאינו ענין לשאלתו שהיא כפי מנהג מקומו שלא נהגו כמסכת סופרים עכ"ל.

(טז) **מיהו** מש"כ הר"י מיגאש לגבי הלל ביום לא ברירא כוונתו, דאם כוונתו להלל ברגלים לכא' קשה מאי קאמר שהיו ישראל קורין את ההלל על קרבנותיהם, הלא הלל ביום הוא מדין רגל ומאי שייטיה לשירה על הקרבן, ועוד יש לתמוה בזה דאיתא במגילה כ' ב' דהא דלא אמרינן הלל בלילה הוא מדכתיב ממזרח שמש עד מבוא, ולא משום דקרבנות הם ביום [ואף דבספר האשכול בהל' ראש חדש (סי' ד) נראה דאמנם מצות

ועי' בחי' הגרי"ז בהל' קרבן פסח שמבאר שיטת רש"י דאית ביה שני דיני הלל, חדא מחמת שירה בקרבנות שהיא רק ע"י הלויים ושירת קרבן פסח היא פרקי הלל, ובהכי מיירי התוספתא, ויש עוד דין שירה מצד עשיית קרבן פסח ששייך לבעלים, ובוה לא מיירי התוספתא, ע"ש בדבריו.

עכ"פ לשיטת התוס' נראה דהוא רק דין שירה כמו בכל קרבנות, ולפי"ז לכא' פשוט דליכא ברכה כמו דליכא ברכה בכל שירת הקרבנות, אבל לרש"י שיש כאן עוד דין הלל ע"י הבעלים יש לדון דאולי הלל זה צריך ברכה, דומיא דשיטת ר"ת הנ"ל לענין שירה בשעת ישועה מצרה, ועי' בשיעורי הגרמ"ד הלוי בערכין (י) שדן בזה.

(יז) **שוב** ראיתי שכבר נחלקו הראשונים בזה בהדיא, דהנה במאירי פסחים (קיו:): פי' בדברי הירושלמי ברכות (פ"א ה"ה), דקאמר הואיל ואם שמעה [הלל בליל פסח] בביהכ"נ יצא, וז"ל והוא שהיה מנהגם לקרוא את ההלל בביהכ"נ מבעוד יום זכר להלל שבעזרה שהיו אומרים בשעת שחיטת פסחים, וכל שבירך בביהכ"נ אינו טעון ברכה ראשונה להלל וכו' עכ"ל.

ובזה כתב בספר המכתם פסחים (קטז:): וז"ל ובמס' סופרים אמרו בזה טעם אחר למה אין מברכין על ההלל בליל הפסח, מפני שכבר ברכו בביהכ"נ, פירוש שהיה מנהגם לומר הלל בביהכ"נ בערב הפסח בין מנחה לערבית זכר למקדש שהיו קוראין את ההלל כל עוד שהיו ישראל שוחטין את פסחיהן כדאיתא התם וכו', ועל אותה קריאה שהיו קוראין

אולם יש להעיר בעיקר דברי הגרי"ז בהך מילתא, דהנה ר"ת שם קאמר דמברכין על הלל בשעת ישועה מצרה, ועלה קאמר הגרי"ז דהוא מדין שירה וא"כ בע"כ דאף דעיקר התלייה דתורת שירה ומה שאין גומרין את ההלל [וגם נידון דהפסקה] יתכן דא"ש לכו"ע אבל הרי מה שתלה הגרי"ז דין ברכה בדבר זה לאו מילתא דפסיקא היא אלא בפלוגתא תליא מילתא, דאף דאפשר דרב האי גאון ס"ל הכי אבל הרי ר"ת ודאי לא ס"ל הכי.

והיינו, דלפי מה שתלה הגרי"ז נידון דר"ת דאין גומרין אותו בזה שהוא הלל דשירה מוכרח דתורת שירה אינה מפקעת הברכה, דלולי דבריו אלו היה אפשר לומר דלכו"ע אין מברכין על הלל דשירה והא דס"ל לאידך רבנותא דמברכין על הלל בליל פסח הוא משום דלאו מתורת שירה היא, אבל מדברי הגרי"ז האלו מוכרח דלכו"ע מדין שירה הוא ומ"מ פליגי אם מברכין עליו, ועכ"פ נמצא לפי"ז דאף לפי הגרי"ז יתכן דלשיטת ר"ת שפיר מברך על הלל בשחיטת הפסח.

עוד יש לציין בזה דנחלקו רש"י ותוס' בדין הלל בשחיטת הפסח, דרש"י בפסחים שם ובסוכה (נד:): כתב דהכתות השוחטות אותו אומרות את ההלל אבל תוס' בפסחים שם בד"ה קראו וכו' ובסוכה נ"ד א' בד"ה שייר בסו"ד נחלקו על רש"י מחמת תוספתא דקתני דהלויים אומרים את ההלל [מיהו בתוס'] בערכין (י) בד"ה שמונה עשר וכו' נראה כשיטת רש"י, ע"ש ותבין], וכן נראה דעת הרמב"ם בפ"א מהל' קרבן פסח ה"א.

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

לפרש דמש"כ כאן דמצוה לקרותו ביום כמו במקדש הכוונה היא למנהג המובא במאירי ומכתם.

אותו בביהכ"נ היו מברכין וכו' עכ"ל, וכן נזכר הך טעמא באלפסי זוטא להרמ"ע מפאנו בפ"ב דשבת.

א"נ י"ל דבאמת לא נתכוין לאיזה דין למעשה בזמן הזה, אלא ר"ל דהלל של קרבן פסח טעון ברכה רק בשעת שחיטתו ולא בשעת אכילתו משום דשחיטתו ביום ואכילתו בלילה, ובע"כ דהלל דלילה אף כשהיה קרבן פסח אינו מצוה אלא משום שמחה ושבח והודאה וא"כ כ"ש בזמן הזה דאין מברכין עליו, וא"ש מה שנתקשינו בדבריו.

ובאמת עיקר החילוק בין הלל בשעת שחיטה לשעת אכילה כבר מבואר בגמ' דקאמר אפשר ישראל שחטו פסחיהם וכו' ומפורש בגמ' [לגבי פסח שני] דהך סברא נאמרה רק לגבי שחיטה ולא לגבי אכילה, וכמו שהבאנו לעיל באות ד'.

והיינו דלפי הר"י מיגש הך סברא מחייבת הלל בתורת מצוה, ואילו הלל דאכילת פסח אינו אלא ביטוי של שמחה ושבח והודאה [דלא שייך אלא בפסח ראשון ולא בפסח שני, משום דשייך לזמן יציאת מצרים ולא לזמן אכילת הפסח, ועל דרך מש"כ לעיל בדעת הרמב"ן], אולם אין הדברים ברורים לגמרי בלשון הר"י מיגש, ועדיין צל"ע בזה.

ענף ה

שיטת הראב"ד ושיטת הרשב"א והרא"ה
והריטב"א

(יט) **ונבא** עתה לשיטת הראב"ד בהאי ענינא, והנה ממה שהקשה הראב"ד הנ"ל

והנה לא מסתבר שחידשו לברך על הלל שהוא זכר למקדש אם במקדש עצמו לא בירכו, אלא נראה מזה דאמנם בירכו בשעת שחיטת הפסח.

אך מאידך גיסא, ראיתי בחי' רבינו אליהו מלונדריש (אחד מבעלי התוס') בפירושו לסדר ליל פסח (עמוד קנה) שכתב וז"ל ונראים הדברים דאע"ג דמני ב' לילות של פסח עם כ"א יום שהיחיד גומר בהן הלל בגולה, מ"מ קריאה אי הוויי' כדרך שהיו קורין בזמן עשיית הפסח שהפסח טעון שיר וכו', ואם גמרו קריאתו קודם גמר הקרבת הפסחים היו שונים ומשלשים וכו', ודבר ידוע הוא שלא היו מברכין אז בקריאתו מידי דהוה אשאר שירי קרבנות וכו' עכ"ל, הרי מפורש בדבריו שלא היו מברכין על הלל של שחיטת הפסח.

ואולי באמת פלוגתתם תליא במחל' רש"י ותוס' הנ"ל אם היתה קריאת הכתות או הלויים וכו"ל, ובאמת ה"נ משמע בדברי רבינו אליהו שכתב מידי דהוה אשאר שירי קרבנות, והרי לפי רש"י שיש כאן דין מיוחד של שירת הבעלים לכא' א"א למיתי עלה משאר שירי קרבנות.

(יח) **ונחזור** עתה לדברי הר"י מיגש, והשתא אם נימא דס"ל כהמאירי והמכתם דמברכין על הלל בשחיטת הפסח, אפשר

מברכין בשעת הסדר נראה דגם הרא"ה ס"ל הכי, ע"ש בדבריו.

וב"כ הר"ן הנ"ל בסו"ד בשם הרשב"א בבי' הירושלמי לפי הגאונים וז"ל דהכי קאמר שעיקר תקנת קריאת ההלל בלילי פסחים בביהכ"נ היתה ולא בביתו, ולפיכך בין שמעו בביהכ"נ בין לא שמעו אינו מברך בביתו, שהשוו חכמים מדותיהם כדי שלא יהא מי שלא שמעו מברך ומי ששמעו אינו מברך עכ"ל [ומקור הדברים הוא בחי' הרשב"א ברכות (יא.) בסוף ד"ה אחת ארוכה וכו', ואם כי קשה קצת להבין דבריו הרי דבריו מבוארים יפה לפי מה שהעתקנו מהר"ן]. ודבריו אתיין ליישב הירושלמי דמשמע דמי שלא בירך בביהכ"נ מברך בשעת הסדר, אליבא דהגאונים דס"ל דאין מברכין בשעת הסדר.

ובפשוטו נראה בבי' דעת הרשב"א והרא"ה והריטב"א דעיקר ההלל הוא בביהכ"נ דהיינו טעמא משום דלאו מדין נס ואכילת הפסח הוא אלא מדין רגל.

ולפי"ז א"ש שיטת הראב"ד בפשיטות, דבין הלל בימות הרגלים ובין בליל פסח הכל דין אחד הוא דהלל ברגלים, וא"ש הילפותא התם מהך קרא בפשיטות, ולפי"ז פשוט דצריך לברך על הלל בליל פסח, וכמו שהבאנו לעיל מהגר"ח.

אלא דאיכא נפקותא בין שיטת הרשב"א ודעימיה לשיטת הראב"ד, דלפי הרשב"א רק הלל בביהכ"נ בליל פסח הוא מדין רגל אבל לא הלל בשעת הסדר, משא"כ להראב"ד

באות יג מקרא דליל פסח לרגלים נראה דאינו מחלק ביניהם, ובפשוטו אפשר לפרש כדכתיבנא לעיל שם לפי הרמב"ן דשפיר מדמינן הלל דנס להלל דרגל, ע"ש בדבריו.

אולם אפשר לפרש באופן אחר, דהנה כבר הבאנו לעיל באות ז' מה שמביאים בשם הגר"ח דדין הלל בביהכ"נ בליל פסח מדין רגל הוא, ועוד מובא שם מהגר"ח דהכי הוי פשטא דקרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג [וגם מובא שם שהגר"ח נהג לקרות הלל ולברך עליו בביהכ"נ].

ואמנם נראה שכן דעת הרשב"א והרא"ה והריטב"א, דהריטב"א בהלכות סדר ההגדה בד"ה ויש מן הגאונים וכו' כתב דעיקר חובת הלל בליל פסח הוא בביהכ"נ וכתב דרק בהלל זה מברכין ולא בשעת הסדר, אף אם לא בירך ואמר הלל בביהכ"נ [ודלא כהרמב"ן].

ובטעמא דמילתא כתב שם וז"ל אלא ודאי אין הללוקה נאמר על כוס שני ולא לנו על כוס ד' מטעם חובת הלל, אלא כדרך שיר, שתקנו על כל כוס ענין בפ"ע כפי מה שהוא וכו' עכ"ל [אך בתוס' סוכה (לח.) בד"ה מי שהיה וכו'] נראה להיפך מזה שכתבו וז"ל ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה עכ"ל, וקצרתי בזה].

ובסו"ד שם הביא שרבו הרא"ה הנהיג בעיר סרקוסטה לאומרו בבתי כנסיות, וכן הובא דעת הרא"ה בארחות חיים הל' ליל הפסח בסוף אות כ"א, וגם מש"כ הריטב"א דאין

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

וכן מצינו בזוהר פ' בא (והובא באור החיים שם יב ל) דהא דכתיב בתהלים (קלט יב) לילה כיום יאיר קאי אליל פסח, ואיתא בזוהר דבר נפלא ותאנא הוה נהיר ליליא כיומא דתקופא דתמוז וחמא כל עמא דינוי דקוב"ה, הדא הוא דכתיב ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה ע"כ, הרי שדברים ככתבן ממש, שבשעת יציאת מצרים לילה כיום יאיר כפשוטו.

ויש לציין בזה דברי הגר"א בפירושו להגדה בפיסקא דמה נשתנה שעל זה סובב כל השאלה ותשובה של מה נשתנה, ע"ש בדבריו, ושו"ר ברש"ש במגילה שם שכתב כעיקר דבר זה בב"י דין הלל בליל פסח, ואף ציין לדברי הגר"א.

[והנה רש"י בפ' בא (יב ו) כתב שמלו באותו הלילה, ומקורו במדרש רבה שמות (יט ה) ושיר השירים (א נו) (כמש"כ הגר"ז עה"ת בסוף פ' בא), ולכא' תמוה היאך מלו בלילה הלא מילה צריכה להיות ביום, וכבר עמד ע"ז הרש"ש בשה"ש רבה שם, אכן לפי משנ"ת לק"מ דשאני ליל ט"ו שהיה אמנם יום.]

ועוד י"ל בזה עפ"י מש"כ בתר"י ברכות (ז): בסוף העמוד בשם ר"ת וז"ל שעיקר ההלל נתקן על כל צרה וצרה וכו', שבשעה שהיה לכל ישראל צרה והיה הקב"ה עושה עמהם נס היו עושים יו"ט והיו אומרים הלל וכו' עכ"ל, הרי מבואר דליכא מחייב מיוחד של נס, אלא דמחמת הנס תיקנו חכמים יו"ט ורק זהו המחייב של הלל, וכיון שכן ה"נ בליל

דקאי אגמ' בערכין הלא מיירי התם בהלל בשעת הסדר ונמצא לפי"ז דהלל בשעת הסדר הוא מדין רגל.

אלא דכי כן יש להעיר אמאי לא השיג הראב"ד על הרמב"ם בהל' חו"מ שהשמיט הברכה, ועיין.

(כ) **אולם** הא גופא צ"ב מה נשתנה יו"ט ראשון של פסח משאר ימות המועדים שאין אומרים בהם הלל אלא ביום, וביותר קשה דהא במגילה (כ): ילפינן דין זה מדכתיב ממזרח שמש עד מבוא, דאין אומרים הלל אלא ביום בשעת זריחת השמש, וכנ"ל באות טו.

אכן י"ל דשאני יו"ט ראשון של פסח משאר ימות המועדים, שראיתי במועדים וזמנים ח"ז (סי' קעט) שכתב וז"ל והקדוש האריז"ל מפרש שבכל יום טוב עולים העולמות ביום מדריגה אחר מדריגה, אבל ליל פסח כיום יאיר וכו' עכ"ל, והיינו דבעוד דבשאר מועדות אורות החג אינם מאירים בשלימותם עד היום [וכפי הנראה מה"ט אמרינן כבוד יום קודם לכבוד לילה, כדקי"ל בסי' רעא (ס"ג) (ושו"ר כעיקר דבר זה בחת"ס או"ח (סי' יז) שכתב וז"ל כיון דהקדושה מוספת והולכת וכבוד יום עדיף מכבוד לילה והיה ראוי לקדש ביום על תוספת קדושתם וכו' עכ"ל, וע"ע באור החיים פ' קדושים יט ג), והוא כן אף ביו"ט, כדמוכח באבן העזר (סי' סב ס"ח), וקצתני] לא כן פסח שכבר מאיר הכל בלילה.

כמש"כ בתשב"ץ קטן דיני פסח (סי' צט) וז"ל ומברך קודם קריאת ההלל לקרא את ההלל, וכן לאחר שפוך חמתך וכו' אז הוא מברך לקרא את ההלל עכ"ל, והובא גם בהגה"מ (פ"ח מהל' חו"מ אות ה) ובאגודה פ' ערבי פסחים (אות פ), וכן הביאו התוס' בברכות (יד.) שיטה זו.

ויסוד דבריהם הוא בירושלמי כמו שהביאו התוס' שם, אך שוב דחו התוס' הך פירושא בירושלמי ומפרש באו"א לגמרי, ומסקי התוס' דמברך פעם אחד בשעת הסדר, ע"ש בדבריהם, ושו"ר שכ"כ בתשו' מהרי"ל (סי' כה) דמסקנת התוס' היא דאין מברכין פעמיים, וכע"ז באגודה שם שכתב וז"ל והלל בלילי פסחים משמע בירושלמי דמברך שני פעמים לקרות ההלל וכן נוהגין, אכן יש מפרש בירושלמי בענין אחר ואין מברכין וכו' עכ"ל.

וכנראה דכוונת הנך רבוותא היא ליישב טענת הגאונים דא"א לברך על הלל מפני שמפסיקים באמצעו ולזה אמרו דאין ה"נ הויה הפסקה ומברכין פעמיים, מיהו הא גופא קשיא דהיכן מצינו שתי ברכות על מצוה אחת, כל אחת על חציה.

ושו"ר בראבי"ה בסדר ליל פסח (סי' תקכה) אות לה) שהקשה כן וז"ל ומה שאין מברכין לא בקריאתו של הלל ולא בהתחלת לא לנו ברוך אתה וכו', מפני שנחלק לשנים ושני פעמים לא יתכן לברך על שני חצאי מצוה עכ"ל, וכ"כ הראבי"ה בתשו' (סי' קסח) וז"ל הוגד לי כי יש מרבתי בצרפת נוהגים לברך בלילי הפסח שני פעמים על קריאת הלל

פסח אף דאמנם הוא שעת הנס [ואולי ע"י הקרבן פסח וכו"ל באות י'] מ"מ המחייב של הלל הוא לעולם השם רגל, ומשו"ה הראב"ד אינו מחלק כלל בין הלל דנס להלל דרגל שהכל אחד הוא.

(כא) **ויש** לציין גם התוס' בסוכה (לח.) שכתבו דהלל דליל פסח הוא מדין נס, ומשמע מזה כהרמב"ם ודלא כהראב"ד, וע"ע בטורי אבן מגילה (יד.) בד"ה יציאת מצרים וכו') שמפרש דהוא מדין נס, אלא שהקשה ע"ז דא"כ מאי משני הגמ' לענין ר"ח דבעינן איקדיש בעשיית מלאכה כדכתיב התקדש חג, והלא התם הלל דנס הוא ומאי שייטיה לר"ח דמדין רגל אתינן עלה, ובאמת נראה דזהו עיקר קושיית הראב"ד על הרמב"ם, אשר לזה תי' המ"מ דאינו אלא סמך ודמיון.

וי"ל דבעצם אין זו שעת הנס שהרי הנס היה בזמן יציאת מצרים ולא בכל שנה ושנה, אלא דע"י התורת רגל הדרינן למצב של יציאת מצרים, וכו"ל מהדרך ה', ולכן שפיר מיישב הגמ' דכמו דרך ע"י שביתת מלאכה חייל ביה התורת נס ה"ה דעיקר השם רגל לענין הלל תליא בשביתת מלאכה.

ענף ו

שיטת הריצב"א ומהר"ם

(כב) **הנה** לעיל באות ב' הבאנו דברי הרמב"ן בשם הריצב"א שמברך על הלל בשעת הסדר, אכן הכל בו בהל' פסח סי' נ (יב ד) והטור בסי' תעג העתיקו שיטת הריצב"א שמברך פעמיים בשעת הסדר, פעם ראשון בתחילת הלל ופעם שני כשחזור להלל אחר ברכת המזון, וכן דעת המהר"ם,

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

העמידה, לכך קבעוה יחד אחר הסעודה, ומטעם זה נוהגין לומר שפוך חמתך על הגוים, להראות שאנו בטוחים בשם יתברך וליל שמורים הוא, ובזכות אמונה זו יבא בן דוד וישפוך חמתו על הגוים עכ"ל, ולהלן בענף י' נרחיב את היריעה בזה בס"ד.

ועפ"ז הוה א"ש המאירי לטעמיה, דלקמן (ק"ז): האריך בדין ברכת הלל בשעת הסדר ומסיק עלה שיש לברך פעמיים.

אולם לקושטא דמילתא נראה דכל זה סתום טובא בדברי הראשונים, שלא מצינו אף רמז כל דהו בדברי הריצב"א ומהר"ם ובדברי הנך רבוותא דמייתי להו שנתכוונו לשני דיני הלל, ואף המאירי כשדן בנידון דברכת הלל לא הזכיר כלל שיש שני עניני הלל אלא דן בהל' הפסק לחוד וכשאר הראשונים, ובכך הדרא קושיין לדוכתה.

(כד) **והנה** נחלקו הראשונים אם מברכין על הלל בראש חדש כיון דאינו אלא מנהג והו"ל כערבה שאין מברכין עליה מהאי טעמא, ובתוס' סוכה (מד: בד"ה כאן במקדש וכו') מייתו שיטת ר"ת דמברכין עליו, וכתבו וז"ל דאין ראיה מערבה להלל וכו' אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה וכו' עכ"ל, ובפשוטו אינו מובן מאי מייתו מקורא בתורה.

ובחי' הגרי"ז בהל' ברכות בד"ה ונראה וכו' פי' בזה וז"ל בהלל אין הברכה דוקא על חובת קריאתו, רק עצם ההלל עצמו תיקנו בו ברכה, כמו שתיקנו ברכה לקורא בתורה וכו' עכ"ל.

וכו', והמשנה ממנהגינו הפסיד כי כתוב בתשובות הגאונים מה שאין מברכים על קריאת הלל בלילי פסחים משום שמפסיקים בסעודה, ושני פעמים לא יתכן לברך ברכה אחת על מצוה אחת עכ"ל [ולא ידענא אם גם מש"כ בסו"ד ושני פעמים וכו' הוא בשם הגאונים, ועיין]. ובכך צ"ב בשיטת הריצב"א ומהר"ם דמברכין פעמיים על מצוה אחת.

(כג) **והנה** יש מקום לפרש דשני חלקי הלל חלוקים ביסוד דינם, דחלק הראשון נאמר כחלק מסיפור יציאת מצרים, וכמו שהבאנו לעיל באות ו' דמצות סיפור יצי"מ כוללת הלל והודאה, ויש לציין בזה דברי המאירי בפסחים קא ב' שכתב וז"ל הוא שאמרו לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ר"ל הגדה והתחלת הלל עכ"ל, וכ"כ לקמן (קטז.) וז"ל אחר הבאת מצה וחזרת כדי לקרות על זה ההגדה בעוד שמצה ומרור מונחים לפניו ומקצת ההלל עכ"ל, הרי שדקדק המאירי לפרט רק תחילת הלל [וע"ע בלשון רש"י שם לו, וקצאתי בזה], משא"כ חלק השני היא מצוה בפ"ע.

ואמנם גם תוכן הדברים חלוקים זה מזה, דחלק הראשון מיירי ביצי"מ ואילו חלק השני מיירי בגאולה העתידה, וכ"כ הלבוש בס' תפ ס"א (והובא בפמ"ג ס' תפ בא"א סק"א) וז"ל טעם חלוקת הלל, מפני דחצי הלל דקודם הסעודה מדבר הכל ביציאת מצרים ושייך לכל ההגדה שקודם הסעודה דאיירי כולה ביציאת מצרים, אבל חצי הלל האחרון וגם רוב סיפורי ההגדה דאחר הסעודה מדברים בשאר הגאולות ובגאולה

פסח, דמכיון דברכת המצוה לא שייך ביה משום הפסק לכן תיקנו לברך על עצם הדברים, כמו בר"ח דלא שייך ביה ברכה מטעם אחר (דאינו אלא מנהג).

ולפי"ז פשוט דאפשר לברך עליו פעמיים, דכיון דלאו מחמת המצוה היא לא שייך להקשות דאין מברכין על חצי מצוה שהרי הברכה אינה על המצוה (שהיא רק מצוה אחת, וכל חלק ממנה הו"ל רק חצי מצוה) אלא הברכה היא על עצם דברי הלל, ומאחר שהפסיק בו שפיר מיחייב לברך פעם אחר כשחוזר לדברי הלל, באופן ששיטת המהר"ם מיוסדת על שיטת רביה דרביה רבינו שמחה (דמהר"ם היה תלמיד האו"ז שהיה תלמיד רבינו שמחה).

והראבי"ה שהקשה על זה דאין מברכין על חצי מצוה ולא ניח"ל לפרש דהיא ברכה על עצם הדברי תורה אויל לטעמיה דבמס' תענית סי' תתע"ט האריך בדין ברכה על הלל בר"ח, ואף דס"ל כר"ת דמברכין עליו הרי לא הביא הראיה ממגילות אלא ראיות אחרות, ע"ש בדבריו.

כ"ז כתבנו בבי' שיטת הריצב"א ומהר"ם, אך כנראה שלא נתפשט מנהגם באשכנז, שכ"כ בדרשת מהר"ח אור זרוע בהל' פסח וז"ל וברכת הלל י"א מברכי' תחילה לקרוא ולאחריה' לגמור וי"א שאין צריך כלום, ונהגו העולם שלא לברך עכ"ל, וגם בתשו' מהרי"ל שם כתב וז"ל וכן לברך על הלל איני מברך כלל אפילו בתחלה, ואע"ג דמסקנת מהר"ם לברך ב' פעמים וכתב אגודה שכן נהגו מ"מ מסקנת התוס' אינו כן וכו',

ושוב מיייתי הגרי"ז הגה"מ בפ"ה מהל' תעניות (אות ב) בשם רבינו שמחה דס"ל כשיטת ר"ת דמברכין על הלל בר"ח, ומיייתי ראיה ממס' סופרים דמברכין אמגילות איכה רות ושיר השירים [כמש"כ בהגה"מ פ"ה מהל' תעניות אות ב], וכ"ש בהלל בר"ח, וגם בזה פי' הגרי"ז כדרכו דברכת המגילות היא ברכה על עצם הדברי תורה ולא על חובת קריאתם.

ובזה מבאר שיטת הרמב"ם שמחלק בין מגילות להלל, דס"ל דמגילות אמנם יש להם ברכה על עצם הדברים משא"כ בהלל ליכא ברכה כזו אלא ברכה רגילה דברכת המצות, ומשו"ה ס"ל להרמב"ם דאין מברכין על הלל בר"ח משום דדעת הרמב"ם היא דאין מברכין על מנהג, ע"ש בדבריו.

מיהו בסו"ד כתב הגרי"ז דדעת ר"ת היא דגם ברכת המגילות היא ברכת המצות, ומשו"ה שפיר יליף מינה להלל, ולכא' דברים אלו הם דלא כמו שכתב לעיל דברכת המגילה והלל הם ברכות על עצם הדברים, וכמו שהבאנו לעיל, ולא ידענא אמאי לא נשאר במש"כ לעיל דאמנם לאו ברכת המצוה היא ומשו"ה שפיר יליף ממגילות להלל, וצ"ע [ועוד צ"ע במה שהזכיר בסו"ד ראבי"ה, דלעיל מיייתי הגה"מ שהוא משמיה דרבינו שמחה, ולא ידענא לאיזה ראבי"ה נתכוין].

עכ"פ יש לפרש כדברי הגרי"ז הראשונים דלפי רבינו שמחה ברכת הלל בר"ח היא אמנם ברכה על עצם הדברים ולא על חובת אמירתו, ולפי"ז י"ל כן גם לגבי הלל דליל

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

מיהו לכא' קשה דמה בכך דהטעם בטל הלא מ"מ מאחר שנתקנה לאומרו בביהכ"נ אף אם בטל הטעם לא בטלה התקנה, כדחזינון בכמה דוכתי כגון לענין חזרת הש"ץ, ונראה דס"ל דלא היתה תקנה קבועה אלא רק למקום שישנם אינם בקיאים, ומאחר דהאידינא ליכא אינם בקיאים בביהכ"נ לא שייכא התקנה.

שו"ר שכבר עמד הנצי"ב בזה בהעמק שאלה (שאלתא כו אות ח) וז"ל והוא תמוה לכאורה, דכל תקנות שהתיקנו בשביל כך לא בטל גם היום כמו חזרת הש"ץ וכמש"כ הב"י א"ח סי' קנד וסי' רסט ע"ש, אלא משום שעיקר התקנה אינה עפ"י דין אלא משום דוחק [כדפי' הנצי"ב לעיל שם וז"ל משום דמצד הדין היה יותר טוב שלא לאומרו לפני אכילה בביהכ"נ כלל, כדי שלא לגרע חשיבות המצוה בזמנו שהוא אחר אכילה וכו' עכ"ל], וכיון שבטל הדוחק ראוי לעמוד על הדין, משא"כ אידך תקנות אינם נגד הדין וכו' עכ"ל.

והנה מסתימת הגר"א בביאורו שלא הכריע בזה נראה לכא' דס"ל כדעת הרמ"א כמנהג אשכנז, וה"נ נראה מסתימת המעשה רב שלא הזכיר מאומה מזה, ובודאי אילו היה נוהג הגר"א דלא כמנהג אשכנז היה מעיר בזה כדרכו בכל מקום, וכן מבואר בעיר הקודש והמקדש פכ"ד אות ט' שכתב וז"ל וכן גומרין הלל בביהכנ"ס בצבור בליל פסח ובברכה תחלה וסוף, מלבד יחידים שאינם נוהגים כן עפ"י הגר"א עכ"ל, וכן ראיתי במעשה רב החדש במילואים בשם הגרא"י סולוביצקי

וכתב מהר"ח דנהגו שלא לברך עכ"ל, וכ"כ הרמ"א כמו שנביא בסמוך באות כה.

ענף ז

מנהגי ספרד ואשכנז ושיטת הגר"א

(כה) **ולדינא** הנה הטור בסי' תעג מייתי השיטות בזה וכתב הב"י שמנהג בני ספרד לקרות הלל בביהכ"נ בברכה, וכן פסק מרן בסי' תפז (ס"ד) וז"ל בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף וכן בליל שני של שני ימים טובים של גלויות עכ"ל, וכן דעת האריז"ל כמש"כ בבאר היטב סי' תפז.

אבל כנראה שבאשכנז לא נתפשט מנהג זה, וכדכתיבנא לעיל באות כד, וכ"כ הרמ"א שם וז"ל וכל זה אין אנו נוהגין כן כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל עכ"ל.

ואף שנזכר במס' סופרים ובתוספתא ובירושלמי כבר כתבנו לעיל באות יב ליישב דהבבלי חולק על זה, ושו"ר שכ"כ בערוך השלחן בסו"ס תפז בבי' דעת הרמ"א.

אך בבי' הגר"א כתב אחר דבאמת אין זה כנגד התוספתא וירושלמי וז"ל כי לא נתקן לבקיאם כמ"ש בתוספתא פ' בתרא דפסחים בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבה"כ וקורין וכו' וכן משמע בירושלמי וכו' עכ"ל, ונראה כוונתו דהאידינא נשתנה המציאות דאלו שאינם בקיאים אינם מתפללים בביהכ"נ, ומשו"ה אין טעם לקרותו בביהכ"נ.

מכל זה נמצינו למדים כמה טעמים לקרות הלל בביהכ"נ, טעם המס' סופרים משום ונרוממה שמו יחדיו [ואולי זהו נמי טעם הגר"א דפרסומי ניסא וכו"ל בסמוך], טעם הירושלמי להוציא אינם בקיאים, וטעם כמה ראשונים שהוא מדין הלל דרגל.

ענף ח

זמן הלל בליל פסח

(כו) **תניא** בברכות (ט.) ואכלו את הבשר בלילה הזה, רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות, אמר ליה ר' עקיבא והלא כבר נאמר בחפזון עד שעת חפזון וכו' בלילה הוא נאכל ולא ביום ע"כ, הרי דפליגי תנאי בסוף זמן אכילת קרבן פסח, ואף בזה"ו איכא נפקותא לדינא מהך פלוגתא לגבי כמה מצות בליל הסדר.

ונחלקו הראשונים היאך קי"ל בהך פלוגתא, עי' בב"י ובביה"ל בס"י תעז ס"א, ומרן שם כתב לענין אפיקומן וז"ל ויהא זהיר לאוכלו קודם חצות עכ"ל וכתב עלה הרמ"א וז"ל ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות עכ"ל.

ובערוה"ש שם ס"ד כתב וז"ל ואיני יודע טעם לזה דמאי ענינא דהלל לחצות וכו' עכ"ל, אך בפשוטו הטעם הוא משום דמצוה לומר הלל על הפסח כדתנן בפסחים (צה.), וכ"כ בבנין שלמה (סי' כט), וכעיי"ז כתב בלבוש וז"ל וי"א שגם ההלל שאומרים אותו לשבח ותהלה על אותו הנס צריך להקדים לאומרו ג"כ קודם חצות עכ"ל, אבל הגר"א

שאר מקור כלל במנהגי הגר"א לקרות הלל בביהכ"נ בליל פסח ועוד כתב שם שגם הגר"ח והגר"ז לא נהגו לקרותו [אך לעיל באות יט הבאנו מאחרים שהגר"ח קרא את ההלל בביהכ"נ, וצ"ע], ומה שנוהגים בארץ ישראל לקרותו אינו ראיה שהוא מנהג הגר"א דהרבה מנהגי ארץ ישראל יסודם במנהג ספרד כידוע ואכ"מ.

מיהו באגרות משה או"ח ח"ב (סי' צד) נקט בדעת הגר"א שכן קורין הלל בביהכ"נ, וכן הביא במעשה רב החדש שם בשם ספר זה השלחן להגר"ש דבליצקי ששמע מהגר"ש כהן נכדו של הג"ר שלמה הכהן מווילנא שאמרו הלל בקלויז של הגר"א, אך שו"ר בישורון חלק מ עמוד תקיט שברבות השנים נסתפק הגר"ש דבליצקי בכך ואף נטה דעתו דלפי הגר"א אין אומרים הלל בביהכ"נ, ע"ש, ועדיין צ"ע בזה.

(כו) **אולם** בכ"י הגר"א (סי' תרעא ס"ז) כתב בכ"י הירושלמי הנ"ל שהוא משום פרסומי ניסא, וכ"כ באלפסי זוטא להרמ"ע מפאנו בפ"ב דשבת (וכעיקר ד"ז איתא בבבלי ברכות יד. לגבי הלל בכלל), וקשה דבס"י תפז מיייתי הגר"א ההיא ירושלמי גופא ומפרש דהוא רק לאינם בקיאים.

וי"ל דבס"י תרעא מיירי אליבא דמרן וההיא דס"י תפז הא קאי אליבא דהרמ"א, ושו"ר במוריה חלק תיז (ניסן תשע"ז) עמוד שנט שכן תי' הגר"א"י סולוביצקי, ובעיקר הך טעמא דפרסומי ניסא יש לדון דשמא הכוונה היא לטעמא דמס' סופרים ונרוממה שמו יחדיו, ועיי'.

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

הכוס], וע"ע בבנין שלמה שם בסו"ד משה"ק על הגר"א, וצ"ע בדעת הגר"א.

(כט) **אולם** מצינו מקור לדברי הגר"א במהרי"ל בסדר ההגדה (אות מז) שכתב וז"ל והד' כוסות צריך לשתותם קודם חצות עכ"ל, וכן יוצא מדברי התרומת הדשן בס' קלו שכתב דקידוש בליל פסח צריך להיות אחר צאת הכוכבים משום דכוס קידוש הוא אחד מד' כוסות וז"ל וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל ד' כוסות מן הרמזים בלשון גאולה (במצה) [כמצה] שהיא זכר לחירות א"כ כולו צריכין שיהא לילה ממש עכ"ל, וכבר טען המהרי"ל שם באות ז דלפי התה"ד צריכים להיות קודם חצות ג"כ, אלא דכי כן תסוב הקושיא על הרמ"א אמאי השמיט דין מפורש במהרי"ל אשר משנתו שגורה בפי הרמ"א בכל מקום, וצ"ע בכ"ז.

[והנה במהרי"ל שם באות ז דחה דברי עיקר התה"ד לגבי קידוש מחמת הכוסות שאחר חצות, וז"ל אמר מהר"י סג"ל פליאה נשגבה בעיני על מה שצריכים בע"פ להמתין עם הסדר עד הלילה וכו', וכ"ת משום שתיית הכוסות שצריכין נמי להיות בלילה דומיא דמצה, תקשה לך על שני כוסות האחרונים דלאחר אכילה יהיו ג"כ מחוייבים לשתות קודם חצות כדרך מצה, וכן איתא מ"ד שרוצה להקיש ד' כוסות ומצה ונסתר מטעם זה וכו' עכ"ל, וכנראה דנקט לה כמילתא דפשיטא דאי"צ להקפיד בכך ומסתמא הוא מחמת מנהג העולם שאין מקפידים בזה (כי לא הביא שום מקור או הוכחה לזה), אבל צ"ע דקשיא מדידיה אדידיה שהרי הבאנו

מפרש שהוא משום כוס רביעי [כ"כ הגר"א לדעת הרמ"א, אבל הגר"א גופיה לא הקפיד על כך, כמפורש במעשה רב אות קצ"א, ויש להעיר בשעה"צ סק"ו שהשמיט דעת הגר"א, ועיין].

(כח) **ויש** לעיין בפי' הגר"א דהראשונים סתמו וכתבו דצריך לקרות הלל קודם חצות ולא הזכירו מאומה מד' כוסות, שכן הוא בר"ן מגילה (ז). בד"ה זה הכלל וכו' (המובא בב"י שם) ובשלהי פסחים (כז:). (המובא בד"מ שם) ובתשו' הרשב"א (סי' תמה) ובתוס' ר"י החסיד בברכות (ט).

ואם תאמר דהראשונים קיצרו במובן, דפשיטא להו דהלל וכוס רביעי חדא נינהו, כדמשמע בתוס' סוכה (לח). בד"ה מי שהיה וכו') שכתבו וז"ל ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה עכ"ל ומשו"ה סתמו ולא הזכירו כוס רביעי (אף דבאמת נראה דחוק טובא לומר כן), מ"מ בדעת הרמ"א קשיא טפי לפרש כן דודאי הו"ל לפרש בהדיא שיקדים עצמו שגם ישתה כוס רביעי קודם חצות, דהא משכח"ל נפ"מ במי שרוצה להפסיק מעט אחר קריאת ההלל קודם שישתה הכוס (כגון אם ממתין לאחרים שיגמרו את ההלל וכדומה) ובינתים עבר חצות, והו"ל להרמ"א לאשמועין שגם שתיית הכוס צריכה להיות קודם חצות [דבשלמא לדרך הראשון איכא למימר דהוא דין מיוחד בהלל ולא שייך בד' כוסות, כמו שיתבאר לקמן באות לב בס"ד, אבל לפי הגר"א הרי כל טעמא דהלל הוא מחמת

לדינא עפ"י דאם איחר מלאכול כזית ראשון עד אחר חצות מברכין עליו, וע"ש עוד.

[וכן מבואר בריטב"א בהלכות סדר ההגדה בד"ה סדר ליל פסח וכו' שכתב וז"ל סדר ליל פסח שורת הדין שזמנו כל הלילה עד עמוד השחר וכו', ומיהו כיון דאיכא פלוגתא דרבנותא וז"ל דסברי הלכה כראב"ע וכו' ראוי לחוש לדבר להשלים סדר ההגדה קודם חצות וגם בקריאת ההלל וכו' ואע"פ שאינו מחזור דלא עדיף מק"ש ראוי לחוש לדבריהם לכתחלה, הלכך הותיק במצות יקבע עצמו לסדר ליל הפסח מיד כשתחשך וכו' עכ"ל.]

ומעתה י"ל דמה שהחמיר מרן אינו אלא לגבי אפיקומן דהא מצה דאורייתא היא [ואף דכבר יצא ידי חובתו מדאורייתא בכזית ראשון מ"מ עיקרה דאורייתא, וגם הרי שיטת כמה ראשונים היא דעיקר המצוה היא בכזית אחרון, ואכ"מ] משא"כ הלל וד' כוסות מדרבנן נינהו ומשו"ה לא החמיר בזה לקיימם קודם חצות, ועיקר חילוק זה כבר כתבו התוס' במגילה כ"א א' בד"ה לאתויי וכו' בסו"ד ע"ש.

[ואף דברמב"ם בפ"ז הל"ז משמע דד' כוסות אית ביה קיום מצוה דאורייתא דחייב להראות את עצמו וכו', וכן פי' הגרי"ז בפ"ז מהל' חו"מ הל"ט בד"ה ולפי"ז וכו', מ"מ הרי מצוה זו מתקיימת גם ע"י הסיבה וכוסות ראשונות, ועוד דנראה דשיטת הרמב"ם מיוסדת על גירסתו במתני' חייב להראות וכו' דלא כג' דידן חייב לראות, ונראה

לעיל דאיהו גופיה כתב באות מ"ז דאמנם צריך להקפיד בכך, ואולי אידך קטע לאו משמיה דמהרי"ל הוא כי הספר מלוקט מכמה פוסקים, כמש"כ המחבר בתחילת הספר, ועיין.]

(ל) **והנה** לפי' הבנין שלמה דהרמ"א לא החמיר אלא בהלל ולא בד' כוסות יש לעיין בטעמא דמילתא, שהרי התה"ד כתב דד' כוסות צריכין להיות בזמן מצה, וכן פסק מרן בר"ס תעב לגבי כוס ראשון שצריך להיות אחר חשכה והרמ"א שתק ליה ובודאי מסכים להך פיסקא וא"כ אמאי לא החמיר הרמ"א כהתה"ד גם לגבי הכוסות אחר חצות, כאשר כתב המהרי"ל דהא בהא תליא.

ובאמת גם בדעת מרן יש לעיין אמאי לא החמיר בין בהלל בין בד' כוסות מאחר שפסק כהתה"ד לגבי כוס ראשון.

(לא) **וי"ל** דלעולם לא נחלקו מרן והרמ"א על התה"ד דד' כוסות צריכין להיות בזמן מצה, אלא דלגבי סוף זמנה האיכא פלוגתא דרבנותא אם קי"ל דסוף זמנה בחצות או בעלות השחר, וכמו שהבאנו לעיל באות כז, ורק לגבי אפיקומן פסק מרן לאכלה קודם חצות, ואף זה אינו אלא זהירות לכתחלה ולא בתורת הכרעה ברורה, שכן משמע מלשונו שכתב וז"ל ויהא זהיר לאוכלו קודם חצות עכ"ל, וכן מבואר בלשון הרא"ש (סי' לח) המובא בב"י שם שכתב וז"ל לכאורה משמע דהלכה כראב"ע וכו' ומיהו בפרק הקורא את המגילה איכא סתמא כר"ע ומיהו נכון להחמיר כרבי אלעזר וכו' עכ"ל, וכן דייק בבנין שלמה ריש (סי' כט) וכתב נפ"מ

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

ולפי"ז א"ש שיטת הרמ"א בפשיטות דמשו"ה החמיר בהלל משום שיש צדדים שהוא דאורייתא או מדברי קבלה מיהת, משא"כ ד' כוסות לכו"ע אינו אלא מדרבנן.

(לג) **ומעתה** יש לפרש מחל' מרן והרמ"א, דהנה מרן בסי' תפז (ס"ד) פסק שקורין הלל בבית הכנסת, וכמו שהבאנו לעיל באות כה, נמצאת אומר דהמצוה דאורייתא דהלל כבר קיים בביהכ"נ ולא נשאר אלא מצוה לומר הלל על סדר ההגדה על הכוס, ומצוה זו בודאי אינה אלא מדרבנן, ומשו"ה שפיר הקיל מרן דאי"צ לקיימה קודם חצות.

אבל הרמ"א פסק שם דאין קורין הלל בביהכ"נ ולדידיה הרי מצוה דאורייתא דהלל עדיין מוטלת עליו בשעת הסדר, ומשו"ה החמיר לקרותו קודם חצות מחמת חששא דאורייתא דאית ביה.

וי"ל עוד בזה, דהנה מצינו שני דרכים עיקריים בראשונים בגדר אמירת הלל בביהכ"נ, דרכו של הריטב"א היא דעיקר דין הלל הוא בביהכ"נ דאילו הלל בשעת הסדר אינו אלא מחמת הכוס, וכמו שהבאנו דבריו לעיל באות יט, ומשו"ה ס"ל דאף אם לא אמר הלל בביהכ"נ אין מברכין בשעת הסדר, ודעת הרמב"ן היא דליכא חילוק יסודי בין הלל בביהכ"נ להלל בשעת הסדר ומשו"ה אם לא בירך בביהכ"נ מברכין בשעת הסדר, וכמו שהבאנו לעיל באות ז', ובודאי דדעת מרן היא כהריטב"א ודלא כהרמב"ן, מדס"ל דאין מברכין בשעת הסדר בכל גווני, כאשר נראה ממה שלא הזכיר הברכה בסי' תעג (ס"ז),

דהפוסקים לא חששו להרמב"ם בזה, וקצתו בזה כי אכ"מ.]

כ"ז אמור לשיטת מרן שמקיל בין בהלל בין בד' כוסות, אבל עדיין צ"ב בשיטת הרמ"א דמכיון דהחמיר בהלל אמאי לא החמיר גם בד' כוסות, דלכא' שוין הם דתרווייהו מדרבנן נינהו, וגם יש לעיין במאי פליגי מרן והרמ"א בזה.

(לב) **אכן** י"ל דבאמת מה שכתבנו דהלל מדרבנן לאו מילתא דפשיטא היא, לא מיבעי לשיטת הרמב"ן שהבאנו לעיל באות ח' דכל היכא דאמרינן הלל שלם (לבד מחנוכה) מדאורייתא הוא, וכן דעת הסמ"ק בסי' קמו (לגבי כל הי"ח יום) שכתב וז"ל להלל בזמנים קבועים דכתיב (דברים י) הוא תהלתך ואמרו רבותינו בארץ ישראל שמונה עשר יום ולילה אחד וכו' עכ"ל [ובזהוהו רקיע עמוד יז כתב עלה וז"ל ואני אומר שאם הוא מה"ת שהוא בכלל קדש הלולים לה', שמשם נצטוונו להלל השם כשתגדל שמחתנו בריבוי הפירות וה"ה בכל יום שמחתנו וכו' עכ"ל], אלא אף להרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה הל"ו דס"ל דהלל ברגלים אינו אלא מדרבנן, הרי כתב המ"מ שם ליישב קושיית הראב"ד מקרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג דהך קרא מיירי דוקא בהלל בליל פסח שהוא מדין שירה משא"כ הלל ברגל, כן פ' הגרי"ז שם דברי המ"מ [והנה בפשוטו כוונת המ"מ לעשה מדברי קבלה, אבל בכפות תמרים סוכה (לח. בתוד"ה מי שהיה וכו') מפרש דהוא מדאורייתא ממש, ע"ש בדבריו].

כ"ה מהגר"א], וכ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא כו אות ח), וכ"כ בהגדש"פ להגריש"א בפסקי דינים עמוד כא דחובת ציבור היא, אבל הנוהגין עפ"י האריז"ל אינו מהאי טעמא אלא דבעצם צ"ל הלל בברכה וכנראה דהיינו טעמא דהרמ"ע מפאנו, והרשב"א והריטב"א מחייבים לקרות הלל ביחידות מפני שהוא דין הלל דרגל וכש"נ שיטתם לעיל באות יט.

ויש להעיר דלפום ברייתא דמס' סופרים דהלל בביהכ"נ הוא משום ונרוממה שמו יחדיו, לכא' סגי בשלשה בני אדם ולא בעינן עשרה, דבברכות (מה א) ילפינן מהך קרא דין זימון בשלשה, ובאמת אף בדין הלל מצינו ענין אמירתו בשלשה, דבמדרש שוחר טוב מזמור קיג אות ג [והובא ברא"ש פרק ערבי פסחים סי' לב ובעוד ראשונים] איתא מכאן אמרו חכמים אין הלל פחות משלשה בני אדם, למי אומר הללו לשנים והאומר אחד הרי כאן שלשה, וכן נפסק ברמ"א סי' תעט [ואף קטן בכלל, ע"ש], ועיין.

לה. עוד יש לעיין מה הדין בנשים [ואי בעינן ציבור הרי תצטרכנה לילך לביהכ"נ], ויש לדון בזה לפי הטעמים הנזכרים בקריאת הלל בביהכ"נ וקצאתי בזה, ולא מצאתי מקורות קדומות בזה, ועכ"פ כנראה דלא נהיגי למיעבד הכי ובודאי שיש לסמוך על המנהג.

(לו) **עוד** יש לעיין אם צריך לקרותו אחר צאת הכוכבים, דומיא דפסח ומצה כמש"כ התוס' בפסחים (צט:) בד"ה עד שתחשך וכו', ושאר מצות הלילה כמש"כ בתרומת הדשן

וביותר נראה כן בב"י שם שכתב וז"ל ואין להאריך מפני שמנהג כל העולם שלא לברך על הלל שאומר על שולחנו וכו' עכ"ל.

ולפי"ז נמצא דהלל בשעת הסדר לא שייך כלל למצוה דאורייתא דהלל דכל עיקרו אינו אלא מחמת הכוס, וכמש"כ הריטב"א, ומשו"ה ס"ל דאי"צ לקרותו קודם חצות, אף אם במקרה לא קראו בביהכ"נ.

משא"כ לשיטת הרמ"א דבכלל ליכא ברכה בהלל ליל פסח, הרי זהו כדעת הגאונים דהוא הלל של שירה, והלל זה חיישינן ביה דהוא מדאורייתא או מדברי קבלה, וכמו שהבאנו מהמ"מ, ומשו"ה שפיר חייש ביה לאומרו קודם חצות אף דבד' כוסות לא חייש להכי משום דהוא בודאי מדרבנן.

ענף ט

שלוש ספיקות לדינא

(לד) **והנה** לפי הנוהגים לומר הלל בביהכ"נ יש לחקור כמה שאלות, הראשונה היא מה הדין במי שאין לו אפשרות לאומרו בביהכ"נ בציבור האם יש לאומרו ביחידות בברכה (בביהכ"נ או בבית), ומצינו שנחלקו בזה רבוותא, דהברכי יוסף בסי' תפז (סק"ז) כתב בשם הרמ"ע מפאנו דחייב וכ"כ בתשובה מאהבה (סו"ס צ) שכן נהג רבו הנודע ביהודה, ובאמת כ"כ הרשב"א הנ"ל באות יט והריטב"א בהגדה בתחילת הלל [וע"ע בדבריו בתחילת ההגדה הנ"ל שם].

מיהו הלחם יהודה בח"ב (סי' לג) כתב דפטור משום דעיקר המנהג הוא בציבור מחמת אינן בקיין [כמו שהבאנו לעיל באות

בענין קריאת הלל בליל פסח

הרב אברהם ישעיהו כהן

(סי' קלז) (והבאנו לשונו לעיל באות כט), וכן פסק מרן בסי' תעב (ס"א) לענין קידוש, וגם בזה יש לדון לפי הטעמים הנזכרים בקריאתו.

וגם מצינו ענין גאולה העתידה בשבת הגדול, בדמטה משה (סי' תקמב) כתב שהוא על שם ההפטרה דכתיב בה הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא, הרי שעיקר השם של שבת זה נקרא על שם גאולה העתידה.

אך לפי המאירי והמכתם והרמ"ע מפאנו שהבאנו לעיל באות יז אי"צ להיות בלילה, וגם בזה לא מצאתי מקורות קדומות וצ"ע לדינא בזה.

ענף י

סיפור ושירה על הגאולה העתידה

ויש לעיין בטעמא דמילתא, הלא מצות היום של ליל פסח היא סיפור יציאת מצרים, ואין לעסוק בשום ענינים אחרים אף כי גדולים וחשובים הם כי כל מה שאינו מענין יציאת מצרים הרי הוא מגרע מקיום מצוה זו, ומדוע א"כ קבעו חז"ל הזכרת ענין גאולה העתידה ושירה עליה בתוך ההגדה, וכן שבת שקודם החג נקרא על שם גאולה העתידה.

(לז) **הנה** הבאנו לעיל באות כג דברי הלבוש בטעם חלוקת ההלל בסדר ליל פסח דבעוד דחלק הראשון מדבר אודות גאולת מצרים הרי חלק השני מדבר אודות שאר הגאולות וגאולה העתידה, וכ"כ הגר"א בפי' ההגדה בפסקא דשפוך חמתך וכו'.

והנה אף שהנביא אומר במיכה (ז טו) כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, וגם עצם תהליך הגאולה יהיה על דרך יציאת מצרים, כמש"כ רבינו בחיי בריש פ' מסעי וז"ל ועוד יכול לסיפור המסעות תועלת אחרת כי ירמוז לעתיד, שהרי דברי הנביאים כולם מוכיחים שהגאולה האחרונה כדמיון הראשונה, וכשם שיצאו ישראל בגאולה ראשונה ממצרים אל המדבר כן בגאולה האחרונה עתידים שיצאו הרבה מישאל אל המדבר ויעברו במקומות האלה והקב"ה יכלכלם וינהלם שם כמו שעשה לישראל במדבר וכו' עכ"ל, ועוד הניף ידו שנית בזה בכד הקמח בערך נר חנוכה (עמוד רסט), וז"ל קבלה בידינו שהגאולה העתידה עתידה שתהיה בדמיון גאולת

ובאמת כבר כ"כ כמה ראשונים, דבספר מנהגים דבי מהר"ם (עמוד כה) בשם הרוקח כתב וז"ל ואומר עד למעינו מים ומפסיקין בכאן לפי שעד כאן מדבר מגאולת מצרים אבל מן לא לנו ואילך מדבר ממלחמת גוג עכ"ל, וכ"כ בפי' הר"י ברבי יקר בפסקא דשפוך חמתך וכו' [וע"ש בדבריו המחודשים אודות ברכת הלל וטעם אמירת פסוקי שפוך חמתך], ובריטב"א בהלכות סדר ההגדה בד"ה ויש מן הגאונים וכו' כתב וז"ל שתקנו על כל כוס ענין בפ"ע וכו', ועל כוס ב' סדר ההגדה לספר ביציאת מצרים והשבח עליו וכו', ועל הד' שהוא רמז לגאולת גלות זה האחרון לא לנו וכו' עכ"ל [ובתוס' ברכות (יד.) כתבו

מאמין ואין זה יחוד שלם וכו' עכ"ל, אלא שבדברי הסמ"ק מבואר עוד חידוש שמטרת אמונה זו היא להאמין ולצפות לישועה של גאולה העתידה.

וכדי לבאר הענין ביתר ביאור כדאי להעתיק דברי הרמח"ל במאמר החכמה בסדר ליל פסח, וז"ל הנה ביציאת מצרים נבררו ישראל ונבדלו מכל העמים להיות מתעלים במדריגתם ממדריגת האנושיות החומרית ולהיות ראויים להתעטר בעטרות הקדושה וכו', והנה בלילה זה כל זה מתחדש ומתעורר מה שנעשה בראשונה וזה עצמו סיוע אל הגאולה האחרונה שתעשה וכו', והנה ענין זה במצרים היתה התחלה לכד לשיצאו ישראל מהם אך סוף הכל צריך שיהיה שישלשו ישראל עליהם ויכבשום לגמרי, וזה יהיה לעתיד לבא, אמנם הנה זה כמי שקוצב עץ אחד שמכה בו הכאה אחר הכאה עד שקוצב אותו לגמרי וכן עושים אנו בכל שנה ושנה מתעוררים בכח הראשון שהאיר ובתיקון שנתקן אז ומתחזקים להמשיך הדבר לפנינו עד שיגמר וכו' עכ"ל.

(לט) **נמצינו** למדים שמש"כ הסמ"ק שאמונה ביציאת מצרים מורה על אמונה בגאולה העתידה, אין הכוונה רק בתורת הוכחה לגאולה העתידה, אלא הכוונה היא שגאולה העתידה היא גופא המשך וגמר גאולת מצרים, דגאולת מצרים אינה אלא בגדר אתחלתא דגאולה.

ועיקר הדבר חזינו בקרא דכתיב בפ' בא (יב מב) ליל שמורים הוא לה' וכו' הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם,

מצרים, כשם שמצינו קריעת ים סוף בגאולת מצרים כן תמצא בגאולה העתידה, והחרים ה' את לשון ים מצרים והניף ידו על הנהר בעים רוחו (ישעי' יא טו) וכו' עכ"ל [ועי' בכתבי הגר"ז בשיר השירים ג' ו'], מ"מ צריך ביאור מה זה שייך למצות סיפור יציאת מצרים שהיא מצוה לספר במה שאירע במצרים.

(לח) **והנה** כתב הסמ"ק בסי' א וז"ל לידע שאותו שברא שמים וארץ הוא לבדו מושל מעלה ומטה ובד' רוחות כדכתיב (שמות כ) אנכי ה' אלקיך וגו' וכתוב וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים וכו', ובזה תלוי מה שאמרו חכמים ששואלין לאדם לאחר מיתה בשעת דינו צפית לישועה, והיכן כתיב מצוה זו, אלא ש"מ בזה תלוי, שכשם שיש לנו להאמין שהוציאנו ממצרים דכתיב אנכי ה' אלקיך וכו' ועל כרחין מאחר שהוא דיבור הכי קאמר כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלקיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם, וכן יושיענו ברחמי שנית כדכתיב ושב וקבצך מכל העמים וגו' עכ"ל.

ובי' הדבר הוא כמש"כ הרמב"ן בסוף פ' בא והחנינון במצוה י' שעיקרי אמונתנו בה', מציאות ה' וידיעת ה' והשגחת ה' ושכר ועונש, הוכחו לעין כל ע"י יציאת מצרים וזוהי אמנם מטרת הרבה מצות שבתורה שמזכירים יציאת מצרים שהיא להחזיק בנו עיקרי האמונה, וכע"ז כתב הרא"ש בארחות חיים וז"ל כי מי שאינו מאמין אשר הוצאתיך מארץ מצרים אף באנכי ה' אלקיך אינו

של ישראל, כלומר ברוך המקום שעתיד לשמור לנו ההבטחה של גאולה שהבטיחנו, ברוך הוא, שהוא מחשב את הקץ תמיד ואומר מתי יבוא הקץ והעת של גאולה לעשות מה שאמר והבטיח לאברהם אבינו בין הבתרים שנאמר ויאמר לאברם ידע תדע וגו' בארץ לא להם בבבל, ועבדום במדי, וענו אותם ביון, וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי באדום, ובכולם חתם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, הרי הבטחה של גאולה, כך נדרשין בבראשית רבא עכ"ל.

ובאמת הדברים מגיעים לעומק יותר, כי כתבו הנתיבות במעשה נסים בפסקא הוציאנו מעבדות לחירות וכו' ועוד כמה מחברים שכל הגאולות כלולות אמנם בגאולת מצרים, ושוב הראוני הדבר מפורש בזוהר פ' ויקהל (עמוד רטז-ריז) דאיתא ובהיא שעתא קיימא ואתפרקת ארבע גאולות בהיא יציאת מצרים וכו' דאית בה ארבע גאולות וכו' וכלהו בהיא יציאת מצרים וכו' ע"כ, ועפ"ז כמובן דהכל א"ש ביתר שאת.

(מ) **ונחזור** עתה לדברי רב האי גאון ואידך רבוותא שהבאנו לעיל באות יא שכתבו דהלל בליל פסח הוא בתורת שירה ולא בתורת קריאת הלל, והשתא יש לעיין בזה דהניחא לגבי חלק ראשון של הלל דמיירי בגאולת מצרים שפיר הוי מדין שירה [ואמנם סדר ההגדה מורה באצבע על זה שקורין את ההלל כהמשך למה שאומרים ונאמר לפניו שירה חדשה וכו'], אבל היכי נימא דחלק שני של הלל דמיירי בגאולה העתידה נאמר בתורת שירה, הלא ידועים דברי הגר"ז בשם

וכתב בבעל הטורים וז"ל שחלק הקב"ה ליל ט"ו לשנים, חציו ליציאת מצרים וחציו השני לגאולה לעתיד לבא (עי' במכילתא) עכ"ל, וכבר כתב בתרגום יב"ע שם וכן למיפרקהון מגלוותהון לדריהון ע"כ, וע"ע בספורנו שם.

ומעתה זכינו להבין מטרת כל העבודה הגדולה של ליל פסח, שהיא להשריש ולהחזיק בנו ובבנינו עיקרי אמונה כדי שנאמין בגאולה העתידה, ומבואר בדברי הרמח"ל דאמונה זו עצמה מביאה את הגאולה, ועיקר הדבר מפורש בתנחומא פ' בשלח (אות י) ואין הגליות עתידות להגאל אלא בשכר אמנה שנאמר אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי תשורי מראש אמנה וגו' ע"כ, וכבר הבאנו לעיל באות ו' לשון הר"ש ן' גבירול וז"ל ולמוד נאמנה לבנים ברננה עכ"ל [וע"ש מה שהבאנו מהרשב"ץ בבי' דבריו], הרי שסיכם וצמצם עיקר עבודת הלילה במלים קצרים אלו, והן הן הדברים.

ומן הענין לצטט כאן דבריו הנלהבים של השבלי הלקט בפ' ההגדה בפסקא ברוך שומר הבטחתו לישראל וכו' שכתב וז"ל פירש אחי ר' בנימין גר"ו שזה שאמר שהקב"ה מחשב את הקץ לא קאי איציאת מצרים אלא אנאולה האחרונה קאי, והוא לחזק לב אומרי ההגדה, לפי שבבשורת בין הבתרים הראה לו הקב"ה לאברהם אבינו כל הגלויות ושעבודן וגאולתן, ועכשיו שבאין לספר ביציאת מצרים לבם מתחזק על ההבטחה שהבטיח, ומשתעשעין ומתנחמין בה שעתיד לקיימה להן באחרונה כמו שקיים בראשונה, וכה פתרונו ברוך שומר הבטחתו

שנתאנף בו הקב"ה לפי שעה להטיבו באחריתו, וזהו כוונת המאמר כאן בעוה"ז אומר על בשורות רעות דייך האמת שסובר שזהו מצד מדת הדין, ולעוה"ב כולו הטוב והמטיב, פירוש שיראה למפרע שכולו היה מדת טובה והיה לו לברך על הכל הטוב והמטיב עכ"ל, ובספרי פ' האזינו עה"פ (ל"ב מ"ג) הרנינו גוים עמו איתא גדולה שירה שיש בה עכשיו ויש בה לשעבר ויש בה לעתיד לבוא ויש בה לעולם הבא, והן הן הדברים דעיקר ענינה של שירה הוא ביטוי של שמחה כשנתגלה הכל מתחילה ועד סוף וכש"נ [ועי' ברמב"ן שם לב מ שגרס גדולה שירה זו].

ומעתה יקשה לך מה שייך לומר שירה על הגאולה העתידה כל עוד שלא אירע [ולפי מה שהבאנו לעיל באות לט מהזוהר יש לדון בקושיין, ועיין].

ובאמת היה נראה לומר דאמנם חלק השני של הלל אינו בגדר שירה אלא בגדר קריאת הלל, אלא דכי כן נפל בבירא תי' הגאונים דאין מברכין עליו מפני שהוא בגדר שירה, דאכתי תיקשי להו אמאי אין מברכין על חלק שני של הלל, ושמא היה אפשר לומר דאז לא שייך ברכה משום שכבר אינו הלל שלם, והן אמנם דיש לפלפל בזה מיהו לקושטא דמילתא סתימת דברי רב האי גאון ודעימיה ודאי מורה דבכל ההלל מיירו וכולו בתורת אומר שירה הוא ולא בתורת קורין, וכיון שכן הדרא קושיא לדוכתה.

(מא) **אכן** בהגדה מבית לוי בפסקא ונאמר לפנינו שירה חדשה וכו' הביא דברי הגר"ח

הגר"ח (הובא בעמק ברכה עמוד קכד) דשירה שייכא רק אחר שאירע הנס ולא מקודם אף למי שיש לו בטחון גמור שיעשה הקב"ה נס, וכן פ' הגר"ח קרא בתהילים יג ואני בחסדך בטחתי יגל לבי בישועתך אשירה לה' כי גמל עלי, דקודם הישועה אין כאן אלא גילת הלב מחמת הבטחון, אבל השירה אין זמנה אלא בשעת כי גמל עלי עכ"ד.

ויש להוסיף נופך בבי' הדבר, דתנינן ברפ"ה דשבת דהסוס יוצא בשבת בשיר ופירש"י דשיר הוא כמין אצעדה סביב צוארו וטבעת קבועה בו, ובמלאכת שלמה שם ציין דהכי כתיב בישעיהו (ג יט) והשירות [וכתב דלכן השיר נקרא בצירי] וכן בפ' חיי שרה (כד כב) מתרגמינן צמידים שירין, וכמו"כ מצינו בנדה (נח.) כשיר מהו ופירש"י רצועה בעיגול כצמיד, והיינו דשיר הוא עיגול שלם שסופו נעוץ בתחלתו, וזהו ענין שירה שנתגלה לעין הרואה שכל השתלשלות המאורע מתחילה ועד סוף היה דבר טוב שגם הצרה היתה באמת טובה, וכמו שאמר הנביא בישעיהו (יב א) ואמרת ביום ההוא אודך ה' כי אנפת בי וגו', ביום ההוא דוקא כי אז יתגלה הכל, וכבר הביא הצ"ח בפסחים נ' א' מאת המגיד הרב אפרים רישר פ' הגמ' התם לא כעוה"ז העוה"ב העוה"ז על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דייך האמת לעוה"ב כולו הטוב והמטיב, ופי' וז"ל ואפילו הפרעניות שבא על האדם אינו רעה אבל טובה וכו' אלא שהאדם בעוה"ז אינו מבין הדבר לאשורו ונדמה בעיניו כאילו הוא רעה וכו' לעתיד לבוא כשנוכח לזה במהרה נאמר ביום ההוא אודך כי אנפת בי, שנותן הודאה לשעבר על

הקדוש ברוך הוא כאילו היא עשויה עכ"ל, ועי' בלשון הגור אריה בפ' וישלח ל"ב ז' ולפיכך רוב דברי הנבואה הם בלשון עבר כאילו כבר נעשה וכו' עכ"ל.

והנה כתב הרמב"ם ברפי"א מהל' מלכים וז"ל המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד לישנה הממשלה הראשונה ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל וכו', וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי תורה העידה עליו שנאמר ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך וכו' ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים וכו' אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראיה שכל הספרים מלאים מדבר זה עכ"ל.

ומעתה מכיון דגאולה העתידה הובטחה לנו בתורה ובנביאים שפיר אפשר לומר שירה עליה אף טרם קיום הנבואות, לפי דברי הגרי"ז, וא"ש שיטת הגאונים כמין חומר בלי שום גמגום ודוחק.

הנ"ל ושוב כתב וז"ל והקשה הגר"ר מאיר (שליט"א) לאביו מרן הגרי"ז זצוק"ל הלא מצינו במלחמת יהושפט (דברי הימים ב כ) שכאשר בישר להם הנביא שה' יעשה להם נס במלחמה ואויביהם ינגפו לפניהם אמרו שירה מיד עוד לפני צאתם למלחמה וכו', הרי דשייך לומר שירה עוד קודם הנס, והשיב לו מרן כי דברי הגר"ח אינם אמורים אלא במי שבוטח שיעשה לו נס מכח מדת הבטחון וכדכתיב ואני בחסדך בטחתי, אבל כשהובטח לו ע"י נביא שה' יעשה לו נס וכמו התם ביהושפט, בזה כבר שייך לומר שירה גם קודם הנס, וכן מצינו בשירת הים שישאל אמרו שירה על דברים שידעו בנבואה שעתידיים להיות וכדאיתא במכילתא עכ"ל [וע"ע בהגדה שי לתורה בפסקא הנ"ל מה שהביא עוד בזה מהגר"מ, וע"ע בעמק ברכה מש"כ בזה].

ובי' דברי הגרי"ז נראה פשוט עפ"י מש"כ רש"י בפ' לך לך (טו יח) בשם המדרש רבה שם (מד כב) וז"ל לזרעך נתתי, אמירתו של



בענין ספירת העומר בלילה הראשון בחו"ל אחרי ערבית או

אחרי הסדר

הרב אהרן רקח

סגן רב אוהל שלום מרכז תורני, שיקאגו



והנה לפי הר"ן שנביא לקמן, הסכימו רוב הפוסקים שסה"ע בזמן הזה הוא מדרבנן, כדעת תוס'. ואם נבוא לאספם נראה שיש מהם שגם פסקו שמותר לברך בספק לילה מצד שסה"ע הוא דרבנן, אבל רובם לא הזכירו הדין של תמימות תהיינה לנ"מ. ואלו הם שמצאתי בחיפוש, הרב זרחיה הלוי בהמאור הקטן (שם סוף פסחים), הסמ"ג (עשין מצוה ר), הרא"ש (סוף פסחים אות מ, עיין בקרבן נתנאל שם אות א למה הוא בפסחים), העיטור (סוף הל' מצה ומרור), אבודרהם (סוף הל' סה"ע) בשם ר"י ותשב"ץ, אורחות חיים (סוף הל' סה"ע), אהל מועד (שער הפסח דרך ששי נתיב ב). וכן הוא דעת הטור (סי' תפט), מדפסק שמותר לספור בספק חשכה. וכן נראה דעת היראים (עמוד זמנים ס' קיד) מדהביא כל דברי גמ' בשתיקה, וכדלקמן. וראיתי למרן פאר הדור בספר חזון עובדיה - יו"ט, (עמוד ריג) שמוסיף לציין עוד פוסקים בשיטה זו, הרוקח (ס' שעא), שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג ס' שא), הרשב"א בתשובה (ח"א ס' קכו), הנמוקי יוסף (סוף פסחים), הסמ"ק (סי' קמה), כל בו (סוף סי' נה). ע"ש.

(א) **איתא** במנחות (דף סו.) ביום הביאכם תספרו, יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור ת"ל, מהחל חרמש בקמה תחל לספור. אי מהחל חרמש תחל לספור, יכול יקצור ויספור ואימתי שירצה יביא ת"ל, מיום הביאכם. אי מיום הביאכם, יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות, בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב. יכול יקצור ויביא ויספור בלילה ת"ל, מיום הביאכם, הא כיצד, קצירה וספירה בלילה והבאה ביום. ע"כ. ועוד שם, גופא אמר אב"י מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא. ע"כ. וכן הוא בתורת כהנים (פרשת אמור פרק יב). ופירש רש"י שם בגמ', וז"ל, האי מניינא, דהשתא לאו חובא הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא, הלכך ביומו סגי. ע"כ. והתוס' כתבו שם (ד"ה זכר למקדש) וז"ל, נראה דבספק חשכה יכול לברך כיון שהוא ספיקא דרבנן. ועוד, דאפילו ביום סמוך לחשכה עדיף משום תמימות. ע"כ. מבואר דעת התוס' שסה"ע בזה"ז היא דרבנן.

והרי ידוע ומפורסם דעת הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פרק ז הל' כב), שסה"ע גם

בהקדמתו לב", והוא מובא גם בכללי מרן של הרב שו"ג בעצמו (אות ה), שבמקום שרוב המפרשים חולקים עליהם, הולכים כמו הרוב, וכן הוא בענינינו עדות הר"ן (מובא לקמן) ע"ש, וצ"ע.]

והר"ן (סוף פסחים), כתב לבאר מח' הרמב"ם נגד רוב ראשונים כן, האם נחלקו אמימר ורבנן אם סה"ע בזה"ז דאורייתא או דרבנן, וממילא נחלקו גם בצורת המנין, או, שלדעת כולם סה"ע בזמן הזה הוא דרבנן, והמח' הוא האם בצורת המנין יש להחמיר כמו בדאורייתא או לעשות כמו עיקר הדין של הדרבנן. הרמב"ם סובר כצד הראשון, וכיון דקי"ל למנות שתייהם, ממילא הוא מהתורה. ורוב הראשונים סוברים כמו הצד השני אלא שיש להחמיר. ע"ש. וכן כתב מרן בכסף משנה (שם בהלכה כד) לבאר דברי הר"ן. וכן כתב גם הגאון חיד"א בברכ"י (שם), אבל הוסיף שלשון של הגמ' משמע קצת כהאומרים שהוא מהתורה. ע"ש. אגב, ידוע שיש שיטה שלישית בסוגיא, והוא של רבינו ירוחם (נתיב ה ח"ד דמ"ד ע"ג), שסובר שיש שני מצות, ספירת הימים, וספירת השבועות. ומרן פאר הדור (שם), מביא עוד פוסקים הסוברים כן. ע"ש. ועיין בהגהות הגרי"פ פירלא לספר המצות לרס"ג (חלק א עשה נא עמוד 450 והלאה), שדן בארוכה בזה ושהוא שיטת הרס"ג. ע"ש.

(ב) **והנה** בפתח דברינו יש לברר, האם להלכה יש חיוב לספור דוקא בתחילת הלילה מיד מדין תמימות, או דאינו חיוב אלא מצוה מן המובחר, ולכן לסיבה מוצדקת אפשר

בזה"ז הוא מדאורייתא, שכתב, וז"ל מצות עשה לספור שבע שבועות תמימות מיום הבאת העומר וכו', ומצוה למנות הימים והשבועות, ומתחילת היום מונין, לפיכך מונה בלילה. ע"כ. ועוד שם (הלכה כד), וז"ל מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן. ע"כ. והנה בשו"ת בית הלוי (חלק א' סימן לט), כתב שכן דעת הרי"ף. ע"ש. (וכן מבואר בשו"ג שנביא בסמוך). אבל לא פירש איך מבואר כך מדבריו. והנראה, שמזה שהרי"ף השמיט שיטת אמימר שכתב שהוא זכר למקדש, דעתו לפסוק ססה"ע מה"ת. ע"ש. (ובדומה דייקתי לעיל שדעת היראים שמביא גם שיטת אמימר בשתיקה, משמע שסובר שהוא מדרבנן). וכן כתב המרדכי (פרק ב דמגילה סי' תתג) בשם הראב"ה, ססה"ע בזה"ז הוא מה"ת. ע"ש.

וכן למד המשנה ברורה (סי' תפט בביה"ל ד"ה לספר העומר), שהוא דעת הרי"ף גיאת (סוף הל' חדש וסה"ע ד"ה תנו רבנן) ושתי גאונים, אבל פקפק בזה קצת. ועיין שם בביה"ל שמביא עוד ראשונים הסוברים ססה"ע הוא מהתורה בזה"ז. ע"ש. והגאון חיד"א בברכ"י (סי' תפט אות ה) מביא שכן הוא דעת החינוך (מצוה שו). ע"ש. אבל יש פיקפוקים בגירסא זו בחינוך, ע"ש במהדורות החדשות. [ואגב, בחיפוש בפוסקים ראיתי שהגאון רב יוסף מולכו בס' שלחן גבוה (סי' תפט אות יז באמצע), שואל למה שבקיה מרן לכלליו ופסק כהר"ן, ולא כהרי"ף, הרא"ש, והרמב"ם. ע"ש. וקשה, שהרא"ש פסק ססה"ע הוא מדרבנן כדלעיל, שמתיר לספור בספק חשקה? ועוד, שידוע מה שכתב מרן

ויתר על כן במצוה זו, דמצותה דוקא בכניסת הלילה תיכף, מטעם נוסף מיוחד בה, משום דבעינן תמימות. ע"כ. ע"ש.

וכן פסקו בחיי אדם (כלל קלא סע' ב), ובקיצור שו"ע (ס' קכ סע' א) ובמשנה ברורה (ס' תפט ס"ק ב). ע"ש. וראה עוד במו"ק, שהאריך לסתור בדברי חריפות דברי החמדת ימים, שכתב שיש לספור העומר אחר הסדר (הבאתי דבריו לקמן אות ו), ושפך עליו זעמו וקצפו שהוא כסילות וסתירת דברי רבותינו ומסית ומדיח, ובתוך דבריו הוסיף שני טענות לאסור לעשות כן. האחד, שאסור לאכול עד שיספור, השני, שעל ידי האריכות של הסדר יבוא לשכחה ולא יספור. ובדומה לכך כתב בתשובותיו שאילת יעב"ץ (חלק ב' ס' פג), שיש לספור מיד אחרי ערבית. והוסיף שאין לעשות אחרת אפילו אם יכתבו כן המקובלים. ע"ש.

אמנם הר"ן (שם), מובא בב"י (תחילת ס' תפט), כתב, וז"ל כיון דאב"י ורבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, קי"ל כוותיהו אע"ג דאמימר פליג עלייהו. ורוב מפרשים מסכימים דסה"ע עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן, אינה אלא מדרבנן בעלמא, זכר למקדש כדאמר אמימר התם. ע"כ. ועוד שם, אבל מ"מ כל זה מוכח שאין הספירה עכשיו אלא מדרבנן, ולפיכך אמרו בתוס' דכיון דמדרבנן היא, טוב לספור ביום ראשון בספק חשכה כדי שיהיו תמימות לגמרי (א"ה: יש להעיר שזה שילוב של שני הנקודות של תוס' ביחד). ואין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחילה, "ואי משום תמימות, אין להחמיר בתמימות בזמן הזה שהוא דרבנן טפי

לדחותו. יש שרוצים לדייק מלשון הרמב"ם, שיש לספור דוקא בתחילת הלילה ממש, מדין תמימות, משכתב (שם) "ומתחילת היום מונין", וכן דייק הרב דקל כהן שליט"א בספרו ספרתם לכם (בחלק הלכות אות ט בהערה 30). ע"ש. אבל יש לדחות ראיה זו, שהרמב"ם כתב אחר כך, "לפיכך מונה בלילה", משמע, שרוצה לומר שיש לספור בהתחלת היום והוא בלילה, ולא דוקא בתחילת הלילה ממש. ודוק. אמנם ראיתי באור זרוע (שם) שכתב וז"ל, צריך לברך סמוך לחשכה כדי שתהיינה תמימות. ע"כ. מפורש, שיש חיוב לברך בתחילת הלילה.

וכן בכמה ראשונים הביאו שהמנהג היה לברך מיד אחרי ערבית, והוא סמך שיש לברך קרוב לתחילת הלילה, ואלו הם, הרי"ץ גיאת (שם) אחר שהביא לשון הגמ', כתב וז"ל "ומנהג כל ישראל אחר תפילת ערבית יום טוב שני של פסח יום ט"ו בניסן, מתחילין ומברכים על סה"ע". ע"כ. וכן בכמה ראשונים שסוברים שסה"ע בזה"ז מדרבנן, ג"כ הביאו הנהגה זו, אבודרהם (שם), אורחות חיים (שם), אהל מועד (שם), וכן הטור (בתחילת ס' תפט), ומרן בשו"ע (תחילת ס' תפט). משמע, שראוי לברך דוקא בתחילת הלילה. והנה יצא הגאון יעב"ץ במור וקציעה (תחילת ס' תפט), ופסק למעשה שיש חיוב בזה, וכתב, וז"ל ואעפ"כ אין מנוס מלהקדימה כל האפשר, מיד בהתחלת הלילה, וכדמסיק הטור וזמן הספירה מתחלת הלילה. והיינו משום דבכל המצות קי"ל שהויי מצוה לא משהינן, וילפינן מקרא אין מחמיצין את המצוות, וכן הדין במצות שזמנן בלילה, שחיובן חל מיד בהתחלת הלילה,

אם נאמר שבדאורייתא כן יש ענין של תחילת הלילה, מ"מ בספירה דרבנן בזה"ז, ודאי אין ענין של תמימות. [וע"פ דברינו עד כאן, דומה שתשובה מוצאת לדברי האדמו"ר ממונקוטש בשער יששכר, (במאמרי חודש ניסן מאמר זמן חירותנו אות ב) בזה, ואכמ"ל].

וכן מדויק בעיטור (שם) שאין חיוב לספור בתחילת הלילה, שכתב וז"ל, ובלילה דיו"ט שני מתחילין למימני כדכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת". ע"כ. ועוד שם, ומסתברא כרב האי (גאון) דספירת העומר לדין ליתא מדאורייתא, וליכא לדקדוקי בתמימות. ע"כ. ע"ש. וכן הוא לכאורה שיטת המרדכי (שם), שכתב בפשיטות שכל הלילה כשר לספירה. ע"ש. וכן הוא בפשיטות שיטת כל הראשונים לעיל הסוברים שסה"ע בזה"ז דרבנן, שלא הביאו לספור בתחילת הלילה מדין תמימות. ואפילו אלו שהביאו המנהג לא כתבו שהוא חיוב אלא שהוא המנהג. ודוק. וכן כתבו כמה אחרונים שלספור בתחילת הלילה הוא מצוה מן המובחר, הלבוש (ס' תפס סע' א), שו"ע הרב (ס' תפס סע' ג). ע"ש. אבל באגרות משה (או"ח ד ס' צט אות א) כתב שאין חיוב כלל לספור בתחילת הלילה מדין תמימות. ע"ש. וכל זה דלא כהרב יעב"ץ. ומצאתי שהביאו דברי הר"ן כראיה נגד שיטת הרב יעב"ץ, הרב משמרת שלום קאידינאו (סימן לו סע' א), והרב משה יהודה כ"ץ בספרו ויגד משה (ס' לד אות ד). והוסיף הרב כ"ץ בשם הגש"פ קול יהודה, שגדולי הרבנים דוקא ספרו אחר הסדר כדי להראות שסה"ע בזה"ז הוא דרבנן. ע"ש.

מדאורייתא, אלא כל שספר בלילה תמימות קרינן ביה". ע"כ. ע"ש.

הנה מפורש בר"ן שסה"ע בזה"ז הוא דרבנן, ושאין לספור בספק לילה מפני שהוא ספק, וגם שמפני שהוא דרבנן, אין חיוב לספור דוקא בתחילת הלילה מדין תמימות אלא כל הלילה זמנו. ומהמילים "טפי מדאורייתא" אולי משמע שגם מדאורייתא אין חיוב, אלא ענין להחמיר. [אגב, דקדקו האחרונים מזה שכתב הר"ן "ביום הראשון", שתמימות הוא רק ביום הראשון, אבל שאר הראשונים בפשטות חולקים וסוברים שהוא כל הלילות, עיין פסקי תשובות (ס' תפס אות ב), וקובץ הלכות (סה"ע פרק שני אות א בהערה)].

וב"ה מצאתי און לי בדברי הרב הגאון עזרא מלכי, שקדם להרב יעב"ץ והוא גיסו של הרב פר"ח, והרב משה חאגיז שנשאו אחיותיו, בספרו מלכי בקודש (בביאוריו לשו"ע ס' תפס סע' א), שאחר שהביא דברי הר"ן כתב להסביר דבריו, וז"ל, כלומר דאין להחמיר כל כך בתמימות, דכה"ג דלא היא אלא למצוה מן המובחר, ולא מדינא דאורייתא אף כשבית המקדש קיים, בזמן הזה דהספירה דרבנן, טפי מספירה עצמה דהיא דינא דאורייתא בזמן שבית המקדש קיים, דאם לא חשכה עדיין נמצא ביטל ספירה דעיקרה מן התורה מפני מצוה מן המובחר, דמן התורה כל שסופר בלילה תמימות קרינן ביה, דכל הלילה כשר לספירת העומר". ע"כ, וע"ש שהוסיף עוד פשט. מפורש, שלדעת הר"ן, תמימות בתחילת הלילה הוא מצוה מן המבחר ותו לא, ואפילו

וממילא בדומה במרן. וכן והוא המשמעות של האחרונים, ועיין.

(ג) **ונחזי** אגן שיש שני ראיות באחרונים, שבלילה הראשון בחו"ל יש לדחות הספירה דוקא לאחר הסדר. הראשון הוא השאלה הידועה, שלכאורה יש זלזול וסתירה ל"וט שני של פסח, לספור העומר בתוכו, שהרי העומר צריך לבוא אחרי החג, בחול. והיא קושיית הראשונים, ז"ל הרז"ה (פסחים שם) ועוד מה טעם אין אנו סופרים בלא ברכה ביו"ט שני של פסח, כדאמרינן לענין סוכה בשמיני ספק שביעי מיטב יתבינן, ברוכי לא מברכין מפני שברכת הסוכה עומדת כנגד קידוש היום, ה"נ ברכת העומר עומדת כנגד קידוש היום, ונימני נמנאי ולא ליברך ברוכי. ע"כ. ותירץ שם, אבל אנו היאך נעקור ברכת סה"ע ביו"ט שני, שהיא בא מכח יו"ט ראשון שהוא מן התורה, ונדחה אותה מפני יו"ט שני דרבנן שהוא עומד כנגדה, ודרבנן לא אתי ודחי דאורייתא, הלכך מנינן ומברכין. עכ"ל, והעתיקו הר"ן שם.

והראב"ד בהשגות לרז"ה (סוף פסחים) הביא קושיא זו, ותירץ באופן אחר, שאם סופר מיד לפני הסדר, אז הוה חול ואח"כ בסדר יהיה קודש, שחול נעשה קודש אבל לא ההפך, משא"כ בברכת לישב. ע"ש. וכן כתב המאירי (סוכה דף מז. ד"ה ולענין), ע"ש. אבל יש להקשות על תירוצו זה שכבר נעשה קודש בתפילת ערבית. ומצאתי שהרב נמוקי או"ח (סי' תפ"ט אות א), הקשה כן, ותירץ דאינו נקרא קודש אלא בקידוש עצמו, משא"כ בתפילה, שאפשר לספור לפני תפילת ערבית אפילו במוצאי שבת. ע"ש. ואפשר לי

ונראה שמרן בב"י (סי' תפ"ט ד"ה וכתב עוד) פוסק כדעת הר"ן, דכשהביא הטור שיטת הראב"ה, באחד שפתח אדעתא דלומר ארבעה (והוא הזמן הנכון), וסיים חמשה, דלא יצא, כתב מרן וז"ל ולפי מה שכתבתי לעיל בשם הר"ן שרוב המפרשים מסכימים דסה"ע עכשיו אינה אלא מדרבנן בעלמא, הוא ספיקא במידי דרבנן, ולקולא ואינו חוזר ומברך. עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (שם סעיף ו). מבואר שדעת מרן לפסוק כמו הר"ן. וכן הבין מרן פאר הדור (בחזו"ע שם), שהוא דעת מרן, דלא כהרב המקובל ר' עובדיה הדאיה בשו"ת ודבר שלום (ס' ח). ע"ש. וכן דלא כדברי הרב הדאיה בשו"ת דעה והשכל (חלק ח' ס' לג), הבאתי דבריו לקמן אות ו. ע"ש. ממילא גם מרן יודה שאין חיוב לספור מיד בתחילת הלילה אלא למצוה מן המובחר ושכן המנהג.

רואים מכל הנ"ל דלרוב הראשונים סה"ע דרבנן, וגם, דלפי דעת הר"ן, שאחריו נמשכו הטור ומרן בהלכה זו, אין חיוב לספור מיד בכניסת הלילה, והלשון של הטור ומרן בדומה, בתחילת ס' תפ"ט "ערבית אחר התפילה מתחילין לספור העומר", הוא למצוה מן המובחר, ושכן המנהג כנ"ל ולא חיוב. אולם מזה שמרן לא מחלק בין א"י וחו"ל בלילה הראשון, נראה שדעתו שיש לספור תמיד אחר ערבית, אפילו ביו"ט שני בחו"ל, וכן דייקו, הרב הגאון י"י אלגאזי בשלמי חגיגה (הל' סה"ע אות א), ורבי יצחק שחיבר הרב הראשי הספרדי בארגנטינה בספרו מכתבי תורה יצחק ירנן (סי' לה אות ד עמ' פ). ע"ש. וכן בספר וספרתם לכם (חלק הלכות אות לט הערה 181) בדעת הטור,

אות ד ד"ה ומה שכתב) בגלל לשון זו, כתב שדעת הר"ן הוא שסה"ע בזה"ז הוא מה"ת כדעת הרמב"ם. והוא קשה לפי הנ"ל. ודוק.]

מרן בכסף משנה (פרק ו דהל' סוכה הלכה יג), מביא דברי הר"ן ותירוצו שכתב סוף סוכה [ולא כתב שהוא דברי הר"ן, וצ"ע למה, וכן העיר הערוך לנר במס' סוכה (דף מו. בתוס' ד"ה מיתב. ע"ש)]. והנה המג"א (ס' תפט ס"ק א), מביא דברי מרן בכ"מ [וגם שם, העיר הרש"ש למה לא כתב שהוא הר"ן וכן כתב בנתיב חיים שם שהוא הר"ן, ע"ש]. ושינה קצת בלשון, וז"ל, הקשה הכ"מ פ"ו דסוכה, היאך מברכין על הספירה ביו"ט שני ולא חיישינן לזילותא דיו"ט, דהא מה"ט לא מברכים על הסוכה בשמיני, וי"ל דהתם אמרינן על הכוס את יום שמיני עצרת הזה, ואם יברך על הסוכה סתרי אהדדי, משא"כ כאן. א"נ כיון דאנן בקיאינן בקביעא דירחא, א"כ מדינא אין צריך לישב בשמיני בסוכה לכן אין מברכים, אבל הכא הוי איפכא, דמדינא צריך לספור היום, לכן מברכין. עכ"ל.

ובתירוץ השני שהוא תירוץו של הר"ן, לא כתב שסה"ע דאורייתא על ידי ידיעת קביעא דירחא כמו שכתב הר"ן, ונלע"ד שהוא מטעם שלא יתבלבל הקורא ויחשוב שסה"ע הוא באמת דאורייתא בזה"ז, או מאהבת הקיצור. איך שיהיה, קושיא זו של הראשונים הביאו הרבה מגדולי הפוסקים, וכתבו ישובים שונים, עיין חק יעקב (שם ס"ק ב בשם מהרש"ל בתשובה ס' סח, וט"ז ס"ס תרמט, וישוב דיליה), מלכי בקודש (שם דף מ ע"ב),

בביאור דבריו, שבמוצאי שבת הוה עדיין קודש עד שיתפלל ערבית, ואפילו הכי יכול לספור לפני כן. מוכרחים לומר שתפילה לא מעלה או מגרעת, לענין הבאת קודש או עשות חול. וכן הדין לכאן. ועיין. ואולי מפני קושיא זו לא תרצו כן שאר הראשונים.

הר"ן סוף סוכה (דף כב: מדפי הרי"ף), בסוגיא של ברכת לישב בסוכה ביום השמיני, כתב עוד תירוץ, וז"ל, ופירוש "מיתב יתבינן", אע"ג דידעינן בקבועא דירחא משום דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם, אבל ברוכי לא מברכין כי הכי דלא ליתי לזולולי ביו"ט. וכך פי' הרב אלפסי ז"ל. ואע"ג דביום שני של פסח עבדינן יו"ט, ועבדינן סה"ע ולא חיישינן לזולולי ביו"ט, שאני התם דהיינו טעמא משום דסה"ע וקדושה לאו כי הדדי קא אתו, אלא כל חד וחד עבדינן באפי נפשיה, אבל כאן ברכת לישב בסוכה היא בכוס אחד עם הקידוש, ואם מברך לישב בסוכה בח' איכא למיחש לזולולי ביו"ט. ולי אין צריך בכך, דסה"ע אי אפשר לדחותה מפני זולול, דכיון דידעינן בקבועא דירחא הרי חייב בסה"ע מדאורייתא. ואין ראוי שתעקר ברכתו, אבל ישיבת סוכה בשביעי ספק שמיני מדרבנן בעלמא. עכ"ל.

ויש להבין שבודאי מה שכתב הר"ן שסה"ע הוא מדאורייתא, אינו אלא לומר שסה"ע בא מכח דאורייתא, לאפוקי יו"ט שני שאינה אלא דרבנן, כמו שכתב הרב בעל המאור, שאם הוא כפשוטו, הוא סותר דבריו בסוף פסחים, שכתב מפורש שסה"ע בזה"ז הוא דרבנן. [אבל לא אכחד שהפ"ח (סי' תפט

הוא ט"ז ניסן, וא"כ ממנ"פ, או ברכת סה"ע, או כל הברכות שמברך אח"כ בסדר, הם לבטלה. ותיירץ בדוחק, שכך היתה תקנת חכמינו שיו"ט שני יהיה עם ברכותיו אפילו שהוא מספק, ועכשיו, אפילו דאנן ידעינן בקביעא דירחא לא זו מנהג ממקומו. אבל כתב שאחר שנים, ראה שיצא אור הגנוז^[א] להרב חמדת ימים, וראה שם שיש לספור אחר הסדר מטעם האמור, ושנהגה מזה. ע"ש. וראיתי שהרב המקובל ר' עובדיה הדאיה בשו"ת דעה והשכל (ח"ח ס' לג ד"ה ומידק, הבאתי יתר דבריו לקמן אות ו), מקשה על השו"ג שאיך הביא ראיה מן הספר ח"י, שהוא מסביר על פי סוד לברך אחר הסדר שאז הכל מתוקן, לקושית מרן כ"מ (והוא להר"ן) בפשט, שיש סתירה וזולזול לספור

באליה רבה (סי' תפט אות ה) ובישועות יעקב (סי' תפט ס"ק א), ובנמוקי או"ח (שם) ועוד כדלקמן.

ולכאורה, הנ"מ בין שני התירושים העיקרים של הראשונים הנ"ל הוא, שלפי תירוץ הראב"ד ודאי צריך לספור לפני הסדר, וכן פסק ע"פ זה הרב נמוקי א"ח (שם). ע"ש. אבל ראיתי לשלשה מגדולי האחרונים, שע"פ התירוץ השני שהביא הרב מג"א, והוא מהר"ן, כתבו לחזק או לישב המנהג לספור אחרי הסדר, אבל יש צורך להסביר דבריהם וכדלקמן. והם - הגאון רב יוסף מולכו בס' שלחן גבוה (שם ס"ק א), שכתב לעיין בדבריו בס' תרסח (ס"ק ב), ושם הביא קושית מרן בכ"מ מן סוכה בשמיני ותירוצו. אבל שאל שעדיין קשה, שאחר שספר סה"ע, כבר

[א] אודות הספר חמדת ימים, אין ברצוני להאריך, שכבר הארכו למעניתם בזה גדולים ורמים, אבל ליפטר בלא כלום א"א. ולכן אציין לכמה גרגרים. כבר הבאתי למעלה (אות ב), שהרב יעב"ץ שפך זעמו וקצפו על הספר. וידוע שהמקובל האלקי הרב יהודה פתייה בשני מקומות בספריו (מנחת יהודה סי' פ על ישעיה פרק ל עמ' 124, ובבלי" שער רפ"ח), מייחס הספר לנתן העזתי, ועיין בספר חזון יוסף של הר"ח מורח"י שליט"א, מה שהוסיף על זה בקונטרס מיוחד ע"ש. מאידך, הגאון שו"ג כאן מזכיר הספר בסילודין, וכן נהגו עוד הרבה סופרים וספרים, עיין בחמדת ימים הנדמ"ח על ידי מכוון חמדת ימים בהקדמה בהרחבה גדולה. ועיין בספר ויגד משה (שם אות ב), הרחיב בכ"ח אותיות להראות כשרות הספר. ע"ש.

וידוע מה שכתב הגאון הרב חיים פאלאג"י שכל רז לא אניס ליה, בספרו כל החיים (מערכת ה אות ח'), לסתור דברי הרב יעב"ץ הנ"ל, ומעיד על הנהגת זקנו הגאון יר"ח ללמוד תמיד מן הספר ח"י, ומה שכתב מהגאון חיד"א בזה, ומעשה שהיה עם הרב שבתי וינטורה. ועיין בכל החיים הנדמ"ח על ידי הרב אשר חיים איפרגן, בנספח באר החיים (ס' כה), וגם בדברי הרב ר"ח סופר שליט"א בספר יודוך סלה (סי' ג שמצורף שם). (ואגב, מה שהעיר הרב איפרגן בביאורו שם הנקרא אות חיים בס"ק פט על רב חיים פאלאג"י, אינו נכון, שיש שני חלקים של התשובה בשאלת יעב"ץ, הראשון להרב יעב"ץ והשני לתלמידו הרב יעקב. ע"ש.) ועיין עוד בדברי הרב מרדכי כהן שליט"א, בספרו ממלכת עולם ההלכה (בנספחים פרק י). וכן עיין בהערה של הרב מנחם היילפרין, בספר נהר שלום שהבאתי לקמן אות ו, שכתב שם שהרש"ש זלה"ה החזיק שהספר כשר, ועוד בזה. ע"ש.

ואאמור"ר העיר לי להסתכל בלשון פאר הדור בחזון עובדיה ארבע תעניות (בהקדמה עמוד יא של הספר), שיצא להליץ בעד הספר ח"י, וכתב שאינו נמנה מלהביא ממנו הרבה דברים. ע"ש. ולקראת סיום אודיע את ששאלתי את הרב המקובל מו"ר רבי דוד דניאל כהן שליט"א, ראש ישיבת מקובלים שערי קדושה, בזה, ואמר לי שהוא שאל לראש הישיבה הגר"ץ שאול זצוק"ל אודות ספר ח"י, וענה לו שיש ללמוד ממנו אבל לא להכניסו לבית. ע"כ. והנה יש לציין למאמרו של רב יחיאל גולדהבר הנדפס בספר זכרון לפרופ' מאיר בניהו (ירושלים, תשע"ט עמ' 873 ואילך), שמגלה בראיות והוכחות שיתכן והמחבר הוא המוצ"ל בעצמו, הגאון המקובל רבי י"י אלגאזי. ע"ש. מכל הנ"ל רואים שיש דעות לכאן ולכאן. ואכן יש סמוכים גדולים לספר ואין לדחותו בקש.

מקושיא זו ותירוץ הר"ן. ע"ש. מכל הנ"ל יש ראייה לנוהגים לספור אחר הסדר.

העומר ביו"ט, ועדיין נשארת הסתירה אפילו ספר אחר הסדר. והניח בצ"ע. ע"ש.

(ד) **ועוד** ראייה מפורשת לספור אחר הסדר, וגם ליסוד זה שכל שאפשר למעט ממעטינן, הוא בשו"ת בשמים ראש המיוחס לרא"ש (ס' קכב), שמביא קושית הראשונים, ותירץ בדומה להר"ן, ואח"כ כתב וז"ל, ולענין אם אומרים אותה בעוד יו' או לא, בשני של פסח, איני רגיל לאמרה כי אם אחרי הסדר כי דבר מגונה לומר היום יום אחד לעומר, ולסדר אח"כ הסדר של פסח, ואף שההפך ג"כ מר וקשה, עם כל זאת זה זרות כפול ומגונה מאוד, ואף שראיתי תשובה אחת לרבינו קלונימוס, מוכיח בראיות דכה"ג ודאי גוזרין שישכח מתוך שכרות ולא יספור, איני חושש לדבריו בזה. ובשאר הימים איני מקפיד שיהיה עם חשכה. ע"כ. ע"ש.

מבואר שלדבריו יש לספור אחר הסדר ובזה ממעט הסתירה, אפילו שלא מיישב הסתירה לגמרי. אבל ראיתי שהאדמו"ר ממונקאטש בשער יששכר (במאמרי חודש ניסן מאמר זמן חירותנו אות ב), כתב שאין לסמוך על תשובה זו, שכל הספר קראו החת"ס "כזבי הראש" לכן אין לסמוך עליו. ע"ש.^[1]

אולם, גאון עוזנו הרב חיד"א בשו"ת טוב עין (סי' ח) כתב וז"ל, איכו השתא חדשות אגיד כי עתה מקרוב אני בצדק אחזה בספר חדש זה, שמו בשמים ראש, והוא מתשובות הרא"ש ושאר גדולים, וכתב בסוף ס' קכב וז"ל, [כדלעיל]. הראת לדעת אמרי קודש

והנראה לענ"ד לברר מקחו של צדיק, שהרב שו"ג בונה כאן יסוד גדול, שהמעין בדברי הספר ח"י, והבאתיו לקמן (תחילת אות ו), יראה שכתב מפורש שהסתירה היא גם בנגלה, וחילק הביאור לשני חלקים, פשט וסוד (ואולי הרב הדאיה לא ראה הדברים במקור), ובפשט כתב שהסתירה הוא בין הסדר והספירה. ע"ש. אמר הגאון שו"ג שאפילו אם לא ניישב הסתירה של הראשונים לגמרי, לפחות נמעט הסתירה העצומה בין סה"ע והסדר שהוא עיקר הסתירה, ויספור אחר הסדר. ושגם הר"ן יודה מפני חומר הקושיא, שכל כמה שאפשר למעט בזלזול וסתירה ממעטינן, וא"כ יותר טוב לספור אחר הסדר כדברי הח"י. ובזה מתורץ קושייתו הנ"ל, למה אין כל ברכות הסדר לבטלה. ודוק.

וראיתי שכן כתב הרב משמרת שלום (שם ד"ה עוד אני), שאפילו שעדיין תהיה סתירה, צריכים למעט כל כמה שאפשר, ע"ש. והוא כדברינו. שני לו מן השלשה אחרונים, הוא הגאון רב חיים פלאג"י בהגש"פ חיים לראש (הל' נרצה אות יא ד"ה והביטה), שג"כ מביא השאלה הזאת בשם מרן שאין לספור אלא אחר הסדר. ע"ש. והביאור בדבריו, הוא ג"כ לכאורה כדברינו. ושלישי בקודש, הערוך השלחן (סי' תפט ס"ק יא בסוגריים), שיצא למצוא סמך לסופרים אחר הסדר, ובעיקר דן איך מותר לאכול לפני ספירה (ועוד בזה לקמן אות ה), אבל ראיתו להליץ, הוא

הרא"ש ז"ל, דעביד עובדא בנפשיה לספור
אחר הסדר ולא חשש לתשובת רבינו
קלונימוס. ועם הרב מהר"ר יעב"ץ הסליחה,

(ה) **עוד** הקשה הרב יעב"ץ (שהבאתי באות
ב), איך מותר להתחיל לאכול משהגיע זמן
מצות סה"ע. ובאמת הגאון חיד"א בברכ"י
(שם אות ה), כתב לאסור לספור אחר הסדר
מטעם זה, אלא שחזר בו וכדלקמן אות ו.
והנה מקור הסוגיא הוא משנה שבת (דף ט:),
שאסור לאכול סמוך למנחה. שואלת הגמ',
איזה מנחה, מנחה גדולה או קטנה. למסקנה
מביאה הגמ' מחלוקת, בין לישנא קמא ורב
אחא בר יעקב. דעת הל"ק היא שאסור
לאכול סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה,
וראב"י ס"ל שאפילו לאכול סעודה קטנה
סמוך למנחה גדולה ג"כ אסור. ע"ש. להלכה
כתב הטור (ריש ס' רלב), שר"ת פסק כל"ק,

[ב] ידוע הסערה שסביב שו"ת בשמים ראש, ואכ"מ שהדברים ארוכים. אבל מאחר שהגאון חיד"א סומך עליו כאן,
אציין קצת. בראש נעלה, שהצעת וסיכום הדעות והשיטות, ניתן לראות לרבי ראובן עמאר בקונטרס יפה לבשמים,
שהקדים לשו"ת בש"ר (בהוצאת מכון מאור-משנת חכמים, תשע"ט, הפצה ראשית בארה"ב, ספרי מזרחי בברוקלין).
וע"ש (פרק ג) שהביא סתירות בדברי האדמו"ר ממונקאשט בזה. ואכתוב כמה מילים בדעת הגאון חיד"א על הספר.
בשם הגדולים (מערכת ספרים אות ב ס"ק קכז), כתב ששמע שאין לסמוך על הספר (והלשון "אחר זמן וכו'" הוא
הוספה יותר מאוחרת וכדלקמן). ע"ש. וכן כתב בטוב עין (ס' יח ס"ק כט), ומציין דבריו בשם"ג. אלא ששם (טו"ע
ס' ח) כתב שהגיע הספר לידו ושיש ראייה חזקה ממנו לנידונו וסמך עליו, ולא כתב אפילו רמז שאין לסמוך עליו.
ומיד אח"כ (ס' ט), כתב שהגיע לידו בשאלה ואגב הקריאה בו הוא כתב כמה גרגרים, ובסוף התשובה כתב, שאחר
שכתב קצת, שמע שאין לסמוך עליו כמו שכתב בשם"ג, וגם שהספר היה בהשאלה, לכן הפסיק לכתוב. ע"ש.
אבל בספר מראית עין (בליקוטים ס' יא אות ח), כתב, וז"ל ועתה אמת אגיד כי בקונט' ועד לחכמים ובטוב עין,
כתבתי שיצאו עוררין על הס' בשמים ראש. ואחר זמן ראיתי פתקא אחת שהדפיס הגרצ"ה ברלין, להפסיק ולהדיח
מה שערער, והעיד שהוא אמיתי, ובודאי דסמכינן אהימנותיה ואהניא לן אסהדתייה. עכ"ל. ונראה לי שאח"כ הוסיף
בשם"ג הלשון "ואחר זמן ראיתי וכו'" להכשיר הספר. ומזה, שאחד מגדולי האחרונים, גאון עוזינו מרן הרב חיד"א,
החזיק בספר. ואין לומר שהתשובה, ס' ח בטוב עין, נכתבה ג"כ אחר שראה הפתקא וכוזה מיושב, שידוע שהספר
מראית העין יצא לאור בשנת תקס"ה, כמעט עשר שנים אחרי שו"ת טוב עין שיצא לאור בשנת תקנ"ו. אלא יותר
משמע בלשון שכתב תשובה זאת אפילו לפני דבריו בשם"ג, ועוד לא שמע הערעור, שידוע שהרב חיד"א לא כתב
ספריו כפי שהוא הדפיס אותם, ועדיין צ"ע.

