

בס"ד

ירחון

# האוצר

ניסן התשפ"ב

גיליון ס"ד

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

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

# מפתח האוצר

## = 1 אוצר שיח התורה =

א בשער האוצר – פתיחה לזכרו של הגאון מורנו רבי ש"ח בהגרי"י קניבסקי זיע"א \_\_\_\_\_

ו הערות לספר "טעמא דקרא" ועוד, עם תשובות מרן הגר"ח ק"צ"ל \_\_\_\_\_  
הרב חיים מאיר י. הלוי שטינברג

זה שאלות ותשובות בהלכות שילוח הקן ממרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל \_\_\_\_\_  
הרב מתתיהו גבאי

כח תשובות ממרן הגר"ח ק"צ"ל על גבולות אר"י וחשוב נשים בתפילה \_\_\_\_\_  
הרב אליהו איזק

## = אוצר הגנזים =

לב דרוש לחג המצות \_\_\_\_\_  
הגאון רבי שלמה ראובן רבינוביץ זצ"ל

מג חצי שיעור בבל יראה \_\_\_\_\_  
הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל

מד בגדרי לאו דבל יראה ובל ימצא \_\_\_\_\_  
הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

נ עניינים הקשורים לשביעית בפסח \_\_\_\_\_  
הרב דוד קולדצקי

נג בדין בדיקת חמץ בבית הכנסת \_\_\_\_\_  
הרב חברון לוי

נה ביטול בפה או בלב \_\_\_\_\_  
הבה"ח הראל אריה גרנביץ'

# מפתח האוצר

דין ביטול והנאה לאחר הפסח בחמץ שאינו נגיש לבעליו ..... עא  
הרב יהושע לוונטל

דין הכשרת השיש, ושימוש בו בפסח ..... עט  
הרב יחיאל אומן

בדין מצה של טבל ..... צז  
רבי יעקב דוד אילן

אפיית מצת מצוה בערב פסח לאחר חצות ..... קד  
הרב עמנואל מולקנדוב

המקבל על עצמו לסיים מסכת אם מועיל סיום מסכת מהירושלמי ..... קיג  
הרב אפרים כחלון

אור הראשית בקרבן פסח הנאכל על השובע ..... קכב  
רבי יהונתן דייד

חגיגת י"ד - הבנת כוונת התורה בזה ..... קכו  
הרב עמיחי כנרתי

במה מטבילים את הכרפס ..... קלא  
הרב ישורון ורנר

אכילת אפיקומן אחר חצות ..... קמ  
הרב איתן וקסלר

ביאור בדרך מחודשת על המשנה הראשונה במסכת ברכות, ובעניין תנאי האבנ"ז באכילת  
אפיקומן ..... קנ  
הרב משה חיים סויסא

תכלית יציאת מצרים הוא סיפור היציאה עצמה ..... קסא  
הרב יצחק שפירא

ההלל במעגל השנה ..... קסו  
הרב יהודה לוגר

# מפתח האוצר

יום הנף כולו אסור ..... קצב  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

## = אוצר אורח חיים =

בעניין ריקודים בשבת לבני ספרד [מאמר תגובה] ..... קצו  
הרב עובדיה יוסף

בגדר הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה וכו' בעירוב תבשילין וחצרות ..... רכב  
הרב אוריאל בנר

הוספה בעניין קריאת המגילה בסמוך לכרך שחרב ובבית שמש ..... רכט  
הרב עידוא אלבה

## = אוצר יורה דעה =

בשר מתורבת - הגדרה מחודשת והצעות לפתרון ..... רלה  
הרב ברוך פז

## = אוצר חקר ועיון =

האיסורים בהקצאת מקום תפילה רפורמי ברחבת הכותל המערבי ..... רנא  
הרב יהושע ון-דייק

תחילת ימי בית שני - תגובה ובירור דברים ..... רסב  
הרב שמואל אריה ישמח

## = אוצר הספרים =

ביקורת ספרים - ספר "לקראת מקדש" לרב הראל דביר ..... רעא  
הרב רועי הכהן זק

# מפתח האוצר

ביקורת ספרים - ספר "מנחת רפאל" לרב רפאל סויד ..... רעד  
הרב הראל דביר

כתובת המחברים למשלוח הערות ..... רעט

## בשער האוצר

דברים לזכרו של הגאון מורנו רבי שיי"ח בהגריי קניבסקי זיע"א בשלושים להילקחו לגנזי מרומים

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון ס"ד – ניסן התשפ"ב, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



### תורת חיים - תורה חיה ומצאותית בארץ ישראל

בגמ' (סנהדרין כד, א): "א"ר אושעיא: מאי דכתיב (זכריה יא, ז) 'ואקח לי (את) שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים?' נועם, אלו ת"ח שבארץ ישראל, שמנעימין זה לזה בהלכה. חובלים, אלו ת"ח שבבבל, שמחבלים זה לזה בהלכה".

מוריניו הגאון ר' חיים זכרו יגן עלינו היה ידוע בהארת פניו לכל אדם, ובפרט לכל צורבא מדרבנן, היה מעודד מאד את הכתיבה, מתוך רגישות גדולה למילה הכתובה, היה מכבד כל ספר, הן מהראשונים הן מאחרונים, הן של איש מדע כשר (כמובן, כשאנו סותר את דברי חז"ל הקדושים) והן ספרים ומאמרים של צורבים בני ימינו, ותקצר היריעה מלספר על כך.

כאמור, על תלמודה של ארץ ישראל, נאמר שהוא נחשב 'מקל נועם', לעומת תלמודה של בבל שנחשב 'מקל חובלים'. גם תורת ארץ ישראל נחשבת מקל, אבל מקל נועם, כי אין הדרך בויתור על השאיפות, אלא בעידוד, בבחינת מלאך המכה על ראשו ואומר לו גדל. וכך היה אצלו, לא היה מוותר, תמיד בוחן ובוחר קשה, חידתי, תובעני, אבל בנועם, בהארת פנים תמיד, מעודד, ודורש, ללמוד ולכתוב, עוד ועוד.

עוד שם בגמ', 'במחשכים הושיבני כמתי עולם', אמר ר' ירמיה זה תלמודה של בבל. מרן הגר"ח זלה"ה, היה כל תלמודו בבחינת תלמודה של ארץ ישראל, פישט וביאר את תלמוד הירושלמי, ובפרט סדר זרעים (עליו שקד שנים רבות בכל כוחו העצום), לבני ארץ ישראל בימינו, ואת המסכתות הקטנות הקשות לרוב הלומדים, וכן לא היה תלמודו כדרך העלויים בחריפות גדולה, אלא רק מתון ומסיק. וכך, בדרכו השקטה והנינוחה, כבש לו את מסלול

חייו, בהתמדה בלתי מתפשרת, אבל בנועם מתוק, לא פילוסופיה גדולה, אלא מי ששואלים אותו בכל מקום ויודע, בדרך הפשט ובשכל ישר.

בני הישיבות צריכים ללמוד ממנו את אהבת ויקרת הפשט וההיקף בתורה, בהיותו אוצר את המורשת החזל"ת, ומעביר אותה להיות בבחינת תורה חיה וארץ-ישראלית.

ירחון האוצר היוצא לאור זה שנתו החמישית, אף הוא כבש לו דרך בתורת ארץ ישראל, בהיותו אוצר בקרבו תורתם של בני ארץ ישראל ועוסק רבות בהלכה הארץ-ישראלית, וכן ניכר שרבים מהמאמרים המתפרסמים בו עוסקים בלימוד הפשט בישירות ובנועם, מתוך התחשבות וכבוד גם בדעות החולקים, ומתוך בקיאות מופלאה בכל היקפה, ברזיה ומכמניה של תורת חז"ל והראשונים.

יהי זכרו הגדול בלבנו, ונשתדל ללכת בעקבותיו.



בס"ד לפנינו בגיליון זה מגוון רחב של מאמרים בענייני פסח ובעניינים שונים:

ראש וראשון מדור שיח התורה לזכר מרן הגר"ק זצ"ל, הערות על ספר טעמא דקרא עם תשובות מרן זצ"ל, תשובות מרן זצ"ל עם מ"מ והערות בהלכות שילוח הקן, גבולות אר"י ועוד.

ואשר אחריו אוצר הגנזים ובו דרוש לפסח מהג"ר שלמה ראובן רבינוביץ, בעניין חצי שיעור בבל יראה מהגר"א וסרמן, ומאמר בגדרי לאו דבל יראה ובל ימצא מהגר"א כהן ר"י חברון.

ואחריהם בקודש מדור רחב בענייני פסח בהלכה ובאגדה, נידונים בהלכות שביעית בפסח, בגדר מצות הבדיקה בבית הכנסת, בדעת הראשונים והפוסקים אם ביטול צריך להיות דוקא בפה, בדין חמץ הנעול במקום שאין לו מפתח מה דינו לאחר הפסח, בדין הכשרת השיש בזמננו, בדין מצה של טבל אם יוצא בה, בעניין אפיית מצת מצוה בער"פ לאחר חצות, בעניין המקבל על עצמו לסיים מסכת גמ' אם יוצא בגמ' ירושלמי, מאמר "אור הראשית בקרבן פסח הנאכל על השובע" [ומעט על סילקו של צדיק], ביאור עניין קרבן חגיגה שקודם הפסח, במחלוקת הראשונים במה לטבל את הכרפס, בעניין סוף זמן אכילת אפיקומן, בעניין תכלית יציאת מצרים שהוא לשם סיפור היציאה עצמה, במקורות וטעמי קריאת ההלל בפסח ובשאר ימות השנה, בביאור הטעם שיום הנף כולו אסור בזמן הזה.

בהמשך הגיליון: מאמר תגובה בעניין איסור ריקוד בשבת והמסתעף לעניין בטל הטעם אם בטל הגזירה, בגדר הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה וכו' בעירוב תבשילין וחצרות,

הוספה למאמרים בגיליון הקודם בעניין קריאת המגילה בסמוך לכרך שחרב ובבית שמש. הגדרה מחודשת בדינו של בשר מתורבת. מאמר המדגיש את האיסורים שבמסירת מקום בכותל המערבי לרפורמים, תגובה בעניין יישוב עם ישראל בתחילת ימי בית שני. סקירה על ספרו של הרב הראל דביר "לקראת מקדש", ועל ספרו של הרב רפאל סויד "מנחת רפאל".



# אוצר שיח התורה

הערות לספר "טעמא דקרא" ועוד, עם תשובות מרן הגר"ח ק"ק זצ"ל  
♦ שאלות ותשובות בהלכות שילוח הקן ממרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל ♦  
תשובות ממרן הגר"ח ק"ק זצ"ל על גבולות אר"י וחיוב נשים בתפילה



הרב חיים מאיר י. הלוי שטינברג

ראש כולל 'אור הנר' בני ברק, מח"ס משנת חיים

## הערות לספר "טעמא דקרא" ועוד, עם תשובות מרן הגר"ח ק"צ זצ"ל

### מכתב א'

בס"ד

הערות לס' "טעמא דקרא".

א. בפ' פנחס עה"פ את קרבני לחמי וגו' תשמרו להקריב לי במועדו [שם נדפס בטעות במועדי], העיר דלכאורה מועדו מיותר דהא אין לו תשלומין. ובפי' ראב"ע כ' במועדו, שלא יקדמו קודם הבקר ושלא יאחרו אחר הערב.

ולהלן פסוק י' עלת שבת בשבתו, פרש"י ע"פ הספרי ולא עולת שבת בשבת אחרת, הרי שלא הקריב בשבת זו שומע אני יקריב שתים לשבת הבאה, ת"ל בשבתו, מגיד שאם עבר יומו בטל קרבנו, עי"ש. ולפ"ז יש לבאר גם מה שנאמר "במועדו" בתמיד, דס"ד דאם לא הקריבו היום יקריבו למחר כמו שהי' ס"ד במוסף שבת, לכן נאמר "במועדו" דאם עבר זמנו בטל קרבנו.

ובפסחים ע"ז א' דרשו מקרא במועדו דתמיד דוחה שבת, וע"ז הק' דהא מפורש בתורה גבי שבת "עלת שבת בשבתו על עלת התמיד".

אמנם בפסחים ס"ו א' דרשינן דתמיד דוחה שבת מהאי קרא "עלת שבת בשבתו על עלת התמיד", ושם אמרו דקרא "מועדו" לא משמע ליה דדוחה שבת, ואיצטריך לג"ש ללמד דפסח דוחה שבת. ובתוס' שם כ' דהוא מחלוקת התנאים אי ילפינן דתמיד דוחה שבת מקרא "במועדו" או מקרא דעולת שבת בשבתו וגו'.

ובטעמיה דמ"ד דילפינן מקרא "במועדו" ולא מקרא המפורש "עלת שבת גו'".

כתבתי בס' "משנת חיים" על ס' במדבר הנמצא בהכנה לדפוס, ע"פ ד' ראב"ע שם כ' על עלת התמיד, הטעם אחרי התמיד שישים עליה עולת שבת, עי"ש. וי"ל דמפרש דקרא "על עלת התמיד" קאי רק אתמיד של שחר, דהמוסף קרב אחר התמיד של שחר. ולפ"ז לא נתפרש בהאי קרא רק דתמיד של שחר קרב בשבת ולא תמיד של בין הערבים, ואיצטריך קרא "במועדו" לומר דגם תמיד של בין הערבים קרב בשבת.