אולם מרן פאר הדור בחזו"ע אבילות (ח"א מעמוד תקי' והלאה), מביא השאלה בכשרות הספר בש"ר, ודוחא דברי
הגאון חיד"א בשם האחרונים. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת יבי"א (ח"ב חיו"ד ס' כה מאות ד והלאה), וחזו"ע פסח (חלק
הלכות עמוד פג, ופד). ע"ש. ועיין להרב מר בריה דרבינא, הראשל"צ רבי יצחק יוסף שליט"א, בעין יצחק (ח"א
פרק כללי פוסקי הראשונים אות מד). ועיין יפה לבשמים (פרק ג) מה שכתב על דברי מרן פאר הדור. ועיין עוד
להרב נאמן בספרו אסף המזכיר (ערך בשמים ראש). ע"ש.

הראשונים, אבל מפורש הוא בהגהות מיימון (שם), ותמוה שלא ראה את זה. ע"ש, וצ"ע.]

ומור"ם (סי' תפט סוף סע' ד) כתב שכן ההלכה בסה"ע, שאסור לאכול סעודה משהגיע זמנה. ועיין כף החיים (שם ס"ק סג והלאה) שכן הסכימו האחרונים ודנו מתי מתחיל זמן האיסור. ע"ש. א"כ לעניננו, הסדר הוה סעודה קטנה, ולפי מרן אסור להתחילו לפני שסופר סה"ע משהגיע זמנה, וכדברי הרב יעב"ץ, וקשה על הסוברים לספור אחר הסדר. [אגב, יש להעיר שטעימה מותר אפילו משהגיע זמן המצוה, כמו שכתב מרן (סי' רלב סע' ג), והוא ע"פ מסקנת הגמ' (שם), עיין ב"י (שם ד"ה ומ"ש דאין הלכה). וכתב הכף החיים (סי' תפט ס"ק סו), שכן הדין בסה"ע שמותר לטעום אפילו משהגיע זמנה. ואולי הוא הטעם לנוהגים לספור מיד אחר מגיד לפני אכילת המצה, כמו שכתב בספר נהגו העם (פסח אות כה), שהוא מנהג משפחת עובדיה. ע"ש.

וכן הביא בספר ויגד משה (שם ד"ה ועיין), בשם הרב עטרת ישועה שזו היתה הנהגת הרב בעל אמרי נועם. ע"ש. וכן הביא מהרח"ף (חיים לראש שם ד"ה ועיין), שאולי זה כוונת הסדור עבודה ומורה דרך. ע"ש. אלא שקשה להבין מה הרוויחו בהנהגה זו, שממה נפשך, לפי הפשט עדיין יש סתירה וולוזל כל זמן הסדר, כנ"ל, וכן הקשה הרב עטרת ישועה (שם). וגם לפי הסוד כדלקמן אות ו, חייבים לספור או לפני הסדר כדעת הרש"ש, או אחר, כדעת הגאון חיד"א. וצ"ע.]

ומרן בב"י מביא (שם ד"ה וכתבו), בשם התוס' (שם ד"ה בתספורת), שפסקינן כל"ק שהם דברי רב אשי, מטעם שהוא בתראה והוא סידר את התלמוד, ממילא הלכתא כוותיה. ע"ש. אבל כתב הטור (בסע' ב שם), שהרי"ף והרמב"ם סוברים כראב"י, וכתב מרן (שם ד"ה והרי"ף), שהוא משום שהוא לישנא בתרא.

ומסקנת מרן בב"י שם, שכיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן. וכן פסק בשו"ע (שם סע' ב), שאפילו סעודה קטנה, אסור אפילו בזמן מנחה גדולה. ע"ש. והשיעור של סעודה גדולה וקטנה, מביא מרן בב"י (בד"ה וכתוב) בשם הגהות מיימון (פרק ו הל' תפילה אות ז), הכל בו (סי' יא ח.), והסמ"ק (סי' יא עמ' טז), והוא שם בהגהות רב' פרק), שסעודה קטנה היא כמו סעודת שבת ויו"ט, משא"כ סעודת נישואין וברית מילה שאוכלים הרבה בני אדם ביחד, שהם סעודה גדולה. ע"ש. וכן פסקו המ"ב (שם ס"ק כב), והמנחת אהרן (כלל יט אות ז), שסעודת שבת ויו"ט הם סעודות קטנות. ע"ש. [והמ"ב בשעה"צ (אות כא) כתב להעיר על החיי אדם (כלל לג אות ב), שפסק שסעודת יו"ט הוא סעודה גדולה, שזה נגד סתימת מרן. ע"ש. וראיתי שגם הרב נמוקי או"ח (שם אות א) פסק כדעת הח"א, וקשה למה פסקו נגד דברי הראשונים שהביא מרן. וצ"ע. ואולי חשבו להקשות כמו שמקשה המגיה לכל בו, (הנדמ"ח מהדורת פלדהיים ח"א עמוד רצד הערה 835), שהלשון "יו"ט" אינו בראשונים, ונכון הוא בכמה מן

ובשו"ע בהגה (סי' רלב סע' ב) מור"ם מביא כל הנ"ל, ושנהגו להקל לעשות סעודה גדולה, ושאפשר הוא ע"פ היתר האגודה. אבל למסקנא פסק שיש להחמיר שלא לעשות סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה. ע"ש. משמע שמותר סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה. ואפילו שדעת מרן אינו כן, שפסק כדעת הרי"ף והרמב"ם, כבר יצא הגאון רב חיים בנימין פונטרמולי בספרו פתח הדביר (סי' רלב אות י'), להליץ על מנהג הספרדים להקל, וכתב שפשט המנהג להקל קודם שנתפשטה הוראת מרן להחמיר. וידוע שמרן כתב בהקדמתו לב"י שכל מנהג שנהגו להקל לפני שפשט הוראתו לאסור, המנהג עומד במקומו. ע"ש. [אבל ע"ש בנדמ"ח, בהערות קרית ספר (אות יד), בשם ספר מנוחת שלום – סופר (ח"ז סי' ו אות יח עמ' עא) מה שהעיר על דברי הפה"ד. ע"ש.]

ותבט עיני בספר ויגד משה (שם ד"ה ובענין), שהביא לתרץ בשם שו"ת פרי השדה (ח"ג סי' עה סוף אות א), שלבאים בסוד ה' הוה כאילו לא הגיע זמן המצוה, שזמנו רק אחר בסדר, ממילא אפשר לאכול. ע"ש. ברם, לשון הגאון חיד"א בברכ"י (שם אות ה, הבאתיו לקמן אות ו) משמע ההפך, שכתב שגראין הדברים ע"פ סוד, אך מה נעשה שאסור לאכול לפני שיספור, מפורש שלא רצה לדחות ההלכה מפני עניני סוד. וכשחזר בו, התיר לאכול רק ע"י שליח וכדומה. ע"ש. ודוק. ועוד ראיתי בפסקי תשובות (סי' תפט הערה 5), לתרץ בשם שו"ת מגדנות אליהו (ח"ד סי' לט אות ז) ע"פ שיטת הצל"ח שמותר לאכול אכילת מצוה לפני ק"ש, שכן הדין כאן שמותר לאכול מצה לפני סה"ע וכל הסעודה נטפל לכך. ע"ש. והספר אמ"א לעיין בדבריו.

וכן פסק מרן פאר הדור בשו"ת יבי"א (חלק יא סי' כ אות ב), והביאו ג"כ בהליכות עולם (פרשת ויקהל אות ה), וכן הוא משמעות הכף החיים (סי' רלב אות ל), וכן פסק באור לציון (ח"ב פרק טו אות א בביאורים). אבל הוסיף באור לציון, שהוא בתנאי שהוא דרבנן, ושיש לו שומר או שעון מעורר, ויפסיק מיד בזמן שיזכירוהו. ע"ש. והוא המסתבר. אבל כתב שם שכשיש משקאות חריפים בסעודה, לא מהני שומר. ע"ש. וצ"ע המקור לזה, שהרי לא חילקו הראשונים בין סעודה גדולה לקטנה אלא בכמות האנשים כנ"ל, וכן כתב בכף החיים (שם אות כו) בשם עולת תמיד ועוד, שהמ"ב בשם מרן בב"י, והמנחת אהרן הנ"ל, כתבו שגם סעודת יו"ט הוא סעודה קטנה, ושם ודאי שותים, שהוא

והנלע"ד לתרץ, שהסוברים לספור אחר הסדר סומכים על שיטת האגודה, מובא בדרכי משה (סי' רלב אות ג) שכתב, וז"ל וכתב בחידושי אגודה פרק קמא דשבת (סי' ו), ורוב העולם אינם נוהרים אפילו בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, ואולי סמכו על קריאת שמש לבית הכנסת ולא חיישינן דלמא אתי למפשע. ובימיהם לא היה כן, אמנם יש בו פלוגתא דרבוותא עכ"ל האגודה. והוסיף הד"מ שם, שנשתררב המנהג להקל ע"פ דעת הבעל המאור (שבת ג: מדפי הרי"ף ד"ה לא), וההגהות מרדכי (שבת סי' תנא) בשם רבינו שמואל בר ברוך, שהתירו סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה. ע"כ דברי הד"מ.

מהרח"ף (בחיים לראש שם בסוף ד"ה ועוד אנחנו). ע"ש.

בענין מי ומה כשר להיות שמירה, יש כמה שיטות. האופן המועיל ביותר הוא חבורה שמתקבצים אחר הסדר לספור ביחד, כמו שכתב בשלמי חגיגה (שם) וש"ת מהרש"ג (ח"א סי' ל) ע"ש. ואם זה לא שייך, אז יעמיד שומר להזכירו. הבא"ח (פרשת ויקהל אות יג), כתב שאחד מן המסובים בסעודה, אינו יכול להיות השומר. ע"ש. אולם הגאון חיד"א (שם) כתב, וז"ל וגם לצווה לבני ביתו שיזכירוהו. ע"כ. ע"ש. וכן כתב בלשון דומה הרב מהרח"ף (שם). ע"ש. משמע שגם משתתפי הסעודה יכולים להיות שומרים. ובדומה האור לציון (שם בביאורים ד"ה ונראה שרשאי) כתב, שאשתי יכולה להיות השומרת אע"פ שהיא אוכלת עמו, מפני שאימת בעלה עליה. ע"ש. אולם לא אכחד שהגרי"ח בספרו רב ברכות (מערכת בדיקת חמץ עמ' לד והלאה) כתב, שלא מהני שומר שאינו מחוייב באותו דבר. ע"ש. א"כ בנד"ד, שנשים לא חייבות בשה"ע לכאורה לא מהני למנות אשתו. ממילא יש לעשות אחד מהאנשים לשומר, ולסמוך על הגאון חיד"א ומהרח"ף.

אבל יש עוד אופן מובא באור לציון (שם ד"ה ונראה שאף), והוא שיכול להכין שעון מעורר להזכירו. ע"ש. וכן כתב הגרי"י פישר בהליכות אבן ישראל (סה"ע אות יט). ע"ש. וכן בנד"ד יכין השעון מערב יו"ט. ובדומה לזה כתב הרב משה יהודה כ"ץ בויגד משה (סי' לד אות ב ד"ה ולענ"ד עמ' רעז), לקרוא

חלק ממצות יו"ט, ועדיין נקרא סעודה קטנה. אלא הנראה הוא שהרב כוננו לומר, שאסור להתפלל כשהוא שיכור וממילא לא מהני שומר. וכן מדויק בחדס לאלפים (שסי' רלב אות ז) שכתב שאם ישתכר תפילתו תועבה, ולא כתב שהוא טעם איסור הסעודה. ע"ש. וכן הוא בפתח הדביר (שם ד"ה וכ"כ הגאון) בשם הרב יעקב אשכנזי, שאסור לו להתפלל כשהוא שיכור וממילא לא מהני שומר. ע"ש.

וכן הביאו, מרן פאר הדור בהליכות עולם (פרשת ויקהל אות ה). ע"ש. ממילא מובן שבסעודת יו"ט, אע"פ ששונה יין ובדרך כלל כבר הגיע זמן תפילת מנחה, אינו מתפלל אחריו מיד, לכן מותר לשנות, וגם נקראת סעודה קטנה מטעם שאין שם הרבה בני אדם. וא"כ גם בנידון דידן שכבר התפלל, אע"פ ששונה יין, מהני לעשות שומר להזכירו לספור העומר. ויש להוסיף מה שכתב הרב משה פיינשטיין באג"מ (או"ח ח"ד סי' צט), שלא מסתבר לאסר העמדת שומר לשה"ע שלרוב הפוסקים הוא מדרבנן בזה"ז, ויהיה יותר חמור מק"ש שהוא מדאורייתא. ע"ש.

רואים מכל הנ"ל, שאפילו לספרדים, מותר לעשות סעודה קטנה, על ידי תזכורת או שומר, אפילו כשהגיע זמן המצוה. וממילא בנידון דידן שהוא סעודה קטנה על פי הנ"ל, מותר להתחיל הסדר ולספור אח"כ, אם הכין שומר או תזכורת. וכן פסקו הגאון רבי ישראל יעקב אלגאזי בשלמי חגיגה (הל' סה"ע אות א), הגאון חיד"א (טו"ע סי' ח),

או"ח (סי' תפט אות א ועוד מקומות), ובסמוך (אות ו) הבאתי שהוא שיטת הרש"ש ועוד הרבה מקובלים. ע"ש. ויש להוסיף שראיתי שכן פסק הרב שמואל רפאל בוחבוט (בהגהותיו בסוף ספר פקודת אלעזר אות ד). ע"ש. והרב שלום משאש בשו"ת שמש ומגן (ח"א סי' כה), ע"פ מהר"ש עמאר בשם הרב נה שלום. ע"ש.

בליל שני של פסח, מתוך הגדה שיש בסופו סדר סה"ע, וזה יהיה תזכורת להזכירו. וע"ש (אות ג ד"ה וכדאי) שמביא ארבע דוגמאות של הגש"פ שנדפסו לפני יותר ממאתיים, וכתוב בהם סמוך לפיוטים שבסוף ההגדה, סדר אמירת סה"ע. ע"ש. ויש עוד להאריך בזה, איך מותר להמשיך לאכול משהגיע זמן המצוה, אבל אכ"מ ועוד חזון למועד.

(ו) **פוש** גבן לבאר באיזה דרך ישכון אור ע"פ סוד. ובאמת גם בסוד נמשך הפולמוס והיא סוערת. ראש המדברים הוא ספר חמדת ימים (בחלק ב עניני עומר פרק א) באות ט כתב, וז"ל ועתה תחזה כמה שגו בחוזה "בנגלה" ובנסתר, המונים העומר בליל שני של פסח בערבית, ואח"כ עושים הסדר הבא על הגלות ועל יציאת מצרים, ונמצא מקדימים את המאוחר ומאחרים את המוקדם. ונהפוך הוא אשר יעשו בראשונה זכר לגלות ויציאת מצרים והוא במעשה הסדר, ושוב יעשו סדר הספירה זכר השבתת הטומאה והתפרקם ממנה. ע"כ. ובאות י כתב, וז"ל, ואם אל סודו תדרוש קח לך בשמים ראש המופלא האר"י זלה"ה בשנו"תו את טעמו של עומר, כי בא להחזיר עטרה ליושנה המה המאורות הגדולים עם הקטנים ולו סדרים בסדר הנעשה קדש ורחץ וכו', ואולם אחר גמר הסדר הלא נסע יתרום במ פנה הודם פנה זיום, אכן במעשה סה"ע ספיר גזרתם לו יסבו בלכתם, בסדר המדריגות בשבועות וימים כנודע לבאים בסוד ה, אל עבדיו. כי על כל אלה יאותה לנו לערוך בראש סדר קדש ורחץ וכו', וגם לאחרונה כי יעבור בסך מספר העומר להחזיר העטרה ליושנה. והמקדים סה"ע למעשה הסדר תועה הוא מדרך השכל

היוצא מכל הנ"ל הוא, שיש סמוכים גדולים לספור אחר הסדר, בתנאי שייכין שומר או תזכורת להזכירו. ואציין הפוסקים שמצאתי בחיפוש שעומדים בשיטה זו. כבר הבאנו (באות ג) שהיא שיטת הגאון שו"ג ע"פ הח"י, וכן הוא בשלמי חגיגה (שם) ע"פ הרמ"ע מפאנו. ועוד הבאנו (באות ד) שכן פסק הגאון חיד"א ע"פ שו"ת בש"ר והרמ"ע, (ועוד בזה בקרוב באות ו באריכות). ונמשכו אחריהם חבל אחרונים, הרב אברהם כלפון בלקט הקציר (סי' כב אות קג), הרב דניאל טירני בעקרי הד"ט (סי' כא אות יג), הרב אברהם אלקלעי בזכור לאברהם (בח"ג דף כז עמ' ב, ובנדמ"ח באות ע עמ' רנט), ומהר"ף (שם) וע"ש שהביא עוד פוסקים, ובנו ממשיך דרכו ביפה ללב (סי' תפט אות א), וכן כתב הרב חיים דוד חזן (בנו של היר"ח) בספרו ישרי לב (דף ט עמוד ב), ושהוא מנהג משפחת חזן, ובמשמרת שלום קאידינאו (סימן לו סע' א), וכן משמע בויגד משה (שם), והגרי"ח (כדלקמן באות ו).

מאיך כמו שכתבנו לעיל (סוף אות ב) המשמעות במרן הוא לספור מיד אחרי תפילת ערבית, ושכן פסק הרב יעב"ץ ודעימיה, וכן האדמו"ר ממונקאטש בנמוקי

(דף כה ע"ב), בתשובותיו לע"ז שאלות ממקובלי תונס (שאלה סז, ועז שם), שעונה לשאלה זו מתי יש לספור סה"ע ביו"ט שני של פסח בחו"ל. וכתב, וז"ל וענין ברכת העומר לבני חו"ל ודאי צריך לומר אחרי ערבית כשאר לילות, כי אין לה שייכות עם הסדר בלילה זו לבני חו"ל. כי מצות סה"ע הוא מצות עשה דאורייתא שהם בשני פרצופי חג"ת ונה"י הכוללים, דו"ן הכוללים כנודע. והסדר בלילה זו לבני חו"ל הוא ממצות דרבנן שהם ביסוד, שהם פרצופי יעקב ורחל כנודע. ולפיכך צ"ל ברכת העומר תיכף אחר ערבית דיו"ט ב' ולא יאחרנה עד אחר הסדר, שאם יאחרנה הרי גורם לתת אחיזה לחיצונים. ע"כ. ע"ש.

הנה מפורש כאשר כתב הגאון חיד"א ששמע בשמו. והיה קשה לי להבין דבריו הקדושים, שכתב שסה"ע דאורייתא, הלא לרוב ראשונים הוא דרבנן בזה"ז, חשבתי לישב שהרב מרמז ליסוד המאירי והר"ן שסה"ע בא מכח דאורייתא כנ"ל. וכן כתב ליישב דבריו האדמו"ר ממונקאטש בשער יששכר (שם בהתחלה), וע"ש לעוד פשט. אלא שיש לבאר אם כן הוא ע"פ סוד. וב"ה מצאתי און לי בשו"ת דע"ה והשכל להרב המקובל ר' עובדיה הדאיה (ח"ח ס' לג), שהובא שם שאלה ותשובה, מן הרב המקובל ר' מסעוד הכהן אלחדאד, ששלח להרב הדאיה, ושם (ד"ה אמנם באמצע) כתב וז"ל, עכ"ז השורש לא יכזב בגבחי מרומים אשר לא יחסר כל טוב בבחי' המתיחס לשורש המצוה ההוא בתיקונה, ובבחינת המשכת המוחין ע"י הכוונה במחשבה ובדיבור

ולא יעשה כן במקומינו לתת הצעירה לפני הבחירה. ע"כ. ע"ש.

וכבר כתבנו לעיל דברי הרב יעב"ץ על דברי הח"י. והגאון חיד"א בחמש מקומות דן ע"פ קבלה לספור אחר הסדר, ובשלשה דוחה דברי הרב יעב"ץ. הראשון בסדר הוא בברכ"י (סי' תפט אות ה) שכתב שנראין הדברים ע"פ סוד לספור אחר הסדר, "אך מה נעשה דלפי הדין אסור לאכול עד שיספור, ומה גם דבכל אורך הסדר קרוב שישכח מלספור" (ע"ין לעיל אות ה). ע"כ. אבל אח"כ במחזיק ברכה (סי' תפט אות ב) מביא שראה שהוא שיטת הקדוש הרמ"ע מפאנו ודחה דברי הרב יעב"ץ, ושאין אפשר לספור לפני הסדר לידועי ח"ן. ומסיים, שהיה לו ויכוח עם רב מקובל שטען ששייך להסביר ע"פ סוד לספור לפני הסדר, ושכן הוא בשם הרש"ש זלה"ה. ע"ש. ובשו"ת חיים שאל (ח"ב ס' י אות ב), שוב דחה דברי הרב יעב"ץ וכתב שהגיע לידו הסידור של הרב הרב המקובל משה זכות, וגם שם כתוב לספור אחר הסדר, ושכן סובר הרב הגש"א [רב נתן שפירא]. וכתב ביאור למה מוכרח לספור אחר הסדר לפי סוד. ומסיים ששמע שדעת מהר"ש שרעבי זלה"ה לספור אחר התפילה, אבל אין דעתו כן. ע"ש. והוסיף על זה בשו"ת טוב עין (סי' ח) לדחות דברי הרב יעב"ץ ולהביא ראיה מן שו"ת בשמים ראש כדלעיל (אות ד), ומסיים שיש לעשות כדעת השלשה גדולי עולם. ע"ש. וכן כתב בלב דוד (פרק ל אות יא).

השתא נחזי אנן, דברי המקובל האלקי מאור עינינו הרב הרש"ש זלה"ה בנהר שלום

עכ"פ ע"פ הנ"ל מיושב דברי הרש"ש זלה"ה, ושיש לספור ע"פ קבלה מיד אחרי ערבית, וששני גדולי המקובלים פסקו כמו הרש"ש זלה"ה, ודלא כהגאון חיד"א. וכן פסקו עוד מקובלים, הרב המקובל אברהם חיון (בהגהותיו לשלמי חגיגה הל' סה"ע אות א), ובכף החיים (ס' תפט אות ז), ובאור לצייון (ח"ג עמוד קעח). וכן כתב הרב רי"ח סופר שליט"א (בהערותיו בריש ספר וספרתם לכם אות ג באריכות). וכן פסק בשו"ת מחקרי ארץ - שעיו (ח"ב ס' נג). ובשו"ת יצחק ירנן (חלק א סי' לט). וכן אמר לי לעשות מו"ר הרב דוד דניאל כהן שליט"א. והטעם לכך הוא שמרן הרש"ש זלה"ה הוא אביר המקובלים וממנו לא נוז, אפילו נגד הגאון חיד"א. עיין להרב רי"ח סופר (שם סוף האות), ומרן פאר הדור בחזו"ע אבולת (ח"ב עמוד רעח ורעט, וח"ג עמוד י), ולב חיים למהרח"ף (ח"ב ס' צה ד"ה ואנכי הצעיר). ע"ש.

אולם הגאון ר' יוסף חיים בספרו ידי חיים (סי' תפט אות א), כתב שמנהג עירו הוא כדעת הרש"ש, אבל הוא נגרר אחר זקיני הרב משה חיים שפסק תמיד כהגאון חיד"א. וידוע שבדרך כלל הגרי"ח פוסק כהרש"ש כשנחלק עם הגאון חיד"א, עיין בספרו בא"ח (ש"א פרשת חיי שרה אות יב) בענין תפילין דר"ת לאבל, ובבא"ח (ש"ב פרשת ויקרא אות חי) בענין להניח תפילין בר"ח אחר תפילת מוסף. ע"ש. והנראה להסביר מה ששינה מדרכו הוא שזה היה מנהג המשפחה, וגם שדעתו שיש לסמוך על תלתא סומכי קשוט שהביא הגאון חיד"א, ומדויק כן מלשונו שם שכתב "ואלו ואלו דברי אלקים חיים ובלבד

המעולה מהמעשה אשר תהיה בה חילוף וביטול, אבל הכוונה והמחשבה והדיבור אינם מקבלים סוג החילוף והביטול בתיקונם בבחינה המיחסת לשורש אליהם כמאז וכמקדם. ואי לזאת עדיין יכולים ליחס במצות סה"ע בסדר הכוונה והמחשבה והדיבור גם בזמן הזה שהיא דאורייתא, ואין לה יחס ושותפות עם הגדה בליל ב' לבני חו"ל שהיא דרבנן, ואין לה שום שורש מבח' מ"ע דאורייתא המתיחס אליה ביו"ט שני של גלויות, כי היא מתורת מנהג אבותיהם וא"כ דברי מוה"ר ש"ש ז"ל דברי אלקים חיים. ע"כ. והוא תירוץ לקושינו וביאור וחיוק לשיטת הרש"ש זלה"ה. והוסיף שם להקשות שמתוך דברי הגאון חיד"א משמע שראה דברי הרש"ש, וא"כ למה לא פסק כהרש"ש כדרכו. והניח בצ"ע. ע"ש.

והרב הדאיה (שם) מתחיל בביאור הויכוח בין הגאון חיד"א והרב המקובל שמובא במחזיק ברכה. ואח"כ כתב שהגאון חיד"א לא ראה דברי הרש"ש אלא שמע שהם בכתובים, ולכן סר לדרך אחרת. [אבל יש להקשות, והוא קושיית אאמו"ר בספרו כת"י הקבלה בהלכה (ח"ב אות יג בהערה), ושור"ר שהקשה כן מרן פאר הדור ביב"א (ח"ג ס' ה אות ב), שתירוץ זה יכון לכאן ולמחלוקתם בענין תפילין בר"ח אחר מוסף, אבל לא למח' הגאון חיד"א והרש"ש זלה"ה בענין תפילין דר"ת לאבל, ע"ש]. ואח"כ מאריך ששיטת מרן הוא שסה"ע הוא מהתורה לחומרא, וכבר כתבנו (אות ב) לדחותו בשם מרן פאר הדור. ע"ש.

שיכוין לבו לשמים". ע"ש. וידוע גדלות הגרי"ח בקבלה, עיין הליכות עולם (ח"ג בהקדמה עמוד יא ד"ה וגדלותו בחכמת הנסתר), וא"כ אין לומר שדעה זו נדחתה. ודוק.

מסקנא דדינא, שדעת מרן, והרב יעב"ץ וכמה פוסקים, והרש"ש, והרבה מקובלים, שיש לספור סה"ע מיד אחרי ערבית בלילה הראשון בחו"ל, ע"פ כל הנ"ל, וכן הלכה. אולם הרוצה לנהוג כדעת הגאון חיד"א, ותלתא סומכי קשוט, והגרי"ח, וכל הפוסקים שנמשכו אחריהם, ויעשה שמירה ראויה כנ"ל, יש לו על מה לסמוך.



בית דוד





בענין איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה במקום ספק ספיקא

וחשש קבוע ודעת מרבו מרן הגר"ד פיינשטיין זצ"ל

הרב ברוך מאסקוויץ

מחבר ספר שו"ת "ודברת במ", ניו יורק



תוס' דלענין אכילה ודאי יש איסור מה"ת מפני שהוקש למת, מ"מ כיון דכתיב "ויאכלו זבח מתים" (תהלים קו, כח) לאכילה איתקש ולא להנאה. וכן איתא בשיטה מקובצת (ב"ק עא, ב) בשם ר' ישעי'. ומשמע דלמעשה נשאר ספק בזה דיש לומר דלענין הנאה ההיקש אינו אלא כאסמכתא, וכן משמע שהבין החזו"א דברי השמ"ק, עיין בחזו"א (יו"ד סי' ס ס"ק כב) שהקשה דאיך שייך להיות ספק בזה דמשמע בע"ז דף נב (עמ' ב) דאסור בהנאה מן התורה כדאיתא שם "או דלמא איסור דאורייתא לא בטל" ואיירי התם לענין איסור הנאה מתקרובת ע"ז. ולא הקשה החזו"א מסוגיא בדף כט (עמ' ב) דשפיר י"ל דההיקש בענין הנאה הוי רק אסמכתא בעלמא ורק אכילה אסורה מה"ת. ובאמת רע"א בחולין (יג, ב) כבר הקשה מהסוגיא בדף נב (עמ' ב) וז"ל "ולכאורה קשה מסוגיין ע"ז (נב, ב) איסור דאורייתא לא בטלה טומאה דרבנן בטלה, ואמאי לא מבעי נמי אם מהני ביטול לענין הנאה דהוי רק מדרבנן וכו' וצ"ל דאפשר לפרש איסורא דאורייתא היינו איסור שלה דאסמכוהו אקרא דכתיב ויאכלו זבחי מתים ממילא מכח אסמכתא אין לה ביטול כדרכ גידל דמה מת אין לה ביטול, טומאה דרבנן היינו בטומאת מגע לרבנן דלא אסמכוהו אקרא דזבחי מתים דא"כ גם באהל

תדע דבכל שאלה בענינים אלו צריך דוקא שאלת חכם, כי בשנינו איזה פרט יכול הדין להשתנות. ובנוגע להלכה למעשה צריך כל חכם להורות ע"פ מה שנראה לו. רק לתועלת הלומדים והמעיינים כתבתי משא ומתן ובאורים ע"פ מה ששמעתי מרבנו זצ"ל להגדיל תורה ולהאדירה.

(א) **מצינו** במסכת עבודה זרה (כט, ב) במשנה דיין שנתנסך לע"ז אסור בהנאה, והגמרא מביא מקור לאיסור זה מ"אשר זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם" (דברים לב, לח), שהקיש הכתוב ניסוך היין לזבח, מה זבח אסור בהנאה, אף יין שניסכו לע"ז אסור בהנאה. וזבח גופא אסור ממה דכתיב בתהלים (קו, כח) "ויצמדו לבעל פער ויאכלו זבחי מתים", שהקיש הכתוב קרבן שהוקרב לע"ז למתים, ומתים אסורים בהנאה דיש היקש לעגלה ערופה דאסורה בהנאה, מדכתיב בה כפרה (דברים כא, ח) כקדשים. ומצינו מחלוקת ראשונים אם האיסור הנאה בתקרובת ע"ז הוא מה"ת או רק מדרבנן. דעיין בתוס' ב"ק (עב, ב ד"ה דאי) שכתבו להסתפק בתקרובת אם אסור בהנאה מה"ת או רק מדרבנן, דיש לומר דגם באיסור הנאה מדרבנן מ"מ חשיב ליה שפיר לאו ידידיה כיון דחכמים אסרו כל ההנאות ממנו ולכן אין אשה מקודשת אם מקדש בתקרובת. ומסיקים

ממסיבותיהם שלא יבא לידי זנות עם בנותיהם וימשכו מזו לע"ז כדרך שעשו בשטים, עכ"ל. וכן עיין בבית הלוי (חלק א סי' לב אות ח) שמפלפל דיש דעות בזה אם מה"ת או מדרבנן, וכן הוא ברע"א בכמה מקומות עיין בחידושי חולין (יג, ב) ודרוש וחידוש (סוף מסכת חולין) וגליון רע"א ליו"ד (בסי' ד ס"ק ה בש"ך) [ולקמן אבאר דבריו]. ועיין שם דסמך הר"ן בזה להלכה והחמיר יותר בנוגע לאיסור אכילה מאיסור הנאה. ע"ש.

(ב) **ולמעשה** הרמב"ם (בפרק הלכות ע"ז הלכה ב) פסק דהוי מה"ת ולוקין על הנאה גם מתקרובת ע"ז משום "לא ידבק" וגם משום "לא תביא תועבה". וכבר הקשו המפרשים על רמב"ם בזה דעיין רע"א בגליון וז"ל "נתקשיתי ברמב"ם דתקרובת ע"ז אסור משום לא ידבק בידך והא בסוגיא דע"ז (כט, ב) למידי' דתקרובת ע"ז אסור משום דכתיב ויאכלו זבחי מתים ואיתקש למת, והא בלאו הכי אסור מטעם ולא ידבק, והיה משמע מזה דלא ידבק קאי על ע"ז ולא על תקרובת ומשמשיה. ובאמת מלשון מתניתין (מד, ב) וכתוב בתורתם ולא ידבק וכו' משמע דהכל בכלל לא ידבק, וכן בר"ש (פ"ג דערלה משנה ז) דין נסך ועורות לבובים אוסר בכל שהוא משום ולא ידבק, וצ"ע (ליקוטים שבסוף דרוש וחידוש ח"ב, נדפס ברמב"ם מהד' שבתי פרנקל). ומצאתי בחזון איש (יו"ד סי' נו ס"ק א) שכתב לבאר דברי הרמב"ם ע"פ הרמב"ן בספר המצות (ל"ת קצד) דמה דמצינו מלקות במסכת מכות (כב, א) היינו בע"ז ממש ולא בתקרובת, ולכן

לטמא אלא ע"כ דגזרו גזירה בעלמא לטומאה יש לומר דבטל, עכ"ל עיין שם.

ועכ"פ יש שיטה בראשונים דגם ההיקש לענין הנאה אינו אלא אסמכתא. וכן הובא מחלוקת זו בשער המלך (בפרק הלכות אישות הלכה א ד"ה ואפילו) וכן במשנה למלך (בפרק יסודי תורה הלכה ח ד"ה עוד כתבו תוס') שכתב דתוס' ב"ק סותר תוס' ע"ז (יב, ב ד"ה אלא בורד). ועיין לשון הרשב"א קידושין (נח, א) "ויש שמביאין מדתניא בתוספתא דמכלתין המקדש ביין נסך ובעורות לבובין ובכל מה שחל עליו שם ע"ז אע"פ שמכרן וקדש בדמיהן אינה מקודשת. ואמרינן דתקרובת ע"ז אינה אסורה בהנאה אלא מדרבנן דהא מדכתיב ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים ילפינן לה בע"ז (כט, ב), ודברי קבלה הן ואסמכתא דרבנן ואפילו הכי אינו מקודשת. וליתא, דהא אמרינן בחולין בפרק השוחט (מ, א) חולין בשבת בחוץ לע"ז חייב שלש חטאות וכו'. ותירצו בתוס' דבאכילה ודאי אסירא דבר תורה, והיינו דפרכינן אשחוט חוץ וכו'. יש לומר דמאי דכתיב בקרא בהדיא מקשינן לה, דאכילה הוא דכתיבא דכתיב ויאכלו זבחי מתים, לאכילה איתקש ולא להנאה ע"ש ברשב"א. ולשער המלך הנ"ל הרשב"א מכריע כן להלכה אלא דיש דעות אחרות בראשונים. וכן מצינו דעה זו במאירי ע"ז (כט, ב) וז"ל, "ואע"פ שיש שפירשו שאף יין נסך מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, עיקר הדברים כך הוא, ומכל מקום סתם יינם וסתם מימיהם היו מותרים בשתיה, והראשונים גזרו על סתם יינם ליאסר בשתיה כדי להתרחק

ולהלכה הרבה ראשונים פסקו כהרמב"ם בתקרות ע"ז אסור בהנאה מה"ת, וכן הוא דעת החינוך (סימן תכט), והרמב"ן בקידושין (מח, א) וריטב"א שם, וכן כמה תוס' בש"ס משמע דלא קי"ל כתוס' ב"ק (עב, ב) דמסופק בזה, עיין תוס' ע"ז (יב, ב ד"ה אלא), וכן בחולין (יג, ב ד"ה תקרובת), אבל לא משום לא ידבק אלא משום דסוברים הני ראשונים דיש היקש בנוגע להנאה ג"כ ממילא במה דיש היקש לאכילה ולא כתוס' ב"ק (עב, ב) וכמו שהעיר רע"א עיין בחידושי לחולין (יג, ב) ובגליון ע"ז (יב, ב). וכן עיין בתוס' הרא"ש בחולין (יג, ב). וכן הוא להלכה כמבואר ביו"ד (סי' קנה סעי' ג) דמותר להנות מע"ז שלא כדרך הנאתן ע"פ מה דקיימא לן דרק כלאים ובשר בחלב אסור גם שלא כדרך הנאתן, משא"כ לענין להנות מע"ז, ומקור לזה בפסחים (כה, א), ועיין בש"ך (ס"ק יג) דשלא כדרך הנאתן עדיין הוי כאסור דרבנן (ע"פ הרא"ש), ומבואר דבדרך הנאתן הוי כאסור תורה ומשמע דאיירי בכל תקרובת ע"ז. ועיין בגר"א (שם ס"ק כב) דמשמע דקי"ל כתוס' שם דבדרך הנאתם אסור מה"ת וכן דעת הרא"ש (בפסחים כה, א), ומשמע דרק שלא כדרך הנאתן הוי כאסור דרבנן שמותר ולצורך רפואה מותר. וכן כתב הגר"א על השו"ע יו"ד סימן קמב (סעי' י) שמביא ב' דעות, וכתב בבאור הגר"א (שם ס"ק כח) משמע דקי"ל כתוס' ע"ז (יב, ב) דשלא כדרך הנאתן הוי רק מדרבנן, ומשמע בפשיטות דבדרך הנאתן אסור מן התורה. ומשמע דקי"ל כתוס' בע"ז (יב, ב) דבדרך הנאתן פשוט דאסור מה"ת.

שאלו בגמרא (כג, ב) מגלן איסור הנאה בתקרובת ע"ז. וז"ל החזו"א שם "ודעת הרמב"ם דלאחר דילפינן איסור הנאה בתקרובות ובניסוך מוקמינן קראי דתועבה וחרם בתקרובות וניסוך, והלכך כתב בפרק ז הלכה ב דהנהנה מן התקרובות לוקה שתיים, ולא הזכיר דין יין שהוא בכלל תקרובות שהזכיר. ומיהו דעת הרמב"ם דלענין מנין המצות חשבינן יין בפנ"ע כיון שיש מקרא מיוחד להקיש יין לזבח, והלכך מנה לה בפני עצמה בפרק יא מהלכות מאכלות אסורות וכתב דיין שנסך לה כזבח שקרב לה ולא הזכיר לאו אחר ביין אלא היקש לזבח" עיין שם בחזו"א.

ועיין באגרות משה (בחלק א יו"ד סי' רכט) במה שכתב שם לפרש דברי הרמב"ם הנ"ל, וז"ל שם (ענף ג ד"ה והנה) "וא"כ צריך לומר שסובר שאינו איסור חדש שאסמכיה דוד אקרא דא"כ לא היה שייך ללקות על הלאוין דלא תביא ולא ידבק, וגם לא היה לוקה כלל דמגלן שלוקה על איסור זה דלא נאמר כלל בלשון לאו וכו', אלא שסובר שהוא רק גילוי דעת שגם תקרובת עכו"ם הוא בכלל איסור הנאה דע"ז ומשמשיה שהם תרתי "לא תביא" ו"לא ידבק", ואף שהגילוי בלשון אכילה ממילא הוא גם בהנאה כאיסור ע"ז. ע"ש. ועיין שם דהאגרות משה מפרש דהצד בראשונים להקל באיסור הנאה משום דלא הוקש אלא לענין אכילה והקרא רק אסמכתא בעלמא, ולא כדעת הרמב"ם דהוי ממילא כאיסור ע"ז עצמה וממילא לוקין משום ב' לאוין ע"ש.

למעשה לתוס' בכמה מקומות סותר התוס' בב"ק, וכתוס' בע"ז (יב, ב) ובחולין (יג, ב) וע"ז (לב, ב ד"ה והיוצא), וכן כתב רע"א דתוס' (יב, ב) שם סותר תוס' בב"ק (עב, ב) הנ"ל ע"ש. אבל מע"ז עצמו לכו"ע שייך איסור לא ידבק כמש"כ רמב"ן וצ"ע.

(ד) **וכל** מש"כ בנוגע להנות מע"ז דרך הנאתן דקי"ל דהנאה אסור עכ"פ להרבה ראשונים מה"ת כנ"ל. אבל צ"ע בגדר הנאה כדרך הנאתן דאסור ביו"ד סי' קנה אפילו לצורך רפואה מה"ת. דעיין בתוס' ע"ז (יב, ב ד"ה אלא בוורד) שמפרש דעיקר גדר דרך הנאתן תלוי במה דהדס והוורד "עיקריהו לריחא", וזה הוי גדר של דרך הנאתן דאסור מה"ת לרוב ראשונים הנ"ל. וראיתי באגר"מ (יו"ד ח"א סי' רכט) להסביר הגדר בזה, והאריך שם (ענף ה) לבאר למה שמצינו בפסחים (כה, א) דלעשות לרפואה ליתן חלב על מכתו נחשב שלא כדרך הנאתן, דאדרבה מסברא כיון דעומד לזה למה לא יחשב צורך רפואה כהנאה. ומסיק שם (ד"ה אלא) וז"ל "דאם היה גם דרך כל אדם ליתן חלב על גבי בשרן היה אסור גם לרפואה דהא זהו דרך הנאת כל אדם, וכמו שאסור לסוך שמן לחולה משום שהוא דרך הנאת כל אדם וכו', ולכן ראיה מזה שאף אם היה עומד לרפואה לא היה לוקה משום דבעינן הנאה כדרך הנאת כל אדם". ולכן בדבר דאינו עומד להנאת כל אדם אלא לרפואה אינו נחשב כהנאת כל אדם ונחשב שלא כדרך הנאתן, ועיין נמי בזה בספר צפנת פענח (מהדורא תנינא הל' ע"ז פרק ז) שמסביר הגדר של תוס' בע"ז וז"ל, "ועיין תוספות ע"ז (יב, ב)

(ג) **אבל** עדיין צ"ע דלא מצינו בפירוש דאסור בחד ספיקא מה"ת באיסור הנאה מתקרובת ע"ז, דאולי איירי בע"ז ממש דאסור לכו"ע משום לא ידבק ולא תביא וחרם וכו', אבל לדעת הצד הנ"ל דהוי רק מדרבנן אולי שייך לומר דאסור בהנאה, וגם בשלא כדרך הנאתן החמירו בזה ורק לצורך רפואה מותר כדאיתא שם בסימן קנה. וכן עיין בדברי הבה"ל (על או"ח סימן ריו סעיף ז) דאיתא בגמרא (ברכות נג, א) דאם היה מהלך חוץ מעיר של ע"ז אין מברכים על הריח, וכתב המשנ"ב (ס"ק כג) שיש לברך אם מחצה ישראל ומחצה ע"ז, אבל בבה"ל שם (ד"ה ואם) השיג על זה דאפילו מחצה על מחצה אין מברכין דכיון דידוע דהריח בא מריח ע"ז מלא ידבק ומן החרם, והוי ספק תורה ע"ש. ולכאורה לא קשה דהתם הוי כנהנה מע"ז עצמה, וגרע מסתם תקרובת ולכן סתם הבה"ל דיש חשש נמי מה"ת ובחד ספק אסור. והתם לענין ריח איירי במשמי ע"ז ומשום לא ידבק ולא כתקרובת דרק מהיקש כמש"כ המנחת חינוך (בסימן תכט ס"ק ד) בשם תוס' ב"ק (עב, ב) דיש לחלק בזה צ"ע. ולכן לענין תקרובת יש לחלק דאולי הוי כמחלוקת פוסקים כמש"כ הרמב"ן (בלאוין קצד) דתקרובת לא נכלל בדין לא ידבק, וכן משמע מכל הראשונים שכתבו דאיסור להנות מתקרובת הוי רק מההיקש בסוגיא בדף כט (עמ' ב) וכמש"כ במנ"ח שם (תכט, ד) ע"ש דהרמב"ם וחינוך סברו דגם בתקרובת לע"ז שייך איסורים דלא ידבק משא"כ לדברי התוס' (ב"ק עב, ב) הנ"ל, ומביא דנשאר מחלוקת הפוסקים והמ"ח לא מכריע כהרמב"ם להלכה בנוגע לתקרובת. אבל

אם מאותו תערובות נפל לשנים אחרים הרי אלו אחרים מותרים, ומוכח דב' תערובות מותר גם בנוגע לתקרובת ע"ז. ועיין בש"ך שם שפסק למעשה כן דבס"ס מותר בכה"ג. וכן פסק הש"ך בסי' קי ס"ק נב על פי מקור הדברים בזבחים (עד, א) וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פרק ז ע"ז הלכה י). אבל הש"ך כתב לחלוק על השו"ע שכתב דאם איירי בדבר חשוב לא בטל אלא בג' תערובות, עיין בש"ך שם ובסימן קמ ס"ק ב, לדעת השו"ע (סימן קי סעי' ח) בדברים חשובים ליכא היתר אלא בג' תערובות, והש"ך כתב לחלק דבנוגע לאיסור הנאה יש להקל גם בב' תערובות, ורק לענין איסור אכילה יש להצריך ג' תערובות ע"ש. ועכ"פ מוכח מזה להלכה דבנוגע לאיסור תקרובת ואיסורי הנאה דע"ז הגם דצריך להחמיר בספק א' מ"מ יש להתיר בס"ס של ב' תערובות כמש"כ הש"ך שם, והשו"ע חולק רק אם איירי בדבר חשוב דלא בטל עד שיהא ג' תערובות.

(ה) **ולכאורה** צע"ג בזה דאם יש צד דכל תקרובת הוי רק מדרבנן למה צריך ס"ס להתיר, דידוע הדין דכל ספק דרבנן לקולא. ובאמת כבר כתבו כמה ראשונים שאפילו אם הוי רק מדרבנן החמירו חז"ל בספק א', וכן מצאתי שכבר העיר בזה רע"א בחולין (יג, ב ד"ה ובאמת) וז"ל, "ובאמת צריך לעיין לשיטת תוס' דאיסור הנאה לאו דאורייתא קשה כנ"ל, דמאי פריך בשמעתין וניחוש שמא מין הוא הוי ספק דרבנן וכו'. או דיש לומר דסוגיין קאי לשמואל דסבר בזבחים (עד, א) דבע"ז ספק ספיקא אסור ע"ש [ולא כמו רב, ואנן פסקינן כרב בסי' קמ הנ"ל] ובכ"מ משווי הפוסקים ספק דרבנן לס"ס

מה שכתוב שם לחלק בין ריח דוורד והדס להך דבת תיהא (ע"ז סו, ב), ועיקר הגדר דכל דבר דהדבר עומד לזה וזהו מציאות הדבר הוי זה כמו אכילה לא הנאה. וכה"ג כתב הראב"ד בהשגות על בעל המאור בפרק ב דפסחים גבי בגד שצבעו בקליפת ערלה דלבישת הבגד היינו אכילה שלו דזהו המציאות". ולכאורה לפי זה בנוגע להנאה מתקרובת ע"ז כל הנאה דעומד לכך נחשב כדרך הנאתו ואסור ע"פ מה שנראה שנפסק להלכה ברמ"א ביו"ד סי' קנה סעי' ג. ומבואר שם דרך בשלא כדרך הנאתו לצורך חולה מותר ולפי הנ"ל הכל תלוי אם עומד להנאה כזה לכל בני אדם לאפוקי אם הדבר עומד רק לחולים כדאיתא בפסחים (כה, א). ועיין באגר"מ שם שמביא מחלוקת רע"א בגליון ע"ז (יב, ב) שכתב בפשיטות דמת אסור אפילו שלא כדרך הנאתו, ולדעת המשנה למלך (פרק ה' מיסודי התורה) גם במת שלא כדרך הנאתו מותר מן התורה. ועכ"פ ע"פ מה שנראה ביו"ד סי' קנה ליכא היתר בדרך הנאתו גם לצורך רפואה, ומוכח דע"פ פשטות הכל נחשב כאיסור תורה, ולכאורה גם בספק אחד הוי כספק מה"ת, אם נהנה כדרך הנאה לרוב בני אדם ועומד לכך כמש"כ.

אבל צ"ע במה שכתב הנ"ל דמצינו דבספק א' צריך להחמיר בשאלה מתקרובת דע"ז, וצריך לומר כמש"כ דע"פ רוב ראשונים הנאה אסור מה"ת, ולכן גם בספק א', לכאורה יש להחמיר כבכל ספק תורה. וכן מצינו למעשה בשו"ע (יו"ד סימן קמ סעי' א) דאלילים ומשמשיה ותקרובתיה דאסור, ואם ודאי נתערב בתערובות אינו בטל אפילו באלף אבל

מכל זה נראה דבכל מקום שיש ספק א' צריך להחמיר בתקרובת ע"ז לכו"ע כאילו הוי ספק של תורה, אבל בב' ספיקות ע"כ לפי מה דקי"ל בשו"ע יו"ד סימן קמ כרב בזבחים (עד, א) יש להתיר כמש"כ הש"ך, והמחבר פליג עליו רק להצריך ג' תערובות אם איירי בדבר חשוב דלא בטיל מדרבנן ע"ש. וידוע דס"ס כרוב, ולכן מוכח בפוסקים דגם לענין תקרובת ע"ז אזלינן בתר רוב, ואמרינן כל דפריש מרובא פריש, וכן כתב בתשובות מרן הגריש"א זצ"ל (קובץ תשובות חלק ג סי' קיח), וכן עיין בתשובות והנהגות (חלק ב סי' תיד).

(ו) **אבל** ידוע מכל כללי רוב בסי' קי דאם הוי בגדר לקח מהקבוע צריך להחמיר מה"ת שלא לילך בתר רוב בניכר במקומו במקום הקביעות. וכידוע דיש ב' מיני קבוע א' קבוע מן התורה, היכא דניכר במקומו כסוגיא דזויר (יב, א) וסוף פ"ק דכתובות, ועוד יש מין קבוע מדרבנן בדבר חשוב שאינו בטל כגון חתיכה הראויה להתכבד, וכיון דמה"ת בטל החתיכה ורק מדרבנן נחשב כאינו בטל, וכן הוא כלשון הפמ"ג [באשל אברהם באו"ח סי' תלט ס"ק ד], ומצינו ביו"ד סי' קי דהשאלה נוגע לט' חנויות שמוכרות בשר כשר ואחת שמוכרת בשר טרף, דאם השאלה נולדה כשפירש אזלינן בתר רובא, ואם השאלה נולדה במקום הקבוע הוי חשש מן התורה דלא אזלינן בתר רוב. ועיין בסי' קי סעי' ג דאם נמצא ביד גוי דמותר כיון דלדת הספק היה רק כשנמצא בפירש, וכן מצינו להלכה ברמ"א בסי' קיד סעי' י, אבל תדע דכל הפרטי פרטים דקבוע, רבים מלספור, ואין

בדאורייתא וכו' [ש"ך כללי ס"ס אות טז], וא"כ לשמואל ספק דרבנן בע"ז ג"כ אסור ושפיר פריך ועדיין צ"ע, עכ"ל. וכוונת רע"א לשאול דבכל ספק ע"ז לענין תקרובת הוי רק ספק דרבנן ובס"ס בדבר תורה וספק א' דרבנן לדעת הש"ך (כללי ס"ס אות טז), נחשב כספק דרבנן לקולא, ומ"מ החמירו חכמים לדעת שמואל בזה להחמיר כאילו הוי כספק של תורה. ולכאורה צ"ל סברת רע"א גם לרב בזבחים (עד, א) שהחמיר בחד ספק ומ"מ התיר בס"ס דיש להקשות דמ"מ גם בחד ספק נחשב כס"ס בדבר תורה וספק א' מדרבנן, לדעת תוס' ב"ק (עב, ב) דתקרובת ע"ז אינו אלא מדרבנן לענין איסור הנאה וכמש"כ לעיל. וע"כ צריך לתרץ דלרב החמירו יותר עכ"פ בספק אחד, ולשמואל גם בב' ספיקות אינו יכול להקל. ועכ"פ מצינו שהחמירו בחד ספק גם לדעת הרשב"א ותוס' הנ"ל, אבל בב' תערובות או בס"ס גמור יש להקל מדינא במה דקי"ל כרב בזבחים (עד, א) כדאיתא בשו"ע יו"ד סי' קמ. וכן מבואר בתוס' ב"ק (עב, ב) דמשום חומרא דאיסור ע"ז יש לחושבם כאיסור של תורה. וז"ל שיטה מקובצת (עא, ב) בשם ר' ישעי' וז"ל, "אמנם יש לחלק באיסורי דרבנן דע"ז דחמיר איסוריה אלמזה רבנן לאסור תקרובת באיסורא דאורייתא", וכן משמע ברשב"א קידושין (נח, א), ומ"מ הגם שהחמירו באיסור ע"ז בחד תערובות וחד ספק מ"מ התירו בב' תערובות ובב' ספיקות ממש כדמוכח בש"ך (סימן קמ ס"ק א וסימן קי ס"ק מב).

גם קושיות הט"ז וכו'... כיון דיש מציאות שיכול להכיר את האיסור ליכא כלל גזירה שמא יקח מן הקבוע וק"ל".

כאן מקום להאריך, ובאתי רק לבאר איזה פרטים הנוגע לכמה שאלות בענינים תעריבות איסור בהיתר.

ועיין ביו"ד בסימן קיד ברמ"א בסעיף הנ"ל שכתב וז"ל, "ואם ידוע שמקצת עובדי כוכבים נותנים בו יין ומקצת בודאי אינן נותנים בו יין אזלינן בתר רובא, דכל דפריש מרובא פריש, אבל אסור לקנות מהם מבתיהם דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי", עכ"ל. ועיין בט"ז שהקשה על הרמ"א דבדבר חשוב שנתערב מצינו בסימן קי (סעיף ו) אם פירש מן הקבוע גזרינן שמא לקח מהקבוע, ותירץ דלענין סתם יינם דרבנן לא גזרו עיי"ש. ועיין בש"ך בנה"כ מה שתירץ בזה דבפירש ממילא או בשלקחו עובד כוכבים שלא בפנינו לא גזרינן אפילו באיסור מה"ת וכדלעיל בסימן קי, ע"ש, ועיין בש"ך בס"ק יט שכתב דאיירי כשיש קבוע שם ומ"מ לא מתירין אלא כשהולך העכו"ם לשוק ומוכרים שם.

ועיין בעה"ש (סימן קיד סעיף כג) וז"ל, "כשמוכרין בשוק שאין להם מקום קבוע בשוק הוה כפירש ממקום הקביעות והולכין אחר הרוב", עכ"ל. וכדי להבין כל הסעיף שם צריך לעיין במקור הדברים בסימן קי. ועכ"פ מובן דלפי המטה יהונתן (בעמ"ח הכרתי ופלטתי) בכל מקום שיכול לברר דיש במקום הקביעות איסור וניכר ומובדל מההיתר שם הוי כקבוע מה"ת דהשאלה נולדה במקום הקביעות מאיזה מהן לקח הגוי. ולא דומה למקום דא"א לברר הדבר, וכל השאלה תלויה בנאמנות הגוי, דאז פשוט דיכול לזלזל בתר רובא, דזה כמו דאיתא שם בסימן קי סעיף ג דהיתר במה שנמצא ביד גוי.

(ז) **וע"פ** זה אם אנן סהדי דיש קבוע במקום הגוי וא"צ לסמוך על הגוי הוי כספק נולד במקום הקביעות ואח"כ שייך הסברא דנחשב כלקח מן הקבוע. וכן מצינו כעין זה בשו"ת דברי חיים (חלק ב יו"ד סימן נג) בשאלה התם כשהיה ידוע להם דבמקום שמוכרים משם דבר איסור והיתר וניכר שם במקומו כמש"כ שם וז"ל, "כי יודע בירור שמערבים בתוכו דבר אחר או שומן של נבילה", ואח"כ כתב דלא שייך להתיר וז"ל "כיון דחזינן דכך הוא דרך האומנות לעשותו בשומן נבילה מסתמא כולם עושים כן". ואח"כ כתב "אפילו אם ידוע שרוב אינם מערבים מ"מ אסור ליקח מבתיים [רמ"א סימן קיד סעיף י הנ"ל]. והנה, המוכר אינו מביא הציקארייע

ובאמת כל דברי הש"ך צריך עיון גדול ע"פ הדינים בסימן קי, ועיין היטב בחכ"א בבית אדם (שער הקבוע סימן יח) שטרח לפרש הרמ"א בנוגע דאיך שייך להתיר פירש כיון דהדרא לניחותא, ע"ש. וראיתי בהגהות פירש מטה יהונתן שם שכתב להעיר ע"ד הט"ז וז"ל, "לפי מה דקיימא לן דלא אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה רק שהאיסור ניכר במקומו, משא"כ כשאין ניכר לא אמרינן כל קבוע וכו'... א"כ קשה הא הכא אין האיסור ידוע וניכר, וצ"ל כיון דאם היינו רוצים לחקור ולדרוש מיד היה אפשר לידע ולברר הדבר א"כ עיקר הדברים ניכר וידוע, וא"כ שפיר אמרינן כל קבוע וכו'... ומעתה

הקבוע, וה"ה כיון שפירש כבר ממקום הקביעות נחשב כרמ"א שם (סימן קיד סעיף ב) דמותר לקנות מאותם שכבר פירשו לשוק כמש"כ ברמ"א, ומובן לפי הנ"ל אם אמרינן דלא שולח הדברים למקום של הלוקח אחר בקשתו לשלוח אליו (כמו שכתב הדברי חיים הנ"ל), אלא דאיירי הגרש"ק זצ"ל במקום שהגוי בעצמו מביא כל הדברים למכור לכל מי שהוא ירצה, ובכה"ג נחשב להגרש"ק כדבר פשוט דנולד הספק כשכבר פירש, ואזלינן בתר רוב.

ולכאורה כעין דברי הגרש"ק מצינו נמי בחזו"א (יו"ד סימן קעז ס"ק ח) וז"ל, "מותר ליקח ענבים מן הנכרי ואין חוששין משום ערלה אע"ג דהברכה מצויה דאזלינן בתר רובא, ואע"ג דערלה צריכה מאתים, הכא כשהוא ביד נכרי אין בו שם תערובת, וכשהנכרי מביא למכור הו"ל פירש ואמרינן דמרבא פריש, כדמשמע בש"מ ביצה ז' בשם ריטב"א דכשהנכרי מביא ביצים למכור אזלינן בתר רובא אפילו בידעינן שיש בידו מהני דנולדו ביו"ט, מיהו כשנוטל מן הכרם וכו'". והטעם דלא נחשב כקבוע משום דאין הספק נולד אלא בפירש אצל הגוי ולא במקום הקבוע, כמש"כ החזו"א לעיל (סימן לו ס"ק יד ד"ה ועדיין).

ולפ"ז נראה דאם הגוי בא למכור בשוק כיון שליכא נ"מ אצלו עד שבא למכור שם הוי כנולד הספק כשפירש כבר, משא"כ כששולח הלוקח מכתב ובקשה כדי לשלוח מהקבוע למקום של הלוקח נחשב כאילו

לבית קונה רק כשהקונה כותב ומבקש ממנו שישלח לו כך וכך כבר ציקארייע שולח לו מביטו, ובההיא גוויי הוא כלקח מן הקבוע ולא יחלוק על זה זולת חסר דעת", ומשמע דעיקר הקפידא בזה משום דכיון דאנו יודעים שיש חשש איסור שם וניכר במקומו הוי כקבוע ממש, ואז אם הלוקח שולח להם הבקשה לשלוח משם הוי כלקח מעצמו מן הקבוע ואסור מן התורה כלקח מן הקבוע. **וכן הבין מרן רבינו ראש הישיבה הגר"ד פיינשטיין זצ"ל, עיין בשו"ת ודברת במ בחלק ב בסיומן שא. ועיין בשו"ת טוב טעם ודעת מהגרש"ק זצ"ל (מהדורא תליתאי בחלק ב סימן יד) שכתב על מצב שהמוכר מביא החפצים להקונה דבכה"ג ליכא שאלה וז"ל שם, "מיהו אף אם ידוע דהם מערבין דבריו תמוהין, דלוקח מן הקבוע אין איסור רק אם הלוקח לוקח דבר זה מהקבוע, אבל אם אין לוקח זה בשעת קביעות רק המוכר שולח לו היינו פירש ואזלינן בתר רוב. והיינו ממש כעין נכבשינהו דנייד. וכל שהלוקח אינו לוקח מן הקבוע רק המוכר שולח לו היינו פירש וזה ברור לכל יודע דת ודין" עכ"ל, ולא כתב הגרש"ק על אודות הדברי חיים במה שטען דהמוכר לא שולח הדברים רק אחר בקשת הלוקח, ולכן הוי כמצוה ליקח בשבילו מהקבוע ואסור לכ"ע, דלא נחשב כפירש ממילא אלא כאילו הוא לקח מעצמו ממש.**

ולכאורה יש לומר דהגרש"ק זצ"ל מודה לדברי חיים דבכה"ג הוי חשש מה"ת, ומשמע כן ממה שכתב לדמות השאלה לזבחים (עג, ב) דנכבשינהו דנייד, והתם כבר בטל

מן הרוב, אבל כתב להחמיר מחמת דברי היד יהודה (סימן קי סעיף ג) דפשוט דאם אחד לקח מן הקבוע אסור לכ"ע. וה"ה אם אחד ראה שפירש מהקבוע לפניו ממילא אסור לכל העולם, והחמיר המנח"ש כוותיה, אבל כתב בזה"ל, "מכל מקום נלע"ד דכל זה דווקא אם שפירש לפניו הוא גם הבעלים של הבשר, משא"כ הלוקח מן העכו"ם נראה דאין להתחשב כלל עם זה שיש ישראל אחד שראה מרחוק בשעה שהעכו"ם לקח, ושפיר מסתבר דאסור רק לו ולא לאחרים, עכ"ל. אבל עיין שם שמביא דלדעת היד יהודה שם אפילו במומר שאין לו נאמנות שלקח מן הקבוע דאם יודעים בברור דבשעה שלקח לא נתן אל לבו לדעת מאיזה מקולין לקח דשפיר נאסר גם לכל העולם כיון דאסור לדידיה, וכתב המנ"ש על זה "אין זה מוכרחים מ"מ בטלה דעתי נגד דעת הגדול וידו החזקה של היד יהודה, ונמצא שלפי זה אסור לקנות פירות שהם ספק ערלה גם ממוכר שאינו נאמן". אבל אח"כ מביא דהגר"ש שקאפ זצ"ל (שערי ישר שער ד סימן ג) חולק על זה וז"ל, "דעיקר תלוי בזה אם האיש שנמצא בידו הוא נאמן לנו, אבל אם נמצא ביד מי שאינו נאמן לנו כלל ה"ז כמו שנטל עכבר אף שידעינן שעכ"פ נטל מן הקבוע", עכ"ל. ונמצא דאם יש אחד שראה שהגוי לקח מהקבוע אינו נ"מ אם נמצא ביד הגוי, כיון דהגוי אינו נאמן אצלנו והספק נולד כשבא אצל הקונה. ומ"מ לדעת היד יהודה כיון שיש אחד בעולם שידע שהגוי לקח מהקבוע ממילא נשאר באיסורו גם לאחרים.

(ט) ועיין בחזו"א (יו"ד סימן לו ס"ק יג) במה שהביא מדברי החו"ד (סימן קי סק"ו)

הספק נולד במקום הקביעות וליכא היתר, כמש"כ הדברי חיים.

וראיתי שכבר דן בזה מרן הגריש"א זצ"ל בקובץ תשובות (חלק ג סימן קיח) וכתב להחמיר בתקרובת ע"ז שבאה מארץ הודו אם הלוקח מבקש מהמוכר לשלוח לו כו"כ מביתו במקום הקבוע. ולכאורה ע"כ צריך לפרש דהמצב היה דומה למש"כ לעיל דיש לנו ידיעה גמורה על המצב שם והוי כעין מש"כ המטה יהונתן לעיל בסימן קיד "דכיון דאם היינו רוצים לחקור ולדרוש מיד היה אפשר לידע ולברר, א"כ עיקר הדברים ניכר וידוע, א"כ שפיר אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה". ועיין שם דע"כ מיירי הקובץ תשובות התם בכה"ג, דאל"כ לכאורה הוי דומה יותר למש"כ הגרש"ק זצ"ל והחזו"א דהיכא דבא המוכר לשם וכיון דליכא נ"מ אצל הגוי עד שבא אצל הלוקח נחשב כנולד הספק במקום שכבר פירש ממקום הקבוע ומותר לכ"ע, כמש"כ החזו"א וטוב טעם ודעת הנ"ל. והקובץ תשובות שם מדמה המצב [בשנת תשס"ד] כאילו הלוקח שולח לשם למקום הקבוע והמוכר לוקח מהקבוע בשביל הקונה, ודומה למצב הנזכר בדברי חיים.

(ח) **ולכאורה** כיון דאסור אצל הקונה הראשון ממילא אסור לכל העולם דנחשב לגבי הכל כלוקח מהקבוע. אבל לכאורה יש לדון על זה היטב, דעיין במנחת שלמה (חלק א סימן עא אות יב) במה שהאריך לבאר הדין היכא דנוגע לשאר אנשים אחר שהראשון לקח מהקבוע. דהמנח"ש עצמו כתב דמסתבר לו דלא כל האחרים נגררים אחר הראשון, דאפשר לאחרים להקל כפירש

הלוקחין. ואע"ג דלענין עיקר דין לקח מן הקבוע לא חילקנו בין מומר לכשר, מ"מ לענין קנסא דאין הקנס רק במכיון הכא תקנתו קלקלתו. ואף את"ל דלא חלקנו בדבר, מ"מ לענין הלוקחין שפיר יש לומר דלא מקרי ביטל בשבילן", עכ"ל.

וע"פ החזו"א לכאורה אפילו אם מחמירין כמש"כ לעיל במנח"ש ע"פ היד יהודה, מ"מ כיון שנתערב ממילא ברוב אח"כ יש להקל כל דידוע שיש רוב נגד המיעוט, ואז כבר בטל האיסור לגבי האחרים כמש"כ שם.

(י) **ועיין** נמי במנח"ש שם (סי' עא אות יב) דיש עוד עצה דאם הראשון מוכר במקום הקביעות אבל אצלו ליכא תערובות וספק כלל, ממילא יש לומר דהשאלה לא נולדה רק בזמן שנולד הספק אח"כ אחר שכבר פירש. וז"ל המנ"ש, "אולם בכה"ג דיש לתלות שהמוכר הראשון אשר ממנו לקחו אח"כ אחרים אע"ג שהוא עבריין ומוכר פירות ערלה, מ"מ הוא עצמו שפיר יודע אם לוקח מעץ שהוא ערלה או לא, בכה"ג שפיר מסתבר דלגבי דידן ה"ז חשיב כנולד הספק לאחר שפירש ואזלינן שפיר בתר רוב", עכ"ל. וכן כתב להתיר בכה"ג החזו"א עיין שם ד"ה תשע וז"ל, "תשע חנויות מוכרין בשר שחוטא ואחת בשר נבילה, ומצא בשר ביד מומר אוכל נבילות לא לתיאבון ולא להכעיס, נראה דאמרינן כל דפריש מרובא פריש. ואע"ג שהמומר לקח מן הקבוע, מ"מ לא נאסר מדין לקח מן הקבוע, שהרי המומר ידע ממי לקח והספק נולד בפירש ואזלינן בתר רוב", עכ"ל. ולפי המנ"ש הנ"ל מובנים

וז"ל החזו"א, "בחזו"ד ביאורים ס"ק ו כתב כיון שאין ידיעת האיסור במקום הזה אף שיש יודע בעולם לא מקרי קבוע. והנה קשה להגדיר הדבר בדיק, שאם נעשה הדבר ע"י אחד ויצא מן העיר מהו, אם דעתו לחזור מהו, אם אפשר לשלח שליח אליו מהו, יש אחד בעיר ואינו יודע מי הוא מהו, ומ"מ אם היודע אינו ידוע לן כלל ודאי אינו קבוע וכמש"כ החזו"ד", עכ"ל. ולכן בכל מצב אם נאסר לכל העולם ע"י הידיעה של הראשון צ"ע. וז"ל החזו"א שם, "היה המומר אורח ויודע בו שאינו מכיר בחנויות הכשרות והטריפות יש להסתפק אי ליקח ממנו, ואע"ג דבישראל כשר שלקח ונאסר מדין קבוע כשם שאסור לו כן אסור לישראל אחר, מ"מ במומר כיון שאין נפקותא לדידיה יש לומר דחשיב כפירש ממילא, ומסתבר דאסור שאין הרשעה משנה את ישראל, ובאמת הדבר נוגע אליו כמו לישראל כשר", עכ"ל. ועיין עוד שם שהחזו"א כתב דאם חזר אותו מומר ולקח עוד מכמה חנויות כשרות באופן שעכשיו בידו יש רוב כשר ממילא ביטל, דנתבטל ברוב ומותר ליקח ממנו מכאן ולהבא. וז"ל החזו"א שם (ס"ק יג ד"ה ולפ"ז), "אזלינן בתר רובא אע"ג דכל חד וחד כשלקח הוי לקח מן הקבוע מ"מ כשמתברר שלקחו מחנויות נפרדות הוי ליה השתא תערובת חד בתרי ומותר לכולן. ואע"ג דאם עשה כן ישראל במזיד אסור משום קנסא כדין מבטל איסור במזיד, ואם הוא מבטל ע"מ למכור אסור לכולן דהוי כביטל בשבילן, וכמש"כ הגרע"א בגליון בסימן צט סעיף ה, הכא בחנוני מומר והלוקחין ממנו כמותו הלא לא ביטל לעצמו ולא בשביל

לברר את המציאות וכמש"כ לעיל. ולפי זה אם הישראל קונה מעכו"ם וא"א לברר המציאות ומקור מכל מה שמוכר שם, לכאורה הוי דומה למצב דנמצא ביד הגוי וליכא חשש כלל, כדאיתא בסימן קי סעיף ג. וכמש"כ החזו"א ומנ"ש והגרש"ק. ובכה"ג לכאורה גם לדברי חיים ליכא חשש כלל כיון דלא ניכר ונראה עוד הדבר, וכבר נתערבו כמה תערובות ויש כמה ספיקות כמש"כ לעיל.

ועיין בגליון מהרש"א (יו"ד סימן קי סעיף ג) שמביא דאם הדין נוגע גם לגוי אינו מותר אם נמצא ביד הגוי ע"פ הקצוה"ח (חומ"מ בסימן רצב), ונ"מ אם הוי אבר מן החי, ועיין בכתב סופר (סימן יז). ונ"מ אם הדין נוגע לגוים כע"ז אולי יש להחמיר בנוגע לדין קבוע הנוגע לגוי. אבל עיין בכתב סופר שם, הובא בדרכ"ת (סימן קי ס"ק נז) דזה רק אם נוגע ממש לדינא לעכו"ם. ובנוגע לאיסור תקרובת ע"ז כתב המנ"ח בהדיא במצוה קיא ובמצוה תכח, וז"ל (מצוה קיא ס"ק יא) "וגוים אף שמצווים על עבודה זרה מ"מ כל הנאה מע"ז וכל הלאווין הללו אינם מוזהרים". וכן כתב במצוה תכח ומסיק בזה"ל "אבל על איסור הנאה של עבודה זרה אינו מצווה וזה פשוט". וכ"כ הטורי אבן בחגיגה (יג, א) דמוכח דלעכו"ם ליכא איסור הנאה מתקרובת ע"ז ולא מצינו שהיו מצווין, ואין בן נח מצווין אלא על מה שישראל ממיתין עליה, ע"ש. ולפ"ז פשוט דלא נוגע אצל גוים.

(יב) **ובאמת** לא צריך זה, דכבר כתבתיה מהחזו"א ומנחת שלמה דאם נתערבו אח"כ

דבריו, מפני דהספק נולד רק כשפירש ונעשה תערובות אח"כ.

וכל זה אם איירי בישראל דשייך איסור לקח מן הקבוע, אבל בנוגע לגוים לכאורה יש מקום להקל יותר כמובן דנחשב כהספק נולד רק כשקונה הישראל. ולכן ע"כ הדברי חיים הנ"ל איירי היכא דיש לנו ידיעה ברורה בלי נאמנות הגוי על אודות הקבוע וכמש"כ לעיל כסברת המטה יהונתן, ועיין לעיל בזה. אבל במקום דליכא ידיעה ברורה בזה פשוט דכיון דליכא ידיעה ברורה בלי הגדת הגוי ולא אפשר לברר, ממילא הוי כנמצא ביד הגוי בסימן קי סעיף ג.

(יא) **וע"פ** מש"כ צריך לדעת דאם הישראל קונה מעכו"ם וכבר נתערבו התקרובות ע"ז באופן דא"א לברר המציאות, ממילא שפיר אזלינן בתר רוב [אם ידעינן דיש רוב בזה]. וראיתי בקובץ תשובות הנ"ל (חלק ג בסימן קיח) שכתב דלא שייך להתיר ע"י רוב או ב' תערובות במקום דאפשר לברר ע"י המומחים דבא ממקום השאלה. ועיין שם שכתב דלא שייך לומר שמתערבים באחרים או שבא מרוב כשר, דניכר ונראה דבא מהסוג שנשאל עליו עפ"י סימנים במציאות וע"י הידיעה מהמחיר ושאר פרטים. וכן כתב התשובות והנהגות (חלק ב בסימן תיד).

אבל זה תלוי במציאות הדבר, ואם המוכרים מעלים הכל באופן ששוב אינו ניכר וידוע מאיזה מקום באו עד כדי כך דנתערבו הבאים ממקום השאלה ובטלים ברוב, ממילא לפי כל הנ"ל ליכא שאלה ע"פ דברי האחרונים הנ"ל שהחמירו רק במקום שיש לנו את האפשרות

ולסמוך על המנ"ח והטורי אבן שכתבו דליכא איסור הנאה כלל לעכו"ם בכה"ג.

(יג) **וראיתי** בהגה בחידושי הר"ן (נט, ב) שהביא לדעת הר"ן שם יש איסור הנאה מתקרובת ע"ז גם לגוי ולא כטורי אבן ע"ש. ובאמת לא מצינו בפוסקים ביו"ד או ברמב"ם שיש לחוש לזה מפני לפני עור כדאיתא ביו"ד (סימן קנא) בנוגע לע"ז ממש, וע"כ דליכא להלכה חשש בזה. ומה איתא בר"ן (נט, ב) אינו מוכח, וז"ל, "אבל כשנסכו לע"ז ממש מחייב בתשלומין, דמקלא קלייה, כיון דאסיק עליה שמא דע"ז ואסריה בין לדידיה בין לאחרים, שאיסורה של ע"ז אף בבני נח הוא נוהג", עכ"ל. והתם לא כתב הר"ן דלעכו"ם יש איסור תורה להנות מתקרובת ע"ז אלא דהגוי נוהג בה איסור להנות, ולכן מי שמנסך יינו של חברו דינו כשורף יין שלו ומחייב לשלם דמחמת מנהג שלהם ליכא שוויות כלל גם אצל הגוי שמחמת המנהג היו מרחיקים מע"ז ממש. אבל גם להר"ן מסתבר דליכא איסור הנאה, ורק מחמת הרחקה שלהם להרחיק מכל ע"ז ממש ליכא דמים ונחשב כמזיק ע"ז. ותדע דלדעת רע"א (בגליון יו"ד סימן ד על דברי הש"ך ס"ק ה) גם לדעת הר"ן לא מקילין מסברת לצעורי אלא לענין חשש הנאה מתקרובת ע"ז משא"כ לענין אכילה, והטעם לזה כתב רע"א שם בזה"ל, "או כפי מה שכתבו תוס' ב"ק (עב, ב ד"ה דאי) דתקרובת עבודה זרה אסור באכילה מדאורייתא ובהנאה מדרבנן. ואם כן יש לומר דלגבי דאורייתא לא סמכינן על לצעורי רק לגבי דרבנן", עכ"ל. ואם נימא דלהר"ן גם בישראל מותר להנות מתקרובת

מאיזה טעמים דמותר אח"כ ובטל מאותו זמן שנתערבו אח"כ כמש"כ בחזו"א (סימן לו ס"ק יד), ובמנ"ש (סימן עא אות יב). וכ"ש לדעת השערי ישר דהכל תלוי בנאמנות של הגוי, ואם לגבי דין ליכא ידיעה כלל ממילא בטל ולא נחשב כספק הנוולד במקום הקבוע, ולא גרע ממה שכתב החזו"א שם להתיר בנוגע למומר שלא זהיר באיסורים, ע"ש לעיל. ועיין שערי ישר (ד, ג ד"ה אמנם) דיש חולקים על דברי הקצוה"ח, וכ"ש בכה"ג דיש כמה ספיקות בדבר יש לומר בפשיטות דבן נח לא מוזהר אלא על ודאי ולא על ספק עבירה וכמש"כ בדרכ"ת (סימן קי ס"ק עא) בשם הפמ"ג (פתיחה הכוללת לאו"ח), ע"ש. וא"כ כ"ש במקום שיש מחלוקת וספיקות מהיכי תיתי לחוש לסברת קבוע בכה"ג. ועיין במנ"ח (מצוה עח אות ז ד"ה ועיין בחו"מ) שמביא להעיר על הקצוה"ח, וגם עיין בנתיבות (בחו"מ סי' רצד ס"ק יז) שהשיג על הקצוה"ח בזה, וכן עיין בשערי ישר הנ"ל, וכ"ש במקום ספק איסור. ובפרט דלא מצינו ברמב"ם ושו"ע שום רמז דיש איסור הנאה גם לגויים מאיסור תקרובת ע"ז.

ותדע לך דבמקור הדברים במסכת ע"ז (כט, ב) נלמד איסור תקרובת מהיקש למת וכמש"כ לעיל באות א, ולכמה פוסקים איסור הנאה מע"ז הוי רק מדרבנן והקרא הוי רק כאסמכתא כמש"כ בתוס' ב"ק (עב, ב) ור' ישעיה בשמ"ק (עא, ב), ורשב"א קידושין (מח, א) ומאירי ע"ז שם כמש"כ לעיל. וכ"ש בנוגע לעכו"ם יש מקום להקל. וכיון דיש כמה ספיקות בזה, לכאורה יש מקום להקל

פנים ממש. ועיין בריטב"א (ע"ז נא, א ד"ה כגון) דקיי"ל כר' יוחנן וז"ל, "דכעין פנים דד' עבודות ממש בעינן וכדאמר רבי יוחנן וכו'. ויש לומר דמודה רבי יוחנן בהני דאסיירי מדרבנן מיהת ואף על גב דלא הוו כעין ארבע עבודות", עכ"ל. וכן איתא שם (נא, ב), ומביא שהרא"ה נמי פסק כן. והובאה דעה זו נמי בר"ן שם בשם רמב"ן, והראב"ד חלק עליו ע"ש.

ויש נ"מ בכל שאלה בזה כדהובא בקובץ תשובות הנ"ל (ח"ג סימן קיח) וכתב דמסתימת השו"ע (סימן קלט) כל דהוי כעין זביחה אפילו אם לא הוי כפנים ממש הוי נכלל באיסור תקרובת ע"ז ולכן אין להקל מחמת זה ע"ש. אבל יש להעיר דאולי אם יש כמה צדדים בזה, יש לצרף מש"כ הריטב"א שסובר דכה"ג הוי רק חשש מדרבנן. וכ"ש במקום דיש כמה ספיקות ותערובות, וידוע שרוב מן הכשרים, יש לומר דיש לסמוך על הר"ן והריטב"א הנ"ל. ובפרט דלכמה פוסקים כל האיסור הנאה מתקרובת ע"ז אינו אלא חשש מדרבנן כמש"כ רע"א בגליון יו"ד סימן ד דלהלכה יש סניף להחמיר יותר בנוגע לאכילה משא"כ לגבי איסור הנאה דהוי רק מדרבנן לצד אחד בתוס' שם. וכבר הבאתי דשאלה זו כבר הוזכרה בשער המלך, ומשנה למלך, ובית הלוי, ושדי חמד, ורע"א ועוד. והגם שבחד ספק יש להחמיר כרוב הפוסקים דהוי איסור מה"ת, מ"מ יש נ"מ בנוגע לכמה ספיקות וצדדים בנוגע לכל שאלה. אבל מ"מ פשוט דכל שאלה בנוגע לזה תלויה במציאות ואם אפשר לברר את המציאות וכמש"כ לעיל. וגם יש הרבה פרטי דינים שמשנתנים

ע"ז מה"ת, כ"ש לעכו"ם אינו מסתבר להחמיר בזה. וע"כ צריך לפרש דברי הר"ן בע"ז (נט, ב) באופן דליכא סתירה לדברי רע"א בזה. ועכ"פ מסתימת הפוסקים הדין עם הטורי אבן (בעמ"ח שאגת אריה) ומנ"ח דליכא שום איסור הנאה לעכו"ם מתקרובת ע"ז, וא"כ פשוט דאינו נוגע הקצה"ח (סימן רצב) הנ"ל. וכ"ש בכה"ג דיש כמה וכמה ספיקות וצדדים להשאלה כמש"כ.

וגם ראיתי בצפנת פענח (בפרק יא מהלכות מאכלות אסורות הלכה א) שכתב לחלק במקום דמנסך לפני ע"ז ממש דיש אומרים דהוי בגדר ע"ז ממש וז"ל, "ר"ל דהאיסור הוא רק משום בפני ע"א והוה בגדר לא ידבק, לא משום תקרובת". ועיין שם שכתב, "זה הוה גדר עצמות ע"ז", וא"כ אולי הר"ן (נט, ב) מפרש דאיירי במה דהוי בגדר עצמות ע"ז. וכזה משמע קצת במש"כ הר"ן שם "כשנסכו לע"ז ממש וכו' דאסיק עליה שמא דע"ז". ועכ"פ להלכה נראה פשוט דבכה"ג דאיירי בכמה ספיקות בזה כיון שנתערבו באופן שלא ידוע וניכר האיסור, אזלינן בתר רוב אם אנו ידעינן שיש רוב כמש"כ החזו"א ומנ"ש לעיל. ונראה דבזה ליכא מקום להחמיר כמש"כ הגרש"ק זצ"ל בטוב טעם ודעת הנ"ל.

(יד) **וכל** מש"כ נוגע לכל שאלה הנוגעת לוודאי תקרובת ע"ז, דבחד ספק צריך להחמיר, ומ"מ בס"ס ובכמה תערובות יש להקל כדאיתא בסימן קמ בש"ך ומפרשים שם. אבל ידוע דיש כמה ראשונים שכתבו דהגם דעצם שאלת תקרובת ע"ז הוי איסור של תורה מ"מ היינו דווקא בעבודה כעין

מפני דהכל היה ניכר במקומו ע"פ הדברי חיים (שם) ומפני דהתם בקובץ תשובות (שם) גם אחר שפירש לא שייך למיזל בתר רוב כיון דניכר דבא ממקום הקבוע ע"י האומדנות. ע"ש. וכל שאלה בענינים אלו תלויה הכל במציאות הדברים. ובמקום דלא ברור הדברים, ויש כמה ספיקות נראה דיש להקל בכה"ג לצרף כל הצדדים וכמבואר הכל לעיל. ולדינא יש להורות לפי מה שנראה לעיני המורה ולדון על כל הפרטי פרטים על פי המציאות הנכונה, וע"פ מש"כ לעיל.

ע"פ המציאות הדברים. ולא באתי בזה רק לעורר לב המעינים.

ושמעתי ממרן הגר"ד פיינשטיין זצ"ל
[בשנת תשע"ז] דאם יש לנו ספק אם בא ממקום השאלה ולא ידוע וניכר לנו ע"פ המציאות וע"פ המחיר, ממילא נראה פשוט דע"פ הדינים המבוארים בסימן קי סעיף ג דליכא שאלה וחשש כלל, דהוי כנמצא ביד גוי ואזלינן בתר רוב. וכ"ש דיש להקל היכא דיש כמה ספיקות וכמה תערובות וכדמוכח נמי שמרן הגריש"א זצ"ל לא החמיר אלא



רפואה וחיים





תשובה בענין לקיחת תרופות בשבת לנשירת שערות ולמניעת תיאבון

הג"ר חיים ישראל פסח פיינהנדלר זצ"ל

מחבר שו"ת אבני ישפה ורב ומו"ץ בית מדרש אבני ישפה, ירושת"ו



לכבוד החשוב הרב גמליאל בן הג"ר אלחנן י.ד. הכהן רבינוביץ שליט"א בני ברק,

בליעת תרופה בשבת למנוע תיאבון לאכילה

אחדשה"ט וש"ת,

בליעת תרופה בשבת למניעת נשירת שערות

אמנם בדבר התרופה שהיא גורמת שאדם לא ירצה לאכול הרבה וכך הוא יצליח לרדת במשקל, בזמננו נחשב עודף משקל למחלה שהרי הרופאים מזהירים להזהר בזה שהוא מביא כמה מחלות קשות לגוף. לכן כיון שהוא לוקח תרופה כדי למנוע עודף משקל, הרי זה נחשב כמו תרופה ואסור לקחת תרופה בשבת.

ואסיים בברכה רבה,

חיים ישראל פסח פיינהנדלר

בדבר השאלה שאדם בולע תרופה בשבת למנוע נשירת שערות, אם הדבר מותר או אסור. נראה לי שזה דבר מותר שהרי אין האדם חולה או כואב לו איזה דבר בגוף, אלא שהוא רוצה להראות יותר יפה, ולכן אין לזה שם תרופה. ורק תרופה אסור לבלוע בשבת.



אם יש חיוב לרופאים או אחיות לטפל בחולי מגפה

הרב שי טחן

מח"ס שף ויתוב וראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין



למדנו בפרקי אבות פ"ג משנה ח' כל השוכח דבר א' ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך. וכן בגמ' מנחות (דף צט:).

אולם כבר הביאה הגמרא ברכות (דף לב:), פסוק זה גם על שמירת גופו. דת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפלתו, לאחר שסיים תפלתו, א"ל ריקא, והלא כתוב בתורתכם (דברים ד, ט), רק השמר לך ושמור נפשך. וכתוב (דברים ד, טו) ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסיף מי היה תובע את דמך מידי?

וכן כתב הרמב"ם (פרק יא מהלכות רוצח ושמירת הנפש ה"ד), וכן בש"ע חו"מ (תכז סע' ח) וז"ל, "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצוות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהיזהר בדבר יפה, שנאמר 'השמר לך ושמור נפשך', ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי סכנה, ביטל מצוות עשה ועובר בלא תשים דמים".

נשאלתי מאישה שעובדת כאחות בבית חולים, אם יש לה חיוב לעבוד בזמן שבתי החולים היו מלאים בחולי המגפה, וממילא המקום הוא מקום סכנה. ואמנם שאלה זו נוגעת גם לרופאים המרפאים בבית חולים.

יש כאן ג' נקודות שיש לדון בהם.

א. האם מותר לאדם להסתכן?

ב. האם מותר לאדם להסתכן על מנת להציל את חבריו?

ג. האם מותר לאדם להסתכן עבור פרנסתו?

(א) **הנה** ודאי בהשקפה ראשונה נראה לומר שאסור לאדם להכניס עצמו בספק סכנה שהרי צייתה תורה 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם'. ואע"פ שפסוק זה נאמר על שכחת התורה ומעמד הר סיני, ולא על שמירת גופו כלשון הפסוק (דברים ד, ט) "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבנך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב.... ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דיבר ה' אליכם בחרב מתוך האש". וכן

(ב) **ולגבי** להכניס עצמו בסכנת מוות גמורה. ע"מ להציל חברו, ודאי אין מחויב וגם אסור. וכך למדנו בגמ' ב"מ (דף סב.) ורבי יוחנן, האי "וחי אחיך עמך" מאי עביד ליה, מבעי ליה לכדתניא, שניים שהיו מהלכים בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים, ואם שותה אחד מהם מגיע ליישוב. דרש בן פטורא, מוטב שישתו שניהם, וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד, "וחי אחיך עמך", חיך קודמים לחיי חברך". עד כאן. הנה ראינו שאין לו ליתן לחברו לשותות אם יסכן עצמו.

לגבי להכניס עצמו בספק סכנה ע"מ להציל חברו, הנה הגהות מיימוניות (הל' רוצח ושמירת הנפש א, טו) המובא בכס"מ (דס הלכה יד) כתב בשם הירושלמי, שמחויב להכניס עצמו בספק סכנה להציל חברו, ואל"כ עובר על לא תעמוד על דם רעך. והכס"מ כתב טעמא דמילתא שכן הלה ודאי והוא ספק. ע"ש. כלומר אם לא יציל, הלה ודאי ימות. ולכן חייב להכניס עצמו בספק סכנה, שהרי אין ספיקו מוציא מן הודאי.

היד אליהו לובלין (סי' מג) הביא מקור לזה מהירושלמי, תרומות (פרק ח הל' ד) דרב אימי איתצד בסיפספה. אמר ר' יונתן, ייכרך המת בסדינו. אמר ר' שמעון בן לקיש, עד דאנה קטיל, אנא מתקטיל. אנא איזיל ומשיב ליה בחיילא. אזול ופייסון ויהבניה ליה. עכ"ל הגמ', ופירש בפני משה איתצד בסיפספה, ניצוד במקום סכנה הרבה (בידי גולנים), ומלשון "האף תספה", ו"פן תספה"

אולם כאן ישנה שאלה ניכרת, שכן מצאנו מקומות רבים בהם אין איסור להסתכן, ואדרבא חז"ל נקטו לשונות הנותנים הרגשת ביטחה, כגון שומר פתאים ה' (שבת קכט.), כתובות לט. ועוד), דהיינו שאדם יכול ללכת בתמימות עם ה', ולא לדאוג מסכנות הבאות לו.

ביארו הפוסקים כמה חילוקים בזה, כדי לתת הבחנה מתי לחשוש לספק סכנה ומתי לילך בתמימות. במשנה הלכות ח"ה (סי' רלד), חילק בין סכנה ודאית וקרובה מצד הטבע, שע"ז לא אומרים שומר פתאים ה' או שומר מצווה לא ידע דבר רע, שהרי כח הטבע חזק ואין עושים לו לאדם נס להפך הטבע, ולדוגמא אם ציווהו הרופאים לאכול ביום כיפור, ועבר ולא אכל ואמר שומר מצווה לא ידע דבר רע, ומת הרי זה מתחייב בנפשו, שהתורה צוותה אדרבה ושמרתם את נפשותיכם.

וכל הנאמר שומר פתאים ה' הוא בהיזק רחוק (ואפילו אינו מצוה, כגון במה שאמרו חז"ל על משמש עם הקטנה ששומר פתאים ה', אף שאין בו מצוה שהרי אינה ראויה להוליד), אלא שיתכן בזמן מן הזמנים שיוכל לבוא לידי סכנה, רק שעל פי רוב המציאות שלא יסתכן, ובכהאי גוונא אמרינן שומר פתאים. ולכן לפי שיטתו של הרב משנה הלכות יש לנו לבחון את אשר לפנינו, אם הסכנה קרובה או רחוקה. וכעין זה כתב גם באגר"מ חו"מ (ח"ב סי' עו).

שוטה, שהספק שלו עדיף מהודאי של חבריו, שנאמר 'וחי אחיך עמך', חייך קודמים לשל חבריך.

הוא ודומיהם, שכל הניצוד לשם, סוף נספה הוא.

פירוש. רבי אימי נתפס ע"י רוצחים להרג. ר' יונתן ששמע על כך נתייאש הימנו מלהצילו ואמר, שאין לו (לרבי אימי) אלא להכין לעצמו תכריכי המת. לעומתו רשב"ל חשב שיתכן שניתן להצילו, ואע"פ שהדבר כרוך בלהיכנס לספק סכנה. וכך אמר רשב"ל או שאני אהרוג והציל את רבי אימי, או שאני נהרג. והלך ופייס לאותן גזלנים, והניחוהו ונתנו אותו לידו.

והנה יוצא מהרדב"ז חילוק דינים אלו לג' דרגות. שהרדב"ז לכאורה סותר את עצמו בשני תשובות שונות. בחלק ה (סימן ריח) כתב הרדב"ז על פסק הרמב"ם פ"א מהל' רוצח, שכל היכול להציל אדם מישראל מסכנה ולא הצילו, עובר על מה שנאמר בתורה לא תעמוד על דם רעך.

וז"ל "כל היכול להציל וכו', איירי במי שיכול להציל להדיה בלא שיסתכן המציל כלל. ולא זו בלבד, אפילו יש בו קצת ספק סכנה, כגון ראה אותו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה, שיש בכל אלו ספק סכנה אפ"ה חייב להציל".

אולם בחלק ג (סימן תרכז) כתב ז"ל "איך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו, כדי שלא ימיתו את חברו. הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות, ואשרי חלקו מי שיכול לעמוד בזה. ואם יש ספק סכנת נפשות, הרי זה חסיד שוטה, דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה.

והנה מרן חכם עובדיה זצוק"ל ביחוד דעת ח"ג (סי' פד) תירץ שיש כאן דרגות בספק סכנה. דרגת סכנה הנוטה אל הודאי סכנה, כלומר שעל פי הרוב ישנה סכנה, או אפילו בספק שקול של סכנה, אינו חייב למסור נפשו, ורק אם הספק של הסכנה נוטה אל

הנה ראינו שרשב"ל סבר שיש להיכנס למקום ספק סכנה להציל אדם שבודאי סכנה, וכלשונו 'או אני אהרוג או אני נהרג.

וכך פסק בחוות יאיר (סי' קמו) וז"ל, מחויב לכנוס לספק נפשו להציל נפש חבריו, וש"ס דידן ב"מ (דף סב), נמי הכי משמע, דדוקא התם שאם ישתו שניהם ימותו ודאי, מה שאין כן בספק, יש לומר ישתו שניהם ולא ישתה הוא לבדו וימות חבריו ודאי. ואם כן מחויב לכנוס עצמו לספק נפשות, אפילו בספק הצלה. עכ"ל.

אמנם רבים חלקו על זה, וסברו שאין לאדם להכניס עצמו אפילו בספק סכנה, כדי להציל חבריו מסכנה ודאית. הסמ"ע חו"מ (סי' תכו) כתב שמרן הש"ע והרמ"א השמיטו דין זה, משום שהפוסקים הרי"ף, והרמב"ם, והרא"ש, והטור, לא הביאו כן בפסיקה. וכנראה מטעם שכתב ברדב"ז חלק ג (סי' תרכה), שהמתחסד להכניס עצמו בספק סכנה ע"מ להציל חבריו מודאי סכנה הרי זה חסיד

ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, שהיינו שהוא מסתכן בכל יום בין גדודי חיות, וכן פירשו הרמב"ן, ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות, ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה, כמו כל סוחרי ימים מעבר לים, שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה, והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו, ואמר רז"ל, מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו, ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה, הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד וכו'.

אולם הא שהתיר הנודב"י להיכנס לסכנה היינו רק במקום שאינו סכנה גמורה, וכגון הדוגמאות המובאות בגמ' ב"מ (דף קיב.), כגון לעלות בכבש, לתלות באילן, שעל פי רוב אין אדם מסתכן בהם, אלא לעיתים רחוקות, שכן פשוט שאין אדם רשאי לעשות דבר שסכנתו מרובה עבור פרנסתו. (מנחת אשר ח"ג, סי' קכא).

סוף דבר הכל נשמע, שבכל שלשת הנקודות בהם דננו נמצא מכנה משותף, והוא שתמיד מתבוננים בסבירות הסכנה. ובמידה שאמנם הסכנה נמוכה אפשר להיכנס לאותו החשש. ובסבירות גבוהה יותר של סכנה הדבר אסור, וכפי שהסברנו לעיל את דרגות הסיכון.

אלא שכל הנ"ל הוא רק במקום הצלה של אדם יחיד, אבל בהצלת הרבים, וכגון אחות בבית החולים או רופא, חידש בספר מנחת

ההצלה, אם לא הציל הרי זה עובר על לא תעמוד על דם רעך.

וחזינן הכא שישנם ג' דרגות.

א. נוטה אל הודאי סכנה (כלומר שכמעט ודאי שהמציל ימות), שאז אסור לא להציל.

ב. שהספק שקול (כלומר שיש כ-50% סיכוי שהמציל ימות ו-50% שיחיה), שאז אינו חייב להציל.

ג. שהסיכוי שינצל מן הסכנה גדולים יותר משאם ימות, אז הדין נותן שחייב להציל.

ולכן גם כאן בשאלת הסיכון בעבודה בבתי חולים, יש לעיין מה היא דרגת הסיכון של העובדים שם.

(ג) **כל** הנ"ל בהצלת חבריו, אולם בעיקר הדין אם אדם יכול להכניס עצמו בסכנה עבור מחייתו, ידועים דברי הנודע ביהודה יו"ד (תנינא סי' י'), שכתב שהתירה התורה להיכנס למקום סכנה בשביל פרנסתו של אדם.

וז"ל 'ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא, שהרי כל העוסקים בזה צריכין להכנס ביערות, ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות, ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ומי לנו גדול ואומן בקי בצידה יותר מעשו שהכתוב העיד עליו ויהי עשו איש יודע ציד וכו', ופוק חזי מה אמר הוא על עצמו הנה אנכי הולך למות וגו',

קובץ אבקת רוכל ניסן תשפ"א

קמה

אשר ח"ג (סי' קכב), שאז מותרים הם להיכנס בבית הספק להצילם. וטעמא דמילתא שטובים השנים מן האחד.

בגמרא תענית (דף יח:), דפפוס ולוליינוס מסרו עצמם להצלת הרבים, במעשה שבת הקיסר נמצאה הרוגה, ויצא קול שהיהודים באשמה, וגזר המלך גזרה על היהודים. ופפוס ולוליאנוס הודו בשקר שהם הרגו את בת המלך, כדי להציל את יושבי העיר מן הסכנה. ושיבחו חכמים שהיו צדיקים גמורים (ראה רש"י שם). וכמו כן כתב בשבט הלוי ח"ח (סי' רנא אות ז) וז"ל, פשוטם של דברים שאסור לרופאים שיכולים להועיל לחולים, לברוח לסלק מתפקידם, רק ישמרו עצמם ככל האפשר שלא להתדבק, כתקנת הרפואה בעיתים הללו. וראיה לי מתקנת רבנו הגרע"א זי"ע, בשעת מגיפת החולירע בעיר פוזן, שכתב שאנשים שיכולים לשמש החולים האלה, יהיו באופן קבוע בחדר הלאצארעט (יתכן שזה חדר אטום), וכתב שם שהוא שכר האנשים האלה.

וגמרא ירושלמי תרומות (מז ע"א) מסייעתה, שנחלקו ר"י ור"ל בסיעה של בני ישראל שאמרו להם הגויים תנו לנו את פלוני ונהרגהו, ואם לא, נהרוג את כולכם. לשיטת רבי יוחנן כיוון שייחדוהו מוסרים להם את פלוני, ואילו לר"ל אין מוסרים אותו, אלא אם כן היה חייב מיתה כשבע בן בכרי.

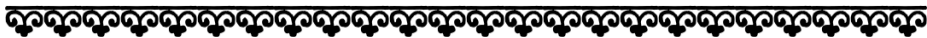
והסיק מכאן הרב שישנה מצווה למסור נפש היחיד להצלת הרבים, שכן מוסרים את פלוני להציל את כלל אנשי העיר. וכן מצאנו



זמן בר מצוה לפג שיצא מהאינקובטור

הרב ישי יצחק שרגא

מח"ס תורת העובר ורב קהילת מדרש אברהם רמת שלמה, ירושלים



לכבוד ידידנו הרה"ג יר"א ומרבין תורה

בישראל מוה"ר יצחק שליט"א

הנ"ל, וגדר ענין זה תלוי מדוע הילוד ניתן באינקובטור, אם היה במצב שלולי המכשיר היה מת בודאות, וכגון שנולד בחודש הרביעי והחמישי להריון, אשר לולי היה ניתן שם לא היתה לו שום אפשרות לחיות בדרך הטבע בשום פנים, בכה"ג יש לראות את השהיה במכשיר הנ"ל כהמשך ההריון. אכן אם היה הילוד חי גם לולי המכשיר אלא שהיה מתקשה לחיות, וכגון שנולד קודם שהבשילו הריאות והיו לו קשיים בנשימה, אמנם גם לולי המכשיר היה חי אלא שהיה חולני, בכה"ג יש לראות את המכשיר הנ"ל כמכשיר עזר לרפואתו, ויש לדון את היציאה מרחם אימו כזמן לידתו העיקרי. ע"ש ביאור שיטה זו בהרחבה.

ומעתה בנדון בנו של כת"ר, אשר לדבריו כמעט ונאשו הרופאים מחייו, ולבסוף ע"י המכשיר הנ"ל חי כדרך כל הארץ והינו קרוב לגיל מצוות בעזה"י, הנה לכאור' לב' השיטות האחרונות יש לו להחמיר, שלא יוציא אחרים יד"ח כל עוד לא מלאו לו י"ג שנה מזמן צאתו מהאינקובטור.

ומה שתמה כיצד יתכן הדבר שהתינוק חי ויצא לאויר העולם, ואין לו דין של ילוד. הנה כד נתבונן נחזי, דאף שכהיום נתחדשו

אודות שאלתו בבנו העומד להגיע לגיל בר מצוה בימים אלו, ובנו הנז' נולד בחודש השישי להריון, ושהה באינקובטור כג' חודשים, ומע"כ תמה עמש"כ בס"ד בתורת העובר שראוי להחמיר שלא יוציא אחרים יד"ח ושלא לדגונו כגדול עד מלאות לו י"ג שנה מזמן צאתו מהאינקובטור, ותורף תמיהתו, דהיאך אפשר לומר שדינו כעובר עד זמן צאתו מהמכשיר הנ"ל, והלא כבר בלידתו בצאתו מרחם אימו יד הכל ממשמשת בו, והרי הוא כתינוק רגיל שיש לו חולאים שונים ונזקק לטיפול רפואי, וכבר ארו"ל (מדרש קה"ר פ' יא): ז' דברים מכוסים מבנ"א, וחדא מינייהו: ומה בעיבורה של אשה שנאמר: כעצמים בבטן המלאה. וא"כ זה שאינו מכוסה מבנ"א, אינו נידון כעובר אלא כילוד. את"ד.

הנני לבאר הדברים בס"ד.

(א) **הנה** בעיקר דין ולד שמוכרח לשהות באינקובטור, נתבאר בתורת העובר שם (פרק כב), דיש בד"ו ג' שיטות אימתי הוא זמן לידתו העיקרי לכל דיני התורה. א. זמן יציאתו מרחם אימו. ב. זמן יציאתו מהאינקובטור. ג. כעין פשרה בין ב' השיטות

ע"ש. ובס' בדי השלחן – תערובות (סי' ק), עמ' רז). ועוד אחרונים.

אכן באמת החילוק בין ד' האג"מ למש"כ בגמ' ביומא הוא פשוט מאוד. והוא, די ש לחלק בין חיות טבעית, לבין חיות מלאכותית. וכל דברי המשנה והפוסקים המה רק שחייב אדם להשיב את החיים הטבעיים של החולה על מתכונתם, ולהסיר ממנו כל מיני יסורים, וכגון אבנים שנפלו עליו, אבל זאת לא שמענו דחייב להאריך חיים של חולה ע"י מכות הנשמה וכיו"ב בצורה שאינה טבעית אלא מלאכותית, וכל ד' הפוסקים שכו' שא"צ להאריך את חייו של החולה, אמורים רק באופן שאין זה בצורה טבעית, וע"ז חידשו, דכל שזה כרוך ביסורים, א"צ להאריך את חייו.

ואף שמסתבר מאוד שכהיום שנתחדשו הרבה אופנים של ריפוי והארכת חיי החולה שלא היו קיימים בעבר, דחייב גמור יש להשתמש בהם, ולדוגמא "פעולת החייאה", אשר לא היה ידוע מאפשרות זאת לפני שנים, וכיום שיודעים לעשות פעולה זאת ולהציל חיים דחייבים לעשות כן. אכן, כל זה שהפעולה היא אינה גורמת יסורים גדולים מאוד לחולה, וכמה אנשים שחזרו לחיים נורמלים ע"י פעולת החייאה טוענים שלא הרגישו כלום ואין זה כרוך ביסורים חלילה. אבל להאריך חיים של אדם באופן שזה כרוך ביסורים גדולים, אם זה לא בדרך טבעית ונורמלית, רק ע"י פעולות חיצוניות, וכגון ע"י מכשיר הנשמה וכיו"ב, שזה אינו בצורה

הרבה דרכי רפואה שלא היו ידועים בדורות שלפנינו, ויש הרבה אופנים להאריך חיים וכיוצא, מ"מ אין זה בהכרח שיש לחידושים אלו שינוי הלכתי במעמדו של החולה. ונבאר.

(ב) **נודע** בשערים מש"כ האגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קעד) שאין להאריך חיי שעה של חולה באופן שזה כרוך ביסורין, ואין לעשות השתדלות להאריך את חייו ע"י תרופות וכיו"ב, אלא להניח לו למות. וכן נראה מדברי מרנן הגרש"ז והגר"ש"א המובאים בס' נשמת אברהם (יו"ד סי' שלט). ועיין בדבריהם בגדרי הענין, ובפרטי הדינים. ואכמ"ל. וי"א שכל עוד שאין החולה מבקש לעשות כן אסור להאריך את חייו מבלי רצונו המפורש. ועובדא ידענא על אחד מגדולי הדור האחרון שהזהיר את ב"ב שלא יאריכו את חייו בשום פנים.

ויש לעמוד על פשר הוראה חמורה זו. דהנה מפורש במתני' סוף יומא ובשו"ע או"ח (סי' שכט) דמי שנפלה עליו מפולת, אף אם "נתרוצץ מוחו" מפקחין עליו את הגל, ובגמ' הקשו פשיטא, ותירצו לא צריכא "אפי' לחיי שעה". ופשט הדברים מורה בעליל, דבשביל להציל חיי שעה ביסורין נוראים כאלו, הותרו כל האיסורים, ומעתה צ"ב איך אפשר לומר דאין להאריך חייו של חולה ביסורין, הלא מפורש דחייבים לחלל שבת ולעשות כל טצדקי בשביל להאריך את החיי שעה עם מח מרוצץ, שזה יסורים גדולים מאד. ומצאתי שהעירו כן בשו"ת משנה הלכות ח"ט (סי' שצח), ובשו"ת שבט הלוי ח"ח (סי' רנג),

(ד) **וכיו"ב** כ' בשו"ת משנה הלכות חי"ז (סי' קפ), דהמנתק מכשיר החייאה של חולה כל שאינו מת תיכף אינו מקרי רוצח, דדוקא המנתק אויר טבעי חייב דבשעת מעשה כבר התחיל ברציחה, אבל המנתק מכונה שמפחה בו אויר ע"י זרם, לא הוי רק שוא"ת, שהרי לא קיצר את חייו, כי א"א לו בלא"ה כבר לחיות בדרך הטבע, וכן אם בא רופא לחולה ומזריק בו זריקה, ואדם אחר עשה נקב במחט הזריקה ונפסד התרופה, דכיון שלא עשה מעשה, אינו חייב מיתה. ע"ש בדבריו. ולפ"ז נראה לכאו', דגם פג הניתן באינקובטור אף יותר משלושים יום (שמעיקר הדין ילוד אחר ל' יום אין לו דין נפל), שהמנתק את המכשיר הנ"ל מהחשמל שאין לו דין רוצח. ויש לחלק קצת.

(ה) **ועוד** נראה, דגם בזמן שביהמ"ק קיים, דההורג בידים ילוד הנמצא באינקובטור, אשר לולי היה נמצא שם היה מת בודא, והמכשיר הוא ממש מחיה אותו, דמ"מ ההורגו אפי' אחר ל' יום שאינו נהרג עליו, והנה נחלקו קמאי ובתראי בביאור מתני' דנדה (מד:), תינוק בן יום א' מטמא בזיבה, וההורגו חייב והרי הוא לאביו ולאִימו כחתן שלם, ומבואר בגמ' שם, דמ"ש במשנה "דהרי הוא כחתן שלם", זה באופן דקים לן שכלו לו חודשיו. ועי' ברש"י שפי', דדין זה חוזר על כל המשנה, והיינו, דגם בתינוק בן יום אחד שההורגו חייב, הוא רק היכא דקים לן שכלו חודשיו, ובלא"ה אינו נהרג עליו. וכן דעת התוס' בערכין (ב.), והיד רמ"ה (סנהדרין נז:). ועוד.

טבעית, לכאורה זה לא הותר. ונתבאר כ"ז בהרחבה בתוה"ע (עמ' תרלה).

אתה הראת לדעת, שחיות שאינה טבעית כדרך כל הארץ, אין חיוב הלכתי לעשותה, ומשו"ה סוברים כמה אחרונים שאין ענין להאריך חיים ע"י מכונת הנשמה. ומינה לנ"ד די"ל שכיון שאין להילוד חיות טבעית ונורמלית בפנ"ע, אין לו דין ילוד, וכל עוד שאינו חי בפנ"ע, י"ל דלא פקע ממנו דין עובר ונפל. וא"א להתחיל למנות לו י"ג שנה (עכ"פ לחומרא) כל עוד שלא נשלמה צורתו הטבעית.

(ג) **האחרונים** פלפלו בדין תאומי סיאם שאינם יכולים לחיות ביחד, ומוכרחים להרוג אחד להציל את השני אם מותר הדבר, עי' בתוה"ע (עמ' תרנו) פרטי דין זה, ואכ"מ. וראיתי בס' בד קודש ח"ד (סי' נב) שכ' בתו"ד לצדד להרוג אחת מהם, וזת"ד: דכיון שהאחות האחת אין לה אלא מחצית לב וכל חיות ידיה מהלב השלם דאחותה א"כ חשיבא האי אחות כילוד שלא נגמרו אבריו דהוה נפל, והגם דאחות הזאת חיה שלשים יום ויותר, מ"מ ל"ה חיים דעצמה אלא משום דמחוברת לגוף דאחותה והגוף דעצמה הוה נפל. וכמו דלו יצויר אדם שנולד בלא לב ומחובר למכונת לב דחשיב אדם זה לנפל, שהרי חיותו מתחדשת ממקום אחר והוא עצמו אין לו חיות וממילא ודאי דמותר להרוג לאחות הנפל כדי להציל לחברתה. והובא בס' משנת פקו"נ (עמ' קנט), וע"ש מש"כ ע"ד. ומכל זה יש ללמוד לנ"ד, דמי שאינו יכול לחיות בפנ"ע, אות הוא שאין לו חיות גמורה, ועודנו נפל.

אימו, כיון שלא חי בכוחות עצמו, וכ"כ לצדד הגרשז"א במנח"ש תנינא (סי' צט). ועי' בס' שיעורי תורה לרופאים ח"ד (סי' קנד).

ונראה כן ממש"כ כמה אחרונים דהגם שמתאבלין על תינוק טריפה, מ"מ תינוק כזה אשר אף אם כלו לו חודשיו בבטן אימו, אכן מאז לידתו לא יכל לחיות בכוחות עצמו כלל, והיה מוכרח להיות מחובר תדיר למכשירים חשמליים, דמ"מ אין מתאבלין עליו, וכמש"כ לצדד במנחת יצחק ח"ט (סי' קכ) ועוד, עי' מזה בתוה"ע (עמ' תרלד), וק"ו בנ"ד שאין להפג חיות מצד עצמו כלל, שאין לו דין ולד. ויש להאריך בפרט זה ואכמ"ל.

ומכל זה למדנו, דחיות שאינה טבעית ונורמלית, לכמה מדיני התורה אין לה שם של חיים, ואין חיוב לעשותה, והפסיק חיות שכזו אין לו דין רוצח. ומזה יש ללמוד, שולד הניתן באינקובטור ואינו חי בכוחות עצמו ורק בצורה מלאכותית, דיש להחמיר שלא לדונו כולד גמור, וכגון שלא יוציא אחרים יד"ח, אבל לאידך גיסא אין להקל שלא לדונו כגדול, כיון שלדעת הרבה אחרונים כבר ברגע לידתו דינו כגדול. ואף שיש לחלק בין ד' האחרונים הנ"ל לנ"ד בכמה חילוקים שאכמ"ל, מ"מ העיקר נראה כמש"כ, ובפרט שכן הורה זקן מרן הגר"ע יוסף זלה"ה.

אמנם בנובי"ת (חו"מ סי' נט) כ', דמש"כ במשנה: "והרי הוא לאביו ולאמו ולכל קרוביו כחתן שלם", זה חוזר רק על הסיפא של המשנה לענין אבלות, אבל על כל הדינים האחרים במשנה, וכגון ההורגו לתינוק בן יום אחד שנהרג עליו, זה אף אם לא ידעין דכלו לו חודשיו. והוכיח כן מהרמב"ם. ע"ש וכ"כ בדעת הר"מ החזון איש (אה"ע סי' קטו ס"ק ה). ושכן דעת הגר"א (או"ח סי' שלא). ועוד הרבה. עי' מזה בתוה"ע (עמ' יז). ועכ"פ נראה, דכ"ז בולד גמור, אבל ולד הניתן באינקובטור, לכו"ע אינו נהרג עליו כל עוד שלא חי חיות גמורה בפנ"ע, וכל עוד שלא התנתק מהמכשיר הנ"ל, א"א לומר ש"הרי הוא כחתן שלם". וכ"ז נראה פשוט.

(ו) **ומטעם** זה נראה עוד, דפג שמת אפי' לאחר ל' יום מלידתו דמסתבר שאין מתאבלין עליו, ואף שולד שנולד טריפה מתאבלין עליו, וכמש"כ האחרונים הובאו בתוה"ע (עמ' תרלא), אבל ולד שאינו יכול לחיות בכוחות עצמו כלל, אף אם כלו לו חודשיו באינקובטור, ועברו כבר תשעה חודשים מתחילת ההריון, דמ"מ אם לא עברו ל' יום שלמים מאז שיצא מהאינקובטור, דהרי זה כאילו לא נשלם ההריון, ואף אם עברו ל' יום מצאתו מרחם אימו, דמה שהיה באינקובטור הרי זה כמי ששהה עדיין בבטן



אם צריך רופא או חבר הצלה להכין קודם שבת

הרב יוסף חיים אליעזר

בית מדרש גבוה, לייקווד



וכן פסק המאירי (יומא פד.) דהותרה אצל פ"נ שכתב "שוחטין לחולה שיש בו סכנה אפילו במקום שהנבילה מצויה, אע"פ שהנבילה באיסור לאו והשחיטה לשוחט באיסור סקילה, שכל לענין חולה שיש בו סכנה 'חול גמור' הוא". גם הטור (סי' שכח) כתב כעין זה, שכתב "כי השבת אצלו כחול לכל מה שצריך".

גם הרשב"א בתשובה (חלק א סי' תרפט), כתב דשאלה זו אם עדיף לשחוט או לאכול נבילה, תלויה אם שבת הותרה אצל פיקוח נפש או דחוייה, [אלא שהוא פסק להלכה דשבת דחוייה אצל פיקוח נפש ולא הותרה]. וז"ל, ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוייה, או נאמר שבת הותרה אצל חולה. אם נאמר שבת הותרה אצל חולה שוחטין לו שלא אסרה תורה מלאכת שבת אצל חולה, ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו וכו', אבל למ"ד דחוייה היא מאכילין לו הנבילה שהוא צריך לאכול ואין אנו עוברים לשחוט לו, שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה את השבת, ע"כ.

ומאידך גיסא כמה ראשונים כתבו דשבת דחוייה אצל פ"נ, ואעפ"כ יש לומר דעדיף

שאלה: מי שיודע שבדאי צריך לחלל שבת בשביל פיקוח נפש כגון רופא או חבר הצלה, האם צריך להכין כל מה שיכול קודם שבת, כדי שלא יצטרך לחלל שבת כשיארע פיקוח נפש.

תשובה: לכאורה שאלה זו תלויה במה שנחלקו הראשונים בדין חילול שבת במקום שיש סכנת נפשות, אם הותרה אצל פיקוח נפש, או רק דחוייה וכמו שיתבאר.

דהנה, נחלקו הראשונים במי שנמצא במצב של פיקוח נפש בשבת ויש לפניו בהמה שצריכה שחיטה, וגם בהמה נבילה, האם עדיף לשחוט לו בהמה, שיש בזה איסור שבת, או שמא עדיף להאכילו בהמה נבילה.

המהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימונה סי' ר) כתב וז"ל, ומה שהקשה מורי היאך מותר לשחוט לחולה בשבת שיש בו איסור סקילה, מוטב שיתנו לו נבילה שהוא לאו. וליטעמין תיקשי להו היאך שוחטים ביום טוב שהוא עשה ולא תעשה, נאכל נבילה שהיא בלאו וכו', אלא יש לומר כיון שהתורה התירה לנו אוכל נפש, הוי כל מלאכה לחולה שיש בו סכנה מותרת כמו בחול, עכ"ל. והובא שיטתו ברא"ש במס' יומא (פ"ח סי' יד).

ונראה דגם נידון דידן, דהיינו יש צורך להכין הדברים קודם שבת, יהיה תלוי באותה מחלוקת. דאם נאמר דשבת הותרה אצל פ"נ הרי כששבת תבא וימצא עצמו במצב של פ"נ, ממילא מאותה שעה שיש לו הצורך לחלל את השבת, הרי הוא כאילו נמצא ביום חול ממש. וכמו שאין צורך להכין הדברים מיום שני ליום שלישי, הוא הדין שאין צורך להכין הדברים מע"ש לשבת. אבל אם נאמר דשבת דחווה, אז כל מה שיכול לעשות כדי שלא לעבור מעשה של חילול שבת, הגם שמותר לו לעשות אותן המלאכות, מכל מקום זה בגדר דחווה לעשות מלאכה בשבת, והיה עדיף אם היה יכול לצאת מזה באופן אחר.

שיטת הרמב"ם אם שבת דחווה או הותרה אצל פ"נ

והנה, הרמב"ם (הל' שבת פ"ב הל' א) כתב וז"ל, דחווה היא שבת אצל פיקוח נפש כשאר כל המצוות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת וכו', ע"כ. וכתב מרן בכסף משנה (שם), ומשמע דכי היכי דאיפליגו בטומאה ה"נ איפליגו בשבת לגבי חולה, אם דחווה היא או הותרה. וקיי"ל כמ"ד דחווה. וכן כתב הרשב"א והר"ן, שהשבת דחווה היא אצל חולה ולא הותרה, עכ"ל.

אולם, לכאורה יש להקשות על זה ממש"כ הרמב"ם (שם) בהל' ב, וז"ל, כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה 'הרי הוא כחול' לכל הדברים שהוא צריך להם, ע"כ.

לשחוט ולא לאכול הנבילה, וכתבו כמה טעמים לזה. הרא"ש (שם) הביא מש"כ הראב"ד וז"ל, שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר אם יש לפניו נבילה וכו' אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין וכו', ע"כ. ורוצה לומר, דכיון דבין אם יאכל בשר נבילה בין אם יאכל בשר כשר יצטרך לחלל את השבת מחמת הבערת האש ובישול המאכל, אם כן עדיף לו לעשות את האיסור של שבת פעם שני מלעבור על האיסור נבילה שעדיין לא עבר עליו. והרא"ש בסוף דבריו שם (אחר שהביא שיטת הר"ם) הוסיף עוד סברא, שכתב דעדיף לשחוט ולהאכילו הכשר דחיישינן דאם יאכילנו הנבילה שמא יהא קץ לאכלו ויפרוש ויסתכן.

גם הר"ן פסק דשבת דחווה, ואעפ"כ כתב דעדיף לשחוט כיון דאף דאיסור שבת יותר חמור, מ"מ בשחיטה עובר רק איסור אחד משא"כ באכילת נבילה שעובר איסור על כל כזית וכזית איסור. ולכן, עדיף לעבור איסור אחד דשבת ולא יעבור ב' איסורים של נבילה.

ומבואר יוצא, דכל הראשונים ס"ל דעיקר השאלה אם עדיף לשחוט או לאכול נבילה, תלוי במחלוקת אם שבת הותרה או דחווה. רק דלפי הסוברים דשבת דחווה אצל פיקוח נפש, אפשר דיש טעמים צדדיים לומר דשאני אכילת נבילה ועדיף לשחוט ולא לאכול את הנבילה.

עדיפות הצלת נפשות על איסור שבת. ואם באמת כל כוונת הרמב"ם לומר שהצלת נפשות עדיפה מאיסור שבת ולכן דוחה את השבת, היה לו לכתוב 'סכנת נפשות' 'דוחה' את השבת, וממש"כ דחוייה שבת אצל סכנת נפשות, משמע שבא גם להשמיענו את מצב השבת במקום סכנת נפשות, ור"ל שדחוייה ולא הותרה, וכו'. ומ"ש הרמב"ם בהל' ב' "כללו של דבר וכו' הרי הוא כחול לכל הדברים שצריך להם", היינו כשאי אפשר להציל את נפשו בלא חילול שבת שאז נחשב כחול. אבל כשאפשר בלא חילול שבת אינו כחול, ע"כ. [וע"ש עוד מש"כ ליישב].

שיטת מרן אם שבת הותרה או דחוייה

והנה, בבית יוסף (סי' שכח ד"ה ולי נראה), כתב דשיטת הרמב"ם היא דשבת דחוייה אצל פיקוח נפש, וכמש"כ בכסף משנה הנ"ל. וידועים דברי הכנסת הגדולה (או"ח סימן תצה), שחיבור השולחן ערוך מיוסד על פי שיטת הרמב"ם. וכמו שהביא מרן חכם עובדיה בכמה מקומות. ולכאורה ה"ה בענינו די"ל דס"ל להשו"ע דשבת דחוייה אצל פיקוח נפש ולא הותרה.

אמנם, מצינו כמה מקומות בשו"ע דישי לזון אם משמע מהם דס"ל הותרה ולא דחוייה.

שבמקום פיקוח נפש עדיף לשחוט בהמה מלאכול נבילה

כתב בספר מטה יהודה (סי' רעז סק"א), שיש להביא ראיה שמרן פוסק דהותרה שבת אצל פיקוח נפש, ממה שפסק בסי' שכח (סעיף יד), שכתב וז"ל, היה חולה שיש בו

ומכאן משמע שהשבת הותרה ולא דחוייה. וכן באמת דקדק הרמ"א בתשובה (סי' עו), דכך היא שיטת הרמב"ם. [אלא ששוב ראיתי שבד"מ ביאר שיטת הרמב"ם דס"ל ששבת דחוייה ולא הותרה, ויש לעיין איזה פסק קדם.]

ואם נאמר דס"ל להרמב"ם דהותרה שבת אצל פ"נ, אפשר ליישב דמה שכתב דשבת דחוייה הוא לאו דוקא, ולא בא לאפוקי הותרה, רק בא לומר דפיקוח נפש 'דוחה' שבת. שכן באמת הוא לשון הגמ' שפיקוח נפש דוחה שבת, ואעפ"כ ס"ל להרבה ראשונים דשבת הותרה ולא דחוייה, וע"כ דלפי דבריהם לשון "דוחה" שבגמ' הוא לאו דוקא. וא"כ, אפשר לומר דגם מש"כ הרמב"ם דחוייה הוא לאו דוקא. וכן לגבי עבודה בבית המקדש איתא בגמ' יומא (דף פה:), שעבודה "דוחה" שבת, ולכו"ע שבת "הותרה" אצל עבודה.

וכן נקטו כמה גדולי אחרונים בדעת הרמב"ם, דס"ל דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, ע' ביחוד דעת ח"ד (סי' ל אות ג ואות ז).

אמנם, אפשר לפרש דשיטת הרמב"ם היא דשבת דחוייה אצל פ"נ, וכמו שכתב בכסף משנה בדעתו. וליישוב מה שכתב "הרי הוא כחול" כתב בספר מנוחת אהבה (ח"א עמ' תמב) וז"ל, אולם לפי ע"ד נראה יותר כהבנת מרן הכ"מ, ויש חילוק בין לשון דחוייה שבת אצל סכנת נפשות, שמשמעותו תיאור מצב השבת במקום סכנת נפשות, לבין לשון סכנת נפשות דוחה שבת, שמשמעותו ביאור עובדת

נראה שלמד הרמ"א בדעת מרן, שכתב "ויש אומרים דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור על ידי שינוי, עושה על ידי שינוי וכו'". נראה ממש"כ 'י"א' דלא ס"ל למרן לעשות שום שינוי.

ולכאורה הנידון הזה אם יש לעשות המלאכה על ידי שינוי (במקום שאפשר) או לא, תלוי במחלוקת ראשונים אם שבת הותרה או דחויה. דאם שבת הותרה אצל פיקוח נפש, הרי היא כיום חול ולא מעלה ולא מוריד איך עושה המלאכה, כשם שאין נ"מ איך עושה בימות החול. ואם שבת דחויה אצל פיקוח נפש, יש לעשות דוקא איסורים שצריך לעשות כדי להציל החולה. וממילא, כל מה שיכול לעשות על ידי שינוי יש לעשות.

מיהו נראה דגם זה אינה הוכחה. דאף דע"כ ס"ל להרמ"א דדחויה שבת כיון דיש לעשות על ידי שינוי, מ"מ מה שלא הצריך מרן לעשות המלאכה בשינוי אינו ראייה דס"ל הותרה. די"ל על דרך הטעם שכתבו כמה פוסקים [אף שסוברים דחויה], דאין לעשות המלאכה הנצרכת לחולה שיב"ס על ידי גוי, ועדיף לעשות על ידי ישראל. כלומר, דמצינו דס"ל לכמה פוסקים דאין לעשות מלאכה על ידי גוי, משום דאם יעשה מלאכה על ידי גוי, חיישינן שמא יסברו הרואים שפיקוח נפש אינו דוחה שבת וצריך גוי, ובפעם הבא שאי אפשר למצוא גוי לא יציל החולה ויסתכן. ואם כן, הוא הדין והטעם דאין לעשות מלאכה על ידי שינוי, דיש לחוש שמא יראו הרואים שעושה המעשה על ידי שינוי,

סכנה שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבילה וכו', עכ"ל. ונראה דרוצה לומר, דכיון דפסק השו"ע דעדיף לעבור על איסור שבת שחמור מאיסור נבילה, ע"כ הטעם הוא משום דס"ל דשבת הותרה. וממילא, עדיף לעבור על האיסור שהותרה לגמרי דכיום חול משוי ליה, מלעבור על איסור שהוא רק בגדר דחויה, הגם שהוא איסור יותר קל מאיסור שבת. ולא זכיתי להבין דברי קדשו, איך הביא ראייה מכאן, והרי כבר כתבנו דכמה ראשונים ס"ל דשבת דחויה ולא הותרה, ואעפ"כ עדיף לשחוט ולא לאכול נבילה. וכמו שכתב הט"ז (סק"ו) בדעת מרן שם, שהוא או מטעם הרא"ש או מטעם הר"ן. וכן ראיתי שהקשה עליו בספר מנוח"א (ח"א עמ' תמג). ואף שגם במג"א (שם סק"ט), כתב על דברי מרן, דטעמו הוא משום שהותרה שבת אצל פיקוח נפש, מ"מ לא כתב שמכאן ראייה דס"ל למרן שהותרה רק ביאר שיטת מרן כן, וראיתו ממקום אחר (סעיף ד). לכן נראה שאין מכאן ראייה דשיטת מרן היא ששבת דחויה. [ואפשר לומר דראיתו ממה שסתם מרן לחלל שבת ע"י שחיטה בכל אופן. ואם ס"ל כשאר התירושים, למה לא כתב שיש אופנים שאין לחלל שבת. ויש לעיין בזה.]

שאין צריך לעשות המלאכה בשינוי

והיה אפשר להביא ראייה ממה שנראה ממרן (בסעיף יב), דאין צריך לעשות המלאכה בשינוי. שכתב "כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה משתדלין שלא לעשות על ידי אינם יהודים וקטנים ונשים, אלא על ידי ישראל גדולים ובני דעת" ומשמע שיש לעשותו כדרכו הרגיל ולא על ידי שינוי. וכן

חולה אם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למות, ומכל מקום צריך הוא לה. אבל הרב המגיד, כתב בפ"ב (הי"ד) גבי אין עושין מדורה לחולה דלחולה שיש בו סכנה משמע דלכל צרכיו מחללין, ואע"פ שאין במניעת הדבר שעושין לו סכנה, עכ"ל.

ולכאורה מחלוקת זו תלויה במחלוקת הנ"ל, אם שבת הותרה אצל פיקוח נפש או דחוייה. דהמגיד משנה סובר דהשבת הותרה אצל פ"נ, וממילא נעשה השבת עכשיו כחול. ומותר גם בשאר דברים שהם לצורך החולה. ורש"י סובר דחוייה ולכן אינו מותר, אלא אם כן הוא לצורך הפיקוח נפש דוקא.

וכתב השו"ע (שם סעיף ד) וז"ל, מכה של חלל אינה צריכה אומד, שאפילו אין שם בקיאים וחולה אינו אומר כלום עושים לו "כל שרגילים לעשות בחול" וכו', ע"כ. משמע ממש"כ כל שרגילים לעשות 'בחול', דהותרה שבת אצל פיקוח נפש ונעשית כחול.

וכתב המג"א (סק"ד), "משמע אף על פי שאין בו סכנה במניעת הדבר ההוא (מגיד משנה)". כלומר, דכיון דשבת הותרה אצל פיקוח נפש מותר לעשות מלאכה לחולה אף בדבר שאינו צריך אותו לחיות, כיון שמי שנמצא במצב של פיקוח נפש נעשה השבת כחול. [ומכאן למד לסעיף יד לבאר טעם מרן משום דשבת הותרה אצל פיקוח נפש] ולכאורה מכאן ראיה דס"ל למרן הותרה ולא דחוייה.

ועל פי זה כתב חכם עובדיה ביחווה דעת ח"ד (סימן ל) שמרן חזר בו בשו"ע ממה

ויסברו שאין לחלל שבת לצורך פיקוח נפש בלא שינוי, ובפעם הבא שאי אפשר לעשות שינוי מאיזה טעם במציאות שיהיה, לא יציל החולה ויסתכן. [שוב ראיתי שכתב המנוח"א (עמ' תמב) עוד טעם, שאף אם קי"ל דדחוייה שבת אצל פ"נ אין לעשות המעשה על ידי שינוי, משום דשמא יתרשל על ידי השינוי, וממילא אין לעשות שינוי אף באופן שיכול לעשות שינוי. [וכתב מזה עוד יישוב למש"כ הרמב"ם 'הרי הוא כחול', ע"ש.]]

ונראה דע"כ צריך לומר דאין דין שעושה בלא שינוי, תלוי בדין הותרה שבת אצל פיקוח נפש. דעיינ בבית יוסף בעניננו שכתב דס"ל להרמב"ם דאין צריך לעשות שינוי. וכבר כתבנו דהבית יוסף ס"ל דדעת הרמב"ם היא דדחוייה שבת אצל פיקוח נפש, ואם נאמר דדינים אלו תלויים זה בזה, נמצא דדברי הרמב"ם סותרים זה את זה.

שיטת המגיד משנה אם סבירא ליה הותרה או דחוייה

והנה, מרן בבית יוסף (שם ד"ה ומדברי רש"י) הביא מחלוקת רש"י והמגיד משנה, אם הא דמחללים את השבת בפיקוח נפש, הוא דוקא להדברים שבלא הם יהא החולה בסכנה אבל לשאר דברים אסור, או דאפילו לשאר דברים מותר [וכמובן דצריך שיהא קצת צורך לחולה]. וז"ל, ומדברי רש"י משמע דלא שרי לחלל שבת בשביל חולה שיש בו סכנה, אלא דוקא בדבר שאם לא יעשוהו לו אינו מסוכן למות בשבילו אין עושין אותו על ידי ישראל, שבסוף פרק מפנין (קכט). אהא דאמרינן חולה שאין בו סכנה אומר לעכו"ם ועושה פירש"י, צרכי

מותר לעשות לחולה שיש בו סכנה בשבת דברים שאין בהם צורך כל כך לחולה. והשיב, דבר זה שנוי במחלוקת בין הפוסקים, ואני מן המקילים שדחווה היא שבת אצל סכנת נפשות, ולכן מותר לעשות לו אפילו דברים שאין בהם צורך כל כך, שאפשר שאם לא תעשה לו דברים שיש בהם קצת צורך, יבוא להמנע גם מדברים שיש בהם צורך הרבה, והדבר ידוע שאפילו ספק ספקא של פקוח נפש דוחה את השבת, לפיכך שוחטים לחולה בשבת ואין מאכילים אותו נבילה שהיא באיסור לאו בלבד, כי שמא ידע החולה שהיא נבילה ויקוץ בה ויסתכן וכו', עכ"ל. [וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' סו, שכתב דהנ"מ בין דחווה להותרה, הוא אם מותר לעשות דברים 'שאינ' רגילים לעשות לחולה בחול. אבל לעשות הדברים שרגילים לעשות לחולה בחול, אף שאינו נוגע לפיקוח נפש, אין נ"מ בין הותרה לדחווה.]

וכן כתב בשו"ת צמח צדק מליבאוויטש (חאו"ח סי' לח) וז"ל, והייתי סבור לומר שדינו של המגיד משנה תלוי במחלוקת אם שבת דחווה היא אצל פיקוח נפש או הותרה, והמגיד משנה יש לומר דסבירא ליה שהותרה לגבי פיקוח נפש, ומשום הכי עושים לו אפילו דבר שאין בו רק צורך קצת ואין במניעתו חשש סכנה כלל. אבל הרמב"ם שכתב דחווה השבת אצל סכנת נפשות, סבירה ליה שלא הותרה, ולא סבירא ליה כלל דינו של המגיד משנה. אלא שמצאתי לרבינו (שולחן ערוך הגר"ז), שגם האומרים שבת דחווה היא סוברים כדברי המגיד משנה,

שהבין בדעת הרמב"ם דס"ל דחווה, ולעולם ס"ל למרן דדעת הרמב"ם היא דשבת הותרה אצל פ"נ ולא דחווה, ולכן פסק כהרב המגיד כאן דס"ל הותרה. והביא ראיה שפעמים מרן חוזר בו בשו"ע, ממה שכתב החיד"א במחזיק ברכה (יו"ד סי' מז סק"ד) דזמנין דמרן רוח על פניו יהלוך בחיבור השולחן ערוך, וחזר בו ממה שכתב בבית יוסף בראותו פוסקים רבים שכתבו להיפך, והוא הדין לגידון דידן, עכת"ד. ועיין שם שהביא שכן למד המשנת יעב"ץ חאו"ח סי' מט (הוא הגאון ר' בצלאל זילטי זצ"ל שהיה אב"ד בירושלים), בדעת מרן. ועוד.

וראיתי שכתב במנחת שמואל פנחסי (חאו"ח סי' טו), דבאמת מרן סובר דשבת דחווה היא, ומה שכתב השו"ע שעושין לו כדרך שרגילים לעשות לו בחול, אין הכוונה לומר דמותר לעשות גם שאר דברים וכשיטת המ"מ, אלא כיון דמייירי היכא שאין שם אדם בקי ולא יודעים מה לעשות, להכי אמר שיעשו כל הדברים שעושים בחול להעביר הסכנה לפי הבנתם, אבל אין הכי נמי דאם גם לפי הבנתם אותם מלאכות אינם מועילים אפילו בחול, אסור להם לעשות בשבת. [ועיין גם בבית"ל (בא"ד כל שרגילים) שביאר דעת הרמב"ן כדבריו, דאין הכרח לומר כהמ"מ. וגם הביא ראיה מהרמב"ן עצמו במקום אחר, ע"ש.]

ונראה לי יותר לומר מה שכתב חכם עובדיה בספר יחו"ד (שם), טעם אחר לפרש מרן בסעיף ד אף אם ס"ל דחווה. דהנה, הרדב"ז בתשובה ח"ד (סי' קל), נשאל האם

אז הזריז הרי זה משובח" [וע"ש דקאי גם לפי שיטת הסוברים הותרה].

אמנם יש לחלק בין נידון הרופא והחברי הצלה לנידון החת"ס. דמה שכתב החתם סופר להכין הדברים קודם השבת, מדובר באופנים שיש בפניו אנשים מסויימים העלולים להצריך חילול שבת. וממילא, כיון שכבר התחיל הצורך לטפל בהם אסור לו לחכות עד התחלת השבת, לעשות המלאכות הנצרכות. אבל ברופא וחבר הצלה שאין לפניו חולה מסויי, ולא התחיל שום מצוה של הצלת נפשות, מי ימר דצריך להתחיל ההכנות עכשיו. [ולפי זה אם יש איזה חולה מסויי רחמ"ל, צריך להכין הדברים קודם לכן.]

והיה נראה דלפי זה עדיין יהיה ספק דאורייתא ולחומרא. אמנם, ע' במש"כ בספר נחל איתן (פ"ב הל' א), דאף דדעת הרמב"ם היא דדחויא אצל פ"נ, הני מילי מדרבנן, אבל מדאורייתא מודה הרמב"ם דהותרה אצל פיקוח נפש. ואם כן הוא הדין לפי מרן, אף אם ס"ל דחויא שבת אצל פ"נ. ובספר יחווה דעת (שם), הביא שכן כתב בספר חיים וחסד (מוסאפיה) סוף סימן יז, ושכן מבואר בדברי המבי"ט בקרית ספר (פי"ד הל' מאכלות אסורות).

ועדיין יש מקום להחמיר בזה, דאם נימא דמש"כ החת"ס הנ"ל הוא גם לחולה שאינו מסויי, ולא כמו שרצינו לחלק, אם כן יהיה הדין בענינו דאסור אפילו למ"ד הותרה שבת. דעיינן שם בדבריו דמבואר דמה שכתב בפשיטות להכין הדברים היינו אפילו למ"ד

ולכן בסעיף ד הביא להלכה דברי המ"מ, ושם בסעיף יג כתב ששבת דחויא היא אצל פ"נ וכו', עכ"ל. ועל פי זה יש לומר גם לשיטת הש"ע דשבת דחויא אצל פיקוח נפש ולעולם לא חזר בו בש"ע ממה שכתב בבית יוסף בדעת הרמב"ם.

ומעתה, הבוא נבוא לנידון דין, של רופא וחבר הצלה אם צריכים להכין הדברים קודם השבת. דנמצא שיש להסתפק בדעת מרן אם ס"ל דשבת הותרה או דחויא אצל פיקוח נפש. ואם כן, לכאורה יש להחמיר כאן בספק חילול שבת, ולהכין הדברים קודם שבת.

אולם, אפשר דאפילו לפי הסוברים דשבת דחויא אצל פיקוח נפש, יש צד לומר דאין צריך להכין הדברים קודם שבת. דאף אם נאמר דשבת דחויא אצל פיקוח נפש, מ"מ אפשר דלענין הכנה קודם שבת לכו"ע א"צ להכין. והטעם להקל בזה הוא דכל מה שהדין 'דחויא' מחייב, היינו רק כשכבר נמצא במצב של סכנת נפשות, או אמרינן דאין זה בגדר יום חול, אלא הוא בגדר שבת וצריך לעשות רק המלאכות הנצרכות להמסוכן או החולה ולא יותר. אבל כל שלא באה הסכנה ורק חוששים שמא יצטרכו איזה דבר, אינו חייב להכין הדברים דלא חל עליו שום חיוב.

ועוררנוי דסברא זו לכאורה הוא כנגד מש"כ בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' שלח), שכתב אחר קצת אריכות "וכי אין אנו מצווים להכין בערב שבת כל ההכנות ליולדת ולחולה ולצרכי מילה כדי שלא נצטרך לחלל שבת, אלא אם לא הביא מע"ש ואירע בשבת

הותרה. וא"כ, יהיה הדין דלכו"ע צריך להכין הדברים קודם השבת. ואף שנראה לחלק וכנ"ל, דמש"כ חולה הוא כמו היולדת והתינוק וגם הם חולים מסויימים, מ"מ ודאי שעדיף לתקן את מה שיכול קודם השבת כדי לצאת בזה כל ספק.

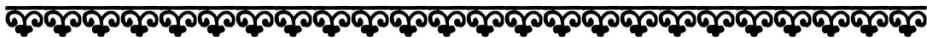
סיכום: חבר הצלה ורופא, אם יכולים להכין הדברים קודם השבת עדיף לעשות כן. אבל אם קשה להם להכין יש להם על מה לסמוך.



חולה שאין לו אלא חיי שעה, אם מותר היות במחלקה תחת רופא עכו"ם

הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי

דומ"צ בית הועד לעניני משפט וראש כולל הרבנים אבן העזר, ליקווד



בידים וצ"ע]. ומנא תימרא דלחיי שעה לא חיישינן, דכתיב אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם, והאיכא חיי שעה אלא לאו לחיי שעה לא חיישינן, ונחלקו רש"י והתוס' רי"ד' אם במה שכ' הגמ' דבספק חי אסור להשתמש ברופא עכו"ם, הוא אפי' באין שם רופא ישראל, או דהגמ' מיירי בדאיכא רופא ישראל, אבל בדליכא רופא ישראל בכל גונא מותר להשתמש ברופא עכו"ם, דלדעת רש"י הדין הוא שבספק יחיה אף אם לא ימצא שם שום רופא ישראל, הדין הוא שאסור להתרפאות ע"י עכו"ם. והתוס' רי"ד פליג עליה ע"ש, ודעת רש"י הוא כמו שכ' שהוא מטעם דאנו מחזיקים להרופא עכו"ם דודאי קטיל ליה, ונתינת הרשות לרופא לרפאותו הוא כנותן יד לרציחה, ויעיון בשו"ע סי' קנא שהביא דין זה להלכה ע"ש.

[ומה שכ' רש"י בד"ה ספק חי, דעכו"ם ודאי קטיל ליה, ובד"ה ודאי מת מתרפאין, כתב דשמא ירפאנו, שלכאו' דבריו סתרי הדד, דאם ודאי יקטלנו, הרי לא שייך ששמא ירפאנו [ראיתי שבספר או חכמה כתב, דבודאי מת, אין שנאת העכו"ם גדולה, ואולי יצילנו, ודבריו תמוהים, שהרי כדי להציל יהודי לא צריך שנאה רק צריך אהבה, וזוה בודאי שאין העכו"ם חשודים] ויעיון באג"מ

חולה שאבדו סיכויו לחיות, והרופאים אומרים שהוא ענין של זמן עד שימות רח"ל, צ"ע אם מותר לו להיות במחלקה תחת חסות רופא עכו"ם ולהטפל בו, וכן יל"ע אם מותר לו להשתמש ברופא [או אחות] עכו"ם בשביל הטיפולים השגרתים [כגון בדיקות דם וכדו']. וכן יל"ע מה דינו של חולה קרונה מבוגר או עם שאר בעיות רפואיות בזמן הזה בענין הנ"ל.

ולדינא מסתבר שצריך שיתן לראש מחלקה וכדומ', סכום שיהיה שוה לו שהחולה יהיה תחת חסותו, ואולי יש להקל באופן שכל הפעולות שהם שגרתיות, אם יהיה שימת עין של המשפחה או מכיריו של החולה, בלי היסח הדעת, שבזה אולי גם שייך הטעם דמרעי אומנותיה [וצ"ע אם שייך זאת במציאות] וצ"ע.

דיעויין בגמ' (ע"ז כז:) אמר רבא א"ר יוחנן, ואמרי לה אמר רב חסדא אמר ר' יוחנן ספק חי ספק מת אין מתרפאין מהן, ודאי מת מתרפאין מהן, מת האיכא חיי שעה, לחיי שעה לא חיישינן. [ומה שכ' בהגהות יעב"ק, שהוא רק כי לא עביד מעשה בידים, צ"ע מדברי הגמ' שהביאה ראה מהארבעה מצורעים שהלכו למחנה ארם, ועשו מעשה

בסמכותו של רופא עכו"ם, שהרי לענין החיי שעה הוא במצב של ספק חי ספק מת, שבזה צריך לחוש שהעכו"ם יקרב את מיתתו, [ומה דאמרו בגמ' דלחיי שעה לא חיישינן הכונה הוא רק בשביל הספק הצלה, שאפשר לעשות ע"י הרופא העכו"ם, כמבואר בתוס' שם ד"ה לחיי שעה ע"ש].

ואם משום שהרופא הוא מומחה, וברופא מומחה מבואר בגמ' שמתרפאין ממנו, והוא מצד דאומן לא מרעי אומנתיה, נראה שראשית כל הרי בחולה שיש בו סכנה נחלקו הראשונים אם יש להתיר זאת ברופא מומחה שדעת הרמב"ם והרי"ף הוא דבחולה שיש סכנה שמא ימות אסור להשתמש אף ברופא מומחה [ומה שהקשה שם הב"י שלכאורה הרי לא מצינו מאן דפליג על ר"י שסבירא ליה דברופא מומחה מותר להשתמש בו, נראה שסבירא ליה להרמב"ם לחלק בין חולה שיש בו סכנה, שאם ימות יתלה זאת במיתה ולא מרעי לאומנתיה, לבין פעולת רופא שיש בו סכנה שבזה מיירי רב יוחנן, שהרי הגמ' מייטי ליה על הא דמותר למול ע"י רופא עכו"ם, ולא חיישינן שיעשנו כרות שפכה ע"ש, שבזה אם ימות ודאי יתלו זאת בפעולת הגוי ומרעי לאומנתיה, וצ"ע על הב"י שתמה על דברי הרמב"ם ולא חילק בזה וצ"ע.]. ואף לדעות החולקים על דעת הרמב"ם וכן נקט לדינא בשו"ע, מ"מ אין זה שייך הכא, כיון שכל זה שייך רק ברופא שיש צד שהחולה יש לו סיכוי לחיות, ויתלו בו את המיתה מאיזה סיבה שיהיה, אבל בחולה שאין לו סיכוי לחיות, [ולהיפך הרופא בשליחות חברת הביטוח, יש לו ענין

יור"ד ב' סי' נח, שהכונה בדברי רש"י שכ' דודאי קטיל הוא, דהוא יותר מספק השקול. וצ"ע לדבריו לשון רש"י שכ' ודאי קטיל ליה.

והנראה, דהנה יש לעי' בדקדוק דברי רש"י שכתב חולי שאם לא ירפאנו רופא וכו', אין מתרפאין מהן, דעובד כוכבים ודאי קטיל ליה, דיש לעי' מה שרש"י חזר על דבריו וכתב "דעובד כוכבים" והרי בתיבה שלפני זה כתב אין מתרפאין "מהן", ובעובד כוכבים משתה, ורק דצ"ל דכונת רש"י הוא לומר, דאין מתרפאין מהן שהוא "הרופא" העובד כוכבים, מטעם דעובד כוכבים בעלמא שאינו רופא ודאי קטיל ליה, וכוונתו הוא להיות ובעלמא כל עובד כוכבים בודאי שהיה קטיל ליה, אזי גם ברופא סתם [ולהרמב"ם אף במומחה], שאולי יש מקום לומר שברופא זה אין לחוש שאולי לא מרע אומנתיה, קמ"ל שכל זמן שאינו מומחה אנו דנים אותו כשאר עובד כוכבים, שלפי"ז עכ"פ אם הוא ודאי מת, נותנים לו לרפאות כיון שבאופן זה אנו סומכים דאולי בכל אופן אינו כשאר סתם עכו"ם ודו"ק].

והנה באופן המבואר בגמ' דודאי מת, והרופא העכו"ם אולי יחיהו, מבואר בגמ' שמותר להשתמש ברופא העכו"ם, מכיון דלענין זה לא חיישינן לחיי שעה, ויל"ע באופן דידן שהחולה הוא ודאי מת, והטיפול שנותנים לו אינו בשביל לרפאותו, אלא בכדי שיוכל לחיות את החיי שעה שהרופאים חושבים שיוכל לחיות, שבזה לכאורה מן הדין צריך להיות שיהיה אסור להשתמש

לא ירגנו, והביאו הרמ"א שם ע"ש, הרי שיש לברר את דרך התשלום לרופא, שהרי בהרבה מקומות קבלת השכר לאחיות בסופו של דבר משולמת, לפי בסיס יומי, ולא לפי טיפול בחולה, וידוע גם שמבחינתם הם גם היו משלמים להפסיק את חיותו של אותו חולה, [וגם שבהרבה דברים אין זה מנוגד לאתיקה הרפואית], ושלכן נראה שמן הדין אין להתיר לחולה אם זמן קצוב, שלא שייך בו מרעי אומנתיה, להטפל אלא ע"י רופא יהודי, או שיוסיפו מעות לרופא העכו"ם, שיהיה שוה לו להחזיק את החולה הישראלי, או שידוע שיש הטבה לבית החולים במה שהחולה נמצא שם, וצ"ע לדינא [ויל"ע אם שימת עין בלי היסח הדעת יהני בזה].

והנה האמת שכל מה שכתבתי הוא בחולה הנוטה למות, דבחולה שאינו נוטה למות נפסק בשו"ע הנ"ל דמותר להתרפאות מרופא עכו"ם, כיון דלא מרע ליה להימנותיה, ויל"ע בחולים בגיל מבוגר או שיש להם בעיות רפואיות, שבימים אלו מגעים לבתי חולים, וכפי הנשמע לא נותנים להם מכשירי הנשמה ויש שגם מנתקים זאת, אם כיום מותר להם להתרפאות מרופא עכו"ם וצ"ע בזה.

להפטר ממנו לא שייך בו כלל שיהיה מרע אומנתיה, שבודאי שאין לסמוך עליו כלל.

ורק דיש לומר, דכל מה דיש לחוש ברופא עכו"ם, הוא רק באם עושה פעולה שבאותו פעולה יש לחוש שאולי ימית את החולה, אבל אם החולה נמצא במחלקה תחת חסותו, ולא אמורים לעשות בחולה שום פעולה חוץ מהפעולות השגרתיות, [בדיקות דם וכדו'], אולי היה מקום לומר שלא יהיה איסור בדבר, אבל נראה שראשית כל אין זה נכון, כיון שבכל פעולה הנעשית בחולה בפרט במצב זה צריך זהירות יתירה מצד זהומים וכדו', שיכולים להמית את החולה, וכל זמן שלא נותנים מלאכה זו, לאיש המאמין בחיי שעה הרי שיש חשש שימיתנו בפעולה זו, ועוד הרי שצריך לחוש לדעת הרא"ש [והביאו הש"ך שם בס"ק א], שאפילו בפעולת הקזה יש לחוש שימתנו, [מצד שלא שייך מרע אומנתיה בזה, שאף לא יתלה מיתתו בפעולה זו] ולדין באופן דידן הרי שלא יהני מה שהוא מומחה כדביארנו.

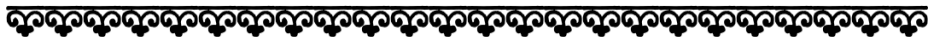
ומצד מה שהרופא מקבל שכר על עבודתו, יעויין בהגהות אשרי בסוגיא שם, שכתב שאם מקבל שכר הרי שבשביל הפסד השכר



דין איסור דרבנן בחולה שאין בו סכנה

הרב יעקב דווין

חבר בית מדרש גבוה ומשיב בכולל אור הלכה, ליקווד



ודומה למחלל שבת. וכן נמי טריפת יין ושמן לחולה, עובדין דחול ניהו ואסורין, אע"פ שאין בהן מלאכה. וכן זו ששנינו (שבת קמז.), מי שנתפרקה ידו או רגלו לא יטרפם בצונן, אבל רוחץ הוא כדרכו ואם נתרפא נתרפא. וכל זה בחולה שאין בו סכנה כלל, כגון כוחל עין שאינה מורדת, דאמימר בסוף אוכלא ופצוחי עינא, אבל בחולי שיש בו סכנה אבר אחד עושין כדרכו מלאכה של דבריהם.

גם הר"ן (שבת לט ד"ה מהא) כתב וז"ל, ומיהו כי שרינן אפ' שבות ע"י ישראל, ה"מ היכא דאיכא סכנת אבר, אבל חולה שאין בו לא סכנת נפש ולא סכנת אבר, נהי דשרי ביה מלאכה גמורה ע"י נכרי, וכדאמרינן בפרק מפנין צרכי חולה נעשית ע"י נכרי בשבת, אין מתירין לו ע"י ישראל אפילו שבות של דבריהם.

והנה הר"ן לא הביא הך דגונח, ומסתיימת דבריו משמע דאסור לעשות ע"י ישראל. וכן נראה שהביא הש"ע (או"ח ס' שכח סע' יז) דעה זו דאסור, ושוב הביא דעת הרמב"ן שמותר ע"י שינוי בי"א שלישי, משמע דלדעת הר"ן שהוא הי"א השני אסור. אמנם תמוה לומר כן, דהא גמ' מפורשת היא, וצ"ל

בגמרא שבת (קכט.), אמרי נהרדעי חיה שלשה, שבעה ושלשים. שלשה, בין אמרה צריכה אני' ובין אמרה לא צריכה אני מחללין עליה את השבת. שבעה, אמרה צריכה אני מחללין עליה את השבת, אמרה לא צריכה אני אין מחללין עליה את השבת. שלשים, אפילו אמרה צריכה אני אין מחללין עליה את השבת, אבל עושין על ידי ארמאי. כדבר עולא בריה דרב עילאי, דאמר כל צרכי חולה נעשין על ידי ארמאי בשבת. וכדבר המנונא, דאמר רב המנונא דבר שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה.

ובגמ' כתובות (ס.) תניא, רבי מרינוס אומר גונח יונק חלב בשבת. מאי טעמא? יונק מפרק כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזרו רבנן. אמר רב יוסף הלכה כרבי מרינוס.

מבואר בגמ', דמותר לומר לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא בשביל חולה, וכן מותר לעשות מלאכה כלאחר יד. ועיין ברשב"א בחידושו (שבת קכט.), שהביא דברי הרמב"ן, דהרי מבואר בכמה מקומות בש"ס דאסור לעשות אפ' שבות, וקשה דאמרינן כאן דגונח יונק. ותירץ הרשב"א דכלאחר יד אינו דומה, ולא נראה כעושה מלאכה, משא"כ בכוחל ומסייע לו שהיא מלאכה הנעשית כן בחול,

הרמב"ן. ומסיק הט"ז דאין לסמוך על אותו תשובה דלאו דסמכא היא. ושוב כתב דאין לומר שהוא דעת הרמב"ם, וכפי שהבין הטור (וכדעת המ"מ) דכבר דחאו הב"י. ובאמת שדעת המחבר שהרשב"א בתשובה, וגם דעת הרמב"ם כפי שהבינו הטור והמ"מ, הוא להתיר, וזהו דעה הראשונה כאן, ובדעה הרביעית הביא המחבר דעת הרמב"ם, כפי שפ' הוא עצמו בכסף משנה ובב"י. ועיין בדרכי משה שרצה להכריע להלכה כדעת הרמב"ם וכפ' המגיד משנה לקולא, אמנם מדאיכא הרבה קושיות על דעה זו וגם שדעת הרמב"ם אינו מפורשת מהי כוונתו, קשה מאד לסמוך על זה, וכן מבואר דעת המחבר כאן לפסוק כהרמב"ן, וכן דעת המגן אברהם (ס"ק יד).

אמנם כבר כתבו הראשונים דכל זה מיירי בחולה שנפל למשכב. וכן מבואר שהוא מותר לעשות מלאכה כלאחר יד במקום צער. (ויש לעיין אם מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא במקום צער, ושהם ממש שוה, או דלא התירו אלא כלאחר יד במקום צער, ואמירה לנכרי במקום חולה שנפל למשכב, ומדברי הרשב"א משמע דהשוה אותם) אבל אדם חושש ומתחזק והולך כבריא אין מתירין לו אפ' שבות של דבריהם, ואפ' ע"י עכו"ם כמבואר ברשב"א.

היצא מדברינו

(א) **מותר** לומר לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא בשביל חולה שאין בו סכנה, אלא אם כן הוא נופל למשכב או שהוא במקום צער.

דגם הר"ן יודה לזה, וכמו שהרמב"ן והרשב"א הוצרכו לתרץ דכלאחר יד קיל טפי משאר שבות. (והרשב"א כתב שהוא משום דאינו נראה כמלאכה). ומוכח בגמ' דמותר לעשות אפ' מלאכה דאורייתא כלאחר יד במקום צער. (והרשב"א פ' דמצטער החולה ממנו).

הרמב"ם (שבת פ"ב ה"י) כתב, חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו על ידי גוי, כיצד, אומרין לגוי לעשות לו והוא עושה, לבשל לו ולאפות ולהביא רפואה מרשות לרשות וכיוצא באלו, וכן כוחל עיניו מן הגוי בשבת אע"פ שאין שם סכנה, ואם היו צריכים לדברים שאין בהן מלאכה עושין אותן אפילו ישראל, לפיכך מעלין אזנים בשבת ומעלין אנקלי, ומחזירין את השבר וכל כיוצא בזה מותר. עכ"ד. משמע דמותר לעשות שבות כדרכו בשביל חולה שאין בו סכנה. והקשו המ"מ והכסף משנה על דבריו מכל הני גמ' דהקשו מהם הרמב"ן והרשב"א, דאסרו שבות אפ' לחולה. ונחלקו בביאור דעת הרמב"ם. המגיד משנה פ', דחולה שאינו כולל אלא אבר אחד אסור, אבל הכולל כל הגוף מותר. (ומדבריו משמע דאם הוא סכנה לאבר אחד מותר), אבל הכסף משנה פ', דאוסרים שבות שיש סמך למלאכה, אבל שבות דלית ביה סמך למלאכה מותר.

והנה בש"ע (או"ח ס' שכח סע' יז) הביא דעה ראשונה דמותר לעשות שבות כדרכו, וכתב הט"ז (ס"ק י') שהוא מהרשב"א בתשובה הובא בב"י. אמנם כבר הקשה הט"ז, דזה סותר למש"כ הרשב"א בחידושיו כדעת

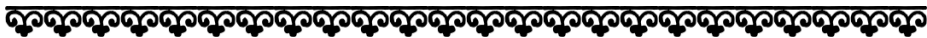
- (ב) **וכן** בחולה שאין בו סכנה, מותר לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי, אבל אסור לעשות אפ' שבות של דבריהם ע"י ישראל (אפ' ליכא סמך למלאכה).
- (ג) **חולה** שיש בו סכנת אבר, מותר לעשות וכ"ש שאסור לעשות מלאכה בשינוי.
- (ד) **חושש** המתחזק והולך כבריא, אסור אפ' לומר לנכרי לעשות לו שבות של דבריהם. וכן אסור לעשות שבות בשינוי



עיונים במות מוחי לשיתת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל והגרש"ז אויערבאך זצ"ל

הרב יוסף מנחם גראדמאן

מורץ בבית מדרש גבוה, ליקווד



שמפרסם הראש והגוף הוא בדין מת ממש. ואף אם נימא דאיכא מציאות לחבר הראש להגוף ויחי' ליכא חיוב בזה אף בחול, דאין חיוב להחיות מתים שלכן בשבת היה אסור. (וע"ש איך מיישב מתוס' ב"מ דף קיד: דאליהו בן הצרפתי.)

הערה על הסוגיא דמות מוחי אם דינו כחי או מת

והנה מה שנראה לי לקושיא גדולה היא הסוגיא בחולין (דף כ:), אמר זעירי נשברה מפרקת ורוב בשר עמה נבילה (ופ' רש"י שנשברה המפרקת ויחד עמה נקרע גם רוב הבשר שמאחורי הצוואר, אע"פ שהבהמה עדיין מפרססת ועוד לא מתה נחשבת כנבילה ומטמאה.), ואתמה דבהמה זו (או איש כזה) איירי שלא נפסקה ממנו הנשימה או הלב מלפעול, דאל"כ כבר יש בו יציאת נשמה ופשוט דדינו כמת ומאי אתא לאשמעינן. וא"כ דנושם, איך שייך שיאמר שכבר מת, והא הכל תלוי בנשימה, כמבואר בסוגיא דיומא (דף פה.) בדין דמפקחין עליו את הגל

איתא במשנה באהלות (פ"א מ"ו) "הותזו ראשיהן אע"פ שמפרססין טמאין כגון הזנב של הלטאה שהיא מפרססת". וציין ע"ז הר"ש להגמ' בחולין (דף כא.) מחל' מה היא הותזו ראשיהן, הותזו ממש או כהבדלת עולת העוף דראב"ש (דהוא רוב הסימנים). ופסק הרמב"ם (פ"ד מהל' אבות הטומאה הי"ד), דהותזו היינו הותזו ממש דכתב דאע"פ שעדיין הראש מעורה בעור הגוף טמאין, (משמע אבל הסימנים כבר נחתכו לגמרי).

פסק הרמב"ם (פ"א מהל' טומאת מת ה"ו) "המת אינו מטמא עד שתצא נפשו וכו', אפ' נשחטו בו ב' הסימנים אינו מטמא עד שתצא נפשו, שנאמר בנפש האדם אשר ימות.^[א] נשברה מפרקתו ורוב בשר עמה וכו', או שהותזו ראשו וכו', הרי זה מטמא אע"פ שעדיין הוא מרפרף באחד מאבריו". ופסק כן בשבות יעקב (ח"א סי' יג) למעשה, דזה דבאופן שהותזו הראש של אדם בודאי מת מיד, ואין לנו שום ספק על שעת מיתתו. וע"ע באג"מ (יו"ד ח"ב סי' קעד ענף א), דכתב ג"כ דפשוט הוא דמי שהותז ראשו אף

[א] ע' בכסף משנה שם, דדן למה פסק הרמב"ם דנשחטו בו ב' הסימנים אינו מטמא, והא זהו הותזו ראשיהן דפסק הרמב"ם דהוי כמת. (ובאמת הדין דנשחטו שנים הוא גמ' בגיטין (ע:), דלא חשיב כמת, שהרי מי שנחתכו שנים ואמר כתבו גט ותנו לאשתי כותבין ונותנין.) וע' באג"מ (יו"ד ח"ב סי' קעד ענף א), דכתב דדברי הכ"מ תמוהים ופשטות חתיכת ב' סימנים אינו דין מת, והגמ' בחולין (דף כא.), איירי במליקת עולת העוף דשם נחתך גם מפרקת ורוב בשר, וזה פשוט דדינו כמת.

דמגמ' ביומא ממפקחין עליו הגל מבואר דתלוי אך ורק בנשימה.

בשבת, ובדקין אותו אם נושם כדי לחלל עליו השבת.

וצ"ל דיש ב' גווני מיתה או דפסק נשימתו, או דכבר נעשה בגופו פעולה הכרחית שימות בזמן קרוב, ואע"ג דעדיין לא יצאה נשמתו אבל בדין חשיב כמת, ומטמא באהל. [2] (וצ"ע למה לא אמר' על הגמ' יומא (דף פג.) בנדרצץ מוחו ג"כ, דאע"פ שעדיין נושם אבל אפשר דנעשית בו פעולות שחשיב כמת ואסור לחלל עליו השבת, כגון נשברה מפרקתו ורוב בשר.)

מה היא שיטת האג"מ במות מוחי

כתב באג"מ (יו"ד ח"ג סי' קלב ד"ה אבל) וז"ל, וכיון שאתה אומר שעתה איכא נסיון, שרופאים גדולים יכולין לברר ע"י זריקת איזו לחלוחית בהגוף ע"י הגידים, לידע שנפסק הקשר שיש להמוח עם כל הגוף, שאם לא יבא זה להמוח הוא ברור שאין להמוח שום שייכות להגוף, וגם שכבר נרקב המוח לגמרי והוי כהותו הראש בכח וכו'. וסיים שם וז"ל, ורק כשיראו ע"י הבדיקה שאין קשר להמוח עם הגוף, יחליטו ע"י זה שאינו נושם למת. והנה מכאן נראה שדימה הגר"מ פיינשטיין וצ"ל, הדין של הותו ראשיתו למציאות שלנו של מות מוחי, והוא אותו דבר, דמה הנ"מ אם בפועל נפסק או שאין קשר פנימי כלל. ומה שצריך הסבר הוא לשונו דכתב ויחליטו ע"י זה שאינו נושם למת, דלמה צריך להחליט ע"י הנשימה שהוא כמת, ולא די להחליט ע"י ידיעה שאין שום קשר בין המוח לשאר הגוף.

וע' ברא"ש (הל' טומאה ס"ט והוא ג"כ לשון הרי"ף) וז"ל, והיכא דנפל אינש ושבר מפרקתו ונחתך עמו רוב בשר, אע"ג דלא נפקא נשמתיה מית הוא ומטמא באהל, דאמר ר"י אמר שמואל נשברה מפרקת ורוב בשר עמה מטמא באהל, דהוי ליה כמאן דהותו כוליה רישיה. ותנן הותו ראשיתו אע"פ שהן מפרכסין, טמאים כזנב הלטאה שהיא מפרכסת ע"ש. הרי מפורש באדם שנשברה מפרקתו ורוב בשר, אע"ג דעדיין נושם נשימות האחרונות ולבו פועם בקרבו אפ"ה דינו כמת. דזה הוא ממש לשונו של הרא"ש, דאע"ג דלא נפק נשמתיה מית הוא ומטמא באהל.

ועוד יש לתמוה על הגר"א באלהיו רבא (פירושו של הגר"א אהלות פ"א מ"ו), דכתב מגוייד שאינו יכול עוד לחיות אינו מטמא משום דדעתו צלול. ואפ' גוסס שאין דעתו צלול אינו מטמא משום שיכול עוד לחיות. והתפא"י (יכין ס"ק ל' ד"ה וכל הנך) כתב, דכל הנך אף שודאי לא יחי' עכ"פ בעלי שכל הם, והם בכלל החיים עדיין. ונחלקו הגאון והתפא"י אם גוסס דאין דעתו צלול אם מטמא, להגאון לא מטמא דיכול לחיות, ולהתפא"י מטמא באהל. אבל הא מיהת מודים (התפא"י וא"ר), דאם אין דעתו צלול וג"כ לא יכול לחיות דינו דמטמא באהל. ודומה לדינו של נשברה מפרקתו ורוב בשר, דג"כ עדיין נושם וחשיב כמת מדינא. וצ"ע

ובמקום אחר (אג"מ יו"ד ח"ג סי' קלב) הוסיף הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, בנוגע חולה שקורין "קאמא" (coma) וכתב וז"ל, שע"י המכונה הא שייך שינושם אף שהוא כבר מת דנשימה כזו הא לא מחשיבו כחי, הנה אם לא ניכר בו בענינים אחרים ענין חיות שנראה כלא מרגיש בכלום, אף לא בדקירת מחט וכהא שקורין קאמא כ"ז שהמכונה עובדת עבודתה אסור ליטול מפיו דשמא הוא חי ויהרגוהו בזה, אבל כשפסקה מלעבוד שנחסר העקסינזען שהיה שם לא יחזירו לפיו עוד הפעם עד עבור זמן קצר כרבע שעה, שאם אינו חי כבר יפסיק מלנשום וידעו שהוא מת עכ"ל. ונראה פשוט דאיירי בגונא דלבו פועם כרגיל, דאל"כ פשוט דמת ואעפ"כ כתב דדינו כמת. הרי להדיא דכל מי שאינו יכול לנשום בעצמו דינו כמת.^[א]

הטענה שהרבה רצו לטעון בדברי האג"מ שהוא נגד החת"ס

ראיתי הרבה טוענים על דברי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באג"מ, דאין שייך לומר דאם הוא במצב דקוראים מות מוחי דינו כמת, דהא עכשיו נתברר דיש חלק מהמוח דנקרא hypothalamus, דאפ' לאחר שחולה נמצא במצב של מות מוחי חלק זו במוח עדיין עובד לעצמו, (והוא מפעיל הרבה אברים פנימיים בגוף, ומווסת את מערכת

ונראה לברר ע"פ דברי האג"מ במקום אחר (יו"ד ח"ב סי' קמו ד"ה אבל ברור), דהא דמהני בדיקת הנשימה (דכן מבואר בגמ' (יומא פה.) דיש מחל' עד היכן הוא בודק, אבל הכל מודים דמהני בדיקה בחוטמו, כדאיתא בסוגיא שם.) טעם הדבר הוא דאין הנשימה אבר שהנשמה תלויה בה, ולכן אם אינו נושם באמת אינו ראייה דמת דעיקר האברים החיונים של האדם הם המוח והלב. ולכן צריך לידע דהמוח או הלב אינם פועלים עוד כדי לומר שמת, וסימן לנו מפי חכמינו ז"ל הוא בדיקת הנשימה. דמי שאינו נושם זהו לנו לראיה דאיכבד כח המוח או הלב. (וע"י שפסק דפיקת הלב לאו ראייה גמורה שמת, שהדפיקה הוא רק סימן לעבודת הלב, ושייך שעובד הלב עבודתו ולא ניכר סימן זה דדפיקה כשהלב הוא בחולשה, והפסק עבודתו לגמרי ניכר בפסיקת הנשימה מהחוטם.) ונמצא דהסימן שנתנו חז"ל לקבוע מות הוא רק ע"י הנשימה, לפ"ז סיים האג"מ בדבריו דיחליטו ע"י זה שאינו נושם למת.

ונמצא ע"פ מה שביארנו, דמי שאמרו הרופאים שהוא במצב של מות מוחי, ואנו יודעין בבירור שאינו יכול עוד לנשום כלל וכלל מכח עצמו, דינו ממש כמת ומותר להפסיק ממנו המכשיר הנשימה.^[ב]

[ב] ואע"פ שרואין הרבה פעמים דאינו יכול לנשום כלל מעצמו ועדיין לבו פועם, עדיין דינו כמת משום דיכול להיות דהלב פועם ודינו כמת מחמת המוח. ועוד הרבה פעמים שייך שבמצאות לבו פועם רק מכח כמה מיני תרופות שנותנים לו, ואינו כח עצמי כלל.

[ג] אמנם ע"ש עוד בתשובה, דמוסף דכ"ז הוא דוקא באינשי שנחלו בידי שמים באיזו מחלה שהיא, אבל באלו שהוכו בתאונת דרכים וע"י נפילה מחלונות וכדומה, שאירע שע"י התכווצות העצבים באיזה מקומות הסמוכים להריאה ולכלי הנשימה אינם יכולין לנשום, וכשיעבור איזה זמן שינושמו אף רק ע"י המכונה, יתפשטו מקומות הנכוצים ויתחילו לנשום בעצמם, שאלו אף שאין יכולין לנשום בעצמן וגם לא ניכרין בהם עניני חיות אחרים, אפשר שאינם עדיין מתים.

כבר לנשום אבל רואים ע"י עלעקטריק ראדיאגרם תגובות הלב, פשוט שאיש כזה חי לכל דבר. וזה לשונו שם "והוא החי ממש אף שאינו נושם, כאיש שהוא שנקבר בהכרך מחמת שפסקה נשימתו וחי אח"כ כ"ה שנה". וא"כ צע"ג דה"ה במי שאמרו שמת מות מוחי ורואין דקצת ממוחו עדיין חי רק שאינו יכול לנשום כלל, לכא' דינו כחי. וביותר תמוה דכתב שם "דגם בימי חז"ל היה המוח פועל הפעולות כמו בזמננו, וכל חיות האדם היה בא ממנו, ומ"מ לא היה נחשב מת בפסיקת פעולת המוח, וכמו כן הא ברור שגם בזמננו הוא כן". וצ"ע.

אמנם מוסרים בשם^[ה] הגר"ד פיינשטיין זצ"ל דשיטת אביו היתה דלעולם אם אינו נושם חשוב כמת, אע"פ דהלב עדיין פועם (דכן למד מסוגיא דיומא) וכן היה מעולם בחברא קדישא שבדקו רק הנשימה ולא הלב. והוסיף שם בתקיפות דאין נ"מ אם יש שם ראיות אחרים דחי, דזה הדין אם אינו נושם חשוב כמת. ומו"ר הגר"ר פיינשטיין שליט"א אמר לי, דאמת הוא דמות מוחי נקרא מת, רק דהיום אין נ"מ מזה משום דמה שקורין הרופאים מות מוחי, לאו דוקא מה שע"פ דין תורה הוא מות מוחי.

לחץ הדם (blood pressure) ומידות החום בגוף האדם, והוא ממשיך להתקיים לבדו. וא"א לומר שזה נכלל במה שכתב החת"ס דמת הוא מי ש"מוטל כאבן דומם" דאינו דומם דעדיין יש בו חיות. וכן הביא בנשמת אברהם (חדש' סי' שלט עמוד תסח) דלאחר שנתחדש המציאות של hypothalamus א"א לומר דמת אם זה חלק המוח עדיין פועל.

ונראה דבאמת כמו שביארנו דברי הר"י הגר"מ פיינשטיין זצ"ל אין שום טענה ממה דרואין דה hypothalamus עדיין עובד, דאה"נ דחלק ממוחו עדיין יש בו קצת חיות אמנם אין זה די חיות ליתן לו דין חי. דכל חיות במוח שאין נותן לו כח לנשום, לא נקרא חיות לדין חי, וכמו שמבואר באג"מ, דאע"פ שהלב עדיין פועם שייך שיהא מת, א"כ ה"ה בזה. (והראיה הוא ממפקחין עליו את הגל דבודקין בחוטמו, ואם אינו נושם ודאי למת חשבינן ליה). והא דידעינן דעדיין חלק ממוחו עדיין פועל לא נשתנה מזה הדין של הגמ'^[ז].

אמנם באמת יש להקשות על דברי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל ממה שכתב בעצמו, (אג"מ יו"ד ח"ב סי' קמו ד"ה ומה), דמי שהפסיק

[ז] ונראה סמך גדול לזה, הוא מדין של נשברה מפרקתו עם רוב בשר דדינו כמת (כדפסק הרא"ש הל' טומאה ס"ט מובא לע'), אע"ג דעדיין יש לו הרבה חיות ונושם עדיין כרגיל. אלא דמשום דעומד למות בזמן קצר וא"א לחיות במצב כזה, דינו כמת ומטמא באהל. וא"כ ה"ה הכא שייך מצב שעדיין יש חיות במוח ובדין חשבינן כמת, דאינו יכול עוד לנשום.

[ח] מובא בספר (מרב רוטברג שליט"א) M.D.I.H. עמ' 136. וכן הוא באסיא (כסלו תשנ"ג). דכתב על תשובה שיצא בח"ח דאג"מ שהרבה טענו שמזוייף, (דכתב שם דמות מוחי נקרא מת) וז"ל באסיא "תשובה זו היא אמיתית ואין להרהר אחריה שאין בה שום חשש זיוף וכן הוא דעתו. ואין צורך לחזור ולחזור כל פעם שאיזה אדם אומר שאין תשובה זו אמת או איגרת זו אמת וכו'. וביום הנ"ל הוסיף עוד לבירור הדברים, אם הוא שוכב כמת ואין בו שום תנועה, אף שהלב פועם מאחר ואינו נושם הוא כמת גמור. זה נוסף אדלעיל ליותר בירור. עכ"ל שם.

ראיתי מקשים על האג"מ ממחלת ALS דשם הוא ממש בדעתו, ורק דאינו יכול לנשום, דכל חלקי גופו עכשיו נעשים משותקים (paralyzed). וא"ת דמשום דאין לו כח עוד לנשום חשיב בדין כמת, צ"ע דאיך שייך לומר על איש כזה דמת והא כל מוחו פועל כרגיל. ונראה דלא קשה מידי, דשם אע"פ שאינו יכול לנשום זהו מחמת חולי שיש לו בעצם כלי הנשימה דאין עובדין (דאין להן כח לפעול) והן עצמן לקוי, לפ"ז א"א לומר עליו שהנשימה הוא ראייה דאין עדיין חיות בלב.

ראיתי מקשים על האג"מ ממחלת ALS דשם הוא ממש בדעתו, ורק דאינו יכול לנשום, דכל חלקי גופו עכשיו נעשים משותקים (paralyzed). וא"ת דמשום דאין לו כח עוד לנשום חשיב בדין כמת, צ"ע דאיך שייך לומר על איש כזה דמת והא כל מוחו פועל כרגיל. ונראה דלא קשה מידי, דשם אע"פ שאינו יכול לנשום זהו מחמת חולי שיש לו בעצם כלי הנשימה דאין עובדין (דאין להן כח לפעול) והן עצמן לקוי, לפ"ז א"א לומר עליו שהנשימה הוא ראייה דאין עדיין חיות בלב.

שיטת הגרש"ז אורבאך זצ"ל במות מוחי והבדיקה שעשו אם הכבשה נגד הגמ' בערכין

ועפ"ז יוצא דכמה פעמים שאומר' הרופאים דאיש זה מת משום שהוא במצב של מות מוחי, אינו מוכח כ"כ, דאפשר דהטעם דלבו פועם משום דיש עדיין קצת חיות תוך מוחו הגורם לפעולת הלב. (ואם יצוייר גם יצטרכו בעבורו לחלל שבת). מאידך מאד יתכן דכבר מת לגמרי והדפיקה של הלב הוא רק מחמת איזה תרופות דנותנים לו. וממילא כל מי שמוגדר במצב של מות מוחי שיטת הגרש"ז אורבאך זצ"ל שהוא ספק גוסס ספק מת. [כ"כ במנח"ש שם]. ופשוט דכ"ז דיש בו חלק מהמוח שעדיין חי כגון ה hypothalamus שאסור להוציא ממנו אברים. וע"ע במנחת שלמה (תנ' סי' פ"ו) כתב שם הדברים בקיצור.^[1]

וע"ע במנחת שלמה (שם בסו"ד) דהוסיף דהבדיקה שעושים לבדוק, אם הוא במצב של מות מוחי, דמכניסים איזה חומר לתוך גופו ורואין אם נכנס להמוח, זה פשוט דאסור דדינו כגוסס שאסור להזיז אותו אפ' זיז כלשהו כשזה לא לטובתו.^[2]

מתחלה רצה הגרש"ז אורבאך זצ"ל להביא ראייה מגמ' בערכין (דף ז.). דמות מוחי אין לו דין מיתה בדיני תורה. דאיתא בגמ' (שם), הני מילי לגבי מיתה אידי דוולד זוטרא חיותיה, עיילא טיפה דמלאך המות ומחתך להו לסימנין אבל נהרגה היא מתה ברישא. היינו דכל פעם שמת האם הולד מת קודם (אא"כ נהרגה). ולפ"ז ע"פ המציאות דיש לנו היום דשייך לאשה במצב של מות מוחי לילד בן קיימא, זהו סתירה גלויה להמושג דמות מוחי דינו כמת, דאם כמת א"כ לא שייך שתלד בן קיימא. וע' בשולחן שלמה (ערכי רפואה ח"ב עמ' כד'-כו') מובא בקיצור גדול במנ"ש תנ' סי' פו), דהביא דלקחו כבשה אחת מעוברת (ונחברה למכונות), והוציאו כל המוח שלה ע"י suction ונשארה בחיים, היא וולדה. ושוב בדקו ע"י כבשה מעוברת אחרת וחתכו כל הראש, הותזו ראשיהן ממש, (וקודם החתיכה נתנו לה מכונת הנשימה הנקרא

ויצא לנו מחל' יסודית בין הגרש"ז אוירבאך הגרש"ז זצ"ל דינו כחי, דחלק ממוחו עדיין זצ"ל להגר"מ פיינשטיין זצ"ל בדין של מות מוחי, כשדועין דיש חלק ממוחו שעדיין פועל קצת, כגון ה hypothalamus. דלדעת

הגרש"ז זצ"ל דינו כחי, דחלק ממוחו עדיין קיים בחיות, אפ' אם אינו יכול לנשום, אמנם לדעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל דינו כמת, באופן דהמות מוחי ביטל כח נשימתו.

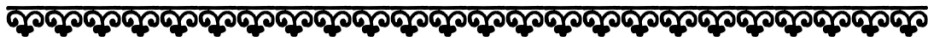
[ו] ושיטת הגרש"ז אוירבאך זצ"ל היה דבאופן זה דהחולה הוא בספק גוסס ספק מת, מותר ליקח ממנו המכשיר ההנשמה מדין דשו"ע יו"ד סי' שלט, דכל שמסיר מונע למיתתו של גוסס מותר (ואפשר דגם צריך).
 [ז] וזה לשיטת הגרש"ז אוירבאך זצ"ל בהגדרת גוסס, אמנם לדעת האג"מ דהגדרת גוסס הוא רק כשניכר שמיתתו ממש קרובה אין איסור לעשות בדיקה הנ"ל.



בירורים בדין שמירת הגוף ונפש

הרב שמעון תבירכיאן

בית מדרש גבוה, ליקווד



שאר היזק הגוף, וזה גם כן צ"ב דמנ"ל הא ובכסף משנה לא ציין בזה כלום.

והרי הרמב"ם שם המשיך דהרבה דברים אסרו חכמים מפני סכנת נפשות, כמו שלא ישתה מים מגולים ולא ישתה בלילה מהנהרות וכדומה, ויש לשאול למה הוצרכו חז"ל לאסור אלו דברים, שהרי כבר מצווה ועומד מהר סיני במצות השמר לך. ונראה לומר בזה ב' מהלכים, דיתכן לומר דאיכא ב' דינים, דאלו דברים דהוסיפו חז"ל אינו בגדר סכנה ברורה אלא חששא בעלמא בלבד, דמן התורה לא נאסר אלא היכא דאיכא סכנה גמורה, וחז"ל הוסיפו ע"ז ואסרו אפי' היכא דאיכא רק חשש סכנה. ובאמת כזה מבואר בשו"ת שם אריה (סי' כז ד"ה אך), וכן מתבאר מדברי אגרות משה (חז"מ ח"ב סי' עו) בתשובה אודות עישון סיגריות, דזהו החילוק בין חיוב שמירת הגוף מה"ת לבין מדרבנן, דהוא רק היכא דאיכא חשש סכנה וכן נראה דעת באר הגולה (חז"מ תכו אר"ע).

אבל מאידך גיסא דעת הרבה גדולי אחרונים הובאו בדרכי תשובה (סי' קטז או' נז), דסבירא להו דכל הני דהזכירו חז"ל אסורים מה"ת מפסו' השמר לך, וכן הוא סתימת לשון הסמ"ע (שם סק' יב), אלא דצ"ב

שגור בפי העולם, דפסוק ונשמרתם מאוד לנפשותיכם (דברים ד, טו) הוא ציווי על שמירת הגוף והנפש, ומעולם נתקשיתי בזה דפשטי' דקרא מדובר בענין עבודה זרה כדמבואר שם בהמשך הפסוק, כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש ע"כ.

ובאמת ראיתי במסילת ישרים (פ"ט ביאור מפסידי זהירות), דהביא פסוק זה כמקור דאדם מחוייב לשמור גופו שמירה מעולה ולא ישים עצמו בסכנה, והדבר טעון ביאור מאיפה למד זאת, ונחזי אנן אם יש לזה איזה מקור בדברי חז"ל.

חיוב שמירה מה"ת ומדרבנן וב' מהלכים בביאור גזירת חז"ל

ע"י רמב"ם בדיני מעקה (פ' יא הל' ד מהל' רוצח ושמירת הנפ'), דכתב כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו, ולהזהיר בדבר יפה יפה, והביא לזה מקור פסו' השמר לך ושמור נפשך (דברים ד, ט). ונלמד מדבריו תרתן, חדא דמצות שמירת הגוף נלמד מפסו' השמר לך והוא מצות עשה, ועוד קמ"ל הרמב"ם דמצוה זו כולל רק שמירה מסכנת נפשות, ולא סכנת אבר או

הרב שמעון תביריכא

השר עד שיגמור, ותבע עלבוננו, ואמר לו, דהיה בדעתו להורגו והו"ל לחסיד לשמור על גופו ונפשו, וכדכתיב בתורה רק השמר לך וכו'. ונשמרתם מאד וכו'. ועי' שם בהמשך הגמ' דאותו חסיד פייסו בדברים. והמהרש"א שם תמה הלא אלו פסוקים אינם מדברים בשמירת הגוף, אלא בשכחת התורה ואיסור ע"ז והעלה בצ"ע.

לפי דבריהם מה חידשו והוסיפו חז"ל בגזירתם, דכבר מוזהר מה"ת לשמור עצמו, וע"כ דצריך לומר דחז"ל לא הוסיפו, אלא גילו עינינו היכא דאיכא חשש סכנה דצ' לשמור מהם, א"נ כיון דסב"ל לרמב"ם דמצוה זו היא רק חיוב עשה ואין לוקין עליו מה"ת, לכן גזרו חז"ל והוסיפו בו איסור דלוקין עליו מכת מרדות כמבואר ברמב"ם.^[א]

דעת החינוך בזה

מלוגתת מנח"ח וגר"א אם אפשר ללמוד מגוי

ולכאורה היה מקום לומר דהרמב"ם למד חיוב שמירה מדברי השר הגוי הנ"ל, וכן נראה דמשם לקח המסילת ישרים את מקורו לחיוב שמירה, אלא דעדיין צ"ב למה כל א' נקט פסוק אחר, דהרמב"ם נקטו מהשמר לך, ומס"י הביא מונשמרתם מאד, ויתבאר בהמשך אי"ה.

אמנם אף דנראים כנים הדברים, אבל המנחת חינוך (שם תקמו או' יא ד"ה גם) שדא נרגא בזה, ושלל גישה זו בתקיפות, וז"ל ועל ההגמון לא קשה, כי הם המינים המהפכים דברי אלוקים חיים למינות, ומי יודע איזה פירוש שפירש הרשע בכתוב הזה דלדעתו קאי על שמירת הגוף.

אבל עי' בש"ע (סי' תכז) דהביא את דברי הרמב"ם הנ"ל בסע' ח, [ושם בסע' ט הזכיר

ובדעת החינוך נראה תוספת חידוש בזה, דכתב במצוה תקמו וז"ל, והרבה דברים אסרו ז"ל כדי להשמר מן הנזקין ומן המקרים הרעים, שאין ראוי לו לאדם שיש בו דעה לסכן בנפשו, ועל כן ראוי שיתן לבו לכל הדברים שאפשר להגיע לו נזק בהם, והעובר עליהם חייב מכת מרדות דרבנן ע"כ. דמרהיטת לשונו משמע, דחז"ל אסרו כמה ציורים כדי דהאדם דיש לו דעה ילמד מהם ויתן ללבו להשמר מעוד מקרים ומאורעות המזיקים לו, ואם עובר עליהם ר"ל אפי' על שאר מקרים חייב מכת מרדות.^[ב]

מקור לחיוב שמירה

והיה אפשר להביא ראייה לחיוב שמירת הגוף מגמ' ברכות (לב:), מעשה בחסיד אחד דהיה מתפלל בדרך ובא שר גוי אחד ונתן לו שלום ולא ענהו באמצע התפלה, והמתין לו

[א] דל"ת של לא תשים דמים בביתך הנוכר שם ברמב"ם, אינו מחייבו לשמור עצמו מסכנה, דלא נאמר אלא רק להסיר מכשול מדרך אחרים, וכמו שדקדק המנח"ח (מצוה תקמו או' יב) מהרמב"ם שם הל"ה [ב] ואגב אציין כאן מה דנראה לי בזה בדעת נודע ביהודה בתשובתו המפורסמת בענין אם מותר לצוד חיות לתענוג בעלמא, דכתב שם דיש בזה איסור ג"כ שמכניס עצמו בסכנות גדולות, שהולך במקום גדודי חיות רעות, ועובר על ונשמרתם. ומבואר שם בתור"ד דהנ"מ כשעושה כן לתאות לבו אבל אם עבד כן לצורך מחייתו ולצורך פרנסה במי שהוא עני אין איסור דאין לו ברירה. וצ"ב לכאורה מנ"ל להתיר איסורים לצורך פרנסה, וכעת לא עלתה בדי מענה לזה, אלא א"כ נאמר דכוננו להיכא דאיכא רק חשש סכנה ולא סכנה ממש, והוי רק בכלל חיוב שמירה מדרבנן, דאז י"ל דלא גזרו חז"ל לצורך חיותו, אבל מלשונות שלו שם לא משמע כן וצ"ע.

לא תעשה. ולפי"ז צ"ע דמפורש בגמ' להדיא דלא כוותיה דהרמב"ם, ואיכא נ"מ בדבר דאם הוא מצות עשה אז שייך לברך עליו, וגם צריך לעשותו בעצמו ולא מצי למנות שליח גוי, משא"כ אם הוא לאו, אינו מברך, דלא מברכינן על ל"ת. והאחרונים [עי' מנח"ח שם, ועוד בביאור רס"ג ל"ת מז מח ד"ה ואמנם] העלו צ"ע בדעתו, ויותר מזה דהרמב"ם בעצמו (פ' כו מהל' סנהדרין הל' ג), הביא את דין זו של הגמ' שבועות דהמקלל את עצמו לוקה שנאמר השמר לך, ויוצא לדבריו דמפסו' זה ילפינן עשה ולא תעשה, ורק צ"ע דלא הביא בהל' מעקה הנ"ל.

ועוד, הדבר הטעון ביאור בדעת הרמב"ם, דבאגרת תימן פירש את הפסו' דקאי על זכירת מעמד הר סיני, וז"ל וכמו כן זכרו מעמד הר סיני שצונו הקב"ה ליזכרו תמיד, וגם הזהירנו מלשכחו אותו, וצונו ללמד אותו לבנינו כדי שיגדלו על תלמודו, הוא מה שנאמר רק השמר ושמר נפשך מאד פן תשכח וכו'. הרי להדיא דפירש את הפסו' כדעת הרמב"ן דיש מצוה לזכור מעמד הר סיני, ושמא יש מקום לתרץ ע"פ דברי הנצי"ב בהעמק דבר שם, דהשמר לך זהו שמירת הגוף, ושמור נפשך זהו שמירת הנפש, די"ל לפי"ז דבאגרת תימן מדובר בשמירת הנפש, משא"כ חיוב שמירת הגוף נלמד מהשמר לך ברישא דקרא, אבל מדקדוק ל' הרמב"ם ביד החזקה לכאורה לא נראה כן, דשם בהל' ד שינה ושילש על ציווי שמירת הגוף, וז"ל דכל מכשול דיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהיר מדבר יפה יפה, והביא פסו' הנ"ל. וי"ל דמשמע ליה כן

הש"ע דברים דנאסרו מדברי סופרים] ובביאור הגר"א ציין לגמ' ברכות הנ"ל למקור לדבריו, הרי להדיא דמשם לקח הרמב"ם מקור לחיוב זה, וכן כתב בשו"ת שם אריה (סי' כז ד"ה אך).

ועל פי דבריהם יש מקום להוסיף בכונת הגמ' דאם משם נלמד חיוב שמירת הגוף, מה זה דנקט השר הגוי ב' פסוקים, וי"ל דחדא לחיוב שמירה מה"ת, וחדא לחיוב שמירה מדברי סופרים המבואר ברמב"ם וש"ע, ועל זה תפסו השר לחסיד דאפי' אם לדעתו אם לא היה מצב זה סכנה המחייב שמירה מדברי תורה, עכ"פ מדי חשש סכנה וחיוב שמירה מדברי סופרים לא נפיק, [וע"פ דברי השם אריה הנ"ל ודעימיה, בביאור גדר גזירת חז"ל בחיוב שמירה דהי' הוספה וחיוב לחוש אפי' במקום חשש סכנה, הדברים מאירים ביותר] והו"ל להפסיק בתפלתו לענות לו שלום.

ולפי"ז א"ש ג"כ דהרמב"ם נקט השמר לך לחיוב דאורייתא, אבל המסילת ישרים דלא מדבר אלא בחיוב שמירה מדברי סופרים, לא הביא אלא פסו' ונשמרתם, דכאמור לעיל קאי על חיוב שמירה מדרבנן ודו"ק.

אם השמר לך חיוב עשה או לאו

וכנתבאר לעיל מהרמב"ם, דהמונע עצמו מלהסיר מכשולות עובר בעשה דוהשמר לך, ועם כל הנ"ל עדיין צ"ב דמנ"ל לרמב"ם דהשמר לך הוא מצות עשה ואינו לאו, ובאמת מגמ' שבועות (לו.) משמע דאיכא לאו בדבר, דשנינו התם המקלל עצמו חייב משום השמר לך ושמור נפשך מאד, וכדרכי אבין דכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא

הרב שמעון תביריכאן

מבעל פר"ח דתמה דהלא קטלא שאני וכאן המדובר לקטלא דגלמד מוהשמר, לך ונראה לתר' בפשיטות דדעת התוס' כספר החינוך דחיוב שמירה אינו רק מדברים המסכנים גופו אלא דכל נזק בכלל אזהרה זו, וכן תי' בהג"ה מצפה איתן את תמיהת פר"ח ודו"ק.

ואשר על כן יוצא דעת התוס' והחינוך דיש חיוב שמירה אפי' מכל נזק הגוף דאינו מסכן נפשו, וכאן יש מקום להעיר דהלא כיון דהדבר נוגע לפלוגתא דרבוותא וספק דאורייתא לחומרא, יש להחמיר בכל מקרה ספק היזק משום ספק דאורייתא לחומרא, אבל ש"ע לא הביא אלא רק דעת הרמב"ם, ועי' בדבר אברהם דכבר תמה דלמה לא נקטו אחרונים דיש בזה פלוגתא בין לראשונים.

מדכפל בקרא חיוב שמירה פעמיים, דכתיב השמר לך ושמור נפשך, ולכן האריך והדגיש הרמב"ם בלשונו וצ"ע.

אם חיוב שמירה מסכנת נפשות או אפי' היזק הגוף

מדברי הרמב"ם הנ"ל מבואר דחיוב שמירה הוא רק היכא דאיכא סכנת נפשות וחשש מות, אבל שמירה מהזיק הגוף אינו בכלל זה. אבל המעיין בחינוך (מ' תקמז) מבואר להדיא דאפי' היזק הגוף בכלל מצוה זו ובעי לשמור ממנו, ובאמת נראה להדיא כן בדעת התוס' בשבועות שם (ד"ה ושמור), דתמהו הלא בקללה הנזכר שם בגמ' ד"ה חייב ובחובל עצמו איכא פלוגתא בב"ק, ובחבלה נמי תיפוק ליה מהאי קרא או מונשמרתם מאד. ע"כ. ועי' שם בהג"ה וחדושים מים חיים



בית יוסף





שו"ת הגר"ח קניבסקי שליט"א בהלכות שביעית במועדים

נערך עם הוספות ומראי מקומות על ידי הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ומועדי הגר"ח וש"ס



[א] ברכת אילנות על עץ שניטע בשביעית

שאלה: אם אפשר לברך ברכת האילנות על עצים שניטעו בשמיטה.

תשובה: מצוה הבאה בעבירה.

עזרי זצ"ל עי"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב בפתיחה אות י'. עי"ש, ובס' אמרי שפר שביעית עמ' ב', ועי' בשו"ת כפי אהרן ח"ב ס' י"א שיש ענין ללמוד בשביעית הל' שביעית מדין הל' חג בחג יעו"ש.

[ג] בהנ"ל

שאלה: כמה זמן יש ללמוד הל' שביעית שלוש ימים, או שנה.

תשובה: שנה.

[ד] בהנ"ל

שאלה: מהו המקור ללמוד הל' שביעית שנה, אולי ל' יום כמו במועדים.

תשובה: אין מספיקין.

ובס' אורחות רבינו ח"ב עמ' שי"ז שהקהילות יעקב זיע"א למד הל' שביעית קודם השביעית תשע חודשים עי"ש, ומה שהשיב ע"ז מרן, במועדי הגר"ח ח"ב תשו' ס"ה עי"ש.

[ה] בדיקת חמץ בשמן שביעית

שאלה: אם מותר להדליק נר לבדיקת חמץ בשמן שביעית.

וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ג פ"ו ס"ג, דאין לברך, ובס' הליכות שלמה פסח פ"ב ס"ד מתיר לברך על אילן שמור ונעבד בשביעית עי"ש, ובשו"ת עומק ההלכה ח"ב ס' כ"ז ובשו"ת שארית אברהם ח"ג ס"ד או"ג ובס' כאייל תערוג יו"ד עמ' שע"ב ובשו"ת משנת יוסף ח"ט ס' ס"ז ובס' הליכות אמרי סופר ח"ב עמ' ל"ח ובס' פרח מטה אהרן ס' ל"ב ובס' מעשה חמד הנדמ"ח פי"א, ובס' שיח השמיטה פי"ב ס"ה.

[ב] שואלין ודורשין קודם שנת השביעית

שאלה: אם קודם שנת השביעית איכא לדין שואלין ודורשין ל' יום קודם ללמוד הל' שביעית.

תשובה: כן.

וכן הביאו בס' דיני שביעית השלם סוף פכ"ו מס' שנת השבע, וע"ע בס' גיבורי כח עמ' ע', וכ"כ בס' עוטה אור שביעית בשם בעל אבי

קפ שו"ת הגר"ח קניבסקי שליט"א בהלכות שביעית במועדים

נערך עם הוספות ומראי מקומות על ידי הרב מתתיהו גבאי

תשובה: לא.

ששונה בזה אחר זה ואין נהנה הוי כהפסד פירות שביעית.

תשובה: למה אין נהנה בודאי נהנה.

כן ביאר ספק הירושלמי בס' מנחת אשר שביעית ס' ל"ח ע"ש, ומש"כ לדחות זה בבית מתתיהו ח"ג ס"ד אות ג'.

[ח] שונא יין שביעית לארבע כוסות

שאלה: בשו"ע או"ח ס' תע"ב ס"י, מי ששונא היין צריך לדחות בעצמו, אם זהו גם ביין שביעית, די"ל שהוי הפסד פירות שביעית וכאכילה גסה דאסור בפירו"ש.

תשובה: גם בשביעית.

ובדרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל סק"ב דאסור לאכול אכילה גסה בפירו"ש ע"ש, וכ"כ בס' תורת הארץ פ"ח אות מ"ו, וע"כ עפ"ו דשונא היין ל"ה כאכילה גסה שאסור.

[ט] ארבע כוסות ביין שביעית

שאלה: יש שפירשו ספיקת הירושלמי ריש ערבי פסחים, מהו לצאת ארבע כוסות ביין של שביעית, משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות, כיון דאיכא מ"ע דאכילת פירות שביעית, וצ"ע דא"כ מ"ט לא הסתפק גם בקידוש.

תשובה: זה בכלל השאלה.

ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות ט"ו, ועמש"כ מרן בביאור הירושלמי באופ"א,

ובס' ההנהגה בפירות שביעית פי"ג ס"ו כתב שמותר להדליק בשמן שביעית ואי"ז הפסד, שמשמש בשמן לצורך הבדיקה, ועי' בדרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל ה"ח ס"ק ק"ג, שהתיר להדליק משמן שביעית לנר שבת, ואולי לענין בדיקת חמץ בשמן שביעית אין להדליק עפמש"כ השו"ע או"ח ס' תל"ג, דאין בודקין כלל חמץ בשמן, והמשנ"ב שם, שיש דיעות באחרונים אם מועיל בדיעבד ע"ש.

[ו] שריפת חמץ בשביעית

שאלה: אם מותר לשרוף חמץ שיש בו תערובת שביעית.

תשובה: יתכן שמותר וצ"ע.

ועמש"כ מרן, בדרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל ס"ק כ"ה, ומש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף ח"א ס' ט"ו ח"ג ס' שט"ז, ובשו"ת מגדנות אליהו ח"ד ס"ח ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ח ס' ס"א, ובס' מועדי ישראל פסח ס' מ"א ובס' כאייל תערוג יו"ד עמ' שע"ח ובשו"ת אבני דרך ח"י ס"מ ע"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג סימן ב' אות ז'.

[ז] הפסד פירות שביעית בארבע כוסות

שאלה: בירושלמי פ"י מפסחים ה"א, מביע"ל מהו לצאת ארבע כוסות ביין שביעית, ויש שביארו כיון שאסור לאכול פירות שביעית אכילה גסה, ארבע כוסות

ממש"כ בהגדש"פ קה"י [עמ' 559], שהקהילות יעקב, בשביעית לא שפך היין שלא רצה להפסידם, ומ"ט לא שתה.

תשובה: משקים אותו לגוי.

וכ"כ בס' אלא ד' אמות של הלכה פמ"ו ס' י"ז בשם מרן, שמשקים אותו לגוי ע"ש, ועי' בכף החיים ס' תע"ג ס"ק קס"ה שאין לשתות אחרי ששפך עשר המכות ע"ש, והחק יעקב ס' תע"ג ס"ק ל"ז, שלא נהגו במקום הפסד, וא"כ י"ל דבשביעית דהוי הפסד רשאי לשתות וצ"ע, ומש"כ מרן דמשקים אותו לגוי, עמש"כ על זה בס' בן ציצית הכסת להג"ר שמואל כהן ענף ז' ס"ק קצ"ו ע"ש.

[יב] שהחיינו בין המצרים על פירות שביעית

שאלה: אם יש לו בבין המצרים פירות שביעית, אם יברך ע"ז שהחיינו די"ל דלא יחמיץ המצוה.

תשובה: יתכן.

ועמש"כ בזה בשו"ת מחקרי ארץ [שעין] ח"ג ס' ק', ומש"כ ע"ד מרן בס' שהחיינו פי"ח ס' כ"ה דס"ל דאיכא מ"ע דאכילת פירו"ש, ומש"ה שפיר י"ל דלא יחייץ המצוה, ואולם מרן בדרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל סק"ח נקט כהחזו"א דליכא מ"ע באכילת פירו"ש ע"ש.

[יג] אתרוג של שביעית

שאלה: בסוכה ל"ט, דשרי ליקח אתרוג של שביעית למצוה, וצ"ע מ"ש מאתרוג תרומה דאין ליטול שע"ז מפסידה כמבו' בסוכה

בס' שיח השדה ח"ג שקלים ח' ע"א. וראה עוד לגבי ארבע כוסות ביין שביעית, בספר פרדס יוסף החדש, לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על הגדה של פסח (אות צ').

[י] יין של שביעית בעשר המכות

שאלה: אם מותר להטיף יין של שביעית לתוך מים בזמן שאומר עשר המכות, שמפסיד היין.

תשובה: ישתה את זה אח"כ.

ועמש"כ בזה לענין שביעית בשו"ת משנת יוסף ח"ב ס"מ ח"א ס' פ"ב ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ו ס' ל"ג, ובס' חוט שני פסח פי"ז סק"י ובס' דרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל צה"ל ס"ק י"ט, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ב ס' קל"ז ובס' השמיטה פ"ז הערה 4 ובס' הליכות שלמה פסח פ"ט ס' ל"ה ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' ת"ב ובשו"ת משנה הלכות ח"ט סו"ס רמ"ח, ובס' מועדי ישראל פסח ס' פ"ג ובספרו אמונת ישראל ח"א ס' כ"ג, ובס' הנהגות רבינו עמ' רט"ו שהגריש"א זצ"ל לא שפך בשביעית ע"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ש סגל, חלק ג' סימן ע"ז עיין שם, ומה שהשיב מרן בספר גיבורי כח עמ' רל"ה, ומש"כ בקונ' ימי השביעית עמ' ע"ח, ובספר פרדס יוסף החדש, לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על הגדה של פסח (אות צ').

[יא] בהנ"ל

שאלה: כתב לי מרן, שיכול לשתות יין ששפך באמירת עשר המכות בשביעית, וצ"ע

קפב שו"ת הגר"ח קניבסקי שליט"א בהלכות שביעית במועדים

נערך עם הוספות ומראי מקומות על ידי הרב מתתיהו גבאי

ל"ה, וע"כ מוכח דרך בתרומה איכא דין לשמור הפסד ולא בשביעית ודלא כמש"כ החזו"א שביעית ס' י"ד סק"ד.

תשובה: פסידא החוזרת.

ובדרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל ה"ז בביהו"ל תירץ דשרי אתרוג שביעית דאל"ה לא היו אתרוגים בשביעית, ולא יקיימו המצוה, וכן תירץ בס' חוט שני שביעית עמ' רע"ב, ועמש"כ לתרץ בשו"ת ציץ הקודש קו"א ס' י"ד או"ג, ובתורה תמימה פר' בהר אות כ"א ובשו"ת שערי דעה ח"ב ס"ח, ובשו"ת משנת יוסף ח"ד ס' י"ז ובס' תורת הארץ פ"ח ס"ק ל"ט ובשו"ת בינת הלב ס' י"א, ובס' משאת המלך ויקרא ו' ו', ובשו"ת בנין שלמה ח"ב עמ' תצ"ז ובס' כל מקדש שביעית להגר"א שלזינגר ס' כ"ג ובספרו אלה הם מועדי סוכות ס' נ"ג ובס' בית דוד הל' שביעית ח"ב ס"ו ובשו"ת הר צבי ח"ב זרעים ס' נ"ד ובס' השמיטה פ"ח סוף הערה י"ד ובס' מקראי קודש סוכות ח"ג ס' כ"ד כ"ו ובס' שרשי אילן שביעית ס"ו, ובס' באר אברהם להגר"א בנדיקט זצ"ל סוכה ל"ט, ומה שכתבנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"ד אות ד' ובס' כ"ב אות ב', ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק א' סימן כ' עיין שם.

[יד] להצהיב אתרוג בתפוחי שביעית

שאלה: אם מותר להצהיב אתרוג בתפוחים שיש בהם קדושת שביעית.

תשובה: אין ראוי.