ועוד כ' די"ל ע"פ מה שכ' הרמב"ם במנין המצות ריש הל' תו"מ מ' ח' להוסיף שני כבשים עולות בשבת, עי"ש. והיינו דגדר קרבן מוסף דהוא הוספה על התמיד הקרב בכל יום. ומעתה מקרא "דעלת שבת בשבתו על עלת התמיד", ס"ד דהא דתמיד דוחה שבת, הוא מדין המוסף

כדי שיהי' בהמוסף הוספה על התמיד, אבל כשאין להם כבשים גם למוסף רק ב' כבשים לתמידין, ס"ד דאין התמיד מצד עצמו דוחה שבת, לכן נאמר "במועדו" דבכל ענין התמיד דוחה. ומה שכ' דס"ד דאם לא הקריבו תמיד בבקר יקריבו תמיד בין הערבים כקטורת במנחות מ"ט א'. הוא רק לד' ר' שמעון שם, אבל ת"ק שם לא סבר כן.

ב. העיר שם (להלן ד"ה בכל פרשת המוספין) דבכל המוספין נאמר "תמימים" רק בעולות ולא בחטאות, והשיב דס"ד דאם אין תמימים יקריבו בע"מ הכשר בקרבן ב"נ, וכ"ז בעולות הואיל וב"נ מקריב רק עולות, ולא בחטאות שאין ב"נ מקריב.

יש להעיר מד' הרמב"ם בהל' מעה"ק פ"ג ה"ב שכ' אבל הגוים אין מקבלין מהן אלא עולות בלבד כו', אין מקבלין מהן שלמים כו', וכן עולות שאינן באות בנדר ונדבה אין מקבלין אותן מן הגוים כגון עולת יולדת וכיוצ"ב מעולות שאינן באות משום נדר ומשום נדבה, עי"ש.

ומעתה כמו שלא הוצרך לכתוב תמימים בחטאות דלא הי' ס"ד דיקריבו בע"מ, דהא ב"נ לא מקריב חטאת, כמו כן מוספי עולות שהן קרבנות חובה, לא הי' ס"ד שיקריבו בע"מ מדין ב"נ, דב"נ עצמו לא מקריב רק עולת נדבה ולא עולת חובה, ומוסף הם עולות חובה שאינם בב"נ.

וכתב עוד לר"ע דבע"מ אם עלו לא ירדו, לכן בעולה הי' ס"ד דיקריבו אף בע"מ ואם עלה לא ירד, וכ"ז בעולה שהיא דורון אבל חטאת שבאה לכפרה – אם אין מכפר א"א להביאו.

יש להעיר הא דינא דאם עלו לא ירדו אין הקרבן כשר, וצריכים להביא קרבן אחר לרצות כמו שכ' בחי' רעק"א זבחים סוף ע"ג ב', והוכיח מרש"י זבחים פ"ב א' ד"ה ואין הציץ כו'. שכ' ואע"ג שפסולין שעלו לא ירדו ארצויי מיהא לא מרצו, עי"ש. וא"כ איך הי' ס"ד דיביא עולת בע"מ אם דינא דאם עלו לא ירדו, מ"מ אינו קרבן כשר אלא הוא קרב בפסול.

תשובה: אע"ג שצריך להביא קרבן אחד לרצות, ס"ד דאם אין לו אחר עכ"פ יקריבו זה שהקדש מקבלו ומקטירין אברהי.

ג. פרשת ויקרא ד"ה אשם כו', זה מדרש דרש יהודע כה"ג כל שבא ממותר אשם וחטאת ילקח בדמיו עולות הבשר לשם והעורות לכהנים. וצריך טעם למה כתבה זאת התורה גבי אשם תלוי טפי מכל האשמות שבתורה וכו'. עי"ל, דרבנא היא דס"ד דא"ת תחלתו הופרש על ספק שמא לא חטא ולהכי כשנודע שלא חטא יצא לחולין, קמ"ל דמותרו נדבה.

בוזה נחלקו תנאים בכריתות כ"ג ב' דד' ר"מ שיצא לחולין ולרבנן הוי לנדבה. ופי' בגמ' דר"מ סבר כיון דלא צריך ליה לא מקדיש, ורבנן סברי, מתוך שלבו נוקפו גמר ומקדיש.

תשובה: לא נחלקו אלא באשם עצמו, אבל מותרו ודאי לנדבה.

ד. פ' צו בד"ה ואשר יזה כו', כ' לרמזו כו' דם חטאת למטה ודם עולה למעלה טעון כיבוס, פרש"י שהרי נוגע בבגד כו'.

בגמ' שם אמרו דדין זה הוא פשוט, ופרש"י דהא דם חטאת נוגע בו ובלוע בו. והובא דין זה כהקדמה להספק בדם עולה למטה ודם חטאת למעלה מהו משום נוגע הוא והא נוגע או דלמא משום בלוע הוא לא בלע.

וא"כ מה הוצרכה התורה לרמוז להאי דינא דטעון כבוס, והא אין בזה כל חידוש, דהוא הדין הכללי שבגד שנבלע בו דם חטאת טעון כבוס, ומה לי אם אח"כ ניתו עליו דם עולה. אחר דבגמ' אמרו דזה פשוט ואין צריך לפנים.

**תשובה:** מדאיצטריך רבא לאשמעי' דס"ד דמכוסה הוא ואינו נראה א"צ כיבוס, וגם הרמב"ם הביאו בפ"ח ממעה"ק ה"ט לענין דם חולין עי"ש.

בחזו"א או"ח סי' קכ"ו סק"ג כ' דביומא מ"ז א' דמשום צנורא נכנס כהן אחר, דלמ"ד דהותרה כל טומאה בציבור, צ"ל דרק הבגדים נטמאו והכהן הי' טהור ובוזה לא הותר, וצ"ל שלא היו לו בגדים אחרים, עי"ש.

ולכאורה היו לו שני בגדים אחד לעבודת שחרית ואחד לעבודת בין הערבים (יומא לד:), ורק אחד מהן נטמא והי' יכול ללבוש הבגדים השניים ולהמשיך לעבודה. חזינן דאף דאין בזה עיכוב – משמש כהן אחר ולא ילבש לכתחילה בגדים שאינם שייכים לעכשיו.

ויש לעיין עוד מדינא דב' כותנות המבואר בירושלמי (יומא פרק ג ה"ז) מדיוקא דקרא דכותנות, דאיכא לכל אחד מבני אהרן ב' כותנות. ואי נימא דהוא דין גם בכה"ג, צריך עיון מהדין הזה. ואם מתקיים דינא דב' כותנות, בבגדי שחר ובין הערבים כפי שאמר רבינו שליט"א, ניחא.

**יישר כחו על כל ההערות הנפלאות.**



## מכתב ב'

**א. שם ר"פ שמיני.**

בספרי בפ' קרח מבואר דהגזברין היו לויים, ובבאור הלכה בשקל הקדש פ"ב ה"ה כ' דמה שכ' הרמב"ם דהגזברין היו כהנים, היינו דכך הי' הדרך למנות כהנים לגזברין, אבל אינו מעיקר הדין. והוסיף דאולי עשו הכהנים חזקה בזה כמו שילוח השעיר. ולפ"ז לא מובן מש"כ כאן בטעמא דקרא דמשה רבינו אמר לאהרן דווקא, לומר לבני ישראל לקחת שעיר עזים וכו' שהיה גם זה מדין חינוך לכך, והרי כ"ז אינו מעיקר הדין.

**תשובה:** מ"מ כשאין לויים מוטל על הכהנים להשתדל.

**ב. שם ד"ה ואת שעיר החטאת.**

לכאורה אינו דומה דאשם נזיר טמא בעצמותו בא על חטא, משא"כ שעיר ר"ח אף שהוא מכפר על טומאת מקדש וקדשיו [לא נתברר לי למה כ' רבינו כד' ר' מאיר דמכפר על טהור שאכל את הטמא, הא קי"ל כר' יהודה דכולם מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו כמו שכ' הרמב"ם בהל' שגגות סופי"א], מ"מ עיקרו אינו בא על חטא אלא הוא מחובת היום דר"ח, ולכן מביאין שעיר ר"ח גם אם אין לו על מה לכפר, ולכאורה כיון דאין בא על חטא אף דמכפר עלחטא אין גנאי באכילתו.

ועוד גם אם נימא דהוא גנאי לאכלו, מ"מ הא כ' בס' החינוך במצות אכילת קדשים מ' ק"ב ועובר עליה ולא אכל חלקו המגיעו כו' בטל עשה, ע"כ. והיינו דאף בענין דגנאי שהוא יאכל, מ"מ הוא מצווה בזה, ועכ"פ עליו לדאוג שיאכל ע"י כהנים אחרים. וא"כ אכתי הי' יכול משה לקצוף גם על אהרן מדוע עכ"פ לא דאג שאף חלקו יאכל ע"י בניו הכהנים.

**תשובה:** רק בחלקו המגיעו הוא עובר אבל אם מגיע לשאר הכהנים הם צריכים לדאוג ע"ז.

ג. שם בפרשת אחרי מות ד"ה לפי. מש"כ בויקרא רבה שאהרן עצמו היה יכול לבוא בכל עת אם עשה כסדר הכתוב, צ"ע הרי אין קטורת באה משל יחיד ולא באה נדבה כו'.

י"ל דהי' מביא קטורת של צבור כמו ביוה"כ עצמו, ומה שהק' דאין הקטורת באה נדבה, י"ל דכאן אינה נדבה, דהא כאשר נכנס בכל ימות השנה – נכנס רק בסדר הזה הכולל הבאת הקטורת, לפי' נחשב דהקטורת אינה נדבה אלא חובה, דהא כאשר נכנס בסדר הזה הוא חייב להביא גם קטורת.

ומה שהק' ממה שנאמר בסוף הפ' "אחת בשנה", י"ל דהכוונה דאחת בשנה הוא מחוייב, ומה שנכנס בכל פעם אינו חובה.

וצ"ע ברש"י בריש הפ' טז-ג שכ' בזאת יבא אהרן, ואף זו לא בכל עת כי אם ביוה"כ כמו שמפורש בסוף הפרשה כו'.

**תשובה:** הרי כתבתי ג"כ כן.

**יש"כ על ההערות היקרות**



## מכתב ג'

בס"ד י"ב אלול ס"ו

א. בטעמא דקרא פ' קדושים ד"ה לא.

הנה בתו"כ קדושים פרשה ב-יד ולפני עור לא תתן מכשול, לפני סומא בדבר, בא ואמר לך בת איש פלוני מה היא לכהונה כו', עי"ש. נראה דמפ' דלא איירי בעור ממש, אלא דדבר זה הוא סומא. וכ"כ רש"י שם יט-יד.

**תשובה:** תיבת "ולפני עור" מיותר לגמרי, דהול"ל "לא תתן מכשול".

ב. שם ריש פ' אמור, סוד"ה אמור (השני) כו' למדרש מינה איש ששוה בזרעו של אהרן כו'.

השאלה היתה למה נזכר הציווי דוקא לאהרן בפ' מומין "דבר אל אהרן" הרי מום נוהג בכל הכהנים, ומה התשובה למידרש להא דשוה בזרעו של אהרן, ואין זה מתרץ למה נאמרה הפרשה לאהרן, והרי הדרשה דשוה בזרעו של אהרן, לא קאי על אהרן עצמו אלא על זרעו, ועדיין צ"ב למה נאמרה הפ' לאהרן.

**תשובה:** יש מי ששוה בחלק מזרעו של אהרן עי' מגילה כ"ד ב', אבל אין שוה בכל זרעו של אהרן, וקמ"ל קרא שצריך להיות שוה בכל זרעו של אהרן.

## הערות לספר "טעמא דקרא" ועוד, עם תשובות מרן הגר"ח ק זצ"ל

ג. קא-א ד"ה אך כו' דבחדש תשרי יש ג' רגלים כו',  
לכאורה ר"ה ויוה"כ אינם בכלל "רגלים", דבתורה נאמר שלש רגלים על פסח שבועות וסוכות בלבד, ומה השייכות לומר "אך" ביחס למועדים של חודש תשרי, ומה הצד השווה שבהם. [ובשעתו אמר לי רבינו שליט"א כי לא מצינו דיוה"כ נקרא יו"ט, ביחס לברכה על הדלקת הנרות של יוה"כ שאמר במקום יוה"כ – יו"ט]

רבינו שליט"א השיב: עי' מו"ק י"ט א' ר"ה ויוה"כ כרגלים (אף שלענין עלי' לרגל לא חייבה תורה בהם).

ד. שם בפרשת בהר ד"ה בתוספתא ריש תמורה הממיר אפי' בשבת ה"ז מומר ולוקה. דס"ד דחשיב כממיר רע ברע דמשמע ברש"י תמורה כז א דאין עוה תמורה וה"נ בשבת דאין ראוי להקרבה.

אמנם רוב הקרבנות של יחיד לא קרבין בשבת, אבל אילו של אהרן הוא קרבן יחיד שעושה תמורה וקרב אפילו בשבת, והוא אינו נחשב רע בשבת דהרי הוא קרב בו. ולמ"ד שוחטין את הפסח על היחיד, גם קרבן פסח שהוא קרבן יחיד עושה תמורה וקרב בשבת. הרי לא כל קרבן נחשב רע בשבת.

ועיקר הדבר להחשיב את הקרבן שאינו קרב בשבת בגדר "רע", לכאורה לא מובן, דהא דהוא לא קרב בשבת אינו מחמת גריעות הקרבן אלא יומא קא גרים, ולמה יחשב "רע".