ובס' גיבורי כח עמ' 458 השיב מרן אם מותר להצהיב אתרוג בתפוחי שביעית, והשיב לא, ובס' פירות שביעית להגר"צ כהן זצ"ל פכ"ב ס' כ"ח הביא בשם מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל שמותר להצהיב עי"ש ומש"כ בזה בס' אמונת ישראל ח"ב ס' ל"א סק"ה ובס' מעדני יום טוב להגר"ר יו"ט זנגר שביעית סו"ס ז' ובקונ' ימי השביעית עמ' י"ח בשם הגרב"צ פלמן זצ"ל דשרי, וכ"ב לי הגר"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, ובס' כשחר אורך עמ' ש"ג בשם מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל דנשאל אם מותר להצהיב אתרוג בתפוחי שביעית והשתומם על השאלה, שהרי אין מפסיד הפירו"ש, ובדעת מרן י"ל עפמש"כ בשו"ת מנחת פרי ח"א ס' צ"ו, דיש לומר דכל שעושה שימוש אחר מלאכלה, הוי בכלל ולא לסחורה, עיין שם.

[טו] אתרוג שמור לנטילת ארבעת מינים

שאלה: אם מותר ליקח אתרוג למצוה כשהבעלים שמרוהו שלא יקחו מהעץ, לד' מינים.

תשובה: כן.

וכן הביא בשם מרן, בס' שיח השמיטה פ"ט ס"ט עי"ש, ובדרך אמונה פ"ד משמיטה ויובל ס"ק צ"א, ומש"כ בזה בס' נתן פריו שביעית פ"א משמיטה ויובל הי"ב עמ' פ"א, ובשו"ת אגרות משה ח"א או"ח ס' קפ"ו, ומה שהשיב מרן בס' אמונת ישראל שביעית ח"ב סו"ס י"א עי"ש.

[טז] נטל מאתרוג של אוצר בית דין ולא שילם

מעדני יום טוב להג"ר יו"ט זנגר ח"ג ס' כ"א
ובס' פירות שביעית להגר"צ כהן זצ"ל פכ"ב
ס' י"ח ובס' שבת מנוחה פי"ד ס"י ובספר גם
אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן, על
סוכות, חלק ב' סימן כ"א, ובס' ההנהגה
בפירות שביעית עמ' ל"ה עי"ש.

[יח] נר חנוכה בשמן שביעית בשוגג

שאלה: אם הדליק בטעות בשמן שביעית
בשוגג אם יצא ידי חובתו.

תשובה: מצוה הבאה בעבירה בשוגג.

ועמש"כ מרן בדרך אמונה פ"ה משמיטה
ויובל ס"ק מ"ט דאסור להדליק נר חנוכה
בשמן שביעית עי"ש, ובשו"ת משנת יוסף
ח"א ס' כ"ו ומה שכתב בספר גם אני אודך
תשובות הגר"ח סגל, חלק ד' סימן קפ"ה,
ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"ד,
ולענין שוגג עי' בס' חוט שני פסח עמ' שכ"ז
עי"ש. וראה עוד בענין הדלקת נרות חנוכה
בשמן שביעית, בארוכה, בספר פרדס יוסף
החדש, לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן
רבינוביץ שליט"א, על חנוכה, (אות תקס"ז).

[יט] לבסומי בין שביעית כשמקיא היין

שאלה: אם מותר לקיים מ"ע לבסומי בין
של שביעית אם מיד מקיא היין.

תשובה: לא.

ובס' אשיחה ח"א עמ' שני"א השיב ע"ז מרן,
כיון שמתכוין לשתייה מותר, ולא דמי
לאפקטזין עי"ש. ומש"כ בזה בס' חשוקי חמד
נדרים מ"ד ע"א ובס' כרם אליעזר שביעית ס'

שאלה: נטל אתרוג מפרדס שבטיפול ב"ד
בשביעית, ונתבע לשלם עבור ההוצאות ולא
שילם, אם הוא לך.

תשובה: לא יצא.

ובס' חוט שני שביעית עמ' שפ"ד שיצא, וכ"כ
בתשו' והנהגות ח"ו ס' קמ"ז עי"ש, ומש"כ
בזה בשו"ת משנת יוסף ח"ג ס' ש"ד ובשו"ת
שואלין ודורשין ח"ח ס' פ"ב, ובס' פירות
שביעית פ"ט ס' ל"ב, שהסתפק בזה הגריש"א
זצ"ל עי"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב ע'
רצ"ב יעו"ש.

[יז] נוי לסוכה מפירות שביעית

שאלה: אם מותר לתלות נוי סוכה מפירות
שביעית.

תשובה: כמדומה שאין ראוי.

ועמש"כ להתיר בשו"ת להורות נתן ח"ג ס'
ל"ו ובשו"ת מנחת יצחק ח"י ס' קי"ט ובשו"ת
משנת יוסף ח"ד ס' י"ז ובס' הליכות שלמה
סוכות פ"ז ס' כ"ג ובשו"ת שבט הלוי ח"ז ס'
ג"ז ובס' חוט שני שביעית פ"ה ה"ז עמ' רל"ז,
ובשו"ת נתיבות אדם ח"א ס' ע"א ובס' חשוקי
חמד ב"ק ק"א ובס' הסוכה השלם עמ' שס"ג
ובקונ' ימי השביעית עמ' ובס' בית דוד
שביעית ח"ב פ"ז ס' ו' ובס' לקט הלכות
להגר"ח סגל ח"ב עמ' רכ"ה ובס' משנת
המועדים להגר"א גרבוז עמ' קנ"ב ובשו"ת
אבן פנה ח"ב ס' קנ"ו ובשו"ת מנחת פרי ח"א
ס' צ"ו ובס' קובץ הלכות להגר"ש קמנצקי
סוכות פי"ד ס"י ובשו"ת חיי הלוי ח"י ס'
קע"ט ובשו"ת דברי אור ח"ג ס' ל"ה ובס'

קפד שו"ת הגר"ח קניבסקי שליט"א בהלכות שביעית במועדים

נערך עם הוספות ומראי מקומות על ידי הרב מתתיהו גבאי

קצ"ג ובשול"ת מנחת יצחק ח"ג ס' נ"ז ובס' משנת יעבץ או"ח ס' פ' ובשול"ת משנת יוסף ח"א ס' כ"ז ובשול"ת להורות נתן ח"י ס' נ"ז ובשול"ת רבבות אפרים ח"ז עמ' תמ"ו ובס' חוט שני פ"ו משמיטה ובשול"ת שבט הלוי ח"ז ס' קפ"ג ובשול"ת משנה הלכות ח"ח ס' שפ"ה ובשול"ת מנחת פרי ח"א ס' צ"ד ובס' מעדני סופר ח"ב ס' קי"ג ובס' אשרי האיש ח"ג מועדים עמ' שי"א ס"ז, ובס' הליכות אבן ישראל ח"ב פסק ס"ח, ובס' אמונת ישראל ח"א ס' כ"ח, ובס' אמרי יעקב ס"ו ס' קמ"ה, ובס' בית דוד שביעית ח"ב פ"ט ס' י"ד, ובס' שיח השמיטה עמ' צ"ו ובשול"ת תולדות יצחק ח"ב ס' כ"ב, ובס' מיני מעדנים ס' כ"ו, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב ס"ד, ומה שהשיב מרן בספר נזר החיים עמ' קמ"ח ע"ש. ובקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידנו הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק ח' עמוד קכ"א.

[כב] שלח משלוח מנות מהיתר המכירה

שאלה: שלח משלוח מנות מפירות התר המכירה למי שמשתמש בהיתר המכירה אם יצא ידי חובת משלוח מנות.

תשובה: לא.

ועמש"כ בזה בשול"ת משנת יוסף ח"י ס' קל"ג ובשול"ת ברכת ראובן שלמה ח"ג ס' ע"ד ובשול"ת דברי בניהו חכ"ג ס' ס"ט ובשול"ת בית העזרי להגר"ע בסיס זצ"ל ח"ד ס' צ"ה, ובשול"ת מנחת פרי ח"ו ס' קכ"ה אות ג' ובשול"ת תשובות ישראל ח"ה ס' נ"א ובקונ' שערי יושר להגר"א חנניה זצ"ל פורים עמ'

ל"ו, ובס' מיני מעדנים פורים סו"ס כ"ו ומה שכתבתי בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"ד אות ג', ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן י' עמוד קכ"ט, ומש"כ בשול"ת אבני דרך ח"א ס' ק"ז ע"ש, ובקובץ מה טובו אהליך יעקב, חלק י"ב עמוד ט"ז, בשם מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל.

[כ] ליתן לשיכור יין שביעית

שאלה: אם מותר ליתן לשיכור בפורים יין שביעית אחר שכבר השתכר או שהוי הפסד פירות שביעית.

תשובה: אסור.

ובס' חוט שני יו"ט וחזה"מ עמ' שס"ה, ס"ל למרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל, שאם נהנה מהיין מותר ואם הוא שיכור ביותר אסור שהוי כשתיה גסה, ועי' בס' אור החמה להגר"ז קרויזר זצ"ל שקלים ט', שפירש ספק הירושלמי מהו לצאת ארבע כוסות ביין שביעית דחיישינן שמא השתכר ע"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"ד אות ג' ע"ש.

[כא] משלוח מנות מפירות שביעית

שאלה: אם מותר לשלוח משלוח מנות מפירות שביעית.

תשובה: עמש"כ בדור"א פ"ו משמיטה ה"י.

ודעת מרן שם להחמיר, ואולם בס' אורחות רבינו ח"ב עמ' של"ד מובא שהקהילות יעקב זיע"א הקל בזה ועמש"כ בזה בצפנת פענח פ"ב ממגילה הט"ו, ובשול"ת תורה לשמה ס'

חכ"ה ס' ס"ב, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה חלק ג' סימן ל"ב, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו חו"מ ס' כ"ו אות ב' ע"ש.

ועיין עוד בספר גם אני אודך תשובות הגר"אדיר כהן, חלק א' סימן ח' אות ט', אם יש ענין לברך ברכת אילנות על אילן שיש בו קדושת שביעית עיין שם.

[כד] כתיבת פרוזבול בחול המועד

שאלה: אם יכול לכתוב פרוזבול בחוה"מ כשיכול למסור לב"ד בעל פה.

תשובה: מתני' הי"א.

ועמש"כ בזה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ה ס' י"א ובשו"ת משנת יוסף ח"ד ס' ל"א, ומש"כ בשם מרן בס' שיח השמיטה פכ"ב ס' ס"ד, וע"ע בחשק שלמה מו"ק י"ח ע"ב ובשו"ת ביכורי שלמה ח"א השמטות לאו"ח ס"ה, ובס' נטעי גבריאל הל' שמיטת כספים ופרוזבול פכ"ב ס"ה, ובשו"ת צמח יהודה ח"ג ס' קמ"ה, והנה הרמב"ם השמיט להך הלכתא דכותבין פרוזבול בחוה"מ, וכן הקשה האדר"ת בס' בני בנימין פ"ז מיו"ט, ואולי משום דס"ל דמתני' איירי רק כשאין יכול למסור בעל פה.

89 ומה שכתבנו בזה בבית מתתיהו ח"ב ס"ט אות י"ד ע"ש, ובשו"ת אבני דרך ח"א ס' ק"ד ובספר פרדס יוסף החדש על פורים, לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, עמוד תפ"ה, עיין שם, ועמש"כ מרן בדרך אמונה פ"ד משמיטה ויובל ס"ק רי"ג דההתר מכירה לא שוה כלום יעו"ש.

[כג] קדימה לפירות שביעית

שאלה: אם יש דין קדימה לברך קודם על פירות שביעית מפירות שאינם של שביעית.

תשובה: מסתבר.

ובתשובת מו"ר מרן הגרב"ד פוברסקי לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א שחקר שאלה זו, והובא דבריו בקובץ יתד המאיר אלול תשע"ה ס' ק"ט, השיב על זה, דאם חביבין עליו אכילת פירות שביעית מחמת קדושתן הרי יש דין קדימה בברכות לחביב ע"ש, ועיין עוד מה שכתבו בזה תשובות למח"ס גם אני אודך: בשו"ת שואלין ודורשין ח"ח ס' פ"ו אות ב' ובשו"ת משנת יוסף ח"ג ס' ש"ב אות ב' ובספר כרם אליעזר שביעית ס' ל"ג, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר שעיו, חלק א' סימן נ"ח, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ב ס' י"א ובשו"ת אבני דרך ח"ב ס' קמ"א ובשו"ת דברי בניהו



בענין יחוד בדירה אחת ויש כמה חדרים

הרב אליהו טופיק

ראש ישיבת באר יהודה ירושלים, ומח"ס קול אליהו



למחמירין [להשאיר הדלת פתוח] אם יש בבית אשה לבדה וע"י שיהיה פתוח יהיה איסור יחוד, לא יפתחנו ולא יגיע לו שום רעותא כי שומר מצוה לא ידע דבר רע, עכ"ל. נמצינו למידין מדבריו ז"ל לנ"ד דאם סוגר הדלת של חדרו ויש אישה בסלון או בחדר אחר שרי, ובמשנה הלכות להגר"ח קנייבסקי שליט"א העתיק דבריו להלכה.

וראיתי בשו"ת ציצן אליעזר וולדינברג ז"ל בח"ו עמוד קפה והלאה, ששאל הגאון הנז' לר' חיים זוננפלד ז"ל בדין הנז' ובדברי המשנ"ב, וכתב שענה לו הגאון ר"ח ז"ל דנעילה ודאי מהני אף שהמפתח בידו, דכיון דעביד דבר היכר והוא בחדר מיוחד ל"ש יחוד. עכת"ד בקיצור. ואנא עבדא נ"ל דאף שלא סגור במפתח ג"כ מהני, חדא דלדבריו ז"ל היה לו למשנ"ב להוסיף שצריך לסגור במפתח, ועוד דמאי פשיטא ליה למשנ"ב דין זה בלא להביא שום מקור לדבריו, דלכאורה היה מקום לבע"ד לומר בסברא פשוטה דלא מהני גם כשסוגר במפתח והמפתח בידו, שהרי יכול לפתוח ולהתייחד, ואיך כתב המשנ"ב בפשיטות דמהני ומאין מקור לדין זה?

שאלה: דירה שיש בה שנים או ג' חדרים וחושש ליחוד, אם יועיל שהוא יהיה בחדר אחד ויסגור חדרו בלי מפתח, הגם שיכול הוא בעצמו לפתוח ולילך לחדרה ולהתייחד עמה, או"ד גם במפתח לא יועיל שהרי יכול לפתחו ולהתייחד עמה. וד"ז מצוי מאוד כששדר"י ישראל נוסעים לחו"ל לאסוף כספים למען ישיבותיהם הק', ומתארחים אצל ב"ב וחוזרים בערב לביתם, ובעל הבית ואשתו יוצאים בערב ונשאר הוא לבדו בבית עם העוזרת הגויה, האם יועיל כשיסגור חדרו. וכן לענין כלה שפירסה נדה דבעי שמירה ובלילה כשהולכים לישון הוא בחדרו והיא בחדרה אם בכה"ג צריך שמירה או לא, דביום ודאי צריך שמירה שהרי שניהם נמצאים בסלון ובמטבח ביחד, אבל בלילה שכ"א בחדרו אם צריך שמירה או א"צ.

תשובה: הנה מעודי כשלמדתי במשנ"ב סימן רלט בסופו פשטתי ספיקי הנ"ל להיתר בנ"ד, שכתב המשנ"ב שם סק"ט בסופו, וז"ל אחז"ל הישן בבית יחידי בלילה אוחותו לילית ובית היינו חדר. וכתב ע"ז בשער הציון אות יז, וז"ל לפ"ז הישן בחדרו יחידי אף שבבית יש אנשים צריך לזוהר שלא יהא נעול אלא פתוח לבית, והעולם נוהגים להקל בזה [ר"ל נוהגין לנעול הדלת], ונ"ל אף

אבל אם ישנים בשני בתים ר"ל בשני חדרים, האחד בחדר אחד והכלה בחדר שני, אין שום אחד צריך שימור. ובית פירושו חדר ולא דירה, דאם איתא דכוונת הב"י דבית כמשמעו דירה, א"כ מה זה שכתב הב"י דמשמע מדברי הרשב"א דבשני בתים א"צ שימור, וכי תעלה על דעתך כשזה בדירה אחת והשני בדירה אחרת צריך שימור? ולמה כותב הב"י "דמשמע מדבריו" וכי דין זה צריך לימוד וצריך למישמע מהרשב"א ד"ז, והרי ידוע הדבר ומפורסם הענין דאם זה בדירה אחת והשני בדירה אחרת אין שום בעיה, וכי הוה ס"ד דכל אחד צריך להיות בשכונה אחרת או בעיר אחרת, ועוד דאם נפרש דבית ר"ל דירה, א"כ צריך אתה לפרש דברי הב"י, שכתב "דנראה מדבריו" איך נראה מדבריו. ועכ"ל דכונת הב"י שכתב בית אחד ר"ל חדר אחד, וע"ז קאמר דמשמע מדברי הרשב"א שאם כל אחד בחדר אחד אף שהם באותה דירה שרי וליכא למיחש ליחוד, וכבר כתב המג"א סימן רלט דבית היינו חדר, וע"ע בכה"ח יו"ד סימן קטז אות מט בשם אחרונים שכתבו כן.

ובאמת כן משמע מדברי הרשב"א דאיירי בחדר אחד [וע"ז כתב הב"י דמשמע מדברי הת"ה], שהרי כתב בת"ה שזכרנו וז"ל, וכשהן ישנים בבית אחד צריך הוא לישן בצד האנשים "לצד אחד" והיא ישינה לצד הנשים "בצד אחר", ובשלמא אם בית פירושו חדר א"ש הלשון, שישנים בחדר אחד אבל הוא יושן בצד האנשים לצד אחד והיא בין הנשים לצד אחר, אבל אי נימא דבית אחד פירושו דירה אחת א"כ בשני בתים פירושו שני

וכעת בא לידי ספר קובץ תשובות להגרי"ש אלישיב ז"ל, ושם בסימן פב הקשה מהא דרב ביבי בקידושין דף פא. דאמר ר"י שקולו דרגא מקמיה ביבי, ופרש"י כדי שלא ירד ויטייחד, וקשה על השעה"צ הנו' וענה לו הגרי"ש ז"ל, וז"ל ולא ידענא אטו המ"ב עסיק בדיני ייחוד שעליו לברר הפרטים והרי הוא קאי לפרש דין הישן יחידי בלילה וכו', ובודאי איירי באופן המותר וכו', ומש"כ בשעה"צ לא יפתחנו הכוונה שתנעול הדלת במפתח ותמסרהו לאחרים. עכת"ד. והמעייין יראה כמה דוחק יש בדבריו ז"ל, שכל כי הא היה צריך לפרש ולא לכתוב בסתם ויבואו לידי מכשול בדבריו ז"ל.

ושוב מצאתי דדברי המשנ"ב שרירין וקיימין, מדברי הב"י בהל' נדה סימן קצב בסופו בד"ה וכתב הרא"ש וכו', ושם הביא דברי הרשב"א בת"ה בית שביעי שער שני בדיני פרישה, שכתב וז"ל מתייחד אדם עם אשתו נדה ואין אחר צריך לשמרה שבעלה נאמן עליה, דכיון שיש היתר לאיסורה אין יצרו תוקפו וכו', ופעמים שאין הבעל נאמן עליה אלא הוא ישן לבדו והיא ישנה בית אחר, ובזמן שהם ישנים בבית אחד צריך הוא לישון בין האנשים לצד אחד, והיא ישנה בין הנשים לצד אחר, והן שתיים האחת הכלה שפירסה נדה קודם שבא בעלה עליה דתניא וכו' עכ"ל. וכתב ע"ז בב"י שם וז"ל, שנראה מדבריו ז"ל דהיינו דוקא שהיו ישנים בבית אחד, אבל אם ישנים בשני בתים החתן בבית אחד והכלה בבית אחד אין שום אחד מהם צריך שומר. עכ"ל הב"י. ופירושו של הב"י בבית אחד ר"ל בחדר אחד אזי צריך שימור,

יש אדם אחר עמהם באותו חדר כיון שמעולם לא בא על אישה זו אסור להתייחד עימה וכו', עכ"ל.

ומעתה דין המשנ"ב שזכרנו לעיל בריש אמ"ר, שכתב בפשיטות דמהני ולא הוי יחוד כשסוגר דלתו, נובע מדברי הב"י והרמ"א שלמדו כן מהרשב"א והמרדכי שכ"כ להדיא, ונפלו תמיהותיהם של השלמת חיים לר' חיים זוננפלד והציץ אליעזר, שדברי המשנ"ב יש להם יסוד מוצק ביותר ואין צורך לנעול במפתח, שהרי הרשב"א וב"י והרמ"א לא זכרו כלל ענין המפתח, והטעם לכך הוא פשוט דהגם שיכול הוא או היא לעבור מחדר לחדר אפ"ה ל"ג, דכל ענין הגזירה של יחוד דווקא כשהם באותו חדר ורואים זא"ז ויש קירוב לב ביניהם, אזי חיישינן שיבוא עליה, אבל כשהם כ"א בחדר אחר, הרי כעין גזירה לגזירה חדא שמא יעבור לחדרה, ועוד שמא יבוא עליה, וכולי האי ל"ג דאם נגזור בחדר אחר א"כ נגזור ג"כ בדירה אחרת באותו בנין, שיעבור מדירה לדירה ומבניין לבניין ואין לדבר סוף, ולכן אמרו רבותינו ז"ל שרק באותו חדר הוי יחוד דוקא, ואפילו בא"א דאיכא למ"ד דהוי מן התורה, מ"מ רק באותו חדר נאסר שהרי רואה אותה לפניו, משא"כ כשהיא בחדר אחר אין דין יחוד כלל, שאינו רואה אותה ואין יצרו תוקפו, וליכא למיחש למידי וזוה לא גזרו חכמים, ושור"ר שכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד סימן קב ד"ה ולפ"ז ע"ש.

ואחרי כותבי כ"ז ראיתי בגמ' קידושין דף פא. בהא דאמר רב כהנא אנשים מבחון ונשים מבפנים אין חוששין משום יחוד, נשים

דירות, וא"כ מה הלשון אומרת בשתי בתים דהוא ישן בין האנשים "לצד אחד" והיא "לצד אחר" והרי כל אחד בדירה אחרת ומה צורך שהוא יישן בצד האנשים לצד אחד והיא בדירה השניה לצד הנשים הרי כ"א ישן בדירה אחרת. [a] ועכ"ל דבית הכוונה חדר, ולכן השמיענו הרשב"א דכיון שהם ישנים בחדר אחד צריך לישון הוא בצד אחד לצד האנשים והיא בצד הנשים לצד השני, וכיון שבסיפא בית פירושו חדר, גם ברישא שכתב פעמים יש שאין הבעל נאמן עליה, אלא הוא ישן לבדו והיא ישינה בבית אחר, האי בית פירושו חדר אחר דכיון שישנים כ"א בחדרו אין נקרא יחוד, ולכן כתב הב"י שנראה מדבריו דהיינו דוקא שישנים בבית אחד ר"ל חדר אחד, אבל אם ישנים בשני בתים פירוש בשני חדרים החתן בבית אחד פירוש בחדר אחד והכלה בבית אחר, ר"ל בחדר אחר אין שום אחד מהם צריך שימור.

ובאמת הפירוש בב"י פשוט וברור שהרי הרמ"א בסימן קצב ס"ד, כתב להדיא כן וז"ל ואם אינם ישנים "בחדר אחד" אינם צריכים שימור כלל (ב"י בשם ברשב"א). הא קמן דבית שכתב הב"י פירושו חדר ופשוט. גם ביו"ד סימן שמב כתב הרמ"א וז"ל, ואם אינם ישנים בחדר אחד אינם צריכים שימור כלל, [כ"כ הרשב"א בכלה שפירסה נדה]. ושור"ר בכנה"ג יו"ד סימן קטז בהגהת ב"י אות טל שכתב וז"ל, וכתב מהרי"ל בליקוטין שבסוף דרשותיו דכל חדר בנוי מד' מחיצות קרויה חדר ואפי' חדר יחידי ובכל בית שנאמר בית סתם ר"ל חדר. עכ"ל. וכעת ראיתי שגם המרדכי במס' נדה סימן תמא כ"כ וז"ל, אסור לחתן להתייחד עם הכלה "בחדר אחד" אא"כ

לפ"ז בנ"ד ודאי דלרש"י אסור דיש לחוש שמא יפרוש לחדרה והוי יחוד, ולהרמב"ם שרי דל"ח שמא יפרוש ורק בפרש אסור, וא"כ לכאורה היה לו לב"י להביא דברי הרמב"ם ולסמוך עליו ולמה הביא ממרחק לחמו מדברי הרשב"א "דמשמע מדבריו" וכמ"ש בב"י, היה לו להביא דברי הרמב"ם מפורש, שהרי מרן באהע"ז סימן כב ס"ו פסק כהרמב"ם ודלא כרש"י, וי"ל דמהרמב"ם אין ראייה לנדון הב"י ולנ"ד, דדוקא התם להרמב"ם שרי, כשלא פירש ול"ח שמא יפרוש, דכיון שיש אנשים הרבה הרי הוא בוש לפרוש בפניהם ולהתייחד עם אשה האסורה לו, משא"כ בנידון הב"י שיש אחד בחדר זה ואחת בחדר אחר ואין אחר בלעדם, א"כ ניחוש שמא יפרוש גם להרמב"ם, וע"ז כתב דמשמע מדברי הרשב"א שגם באופן זה שרי, ומ"מ היינו רק להרמב"ם שמרן פסק כוותיה באהע"ז שזכרנו, אבל לדעת רש"י אסור דחיישינן שמא יפרוש.

ובקידושין דף פא. איתא רב ביבי איקלע לבי רב יוסף בתר דכרך ריפתא אמר להו [ר"י] לאשר על ביתו שקולו דרגא מתותי ביבי, ופרש"י כדי שלא ירד וייתייחד [ומשום שר"י רצה לילך מביתו]. וא"כ משמע דהגם שהוא בעליה והיא למטה אסור משום ייחוד, ובשלמא לרש"י א"ש, אבל להרמב"ם קשה. וראיתי בספר אחד [וכעת איני זוכר שמו] שתירץ בשם הגריש"א קושיא זו בב' אופנים, האחד ששושביניתיה הואי, וכ"ה בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד סימן קב סוד"ה והנה הרמב"ם ע"ש, אבל אינו מוכן דבס"ד לא היה לנו טע"ז ואפ"ה אסור, ועוד כתבו לתרץ בשם

בחוף ואנשים מבפנים חוששין משום יחוד, והיינו אנשים בחדר אחד ונשים בחדר אחר או בהיפך, ומסקינן התם דעבדינן בתרווייהו לחומרא, וכ"פ בשו"ע אהע"ז סימן כב ס"ו, והיינו דהן באנשים בחוף ונשים בפנים וכן בהיפך דחיישינן לייחוד. ופירש"י דאנשים בפנים ונשים בחוף חוששין שמא יצא אחד מהם וייתייחד עם הנשים, וכן באנשים בחוף ונשים בפנים חוששין שמא יכנס האחד לפנים ולא ירגישו בו חביריו ע"ש. וש"מ דחיישינן לכניסה מחדר לחדר, ובשלמא באנשים בחוף ונשים בפנים אין ראייה, דהא דחיישינן משום דודאי כשרוצה לצאת החוצה חייב לעבור דרך הנשים שבחוף ולכן אסור, אבל בנ"ד שכ"א בחדר שלו שאינו חייב לעבור דרך השני, [באופן שזה אינו חדר בתוך חדר] י"ל דבכה"ג שרי וכמ"ש בב"י, אבל באנשים בחוף ונשים בפנים דחיישינן שמא יכנס האחד לפנים ולא ירגישו בו חביריו, א"כ ה"ה בנ"ד כשיש אחד בחדר זה ואחת בחדר זו ניחוש שמא יכנס לחדרה, אלא שמרן בש"ע פסק כהרמב"ם דאיירי בסוגיא הנ"ל, שפירש אחד מהם או האשה לבין אנשים או באיש לבין הנשים בזה אסור משום יחוד, אבל כשעדיין לא פירשו אין איסור משום יחוד, וכ"כ בב"י להדיא בסימן כב דבהא פליגי הרמב"ם ורש"י ופסק כהרמב"ם. ונמצא דנ"ד תלוי בפלוגתת רש"י והרמב"ם, דלרש"י אסור ולהרמב"ם שרי, וכ"כ בביתאדם כלל קכו סימן יח, דנ"ד תליא פלוגתא דרש"י והרמב"ם, אי חיישינן שמא יכנס אחד לחדרו של השני אף שאין לו דרך עליו ע"ש.

בכלל עריות [דדוקא בעל עם אשתו נדה מותר], וא"כ הוי כולן דאורייתא בזמח"ז שאין פנויות טובלות וצ"ע. עכ"ל.

ותמיהני עליו שנעלם ממנו הב"י ביו"ד בסימן קצב שזכרנו, שכתב להדיא שאף שכ"א בחדר אחד שרי אף בחו"כ דחמירי מיחוד בא"א, [וכמ"ש הראב"ד שם דאילו בא"א מתייחדת עם ב' אנשים כשרים, ואילו זו אינה מתייחדת עם בעלה עד שיהיו שם אנשים ונשים, והטעם מפני שהיא אשתו והיצר מקטרג עליו להכשילו] וכ"פ הרמ"א שם כדעת הב"י שאם כ"א בחדרו אין חשש ייחוד, וא"כ קם דינא בנ"ד דשרי להתייחד.

וראיתי להגאון הרב וואזנר ז"ל בשו"ת שבט הלוי על יו"ד ח"ה סימן קיא אות ז, שכתב ע"ד הרמ"א שזכרנו שאם אינם ישנים "בחדר אחד" א"צ שימור כלל, כתב ע"ז השבט הלוי שבב"י הלשון ב' בתים במקום שני חדרים, והוא מדויק יותר דלא מהני ב' חדרים אלא דומיא דב' בתים שנפרדים לגמרי, אבל ב' חדרים זה על יד זה כרגיל אצלנו ויש דלת בין זל"ז בודאי לא מהני, אם לא שתסגור עצמה מבפנים בזה יש לצדד, אלא שאין דרכנו להקל גם בזה אלא עם עוד שומר וכו'. עכ"ל.

ואנא עבדא במחכ"ת אין דבריו ז"ל נראין, דמאן פלג לן לומר שיש הבדל ולומר שאם יש חדר ליד חדר ודלת מפרידה ביניהם דלא מהני, והרי השעה"צ שזכרנו שכתב שאם סוגר הדלת לא הוי ייחוד, האם נעמיד באוקימתא כזאת דהוי דומיא דב' בתים, ועוד דאעיקרא דדינא פירכא שכתב שלשון הב"י

הגרי"ש אלישיב ז"ל דחשש רב יוסף דשמא יעלה על דעתו של רב ביבי שר"י ישאר בבית, ועל סמך זה יירד ובנתיים יעבור על איסור ייחוד, וכונתו ז"ל דלעולם כשכל אחד בחדר אחד שרי ול"ח שמא יבוא לחדרה, דחושש לבוא לחדרה כדי שלא יעבור על איסור ייחוד, משא"כ בעובדא דרב ביבי חשש ר"י דיסמוך רב ביבי ע"ז שר"י נשאר בבית, ואין בעיה של ייחוד וירד למטה, ובנתיים יעבור על איסור ייחוד. ומ"מ לענ"ד זה תירוץ דחוק מאד שא"כ במקום לומר לבני ביתו שקולו דרגא יאמר לרב ביבי אני הולך מביתי, ודי בזה שלא יירד רב ביבי מחשש ייחוד.

ואולי י"ל קושיא זו מהא דרב ביבי דשמא היה רואה אותה מהעליה ולכן בכה"ג אסור שהרי רואה אותה, וכל מה דשרינן כשכ"א בחדר אחר, משום שאינו רואה אותה ול"ח שמא יבוא עליה אבל כשרואה אותה אסור, ולכן חשש רב יוסף דאף אם כעת אינו רואה אותה, אולי אח"ז כשילך ויבוא בעליה יראה אותה מלמעלה ללמטה, ולכן אמר שקולו דרגא שאף אם רואה אותה שרי שהרי אין יכול כלל לרדת ללמטה.

וראיתי להרב בינת אדם שזכרנו שכתב וז"ל, דאף לדעת הרמב"ם י"ל דדוקא התם דיש הרבה אנשים [היינו בהא דר"כ בקידושין שזכרנו] והרבה נשים, ואין כאן איסור אלא כשיפרוש אחד מהם, אבל אם אין בכל בית אלא אחד הוי ייחוד, ומסתברא דזה ליתא כיון שכ"א בחדרו, ולכן אם יש בית שכנגדו פנוי דאינו אלא מדרבנן יש לסמוך על הרמב"ם, אך כשהיא נדה היא

אבלות שיכתבו כן, וכבר הוכחנו בראיות ברורות שכוונת הב"י שכתב בית הכוונה חדר. ובפרט שהבאנו דברי המרדכי ז"ל שכתב להדיא שבאותו חדר אסור להתייחד. ומ"ש שאין מי שיעכב בעדו ליכנס לחדר שלה ולכן יש ייחוד בכ"ג, כבר הסברנו לעיל מילתא בטעמא, למה אין ייחוד בכ"ג אף שאין מי שיעכב בעדו, והרי גם בשתי דירות נפרדות שצריך לצאת מדירתו לחדר או לחדר מדרגות להגיע לדירה שלה, ג"כ אין מי שיעכב בעדו ליכנס לחדר שלה וכמ"ש בחזו"א שזכר שם, ואפ"ה שרי, וא"כ גם באותה דירה שרי, ומה גם שהמשנ"ב שזכרנו הוא היפך דבריו ז"ל, ואיך עזב דעת מרן בשו"ע דפסק כהרמב"ם דל"ח שילך מחדר לחדר ופסק כרש"י, אתמהא!

ומה שהביא שכ"כ החזו"א, הא לא שמיא מתיא כלל, ואדרבא החזו"א הוא לא לעזר אלא כנגדו, שהרי החזו"א כתב שבדירה שיש פתח פתוח בין חדרו לחדרה דבכה"ג צריך שמירה דכחד חדר הוא, וכמ"ש בסק"א, והיינו שכתב בס"א דאם יש פתח פתוח ביניהם תקיף יצריה טובא, אבל כשאין פתח ביניהם ל"ש אם צריך לצאת דרך חצר או דרך חדר מדרגות או דרך סלון הבית, דבכולהו אף שאין להם מי שימחה בידם ויעכב אפילו הכי שרי, ורק כשיש פתח פתוח ביניהם אסור, ולכן אין צריך שיהא ב' דירות נפרדות להתיר, שאף בדירה א' שרי כל שאין פתח פתוח בין חדרו לחדרה, ולשון הרמ"א בדוקא וכמ"ש בב"י.

ב' בתים מדויק יותר אינו נראה כלל, דכיון דבית היינו חדר א"כ כונת הרמ"א והב"י חדא היא דבית היינו חדר, ולא צ"ל דחדר דומיא דבית אלא פשוטו כמשמעו דבית הכוונה לחדר, וכיון שכן כשיש שני חדרים זה ע"י זה ודלת בין זה לזה ג"כ מהני, ולא הוי ייחוד אם הדלת סגורה ולא רואים זא"ז.

ולדבריו ז"ל היה לש"ך ולט"ז או לאחד מהאחרונים לחלק בהכי ולא לסתום, ואף אחד מהאחרונים הן בהלכות נדה והן בהלכות אבלות לא העירו כלום וסתמו בזה, ש"מ דלא ס"ל האי חילוקא.

ובספר טהרת הבית למוהר"ע יוסף ז"ל חלק א עמוד תצה, כתב ע"ד הרמ"א דמרן בב"י דייק וכתב בשני בתים ובבית אחד, ואילו הרמ"א שכתב בחדר אחד, לאו דוקא, שאם ישנים בדירה אחת אע"פ שכ"א מהם ישן בחדר אחר צריכין שמירה, שאין מי שיעכב בעדו להיכנס לחדר שלה, ורק אם הם בשתי דירות נפרדות שצריך לצאת מדירתו לחדר או לחדר מדרגות כדי להגיע לדירה שלה א"צ שמירה, ושכ"כ בחזו"א ע"ש עכ"ד ז"ל.

ותמיהני עליו שהרי כ"ד הרמ"א לקוחים מב"י, ולמה שינה הרמ"א מדברי הב"י, הן בהל' נדה הן בהל' אבלות שזכרנו, ועוד דאיך אפשר לומר ע"ד הרמ"א ל"ד שהרי זה נפ"מ גדולה לדינא אם חדר או בית, וד"ז היו צריכין לכתוב הט"ז או הש"ך, ולא ראיתי לשום אחד מגדולי האחרונים הכו"פ ודרכי תשובה, וגם לא בהל' נדה ולא בהלכות

לומר שיסגור הדלת שביניהם ודי בזה, וצ"ע בדבריו ז"ל.

ולכן קם דינא לנ"ד שאם כ"א בחדרו והדלת סגורה, אף שהם בתוך דירה אחת לא הוי יחוד, ואף בלי סגירת מפתח, ויכול ליכנס לחדרו ואין בזה דין יחוד כלל, שזה דעת המרדכי, והב"י, והרמ"א, והמשנ"ב, ולית דין צריך בושש, וכן בחו"כ שיש להם שומרים במשך כל היום ששוהין ביחד בסלון וכדומה, כשהולכים לישן כ"א בחדרו וסוגרים הדלת א"צ שמירה, ורק בבוקר כשפותחים הדלתות ושניהם בסלון ביחד צריך שמירה.

והשי"ת יאיר עינינו בתורתנו.
אליהו טופיק

וראיתי להגרי"ח מבבל בספרו עוד יוסף חי פרשת שופטים הל' ייחוד ס"ב, שכתב בזה"ל, הא דאמרו חז"ל הוא ישן בין האנשים והיא בין הנשים הוא לעיכובא דתרתיה בעינן ולא סגי כשהוא ישן בין האנשים בלבד, דחיישינן שמא יבוא לחדרה וישכב עמה, ולכן בעינן היא ישנה בין הנשים דאיכא שומרים אצלה, ולא סגי בישנה בין הנשים בלבד דחוששינן שמא היא תבוא בלילה לחדר משכבו ולכן בעינן שומרים אצלו ג"כ. עכ"ל. ומדבריו ז"ל נראה דגם בב' חדרים צריכין שימור, וצ"ל דאיירי דיש פתח בין חדרו לחדרה והדלת שבין שני החדרים פתוחה כל הזמן, שד"ז היה מצוי מאד בימיהם חדר בתוך חדר, ולכן הצריך שימור וכמ"ש החזו"א, וקיצר במקום שאמרו להאריך, אלא שא"כ היה לרבותינו



בדין פרישת שטיח קבוע ברצפת הבית בשבת

הרב גדעון בן משה

מח"ס יורו משפטיך וראש בית הוראה יורו משפטיך, יורשת"ו



אותם שם, אלא שהמשנ"ב הניחו בצ"ע. אולם אכתי י"ל דנ"ד חמיר טפי שאינו מניח סתם מצעות ע"ג הקרקע, אלא שטיח שהדרך להניחו שם לזמן מרובה, והרגילות לבטלו לרצפה לזמן ארוך, א"כ יש לומר דחמיר טפי, ובוזה לא הסתפק בהב"ל דאסור.

לכבוד הג"ר שלמה זרגרי שליט"א, ר"מ בק"ק 'תורת חיים' לוס אנג'לס קליפורניה. על דבר שאלתך האם מותר לשטוח בשבת שטיח גדול שמיועד להישאר על הרצפה למשך זמן ארוך, או שיש בזה חשש משום איסור "בונה" כיון שמבטלו לרצפה ונשאר שם זמן ארוך.

מיהו עיין בשו"ע בהלכות שבת (סימן שיג סע' י) שכתב, חצר שנתקלקלה במימי גשמים יכול לזרות בה תבן ולא חשיב כמוסיף על הבנין, ובלבד שישנה שלא יזרה לא בסל ולא בקופה, אלא בשולי הקופה וכו' דהיינו ע"י שינוי אבל ביד אסור. ע"ש. וכתבו האחרונים (עיין משנ"ב שם ס"ק נה) דהיינו טעמא דבתבן שרי ולא חשיב כמוסיף על הבנין, משום דלא מבטל ליה התם דחזי למאכל בהמה או לטיט, אבל דבר המבטל ליה התם כמו טיט וחול וצרורות אסור דאיכא משום אשוויי גומות, ודוקא הכא שבא לתקן החצר אסור, דדמי לבנין. אבל בענין אחר כמו שנוהגין לפזר חול בבקר בבית כדי לכסות הרוק שרי דהא שרי לכסות הרוק באפר כמ"ש סוף סימן שי, כיון שאינו מכוין לבנין. עכ"ל.

תשובה: הנה בשו"ע בהלכות סוכה (סימן תרלג סע' ג) איתא, סוכה שחללה יותר מכ' אמה ותלה בה דברים נאים וע"י כן נתמעט חללה, לא הוי מיעוט, וכן אם מיעטה בכרים וכסותות לא הוי מיעוט ואפילו בטלם. ושם (סעיף ד) מיעטה בתבן וביטלו הרי זה מיעוט, ואין צריך לומר עפר וביטלו. אבל סתם אינו מיעוט אפילו בעפר עד שיבטלנו בפה. עכ"ל. הא קמן שאם מבטל דבר שהדרך לבטלו שם, שפיר חשיב ביטול, לענין שממעט מחלל הסוכה, וממילא לנ"ד חשיב כבונה ואסור. ועיין בבב"ל שם (ד"ה לא הוי מיעוט) שכתב, עיין במ"ב מש"כ שאין שום אדם [מפסיד ממונו ומניח כריו בעפר ואבנים ומבטלן]. והוא מר"ח ומאירי. ולמד מזה דלכאורה אותם המצעות שמציעין ע"ג רצפה בבתי עשירים שפיר אפשר למעט בהו כשמציעין בשטח ז' על ז' כו', ע"ש. ולכאורה ה"ה לנ"ד דהוי דומיא דמצעות של העשירים שמבטלים

ומצאתי בספר שלמי ניסן (שבת פרק הבונה עמ' שטז סע' סד) שכתב, אסור לתת

אולם מרן החזו"א (סימן נב ס"ק יג) תמה על זה, דלכאורה הסברא שהמחיצה היא נעה ונדה מהני רק כדי שלא תהא נחשבת כמחיצת קבע אלא כמחיצת עראי, אך עדיין יש לאסור תליית הוליון משום איסור מוסיף על הבנין, והרי מתכונת הבנין שיש בו גם חלקים שהם זזים קצת, כגון דלתות וחלונות וכד', וגם תליית חלקים אלו על ציריהם נחשבת לבונה (עיין שבת קכב ע"ב), והכא נמי בתליית הוליון אף אי נימא דמצד עצמה הוי רק מחיצת עראי מ"מ עדיין יש בתלייתה משום מוסיף על הבנין, ולכן מסיק החזו"א שם להחמיר דאין תליית הוליון מותרת אלא א"כ באמת דרכו להסירה בכל עת. [ובאמת שכן דעת תה"ד. ולדבריהם יתפרשו דברי רש"י כפשטם]. אלא שדעת הב"י והרמ"א שאר כל הפוסקים אינה כן, ולדעתם גם לגבי איסור מוסיף על הבנין מהני סברא זו.

שטיח על הרצפה אם דעתו לבטלו שם לעולם [דהוי כמשווה גומא דחייב משום בונה, וכן מוכח מהמשנ"ב (סי' שיג ס"ק נ"ה)] שדן בנותן תבן וקש על חצר שנתקלקלה דאינו חייב משום בונה כיון שאין מבטלו שם, משמע הא בלא"ה אם היה מבטלו היה חייב שפיר משום בונה, אמנם מהגר"י נויבירט שליט"א שמעתי דלדעת המשנ"ב (סי' שטו סק"ז) שמותר לתלות וילון אף שדעתו להניחם שם לאורך זמן, הכא נמי מותר להניח השטיח אם לא שמדביקו לקרקע אמנם לדעת החזו"א (סי' נב ס"ק יג) יש להחמיר בזה]. ואם השטיח אינו מכסה מקיר לקיר רק באמצע החדר נראה דשרי [דלא נהיה חלק מהרצפה, ומ"מ אם מבטלו שם לעולם נראה דאסור. ואמנם מהגר"י נויבירט שמעתי דלדעת המשנ"ב שרי ורק לדעת החזו"א אולי אסור]. עכ"ל.

והן אמנם דדלתות וחלונות גם הם ניידים על צירם בפתיחתם ובסגירתם, מ"מ הרי הם כחלק בלתי נפרד מצורת הבנין, אבל וילונות המעופפות ברוח אי אפשר להחשיבן כחלק מהבנין, שהרי אין מתכונת הבנין שיהיו חלקים ממנו נעים ונדים ברוח מצויה. וממילא אין להחשיב את הוילונות כחלק בלתי נפרד מהבנין אלא כדבר עצמאי התלוי על הבנין. ודו"ק. וכיוצא בזה מציינו בשבת (קמו.) והובא להלכה במשנ"ב (סימן שיד ס"ק ח) דלול של תרנגולים שאינו מחובר לקרקע נדון ככלי ולא כקרקע, אע"פ שבוודאי הוא מונח מקום אחד לזמן מרובה. וכן שידה תיבה ומגדל (כההיא דביצה לא ע"ב. והובא להלכה בשו"ע סימן שיד סע' ז) חשיבי

אמנם יש מקום לחלק שאין ללמוד מדין הוילון לנ"ד. דמקור הדין דוילון הוא מסוגיא דגמרא (עירובין קב.), וילון מותר ונטותו ומותר לפרקו. ופרש"י מותר, דלא קביע התם דדרכו לינתן ולהסתלק כדלת בעלמא. ע"כ. ומרן הב"י (סימן שטו) הבין בדעת רש"י דלעולם הוילון תלוי שם לתמידות, אך כיון שהוא נע ונד ברוח מצויה וגם איננה מעכבת להולכים ועוברים דרך שם ולכן הרי זה בגדר לא קביע. וכן איתא ברמ"א (סימן שטז סע' א) דמותר לתלות וילון לפני הפתח אע"פ שאינו עשוי להסירה משם אלא תלויה שם לתמיד. וגם הגר"א בביאורו שם הסכים לקולא זו (ועיין בשע"צ שם אות ה), וכן סבירא להו לשאר הפוסקים.

והוסיף עוד, דישינ כמה דוגמאות יסודיות בזה של חפצים 'עצמאים' שפירשו הפוסקים להדיא, ומהם גם תוספת המעופפת ברוח כמו וילון וכד' שהן תלויות רק בראשן וממילא הן נעות ונדות ברוח מצויה, אינן נחשבות כחלק מן הבית, ותלייתן מותרת [והחזו"א החמיר בזה]. ובהערה יב האריך לבאר בטוב טעם ודעת את יסוד ההיתר של תליית הוילון בשבת לשיטת הב"י, הרמ"א והמשנה ברורה ורוב הפוסקים. דאין להחשיבן כמאוחדות עם הבנין וכחלק ממנו, שהרי אינן מתכונות הבנין שיהיו חלקים ממנו נעים ונדים ברוח מצויה, אלא הן דבר עצמאי שהוא רק תלוי על הבנין. ע"ש. כי מן המדובר מבואר יוצא דלא כמ"ש בספר שלמי ניסן הנ"ל ללמוד מדין הוילון לדין קביעת השטיח על רציפת הבית. דיש לחלק כאמור.

שוב ראיתי בספר פיה פתחה בחכמה (שם). בונה פרק יז סע' ב) דן בנ"ד ממש, בדין הנחת שטיח על רציפת הבית, ומסיק בזה"ל, שטיח הקבוע במקום מסויים ברציפת הבית, יש לחלק בין כמה אופנים: א) שטיח שמדתו מותאמת למידת החדר והוא פרוס מקיר לקיר, אסור להגביהו [אפילו במקצת], וכן אם יצא ממקומו אסור לחזור ולקבוע אותו במקומו. שהרי שטיח כזה הרי הוא חלק של הבית, ובקרקע גם קביעותו במקומו היא בונה. ב) שטיח שאינו מכסה את כל רציפת החדר אלא מונח במקום מסויים של החדר, אף אם הוא נשאר שם לזמן מרובה, מ"מ אין הוא נחשב כחלק של הבית, והרמתו וכן החזרתו למקומו מותרים. ג) אותם שטיחים שהם מונחים בתוך גומא שבתוך הרצפה באופן שהשטיח מותאם למידת הגומא [וכמו

ככלים ולא כקרקע. וכן חביות הטמונות בקרקע (דשבת קכו ע"ב. ובשו"ע סימן שח סע' י), כולם נחשבים ככלים ולא כקרקע, אע"פ שהם עומדים במקומם ימים הרבה. ועוד כהנה רבות. וע"כ לומר דהיינו טעמא, משום דקביעת חפץ במקום אחד לא חשיבה כבנין, ואפילו מעמידו שם לימים הרבה, אלא אם כן בטל הוא לקרקע ונהפך כחלק ממנה. כן נלע"ד.

וכעת מצאתי את שאהבה נפשי בספר הנפלא "פיה פתחה בחכמה" (פוסקים ובירורי הלכה שנשמעו מפי הגאון המפורסם רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל. ח"א מלאכת הבונה. פרק יג סע' ג) שג"כ כתב כאמור, וזו לשונו, ישנם חפצים שונים שאף אם יהיו קבועים במקומם לעולם מ"מ לא יהיו נחשבים ע"י זה 'מאוחדים' עם הבית [או הקרקע] וכחלק ממנה, אלא הרי הם חפצים 'עצמאיים' אשר רק עומדים שם כי שם מקומם [כגון מקרר הקבוע במקומו]. הנחת חפצים אלו במקומם אין בה משום בונה. ושם (הערה יא) ביאר יותר, שכן מבואר בגמרא בכמה מקומות דגם היכא שבדעתו להשאיר איזה חפץ מונח במקומו בתדירות, אע"פ כן אם אין החפץ שייך אל הקרקע שעליה הוא מונח, וגם לא נתקנה הקרקע יותר ע"י הנחת החפץ עליה, אזי אין בהנחתו משום בונה ולא בהסרתו משום סותר. והביא ראיה מהגמרא (שבת קכב ע"ב ומשנ"ב סימן שח ס"ק ח) דגם כלי גדול וכבד שקבוע לו מקום אע"פ כן אין בו רק נדון של איסור טלטול, ומשמע להדיא דאין בטלטולו משום סותר. ושוב הביא מעוד מקומות שזכרנו לעיל, דמוכח מהם כאמור.

כלל העולה: שטיח המונח על רצפת הבית, והוא מותאם למדת החדר [שטיח מקיר לקיר. שהדרך ליתנו שם לזמן מרובה] הרי הוא בטל לרצפת הבית וחשיב כחלק מהבית, ואסור ליתנו על רצפת הבית בשבת, ואסור ליטלו משם, משום איסור בונה וסותר בשבת. ואין צריך לומר אם הוא מודבק לרצפת הבית דאסור, דחשיב מחובר טפי.

שמצוי לפני פתחי הבתים], אסור להרימם או לקבוע אותם במקומם [ואפילו מקצתם] שהרי שטיחים אלו נחשבים כחלק של הבית עצמו. [ואפילו אם מסירים אותו בתדירות כגון בשעה שמדיחים את הריצפה, מ"מ עדיין נחשב הוא כקבוע במקומו. ומה שמסירים אותו משם הוא רק צורך צדדי, אבל מצד עצמו קבוע שם בתמידות, כמבואר לעיל]. עכ"ל. ודבריו נאמנו מאד.



פתח ארון הקודש ונפל בתוכו ספר תורה אם צריך לצום

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אוהל יעקב, רב ומו"צ וראש כולל, ירושלים ע"ה"ק



משום בעל כנה"ג בשם הרב בעל משפטי שמואל.

ושם בתשובה מבואר שלמד דין זה ממה דאיתא בש"ס (מו"ק כו:), לגבי מי שרואה ספר תורה שנשרף שצריך לקרוע. וכן הביא קצת ראייה ממה שכתב הב"י (סימן רפח) בשם ספרים קדמוניים, שהרואה ס"ת שנשרף בחלום צריך להתענות ואפילו בשבת.

לכבוד הגאון החשוב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א דומ"ץ בית הוראה אור החכמה ברחובות ומח"ס גם אני אודך, שאלת שאלה חמורה מאחד שפתח את ארון הקודש כדי להוציא ספר תורה ונפל בתוכו ספר תורה שהיה לידו, כנראה שהאיש הקודם שהחזירו לא הכניס אותו כראוי ולכן הוא נפל, אבל לא על גבי הרצפה אלא בתוך תחתית של ארון הקודש, האם אני צריך לצום.

ולענין טעם התענית מצאנו מח' בזה, דבספר כפות תמרים (שם) נקט שצריך להתענות מפני שצריך כפרה על כך שעל ידו נעשה זלזול בקדושת ספר תורה, וכן כתבו רבים מהאחרונים, והובאו דבריהם בשו"ת ציץ אליעזר חלק ה (סימן א פרק ג). אמנם בשו"ת מהר"י ברונא (סימן קכז), נקט שטעם התענית הוא מפני שמן השמים הראוהו שצריך לשוב בתשובה.

ונפקא מינה בין שני הטעמים האלו הוא אם נפל מידו ספר תורה באונס או על ידי גרמת אחרים, שלפי הצד שמן השמים הראוהו שצריך לשוב בתשובה, הרי מכל מקום אף שנפל מאליו שלא בפשיעה הרי זה סימן וצריך להתענות. משא"כ לפי הצד שהוא ביזה את הספר תורה על ידי זה שלא

תשובה: והנה מה שמובא לצום כשספר תורה נופל על גבי הרצפה לא מובא ברמב"ם או בשו"ע, ורבים מהפוסקים ציינו את המקור הקדום למנהג זה מהגאון בעל שו"ת משפטי שמואל, [-שהיה מגדולי חכמי איטליה, תלמידים של המהרשד"ם והרד"ך, וחתנו של בעל שו"ת בנימין זאב], שכתב שם בתשובה (סימן יב) לענין תענית על תפילין שנפלו שחייבים להתענות לפי שהם כס"ת, וסיים שם וז"ל, וכי יסתפק אדם שמי שנפל ס"ת מידו לא יתענה, עכ"ל. וראה במג"א (סימן מד סק"ה) שפסק כדבריו, והוסיף שבס"ת חייב להתענות אפילו אם נפל כשהוא בגנתיקו. ועיין בכפות תמרים (סוכה מא:), ובשורירי ברכה סימן רפב סעיף א, שהביא כן

פתח ארון הקודש ונפל בתוכו ספר תורה אם צריך לצום

הרב יעקב אהרן סקוצילס

על זה, נביא כאן מקצת דבריהם וסדר התשובה בזה לתועלת הענין.

והנה בשו"ת אגרות משה חלק ג או"ח (סימן ג), כתב למעשה שכל האנשים בבית הכנסת שראו הנפילה צריכים להתענות, ע"ש. ועי' בשו"ת שבט הלוי חלק י (סימן יב), שכתב לענין ספר תורה שנשרף ל"ע כיצד מתקנים את זה, והביא שם כמה תיקונים, א' שכל בני הקהילה יקבלו עליהם להתענות עכ"פ חצי יום, ושארית היום לפטור במעות צדקה. ב' באותו חצי היום כדאי שיתועדו בבית המדרש עם אמירת תהלים ותחנונים ולימוד התורה. ג' להזהיר מאוד על שיחת חולין בשעת התפילה וקריאת התורה. ד' לחנך גם הילדים על זה שיעמדו עם האבות בשעת התפילה ובפרט בקדושה ובאמן ואיש"ר. ה, להזהר בכבוד התורה, כבוד תלמידי חכמים ונושאי התורה היראים לדבר ה', וכבוד ספר תורה וספרי קודש להחזיק אותם בדרך הכבוד ולא קרועים וכו', עכ"ד.

ועי' בספר צדקה ומשפט (פרק טז סעיף כג) שהביא שנוהגים להתענות, והביא את דעות האחרונים שאפילו כל הרואים יתענו, וכתב שעכ"פ יש ליתן צדקה, ומשמע שהכל לפי ראות עיני המורה שהורה בזה. ודעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, מובא בספר אשרי איש יורה דעה חלק ב (פרק ס סעיף א), שלכתחילה נוהגים להתענות, ואם קשה לו התענית ובפרט ללומד תורה שיפריע בלימודו, יש להקל ולפדות בצדקה.

שמר עליו כראוי, לכאורה לא צריך להתענות, ולמעשה אין בזה כל כך נפקא מינה למעשה מאחר שאלו שנקטו שצריכים להתענות לכאורה מחמירים כב' הטעמים.

ובשו"ת דברי חיים (יו"ד חלק א סימן נט) יצא לידון בטעם חדש למנהג זה, וכתב שמקורו הוא מהגמ' בתענית (דף טז.), שמוציאין התיבה לרחוב לומר כלי צנוע היה לנו ונתבזה בעוונותינו, הרי שעוונות גורמין לבזיון התורה, ואם ח"ו נקרה סיבה לבזיון התורה ודאי מחמת חטא אנשי אותה העיר, והיינו אותם שהיה להם הכלי צנוע ונתבזה, ולכן כל בני בית הכנסת והחברות של אותה בית הכנסת, ראויים להתענות לתשובה על עוונותיהם, שגרמו הכלי צנוע הקדושה שנתבזה מחמת עוונותיהם. ע"כ. והנה לפי טעם זה יש להחמיר ביותר על חיוב התענית לכל בני העיר או הקהילה, ורבים מהפוסקים הביאו דברי הדב"ח ודגו בדבריו בארוכה, וראה בשו"ת ציץ אליעזר (שם, פרק ו) במה שכתב ליישב שיטתו וראיותיו.

ראה בשו"ת אמרי אש (סימן ו), שהביא כמה דעות באחרונים שנקטו דכל הרואים שנפל ס"ת צריכים להתענות. ובשוררי ברכה שם הביא שרב אחד אמר שכל הקהילה שלו צריכים להתענות, אפילו אותם שלא ראו שהספר תורה נפל, וכן בשו"ת דברי חיים יו"ד (ח"א סי' נט) החמיר בזה טובא לחייב כל בני הקהילה בתענית בה"ב. ולהלכה למעשה קשה לקבוע כיצד נוהגין בכל קהילה אם נפל ספר תורה שם ל"ע, אך מאחר שמצאתי הרבה שו"ת שכתבו פוסקי זמנינו

ולענין נידון דידן יש לומר, שאינו דומה לנידון נפילת ספר תורה על גבי הרצפה, דמאחר שאין כאן בזיון שניכר כל כך, כיון שכל הנפילה היתה בתוך הארון קודש אין צריך לצום. ויש להוסיף עוד טעם להקל כיון שהיה אונס שהרי מדובר באופן שלקח ספר תורה אחד, ובפתע פתאום נפל השני על ידי אונס, אך משום סברת אונס לחודיה אין נפטרים מלצום, מ"מ נראה שעיקר ההיתר במקרה דידן הוא משום שכל הנפילה היתה בתוך הארה"ק, וכן פסק מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

ועוד יש לצרף מה שהגרשו"א זצ"ל, פסק לגבי נפילת ספר תורה על ידי אונס כשלא נפל מידי אדם אלא מאליו, שלא צריכים לצום אפילו אם נפל על גבי הרצפה, ראה בהליכות שלמה הל' תפילה (פרק יב סעיף לט). ומי שרוצה להדר ולתת צדקה מה טוב.

העולה לדינא: מי שפתח ארון הקודש, ובתוכו נפל ספר תורה שלידו לתחתית הארון, אינו צריך לצום.

בברכה מרובה

יעקב אהרן סקוצילס

ועי' בשו"ת תשובות והנהגות חלק ה (סימן נו) שכתב דעיקר חיוב הצום הוא על המכניס והמוציא משום דעל ידו באה התקלה, אבל נהגו להחמיר שכל שהוא בכלל אלו שנתבזה לפנייהם צמים. ואצל המכניס או המוציא עיקר התענית הוא שיצום ב' ה' ב', ובחלשים נוהגים לצום יום אחד לבד ולפדות השאר בצדקה, ובארץ ישראל בשיבות נהגו להקל בבחורים כשהצום מביא לידי ביטול תורה. והשיעור לפדיון הוא להפריש ממון כפי מה שעולה דמי אוכל ליום אחד, ונותנו עבור ת"ח שתורתו אומנתו וחי בדוחק, ואז נחשב כקרבן מהודר. ומי שקשור להקהילה שבו נפל הספר תורה אפשר רק להצטרף להתפילות של אותם שצמים ביום צומם.

אולם עי' בשו"ת רבבות אפרים חלק ה (סימן קכח), שכתב דאירע בשכונתו שס"ת נפל מארון קודש על הרצפה והורה אחד שיתענה חצי יום, וכמה התענו יום שלם, ורצה ללמד זכות לאלו שצמו חצי יום, כי זכור לו בישיבה כשאחד נפל תפילין פסק לו המשגיח שיתן צדקה או יצום חצי יום כי הדורות חלשים, והגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל, היה רגיל להורות לתלמידים שנפלו תפילין שלהם שיעשו תענית דיבור לכמה שעות, ורק מעיקר הדין יש ענין לצום בשביל ספר תורה יום שלם. ועי' שם בחלק ד' עמוד תיח. ועי' עוד בשו"ת משנת יוסף חלק י (סימן קנ-קנא) שכתב בענין תיקוני תשובה אחרי שנפל ספר תורה, וכן בשו"ת פאת שדך חלק א (סימן קכט), ובשו"ת מהר"י שטייף (סימן רה).



בדין שתיית כוס של ברכה קודם הבדלה

הרב שאול סימן טוב

עורך ספרי 'תורת חכם ברוך', רב דק"ק אר"ץ ג"אקסון



יום ב' לסדר בשלח יב שבט תשפ"א

לכבוד מורנו הגר"ש פעלדר שליט"א,

הוא כדברי המקובלים דדוקא בשלשה ברכת המזון טעונה כוס, אבל לא ביחיד, אם כן אם היו האוכלים שלשה ויש להם שני כוסות, יברכו על אחד ברכת המזון וישתהו המברך ואחר כך יתפללו ואחר כך יבדילו על השני, אבל אם היה האוכל אחד או שנים, לא יברכו ברכת המזון על הכוס, עכת"ד.

ומדבריו מבואר דבכהאי גוונא שפיר דמי, אך אין ברור אם עיקר סמיכתו בזה הוא על פי האליה רבה הנ"ל או שאף המגן אברהם יודה דבכה"ג שרי, ונפקא מינה טובא למאן דחושש לדברי המג"א שכן הסכימו פוסקים רבים ומתוכם הגר"ז והחיי אדם (כלל ח סי' כ) והמשנה ברורה (ס"ק יד), ועוד ועוד.

הנני להשיב מפני הכבוד מה שנלענ"ד ומה שעלה במצודתי אודות השאלה במי שמקפיד תמיד לברך ברכת המזון על הכוס כשיש עמו שלשה, אבל כשמברך ביחיד אינו נוהג לברך על הכוס, האם יכול לטעום מכוס של ברכה גם בסעודה שלישית לאחר חשכה, או שיש לחוש בזה למה שכתב המגן אברהם בסי' רצט (סק"ז) דמי שאינו נזהר בכל השנה לברך על הכוס משום דסבירא ליה כמאן דאמר (בסי' קפב סעיף א) דאין טעון כוס, גם עתה אסור לשתות.

ברם לפי מה שכתב במחצית השקל שם (סק"ז) דהגם דלכולי עלמא מצוה קעביד, כיון דלדידיה לאו חובה, ליכא למימר דכוס ברכת המזון שייך לסעודה, אם כן הסברא נותנת דכיון דלדעת המקובלים ליכא חובה כי אם בשלשה, שפיר דמי לברך עליו ולטעום קודם הבדלה, שהרי זהו עיקר חיובו. אמנם פשוט דהיינו דוקא למאן דנקט כסברת המקובלים, אבל לשאר פוסקים עדיין צ"ע.

א הנה יעויין בכף החיים סי' רצט (סק"כ) שלאחר שהביא דברי המגן אברהם הנ"ל, הביא גם דעת החולקים, הלא המה האליה רבה שם (אות ו), ותוספת שבת (אות ז), וספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קו ע"ב), שכתבו דדברי המגן אברהם אינם מוכרחים, ושכן הסכים בספר ארחות חיים ספינקא (שם אות ג), ומשום דלכולי עלמא מצוה קעביד כמבואר בשלחן ערוך סי' קפב שם. ושוב כתב: ונפקא מינה לדין לפי מה שכתבנו לעיל סי' קפב לענין דינא שהעיקר

בדין שתיית כוס של ברכה קודם הבדלה

הרב שאול סימן טוב

עכ"פ בזה חובה והחשיבו מן הסעודה. ומדבריו משמע דבעי להחשיבו חובה ממש, ולא סגי רק במה שאינו נוקט מדינא כמ"ד אינה טעונה כוס כסברת האפרקסתא דעניא הנ"ל.

אך שוב כתב לצדה, דאף אי קפיד לברך על הכוס בכולא שתא משום מצוה בעלמא, רשאי לברך ולטעום ממנו גם במוצאי שבת קודם הבדלה, אבל אם משום עצלות וכיו"ב אינו מביא כוס לברך עליו בשאר סעודות, אסור לטעום ממנו גם במוצאי שבת אחר חשיכה, וכתב להעמיס כן גם בלשון המגן אברהם. ובזה דחה לסברת התוספת שבת דכיון דעביד מצוה שפיר דמי. והוא גם דלא כסברת האפרקסתא דעניא הנ"ל דאם אינו נוהר בסתם אף המגן אברהם יודה דשרי.

והוסיף דיש נפק"מ בין הטעמים, דלטעם הראשון דוקא אם חושש לסברת הרא"ש רשאי לטעום מן הכוס, נמצא שכל המסובין שנוקקו לברכת המזון רשאים לטעום, שהרי הם מכלל הסעודה, אבל לסברא השניה, ששותה מן הכוס כדי שלא לבטל חשיבות ברכה על הכוס, אזי רק המברך רשאי לטעום ממנו משום כבוד הברכה. [אכן עיין חסד לאלפים (סי' קצ סק"ד) הובא בכף החיים פאלאג"י (סי' לא אות טל), דבסעודה שלישית של שבת כשגומרים סמוך לחשיכה, יש ליהרר שלא יטעום המסובין, ורק המברך ישתה מן הכוס, ומשום דמפורש בסי' רצט דאסור לשתות יין משתחשך עד שיבדיל. ויש לעיין אם הוא תלוי בטעמים הנ"ל.]

ב] וחזי הוית בשו"ת אפרקסתא דעניא חלק א (סי' קיט אות ב) שכתב לדקדק בלשון המגן אברהם שכתב 'דס"ל כמ"ד' וכו', דלכאורה היה די במ"ש 'שאינו נוהר', ותו, דאטו כל מי שאינו נוהר הוא משום הכרעתו כמ"ד וכו', הרי לאו כולי עלמא דינא גמירי, גם יכול להיות מחמת התרשלות או חסרון כיס, ואטו משום זה יגרע דגם בעת שיש לו אינו רשאי לשתות. לכן כתב לבאר בכוונתו, דדוקא אם סבירא ליה כמ"ד אין ברכת המזון טעונה כוס, או אפשר דגם סתם אדם דתפס לעצמו שיטת מ"ד דאין צריך ולכן אינו נוהר כל השנה, משא"כ מי שאינו נוהר בסתם, יש לומר דגם המגן אברהם מודה דשרי.

וכיו"ב כתב בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד סי' ט), אלא שבא עליו מאידך גיסא, דאלו המחמירים להצריך כוס בברכת המזון, אף שאינם שייכים להכריע הדין, אלא עושים כן רק מצד חומרא לחוש להסוברים שברכת המזון טעונה כוס, נמי צריכים לשתות, דממילא נעשית שתיית הכוס מכלל הסעודה, שאין צריך להפסיק סעודתו משום מצות וחויב הבדלה, אבל אנן דלא מצריכין כוס משום דסבירא לן כהרי"ף (פסחים כו ע"א מדפ"ה) והרמב"ם (פ"ז מהלכות ברכות הט"ו) דברכת המזון אינה טעונה כוס כמובא בבית יוסף (סי' קפב), ואין מחמירים לחוש לשיטת הרא"ש (ברכות פרק ח סי' ב), לא שייך שבפעם זה יחשבהו לכוס מן הסעודה כיון שלא עשאו חובה מצד שחושש לדינא. ורק כשנוהר בכל השנה לברך על כוס שמסתמא הוא משום דחושש לשיטת הרא"ש, אף שהוא רק להחמיר מספיקא דדינא, עשאו

כוסות יברך וישתה, חדא לברכת המזון וחדא להבדלה, אלא ע"כ דהרמב"ם אויל לשיטתו דכוס של ברכה אינו אלא למצוה מן המובחר, ואסור לשתות מכוס של ברכה קודם הבדלה, עכת"ד.

ודבריו צריכים עיון, שהרי כל עיקר ההיתר לשתות הוא על פי שיטת הרמב"ם וכמו שכתב המגן אברהם על פי ר"י מטראני, ואיך יוכיח להיפך מסברת הרמב"ם גופיה [שו"ר בתהל"ד סי' רצט שדחאו מטעם זה], ותו, הרי כבר כתב הרב המגיד שם דכוונת הרמב"ם לאפוקי ממאן דאמר דברכת המזון והבדלה תרי קדושות נינהו ויש בה משום מצות חבילות חבילות, ותו לא מידי [וכבר נרגש בזה הגר"ז ודחאו, ומרהיט הפוסקים משמע דלא פירשו לשון הרמב"ם כוותיה, וצע"ע כעת].

גם מה שכתב שם דלהרמב"ם אם יברך על כוס אחד ויבדיל על כוס שני, יצטרך להמתין לשתות מכוס של ברכה עד לאחר הבדלה, ויש בה משום אין מעבירין על המצות, אינו מוכרח לכאורה.^[א]

ג] והנה אם נתפוס בכוונת המגן אברהם כסברא הראשונה, דדוקא אי חיישינן מדינא לסברת הרא"ש רשאים לטעום מן הכוס, אבל אם נקטינן כשיטת הרי"ף והרמב"ם אסור לטעום בשבת לאחר חשיכה, לכאורה צריך עיון ממה שהרי"ף (פסחים כ ע"ב מדפ"ה) והרמב"ם (פכ"ט מהלכות שבת הי"ג) גופיהו נקטו כרבי יוסי בפסחים (ק). דאמר גומר סעודתו ומותר לאכול ולשתות קודם קידוש, ואם בקידוש החמור הקילו, בהבדלה הקל מביעאי. והא עליהם סמך המגן אברהם על פי ר"י מטראני דשרי לשתות כוס של ברכה קודם הבדלה. וכבר העיר בזה הרב מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק חלק א (סי' רסה) על סברת המגן אברהם, ומכח זה דחאה מן ההלכה.

ועל דרך זה צריך עיון גם במה שכתב הגר"ז בקונטרס אחרון (סי' רצו סק"ב) להוכיח מדברי הרמב"ם (פכ"ט הי"ב) כסברת המגן אברהם לאיסור, ממה שלא התיר הרמב"ם לברך ברכת המזון ולהבדיל עליו אלא בכוס אחד, ואם איתא דשרי לשתות מכוס של ברכה, למה נקט כוס אחד, הרי אפילו בשני

[א] והנה צור"ף מה שכתבתי בזה במק"א לידידי הגרש"י יפה שליט"א: היכא דכל עיקר המצוה דטעימת יין של קידוש הוא משום חיבוב מצוה גרידא, יש לעיין אם שייך אין מעבירין על המצות גם בחיבוב מצוה. ושמא יש ללמוד דין זה ממה שכתב הרמ"א סי' תעג (סעיף ד) דיסדר הקערה בענין שאינו צריך לעבור על המצות, ובחק יעקב שם (ס"ק טז) כתב דבשלחן ערוך נרשם כן על שם המהרי"ל, ולא נמצא שם אלא דיניו הירק סמוך לו יותר מן המצות, אבל החרוסת ובשר וביצה לא הוזכר כלום, כיון שאין מברכין עליהם, רק לזכר בעלמא מביאין אותם על השלחן, לא שייך גביהו כלל אין מעבירין על המצות, ואיכא מאן דאמר אין חרוסת מצוה, ודוקא גבי מצה הקפיד מהרי"ל דהוא מצוה שמברכין עליה 'וצונן', וגם הוא מוקדם לברכה, ואפילו המרור לא הקפיד המהרי"ל אף על פי שמברך עליו, לפי שאין המרור חביב לענין ברכת הנהנין, עיין שם (נראה דר"ל, דלכרפס משפט הבכורה לענין ברכת הנהנין בין שהוא לפניו בין שהוא לאחריו, וכיון שממה נפשך מקדים הכרפס לענין ברכת הנהנין, שוב אין חוששין למה שגם מעביר על המרור לענין מצוה, דהוא כחמר גמל, ומאי חזית דאולמי האי מהאי). וכן לפי סדר האר"י יש להקדים חזרת וחרוסת לפני הכרפס, ולא חשש לאין מעבירין, וכן כתב בשלחן ערוך הרב שם (סעיף כו) שמטעם הנ"ל לא חששו הנהגים כהאר"י להא דאין מעבירין, ונראה דהחק יעקב תרתי קאמר, דאיכא מ"ד אין

בדין שתיית כוס של ברכה קודם הבדלה

הרב שאול סימן טוב

(ד) **אמנם** אם נתפוס כסברא השניה, מהשתא בעי כוס ולהידור מצוה, וכיון דלכוונת הידור מצוה מברך אמאי אסרינן ליה למשתיה, השתא מיהת למצוה מן המובחר קעביד. ולהנ"ל א"ש, דמשום הידור מצוה בעלמא לא שרינן לטעום קודם הבדלה, אלא אם כן רגיל בהכי.

אלא דסברת האגרות משה בכוונת המגן אברהם נדחית ממה שדקדק הגר"ז בקונטרסים אחרון (סי' רצו סק"ב) בלשון המגן אברהם דאין לומר דלכולי עלמא שרי אם נזהר לעולם, ואינו אסור אלא למי שאינו נזהר לפעמים, דא"כ למה ליה להמג"א למימר 'דס"ל כמ"ד' כו', וכדקדוק הרב אפרקסטא דעניא הנ"ל, אלא ע"כ דתלוי אם תפסין

משום כבוד הברכה, אבל מי שבלאו הכי אינו מברך על הכוס, אסור, כי אינו כדאי לדחות איסור שתייה קודם הבדלה משום שרוצה לקיים מצוה מן המובחר כעת, וכסברת האגרות משה הנ"ל.

ובזה גם תדחה תמיהת הרב פעולת צדיק שם דאטו משום שאינו נזהר בשאר פעמים להצריך כוס נאסור עליו השתא, אימא

חרוט מצוה, ואפילו למאן דאמר מצוה, וכדעת רבים מאד מן הראשונים (עיין בזה באורך בשו"ת חזון עובדיה כרך ב סי' לט), הרי אין מברכין עליו. ועיין פרי חדש שם (ס"ה) שכיון שהחרוט היא לזכר בעלמא לטיט או לתפוח, משו"ה לא תיקנו עליה ברכה, ולא דמי למרור, שאע"פ שהוא זכר למקדש מכל מקום יש לו עיקר מן התורה. ומבואר דאף דיש בחרוט מצוה, מכל מקום היא מצוה קלושה שאינה אלא לזכר בעלמא (ואכן טעמים רבים נאמרו בזה מדוע לא תיקנו עליה ברכה, אך מדברי החק יעקב משמע כדרך הפר"ח). ומכל זה משמע דכל מצוה שאינה מצוה גמורה, שאין מברכים עליה 'וצוננו', אין לחוש בה משום אין מעבירין. ואף שמצינו מצות הרבה דשייך בהו אין מעבירין אף שאין מברכים עליהן, אפשר דהן עצמן מצות גמורות אלא שלא תיקנו עליהן ברכה מטעם אחר, או דשייכי למצוה גמורה ונגזרות בטר עיקר מצותן, וצריך לעיין בזה היטב.

ועיין כיו"ב בהגהות מיימוני סוף הלכות חמץ ומצה (פרק ח אות ז) לענין דין יחץ שבוצע השניה ולא העליונה, וז"ל 'ואין כאן משום אין מעבירין על המצות, דאדרבה, עיקר המצוה היא על הראשונה שעליה נעשה ברכת המוציא, וראוי שתיעשה על הראשונה מהאי טעמא, שאין זה מצוה כל כך שבוצע ריקן אחד לשנים', ע"כ. הרי שאין חוששין לעבור על המצה הראשונה לענין יחץ שאינה מצוה 'כל כך'. וכעין זה כתב רבי אברהם מייחס בשו"ת שדה הארץ חלק ג (הלכות חנוכה סי' לג) לענין נר חנוכה, דדוקא במנורה שבמקדש אמרינן בהוא נר דפגע ביה ברישא מדליק ברישא, דכל נר ונר הוא חלק משבעה חלקים של המצוה, כדכתיב 'יאירו שבעת הנרות', אבל בנר חנוכה שבביתו דעיקר המצוה הוא נר איש וביתו, אלא דאנן עבדינן הידור מצוה ומוסיפין בכל לילה אחד באופן שבלייל שמיני יאירו שמנה נרות, אין לחוש בזה משום אין מעבירין אפילו, דהאחרות אינן מחלקי המצוה כמותה, ע"ש. וכבר האריכו בזה הפוסקים, עיין ט"ז סי' תרעו (סוף סק"ו), ושו"ת חתם סופר (אורח חיים סי' קפז), ושו"ת שבט סופר (אורח חיים סי' כא), ודעת תורה למהרש"ם שם, ואכ"מ.

ר מתוספות יומא (לג ע"ב, ד"ה עבורי) בשם רבי אליהו, דצריך למשמש בתפילין של יד תחילה משום דפגע בהן ברישא, ושם ליכא 'מצוה' למשמש בה, אלא שמחוייב לעשות כן כדי שלא יסיח דעתו מהן ק"ו מציץ. והוא רק היכי תמצוי בעלמא, ומה שייך בזה אין מעבירין, אלא משמע דכל דאית ביה סרך מצוה שייך ביה אין מעבירין. ואפשר דמטעם זה לא פירשו שאר ראשונים כסברת רבי אליהו, וצ"ע. (והארכתי בזה עוד הרבה שם, ואכמ"ל.)

ליה הך סברא, דמלבד דמלשון המגן אברהם משמע שבא לפרש כן אף בשיטת המחבר, הרי חזינן דגדולי הפוסקים דנקטו בשיפולי גלימיה דמרן המחבר נקטו כסברת המגן אברהם, ומהם המאמר מרדכי, והרב חסד לאלפים, והגר"ח פלאג"י, והבן איש חי, ועוד.

ומכל מקום, אפשר לקיים סברת המגן אברהם גם בדעת המחבר, דיש לומר כמו שכתב בשו"ת אגרות משה שם, דדוקא היכא דנוהג כן תמיד, ואפילו רק משום מצוה מן המובחר, רשאי לשתות ממנו משום דאז נחשב כחלק מסעודתו, מה שאין כן כשמתרשל בו בשאר ימים.

(ו) **ובזה** יש לבאר קצת מה שכתב הרב בן איש חי (שנה ב' פרשת ויצא אות כ) דמי שדרכו לברך על הכוס בסעודה ראשונה ושניה, אבל בסעודה שלישית אין דרכו לברך על הכוס, אינו מברך עתה. וכן מי שדרכו לברך תמיד על הכוס בסעודה שלישית, אף על פי שאין דרכו לברך תמיד בסעודה ראשונה ושניה, הרי זה מברך עתה, וכתב עוד, דאפילו מי שאינו נוהר תמיד – אם רוצה לברך, אין גוערין בו, דיש לו על מה לסמוך, דהיינו האליה רבה ותוספת שבת ודעימייהו. ומדבריו משמע דכל דנהוג בהכי בסעודה שלישית, הרי זה נחשב כחלק מסעודתו, אף אי לית ליה כמ"ד ברכת המזון טעונה כוס, לא מדינא ולא לחומרא, ובהכרח דלאו בדינא תליא, וגם לא במנהגא תליא במי שנוהג כן תמיד בכל סעודה למצוה מן המובחר, אלא בקביעות המנהג באותה סעודה גופא תליא, דאילו עושה פעם כן ופעם כן באותה סעודה לא התירו לו לברך

כמ"ד טעונה כוס אם לאו, וכן נקט המחצית השקל בכוונת המגן אברהם, וכאמור, אך באגרות משה שם כתב שאין הדבר מוכרח בלשון המגן אברהם.

(ה) **ברם** נראה דמדברי המחבר גופיה יש להוכיח דאף למאן דאמר ברכת המזון אינה טעונה כוס רשאי לשתות מכוס של ברכה במוצ"ש לאחר חשיכה, שהרי בס' קפב הביא בשם 'יש אומרים' שאינה טעונה כוס כלל אפילו בשלשה, ולפי הכלל הידוע שכשכותב מרן המחבר יש אומרים ויש אומרים, דעתו לפסוק כיש אומרים בתרא (עיין באורך בכף החיים סי' יג), הרי דנקט לדינא דברכת המזון אינה טעונה כוס, וה"נ מסתברא, שהרי כן הוא שיטת הרי"ף והרמב"ם, ולפי הכלל שיסד לנו מרן בהקדמתו דכשנחלקו שלושת עמודי ההוראה, הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, נקטינן לדינא סברת הרבים, הרי גם כאן פסק כוותיה, וכן כתב בהדיא הרב כף החיים (בסי' קפב סק"א). וכיון שכן, אילו היה סובר דדוקא למאן דנקט מדינא או לחומרא כסברת הרא"ש רשאי לשתות מן הכוס במוצ"ש, היה לו לחלק בהכי להדיא, שהרי מדינא לית ליה סברת הרא"ש כלל, וכל כה"ג הוה ליה לפרושי ולא לסתום, וכעת לא מצאתי מי שהעיר בזה. [וצ"ע מה שכתב במשנה ברורה בס' קפב שהמחבר לא הכריע בדבר, כי אפילו את"ל דלית ליה הך כללא דאזלינן בתר יש אומרים בתרא, הרי ודאי אית ליה הך כללא דכילל לן מרן המחבר בהקדמתו.]

ואין לומר דמדסתם מרן המחבר ולא חילק כחילוקו של המגן אברהם שמע מינה דלית

בדין שתיית כוס של ברכה קודם הבדלה

הרב שאול סימן טוב

אין לו אלא כוס אחד בליל שבת לברך עליו, אם יש עמו שלשה יקדש על הפת ויברך ברכת המזון על הכוס, וביחיד יקדש על הכוס ויברך ברכת המזון בלא כוס, שכן דעת רוב הפוסקים דבשלשה בעינן כוס. וכן כתב בפרי מגדים אשל אברהם (ריש סי' קפב סק"א) 'ומהא דאין לו אלא כוס אחד מקדש, יש לומר ביחיד, אבל בג' יש לומר דברכת המזון טעון כוס, כהאי גונא ודאי אין לאכול ביחד אם אין לו כוס'. וגם לא רחוקה היא לומר שנשתרשב מנהג זה על פי דעת המקובלים שמצריכים כוס בזימון שלושה, שכן מובא בבאר היטב שם (סק"ט) והביאו המשנה ברורה בשער הציון שם (סק"ג) ושמטעם זה לא נהגו העולם לברך על הכוס ביחיד, ולו אפילו למצוה מן המובחר. [ואפשר שמטעם זה נהגו הספרדים לברך על הכוס ולטעום ממנו כמובא בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק כב סי' ט), שהרי נגררו אחר המקובלים, ואמנם אם כן האידנא שרבים אינם נוהרים בכך לעשות כן תמיד, נמצא דלא חשו לסברת המקובלים כלל, ושוב נפל ההיתר לשתות מכוס של ברכה קודם הבדלה, ודו"ק].

אך מי שעושה כן תמיד רק למצוה מן המובחר ולא משום דחייש לחומרא, ומאיוה טעם שיהיה לא נהג לעשות כן אף כשמברך ביחיד, יש לדון אם שייך כאן ההיתר לפי סברא זו, שהרי לא התירו לשתות אלא אם כן חושש לסברת המצריכים כוס בשלושה.

אמנם לפי הטעם דרשאי לשתות לפי שעושה כן תמיד למצוה מן המובחר, גם כאן

ולשתות עליו, אבל אם נוהג כן תמיד הרי זה נקבע כחלק מן הסעודה ושפיר דמי. וממילא כל שכן כשעושה כן תמיד אף אם אינו חושש להמחמירים מדינא.

ואפשר דמה שהכריחו לכך, לפי שלא רצה לפרש בדעת המחבר דדוקא אם עושה כן מדינא שרי, שהרי לדידיה אין ברכת המזון טעונה כוס, ואם איתא להמחבר סברת המגן אברהם, בהכרח אין זה תלוי במה שאנו נוקטים לדינא, אלא במה שעושה בקביעות כדי ליחשב כחלק מסעודתו, וסבירא ליה להרב בן איש חי, דלזה סגי במה שנוהג כן תמיד באותה סעודה. ולפי זה צריכים לדחוק דמה שכתב המגן אברהם 'דס"ל כמ"ד' לאו דוקא הוא, אלא אורחא דמילתא קתני, והוא הדין אם עושה כן תמיד משום מצוה מן המובחר, וכמו שרצה לפרש בדבריו גם באגרות משה. וצ"ע.

(ז) **מעתה** נחזור לעיקר בעיין במי שנוהג תמיד לברך על הכוס רק כשמזמן עליו בשלשה, דהנה לפי האמור, אם עושה כן לפי שחושש לאותו מ"ד מדינא, לית דין צריך בושש דשפיר דמי לעשות כן, שהרי לפי הטעם הפשוט בכוונת המגן אברהם שכל שעושה כן מדינא או אפילו חושש כן לחומרא, רשאי לשתות, גם כאן רשאי. ונראה כי מה שנהגו רבים לברך על הכוס בזימון שלשה, הוא מפני שחוששים להחמיר היכא דאפשר לדעת הפוסקים דברכת המזון בשלושה טעונה כוס, כי כן דעת ראשונים רבים כמובא בבית יוסף (סי' קפב), וכן נראה מדברי הרב נחלת צבי (סי' רצט סק"א) דאם

ונוהגים תמיד לברך ברכת המזון על הכוס, גם המג"א יודה שהמברך מותר לשתות ממנו, אף על פי שביחיד אינו מברך על הכוס. אך מה שהביא סיוע לזה מסברת המקובלים אינו מוכרח לכאורה, שהרי הם נוקטים כן מדינא, וכמו שכתבנו בפתחת דברינו. וראה עוד שם מה שהאריך בזה. וכן העלה בשו"ת אבני ישפה חלק א (אורח חיים סי' עא), דאם מקפיד תמיד לברך על הכוס בדאיכא עשרה, רשאי לשתות, וגם בשיבות שלא נהגו לזמן על הכוס ביום חול, כיון שנוהגים לעשות כן בכל שבת, שפיר יכולים להקל. ושם הביא בשם ספר שובע שמחות (לרבי שריה דבליצקי, עמוד צו הערה קפ) שהביא דברי הפעולת צדיק הנ"ל להתיר בעשרה, ומטעם זה כתב להתיר גם בשבע ברכות, שהרי רגילים תמיד לברך אז על הכוס, ושכן כתב במועדים וזמנים חלק ג (סי' רמו) [שוב עיינתי בדבריו וראיתי שכתב כן בצירוף מה שנוהגים כן משום חובה, ועיין בתשובות והנהגות חלק ו סי' רסד]. ומינה דהוא הדין לנידון דידן דרגיל תמיד לברך על הכוס כשמזמן בשלשה.

איכא משום מצוה מן המובחר, ולכאורה לא שייך בנידון דידן סברת האגרות משה לאיסור, דהא אינו מבטלו משום עצלות וכיו"ב, שהרי תמיד מברך על הכוס בדאיכא שלשה, ולמה יגרע. וכיון דרבים ושלמים סבירא להו דהיכא דיש בה מצוה רשאי לשתות מכוס של ברכה ואפילו אם אינו רגיל בהכי, שפיר מצרפינן להו לקולא, וכמו שכתב גם המשנה ברורה לצרף דעות הנ"ל בכיו"ב בשער הציון (ס"ק כד), עיין שם.

(ח) **וראה** בשו"ת אפרקסתא דעניא שם שכתב: ולולי דמסתפינא, נראה לי דהמחבר והמג"א הנ"ל לא מיירי רק ביחיד, אבל בשלשה וכל שכן בעשרה, יש לומר דגם המגן אברהם מודה דיש לו לשתות. וכן הביא להוכיח מדברי הפרי מגדים הנ"ל בסי' קפב. וכיו"ב כתב בשו"ת פעולת צדיק שם דלהנהגים להחזיר בעשרה אחר כוס אף המגן אברהם יודה להתיר כשיש עשרה. וכן העלה בשו"ת יביע אומר חלק ח (אורח חיים סי' לג), עיין שם שהביא להקת הפוסקים החולקים על המגן אברהם, וכתב דכשיש ציבור שלם שסועדים סעודה שלישית



ענין הכנה בידי שמים לשבת ויום טוב

החתן מנשה ראזק נ"י

בית מדרש גבוה, ליקוד



ביום קדוש שלאחריו, שאסור לו להכין מקדושה לקדושה, ולכן ביצה דמאתמול גמרה לה אסורה, ואיסור זה הוא איסור דאורייתא וכדאיתא לקמן (דף ג:), דאפילו ספיקא, אסורא, משום דהויא ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא, ע"ש. ופי' רש"י (ד"ה דכל ביצה), ואף על גב דבידי שמים הוא, אסור, דבעינן כל סעודות שבת וסעודות יו"ט שיהו מזומנות ומוכנות מבעוד יום של חול. ע"כ.

ודוקא היכא ששבת או יו"ט, שהם ימים שיש בהם קדושה, הכינו ליום שלאחריהם שהוא גם יו"ט או שבת, אבל היכא ששבת או יו"ט הכינו לעצמם, וכגון שנולדה ביצה בשבת או יו"ט שאינו אחרי יום קדוש, ורוצה לאכול אותה בו ביום, אין בזה איסור מדאורייתא, רק שחז"ל גזרו בה אטו יו"ט שאחר השבת, וכדאיתא בהמשך הגמ' שהבאנו לעיל, וז"ל, יו"ט דעלמא (פי' רש"י שאינו אחר שבת) תשתרי, גזרה משום יו"ט אחר השבת, שבת דעלמא תשתרי, גזרה משום שבת אחר יו"ט. עכ"ל. ועי' במשנ"ב

כל מה שאכתוב כאן הוא ממה שלמדתי ויגעתי ביחד עם החברותא שלי היקר, החתן המעולה ר' אברהם הכהן נוסבויס יצ"ו, יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שימלא כל משאלות לבו לטובה לעבודתו יתברך ויצליח את דרכיו, ויזכה לעלות במעלות התורה והיראה ולישב בבית ה' כל ימי חייו, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו.

מקור מצות הכנה

שנינו במשנה ריש מסכת ביצה (דף ב.), ביצה שנולדה ביום טוב בית שמאי אומרים תאכל, ובית הלל אומרים לא תאכל. ע"כ. והגמ' מבארת (שם דף ב:), אמר רבה וכו', ביום טוב אחר השבת עסקינן ומשום הכנה, וקסבר רבה כל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה, ורבה לטעמיה דאמר רבה מאי דכתיב "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו," חול מכין לשבת וחול מכין ליום טוב, ואין יו"ט מכין לשבת ואין שבת מכינה ליו"ט. ע"כ. ^[א] והיינו שיש מצות עשה להכין לשבת ויו"ט שהם ימים שיש בהם קדושה, ומה שהוכן ביום קדוש אסור להשתמש בו

[א] וכתבו התוס' בעירובין (דף לח: ד"ה אמר רבה) דהאי מימרא דרבה שדורש הפסוק "והכינו את אשר יביאו", הויא ברייתא וכדאיתא בגמ' שם, ואין להקשות ממה שר' יוחנן לא סובר כן (ביצה דף ד.) דשמא לא מיתני ביה ר' חייא ור' אושעיא, ע"ש. ועי' בגמ' חולין (דף קמא.), דכל מתניתא דלא תניא ביה ר' חייא ור' אושעיא משבשטא היא, ע"ש.

(סי' שכב סק"א) שהאריך קצת לבאר הענין, וממילא אין טעם לאסור משום האי הכנה, אבל הלידה היתה בשבת, וזוה חלקו רב ור' יוחנן, דרב אית ליה הכנה דרבה ואוסר האי ביצה ביום קדוש שלאחריו משום הכנה, ור' יוחנן לית ליה הכנה דרבה והתיר האי ביצה גם ביום קדוש שלאחריו, וע"ז רבא מסיק דהלכה כרב.

נמצא שלפעמים איסורו משום הכנה מדאורייתא, ולפעמים אין איסורו אלא מדרבנן.

איסור להשתמש במה שלא הכין

והקשו התוס' (ד"ה אלא), ותימה דהא אמרינן כל היכא דמתילדא האידנא, מאתמול גמרה לה, ואם כן כשחל יום טוב לאחר השבת והביצה נולדה בשבת היא נגמרת ביום שהוא חול, וא"כ מאי הכנה איכא, וי"ל דמ"מ כשנולדה בשבת הרי זו הכנה דגם בשעת לידה שייך הכנה. ע"כ. נמצא לדברי התוס' לידת ביצה מיקרי הכנה מדאורייתא שהיא גמר עשיית הביצה, וכמו כן מצינו במה שכתבו התוס' לעיל (דף ב: ד"ה מלתא דלא שכיחא היא.), בענין שוחט תרנגולת ביו"ט ומצא בה ביצים גמורות, שאע"פ שכבר נגמרו בתוך מעי התרנגולת, אבל לא נחשב גמר עשייתם עד שנולד, ע"ש, וכתב הר"ר פרץ (דף ד. ד"ה רב אית ליה הכנה דרבה), שהוא משום שע"י הלידה הוכנה הביצה לגדל אפרוחים, ע"ש, וכ"כ הרא"ש (כאן סי' ז), ע"ש.

אמנם בנידון דידן ביצה שנולדה בשבת שהוא ערב יו"ט או יו"ט שהוא ערב שבת, אין בה איסור הכנה מן התורה, שלא אסרה תורה הכנה לבו ביום אלא למחרת בלבד, וכמ"ש, וזוה אין איסור מן התורה אלא שרז"ל אסרו ביה גזירה אטו יו"ט אחר השבת, וכדאיתא לעיל (דף ב:), יו"ט דעלמא

(א) **אם** אירע שבת בערב יו"ט או יו"ט בערב שבת, והוא הכין בו ליום שלאחריו, אסור לו להשתמש במה שהכין, ואם השתמש בו עובר על מצות עשה דכתיב "והכינו את אשר יביאו", וכמ"ש, וכתב החינוך (מצוה רחצ) דלא שייך איסור זה אלא בביצה בלבד, ע"ש, והוא משום דדוקא בביצה מצינו כזה דבר שמאתמול גמרה לה. וכתב המנחת חינוך (ד"ה וכן מה שאמרו באיסור הכנה), דכן נראה מדברי התוס' (כאן דף ב: ד"ה והיה), שכתבו דאפילו אפיה ובישול לא מיקרו הכנה דהאוכל לא מחוסר רק תיקון, ורק גבי ביצה שלא היתה בעולם ולא היתה ראויה כלל, שייך בה הכנה, ע"ש. ונבאר הענין בעזרת החונן לאדם דעת.

(ב) **איתא** בגמ' (שם דף ד. ד:), אתמר שבת ויו"ט רב אמר נולדה בזה אסורה בזה, ור' יוחנן אמר נולדה בזה מותרת בזה וכו', אלא הכא בהכנה דרבה קמיפלגי, רב אית ליה הכנה דרבה ור' יוחנן לית ליה הכנה דרבה וכו', אמר רבא הלכתא כותיה דרב. ע"כ. ומיירי בביצה שנולדה בערב יום טוב שחל בשבת או יו"ט שהוא ערב שבת, וכמו שפי' רש"י (ד"ה שבת ויו"ט), ע"ש. ואע"ג דאמר' דמאתמול גמרה לה, הא אתמול היה יום חול

דין הוא שנאסור מדרבנן אפילו הכנה כלידה דמיא לה. עכ"ל. ועי' בהר"ן (דף א: בדפי הרי"ף ד"ה דרב אית ליה) שגם למד שיטת רב שהביצה אסורה משום שגזרו בו רבנן משום הכנה, ע"ש. וכתב המהרש"ל בים של שלמה (סי' ג) שדברי הר"ן הם קצת כדברי התוס', ע"ש, וכ"כ המהרש"א (ד"ה בד"ה אלא בהכנה דרבה) שדברי הר"ן הם קרובים לדברי התוס' בתי' השני, ע"ש.

והוסיף הראש יוסף (לקמן דף ד: ד"ה אמר ר' יוחנן בא"ד והוי יודע), וז"ל, ולפי תי' השני של התוס' אין הביצה אסורה אלא מדרבנן וכו', ולידה הכנה הוא וכו', דאי הוה נולדה ביו"ט הוה אסורה אף מן התורה בסמוך לשבת, וא"כ לידת שבת הועיל ליו"ט תו אין שבת מכין ליו"ט, ומ"מ מדרבנן הוה דמן התורה שבת הכינה לעצמה. עכ"ל. פי' לפירושו דהאי ביצה שנולדה בשבת אסורה ביו"ט שלאחרי' משום שלידתו בשבת הכינה ליום שלמחרת, שאם נולדה ביו"ט היה אסור ליהנות בו כיון דמאתמול גמרה לה, ועכשיו שנולדה בשבת מותרת, ומ"מ אין זה הכנה מדאורייתא משום שאין זה ההכנה האמורה בתורה, שהרי היא מוכנה לאכילה כבר מיום שבת, אלא גזרו ביה חכמים מטעם הכנה, וזהו מה שכתב הראש יוסף 'דלידה הכנה הוא', ואינו בא לומר שהיא אסורה משום הכנה דאורייתא, שהרי כתב שלתי' שני של התוס' לידה הוא הכנה דרבנן, אלא פירושו שהביצה מוכנת, אבל אין בזה איסור מדאורייתא.

ולפי זה כל הכנה בשבת או יו"ט שמועילה לו ליום שלאחריו בכל אופן, בין הכנה בידי

(פי' רש"י שאינו אחר שבת) תשתרי, גזרה משום יו"ט אחר השבת, שבת דעלמא תשתרי, גזרה משום שבת אחר היו"ט. ע"כ. נמצא דביום שנולדה הביצה אין לאסור משום הכנה מדאורייתא שהרי שבת הכינה לעצמה, וביום שלמחרת נמי, אע"פ שאין בו איסור מדאורייתא משום שכבר היה מוכן מאתמול, יש בו איסור מדרבנן דכשם שגזרו ביום ראשון גזרו ביום שני.

וכ"כ הרמב"ן במלחמת ה' כדברי התוס', וז"ל, שהלידה כמו כן נקראת הכנה שמחמת לידתה אנו נהנין בה וכו', והכנת לידה מדין תורה הכנה ליומא היא ומותרת היא ביומא, דשבת מכינה לעצמה. ע"כ. וכ"כ הראש יוסף (לקמן ע"ב ד"ה ולר' יוחנן בא"ד והוי יודע), דלפי תי' הראשון של התוס' לידה הוי הכנה מעליא והביצה אסורה מדאורייתא וכו', מדרבנן עכ"פ, דכיון דמדרבנן אין שבת מכינה לעצמה, אין מכינה ליו"ט, דודאי לידה הוה יותר הכנה מהא דכל ביצה דמתילדה מאתמול גמרה לה. ע"כ.

ועוד תי' התוס', וז"ל, ועוד י"ל דכיון דאם נולדה ביום טוב הרי זו אסורה, אם נאמר כשנולדה בשבת הרי היא מותרת בשביל אותה לידה דשבת, א"כ הוי שבת מכין ליו"ט. ע"כ. ולפי תי' זו לידת ביצה לא מיקרי הכנה מדאורייתא כלל, אלא שגזרו בהאי ביצה משום הכנה דרבה. וכן פי' הרשב"א (ד"ה רב אית ליה הכנה דרבה קמא) בדברי הגמ', וז"ל, ולכאור' הא לאו הכנה דרבה ממש, דבהכנה כזו ליכא איסורא דאורייתא וכו', אלא ה"פ דרב אית ליה הכנה דרבה, וכיון דהכנה דגמר אסירא מדאורייתא

ענין הכנה בידי שמים לשבת ויום טוב

החתן מנשה ראזק נ"י

ביו"ט נמי שרו, ואתמול משום שבת הוא דלא חזו להסקה. ע"כ. ומה שאוסר ר' יוחנן להסיק עצים ביו"ט שנשרו בשבת, הוא משום דלשיטתיה אזיל דלית ליה הכנה דרבה, אבל אנן דפוסקים כרב דאית ליה הכנה דרבה אסור להסיקן משום שהוכנו בשבת. וכ"כ הרי"ף (דף ב. בדפיו), וז"ל, עצים שנשרו מן הדקל בשבת אסור להסיקן ביו"ט משום הכנה דרבה. עכ"ל. ולכאור' האי הכנה הוה הכנה דאורייתא, שהרי בשבת אסור להסיקן משום מבעיר, וממילא לא אמרי' ששבת הכינה לעצמה, דהא אין לו רשות להשתמש בהם בשבת, נמצא שתלישתם בשבת הוא הכנה ליו"ט שלאחריה, דבלי אותו תלישה היו אסורים אפי' ביו"ט כיון שהם מחוברים לקרקע.

שמים כגון גמר ביצה בתוך מעי התרנגולת, ובין הכנה שמתירה אותה לאכילה, אסור ליהנות מאותה הכנה, אך שחלוק דהכנה במעי התרנגולת אוסרת הביצה מה"ת, אבל הכנה דלידה אינה אוסרת הביצה אלא מדרבנן.

וכן מצינו במה שהקשו התוס' לעיל (דף ב: ד"ה והיה ביום הששי בא"ד אך תימא), הואיל והכנה דאורייתא היאך אופין ומבשלין מי"ט לשבת, וכ"ת ע"י עירובי תבשילין, וכי אתי תקנתא דרבנן וליעקר הכנה דאורייתא. ע"כ. והיינו כמו שכתבנו שכל מה שלא היה מוכן מבעוד היום חול, והוכנו ביום שבת או ביו"ט, אסורים ביום שלאחריהם, וכ"ש במה שהוא מכין בידים כמו בישול באוכל וכדו'.

ושו"מ מה שכתב המהרש"ל בים של שלמה (סי' ז), דפירות שנשרו בשבת בשביל כותי, והכותי השאיר קצת מהפירות וישאל רוצה לאכול מהם, מותר, דלא שייך ביה הכנה כיון שהם עומדים לאכילה, ודוקא עצים שנשרו בשבת אסורים כיון שהם אסורים משום מבעיר, ע"ש. וצ"ל דמיירי באיסור הכנה דאורייתא, שפירות שנשרו בשבת בשביל נכרי, אע"פ שהם מוכנים לאכילה, מ"מ תלישתם זהו הכנתם דדומה ללידת ביצה, אך שמדאורייתא אין איסור הכנה לבו ביום, וכמ"ש, ומשום הכי מותר לאכלם, אבל עצים שנשרו בשבת אסורים מדאורייתא ביו"ט שלאחריה, כיון דמתמול נגמרה, והוא ממש דומה לביצה שנולדה ביו"ט שאחרי שבת, והוא ממש כמ"ש לעיל בדברי הרי"ף.

היוצא מזה דלפי ב' התי' של התוס' ביצה שנולדה בשבת אסורה ביו"ט שלאחריה משום גזירה דרבנן, ולא שייך ביה הכנה דאורייתא, ולכאור' שני תי' התוס' הם כדברי החינוך שהבאנו לעיל שאין איסור הכנה מדאורייתא אלא בביצה בלבד, והיינו ביצה דרבה שנולדה ביו"ט שלאחר השבת או להיפך, משא"כ בנידון דידן שאין איסורו אלא מדרבנן.

(ג) **ועתה** נבאר נפק"מ בין ב' תירוצי התוס':

והנה איתא בגמ' (שם דף ד:), אמר ר' יוחנן עצים שנשרו בשבת אסור להסיקן ביום טוב וכו', דלא חזו ליומיהו (בשבת), אי שרי להו למחר (ביו"ט) אתי למימר ביומיהו (כשנשרו

ע"ש, והכא נמי גבי עצים אינם אסורים משום הכנה מדאורייתא משום שהם מוכנים לחולה, וכן הביא השפת אמת (דף ד. ד"ה בתוס' ד"ה אלא בהכנה בא"ד אכן בספר קרבן נתנאל) סברא זו לגבי עצים שנשרו, ע"ש, וכ"כ הר"ה כסברא זו בספר המאור (תחילת המסכת בא"ד והא דאמרי'), ע"ש, ועי' במה שהשיג עליו הראב"ד, ע"ש.

ויש לבאר דברי הר"ן, שהרי איסור הכנה דאורייתא, וכגון לידת ביצה בשבת שקודם יו"ט, הוא באכילת הביצה ביו"ט, אבל אין איסור בהכנתו ביום השבת, וכעין זה מצינו במה שכתב רש"י לעיל (דף ב: ד"ה ואין יו"ט מכין לשבת), דסעודת חול לא חשיבא ולא שייכא בה הזמנה, הלכך באחד בשבת בעלמא (היינו שאינה יו"ט) לית לן למיסר ביצה שנולדה ביה משום דאתכן בידי שמים, דסעודת חול לא אצרכה רחמנא זמון מבעוד יום דלא שייך בה מוקצה.^[ב] ע"כ. ונמצא שאע"פ שהוכן בשבת אין בזה איסור דאורייתא, אלא שאסור לאכול ביו"ט מה שהוכן בשבת, ואסור לאכול בשבת מה שהוכן ביו"ט, משא"כ בימות החול מותר לאכול מה שהוכן ביום שבת או ביו"ט, דסעודת חול לא חשיבא ואין ההכנה מיום אתמול מיקרי הכנה לסעודת היום, והכא נמי בנשירת עצים דאמרי' דנשירתם לא מיקרי הכנה כלל, וא"כ פשוט שאין איסור מדאורייתא להשתמש בהם ביום שלמחרת, ואפי' אם הוא יום שיש בו קדושה, וכגון שבת או יו"ט, שהרי כל איסור הכנה הוא

אמנם עי' בקרבן נתנאל (פ"א סי' ב אות צ), שהביא דברי הר"ן שפי' דברי הר"ף, שאין זו הכנה מדאורייתא משום דמדאורייתא תלישא לא מיקרי הכנה, אלא מדרבנן אסרי אטו הכנה דרבה, ע"ש. והר"ן לשיטתיה אזיל שלמד כתי' השני של התוס' הנ"ל, וכמ"ש מהמהרש"א, ע"ש, שלגבי לידת ביצה אין הלידה מיקרי הכנה מדאורייתא, והכא נמי תלישת העצים מעל הדקל לא מיקרי הכנה ליו"ט משום שהיא רק מתירה אותה להסקה, ונמצא שהם ממש דומות לביצה שנולדה בשבת שאסורה ביו"ט שלאחריה, שאין נשירת העצים מיקרי הכנה, רק שאסרו להסיקן משום ששבת הכינה ליו"ט והוה דומה להכנה דאורייתא, א"כ אין זה כי אם הכנה דרבנן דגזרו ביה אטו הכנה דרבה.

וכ"ת דהכא הוה אסור מדאורייתא משום הכנה דהא בשבת היו אסורים לגמרי משום איסור מבעיר, י"ל דרק משום איסור שבת שאסור להסיקן הוא דלא חזו, אבל הם בעצם עומדים וראויים ומוכנים להסקה, וכשבא יו"ט ומותר להסיקן, נמצא שהם מוכנות משבת, ושו"מ שכ"כ הר"ן (דף א. ד"ה ואיכא למידק) בענין תרנגולת העומדת לאכילה, שכתב שאע"פ שאסור לשוחטה ולבשלה ולאכלה בשבת, מ"מ לא יצתה מתורת אוכל, דאיסורא הוא דרביע עלייהו כאריה בעלמא, ע"ש. ועוד יש לפרש ממה שהביא הקרבן נתנאל הנ"ל מהר"ן שכתב לגבי עגל שנולד בשבת דאין לאסור משום שהוא מוכן לחולה,

[ב] ומה שכתב רש"י דלא שייך ביה מוקצה, לשיטתו אזיל דס"ל דרבה יליף מהכא דמוקצה אסור מדאורייתא, עי' מה שכתב שם (ד"ה לטעמיה), ע"ש.

ענין הכנה בידי שמים לשבת ויום טוב

החתן מנשה ראזק נ"י

ועי' בהטור (סי' תקנ) שהביא מאחיו ר' יחיאל שכתב לאסור בכי האי גוונא אפילו ע"י ביטול ברוב, וכן הביאו השלטי הגיבורים (דף ב. בדפי הרי"ף אות ג), וכן מרן פסק להלכה (שם סעי' ב), ע"ש. ולדבריהם נמצא שנשירת עצים הוא הכנה מעליא ואסור מדאורייתא ביו"ט שלאחריה, ולכן לא מועיל ליה ביטול שהרי מה שאסור מדאורייתא לא שייך ביה ביטול מלכתחילה וכדאיתא בגמ', ודלא כשיטת הר"ן ות' השני של תוס'. וי"ל שר' יחיאל למד כדברי התוס' בת' הראשון, דלידה הוא הכנה מעליא, וה"נ נשירת העצים הוא הכנה מעליא ואסורים מדאורייתא, ולא כדברי הר"ן, ויש לפרש הכי בדברי הרי"ף, ולעולם כשכתב שעצים שנשרו בשבת אסורים משום הכנה דרבה היינו כביצה ממש ואסור מדאורייתא, וכן כתב השפת אמת (דף ד. ד"ה בתוס' ד"ה אלא בהכנה בא"ד איברא דהים של שלמה) שכן למד הים של שלמה (כאן סי' ז), ע"ש, וכמ"ש לעיל.

והנה יצא חילוק בין ב' תירוצי התוס', דלתי' הראשון של התוס', האי עצים שנשרו בשבת אסורים משום הכנה דאורייתא דלאו ליומיה הכינו, אבל לתי' השני אין בהם איסור מדאורייתא דאין נשירת עצים מדקל מיקרי הכנה, אלא מדרבנן שגזרו ביה אטו הכנה דרבה. וכ"כ הראש יוסף המובא לעיל, ע"ש.

ועוד נמצא דלתי' הראשון של התוס' שייך הכנה בשאר מילי ולא רק בביצה, וכמו שכתב החינוך, דהא לתי' זה שייך הכנה בעצים נמי, משא"כ לפי תי' השני אין הכנה

ששבת או יו"ט הכינו מה שהוא משתמש בו היום, אבל נשירת העצים אינו הכנה ליום שלמחרת שהרי הם מוכנים היום, רק שיש בהם איסור מבעיר דרביע עלייהו, אבל אין לאסור השתמשותם ביום שלמחרת משום כך.

ושו"מ בספר קהלות יעקב (ביצה סי' א אות א בא"ד וביותר נראה) שכתב כסברא זו, דיש בענין הכנה שני דינים, דבפשוטו ענין הכנה אינו איסור עשיית הכנה אלא איסור אכילה הוא שאסור לאכול מה שהוכן בקדושה דיום אתמול, דמהאי טעמא ביצה אסורה, אבל באמת נראה דההכנה דבידים איכא נמי איסור עשיית ההכנה שאסור לעשותו לפי שהוא מכין מקדושה לקדושה, והכל נלמד מקרא דוהכינו שאין יום טוב מכין לשבת. ע"כ. והוא ממש מה שכתבנו מדברי רש"י, אלא שהוסיף שאם הכין בידים יש בהכנה נמי איסור דאורייתא, והוא דבר שהסברא מוכחא ביה.

עוד בגמ' הנ"ל, אמר ר' מתנה עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן וכו', והא קמבטל איסורא לכתחלה ותנן אין מבטלין איסור לכתחלה, הני מילי בדאורייתא אבל בדרבנן מבטלין. ע"כ. ויש לדייק דהני מילי בנפלו ביו"ט, אבל אם נפלו בשבת אסור מדאורייתא להסיקן ביו"ט שלאחריה, (ואפי' ע"י ביטול אסור להסיקן שהרי הוא איסור מדאורייתא, ומדאורייתא אין ביטול ברוב וכדאיתא בגמ' שם וכן פסקו הטור ומרן בשו"ע (יו"ד סי' צט ס"ה), ע"ש), וזה כנגד מה שהבאנו לעיל מהר"ן.

השבת כדאשכחן גבי ביצה, אם כן אמאי צריך לומר דטעמא דרב דאסור משום מוקצה תיפוק ליה משום הכנה, בשלמא שמואל ורבי יוחנן לא קשה דר' יוחנן לית ליה הכנה דרבה כדאיתא להדיא בגמ' בריש פירקין (דך ג.), ואפשר דשמואל נמי לית ליה, אלא ארב קשה דהא מסקינן להדיא דרב אית ליה הכנה דרבה. עכ"ל. וקושייתו הוא ע"פ הגמ' לקמן (דף ו.) דמיירי באפרוח שנולד ביום טוב, דרב אוסרו משום מוקצה, ושמואל ואיתימא ר' יוחנן מתירו הואיל ומתיר עצמו בשחיטה, ופי' רש"י (ד"ה הואיל ומתיר עצמו) דכיון דאתקן להא אתקן להא, ע"ש, וקשה דרב אית ליה הכנה דרבה ולמ"ל לאוסרו משום הכנה דרבנן, הא מדאורייתא אסור משום הכנה, והכא נמי גבי נשירת עצים למה לי גזירה חדשה דשמואל יעלה ויתלוש, הא בלאו הכי יש לגזור אטו יום טוב אחר השבת כדגורין בביצה.

ועי' בפנ"י (דף ד: ד"ה א"ר יוחנן בא"ד וראיתי למהרש"ל) שהביא קושיית המהרש"ל, וכתב שמכח האי קושיא פסק המהרש"ל דעצים שנשרו בשבת אסורים ביו"ט שלאחריה משום הכנה דרבנן, וכנגד מה שלמד בהרי"ף והרא"ש, ע"ש. אבל לפי הדרך שלמד המהרש"ל בדברי הרי"ף והרא"ש, קושיא במקומה עומדת, וכן קשה לפי ר' יחיאל ומה שפסק מרן בשו"ע, שלדבריהם צ"ל שנשירת עצים מהדקל מיקרי הכנה דאורייתא, וכמו שלמד המהרש"ל בדברי הרי"ף והרא"ש, וכמ"ש, וא"כ קושיית המהרש"ל במקומה עומדת דלמ"ל לחדש גזירה חדשה דשמואל יעלה ויתלוש, הא יש

שייכת אלא בביצה שנולדה ביו"ט שאחר השבת בלבד, וכדברי החינוך, וכן משמע מדברי הר"ן שהבאנו.

(ד) כתב המהרש"א (דף ד. ד"ה בד"ה אלא), וז"ל, ובזה (תי' שני של התוס') יתיישב מה שמקשים בדברי הרי"ף, שכתב ועצים שנשרו מן הדקל בשבת אסור להסיקן ביו"ט משום הכנה דרבה ואם נשרו מן הדקל ביו"ט אסור וכו', ואסרי ליה רבנן משום שמא יעלה ויתלוש, (ע"כ לשון הרי"ף) דאם שייך הכנה בעצים שנשרו מן הדקל ל"ל טעמא דאם נשרו ביו"ט אסור משום שמא יעלה ויתלוש, הא איכא למגור יו"ט דעלמא משום יו"ט דאחר השבת כדאמר' לעיל גבי ביצה לרבה דאסור משום הכנה, ולפי דרכינו ניחא דהכא גבי עצים לא שייך ההיא הכנה דאורייתא האמור בביצה דמתיילדא האידנא מאתמול גמרה, אלא משום דבנשרו ביו"ט אסור משום שמא יעלה ויתלוש. עכ"ל. ולפי הקושיא שהביא המהרש"א בדברי הרי"ף נמצא ששיטת הרי"ף הוא כדברי ר' יחיאל, ולא כפי' הר"ן, אלא דאיסור הכנה בעצים שנשרו מן העץ הוא איסור דאורייתא.

וקושיא זו כבר הקשה המהרש"ל בים של שלמה (פ"ק סי' יז בא"ד והטור כתב בשם אחיו הר"ר יחיאל), וז"ל, ואני אומר דלא שייך ביה הכנה אלא איסור מוקצה, ואפילו לרב דשרי ביום טוב שלאחריו דהא קיימא לן שתי קדושות הן, דאי איתא דאית ביה הכנה בלידתו לצורך מחר אם כן האי אפרוח שנולד בשבת אסור ביום טוב שלאחריו משום הכנה דאורייתא, ואם כן גורין יום טוב דעלמא ושבת דעלמא אטו יום טוב אחר

וקצת קשה להבין דבריו, דעצים שנשרו בשבת אע"פ שהם בעצמם מוכנים מיום שבת, אבל מ"מ אין בו איסור הכנה עד יום שלמחרת שהוא יו"ט, וכמ"ש לעיל ע"פ דברי רש"י (אות ג רש"י דף ב: ד"ה ואין יום טוב מכין לשבת), ע"ש, ומשום הכי גזרינן אטו עצים שנשרו ביו"ט, ומה בכך שהם ראויים להסקה כבר מיום שבת, הא אין בהם איסור הכנה עד יו"ט. ועי' בקרבן נתנאל (שם אות ר) שאחרי שהביא קושיית המהרש"ל ודברי הר"ן, כתב דדברי רבינו יחיאל שריר וקיים, ע"ש, אבל לא תי' קושיית המהרש"ל. וצ"ע.

ויש לדחות ולחלק בין נשירת עצים וביצה שנולדה, דבעצים שנשרו אע"פ שלגבי איסור הכנה הם אינם מוכנים עד יו"ט שהרי בשבת הם אסורים בהסקה, מ"מ הם עומדים וראויים לכך ואין בין היום למחר אלא שקיעת החמה בלבד, שמאחר ששקעה החמה אין איסור הבערה, משא"כ בביצה שנולדה ביו"ט, קודם שנולדה אינה ראויה לשום תשמיש, אלא היא תלויה ועומדת ללידה, ואחרי שנולדה היא מוכנה או לאכילה או לגדל אפרוח, וממילא בעצים אין נשירתם מעל העץ הכנתם להסקה, ומה שאסור ביו"ט משום הכנה הוא משום שמאחר שנשרו בשבת ולא ביו"ט אין בהם איסור של נולד, ומטעם זה אסור משום הכנה דרבה.

ויש לדון בזה, שהרי כל איסור הכנה הוא ביום שלמחרת וכמ"ש, וא"כ מה נפק"מ בין שהיא עומדת לתשמיש אלא שאסור משום איסור שבת או שאינה ראויה כלל, הא ביו"ט שלאחריה נמצא שהיה מוכן מאתמול והוא

לאסור ממה שכבר יודעים שאסור, והיינו משום הכנה דרבה.

ותמה עליו הפנ"י, וז"ל, ודבריו נפלאים בעיני וכו', לא דמי אוכלא לדנא, דהא בביצה לא גזרינן אלא בביצה שנולדה ביום טוב עצמו, גזרינן אטו ביצה שנולדה ביום טוב עצמו כשחל לאחר שבת, אבל לגזור אטו ביצה שנולדה מאתמול לא שמענו, והכא בעצים שנשרו ביום טוב עצמו, על כרחך רוצה לומר דנגזור בהו אטו עצים שנשרו בשבת קודם יום טוב, וא"כ מנא לן דגזרינן כי האי גוונא בביצה, הא ודאי ליתא. עכ"ל. ובביאור דבריו יש להקדים, שיש חילוק בין ביצה ועצים שנשרו, דגבי ביצה שנולדה ביו"ט שאחר השבת רבה חידש לנו דמאתמול גמרה לה, ומשום הכי אסור אותו ביום שלאחריה, משא"כ בעצים שנשרו בשבת שהם עומדים ומוכנים להסקה, רק שיש עליהם איסור מבעיר כיון ששבת היום, ומשום שיש בו איסור מבעיר מיקרי הכנה ליו"ט שלאחריו ולא לכו ביום, ולא משום דמאתמול גמרה לה. ומאחר שהקדמנו יש לבאר, שלגבי ביצה שייך לגזור ביצה שנולדה ביו"ט דעלמא אטו ביצה שנולדה ביו"ט שאחר השבת, אבל עצים שנשרו ביו"ט לא מצינו שנגזור ביה אטו עצים שנשרו בשבת, שהנשירה היא גמר ההכנה, והוה כמו לידה בביצה, ורק משום איסור שבת לא מיקרי הכנה לכו ביום אלא למחרת, ומ"מ כבר הוכנו מיום אתמול, ולא מצינו שנגזור בכי האי גוונא בביצה, וה"נ אין לגזור.

נמצא שהוא מח' יסודי בענין הכנה, וכמ"ש לעיל ששני תי' התוס' תלויים בזה, ולדעת הר"ף והרא"ש ור' יחיאל י"ל דדרשת רבה דרשה גמורה היא, ויש להוסיף דההכנה האמורה בתורה הוא כהכנה שמצינו גבי נשירת עצים, ורבה חידש דאף ביצה שנולדה ביו"ט שאחר השבת אסור משום הכנה דמאתמול גמרה לה, ולכן פי' רש"י בכמה מקומות דאסור אף על גב דבידי שמים הוא, וכמ"ש. וכן משמע מדברי הפנ"י בהמשך דבריו שכתב, ולפי מה שכתבתי נתבאר היטב דשייך שפיר הכנה דאורייתא כשנשרו בשבת לאוסרו למחר ביום טוב, דהוה ליה שבת מכין ליום טוב ואין לך הכנה גדולה מזו. ע"כ. ומשמע שזהו ההכנה העיקרית האמורה בתורה.

(ו) **ולענין** הלכה כבר נחלקו הראשונים והמשיכו בזה האחרונים, שהרי כבר הבאנו דברי הר"ן שלמד כת' השני של התוס' (דף ד. ד"ה אלא) שמה שכתוב בגמ' (שם) שבת ויו"ט רב אמר נולדה בזה אסורה בזה, ע"כ, היא אסור דרבנן, וכן בנשירת עצים בשבת שקודם יו"ט אסורים ביו"ט שלאחריה משום גזירה דרבנן, וכבר ביארנו שכן הוא דעת החינוך, וגם שכן הוא דעת הרשב"א, ע"ש, ועי' בביאור הלכה (סי' תקז ד"ה אפי' ע"י ביטול ברוב) שכתב שקצת משמע מדברי הטור שגם למד כהראשונים הנ"ל, דבתחילת דבריו מוכח דבכולהו מהני ביטול ברוב, והיינו דוקא לאותם ראשונים שלמדו שהוא אסור דרבנן, דבאיסור דאורייתא לא מהני ביה ביטול וכמ"ש, ורק אחרי כן הביא דעת אחיו הר"ר יחיאל, ע"ש. ובדברי האחרונים עי' בהב"ח (שם ד"ה ומ"ש אם נשרו בתוך

היה יום קדוש. וה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה.

(ה) **והנה** מרן פסק בשו"ע (או"ח סי' תקז סעי' ב), אם נפלו (עצים) בתנור בשבת, אסור להסיקן ביו"ט שלאחריה אפי' ע"י ביטול ברוב. ע"כ. והנה פסק כדברי ר' יחיאל. וכתב הט"ו, שאז אסור מן התורה משום הכנה דכתיב והכינו את אשר יביאו. ע"כ. והוא כדברינו הנ"ל שהכנה זו הוא הכנה האמורה בתורה.

אמנם כתב הגר"א (שם ד"ה אבל), ועי' תוס' (שם ב: ד"ה והיה), אך תימא כו' אבל הר"ן כתב דאף כה"ג אינה מדאורייתא אלא בביצה דוקא דהא ביומה אינה אסורה אלא מדרבנן, ע"ש. ע"כ. ובביאור דברי הגר"א יש להקדים בדברי מרן הב"י (שם ד"ה ואחי ה"ר יחיאל) שהביא דברי הגמ' בריש ביצה (דף ב:), וכתב, ומשמע מדברי התוס' (ד"ה והיה) דדרשא גמורה היא ומדאורייתא מיתסרא הכנה מיו"ט לשבת ומשבת ליו"ט. ע"כ. ומדבריו משמע שיש שיטות בין הראשונים אם דרשת רבה דרשה גמורה היא, או שאינו נדרש אלא לאסור ביצה שנולדה ביו"ט שאחר השבת, וכתב מדברי התוס' משמע דדרשה גמורה היא, ועי' כתב הגר"א דלדברי הר"ן אינה דרשה גמורה, דאין איסור הכנה מדאורייתא אלא בביצה, וכדברי החינוך שהבאנו לעיל שאין איסור הכנה אלא בביצה בלבד, וזאת לומר שאין דרשת רבה דרשה גמורה, אלא באה לחדש לנו דין בביצה שנולדה בשבת שאחר יו"ט או ביו"ט שאחר שבת שאסור משום דמאתמול גמרה לה.

ענין הכנה בידי שמים לשבת ויום טוב

החתן מנשה ראזק נ"י

התנור) שכתב שדעת הטור הוא כדעת הר"ן, ואין איסור בעצים שנשרו בשבת אלא מדרבנן, ע"ש, וכן פסק המהרש"ל בים של שלמה וכמ"ש לעיל שמכח קושייתו למד בדברי הר"ף והרא"ש שגם הם סוברים שהוא איסור דרבנן, ע"ש, וכן דעת הגר"א שהבאנו לעיל שהביא דברי הר"ן, ע"ש, ומשמע שכן דעת הביאור הלכה שהבאנו לעיל שהביא כמה פוסקים שפסקו כן, ע"ש.

אך דעת מרן (שם סעי' ב) הוא כדעת שאר הראשונים שלמדו שאיסור הכנה בעצים שנשרו בשבת הוא איסור דאורייתא שהרי כתב, אם נפלו (עצים) בשבת, אסור להסיקן

ביום טוב שלאחריו אפילו ע"י ביטול ברוב. ע"כ. והוא דעת הר"ף והרא"ש והרמב"ן ותי' הראשון של התוס', וכמ"ש. וכתב הבאר הגולה שמקור דברי מרן הם מדברי הר"ד יחיא'ל שהביא הטור, ע"ש, וכן פי' המשנ"ב (שם ס"ק יב-יג), ע"ש, ועי' במה שכתב הכף החיים (שם ס"ק כא) שהביא דעת מרן והטור בתוך אותם שלומדים שהאיסור בעצים שנשרו הוא מדאורייתא, ע"ש. וכן פסק מרן הגרע"י בחזון עובדיה (מהל' יום טוב הל' ט), ע"ש.



בדיני וגדרי בחוקותיהם לא תלכו, ובענין פרישת ידים בתפלה

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות ועוד, ראש כולל ליב"ה, לוס אנג'לס



עושה. ר' יהודה אומר ניוול הוא לו. ובגמ' תניא אמר להן ר' יהודה לחכ', אף אני יודע שמיתה מנוולת היא, אבל מה אעשה שהרי אמרה תורה ובחוקותיהם לא תלכו, ורבנן כיון דכתיב סיף באורייתא לא מינייהו קא גמרינן. וכעין זה בגמ' מס' ע"ז (דף יא.), דשורפין על המלכים. ולא מדרכי האמורי. והק' הגמ' אי חוקה היא היאך שרפינן והכתיב בחוקותיהם לא תלכו, אלא דכ"ע לאו שריפה. וכבר עמדו הראשונים בסתירת הסוגיות, דמהגמ' דע"ז משמע דלאו חוקה, ובסנהדרין משמע דאם כתיב באורייתא אע"פ שחוקה היא שרי. ובתוס' חלקו בין שני מיני חוקה. חוק ע"ז אסור גם אם כתוב בתורה, וחק לשם דעת הבל ושטות, בזה אם כתוב באורייתא לאו חוקה היא של הבל ושטות.

ברם, בפ' ר' יונה במס' סנהדרין פ' אחרת, והוא דהאי גופא דכתיב באורייתא ע"כ דלאו חוקה היא, ולא כתב שני החילוקים אלו בחוקה כדברי התוס'.

והנה בחי' הר"ן במס' סנהדרין (נב:), הוסיף עוד לבאר דברי הגמ' דכתיב באורייתא לאו מינייהו קא גמרינן. דיש מפרשים שהטעם בזה לפי שהתורה קדמה להם. ואינו מספיק, שבכל הדברים ג"כ יש לך לומר שלא קדמו

מנהג הספרדים ועדות המזרח לפרוש ידים כלפי מעלה באמירת פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון. וגם מנהג המערב הפנימי לפרוש ידיהם כשאומרים מזמור "לדוד" במוצ"ש.

והנה יש לעיין על מה סמכו, דהרי בשו"ת באר שבע (ס' עד), שיצא לדון למה אין אנו מתפללים בפרישת ידים, וכתב דלהתפלל בפרישת ידים נכלל בלאו דבחוקותיהם לא תלכו, והביא רא' דאע"פ שמהבראשית רבה עה"פ ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק, צפת שידו שטוח בתפלה וכו', וכן וירם משה ידו וכו', מכ"מ אמרו חז"ל בפסוק לא תקים לך פרשת שופטים עה"פ שם. והוסיף דכיון דהוי חק ע"ז אע"פ שכתוב בתורה אסור מצבה אשר שגא ה'. אע"פ שהיתה אהובה לפני הקב"ה בימי האבות עכשיו שנאה, מאחר שעשאוה אלו כנענים חק לע"א. וכן שנה דבריו בספרו עה"ת צדה לדרך. וכדי לברר סוגיא דא יש להקדים כמה יסודות בגדר דבחוקותיהם, ולהבין גדרן של דברים, שלא נתבררו בהדיא בפוסקים, ובזה החלי בס"ד.

תנן במס' סנהדרין (דף נב:), "מצות הנהרגין היו מתיזין את ראשו בסיף כדרך שהמלכות

רכב בדיני וגדרי בחוקותיהם לא תלכו, ובענין פרישת ידיים בתמלה

הרב מרדכי לבהר

דעת הגר"א דאסר להעמיד אילנות בחג השבועות כמו שכתוב באחרונים שכן נהגו בחג שלהם. (ב) בחכמ"א (שם) הביא שבעיר וילנא בעת המלחמה שילבשו היהודים מלבוש עכו"ם, ושמע מפ"י הגו"א שיהרג ואל יעבור. וכתב דאע"פ שדבר זה צ"ע גדול עכ"פ צא וראה כמה גדול האיסור וכו'.

ונר' דבתרי גווי הללו, אע"פ שיש טעם שעושים כן, שהרי באילנות מובא במדרש, וגם ללבוש בשעת המלחמה כעכו"ם שהרי היה טעם בזה, אעפ"כ נאסר ע"י הגר"א לטעמיה, כיון דסו"ס הוי חוק העכו"ם אע"פ שיש טעם נכון.

ברמב"ם (פי"א הל' ע"ז), כתב "אין הולכין בחוקות הגוים ולא מדמין להם וכו', ולא ילבש במלבוש המיוחד להן וכו', ע"כ. מרהיטת לשונו, משמע כהגר"א ודלא כהמהרי"ק, שלא כתב דוקא דבר שאין בו טעם ולבישה משום פריצות, אלא כל דבר שמייוחד להם, נכלל בזה. וכן איתא בגר"א בדעת הרמב"ם כדבריו.

אמנם בב"י הביא דברי המהרי"ק, ואעפ"כ ציטט לשון הרמב"ם דלא ילבש מלבוש המיוחד להם, המיוחד להם, וע"כ שהבין דמיוחד היינו שאין בו טעם והוי משום פריצות.^[8]

מסקנת הדין בזקפת ידיים

והנה, בדיון זה דוקיפת ידיים בפתח את ידך, לא נמצא בכתבי האר"י ושאר ספרי המקובלים. וכבר עמד בזה בספר פקודת

הם. אלא הטעם הנכון שהתורה אסרה כל מנהג מיוחד לנמוסי ע"ז, שמא ימשך אדם אחריהן כמותם וכו' העושה כמותן יש בו משום דרכי האמורי. וכן נמי אם הכותיים נהגו איזה מנהג שאין לו מבוא בדרכי הטבע ולא נתאמת הנסיון, העושה כמותן יש בו משום דרכי האמורי.

והנה כסברת הר"ן כתבה המהרי"ק (שורש פח), דאין איסור בחוקות הגויים רק בדברים שהם עושים ללא טעם. והאריך בדבריו בב"י שם.

אולם הגר"א (ס' קעה) הרבה להשיב ע"ד המהרי"ק דהרי במתנ' דסייף לולי דכתיב באורייתא, יש בו בחוקותיהם, והרי סייף יש בו טעם טובא של מיתה קלה. ובמהר"ם שיק (יו"ד ס' קסה), ת' ומה שהגוים שורפין על המלכים הגם שזה טעם, אין זה טעם מספיק, וגם להמהרי"ק דבר של פריצות הוי טעם אבל אינו טעם נכון. ונדון בדבריו לקמן בדעת המהרי"ק ועוד. וע"ע בצמח צדק (יו"ד ס' צא) מה שיישב. עוד בזה.

והנה יוצא שלדעת הגר"א אע"פ שדבר יש בו טעם מכ"מ אם מיוחד לגוים, אסור. רק הוסיף שם דאם היינו עושים בלעדי הגוים שרי, אא"כ הוי דבר מיוחד של חוקות עכו"ם כדברי התוס'.

והנה בעצם דעת הגר"א מצינו בכמה מקומות, שהחמיר בדינים מסויימים וחשש לבחוקותיהם לא תלכו במקומות שאחרים הקילו. (א) בחכמת אדם (כלל פט), הביא

ושו"ר שכבר עמד בזה מוה"ר דוד כהן סקלי וצוק"ל בשו"ת קרית חנה דוד (ח"א סי' יג), שנשאל על פשר מנהג זה. והשיב בזה"ל: טעם למה שנוהגים העולם כשקורים פסוק פותח את ידיך פותחים את ידיהם ונושאים אותם, נ"ל הטעם מפני שעיקר בקשת מזונותיו של אדם הוא בזה הפסוק שהוא על הפרנסה, וכמו שאמרו חז"ל בזה שאם לא כיוון בפסוק זה יחזור לקרות ולכוין, ועיקר הבקשה היא בזקיפת ידים כמו שאמר הכתוב (בראשית יד - כב), הרימותי ידי אל ד', ותרגם אונקלוס ארימית ידי בצל, וכמ"ש כצאתי את העיר אפרוש כפי אל ד', וכמ"ש והיה כאשר ירים משה את ידו וגו' ויהי ידיו אמונה, ות"א והווי ידוהי פריסן בצלו עד דעל שמשא. וכמ"ש (מ"א ח - כד) ויהי ככלות שלמה להתפלל וכפיו פרושות השמים, לקבל ההשפעה מאת אבינו שבשמים, ועי' להרב יפה ללב א"ח (סי' קכח אות יח), ע"ש דמשם תלמוד להכא ע"ש. ועל דרך מה שאמר דהע"ה (תהלים פח), עיני דאבה מני עוני קראתיך ה' בכל יום שטחתי אליך כפי וגו', ומזה הטעם היה מן הדין לזקוף ולפרוש את

אלעזר על או"ח (סו"ס נא), בשם ספר חיים לראש (דע"ח ב אות ח), בדיני ברהמ"ז להגר"ח פלאג"י ז"ל "וגם יכוין בפסוק פותח את ידיך וכו', וצריך לזקוף אצבעותיו למעלה כשאומר פסוק זה, ועיין בס' רוב דגן בקו' אות לטובה (סי' כד אות ב) טעם נכון על זה עכ"ל. וגם בבן איש חי (ש"א פרשת ויגש אות יב), כתב שכיוצא בזה כתב בחומת אנך בדברי הימים בפסוק ויפרוש כפיו השמים גבי שלמה הע"ה יע"ש. ומ"ש מהר"י צרפתי ז"ל ביד יוסף (דף טו) בשם המקובלים, כשאומר פסוק פותח וכו' צריך להרים ידיו למעלה וכו', העיד שכך המנהג בבגדד יע"א, כשאומרים פסוק פותח, פורשים כפיהם לעיני השמים, וכתב שהוא מנהג יפה לעשות בזה פועל דמיוני לקבלת מזלם את השפעת מלמעלה. וכעין זה כתב בשו"ת תורה לשמה (ס' לא), תשובה אין להרהר אחר מנהגן של ישראל בכל דברים הנזכרים בשאלה, יען כי כל פועל דמיוני הנעשה למטה הוא כדי לחזק הדבר למעלה.

[א] ברם יש לחקור בלאו זה דבחוקותיהם לא תלכו, האם צריך שיהיה לו לתא דע"ז או כל שהוי חוקה, אפ' חוקה בלא טעם, אבל ידעינן שאין שום שייכות לע"ז אעפ"כ אסור. והנה, נר' דנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד, דבפ"א מהל' ע"ז סוף הל' א' כתב וז"ל ולא יבנה מקומות כבנין היכולת של עבודה זרה כדי שיכנסו בהן רבים כמו שהן עושין. ע"כ ברם, בראב"ד השיג ע"ד "איני יודע מהו זה אם אמר שלא יעשה בו צורות כמו שהן עושין, או שלא יעשה שם חמנים סימן לקבץ בו את הרבים כדרך שהן עושין. ע"כ. ולכא' נחלקו הראשונים בזה, דדעת הרמב"ם שצריך שיהיה איהו שייכות לע"ז, ובשו"ת דברי חיים (ח"א ס' ל) דן בזה, והוכיח שצריך שיהיה לחוקות העכו"ם קשר ושייכות לע"ז, וכ"כ בב"ח (שם) והקריט ספר על הרמב"ם שם, וכן משמע מלשוננו של הספר החינוך (מצוה רסב).

והנה, אע"פ שבשלושן הרמב"ם בעצמו ביד החזקה אין רמז לזה, מכ"מ המעיין במורה נבוכים יראה שלא זו מושגת על ענין ע"ז. הרברים נמצאים במורה (ח"א פ' לו ד"ה ולהרחיק), "ולהרחיק מכל מעשי הכישוף הזהיר מעשות דבר מחוקותיהם, ואפ' במה שנתלה במעשי עבודת האדמה והמרעה וכיוצ"ב, רצונו לומר כל מה שיאמר שהוא מועיל ממה שלא יגזור אותו העין הטבעי, אבל ניתן לפי דעתם כמנהג הסגולות והכוחות המיוחדות, והוא אמרו "ולא תלכו בחקות הגוים". והם אשר יקראו ז"ל דרכי האמורי, מפני שהם סעיפי מעשי המכשפים שהם דברים שלא יגזרם הקש טבעי, אך הם מושכים למעשי הכישוף אשר הם נסמכים לעיני הכוכבים בהכרח, ויתגלגל הענין להגדיל

רכד בדיני וגדרי בחוקותיהם לא תלכו, ובענין פרישת ידים בתפלה

הרב מרדכי לבהר

ונראה, דמה שחשש הרב באר שבע שיש בפרישת ידים משום בחוקותיהם, בגלל שכך הגוים מתפללים, הדברים מבוססים ע"פ דברי התוס' שכל שהוא מחוקי עכו"ם, לאו מינייהו גמרינן, ואסור. והנה בגר"א אכן נקט כדברים הללו דכל שהוא חק לע"ז אסור, וציין לדברי התוס', ולכן מצינו שהחמיר מאד באיסור זה, וכן בחכמ"א (כלל פט) הביא דברי התוס', דכתב חק ע"ז לאו מינייהו גמרינן ואסור.

ברם, בדברי הבי"ו ומהרי"ק לא בירא לי אם נקטו כדברי התוס', ואפשר דכל שיש בו טעם, לא ס"ל הך חילוקא חק ע"ז אסור. דהרי הר"ן בסנהדרין לא הביא כלל דברי התוס', והגר"א הק' ע"ד המהרי"ק שקרובים דבריו לר"ן, שהרי סיף יש בו טעם ולא ת' משום חק ע"ז. וע"כ אפשר דלהלכה ליכא בפרישת ידים איסור להשו"ע רק להגר"א. ואולי מטעם זה לא נוהגים העולם לזוהר

כפינו בתפלה, [כמ"ש בברכות טז: בשמך אשא כפי זו תפלה] אלא שבתפלת י"ח אנחנו עומדים לפניו יתברך ב"ה כעבד לפני רבו באימה ביראה בפחד ובהכנעה יתירתא כמ"ש הש"ע בא"ח (סי' צה סע' ג) וכו', ועיין להרב צדה לדרך בפ' שופטים שנדחק בזה, דלמה אין אנו נוהגים להתפלל בזקיפת ידים ע"ש, עכ"ד.

ודבריו צ"ע, שהרי בבאר שבע חשש שיש איסור בחוקותיהם, ולא ביאר לנו הרב קח"ד למה אכן מותר ואין בו משום בחוקותיהם. ואכן בבא"ח שם כתב ז"ל פקפקתי בזה בסה"ק מקבציאל עפ"י זוה"ק, דאין להגביה ידיו אלא בנט"י ונ"כ, והיכא דאתמר אתמר, אך פתיחת כפיו בלתי הגבהה זה הנכון. ע"כ. וצ"ע בחילוק זה. ואין ספר מקבציאל תח"י.

הכוכבים ולעובדם וכו' ע"כ. ולעיל מיניה. גם כתב כן לענין הקפת הראש, והזכיר הדברים ביד החזקה. ברם יש לבע"ד לטעון שלא כתב הטעם ביד החזקה משמע דלא ס"ל כן. ברם, המעיין בלשונו של המורה שם, יראה שמציין לדבריו ביד החזקה.

ונראה לבאר ע"פ מה שכתבנו בכמה מקומות, שמטרת החיבור יד החזקה אינו עוסק כלל בטעם הדינים אלא בגדרי הדינים, ולכן בבנין של טרטראות שנוגע לדינא מביא הטעם של ע"ז, אבל בלא"ה אינו מזכיר הטעם אבל ברור שיסודו מבוסס על ע"ז, כמו שביאר ביד החזקה.

ומעתה, נר' דאלו היהודים שהולכים לחגוג חג הגוים הנקרא Halloween, הר"ז חק עכו"ם שאין בו טעם, ועוברים משום בחוקותיהם לא תלכו.

אמנם בחג Thanksgiving, בזה יש לדרוש ע"פ מה שכתבנו לעיל, דכיון דידוע שאין בחג זה שום שייכות לע"ז אלא יש להם טעם של הודאה, אינו בכלל הלאו דבחוקותיהם, ואין העת האסף ע"ד האג"מ בד' תשובות שונות, והצדדים שכתב דאע"פ שיש להם טעם, מכ"מ הוי טעם של הבל ולא כל טעם מישראל שרי, ושוב גם דן מצד שאין בו ענין של ע"ז. ע"ש. ולא באנו לקבוע מסמרות בזה רק לבאר הצד דבחוקותיהם שאין בו לתא דע"ז קיל טפי. והנה בשו"ת זקן אהרן (ח"א סי' ו), הרבה לשפוך חמתו על הנהוגות לערוך בת מצוה, וכתב כמה טעמים לאסור וביניהם שהוי בחוקותיהם. ואין כוונתי להאריך בדברי הפוסקים המתירים בזה, אבל בנוגע לדין יש לציין מה שהשיב ע"ד השרידי אש (י"ד סי' לט), דאין בו לתא דע"ז ולכן אין בו משום בחוקותיהם, והן הן הדברים.

ונר' לבאר ע"פ מה שכתבנו בכמה מקומות שמטרת החיבור יד החזקה אינו מדבר כלל בטעם הדברים אלא בגדרי הדין. והרי בבנין התיאטראות כתב בהדיא רק בנינים של ע"ז, הרי זה מגלה על השאר שרק היכא שנמך לחשש ע"ז אסור. הא לא"ה אינו בכלל בחוקותיהם. ודוק.

מן חברייא שפותחין ידיהם כדי לקבל השפע מאת ה'. וגם בשו"ת תורה לשמה (סימן לא), כתב לבאר באופן אחר וז"ל, יש עוד טעם אחר בזה כי בפסוק הזה יש המשכת שפע ואנחנו פותחים ידינו לעשות הכנה בזה לשרשינו ומזלינו למעלה לקבל השפע, וכמו שמצינו אצל שלמה הע"ה בתפלתו, דכתיב וכפיו פרושות השמים, ופירשו הראשונים ז"ל, לעשות הכנה לקבלת השפע ע"כ. ודו"ק.

לעטר הבית כנסת בפרחים בשבועות , ולא חוששין לחק עכו"ם כיון שיש בו טעם, ע"כ אין בו משום בחוקותיהם. ודו"ק. ולפ"ז אפ' בפרישת ידים לחוד שרי , שלא חוששים לדברי התוס' להלכה.

ועוד נר' דגם להגר"א יש להתיר במנהגנו לפרוש ידים בעת המזמור, שאין כוונתנו כלפי מעלה למרום, אלא לפתוח הידים כאילו לקבל השפע מלמעלה. שו"ר שכ"כ בדברי הרב רוב דגן, שהביא טעם שאמר חד



בענין האיסור דבל תקיפו

הרב רפאל מנצור

כולל עטרת תורה, ברוקלין



ואין דכך לגלח בו ומספרים מגלחין ואין משחיתים").

ונחלקו הראשונים אם סוף המשנה דקאמר "ואינו חייב עד שיטלנו בתער" קאי רק על האיסור דפאת הזקן או אם קאי גם על האיסור דפאת הראש. הרמב"ם (הל' ע"ז פרק יב' הלכה ו') כתב "ומותר ללקוט הפיאות במספרים, לא נאסר אלא השחתה של תער". וכתב המ"מ "משנה פרק בתרא דמכות (כ:) פלוגתא דר"א ורבנן ופסק כרבנן". פי' דהרמב"ם הבין דהמחלו' ר"א ורבנן קאי גם על פאת הראש. וכ"כ הנמק"י "וכתב ה"ר ישעיה, שאינו חייב אלא בתער דומיא דפאת זקן, דילפינן פאת פאת מזקן (נראה דכוונתו הוא לההיקש מפאת הראש לפאת הזקן וכמבו' בקידושין (דף לה:) היקש זו לענין הא דאין אשה מוזהרת על פאת הראש ע"ש), כדתיא בתוספתא (פ"ג, ה"ז) וחייב על הראש שנים א' בראש הצדע מכאן וא' בראש הצדע מכאן ואינו חייב עד שיקפנו בתער, וכ"כ הרמב"ם ז"ל "ובב"י בסי' קפא כתב שכן פסק סמ"ג.

ומצד שני התוס' בשבועות (דף ב: ד"ה חייב) כתבו "נראה דאע"ג דעל הזקן אינו חייב אלא בתער כדאמר בפרק בתרא דמכות

שאלה: מה שרגילים הספרים לחתוך השער מאחורי האוזן עד לפני האוזן עם trimmer, האם יש איסור בזה משום "לא תקיפו פאת ראשיכם".

תשובה: במכות (דף כ.) במשנה הקרח קרחה בראשו והמקיף פאת ראשו והמשחית פאת זקנו (דכולן לוקין) וכו', על הראש שנים א' מכאן וא' מכאן על הזקן שנים מכאן ושנים מכאן וא' מלמטה, ר"א אומר אם נטלן כולן כאחד אינו חייב אלא אחת. ואינו חייב עד שיטלנו בתער ר"א אומר אפי' לקטו במלקט ורהיטני". ובגמ' (דף כא.) "ואינו חייב עד שיטלנו בתער. ת"ר ופאת זקנם לא יגלחו יכול אפי' גלחו במספרים יהא חייב ת"ל לא תשחית (וברש"י "ופאת זקנם לא יגלחו. גבי כהנים כתוב, ולא תשחית את פאת זקנם בישאל כתוב וילפינן להו בג"ש האי מהאי דפאה פאה והכי אמרי' בהדיא בפ"ק דקידושין (לה:), ג"ש דפאה פאה להכי הוא דאתא דתניא לא יגלחו וכו',") אי לא תשחית יכול אם לקטו במקלט ורהיטני יהא חייב ת"ל לא יגלחו, הא כיצד גילוח שיש בו השחתה הוי אומר זה תער. (וברש"י "גילוח שיש בו השחתה. דרך לגלח בו ומשחית והיינו תער אבל רהיטני משחית

בענין האיסור דבל תקיפו

הרב רפאל מנצור

(וי"ג מארבעה) שערות". והביאו בטור וכתב ע"ז הסמ"ג (ל"ת נו) (הובא בכס"מ וב"י), "ואומר אני שיש להתיישב בדבר משום דתניא בתוספתא דמכות (פ"ד, ה"ד) יש תולש שתי שערות וחייב משום נזיר ומשום מקיף" ובנמק"י (ד: דפי הרי"ף) הביא דברי הרמב"ם וסמ"ג, וכתב "וכ"כ אבי העזרי נראה דעל כל פאה מיחייב בשתי שערות, כדתניא בתוספתא על ג' מקומות חיוב בב' שערות בשבת ובפאה ובתולש סימני טומאה ע"כ".

וכתב ע"ז בב"י, "ואיני יודע מה הוקשה לסמ"ג על דברי הרמב"ם מהתוספתא, דהא הרמב"ם איירי בשיעור הנחת הפאה כמה שערות חייב להניח, והתוספתא איירי בתולש שערות מהפאה כמה שערות יתלוש ויתחייב, וקאמר דבתלשית שתי שערות חייב, ואין זה ענין לדברי הרמב"ם כלל". (ועיין ד"מ ודרישה וב"ח שהסבירו ראיית הסמ"ג). ואחר שהאריך הב"י לדון בפ' דברי הרמב"ם ובדעת רש"י במכות (הוא הרמב"ן) סיים, "ונראה דכיון דספיקא דאורייתא היא יש לזוהר מלגלח הצדעים מכנגד שער שבפדחתו ועד למטלה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם ועל רוחב מקום זה לא תגע יד בתער או במספרים כעין תער". וכ"כ בשו"ע (סע' ט) "שיעור הפאה מכנגד שערי שעל פדחתו (פירש מצחו) ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם וכל רוחב מקום זה לא תגע בו יד" הרי שהחמיר להלכה שלא לגלח אפי' ב' שערות בכל מקום הפאות.

(כא.), דבעי גילוח שיש בו השחתה בהקפת הראש חייב אף במספרים כעין תער כדמורח בפרק ג' מינים (נזיר מא: וכו'), (ע"ש ראייתו), והא דקתני בתוספתא במכות גבי ראש דאינו חייב עד שיקפנו בתער איכא למימר מאי תער כען תער וכו'". וכ"כ תוס' בנזיר (מא:), וכ"כ הרא"ש במכות (פ"ג סי' ב' וג'), והביא עוד ראייה "וכן משמע בגמ' (כ:), דקאמר ואיזהו סוף ראשו זה המשוה צדעו אחורי אזנו ופדחתו ולא פירש בו גילוח של השחתה כמו בזקן אלא בהשואה כל דהו משמע דחייב" ובב"י הביא שכן דעת ר' ירוחם והסמ"ק.

וכתב שו"ע ביו"ד (סי' קפא סעי' ג) "אינו חייב אלא בתער ויש אוסרים במספרים כעין תער ויש לחוש לדבריהם". ומבו' דדעת שו"ע בעיקרון דמותר דכך סתם בתחלה ורק כתב שיש לחוש לדעת המחמירים. וכ"כ החפץ חיים בספרו נדחי ישראל (פרק כו אות ו) שאחר שהזהיר שלא לגלח פאת הראש ואפי' במקום הפסד ממון, כתב "ואם אינו יכול לכופ את יצרו בשלימות או במקום הדחק שנזדמן בין ריקים ופוחזים שעושין לו כמה נגישות עבור זה עכ"פ טוב לו להקטינו במספרים שזהו מותר מדינא אבל לא לגלחו בתער אפי' ע"י ע"ג וכנ"ל" ומ"מ ודאי שיש להחמיר שלא במקום הדחק וכמו שכתב שו"ע, וא"כ מצד זו לבד אין להקל בנידון דידן.

והנה ברמב"ם כתב (שם הלכה ו') "ופאה זו שמניחים בצדעים לא נתנו בו חכמים שיעור שמענו מזקננו שאינו מניח פחות מארבעים

(וכונתו דבב"י מב"י להדיא דגם במספרים לא תגע בו יד).

ועיין בחת"ס שם (סי' ק"מ), שהשיב לרעק"א על מה שהקשה על התשובה הראשונה שכתב, וכנראה שרעק"א הקשה לו קושיא זו ולזה כתב, דכיון דהראיה הנ"ל נכונה, א"כ ע"כ צריכים לתרץ דברי שו"ע באופן שסריקה מותרת בפיאות הראש, ושם כתב לבאר באופן שהגם שמספרים כעין תער אסור הגם שנשאר מ' שערות מ"מ סריקה עדיף ע"ש. וא"כ למעשה בנידון דידן להשתמש בtrimmer שהוא מספרים כעין תער אסור, [ומ"מ ודאי טעמא בעי למה החמיר השו"ע כ"כ, דמאחר דמעיקר הדין פסק כהרמב"ם דרך בתער אסור וכנ"ל, א"כ היכא שיש עוד צירוף כגון שמשאיר מ' שערות הו"ל להקל, ובב"י כתב הטעם להחמיר במשאיר מ' שער הוא משום דהוא ספיקא דאורייתא, ובמספרים כעין תער ומשאיר מ' שער לכאורה לא נכלל בספק דאורייתא. ועיין].

ומנ"מ עדין נשאר לנו לבאר מאיפה מתחיל מקום הפאות, האם רק מה שהוא מלפני אונז נחשב מקום הפאות או גם מה שהוא ממעל לאונז בכלל. כתב באורחות רבנו (ח"א עמוד רלה) "אמר לי מו"ר (הקהילת יעקב), שהיה מספר את מרן החזו"א זצוק"ל, והראה לו מרן שיעור הפאה ממקום שמעגל השערות שמעל האוזן מתחיל להשתפע לצד הפנים, ומשם עולה בשיפוע עד הפנה העליונה במצח שמתחברים שם שערות הצדע עם שערות הראש, כל השערות שבתוך שטח זה פאה ושאר השערות מיותרים" (ושוב הביא

ולכאורה י"ל דהגם ששו"ע בסעי' ג' כתב להחמיר כהתוס', לאסור בפאות הראש גם במספרים כעין תער ודלא כהרמב"ם שהקל, ובסעי' ט' החמיר כהסמ"ג ואבי העזרי, לאסור לחתוך גם ב' שערות בכל מקום הפאות, ודלא כהרמב"ם שהקל כל שנשאר מ' (או ד') שערות במקום הפאות, מ"מ אם חותך רק במספרים כעין תער וגם משאיר מ' שערות בכה"ג יש ס"ס להקל, דלמא הלכה כהרמב"ם דרך בתער חייב, וגם אם הלכה כהתוס', מ"מ שמא הלכה כרמב"ם דכל שמשאיר מ' שערות מותר. וראיתי בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קלט) שכתב כן, והביא הוכחה לזה דהא אי' במשנה בנויר (דף מב.) "נויר חופף ומפספס אבל לא סורק", וכתב החת"ס "מ"ט תנן מתני' דאבל לא סורק בנויר ולא אצל כל אדם בפיאה שלו דשכיחי טובא והוה נמי חידוש טפי, אע"כ או נימא דלא מיחייב אלא בהשרת כל השיעור מבלד השאיר ב' שערות מן התורה כמ"ש לעיל, (שם כתב דלרמב"ם מן התורה צריך להשאיר רק ב' שערות והא דהצריך מ' או ב' שערות הוא מדרבנן ע"ש), וזה לא הוה פסיק רישיה, או נימא דילפינן ראש מזקן ובעי תער דוקא, אבל לחוש ולומר דהלכה כתרוויהו לחומרא א"כ תיקשי מתני'".

אולם בתשובות רעק"א מכת"י סי' סג' צידד להקל בזה מטעם ס"ס, (ובזה רצה לתרץ איך אפשר לסרוק הפאות במסרק), וכתב ע"ז "מ"מ הא לפי"ז נקל ג"כ במספרים מהאי ס"ס עצמו, והרי מפורש להדיא בשו"ע דלא יגע יד בכל הפאה אף במספרים, הרי דגם במשייר מקצת שערות אסור במספרים וכו'".

ציור לזה שצייר הקה"י בשנת תשכ"ו ע"ש). ובספר לשכנו תדרשו (להר' יצחק קולדצקי) עמוד ש' כתב בזה הלשון, "ושיעור מקום זה (פאות הראש) מבו' בפוסקים שמקום הפאות למעלה מתחיל מזוית כניסת השערות במצח, וממש ואילך ממשיך בקו אלכסון עד אחורי אזנו, ולא נתבאר להדיא בפוסקים עד היכן הוא השיעור, וכתבנו ע"פ מרן הקה"י שאמר בשם החזו"א, ששיעורו הוא עד אמצע גובה העיגול שמאחורי האזן של המקום הפנוי משערות (והוא מאותו מקום שגידול השערות מתחיל לנטול למטה לצד הזקן)". הרי שהבין מהארחות רבנו, שמקום הפאות ממשיכות עד אמצע גובה העיגול שמאחורי האזן. וראיתי גם בספר פאת זקנך (להר' אברהם עדס שליט"א) עמוד מב' שג"כ פסק כן, ע"פ הקה"י בשם החזו"א.

ולמעשה נראה, דודאי יש להקל לחתוך ב' trimmer עד לפני האזן, דגם לפני האזן היה מסתבר להקל לולי שהשו"ע קבע להחמיר וכנ"ל, וא"כ אחורי האזן שהרבה סוברים שאינו בכלל פאות הראש, ודאי שיש להקל במספרים כעין תער, ומ"מ צריך לזהור שלא לחתוך כלל מלפני האזן אפי' ב' שערות וכמש"כ שו"ע.

ומצד שני ראיתי בספר 'פאות כהלכה' שהאריך לסתור דעה זו ע"ש מעמוד מה' - מט'. ושוב בסוף דבריו הביא משו"ת ישיב



זמן חיוב קביעת מזוזה לנכנס לביתו

הרב אהרן יחיה עזר

רב ומו"צ בבימ"ד זכרון בנימין ובית מדרש גבוה, ליקווד



א. הסבר מחלוקת המג"א והחולקים עליו

שהוסיף שחייב במזוזה מיד כיון שדעתו לדור שם, וזה דלא כהמג"א. וע"ע בשיטה מקובצת (ב"מ קא:) בשם הריטב"א מחידושי הר"י.

ביו"ד סימן רפט (ס"א) הביא רעק"א בחידושו וגם הפתחי תשובה (ס"ק ג') שם לעיין בדברי המגן אברהם (או"ח סי' יט סק"א), שדעתו שם שכידוע מצות מזוזה היא חובת הדר, וממילא אינו חייב עד שידור בו ממש ולא קודם שיכנס לדור בתוכה, ואפילו שבנאו לדירה ודעתו ליכנס ולגור בה בקרוב. ואפשר דאף אם בא לקבוע את המזוזה קודם שדר בתוכה ממש אז כשיכנס לדור בה צריך לברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה ולא לקבוע מזוזה, ע"ש. וכן הביא המשנה ברורה (שם סק"ד) לדינא.

עוד המעיין גם בדברי גדולי האחרונים יראה שגם הם אין דעתם מסכמת להמג"א הנ"ל, ומקשים עליו וחולקים עליו לדינא. דעיין בחמד משה (או"ח סי' יט) שהאריך לחלוק על המג"א, ע"ש וז"ל, וחילוק רב ונכון יש ביניהם, דהמזוזה אך דקי"ל חובת הדר הוא מ"מ אין עיקר חיוב שלה רק בשעה שהוא בתוך הבית ואם יצא מן הבית ליום או יומיים ודעתו לחזור יפטור הבית מן המזוזה, אלא כל שעשוי לדירה ודעתו לדור בתוכה חייבת במזוזה ולא בדירה ממש תליא מילתא, והוכחה לזה שהרי רפת בקר כו', ונראה מזה דכל שהוא בית דירה חייבת במזוזה לעולם ואפי' בשעה שאין גרים בתוכה כלל פטורה, והחיוב הוא על הדר, וכן אף אם דר בתוכה אם אינה עשויה לדירה נמי פטורה ממזוזה, לכן תקנו נוסח ברכתה לקבוע מזוזה וכו', עכ"ל. ואח"כ כתב לבאר שבציצית החיוב אינו אלא בשעה שלובש את הבגד ממש ולא קודם כן, וא"כ הברכה דוקא להתעטף בציצית וכן הוא כוונת הרמב"ם, ע"ש.

ברם, המעיין בדברי המשנה והראשונים והרבה פוסקים יראה בדעתם דחיוב מזוזה הוא לפני שדר בבית בפועל, דבמסכת מזוזה (פ"ב מי"א) איתא וז"ל, בית חדש כיון שגמרו חייב במזוזה, עכ"ל, ומשמע להדיא דאע"ג דעדיין אינו נכנס לדור בתוך הבית, כיון שנעשה ונבנה עבור דירה ועומד להכנס בה ממש בקרוב חייב לקבוע מיד מזוזה. וכן נראין דברי הבה"ג (הל' מזוזה, דפוס ברלין עמ' 733 וגם בדפוס ירושלים עמ' 499), והאשכול (ח"ב הל' מזוזה עמ' 79) שהביאו כלשון המסכת מזוזה שבת כיון שגמרו חייב במזוזה [וכן עיין בנחל אשכול שם ס"ק ט'

חסד (סימן נ"ג) שלא לקבוע מזוזה קודם שיבוא לדור בבית אלא תיכף שבא לדור בו או אח"כ, וכן שמדברי המג"א נראה קצת שג"כ הסכים שיכול לברך כשקובעה אף אם עדיין לא בא לדור בבית, וצריך להתיישב בדבר, ע"ש. וצ"ע קצת על מש"כ בסוף דבריו שאומר שלא לקבוע לפני שבא לדור אלא תיכף שבא לדור או אח"כ, דמכל דבריו הנ"ל נראה דפשיטא ליה שיכול לעשות כן, ובכל אופן עדיין פשיטא ליה שאינו ממתין עד שידור בו ממש רק שיקבע בזמן הקרוב לפני שבא לדור בביתו, וכן שאין זה צריך להיות סברא לדעת המג"א, וכנ"ל.

שוב מצאתי בדברי החיד"א גופא בשו"ת יוסף אומץ (סימן ל') שהאריך בנידונו שם וגם במה שנוגע לענינינו, ובסוף דבריו יצא לדינא שכל שתיקן את הבית והכינו לדירה אז חייב במזוזה מיד וצריך לקובעה ולברך תיכף שבא להכנס ולדור שם, ע"ש. וכן בנחל אשכול (הל' מזוזה סי' כ"ה סק"ט) ביאר את דברי האשכול שכתב שבית חדש כיון שגמרו מיד חייב במזוזה, וכתב שם שמחוייב במזוזה מיד כיון שדעתו לדור שם, ע"ש. וראיתי שכ"כ באבני נזר (יו"ד סי' שפ"א סק"ד) בפשיטות, שחיוב המזוזה הוא קודם שידור בו וכל שדעתו לדור בו חייב לעשות המזוזה מיד בגמר הבית שיהיה משומר מן המזיקין תיכף ולא יוכלו להכנס בתוכו כלל, כן מפורש באשכול בג"א במג"א, ע"ש.

עוד ראיתי בגידולי הקדש (סימן רפה ס"ק א') שהאריך טובא בענין זה ויצא בתוקף דמבואר בדוכתי טובא דלא כהמג"א אלא

וכן מצאתי במור וקציעה (או"ח סימן יט) שהאריך לחלוק על המג"א, ע"ש בדבריו, וכן המאמר המרדכי (שם) חולק וסובר שבדירה שבתוך הבית אין הקובע מתי לקבוע מזוזה וגם שזה לא נחשב מעשה לישב בתוך הבית, אלא צריך לקבוע בבית שבא לדור בו דירת קבע, וממילא מברך על קביעתה, ע"ש. וביד אהרן (שם) ג"כ חולק על דברי המג"א וכתב שבאמת אין ציצית ומזוזה דומים זל"ז, אלא רק במה שאין מברכין על עשיית הציצית או על כתיבת המזוזה, ובציצית מברך תיכף ומיד כשבא ללבושו וכן במזוזה מברך גם כשבא לדור בתוכו, ולפיכך מברך לקבוע מזוזה כשמברך על קביעותה, וע"ש שקיצר בדבריו.

ושמחתי למצוא בדברי החיד"א בברכי יוסף (שם סק"ב) [וכן עיין בכף החיים שם ס"ק ג'] שהרגיש בקיצור לשונו של היד אהרן הנ"ל וביאר את דבריו, וגם הביא את דעתו לדינא ודלא כהמג"א, ובקיצור כתב שם שבציצית גמר המצוה היינו לבישת הבגד עם הציצית שמתעסק האדם בגוף המצוה ומתעטף בו אז תקנו חז"ל את הברכה עד התכלית האחרון, משא"כ במזוזה דגמר העסק במצוה הוא קביעות המזוזה עצמה [ולא מה שדר בתוכה בפועל], ואחר כן לא נשאר שום עסק בה כשיבא לדור בביתו וממילא לא רצו לקבוע הברכה מבלי להתעסק במצוה, לכן תקנו לברך כשקובע שאז הוא סוף העסק במצוה.

ובהמשך דבריו גם הביא ראייה לדבריו מדברי הרמב"ם הל' ברכות (פי"א ה"ח) ע"ש, ובסוף דבריו כתב ע"פ מש"כ בשו"ת תורת

ראיה מדיני שחיטה בזה, וע"ע שם במזוזות ביתך עמ' קכג ס"ק ע"ח ובשער הציון שם.]

מכל מה שנתבאר לעיל נראה ברור שלא כדעת המג"א וכן לא כמש"כ המשנה ברורה או"ח סימן יט (סק"ד) מפסק דבריו שלמעשה אין לברך על מזוזה רק כשהוא נכנס לדור בהבית תיכף ומיד דאז הוא ממש דומיא דעטיפה או כשכבר דר בה, ע"ש [וצ"ע קצת בדבריו שאומר שכן דעת הברכי יוסף, אולם לכאורה קשה מדבריו הנ"ל שהבאתי].

ב. נוסח הברכה

כשבא אחד לקבוע מזוזה קודם שנכנס לדור בביתו, דעת המג"א שהבאתי לעיל שאם בא לקבוע את המזוזה לפני שנכנס לביתו צריך לברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה, ע"ש. אמנם האחרונים והפוסקים השיגו עליו בזה וסוברים שאין שום מקום לחדש נוסח ברכה במה שלא קבעו חז"ל, אלא שבכל אופן מברך אקב"ו 'לקבוע מזוזה', וכן כתב החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' יט סק"ב), ובחמד משה הנ"ל (ועיי' בביאורו שם), מור וקציעה הנ"ל, שערי דעה (יו"ד סי' רפט סק"א), ערוך השולחן (יו"ד סי' רפט סק"ג), והוסיף שמעולם לא שמענו כך, ע"ש ובעוד אחרונים, וכן המנהג וכן הסכמת הפוסקים.

ג. האם יש חיוב מחמת בית האוצר

הפתחי תשובה בספרו נחלת צבי בס"ס רצא נראה דסובר בפשיטות שאפילו אם אינו דר בתוך ביתו, כל שמניח שם חפציו מחייבו במזוזה מדין בית האוצר, ע"ש. ועל פי דבריו יוצא שאפילו לפי הדעות הסוברות שאין לחייב במזוזה אא"כ דר בו ממש כהמג"א

שכל שבנה בית ע"ד לדור בו או להשתמש בו, אף שלא דר בו עדיין חייב לקבוע מזוזה, ע"ש. וכ"כ בשו"ת שאילת דוד (סימן ח') ובביאור הגרי"פ פערלא על ספר המצות לרס"ג האריך טובא בזה, ויצא בתקיפות שמדברי הראשונים נראה פשוט שקובע מיד משום שדר שם, ועיין באריכות בדבריו הנפלאים.

ובערוך השולחן (יו"ד סי' רפט סק"ג) הביא לדינא שאינו קובע המזוזה אחר שכבר דר בתוך ביתו אלא קודם לכן בזה שבא להכנס ולדור בביתו, ואפשר שלא תיקנו הברכה רק בשעת קביעותה ואפילו אם דעתו להכנס לאחר זמן מ"מ יכול לברך בשעת קביעותה על הפתח כיון שכונתו לדור בתוכה, וכמדומני שכן נהגו ומעולם לא שמענו רק ברכת לקבוע מזוזה, ובפרט שגם המג"א כתב בדבריו בדרך אפשר, ע"ש.

וכן מצאתי בספר נהר מצרים (הל' מזוזה ס"ק א') שאומר שהמנהג פשוט וכן ההלכה ע"פ דברי החיד"א שכל שהניח בו כמה מחפציו או שתקן את הבית על דעת להשתקע שם קובע מזוזה מיד ואינו ממתינ עד שידור בתוכו, וכ"כ בשו"ת הרי בשמים תנינא בסוף סימן רי"ט כנ"ל וז"ל, ולדעתי הקלושה נראה דאם א' בנה או קנה בית ורוצה לדור בתוכו משהניח לשם כליו בודאי יכול לקבוע עוד קודם שנכנס לדור בו ולברך עליה כיון דקובע בשביל זמן החיוב ודעתו לכנוס ולדור בו עכ"ל ע"ש. [וכן עיין במס' מזוזה עמ' צב בפרשה סדורה ס"ק נח מה שהאריך ג"כ בזה, ומדבריו יוצא כנ"ל, והביא

במזוזה [וכן נראה כוונתם], ולסיכום דעת הפוסקים בקיצור:

✦ החיד"א, בספרו יוסף אומץ (סי' ל') בסוף דבריו שם, וכן הנהר מצרים (הל' מזוזה ס"ק א') כל שהניח שם כליו כדי להשתקע שם או שתיקן את הבית כדי לעשותו ראוי לגור בו קובע מזוזה מיד ואפילו קודם שדר בו ממש.

✦ שו"ת הרי בשמים (תנינא סו"ס ריט) – כל שהניח חפציו בבית על דעת להכנס ולדור בו חייב לקבוע מזוזה עם ברכה עוד קודם שנכנס לדור בה בפועל, ע"ש.

✦ מעורר ישנים (סי' כו ס"ק קע עמ' קלו) כתב שהנכון הוא שלא להמתין עד שהוא נכנס לבית כיון שטרוד בעסקי הבית וקרוב להיכשל באיחור קביעת המזוזה ולכן יכניס לשם לחם ודבש ותכולת הדירה ואז יקבע המזוזה, ע"ש.

✦ חובת הדר (עמ' פ' סק"א והערה א' שם) – צריך לקבוע את המזוזה סמוך לכניסתו לדור או לכל הפחות משיכניס גם את כליו ולא קודם לכן, ומוסיף שרק לענין ברכה או לכתחילה מסופק אם קובע קודם שהכניס את כליו, וע"ש הביאור בזה, אמנם פשוט שדעתו שאם הכניס כליו מהני לכתחילה וגם יכול לברך בלי ספק, ע"ש.

✦ מנחת יצחק (ח"י סימן צג) – ע"ש במה שהאריך בזה ויצא לדינא שבזה שחתם רק על החוזה אין לחייבו מאותו זמן שחתם אלא רק בזמן שהכניס שם חפציו או מטלטליו אז

ודעימיה, יתחייב מיד מדינא דבית האוצר תיכף לאחר שהניח בו חפציו. מכל מקום נראה שקשה לומר שבית נעשה כבית האוצר, בפרט שלא נראה כן מהסוגיא והאחרונים, וגם על פי השמועה אומרים בשם הגאון ר' משה פינשטיין זצ"ל שאין עושים מבית בית האוצר, ועיין לקמן ס"ק ד' דלמעשה סוברים שחייב לאחר שהכניס חפציו, וכן במש"כ שם בכמה מקומות שכן דעת החזון איש זצ"ל ועוד שמחייבים מדינא דבית האוצר, ע"ש.

ד. איך קי"ל לדינא באחד הנכנס לבית חדש

נתבאר כבר באריכות לעיל ס"ק א' מדעת הראשונים והסכמת רוב הפוסקים שהבא ליכנס לדור בתוך ביתו חייב במזוזה כל שנבנה ונעשה והוכן הבית לדירה ודעתו לדור וליכנס לתוכה ואפילו כמה זמן לפני שנכנס בפועל ודר שם, ודלא כדעת המג"א שסובר שצריך לדור בה בפועל כדי להתחייב במזוזה. הבאתי גם שכן פסקו הערוך השולחן, האבני נזר והגרי"פ פערלא בביאורו לספר המצות, והוסיפו שכן הדין וכן המנהג לקבוע מזוזה בברכה, ע"ש.

ברם, הסכמת רבים מהפוסקים שאין לחייב במזוזה לפני הזמן שמוכן להכנס תיכף להבית אלא אם כן הניח בו מקצת מחפציו. וההסבר בזה נראה שדעתם או לחוש לדעת המשנה ברורה [ואולי גם הסכמת המג"א לדינא כן], שתיכף שבא לדור חייב, וא"כ אם יודע שנכנס בקרוב וגם מניח חפציו שם אז נחשב תיכף או שסוברים שבזה שהניח שם כבר חפציו אז זה נחשב מספיק 'דירור' כדי לחייבו

קובע בברכה אפילו שאינו דר שם, ואפילו שלא הכניס את כל חפציו, ע"ש.

יכול לקבוע מזוזה וגם מתחילים הל' יום לשוכר, ע"ש.

✧ בספר חוט שני (מזוזה עמ' נו) - כתב דהעומד במצב שהבית מוכן לדיור והכניס שם רהיטים, הרי הכנסת הרהיטים מחייבת במזוזה דהוי התחלת דיור וקובע בברכה, והיותר טוב כשקובע מזוזה שיהיה שם ג"כ דברי מאכל ומשתה ע"ש, והוסיף בהערות שצ"ל שהמג"א מייירי שלא הכין את הבית לגמרי למגורים.

✧ הליכות עולם (ח"ח עמ' ריח, וע' בביאורים שם ובפרט בסוף דבריו שם) - יוצא שם לדינא דאף שמפשטות הסוגיא משמע שהחייב נעשה כשנבנה הבית לדירה ודעתו לדור שם, מ"מ הדין והמנהג הוא לקבוע בברכה רק באופן שמתכוון להכנס, והיינו שהכניס שם מקצת מהרהיטים או חפציו אז קובע מזוזה בברכה, ע"ש.

✧ הליכות שלמה (הל' תפילה פרק כג עמ' רפב הערה 54) - כתב שם שהגרשז"א זצ"ל הורה שיכול לקבוע את המזוזות אפילו טרם שדר ממש בבית וכגון חתן סמוך לנשואיו, ע"ש.

✧ תשובות והנהגות (ח"ב סי' תקמד) - יוצא לדינא שם שבדירה שלו כשמכניס את הרהיטים אפילו שעדיין אינו דר שם בפועל קובע מיד את המזוזות ומברך, ע"ש.

וכל זה דלא כמו שראיתי בספר שבות יצחק (הל' מזוזה עמ' קד) שהביא מהגרי"ש אלישיב זצ"ל שקובע מזוזה בברכה רק עם כניסתו לדור בבית ולא יקבע כשמוניח חפצים שם דלא נעשה הבית כבית אוצר, ע"ש. וכן ראיתי בספר אהלי ישרון (מזוזה עמ' ט). אמנם שמעתי שהגאון ר' משה פינשטיין זצ"ל ג"כ סבר כן שאין עושין מבית בית האוצר.

✧ דעת החזון איש והגר"ח קנייבסקי שליט"א - בספר מסכת מזוזה (להגר"ח קנייבסקי שליט"א, יו"ד ס"ס רפו ס"ק עח במזוזות ביתך ובשער הציון ס"ק קס-קסא עמ' קכג) כתב שם שלפיכך חייב לקבוע המזוזה כל שדעתו ליכנס לדור בה, ודלא כמש"כ המגן אברהם, מ"מ לכתחילה בודאי טוב שיכניס איזה חפצים לבית לפני שקובע המזוזה לצאת לדעת המג"א וכן שמע מהחזון איש, ע"ש. ועיין גם מש"כ בפרשה סדורה (ס"ק נח עמ' צב-צג), וכן הובא כנ"ל בשם החזון איש בארחות רבינו (ח"ג עמ' קעא) והוסיף שם גם ששמע פעם א' שבנוסף יסעד איזה סעודה שם כ"קובע' ואפילו שאינו דר שם, ואפילו שזה יום או יומיים לפני שנכנס לדור בבית החדש, ואפילו שוכר, ע"ש. וכן בספר תשובות וכתבים להחזון איש (סימן כד, ז')

כתב כנ"ל שכל זמן שמכניס מקצת חפצים

ועיין גם בשבט הלוי (ח"ו סי' קסא) במה שהאר"י בזה, ודעתו לחוש לדברי המג"א וא"כ אין לקבוע אלא ממש תיכף ומיד לפני שנכנס לדור.

מסקנא לדינא מכל הנ"ל:

אחד הבא ליכנס לבית המוכן לדיור, דעת הראשונים ורוב הפוסקים דמחוייב לקבוע

לבית החדש ואוכל איזה סעודה גם אז יכול לקבוע את כל מזוזות הבית, ואפילו שיהיה כמה שבועות לפני שעובר מדירתו הראשונה, כיון שעשה מעשה דירה של אכילה ולינה הם נחשבים לדירה, עכ"ד.

והגר"י פארכהיימער שליט"א אמר לי שלדינא יש לחוש לדעת המג"א והמ"ב ואין לקבוע את המזוזות קודם שדר בבית, ואפילו ביום המעבר אין לקבוע המזוזות עד שיכניס את כל חפציו לבית (all the boxes are in) והתחיל לדור בביתו. אמנם אם הכניס מקצת מחפציו ואוכל סעודה שלמה אז זה מספיק לחייבו במזווה כיון שאכילה היא נחשבת לדירה וא"כ קובע מזווה בברכה, עכ"ד.

מזוזות מיד ולברך 'אקב"ו לקבוע מזווה' (ולא יברך 'לדור בבית שיש בו מזווה'), ואפילו שאינו דר עדיין שם, ואפילו זמן רב קודם שנכנס לבית. אמנם למעשה הרבה סוברים שלדינא יש לחוש לדעת החולקים במקצת, וממילא אין לקבוע מזווה בברכה אא"כ הניח שם מקצת חפציו או מטלטליו או רהיטים וכנ"ל, העיקר שאינו צריך להמתין עד שידור בו ממש.

ואמר לי הגרש"י פעלדער שליט"א שדעתו שאין לקבוע המזווה כלל ביום קודם שעובר דירתו (moving), אבל ביום שעובר (day of the move) קובע המזוזות בברכה ואפילו בבוקר קודם שבא המובילים (movers), עכ"ד. ועוד הוסיף שאם מביא את חפציו



בענין השמטת תיבות 'הרי את מותרת לכל אדם'

הרב יוסף דוד יוסילבסקי

דיין ומו"צ בית הוועד לענייני משפט, ליקווד



גופא דעובדא

'מותרת' מלשון התרת הקשר, ו'מותרת' מלשון מותר על פי דין, האם זו הלשון הנכונה, ומהו המקור לזה.

בגמ' גיטין (כו.) אר"י א"ש וצריך שיניח מקום הרי את מותרת לכל אדם, ובמשנה (שם פה.) גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, ובתוס' (שם כו ד"ה וצריך) משמע דלשון זה היו כותבין בגט ומשום כך הנהיג ר"ת לכותבו בגט אע"פ שבטופסי בראשונים לא היה ואעפ"כ אין להוציא לעז.

ובאמת שמתקנה זו של ר"ת לכאורה צמח קלקול גדול, דהרי מצינו ברמב"ם (פ"ד מה"ג ה"ח), ונפסק בשו"ע (אהע"ז סי' קכו ס"א), אם היה מקצת הגט כתוב בלשון אחת ומקצתו בלשון אחרת פסול, ולכאורה אצלנו כל נוסח הגט הוא בלשון ארמית והאיך אנו מוסיפין הרי את מותרת בלשה"ק.

ומצינו בזה כמה תירוצים ולכאורה יוצא מפשר ענין זה כמה נפק"מ. הרמ"א הביא ג' תירוצים (בהגה שם), ובשו"ת רמ"א (סי' קכו-קל) האריך בויכוח עם הגרש"י בן מהר"ם פאדוואה, ומבין דבריהם יוצאים ד' תירוצים. ובאמת, למעייין, אף אחד מהם אינו מתיישב לגמרי למה באמת כדאי ליכנס

בענין הגט אשר נכחתי בו, ונמצא שטעה הסופר וכתב הרי את 'מותרת' וחסיר ר' [מכיון שהיה גט ספרדי וכתבו 'הרי את מותרת לכל אדם' בשיטה שלימה, ולכן המשיך גג הרי"ש ובטעות סיימו כתי"ו, ולכן לא הרגישו העדים ולא הבי"ד בטעות זו עד אח"כ בס"ד וכתבו גט אחר]. ובנדון דידן אשר תפסו זה מיד בהקראות הגט אחרי הנתינה הדבר פשוט מאד שצריכה גט אחר וכמו שפסק הב"ש בסי' קכו (ס"ק לו) ובט"ז (ס"ק לא) להחמיר כדעת הרמב"ן דהרי את מותרת הוי תורף, אף שכתוב שאר לשונות, עד שהחמיר הרמב"ן כל כך שכתב ודאי צריך למיכתב 'הרי את מותרת' ואם לאו אסורה, וקריב אני לומר שאם נשא' תצא שזהו גופו של גט. אך מה שיש לנו לברר מה היה אילו לא מצאו טעות זה בגט עד שנשאת או שכבר א"א להשיג גט אחר מה דינו.

ביאור תיבות 'הרי את מותרת' שבגט

ומקודם שנגיע לברר שאלתנו אני רוצה לדבר בענין הבנת ביטוי זה 'הרי את מותרת' שבגט, והאם דינו כתורף או טופס, וגם לדבר במה שראינו למקצת מסדרי גיטין שכשמתרגמין להבעל מילת 'מותרת' אומרים UNTIED AND PERMISSIBLE

הרחיק ב' שיטין), ולצד זה, אילו העדים חתמו בלשון שכתוב רק המיעוט לכאורה יש חסרון יותר, שנראה שרק מעידים על אותו מיעוט. אולם אצלנו לא תהיה בעיה משום זה, דהרי העדים מעידים בלשה"ק שהרי כותבין 'בן' לא 'בר'. בפרישה בסי' קל כתב שיש בזה משום שני ספרים, ובזה יש לנו לעיין אם לשון 'הרי את מותרת לכל אדם' מצד ענינו היה חשוב בפני עצמו להיותו קרוי ספר בפני עצמו לא רק כמה מלים, ומה לי שני ספרים גדולים או אחד גדול ואחד קטן. עוד יש לעיין שהרי גם הזמן ושמות המגרש ומתגרשת בלשה"ק.

והרמ"א עצמו בכלל לא סמך על תי' זה רק כסניף ועיקר סמך שלו על מה שתי' בתי' השלישי דלהלן.

(ג) **בתי'** שלישי שהביא הרמ"א באי נמי השני דדוקא בתורף הצורך קאמר, אבל מה שמוסיפין בתורף "הרי את מותרת לכל אדם" או שאר מלות, אינן צריכין ואינן רק כפל דברים שנוהגין לכתחלה. והוא לכאורה תמוה ד"הרי את מותרת לכל אדם" הלא הוא עיקרו של כתב הגט, כמאמר מתני' גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם. ועוד יגדל התמהון בזה לשי' הרמב"ן הנ"ל שכתב דאם לא כתבו קרוב אני לומר שאם נשאת תצא שזהו גופו של גט.

הן אמת שבתוס' כתבו שאין להוציא לעז על גיטין הראשונים, וגם המרדכי שם [תסז] הביא דברי העיטור שהוכיח דלא כשי' הרמב"ן [מאותן ראיות שהביא הרמב"ן], ואין

לפירצה דחוקה ולא לכותבו בלשון א' לגמרי. עוד תירוצ' מצאתי בט"ז כאן, ע"ש.

אבל באמת, לול"ד, נראה שיש לתרץ בכיוון אחר לגמרי, ומצאתי כדברי בס"ד בסדר הגט למהר"י מרגליות, ובפי שיבואר להלן:

(א) **יש'** לומר שלשון ארמי ולשון הקודש הם באמת לשון אחת, ובפירוש תירוצ' זה התווכחו מאד שם דלדעת הגרש"י לשון תרגום הוא לשון הקודש משובש, והסתייע מדברי הכוזרי (ח"ב ס"ח) דאברהם אבינו כבר בארם היה משתאה בלשון ארמי לדברי חול, ודעת רמ"א דיש לו דין לשון הקודש דשתייהם מסיני ניתנו ויש בו משום קדושה עי"ש האריכות כי אינו נוגע לעניננו.

(ב) **תי'** ב' כתב הרמ"א דלא פסל הרמב"ם רק כשכתוב מקצתו ומקצתו, לא כשרובו בלשון אחד ורק מיעוט בלשון שני, וכאן הרוב בארמית. וע"ש מה שהשיג עליו מהר"ש דמשמע דגם רק מיעוט בלשון אחר פסל הרמב"ם, ועוד דהאם נימא דצריך להיות מחצה על מחצה ממש בכדי לפוסלו. וע"ש שהשיב שכאן הוי רוב הניכר. ובאמת צריכים אנו לעי' בכלל בתי' זה, מהו הפסול בנכתב בשני לשונות. וע' במקור הרמב"ם שהוא ממה שגורסים בתוספתא גט שכתבו בחמשה לשונות וחתמו עליו חמשה עדים בחמשה לשונות פסול.

והנה, יש להבין פסול זה בשני אופנים: מצד העדים, ואכן תוספתא זו שנויה בין כל הלכות עדים (חתמו בדרך שני, נמצא א' קו"פ,

וגם על תי' זה צריכים אנו לעורר הרי אנו כותבין גם הזמן גם השמות בלשה"ק, וכן 'בן' ולא 'בר', והאם זה כפל שאינו צריך.

(ד) **הגרש"י** שם תי' דלשון ארמית פעמים משתמשת בלשון עברי, כמו שמצינו בתרגום ויתן, ע"ש. וג"ז צ"ע לך, דזה לכאורה מובן היכא שצריכה לה, אבל בשטר א' למה להשתמש במשפט שלם בלשה"ק ולמה לא היה יכול לישתעי בלישני'.

(ה) **בט"ז** תי' [אחר שהק' על כל הפי' הנ"ל] דכל התיבות הנזכרות בגט הם לשון התלמודים (והוא כמו שיש לנו היום "שיבישער רייד"), והוא לכאורה תי' נכון, אבל עדיין לא תי' לנו למה הוכרחו לזה ולמה באמת גם בזמן התלמוד היו כותבין בגט כך.

(ו) **ועי'** בסה"ג למהר"י מרגליות סי' נ ד"ה 'והרי את מותרת לכל הרי את אדם' – זהו גופו של גט וממשיך שם לתת כמה טעמים אחרים למה צריכים תיבות אלו, ובטעם א' דלא תימא מגורשת ממני אבל עדיין אסורה לכל אדם וכו', ע"ש, ולשון מותרת כמו הפקר דכתיב ראה ויתר גוים.

ובתי' ב' כתב דבא לכלול קידושין תופסין בעבירה וכו', והא דכתבינן הכא והרי את ולא והרי את, משום דמדבר בלשון הקודש וכו', ולכך תפס זה הלשון בלשון הקודש משום דזה הלשון מותרת לישנא דרבנן הוא, וזהו גופו של גט, ולכך קאמר נמי בלשה"ק, כלומר בזה הלשון עיקר, וכן לענין קידושין נמי אמרינן לישנא דרבנן 'הרי את מקודשת

בלשון 'להתנסבא' שום שיורא, והוסיף העיטור ותו לישנא הוי ארמית והרי את מותרת עיברית, ולבסוף מסיק דבדאי הרי את מותרת אינו רק תוספת, אך לכאורה תמוה דהיה לנו להחמיר כשי' הרמב"ן, ובפרט שהחמיר כ"כ לומר דאם נשאת תצא, ולדידי' אין עיקר הגט בלשון התוספת.

ובאמת, בתשובת הרמ"א האריך בזה לקבוע דעת הרמב"ן כדעת יחיד דלא כב"י שכתב דגם הרמב"ם והרא"ש הכי ס"ל, ולדעת הרמב"ן אפשר דס"ל כדעת הראב"ד דחולק על עיקר דין נכתב בב' לשונות. ובאמת שנראה זה קצת תמוה, דהרי לדידן ס"ל דין הרמב"ם וגם דעת הרמב"ן הובא בר"ן ובה"ה וכמזהו נוהגים לכתחילה, למה לנו להכניס עצמנו לספק ולכותבו בלשה"ק.

ובפרי' חדש הליץ בעד תי' זה דאף לשי' הרמב"ן זהו רק אם כתב רק להתנסבא [ואולי שייר זנות], אבל לדידן שכותבין כבר כמה לשונות כמו גט פטורין וכו' שפיר דמי אף בלא הרי את מותרת, והרמב"ן מיירי כשכתב רק להתנסבא.

ובאמת שעיקר דברי הרמ"א למעיין בתשובתו הם אף בשלא כתב המלות בפירוש העיקר, שאין המלות הרי את מותרת מעכבות רק הענין מעכב, וכבר יש לנו העיקר. ועי' ט"ז (ס"ק לא) שהשיג על רמ"א בתשובה דמילת 'לכל גבר' קיימא על 'להתנסבא' שמשמע היתר נישואין ולא זנות. ומ"ש תוס' שהיו מאריכין בכמה לשונות היינו לשונות אחרים שאינם בנוסח שלנו [וע' רש"י פה: ובתוס' שם ויל"ע].

בענין השמטת תיבות 'הרי את מותרת לכל אדם'

הרב יוסף דוד יוסילבסקי

הלישנא דרבנן, וההבנה בזה דכמו ד"מקודשת" הוי לישנא דרבנן ויש לו פירוש קנין וגם פירוש איסור כהקדש, כן לשון מותרת הוי לשון הפקר וגם היתר האיסור, והוי דבר והיפוכו ממש.

ואף אם אולי יש לשון אחר שכשר לגרש בו, מ"מ זוהי המלה שמורה על הכוונה האמיתית, וכמו שתמצא אף במקומות הלועזות ביותר כשרוצים לקדש אשה כדת משה וישראל אומרים נוסח זה 'הרי את מקודשת', ומתרגמים אותו, וכמו כן בנוסח הגט.

[ואגב אורחין מצינו מקור לפירוש המלה 'מותרת' שיש לה פתרון 'הפקר והיתר איסור', אלא דלפי"ז אולי יותר נכון לתרגמה released and permissible, שהיא לשון הפקר.]

(ז) **אלא** דיותר נראה לומר בזה כי כל תורף הגט נכתב בלשה"ק, והוא הזמן ושמות (למה שכותבין 'בן' ולא 'בר'), והרי את מותרת לכל אדם וגם חתימת העדים כמו כן בלשה"ק [ואולי איפכא שהיו רוצים שיהא התורף באותו לשון בהם חותמים והעדים חותמין תמיד בלשה"ק]. ולמה שנראה מהתוספתא דהפסול הוא מצד העדים י"ל דהא גופא מחמירין שיהא תורף הגט כלשון העדים.

ובאמת י"ל לפי"ז דהיא גופא הסיבה למה שאנו כותבין 'בן' ולא 'בר', שחיפשו האחרונים סיבה לחומרא זו, והרי בנוסחאות הראשונים היה כתוב 'בר' [ובאמת שהרמב"ם

לי', ואע"פ דלישנא דרבנן כלומר אסורה עליך כהקדש, ולכך מתירין אותה עתה שאינה אסורה עוד כהקדש, הלכך אומר בשעת נתינת הגט והרי את מותרת לכל אדם, דלענין איסור שייך לומר מותר ואינו אומר כרותה ממני, ע"כ דבריו הקדושים.

ולתת תבלין לדבריו, יש לבאר דהנה צריכים אנו להבין האם עיקר הלשון הוא לשון הפקר כמ"ש בתחילת דבריו, או היתר לענין איסור, כמ"ש בסוף דבריו. ובאמת בתוס' בקידושין (ב: ד"ה דאסר) כתבו דמקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי, ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומוזמנת לי, ומיהו אם היה אומר טלית זו מקודש לי אין נראה שיועיל, דגבי אשה במה דמתיחדת להיות לו היא נאסרת לכל, אבל בככר וטלית לא שייך למימר הכי, ע"כ.

ונראה דזהו ביאור דברי מהר"י מרגליות הנ"ל, דבדאי עיקר הלשון הוא לשון הפקר, רק לזה לא אמר כרותה דלענין איסור שייך לומר מותר דהיינו שקשר זה של איסור התרתו הוא התרת איסור ג"כ, וא"כ מובן שבאמת לשון זה הוא לישנא דרבנן לגרש בו [ואף אם אולי יכול לגרש בכל לשון, אבל עיקר לשון גירושין כמו שהבינוהו חז"ל היינו דהיא מותרת, ולכן זהו גופו של גט].

ולדבריו ההבנה היא דבאמת כל הגט משתעי בלשון ארמי, רק כשבא לעיקר לשון הגירושין חוזר אחר המילה המכוונת להגדרה המדויקת של מילת 'גירושין', והיינו

ועוד, דהא בגמרא ל"צ דמעורה רק בגוונא שאמר הנייר שלי אז צריך להיות מעורה דבלא זה הוי שני ספרים אבל בלא"ה אין צורך, וגם משמע שלא היו עושים כן [ומדברי התוס' שם ור"ן נראה הכוונה שם דהאותיות נכנסות א' לשני ולכן אפשר ליישב]. ובסדר הגט למהר"י מרגליות כ' הטעם משום יכול להזדייף. ולדברינו נחא, דבאמת אחרי אשר אנו כותבים 'הרי את מותרת' בלשון עברי אז באמת הוי שני ספרים, כמו שכתב הפרישה, ולזה צריך להיות מעורה, ודו"ק.

ב', בס' קכו סע' מא בהגה 'ולכתחילה צריך לכתוב הרי את בשיטה אחת'. ועי"ש ביאור הגר"א אות נא שתמה על זה כמו שתמה התרומת הדשן עצמו, דחומרא זו לא שמענו, וגם דאפילו לא נכתב כלל כשר. אבל עוד יש לתמוה דהרי בגמרא מפורש גבי כתבה בשני דפין דכתב 'הרי את' מלמטה ו'מותרת' מלמעלה. וכן תמה בגט פשוט. ולהנ"ל אפשר ליישב דבאמת הגמרא מיירי דוקא במעורה, וכמ"ש תוס' סוטה יח: ע"ש, דאי לאו הכי הוי שני ספרים. ובאמת למה שכתבנו כלפי הרי את צריך להיות מעורה בעיקר הדין דאי לאו הכי הוי שני ספרים, ומשום הכי אם נכתב בשתי שורות לא יהיה מעורה (כי אין בו אותיות ארוכות מלבד "לכל", ואם נניחנו בשורה שניה ישאר החלק השני בלתי מעורה ויקרא כספר בפנ"ע, ודו"ק, ואף שאינו מעורה רק למעלה אין חסרון בזה כי די במה שמחובר לגט למעלה לגוף הגט). אך אצל הספרדים שכותבין 'הרי את מותרת' בשיטה אחת ושיטת 'ודן...' לא שייך לערותה עם שאר הגט לא שייך תירוץ זה. ובלא"ה הספרדים אין נוהגים לערות מטעם זה.

כתב בר אף שכתב הרי את מותרת ומוכח דלא כמ"ש, ויל"ע עוד בזה.

וראיתי בשדי חמד (מערכת גט סי' יז אות יד) שמנהג שאלוניקי היה לכתוב 'בר' ולאשה 'בת', ע"ש שכתב כמו שכותבין בגט כן יחתמו העדים, ובדיעבד אין קפידא אפילו כששתי החתימות סתרי [ולכאורה כששתי החתימות סתרי אז יותר חמור דיש לחשוש אף לדעת הראב"ד, ודו"ק], ע"ש עוד.

(ח) **ובאמת** יש עוד ענין שראוי לדון בו, אם הפסול של שני ספרים לגבי שני לשונות עדיין קיים אם הגט מעורה. ואם נימא דמהני הא דמעורה אף כלפי פסול זה דשני ספרים כדאייתא בגמ' גיטין כ: [אף דכאן השני ספרים מצד התוכן אכן אם הוא מעורה אז בפועל א"א להפריד, ודו"ק], אז מלבד מה דיתורץ הקו' דבדיעבד אין חשש פיסול משום שני ספרים ומצד חסרון בהעדים, בלא"ה אינו פוסל לדידן, שהרי ס"ל כר"א דע"מ כרת, ודוקא ע"מ, ואף שמחמירים שיהיו גם ע"ח אינו רק מצד החומרא וכאן אין בזה משום מזוייף מתוכו כיון שניכר החסרון.

אבל עוד תתיישבנה בזה שתי הלכות פסקות אשר מלבד מה שהן מתמיהות מצד עצמן, הם לכאורה כנגד גמרות מפורשות, וכדלהלן:

א', בס' קכה סע' יח בהגה 'נוהגים לערות השיטות וכו'', והובא בסדר הגט למהר"י מינץ בשם ספר היריעה דהוא בכדי שיהא ספר אחד. ותמהו בזה כל האחרונים, ע' ביאור הגר"א שם ובברכת מים אות צ"ד

בענין השמטת תיבות 'הרי את מותרת לכל אדם'

הרב יוסף דוד יוסילבסקי

מלות 'ודן' ו'מנאי' אף שמעכבים אבל בהם רק טופס המעכב, ע"ש.

ונחלקו בדעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם בפ"א פסק דהרי את מותרת זהו גופו של גט, ולדעת הפר"ח פסק כחכמים דלא בעינן ודן, ומה שבפ"ד הביאו בטופס הגט הוי רק לחומרא. אמנם דעת הג"פ דבאמת פוסק כר"י דצריך ודן אך עדיין אין דינו כתורף רק כטופס המעכב. ובאמת יש להביא ראיה לדעת הג"פ מהא דפסל הרמב"ם אם כתב ודין במקום ודן דמשמע משפט ביני ובינך, ובשלמא לרש"י שכתב דהפסול הוא משום דמשמע דין הוא שאגרשיך הרי משנה ממשמעות גירושין, אך לדעת הרמב"ם אינו רק שמגרע משמעות ה'ודן', והרי גם אם לא כתבו כשר וכן ראיתי שהעירו כמה אחרונים [גרש ירחים וכו']. ובאמת אם דעת הרמב"ם לפסוק כר"י אה"נ שהפסול הוא מה שחסר מלת ודן.

ובאמת שדעת הגט פשוט מפורשת ברמב"ם בפ"י המשניות, שכתב דלר' יהודה אע"פ שגוף הגט הרי את מותרת לכל אדם צריך שיכתוב ודן דיהוי ליכי מנאי - 'והלכה כר' יהודה'. ומצאתי שהביאו כן בגט מקושר למהרי"ט אלגזי קידושין סי' ט' עי"ש באריכות ובאבן האזל הלכות אישות פ"ג.

ודעת הביש שמואל, הנה אף שהבאנו מה שפסק בס"ק לו להחמיר כהרמב"ן דהרי את מותרת הוא תורף אף לדידן, וכ"כ סוף ס"ק כז עי"ש, אך שם ובתחילתו כתב דגם ודן ומנאי ואף ספר תרוכין הוא תורף למאי

היוצא מכל האמור דיש ב' מהלכים בהוספת תיבות 'הרי את מותרת לכל אדם': דעת הרמ"א והוא דעת העיטור והביאו המרדכי תס"ז והסכים ע"ז הפרי חדש דהיא תוספת בעלמא, ודעת הרמב"ן, למה שהחזיק בדעתו הט"ז סקל"א ולמה שנראה דעת סדר הגט, דהוא עיקרו של גט. והנפק"מ בזה פשוטה דיש להחמיר בה כדין תורף.

(ט) **ובאמת** בהגדרת מה נקרא תורף ומה נקרא טופס יש לשאול עוד שאלה נחוצה: האם תורף מוגדר רק משום ההכרח לכותבו דהיינו דמה שמעכב לכתוב היינו תורף ומה שאינו מעכב הינו טופס, או דילמא שייך טופס שמעכב אבל דינו כטופס ותורף מוגדר בתור מה שהוא פרטי לגירושין הנערכים היום, וטופס נקרא מה שהוא נוסח השטר שכותבים בכל גירושין [וכל הלכות לשמה ומחובר ותנאים קודם התורף אולי נוגעים רק לזה].

ומתוך אריכות דברי הפרי חדש (סי' קכה ס"כ) נראה שדעתו כהצד הא', שכתב ד"ודן' ו'מנאי' וכן כל קישור דברים דינו כתורף לגבי כל הדינים, ע"ש שהאריך והשיג על דעת הב"י בתשובה גבי נמחק או נטשטש שכתב דאם חסר רוב הטופס פסול דשם תורף הוא רק שם האיש והאשה והרי את מותרת [והזמן], אמנם אם כתבם בלי קישור פסול מן התורה. והוא השיג עליו דמה שמעכב הינו תורף. ועי' בגט פשוט (סי' קכו ס"ק לט) שחולק עליו וכתב דבדאי כלפי הדינים של לשמה או מחובר ותנאים קודם התורף הוי תורף רק הרי את מותרת והשמות, אבל

דנימא דכמו שביאר האו"ז שם דצריך שיכתוב השמות לשמה ושלא יהא סתמא

[האו"ז שם חידש דעיקר מה שצריך כתיבת השמות דלא כרבנו יואל הוא משום שלא יהא סתמא, ואין זו דעת הראשונים שהוא משום ספירת דברים, אולם עצם הסברא של האו"ז מבוארת בירושלמי שם, שאם כתב השמות שלא לשמה וכתב כל הגט לשמה פסול, ואם כתב כל הגט שלא לשמה ולא השמות כשר, ודו"ק]. גם ה"לשם גירושין" צריך שלא יהא סתמא, וצריך שיהא נכתב גופו של גט גבי הגירושין הפרטיים הללו, ולא רק בטופס הגט.

והנה כל זה לענין ודן ומנאי, אבל בנוגע לנדון דידן אנו צריכים לדון במלת למהך להתנסבא שהוסיף ר' יהודה האם לדעת הרמב"ן אשר אנו חוששין עליו האם זה תורף או טופס והאם הוספה זו שייך לשיטת ר' יהודה ידידים שאינם מוכיחות לא הויין ידים או דגם לרבנן צריך משום חשש שאינו מתירה רק לזנות ואם הוא רק לשיטת ר"י מהו השייכות להפלוגתא.

(יא) **והנה** לענין עצם השאלה בגט שבא ונמחק תיבת מותרת לגמרי ראיתי בספר אור גדול להגדול ממינסק שערך תשובה נפלאה בענין, וכדאי לעיין שם בס' כח כי האריך בהרבה נקודות נחוצות בלימוד סוגיא זו עיין עליו.

וההיתר הראשון שהציע שם, ולכאורה נוגע לנדון דידן, הוא דברי הנודע ביהודה (אהע"ז קמא סי' פה ותנינא סי' קיג) הובאו בפ"ת (ס"ק מד) דכל מה שהחמיר הרמב"ן

דפסקינן כר"י, והיינו דהבין דמה שמעכב ודן ומנאי הוי תורף.

(י) **ובאמת** שדבר זה כבר נפתח בראשונים, דדעת הר"ן בסוגיא דנדרים (ו) מפורשת כדעת הפר"ח, דלדעת ר' יהודה היה צריך לשייר גם מקום ודן, ולעומתו, הרא"ש בתשובה (כלל לה סע' ד') הביא מר"א ממיץ לשייר רק מקום הרי את מותרת ולא מקום ודן ומנא, והסביר כנ"ל, ע"ש.

ובאמת דיש להבין אף לדיעה זו, הרי צריך ודן משום שצריכים ידים מוכיחות כמבואר בכל הסוגיא שם, ולא מהני הוכחות מן הצד שצריכים שיהא הלשון בעצמו מוכיח (כמב' בר"ן נדרים ע"ש), וא"כ צריך שיהא ודן חלק מלשון הגירושין, ולמה לא יהא צריך שיהיה לשמה. ועי' באבן האזל שם שהסביר דכשכתוב בגט מוכיח הטופס על התורף דנכתב על כוונה זו, והוי כנוזיר עובר לפניו שפועל ההוכחה שיהא הדבור מוכיח על הכוונה, אבל אין צריך שיהא נכתב לשמה שאינו רק שהנוזיר עובר לפניו.

ובאמת שבאור זרוע (סי' תשמה) הביא את שיטת הירושלמי דלר' יוחנן אין צריך לשייר רק מקום האיש והאשה (ע"ש פ"ג ה"ב), ועיקר הלשמה הוא רק בשמו ושמה [ותורף פי' גילוי של שטר כרש"י כא:]. ובגמ' כג. כשכותבו לתורף לשמה כאילו כתבו לטופס לשמה, וגמרא דידן פליג על הירושלמי דאף הרי את מותרת צריך לשייר. ויש להבין במאי פליג, האם פליג משום דס"ל דכל עיקר ה"וכתב" של גירושין צריך שיהא נכתב לשמה ולא סגי רק בגילוי של שטר, או

בענין השמטת תיבות 'הרי את מותרת לכל אדם'

הרב יוסף דוד יוסילבסקי

שאמר הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני קי"ל כרבנן דפליגי על ר"א ופסלי, כ"ש אם לא התירה לנשואין לכו"ע. וע"ש שהביא מדברי הר"ן דכמו שצריך הרי את מותרת מחשש חסרון היתר זנות ה"ה צריך להתנסבא. ועי"ש בתשובה שנוטה שחומרא זו היא דוקא לר"י משום שצריך ידים מוכיחות.

אלא דגם הוא עמד שם שדבריו מתנגדים לדברי הרשב"א בתשובה (סי' אלף קסג) שכתב שלהתנסבא אינו מעכב, וראה מר"י א"ש שצריך להניח מקום הרי את מותרת ולא כתב שצריך להניח מקום להתנסבא, ומשמע דדוקא הרי את מותרת הוא עיקרו של גט ולא להתנסבא, וסיים שם להחמיר, אף שהרמ"א הביא דברי התשובות הרשב"א להלכה [בהגה סט"ו ובדרכי משה אות כה, ובאמת שלהרמ"א לשיטתו בס"א המוכן בזה שמעכב או הרי את מותרת או להתנסבא, ולא כמו שמשמע בהרשב"א בפנים דהרי את מותרת דוקא הוי עיקרו של גט ולא להתנסבא, ובאמת נראה כמו שאחזו השו"ת פנ"י, דהרי הרשב"א בחי' ג"כ החזיק בדעת הרמב"ן, ויל"ע עוד].