תשובה: באותו יום הוא רע שאין ראוי להקרבה (ואילו של אהרן משום שבא חובת היום וכן פסח וגם אתיא בכנופיא).

ה. שם פרשת נשא ד"ה שאלו אם הסוטה מברכת על המים.

לכאורה לא מצינו דהסוטה מקיימת מצוה בזה שהיא שותה את המים, דהמצוה היא כמו שכ' הרמב"ם בריש הל' סוטה "לעשות לסוטה כו'", וכי מי שלוקה או נענש באיזה עונש אחר – הוא מקיים מצוה בכך, לכאורה אין המצוה עליו אלא המצוה לעשות לו העונש, ואין הוא עצמו מקיים מצוה בזה שנענש, ומה שייך ברכת המצות שהוא עצמו יברך, וכן בסוטה לכאורה היא אינה מקיימת מצוה ואין מקום לברכת המצות על שתיית המים.

ומש"כ שלא תברך הואיל ותחלת ענינה הוא בעבירה. לכאורה אינו דבר מוחלט, דהא אם קינא לה משנים ונסתרה עמהם ג"כ שותה כמו שכ' הרמב"ם בהל' סוטה פ"א ה"ג, ובזה לכאורה לא הי' עבירה דאין בזה איסור יחוד, והאם לפ"ז תברך.

תשובה: אם טהורה היא, זה ברכה בעבורה ובודאי מקיימת מצוה לברך, ולהתירה לבעלה.

ז. בפרשת בהעלותך ד"ה ולקחו. יל"ע למה הקדים העולה, הרי קי"ל כל החטאות קודמות לעולות. וי"ל, שהקדים עולה שהיא החשובה בהקרבות. וזה י"ל, הכוונה בזבחים צ"ח א' למקראה הקדימה הכתוב היינו שקוראין אותה תמיד תחילה ומיושב קו' התוס' כו'.

התוס' הבינו דמה שאמרו בברייתא דהעולה קודמת נאמר איזה שהיא הלכה ולא רק שכך כתוב, וזה שאמרו בגמ' למקראה הקדימה הכתוב, דלענין זה כוונת הברייתא להקדים עולה,

ופרש"י לקרות פ' העולה קודם, וע"ז הק' התוס' מה חידוש נאמר בזה והרי כך כתוב בתורה, וע"כ דכך קוראים. ואיך יתיישב קו' התוס' במה שכ' רבינו שליט"א.

ומה שכ' דגם בפ' ויקרא הקדימה התורה עולה, לכאורה שם לא נחשב דהקדימה התורה עולה לפני חטאת, דהא איירי בקרבנות נדבה, דאין בחטאת נדבה, ולא נחשב דהקדימה התורה עולה לחטאת.

תשובה: למקראה היינו לחשיבותא קוראין אותה תמיד תחילה, ונ"מ דסתם קרבן הוא עולה.

ח. שם ד"ה ובני אהרן כו', מוסיפין עוד חצוצרות א"צ שיהיו שוין לאלו דלא גרע משאר כלי שיר.

לא מובן מה השייכות לשאר כלי שיר, דכלי שיר הוא בלויים, אבל כאן מיירי בחצוצרות דכהנים, ולהם אין כלי שיר רק חצוצרות, ומנ"ל דא"צ שיהיו שוין, דהא י"ל דציוי החצוצרות הוא שיהיו שוין.

מיהו דבספרי כאן פיסקא ע"ב אמרו שתי חצוצרות, שלא להוסיף ושלא לגרוע, עי"ש. והוא פלא דהא מפורש בגמ' סוכה שם שמוסיפין על החצוצרות והוכיחו כן מדברי הימים. ואולי הכוונה של הספרי שלא להוסיף היינו בענין שיהיו שוין לאותן שתי החצוצרות שנצטוו בהן, אלא אדרבה מה שיוסיפו יהיו חצוצרות שאינן שוין לאלו.

תשובה: מצינו בחצוצרות שהוא כלי שיר ומצינו שגם הכהנים תקעו בו כמו בהקהל, עי' תוס' ע"ז מ"ז א' ד"ה קרני'.

ט. בדרך אמונה הל' מע"ש פ"ג שעה"צ אות מ"ז כ' ורבינו לא הביא וכו'.

הרי הדבר מפורש ברמב"ם בהל' מא"ס פי"ד ה"ה ולא השמיטו, וציינו לעיל פ"ב בדרך אמונה ס"ק ל"ו.

תשובה: נכון.



## מכתב ד'

בס"ד י"ג אלול ס"ז

א. בטעמא דקרא פרשת שלח ד"ה ויין לנסך שלישית ההין כו' ריח ניחוח להשם, לאפוקי אם בישל היין כו'.

לכאורה בישול היין אינו דומה לאיברים שצלאן, דע"י צליית האיברים כבר נתקיים בהן צליה שלא כדין, וכאשר מקטירים י"ל דחסר אותו ריח ניחוח דהצליה שכבר נצלה, כמו שכ' רש"י זבחים מ"ה ב' בד"ה אין בהן משום ריח, דכיון דצלאן תחילה חוץ למערכה תו לא מסקי ריחא, עי"ש. אבל יין שבישלו - מה ענין לחסרון ריח ניחוח. ולכאורה י"ל מדנקט איברים שצלאן ולא נקט איברים שבישלם, י"ל דאיברים שבישלם לא חסר בהם ריח ניחוח, ולכן לא מובן מה ענין בישול היין לחסרון ריח ניחוח.

ועוד יש להעיר דבפסוק י' שנאמר ויין וגו' אשה ריח ניחוח להשם, פרש"י עה"ת אשה ריח, אין מוסב אלא על המנחה והשמן, אבל היין אינו אשה שאינו ניתן על האש, ע"כ. ולפ"ז גם מה שנאמר "ריח ניחוח" קאי על המנחה והשמן, והיינו לאפוקי שצלאן והעלן כבאיברים, ולא קאי כלל על היין. ולפ"ז לא שייך לומר דאתי לאפוקי יין שבישלו ונסכו, דהאי קרא לא קאי כלל איין.

ומיהו בזבחים צ"א ב' אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו ע"ג האשים מ"ט אמר קרא ויין תקריב לנסך חצי ההין אשה ריח ניחוח להשם. ופרש"י אלמא יש יין שהוא לאישים ואיזה זה זה יין הבא בפני עצמו כו'. ולהלן בגמ' שם ועוד תניא יין נסך לספלים או אינו אלא לאישים אמרת לא יכבה, לא קשיא הא ר' יהודה הא ר' שמעון. ופרש"י הא ר' יהודה כו' הלכך עקר ליה למשמעותיה דאשה למידרשיה נחת רוח לפני כאישים, והכי מסיק לה לברייתא בספרי, ע"כ. והוא בספרי כאן.

והיינו דלא מתפרש כפשוטו כבכל מקום "אשה ריח ניחוח" דהיינו לאש, ולאפוקי שצלאן והעלן. אלא ניסוך היין אינו לאישים אלא לספלים, וכוונת הכתוב דניסוך היין נחשב לנחת רוח כאישים. ולפ"ז י"ל דלא נתמעט כלל בניסוך היין כעין צלאן והעלן, אלא רק נאמר בזה דהקב"ה יש לו נחת רוח ביין נסך כאילו הי' אשה שהקטירו בלי שצלאן והעלן. אבל ניסוך היין עצמו – לא נתמעט מהאי קרא כעין צלאן והעלן.

**תשובה:** במנחות כ"א א' משמע דמדמה אברים שצלאן לדם שבישלו והיינו משום שנשתנה.

ב. שם ד"ה וכי יגור איתך גר כו', אין גוי מביא נסכים עי' רמב"ם פ"ג מעה"ק ה"ה.

הרמב"ם שם כ' דקרבן גוי טעון נסכים ואין הגוי מביא נסכים, והלח"מ שם הק' מד' הרמב"ם בהל' שקלים פ"ד ה"ג דמשמע דהגוי מביא נסכים אלא דאם לא הביאם קרבים משל צבור. ותי' דכוונת המיעוט הוא דגוי אינו חייב להביא נסכים משלו, אבל אם מביא נסכים מקבלים ממנו הנסכים. וכ"כ בשקל הקדש שם, והביא בשם הרש"ם דגוי חייב להביא נסכים.

**תשובה:** אאמו"ר זצ"ל בקה"י ח"ו סי' מ"א כ' דכוונת הרמב"ם בהל' שקלים רק ששלח דמי נסכים.

ג. בפרשת חוקת סוד"ה בבמב"ר כו' אילו לא חטאו בעגל הי' נותן להם טהרה אחרת אבל כיון שגלוי כו'.

יש להעיר מהמאירי ביומא ד' א' שכ' עד שלא נשרפה הפרה היו מזים בדם על הדרך הנאמר בפרשת מלואים, משנשרפה הפרה נכנסו מים תחת דם, ולא היו מזין בטומאה אלא במי חטאת, אלא שהזאת מצורע היתה בדם ולא במים, ע"כ.

ובחזקוני לעיל ח-ז הק' איך נטהרו הלויים כדי לשיר ביום שהוקם המשכן והרי הפרה נשרפה רק בב' בניסן, וכ' י"ל שנטהרו משמן המשחה ומן הדם אשר על המזבח כעין אהרן ובניו, כדאמרינן במס' יומא (שם) נכנסו מים תחת דם, עי"ש.

ולפ"ז הי' יכול הקב"ה לענות למשה רבינו דהטהרה מטומאת מת היא בשמן המשחה ובדם להחזקוני, ולמאירי בדם בלבד.

תשובה: כיון שלא היתה טהרה קבוע לדורות לא רצה להשיב.

ד. בפרשת בלק ד"ה בפעם כו', שרק בלק העלה בפעם השניה כי בלעם שנהפך להיות שתום עין היה מחוסר אבר ופסול גם בב"נ כבבמה דידן.

הרמב"ן כג-א כ' דמה שנאמר בפסוק ל' ויעל פר ואיל במזבח, הכוונה לבלעם.

תשובה: הרמב"ן סיים ויתכן שבלק העלם אותם.

ה. בפרשת פנחס סוד"ה ותעמדנה כו' שלא ידעו הנשיאים לענות.

איזה חסרון זה שלא ידעו לענות, הרי עוד לא נאמרה פרשה זו של נחלת בנות, וגם משה רבינו לא ידע עד שנאמר לו אח"כ.

תשובה: אין זה עולה, אלא מתוך שלא ידעו לענות הרי הם חסרים.

ו. בפרשת מטות ד"ה ויאמר כו' עצה איך מוציאין את הבליעה כו', כגון נטל"פ כו'.

לכאורה לא נאמרה בזה רק עצה, אלא כאן נאמר להם דין טעם שהוא אסור, דעד עתה לא הוזהרו ע"כ, והרמב"ן כ' טעם בזה. ועכ"פ נאמר כאן הלכה דטעם אסור ולא רק עצה.

תשובה: טעם כעיקר ידעי' ממשרת דגבי נזיר עי' פסחים מ"ד ב'.

ז. בפרשת מסעי ד"ה ולא תקחו כו' והו"א שאם נתן מעות לגואל הדם נפטר ממיתה, שהרי כל החיוב הוא לגואל הדם והוא מוותר וכו'.

הרמב"ם בהל' רוצח פ"א ה"ד כ' ומוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח ואפילו נתן כל ממון שבעולם, ואפילו רצה גואל הדם לפטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם כו', עי"ש. הרי כ' דרך ב"ד מוזהרין שלא לקחת כופר, וביחס לגואל הדם לא נזכר שגם הוא מוזהר, אלא דהב"ד מוזהרים אפילו אם גואל הדם מסכים לפטרו.

ובס' החינוך מ' תי"ב כ' שלא נקח כופר כו', ונוהגת בזמן הבית בזכרים ובנקבות כו', ואמרי בכאן שנוהג איסור זה בנקבות ואע"פ שאינן דנות, הענין הוא שאם אולי בזמן ההוא מחמת מלוכה או סיבה אחרת יבוא ביד אשה כו', עי"ש. ואם איתא דגם גואל הדם מוזהר בלאו זה, א"כ מה הי' קשה לחינוך איך שייך הלאו הזה בנקבות שאינם דנות, הא שייך דאשה הי' גואל הדם כמו שכ' הרמב"ם שם בה"ג. ומוכח דאין הלאו הזה נוהג בגואל הדם אלא רק הב"ד מוזהרים.

תשובה: לא כתבתי דהגואל הדם מוזהר, רק דהו"א כיון דהגואל הדם קיבל את הכסף שוב פטור מללכת אל עיר מקלט, וה"ה אם ב"ד קבלו וישמרו.



## מכתב ה'

בס"ד ח"י אלול ס"ז

א. בדרך אמונה מע"ש פ"א ס"ק קל"ט כ' ואפי' אכל כזית באנינה שוב אינו מתודה כלל. ובצה"ל ציין לחזו"א דמאי סי' ה' סק"ב.

דהחזו"א שם כ' דאם שרף אפילו כזית מהמע"ש שוב אינו מתודה, מכאן למד רבינו שליט"א דה"ה אם אכל כזית באנינות.

אבל יש להעיר דלכאורה כיון דחצי שיעור מאיסור לאו אסור, והואיל והאיסור לאכלו באנינות הוא לאו, הרי גם חצי שיעור אסור לאכלו באנינות, ולמה רק אם אכל שיעור כזית אינו מתודה. והחזו"א לא איירי באיסורי לאוין רק ששרף המע"ש דזה אינו לאו ולפי' שיעורו בכזית כשיעור אכילה, אבל באיסור לאו י"ל דכיון דגם ח"ש אסור – גם אם אכל פחות מכזית לא יתודה שעבר על איסור חצי שיעור.