והיוצא בזה שדברי הר"ן מסייעים לד' השו"ת פנ"י, ודברי הריטב"א ושו"ת הרשב"א מסייעים לד' האור גדול בפרט הזה [אם להתנסבא מעיקר הדין או חשש לעז]. וע"ע גט פשוט (סי' קכו סקצ"ג) שהביא את דברי הר"ן ועמד בזה שחולק על דברי הרשב"א בתשובה ולדעתו יש להחמיר. והאור גדול

שאם נשאת תצא הוא רק אם הבעל מערער, אבל אם אין חשש שיבא הבעל ויערער וכמו אם ידענו בהוכחה שהבעל צוה לכתוב הרי את מותרת כגון שניכר שהיה כתוב מותרת רק שאח"כ נתקלקל או כשיש טעות ומוכח מכח ההרשאה שצוה לכתוב הרי את מותרת אז לא שייך חשש הרמב"ן שיערער הבעל לומר שהתירה רק להנשא ושייר זנות. [וכן בגדון דידן נמי י"ל שניכר שהיה טעות סופר וגם אנחנו ראינו שצוה הבעל לכתוב גט כשר וכולם קראו מותרת ולא שייך חשש ערעור].

אלא שהאור גדול שם האריך להוכיח דלא כנו"ב דאין החשש מכח ערעור אלא משום דחסר הלשון המתרת זנות, וראה חזקה לזה ממה שהרמב"ן [וכל הראשונים] האריכו לתרץ את ראיית העיטור שהיא דהתירוהו ב"ד להנשא דיש בכלל ההיתר זנות דאם הפסול מחמת ערעור הבעל הא שייך דוקא כאן שהבעל יאמר שכך היתה כוונתו, לא כן בב"ד שבודאי כוונתו לשוויה פנויה.

עוד הביא שם והאריך להוכיח מלשון הריטב"א, וכן משמעות הרמב"ן, דהצורך לכתוב 'להתנסבא' ולא סגי ב"מותרת' הוא משום ערעור הבעל שיאמר שכיון רק להתירה לזנות לא להיתר נשואין, שחלוק הצורך לכתוב מותרת שהוא מעכב בעצם לא מכח לעז משא"כ להתנסבא. אמנם לא היתה לפניו תשובת פני יהושע (לבעל המגיני שלמה, שאלה פא) שם מדבר על ענין חסר להתנסבא, עי"ש היטב, ושם כתב איפכא דכ"ש הוא, מה אם שייר זנות פסול כ"ש שייר נשואין, דהא אי לא שייר נשואין רק

לקידושין (ה): שהביא את דעת ר' ישעי' בנותן כסף לאשה ואומר הרי זה קידושין אינו כלום, שכל שלא אמר לשון שיהא גוף האשה נתפס בו לאו כלום הוא, ומהריב"ל כתב דהריב"ש חלוק ע"ז, ועי"ש שמהרי"ט נחלק עליו. וא"כ גם כאן הלמהך להתנסבא אינו רק סיפור דברים שאמר לה שזה יהיה לך מאתי גט שיועיל להתיר, אבל איה הגט שיועיל, והלשון היחידה שיש שתופס גוף האשה ואינו סיפור היא לשון 'הרי את מותרת'.

אך סיים דחומרא זו לא שייכא רק לדברי הרמב"ן דלהתנסבא נכתב אח"כ על ה"ודן", אך לטופסי גיטין שלנו שכותבין שתהא 'רשאה ושלטאה בנפשייכי למהך להתנסבא' קודם 'הרי את מותרת', א"כ אין לנו טעם דלא יועיל להתנסבא רק משום שיור זנות, וא"כ שוב נתקיים ההיתר של הג"פ.

ובאמת שלדעת השו"ת פנ"י שם יש לומר שהוא משום חשש אחר, והוא שחסר בהידים מוכיחות, ובאמת שהפנ"י וגם האור גדול הוכיחו מהא דהור"ל להגמרא לפשוט האיבעיא דחוץ מזנותין מהא דגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, ולדעת הרמב"ן הוא רק משום שיור זנות, ובשו"ת פנ"י שם הניח זה בצ"ע, ע"ש.

(יג) **עוד** סיים שם האור גדול דיש להוכיח מסוגיא דעלמא דלמעשה לא קי"ל כהרמב"ן, דהרי טופסי גיטין שלנו אין כותבין 'למהך להתנסבא' על ה"ודן' אלא לפני 'הרי את מותרת', ומזה הוכיח דלא קי"ל כהרמב"ן בזה דר"י להוסיף על ת"ק, וא"כ לא קי"ל כוותיה

הביאו וחולק עליו, והאמת דלא ראה גם תשובת הפנ"י כנ"ל.

(יב) **וההיתר** השני שהציע האור גדול הוא דברי הגט פשוט (הובא בפ"ת ס"ק מג), שכיון שאף דעת הרמב"ן לפסול הוא משום ספיקת הגמרא בחוץ מזנותין, א"כ יש להתיר משום ספק ספיקא: א', אם הלכה כהרמב"ן או כרוב הפוסקים דס"ל כדעת העיטור, ב' אף לדעת הרמב"ן ספק אם חוץ מזנותין הוי גט כשר. ובאור גדול שם האריך להשיג ולהוכיח דפסול הרמב"ן אינו משום ספק רק משום שזהו גופו של גט.

ובאמת שהביא לכאורה הוכחה ברורה לזה מדברי הרמב"ן בסוף דבריו שכתב להוכיח שר"י להוסיף על דברי הת"ק ולא דרך להתנסבא, וכתב וז"ל, אבל אם נאמר דלר' יהודה אין כותבין אלא למהך להתנסבא למה לא אמרו לאישתרוי לכל גבר די תיצביין, אבל ודאי צריך למיכתב והרי את מותרת ואם לאו אסורה וקרוי אני לומר שאם נשא' תצא שזהו גופו של גט, וכן כתב ג"כ הרשב"א, ולכאורה דבריהם תמוהים דלדבריהם נמי אם היו כותבין לאשתרוי תו לא היה צריך הרי את מותרת, ע"ש היטב. ותמיהתו אכן צריכה נגר.

והאור גדול רצה לחדש דמה שהחמיר הרמב"ן לא היה מספק רק משום שמה שכתוב למהך להתנסבא אינו רק חלק מה"ודן' [וכמו שכתב הרמב"ן בעצמו שהך ספר כריתות למה לה הוא כדי למהך להתנסבא], וא"כ אין זה לשון שגוף האשה נתפסת בו. והביא שם מהמהרי"ט בחידושי

בענין השמטת תיבות 'הרי את מותרת לכל אדם'

הרב יוסף דוד יוסילבסקי

דמכיון שכבר כתב שתהא רשאה ושלטאה להתנסבא לכל גבר א"א לפרש שתהא קנויה. אולם בנדון בנוב"י הנוב"י לא רצה לסמוך על זה לבד דמכיון שהיה נקראת מוהרת אז נכנס להחשש עצמו של הרמב"ן דהיינו שתהא רשאה לנשואין לא לזנות.

ובנדון דידן היה לנו לדון אם נדון מלה זו כחסרה לגמרי או יתקיימו כל ההיתרים הנ"ל עם כל הדחויים, גם זאת האחרונה, וכמו שהיה כתוב הרי את לכל אדם אלא, דלשון מותא אפשר לפרשו נתונה או מלשון מיתה.

ולגבי לשון שמשנה מלשון גירושין לרוב הראשונים אינו פוסל כשהבעל צוה לסופר ואינו מערער, עי' סעיף כב ובב"ש ופר"ח ובב"מ שם, וזולת לדעת הרמב"ם דפסול מדרבנן. וכאן בודאי לא שייך ערעור הבעל למה שהידר הרב המסדר שיסבירו לבעל את תוכן הגט שורה אחר שורה, ואחד מהדיינים אף הסביר להבעל האיך שכתוב בגט הרי את מותרת לכל אדם.

ובנדון דידן שהיה ניכר שהוא טעות סופר כיון שתחילת תי"ו השני היה דומה לרי"ש, על אף שאנו מדקדקים בתורף בחסר ויתר, עי' ב"ש ס"ק ל' ובפר"ח ס"כ, אבל הא מיהא נדוננו כליתיה ונפרש הרי את לכל אדם שפירושו שתהא מותרת לכל אדם, והוי כאומר אהא ונזיר עובר לפניו שהוי ידים מוכיחות שהיה רוצה בזה השורה להתירה לכל אדם. זה מה שהיינו צריכים לעיין בכל זה לולי שבעזה"י כתבנו גט אחר כשר בלי שום פקפוק, בס"ד.

גם במה שהחמיר אם חסר הרי את מותרת. ולדידי לא ניחא לי כלל בהוכחה זו, אף דבאמת מוכיח דלא קי"ל כוותיה בזה הפרט, מ"מ נראה דהרמב"ן עצמו לכאורה השתמש בטופסי הגיטין שלנו שהיו כבר מהדורות שלפניו, וגם לכאורה מוכח כן ממה שכתב בחדושו (גיטין יא. ד"ה והא) שהיו כותבין בשיטה אחרונה 'ודן דיהוי ליכי מנאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין', וכתב ע"ז דצריך לה'ודן' משום שיטת ר"י, ולא הזכיר שיהא למהך להתנסבא על ה'ודן' לשיטת ר"י. וגם נראה בעליל שטופסי גיטין שלו היו כמו שלנו. ובאמת יש לומר דהעיקר שצריך את ה'להתנסבא' לר"י היינו רק משום ידים מוכיחות וכמו שכתב בשו"ת פנ"י, ודו"ק.

ומה שסיים שם לפלפל דכל הלשונות שבגט חוץ מהרי את מותרת הם לשון עבר, ותלוי במחלוקת הראשונים בנוגע לשטר מכירה בחו"מ סימן ק"ץ ס"ח, וגם למהך להתנסבא כפי מה שאנו כותבין הוא חלק מהגט שנכתב בלשון עבר פטריה ותרוכית, ויש להעיר על זה מפירוש הר"ש מקינון הובא בסדר הגט למהר"י מרגליות (סי' מד) בפש"ת הראשון הוא לשון עבר, אמנם הוא אומר וכדו פש"ת פירושו השתא עי"ש, ולכאורה לדידיה לא היה חשש זה דלמהך להתנסבא קאי על וכדו פש"ת, ודו"ק.

(יד) **עוד** היתר אחר התיר האור גדול בנדון ידידיה ע"פ דברי הגו"ב (אהע"ז תנינא סי' קיג) שאם כתב רק הרי את לכל אדם כשר לכו"ע, וכתב עליו שאינו מוכח דלכאורה יש לפרשו דקנויה לכל אדם, וביאר כוונתו



בגדר הסכם אי-תחרות (non-compete)

הרב אליעזר כהן

ראש כולל חושן משפט ומח"ס אבן גבירים ועוד



המזונות, ואף לשלם בעד לימוד האומנות (ועיין הוספה א').

עוד כתב שם (אות ז בשם איגרא רמה) דכה"ג דיינין לה כשותפות במלאכה, ושותפים אסורים לחזור בחצי היום ששניהם משועבדים זה לזה (כמש"כ הסמ"ע קעו, סקמ"ד). והא שמתחייב דמים י"ל דתלוי עפ"ד הקצה"ח סו"ס שלב אם הבטיח לחבירו לשלם לו פירות שלא באו לעולם, דשמן אותן כפי שויין בשעת גמר הפירות, והנתנה"מ דעתו דמשלם רק כשוויין בעת גמר המלאכה, דלדעת הקצה"ח י"ל דשמים שכר העבודה כפי שויו וידיעת הפועל בעת גמר ההסכם הנ"ל דשוה הרבה, משא"כ להנתנה"מ שמיין כפי זמן שחזר מעבודת בה"ב שאינו שוה כ"כ.

ויותר מכ"ז כבר דן החת"ס (ח"ב יו"ד ס"ט) בשוחט שלימד חכמת השחיטה לקבל סמיכה, והשוחט לימדו בתנאי שיעבוד התלמיד אצלו למשך כמה שנים, וחזר באמצע, דחייב לקיים תנאו ולחזור לעבוד אצלו, "שע"מ כן נתן לו כתב תעודתו, והרי הוא עובר על לאו לא תעשוק שכר עני ואביון, שזהו מכלל שכר פעולתו" ע"ש. והרי לדעתו הא דחייב התלמיד להשאר אצלו הוא משום דזה כעין

שאלה: מי שהתנה עם בה"ב בשטר שילמד אומנות ויעבוד אצלו עד תום ג' שנים, ואם יחזור באמצע יתחייב בקנס, וגם הסכימו שיהיה אסור לפועל לעבוד באומנות זו של הבה"ב עד שיעבור עוד שנה נוספת מתום ג"ש הנ"ל, ואל"ה יתחייב לשלם קנס כנ"ל. וחזר הפועל בתוך הג"ש ועבד בעצמו באומנות הבה"ב. ובכן יש לדון אם מותר לו לחזור. (מעין הסכם אי-תחרות NON COMPETE).

תשובה: כבר דנו בזה כמה פוסקים, ונעתיק דבריהם בעזה"י, ואח"כ נציין מה שיל"ע עוד בזה.

(א) **דהנה** בעצם הענין עיין ב"ב ג. דאף בקנין אם אין דבר הנקנה הוי קנין דברים, ובכן אף שכתבו בשטר מאיזה טעם יועיל הקנין לעכב הפועל מלחזור. אולם כתוב בדברי הגאונים (כלל פב, ו) בבה"ב שלימד בן חבירו אומנות וגם פרנסו במזונות וכסות, וחזר הנער באמצע ג"ש ללמוד אצל חייט אחר, דחייב לחזור לראשון כיון דעיקר ההסכם הוא על שנה שלישית, דאז הוא כבר מומחה במלאכתו ולזה נתכוין כשפרנסו במזונות, ואם לא יחזור חייב להחזיר לו דמי

מה שזוכה הפועל בזמן מלאכתו הוא של בה"ב. גם יש משום מערופיא דעיין בס' פתחי חושן (גניבה ט, ב) דדיינין דין מערופיא בימינו, וודאי לכתחלה, ובכן אם מושך קונים מבה"ב הרי עבר בדין זה. עכת"ד.

והנה לכאורה מצינו כסברת החת"ס בערך ש"י (סימן רג) בשם המשנה למלך (ה' שבועות פ"ו ה"ז), שדן בדברי הריב"ש (סימן ר"פ) בהתחייבות משה רבינו ע"ה שלא לחזור לחותנו יתרו שלא ילך ממנו בלא רשותו דחל אף בלא קנין כדן שכר שכיר, דבשכר שנתן יתרו בתו לאשה נתחייב שלא ילך ממנו, והשיג המל"מ דכל דבר שאי אפשר לקנות בקנין א"א להתחייב במקום שא"צ קנין כשכירו"פ, וליכא קנין "שלא ילך" [וכתב הערך ש"י דמ"מ י"ל דאף להמל"מ אם ילך מ"מ יתחייב לשלם דמיה כנ"ל]. ובמש"נ בהמשך נבין בעזה"י עומק נוסף בביאור דברי הריב"ש ז"ל.

(ב) **והנה** במש"נ להקים דברי החת"ס ולאסור החזרה עפ"י דברי השבות יעקב הנזכר בפ"ת, דדמי לקנין כסף, לכאורה צ"ע, דהשבו"י קאי לשיטת הריטב"א דס"ל דפועל בקנין אסור לחזור, וכבר הכריע הש"ך (שלג, יד) דלא כדבריו ז"ל. ומ"מ לאחר העיון נראה שיש מקום גדול לאסור החזרה כדעת השבו"י אבל לאו מטעמיה, וגם מוכח כן מהרבה פוסקים, וכמו שנבאר בעזה"י.

ונקדים בזה בעזה"י דהרי יש לעיין באופן שמתנה בה"ב בהדיא בשטר עם הפועל שלא יחזור כמו בנ"ד, אם מותר לפועל לחזור. וזה

חיוב תשלומין עבור מה שמלמדו חכמת השחיטה. וא"כ דון מינה לכל כה"ג דאסור לחזור. כל הנ"ל סידר בטו"ד גאון אחד שליט"א.

שוב הקשה ע"ד החת"ס ממש"כ הר"ן ע"ז (ל: ורמ"א (שלב, ד), דהמחייב עצמו לשלם לחבירו חפץ בשכר פעולה, דיכול לחזור ולשלם דמים כיון שלא משך החפץ, דא"כ למה אסור לפועל לחזור ולשלם דמים עבור מה שלימדו חכמה, ומאיזה טעם נתחייב להשאר אצל הבה"ב. ותירץ הגאון הנ"ל שליט"א עפ"ד השבו"י (הו"ד בפ"ת שלג, ה) דפועל הנקנה בקנין כסף או שטר אסור לחזור בו כשיטת הריטב"א דפועל בקנין אסור לחזור, וא"כ אפשר לדון דגם התחייבות לעבוד אצלו נחשבת כעין קנין כסף ושטר הנ"ל, שמתחייב לשלם לו ע"י פעולה זו, ובכן אסור לחזור.

עוד כתב לדון בגוף השעבוד והאיסור לחזור, דלכאורה תלוי במש"כ ברשב"א (ב"ב ט). ושו"ת בית דוד (פ"ת קעו, ד) דליכא דין שכירות על הימנע מפעולה, אלא עבור עשיית פעולה, ואילו כאן התנאי שלא יחזור ויעבוד באומנות זה הוא כתנאי שלא יעבוד, והרי על המניעה מפעולה ליכא דין שכירות פועלים. וא"כ אף למש"כ החת"ס דנחשב כתשלומין לעבוד אצלו באומנות, הא מ"מ א"א לעכבו מלחזור דליכא ע"ז דין הסכם כלל, וצ"ע. ובסו"ד הוסיף דמ"מ פשוט דהיכא שלוקח קונים מבה"ב אף שהפועל הוא שהביא הקונים, מ"מ נחשבים הם כקונים של הבה"ב כמבואר בהלכות אבידה סימן ער דכל

לשעבד עצמו בשעבוד הגוף, וזה קשה להולמו שהוא כנגד כל הפוסקים שכתבו דעל שעבוד הגוף הותר לפועל לחזור, וגם בחזו"א העלה דלא יתכן לפועל להשתעבד בשעבוד הגוף באופן שלא יוכל לחזור, רק דיכול לשעבד נכסיו לשכור אחרים, [ואפשר שיש לעשות כן בהסכם אי-תחרות שישעבד הפועל נכסיו, וצ"ע], אבל למש"נ מהריטב"א דעכ"פ מדיני תנאי שבממון שיכול לשעבד עצמו שלא לחזור, א"כ בהסכם הנ"ל נמצא דאסור בחזרה. (ובמחנ"א (שכיר"פ ס"ג) כתב דע"י התנאי הוא כעין התחייבות לעבוד ולפרוע חיובו שנתחייב לבה"ב, וע"ש שתלה הדברים בפלוגת רבינו אליהו ור"ת, בבעל אם כופין אותו לעבוד לפרנס אשתו מכיון שכתב בכתובה ואנא אפלה, והרא"ש כתב דאף ר"ת לא חלק עליו אלא משום דס"ל שאין לשון זה אלא שופרא דשטרא, אבל בשאר פועלים שהתחייבו בהדיא ודאי דחייב לעבוד, ע"ש).

ואם כן גם יתיישב מה שבקשו להתיר החזרה בהסכם אי-תחרות משום דהוי כתנאי על הימנע מפעולה, די"ל דאינו נחשב הימנע מפעולה אלא היכא שכל השכירות הוא על ההמנע בלבד, אבל היכא שהשכירות הוא על הסכם העבודה, רק שההסכם יתקיים עד סוף ג"ש ולא יחזור קודם, האיסור לחזור הוא רק כעין דבר והיפוכו, שאם מחוייב לעבוד אצל בה"ב בהכרח שאסור לחזור, ובכן כה"ג יכול לכופו לעבוד אצלו. ומש"כ המל"מ הנ"ל דאינו נקנה בקנין אפש"ל דשם לא נתחייב לזמן מסויים, אלא כל ההסכם היה על זה שלא ילך ממנו, אבל היכא שהסכם השכירות עצמו הוא עד זמן מסויים כגון ג"ש, הרי"ז

אין צריך לפנינו שאם יצא מזה הפסד לבה"ב דודאי אסור כדין משרתת שכתב הרמ"א דנחשב דבר האבוד ואסור לחזור (ובש"ך דתלוי לפי הענין וראות עיני הדיינים), דבדבר האבוד כתבו כמה פוסקים שהוא איסור גמור לחזור אף אם רוצה לשלם, אלא עיקר השאלה הוא במקום שאינו דה"א אלא שהתנו בתנאי מפורש בקנין או בשטר שלא יחזרו בהם, אם כה"ג עדיין יכול הפועל לחזור או דאסור לחזור.

וביאור השאלה, דהנה מש"כ הש"ך (שלג, ס"ק יד) בשם שו"ת הריטב"א דפועל בקנין אסור לחזור, וחלק עליו והעלה דאף בקנין מותר לחזור, המעיין בש"ך יראה שהש"ך הבין כונת הריטב"א מדיני פועלים, ולא מדיני תנאים, ר"ל דמירי שלא התנו כן בהדיא שלא יחזור, אלא עשו קנין על עצם השכירות, והגדון הוא אם מה שעשו קנין לטפויי מילתא הוא לאסור החזרה. אבל לאחרונה יצא לאור לשון הריטב"א בשם רבו, וכע"ז הוא בחידושו בהדיא ריש פרק האומנין [ע"ש דאף במקום אונס], וכן מפורש במחנ"א (שכיר"פ ב) שאין כונת הריטב"א כלל מדיני פועלים אלא מדין תנאי שבממון, דקיי"ל מתנה שומר חנים להיות כשואל, ובכן יכול להתנות שלא יחזור בו. וא"כ מנין לנו להתיר החזרה במקום שעשו תנאי בהדיא דאפשר דאף הש"ך לא כתב לחלוק אלא במקום שלא התנו בהדיא, אלא עשו קנין בעת השכירות, דאז ל"ח אלא קנין דברים, או דמ"מ אמרינן עבדי הם (עקצה"ח), אבל היכא שהתנו בהדיא י"ל דמועיל. (ובאמת זהו כשיטת השבו"י הנ"ל, רק דע"ש בשבו"י שכתב ג"כ מדיני שכירות פועלים שיכול

הרב אליעזר כהן

הפועל, דעת הרשב"א דעדיין יכול לחזור, וזה מוכח ממה שלא מצא הרשב"א שום דרך לעכב החזרה זולת הקנס הנ"ל, הרי בהדיא דהרשב"א חולק על שיטת הריטב"א ומחנ"א, ודעתו דאף תנאי גמור לא מהני בפועלים, ודו"ק.

אולם עיין במחנ"א שכרו"פ ב' דמשמע דאף הרשב"א מודה להריטב"א, דע"י קנין והתחייבות א"א לחזור כמו שדקדק שם בהגהות ברכת משה, דע"ש שהביא דעת הרשב"א והריטב"א וכתב אח"כ, אבל אי חייב עצמו בקנין כו', דמשמע דמודים לדברי הריטב"א דמהני הקנין. ושם בהגהה נתקשה ליישב הדברים, ובמקו"א (שותפות הערה ט) מסיק דבאמת מודה הרשב"א להריטב"א דאם חייב עצמם בקנין גמור אין הפועל יכול לחזור, (וגם הראב"ד סובר כן ע"ש), ומפרש מש"כ הרשב"א "חייב וקנין גמור" הוא רק גדר הקנין, אבל עיקר הפועל הוא הקנין, והוא כשיטת הריטב"א. ואפשר להוסיף בזה מש"כ כמה פוסקים דהריטב"א הביא שיטתו בשם רבותיו, והרשב"א ז"ל היה מרביתו של הריטב"א, וא"כ יותר נוטה לפרש דעתו כהריטב"א. נמצא לפ"ז דלדעת הריטב"א ומחנ"א, ולדעת הברכ"מ הוא גם דעת הרשב"א, ושו"ת הרא"ש בשם רבינו אליהו ור"ת הנזכ"ל במחנ"א ס"ב (והו"ד לעיל אות ב), ושבו"י (ופ"ת אף דלאו מטעמיה), ורדב"ז, ומחנ"א, ומבי"ט, וראב"ד, אסור לפועל שחתם חוזה לחזור באמצע זמן העבודה, וכ"ש אם התחייב כן בקנס. ואולי כ"ז נכלל בכונת החת"ס הנ"ל, שהפועל

עצמו תנאי גמור על פעולה שיגמר ג"ש, ורק שממילא מבינים מזה דאסור לחזור.

גם עצם החיוב לשלם לבה"ב כשחוזר שלא כדין י"ל עפ"מש"כ בספר פתחי חושן (שכירות פ"ח הערה ד), שהוא מטעם דנעשה גולן למפרע אם אינו גומר ההסכם של ג"ש, שהרי כל השכר שמשלם בה"ב היתה על תנאי והסכם זה, ואיך יחזור הפועל מההסכם ולא יחזיר השכר, דכל השכר עד שחזר היה רק בתנאי שיגמור, וא"כ נמצא שגול מבה"ב חלק גדול מהשכר.

(ג) **אלא** דעדיין יש מקום לדון בזה, והוא לפ"מש"נ בשו"ת הרשב"א (ח"ב סימן פ"ז) העתיקו בס' הלכה ברורה, ושם הביא חבל פוסקים שהעתיקו הדברים) וז"ל, ואם רצו שלא לחזור בו אחד מהם, אין להם תקנה אלא בחיוב ובקנין גמור, כגון שיכתבו שכל החוזר בו יתחייב לחבירו בכך וכך, עכ"ל. וממש"כ דצריך חיוב ממון משמע דאין איסור לחזור מצד הקנין אלא הכונה דע"י החיוב לא יתרצה הפועל לחזור כיון שיקבל קנס. [ומעין קנס זה מצינו ג"כ בש"ך (סו"ס שלג ס"ק מט), דמלמד שקיבל ע"ע שלא לחזור אלא בקנס, דחייב לשלם הקנס דהוי כאם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא ע"ש, (ורק בקנס שהוא כשיעור שכירו"פ דאל"ה לכאורה יש בה משום אסמכתא)].

ונראה מוכח בעזה"י מדברי הרשב"א, דאף היכא שלא נתכוונו לקנות מדיני שכירות פועלים אלא כוונתו שיהיה הקנין מדיני תנאי שבממון בתנאי גמור וקנין גמור שלא יחזור

ובאמת כבר נסתפקתי בכל עיקר הדין דפועל בקנין כגון שחתם חווה, אם הבה"ב יכול לעכב השכר ולומר דיד פועל על התחתונה כדי להשכיר פועלים אחרים, דהרי אפשר"ל קים לי כדעת הריטב"א ודעימיה דמועיל הקנין, וד"ו צ"ע אף אם נימא דיסוד הקנין הוא מטעם שכירות, וכ"ש אם הוא משום תנאי, דאף דא"א לעכב הפועל לחזור דהרי מוחזק בעצמו, מ"מ איך נחייב לבה"ב שיוציא ממון לשלם לפועל כדין ידו על העליונה, והרי דעת כל הנך פוסקים דאסור לחזור ויד פועל עה"ת. ולא מצינו בפוסקים בהדיא שיכול לומר כן, ואדרבה מצאתי בשם שו"ת לחם רב לדון אם הפועל יכול לחזור בטענת קים לי כהש"ך, ולכאורה הדברים מתמיהים דפשטא דמילתא כהש"ך ומסקנת החזו"א דפועל חוזר בחצי היום בכל האופנים, אלא דהא מיהת לענין עיכוב השכירות באופן דיד פועל עה"ת ד"ו צ"ע באמת, דהרי לזה יועיל קים לי [והוא מעשים בכל יום שחוזרים אף היכא דאיכא שטר, ולהנ"ל צריך להיות יד בה"ב על העליונה], ואולי מה דלא מצינו כן הוא משום דדעת השו"ע עצמו, וכל נושאי כליו כתבו משמעותן בפשיטות דליכא שעבוד הגוף בפועל אף בקנין, לכן לבי מהסס מאד לדון בקים לי נגדם, ואם לאו נביאים הם בני נביאים הם שאין זה שורת הדין לענוש הפועל מלחזור, וכן משמעות החזו"א (א"ה אחר כתבי הנ"ל מצאתי בעזה"י להגר"י פליישמאן שליט"א (עלון המשפט 101), ששאל ד"ו להגר"נ נוסבוים שליט"א ותרץ כנ"ל דמאחר שהש"ך הכריע נגד הריטב"א ליכא מקום לטענת קים לי, ונתתי שמחה בלבי).

החזור נחשב כמונע תשלומי הבה"ב וכלשון המחנ"א ס"ב שם, וכמש"כ הרה"ג הנ"ל.

גם בדעת הריב"ש סימן תעו שממנו נסתייע הש"ך לשיטתו דל"מ קנין לעכב חזרת הפועל, אני מתקשה ממש"כ הריב"ש בעצמו סימן רפ, דמשה רבינו ע"ה התחייב שלא ילך מיתרו חותנו בשכר מה שנתן לו בתו, והרי זהו בהדיא כסברת המחנ"א הנ"ל, והרי המחנ"א כתב כן בביאור שיטת הריטב"א שהוא מדין תנאי וכמש"נ, ובהכרח דהריב"ש מחלק בין ב' אופני הקנין, דרך מטעם שעבוד דשכירות לא מהני, משא"כ כשהוא מצד התחייבות ותנאי ממון דאז א"א לחזור וכדברינו לעיל, ואם כנים הדברים זה סעד גדול ליסוד הנ"ל בעזה"י, ומחוסר הפנאי לא יכולתי לחפש בדברי הפוסקים, אם כבר עמדו על מה שנראה כסתירה בדבריו ז"ל.

(ד) **איברא**, דעם כל זה קשה מאד לדחוק דדעת הרשב"א כהריטב"א, דע"ש ברשב"א שסיים "כגון שיכתבו שכל החוזר בו יתחייב לחבירו כך וכך", וקשה דאם משום קנין למה לן התחייבות, והרי להמחנ"א מחוייב ועומד מצד הקנין עצמו. ועוד דהרי סתימת כל הנ"כ דלא כהריטב"א (אף שלא חילקו באופן התנאי, מ"מ הרי גם לא הביאו צד זה להלכה), וודאי פשטא דמילתא דכונת הרשב"א הוא כמו שהבינו הרבה פוסקים בדעתו ז"ל, דנתכוין לחלוק ע"ד הריטב"א ולא מהני קנין אלא חיוב ממון, עיין בספר הלכה ברורה שכ"כ בשו"ת חקרי לב (חור"מ ב, עז), ובשו"ת הגיד משה (חור"מ ז) ועוד.

אפשר לכתוב בחוזה שמשעבד נכסיו ובוה א"א לחזור כלל, ונמצא שממילא לא ירצה לחזור, דאף אם יחזור משעבוד גופו, משעבוד נכסיו אין דרך לחזור לכו"ע, וזה עצה נכונה לענ"ד בעזה"י.

הוספה א

וכעין סברת הדברי גאונים מצינו בערוה"ש (סימן שלג), דפועל שחזר באמצע היום אבל היה זמן של ריבוי המלאכה כגון בערב חג, דידו על התחתונה, שהרי מה שמשלם בה"ב שכרו כל השנה באמת הוא רק בתנאי שיעבוד גם בזמנים של ריבוי העבודה, וכמו כן בנ"ד (רק שיש לחלק דשם ל"ח גזל).

הוספה ב

מה שהעיר חכ"א שאין טעם לעכב החזרה בחוזה אי תחרות משום תרעומת, כיון שברוב הפעמים חזרת הפועל הוא משום שיש לו טענות על הבה"ב, נ"ל כ"ז נכון רק במקום תרעומת בלבד ואינו דבר האבוד, אבל במקום דה"א אין זה היתר לחזור מה שיש לו טענות על הבה"ב, דאטו כל דיני חזרת פועל נאמרו רק במקום שאין לו טענות על בה"ב, הא א"כ נתבטלה כל דיני חזרת פועלים בדה"א. אלא ודאי פשוט דאסור לחזור אף במקום שיש תרעומת, (ואולי יעקב אבינו ע"ה הוא ראיה לזה), אא"כ הבה"ב מכהו וכדומה דאז פשוט דמותר לחזור כעין דין דנאנס הפועל, וק"ל.

אלא דמ"מ לענין לכתחלה בנדון דידן נראה, דמאחר שהוא פלוגתא מרבוותא אם יכול הפועל לחזור כלל, דדעת כמה פוסקים דאסור, ודאי נכון לייצץ לפועל שלא יחזור מההסכם דאינו דבר נכון כלל וכלל, ובפרט היכא שהתנו כן בהתחייבות בהדיא (וזה מלבד מה דמבואר בפתחי תשובה לסימן שלג דאינו משנת חסידים כשהפועל חוזר אף בהיתר, וא"כ מותר לבה"ב להיות לו תרעומת על הפועל שחזר ממנו, ולמש"נ במקו"א יש ענין לסלק התרעומות במעות, אבל כאן בלא"ה הרי חייב לשלם), אלא דמאחר שהפועל מוחזק בעצמו א"א לכופו לעכב החזרה מבה"ב, כיון דהשו"ע ונו"כ סתמו דלא כהריטב"א ויותר נוטים דבריהם לדעת הש"ך וכמש"נ, [ולמש"נ לעיל הוא אף לענין עיכוב שכרו שאין בה"ב יכול לעכבו, ויד פועל נשאר על העליונה. אלא דכל זה היכא שלא לימדו אומנות דאז אינו יכול לעכב שכרו, אבל כאן שמלמדו אומנות, ודאי דחייב הפועל להחזיר מעות הבה"ב וכמש"נ].

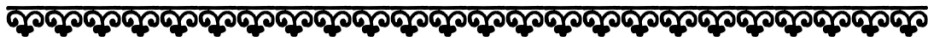
ובכן כדי להמלט מחשש חזרת פועלים, נכון שהבה"ב יחזק ההסכם בקנס וכדברי הרשב"א בשו"ת הנ"ל (והש"ך ס"ק מט דנלמד מדין אם אוביר ולא אעביד) באופן שאינו אסמכתא, (או באופן דמועיל אסמכתא), דאז חייב לשלם כשיחזור וא"כ לא ירצה לחזור כלל. וכן למש"נ מהחזו"א דפועל יכול לשעבד כל נכסיו לשכירות האחרים הרי א"כ



גדרי ברכת שעשה לי נס

הרב אוריאל בנר

שדרות



שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיצא בזה אינו חייב לברך^[א].

מקור הדעה השניה^[א] ופירושה צריך בירור כמו"ש המג"א בסק"ב: "לא מצאתי מי שחולק דהיאך יעלה על הדעת להקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע". ובביאור הגר"א כתב: "דבריו תמוהין דא"כ כל חולים ויולדות צריכים תמיד לברך וכן יוצאי יריקן וא"כ כל א' חייב לברך תמיד". והסביר בביאור הלכה: "ולפי מה שכתב בתשובת רדב"ז ח"ג סי' תקעב והובאה בנשמת אדם נוחא קושיתו דבוודאי כגון יולדת או חולה ליכא למ"ד שאין זה נס כלל [שרוב חולים ויולדות לחיים] ואנן לכו"ע נס בעינן, רק דלשיטה א' בעינן דוקא שהנס של הצלה יהיה דוקא למעלה מדרך הטבע כנסי אבותינו ולשיטה ב' כל דבר שמזמין ה' ברגע זו בדרך התולדה ג"כ מקרי נס כגון שבאו גנבים או גולנים... וקרוב שיהרגוהו ונודמנו בני אדם או סיבה אחרת שנתפחדו וברחו מחמת זה אף על פי שלא היה כאן שינוי בטבע מ"מ נס הוא שהזמין הקדוש ברוך הוא לשעה זו".

למדנו בברכות (נד.) שהרואה מקום שנעשה לו בו נס מברך עליו שעשה לי נס במקום הזה. הדברים נפסקו בשו"ע או"ח סימן ריח ס"ד. והשאלה העיקרית הצריכה הכרעה היא על איזה סוג נס מדובר. בגמרא שם הוזכרו שלשה מקרים: "ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא, נפל עליה אריא, אתעביד ליה ניסא ואיתצל מיניה... ומר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא דערבות וצחא למיא, אתעביד ליה ניסא איברי ליה עינא דמיא ואישתני. ותו, זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא ונפל עליה גמלא פריצא, איתפרקא ליה אשיתא, על לגוה". בסעיף ט כותב השו"ע: "יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם; אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיצא בזה, אינו חייב לברך ויש חולק, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות". מקור הדעה הראשונה, כפי שהביא בב"י הוא אבודרהם: "כתב ה"ר דוד אבודרהם בשם הרא"ש מלוגיל שאין מברכין על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו כגון

[א] יעוין במג"א ובגר"א, ובאליה רבה כתב: "במג"א [ס"ק יב] תמה דאין מי שחולק להיקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע, ומ"ש ב"י בשם הריב"ש [ס"ס שלז] היינו לומר כשנעשה לו נס צריך לברך גם הגומל, אבל בדבר שמנהג העולם פשיטא דאין לברך שעשה לי נס ע"כ. ולענ"ד מדכתב הריב"ש וכיצא בנסים אלו אלמא דגנבא ונפל כותל ניסים קרא להו".

ובאר שנקט כאן שלא כמג"א, לפיו ההבדל בין שני סוגי הניסים הוא בצורת הסכנה.

וכך כתב המג"א בסק"א בהסבר נס היוצא ממנהג העולם: "כגון שנפל עליו אריה או גמלא פריצא", וכתב על כך בשעה"צ: "ומהמגן אברהם בסעיף קטן יא נראה לכאורה דלדידיה לא קאי מנהג של עולם אהצלה אלא על הסכנה, דאם הסכנה היה דבר שאינו מנהגו של עולם, כגון שנפל עליו חיה, מקרי נס אף על גב שהצלה היה בפשוט בלא נס, כגון שברח ממנה או שנתקבצו הרבה בני אדם והבריחו אותה, אף על פי כן מקרי נס אפילו לדעה ראשונה, אכן כשנפלו עליו גנבים, זה מקרי מנהגו של עולם, ולהכי אין מברכין, אכן מאבודרהם מוכח כמו שפירשתי". ולמד כן הח"ח מדברי אבודרהם המובאים בבית יוסף שהם מקור דברי השו"ע. וז"ל אבודרהם: "דוקא בנס שיוצא ממנהג העולם כגון מעברות הירדן והים וכמר בריה דרבינא דנפיק ליה עינא דמיא, אבל נס שהוא ממנהג העולם כגון שבאו לו גנבים כו', וא"ת פורים שהיה נס כמנהג העולם ומברכין, ואיכא למימר דהתם נמי יצא ממנהג העולם שבטל כתב המלך הפך דת פרס ומדי, ועוד שהרג פ' אלף מאומתו עבור אהבת אשה ואין זה מנהג העולם, ובחנוכה מפני פך השמן" עכ"ל. משמע מהדברים שמוקד העניין הוא צורת ההצלה. ושמא י"ל שתמיהת המגן אברהם על היש מי שחולק קשורה להבנתו שהעיקר הוא אופן הסכנה ולא ההצלה, ועל כך תמה שאי אפשר שכל דבר הקורה באופן טבעי, יחשב נס, אך למ"ב כאמור, החילוק הוא

נמצא שהדין בהלכה זו הוא על אופן ההצלה, וישנה מחלוקת מה נקרא נס, הדעה עיקרית מצריכה למעלה מדרך הטבע. דוגמא לנס כזו בדורותינו דוגמא לנס כזה בזמננו הביא בברכת ה' [ח"ד עמוד תסד] ממעשה בבבא סאלי שאמר שיש מעין בקרבת מקום מסוים, ומצאוהו, ואח"כ נעלם, או כמו שסיפר הרב אשר וייס על רבו הרבי מקלויבבורג [ירחון האוצר ה']: "בצעדת המוות הארוכה שבשלב האחרון של השואה, כאשר הנאצים הוליכו אותם מעיר לעיר, הם חנו בלילה ליד נהר, וברשותם הנוראה הנאצים אמרו לאנשים היו צמאים ויבשים כסלע, ומים לא באו לפיהם במשך ימים שמי שיעבור את הקו ייהרג מיד, וחנו 300 מטר מהמים. היו יהודים שלא יכלו לשלוט ברוחם שרצו למים ונקטלו ביריה. הרבי אמר לכולם לשבת במקומם ולחפור, וה' יעשה נס. כולם ישבו וחפרו, ויצאו למים מים, ושתו לרוייה".

אולם ישנה מחלוקת משמעותית נוספת, וכדלקמן.

האם סוג הצרה קובע או סוג ההצלה

המ"ב העוסק באופן ההצלה, הולך בכך לשיטתו, שכן בהסבר הדעה הראשונה כתב [סקכ"ט] מהו יוצא ממנהג העולם: "כגון עובדא דנזכר בש"ס באחד שהלך במדבר והיה בסכנת מיתה מחמת צמא ואיתרחיש ליה ניסא ונפק ליה מעין מים וכיוצא בזה ולגבי נס שהוא מנהג העולם כתב בסק"ל: "וניצול - ג"כ כדרך מנהג העולם דהיינו שצעק לעזרה או שנודמנו ב"א שם וברחו". ובשער הציון סקכ"ו הרחיב את היריעה

וכתב על דבריו בשעה"צ: "וראיתי בנשמת אדם שגם הוא כתב בתחלה כדברינו, אכן אחר כך חזר מזה ממעשה דארי שהובא בגמרא, ולעניות דעתי אינה ראייה כלל, דהא אמר שם דאתעביד לה ניסא, משמע דהיה שם איזה נס ולא פירש הש"ס מה היה".

עוד הביא בנשמת אדם ראייה לחזרתו, מדברי הריב"ש שהזכיר נפילת כותל על האדם כסיבה לברכה על נס, משמע שלא משנה איך ניצל והעיקר שהסכנה היתה דבר שאינו מנהגו של עולם. וגם על כך ענה בשעה"צ: גם מה שהביא שם ממעשה דריב"ש דמוכח דלכולי עלמא כשנפל עליו כותל מקרי נס, לעניות דעתי לכולי עלמא מקרי זה נס גמור, דדמי לנפל לגוב של אריות [ובענין הצלה מדריסת שור, יהיה תלוי באיזה אופן היה ההצלה, אם היה בדרך נס גמור או במנהגו של עולם כגון על ידי בריחה וכיוצא בו]. וכן פסק גם הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת עקב אות יא): "מי שנעשה לו נס באיזה מקום, דבר שהוא יוצא ממנהג העולם ותולדתו, כגון שנפל עליו כותל, או תקרה, או אבן גדולה, וכיוצא בזה שבדרך הטבע ראוי שימות, וניצול מן המיתה, ה"ז מברך בכל עת שיגיע לאותו מקום, בא"י אמ"ה שעשה לי נס במקום הזה".

באופן ההצלה, ו"כל דבר שמזמין ה' ברגע זו בדרך התולדה ג"כ מקרי נס", מה שלא יכול להאמר לדעת המג"א וצ"ב.^[א]

ולדעת המגן אברהם יש לשאול: "וא"ת אי הכי למאי אצטריך תלמודא לאשמועינן הני עובדי, דהוה בהו שינוי טבע, תיפוק ליה בלא"ה מיבעי ליה לברוכי שניצול מסכנת נפש כגון גמלא פריצא וצמאון, דאית בהו סכנתא" [לשון המור וקציעה סימן ריח, ותירוצו]: "י"ל לפ"ד הריב"ש מאן לימא לן דהוה סכנתא ממש, דילמא צערא בעלמא הוה, ולא הוי בעי ברוכי, אי לאו משום דאתרחיש ליה ניסא בשינוי מנהגו של עולם, מלבד שי"ל דאין הכי נמי דלא אצטריך ליה אלא מעשה שהיה כך היה".

דעת החיי אדם

החיי אדם [נשמת אדם סה,א] סבר בתחילה כדעת המ"ב, אך כתב: "וצ"ע שהרי אמרינן ריש הרואה ההוא גברא דהוה אזיל נפל עליה אריה אתעביד ליה ניסא ואיתצל, א"ל רבא כי מטית להתם אמור ברוך שעשה לי נס כו', והרי שם לא נזכר כלל דהצלה היה בדרך נס כרבינא, רק שניצול, ואפילו הכי אמר רבא שיברך, והביאו הרי"ף והרא"ש ש"ש".^[א]

[ב] כתב בשבט הלוי חלק ז סימן כח: "ושיטת המג"א שם לא ברורה כ"כ דקרי ב...ס"ק י"א נפילת חי' וגמלא פריצא נס שלא כדרך הטבע דר"ל שהסכנה הי' שלא כדרך הטבע, ובס"ק י"ב דעת המג"א דהיכא דסכנה דרך הטבע צריך שיהיה הנס שלא כדרך הטבע, הדברים באמת דחוקים". נראה שהבין בדברי המג"א בסקי"ב שאופן ההצלה, יכול להיות סיבה נוספת לברכה, בשונה ממש"כ למעלה, שעסק רק באופן הסכנה וצ"ב.

[ג] בשו"ת איש מצליח (ח"ב סימן יא) התקשה לקבל את הבנת המ"ב בנשמת אדם וכתב: "לע"ד על הסכנה לא אמרה אדם מעולם, רק על ההצלה... אבל דברי הנשמת אדם כך הם, דמייקרא ס"ד שאינו מברך עד שתהיה ההצלה בדרך נס גלוי ממש שאי אפשר לתלותו במקרה כלל... ושוב מסיק שלא נתכוון הרד"א למעט אלא גנבים, אבל כל שהיה קרוב מאוד חלילה למיתה... בדרך טבע וניצול, הכל בכלל הצלה בנס יוצא ממנהג העולם ומברך".

השלכות למחלוקת במקרי הצלה שאינם חורגים מהטבע

נפ"מ נוספת אפשרית כתב בשבט הלוי (ז), כח) באחד "שקרה לו שהלך הוא וחבירו על נהר שנעשה קרח ונשבר הקרח תחתיו והיה בסכנה עצומה, לולי שהקב"ה עזר שחבירו הצילו, ולא נשבר שוב הקרח..יותר נראה מש"כ בנשמת אדם שם דכל היכא דהסכנה בטוחה ז"א שהיתה סכנת מות בטוחה וניצל מזה זהו כבר בגדר נס כיון שעפ"י טבע אין מוציא ממצב סכנה זה, הגם שההצלה עצמה לא היתה ע"י שינוי הטבע ממש".^[1] ולהבנתו, לדעת המ"ב צריך נס יוצא מגדר הטבע, אך הוא פוסק כנשמת אדם. לעומתו בשו"ת להורות נתן (ח,יא) שנשאל על אותו מקרה פסק לא לברך בשם ומלכות, שלא כנשמת אדם: "ותבא לדינא בנדון דידן, דלדעת הריב"ש (סי' שלו) דנראה דס"ל שאם באו גנבים או שודדי לילה וניצול מהם הוי בגדר נס ומברך עליו עיין שם..ולדעה זו ודאי שמברכין בנדון דידן. אבל לשיטת הר"א מלוניל דאין מברכין אלא על הנס היוצא ממנהג העולם, נראה דבנדון דידן לא שייך לברך, דאע"ג דההצלה היתה בדרך מופלאה שחבירו שכב על הקרח והוציאו, והקרח היה עלול להשבר, וגם שהיה ביכולתו לצאת מן המים הקרים כשהוא לבוש בבגדיו שנספגו במים, אשר כובד המים מושכו למטה, ואין ספק שהצלתו היתה בדרך פלאית, ומכל מקום אין לומר שהוא יוצא ממנהג העולם למעלה מן הטבע, כי השי"ת נתן לו ולחבירו

נפ"מ בין שתי השיטות תהיה במקרה שקרה לבתו של החיי אדם. בנשמת אדם שהובא בשער הציון הוזכר הדבר בקיצור: "ולכן צויתי לבתי שנפלה עליה החומה שבכל זמן שלא תראה אותו מקום ל' יום, כשתבא לשם תברך שעשה לי נס בשם ומלכות, וכן כל יוצאי יריכה בניה ובנותיה יברכו שעשה נס לאמנו במקום הזה ובני בנים יברכו שעשה נס לאבותי או לאבותינו אם יהיו רבים, ולשאר בני ביתי אף שכלם היו בסכנה ועמדו שם סמוך לנפילת החומה וכלם נפצעו קצת, כיון שלא היו בסכנת מיתה ממש לא יברכו ברכה זו, וברוך ה' אשר הציל אותנו", ובחיי אדם במקום אחר [קנה, מא] הרחיב ותאר בצורה המבהירה שההצלה לא הייתה באופן על טבעי: "וכן אנו עושים על הנס שנעשה לנו בשנת תקס"ד אור ליום ט"ז כסליו, שהיתה הריגה בחצר שאני דר בו מחמת הבערה שיצאה ללהב מן פולווער (אבק שריפה) ונפלו כמה בתים בחצר וגם בית אחד שלי. ומחדר שהיו שם כל בני ביתי, נפל ב' חצי חומות וקורה אחת. והחומה נפל על בתי וויטקע, עד שהיה כפסע בינה לבין המות.. וה' יתברך ברחמי וחסדיו חשב לנו הדם כקרבן לכפר, והצילנו ונשארנו כולנו בחיים".

[1] "וכגון מי שנפל עליו בית או חומה גדולה שבדרך הטבע אין הצלה מזה, ולפעמים רואים ששאר בני אדם ר"ל נהרגים כולם ואחד יוצא בלי פגע וכיו"ב, בודאי זה נס גמור ומש"כ מג"א ס"ק י"ב דהאיך יעלה על הדעת להקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע, ולפי הבנת המ"ב ר"ל דוקא חוץ ונגד הטבע ממש זה עצמו צע"ג דסוגיית חז"ל והלשון אינו כן, אבל כדברי הנשמת אדם הוא עיקר, וכיון דהגאון חיי אדם בנ"א כותב שהורה כן הלכה למעשה, וכן הגאון יעב"ץ במו"ק סי' ריח ובסוף ספרו שם חולק מאד על המג"א ועבד עובדא בנפשי' לברך על נס טבעי, בענייני דהכי נקטינן".

כוח ואומץ בדרך הטבע לצאת מן המים, היה מקרה חריג נחמת צירוף מקרים נדיר זה ולשיטה זו אין לברך".

כמה מחברים עמדו על נקודה זו בדברי המשנה ברורה ופקמקו בה

האם לדעת המשנה ברורה צריך יוצא מגדר הטבע ממש

עמד על נקודה זו בשו"ת איש מצליח (ח"ב סימן יא), והוא תמה על המ"ב שכן בתשובה לראיית הנשמת אדם מהריב"ש, "השיב דכשנפל עליו כותל עליו לכו"ע מיקרי נס גמור דמי לנפל לגוב של אריות, ובדריסת שור תלוי אם הייתה ההצלה בדרך נס גמור או ע"י בריחה וכיוצא... ועפ"ז קבע במ"ב... דברי החיי אדם שאם נפל עליו אבן וכיו"ב או שעברה עליו עגלה טעונה שברך הטבע היה מת וניצול מברך, וביאר בשער הציון שזהו גם לדעה א' בשו"ע... דגם זה הוא נס גמור דדמי לנפל לגוב של אריות" והעיר האיש מצליח "ערכך ערבא צריך, דהא איתא בגמרא דברכות... נפל לגוב אריות אין מעידין עליו שמת..."^[ה], והאריך בזה^[ו] וכתב

עד כה למדנו שנחלקו הפוסקים האם צריך סכנה בטוחה או הצלה בדרך נס. אולם גם לדעה שצריך הצלה ניסית יש צורך לברר מה גדר הדבר... בספר מעדני אשר סימן קכא העיר שגם המ"ב המצריך יציאה מדרך הטבע, בהצלה ולא בסכנה, מצריך לברך אף במקרים שאינם חריגה גמורה כדבריו למשל בשעה"צ סקכ"ו שאם נפל עליו כותל מקרי נס גמור, ובסקכ"ח הסכים שאם נפלה עליו אבן או עברה עליו עגלה נקרא נס גמור למרות שיכול להיות לזה הסבר טבעי וכתב "נראה דמש"כ המשנה ברורה דבעינן דההצלה תהיה דרך נס היינו דההצלה תהיה ע"י הסתברות רחוקה, ובכל הני. היות וברוב רובם של המקרים מתים מדבר זה, ואצלו

[ה] מעניין לציין שלדעת הלהורות נתן אף המ"ב יודה במקרה הנזכר לעיל: "אף למאי שכתב המשנה ברורה.. הנה התם כבר פגע בו הדבר הממית, דהיינו שכבר נפל עליו האבן שיש בה כדי להמית, וכן שעבר עליו עגלה טעונה או שדרסו שור או שנפל לגוב אריות שהסיבה הממיתת כבר פגע בו, ואם ניצול הרי זה נס. אבל בנדון דידן, עצם הנפילה למים אינה ממיתה, אלא אם אינו יכול לצאת משם וזוהי סיבת המיתה, וכיון שהקדים לצאת א"כ עדיין לא פגע בו הדבר הממית נמצא דמה שיצא חי אינו דבר היוצא ממנהגו של עולם, כיון דעדיין לא פגע בו הסיבה הממיתה. ובגוב האריות אם האריות רעבים הרי זה כפגע בו סיבה הממיתה כי אין מידם מציל. -אף שכתבנו לעיל להשוות את הדעות מ"מ מידי ספיקא לא נפקא] ולפ"ו ודאי שאין לברך בנדון דידן".

[ו] גם בשו"ת להורות נתן דלקמן האריך בעניין גוב אריות: "מה שהבאנו לעיל דברי המשנה ברורה (סי' ריח שער הציון אות כו, כח) דבנפל לגוב אריות הוי נס גמור ופשיטא דמברך, הנה למד כן מהא דאיתא שם (סעיף ז') דהוראה גוב האריות של דניאל מברך שעשה נס לצדיקים במקום הוה. ברם הרי ביבמות (קכא.) איתא נפל לגוב אריות אין מעידין עליו, ופירש"י שם ד"ה אגב איצא דגוב אריות רחב הוא ואין עומד עליהן ופעמים שאינם רעבים ואין אוכלין אותו, ובתוס' שם (קכא:) ד"ה אין מזכירין מעשה נסים כתבו, דבנפל לגוב אריות אינו ממש מעשה נסים אלא יש לתלות שאינם רעבים עיין שם. וא"כ לאו בכל גוונא הוי נפל לגוב אריות בגדר נס, ורק בדניאל הוי נס גלוי, וכדאיתא בקרא (דניאל ו, כה) ואמר מלכא והיתיו גובריא אלך די אכלו קרצוהי די דניאל ולגוב אריותא רמו אינון בניוהו ונשיהו ולא מוטו לארעת גובא עד די שליטו בהון אריותא וכל גרמיהון הדיקו, ומבואר דהאריות היו רעבים שהרי אכלו מיד את אוכלי הקורצא על דניאל, ורק דניאל ניצול בנס גלוי שלא אכלוהו האריות הרעבים, אבל בלא"ה לא הוי נס גלוי".

בראשית, ומספיקא אין לברך" אבל עכ"פ לדעת המשנה ברורה משמע שאין צורך בנס הצלה החורג מגדרי הטבע כדי לברך.

ויש הבדל בין הגדרת האיש מצליח לפיו אין לברך 'כל שיש לתלות חלילה במקרה', ומעבר לזה מברכים, לבין הלהורות נתן המעלה מלשון הראב"ד הגדרה: 'שיהא נולד דבר חדש בדרך נס אשר נראה בחוש שהוא מעשה שמים, ויש בו שינוי מעשה בראשית'. וראה לקמן, שגם הוא חוכך להגדיר אחרת, עקב דברי אבודרהם.

האם יש ראייה מדברי אבודרהם לדעת המ"ב

כפי שהוזכר, לכאורה משמע מדברי אבודרהם, שאין צורך בשינוי סדרי בראשית, שכן בהסברו מדוע מברכים בפורים שעשה ניסים, הזכיר שני ניסים שאינם כאלו "שבטל כתב המלך הפך דת פרס ומדי, ועוד שהרג שמונים אלף מאומתו עבור אהבת אשה ואין זה מנהג העולם", אולם יש להעיר [ועמד על כך הרב אריאל אדרי בספר שחר אהללך סימן כו] שביחס לחנוכה כתב אבודרהם: "בחנוכה לאו משום מעשה דיהודית מברכין שעשה נסים אלא משום פך השמן שהי' חתום בחותמו של כ"ג ולא הי' להדליק אלא יום אחד ונעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים שהי' כמעשה אליהו ואלישע". משמע שצריך חריגה מדרך הטבע, וכיצד כתב על פורים מש"כ? ונשמע מזה שהניסים שכתב בפורים שמקומם בהחלטות של המלך, נחשבים חריגה מהטבע^[1], אבל התרחשות מלחמתית וכדומה, לא.^[2] ולפי זה צ"ל בדעת המשנה ברורה שהדוגמאות בהם כתב לברך כנפילת כותל

עוד "וכן מה שנסתפק הרב שם בשער הציון אות כט בנפל מן הסולם, אם אפילו לדעה ראשונה מברכין כל שהיה בגובה מקום..לפי האמור פשוט שאין לברך" כיון ש"יש לתלות חלילה במקרה".

וכן תמה בשו"ת להורות נתן (חלק ח סימן יא): "וראיתי במשנה ברורה (סי' ריח סקל"ב), שאם נפל עליו אבן וכיו"ב או שעבר עליו עגלה טעונה שבדרך הטבע היה שימות עי"ז וניצול, כשיגיע לאותו מקום יברך, וכתב בשער הציון שם (אות כח) דאפילו להשיטה דבעינן נס גמור גם זה נס גמור הוא דדמיא לנפל לגוב אריות עיין שם. ולענ"ד צריך עיון, דמלשון היש אומרים שבתשובת הראב"ד הנ"ל שאין לברך "אלא על נס חדש שהוא מעשה שמים כמקום שנעשו בו נסים לאבותינו ונס דגמל דפרקא ליה אשיתא וערבות דאתיליד ליה עינא דמיא", משמע דבעינן שיהא נולד דבר חדש בדרך נס אשר נראה בחוש שהוא מעשה שמים, ויש בו שינוי מעשה בראשית, אבל בנפל עליו בית ליכא היכרא של שינוי הטבע. ואפילו בנפל לגוב אריות ליכא היכרא וכדאיתא בסנהדרין (נט). ברבי תנחום דשדיוה לביבר ולא אכלוה ואמר ההוא צדוקי האי לא אכלוה משום דלא כפין הוא עיין שם. [ועיין עוד לקמן אות ט']. וכיון שכתב הרדב"ז לחוש לדעה זו, א"כ מספיקא אין לברך אפילו בכהאי גוונא. והא דאמרו בברכות (נד.) דבנפל עליו אריה דהוי נס ומברך, היינו משום דהתם נפל עליו אריה שרצה לטרפו וחזינן דהוי כפין, וניצל בדרך נס גלוי, הא לאו הכי אין זה שינוי במעשה

שאינו שינוי במעשה בראשית, שפיר מברך, וכמ"ש"כ המשנה ברורה..."

והצלה מדריסת שור, אין להסבירם כמו נצחון במלחמה ולכן נחשבים יציאה מדרך הטבע.

הכל מודים שאצבע אלוקים היא

הגדרה נוספת מצינו בט"ז [ריט"ו] בהסבירו את ההבדל בין הגומל לשעשה לי נס: "הטעם דברכת הנס ניתקן תוספת על מה ששייך לברכת הגומל בדבר שהוא חוץ לטבע לגמרי, והכל מודים שאצבע אלקים היא, אבל הגומל הוא אף על פי שנעשה לו תשועה שאפשר דרך הטבע מ"מ הוא מחזיק טובה לו יתברך ולתלות בהשגחה". נראה שהיא תתאים גם לדברי האיש מצליח שאינו מקבל את פסיקת המ"ב בנפל עליו כותל וכו' ומגדיר שאין לברך כשאינו יוצא ממש מדרך העולם כלומר, 'כל שיש לתלות חלילה במקרה'.

בשו"ת בצל החכמה [חלק ה סימן סב] כתב לענין ניצול שואה שחוזרים למחנות: "מעשה בנד"ד שכידוע כל מחשבותם של אותם רשעים היתה להשמיד להרוג ולאבד ושלא יזכר ח"ו שם ישראל עוד, ולשם כך

גם בשו"ת להורות נתן הנ"ל, כתב לאור דברי אבודרהם: "יתכן לומר דאפוי פלוגתא לא מפשינן, ולכן יש לנו להשוות את שיטת היש אומרים שבתשובת הראב"ד עם שיטת רבינו אשר מלוניל המובא באבודרהם, וכיון דרבינו אשר כתב דעל נס פורים מברכים משום שהצלה היתה שלא כמנהג העולם וטבעו, דמה שבטל כתב המלך והרג קרוב לשמונים אלף מאומתו אין זה מנהג העולם עיין שם, ומשמע דס"ל דאף שאין זה שינוי במעשה בראשית מ"מ מברך כיון שאינו מנהגו של עולם וטבעו, א"כ יש לומר דגם היש אומרים שבתשובת הראב"ד מודים לזה, דהיכי שהנס היה באופן שלא ממנהגו של עולם שפיר מברך ואף אם ליכא שינוי במעשה בראשית, וא"כ גם כשנפל עליו בית וניצל דהוי שינוי ממנהגו של עולם, אף

[ז] הסביר זאת הרב הלל פבנר [המאור שנה כ"ט חוברת ב']: "נמצינו למדין שישועה והצלה שבאה ע"י הנהגת אדם שלא כמנהג הרגיל דינן כדבר שנעשה שלא כדרך הטבע ודבר זה מקורו בגמרא סנהדרין פ"ב ע"ב א"ר יוחנן ששה נסים נעשו לפנחס אחד שהיה לזמרי לפרוש ולא יפרש ושהיה לו לדבר [לזעוק לאנשי שבטו לסייעו רש"י] ולא דבר. הרי שזה שלא נהג זמרי כמנהג העולם שנשמרים מאד לנפשם נחשב לנס, ואע"פ שיש למצוא טעמים להנהגתו שמסתמא לא ידע כלל ההלכה שקנאים פוגעים בו שהרי נתעלמה הלכה זו ושודוקא בשעת מעשה ואפשר שלא הרגיש כלל שפנחס בא להרגו, וחשב כאנשי שבטו שהניחו לפנחס ליכנס שאף הוא לעשות צרכיו כנס, וע"כ לא נזהר ממנו, אלא שמכל מקום כיון שהיה לו לחוש ולזהר נחשב לנס מה שלא נזהר ולא קרא לעזרה וכן גם מ"ש הרא"ש מלוניל בענין הנהגת אחשוורוש אינו רחוק כ"כ מהשכל שמכיון שהכתב היה ע"י שצוה המן והוא הרג אותו מפני כמה דברים הוכרח לבטל אותו בכל אופן שיוכל, וכן גם זה מה שהניח להרוג רבבות המאומות אינו רחוק כ"כ ממעשי מלכים אחרים, ובפרט שהיו מאומתו של המן וכל זה הרי מלושב בטבע שאסתר הזמינה את המן כדי לקנאותו במלך וכו', ומ"מ נחשב לתקופו של נס מה שאחשוורוש הרגיש וראה על ככה ונדדה שנתו וכו' ע' בגמ' מגילה ט"ו וי"ט".

[ח] וראיתי מי שכתב שהניצחון בחנוכה אינו עומד בפני עצמו, שכן גם אחריו היו, וכן אפשר לפרשו כדבר טבעי, ונס פך השמן הוא שמלמד גם על הניצחון הצבאי שהוא בעל משמעות וכבר עמדו רבים על הקשר בין הניסים ועל הלימוד מפך השמן לנס המלחמה [ראה למשל במהר"ל בספר נר מצווה] ולכן צוין הוא וצ"ב.

נראה שלדעת המ"ב אכן יש לברך ולדעת האיש מצליח^[ט] והגדרת הלהורות נתן מדברי הראב"ד [אף שהוא עצמו חכך אח"כ בזה, וכדלעיל] יש מקום לומר שלא יברך.

נמצא אם כן שישנן מספר שיטות: הדעה השנייה בשו"ע לפיה יש לברך גם על נס שאינו חורג מהטבע. ובדעת הדעה הראשונה והעיקרית המצריכה יציאה מהטבע ישנן מספר הבנות: א. צריך סכנה בטוחה [לשון שבט הלוי ע"פ הנשמת אדם ומו"ק]. ב. צריך הצלה בדרך נס. כאשר אין ל"תלות במקרה חלילה" והכל מודים שאצבע אלוקים היא מוסכם כנראה שיש לברך [מלבד צד בדברי הלהורות נתן, שלפי הראב"ד צריך 'שיהא נולד דבר חדש בדרך נס אשר נראה בחוש שהוא מעשה שמים, ויש בו שינוי מעשה בראשית'].

לעומת זאת, אם נפל עליו אבן וכיו"ב או שעבר עליו עגלה טעונה שבדרך הטבע היה שימות עי"ז וניצול, ישנה מחלוקת האם כלולים מקרים אלו ביציאה מדרך הטבע, ויש לדון האם זוהי מחלוקת עקרונית, או נקודתית בישום העקרונות.^[י]

הקימו מעיקרא כל אותן מחנות השמדה. ואם כי בתחילה נתנו להם להעצורים לעבוד היינו כדי לענותם ולמצות לשד כוחם ולהנות מעבודת חינם, אבל לא הסיחו דעתם לרגע מהריגה והשמדה ר"ל, לכן גם אם ניצולו ע"י התקדמות והתקרבות צבאות של מדינות המערב, שאותם רשעים נסוגו אחור מפניהם והשאירו בחיים את אלה מבני ישראל שזכו עדיין להיות בחיים באותה שעה, מ"מ לא גרע נס זה מאילו באו עליו לסטים מזויינים וברחו ע"י שנודמנו בני אדם לשם, דמבואר שמברך שעשה לי נס בשם ומלכות". ובספר בחשוקי חמד (ב"מ קו.) כתב: "שאלה. מעשה באחד ששמע את האזעקה, ונשכב על הארץ, ונפל לידו טיל, ובהשגחה פרטית לא התפוצץ, ואם היה מתפוצץ לפי דעת כל המומחים היה נהרג, האם מברך הגומל, וגם ברכת שעשה לי נס? תשובה. נראה שכיון שבדרך הטבע טיל שיוורים מתפוצץ, וכאן אירע נס בהשגחה פרטית, הרי זה כמו אריה שבה עליו לטורפו, שבדרך הטבע היה מת, ונעשה לו בהשגחה פרטית שלא טרפו שמברך, גם כאן יש לו לברך.. כל שלושים יום כשיבא למקום הנס, בשם ומלכות 'שעשה לי נס במקום הזה'.

[ט] ועל פיו ועוד, הלך הרב דוד יוסף בהלכה ברורה וכן בברכת ה' לרב משה לוי. זה המקום להעיר שיש לברר את דעת הרב עובדיה בעניין שכן בחזון עובדיה (ברכות עמוד שלח-ט) כתב שאם נפלה עליו תקרה או אבן גדולה, שבדרך הטבע עלול הוא למות, או שנפל תחת גלגלי המכונית, וניצול ממות... יברך... אבל על נס שהוא ממנהג העולם כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידו סכנה, או שירו עליו יריות ולא פגעו בו, אינו מברך, ולא ביאר מה ההגדרה המדויקת. ובהלכה ברורה שם כתב שסובר כנשמת אדם שכאשר יש סכנה ברורה, מברכים. וראה עוד בהליכות שלמה [תפילה עמוד רע"ט]: "כשנשאל אם לברך... כשעובר במקום שאירעה לו תאונה קשה רח"ל, וחזר לאחר זמן רב לאיתנו, השיב שאין אנו יודעים מהו בגדר נס, ומהו עדיין בגדרי הטבע".

[י] מובא בעליות אליהו [מהדורת תשמ"ט עמוד ס"ח]: "ספר לי הרה"ג מ' זלמן זאב נ"י מ"מ בפה אשר הגאון חמי זקני מו"ה חיים מוולאזין נ"ע אמר כי כבואו לגשר העובר על נהר סמוך ראמנאווע הסמוכה לסלוצק צריך לברך ברוך שעשה לי נס במקום הזה, כי שמה עברה זקנתו של הגאון עם בתה היא אם הגאון אשר הייתה אז ילדה מוטלת בכר עריסה, ונפלו למים וברוב עמל הצילו דרך נס אך את הכר עם התינוקת אשר צפה למעלה, ולחממה

ברכה לחטופי אנטבה

החוטפים ששליחותם על עסקי נפשות ואף אם נאמר שאת כולם לא היו הורגים מ"מ כל אחד מהנחטפים היה ודאי בספק מיתתו ממשי גם ריחפה עליהם סכנת מות ע"י נשיא אוגנדה הרוצח והרודן אידי אמין שהיה מפורסם ברשעתו שאין חיי אדם אצלו אלא כשרץ ההולך על הארץ וכל צבאו וחיילותיו צייטו לו בחיל ורעדה ואע"פ שהיה עם החוטפים ועמו מו"מ להחליפם ולשחררם באם יעמדו בתנאים שבקשו לשחרר את כל הרוצחים והמחבלים וכו' מ"מ בקשו דברים שאף ממשלה יהודית לא היתה יכולה למלאות דרישותיהם וגם ע"י כך מעמיד את כל ארץ ישראל והיהודים בכל העולם בחזקת סכנה וישנה שאלה אם מותר לציית ולקבל התנאים שבקש א"כ הסכנת מות ריחפה עליהם כל הזמן" [אמרי הלכה ומנהג סימן יא].^[1]

לאור זאת נרצה לדון בשאלה שעלתה בדור האחרון והיא נפ"מ נוספת לכל הנידון כאן . מי שנחטף לאנטבה בתמוז תשל"ו ושוחרר משם בס"ד בידי צה"ל, האם כשיחזור לשם צריך לברך [שאלה זו הועלתה בשעתו ע"י הרבי מלובביץ',^[2] ובעקבות שאלתו דנו בזה מספר פוסקים, וכדלקמן]. בתחילה נביא דברי ת"ח שכתבו על כך, ובתוך הדברים , גם ביור דעתו העקרונית של שולחן ערוך הרב, בהגדרת הגם עליו מברכים. כיון שהייתה זו שאלה ייחודית, דבר שאינו קורה כל יום, יש להאריך מעט בהבאת הדברים, הסברות וניתוח המציאות.

מבצע אנטבה לדעת הנשמת אדם

ולכאורה לדברי החיי אדם ברור שיש לברך, שכן לפיו עיקר הדבר תלוי בעוצמת הסכנה וכאן "לדעת מומחים ויודעי דבר בנוסף על הסכנה שריחפה עליהם ע"י

ולנגבה שמו אותה כתגורר הוסק ונכווה רגליה מכות אש ובאתה באש ובמים והקורא הדורות מראש וידע כי מאת הילדה הזאת יצא פרי צדיק גאון עולם בזכותו נצולה ...". יש לעיין האם ניתן להסיק מכאן שלדעת ר' חיים מוואלווין מברכים על יציאתו ממצב של סכנת מוות, אף שאופן ההצלה לא היה מחוץ לסדרי הטבע, וזאת כדעת מחותנו של רבו הגר"א, הנשמת אדם.

[יא] בקובץ המאור שנה כט א עמוד 31 הובאה השאלה בנוסח זה: "היהודים שניצולו מאוגנדה ויצאו ממות לחיים על ידי צבא ההגנה של מדינת ישראל, ויש חוששים שיעשו עי"ז חיזוק להשיטה דכוחי ועוצם ידי וכו' , מעתה השאלה אם יודמן והניצולים יבואו שוב לשם, אי חייבים לברך שעשה לי נס במקום הזה", משמע שאין הדיון על גדר הנס, ובזה היה פשוט לרבי שיש לברך, אלא שהסתפק מטעם אחר, [וראה שם בדברי הערוך הרב אמסעל: " שבונוע לכחי ועוצם ידי וגו' תמיהתי רבה על ..האדמו"ר שליט"א שחידש כאן חששא זו ואיני יודע היכן להעמיד את החשש הזה האם בתוך ג' עבירות או בתוך שאר העבירות וחילול שבת בכללן ..ולא מצאתי לשום אחד מכל מוני המצות שהי' מונה זה ללאו] אולם רוב המשיבים דנו בשאלה של גדר הנס כפי שנשמע מניסוח דברי הרבי המובא במק"א [למשל בקובץ התמים מוסף בית משיח כ"ו עמוד 20].

[יב] נציין שבחזון עובדיה (ברכות עמ' שפא) כתב שיברכו הגומל, ולא הזכיר שעשה לי נס, וראיתי בקובץ שואל ומשיב סימן ב', שכתב הרב מיכאל אסולין שלדעתו לא היה זה מצב סכנה שכן רואים שברוב במקרים בעבר ובהווה, חטופים משוחררים, והוסיף שהצגת הדברים בספראמרי הלכה ומנהג, כאילו התנאים שהציבו המחבלים שם לא היו ברי קיום ע"י מדינת ישראל אינה כה פשוטה, שכן דובר שם על ארבעים מחבלים וצ"ב. והאריך לבאר שגם ההצלה לא הייתה כזו היוצאת ממנהגו של עולם, כמו שהוזכר לעיל שאבודרהם הזכיר בחנוכה רק את פך השמן. וכאמור לעיל אכן יש כאן שאלה הדורשת ליבון.

העולם וכשיצאו ממנה הר"ז נס מפורש וחייבים לברך".

מבצע אנטבה לדעת המצריים הצלה באופן של נס גלוי

ולפי הפוסקים המצריים נס היוצא מגדר הטבע באופן ההצלה, הציג את הצדדים באופן מבואר הרב הלל פבנר [המאור כט, ב]:

"הנה מצינו בניסים כמה מדרגות א. נס גלוי בשינוי הטבע, ועיני דמיתו דובי בקרנייהו נקרא ניסא רבא (ב"מ קו). ב. נס שיש בו תפיסת ידי אדם, ואת הארי ואת הדוב הכה, ונקרא ניסא זוטא (שם) מכיון שאדם הוא ג"כ בעל כח וגבורה וחכמה. ג. נסים מלובשים בטבע עד שהרוצה לטעות יכול לומר מקרה הוא (עיין ט"ז ריח סק"ו) עד שלפעמים אין בעל הנס מכיר בניסו. ולפ"ד הרא"ש מלונגל, הי"א הראשון שחש לו המחבר, אין חייב לברך אלא בנס מסוג א, או ב' שכנראה היינו ההיא עובדא בגמרא בההוא גברא דנפל עליה אריא ואיתעביד ליה ניסא ואיתצל מיניה, שלא פורש מה נעשה לו, כבההיא עובדא דגמלא פריצא, ומשמע שניצל ממנו ע"י השתדלות, שעכ"פ ניכר בזה שהוא שלא כדרך העולם, והכל מודים..שאצבע אלוקים הוא

וצריך לברר אם ההצלה מאנטבה הייתה מסוג ב, או מסוג ג'. והנה בכמה פרטים התנהגו השבאים שלא כמנהגם הרגיל, לא הרגו ר"ל, שום יהודי... כדי שיהיו מוכרחים להכנע לתביעותיהם..ב. החוטף הגרמני שרץ

וב"כ הרב שמואל הלוי הבר [המאור כט, ב]:..ומעתה נחזור לנד"ד בנס אוגנדה הנה לא מיבעיא לדעה הב' שבשו"ע וודאי עליו לברך .. אלא אף לדעת אדמו"ר המכרעת הלכה למעשה הנה ברור דהיה זה סכנה של לסטים ממש ואפ"ל דגריעי מלסטים, כי עיקר ענינו של הלסטים לשדוד הממון אלא שיש סכנה שגם ירצחו, משא"כ בעובדא דירן הרי הודיעו ברור שהם יהרגו את החטופים באם לא יקיימו תנאם, ופשיטא לכל מבין שא"א היה לקיים כל תנאם, כי אף שבקשתם הראשונה לשחרור סכום מסוים של חבריהם הכלואים במדינות שונות היה אולי יכול להתקיים, אך בקשה זו הייתה רק שלב ראשון לבקשות שונות ומשונות אשר וודאי שא"א הי לקיימם, וע"כ כה"ג לא חשוב שיהיה ההצלה בדרך דנס נגלה, והעיקר דניצול מסכנה זו דלסטים עליו לברך כי כל הצלה מסכנה זו נחשבת לנס המלובש בטבע ..נראה ברור להלכה ולמעשה דכ"א מנצולי אוגנדה אם יזדמן לו להיות בשדה התעופה דהתם עליו לברך.. בשם ומלכות"

וב"כ הרב מאיר אמסעל [המאור כט, א]... הרי שצריך להיות נס ונס לא הוה אלא מאורע היוצא ממנהג העולם, כגון שנפל עליו אריה או גמלא פריצא.. מיהו בסוס"י רי"ט כתב המג"א דאם באו לסטים עליו ונצול הוה נס ומברך עליו..מכל הנ"ל יוצא שחייבים לברך גם שעשה לי נס כשיזדמנו לשם שאע"פ שההצלה הייתה בדרך הטבע, הגם בגבורה ובאומץ רוח שאין דוגמתם, אבל הסכנה והצרה בוודאי היו יוצאים ממנהג

יוצא ממנהג העולם וא"כ חייבים לברך אפי' לפי הי"א הראשון שבשו"ע".

דעת שולחן ערוך הרב

מוסיף הרב פבזר חיזוק מדעת שו"ע הרב. וכדי להבין את הדברים יש לדעת כי שיטת שולחן ערוך הרב צריכה בירור, בלוח ברכת הנהנין פרק יב, ז' הביא את שתי הדעות בשו"ע:

"אין מברכין על הנס אלא כשהוא יוצא ממנהג העולם אבל אם הוא מנהג העולם ותולדתו כגון שבא גנבים בלילה ובא ליד סכנה וניצול וכל כיוצא בזה אין זה קרוי נס ואינו מברך שעשה לי נס במקום הזה כשחזור ורואה אחר שלשים יום..ויש אומרים שגם אם גנבים באו לו או שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה קרוי נס וצריך לברך ברכת הנסים כשישוב לעבור עוד במקום ההוא וטוב לברך בלא שם ומלכות אם היה חשש סכנת נפשות"

ובסדר ברכת הנהנין^[1] פרק יג, א כתב: "יחיד שנעשה לו נס באיזה מקום כגון שנפל עליו כותל וניצול או חיה רעה או לסטים חייב הוא עצמו כשיראה אותו מקום לאחר שלשים יום לברך..שעשה לי נס במקום הזה"

לאולם ומקלעו בידו וכיון אותו על היהודים השוכבים, כדי לעשות בהם כמו שעשו במינכן ר"ל, הפך יוצא היפך הטבע של תמות נפשי עם פלישתים ובמוחזק לכך אפילו רק אמר איזיל ואיקטליה וכו'... עיין בתוספות שבועות (מו.) והיא סברא חזקה יותר מרובה עד שמוציאין ממון עפ"ז.. ואפי' אם כך היה מה שאמרו שנפגש במבטו עם אחד מניצולי אושוויץ ונתבייש ממנו גם זה אינו כמנהג המחבלים שהם קשי לב וגם עצם הדבר שבהרף עין זה נפגשו במבטם היא סבה ניסית ג. החיילים האוגנדיים שעמדו על המשמר לא עשו מה שמוטל עליהם ולא ירו בהמטוסים וגם לא קראו תיכף בראדיא לעזרה.. ד. מה שהיהודים המצילים הצליחו להתחמק באירופה מכל השונאים המלאים עיניים ולעבור על גבי הרים ובקעות בסופה ורוח סערה ולהגיע מכמה צדדים ברגע אחד למקום אחד ושאר פרטי פעולת ההצלה היו מעל גבול יכולת אנושי ואם היו נכשלים בפרט אחד היה נכשל כמעט כל העניין, וכשהכל נתקיים כראוי הוא פלא.^[2] ואפי' אם נאמר שכל נס בפ"ע הוא רק מסוג ג', מ"מ בצירוף כל אלו במקום אחד הוי נס ניכר ומורה שאצבע אלקים הוא, וע"ד מה שצירוף כמה סימנים בינונים הוי סימן מובהק כידוע מכל זה נראה ברור שהצלה זו הייתה באופן

[יג] בפרסום רשמי של צה"ל נכתבו דברים המוסיפים להבנת הנס: "ביום שבו יצא המבצע לפועל היה בידי צה"ל וקהילת המודיעין חומר מודיעיני סביר לקראתו, אך אין ספק כי חסר עוד מידע רב. עם זאת במבצע שמעורבים בו בני ערובה ואולטימטום לא תמיד אפשר לגבש נתוני מודיעין שלמים ומקיפים מפני קוצר הזמן. משום כך נאלץ הקמ"ן (קצין המודיעין) להשלים את תמונת המצב החסרה באמצעות "הערכות" ולקוות שהערכות אלו יימצאו נכונות בשטח. למרבה המזל, רוב הערכות המודיעין בעניין אנטבה אכן התגלו כנכונות ואפשרו את הצלחת המבצע".

[יד] עליו נכתב בהקדמה: "ואלה מוסיף על הראשונים קצת חידושי הלכות ברורות.. שלא נקבעו בלוח הראשון".

הש"ע בסי' ריט גנבים באו לו או שודדי לילה ובכאן כתב לסטים שלא כבשו"ע, והחילוק מבואר שהלשון גנבים..היינו שגם שודדי לילה אינם אלא גנבים..שרוצים לגנוב בצנעא, אבל הליסטים בא להרוג או ליהרג עי' ב"מ (צג:) וסנהדרין (עב.) וע"ז (כו.) והסכנה ברורה יותר אפי' מגנב הבא במחתרת", ומשמעות הדבר: "...ואפשר שהכוונה שבליסטים גם בסתם הוי סכנה משא"כ בגנב צריך לדעת שבא לידי סכנה וכמ"ש בשו"ע וכו', או שזה כמו הכרעה בין ב' הדיעות, ועכ"פ בנידו"ד שהי' ביד לסטים בודאי חייבים" כלומר, לדעת שו"ע הרב, לא צריך יציאה ממנהג העולם בהצלה, אלא סכנה גדולה, כדעת החי אדם, וממילא דעתו מחזקת בכ"ש את הפסק לברך".^[טו]

וב"כ הרב שמואל הלוי הבר: "...והנה דעת אדמו"ר בסידורו פרק י"ג נראה שהיא דעת שלישית המכרעת דו"ל י'יחיד שנעשה לו נס באיזה מקום כגון שנפל עליו כותל ונצול או חיה רעה או לסטים חייב הוא עצמו... לברך... שעשה לי נס' הנה מהדוגמאות שנקט חזינן שהשמיט שבאו גנבים בלילה היינו דלא כדעה הב', ולאידך מזה שלא נתן תנאי לאופן ההצלה מוכרח דס"ל דאף אי ההצלה

יש שנקטו שבהזכרת ליסטים בא לפסוק כדעה בתרא שבשו"ע [הביאם הרב אריה פרימר אור המזרח ל"א עמוד 319]:

"ראיתי ששאל כבוד האדמו"ר מלובביץ'.. וכולם פסקו פה אחד שחייבים לברך, רוב העונים לא נתנו נימוק..ברם לפי מש"כ הרב ש"י זיין וחברי ב"ד חב"ד.. נראה שחלקם סמכו, מתוך היותם חסידי חב"ד על פסק הגרש"ז בסדר ברכות הנהנין שנוקט כיש חולק שיש לברך על נס אע"פ שאינו יוצא ממנהגו של עולם..וכ"כ לי הרב יהודה מארלאוו..בתשובה למעתב"י..לועד רבני לובביץ בניו יורק שהיו אף הם בין העונים". וכ"כ בתחילה הרב פבזנר: "...וכ"ש לדעת אדה"ז שלא כתב התנאי שהנס יצא ממנהג העולם..." אולם אח"כ הסתפק מחד אפ"ל: "והנה אם נפרש מ"ש בהלכות [צ"ל סדר] בה"נ ריש פ"ג 'או לסטים שהוא כמו.. גנבים שבשו"ע, הרי שהכריע כהדעה השניה שבשו"ע שמברכים על כל נס והצלה מסכנה".

וממילא התשובה לשאלה בענין אנטבה פשוטה לחיוב. אבל הוסיף: "צ"ע שהרי בסעיף ז' לענין ברכת הגומל העתיק לשון

[טו] וכ"כ בדעתו בשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן סב): "ויש לעיין מה ההבדל בין גנבים באו עליו וניצל המוזכר בשו"ע שחשיבא נס כמנהג העולם, ואין לברך עליו רק בלא הזכרת שם ומלכות, ובין ליסטים באו עליו דמבואר דעת שו"ע הרב בזה שמברך בשם ומלכות, וע"כ טעמי' משום דהצלה מליסטים חשיבא נס שלא כמנהג העולם. - דודאי אין כוונת הרב וצ"ל לחלוק על הכרעת שו"ע ולפסוק דגם על נס שהוא כמנהג העולם מברך בשם ומלכות, דא"כ לא הו"ל למנקט "לסטים" אלא גנבים כלשון השו"ע, א"ו בדגנבים גם לדידי' אינו מברך אלא בלא שם ומלכות כפסק השו"ע, ולסטים שאני דהוי נס היוצא ממנהג העולם, וצ"ב דמאי שנא.. באו עליו לסטים ומכש"כ לסטים מזויינים, שתחילת ביאתם הי' להפגוש עם בעה"ב ולקחת ממנו בחזקה וסתמם בא' גם להרוג אם יעמוד בעה"ב כנגדם ולא יתן להם לבצע זממם. לכן גם אם ע"י קריאתו של בעה"ב לעזרה או ע"י שנודמנו לשם בני אדם ברחו הלסטים, עצם הדבר שברחו ולא סכנוהו כאשר כך הי' דעתם בתחילה חשיבא נס שלא כמנהגו של עולם, ושפיר מברך עליו בשם ומלכות".

באוה"ע כי מבצע אנטבא היה חוץ מגדר הטבע ממש, וכי החמסנים הרוצחים כמעט נשתתקו בנוכחותם של החיילים היהודים א"כ ראו כל עמי הארץ כי אצבע אליקים היתה בהצלה הזאת ונתקדש ש"ש בעולם, לכן נלענ"ד להורות שהניצול חייב לברך ברכת הנסים כשחוזר ורואה מקדם זה וכפסק אדמוה"ז בריש פ"ג מסדר ברכת הנהנין שכולל לסטים עם חיה רעה בברכת הנסים בשם ומלכות ועיין במ' צפנת פענח.. הל' מגילה פ"ג ה"ג שמוכיח שם כי שני נסים היו כחנוכה א' מהנרות דפך השמן ב. גם מה שניצלו מעכו"ם".

דעות נוספות הרואות בנס ההצלה נס גלוי

באמור לדעת הרב פבזנר יש לברך גם אם עוסקים באופן ההצלה ולא בגודל הצרה וכ"כ הרב יחזקאל גרובנר [המאור כט ג]: "כשיעבור עוד במקום ההוא ע"ש להדיא דמברך שעשה לי נס, ובשער הציון אות כ' דהעיקר הוא אם ההצלה היה יוצא ממנהג העולם ובמ"ב שם פירש מנהג העולם היינו שצועק לעזרה או שנודמנו שם בני אדם וברחו וא"כ בנד"ד שחטופי מטוס איירבוס הוא כמו ארי שנפל על אדם ובפרט שלהלכה אם הצלה היה שלא כמנהג העולם כו"ע מודי דצריך לברך, ובנ"ד ההצלה הי' בפלאי פלאות שאין לו דמיון בדברי ימי העמים במסירת נפשם וגופם להצלת אחינו בני

הייתה מלובשת בטבע חייב לברך ונראה דבדרך ממוצעת זו מתרץ אדמו"ר כל הקושיות ומסיר כל המכשולים דזה ודאי לדעתו אדם שהי' בסכנה שהיא במנהג העולם ושפעמים רבות ניצלים ממנה ע"ד שגנבים באו או חולי שנתרפא או יולדת וכיוצ"ב אין מברכים אלא א"כ ההצלה הייתה באופן דנס נגלה וכדלהלן, משא"כ כאשר הסכנה אינה ממנהג העולם, וכאשר קורה סכנה זו הנה במנהג העולם כמעט וא"א ליניצל מזה, הנה הניצול בכ"ז מסכנה זו אף שניצול שלא ע"ד נס נגלה חייב לברך. והנה נפילת כותל על אדם אינו דבר שכיח במנהג העולם, וכאשר קורה כן הנה בד"כ אין האדם ניצול ועד"ז חיה רעה כמו אריה וכיו"ב ג"ז אינו ממנהג העולם וכאשר אריה וכיו"ב מתנפל על אדם, הנה בד"כ אינו ניצול. וכן לסטים בד"כ רוצחים את קרבנם ולכן בכל אלו לא נוגע לנו אופן ההצלה, ואף אם התלבש בדרכי הטבע קרינן ליה נס ומברך ברכת הנס.^[טז]

אולם יש להעיר שמדברי הרב אפרים יאלעס [המאור כ"ט, ב] נראה למד בדעת שו"ע הרב שנקט כדעה ראשונה, ובעינינו נס גלוי, ולא רק סכנה גדולה וז"ל: "שכן יש להסתפק אם עצם ההצלה בנידון דידן היה בגדר שלא כדרך הטבע ..אחר שנתברר ע"י כמה ידיעות ממומחים בענייני מלחמה

[טז] "ובזה יובן היטב הגמרא בר"פ הרואה דבעובדא דנפל עליה אריה לא נקט אופן ההצלה כי בכה"ג מברך תמיד כי כל הצלה מסכנה כזו לנפם תחשב, משא"כ בעובדא דצחא למי' או נפל עליה גמלא פריצא שהם סכנות העולם, ופעמים רבות שמוצאים מים מהגמל, ולכן בכה"ג אם ההצלה היתה באופן כמו"כ שמשתמטים מברך ברכת הנס רק אם ההצלה היתה באופן דנס נגלה. והא דלא הביא אדמו"ר דין זה דאם ההצלה באופן דנס נגלה הנה אז מברך גם על סכנה ממנהג העולם י"ל בפשטות שאי"ז כ"כ שכיח בדורות האחרונים ובמכ"ש מזמן האמוראים דכבר לא היה שכיח.. וכדאיתא בגמ' ברכות כ'... מ"ש ראשונים דאיתרחיש לי' ניסא ומ"ש אגן דלא מתרחיש לן ניסא".

היהודים להציל נפשות אחב"י הייתה ענין פלא בהתגלות השגחת השי"ת עליהם, אבל אחר שכבר הגיעו לשדה התעופה יש לומר שההצלה עצמה הייתה ע"י העוז של המס"נ ולא ע"י שידוד הטבע, וא"כ אין לברך בשם."

בהתבסס על דברי הט"ז שהוזכרו לעיל הוא כותב: "ותמכתי יסודותי על ההערה ההארה של זקני אדוננו דוד ז"ל בטו"ז שם סימן רי"ט סק"ו... נראה הטעם דלברכת הנסים נתקנה תוספת על מה ששייך לברכת הגומל בדבר שהוא חוץ לטבע לגמרי, והכל מודים שאצבע אלקים הוא, אבל הגומל הוא אעפ"י שנעשה לו תשועה שאפשר דרך הטבע הייתה מ"מ הוא מחזיק טובה לו יתברך ולתלות בהשגחה, עכ"ל, וא"כ בנד"ד הגם שהרבה אומות העולם נתפעלו בהצלה דאנטבא מ"מ י"ל דנתלבשה השגחת השי"ת בגבורתם ומסירת נפשם של החיילים, וא"כ כפי שהאדם יראה לעינים לא היתה חוץ לטבע לגמרי, שהכל מודים דאצבע אלקים הוא, ואם כן אעפ"י שהניצולים נתחייבו אז לברך ברכת הגומל מ"מ לענין ברכת הנסים אין לברך בשם ומלכות כפסק השו"ע". אכן אחר כך הכריע לחיוב וכפי שהובא לעיל מדבריו.

וב"כ הרב משה חסקלוביץ [המאור כט ג]: "ודאי חייב לברך הוא ובנו ובנו בנו ולדעת קצת פוסקים אפילו אלו שנולדו קודם לכן והדבר פשוט וכפי שנראה ממכתב בני שיש מערערים בדבר שלא לברך נראה לי לומר שהם סוברים שלא נעשה נס רק עפ"י הטבע

ישראל ובעזרת השם יתברך כוח ישועה של חיילי מדינת ישראל לפרוץ לאוגנדה ולשחררם באופן נס שלא כמנהג העולם, כי כל העולם כולו ידעו צעקת הנדכאים כשסכנת מות מרחפת בכל רגע ואין מושיע, בודאי זה מקרי היוצא מגדר העולם וצריך לברך בשם כהכרעת השו"ע דמברכים ברכה זו בשם ומלכות... ובפרט לפי המאירי ברכות שם שכ' וז"ל נסים אלו שמברכין עליהם יש אומרים היוצא מגדרו של עולם ולדעתי כל נס העשוי ליחיד מברך עליו שכל נס אצל יחיד גדול הוא" והוסיף לבאר:

"והנה מה נקרא נס יחיד מבואר ברבינו יונה ברכות שם דהיינו שאינו לכל ישראל או לרובם.. וא"כ לפ"ד המאירי כל נס העשוי ליחיד מברכים עליו שאצל יחיד כל נס גדול הוא וכש"כ בנידון שלנו שהחבלנים בלי ספק היו הורגים את כל היהודים השבוים והראיה שהפרישום מיד מן האחרים בשמירה חזקה. גם אמין הרשע ימ"ש העמיד משלו כמאה חיילים לשמור השבויים לבל יברחו משם אין לך סכנה גדולה מזה ובודאי בוא נס גדול ליחיד וחייבים לברך."

הרב אפרים יאלעס שחלק מדבריו הוזכרו לעיל, סבר בתחילה שיש צד לומר שאין אופן הצלה בגדר נס: "כתב מרן המחבר מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם, אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו כו' אינו חייב לברך כו' וטוב לברך בלא הזכרת השם עכ"ל, וכיון שכן יש להסתפק אם עצם ההצלה בנידון דידן היה בגדר שלא כדרך הטבע הן אמת שהמס"נ של החיילים

אנשים ריקים מפשע...לרדוף אחריהם ולאבדם ח"ו, ובמילא היה כאן נס היוצא מדרך הטבע. מלכות קעניא נתנה להם הדרך להחילים, גם נתנה להם דלק ולא חשו לשנאת אוגאנדא, וכל הדרך היה בהצלחה גדולה, וכשבאו החילים להציל את השבויים בעזר בורא עולם אז נתקיים בהשומרים עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו תדע לך שהרי הדבר ידוע שעשו ליעקב מ"מ אוה"ע מפליאים ההצלה בהרבה מדינות בעולם איך שהי' נפלאות. וזה היה ע"י אמירת תהלים של אלפי ישראל.."

וכ"כ הרב מאיר יהודה גץ [המאור כ"ט ג]: "לכאורה כאן לא היה כל דבר היוצא מדרך הטבע וגם נפלו קרבנות הי"ד, אך למעלה מכל ספק שנתקדש שם שמים ברבים בבחינת ה' עוז לעמו יתן, ותקון הקללה של ושבתי את גאון עוזכם שאם לא כן היו השבויים ח"ו כצאן לטבח יובלו, והחיילים היהודים השליכו נפשם מנגד במסירות נפש גמורה ללא כל חשבון באם יחזרו חיים הביתה, ומי שקרוב לבעיות צבאיות ידוע כמה נעלמים עצומים כרוכים בשלבי התכנון והבצוע, וכמה דק הוא המעבר בין כישלון חרוץ וכליון ח"ו לבין הצלחה גמורה. וכהרף עין היה יכול להתהפך הגלגל במרחקים כה גדולים כשאין כל להתערב לתקן הקלקלה או לשגר תגבורת וכדומה. ומבצע זה על כל הרכבו הצליח באופן מוחלט בהשגחה של

לפי שנעשה ע"י מלחמה, והיו שם ג"כ ד' הרוגים ר"ל, וגבי מעשה נסים אין שום הרוגים במלחמה עיין רמב"ן בראשית ל"ד סוף פסוק י"ג, ולכן אמר ויבא יעקב לווזה הוא וכל העם אשר עמו להודיע שלא נפקד מהם ולא מעבדיהם איש במלחמה עכ"ל ועיין עוד ברמב"ן במדבר פ' חקת סוף פסוק וישמע הכנעני מה שכתב שם דלא נפקד מהם איש... היוצא לנו מדברינו כיון שהיו שם ד' הרוגים נוכל לומר שלא היו מעשה נסים וזה רק לדבריהם, אבל אלו השבויים שנעשה נס גדול כזה למה לא יברכו שעשה לי נס במקום הזה מאי שנא מהנסים שמובא בגמרא ברכות נ"ד ע"א ומאי שנא ממה שמובא במדרש תנחומא סוף פ' ויחי שאחי יוסף בעת שחזרו מקבורת אביהם ראו שהלך יוסף לברך על אותו הבור שהשליכוהו אחיו וברך עליו כמו שחייב אדם לברך על שנעשה לו נס ברוך המקום שעשה נס במקום הזה עיי"ש..."

והוא מפרט את הנסיבות, שלפיהן ניתן להבין את גודל הנס: "צריכין מקודם לדעת תוכן הפאליטיקא, הרשע צר ואויב ישראל קאדאפיע ימח שמו וזכרו שהוא הצורר היהודים יותר מכל השונאים אשר סביבותינו, עשה ערמה עם הרשע אידי אמין ימ"ש לחטוף האוירון ולהביאו לאוגאנדא מקום שא"א לבוא לשם,^[1] והרשע קאדאפיע חשב לנקום במאה איש תגמול על האוירון שלו שנפל בשטח ישראל יותר ממאה איש,^[2]

[1] יש להעיר שלפי הידוע היום, החוטפים ונתנו הוראה לקברניט לשנות את נתיב הטיסה לעבר בנגאזי שבלוב. אך שליט לוב, מעמר קדאפי, סירב לאפשר למטוס להישאר בלוב, ולאחר שהייה של כמה שעות ותדלוק - המריא המטוס, ובבוקר ה-28 בחודש נחת בשדה התעופה באנטבה.

[2] בחורף תשל"ג הופל בטעות מטוס לובי, בסני מתוך מחשבה שמדובר במחבלים, וזאת עקב איומים של ארגון מחבלים, שהיו באותה עת, ראה במכלול.

שההצלה היתה למעלה מהטבע וקשורה בסכנות נוראות ורק ניסי ה' וגבורותיו היו עם המצילים.. לכן אין ספק שחיובא דברכה מוטל על הניצולים בהגיעם שמה לשדה התעופה...". נדמה שתשובות אלו נותנות משמעות נוספת להגדרת נס גלוי, שניכר שאצבע אלוקים היא.

חידוש האגרות משה בגדר נס

באגרות משה (יו"ד ד,ח) כתב גם הוא לברך עקב הנס שבהצלה באנטבה, וחידש בדבריו דבר בהגדרת הנס: "ובדבר יהודי שנחטף באוגנדה וניצול משם ע"י החיילים שבאו לשם, מסתבר שיש להחשיב זה לנס גלוי, כי בדרך הטבע לא היה אפשר להיות דבר כזה... והוא עשה ההצלה בזה שנתן אומץ ורצון שילכו להציל, ואשר הצליח דרכם שהצילו".^[1] בפשטות משמע מדבריו שאין צורך בחריגה מחוקי הטבע, אלא גם נצחון צבאי נדיר נחשב שלא חלק מהטבע, ושמה יאמר שבמלחמות החשמונאים בחנוכה החריגה מהטבע הייתה קטנה יותר. אך נשים לב לכך שהקדים להצלחת המבצע את נתינת האומץ והרצון לצאת למבצע. [לפי זה אפשר שזהו ההבדל בין חנוכה לכאן, אף שגם שם היה אומץ בהחלטה, אך אולי האילוץ היה גדול יותר, משא"כ כאן היתה אפשרות להסכים לדרישות המחבלים ולשחרר מחבלים וכו' וצ"ב]. עכ"פ נס זה שהתחולל למעשה בתוך תודעתם ואישיותם של

אלוהי הצבאות, וקרו דברים נפלאים בוודאי שזהו נס. וכגון דא מהו נס פורים, סוף סוף היה כאן מלך שיכור שנתפתה ע"י יועצו הרשע להשמיד להרוג ולאבד, ונתהפך בהשפעת המלכה שנשאה חן בעיניו, והוא מסר את הטבעת למרדכי לעשות כטוב בעיניו ובלבד שיניחוהו לנפשו ולכוסו, אך לא כך הם הדברים, אלא שבדיוק באותו הרגע ממש שחשב על מרדכי היהודי להשיב לו בגמולו הטוב וכן היה מלא חששות מהמן הרשע בא הלה דווקא ברעש לדרוש לתלות את מרדכי. מסובב הסבות ועילת העילות כוון את פגישתם של הרצונות וזהו הנס. ועוד בענין חנוכה אנו מברכים שעשה נסים ולכאורה היה כאן רק נס אחד של פך השמן ולמה מברכים בלשון רבים? אלא שכוללים גם את הניצחון במלחמה למרות שנפלו בה רוב בני מתתיהו הכהן הגדול, ולכן חייב הנצול באם יודמן לו כאמור לבקר באנטבה לברך ללא כל פקפוק בשם ומלכות ועיין.. במג"א ס"ק יא המחלק גם לדעת המחמירים בין באו גנבים וניצול לבין גמלא פריצא ועיין עוד להרב"ז ח"ג ס' תקעב על מי שנפל מהסולם ובשרו עליו יכאב לברך בלי שם ומלכות, אך משמע באם יצא בריא ושלם יברך בשם ומלכות"

והרב גדליה פלדר [הוספות ומילואים ליסודי ישורון ח"ב מהד"ת עמ' שיא]: "החובה ללמד בני ישראל דעת ה' ולהסבירים

[1] כתב הרב יואל שוורץ (דבר בעיתו 37): "ישראל נחשבים לעזים שבאומות כאמור בביצה כ"ו שהם דבקים בתורה ובאמונת השם גם כשכל העולם היה מתנגד להם וזה כח עזות דקדושה שלהם. כח העזות בא גם לידי ביטוי במבצעים צבאיים כמו מבצע אנטבה לחדור לתוך ארץ אויב ולשחרר את החטופים, פיצוץ הכור האטומי בבגדד, לבסים המחבלים בטונים ושאר מבצעים כמו העפלה בזמן המצור הבריטי מסוג זה מורים על כח העזות של ישראל אשר תפקידו לשמש לקדושה".

אלא ע"כ כונת כפתור ופרח הוא רק לענין שבח בעלמא". אולם יש להקשות עליו ממעברות הירדן שם לא היתה סכנת מוות לישראל, [כמו שהעיר הרבי מלובביץ' בשערי הלכה ומנהג או"ח כה] ויש בזה נפ"מ לכאורה להגדרת מהות הברכה. לפי דברי הביאור הלכה תוקפה ומהותה של הברכה היא על ההצלה המשמעותית שאין כדוגמתה שהייתה לאדם, לעומת זאת הגדיר בשערי הלכה ומנהג שם שלעומת הגומל בה מברכים על הטובה שהגיע לאדם, בשעשה לי נס מברך על ראיית המקום, כלומר, על עצם עשיית הנס במקום זה,^[1] המראה על גדלות ה' [ולכן לא תוקן לומר שם הגומל לחיילים, "השייך להאדם שאירע עימו נס זה, ולא לעצם עשיית הנס].