**תשובה:** חצי שיעור מן התורה אינו דוקא באיסורי לאו דה"ה בלאו הבא מכלל עשה, והשו"ף מע"ש מבטל מ"ע דאכילת מעשר שני (עי' מש"כ בבה"ל רפ"ב ממע"ש).

ב. בדרך אמונה הל' בכורים פ"ג ס"ק ב' אבל אין מחלקין בכורים כנגד בכורים כמו בקדשים. בפ' הרש"ס בכורים סוף"ג כ' והן מחלקין ביניהן כקדשי מקדש, אלא כל זבח באנפי נפשיה, והכא נמי בכורים דחד לעצמן ובכורים דחד לעצמן, אבל לא בכורים דחד כנגד מנחה דחד כו', ע"ש. מבואר מדבריו דכמו דבאותה מנחה מחלקין אותה בין אנשי משמר, ורק אין מחלקין מנחה כנגד מנחה, כן בבכורים אין מחלקים אותן כנגד מנחה וכדו', אבל את הבכורים עצמן מחלקים בכורים כנגד בכורים, דאף אם היו כמה בכורים נחשבין הכל כמנחה אחת, ומחלקים אותם בין אנשי משמר, כמו דאת אותה מנחה מחלקים בין אנשי משמר.

ויש להעיר עוד דלכאורה בהא דאמרו במשנה וברמב"ם דמחלקין אותן ביניהן כקדשי המקדש, נכלל לא רק אופן החלוקה, אלא גם למי מחלקין, כמו שכ' הרמב"ם בהל' מעה"ק פ"י הי"ז דבע"מ חולק, וקטן וטמא לא חולקים, ולכאורה הו"ל לבאר כ"ז בדרך אמונה בבי' ד' הרמב"ם הלל.

**תשובה:** כמדומה שיש שם ט"ס דכונתו אבל לא בכורים נגד מנחה, אפילו שניהם של אחד, ולא בכורים של א' נגד חבירו.

ד. שם פ' ואתחנן ד"ה כי אם כה.

בע"ז שם מבואר דלפני מעשה העגל לא היו יכולים לאסור את האשירות, הואיל ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והרי א"י הי' שייך לנו דהיא מוחזקת. אבל לכאורה המזבחות שבנו מתלוש ולבסוף חיברו, אינן בכלל ירושה מאבותיהן – והיו יכולים לאסור גם לפני העגל, ומה בין מזבח מחובר או שאינו מחובר, מ"מ אין המזבח שבנו בכלל הירושה מאבותיהם.

**תשובה:** ירושה הוא מאבותיהם, היינו כל המחובר לקרקע, ולא אמרו תלוש ולבסוף חיברו נאסר בע"ז אלא לענין שמחובר אין נאסר, ולא לענין דבר שאינו שלו.

ה. שם פ' עקב ד"ה ונתתי כו' ואפילו נתיר לו לטעום משהו משום פקו"נ כו'.

משמע דנקט דגם טעימה אסורה לפני שיתן לבהמות, כג' הגמ' בגיטין ס"ב א' אסור לו לאדם שיטעום כו', אבל בברכות מ' א' הגי' אסור לאדם שיאכל כו'. והט"ז סי' קס"ז סק"ז כ' דרק אכילה אסורה לפני הבהמות אבל טעימה מותרת.

ומש"כ דטעימה מותרת משום פקוח נפש. הנה באור החיים בראשית כד-יט כ' דהא דצריך להקדים מזון הבהמות לפני אכילתו, כ"ז דוקא שלא במקום סכנה או צער, אבל כשיש צער יש לחוש לצערו ואח"כ בהמתו, עי"ש דגם צער מתיר.

תשובה: המ"ב סק"מ העתיק ד' המג"א דאסור לטעום, ולא הביא ד' הט"ז, וכן מוכח בשער הציון אות ל"ט.

ו. שם סו"פ ראה ד"ה כל הבכור כו', דבבע"מ אכילת הכהן היא הקרבתו כו'.

לא מובן דהא בכור בע"מ אמנם הוא מתנו"כ אבל א"צ הכהן לאכלו ומאכילו לגוים, וא"כ למה ה' ס"ד שאכילת הבכור בע"מ היא כהקרבה עד כדי שיהי' מותר לאכול את הדם, דכיון דיכול להאכילו לגוי איך תחשב אכילתו כהקרבה.

תשובה: כתבתי כן דס"ד כן, אבל אחר שהתורה אמרה שהדם לא תאכל מוכח שאינו הקרבה, ולכן מותר להאכילו גם לגוים.

ז. שם פ' שופטים ד"ה ונתן לכהן דמתנות דמיא במקצת לתרומה שצריכין לאוכלה בגדולה בצלי כו' כמ"ש בכורות כ"ז א'.

יש להעיר מתוס' שם ד"ה ואתי, שכ' תרומה לא מצינו שיצריך בשום אכילה בגדולה דשמא לא שייך גדולה אלא בבשר.

תשובה: תוס' זבחים ע"ה ב' ד"ה שביעית, לא כתבו כן, ועי' בצה"ל תרומות פי"ט סק"ז כתבנו דא' לדבריהם בזבחים.

ח. בחי' רעק"א ריש הל' מזוזה כ' דתפילין הם תדיר ביחס למזוזה, ויקנה תפילין ולא מזוזה כד' הרמ"א. והוסיף אף דמצינו רק דתדיר ושאינו תדיר קודם, היינו אם שניהם לפניו ולהקדים א' לחבירו, אבל הכא בתפילין ומזוזה שהוא נדחה מחבירו לא שייך תדיר קודם, מ"מ גם בזה לענין לדחות תדיר קודם כמו שכ' הרא"ש בפ"ב דשבת סי' י"ב דתדיר קודם אפילו לדחות שאינו תדיר. וכן נראה בפשיטות בסוכה נ"ד ב' תוס' ד"ה ואמאי תדיר כו', עי"ש.

וק' ממנחות מ"ט א' בספק הגמ' מוספין דהיום דמקודש או תמידין דלמחר דתדיר, אין הנידון לקדימה, אלא לדחיה דאם תדיר עדיף נדחה הקרבת המוסף דהיום מפני הקרבת התמיד של מחר דתדיר. הרי גמ' דתדיר גם דוחה את שאינו תדיר.

תשובה: הגמ' לא דנה מצד תדיר קודם, אלא אם מעלת תדיר עדיף ממעלת מקודש, אבל אם במזוזה יש מעלה דעדיפא תפילין שפיר דוחה.



## מכתב ו'

א. בטעמא דקרא פ' תצא עה"פ לא תזרע כרמך כלאים וגו'. כ' שהחמירה תורה בב"ח שאם בישל - גם באכילה אסור כו'.

יש להעיר דהרמב"ם כ' להיפך בהל' מא"ס פ"ט ה"ב לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסור הבשול כלומר ואפילו בשולו אסור ואצ"ל אכילתו כו', עי"ש. הרי דעיקר האיסור הוא האכילה, אלא אף הבישול אסור ולא רק האכילה.

**תשובה:** בכלי יקר פ' משפטים משמע כן, ושבעים פנים לתורה.

ב. שם סו"פ כי תבא עה"פ לחם לא אכלתם (הא').

מש"כ להוכיח דהי' להם יין ממה שנצטוו אהרן עצמו יין ושכר אל תשת, יש לדון די"ל דאמנם יין לא הי' להם אלא לפי שהיו במן ובמים טועמים את כל הטעמים, הרי כוונת הציווי דלא יטעם במן ובמים טעם יין שע"י זה ישתכר. [ולמ"ד ביומא ע"ה א' דטעמן וממשן נהפך, ודאי די"ל כן]. כמו שכ' בקטע הבא דעי"ז קיימו קידוש והבדלה על היין וסעודת שבת.

וביותר י"ל כן למ"ד דגם שאר משכרין אסור ונלמד ממה שנאמר "ושכר", וי"ל דמה שהוזהר אהרן הוא רק על שאר משכרין הואיל ויין לא הי' לו.

עוי"ל דאף דלא הי' יין במדבר, מ"מ הוזהר אהרן ובניו על שתית יין, ונ"מ אם תתבטל הגזירה ואף אהרן עצמו יכנס לא"י, כמו שכ' התוס' בב"ב קכ"א א' שבשנה האחרונה לא מתו אותם שהיו צריכים למות ע"פ הגזירה שימותו כולם במדבר.

ועוי"ל דאהרן הוזהר על שתית יין שמא ימצא לו יין ע"י תגרים וכדו', מ"מ י"ל דלבסוף לא נמצא שהי' לו יין, וזה שאמר הכתוב יין ושכר לא שתיתם.

**תשובה:** לא מסתבר כלל שלא הוזהר אלא שלא יחשוב שיהי' טעם יין.

ג. שם בסוף העמוד, איך קיימו סעודת שבת.

בס' דרך שיחה פ' בשלח עמ' רנ"ז כ' בשם החזו"א דמי שמזונו רק פירות מקיים בזה דינא דקידוש במקום סעודה, דהתורה קראה למן לחם וילפינן דין לחם משנה ממנו, הרי דהוא סעודה. ומשמע שם דלא מפני שבמין היו מכוונים לטעום טעם לחם, דא"כ לא יהי' ראיה למי שמזונו הוא רק פירות. לפ"ז א"צ למש"כ כאן דסעודת שבת קיימו ע"י כוונתם לטעום במן טעם לחם.

**תשובה:** א"כ אין חילוק בין שבת לשאר השבוע, וע"כ דבשבת חישבו טעם לחם וזה מה שתירצנו.

רבינו אמר לי בע"פ כי הראי' מהמן שכ' בס' דרך שיחה, היא שלו ולא של החזו"א, ואמנם קשה מדידיה אדידיה.

ד. במכתב קודם [מכתב ד'] כתבתי דבטעמא דקרא קטז-ב ד"ה ויין לנסך שלישית ההין כו' ריח ניחוח להשם, לאפוקי אם בישל היין כו'.

והערת דלכאורה בישול היין אינו דומה לאיברים שצלאן, דע"י צליית האיברים כבר נתקיים בהן צליה שלא כדין, וכאשר מקטירים י"ל דחסר אותו ריח ניחוח דהצליה שכבר נצלה, כמו שכ' רש"י זבחים מ"ה ב' בד"ה אין בהן משום ריח, דכיון דצלאן תחילה חוץ למערכה תו לא מסקי ריחא, עי"ש. אבל יין שבישלו – מה ענין לחסרון ריח ניחוח. ולכאורה י"ל מדנקט איברים

שצלאן ולא נקט איברים שבישלם, י"ל דאיברים שבישלם לא חסר בהם ריח ניחוח, ולכן לא מובן מה ענין בישול היין לחסרון ריח ניחוח.

ועוד יש להעיר דבפסוק י' שנאמר ויין וגו' אשה ריח ניחוח להשם, פרש"י עה"ת אשה ריח, אין מוסב אלא על המנחה והשמן, אבל היין אינו אשה שאינו ניתן על האש, ע"כ. ולפ"ז גם מה שנאמר "ריח ניחוח" קאי על המנחה והשמן, והיינו לאפוקי שצלאן והעלן כבאיברים, ולא קאי כלל על היין. ולפ"ז לא שייך לומר דאתי לאפוקי יין שבישלו ונסכו, דהאי קרא לא קאי כלל איין.

ומיהו בנבחים צ"א ב' אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו ע"ג האשים מ"ט אמר קרא ויין תקריב לנסך חצי ההין אשה ריח ניחוח להשם. ופרש"י אלמא יש יין שהוא לאישים ואיזה זה זה יין הבא בפני עצמו כו'. ולהלן בגמ' שם ועוד תניא יין נסך לספלים או אינו אלא לאישים אמרת לא יכבה, לא קשיא הא ר' יהודה הא ר' שמעון. ופרש"י הא ר' יהודה כו' הלכך עקר ליה למשמעותיה דאשה למידרשיה נחת רוח לפני כאישים, והכי מסיק לה לברייתא בספרי, ע"כ. והוא בספרי כאן.

והיינו דלא מתפרש כפשוטו כבכל מקום "אשה ריח ניחוח" דהיינו לאש, ולאפוקי שצלאן והעלן. אלא ניסוך היין אינו לאישים אלא לספלים, וכוונת הכתוב דניסוך היין נחשב לנחת רוח כאישים. ולפ"ז י"ל דלא נתמעט כלל בניסוך היין כעין צלאן והעלן, אלא רק נאמר בזה דהקב"ה יש לו נחת רוח ביין נסך כאילו הי' אשה שהקטירו בלי שצלאן והעלן. אבל ניסוך היין עצמו – לא נתמעט מהאי קרא כעין צלאן והעלן.

ורבינו שליט"א השיב במנחות כ"א א' משמע דמדמה איברים שצלאן לדם שבישלו והיינו משום שנשתנה, ע"כ.

אך יש להעיר דעדיין אין משם רא' דיין שבישלו אינו ראוי לניסוך דומיא דאיברים שצלאן דחסר בריח ניחוח. דבדם שבשלו עצמו לא אמרו שם דחסר בריח ניחוח, אלא דע"י שבישלו יצא מתורת דם בין לכפרה בין לאכילה, ואכתי מנ"ל דיין שבישלו נתמעט מניסוך הואיל ואין בכך ריח ניחוח.

תשובה: לא נקט אברים שבשלו, לרבותא דאפילו בצלי' נפסלו וכ"ש בבישול.



### מכתב ז'

א. בטעמא דקרא בסוף התורה בי' רבינו דמה שנאמר "לעיני כל ישראל" קאי אמופתים שעשה משה רבינו לעיני כל ישראל. אך הספרי שם מפ' דקאי אשבירת הלוחות שהיתה לעיני כל ישראל, וכן הוא ברש"י שם.

תשובה: חז"ל פי' היד החזקה, ואנו פירשנו לכל האותות כו' כי אותות ומופתים מצינו גם בשאר הנביאים כמו באליהו ואלישע, אבל במ"ר היו כולם לעיני כל ישראל.

ב. במגילת אסתר ד"ה והקרב אליו כרשנא. א"ר לוי כל הפסוק הזה ע"ש הקרבנות וכו' כשנוח יצא מהתיבה הקריב מכל העוף הטהור וכו', היינו תור אחד ובן יונה אחד.

צ"ע דהא נאמר בבראשית ז-ב, ג מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה וגו', גם מעוף הטהור שבעה שבעה וגו'. ופרש"י שבעה שבעה כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו. גם מעוף השמים וגו', בטהורים דיבר הכתוב כו', עי"ש. משמע דגם מעופות הקריב יותר מאחד כמו מן הבהמות הטהורות דלכך לקח מהן שבעה שבעה.

ולולי ד' רבינו שליט"א, הי' נראה בבי' הדברים דאמנם נח הקריב ב' תורים וכן ב' בני יונה, ואף יותר. אבל בהקרבנו לא הי' שייכות בין תור א' להשני ולשלישי, וכן בבני יונה אף דהקריב כמה בני יונה, מ"מ כל אחד מהן הי' קרבן לעצמו ואין שייכות בין א' לשני.

אבל ב' תורים או ב' בני יונה שמקריב ישראל אין הקרבת כל אחד מהן נחשבת בפ"ע אלא היא הבאה אחת על שניהם, כמו שאמרו בכריתות ט' א' דאף דאפשר להביא בנדבה אף בן יונה א', מ"מ בחובה לא אשכחן, ולכן גר שמביא קרבנותיו מעוף מביא דוקא ב' עופות. ונמצא דיש לשתי העופות שייכות זל"ז, וזהו המיוחד בקרבנות ישראל.

וביותר לד' ראב"ע ויקרא ה-ז בפי' השני, דבקרבן עולה ויורד דמביא מלבד חטאת העוף גם עולת העוף, אף דחיובו רק חטאת דהא עשיר מביא רק חטאת בהמה, העולה באה להשלים את האימורים שחסר בחטאת העוף. ונמצא דיש שייכות בין ב' העופות החטאת והעולה, משא"כ בב"נ גם אם הקריבו ב' תורים או ב' בני יונה - נחשב כל אחד מהן קרבן בפ"ע ואין להם שייכות זל"ז.

תשובה: יפה כתב, אבל הראי' אינה מוכרחת דלא מצינו שהקריב ..... מהעוף וכמו שאמרה תורה ז' לפי שב' מוכרחים להשאיר, ולכן צריך יותר מב' וכיון דאפקי' מב' אוקמה או' שיוכל לבחור איזה שירצה להקריב.

ג. שם: אדמתא כלום בנו לפניך מזבח אדמה. משום דלב"נ אין מזבח אדמה אלא מזבח אבנים כדאמרי' בזבחים ק"ח ב' ע"ג סלע או ע"ג אבן, ורק בישראל יש מצוה של מזבח אדמה כמ"ש רש"י.

לא מובן מש"כ דלב"נ אין מזבח אדמה אלא מזבח אבנים, דהא נידון זה הוא מחלקת תנאים שם דלר"י בעי מזבח ולר"ש א"צ מזבח אלא אף על הסלע ועל האבן, וקי"ל כר"י דבעי מזבח כמו שכ' הרמב"ם בסוף הל' מעה"ק. ואי קאי כאן כר"ש דא"צ מזבח ואף על הסלע ועל האבן מעלה, א"כ א"צ מזבח כלל לא מאדמה ולא מאבן, ולמה כ' דאין לב"נ מזבח אדמה.

ולכאורה גם אצל ישראל אין מזבח אדמה, דמה שכ' רש"י בשמות כ-כ דמזבח אדמה היינו דממלאין חללו אדמה, זה קאי על מזבח הנחושת שהי' במשכן כמו שכ' שם רש"י להדיא, אבל אחר ימות המשכן אין מזבח אדמה אלא מזבח אבנים.

תשובה: צריך גובה כמ"ש בגמ' שם, ואת הגובה אפשר לעשות גם מאדמה, (ואם יעשוהו מכלים אפשר דלא מהני).

ד. שם מרס. כלום מרסו בדם לפניך. שכל העניין למרס הדם הוא כצריך להמתין להמוקדם... אבל לב"נ אין קרבן שצריך להקדים לחבירו ול"ש מירוס הדם.

לכאורה אם ב"נ מקריב פר ואיל וכבש, למה לא נימא דיהי' דין קדימה כמו אצל ישראל כבזבחים צ' ב', ואף דקדימת פר לאיל הוא משום ריבוי נסכים דאין בבמת ב"נ, הא י"ל דריבוי נסכים רק סימן דקרבן פר הוא חשוב ומעולה וקודם, וגם בקרבן דאין טעון נסכים יהי' כך סדר ההקרבה. וכן מ' ברש"י שם ד"ה שכן נתרבו באליה, שכ' שסברא זו מהני גם להקדמת עולה, הואיל ובשלמים וחטאת יש צד ריבוי מזבח, הרי זה נותן חשיבות להקדמה, ונימא דאף בב"נ כן, וזהו שבלעם ובלק הקריבו פר ואיל, משמע דהפר קדם לאיל כמו בקרבנות ישראל.

ולולי ד' רבינו שליט"א בבי' מירוס הדם דנ"מ לענין קדימה, הי' נראה לפ' בע"א. די"ל דהא דבעינן קבלת הדם בכלי זוריקתו על המזבח הוא רק בקרבנות מקדש ובבמת ישראל, אבל הקרבה בבמת ב"נ, י"ל דא"צ קבלה בכלי ומהכלי לזרוק הדם על המזבח, אלא דהקרבן נשחט על המזבח ודמו נשפך על המזבח מהשחיטה ובכך מתקיים זריקת הדם. [ובמקור ברוך ח"א סי' ב' ר"ל כן בבמה ישראל, וחזר בו, מיהו י"ל כן בבמת ב"נ]. ומירוס הדם, דבעינן קבלה בכלי, ואינו בב"נ.

**תשובה:** עי' תנחומא שלח סי' י"ד אברהם אבינו שחט את האיל ונטל את דמו כו', משמע שיש קבלת הדם בב"נ, (ואולי מפני שקיים א"א כל התורה עשה כמנהג ישראל), ולכת"ר אולי גם זריקה א"צ בגוי רק שחיטה והעלאה.



## מכתב ח'

א. בטעמא דקרא פ' בראשית עה"פ וישע השם אל הבל ואל מנחתו וגו', כ' דקין הביא מנחה כמ"ד ב"נ מקריב מנחה במנחות ע"ג ב'.

שם איכא למ"ד דאין ב"נ מביא רק עולה ולא מנחה ולא קרבן אחר, ואיך יתפרש לדבריו קרבן קין שהי' מפרי האדמה ואינו עולה אלא מנחה. וצ"ל דהמחלוקת שם היא בב"נ המקריב קרבנו במקדש מריבוי דאיש איש וגו', דבזה נחלקו אי מביא רק עולה או גם שאר קרבנות ומנחה. אבל קרבן קין לא הי' בתורת קדשי מקדש מקרא דאיש איש וגו', והקריב בגדר במת ב"נ, ובזה מקריב גם מנחה. וא"כ גם למ"ד דב"נ מקריב מנחה א"צ לומר דמשו"ה הקריב קין מנחה והוי בכלל קדשי מקדש, דהא הביא מנחה מזרע פשתן שאינו במקדש, אלא הקריב מנחתו בתורת קרבן בני נח בבמה שלהן, וזהו שהביא זרע פשתן.

**תשובה:** ר' יהודה דאמר אין מנחה בבמה מדכתיב "ויוזבחו זבחים" לפני מתן תורה ולא מנחות, והי' דינם כב"נ ולא הי' במקדש רק בבמה.

ב. שם: שהביא עם הקרבן מנחת נסכים, (וכמ"ד במנחות ע"ג ב' דב"נ מקריב מנחת נסכים).

גם זה צ"ב דאיך יתפרש למ"ד דאין ב"נ מביא מנחת נסכים. א"כ מה זה שנאמר בהבל שהשם שעה למנחתו. והנה ברש"י שם פי' דהא דנתמעט דאין ב"נ מביא נסכים, היינו נסכים

בפני עצמן, אבל ב"נ לא נתמעט מהבאת נסכים הבאים עם הזבח, ולפ"ז לכו"ע ב"נ מביא נסכים עם הזבח.

והרמב"ם בהל' מעה"ק פ"ג ה"ה פסק כמ"ד דב"נ נתמעט מהבאת נסכים עם הזבח, מ"מ כ' בהל' שקלים דיכול להביא נסכיו, ופי' הלח"מ דנתמעט רק מחובת הבאת נסכים, אבל אם רוצה מביא נסכיו. וגם לפ"ז ניחא המנחה שנוכרה גבי הבל, שהיתה מנחת נסכים ויכול ב"נ להביאה לדברי הכל, וא"צ לפרש רק כמ"ד דב"נ מביא נסכים.

אך כבר כתבתי לעיל דכל הנידון במנחות ע"ג ב' הוא כאשר ב"נ מקריב קרבנותיו בבית המקדש מפ' איש איש כו', אך קין והבל הקריבו מדין במת ב"נ, ובזה ודאי לכו"ע הי' יכול להביא אף מנחת נסכים הבאה בפני עצמה ולא דוקא עם הקרבן וה"ה דיכול להביא מנחת נסכים עם הקרבן.

אלא דיש לדון האם שייך בב"נ בכמתו קרבן עם נסכים, עד שלא הוצרכה התורה לפ' דהביא נסכים, דלכאורה אין פ' נסכים בקרבן ב"נ בבמה שלו, דאם מביא קרבן מביא נסכים עם הקרבן, ואכתי ק' דלא נתפרש דהבל הביא מנחת נסכים עם הקרבן.

תשובה: עי' מש"כ בקונטרס הליקוטים סי' ז' סק"ב בד' הרמב"ם שאין גוי יכול להביא כלל נסכים ואין יכול אפילו לשלוח דמי נסכים והבאנו ראיות לזה.

ג. שם פ' נח בד"ה יל"ע איך שתה נח יין של ערלה והא אמרי' שהגה נח תורה כו'.

לא הבנתי השאלה דזה אמור ביחס להכנסה לתיבה שנצטוו להביא מן הטהורים כך ומן הטמאים כך, והגה תורה וידע מה היא טהורה ומה היא טמאה. אבל מ"מ נח לא הי' מצווה בתרי"ג מצוות אלא בז' מצוות ב"נ, ואיסור אכילת ערלה אינו מהן, ורק האבות מצינו ששמרו את מצוות התורה לפני הציווי, אך מה ענין נח לקיום מצוות התורה, ולמה לא יאכל ערלה.

תשובה: אם ידע תורה לא מסתבר דלא רצה לשמור.

ה. שם פ' לך יז-א כ' דאכילת מליקה לכהנים היא דחוייה ולא הותרה, ולכן עדיף להביא לחטאת בן יונה שהוא קטן ולא תור גדול.

לפ"ז צ"ל דעדיף להאכיל חטאת העוף לקטן שאוכל בקדשים ואינו מוזהר על אכילת גבילה, וכן לאכול מהחטאת שלא כדרך אכילה אם נימא דבזה מקיימים מצוה אכילה, ולאכול ממנה פחות פחות מכשיעור אם יש בזה מצוה, והוא חידוש.

ויש להעיר מתו"כ ויקרא נדבה ריש פרק ט' והשליך אותה, לא חטאת העוף, ופי' הראב"ד שאם ירצה הכהן יאכל אותו הזפק. והגר"מ זמבא בורע אברהם סי' י"ד אות ט"ו כ' דשמעינן מד' הראב"ד דבאכילת הזפק אין מצות אכילת קדשים, דאילו הי' מצוה אין הדבר תלוי ברצון הכהן. וכפרש"י בובחים ל"ה א' דמוראה לא חזיא לאכילה דפירשא בעלמא היא הל כך מחשבה ידידיה לא מפגלא כו', עי"ש. ואם איתא דמליקה אף לכהנים היא רק דחוייה, הי' הדין נותן דכל ההיתר לאכלה הוא רק משום מצוה אכילת קדשים, אבל זפק שאין בו מצוה אכילה איך מותר לכהנים לאכלו.

תשובה: אף דדחוייה א"צ ליתן לקטן ולא פחות משיעור.

ועי' בזה במשמר הלוי זבחים מהדו"ת סי' ל"ג.

ו. בסו"פ לך ד"ה בשבת ק"ל א' ר"א אומר אם לא הביא כלי מע"ש מביאו בשבת מגולה ובסכנה מכסהו ע"פ עדים. צ"ע איך מותר להוציא הכיסוי בשבת וכו'. וי"ל וכו', ה"נ כיון שמותר להוציא הסכין הכיסוי טפל לו ואין כאן אלא איסור דרבנן.