ונראה לומר שלפי הגדרת הרבי מלובביץ' מובן היטב מדוע נס אינו דווקא חריגה מחוקי הטבע כפשוטו, שכן ההתפעלות מגדלות ה', תלויה בראיית אצבע אלוקים כדברי הט"ז ולא במהפך הדרמטי שעבר על הניצול בלבד ממות לחיים. ולדעת הביאור ההלכה לכאורה הדגש הוא אחר, הצלה משמעותית וסימנה-ראיית אצבע אלוקים, שכן כדי לייחד ברכה על שמחת ההצלה מעבר להודאה רגילה, יש להוסיף לה

המחליטים, מזכיר את הניסים שמנה אבודרהם בפורים, החלטות המלך שאינן סבירות לפי ההתנהלות הרגילה. ויש להזכיר ראיית הנס גם באומץ והרצון לצאת למבצע, היא כעין מש"כ תוס' ב"מ (קו. ד"ה מתיב) שהימצאותה בדוד המלך של "רוח וגבורה ודעת להלחם" בארי ודב, היא [נסוראה בדברי הרצ"י קוק בספר 'לנתיבות ישראל' לתוקף קדושת וכו'..]

האם הברכה על ההצלה או על התגלות גדלות ה'

לסיים, נזכיר נקודה כללית בענינה של ברכה זו. הנה בביאור הלכה (סימן ריח ד"ה כגון) הגדיר דבר חשוב בענין שעשה לי נס: "דהברכה לא נתקנה על פלאי הבורא דא"כ היה לנו לברך בראתנו הר סיני מקום שניתנה בו התורה וע"כ דנתקן רק אהצלת אדם מן המיתה בדרך נס, ואכן שישב עליו משה היה אז ג"כ ההצלה בדרך נס ע"י תפלתו של משה וכמו שכתוב ה' נסי וא"כ גבי אליהו אף שהיה נס ופלא אעפ"כ מעשה הר הכרמל לא נעשה כדי שניצל אליהו מן המיתה שהרי אליהו היה נחבא ואח"כ הלך אליו בשליחות הש"י שאמר לו לך הראה אל אחאב ואתנה מטר ע"פ האדמה וענין עשיית הפלא בהר הכרמל היה כדי לחזק אמונת ישראל בה'

[כ] ואפשר שיש בזה נפ"מ בענין מה שדן בשו"ת השביט [ח"ו חו"מ עמוד קצג]: "יש לחקור אם כל מי שהוא יחזור לעיר אנטבה יברך על הנס או לא ועיין בהעמק שאלה על השאלות שאין מברכין אלא על מקום שנגמר הנס..". יעוי"ש, כלומר, שהנס לא נגמר עד שהגיעו לחוף מבטחים, ואולי להגדרת הרבי מלובביץ', מקום עיקר הנס הוא הקובע, אף שהאדם לא ניצל לגמרי וצ"ב, שאלה נוספת המתקשרת לזה עולה מהערות המהרש"א [חידושי אגדות ברכות דף נדב] על אבן שישב עליה משה וז"ל: "לפי מה שמבואר לעיל שבמקום הנס מברכין ה"נ מקום ראש הגבעה אשר שם האבן הוזה הוא מקום הנס בנצחון המלחמה, שעל ידי זה הרים משה ידיו וגבר ישראל". שלכאורה עקר ההצלה לא הייתה שם, אבל אם מחפשים את גילוי יד ה', שמא אפשר לראות בהרמת היד ביטוי להופעת יד ה' המיוחדת שהיתה בענין ועדין צ"ב.

יוסף מקבורת אביו, שהציץ בבור, ולשם שמים נתכון - לברך 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה'. ועיקר הנס הוא מה שהעלוהו מהבור, ומסיבות ההשגחה נעשה לשר על כל מצרים. אך הברכה צריך לברך על דבר יוצא חוץ מהטבע". מבחין אם כן, ר' מאיר שמחה, בין עיקר הנס לבין הדבר עליו מברכים. גם ביוסף וגם בחנוכה, אין הדבר בגללו מברכים עקר מה שהתרחש, שכן הנצחון על היונים ועליית יוסף מבירא עמיקתא לאגרא רמה, משמעותיים יותר מנס פך השמן ומהצלת יוסף מהנחשים והעקרבים, אך בכל אופן "הברכה צריך לברך על יוצא חוץ מהטבע". ויש לדון האם יש כאן הגדרה החלוקה על הגדרת הרבי מלובביץ' שכן ההתמקדות בנס החורג מגדר הטבע אינה מתפרשת לדעת ר' מאיר שמחה כמהות ההודאה, אלא כמיקוד המאפשר לעמוד מול דבר מסוים המעורר התפעלות, אבל בעצם יש להודות בעקר על מה שהתרחש באופן פחות בולט, אך יצר שינויים משמעותיים יותר. אולם אפשר שגם ר' מאיר שמחה יוכל להודות שהעיקר הוא ראיית והבנת גדלות ה', אלא שלפיו חשוב לשוב ולהתבונן בכללות המאורעות ולראות בהם את יד ה', הנראית ברורה יותר אחרי החידוד של הנס הגלוי, אבל באמת מופיעה לא פחות, בהתרחשויות שמסביב ששינוי דברים.

חשיבות משמעותית, המתבטאת באופן ההצלה [ולדעת הנשמת אדם, אכן הקובע הוא גודל הסכנה, שכן על כך מודים, וצ"ל שרוח אחרת עימו בזה]. אולם בהמשך דבריו שם מחדש הרבי מלובביץ' שיש לבאר גם בדעת הבאור הלכה, שהגדרת הברכה דומה למה שכתב הוא. וזאת ע"י אבחנה בין השאלה מתי נתקנה הברכה, לבין מהותה, כלומר: "אף שהברכה נתקנה רק כשהייתה הצלה מן המיתה, מ"מ תוכן ההודאה והשבח אינו על ביטול הסכנה אלא על עשיית הנס". ואולי נאמר בסגנון אחר- ההצלה היא תנאי לחיוב, אך אינה מלמדת מה היא מהותו.

לפי זה ניתן לומר שלכולי עלמא מובן היטב מדוע אמירת אצבע אלוקים היא היא הגדרת המקרים בהם יש לברך שכן לכו"ע ההתפעלות מעצם עשיית הנס ומגילוי גדלות ה', היא זו שמהווה עיקרה של ברכה.^[כא]

הגדרת המשך חכמה בברכת שעשה לי נס

המשך חכמה (בראשית לו, כד) מחדש דבר בגדרה של הברכה: "הרואה מקום שנעשה לו נס מברך 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה'. הפירוש כדברי אבודרהם, דוקא שיצא מדרך הטבע. ווהנה עקר הנס לנצחון מלכות אנטיוכוס, וישראל קיבלו מלוכה מאתיים שנה...והנה ביוסף אמר רבי תנחומא במדרש (בראשית רבה פרשה ק, ח) שבשעה ששב

[כא] ולפי"ז יש לשים לב להשוואה להלכות שומרים בב"מ ק"ו הנ"ל, ולומר שמדובר בענינים חלוקים שכן שם מסתבר שהגדר הוא אחר מאשר בהלכות ברכות בהן מסתבר שהתפעלות הרואים מהווה חלק מהגדרת הצורך לברך, וממילא אין בהכרח ללמוד מברכות לשם, אולם משם לברכות י"ל שק"ו הוא ואכמ"ל.



בית תלמוד

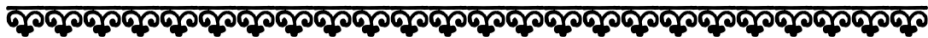




אין מוציאין דין מקושיא

הרב יניב אזואלוס

ראש כולל ותלמודו ביד, לייקווד



אין מוציאין דין מקושיא שלכל קושיא יש תירוצ. כן כתב הרא"ש (מועד קטן פרק ג סימן כח) וז"ל, וכן נראה לי שאין לעשות בנין בלא יסוד כי באו להחמיר ולומר סברות רחוקות ודחוקות מכח קושיא, ואם יש תירוצ לקושיא נתרועע היסוד ונפל הבנין ויפה תירצה הרמב"ן ז"ל וכו' ע"ש.^[א]

וכן מצאתי ראייה לכלל זה מדברי הרמב"ן בפרק המוכר את הבית (בבא בתרא דף סב. ד"ה ויש) וז"ל, וכשתמצא לומר שהוא כן מכל מקום כיון שלא חזר בו אגמריה סמך ולא מפקין לה מהלכתא, וכל שכן הכא דכיון דסוגיין כוותיה, משום קשיא לא דחינן מימריה וכו' ע"ש.

ומרן הב"י (או"ח סימן תקמה סע' יב-טז) הביא דברי הרא"ש הנ"ל כהויתם ולא חלק על דבריו, וכן העתיק הרב יד מלאכי בכללי הפוסקים (אות לב) את דברי הרא"ש, ושכן הביא דבריו הב"י הנ"ל ע"ש.

וכן מוכח מדברי המהרש"ל שכתב ביש"ש (חולין פ"ח סימן ע) וז"ל שם בא"ה, ומ"ש מהר"א להחמיר כריב"א, ולא פסק כדעת הראשונה של הרא"ש שהוא דעת ר"י, גם הטור פסק כן להקל מדברי הרמב"ם (פ"ט

[א] ולפענ"ד נראה לי שהוא מחלוקת ראשונים אם מוציאין דין מקושיא, ממאי דאיתמר בפרק חזקת הבתים (בבא בתרא דף נב סוף ע"א) אחד מן האחין שהיה נושא ונותן בתוך הבית, והיו אונות ושטרות יוצאין על שמו, ואמר שלי הם שנפלו לי מבית אבי אמא, אמר רב עליו להביא ראיה ושמאל אמר על האחין להביא ראיה, אמר שמואל מודה לי אבא שאם מת על האחין להביא ראיה, מתקף לה רב פפא כלום טענינן להו ליתמי מידי דלא טעין להו אבוהון, והא רבא אפיק זוגא דסרבאל וספרא דאגדתא מיתמי בלא ראיה בדברים העשויים להשאל ולהשכיר, כדשלח רב הונא בר אבין, דברים העשויין להשאל ולהשכיר ואמר לקוחין הן בידי אינו נאמן קשיא ע"ש. ופירש הרשב"ם שם (בד"ה קשיא) וז"ל, ופסק רבינו חננאל דהלכתא כשמואל דהיכא דמית על האחין להביא ראיה, וכן פירש נקטינן מרבויי ז"ל כל היכא דאמר בגמ' תיובתא דפלוני תיובתא, בטלו דברי מי שהתיובתא עליו לגמרי, אבל היכא דעלתא בקשיא כי הך דשמואל לא בטלו דבריו, דאמרינן לא הוה בריא להן דבטלה שמועה זו לגמרי, אלא לא אשתכח פירוקא בההוא שעתא דתליא וקיימא, וכתב ע"ז הרשב"ם, ואעפ"כ אין נראה בעיני דלא שנת תיובתא ולא שנת קשיא דקאי אמילתא דאמוראי חדא היא ולא היא עיקר, אלא לגבי תיובת' ממשנה או מברייתא שייך לומר תיובתא ומפירכא דאמוראי שייך למימר קשיא וכו' ע"ש, ונראה לומר דבזה נחלקו דלדעת רבינו חננאל כיון דאין מוציאין דין מקושיא, ממילא לא נדחו דבריו של שמואל, אולם דעת הרשב"ם דמוציאין דין מקושיא ולכן אם נסתיימה בקשיא אמרינן דנדחו דבריו ודו"ק. וכן עיין בריטב"א (בבא בתרא דף נב: ד"ה קשיא), שכתב בשם הר"ח דכיון דלא אסיקנא לה בתיובתא לא דחינן לה לדשמואל משום אתקפתא בעלמא, דאפשר דאית ליה תירוצא ולא הוה חיישינן לה או דלא ידע לה וכו', ע"ש. והיינו דהטעם שאין מוציאין דין מקושיא כיון דאם יש תירוצ מתרועע היסוד ונפל הבנין כברי הרא"ש הנ"ל ודו"ק.

אבל טריתא כיון שהספנים אוכלים אותו חי מחמת מלחו אם כן אין הדחתן גמר מלאכתן כיון שאפשר לאכלו בלי הדחה, ולכן מותר לרחוץ הטריטא במים קרים בשבת מידי דהוה ארחיצת כוסות וקערות ע"כ. וכתב ע"ז הב"י, ודבריו מגומגמים דא"כ אפילו במים חמין מותר להדיח הטריטא ולמה לא התיר אלא במים קרים עכ"ל הרב"י. וכתב המחצית השקל (סימן שיח על המג"א ס"ק טז) וס"ל למג"א דלדינא פוסק הרב"י כקושייתו על הפרדס דאפילו בחמין מותר לרחוץ הטריטא וכו' ע"ש. וזה כדברי ר"ת דמוציאין דין מקושיא וזה סותר מה שסתם הב"י באו"ח (סימן תקמה) כדעת הרא"ש וצ"ע.

המשנה ברורה בבאור הלכה (סימן שיח סע' ד' ד"ה אפילו), דן בדברי מרן הש"ע שפסק שדבר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי שייך בו בישול אפילו בעודו רותח, וכתב הבאור הלכה שכן דעת הרמב"ם והטור, ואח"כ כתב שמתחילה התפלא על פסק המחבר שפסק כהרמב"ם, והביא שהרבה ראשונים חולקין על זה ודעתם להתיר, והלא הם הרמב"ן, והרשב"א, והרא"ש, ורבינו יונה, והר"ן, והמאירי, ואח"כ כתב שמצא חבל ראשונים דקחימי בחדא שיטתא, דעד שנגמר בישולו כל צרכו יש בו משום בישול, והוא ספר התרומה, והסמ"ג, והסמ"ק, והגהות מיימוני, שכתבו שיזהר שלא יוסיף כיסוי משתחשך על הקדרה שלא נגמר בישולה.

מהל' מאכ"א הל' יז), היינו משום שאין לבנות יסוד על קושיא ולתרצה ולבנות ממנה היתר חידוש להתיר החלב בלא קליפה וכו', ע"ש.

וכן מבואר בב"ח (או"ח ס' קכו אות א בסד"ה ואין) שכתב בזה"ל, וכך היא דעת רבינו שהביא לדברי הרמב"ם כאן בסימן זה בדין שחיית מודים עם השליח ציבור, דאלמא דלא הוזהר שלא ישחה אלא מעט אלא דוקא כששוחין עם השליח ציבור, ואע"ג שהקשה עליו ואמר ואינו משמע כן בירושלמי וכו', מכל מקום לא דחה דבריו וכבר כתבתי פירוש הירושלמי על נכון בסייעתא דשמיא דליכא מיניה קושיא ע"ש.^[2]

וכן מבואר בדברי הפרי חדש (יו"ד סימן צט ס"ק יט) שאין מוציאין ואין מחדשין דין מקושיא, וזה כדברי הרא"ש הנ"ל ודו"ק.

ולעומתם נראה שרבינו תם חולק על כלל זה, דו"ל התוספות (שבת נ. ד"ה ורב אסי), רבינו שמשון הזקן פסק כרב אסי מדקאמר בסמוך רב אשי שהוא בתראה מתני' נמי דיקא, ור"ת פוסק כרב מכח קושיא כמו שמפורש בפרק כל הכלים (שבת קכו.) ע"ש.

ועיין בספר הפרדס שכתב, דמליח הישן (משנה שבת קמה:), ר"ל שאינו נאכל אם לא ידיחנו בחמין ולכן הדחתן הוא גמר מלאכתן,

[2] ועוד כתב הב"ח (יו"ד סימן צב אות ו סד"ה ומ"ש רבינו) וז"ל, ואין השגת רבינו על הרמב"ם כלל השגה ושארי ליה מאריה להרב בהגהת שלחן ערוך (סע' ב) שכתב כאן על דברי הרמב"ם ויש חולקים וכו', ור"ל רבינו הוא דחולק עליו בהשגתו דאין כאן לא השגה ולא מחלוקת, שהרי לא אמר רבינו אלא ואינו מבין והרי דבריו מובנים בס"ד ע"ש.

דמשום קושיא זו באמת חזר בו ממה שסבר בילדותו ע"ש. מבואר דס"ל דמוציאין דין מקושיא דאל"כ אמאי פירש דחזר בו רבי חייא מחמת קושיא שהיתה לו ודו"ק.

כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן עט) וז"ל: אבל להרבה נשים שקשה להן קצת אין להחמיר כן אלא בראתה יום אחד שמדינא צריכה לבדוק במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות להמחבר, ומש"כ הרמ"א בסימן קצו (סע' ב) שבדיעבד אם בדקה סמוך לביה"ש ומצאה טהורה סגי אע"פ שלא היה המוך אצלה כל ביה"ש, הקשה עליו בסד"ט (סק"ט סוד"ה וג"ל) ונשאר בצע"ג, וכן הקשה הגר"א (סק"ח) ולכן אף שלא נתבטלה שיטת הרמ"א מצד הקושיא, מ"מ יותר נוטה כדעת המחבר וכו' ע"ש. עיין בערוך לנר (נדה יד: ד"ה אף)

עייין בשדי חמד כרך ו' (כללי הפוסקים סימן טז אות מב) שהביא את דברי הרא"ש והב"י והמהרש"ל הנ"ל וסיים בזה"ל, ובכלל זה אם תחזה בספר יהודה יעלה (לרב גדול מסלוניקי) בחלק יו"ד (סימן ו דף מב ד"ה ומ"מ והלוה), שהאריך קצת בזה ע"ש. עיין בשו"ת יביע אומר ח"ד (או"ח סימן לד), וכן בשו"ת שואל ומשיב מאוזו (יו"ד סימן נד אות ט) כתב ג"כ, דקי"ל שאין להוציא דין מכח קושיא ע"ש.

וכתב הלבושי שרד (סימן שיא ס"ק כה על במג"א) וז"ל: ואע"ג דהקשה קצת המג"א על דברי הב"י בזה כמו שכתבתי באות הקודם, מ"מ לא בשביל זה סתר דבריו וכו' ע"ש.

כתב המגן אברהם (סימן שיא ס"ק כא) בשם הרב המגיד, שצנן שאפילו מקצת עליו אין מגולין אסור לתחוב בהם כוש כמו (שמותר) בסעיף ט', דנראה כעושה גומא, וכתב עליו המג"א אבל בדף נ בתוספות משמע דלחד גירסא גם כאן שרי לתחוב, וכן הוא בירושלמי בהדיא ספ"ק דכלאים, דמותר לתחוב בעפר וצ"ע על המגיד משנה שפסק דלא כירושלמי וע"ש בר"ש.

וכתב המשנה ברורה (שם בשער הציון אות לב), עיין במג"א שהקשה על המגיד משנה מירושלמי (כלאים פ"א ה"ט), ועיין באליה רבה (סק"ל) שכתב שאין מוכרח מירושלמי, ומ"מ כתב לבסוף שדעת הריא"ז (שלטי גבורים כג אות ג) גם כן כהמג"א להקל בזה ע"ש. אלמא דהאליה רבה והמשנ"ב הבינו שמכיון שהקשה המג"א על המ"מ אלמא דס"ל לא כוותיה ודו"ק. (י.א.)

ועייין בערוך לנר (נדה יד: ד"ה בגמרא אף אתה) שכתב וז"ל, לפי מה דמסיק דר"ח לעת זקנתו טמא משום כתם ובילדותו טמא א"כ קשה לפי מה דסבר בילדותו תקשי' איהו לנפשיה מה לרבי אף אתה עשיתו כתם, וצ"ל



אמירת ברכות שלא הוזכרו בש"ס

הרב ראובן חיים קליין

רב ומו"צ בביתר עילית



א. ברכת הכהן בפדיון הבן

רבנו חננאל ייסד סדר הפדיון הבן וז"ל, מנהג פדיון הבן, אבי הבן מברך שתי ברכות, על פדיון הבן ושהחיינו, ונותן חמש סלעים לכהן, והכהן מברך על הכוס בורא פרי הגפן ועל ההדס בורא עצי בשמים, ועוד מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם, אשר קדש עובר במעי אמו, ולארבעים יום חלק אבריו מאתים וארבעים ושמונה אברים, ואחר כך נפח בו נשמה שנאמר 'ויפח באפיו נשמת חיים' (בראשית ב, ז), עור ובשר הלבישו ובעצמות וגידים סככו שנאמר 'עור ובשר תלבישו ובעצמות וגידים תסוככו' (איוב י, יא), וצוה לו מאכל ומשתה דבש וחלב להתענג וזימן לו שני מלאכים לשומרו בתוך מעי אמו שנאמר 'חיים וחסד עשית עמדי ופקדתך שמרה רוחי' (שם י, יב), אביו אומר זה בני בכורי הוא ואני מוזהר לפדותו שנאמר 'וכל בכור אדם בבניך תפדה' (שמות יג, יג), יהי רצון מלפניך ה' אלקינו, כשם שזכית את אביו לפדותו כן תזכהו להכניסו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ברוך אתה ה' מקדש בכורי ישראל בפדיונם. ע"כ לשון רבינו חננאל.

ובאשכנז, דלא מצינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמרא, כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא נתחדשה ברכה. ועוד, למה יברך הכהן, [הלא] אינו עושה שום מצוה אלא מקבל מתנות כהונה. ותחילת הברכה קשיא, 'אשר קידש עובר במעי אמו', אי קדושת בכור קאמר בפטר רחם תלה רחמנא, ואף בכור בהמה שהוא קרב לגבי המזבח אין קידוש עד שיצא לאויר העולם. עד כאן מדברי הרא"ש. והניף ידו שנית בפסקיו עמ"ס קידושין (פ"א ס' מא) וזה לשונו, ובצרפת ובאשכנז לא נהגו לברך ברכה זו, ולא מצינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמרא, כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא מצינו שנתחדשה ברכה. וגם ראשית הברכה איני מבין, אשר קידש עובר במעי אמו, אי קדושת בכור קאמר בפטר רחם תלא רחמנא, ומותר להטיל מום בבכור קודם שיצא רובו (בכורות לה). עכ"ה. זאת תורת העולה מדברי הרא"ש, שמנהג צרפת ואשכנז שלא לברך ברכות שלא נזכרו בש"ס.

ב. ברוך שאמר

בגמ' שבת (ק"ח:) אמר רבי יוסי יהי חלקי מגומרי הלל בכל יום. איני והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, כי

וכתב עליו הרא"ש (הלכות פדיון בכור סי' א), ולא נהגו לברך הכהן ברכה זו בצרפת

מי שאמר שאין לומר בברוך שאמר ברוך הוא, ושהפריז עוד על המדה לומר שכל מי שיאמר אותו חייב מיתה וכו', אם תשמע לקולי איעצך שאל תתן אל לבך לכל אשר יאמרו אנשים כאלו, כי זה דרכם להראות עצמם בעיני ההמון אומרים דברים מבהילים בלי דעת ובלי תבונה, ואתה לא תאבה ולא תשמע להם לשנות שום דבר מתפלותיכם מסיבתם, וגם לא תתפעל מדבריהם. מה שיש לו בזה הוא מה שכתבו קצת מהמחברים בשם ספר היכלות כי זה השיר הוא שיר נחמד מאד ויש בו שמונים ושבעה תיבות, וסימן לדבר 'ראשו כתם פ"ז', ועוד סימן אחר 'מהולל בפ"ה עמו'. ועוד ראיתי כתוב שאין זה תיקון אנשי כנסת הגדולה לבד, אלא פתקא נפל מן השמים כתוב בה זה השיר מסודר בשמונים ושבעה תיבות כנוצר עכ"ל. הרי שתיקון קדמון הוא לומר ברוך שאמר וקדום לחתימת הש"ס, וא"כ מסולקת קושיית הפר"ח.

אולם בסידור חסידי אשכנז הדגיש דרבנן סבוראי תיקנו לומר ברוך שאמר, וא"כ תקנה זו מלאחר חתימת התלמוד היא. אכן כבר תמה הרה"ג מרדכי שפיעלמאן זצ"ל על דבריהם, דמוכח מכל הנ"ל שכבר תיקנו לומר ברוך שאמר קודם חתימת התלמוד. וא"כ דברי הפר"ח עדיין צריכים בירור.

ג. מקדש שמו ברבים וברוך שפטרני

והנה במקום אחר כתב הפרי חדש בזה"ל וברכת מקדש שמו ברבים, [אף] על פי שיש אומרים שצריכה שם ע"פ הירושלמי, מ"מ העיקר כדברי הרמב"ם ז"ל (בסידור התפלה

קאמרינן בפסוקי דזמרא. ומפרש הרי"ף (מד. בדפיו) ומאי ניהו מ"תהלה לדוד" (תהלים קמד, א) עד "כל הנשמה תהלל י-ה" (שם קנ, ו). והוסיף הרי"ף (ברכות כג. בדפיו) ותיקנו רבנן למימר ברכה מקמייהו וברכה מבתרייהו, ומאי ניהו ברוך שאמר וישתבח וכו'. וכן העלה הרא"ש (ברכות פ"ה סי' ה) ליפסוק להלכה שיש לברך הני ברכות לפני ולאחרי פסוקי דזמרא. וגם בנו הטור (או"ח סי' נא) הביא ענין ברוך שאמר בשם ספר היכלות, שיש בברוך שאמר פ"ז תיבות כנגד "ראשו כתם פז" (שיר השירים ה, יא).

והנה ברכת 'ברוך שאמר' לא נזכרה כלל בגמרא, ולכן תמה הפרי חדש בזה הלשון, תמהתי, מאחר שנסתם ונחתם התלמוד איך יכלו הגאונים לתקן ברכות מחודשות, ומהתימה על הרא"ש שתמה גבי פדיון הבן ובכאן הודה להם נמי, וצ"ע. עכ"ל.

ותירצו האחרונים את קושיית הפר"ח שצ"ל שלא נתייסדה ברכה זו אחר חתימת התלמוד, אלא מתקנת אנשי כנסת הגדולה היא. ויותר מזה העיד בנו החיד"א שממקומו הוא מוכרע, שהרי ספר היכלות גופו מיוחס לרבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול שבדודאי חי לפני תקופת האמוראים. ועוד כתב החיד"א שמצינו שהוזכר ברכת ברוך שאמר בזוהר (ויקהל רטו). המיוחס לתנא רשב"י. ובאמת כבר איתא להדיא בסידור רבינו שלמה ב"ר שמשון גרמייזא (עמ' עב) שאנשי כנסת הגדולה תיקנו לומר ברוך שאמר. ועוד כתב בשו"ת מהרלב"ח (סי' עד) ואעתיק לשונו: ועל אשר כתבת עוד שנמצא ביניכם

ד. הנותן ליעף כח וברכת התולים

כתב השו"ע (או"ח סי' מו סעיף ו) יש נוהגין לברך הנותן ליעף כח ואין דבריהם נראה ועל זה כתב הרמ"א אך מנהג פשוט בבני אשכנז לאומרה. והנה לפניך לשון שו"ת המהרש"ל (סי' סד) וז"ל וברכת הנותן ליעף כח גם איני נוהג לאומרה מאחר דליתא בתלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי וכן שום מחבר לא הביאה אלא שהטור (או"ח סי' מו) כתב טעם על סידורי אשכנז שנתקנה ע"פ המדרש 'חדשים לבקרים וכו''. ותימה הוא דהרי כתב האשר"י להדיא במס' בכורות (מובא לעיל אות א) מיום שנחתם התלמוד אין רשות לשום אדם לתקן ולהוסיף ברכה חדשה אף לגאונים לית להו רשות ומשו"ה נראה שלא לאומרה וכן כתבתי בחבורי הגדול פ"ק דכתובות ע"כ מלשוננו. והנה מה שרמז המהרש"ל לחבורו הגדול כדבריו כן הוא בספרו ים של שלמה (כתובות פ"א סי' כג) דשם בכתובות מביא הרא"ש (פ"א סי' טו) את דברי הבה"ג בנוסח ברכת בתולים בא"י אמרה"ע אשר צג אגוז בגן עדן שושנת העמקים כל ימשול זר במעין חתום על כן אילת אהבים זרע קודש שמרה בטהרה וחק לא הפרה בא"י הבוחר בזרעו של אברהם אבינו. וכתב הרא"ש בזה"ל ואפשר שברכה הזאת הגאונים תקנוה עכ"ל. וע"ז כתב המהרש"ל הנ"ל בזה"ל ותימה מאחר שאינה לא בתלמוד ולא בתוספתא א"כ מנין לנו להוסיף ברכה והרא"ש גופא כתב במסכת בכורות (מובא לעיל אות א) שאין מברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או תוספתא או גמרא כי אחר סידור רבינא ורב אשי לא מצינו שנתחדש שום ברכה על כן נראה שלא לומר בה שו"מ. ובהיותי פוסק זה בישיבה

אשר לו) מאחר שלא נזכרה בש"ס דילן. וכן אנו נוהגין עכ"ל. האמנם הרואה יראה שהרמב"ם אכן העתיק נוסח ברכה זו אך בלי הזכרת השם, אבל לא השמיטה לגמרי. ובביאור הדבר נראה דכיון שהוזכרה ברכה זו ב'ירושלמי' אין לנו להשמיט אותה לגמרי, אבל כיון שעכ"פ לא נזכרה בש"ס דידן אין מזכירין בה שם שמים. ודומה לזה מצאתי שכתוב במהרי"ל שאדם שנעשה בנו בר מצווה חייב לברך בא"י אמ"ה אשר פטרנו מעונשו שלזה. ובדרכי משה מביא את דבריו, וכתב עליו וז"ל, וקשה עלי שיברכו ברכה שלא הוזכרה בגמרא ובפוסקים, ובראשית רבה ריש תולדות יצחק (פרשה סג, סד) הוזכר דין זה בשם רבי אלעזר, וטוב לברכה בלא שם ומלכות עכ"ל. הרי שהרמ"א לא ניהא ליה לברך ברכה שלא הוזכרה בש"ס ופוסקים, אבל כיון שהוזכרה במדרש רבה לא דחאה לגמרי, אלא פסק דטוב לברך אותה בלי שם ומלכות. ואמרתי אני בלבי שזהו ג"כ כוונת הפרי חדש הנ"ל (אות ב), שלא בא הפר"ח לבטל לגמרי אמירת ברוך שאמר מפני שלא הוזכרה בש"ס, דהא מצינו מקור לברוך שאמר במדרשים קדמונים וכמש"כ לעיל. אלא צ"ל דהפר"ח תמה אמאי מברכין ברוך שאמר בשם ומלכות, הלא סוף סוף אין ברכה זו נזכרת בש"ס, והוה לן לברכה בלי שם ומלכות, מידי דהוה אברכת מקדש שמו ברבים לדעת הרמב"ם וברכת שפטרני לדעת הרמ"א. והצעתי הדברים הללו בפני הרה"ג ישראל טאפלן שליט"א, והוא הסכים לדבריי שכן היא כוונת הפר"ח בענין ברוך שאמר.

סברא אין לנו לברך ברכת הנותן ליעף כח שלא הוזכרה בש"ס ואף בבה"ג אינה נזכרת. ועוד מיישב ההלכות קטנות דהא דכתב הרא"ש דבני אשכנז וצרפת אינם מברכין ברכת כהן בפדיון הבן אינו אלא ליתן טעם למנהג בני אשכנז אבל ליה לא ס"ל להרא"ש כסברתם אלא סובר הרא"ש דאכן ניתן לנו רשות לברך ברכה שלא הוזכרה בש"ס ומשונה הביא בכתובות ברכת הבתולים. ולפי הך סברא נמצא דיש לנו לברך ברכת הנותן ליעף כח על אף שלא הוזכרה בש"ס וכמש"כ בשו"ת הלכות קטנות עצמו במקו"א וא"כ שפיר מובן מה שכתבו הטור והרמ"א לברך ברכה זו.

האמנם עדיין צריך לי עיון שהרי הרמ"א מביא דמנהג אשכנז הוא לברך ברכת הנותן ליעף כח ואילו לפי דברי ההלכות קטנות הרי סברי בני אשכנז שאין מברכין ברכה שלא הוזכרה בש"ס דהם לא בירכו ברכת כהן בפדיון הבן מה"ט. והט"ז (או"ח סי' מו ס"ק ז) מביא הסתירה הנ"ל וכתב דצריכין אנו לפרש דאף בברכה שלא הוזכרה בש"ס אם כבר נהגו העם לברכה אין אחר המנהג כלום. ולכן מפרש דבברכת הנותן ליעף כח וברכת הבתולים כיון שכבר נהגו בהם העם אין לבטל הברכה משום שלא נזכרו בש"ס אבל בברכת כהן בפדיון הבן כיון שמעולם לא נתפשט המנהג לברך אותה אין אנו מברכין אותה משום שלא הוזכרה בש"ס. ולכאורה זהו ג"כ כוונת ביאור הגר"א (שם) שכתב שמנהג עוקר הלכה דהיינו מעיקר ההלכה אין מברכין שום ברכה שאינה נזכרת בש"ס אבל אם כבר נהגו כן המנהג עוקר ההלכה

הקשו המשכילים אם כך ברכת הנותן ליעף כח איך שרי לברך שאינה אלא בנוסח סידורי אשכנז ע"פ המדרש ואפ' מתקנת הגאונים ליתא והשבתי אולי גם כן אין ראוי לאומרה שוב מצאתי בדברי האחרונים שאין לומר מה"ט אף שכתבה הטור. עכת"ד היש"ש.

והנה הבי" (או"ח סי' מו) הסכים לסברת המהרש"ל דעל מה שמביא הטור את ברכת הנותן ליעף כח כתב הבי" דאע"פ שיש סמך יפה לברך ברכה זו מאחר שלא נזכרה בתלמוד איני יודע איך היה רשות לשום אדם לתקנה ומצאתי שכתב האגור (הלכות ברכות סי' פז) שראה מקטרגים עליה מטעם זה והרמב"ם והסמ"ק והרוקח לא הזכירוה והכי נקטינן עכ"ד. ולכן נתבאר דברי השו"ע הנ"ל שפסק דאינו נראה לו לברך ברכת הנותן ליעף כח. ועדיין צ"ב דעת הטור והרמ"א שאכן כתבו לברך ברכה זו דהלא לא נזכרה בש"ס ואיך מברכין אותה.

ה. ביישוב הסתירה בדעת הרא"ש

הנה נשאל בשו"ת הלכות קטנות מהו לברך ברכה שלא הוזכרה בש"ס ופתח בתשובתו בסתירה הנ"ל שעמד עליו המהרש"ל בדעת הרא"ש שבברכת הכהן בפדיון הבן כתב שאין בני אשכנז וצרפת מברכין אותה ברכה מפני שלא הוזכרה בש"ס ואעפ"כ העתיק בפסקיו לכתובות את דברי הבה"ג בברכת הבתולים שלא נזכרה בגמרא דידן. ומיישב ההלכות קטנות שצ"ל דשאני ברכת הבתולים דמטא לבי מדרשא מאת הבה"ג ודברי הלכות גדולות הן דברי קבלה אבל בעלמא אין מברכין ברכה שלא הוזכרה בש"ס. ולפי הך

בסדר ר' סעדיה ברוך המרבה שמחות ובהלכות רבי יהודאי גאון אשר צג אגוז וכיו"ב הרבה אע"פ שאינן כתובות וכ"ש שכתובה בספרי אגדה ובדרשות שדורשין בשבת וכל השומע ישחק לו וכל העוקרה יעקר עכ"ל. הרי דסובר ר"ת שיש לברך ברכה אפילו אם לא הוזכרה אותה ברכה בש"ס וא"כ שפיר פסקו הטור והרמ"א לברך ברכת הנותן ליעף כח.

ובאמת הדבר כבר שרוי במחלוקת ישנה שלמבד הראשונים הנ"ל כבר דנו בזה בתקופת הגאונים דכתב ר' פרקיי בן באבוי בשם רב יהודאי גאון בזה"ל כל ברכה שאינה בתלמוד אסור לברך אותה ע"כ. ואחרים טוענים ששני גאונים מסדרי התפילות, הלא המה רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון, סברי שאכן מברכין ברכות שלא הוזכרו בש"ס ולכן הביאו בסידוריהם ברכת "אשר בגלל אבות" לאמרה בשמחת תורה למרות שברכה זו לא מופיעה בתלמודא. וכן רב נסים גאון הסכים על ידם וכתב דברכה זו "יש לו עיקר". וגם יש תופעה מעניינת שמצינו בכמה תחינות ופיוטים נוסח הדומה לנוסח הברכות "ברוך אתה ה'" וכדו' למרות שאינן ברכות ממש אלא דומים להם ולא פצו פה על דבר זה ואדרבה הגר"י מליסא כתב (חו"ד על שו"ע יו"ד סי' ק בית הספק סק"כ) שמותר לברך "ברכות" כאלו.

ח. ברכות שלא הוזכרו בש"ס בלי שו"מ

באמת כבר עמד הב"ח על קושיית המהרש"ל שהעיר דדברי הרא"ש סתרי אהדדי. וכתב הב"ח לדייק מדברי הרא"ש בכתובות שלא הביא ברכת הבתולים בשם

(וצ"ע היאך התחיל מנהג זה אם הוא כנגד ההלכה).

ו. הרא"ש סובר שבאמת מברכין ברכות שלא הוזכרו בש"ס

הנה מצאתי שגם הגר"י עייאש זצ"ל עמד על הסתירה שבדברי הרא"ש וכתב הוא דדוקא בענין ברכת כהן דלא אשכחן דכוותה בתלמוד שיברך הכהן על המתנה שהוא מקבל בזה אין יכולין הגאונים לחדש ברכה (וזהו כקושיא הראשונה של הרא"ש הנ"ל באות א) משא"כ בחתן שכבר מצינו אצלו ז' ברכות מדינא דגמרא שפיר תקינו ביה גם ברכת הבתולים. ולפי סברתו י"ל דאכן מברכין ברכת הנותן ליעף כח כיון שמצינו ברכות אחרות בברכות השחר במי שקם בבוקר ותפעם רוחו. ועוד מצינו שכתבו האחרונים דעיקר טעם שדחה הרא"ש את ברכת הכהן אינו משום שלא נזכרה ברכה זו בש"ס אלא משום שקשיא ליה להרא"ש את נוסח הברכה דנקטינן אשר קידש עובר במעי אמו וכמש"כ לעיל (אות א). ולפי סברא זו אפשר לומר דלעולם סובר הרא"ש דאכן מברכין ברכות שלא הוזכרו בש"ס ולא שנא ברכת בתולים ולא שנא ברכת הנותן ליעף כח (רק שיש לרא"ש סברא אחרת לדחות ברכת הכהן בפדיון הבן).

ז. דעת רבינו תם והגאונים שמברכין ברכות שלא הוזכרו בש"ס

והנה כבר כתב החיד"א שדעת ר"ת היא שיש לנו לברך ברכה אף אם לא הוזכרה בש"ס וז"ל ר"ת ככתבו: ובסדר רב עמרם גאון איתא ונדה וחלה והדלקה שלשתן חובה וברכה לשלשתן וכו' וכמה ברכות מצאנו

הגדולה (שם בהגהות על הב"י) דהלא טענה נכונה היא שלא הוזכרה ברכה זו בש"ס ואמאי חזר ממנו מרן הרב"י. והנה באה"ע (סי' סג סעיף ב) מביא השו"ע ברכת בתולים בשו"מ וכתב החלקת מחוקק (שם ס"ק ז) שהמהרש"ל ס"ל שאין מברכין ברכה זו משום שלא הוזכרה בש"ס וגם הרי"ף והרמב"ם ס"ל הכי. וא"כ מדהביא השו"ע ברכה זו משמע דסובר דאכן מברכין ברכות שלא הוזכרו בש"ס נמצא דצ"ל שהשו"ע חוזר באה"ע ממה שפסק באו"ח גבי הנותן ליעף כח. וכבר כתב כזה מרנא הרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל זי"ע. אכן כל זה איננו שוה לי שהרי באבן העזר גופא פסק השו"ע (אה"ע סדר חליצה סעיף נו) שיש לברך לאחר מעשה החליצה בא"י אמ"ה אקב"ו במצות וחוקים של אברהם אבינו והעיר עליו השו"ע שיש לאמרו בלא שו"מ. ועיי"ש בביאור הגר"א (ס"ק פו) שלכאורה מפרש דטעמיה של השו"ע שאין לאמרו בשו"מ משום שהיא ברכה שלא הוזכרה בש"ס. אכן כבר העיר בזה הר"ש טויבש בספר מצות חליצה (תורה אור ס"ק צה) שאין זה טעם השו"ע שהרי השו"ע עצמו מביא כמה ברכות שלא הוזכרו בש"ס בשו"מ.

י. ברכת יראו עינינו

וצל"ע בענין ברכת ברוך ה' לעולם וכו' ויראו עינינו וכו' שבחוצה לארץ נוהגים לאמרה בתפילת ערבית דלכאורה ברכה זו נתקנה לאחר חתימת התלמוד. והנה הגר"א לא נהג לברך ברכה זו כלל כדי שיסמוך גאולה לתפילה. ומזה משמע דמשום ברכה שלא הוזכרה בש"ס לא חש. ומצאתי

ומלכות דבדלית לה שו"מ יש לנו לברך ברכה שאינה נזכרת בגמ' אבל בכגון ברכת הכהן שהרא"ש מביאה בשו"מ יש להמנע מלברכה משום שלא נזכרה בש"ס. האמנם העיר הב"ח עצמו שזה אינו מיישב אלא דברי הרא"ש עצמו שהוא מביא ברכת הבתולים בלי שו"מ ולא דחאה, אבל בטור (אה"ע סי' סג) שהעתיק דברי הבה"ג בברכת הבתולים בשו"מ צ"ע דהלא דחה הטור (יו"ד ס' שה) את ברכת הכהן בפדיון הבן משום שאין הגמ' מזכירה אותה ברכה וא"כ אמאי לא עשה כן גם בברכת הבתולים. ואחרים כתבו לדייק מדברי הרא"ש בברכת הבתולים שכתב 'ואפשר שברכה זו תקנה הגאונים', אלמא מדכתב אפשר ספוקי מספקא ליה להרא"ש אם ברכה זו מהגאונים היא או שחכמי הגמרא תקנוה, וא"כ אינה דומה לברכת כהן שודאי הגאונים תיקנו אותה, ומשו"ה כתב הרא"ש שם שאין לברך ברכת כהן ולא כתב שאין לברך ברכת בתולים. ובזה אפשר ליישב ג"כ את דברי הטור שסובר כאביו הרא"ש בכל זה. אכן קשיין לי הדברים הללו שהרי קי"ל ספק ברכות להקל וא"כ אפ' אי נימא דספוקי מספקא ליה להרא"ש אם ברכה זו מיסודו של חכמי הגמרא או שלאחריו הו"ל לפסוק שלא לאמרה ודו"ק.

ט. פסק השו"ע וברכת חליצה

הנה אודות מה שכתבנו למעלה (אות ד) שפסק השו"ע שלא לברך ברכת הנותן ליעף כח כתב המג"א (או"ח סי' מו ס"ק יב) עדות חכם אחד שחזר בו מרן הרב"י מהאי פסק ובסוף ימיו בירך ברכה זו. והעיר בכנסת

והנה עוד כתבו התוס' (ברכות ד:) דמשו"ה אפשר לנו לברך ברכת יראו עיינינו משום דהוי' כגאולה אריכתא ועדיין הוי סומך גאולה לתפלה. אבל הרא"ש בתוס' הרא"ש כתב ע"ז דהו דברים שאין בהם ממש וכתב במעדני המלך דהרא"ש חולק ע"ד התוס' משום שכיון שברכה זו אינה מתקנת חכמי הגמרא א"א לומר דהוי' כגאולה אריכתא דמיא. מדויק לפי שיטתו שהתוס' סברי דאכן נתקנה ברכה זו בימי חכמי הגמרא. והכי מדויק מתוס' (מגילה כג.) שכתבו שלא אמרו ברכה זו בימי התנאים אבל לא הדגישו שבימי האמוראים לא אמרוה משמע שסברי שבימיהם כבר נתקנה הברכה. והרא"ש במגילה (פ"ג ס"ה) הדגיש דאפ' בימי האמוראים לא ברכו הברכה הזאת. וא"כ נמצא שיש מח' אימתי תיקנו ברכת יראו עיינינו ואפ' לדעת התוס' שסברי שנתקן בימי הגמרא קשיא האיך מברכין אותה אם לא הוזכרה בש"ס. ואולי י"ל כשיטת ר"ת הנ"ל (אות ז) שאכן מברכין ברכות שלא הוזכרו בש"ס. א"נ י"ל ע"פ הט"ז דכיון שבתחלה תיקנו ברכה זו מחמת סכנה אפ' כשבטלה הסיבה כיון שכבר נהגו נהגו ולא ביטלו המנהג כמו שמצינו בהרבה דברים אף שלא הוזכרה הברכה בש"ס. וכע"ז כתב האבודרהם לענינינו (ערבית של חול) דמנהג עוקר הלכה. ועדיין לא נתברר הסוגיא יפה יפה אבל אין בידי להאריך יותר כעת ברוך הנותן ליעף כח וכו'.

בתשובות רש"י (סי' צא) המובא ג"כ באורחות חיים (הלכות תפילת ערבית אות ד) שכתב דאסור לומר ברכה זו משום שאינה כתובה בתלמוד והוי' ברכה לבטלה. וכן סברי הרבה ראשונים בתחילת מס' ברכות (ד, א) שלא לומר הך ברכה כלל וכלל הלא המה כמבואר ברמב"ן רשב"א ריטב"א ו ומאירי בשם התוס' והרשב"ם.

האמנם פוק חזי מאי עמא דבר דבטור ושו"ע (או"ח סי' רלו) הביאו ברכה זו בתפילת ערבית. ולכאורה קשיא הא לא הוזכרה ברכה זו בש"ס. הנה כתבו התוס' (ברכות כז: ומגילה כג.) ובסדר רב עמרם גאון) דתיקנו לומר ברכה זו להראות שתפילת ערבית רשות היא וא"צ לסמוך גאולה לתפילה ומשו"ה תיקנו ברכה זו בין השכיבנו לבין שמונה עשרה. ובשבלי הלקט (ענין נב) כתב דהוסיפו ראשי ישיבות דבבל ברכה זו מה"ט ושלחו הברכה לאנשי ארץ ישראל והם קבעו אותה. ובמחזור ויטרי (סי' קא) כתב שאנשי בבל תקנום ושלחו לחכמי יבנה. והנה כידוע ישבו חכמי ישראל ביבנה בתקופת התנאים וא"כ משמע מדברי המחזור ויטרי דס"ל שברכת יראו עיינינו נתקנה מכבר בימי התנאים. האמנם אין זה מוכרח דאולי "חכמי יבנה" היינו מליצה לחכמי ארץ ישראל ואינו בהכרח מזמן התנאים.



בענין נטיעת אילנות בחצר בית הכנסת

הרב יהודה פגיה

סנטה מוניקה



הפיסקא 'לא תטע לך אשרה, אמרה תורה (דברים יב) ואשריהם תשרפון באש, קל וחומר שלא יטע. ומנין שלא יקיים? תלמוד לומר לא תטע לך, מ"ם. ע"כ. ומרן בכסף משנה (פ"ו מהל' עבודת כוכבים ה"ט) כתב בדעת ראב"י, כיון דת"ק אמר עובר בלא תעשה, מדלא נקט ראב"י בהאי לישנא לגבי הבונה אכסדראות בעזרה משמע דס"ל דאיסור בנין בעזרה מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא. ע"כ. [וע"ע בגמ' (תמיד כח:)] שהקשה הש"ס מראב"י שהיו אכסדראות במקדש, ופירש רב חסדא אכסדראות של בנין (ר"ל של אבנים) קאמר. וצ"ע.]

ולפנים ריהטא, אין סוגיין בנוגע להלכות ביה"כ דאיסור במקדש דווקא קאמר, ודרש ראב"י אשר תעשה לך לרבות במה, ולא לרבות ביה"כ. ומנהג פשוט שאפילו בונים ביה"כ של עץ, ומה לי לבנות בעצים ומה לי לנטוע בחצר ביה"כ, כולי נפיק מחד קרא ומדרבנן.

אך כמה מהאחרונים החמירו בדבר. ואמרתני אני בלבי לכה נא אנסכה בשמחה וראה בטוב. בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' עח וסי' עט) פסק לאסור בזה, והביא ראיה ממה

נשאלתי מהו לנטוע אילנות בחצר של בית הכנסת לנוי.

הנה הרמב"ם (פ"ו מהל' עבודת כוכבים ה"ט) כתב בזה"ל, הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סרק בין אילן מאכל אף על פי שעשאו לנוי למקדש ויפי לו הרי זה לוקה. ע"כ. והיינו משום שכתוב (דברים טז, כא) 'לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה"א אשר תעשה לך'. ולהלן ברמב"ם, כתב בזה"ל, אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושין בחצרות, אף על פי שהוא בבנין ואינו עץ נטוע הרחקה יתרה היא שנאמר 'כל עץ'. עכ"ל. וע"ש.

ונראה שהרמב"ם פסק כראב"י במחלוקת בינו לת"ק בספרי דברים (פסקא קמה) [כנראה סתם ספרי רבי שמעון אליבא דרבי עקיבא] וז"ל, לא תטע לך אשרה כל עץ, מלמד שכל הנוטע אשרה עובר בלא תעשה. ומנין לנטוע אילן ובונה בית בהר הבית שהוא עובר בלא תעשה. תלמוד לומר כל עץ אצל מזבח ה"א. ע"כ. ורבי אליעזר בן יעקב אומר וז"ל מנין שאין עושים אכסדרה בעזרה? תלמוד לומר, כל עץ אצל מזבח ה"א. כשהוא אומר אשר תעשה לך, לרבות במה. עכ"ל הספרי לפנינו. ואיכא דגרסי עוד בסוף

מסכימים לדעת א' שהאיסור רק בעזרה, ורש"י והרמב"ן רק כתב דרך הפרשנים, ואין לפסוק מדבריה. [אך ע' בספר יראים (עמוד אלילים אות סו) ש כתב שאיסורו בכל הר הבית, ולא רק בעזרה.] וכן העלה די"ל על איסור של 'בחוקותיהם לא תלכו' ודחה ע"פ דברי המהרי"ק הובא ברמ"א. וסיים בע"ס מחזה אברהם שלא ידע מהנחוצות לעשות כן ואין דעתו נוחה להתיר. ע"כ. ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' עט) כתב דפשוט לו לאסור נטיעות בחצר ביה"כ והעלה שאפילו בדיאבד אם כבר נטע, צריך לקוצצו. וכ"כ בתורת חיים סופר (או"ח סי' קנ) וכתב אפילו הוא עץ פרי, צריך לקוצצו ואין בזה משום בל תשחית. ובספר שערי אבי גדור על מסכת תמיד (עמ' עט) הביא מהגר"ח קניבסקי שליט"א שפסק שאם נטע באיסור צריך לקוצצו. ע"ע בקובץ כרם שלמה (שנה ה קו' ב עמ' כב) תשובה מהרה"ג מקו"י גלוב שאין צריך לקוצצו. וע"ע בספר מקדש מלך להגרצ"פ (עמ' ריא) אריכות בזה. ובשו"ת הג"ר יוחנן שטייף (סי' צה) כתב להחמיר אפילו בנטיעת פרחים.

אך אם חכמה עמדה לי, משמע שלא הקפידו בדבר הקדמונים. וע' במג"א (סי' קנד ס"ק א) שכתב דגן ופרדס ואיצטבא אף על פי שפתוח לביה"כ אין בה קדושה. ע"כ. אך אין לי פנאי כעת להאריך בראיות וסברות, וע' בשו"ת בנין ציון (סי' ט) שהוכיח במישור להתיר. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ט חאו"ח סי' יט). ופוק חזי מאי עמא דבר. וסוף דבר הכל נשמע, אין לנו לבדות גזרות מדעתינו.

דאמרינן בשבת (יא.) דבית הכנסת צריך להיות גבוה מכל בתי העיר, וילפינן מדכתיב (עזרא ט,ט) 'לרומם את בית אלקינור', ושם קאי על בית המקדש, ואפילו הכי יליף בפשיטות מיניה גם לבית הכנסת. וכן פסק בשלחן ערוך (חאו"ח סי' קנ ס"ק ב). וכ"נ בבית יוסף (או"ח סוס"י קנא) הביא גם דברי מהרי"ק (שורש קסא ענף ז). ויליף מלא תטע אשרה אצל מזבח ה"א גם לבית הכנסת. ועכ"ל. וכן הרמב"ם כתב דטעם האיסור לתטע אילנות אצל המזבח מפני שהיה זה דרך עובדי כוכבים נוטעין אילנות בצד מזבח שלה כדי שיתקבצו שם העם. ולטעמיה אפשר דבכל מקום שיתקבצו שם העם לעבודה איסורא דלא תטע קאמר, ותפילה עבודה שבלב.

וכן מצאתי שכתב הר' דוד עראמה בספרו על הרמב"ם שיש לאסור גם בחצר של בית הכנסת מדרבנן. ע"ע בשו"ת אמרי דוד (סי' קכד ס"ק ב). וע' בשו"ת קנין תורה (ח"ד סי' יד) כתב שכל האיסור נאמר רק באילנות הגבוהים. וכ"ה בשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' קז) וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סיק כז ס"ק א) [וע' בבא קמא (פב:)] דאמרו על ירושלים אין עושין בה גנות ופרדסות חוץ מגנות וורדין שהיו מימות נביאים הראשונים. וכ"ה ברמב"ם (פ"ז מהל' בית הבחירה הי"ד.)

וכן בשו"ת מחזה אברהם שטינברג (ח"א סי' כט) תלה את הנידון במחלוקת ראשונים אם 'אצל המזבח' ר"ל הר הבית או רק בעזרה, והעלה להקל כיון שהרמב"ם והראב"ד

רפז

קובץ אבקת רוכל

ניסן תשפ"א

ומסקנה לדינא שהרוצה לנטוע או לקיים לסמוך, שאע"פ דאמרינן על ביה"כ שהוא
אילנות לנוי בחצר של ביה"כ, יש לו על מה מקדש מעט, אין להשוותו למקדש בכל
פרטיו.

הצעיר

יהודה פניה ס"ט



מגיד מישרים





בענין קדושת ליל פסח

הרב יצחק אשכנזי

בית מדרש גבוה, ליקווד



דקרנן פסח בא על שום שלא נהרגו ישראל במכת בכורות, לא הו"ל להביאו אלא הבכורים וכמו שהוא לענין התענית, ואמאי נצטוו בו כל ישראל, ומאי שנא מתענית בכורים שאין מתענים אלא הבכורים זכר שניצולו, וצ"ע.

(ב) **והנראה** בזה, דהנה איתא בהגדה "ויוציאנו ה' ממצרים" לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו שנאמר 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם עד בהמה וגו' 'אני ולא מלאך וכו'". ואיתא במדרש רבה פ' בא (ט"ו, ה') וז"ל, אמר רבי שמעון גדולה חיבתן של ישראל שנגלה הקב"ה במקום עבודת כוכבים ובמקום טנופת ובמקום טומאה בשביל לגאלן, משל לכהן שנפלה תרומתו לבית הקברות אמר מה אעשה לטמא את עצמי אי אפשר ולהניח תרומתי אי אפשר, מוטב לי לטמא את עצמי פעם אחת וחזור ומטהר ולא אאבד את תרומתי, כך אבותינו היו תרומתו של הקב"ה שנאמר "קדש ישראל לה" (ירמיה ב'), היו בין הקברות וכו' אמר הקב"ה היאך אני גואלן להניח אי אפשר מוטב לירד ולהצילן שנאמר "וארד להצילו מיד מצרים" (שמות ג') וכו', ע"כ. וצ"ב אמאי הוצרך הקב"ה

(א) **בהגדה** של פסח, "פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש קיים על שום מה, על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים שנאמר "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקד העם וישתחו", ע"כ. הנה מבואר דקרנן פסח הוא משום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו ולא הרג את בכוריהם של ישראל. ומשמע דלא משום עצם המכה שהכה הקב"ה את מצרים, אלא משום שהציל את עמו ישראל ולא הרג גם את בכוריהם. ולכאורה תמוה, שהרי כל המכות לא נגעו בישראל, ולא לקו ישראל לא בשום אחת מהן, וא"כ מדוע דוקא במכת בכורות נצטוינו לעשות זכר למה שלא לקו בכורי ישראל באותה מכה. ועיין להמהר"ל ז"ל בגבורות ה' פרק ס' שעמד בזה. וכן להר"י מליסא ז"ל בפירושו מעשה נסים, ע"ש.

ועוד נפשי לשאו"ל הגיעה, דהנה כל ישראל נצטוו לעשות הקרבן פסח, וכמ"ש קרא "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל". ואילו לענין התענית בערב פסח מצינו בטור או"ח סי' ת"ע דבערב פסח הבכורים מתענין זכר לנס שנעשה להם שלא נהרגו במכת בכורות, וא"צ כל ישראל להתענות שהרי להם לא נעשה נס במה שלא מתו. וא"כ כיון

אלא הענין הוא כמ"ש המגיד "ובמורא גדול זה גילוי שכינה", והיינו שירדה השכינה למטה בארץ מצרים, הקב"ה בכבודו ובעצמו וגילה כבודו בתחתונים, וכמו שאמרו "אני ולא מלאך אני ולא שרף וכו'". ומזה הטעם הוצרך הקב"ה לירד בעצמו, כי כלל ישראל נזקקו לטהרה ולקדושה ולרוממות מיוחדת להעלותם ממ"ט שערי טומאה ולצאת מתחת קליפת מצרים כדי לקבל את התורה, וכל זה היה ע"י גילוי שכינתו יתברך, מה שא"א לעשות ע"י מלאך או שרף או אחד משאר משרתי עליון רק בכבודו ובעצמו ממש כביכול, כי רק עי"ז נתרוממו ונתקדשו ישראל ע"י 'המורא הגדול זה גילוי שכינה'.

וקדושה זו המיוחדת ורוממות זו העליונה, קדשה לשעתה וקדשה לדורות, כי בכל שנה ושנה בליל התקדש חג הפסח השכינה יורדת למטה לקדש את עמו ישראל בקדושתו, ומגלה הוא את אור שכינתו לרומם אותו רוממות גדולה להעלותו מטומאתו למדרגה עליונה עד מאד. אלה דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

(ג) **ועיין** בדברי בעל הלשם ז"ל (בהדע"ה דף קכ"ב ע"ג) שכתב כענין זה, וז"ל, ולכן נגלה להם הקב"ה בכבודו ובעצמו להראותם כי רק הוא המושיעם בעת צרה, וכן הוא מטעם עוד כדי לקדש אותם אליו שיהיו מעתה לגוי קדוש, ועקר הוא בעצמו ית"ש את היצה"ר מהם וקידש אותם אליו וכו', ונעשה כל זה ע"י הקב"ה מחמת חיבתו של ישראל כנזכר. ועכ"פ הוא כי מצרים היתה אז ראש הטומאה וכלל הס"א כולה, וע"י גילוי

בעצמו לירד למקום טומאה, ולמה לא שלח אחד ממשרתיו העליונים ולא יצטרך ליכנס למקום טנופת ולמקום טומאה, וצ"ע.

ואמר בזה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל דבר נפלא (בפירושו להגש"פ בפיקסא 'ובמורא גדול'), דהנה ידוע מרבינו האר"י ז"ל (עי' זוהר חדש פ' יתרו דף ל"ט. וחסד לאברהם מעין שני נהר נ"ו) דכלל ישראל היו אז שקועים במ"ט שערי טומאה ואם היו נשארים שם עוד רגע קטן היו יורדים לשער החמשים ואז היו נאבדים לגמרי ח"ו. ומזה הטעם היה לפרעה כח לסבול כל המכות והיסורין והיה ממאן לשלח את ישראל, שהיה יושב ומצפה לאותו רגע שיהיו נאבדים לגמרי וישקעו לשער חמשים, ואז ישארו שם לעולם. ולעומת זה הלא מצינו כי בעת שנגאלו ישראל ממצרים היה בהם אמונה גדולה בהש"ת עד שהלכו אחריו למדבר מקום שממה, וגם צדה לא עשו להם, ושיבחם הכתוב "כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעורייך לכתך אחרי במדבר וגו'", ובעת קריעת ים סוף הגיעו למעלת הנבואה וכמ"ש חז"ל (ילקו"ש פ' בשלח רמז רמ"ד) ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל הנביא. והוא פלא, היאך נתעלו ונתרוממו ממ"ט שערי טומאה, דיוטא התחתונה ממש למדרגה עליונה עד מאד באמונה ובנבואה, והרי אשתקד אדוקין היו בעבודה זרה כהמצריים (עי' ילקו"ש רמז רל"ד וזוה"ק פ' תרומה דף ק"ע ע"ב) והיום היו נביאים קדושי עליון, הלא דבר הוא.

(ד) **והנה** גילוי שכינה גדול כל כך כזה, באמת אין האדם יכול לסובלו, ע"ד מ"ש הכתוב "כי לא יראני האדם וחי" (שמות ל"ג, כ'), והיו צריכים כולם לחזור נשמותיהם לשורשם ולמות, כענין מיתת נשיקה. וכן אירע להם לישראל בהר סיני כשהופיע עליהם ה' ברוב עוזו פרחו נשמתם מחמת גודל גילוי כבודו שנגלה עליהם, ולא היו יכולים לסובלו ולכן מתו. אבל כאן היה חידוש אשר לא נברא בכל הארץ ובכל הגויים כי נורא הוא, שקירב אליו הקב"ה את ישראל כדי שיוכלו לקבל אותו שפע גילוי כבודו והופעת קדושתו, ותחת אשר מתו נתרוממו מעוצם כח גילוי וקדושתו וחי, ויכלו לסבול ולקבל את המורא הגדול זה גילוי שכינה, וממילא נתרוממו ונתעלו על ידו הפלא ופלא.

והנה בענין מכת בכורות כתוב, "ויאמר משה כה אמר ה' כחצות לילה אני יוצא בתוך מצרים ומת כל בכור בארץ מצרים וגו'" (שמות י"א, ד'). ודקדק האור החיים הק' זיע"א בלישנא דקרא "ומת כל בכור", דמשמע דממילא מתו, ויותר הול"ל "והרגתי כל בכור". וביאר האוה"ח וז"ל, עוד ירצה ע"ד אומרם ז"ל (יבמות מ"ה). יהב ביה עיניה וקטליה, גם אמרו (ברכות נ"ח). ונעשה גל של עצמות, והנה דברים אלה בהשקפה ראשונה ירחקם השכל, כי איך תהי' ראיית הצדיק לרעה והלא כתיב "טוב עין הוא יבורך" (משלי כ"ב), גם ציין הרשב"י ז"ל (זוה"ק ח"ג דף רי"א). לרע עין המזיק בעינו כי הוא חלק רע. אכן אחר ההשקפה בדקדוק אומרם יהיב עיניה, הי' לו לומר ראה בו בעיניו, אלא להיות כי כל חלק רע שבעולם

ית"ש בעת הגאולה היה עומד שיתבטל כל הס"א מכל וכל, עכ"ל.

והרמח"ל ז"ל בדרך ה' (ח"ד פ"ד אות ט') כתב, וז"ל, כי הנה יציאת מצרים היה תקון גדול שנתקנו בו ישראל ונשאר הדבר לנצח וכו', והנה כשהגיע הזמן הראוי חיזק האדון ב"ה את השפעתו והארתו על ישראל, וכפה את הרע לפנייהם והבדיל אותם ממנו, ורימם אותם מן השפלות שהיו בו והעלם אותם, ונמצאו גאולים מן הרע גאולת עולם. ומשם והלאה הוקמו לאומה שלימה דבוקה בו יתברך ומתעטרת בו וכו', עכ"ל.

וכ"כ השל"ה הקדוש זיע"א (מס' פסחים נר מצוה אות ל"ז), וז"ל, קדושת הלילה הזה וכל הדינים הנוהגים בו הוא קדושה רבה מאד, כי אז בחר בנו ה' יתברך מכל העמים וקדשנו במצוותיו, על כן ראוי לאדם להיות נוהר שלא ידבר שום שיחה משיחת חולין ויזהיר את בני ביתו על זה, ולא יהיו נפרדים מדביקות ה' רגע כמימרא רק יתעסקו הכל במצוות הלילה הזה ובסיפורי ניסי מצרים ולפרסמם לבני ביתו, עכ"ל. וכן בספר מנוחה וקדושה (ח"ב סי' י"ט) כתב וז"ל, קדושת ליל פסח גדולה מאד מאד כי בה שבר הקב"ה את כל מ"ט שערי טומאה שהיו אבותינו מוטבעים בה והוציאם לחירות מכל שעריה, ע"כ. הרי מבואר כי ע"י הופעת והשפעת שפע קדושתו ית' העלם הקב"ה את ישראל משערי טומאת מצרים, ומאז נתעלו ונתרוממו להיות עמו הקדוש, וקדושה זו חוזרת וניעורה כל שנה ושנה, הרי לך גודל השפעת הקדושה בלילה הזה.

בענין קדושת ליל מסח

הרב יצחק אשכנזי

בהתדבקם לקדושה, ממילא לא נשאר בהם חיות ומתו.

וב"כ הר"י מליסא בספר נחלת יעקב פ' בא (י"א, ד') וז"ל, ולזה בתוך מצרים שהי' נצוצות קדושות מובלעים, היה צריך שיהי' גילוי שכינה בריבוי קדושה למען ירצו כל חלקי נצוצות הקדושה ויתדבקו בהכל דהיינו הקדושה בהקב"ה. ולזה אמר שפיר "אני יוצא בתוך מצרים" והיינו שמייחס חלקי הקדושה המובלעים בטומאה לעצמו כאילו כביכול הוא יוצא מהמאסר מהמקום שנבלע, והיציאה תהיה מתוך מצרים ממש וכו'. ולזה אמר "אני יוצא ומת כל בכור" דמשמע בהיציאה לבד ימות כל בכור, והוא מהאי טעמא, שכל טומאה שאין לה יניקה ממקום קדושה נתבטל לשעתו, ומצרים הי' להם יניקה ממזל טלה שהוא בכור למזלות, ולזה כאשר נסתלקו כל הנצוצות הקדושות מהשפעת השר, ועיקר ההשפעה היה בבכורות להיותו ג"כ בכור המזלות, ולזה עם היציאה של גילוי שכינה תיכף מת כל בכור, עכ"ל.

ועיין בקומץ המנחה להרא"ל צינץ ז"ל על מגילת רות (הובא בפירושו להגש"פ ברכת השיר הנדמ"ח דף ל"ו) שביאר מ"ש במדרש עה"פ "ועברתי בארץ מצרים", 'כמלך העובר ממקום למקום' (הובא ברש"י שם), כי כשהמלך עובר דרך הוא שיתאספו עבדיו להתחבר עמו, כמו כן נצוצי הקדושה ששואפים לחזור לשרשם בקדושה, לכן בהיות גילוי השכינה נדבקו נצוצי קדושה לשרשם. והוא שאמר קרא "ויצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים", שהם נצוצי קדושה

בהכרח כי יהי' לו דבר המעמיד כל שהוא מהחיוני שהוא בחינת טוב, כי חלק הרע שם מיתה יש לו ואיך יחיה ויהיה במציאות ואין צריך לומר שיתנועע וילך כבעלי חיים, ולזה בהכרח שיהי' בו חלק כל שהוא מבחינה הנקראת 'חיים' וזה חלק טוב וכו'. עוד יש לך לדעת כי כל מקור ישאף למינו וישאבנו, וזהו סוד בחינת בירורי נצוצי הקדושה באמצעות נשמות ישראל ועסק תורתם, והצדיקים העצומים קדמונינו יכירו בהביטם באדם רשע לברר ממנו כח החיוני שהוא בחינת הטוב באמצעות הראיה הדקה אשר יביטו בעין החכמה להוציא חלק טוב ההוא, כי כשיתכוין למול ענף הקדושה תעשה בו נפש הצדיק כמעשה אבן בשואבת וכו' שתוציאנו ממקום שנקבע שם בראי' וכו'. ומעתה נמצא דעת אלקים באומרו "ומת כל בכור", פירוש כי באמצעות שאני עובר בתוך מצרים בזה ימות מעצמו כל בכור, כנתינת עין של חכמים ברשעים ועושים אותם גל של עצמות, כי באמצעות כן יצא מהם החיוניות, כמו כן הדבר הזה שיפריד מהם באמצעות העברתו שם כל נשמות הבכורות, והבן הדברים, ע"כ. ע"ש עוד דברים נפלאים.

וכלל דבריו הוא, דענין מכת בכורות הוא דכיון שהופיע הקב"ה בכבודו ובעצמו בארץ מצרים, הרי עצם הופעת קדושתו שאבה מכל בכור את בחינת הטוב אשר בו כענין אבן השואבת כי כל מקור מוצא את מינו ושואבו, והיינו נצוצין של קדושה, ולא נשאר בהם אלא קליפת הרע שהיא קליפת בכור מצרים, וכיון שהוסרו מהם הנצוצין שהוא כח החיוני, כי ידוע שאין לקל"י חיות מצד עצמן רק

הבכא") כתב, דבמצרים שהיא 'ערות הארץ' נתערבו הרבה נצוצין בתוך הקליפה, ומש"ה גלו ישראל לשם וגם השכינה גלתה עמהם להעלות אותן הנצוצין אשר שם, ולכן היה צריך יתברך בכבודו ובעצמו ליכנס תוך גילולי מצרים להוציא הקדושה, כי יש קליפה קשה שאפ' אם מלאך יהי' שם אפשר שיתאחזו בו, ולכן הוצרך 'אני ולא מלאך', עיי"ש. וכן הובא בסידור רבי שבתי ז"ל בהגש"פ (דף י"א ע"ב). ובזה יש לפרש דברי הזוה"ק פ' וירא דף קי"ז ע"א, וז"ל, וכי לא הי' להקב"ה מלאך או שליח לשגר לעשות נקמה במצרים כמו שעשה באשור וכו', אלא אמר רבי יהודה מכאן למדנו כח גבורתו של הקב"ה ומעלתו שהוא גבוה על הכל, אמר הקב"ה אומה זו של מצרים מזוהמת ומטונפת ואין ראוי לשגר מלאך ולא שרף דבר קדוש בין רשעים ארורים מטונפים אלא אני עושה מה שאין יכול לעשות מלאך ולא שרף ולא שליח וכו', ולפיכך לא נעשית נקמה זו ע"י מלאך ושליח בשביל קלון המצרים ולהראות גדולתו של מקום שלא רצה שיכנסו ביניהם דבר קדוש ועל הדרך הזה נאמר אני ולא מלאך, אני יכול לעשותו ולא מלאך, עכ"ל. ולפי דברי רבותינו הנז' לא הי' זה חשבון צדדי שאם ינקום ממצרים ע"י שליח יהי' נשקע השליח תוך הקליפה והטומאה, אלא הי' זה גוף הענין של מכת בכורות, שגילה הקב"ה כבודו והופיע כח קדושתו כדי לקדש את ישראל ולהעלותם מטומאת מצרים לקרבם אליו, ואם הי' מקדשם ע"י גילוי קדושת המלאך לא הי' מועיל כי אדרבה יטמא המלאך ח"ו, על כן ירד הקב"ה ונגלה עליהם בכבודו ובעצמו, וכו"ל.

שנטבעו שם במצולות מצרים ועכשיו יצאו עם ישראל, וכמ"ש המקובלים (עי' שער המצות פ' ראה וליקו"ת פ' כי תצא ופתח עינים להחיד"א יומא דף ל"ח). והוא עיקר הרכוש גדול שזכו בו ישראל בצאתם ממצרים, ואכ"מ.

(ה) **ומעתה** יתבאר היטב מה שהוצרך הקב"ה בעצמו להכות את בכורי מצרים ולא ע"י שליח, כי ענין מיתתם נעשה ע"י הופעת עוצם קדושתו, וכו"ל. אך לישראל אירע בהם נס ופלא, שלא זו בלבד שלא מתו אלא אדרבה נתרוממו ונתעלו למדרגה גבוה עד מאד, וכמש"כ. וזה ביאור מה שנקרא 'קרבן פסח', וביאר בעל ההגדה 'על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים וכו'', והקשינו בו דמאי רבואת היא, הא כל המכות לא נגעו ולא פגעו בישראל. ולמשנ"ת יובן, דעיקר ענין קרבן פסח הוא מה שנתרוממו ישראל ונתעלו ע"י גילוי שכינתו יתברך, ובחר בנו ה' אלוקינו להיות לו לעם סגולתו וקרבנו לעבודתו בלילה ההוא, שבכך יכלו לקבל את השפעת אור קדושתו שהופיע עליהם, ולא מתו אלא נתרוממו ונתקרבו אליו, ומשם והלאה הוקמו לאומה שלימה דבוקה בו ית', כלשונו של הרמח"ל ז"ל. וזהו ענין הקרבן פסח, שהוא זכר להופעת קדושתו וגילוי שכינתו, שע"י כך רוממנו מטומאת ארץ מצרים והעלנו למדרגת עמו עם הנבחר. ומזה הטעם נצטוו בו כל ישראל ולא רק הבכורים לבד, שהרי הנס הזה שייך לכל ישראל, וכמשנ"ת.

והנה בליקוטי תורה לרבינו האריז"ל בספר תהלים (פרק פ"ד עה"פ "עוברי בעמק

האזה"ח הק' עה"פ "ויקם פרעה לילה הוא וכל עבדיו וגו'" (שמות י"ב, ל'), שכתב שם וז"ל, טעם אומרו 'לילה' יתבאר ע"ד אומרו וז"ל כי אותו הלילה הי' כיום יאיר כצחות היום, ורמזתי רמז זה בפסוק "והגדת לבנך ביום ההוא", כי יכין לומר שיגיד לו גם נס הלילה שנעשה יום, ושמה תאמר כי זרח אור בלילה דרך כלל לרעים ולטובים, לזה אמר "ויקם פרעה לילה", כשקם הוא לקרוא למשה ולאהרן מנע ה' מרשע אורה והי' לילה פירוש חשך, כאומרו "ולחשך קרא לילה", עכ"ל. וכדבריו מבואר בדברי חז"ל בתנחומא ישן (בזכר פ' בא סי' י"ט), "ויקם פרעה לילה" מהו לילה, שהיה חשוך כלילה הוא וכל עבדיו הוא חשוך והן חשוכים, ע"כ.

ונראה ביאור הענין כמו שאמרנו, דרך לישראל האיר עליהם ה' אור עליון, שנתקדשו ונתרוממו מחמת עוצם כח קדושתו ובהירותו, ולכן לישראל היה אור כאור היום, אבל למצריים היה חשך כלילה ולא האיר אצלם כלום, ואדרבה מתו בכוריהם מחמתו, כי הופיעה עליהם קדושתו ושאבה כל נצוצי הקדושה כח חיותם ונשארו מתים, וכנ"ל.

(ו) **ועיין** בזה הקדוש פ' בא דף ל"ח ע"א וז"ל, ותאנא הוה נהיר ליליא כיומא דתקופא דתמוז וחמא כל עמא דינוי דקודשא בריך הוא, הדא הוא דכתיב "ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה" (תהלים קל"ט), ע"כ.^[א] וכן משמע מדברי המדרש (שמו"ר פ' בא י"ח, י"א), וז"ל, וביום שירדו למצרים בו ביום עלו ובו ביום יצא יוסף מבית האסורין לכך הלילה הזה שמחה (גי' היפ"ת 'שמורה') לכל ישראל שנאמר "ליל שמורים הוא לה", בעולם הזה עשה להם נס בלילה שהיה נס עובר אבל לעתיד לבא הלילה נעשה יום שנאמר "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים וגו'", כאור שברא הקב"ה בתחלה וגנוז בג"ע, ע"כ. משמע דבלי ל' יציא"מ נעשה נס עובר שנעשה לילה כיום אבל לע"ל יהי' כך לעולם, שיהי' אור הלבנה כאור החמה ולא רק לשעתא בלבד. ועי' בספר כתנות אור לבעל הפנים מאירות ז"ל פ' בא (ד"ה בזכריה).

והענין יתבאר עם מה שהקדמנו, דכיון שהופיע עליהם הקב"ה בכבודו ובעצמו, ממילא נפל נהורא והיה אור זורח כיום דתקופת תמוז. אולם האור הזה לא האיר רק לישראל ולא למצרים, וכמו שנראה מדברי

[א] ודרך אגב, יש ליישב לפי"ז מה שהקשה התנא בפתיחה למסכת שמחות, דהכא כתיב "והיה בחצי הלילה וה' הכה כל בכור וגו'" (שמות י"ב), ובמקום אחר כתוב "כי לי כל בכור וגו' ביום הכותי כל בכור וגו'" (במדבר ח'), הכא כתיב לילה והתם כתיב יום, ע"ש. ולדברי הוזה"ק לא קשה ולא מיד, דאיברא לילה הוה אבל כיון שהאיר ה' את אור קדושתו בלילה הזה, הרי נעשה בו אור כאור היום לישראל, אך למצרים הי' חשך לילה, ודו"ק. וכן מצאתי בס"ד להרי"י אלגאזי ז"ל בפירוש ההגדה שלו מגיד דבריו ליעקב הנדמ"ח דף קכ"ח, ע"ש.

(ז) **והנה** מבואר עוד מדברי האוה"ח הנ"ל, שיש מעלה במצות "והגדת לבנך" לספר ענין האור שהאיר עליהם במצרים שנעשה חשך הלילה כאור יום. וכן מצאתי לרבינו בעל הבן איש חי ז"ל בפירושו להגדה אורח חיים (בפיסקא 'מעשה ברבי אליעזר'), וז"ל, 'והיו מספרים ביציא'מ כל אותו הלילה', מקשים דהול"ל 'כל אותה הלילה' (לשון נקבה). ונראה לפרש בס"ד דלא קאי על אותה לילה שהיו מספרים בה אלא קאי על הלילה שיצאו בה ממצרים, דהיו מספרים בסודות העליות והארת השמות והספירות שהיו בלילה שיצאו בה ממצרים. ולהכי קרי לה 'אותו' לשון זכר, ולא 'אותה' לשון נקבה, כי היה הלילה ההוא מאיר כמו יום ממש כמ"ש בזה"ק (ח"ב דף ל"ח ע"א), ומדת לילה נקבה ומדת יום זכר, ע"כ.

וצריך להבין, מדוע דוקא נס זה נבחר לספר בו מכל המון נסים אין מספר. ונראה עפ"י מה שביארנו, שהשפיע הקב"ה על ישראל האור הזה לרוממם ולקדשם להעלותם מתחת סבלות מצרים כלומר מטומאתם, עד שעלו ממ"ט שערי טומאה למ"ט שערי קדושה. וענין זה הוא באמת עיקר שבח יציאת מצרים, דלא רק מה שבפועל יצאו ממצרים ומבית עבדים, אלא גם מצד נפשם יצאו מתחת שלטת המצריים, שהיו נאחזים בקליפת מצרים וממשלת רעתם, ונבחרו להיות עבדי ה' ועם קדשו, על כן צריך להגיד נס זה לבנו כי הגאולה הנפשית מתחת סבלות מצרים היא באמת עיקר הנס של יציאת מצרים.

וזהו סוד מ"ש רז"ל במס' נדרים דף ח': לעתיד לבא יוציא הקב"ה חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה. וביאר בספר קדושת לוי פ' בא (י', כ"א) שהחמה מורה על בהירות ואור עליון, ונרתיקה מורה על הצמצום, להורות נתן דלעתיד לבא יגלה הקב"ה הבהירות העליון והאור אין סוף ויסיר הצמצום, ואז צדיקים מתרפאין בה, פירוש שהצדיקים יתרוממו ויתקדשו מחמתה, אבל הרשעים נידונין בה, שתסור מהם בחינת הטוב שהוא הכח החיוני וימותו, וכמש"כ.

ואיתא בהגדה 'מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה וכו'". וכתב בספר שבחא דמרא (הורוויץ) על ההגש"פ רמז נפלא, כי לשון 'ברק' הוא מלשון הרואה אומר ברקאי שהוא לשון אור וזהר וברקים, לרמזו שאלו הצדיקים היו יושבים 'בבני ברק', ר"ל באור פני מלך חיים, בכוונות נמרצות ונהנים מזיו השכינה עד אשר לילה כיום האירה למו בעלותם אל הר מרום מדרגה עליונה, ועיניהם לא בחנו עוד בין חשכת לילה לאור יומם מזיו השכינה אשר הופיעה למו, ולכן באו תלמידיהם לעוררם בהגיע זמן ק"ש של שחרית, ע"כ. ולפי"ז י"ל ג"כ רמז במ"ש 'והיו 'מספרים' ביציא'מ וכו'", ד"מספרים' מלשון 'הארה' וכמ"ש הכתוב 'כמעשה לבנת הספיר', ובא לרמזו שהיו הצדיקים האלה מאירים כספירים מאור אותו הלילה שמאיר בו כאור יום, וכנ"ל.

בענין קדושת ליל פסח

הרב יצחק אשכנזי

בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור".
 ושאלו המפרשים, דכיון שהפסח והמצה הם
 רומזים אל הגאולה והחירות, א"כ הו"ל
 להקדים המרור שהוא רומז להמרירות
 שמררו את חייהם בהיותם עבדים. ועי'
 בצל"ח פסחים דף קט"ז: מש"כ בזה. ובפירוש
 מעשה נסים כתב וז"ל, ונראה דזה בא
 להורות שאין אנו עושין עיקר מהגאולה
 מחמת שניצלו מהמרירות, רק עיקר הטובה
 והשבח אצלנו בהגאולה הוא מה שנקנינו
 לעבדים לו יתברך ולקח אותנו לו לעם, וזה
 הוא טובה אף אם היינו מלכים ושרים
 במצרים כי זה נחשב לטובה מכל אשר גמלנו
 ה' משא"כ אם היינו עושים תחילה הזכר
 להמרירות ואח"כ להגאולה היה מורה
 עשותנו עיקר מה שיצאנו מהמרירות, לכן
 עושין קודם זכר לגאולה להורות חשיבות
 טובת הגאולה שהוא ענין קנין כמ"ש בפיסקא
 דעבדים היינו, ואין זה ענין כלל למה שהיתה
 מרירות מקודם, ואח"כ אנו עושין זכר למה
 שניצלנו ממרירות להורות כי זה רק טפל
 לטובה העיקרית שהיא הגאולה מה שנקנינו
 לעבדים לו יתברך וטובת יציאה מהמרירות
 היא טפל, עכ"ל. ומבואר כמש"כ, דעיקר
 שבח יציא"מ הוא הגאולה הרוחנית שנקנינו
 להיות עבדי ה' ברוך הוא.

וכן מצינו בברכת 'גאל ישראל', "ונודה לך
 שירה חדשה על גאולתנו ועל פדות נפשנו",
 אלמא שהגאולה מצד הנפש מכלל הנס. ועי'
 בבית הלוי דרוש ו' שכתב דעיקר מחשבתו
 ותכלית מבוקשו של פרעה הי' כדי להחטיא
 את ישראל ולהעבירם על דתם, יעו"ש. וע"ע
 במסילת ישרים פרק ב'. הרי שמכלל השעבוד
 היה ג"כ השעבוד שמצד הנפש, וא"כ גם
 הגאולה הי' מצד הנפש. וכן כתב השל"ה הק'
 במס' פסחים (מצה שמורה אות קל"ח), וז"ל,
 כל עניני חירות שאנו עושים בלילה הזה הוא
 חירות הנפש אשר נגאלנו מהקליפות, כי
 נשתקעו במ"ט פנים טמא ויוציאנו לחירות,
 על זה אנו עושין סימני חירות ומשמחין
 בשמחה של מצוה, ע"כ. וכ"כ הגר"א ז"ל
 בפירוש ההגדה (בפיסקא 'מתחילה עובדי
 עבודה זרה'), וז"ל, פירוש שהיה שני עניני
 גלות, גלות הנפש וגלות הגוף, ומפרש תחילה
 גלות הנפש ואח"כ גלות הגוף, עכ"ל. והוא
 כדאמרן. וכיון שגם ענין הגאולה הנפשית
 היא שורש וענף במצות סיפור יציא"מ, לכן
 נצטוינו לספר ענין האור הזה שהאיר עלינו
 במצרים בלילה הזה, שהוא ענין הרומויות
 וההתעלות שהעלה הקב"ה את ישראל
 מטומאת מצרים ובחר בהם ובמשנתם,
 וכמשנ"ת.

(ח) **ובהגדה** איתא, "רבן גמליאל היה
 אומר כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו



בענין אכילת מרור הרב יצחק אלחנן הלוי ליפשיץ כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד



מעת התחלת הצרות. כמ"ש (ברכות ו:): אגרא דכלה דוחקא, כשרוצה הקב"ה לגאול את ישראל כדי שיגאלם מהר, ועי' בזהר (ח"ג ריט, א) וכך הי' במצרים קודם הגאולה תכבד העבודה על האנשים וזהו עיקר הגרם לגאולה. עכ"ל.

הבית יוסף בסי' תעא הביא מרבינו ירוחם, יש שנהגו שלא לאכול חזרת ערב פסח, וכן הי' נוהג הרשב"א, וכתב עליו הבית יוסף דאין טעם למנהג ההוא. והרמ"א בסע' ב כתב, ויש נוהגין שלא לאכול חזרת בע"פ כדי לאכול מרור לתיאבון, וכתב עליו המשנה ברורה דאין למנהג זה טעם.

וכן איתא בפסחים לט. ואמר רב אושעיא מצוה בחזרת ואמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחס רחמנא עלן הרי שמרור מורה על רחמים. ועי' גם מ"ש בירושלמי פסחים פ"ב ה"ה הרי חזרת מתוק ועל דרך שנתבאר שפיר יש להבין עומק הדבר שמרור אינו אלא מתוק.

ובוודאי טעמא בעי לפרש מנהג קדמונים לאכול מרור לתיאבון. ונראה להגן ולפרש טעם המנהג לאכול מרור לתיאבון, עפ"י מ"ש הנודע ביהודה, שמרור הי' טובה לישראל, כי היו צריכין להיות במצרים ד' מאות שנה, וע"י קושי השעבוד נגאלו קודם. ובה יישב אמאי אמר רבן גמליאל מזה קודם מרור, שהיה לו להקדים מרור שהיא שעבוד למצה שהיא גאולה, אך פי' שהמרור הוא הגאולה שע"י שמרור חייהם השלים הזמן.

ויש להביא ד' הגר"א (רות א, כ-כא), עוד י"ל אל תקראנה לי נעמי, על דרך אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי, ר"ל כשיהי' לאדם תמיד אך טוב באמת, היא רדיפה אצלו, כי ברבות הטוב יבעט ביוצרו ויקטין בטחונו אליו, כמש"כ וישמן ישורון ויבעט, ואדרבה שטוב לו לאדם שיהי' לו קצת יסורין בזה העולם, כי הם יקרבו אותו לעבודתו, ועל דרך זה צרות לבבי הרחיבו (תהלים כג, ו), ר"ל שמה שהי' לו צרות הי' לו להרחבת לב בעבודתו ית"ש, לזה אמר אל תקראנה וכו', ר"ל שהי' לי מקודם טובות הרבה, ואדרבה

ויש להביא דברי הגר"א בפ' אגדות בכורות (ח:), במ"ש והא סבי דבי אתונא אמרי לתלת הנהו הוי מעברי מעיקרא, כתב הענין שהם חשבו התחלת הגאולה ועיבורה משנה החמישית, כמ"ש בחמישית שובע גדול ואוכלין ושותין ושמחין ותורה חוזרת על לומדיה, בששית קולות, ובשביעית מלחמות, וא"ל רבי יהושע העיבור מתחיל מעיקרא,

בענין אכילת מרור

הרב יצחק אלחנן הלוי ליפשיץ

הודאה לשעבר על שנתאנף בו הקב"ה לפי שעה להטיבו באחריתו ע"ש.

ועל דרך זה, אתי שפיר המנהג לאוכלו לתיאבון, שהרי קושי השעבוד והמרירות הי' לטובה.

ועוד יל"פ שיסוד מצות מרור הוא כדי לזכור ענין השעבוד שנשתעבדו במצרים, וארז"ל חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכדי להרגיש שיצא ממצרים צריך להרגיש בעצמו קושי ומרירת ישראל במצרים, וזה ענין אכילת מרור, ועל כן הרוצה להרגיש שהי' במצרים, ושהקב"ה הוציאו ממצרים, יתאב לאכול המרור כדי להרגיש השעבוד והיציאה.

ויש לסיים במ"ש בפי' צפנת פענח (מבעל שערי אורה) על הגדה במ"ש מרור זה, ראויים אנו לזכור טעם המרירה, כדי להודות ולשבח לשם ית' אשר הוציאנו למתקה, וכאשר עשה כן באותו זמן, כך הוא עושה עמנו תמיד.

קראן לי מרא, ר"ל שתחלה כשהי' לי הטוב הי' לי לגרעון באמונת ד', והאות על זה כשהייתי מלאה כל טוב הלכתי מארץ ישראל, ור"ל הי' לי למדריגה פחותה והלכתי ממקום קדוש, וריקם,, כשנעשיתי ריקם מכל הטוב וסבבני צרות, זכיתי שהשיבני ד' למקום הזה עכ"ד.

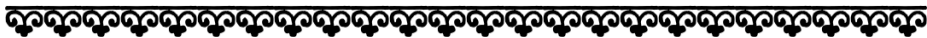
והצל"ח בפסחים (ג.), הביא מהרב החסיד המפורסם מוהר"ר אפרים רישר, לפ' מ"ש לעולם הבא כולו הטוב והמטיב, דכ' (ישעי' יב, א) אודך ד' כי אנפת ב', לפי שמעליון לא תצא הרעות, ואין דבר רע בא מהקב"ה והכל הוא לטובה, ואפי' הפרעניות שבא על האדם אינם רעה, אלא טובה לזכך אותו ולהכניע יצה"ר, ולטהר הנשמה שיזכה לעולם שכולו טוב. אלא שהאדם בעוה"ז אינו מבין הדבר לאשורו, ונדמה בעיניו כאילו הוא רעה, כמו החולה שעושין לו תחבושת ויש לו יסורים, והחולה השוטה צועק להסירהתחבושת, אבל החכם סובל בשמחה, אמנם אחר מותו שרואה ומבין הטוב האמיתי, וכמו כן לעתיד לבוא כשנוכה לזה במהרה, נאמר ביום ההוא אודך כי אנפת בי, שנותן



כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח

הרב אשר שנוורמן

בית מדרש גבוה, ליקווד



דנקט הבעל הגדה הרי זה משובח, כי אם חטפו שינה בעצם פטור הוא ממצות סיפור, ואפ"ה הוא מרבה לספר אע"פ שפטור לכן הרי זה משובח. משום שזה אינו הידור, הידור הוא שמהדר המעשה מצוה כגון טלית נאה וציצית נאה, אבל כאן אינו מהדר המצוה אלא מרבה בסיפור אחר שהוא פטור, לכן שפיר נקט הבעל הגדה הרי זה משובח.

וכן פסק המחבר (או"ח סי' תרצה, ב) וז"ל, חייב אדם לשלוח לחברו שתי מנות בשר או של מיני אוכלים וכו'. וכל המרבה לשלוח לרעים משובח. עכ"ל. ולהנ"ל אתי שפיר לשון 'משובח'. ביסודו כששלח שתי מנות לחברו, כבר יצא חיובו ולית ליה חיוב לתת לאדם אחר. אבל אם נותן לאדם אחר משלוח מנות הרי זה משובח.

"כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח". ויש לדקדק מה זה שנקט הבעל הגדה הרי זה משובח, מה זה לשון משובח, בשאר מצות לא אמרינו המרבה בשעורים הרי"ז משובח. עוד יש לבאר למה סיפור יציאת מצרים אינו מן הדברים שאין להם שיעור.

כפשוטו י"ל משום שסיפור יצי"מ יש לה שיעור, שהרי אינו אלא בליל טו' בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואינו כן, שהרי הריון נמי יש לה שיעור רק בג' רגלים, ואפ"ה נכללו בדברים שאין להם שיעור.

וי"ל דהנה איתא בשו"ע (או"ח סי' תפא, ב) וז"ל, חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בנסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה וכו', עכ"ל. מבואר מדברי השו"ע, שעד שיחטפנו שינה אינו סתם שפטור ממצות סיפור, אלא הוא שיעור במצות סיפור. כלומר, שמחויב לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים כל הלילה, ושיעורו הוא עד שיחטפנו שינה. ע"כ אחר שיחטפנו שינה פטור ממצות סיפור. לכן שפיר מצות סיפור אינו מן הדברים שאין להם שיעור, משום שיש לה שיעור עד שיחטפנו שינה. וה"ה נמי



באמונתו יחיה

הרב אוהד שלום ישי

חברת אהבת שלום ירושלים ת"ו



א. ופינה דרך לפני

הגלות כיון שהוא בבחינת מקדש מעט עד ביאת גואל.

ב. משכנותיך ישראל

בכל דור ודור עומדים עלינו בעצת בלעם הרשע, להחריב בתי הכנסיות ובתי המדרש בטכסיסי נחש, וע' באברבנאל במשמיע ישועה (מבשר טוב טו), שה' ישלח מלאכו לבער הרשעים וזהו ופנה דרך לפני, באופן שיכירו וידעו כל יושבי תבל שזהו דרך ה', ואז ירבו הצרות בקבוץ גלוית שיתמו חטאים מן הארץ, כי הוא יהיה כאש מצרף הסיגים, ויבדלו הרשעים מן הטובים, וכבורית המכבס ומעביר כל כתם וטומאה להעביר הרשעה מן הארץ. ע"ש.

דהנביא זכריה שאל מה אלה שני הזיתים על ימין המנורה ועל שמאלה, שמשמע שאינם שוים? וענה לו המלאך אלה שני בני יצהר העומדים על אדון כל הארץ. וע' באברבנאל דהיינו שהמלך המשיח והכהן גדול רמוז לשני הזיתים הדבקים בעבודת ה', ולא יפנו אל חמדת הממון, לכן ראה בחזון שבולי הזיתים מריקים מעליהם הזהב. כלומר דענין המלך המשיח והכהן גדול הם מחמת רוח התורה בשלמות, ללא תמיכה כספית משום מלכות. כי הבית השני שנבנה ברשות

בהפטרות שבת הגדול (מלאכי ג) כ', שהקב"ה שולח מלאכו לפנות דרך שנאמר הנני שולח מלאכי ופינה דרך לפני. בתנחומא (ויגש יא) עה"פ ואת יהודה שלח, ופרש"י לבנות בית מדרשות וישיבות בגלות, וכל מה שאירע ליוסף אירע לציון, ביוסף כתיב ואת יהודה שלח לפניו (בראשית מו כח), ובציון כתיב הנני שולח מלאכי ופינה דרך לפני (מלאכי ג:א). ע"כ. וירושה שניה לשעתה ולעתיד לבא כמבואר ברמב"ם וביאר הגר"ח הלוי, שהבית השלישי הוא המשך של אותה קדושה, כמבואר בירושלמי שביעית דירושה שניה לא בחיל ולא בכח כיבוש יהושע כי אם ברוחי, אלא ע"י חזקה שהתיישבו עולי בבל. ע"כ לכן בימי עזרא הסופר תיקן בתי דינים וקריאת התורה, לזכות הרבים ולהגדיל תורה ולהאדירה, בכל רחבי הארץ ופינה דרך לפני כמו שיהודה בנה בתי מדרשות.

נמצא שכח ועוצמת העם היא במקום רנה בבית הכנסת ובתי המדרש לעשות חיל ברוח ה', כמו שנאמר לך עמי בא בחדריך, ופרש"י בא בחדריך בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, עד יעבר זעם דבתי כנסיות ובתי המדרשות המקום שקול יעקב איש תם יושב אהלים מקדש מעט, אשר בלעם הרשע ועמלק רצו להחריב, המקום היחיד המגן עלינו מצרות

בואו ומי העומד בהראותו, כי הוא כאש מצרף וכבורית מכבסים עכ"ל

ד. תורה מגנא ומצל'א

החפץ החיים הצהיר שיש בכח התורה והמצוה לבטל הגזרה והמשחית, כמבואר בברכות (סא:): דכשגזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, רבי עקיבא הקהיל קהילות ברבים ועסק בתורה, ואמר לפפוס בן יהודה משל השועל הפקח בחיות שאמר לדגים לצאת מהים מקום חיותן מפני הדייגים. וע' מ"ש החפץ חיים, פפוס מי הביאך לכאן? שאף שפפוס בן יהודה שהקשיב לכל ההנחיות השועלים והדייגים של המלכות (ע' גיטין צ.), לא עזר לו כלום, ואדרבה בזה שפרש מהתורה גרם לעצמו צרות גדולות יותר, ונתפס על דברים בטלים. כי אם נגזר על האדם מה יועיל השתדלותו לבטל מצוה מפני הסכנה. אדרבה הרי אם יעסוק בתורה וחסד לכה"פ אצולי ואגוני המצוה. כי רק בהרבצת התורה יש כח להשבית הגזרה.

וע' בקובץ שעורים (רעז), ובברכת שמואל (ח"ד), שמתבאר שם שבעניני תורה דרגת אין לחוש לסכנה מהא שרבי יהושע בן לוי הכניס עצמו למצב, ולא חשש להדבק ממחלת הראתן, שידוע היא מחלה מדבקת מאוד, משום שהיה עוסק בתלמוד התורה המגינה ומצילה, אפילו שלא בשעת הלימוד. וכן הש"ס בברכות הדגיש שרבי עקיבא מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה, כי אין לשנות צורת לימוד התורה מפני הסכנה, לפיכך המשיך ר"ע לדרוש תורה ברבים בפרהסיא,

כורש לבסוף נחרב. ועל זה ענה לו הנביא שאף ששניהם נמשלו לזית, מ"מ מלכות לחוד וכהונה לחוד, דתשואות חן חן לה להשמאל דוחה והימין מקרבת, דדרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

דתכלית מלכות בית דוד הוא להלחם על שלמות התורה, ולהחזיר העטרה ליושנה. ולפני בא משיח בן דוד יגלה לנו אליהו הנביא זכור לטוב, וידוע שפנחס זה אליהו, ועי"ז תחזור הקבלה לישראל, כמו שמובא בחי' הגרי"ז (קפ) שהוא חלק מברית כהונת עולם שלא תשכח מפי זרעו, וע' בבית הלוי עה"פ שפתי כהן (בית הלוי בפרשת נח(ו)), שהכהן גדול הוא התלמיד חכם ומחזיקי הדת ושמריה, לכן תכלית הכהן להגדיל תורה ולהאדירה כמלאך ה'.

ג. בחרבי ובקשתי

לפיכך עלינו למסור נפשנו על מקומות התורה, לפנות הדרך לפני ביאת משיח באתערותא דלתתא דכח ישראל בחרבי ובקשתי בתפלה ובבקשה. כמ"ש בספר האמונות והדעות (מאמר ח) לר' סעדיה גאון, וז"ל אם לא נחזור בתשובה ויהיו המאורעים של בן יוסף, ואם נחזור בתשובה ולא יהיו, יראה לנו משיח בן דוד פתאום. ואם יהיה משיח בן יוסף קודם לו, יהיה כשליח לו וכמתקן האומה וכמסקל הדרך, כמ"ש (מלאכי ג א) הנני שולח מלאכי ופנה דרך לפני, וכמצרף באש לבעלי החטאים הגדולים, וכמכבס בבורית לבעלי החטאים הקלים, כמו שאמר אחריו (שם ב), ומי מכלכל את יום

ובתי מדרשות שבחו"ל שיקבעו בא"י, כי יש להם דין מקדש מעט חל עליהם אדמת א"י כמבואר במהרש"א בפ"ק דברכות.

וע' בקונטרס הבטחון לבית הלוי שכתב, שחסרון בבטחון בה' גורם לו ליפול כמש"כ חרדת אדם יתן מוקש וברמב"ם כ' שהירא במלחמה עובר בלא תעשה כי מלחמת ישראל בבטחונם בבורא ולא בכח כמש"כ בבטחה תהיה גבורתכם וההשתדלות אין מועיל מאומה על הנגזר לו ואדרבה היה לו לרעה כמ"ש לוכד חכמים בערמם, ולכן שאין ברור אם יועיל ההשתדלות וסומך על השתדלותו או אדרבה מקלקל. כמו שכתוב בישעיה (נט:ד-ה) בזה שהשתדל להשיג ביצים לאכילה ולבסוף מת כי יצא מהביצה נחש, וכן התולה ברפואת הרופא לבסוף מת מהסם, כי בטח באדם במקום לבטוח בה' הרופא חולים, וארור הגבר אשר יבטח באדם (ירמיה ז), כי אין ראוי לבטוח בשום בריה ובטוח בה' ישוגב. והשתדלות נגד התורה מראה חסרון בבטחון בה' ורעתו גורמת יסורים. לכן יפשפש במעשיו ולפני ה' ישפוך שיחו.

ג. נשקפה כמו שחר

ע' במלבי"ם, שאליהו מלאך הברית יקדים להשיב רבים בברית התורה האמונה, ואז כשהעולם מתוקן והדרך מוכן פתאום יבא אל היכלו האדון. וע' באגרת הר' צבי הירש קלישר אל אנשל רוטשילד (שיבת ציון עמ. רצב) שכתב אל יחשוב כי פתאום ירד ה' משמים לאמור, או ישלח משיחו פתאום מן השמים לתקוע בשופר גדול על נדחי ישראל, אלא מעט מעט תבוא גאולת ישראל, בקיום

אפילו שהדבר עלול לכא' לגרום סכנה. דדוקא ביטול מצוה במקום סכנת נפשות אמרינן, אבל ביטול תורה במקום מצוה לא אמרינן. דדוקא בשאר מצות אין סומכים במקום ששכיח היזקא דאין נזוקין אלא בתורה, לכן הגמרא הדגישה, ריב"ל מיכרך בהו ועסיק בתורה, ונטל קל וחומר אם התורה מעלה חן על לומדיה, כל שכן שתגן התורה כשעוסקים בחסד עם חולי הראתן. (כתובות עז:).

ה. בטחו בה'

וכתב החפץ חיים בזכור למרים שבעת חבלי משיח תתגבר מאד מדת הדין, ולכן יעץ הכתוב שבהתחזקות במדת הבטחון בהשם ינצל, כדאיאת בתהלים קטו ובפסחים קיח. וע' בפ"ט במסילת ישרים עה"פ שני. ערום ראה רעה ונסתר ופתיים עברו ונענשו שהיראה השוטה היא, שיהיה האדם רוצה להוסיף שמירות על שמירות ויראה על יראה, ועושה משמרת למשמרתו באופן שיגיע מזה ביטול לתורה ולעבודה, דריעותא דלא חזינן לא מחזקינן, ואין לו לחכם אלא מה שענינו ראות. וכן מבואר בשו"ת רשב"ש (סימן קצה), שכוונת מאמר חז"ל בב"ק ס. דבר בעיר שמלאך המות מפקיד כליו בבהכ"נ, הוא שכיון שהקב"ה בא לבית הכנסת ואינו מוצא שם עשרה מיד כועס, זה מחייב מיתה. והתקנה היא שלא ילך יחיד אלא בצבור להתפלל, ולחזור בתשובה דבהכ"נ שאין שם מלמדי תנוקות ראויים לעונש בעון ביטול תורה, כי העולם מתקיים בהבל פיהם עכת"ד. לכן כ' הגר"ח פלאגי' שבשעת מגפה התקנה להתפלל בבהכ"נ בציבור בין בארץ בין בחו"ל, דאמרו חז"ל שעתידין בתי כנסיות

קמעא בתחלה ומרדכי יושב בשער המלך, ואח"כ ויקח המן את הלבוש, ואח"כ ומרדכי יצא, ואח"כ ליהודים היתה אורה, ע"ש. וכן הוא במדרש שיר השירים על המקרא מי זאת נשקפה כמו שחר. כי ראשית הגאולה מצער, תהיה וכן ענין ארבע כוסות במדרש רבה פרשה פ"ח, דכוס ישועות על העתיד לבא, ישועה לא נאמר אלא ישועות, אחד לימות המשיח אחד לגוג ומגוג ישועה אחרונה, וע' בספרי זוטא פסקה ז. עכת"ד והגר"א (משלי ד:יח בשרשי הגר"א), מגדיר אור זה כאור נוגה שהוא תחילת זריחת היום, ואין מאיר כ"כ, וע' מש"כ הכף החיים ע"פ ספרי המקובלים, לגבי קליפות נוגה דחובתנו לברר הניצוצות לטוב בערב שבת קודש, להפוך את פעולות החול לכבוד שבת קודש לבורא עולם ע"ש.