לכאורה מה לי אי האיסור מה"ת או מדרבנן, דאם א"א למול אלא כך - הוי מכשירין שדוחין את השבת, וגם אי אסור מה"ת, ואם אפשר למול בלי הכסוי, איך התירו להביא את כסוי הסכין אף שאיסורו רק מדרבנן, הא אינו בכלל מכשירין.

**תשובה:** רבנן התירו כאן משום סכנה.

ז. פ' תולדות עה"פ מכרה כיום (הא'), אסור לך לשתות יין כו' דכהנים אסורים לשתות יין לעולם שמה יצטרכו לעבוד כו'.

לכאורה איסור כהנים לשתות יין הוא בזמן שביהמ"ק או בזמן הזה משום מהרה יבנה, אך גבי עשו למה יהי' לו אסור לשתות יין, הא עוד לא הי' ביהמ"ק וכהונה.

**תשובה:** שמה יצטרך לעבוד.

ח. שם פ' וישלח עה"פ גוי וקהל גוים כו'. שגם בניך עתידין כו'.

לכאורה לא מובן דהואיל ואפשר להקריב בזמן איסור במות ע"פ הוראת שעה, א"כ ממה נפשך אם עתה נחשב הוראת שעה להקריב בבמה מחוץ למקדש - מה צריך להא דע"פ אליהו יקריבו בחוץ בזמן איסור הבמות, ואם עתה אינו נחשב הוראת שעה ליעקב שיקריב מחוץ לירושלים, מה מהני הא דגבי אליהו יקריבו מחוץ למקדש ע"פ הוראת שעה.

**תשובה:** מצינו שהוראת שעה מתיר.

ט. שם בפ' מקץ עה"פ וטבח טבח והכן. כ' ראי' לרמב"ם דגוי דאינו עובד ע"ז אין שחיטתו אסורה מה"ת, ולכן האחים שקימו התורה אכלו משחיטתו של יוסף.

אכתי ק' דאיך לא חששו מאיסור דרבנן לאכול מכל שחיטת גוי, ולעיל עה"פ ויגלח, כ' דיוסף חשש גם מאיסור דרבנן.

ועוד ק' אכתי איך יצחק אבינו אכל משחיטתו של עשו שהי' עובד ע"ז.

**תשובה:** לא מצינו שעשו עבד ע"ז רק נשותיו.

י. שם בפ' שמות עה"פ ותקח צפורה צר, הביא מהגמ' (ע"ז כו.) דלמ"ד אשה פסולה מלמול - אחר מל, והיינו גרשום שהי' קטן, ומכאן הוציא הרמב"ם ברפ"ב דמילה דמילת קטן כשרה. ויש להוסיף דהרמב"ם שם כ' דקטן מל כשאין איש. וזהו דכאן מל הואיל ולא הי' איש.

אך לכאורה מה החידוש דקטן יכול למול, ומ"ש משחיטה דקטן כשר לה, ומה צריך מקור או ראי' דקטן יכול למול.

**רבינו השיב:** צריך שיהא מצווה על המילה, עי' מנחות מ"ב א'.

יא. שם פ' משפטים עה"פ ועבדתם את השם אלקיכם וגו', כ' דק"ש ותפלה מצותה בצבור.

מנ"ל דגם ק"ש מצותה בצבור.

רבינו השיב: עי' שהש"ר פ"ח סי' י"ב.



### מכתב ט'

בס"ד כ"ו תשרי ס"ז

א. במכתב קודם כתבתי דבטעמא דקרא פ' שמות עה"פ ותקח צפורה צר, הביא מהגמ' דלמ"ד אשה פסולה למול – אחר מל, והיינו גרשום שהי' קטן, ומכאן הוכיח הרמב"ם דמילת קטן כשרה. ויש להוסיף דהרמב"ם בפ"ב כ' דקטן מל כשאין איש. וזהו דכאן מל הואיל ולא הי' איש. אך לכאורה מה החידוש דקטן יכול למול, ומ"ש משחיטה דקטן כשר לה, ומה צריך מקור או רא' דקטן יכול למול.

ורבינו שליט"א השיב: צריך שיהא מצווה על המילה, עי' מנחות מ"ב א'.

אך לכאורה כ"ז הוא למ"ד דגם אשה פסולה למול כגוי, אבל למאי דפסק הרמב"ם דאשה כשרה למול, אף דאינה מצווה על המילה כדדרשינן בקידושין כ"ט א', א"כ מעשה מילה אינו תלוי אם המל מצווה על המילה, וא"כ פשוט דה"ה קטן יכול למול אף שאינו מצווה על המילה, ולכאורה א"צ לזה מקור או רא'.

תשובה: דמ"ד אשה כמאן דמהילא דמיא כמ"ש בע"ז כ"ז א' כיון דלא שייך גביה מילה, אבל קטן כיון שצריך למול, ועדיין לא נצטוה גרע.

ב. במכתב קודם כתבתי:

שם פ' משפטים עה"פ ועבדתם את השם אלקיכם וגו', כ' דק"ש ותפלה מצותה בצבור.

מנ"ל דגם ק"ש מצותה בצבור.

רבינו שליט"א השיב: עי' שהש"ר פ"ח סי' י"ב.

לצערי לא מצאתי שם.

תשובה: לשון המדרש בשעה שישראל קורין את שמע בפה א' בקול א' בנעימה א' קולך השמעיני ואם לאו ברח דודי.

ג. במכתב קודם כתבתי:

בטעמא דקרא אמור ד"ה אך כו' דבחדש תשרי יש ג' רגלים כו',

לכאורה ר"ה ויוה"כ אינם בכלל "רגלים", דבתורה נאמר שלש רגלים על פסח שבועות וסוכות בלבד, ומה השייכות לומר "אך" ביחס למועדים של חודש תשרי, ומה הצד השווה שבהם. [ובשעתו אמר לי רבינו שליט"א כי לא מצינו דיוה"כ נקרא יו"ט, ביחס לברכה על הדלקת הנרות של יוה"כ שאמר במקום יוה"כ – יו"ט]

ורבינו שליט"א השיב: עי' מו"ק י"ט א' ר"ה ויוה"כ כרגלים (אף שלענין עלי' לרגל לא חייבה תורה בהם)

אך לכאורה אין ללמוד משם דר"ה ויוה"כ הם בכלל רגלים, אלא דבתחילה שנו במתני' דלענין אבילות הרגלים מפסיקים, ואח"כ אמר ר"ג ר"ה ויוה"כ כרגלים, דהיינו דדין ר"ה ויוה"כ לענין אבילות הוא כרגלים דמפסיקין. ואילו היו ר"ה ויוה"כ נקראים רגלים, לא הי' צריך ר"ג לומר דהם "כרגלים" אלא הם "רגלים".

ולשון הרמב"ם בהל' אבילות פ"י ה"ג הרגלים וכן ראש השנה ויום הכפורים אין דבר מדברי אבילות נוהג בהן, עי"ש. משמע דר"ה ויוה"כ אינם בכלל רגלים, דמהוצרך לפרט ר"ה ויוה"כ אף דכ' הרגלים.

**תשובה:** עי' שבועות י' א' יוה"כ מנ"ל הוקשו כל המועדים זה לזה.

ד. שם בפ' תרומה עה"פ ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד. העיר דלא נזכר כאן הדלקה במנורה והקרבה במזבח כו'.

י"ל דמנורה ובמזבח אמנם הדליקו והקטירו אך לא הי' כן תמיד, משא"כ הלחם הי' מונח על השלחן תמיד, וכמו שהשלחן הי' תמיד כן הלחם עליו הי' תמיד, ולכן נזכר כאן הלחם וגם שהוא "לפני תמיד", אף דלא איירי כאן בציווי ללחם הפנים.

**תשובה:** גם המנורה דלקה תמיד להרמב"ם (פ"ג מתו"מ) כדכתיב להעלות נר תמיד.

ה. שם בפ' תצוה עה"פ וזה אשר תעשה על המזבח. דגלוי לפני המקום שיעשו את העגל כו' וכיו"ב מצינו כו'.

יש לחלק דאמנם הציווי של מצה הי' על שם העתיד שלא הספיק בצקם להחמיץ, וצוה ע"כ הואיל וגלוי וידוע לפני שכך יהי'. אבל גבי עגל הא תלוי בבחירה, ולכאורה ק' דהי' ציווי פרי, לכפר על מעשה העגל לפני שעשו אותו ותלוי בבחירה.

ועוד יש להעיר ממה שכ' בטעמא דקרא ר"פ חקת דהקב"ה לא אמר למשה במה נטהר טמא מת, הואיל והטהרה היא ע"י אפר פרה, והפרה אדומה באה לכפר על העגל דעוד לא עשו אותו, והרי גלוי וידוע לפני דיעשו העגל כמו שכ' כאן.

**תשובה:** אע"ג דתלוי בבחירה גלוי לפני הקב"ה, אלא שלא רצה לומר בהדיא קודם, שלא יהא כגזרה.

ו. שם עה"פ והקרבת את הפר לפני אהל מועד וסמך וגו', העיר שלא סמכו הפר בצפון כדין ק"ק.

לכאורה הא דבעינן סמיכת ק"ק בצפון אינו דין בהסמיכה מצד עצמה אלא משום דבעינן תיכף לסמיכה שחיטה והיא בצפון, כבזבחים ל"ג א', ובימי המילואים לא הי' שחיטת ק"ק בצפון, כמבואר בבמ"ר פ' נשא עה"פ ויהי המקריב ביום הראשון, דביום שמיני הי' ראשון לשחיטת צפון, וכ"כ בתוס' שבת פ"ז ב' בשם התו"כ, לכן הסמיכה לא היתה בצפון,

**תשובה:** הרי כתבתי לתרץ כן שהי' להן עדיין דין במה.

### מכתב י'

א. במכתב קודם השיב רבינו שליט"א על השאלה איך יצחק אכל משחיטת עשו, הא מומר פסול לשחיטה. דלא מצינו שעשו עבד ע"ז רק נשותיו עבדו ע"ז.

אך בקידושין י"ח א' אמרו ודלמא ישראל מומר שאני, וברא"ש שם כ' ודילמא ישראל מומר לע"ז שאני כו'. כנראה דגרס כך בגמ', דבהמשך דבריו כ' מכאן פוסקין, דישאל מומר לע"ז יורש את אביו מדקאמר ודילמא ישראל מומר לע"ז שאני, וכן נראה במדרכי שם. ולפ"ז עדיין ק' דאיך יצחק אכל משחיטת עשו.

תשובת רבינו שליט"א: אח"כ נעשה מומר אבל בחיי אביו נזהר קצת שלא לעבוד ע"ז.

בדרך אמונה שמיטה פ"ו בבאור ההלכה ד"ה ואין, קטרת האימורים של החטאת כו'.

וכ' לרבינו ד' ראב"ע הם בקרבן עולה ויורד, דעשיר מביא רק חטאת בהמה ואילו עני מביא קן עופות חטאת ועולה, והוקשה לראב"ע מ"ש דעני מביא גם עולה, הרי העשיר לא מביא עולה רק חטאת, הרי דהחייב הוא רק חטאת ולמה נוסף לעני גם הבאת עולה. ע"ז השיב ראב"ע דעשיר המביא חטאת יש בו גם חלק גבוה מלבד חלק הכהנים, אבל בחטאת העוף שמביא העני חסר בו חלק לגבוה דהוא הקטרת אימורין, לכן חייבתו תורה להביא גם עולה להשלמת הקטרה דחסר בחטאת העוף.

וכ"ז הוא בקרבן עולה ויורד הואיל ועיקר החייב הוא רק חטאת, ולכן כ' שהעולה באה להשלים את ההקטרה. אבל כאן הן במשנה והן ברמב"ם לא נזכר קן דקרבן עולה ויורד רק קיני זבין וכדו', ובהם אין כל הכרח לומר דמטרת העולה היא להשלים את חלק ההקטרה דחסר בחטאת, והא דמביא מלבד החטאת גם עולה הואיל וזהו חיובו, ולא דמי לקרבן עולה ויורד דחיובו הוא רק חטאת. מעתה בשאר קינים חוץ מעולה ויורד אין לנו את ד' ראב"ע לומר דהחטאת והעולה הן כקרבן אחד.

וי"ל דהא דאין לוקחין מפירות שביעית קינין, משום המוראה שכ' הרמב"ם בהל' מעילה פ"ב ה"ו דבחטאת העוף היא אסורה בהנאה. והוי כמו שאין לוקחין שאר קרבנות מדמי שביעית משום האימורים כמו שכ' בדרך אמונה ס"ק פ"ד.

תשובת רבינו: יפה כתב וישר כוחו.



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ומוערי הגר"ח

## שאלות ותשובות בהלכות שילוח הקן ממרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל

### בתוספת מראי מקומות

#### ברכה על שילוח הקן

שאלה: העושה שילוח הקן אם מברך קודם שמקיים המצוה.

תשובה: לא.

[ובס' שלח תשלח הנדמ"ח עמ' קנ"ז השיב מרן, כיון שהוי מח' אם מברכין על שילוח"ק ספק ברכות להקל עי"ש. ובס' אלא ד' אמות של הלכה סע"ה ס"א, שמרן אין מברך בשמושה שילוח"ק. ובס' רבינו האור לציון ח"ג עמ' 30, שהיה מברך ללא שם ומלכות, ובס' הליכות אמרי סופר ח"א עמ' קצ"ד שלא בירך. ומה שהבאתי בזה בבית מתתיהו ח"ב ס"ג אות י"ב כל השיטות אם מברכין, ובס' שילוח הקן כהלכתו להגר"א זכאי ס"ה ס"א, ובשו"ת הרי יהודה ח"ד יו"ד ס"ט].