וע' בחומת הדת יג להחפץ חיים, שכ' שנתקיים בנו כל הסימנים האמורים בש"ס סמוך לגאולה, ובהתעוררות תשובה מועטת נוכל לקוות כי יקרב הגאולה, כי כבר הגיע זמן אחרית הימים, ומי שאינו מאמין ואין מחכה לביאת המשיח, כופר בתורת משה וחלילה לנו להתיאש ע"י האיחור. ע"כ

ז. פחדו בציון חטאים

ענינו ראות שגבולות הארץ התרחבו ובני ישראל שרויים על אדמתן. האם זה קיבוץ גליות. או ביאה ריקנית? הרי עולי תימן מתרמ"ב, ואח"כ עולי חרבן אירופה וברית המועצות, למרות כל הכמות והכח העוצם לא זכו לבנות בית המקדש השלישי. מה חסר בעליות וקליטות אלו מעליית עזרא הסופר?

כל היעודים והבטחות של הנביאים הקדושים. ראשית ע"י סיבה טבעית מבני אדם וע"י רצון המלכויות כמש"כ הרד"ק (תהלים קמו), דכמו שסיבב גלות בבל ע"י כורש כן לעתיד יסובב גאולת ישראל ע"י מלכות הגוים, שיעיר רוחם לשלחם, וכן ברמב"ן (שה"ש ח, יג), ראשית הגאולה תהיה ע"פ רשיון המלכויות ויהיה קצת קיבוץ גליות, ואח"כ יוסיף ה' שנית ידו כדכתיב ושב את שבותך, ואח"כ ושב וקיבצך מכל העמים (וע' תוי"ט מעשר שני ה, ב שבהמ"ק עתיד להבנות קודם מלכות בית דוד ועד מב"ד יהיה לאויבים קצת ממשלה עלינו ע"ש), כי ביאת משיח הנצחי ובית מקדש של אש אשר כוננו ידי, יהיה אך אחרי מלחמת גוג, וישבו בטח בארצם, בטרם בוא גוג ימים רבים, ויראה בעיני שעל ראשית הגאולה אמרו בגמרא אין בין ימות משיח לעוה"ז אלא שעבוד מלכויות בלבד, וזה נקרא ימות משיח כי הימים אלו יפעלו ויסבבו ביאת משיח הנצחי, אבל כאשר יהיה גאולה אחרי גוג אז נפלאים מאד מעשה ה', דבעיקר הכתוב לא טעה ר"ע, אלא סבר דבן כוזיבא היא מלכות מעט (ע' סנ צז:), ומה מאד חייב לזכות כל ישראל להיות אם הבנים שמחה.

ובדרישת ציון מאמר א (עמ לט), למד כן מהזהו"ק (וישלח דף קע), על מקרא שלחנו כי עלה השחר, שהגאולה אינו כנהר שוטף רק מעט מעט יצמיח אור נגה קרן ישענו, ובאומרו ייתקפון תחילה ואח"כ ינהיר לן הקב"ה, להורות לנו שמתחלה יצטרך אתערותא מלתתא וכן בירושלמי ברכות ב כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קמעא

הוא הרוס בגלות עצמית של חרבן ודיכאון. ללא תשובה האדם נמצא בחושך במקום סכנה רוחנית וגשמית. עם פחדים והוללות. רק במילי דשמיא אשרי אדם מפחד תמיד, ועומד בנסיון, מסביב המסיתים להמשך אחר התאוות, ולהרחיקו מלהדבק בבורא עולם. כאן הנסיון גדול יותר למסור נפשו לבורא ולצפות לישועה בפרט במקום הסתר פנים.

ח. ומל לבבך

צרות הגלות הפירוד והפיזור, הם אימפטוס לאדם להתעורר ולחזור בתשובה. היעב"ץ כותב שכל הצרות באות בגלל שאין אנו מרגישים את צער השכינה. הצרות באו לעורר אותנו להרגיש מה באמת חסר. כמו שסוס שסוטה מהדרך צריך לקבל מכה כדי לשנות כיוון, כן הצרות באות לעורר. מי שמצפה לישועה הולך בכוון הנכון, ורואה את הכל לתכלית של בניית בית הבחירה והתקרבות לבורא. כל מגמתו בעולם הזה הוא לבנות בית לבורא. אין הוא צריך מכה מהמנהיג להדריכו. רק הנמשך אחר המותרות, ולעשות לו שם, צריך הדרכה מהבורא שיחזור לדרך השם. לפעמים אפשר להנהיג בקול אם ישמע או לב רגיש קולט אפילו ברמז. אבל האטום לא יווסר בדברים. כשיש ערלת לב אינו יכול להרגיש או לשמוע את הקולות. ערלת הלב חציצה וצריך למול את האדם הנברא. כל עוד שאינו נימול חסר בו קדושת ישראל. למרות כל התורה שלמד ברחם, ולמרות כל הבריאות האיתנה של רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, עדיין יש ערלה החסרה. רק שהאב מקריב את בנו בדם ברית ובצער ינוקא, בששון על אמרתך, מפנה הדרך להכניסו

וכי עזרא הסופר היה יותר דיפלומטי וידע לשכנע את מלכי פרס ולקבל אישורי בניה ממלכי פרס? במה זכה עזרא לגיסי כספים ולבנות בעלייה של פחות מס' ריבוא. איך הגיעו בזמנו לדרגות נבואה, ואנחנו בעה"ר עם משק של מיליונים, התפתחות למעלה מן הטבע ושלטון שטוען עצמאות, ושהר הבית בידו, ולמרות כן באים ריקים עם אויבים ושונאים מסביב. עם כל הכח והעוצם יד של שיבת ציון, הבית חרב ללא שליטה ללא תפילה ללא ריצוי ללא ישוב. ירושלים והסביבה כרוך בישמעלים שופכי דם נקי, העומדים עלינו לכלותינו בחפשויות ללא גבול. בסופו של דבר הר ציון שמים שועלים הלכו בו. ומי יעמוד בפרץ על כבוד ה' ועל כבוד מלך מלכי המלכים?

התורה מבטיחה שיבוא יום שהקב"ה יקבץ את הנדחים, ויביאם אל ארץ הקודש, וימול את לבבנו ואת לב זרענו. מצד א' אין שום דבר מונע כמעט כל יהודי בעולם לעלות ולשוב לא"י. גם ממבט כלכלי אין חסרון לעם ישראל לקלוט עולים ולפרנסם. הארץ מלאה כל טוב. ממבט גשמי מה שייך קיבוץ גליות. למה בדיוק בני חוץ לארץ מחכים למשיח כדי להתיישב בארץ ישראל? וכי משיח יציע טיסות בחנם עם סל קליטה והטבות יותר משכנעים או יותר משתלמים?

אלא התורה קובעת שהגאולה הוא רק על ידי התשובה. ושבת עד ה' בכל לבבך. ללא תשובה אדם יכול להיות באופן פיזי בארץ, אשר נשבע לאבותיו, לבנות בתים טובים אבל עדיין הוא בגלות. בארמונו הוא יושב על הרצפה בלילות וכוכה. הוא בעיוורון עדיין,

המקדש יש דרגות כמבואר בכלים, הכל לפי קירוב וריחוק האדם מעפר לעפר. מקום המקדש הוא מקום התפלה, שכל ששופך סיחו מתקרב יותר אל מקום המקדש. ולכן יש דרגות קירבה והקרבה. לכן היום תנועת קירוב הרחוקים, מעלה את קדושת המקדש לקבץ הנדחים ברוחניות, שיצרו גלות עצמית, וצריכים גאולה מהתאוות והיצר הרע, להתעלות מהשממון והבור שחצבו לעצמם.

ט. עבודה שבלב

הדרך לגאולה כרוכה בתפלה בדמעות, להתקשר עם הבורא. מיום שחרב בהמ"ק יש מחיצה של ברזל. הסתר פנים ואין לנו אלא עבודה שבלב, ופעולה בירושלים של מטה סימן של ירושלים של מעלה. כח הדמעות של התפילה ממיסות את מחיצת הברזל. התפילות הופכות את הר קדשי לבית תפילתי. אברהם אבינו תיקן תפלת שחרית, אברהם אבינו קרא למקום הר, בתיקון תפלת מנחה כבר קרא יצחק את המקום שדה. ואצל יעקב המקום נקרא בית. וזה משום ענין התפלה דהאבות תקנו תפילות ותפילות נגד התמידין. התפלה עבודה שבלב היא לעולם. אבל הקרבנות תלוים בבית.

השכינה כאן אלא שהיא בהסתר. לכן מצד אחד אמרינן שכינה לא זזה ממקומה, ומאידך גיסא סילוק השכינה לשעתה. ובוה נחלקו הראב"ד והרמב"ם, אם יש כרת או רק איסור כי הדבר תלוי בהארה. בזמן הגלות יש חושך והסתר פנים. ובזמן הבית יש אור. ובוה"ז יש מקום המקדש אבל אין בית, וא"א להקריב

לתורה חופה ומעשים טובים. הקב"ה גם מצווה אותנו להסיר את ערלת הלב. לבבנו צריך להיות פנוי להיכל האדון. עבדו את ה' ביראה. בגלות שכינה כשאין מקדש יש צרות. יש קולות ויש קול ענות. יש קולות צפירה של טילים המאיימים על ביתו, אבל יש קול שופר של תקע בשופר גדול בארצינו. חרדות ופחדים שולח החטאים לבידוד ומקלט מפני קול ענות. אשרי אדם מפחד, ורץ לבית הכנסת לשמוע קול שופר או קול תורה, במקום רנה ברוב הדרת עם מלך במקדש המעט. לך עמי בואו בחיידר.

עולי מצרים קדשו הארץ בדם ברית. עולי מצרים כבשו יצרם, ועלו ממצרים והשאירו גיעולי מצרים בגלות, והיו תחת מלכות יהושע, ומשלו על יצרם, וקדשו את הארץ בירושה ראשונה. וכן עזרא הסופר, כבר העלה את העולי בבל בחזקה. הם התגברו על יצרם וקדשו את הארץ בעלייה שניה. הם התחברו לארץ ובנו את בית הבחירה בקדושת המקדש בחיבורם למקום. הנביא מלאכי קורא הנני שלח מלאכי לפני ופנה דרך לפני ופתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים. וא"כ כל שאין הדרך פנויה לפני האדון איך יבא אל היכלו? צריכים הרחוקים להתקרב אל המקום, לפנות את לבם ולהסיר הערלה החוצצת ביניהם ובין המקום, עד כי יבא שילה ויגאלנו מהשממון והגלות העצמית.

אדם הראשון נוצר מאדמת קודש של מקום המזבח. בא מעפר ואל עפר ישוב עם קשר אנוטולוגי בינו לבין אדמת קודש. בקדושת

וע' במסילת ישרים (יט) דמבואר בתנא דבי אליהו, שצריך החסיד שיצטער תמיד צער ממש על הגלות, ויתאוה לגאולה לכבוד ה' ורצונו של מקום, שחסיד ישתדל ליכותם, ולכפר כי אין ה' חפץ באבדן של רשעים, ולכן על הצדיק להתפלל על דורו, ולהשיב בתשובה מי שצריך לה, וללמד סניגוריא על הדור כולו, כי ה' אוהב מי שאוהב את ישראל. כי הרועה האמיתי מוסר נפשו על צאנו, ועומד בפרץ להתפלל ולבטל הגזירות הקשות, כענין הכהן גדול שיש לו לבקש רחמים על דורו.

וע"ש דכל אחד יאמר בשבילי נברא העולם, ומפני תפלתו יכנסו הגליות ותצמח הישועה, ואין להפטר מפני מיעוט כחנו, והנביא מתרעם דציון היא ואין דורש לה, וכל חסד שעושים לטובת עצמם ולא מבקשים על עילוי הכבוד וגאולתן של ישראל, שאי אפשר לכבוד העליון להתרבות אלא בגאולתן של ישראל. ע"כ מוטל חובת ישראל לפנות הדרך לפני ה' ולהתכוונן לביאת הגואל בגופן ונשמתן, ופתאום יבוא אל היכלו האדון.

יא. ראו אור גדול

ואל יתפלא האדם על הירידה במצב הרוחני, שהרי החפץ חיים בספרו (תורה אור יד), כ' שמש"כ בישעיהו ט ההולכים בחשך ראו אור גדול, שגאולתו של הקב"ה הוא שלא כדרך העולם, אלא עד יום האחרון לא יתגלה שום ניצוץ אור, אלא אדרבה תגדל חשכת הלילה, ובעצם חשכת לילה פתאום יאיר אור גדול, ולכן אף שאנו רואין שהחושך גובר מאד בעה"ר במצב הדת, ואיש כל הישר בעיניו יעשה, ויסורים רבים באים

קרנן ללא מזבח וללא מחיצות. אפילו כשנבנה בית שני בבחינה מסוימת, עדיין היה חסרון לעומת הבית הראשון, כמש"כ הגרע"י זע"א, שאף שבשעת חרבן בית שני נסתלקה שכינה באורח זמני, חזרה ושבה ועיניה מיחלות וצופיות לתשובה של עם ישראל, להחיש מפלט להם לגואלם גאולה שלמה, כמ"ש בסנהדרין צח, היום אם בקולו תשמעו. ומ"ש פתאום יבא האדון אל היכלו, היינו בהארה עליונה ונשגבה כיאות לקדושת הבית השלישי, שגדול יהיה כבוד הבית האחרון מן הראשון, וכ' הרמב"ם דאע"פ דהמקדש חרב, חייב במוראו כבנינו, כ' את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, מה שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם.

י. לך בכחך

בשמות רבה (וילנא), פרשת משפטים פרשה לב וז"ל, וכן בגדעון (שופטים ו) ויבא מלאך וגו', וירא אליו מלאך ה' וגו' (שם), ויאמר לך בכחך זה והושעת את ישראל, וכן לעתיד לבוא בשעה שיגלה הגאולה בא על ישראל שנאמר (מלאכי ג), הנני שולח מלאכי ופנה דרך לפני עכ"ל, והח"ח בשמירת הלשון (תבונה ז) כ' בשם התנחומא, שהקב"ה ביקש אדם שילמד זכות על ישראל, כי הדור היה דל במצות ובמעשים, וגדעון בן יואש לימד זכות על הדור, ונעשה מרכבה לאור של היכל הקדושה, ומיד נגלה אליו המלאך. וכן אליהו נביא מעורר זכות על ישראל ע"כ. וע' בזה"ק, דמהו בכחך בכח הטובה שאמר גדעון על בני. וכן משה התפלל והגין על דורו רועה נאמן, אבל נח שלא התפלל ולא ביקש רחמים על דורו רועה שוטה.

היום, יכין שמצפה לישועה על כל צרה שנמצא בו והוא מסוגל מאד להצלה.

יב. לא כי צחקת

עו"כ הח"ח (מכתב כ), דבעקבתא דמשיחא כל אחד יתרץ עצמו שיודע שיש ביכולת השי"ת להביא הגאולה בכל רגע, אבל לא כל כך מהר, שהרי אין אנו מכינים עצמנו כלל לקבל פני משיח צדקנו, ולא ניכרת שום הכנה עלינו, מזה מוכח שהאמונה שלנו בביאת המשיח היא קטנה, דאם היינו מאמינים איך לא יהיה ענין הגאולה עכ"פ ספק, וא"כ כל דיבורנו אודות משיח צדקנו, הוא רק מהשפה ולחוץ ועל זה ענה הקב"ה לשרה אמנו "לא כי צחקת", דמוכח שלא האמינה, ומעשה אבות סימן לבנים, לכן צריכים אנו להכין עצמנו כל אחד כפי כחו ויכולתו, הן במקרא, הן במשנה, הן בגמרא, ובתשובה שלמה, בתורה ומעשים טובים, כדי שנוכל לקבל פני משיח בשמחה, דהקב"ה יכול לשלוח משיח בכל עת היום אם בקולו תשמעו. ע"ש.

יג. צדיק באמונתו יחיה

בא חבוקק והעמידן על אחת, והמשיל הסטייפלר את זמנינו לעגלון השב לביתו בערב שבת אחר חצות היום. כשהוא בדרך אז צריך לתקן כל פרצה ופרצה, להחליף גלגל או סוס וכדו', אבל כשהוא קרוב לביתו והסוס צולע, וגם האופן מתחיל לחרוק אין זו הזמן לעצור ולתקן את הפרצות, אלא הזמן להצליף בסוס או לדחוף את העגלה, ולהתפלל אל ה' שיעזור להגיע. אם ראיתם שהצרות מכסות אתכם, באותה שעה אתם

על ישראל, עלינו לצפות יותר לישועה, הן בעניני הדת שיתגלה פתאום אור מלכותו יתברך, כמש"כ ופתאום יבא אל היכלו וגו', ואז יתגלה אור האמת, ותדחה חשכת השקר, וכל זה ראינו במצרים שפתאום בעצם התגברות החושך, נגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם, ולחזק האמונה נצטוינו בכל יום לזכור יציאת מצרים, שכן יהיה לעתיד לבא, שכן יהיה גם בגאולה האחרונה שישלח לנו משיח צדקנו, עם יותר ויותר נסים וגבורות ונפלאות שעשה לנו ביציאת מצרים. ע"ש.

וחלילה להתיאש דכ' החפץ חיים (מאמר ציפת לישועה), שבעה"ר הצליח מעשה שטן לרפות שרשי האמונה מקרב ישראל, ומדמין בנפשם שהקב"ה הסתיר פניו ממנו לגמרי, ומתיאשין מן הגאולה, ואינם מחכין למלכות שמים כלל, ואפילו התמימים בראותם גודל פריקת העול, חושבין איך נוכל לקוות בדורנו לרחמי שמים, אחרי שהפירו תורת ה', ומתרפין לתקן אנשים שנוכל להצילן מרדת שחת. ע"ש.

ובמחנה ישראל שער אחרון ב, כ' דאל יאמר האדם איך יכול שיבוא משיח בימינו, דאין בנו מעשים טובים כראוי, זה אינו דכשהקב"ה חפץ לגאלנו, אין מביט כ"כ במעשינו שהקב"ה מצרף זכותו וזכות אבות, ואנחנו כננס הרוכב על גבי הענק, שהוא רואה ומביט יותר למרחוק, וע"כ צריך כל איש ישראל לצפות לישועה בכל יום, כי ישועת ה' כהרף עין, וכתבו בשם האר"י ז"ל, שבכל יום שאומר כי לישועתך קוינו כל

קובץ אבקת רוכל ניסן תשפ"א

נגאלים. ע"כ. ויה"ר שבמאור התורה, וברוח
התשובה, נזכה לגאולה שלמה, במהרה
בימינו אכי"ר.



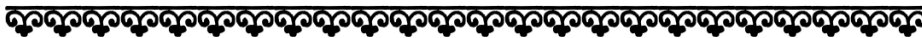
בדק הבית





בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת



[א]

תגובות למאמר הרב שי טחן בגליון יב, בענין חיסוני הקורונה
הרב יוסף אביטבול, הרב רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא, הרב אלחנן נפתלי פרינץ, והרב ארחותך
למדני

לקובץ אבקות רוכל גליון י"ב שנה ג' כסלו תשפ"א ניו יורק,

בעמ' קנט במאמרו של הרב שי טחן שליט"א ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון ברוקלין,
שדן האם יש לקבל את זריקת החיסון הניסיוני, והביא מש"כ בתפארת ישראל וכן הביא מה
שנשאל בתשובה מאהבה (סימן קלד) האם מותר להתחסן ביום השבת, והשיב ששרי להתחסן
בשבת, והשיב לו בזה"ל: יען יהיה איך שיהיה מי יודע לכוון השעות כי לאו העיתים שווים
ומוכשרים לשבת הטריה הזאת גם לפעמים הילד איננו בריא להושיב וכו', ולכן הסיק, הן אמת
כל הזריו וימהר מעשהו קודם שבת הוא זריו ונשכר ונמלט מכל פקפוק ונדגוד חילול שבת
והציל את בניו מסכנה עצומה חולי רחמנא ליצלן. עכ"ד. וכיון שכן כתב לדון האם יש חיוב
להתנסות בחיסון ניסיוני, שיוצא לשוק בשיווק מהיר, ויש עליו עוררין שעדיין לא הוכיח את
עצמו כייעיל לציבור, והאריך בכ"ז.

ובמה שהביא מספר נשמת אברהם (סי' תכז) לגבי חיסונים למיניהם, בזה"ל: אמנם אין כל
ספק שסידרת החיסונים שהילד מקבל באופן שגרתי מונעת מחלות ממנו ומהאוכלוסיה, אך יש
הורים שמפחדים מאיזשהו סיכון שיש בדבר. אמר לי מו"ר הגרי"י נויבירט, ^[*] שעקב הפחד הזה
לא ניתן בהלכה להכריח הורים שילדיהם יקבלו החיסונים, אעפ"י שחייבים להמליץ עליהם
מאד כדי לשכנעם. עכ"ד. הנה יש לחלק בין חיסונים לילדים שאין גופם מחוסן כל הצורך,
לענין חיסון למבוגרים שיש להם גוף חזק ומערכת חיסונית בריאה.

ומ"מ לענ"ד נראה דהכל לפי הענין וגודל הסכנה שיש בזה.

[*] התנצלות המערכת: במאמר הנידון בגליון יב הושמטו 'מו"ר הגרי"י' בשמו של הגרי"י נויבירט, וכן על זו הדרך
בשמו של מאור עינינו, הרה"ג ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל. והיה כתוצאה מהעימוד, ולא היתה זו בכוונת הרב
הכותב או המערכת כלל, ח"ו.

ואגב יש לציין כבר מש"כ להביא בגליון מריח ניחוח (מס' 596, במדור גנוזות) תשובת הגאון העצום בעל האורחותיך למדני שליט"א להרה"ג רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא שליט"א... [הערת המערכת: תשובה זו שאליה מתייחס הכותב נשלחה לנו על ידי בעל התשובה בעצמו ומובאת במלואה להלן, ושם המשיך תשובת הכותב.]

בברכת התורה,
הצב"י יוסף אביטבול
מח"ס שערי יוסף ושא"ס
בני ברק



בס"ד
שבוע לסדר פרשת מקץ תשפ"א
נר שלישי של חנוכה

לכבוד הקובץ החשוב היקר והנפלא "אבקת רוכל" היוצא לאור בעיר ניו יורק שלום וברכה וכוט"ס!

שמחתי מאוד לראות את הקובץ היקר שלכם 'אבקת רוכל' ששלח לי ציר נאמן ידידי היקר הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס 'גם אני אודך' (גליון י"ב שנת ג' כסלו תשפ"א), ושם ראיתי שכתב הרה"ג שי טחן שליט"א ראש כולל ובית הוראה ארזי לבנון ברוקלין, בענין האם מותר לאדם לקבל זריקה נסיונית לנגיף הקורונה, ודן שם בזה בס"ד באורך וברוחב מכל מה שכתבו הפוסקים לדורותיהם. וישר כוחו על הנידון הנפלא.

גם אני הצב"י ריחמ"א ס"ט דנתי בנידון זה לפני כמה זמן, ותחילה וראש אביא כאן מה ששאלתי לידידי היקר הרה"ג אלחנן נפתלי פרינץ שליט"א, בענין האם מותר לאדם שעובד במעבדה לפיתוח חיסון נגיף הקורונה, לעבוד גם בשבת במעבדה, ואני מביא כאן את לשון השאלה וכן את מה שכתב להשיב לי, וז"ל:



אדם שעובד בפיתוח חיסון נגד נגיף הקורונה, וצריך לעבוד במעבדה על מנת לפתח את החיסון נגד נגיף הקורונה, האם זה מתיר לו לעבוד גם בשבת תוך כדי חילולה במחקרים על מנת למצוא חיסון לנגיף כדי למצוא כמה שיותר מהר את החיסון של נגיף הקורונה.

תשובה:
חילול שבת בשביל פיתוח תרופה לנגיף

אדם שעובד בפיתוח חיסון נגד נגיף הקורונה וצריך לעבוד במעבדה על מנת לפתח את החיסון נגד נגיף הקורונה, האם זה מתיר לו לעבוד גם בשבת תוך כדי חילולה במחקרים על מנת למצוא חיסון לנגיף כדי למצוא כמה שיותר מהר את החיסון של נגיף הקורונה.

מצינו מחלוקת האם שבת הותרה (עיין שו"ת מהר"ם מרונטבורג י' בתשובות הרא"ש כלל כו דין ה' בהגהות מרדכי שבת תסו. טור סי' שכח. שו"ת הרשב"ץ ג, לו ד"ה 'הרמב"ן', ועוד). או דחוייה משום סכנת נפשות (עיין שו"ת הרשב"א א, תרפט. ז, שמג. האשכול ב, לה. הר"ן ביצה יו. ראבי"ה יומא תקלא. רמב"ם שבת ב, א. שו"ת הרה"ז ד, אלף וקלח. וע"ע בשולחן ערוך שכת, יד. ובשו"ת יחזה דעת ד, ל, ועוד). ובמציאות ימינו שלא ניתן להכין מראש (לפני השבת), אלא מחפשים כל דרך למצוא מזור ותרופה להציל נפשות ממחלת הקורונה, הרי יש מקום להתיר לחלל את השבת בשביל למצוא פיתרון (תרופה) למחלה.

ומכיון שכעת אין שהות מספקת להצלת נפשות, והזמן בהול והגבלות של שבת עלולות לעכב את הטיפול בחולים מסוכנים, אין להתחשב בהגבלות של שבת ומותר לעשות כל חילול שבת כפי שיבוא לידו, כדי להציל החולים (ע"י מציאת תרופה). וע"ע בחיי אדם (כלל סח, יא). וכבר פסק השולחן ערוך (סי' שכח סעי' ד) וז"ל, "כשיודעים ומכירים באותו חולי שממתין, ואין צריך חילול, אסור לחלל עליו". ע"כ. וביאר המשנה ברורה (סקט"ז), דאם החולי יתגבר, מחללים. ועתה ברור דבכל יום שעובר, החולי מתגבר. וכתב בארחות שבת (כ, ו): "עוד אמרו חכמים שאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, ולכן בכל מקרה שיש סיכוי להצלת נפש אף שהוא סיכוי קלוש מחללין את השבת".

ועדיין יל"ע שהרי המגן אברהם (סי' שכח סק"א) כתב דמחללים שבת בחולה מסוכן דווקא כשהתרופה ידועה. וע"ע בשולחן ערוך הרב (סי' שכח אות ב) בזה. אולם הפרי מגדים תמה על המג"א, דהרי בספק סכנה נדחות כל המצוות (עיין יומא פה.).

וחשבת עוד להביא ראייה משו"ת משיב מלחמה (ח"א סי' יט) שהתיר לחלל שבת כדי למנוע סכנה עתידית על ידי האויב. ומתוך כך התיר ייצור נשק בשבת (בתנאי שיש חשש למלחמה ותוספת הנשק חיונית, והתעשייה עובדת בכל המשמרות בימות החול). וממילא ה"ה אצלנו שעובדים בכל המשמרות כעת, ויש סכנה כפשוטו ומוכרחים לייצר את התרופה.

ונראה לי כי בימים אלו בהם עובדים במשמרות לפתח תרופה נגד נגיף הקורונה, יש להתיר לצורך כך לעבוד אף בשבת, שכן בכל יום שעובר, מספר המתים בעולם גדל, וה"ה החולים.

עוד דנתי בענין השאלה שדן בה הרה"ג שי טחן שליט"א, האם מותר לאדם לנדב את עצמו לניסיון לחיסון נגיף הקורונה. שאלתי את הרה"ג בעל שו"ת אורחותיך למדני שליט"א, ואני מביא כאן מה ששאלתי ומה שהשיב לי בס"ד, וכן מה שהוסיף לי ג"כ בנידון זה הרה"ג יוסף אביטבול שליט"א:

האם מותר לאדם לנדב את עצמו לניסוי של חיסון קורונה

בס"ד

לכבוד הרה"ג בעל שו"ת אורחותיך למדני שליט"א שלום וברכה ובט"ס!
אחדשה"ט כנאה וכיאה באהבה רבה!

בניסיון למצוא חיסון לנגיף הקורונה, הודיעו כאן בארץ ישראל שהביאו איזה חיסון לנגיף הקורונה, ובשביל לבדוק אותו האם הוא עובד באמת טוב, לוקחים אנשים שעושים עליהם ניסוי, ונותנים להם את החיסון נגד הנגיף, וכבר היה בחור צעיר בן 26 שהתנדב שינסו עליו את החיסון. ורציתי לדעת בבקשה מה דעת התורה בזה האם על פי ההלכה מותר לאדם לנדב את עצמו או תמורת תשלום, על מנת שיעשו כל מיני ניסויים בחיסונים ותרופות, שיתכן שיועילו בעתיד להרבה אנשים או יתכן שהם לא יועילו כלל. וצ"ע.

בשורות טובות וכל טוב

רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא

מח"ס מריח ניחוח

עפולה



תשובתו אלי:

לכבוד הרה"ג רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא שליט"א,

כתב כת"ר, "בניסיון למצוא חיסון לנגיף הקורונה, הודיעו כאן בארץ ישראל שהביאו איזה חיסון לנגיף הקורונה, ובשביל לבדוק אותו האם הוא עובד באמת טוב, לוקחים אנשים שעושים עליהם ניסוי, ונותנים להם את החיסון נגד הנגיף, וכבר היה בחור צעיר בן 26 שהתנדב שינסו עליו את החיסון. ורציתי לדעת בבקשה מה דעת התורה בזה האם על פי ההלכה מותר לאדם לנדב את עצמו או תמורת תשלום, על מנת שיעשו כל מיני ניסויים בחיסונים ותרופות שיתכן שיועילו בעתיד להרבה אנשים או יתכן שהם לא יועילו כלל. וצ"ע."

(א) **כתב** הב"י (חו"מ סי' תכו), "וכתבו הגהות מיימונית עבר על לא תעמוד וכו', בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב. ע"כ. ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי, והוא ספק, וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא."

אלא דמרון בשו"ע (שם) לא הביא דין זה, ונראה שהטעם הוא שמרון לא סובר כהירושלמי לדינא. וכן נראה ממ"ש היוסף אומץ (בסי' כט בד"ה ואני) וז"ל "שמענה ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בשו"ע, וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י, דאין הכרע מהשו"ע שהשמיט דין אחד, דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף. עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף (או"ח סי' שב) מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בשו"ע. ע"ש. ועתה נראה בודאי כוונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בשו"ע, אמנם הדינים המיוחדים, זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בשו"ע."

ולכן נראה בנד"ד שהוא אינו פשוט שדין הירושלמי מוסכם, כיון שלא מצינו דין זה בבבלי. ולכן יש סברה לומר שהבבלי חולק על הירושלמי. וגם הוא אינו פשוט, וגם הוא אינו בכלל עיקר דין של לא תעמוד. ולכן נראה שלפי כלל החיד"א ז"ל, מרון בשו"ע לא סבר כהירושלמי.

וכן הוא בסמ"ע (שם) שכתב "ובהג"מ כתבו דבירושלמי מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה עבור זה והביאו הב"י וכתב וז"ל, ונראה שהטעם הוא מפני שהלה ודאי והוא ספק. עכ"ל. גם זה השמיטו המחבר ומור"ם ז"ל, ובזה י"ל כיון שהפוסקים, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור, לא הביאו בפסקיהן מ"ה השמיטוהו ג"כ. ע"ש.

וגם מצינו שכתב הרדב"ז (ח"ג סי' תרכז) שהמתחסד להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבריו מודאי סכנה, הרי הוא חסיד שוטה, וז"ל, "ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה, דספיקא ידידה עדיף מוודאי דחבירה". ע"ש.

ולכאורה לפי זה י"ל שאין לאדם לנדב את עצמו על מנת שיעשו כל מיני ניסויים בחיסונים ותרופות, כיון שמפעם לפעם יש חשש סכנה בניסיונים אלו.

אלא נראה שזה אינו, שהרי כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סי' ריח) לגבי הצלת חבריו מסכנה "אפילו יש קצת סכנה כגון ראה אותו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה, שיש בכל אלו ספק סכנה, אפ"ה חייב להציל". ע"ש. ולכאורה זה קשה, שהלא לפי מה שכבר כתב הרדב"ז לעיל, הוא חסיד שוטה. אלא צ"ל שיש לחלק, שכשיש רק קצת סכנה, שאז יש לו להציל את חבריו, משא"כ כשיש ספק סכנה שהוא שקול, שבוה הוא חסיד שוטה. וכן הוא בערה"ש (סי' תכו אות ד), שכתב "מיהו הכל לפי הענין, ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור א"ע יותר מדאי". ע"ש.

ולפי זה נראה שכיון שהסכנה בניסיונים הנ"ל היא רק "קצת סכנה", שהרי בדרך כלל הרופאים כבר עשו ניסיונים אלו בבעלי חיים, ורק אם הם לא מצאו סכנה, אז הם עושים הנסיונים באנשים, לכן נראה שהוא מותר לאדם להיכנס לקצת סכנה כדי להציל אחרים מודאי סכנה.

מ"מ יש לפקפק בהיתר זה, שי"ל שמה שהתיר הרדב"ז הוא רק כשיש איש לפנינו שהוא בודאי סכנה, אבל הוא לא התיר לאדם להיכנס לקצת סכנה להציל אחר מודאי סכנה שהוא לעתיד. וכן הוא בנד"ד, שהרי לדוגמא אם אדם מכניס את עצמו לקצת סכנה בניסיונים בקבלת חיסון של קורונה, אז הוא אינו יכול להציל מי שחולה עכשיו מקורונה, אלא רק אחר תשעה חדשים או שנה אחת, שאז החיסון יהיה מוכן לחסן את הרבים כדי להציל אותם מקורונה. ולכן מצינו שבשעת קבלת החיסון בניסיונים האדם מכניס את עצמו בקצת סכנה רק משום חשש סכנה שאינו לפנינו, והוא רק לעתיד, ולכן יש סברה לומר שהרדב"ז לא יסכים לזה, כיון שכל דין לא תעמוד הוא רק כשהסכנה לפנינו עכשיו.

(ב) **אלא** נראה שעדיין יש להתיר מטעם אחר. וזה מפני שזה בכלל "מנהג העולם וצורך העולם", דהיינו שהוא מנהג העולם וצורך העולם לבדוק את החיסון בקצת אנשים כדי להציל הרבים לעתיד. וזה כמ"ש השם אריה (יו"ד סי' כז) וז"ל, "ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ד' צריכים להודות, וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים. הרי דאיכא בהם סכנה, ומ"מ מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר... ועיין בירושלמי (פרק במה מדליקין הל"ו) מובא בפר"ח, דמפרש לים הגדול הוי סכנה, א"ו דבדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל... וכמו שאמרו בפועל כי אליו הוא נושא נפשו שעולה באילן וכדומה ומסכן נפשו בשביל שכירתו ומזונותו, אין חשש משום סכנה כי בנפשו יביא לחמו... וכן בכל דבר שהוא צורך העולם כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי, ואף במלחמת רשות. וכן אין איסור לאשה להזדקק לבעלה אע"ג דהלידה הוי סכנה... דכל זה דרכו ומנהגו של עולם, לכך אין איסור וחשש משום סכנה." ועיין עוד בזה בנו"ב (מהדו"ת סי' י), ובאמרי אש (סי' נב). ולפי זה הכי נמי י"ל שהוא מנהג העולם וצורך העולם לבדוק רפואות ע"י ניסיונים, ולכן מותר לאדם להכניס את עצמו בקצת סכנה בשביל ניסיונים אלו.

ולפי זה שפיר כתב השולחן גבוה (יו"ד סי' שלה ס"ק א) וז"ל "ומי שומע לו להכנס בסכנת נפשות דכתיב במגפה ידבק, וכן נוהגין שלא לבקר חולי המגפה וזולת חברת המיוחדים לזה בבצע כסף ובכסף מלא." הרי שמותר ל"חברת המיוחדים" להיכנס לספק סכנה מפני המגפה כדי לרפא את החולים שהם בודאי סכנה, וצ"ל שהטעם הוא מפני שכן הוא מנהג העולם

וצורך העולם כמ"ש השם אריה הנ"ל, שכל רופא צריך לקבל על עצמו קצת חשש סכנה כשהוא מרפא את החולים.

וגם מצינו במשפט כהן (הל' מלכים סי' קמג דף שטו ד"ה ולענין), שכתב "דע"כ ענייני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה דוחי בהם, שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה, אלא דמלחמה והלכות צבור שאני. ואולי הוא מכלל משפטי המלוכה, שהיו רבים ונמסרים באומה..." ע"ש. ואף בנד"ד י"ל הכי שהוא בכלל "הלכות צבור", לבדוק בניסיונים רפואות אלו. וכן י"ל לגבי שאר צורכי המדינה כגון המשטרה, המגן דוד אדום, ומי שהוא כבאי ועבודתו לכבות האש, שכל אלו בכלל צורכי המדינה, והם "חברת המיוחדים לזה בבצע כסף ובכסף מלא" כמ"ש השולחן גבוה הנ"ל, והם בכלל "מנהגו של עולם ודרך הכרח", כמ"ש השם אריה.

ובזה מובן מה דמצינו בכתובות (עז:): "ובעלי ראתן קשה מכולן... ומאי אסותיה אמר אביי פילא ולודנא גירדא דאגוזא וגירדא דאשפא וכליל מלכא ומתחלא דדיקלא סימקא ושליק להו בהדי הדדי ומעייל ליה לביתא דשישא, ואי לא איכא ביתא דשישא מעייל ליה לביתא דשב לבני ואריחא, ונטיל ליה תלת מאה כסי על רישיה עד דרפיא ארעיתא דמוחיה, וקרע למוחיה ומייתי ארבע טרפי דאסא ומדלי כל חד כרעא ומותיב חד ושקיל בצבתא וקלי ליה דאי לא הדר עילייה. מכריז רבי יוחנן הזהירו מזבובי של בעלי ראתן. רבי זירא לא הוה יתיב בזיקיה. רבי אלעזר לא עייל באהליה. רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דההיא מבואה."

ויש לחקור, שאם הזהירו רבותינו להתרחק כל כך משום חשש סכנה, שראתן הוא חולי מתדבק כמ"ש הרמ"א בתשובה (סוף סי' כ), איך מותר לרופא להיכנס לסכנה כדי ל"נטיל ליה תלת מאה כסי על רישיה עד דרפיא ארעיתא דמוחיה, וקרע למוחיה ומייתי ארבע טרפי דאסא". אלא צ"ל שדין רופא שאני, ומטעם מנהג ולצורך העולם.

(ג) **מ"מ** ראיתי ברמב"ם (הל' רוצח פ"ז הל"ח), שכתב וז"ל "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם. ואפילו לדבר מצוה או לעדות בין עדות ממון בין עדות נפשות. ואפילו להציל נפש בעדותו או להציל מיד העובד כוכבים או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת. אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול. ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו."

ופירש האור שמח שם, "הוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא, הלא פקוח נפש דוחה מצות שבתורה ומכ"ש פקוח נפש לכל ישראל... (אלא) כיון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חבריו מסכנה ודאית, כן נראה, ומוכח מזה דלא כהג"מ בשם

ירושלמי דתרומות שהובא בכסף משנה (פ"א) דחייב להכניס עצמו בספק סכנה, ומירושלמי גופיה אינו מוכח למעיין היטב בו. "ע"ש.

וכן כתב במשך חכמה (פרשת שמות), על הפסוק "לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך", וז"ל, "מוכח דאם היו חיים המבקשים את נפשו לא היה צריך לילך להוציא בני ישראל ממצרים, אע"פ שכל ישראל צריכים אליו א"צ להכניס עצמו בסכנה, ומוזה יצא לרבנו במשנה שהגולה לעיר מקלט אפילו כל ישראל צריכים אליו כיואב ב"צ אינו יוצא, ועיין אור שמח הל' רוצח בזה. "ע"ש.

ונראה שזה קשה על מ"ש השם אריה הנ"ל שאין לחוש לספק סכנה בשעת מלחמה כיון שכך הוא מנהג וצורך העולם, הלא לפי דעת השם אריה מותר למי שהוא כיואב ב"צ לצאת למלחמה כיון ש"כל ישראל צריכים לתשועתו", כיון שכך הוא מנהג וצורך העולם. אלא נראה שאין ללמוד מדין ערי מקלט לשאר מקומות כיון שיש לימוד מיוחד לגבי ערי מקלט, שכתוב במשנה במכות (פ"ב מ"ז), "ואינו יוצא לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ולא לעדות נפשות. ואפילו ישראל צריכים לו, ואפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה, אינו יוצא משם לעולם, שנאמר (במדבר לה) אשר נס שמה, שם תהא דירתו, שם תהא מיתתו, שם תהא קבורתו. וי"ל דוקא כאן שיש לימוד מ"אשר נס שמה", שאין לצאת מערי מקלט כלל, משא"כ בשאר מקומות שמותר להיכנס לספק נפשות אם זה בכלל מנהג וצורך העולם.

ולפי כל זה נראה שמותר לאדם לגדב את עצמו על מנת שיעשו כל מיני ניסויים בחיסונים ותרופות שיתכן שיועילו בעתיד להרבה אנשים, כיון שכך מנהג וצורך העולם.

ואסיים בכבוד רב,

מחבר הספר אורחותיך למדני



א"ה ריחמ"א: וכתב לי על זאת הרה"ג יוסף אביטבול שליט"א, וז"ל:

הנני לצרף מש"כ בזה בקובץ באר התורה (מס' 78 פ' ויצא, עמ' 10) האם יש חובה להתחסן, הנה עתה בס"ד עולה חיסון תהילות לאל עליון לנגיף הקורונה, וע"י כך יחזרו חיים לתיקונם ולסדרם, בבתי כנסיות ברוב עם הדרת מלך, ובלימוד התורה הקדושה, ובפתיחת התנ"ך כראוי וכו', אך רבים דנים האם יש חיוב להתחסן ויכול להיות שהחיסון מזיק, ויש שמועות שהחיסון מזיק לגוף ויגרום אח"כ לכל מיני דברים לא טובים, והנה קודם כל יש לדון האם יש בזה חסרון בבטחון להשי"ת, ומצינו שכתב בזה בספר הברית (ח"א כתב יושר פ"ב או"ד) לרבי פנחס אליהו הורביץ זצ"ל, והאריך שם בזה על מה שהיה בזמנו חיסון נגד האבעבועות השחורות, וכתב בזה"ל, ויען וביען שהוא בטוח בחסד עליון מכל מכשול ומכל דב רע וממקרה

רע כאשר יעיד הניסיון היומי מאלפים רבבות בני אדם בכל יום זה כמו שלושים שנה שהמנהג נתפשט בכל העולם כולו אפילו באמריקה וכו' וכבר עשו כן לבניהם כמה רבנים וגאונים וזקני ישראל ותלמידי חכמים ונכבדים וכו' וכולם יצאו בשלום שלמים ותמימים בגופם וגו', וכתב שכל אחד ישאל לרב ויטייעץ עם רופא שבמקומו. יעו"ש. וכן מצינו שיצא ע"ז ספר שלם בשם עלה לתרופה לרבי אברהם האמבורג מלונדון המכונה רבי אברהם מנאסניך לאחר שבעצמו שיכל שניים מילדיו רח"ל כפי שכתב שם, ולאחר שדן שם בהכל כתב, שאין לומר שזה חשיב שמקדים הרפואה למכה, כמי שסר בטוחנו מהשי"ת דדבר זה בטל ומבוטל, אלא שחמלת ה' על ברואיו ונתן חכמה ביד הרופאים שהמציא תרופה. יעו"ש.

עוד בזה ראיתי שהביאו בשם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, אשר נשאל לענין חיסון הצהבת שאחד ביקש ממנו ברכה שלא יארע לו כל נזק, והשיב, הנה שומר פתאים ה' אינו בגדר מצוה, שאין זו מצוה להיות פתי ושבשכר זה מתברך שלא יינזק, אלא שאם הוא כבר פתי אז נשמר מאת ה'. עכ"ד.

ולענין החשש סכנה מצינו בתפארת ישראל (בועז יומא פ"ח אות ג.) שכתב לדון וז"ל: נ"ל היתר לעשות חיסון של אבעבועות רוח אף שאחד מאלף מת ע"י החיסון עכ"פ אם יתהוו בו המחלה הטבעית של אבעבועות רוח הסכנה קרובה יותר, ולכן רשאי להכניס את עצמו בסכנה רחוקה כדי להציל עצמו מסכנה קרובה, וכראיה לדבריו הביא ממש"כ הב"י (ח"מ סוס"י תכ"ו) בשם הירושלמי שחייב אדם להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבריו מודאי סכנה והרי ברואה חבריו טובע בנהר אינו מוחלט ודאי שיטבע אם לא יציל הוא, וכי לא אפשר שינצל ממקום אחר ואם להציל חבריו יש חיוב להכניס את עצמו בספק סכנה, מכ"ש שיהיה רשות בידו להציל את גוף עצמו ע"י הכנסו לספק סכנה, ואף לרי"ף והרמב"ם והטור שלא הביאו את הירושלמי י"ל דהיינו מדס"ל כר"י בנדרים (דף פ:) דחיך קודם לחיי חבריך אבל להצלת הגוף עצמו אע"ג שאינו חיוב רשאי, ומ"מ מדבריו משמע דאין חיוב לעשות חיסון אבל מ"מ רשאי. וע"ע בשו"ת פאת שדך להגרש"ד מונק הכהן (ח"ב או"ח סימן קמז) שגם שנשאל היאך עפ"י דין מותר לחסן את הילדים דהלא מחלישות ולרופא רשות לרפא אבל מנלן דלבריאם יהא מותר, והשיב דסוף דבר כבר נתפשט זה בכל ישראל ואעפ"י שבתחילה היו קצת מערערים כדמוכח בספר הברית. יעו"ש.

וכן בשו"ת מנחת שלמה (תנינא ח"ב ג' סימן לז או"ב) כתב וז"ל, נראה דחשיב אי קבלת חיסון כסכנה ביחס לציבור כיון שלרוב הציבור אין זה סכנה, ושם כתב דיש להתיר לקבל את החיסון אפ' בשבת יעו"ש, וכן כתב בקובץ ווי העמודים וחשוקיהם חלק יג סימן יא יעו"ש, וראה שם עוד בחלק כה סימן ו', שיש שיש טעם לחסן כיון דסו"ס זה מצייל את החולים המסוכנים, ועוד יש טעם שהרי אלו שחולים בשפעת למרות שאצלם המחלה אינם מסוכנת אולם הם מסתובבים בין אנשים והם מדביקים אנשים אחרים ומאד יתכן שבמהלך המחלה הם

ידביקו אדם שאין לו מערכת חיסונית חזקה ואצלו זה עלול לגרום למות, והרי כתבו התוס' בב"ק דף כג ע"א ד"ה וליחייב שיותר יש לאדם לזוהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזק, ולכן כתב שם שאם משרד הבריאות החליט שיש צורך להתחסן למרות שהצורך המרבי הוא לזקנים ולחולים חייבים להישמע להם כי כולנו ערבים זה לזה, וכ"ש שאם אינם מחייבים אלא רק ממליצים שמותר לרופא להעלים את כל הפרטים המדויקים על החיסון כי מעיקר הדין כולם חייבים להתחסן כדי למנוע נזק מהחולים הכרוניים שאינם יכולים להתחסן יעו"ש עוד שהביא שם מכתב מאחד הרופאים ששם כתב שחיסוני השפעת בטוחים מצילים חיים ומונעים תחלואה קשה ולכן משרד הבריאות מעודד את הקופת חולים להתחסן כדי שלא ידביקו, וא"כ כ"ש דהכא יש חיוב לכא' על כל אחד להתחסן, אם יהיה חיסון לכל אחד, אלא א"כ גדולי הרבנים והפוסקים יאמרו דיש מקום לחוש למה שטוענים שבחיסון יש חומר שמדלדל את הילודה וצ"ע כעת. ולענין אם מותר לכפות את ההורים על חיסון בניהם, כתב בשיעורי תורה לרופאים (ח"ג סימן רטו) שכיון שהנזק של החיסון הוא מועט מאוד ויש לנו כלל למעוטא לא חיישינן וגם התורה נתנה רשות לרופא לרפא למרות שקיים חשש שמא יזיק כמבואר בש"ך יו"ד ס' של"ו ס"א שלא יאמר הרופא מה לי לצער הזה שמא אטעה ונמצאתי הורג בשגגה עכ"ל, ולכן מותר לרופא להעלים מההורים על הסכנה המועטת שיש בחיסון, וכיון שכן יש לדון הכא, ומ"מ הכל תלוי בהכרעת גדולי הדור ומורי ההוראה. עכ"ל.

בשורות טובות וכל טוב
הצב"ר ר' יוסף חיים מסעוד אביחצירא
מח"ס מריח ניחוח ועוש"ס
רב קהילת "קול יעקב"
עיה"ק עפולה ת"ו



[ב]

תגובה לתגובת הרב מנחם עובדיה בגליון יב, בענין קריאת התורה בשני ספרים
הרב יוסף פרץ

לכבוד הרה"ג מנחם עובדיה שליט"א
כולל ספרדי ד"טורונטו. חבר מערכת "אבקת רוכל".
שלום וברכה,

ראיתי מה שכתב בקובץ אבקת רוכל (גליון י"ב עמ' שג) להעיר על דברי, בענין קריאת התורה בשני ספרי תורה. ונהנתי מדבריו מאוד, וכיון שכן עיינתי טובא בדבריו ובסוגיות שנדונו בהם, וזה הוא פרי מסקנת העיון.

ביאור הסוגיא ביומא (ע) וסוטה (מא).

המשנה ביומא ובסוטה אומרת, שהכהן הגדול היה קורא "אך בעשור" על פה. ושואלת הגמרא, אמאי לא יביא ספר תורה אחר ויקרא בו הפרשה, כדי לא לעבור על הדין דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ. ותירץ רב הונא בר יהודה, משום פגמו של ראשון, שיאמרו שהיה מוטעה ולכן הוצרכו להביא אחר. וריש לקיש אמר, משום ברכה שאינה צריכה, ופירש רש"י שיצטרכו לחזור ולברך על הספר תורה השני, מה שאין כן בקורא על פה שסגי בברכה ראשונה.

ויש לדון ולהבין, שהרי בכללי הלכות ברכות הנהנין, אם היה כוונתו מראש על שתי אוכלין, אין לו לחזור ולברך על השני, שברכה אחת פוטרת שניהם, ואמאי כאן צריך ב' ברכות.

ומצאנו בראשונים שני דרכים. א' ביאור הראב"ה (מגילה ס' תקנג) שכאן הוי משום התקנה העיקרית של ברכה על התורה, שהוא משום כבוד תורה בציבור, ועל כל ספר תורה יש לברך משום כבודו. ב' ביאור רבינו אליקים שהוא משום הנכנסין, שיראוהו גולל ספר תורה וקורא בלי ברכה ויחשבו שלא בירך על התורה. ותוספות רבינו פרץ כתב שני הביאורים. והנה שני הביאורים מיוסדים על אותו יסוד, שהברכה היא משום כבוד תורה, רק שפליגי אם קוראים בשני ספרים בברכה אחת אי סגי לכבוד תורה השנית, או שבעינן ברכה על כל אחד. וביאור רבינו אליקים ג"כ הוא משום כבוד תורה, דהיינו שהנכנסין יחשבו שלא בירכו ובזה מתמעט כבוד תורה.

וכמה אחרונים כוונו לדברי ראב"ה, הב"ח בשו"ת החדשות ס' מב (לא ראיתי בפנים), ובית מאיר ורש"ש ביומא. דהיינו שכל ספר תורה מחייב ברכה משום כבוד תורה.

ובאחרונים מצאנו שלש תירוצים, אחד בדרך הראשונים שהעניין הוא משום כבוד תורה, ושנים בדרך אחרת שהוא משום חלות הברכה.

הביאור שהוא בדרך הראשונים הוא ביאורו של מר שארינו מרן האור החיים הקדוש בספרו ראשון לציון ביו"ד ס' רעט (ס"ק א), שכתב לפי מה שכתבו הראב"ה הנז' והמרדכי (מגילה פ"ב ס' תשצג), שרב הונא בר יהודה ור"ל לא פליגי, ומר אמר חדא ומר אמר חדא. ובזה מבואר שטעמו של ר"ל אזיל על דברי רב הונא, דהיינו שחושש לפגם דספר תורה ראשון, אלא שמוסיף ר"ל שיש דרך להנצל מהפגם דראשון, והוא אם יברך על כל ספר ברכות בפני עצמן, שבוז מראה שאין חסרון בספר הראשון, וכיבד אותו כראוי, ולזה אמר שגם דרך זו לא תעלה ארוכה משום ברכה שאינה צריכה. וזכיתי לכוון לתירוצו, וששתי ושמחתי שכוונתי לדעת אראלים ותרשישים. ועל דרך זה כתב בספר כרם נטע במסכת סוטה (ולא ראיתי בפנים). ולפי ביאור זה הטעם שהיו צריכים לברך לפי ריש לקיש הוא משום פגמו של ראשון, דהיינו כבודו של ספר תורה ראשון. ובזה חלוק מהראשונים, שלפי ביאורם הוא משום כבוד

ספר תורה שני, ואילו לביאור זה הוא משום כבוד ס"ת ראשון. ועכ"פ הוא על אותו כוון שאין חיוב הברכה מדיני ברכות אלא משום כבוד ס"ת. וסובר כרבנו אליקים שספר תורה אחר אינו מחייב ברכה.

וכעת נפנה לביאורי האחרונים שתלו הענין בדיני ברכות. הראשון הוא הט"ז (יו"ד סי' רעט ס"ק ב) שכתב שכשרוצה לעשות שתי מצוות ושתייהן חיוב יש לו לברך על שתייהן, משא"כ אם עושה מצוה אחת ומחלק אותה לשני ספרים יברך רק ברכה אחת, וכן אם אינו חיוב, כגון בשחיטה שאינו חייב לעשות המצוות האחרות סגי בברכה אחת. עש"ב. וכמדומני שביאורו לא אתי שפיר לדידן שאנחנו נוהגים כהראשונים שעל תש"י ותש"ר סגי בברכה אחת. [והאחרונים כתבו על דבריו שהם דוחק].

השני הוא הפר"ח (או"ח סי' קמז ס"ח) שכתב על פי שיטת הירושלמי שכשיש שני ספרים אין מוציאין השני עד שיחזירו הראשון, וכיון שבזמנם היו שומרים הספר תורה בחדר אחר ולא בחדר שמתפללין, הוא שהיה גדולה והוי הפסק. והרש"ש ביומא דחה שהרי בהלכות ברכות הנהנין קי"ל שאם כוונתו על אותה אכילה אפילו שהה והביאוהו ממקום אחר סגי בברכה אחת. ואיני מבין אמאי השווהו לברכות הנהנין ולא לברכת המצוות דהתם אם הפסיק יש לו לחזור ולברך. ולפי הפר"ח יש להבין אמאי לא יביאו שני הספרים בבת אחת ולא יהיה הפסק, וי"ל שהוי משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, עיין מג"א בסי' קמז.

באופן שסך הכל יש לנו חמש ביאורים. שיטת מהר"ר יעקב בירב

וכעת נפנה לדברי מהר"ר בירב (או"ח סי' קמג, יו"ד סי' רעט), שאם מצאו טעות באמצע הקריאה שיוציאו ספר תורה אחר ויגמור קריאתו בספר השני, ויברך ברכה אחרונה, כי הקריאה שקראו בראשון והברכה שברך על הראשון מהני לספר השני. עכ"ד. ויש לעיין טובא, כיון שהוא ספר אחר אמאי לא יצטרך לברך מחדש. ולב' ביאורי הראשונים היה צריך לחזור ולברך, שהרי יש כבוד תורה דס"ת שני, [וכן כתב להדיא ראבי"ה שיש לו לחזור ולברך באופן של מהר"ר בירב, והביא דבריו מרדכי מגילה סי' תשצג], וכן משום הנכנסין. אמנם לביאור מר"ן ראשון לציון מובן, שכאן לא שייך פגם דראשון שהרי הוא פגום. וכן לביאור הט"ז אתי שפיר כיון שהוא אותה קריאה והוי אותה מצוה ואינו מצוה אחרת. וכן לביאור פר"ח כיון שבזמנינו ספר תורה נמצא בבית הכנסת במקום התפילה אינו הפסק ואתי שפיר.

וראיתי בספר חדרי דעה ביו"ד שביאר, שבאמת בזמן המשנה שהיה מברך רק הפותח והחותם היתה תקנת הברכה על הספר תורה, שהרי אפילו עולה שנכנס באמצע אינו מברך, ולכן אם מביאין אחר יש לחזור ולברך. אמנם אחר שתקנו שכל עולה יברך, שינו התקנה וכעת

אין התקנה על הספר תורה אלא על הקריאה, ולכן אפילו ישנו לו הספר תורה באמצע אין לו לברך. וביאור זה מיישב לביאור ראב"ה אבל לא לביאור רבינו אליקים. ועוד קשה לי על דבריו, דלמה יבטלו התקנה הראשונה לכבד כל ספר תורה, שמה מזיק להשאיר התקנה הקדמונית על תלה, ולהוסיף עליה תקנת ברכה על הקריאה.

ולענ"ד יש ליישב בפשיטות, שהרי מהר"י בירב בא לעשות פשרה בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרשב"א, שדעת הרמב"ם שאפשר לברך ולקרא על ספר תורה פסול, ואילו הרשב"א סבירא ליה שלא מהני ולדעתו אם מצאו טעות בקריאת התורה יש להם לחזור ולקרות כל הפרשה (ויש לעיין מה יהיה עם הפרשיות הקודמות). ומהר"י בירב עשה פשרה שבדיעבד יצא ולכתחילה לא יקרא, כמו שכתב הב"י ביו"ד בשמו [וכפשרה זו סבירא להו לראב"ה ומרדכי הנזכרים, אלא שאינהו סבירא להו בתורת ודאי, ואילו מהר"י בירב סבירא ליה בתורת ספק. ועיין כס"מ שכתב כן בדעת הרמב"ם]. והנה כיון שיש כאן חשש ברכה לבטלה, שהרי יש ספק אם הלכה כהרשב"א או כהרמב"ם, א"כ אם יברך ברכה אחרונה על מה שקרא או יחזור ויברך ברכה ראשונה על החדש, הרי שנכנס לספק ברכה לבטלה בברכה ראשונה ואחרונה שברך על הראשון. אמנם אם לא יברך מחדש הציל את הברכה הראשונה, שהרי על הצד שלא מהני קריאה בספר תורה פסול הוי כלא קרא כלל וכעת הוא מתחיל לקרא בספר השני, ולכן תחול ברכתו על כבוד ספר תורה השני, ולא הוי הפסק מה שקרא בראשון כיון שהוא מאותו ענין, ולא גרע מדרש בענייני הפרשה שאינו הפסק. ולכן אין לו לברך על השני, אבל אה"נ שמודה מהר"י בירב שבאופן שאין ספק ברכה לבטלה ורוצה להחליף ספר תורה מתחייב בברכה אחרת, או משום כבוד תורה או משום הנכנסין, ודו"ק. באופן שדעת ראב"ה ומרדכי שספר תורה אחר מחייב ברכה. ואין ראייה לומר שמהר"י בירב פליג עליה.

שיטת הרמב"ם

והנה שיטת הרמב"ם שאפשר לקרא בספר תורה פסול, מבוארת בתשובתו שנדפסה בשו"ת פאר הדור (סי' ט), ושם כתב שאין הברכה על הספר תורה אלא על הקריאה ואפילו בעל פה, והוכיח כן מברכת התורה בשחר. ע"ש. ויש להבין לפי דבריו את הסוגיא הנזכרת, שהרי הגמרא כתבה להדיא שאם מביאים ספר תורה אחר יש לחזור ולברך ואם קורא על פה אינו צריך לחזור ולברך [ובפירוש המשניות כתב רק דברי רב הונא משום פגם]. והנה ביאורו של ראב"ה ודאי לא שייך לפי הרמב"ם, שהרי לדעתו אינו ענין כבוד לספר השני. וביאורו של רבינו אליקים שייך, שהרי כיון שרואים אותו פותח ס"ת נראה שכעת מתחיל, משא"כ אם קורא על פה ויש לו ס"ת ביד יבינו שלפני כן קרא בס"ת וכ"ש שהיה אומר הכה"ג יותר ממה שקריתי לפניכם וכו'. ולטעם ראשון לציון אתי שפיר נמי. ולטעם הט"ז לא אתי שפיר, שכיון שסבירא ליה שזה על מצות הקריאה מה לי אם הוא ס"ת אחר או בע"פ. וביאור הפר"ח אתי שפיר. באופן שלרמב"ם יש לנו רק ג' ביאורים.

באופן שיש לנו מחלוקת ראשונים האם הברכה היא על הקריאה או על הספר תורה. ולהלכה קיימא לן שהוא ספק ובדיעבד הוא על הקריאה ולכתחילה על הספר תורה.

מדין דין

וכעת נבדוק דין לפי הרמב"ם לכאורה בפשטות חל הברכה על הקריאה בלי חשש, אולם לדעת ראב"ה יש לדון, דכיון שהוא מברך על ספר תורה אחד ואוחז בו אולי לא סגי בזה כדי שיהיה כבוד לספר תורה השני שביד הבעל קורא. ואי נימא שמהני הברכה כשומע כעונה עבור הקורא אתי שפיר, וכן קיי"ל באו"ח סי' רפד ס"ג שאם מכוון לברכות העולים והמפטיר מהני כדי להשלים למאה ברכות, ולכאורה גם כאן חשיב שפיר שברך הקורא על הקריאה [וצריך לומר לו שישם לב לברכה, שהרי צריך אותה מדין שומע כעונה]. אלא שיוצא שמברך העולה על ספר תורה שלא קורא בו, והקריאה היא בספר תורה אחר, והרי התקנה היתה משום קריאת התורה ולא סתם לברך על הספר תורה, וא"כ מה שייך שיברך על ספר תורה שלא קוראים בו בציבור, ואע"פ שהוא קורא בו בלחש הרי על זה לא תיקנו ברכה, רק על הקריאה בקול רם. וצ"ע.

ועוד יש לעיין [אליבא דראב"ה], כיון שהגדר איך מהני הקריאה לתורה כפי מנהגינו אינו ברור כל כך, שהרי מעיקר התקנה העולה לתורה הוא הקורא, והרי היה רק קורא ולא מברך, שהרי רק הפותח והחותם היו מברכים, וא"כ עיקר העליה לתורה הוא הקריאה, ואח"כ תיקנו שכולם יברכו, ועדיין העיקר היה הקריאה בעצמה, והברכה היתה רק משום הנכנסים משום כבוד תורה. ואח"כ כשהתרבו אלו שלא יודעים לקרא התחילו להעמיד בעל קורא שקורא בלחש והעולה המברך קורא בקול רם, וזה עדיין כמו התקנה הראשונה שהעולה הוא הקורא. ואח"כ ירדו הדורות יותר והפכו הסדר שהבעל קורא קורא בקול רם והעולה בלחש [כמבואר כל זה בראשונים]. והוא חידוש גדול שהוא הנקרא עולה, שהרי עיקר גדר עולה היינו שקורא בתורה, וכעת השתנה ועיקר העולה הוא המברך. ומה שקורא בלחש צ"ע איך מהני כלפי דין קריאת התורה, שהרי עניינו לקרא בקול רם ומה מעלה ומוריד הקריאה בלחש ידידה. ושמעתי באומרים שהקריאה בלחש היא כדי לצרף קריאתו לקריאת הבעל קורא, שבוה מראה שהוא משתתף בקריאת הבעל קורא. וצ"ע. ועכ"פ באופן דין שהוא אוחז בס"ת אחר במקומו, והבעל קורא באחר במקום אחר, מה מצרף אותם והופך אותם לקריאה אחת? והא כל אחד נמצא במקום אחר, ובשלמא כששניהם בספר תורה אחד ועליו מברכים וקוראים ממנו, יש דבר המאחד ומצרף, אבל כשכל אחד בפני עצמו מה המצרף? וגם לפי הרמב"ם יש מקום גדול להסתפק בזה, ודו"ק.

ואסיים בברכה, יה"ר שיפוצו מעיינותיכם חוצה.
חנוכה תשפ"א, פה קורונאדו אשר במחוז טשאמי אשר בארץ פאנאמא יע"א.
יוסף פרץ



[ג]

תגובה למאמר הרב יעקב אהרן סקוצילס בגליון יב, בענין סופגניות חלביות והמסתעף
הרב עמנואל מולקנדוב

בגליון יב כסלו תשפ"א האריך הרב יעקב אהרן סקוצילס בענין סופגניות חלביות והמסתעף, והיטיב לסדר את שיטות הפוסקים בזה עד להלכה למעשה.

אולם יש להוסיף עוד כמה נקודות חשובות העולות מדברי הראשונים בענינים אלו:

האם גזרו בשאר מאכלים או רק בפת

הרב סקוצילס הביא את מחלוקת האחרונים בענין, וכתב שההכרעה למעשה לסמוך על המקילים ע"ש. אולם יש להעיר שהערך השלחן בסי' צ"ז אות ב' הביא ראייה שיש איסור בכל סוגי המאכלים, מדברי הרמב"ן בחידושו לע"ז ס"ז שכתב וז"ל וא"ת והא אף בדגים שעלו בקערה אתמר בפרק כל הבשר אסור לאוכלן בכותח [לחד מ"ד] ולא אסרו עם הבשר. התם בדגים ליכא הרגל עבירה, אבל בפת איכא הרגל עבירה שאדם אופה ממנו הרבה ואוכל פעמים עם הכותח פעמים עם הבשר ולפיכך אסורה לעולם ע"ש. וכע"ז כתב מהר"ם שהובא בהגהות שערי דורא שער ע"ו אות א' וז"ל ואין להקשות לפרש"י דביצים שנתבשלו במחבת חולבת אסור לתתם בתבשיל של בשר – אפילו בעיניהם נמי ליתסרינהו דילמא אתי למיכלינהו בהדי בשר, דהאמרינן בפרק כל שעה וכו' כעין תורא שרי, דגבי פת דאיכא מיניה טובא ושנאפה בתנור חיישינן לתקלה לזמן מרובה קודם שיכלה דילמא מישתלי ואכיל ליה בחלבא ע"ש, ודייקו לנכון הערך השלחן והיד יהודה בפירוש הארוך סוף סק"ו דס"ל שיש איסור בכל דבר מאכל ולא רק בפת, אולם רק בדבר שהדרך לעשותו לזמן מרובה ושמה ישכח, משא"כ דגים או מאכלים שעושים אותן לשעתן אין בזה איסור וזה דלא כמ"ש הפר"ח ועוד כמה אחרונים שרק בפת שעל הלחם יחיה האדם גזרו ולא בשאר דברים, אלא העיקר תלוי בדבר שהדרך לעשותו לימים הרבה או לשעתו.

וא"כ כיון שכך עולה מדברי הרמב"ן ומהר"ם – נראה שאדרבה עיקר ההכרעה למעשה צריכה להיות לאסור גם בשאר מאכלים שדרכם לעשותם לימים הרבה ולא לשעתם.

האם גזרו בדברים שנאכלים לאחר אכילת בשר ולא יחד עם בשר

הרב סקוצילס הביא את דברי מהרי"ט שכתב שבפה"ב שאין אוכלים עמה בשר אלא אוכלים אותה לאחר אכילת בשר – לא גזרו לאפות אותה בחלב, ושכ"ד רוב האחרונים. והביא שדעת היד יהודה להחמיר בזה ע"ש.

אולם גם בזה כבר כתבו הערך השלחן והיד יהודה שם שמדברי מהר"ם שם מבואר לא כך, שכתב שמותר לאכול חלב וגבינה לאחר תבשיל שבושל בכלי בשרי לכל הדעות [גם לדעות שאוסרים לאכול יחד עם חלב], וראיה מההוא תנורא דטחו בה טיחויא אסרה רבא בר אהילאי למיכלא לריפתא אפילו במילחא דילמא אתי למיכלא בכותחא, ולא קאמרי דילמא אתי למיכל בתריה חלבא ע"ש. וכתבו האחרונים הנ"ל דאם איתא דלא גזרין כלל דילמא אתי למיכל בתריה חלבא [וכדעת מהרי"ט] - מאי מייתי ראייה, אע"כ שבמקום שיש איסור לאכול אחריו גזרין אף בזה, ולפ"ז אתי שפיר דקאמרה הגמ' גבי אין לשין את העיסה בחלב - מפני הרגל עבירה, ולא דילמא אתי למיכלא בכותחא ע"ש.

והנה מרן הגרע"י בהליכות עולם ח"ז עמ' מ"ח כתב שאע"פ שהעה"ש הביא הראיה הנ"ל ממהר"ם מ"מ גדולי האחרונים קיימו וקבלו להלכה סברת מהרי"ט וכו' ע"ש. ודבריו צ"ע, דהא האחרונים שהזכיר שם לא ראו ולא זכרו מדברי מהר"ם הנ"ל, והעה"ש והיד יהודה שראו דבריו - הביאוהו כנגד דברי מהרי"ט, ומה שיין לומר שקבלו דברי מהרי"ט, אתמהא.

וע"כ נראה שהעיקר כדעת מהר"ם וכמו שפסקו העה"ש והיד יהודה [שהביאו גם הדרכי תשובה שם].

מה הגדר של 'מעט' דשרי

הרב סקוצילס נקט בפשיטות שלדעת השו"ע 'מעט' דשרי לאפות בחלב היינו כדי אכילת סעודה אחת, ולדעת הרמ"א היינו כדי אכילת יום אחד. אולם אין הדבר מוסכם בדעת השו"ע, דאמנם כן פירשו המגיהים בספר זבחי צדק וכן הכה"ח, אולם הזב"צ עצמו נקט בדעת השו"ע דלאו דוקא נקט כדי אכילה בבת אחת אלא גם כדי אכילת יום אחד שרי ע"ש.

ונראה שאפשר לסמוך על היתר זה גם לדעת השו"ע, דאמנם רש"י כתב דכעין תורא היינו מעט 'שנאכל מיד', וכ"כ היראים, הרוקח והסמ"ג. אולם הר"ח בפסחים, ראבי"ה, ריבב"ן ועוד כתבו רק דהיינו 'מעט', ולא כתבו 'שנאכל מיד', ובדבריהם ודאי שאפשר לפרש שכדי אכילת יום אחד קרי מעט.

וע"כ נראה שגם לדעת השו"ע - אפשר לאפות פת בחלב כדי אכילת יום אחד.

האם מועיל שינוי בעושה לאחרים שאינם יודעים

הרב סקוצילס הביא את דברי החוות דעת שבעושה למכור לאחרים לא מהני שינוי, דאורחים לא יכירו בשינוי ע"ש.

אולם במאירי במסכת ב"מ צ"א ע"א וחולין ק"ז ע"ב מפורש דסגי שהשינוי ניכר לו, ואף מי שאינו יודע חוקר על שינוי הצורה ונודע לו ע"ש.

האם מועיל סימן לאחר האפיה

הרב סקוצילס הביא את דברי החוות דעת שנקט דלא מהני, וכן נקטו האחרונים.

אולם בסידור רש"י עמ' 197 בשם ר' יצחק בר' דורבלו איתא בזה"ל אבל אם טחו הפת עצמו דבהא לא טעי אינשי למיכליה בכותח, וכן נמי אם נתנו על גבי הפת חתיכות שמינות ומשקעות קצת בתוכו כדרך שרגילין לעשות וודאי מותר דכל מילתא דמינכר שרי כדאמרין לקמן כמלא עינא דתורא שרי ללוש בחלב, והא דתניא אין לשין אותה עיסה בחלב וכו' - משום דלא מינכרא מילתא ע"כ, ומלשונו נראה שלאחר שהפת אפויה טחו אותה או נתנו ע"ג חתיכות שמינות ואעפ"כ שרי, דהעיקר שמינכר מילתא.

ונראה שגם בסימן על הקופסא או השקית וכיתוב שהוא חלבי סגי, דזיל בתר טעמא. וראה לזה דהא בגמ' לא מוזכר שמועיל לשים חתיכות גבינה או שומן על הפת, ואעפ"כ כתב ר' יצחק הנ"ל דשרי, וא"כ ה"ה גם בכיתוב על השקית או הקופסא כיון שזה ניכר ובד"כ אדם שאוכל מסתכל לדעת מה אוכל ואיזה סוג וכדומה - שפיר דמי.

וע"כ נראה שעפ"י הראשונים הנ"ל מסקנת הדברים היא כך:

א] הגזירה שלא לאפות פת חלבית או בשרית נאמרה בכל דבר שהדרך לעשותו לימים רבים ולא רק בפת.

ב] הגזירה שלא לאפות פת חלבית או בשרית נאמרה גם בדבר שלא אוכלים אתו את הבשר או החלב ממש אלא אוכלים אותו לאחר הבשר או החלב

ג] ההיתר של 'מעט' הוא לצורך אותו היום ולא רק לצורך אותה הסעודה.

ד] שינוי בצורת הפת מהני גם כשהשינוי ניכר רק לעושה הפת.

ה] מועיל לעשות סימן והיכר גם לאחר אפיית הפת, וגם לא על הפת עצמה.

ולכן מותר לאפות או לבשל כל דבר עם חלב או בשר, ובתנאי שיכתוב על גבי המוצר או האריזה של המוצר שהוא חלבי או בשרי, ובזה מהני אף למכור ואף בעושה לימים הרבה.



[ד]

חליפת מכתבים בענין מזוזות בדלתות הגבוהות
הרב מרדכי לבהר, הרב שלמה דיין, הרב יוסף פרץ

עש"ק פ' שמות ה"תשפ"א

לכבוד ידידנו הדגול בנש"ק הרה"ג יחיאל תורג'מאן שליט"א
אחדשוכ"ט,

אודות מה שתמהתם במה שהיססתי להניח מזוזה בדלת גבוהה מאד א"כ נחינה בתחילת שליש העליון, ונמצא א"כ שכמעט א"א ליגע ולנשק המזוזה בכניסתו לבית. והוא ע"פ מה שמרן השו"ע בס' רפט סתם ולא הביא דברי הירושלמי שיש להניח המזוזה בכנגד כתפיו. ובפרט לפי הסוברים שאינו יוצא בלמטה משליש העליון, אין להקל בזה. וכן פסקו כמה מפוסקי ספרד ואשכנז כיבואר בהמשך. ותמהתם שאע"פ שיש סוברים כן, מכ"מ לא ראינו נוהגים כן ופוק חזי מאי עמא דבר. ואמרתי אשנה ושוב אראה מה הדרך הנכונה להורות.

והנה בתלמודין דידן מנחות (דף לג:) א"ר זירא א"ר מתנא אמר שמואל מצוה להניחה בתחת שליש העליון וכו' ומאי תחילת שליש העליון דקאמר להרחיקה. שלא להרחיקה מן הקורה למעלה יותר משליש.

והנה בתוס' שם הביאו מהירושלמי (פ"ד הי"ב דמגילה) אחרי שהביאו דינו של ר' זירא "שאל לר' יצחק הגע בעצמך שהיה שער גבוה א"ל נותנה כנגד כתיפיו. (ופ' בק"ע וכשנתנן בשליש עליון אין יכולין להסתכל בה מפני גבהה ועיקר מצותה לזכור מצות ה'). וכתבו התוס' דהש"ס שלנו חולק על זה. ברם במרדכי (ס' תתקפא) הביא מהר"י שהיה מסופק אם ההוא תלמודא פליג על הירושלמי. וסיים דמיהו לא יניחנה למעלה מכתפיו דלא יניחנה במקום שאינה נראית, וכן משמע מדקאמר דמניחה בטפח הסמוך לרה"ר כדי שיפגע במצוה מיד. ובב"י הביא דברי המרדכי ולא השיג על דבריו כלל.

ומעתה נראה דע"פ הכלל שהנחילנו גדולי מערב הפנימי דקיבלנו הוראות מר"ן בין בב"י ובין בשו"ע ואע"פ שהשו"ע לא הביא דברי הב"י הללו, מכ"מ אין ראי' שחולק ע"ז בהרבה דברים סומך עמש"כ בב"י, וכמש"כ בסמ"ע (בהקדמתו לחושן משפט) דהשו"ע כתב ספרו על סמך מה שהמעיין בב"י יראה מה שהביא בב"י (ע"ע בשורש ברביעי מגן אבות יו"ד). וכן פסק הט"ז ס' רפט ורמז לזה מהפוסק ומבין כתפיו שכן, וכ"פ הלבוש והש"ך. וגם לא הזכירו הפוסקים שמור"ם פליג על דינו של הירושלמי.

אמנם בדעת הרמב"ם שלא הביא דברי ירושלמי הללו משמע דפליג, וכ"כ בכס"מ (שם) שהביא על מה שהשיג הראב"ד מהירושלמי שרבינו לא ס"ל כן. וכ"כ בנצי"ב בהעמק שאלה (עקב קמה, ג) שתלמידא דידן ס"ל דבעי תחלת שליש עליון דומיא דוקשרתם וכתבתם והירושלמי ס"ל כר' הונא דכל המשקוף כשר, ומאחר שכן דס"ל להרמב"ם וכן דעת הגאונים דהוי לעיכובא, ולפי המרדכי הוי מעלה בעלמא, יש לנקוט כדעת הרמב"ם ולא להניחה למטה משליש העליון.

גם בספר האשכול (ח"ב עמ' עה) כתב דהירושלמי לא איתמר כתלמודא דידן, וע' בנחל אשכול שלכן הרי"ף ורמב"ם לא ס"ל כן. וכן הסכים לדבריהם בדברי מלכיאל (ח"ג ס' עט). ומהרש"ם (ח"ג ס' ריט).

(ב) **מש"ב** הנצי"ב דשאלת הירושלמי תלוי אם למטה משליש עליון פסול. הנה בטור הביא דברי אביו הרא"ש דלמטה משליש עליון כשר, והב"י הכריע לפסול. וא"כ לכא' הי"ל לחוש לדברי הרמב"ם וע"פ דבריו של הכס"מ, יש להעיר טובא שאם אכן דעת מר"ן להלכה שלמטה משליש עליון פסול לגמרי, מה שהב"י סיים כדברי המרדכי לא פליג על הבבלי אע"פ שמקודם הביא שלמטה משליש עליון פסולה, ע"כ שס"ל דהך מעלה שיהיה כנגד כתיפו ושיפגע במזווה מיד, קאי גם להלכה, דאל"כ הו"ל להשיג ע"ד המרדכי ולא לסתום.

שו"מ בדברי השולחן גבוה (ס"ק ח) שבתחלה צידד שממה שהשו"ע סתם דבריו משמע דקאי כדברי התוס' דאפ' פתח גבוה מאד לא יניחה פחות משליש עליון. ושוב סיים וז"ל אמנם לפי המנהג שאנו נותנין יד במזווה בכניסתם וביציאת הפתח ולינשק אותה בחיוב מצוה כמ"ש ת' המפה לעיל סו"ס רס"ה ראוי לחוש לדברי המרדכי להניחה בין כתפיו וסימניך ובין כתפיו שכן. וכו' ע"כ. ועולה מדבריו שנקט ע"פ מנהגו של הרמ"א לדחות דברי השו"ע שלדבריו ממה שאנו מנשקים המזווה ע"כ גם נקטינן הניחה למטה משליש עליון, ולכא' דבריו פלא שהרי נישוק המזווה אינו אלא מנהג, ולמה, יכריע עיקר הדין. ונר' דכוונתו דס"ל דכל שהניחו למטה משליש עליון בדיעבד יצא ובפתח גבוה י"ל דחשיב כלכתחלה. [גם כ' בבא"ח (ש"ב פ' כי תבא ס' ז) סמך על המכשירים למטה משליש עליון בדוחק גדול, א"כ חזינן שאינ"ז מח' לעכובא].

שו"ר שגם בשד"ח (כללים מע' מ' כלל קל) העתיק האחרונים שהכריעו להניח המזווה כנגד כתפיו והביא דברי העמודי אש שכוין שהפוסקים סתמו דבריהם והראב"ד והמרדכי ור"י פסקו כהירושלמי הכי נקטינן. ע"ש. וע"ע בספר אגור באהלך (פ' יב אות ח') שכתב שהמנהג פשוט אצל האשכנזים כהירושלמי ושהשיג עמ"ש"כ בספר מזוזות מלכים בשם הגר"מ סולציאק שאבותיו וצ"ל פסקו דלא כהירושלמי. שאין רא' לפתח גבוה הרבה דמסתמא דפתחיה לא

היו גבוהים כ"כ. וסיים שמנהג ספרד לא נתברר לו. ולהנ"ל מאחר שכן משמע מהב"י, וכן נקטו השו"ג והשד"ח להלכה, יש פנים לצדד כן לדינא.

שוב מצאתי בספר מנחה בלולה להג"ר ברוך אסבאג הנכתב בלשון ערבית (דף 70) הל' מזוזה שבפתח גבוה יקבע המזוזה כנגד כתיפו, ובמקור ברוך שם (ג) ציין לתוס' וראב"ד והכריע שכך נקטינו. ושכ"כ בקונט' יחיאלי והשד"ח. והח"א.

קנצי מילין, מה שטענתם שכל פתחים הגבוהים לא ראינו נוהגים להניחם בגובה. מצאנו שכמה פוסקי ספרד גם נקטו כן להלכה וכנראה לא ראו מנהג להיפך נקטו לעיקר כהירושלמי. ולדברינו אפשר שכן עיקר ההלכה לפי מה שקבלנו דברי הב"י וכאן משמע קצת מסתימת הב"י כהירושלמי.

ידידך,
מרדכי לבהר



וכה דברי ידידנו הרב הגדול שלמה יקרא מוה"ר שלמה דין שליט"א:

מבלי להיכנס לסוגיא ההלכתית, זכורני שכשעשו חנוכת בית הכנסת "יחווה דעת" כאן בהר נוף, ויש להם בכניסה שערים גבוהים, קבעו את המזוזה בשליש העליון של מזוזות השער, ואני תמהתי על זה, כי לא יוכל שום איש גם אם כגובה ארזים גובהו לנגוע במזוזה, וזה דבר שלא ראינו מעולם. ועל תמיהתי, אמר לי הגאון רבי דוד יוסף שליט"א, שכך פוסק מו"ר אביו מרן הגר"ע זצוק"ל.

אבל אצלינו נהגו לקבוע את המזוזה בגובה שמעל הכתף של אדם בינוני. וכמעט תמיד היה מכוון בגובה של השליש העליון של מזוזות הבית.

ואני זוכר כד הוינא טלייא בעירנו עוב"י טיטואן יע"א, שהיו כמה בתים בכודריאה (המלאח) עם שער גבוה ואעפ"כ היתה המזוזה מונחת בגובה הנו'...



וזו תשובת הרה"ג יוסף פרץ שליט"א

**כבוד ידידי הרב הגדול כמוהר"ר מרדכי לבהר נר"ו, מח"ס מגן אבות
שלם וברכה**

ראיתי מה שכתב בענין פתח גבוה, שלדעת מר"ן בבית יוסף יש לשים כנגד כתפיו כדעת המרדכי, ואנכי לא כן עמדי. ואצרף בזה מה שכתבתי בזה בזמנו:

(א) **ירושלמי** (סוף מגילה).

(ב) **תוס'** (לג ב ד"ה ומאי), רמב"ם (פ"ו הי"ב), וכסף משנה, והאשכול, מגדל עזו ושגם הרי"ף לא הביאו - שאין הלכה כהירושלמי.

(ג) **מרדכי** (סי' תתקסא), ראב"ד (השגות פ"ו ה"ט), ופסקי תוס', פסקו כהירושלמי.

(ד) **דעת** השו"ע. יד הקטנה כתב שסבירא ליה כהרמב"ם. וכן הפשטות, ראה להלן. וכן עיין פרשה סדורה עמ"ס מזוזה (אות נג) שמשמע מדבריו שהשו"ע סובר דלא כהירושלמי. ובאר חיים מרדכי כתב שס"ל כהמרדכי.

(ה) **דעת** האחרונים: הסוברים לשים בשליש עליון. אאמו"ר נר"ו בס' אוצר פסקי מזוזה (עמ' רטו), הנצי"ב (העמק שאלה פ' עקב ג). בעל קצש"ע בלחם הפנים (סי' יא). שו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' ריט). דברי מלכיאל (ח"ג סי' עט). מקדש מעט (רפט יא). יבי"א (ח"ב יו"ד סי' כא).

הסוברים כנגד כתפותיו: ב"ח, ט"ז, עט"ז, באר הגולה, שלחן גבוה סק"ח, ח"א, דה"ח, שו"ת עמודי אש קונטרס עמודי ירושלים דף טז רע"א. מסגרת השלחן על קצש"ע, שו"ת באר חיים מרדכי סי' מ"ו. ארץ צבי (ס' צ). ערוך השלחן ס"י. קונטרס המזוזה (סי' רפט סקי"ט). יד הקטנה (פ"ג סי"א). זיו משנה על הרמב"ם (פ"ו הי"ב) [וכתב שזו דעת הרמב"ם ואינו נראה]. רבי ברוך אסבאג בס' מנחה בלולה (סי' ס' ס"ג).

והרב בניהו עטיה שליט"א בס' בית מזוזה (עמ' רכה) כתב דעביד כמר וכו'.

ועיין בכורי שלמה (יו"ד ח"ב סי' כא-כד) אריכות גדולה בסוגיא זו.

(ו) **המרדכי** למד המושג שצריך להיות נראית מהא דצריך להניחה בטפח הסמוך לחוץ כדי שיפגע במצוה מיד, ונראה מזה שצריך לפגוע בה ולכן כתבו לשים למטה. והתם לא מעכב, אבל שם גם אם יניחה בפנים ס"ס נראית רק לא מיד משא"כ הכא שלא נראית כלל.

עכ"פ לא מצינו מפורש הש"ס שמעכב הא שצריך שתהיה נראית, וכן אם הניח מזוזה תוך הפצים ולא נראית כלל בפשיטות כשרה אע"פ שיש מי שפסל, שלא מצינו בראשונים שיפסלו בזה.

וכיון שאינו דין שמעכב, משא"כ שלישי עליון מעכב, א"כ מסתבר ששלישי עליון עדיף מאשר נראית, אמנם למדו שלישי עליון מתפילין, ותפילין צריך כנגד הלב, ונגד הלב הוי כדי שיתן

לבו לכתוב בתפילין, ולכן שליש עליון שבדרך כלל הוא נגד כתפיו, אבל בגבוה עדיף נגד כתפיו, אך אם זה נכון למה אמרו כלל מושג דשליש עליון דהוה להו למימר כנגד כתפיו תמיד, ומוכח שיש הלכה לשים בשליש דוקא ולא שהויה רק היכי תמצי שתהיה כנגד כתפיו, וממילא ה"ה בגבוה הרבה.

(ז) **ויש** להאריך בדעת מרן השלחן ערוך, שקיימא לן כוותיה. הנה בבית יוסף הביא לשון התוס' והמרדכי, ולא כתב עליהם כלום, ואי אפשר לדעת מה סבירא ליה. ואפשר לומר שכיון שהתוס' כתבו בהחלט, ואילו המרדכי הביא שר"י היה מסופק, ורק אח"כ כתב ראייה לומר כהירושלמי. מסתבר יותר לפסוק כהתוס' שבירא להו. ועכ"פ אין לנו ראייה מדבריו בבית יוסף מאי סבירא ליה לדינא.

בכסף משנה הוה פשיטא ליה שהרמב"ם לא סבירא ליה כהירושלמי, והוא משום שהשמיטן, ולפי הבנתו שאם משמיטים את הירושלמי זה אומר שלא סוברים כוותיה, א"כ גם מרן עצמו שהשמיט דין זה בספרו הקצר סבירא ליה שאין הלכה כהירושלמי.

וכאן אינו סתם השמטה, שהרי כתב הדין שצריך להיות בשליש עליון, וסבירא ליה שהוא לעיכובא [וכמו שכתב להדיא בבית יוסף], ולא כתב חילוק בזה, וא"כ אינו השמטה, אלא כתב הדין ולא כתב חילוק ותמיד צריך להיות בשליש עליון, ודו"ק.

ובדין זה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש השמיטו הירושלמי, ונראה שסבירא להו שהבבלי פליג עליו, וכמו שכתב כסף משנה, וכן השמיטו מרן השו"ע, נראה שכך קיי"ל לדינא.

והי"ז ביום ז' לח' שבט התשפ"א לפ"ג פה פאנאמא יע"א.

בברכה ובידידות

יוס"ף



[ה]

אם מחוייב להפסיד פרנסתו למחות בעושי רשע, במצב החולים בתקופת הקורונה
הג"ר שי טחן שליט"א

נודע המקרה של כמה אחיות ורופאים שאזרו אומץ והופיעו קבל עם ועדה להעיד על אשר ראו עיניהם (לפי טענתם), את הטיפול הגרוע והרשלנות בבתי חולים מסוימים בזמן שבתי החולים היו מלאים בחולים ואין רשות למשפחות החולים לבוא ולראותם ולבדוק את מצבם. אותם רופאים ואחיות שסיפרו את הזילזול שנעשה מאחורי דלתות סגורות ללא השגחה, ודאי

סיכנו את פרנסתם ועתידם הרפואי, שכן אין אף בית חולים שיסכים שוב להעסיקם. האם נכון עשו על פי הלכה, והאם הם מחויבים על כך.

הנה ודאי שיש כאן חילוק בין רופא או אחות הבאים להציל נפש אשר לפנייהם שאז חובה עליהם אפילו להפסיד כספם.

וכך כתב הרב אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות ח"א (סי' קכד) וז"ל "והנה בסנהדרין (עג) כל הני מילי דמני ואזיל התנא בברייתא שעליהם מלמד בלאו דלא תעמוד על דם רעך, כולוהו במצב של סכנת חיים, ועל כל אחד מהם חייב למיטרך ומיגר אגורי. ובדליכא לאישתלומי מיניה חייב להוציא ממנו וכו', וכן מבואר ברמב"ם (פ"ה מהל' רוצח) "הרואה את חברו טובע בים, או ליסטים באים עליו, או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא עצמו, או לשכור אחרים להצילו ולא הציל, עובר על 'לא תעמוד על דם רעך'. ועוד כתב הרמב"ם בסה"מ (ל"ת רצז) "הזהירנו מלהתירשל בהצלת נפש כשנראהו בסכנת מות או ההפסד, כמו שהיה טובע בנהר, או לדחות ממנו היזק. ובא ההזהרה באמרו 'לא תעמוד על דם רעך'. וכו' החיוב למטרך ולאגורי ולהפסיד ממנו, הוא רק כשחבירו נמצא בסכנה" עכ"ל.

וכן כתב החפץ חיים בספרו אהבת חסד ז"ל "הא דאמרינן אל יבזבו יותר מחומש נראה דמיירי באופן שאינו נוגע לפיקוח נפש ממש, אבל אם נוגע לפיקוח נפש ממש, כגון שהשבויה עומד למות, או על ידי הרעב יכול לבוא לידי סכנה, אין שייך בזה שיעור חומש, ולא אמרו בב"מ (סב.) רק דחייו קודמים לחיי חברו אבל דעושרו קודם לחיי חברו לא מצינו, עכ"ל.

וכן הובא גם בדרכי תשובה יו"ד (קנו אות נו) בשם בשו"ת זרע אמת (ח"ב סי' נא), "לכאורה נראה דכל הון ביתו חייב האב ניתן ולא יעבור על לאו דלא תעמוד על דם רעך, דקי"ל דאם יכול להציל בכל מה שיש לו, חייב ליתן ולא יעבור על לא תעשה".

אלא שמצאנו חולקים בהא, דהנה המהרש"ם ח"ה (סי' נד) כתב דאין אדם חייב להוציא כל רכושו על מנת להציל אחר ממוות.

וכן הוא בספר אסיא כתב הגר"י זילברשטיין בשם חמיו הגר"ש אלישיב זצ"ל, שאדם אינו מחוייב ליתן יותר מחומש נכסיו ע"מ להציל נפש מ ישראל.

שאף שכתב הגריש"א בקובץ תשובות שהבאנו לעיל שיש להוציא ממנו להציל חברו, אולם כאן כתב שהשיעור הוא עד חומש.

ונראה שתלוי זה במחלוקת שהביא הגאון ר"ע איגר בהגהות על ש"ע (סי' קנז, א) דשם פסק הרמ"א שחייב ליתן כל אשר לו ע"מ שלא יעבור על לא תעשה שבתורה. ודן הגאון ר"ע איגר אם צריך ליתן כל ממונו גם ע"מ שלא לעבור על לאו שאין בו מעשה.

והביא שבתשובת חוות יאיר (סי' קלט) מבואר שאם הוא לאו שאין בו מעשה הוי כמו לעבור על עשה, ואין צריך ליתן כל ממונו (שבמצות עשה א"צ לבוזו יותר מחומש). ובתשובת הריב"ש מבואר שכל שהוא לעבור על לאו, אף שאין בו מעשה צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור.

וכתבו הגר"מ שטרנבוך שליט"א (ספר הלכה ורפואה ח"ד עמוד קמז) והגר"י זילברשטיין שליט"א (שם ח"ב עמוד קט), שלדעה דלאו שאין בו מעשה נידון כעשה, משערים כמה אדם מוכן לצער עצמו בהשוואה להוצאת חומש מנכסיו.

מקרה נוסף הביא שם גם בח"ה (סימן רחצ), שנשאל על רופא המשתתף בחתונה, והבחין שלחתן יש פריחה בעור. להערכת הרופא קיים חשד סביר שהחתן סובל ממחלה הנוקט לטיפול בהקדם כדי להצילו מנזק רפואי בלתי הפיך, ויתכן שמחלה זו מדבקת ועלול הוא להדביק את הכלה גם כן ולגרום לה ג"כ נזק רפואי.

אחר שניגש להזהיר את החתן בדרישה שיבדק מיד, השיב לו החתן שאינו מוכן לגשת לבדיקה עד אחר ה"שבע ברכות", שאז להערכת הרופא יתכן שכבר יהיה מאוחר מדאי.

לרופא ישנה דרך אחת להציל את החתן והכלה והיא לעורר מהומה באמצע החתונה ולדרוש קבל עם ועדה שהחתן ילך לבדוק עצמו מיידית, וברור לרופא שאמנם אם יכריז כך בדרמטיות החתן אמנם ילך לבית החולים להבדק.

מאידך, חושש הרופא שאולי אבחנתו שגויה, כיון שקיימים כ-10% סיכוי שלא תמצא סכנה ע"י הבדיקות, ואז יקפיד עליו החתן, וגם המשפחה תנטור לו איבה, ותיגרם בושה לרופא, ויתכן שתושבי העיר יזלזלו בחכמת הרפואה שבו, ויפסיד מפרנסתו.

ונשאל הגר"י זילברשטיין שליט"א האם מחויב הוא לעורר מהומה בחתונה.

והרב ענה שאם נשקפת סכנה לחתן בלבד מספיק שהרופא יסביר זאת לחתן, ואם הלה מסרב להיבדק, אין ביד הרופא חטא, ולא עבר על איסור 'לא תעמוד על דם רעך', שהרי הוא הזהיר את החתן.

אולם המקום שגם לכלה נשקפת סכנה, כתב בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שהרופא חייב להציל את הכלה אפי' אם עליו לעורר מהומה.

והסביר זאת שהרי בגמרא סנהדרין (עג.) למדה הגמ' יסוד מצות רפואה מהשבת אבידה דאיתא התם מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? ת"ל לא תעמוד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא, אבדת גופו מניין? ת"ל והשבותו לו, אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל.

וכתב החכמת שלמה (בהגהות לש"ע חו"מ סי' תכו) שחייב הצלה ורפואה תלוי בכללי השבת אבידה, וכיוון דקי"ל (ב"מ ל:) ש"זקן ואינו לפי כבודו" פטור מהשבת אבידה, שכל שבשל מחזיר בשל חברו נמי מחזיר, והוא הדין והכלל לעניין רפואה והצלת הזולת, כל אופן שאדם טורח עבור הצלת עצמו וקרובו, חייב לנהוג כן גם לרפואת הזולת. ולכן מכיוון שאם היה הרופא רואה בחתונת בנו שיצא לבנו החתן פריחה עורית וכיו"ב, והדרך היחידה למנוע נזק רפואי בעתיד היא להשבית את שמחת החתן, מסתבר הרופא היה עושה זאת למרות שיתכן שיסבול בושות ובזיונות אם יתברר שאבחנתו שגויה, ואם כן חייב לעשות כן למען הצלת הזולת ולא לחוש על כבודו.

אולם אם משער שע"י שיעשה כן יש סיכוי של כ-10% שיקופח פרנסתו, אינו חייב, שאין הוא חייב להפסיד פרנסתו עבור זה.

ודבר זה נלמד גם כן מדין השבת אבידה, דקיימא לן (ב"מ לג.) שהשבת אבידת עצמו קודמת לאבדת חברו, וכן שנינו (ב"מ ל:) אם הייתה מלאכתו מרובה משל אבידת חברו רשאי להתעלם. ובפרט קיפוח פרנסה שהוא גובל בפיקוח נפש, ולכן הרופא לא חייב להיכנס לספק כזה של 10 אחוז.

וכן נמצא בשו"ת אבקת רוכל (סימן קצה, בטענה השמינית) בעניין עד שהזמינוהו להעיד בבית דין, ואינו רוצה להעיד מחמת סכנת גוף וממון, שאינו חייב להעיד אפילו אם יש רק סכנת ממון, שאין אומרים לזה הפסד ממון כדי שיזכה חברך בממון.

וענין שיעור 10%, כתב שם שהוא מדין מיעוט המצוי וכפסק המשכנות יעקב (יו"ד סי' יז), שלמד זה מהא דאמרינן בב"ב (צג:) שהקונה מקבל עליו עשר קוססות למאה (כלומר עשר חביות רעות מתוך מאה), ובגיטין לא. למדנו שבג' פרקים צריך לבדוק שמא היין החמיץ כשבא לתרום.

הנה חזינן שיש לחשוש ברמת עשר אחוז. שהרי יש לבדוק את חביות היין שלש פעמים בשנה מחשש שמא החמיצו (על מנת להפריש תרומות ומעשרות מהיין, והרי אין להפריש תרומות מיין שהחמיץ על יין שלא החמיץ), אף שמבואר ששיעור ההחמצה המצוי של יין הוא אחת לעשרה בלבד, ששיעור מיעוט המצוי שיש לחשוש לו ולחייב בדיקה הוא כ-10 אחוז.

אולם יש שנתנו שיעורים אחרים וכגון הריב"ש (סי' קצא ד"ה גם מש"כ) שמיעוט המצוי הוא קרוב למחצה ודבר הרגיל להיות.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' פא וח"ה יו"ד סי' פה, ה, וסי' קנז, ד) ז"ל "שלא משערים אחוזים אלא כל שהופעת המיעוט ומציאותו מצוי הרבה וכו' והמועט מלווה את הרוב בכל עת ובכל מקום".

והנה כל הנ"ל דיברנו במקום שבא להציל נפש מישראל, אולם אם הם באים להעיד על מה שכבר עבר, ואפילו כדי למנוע מקרה כזה להבא, יש לדון אם חובה כזאת מוטלת על כתפיהם.

הנה כעין זה נשאל ר"י זילברשטיין (שעורי תורה לרופאים ח"ג דף 562) ברופא שראה נער שאושפז במחלקה סגורה שלא כדין. הרואה אודיע את הדבר להורי הנער והם החליטו לתבוע את הנהלת בית החולים בבית המשפט. אולם היו צריכים את עדות הרופא להעיד על העוולה. הרב נשאל אם יש חובה הלכתית לרופא להעיד כנגד הנהלת בית החולים בידעו שעל-ידי כן הוא יאבד את מקום פרנסתו.

הרב ענה שכתוב בשו"ת אבקת רוכל לב"י וז"ל, אין אומרים לזה הפסד ממונך כדי שיזכה חברך בממון. ואין אדם חייב להעיד על חברו אלא מדין גמילות חסדים כמו שכתב גימורי יוסף פרק הכונס בשם הרא"ה. ואין גמילות חסד שיפסיד אדם ממנו בשבילו, דיותר הוא חייב להיות חס על נכסיו מעל נכסי חברו, כדחזינן במשיב אבידה. ובהשבת אבידה נאמר בשו"ע, אבידתו קודמת לאבדת כל אדם ואעפ"כ יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק ולומר שלי קודם אם לא בהפסד מוכח.

וסיים הגר"י זילברשטיין שלאבד פרנסתו הוא הפסד מוכח וגדול ופעמים גובל בפיקוח נפש. ורק אם נשקפת לחולה סכנה מיידית חייב הרופא לאבד פרנסתו כדי להציל את החולה.

ולכן כאן לברר מה הייתה כוונת הרופאים והאחיות בגלותם את המתרחש בפרוודורי בתי החולים. אם הדבר נעשה על מנת להציל חולים בזמן אמת כשורה עשו, והיו חייבים לגלות

לכל מי שיוכל להציל. אולם בדיעבד שאין כבר מה להציל אלא רק לגלות על מנת לעמוד על האמת, לא היו מחוייבים לקפח פרנסתם ואולי גם אסורים.

וכן יש לעמוד על מה שהעידו אם אכן נעשה מחמת זלזול או דילמא מסיבות מוצדקות.

בתשובה אחרת (חלק ב עמוד 177) כותב הרב ששמע מהגרי"ש אלישיב שהנהלת בית החולים שמנעו טיפול טוב מהחולה היה כדי לא לקפח או להזיק לחולים אחרים יש מקום להצדיק מעשיהם, ובלבד שגם חולה זה קיבל טיפול הגון.

וכן באגר"מ (חו"מ ח"ב סי' עג) אם ישנם שני חולים לפנינו, האחד אפשר להציל לחיי עולם, ואת השני לחיי שעה בלבד (חיים קצרים), וישנו רק מקום אחד במחלקה, יש לטפל בזה שיחיה חיי עולם.

אלא שזה רק אם צריך להכניס את אחד החולים לטיפול ועלינו להחליט מי קודם, אולם כותב האגר"מ שאם כבר הכניסו לטיפול נמרץ את החולה שיחיה חיי שעה בלבד אסור להוציאו ולטפל במקומו בחולה שיחיה חיי עולם, וכמו כן בחולה עצמו אינו יכול לוותר על זכותו לחיות חיי שעה. וחולה הזוכה ראשון במיטה וטיפול בבית החולים לא ניתן לנשלו משם אפילו עבור חולה שיחיה. אולם צריכים למצוא עצה שלא יחסר טיפול הצריך גם לשני.

ולכן לענייננו אנו, יש להם לבדוק היטב אם ע"י פרסומם את אשר נעשה שם עושים מעשה הגון או מוציאים שם רע.