#### שילוח הקן ע"י קבר

שאלה: ראיתי בס' שלח תשלח עמ' קע"ז שהשיב מרן, ברואה קן בד' אמות של קבר אם יש איסור לקיים שילוח הקן ע"י קבר והשיב מרן ע"ז לא, וצ"ע מ"ט אי"ז לועג לרש.

תשובה: להסוברים שהוי חיוב אין לו ברירה.

[וכוונת מרן לסוברים ששילוח הקן הוי חובה א"כ אין לועג לרש דוחה מצוה עוברת, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ב ס"ה אות ה' עי"ש. ובס' חשו"קי חמד יבמות פ"ו ע"א ביאר בדעת מרן ששרי שילוח"ק בקבר, שמצוה שנודמנה לו בקבר ל"ח כמבזה המת כשאין יכול לקיימה במקום אחר עי"ש. ומה שהשיב מרן בס' אשיחה ח"א עמ' שע"ג עי"ש, ומש"כ בשו"ת משנת יוסף ח"ח ס' ס"ט במכתבו אלי. ועי"ל עפמ"ש"כ בשו"ת תשובות ישראל להג"ר ישראל טוויב ח"ד ס' צ' אות י"ב, דבשחיטה ע"י קבר אי"ז לועג לרש, דאי"ז מצוה שבחובה, רק אם רוצה לאכול, וא"כ י"ל ה"ה בשילוח"ק די"ל דהמצוה רק כשרוצה ליקח הבנים וכמש"כ בשו"ת חו"י ס' ס"ז, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ב ס"ג אות ג' עי"ש. א"כ שרי לעשות שילוח"ק בקבר].



### שילוח הקן בבית הכסא

**שאלה:** המוצא שילוח הקן בחלון בית הכסא אם יכול לעשות שילוח הקן בבית הכסא.  
**תשובה:** תעשה מבחוץ.

[ובס' שלח תשלח עמ' קע"ו השיב מרן דאפשר לקיים שילוח"ק בביהכ"ס, וכן השיב מרן בס' מישרים אהוביך עמ' רע"ג עי"ש. וכתב בשו"ת משנת יוסף חי"א ס' י"ז, בדעת מרן, דהיכא דאפשר לעשות מבחוץ יעשה ואם א"א יכול לעשות בביהכ"ס עי"ש. ובבית מתתיהו ח"ב פ"ג הארכנו בזה בשילוח"ק בביהכ"ס, עפמ"כ מרן בדרך אמונה פ"ד ממעשר שני ה"ג בביהו"ל, וכן בפ"ט ממעשרות צה"ל ס"ק נ"א, שרק מצוה שבחובה אין לעשות במקום מטונף ומצוה קיומית שרי במקום מטונף, א"כ תליא אם שילוח"ק אי"ז חובה שרי בביהכ"ס, והביא דברינו להלכה למעשה בס' שילוח הקן כהלכתו להגר"א זכאי ס"ד ס' ט"ו עי"ש. ומש"כ בזה בשו"ת מחקרי ארץ ח"ח יו"ד ס' ל' עי"ש].



### שילוח הקן בימי הספירה

**שאלה:** לדעת המקובלים שאין לעשות שילוח הקן בימי הספירה מה יעשה כשרואה קן בימי הספירה.  
**תשובה:** מצוה.

[ובס' שלח תשלח עמ' קע"ו השיב ע"ז מרן, שבל"ה אין חייב לשלח כשאין רוצה ליקח הביצים, עיי"ש, ומה שצינתי בזה במועדי הגר"ח ח"א הנדמ"ח ח"א תשו' קע"ב עי"ש, ובבית מתתיהו ח"ב ס"ד אות ט"ו עי"ש, ובס' תספרו חמישים יום פ"א ס' כ"ה ובשו"ת ברוך אומר יו"ד ס' קפ"ו עי"ש, ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ח יו"ד ס' כ"ט].



### לקיים שילוח הקן כמה פעמים

**שאלה:** כשקיים מצות שילוח הקן, אם יכול להפקיר הבנים ולקיים שוב.  
**תשובה:** כן.

[וכן השיב מרן בס' שאלת רב ח"א עמ' צ"ז ובס' שלח תשלח עמ' פ"ג, ומש"כ ע"ז בס' משנת שילוח הקן האיר יוסף ס' י"ג עי"ש ובס' קן משולח עמ' ל"ט ובשו"ת יוסף לקח ס' נ"ג ובס' שילוח הקן כהלכתו ס"ד ס' י"ב].



### קטן שהגיע לחינוך במצות שילוח הקן

**שאלה:** אם אפשר ליתן לקטן שהגיע לחינוך לעשות שילוח הקן.  
**תשובה:** כן.

[ובס' שלח תשלח עמ' קע"ט השיב מרן שגם לקטן יש מצוה עי"ש. ולכאור' י"ל בזה עפמש"כ המנ"ח מ"ע רס"ד סק"ט, דל"ש חינוך קטן באבילות כיון שאין חייב בקריעה א"כ עובר בבל תשחית. ובשו"ת הרי יהודה ח"ג או"ח ס"ב ענף ב' הקשה עפ"ז דא"כ ל"ש מצות חינוך לקטן למצות שילוח הקן שעובר בצער בעלי חיים עי"ש ומה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגרח"א שיינברגר, חלק א', סימן צ"ב, לענין חינוך קטן במצות שילוח הקן, עי"ש, ובספר קן משולח פ"ב ס"ג].



### שילוח הקן בכנסיה

**שאלה:** כשרואה קן בחלון כנסיה של גויים, אם יכול ליכנס שם, כדי לעשות שילוח הקן.  
**תשובה:** מאוס למצוה.

[וכשמצא קן בקיר מסגד כתב בס' שילוח הקן כהלכתו ס"ד ס' ט"ז שמותר ליכנס שם לעשות שילוח"ק. וכתב לי הג"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, דאין לעשות שילוח"ק אף במסגד שהוי מצוה הבאה בעבירה, והבאנו דבריו בקובץ מה טובו אהליך יעקב [בעריכת הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק י"א עי"ש].



הרב אליהו איזק\*

## תשובות ממרן הגר"ק זצ"ל על גבולות אר"י וחייב נשים בתפילה

### שאלות\*

- האם נשים חייבות בתפילות שחרית ומנחה, ומה המנהג?
- מהו הגבול הדרומי – ים סוף או נהר מצרים?
- גם אם מצפה רמון היא מחוץ לגבול, יהיה בה כיום בכל זאת דין א"י, מצד "כל מקום אשר תדרוך"?
- לשיטת הכוזרי סיני זה א"י – מה הגבול הדרומי לשיטתו?
- האם מה שכל מקום שתדרוך לכם נתתו, זה אחרי שכובשים את גבולות ההבטחה או את גבולות עו"מ?



### תשובות

- חייבות.
- עמש"כ בטעמא דקרא פ' משפטים בפ' ושתי את גבולך.
- עמש"כ בד"א פ"א מתרומות סק"מ' ובבה"ל שם<sup>1</sup> (ושם בה"ו בארנו שמצפה רמון הוא חו"ל).

\* ההקלדה וההערות הוספו בס"ד על ידי הרב רועי הכהן זק.

(א) כ"ד ניסן, התשס"ה.

(ב) שם כתב הגר"ח: "התוס' בגיטין ח' א' פירשו דמדבר הוא למזרח ונהר פרת לצפון וצ"ע דנהר פרת הולך על כל מזרח ועוד דלמזרח לא מצינו מדבר וגם אין הפסוק הולך כסדר. ואפשר דהאי מדבר הוא מדבר דמשק הנוכר במ"א י"ט (והוא מדבר דבלתה הנוכר ביחזקאל ספ"ו ע"ש במצודות) והוא בגבול צפון דגבול צפון הוא חצר עינן כמ"ש בפ' מסעי וחרר עינן הוא גבול דמשק כמ"ש ביחזקאל מ"ח, ולפ"ז חשיב כאן ד' הגבולות על הסדר, ים סוף הוא גבול דרום וים פלשתים מערב ומדבר צפון ונהר פרת מזרח [ואע"ג דאין הגבול ממש עד ים סוף ולא עד נהר פרת צ"ל דמצרים הרחיב כמ"ש בחזו"א שביעית סי' ג' סק"ל] דאי מדבר הוא המדבר הדרומי א"כ חשב ב' סימנים בדרום וגם אינן שוין דים סוף לפניו מהמדבר וגם גבול צפון לא חשיב כלל, אבל בס"פ עקב מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת עד הים האחרון שם הכונה למדבר יהודה שהוא מדבר באר שבע בדרום וקחשיב מן המדבר שהוא בדרום עד הלבנון שהוא בצפון כנגדו ומן הנהר פרת שהוא במזרח עד הים האחרון שהוא במערב כנגדו וצ"ע [ועמש"כ ביהושע פ"א ד"ה מהמדבר]."

(ג) שם כתב הגר"ח: "היה כיבושו כולו כא"י. דילפי' בספרי מקרא דכתיב כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם לכם נתתו דאפי' חו"ל אם כבשוהו אחר כיבוש הארץ אפשר לקדשו בקדושת א"י מיהו י"א דבחול' צריך שיקדשוהו בפירוש לשם קדושת א"י ולא סגי בכיבוש לחוד ולא כמו בא"י ודין זה לא נהג בבית שני שלא היו כל ישראל עליה וחסר אורים ותומים ולכן אם ישבו בחו"ל לא נתקדשו וכן לא יכלו לקדש אז את סוריא אפי' אם היו מתישבים בכל א"י".

(ד) שם עסק הגר"ח בשתי שאלות (והמסתעף): א. האם יש הגבלה לגודל השטח הנוסף שאפשר לכבוש ולקדש בקדושת א"י. ב. האם צריך שהשטח הנוסף יהיה צמוד לא"י. לגבי השאלה הראשונה העלה הגר"ח שאין מגבלת שטח, ולגבי

ד. יתכן שרצועה נפקא.

ה. כן.



השאלה השניה נשאר הגר"ח בצ"ע.

ה). לכאורה כוונתו לדבריו בדרך אמונה שם, על הלכה זו, ס"ק ע"א, ובייחוד בבאור ההלכה ד"ה מאשקלון שהיא לדרום, ובמפה שחיבר הגר"ח בצמוד לבאור ההלכה.

ו). יעויין בדרך אמונה שם, ס"ק ל"ט שהכוונה לגבולות עולי מצרים.

# אוצר הגנזים

דרוש לחג המצות ♦ חצי שיעור בבל יראה ♦ בגדרי לאו דבל יראה  
ובל ימצא



הגאון רבי שלמה ראובן רבינוביץ (ראבינאוויטש) זצ"ל

מח"ס ביכורי ראש, דודאי ראובן (על הגש"פ) ועוד

## דרוש לחג המצות

מתחיל בגנות ומסיים בשבח, מאי בגנות רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו, א"ל ר"נ לדרו עבדי עבדא דמפיק לי מרי' לחירות ויהיב לי' כספא ודהבא מאי בעי למימר לי', א"ל בעי לאודויי ולשבוחי, א"ל פטרן מלומר מה נשתנה (משנה וגמ' פסחים דף קטז, א).

הן אמת כי רע וטוב המה שני דברים נצבים בבני אדם, וזוכרים אותם תמיד בפיהם, וכל אחד ואחד משתוקק אל הטוב ובורח מן הרע, והטוב הוא התכלית וההצלחה של האדם, והרע הוא בהפכו, וכל אחד מברך את עצמו, [את] בנו, אהובו ורעו בטוב, ו[מ]קלל את שונאו ברע, ודבר זה כתוב בתורה נמי (נצבים ל, טו): ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב, ואת המות ואת הרע, (שם יט) ובחרת בחיים. הרי דקצה האחרון חמדת האדם הוא החיים קלל נביאנו\* בטוב, וקצה האחרון משנאת נפש האדם הוא המות כלל אותו בשם רע, אם כן בודאי החובה על כל אדם באשר שהוא אדם לחקור עד מקום שיד שכלו מגעת מה הוא באמת בחינת הרע ובחינת הטוב, למען ידע אחר מה ירוץ להשיג שהוא באמת טוב, וממה לברוח מה שהוא באמת רע.

ונאמר בזה, הן אמנם, אם נסתכל בהשקפה גדולה על עולם הכללי, ונעביר לפני כור הבחינה במה שרוב העולם קוראים טוב, ומה שקוראים רע, ואת זה נציב למטרה לנגד עינינו שגם אנחנו נעשה כמעשיהם, הוא בודאי ענין רע וחולה רבה להנפש, ופח מוקש ללכוד בה, כי את כל אשר אהב ה' המה קוראים רע, ואת אשר שנא ה' המה קוראים טוב, וקורא אני ע"ד מאמר הנביא (ישעיהו ה, כ): "הוי האומרים לרע טוב, ולטוב רע, שמים חושך לאור ואור לחושך, שמים מר למתוק ומתוק למר", התרעם הנביא על בני דורו, על כי לא השכילו לבחון את עצם הרע ועצם הטוב. כי ראו בשלום רשעים ובהצלחתם, שפטו בזה כי מעשיהם טוב, וכי ראו בייסורי הצדיקים בעוה"ז יצא להם משפטם כי מעשיהם רע, וזהו אמרו האומרים לרע טוב ולטוב רע, ויצא מזה קלקול גדול להם "כי שמו חושך" – הם מעשיהם של רשעים [וכמאמר המדרש (ב"ר ב, ה) והארץ היתה תהו ובהו וחשך וכו' אלו מעשיהם של רשעים], שמו "לאור", ובשקוציהם נפשם חפצה, "ואור לחושך" אלו מעשיהם של צדיקים, וכמאמר המדרש הנ"ל: ויהי אור אלו מעשיהם של צדיקים, שמו לחושך וברחו מהם, ועיקר הסיבה לזה, כי את עולם הנצחי שמו לתהו ובהו, ועולם הזמני שמו לעיקר, וז"ש "שמו מר" – זה הוא תענוגי עוה"ז שהוא באמת מר לנמשכים

\* מתוך חיבורו (כת"י) בגדי שרד (תרמ"ב) הנמצא בבית הספרים הלאומי. בחיבורו זה יש התכתבות המחבר עם הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל ועוד מחכמי דורו. בסיום המאמר הבאנו את סריקת כתב היד. במסגרת העריכה הושלמו ציונים, ונעשתה חלוקה לקטעים, פתיחת ר"ת וודאיים, כמו כן נעשו שיפורי לשון קלים למען ירוץ הקורא הנכבד. בתודתי להרב משה אהרן שליט"א ולהרב רועי זק שליט"א על סיועם בעריכה. דוד לוי. (א). הנביא שלנו (משרע"ה).

אחריהם, "למתוק" שמו מעדנים לנפשם "ומתוק" הוא התענוג הרוחני שהוא באמת עיקר התענוג שאין למעלה הימנה שמו למר, והכל הוא רק שלא בחנו היטב את מהות הרע והטוב.



אמנם אם לא יתן השכל ממרומים בחינה אמיתית להבין מה שרוב העולם קוראים טוב הוא מעדני עולם הגשמי, כי הוא באמת עצמיות הרע, וכן להיפך הוא עצם הטוב, והכל היפך מדרך העולם, כבד מאוד לאדם לפרוש מתענוגי וחמודי העוה"ז אחרי כי רוב בני אדם רודפים ורצים אחריהם בכל לבבם ובכל נפשם, קשה מאוד ליתן משפט על דבר שכמעט רוב העולם עוסקים בו שהוא הבל וריק, כאשר כבר פרשתי מאמר החכם (קהלת א, א) באמרו: "דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים, הבל הבלים אמר קהלת, הבל הבלים הכל הבל", כי הנה רוב מהמפרשים בארו ענין קהלת לשון ויקהל, שהקהיל וקיבץ דברי חכמים הרבה בספרו, אולם הרב בעקידה, גזר שם קהלת, שעשה אסיפה בהקהל אנשי החכמה ובהסכמתם, וזהו הכוונה שאמר אמר קהלת כלומר אמרה הכנסיה, וכן אמר קהלת, אמר[ה] המקהלה, עיי"ש.

ויפלא, מה זה ועל מזה זה כשדבר החכם שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף (מלכים א' ה, יב) לא עשה שום אסיפה, וכשבא לספרו קהלת עשה אסיפה ובקש הסכם מהחכמים שבדורו, הלא ידוע היה כי היה חכם כל אדם, א"כ מה יועילו בהקבץ לו חכמים יחדיו?

גם כפלו פעמים הרבה הבל הבלים, ועוד הפעם הבל הבלים, ועוד הכל הבל, אינו מובן.

אמנם להבין דבריו המלצתי במקהלות במשל, והוא: לפרנס ומנהיג בעיר שנים כבירים, והיה עשיר וחכם גדול, נכבד ונשוא פנים ותקיף אצל השררה, הנהיג את העיר בחכמתו כל ימי נשיאותו לבדו, ועל כל הנהגת העיר לא שאל מעולם לאחד מבני העיר, והן על דבר הגדול והן על דבר קטן לא עשה מעולם שום אסיפה, ויהי היום חטא אחד מבני העיר חטא גדול אשר היה ראוי בחטאו לייסרו ולקנסו, ויצו לשמש העיר שיקרא את חשובי בני העיר לבא אליו לאסיפה, וכן עשו ובאו אליו, ויגמרו את דינו של החוטא וישימו עליו קנסות, קודם צאתם מהפרנס שאלו אותו מה היום מיומיים שעשה אסיפה, שלא עשה כן מעולם, וייתן להם מענה, אחיי אמת כי מעולם בהתנהגות העיר לא עשיתי שום אסיפה, כי לא הוצרכתי לזה, כי דבר שאין טוב ומועיל לא עשיתי, ובדבר שהוא מפורסם שהוא טוב ומועיל להעיר מה לי אסיפה, ומהיראה פן ימצאו יחידים שיסרבו בדבר לא חששתי, כי אומנם תקיף אנכי והעם בע"כ נשמעו לדבריי, אולם היום קרה מקרה כי האיש החוטא אשר עשיתי אסיפה עליו הוא מפורסם לכל בני העיר לאיש צדיק וישר גם נכבד בבני העיר, ואם אחרון דינו עליו לקנסו בביזיונות בפני כל עם ועדה מה יאמרו הבריות עליי, הלא יאמרו(ו) כי צדיק וישר העויתי, לכן הוכרחתי הפעם למשפט האיש הלזה לעשות אסיפה ולגמור דינו בהסכם חכמי בני עירי להראות כי צדיק וישר פועלי, ע"כ המשל.

הנמשל הוא, כי הנה באמת שלמה המלך החכם מכל אדם השכיל לדבר בחכמתו על כל הנמצאים בעולם, וכמו שנאמר (שם): וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון עד האזוב אשר יוצא בקיר, וידבר על הבהמה והעוף ועל הרמש ועל הדגים, כל העולם הסכימו לו והניחו לו את חכמתו כי מה מנם יהלוך אם אפי' לא כוון את האמת לאמתו, למסחרם ועסקם ותענוגיהם

לא יפריע להם חכמתו ודבורו, ועל כן גם כן לא עשה שום אסיפה ע"ז, רק כשבא לדבר בענייני העולם ולהביל את כל תענוגי חמודי עולם הזמני, אשר כל העולם מקטן ועד גדול עסוקים ובוחרים ורצים אחרי' ומחזיקים זה לעיקר ולדבר טוב, הלא יצחקו עליו צעירים, ודיבורו יהי' נשאר (מיקל') (קל'), לכן הקהיל כל החכמים שבדורו ועשה אסיפה רבה, להסכים על משפטו אשר חרץ על העוה"ז ועל ענייניו כי הבל וריק הוא, אף כי כל העולם עסוקים בו ורצים אחרי',

וזהו שאמר: "דברי קהלת" ר"ל שדבריו אלה דיבר במקלה, באסיפת חכמים וכו"ל. ואמר "בן דוד" כלומר אף שהי' בן דוד - מוחזק בחסידות כמו אביו, וגם "מלך בירושלים" שהיה תקיף בממשלתו ומי יאמר לו מה תעשה, ומה זה הוצרך לו לעשות כעת אסיפה, אבל "הבל הבלים" אמר קהלת" כלומר, שחרץ משפט על כל ענייני העוה"ז ושקם לתוהו ובהו, כי המה "הבל הבלים" ואפס וריק, ובאיזה "הבל הבלים" פסק משפטו - "הכל הבל" - בדבר שהכל עסוקים ובוחרים בהבל זו, לכן הוצרך לעשות אסיפה בעבור שהוא כנגד כל העולם.

לכן בוודאי חובה לתת בחינה אמתית ולהציג את הטוב המדומה בעיני העולם, הוא חמודי העוה"ז ערומה, כי באמת הוא דבר ריק ובטל והוא עצמות הרע, וההתעסקות במצוות ומעשים טובים הרצויים בעיני אלוקים הוא עצם הטוב.

ומה היא הבחינה? נאמר בזה, כי הנה כתבו המחקרים שעל טובה או רעה, לא יאמר טוב או רע, אם לא שיהי הרע מוחלט לעולם, אבל אם הרע הוא זמנית רק על זמן ואחר עבור הזמן תעבור הרע, אינו נקרא 'רעה'. וכן טובה לא תקרא טוב, אלא אם היא נצבת קיים לעולם, אבל אם הטובה היא זמנית, על זמן מיוחד לא תקרא טוב, ולכן נאמר במעשי בראשית 'כי טוב' משום כי דבר אלוקינו יקום לעולם. א"כ בזה בחינה נפלאה היא כי כל חמודי ותאוות העוה"ז לא יכנס תחת סוג 'טוב' אחרי כי הוא רק על שעה וזמן מועט, זולת במה שעובר האדם מן העולם תעבור מעמו כל חמודי (העולם ה)זמני, וכאמרם (אבות ו, ט) שאין מלווין לו לאדם לא כסף ולא זהב וכו', אלא גם בעודנו בחיים חיותו גלגל הוא החוזר בעולם (שבת קנא, ב) היום תהיה עם האדם ההצלחה הזמנית, ולמחר תעשה לה כנפיים ואיננו, והאדם נשאר ריק ממנה, בוודאי לא תקרא טוב, ורק בהפכו רע, כמובן.

אולם קניינים הרוחניים המה המצוות ומעש"ט שעושה האדם, הוא דבר ניצב וקיים לעד, הן בחיים חיותו והן בהיפרדו מן העולם, וכמאמר הנ"ל שאין מלווים לו לאדם וכו', אלא תורה ומצוות ומעש"ט. זה היא בחינה נפלאה כי הוא עצם הטוב.



ובזה מבואר בדברי החכם (קהלת א, ה): "זורח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם". שלכאורה אין אנו יודעים מה מלמדנו החכם, הלא חכמה זו ידועה לכל, זריחת השמש וביאת השמש, אמנם גם הוא נמשך לדבריו הקודמים, כי כל ענייני העולם הזה המה הבל הבלים ואפס ואין, ונתן בחינה לזה, האחת הוא אשר אמרנו, ועוד נוסף על זה, כי האבן הטוב והמועיל

(ב). המילה אינה ברורה בכת"י.

(ג). הכוונה זול ומזולזל.

בכל מקום שהיא תזרח ותיתן נגהה, אולם האבן המזויף והמדומה הנעשה באחיזת עיניים לא תפיץ נוגה אלא במקומה במקום האחיזת עיניים, אבל אם תעבירנה במקום אחר, אז נראה כי הוא דבר שאין בו חפץ.

כן הוא באמת קנין הזמני, הממון וסגולת חמדת הזמני, כי לא תזרח רק במקומה והאדם לא יכובד בה, כי אם במקום שהם, אבל אם יעבור בים והספינה נהפכת והוא נמלט בניקיון שיניים אל ארץ אחרת. אם כי בביתו כסף וזהב, אבל מה יועילו הון ביתו אם במקום שהוא מעבר לים ערום הוא ממנה, ובמה נחשב הוא? לא כן קנין החכמה והבינה, רוח דעת ויראת ה' כבודה ונוגה יפרוש בארבע כנפות הארץ, בכל מקום שהולך האדם לא ימושו ממנו, א"כ היא בחינה נפלאה כי רק קנין הרוחני האחוז בנפש האדם הוא עצם הטוב, וקנין תאוות הזמני הוא טוב מדומה ובעצם הוא רע.

וידוע כי אור השמש הוא שם מושאל לקנין הזמני לעונג ועושר, והם כינויים להצלחת האדם ושרירותו, ע"ד שאמר איוב (לה, כה-כט): "אם אֶשְׁמַח כִּי רַב חֵילִי וְכִי כְּבִיר מִצָּאָה יָדִי: אִם אֶרְאֶה אֹר כִּי יִהְיֶה יָגֵר וְיָקָר הַלֶּךְ: וַיִּפֹּת בַּסֶּתֶר לְבִי וְגו': גַּם הוּא עֹן פְּלִילִי (כי כחשתי לאל מַעַל)". הרי שכינוי הצלחה זמנית הוא אור השמש והירח, וז"ש בחינה, כי ענייני תאוות עוה"ז הוא הבל הבלים כי הוא "זורח השמש", היום תזרח שמש ההצלחה, ועוד מעט "ובא השמש", וגם "ואל מקומו" כשהצלחה במקומו הוא "שואף זורח הוא שם" כלומר רק במקומו.

הרי ביארנו כי עצם הטוב הוא דבר המתקיים לעולם, וכן בהפכו הרע בחינתו אם הוא החלטי אבל בדבר שאינו מתקיים לעולם לא נקרא לא רע ולא טוב.



"אחרי הדברים האלה יתעורר לנו ספק גדול בענין יציאת מצרים, כי האומנם רעת מצרים שהרעו לנו הייתה רק רעה זמנית לכן לא תקרא רעה בעצם, אבל יש לדון על הטובה, על יציאת מצרים אם היא טובה החלטית עולמית, ואז תקרא טובה אמיתית, או הוא רק זמנית על כן לא תקרא טובה אמיתית, אבל מכיון שהקב"ה בעצמו הוציאנו מצרים בוודאי הדין נותן מה שהקב"ה עושה יהי טובה החלטית, ולכן ציווה השי"ת למען תזכר את יום צאתך ממצרים כל ימי חיך (דברים טז, ג) להורות שהטובה תועיל לנו לעולמי עד, כדרש חכמים כל ימי חיך להביא לימות המשיח, וא"כ היא טובה החלטית.

וע"ז דנו רב ושמואל האיך הוא יציאת מצרים טובה החלטית אשר תמשך טובתה עולמית, הלא כאשר נחרב בית המקדש פסקה הטובה כי מה לי עבדי פרעה או עבדי אחשוורוש (ראה מגילה יד, א), על כן בא רב לומר שעיקר ההצלחה של יציאת מצרים היא קבלת התורה שקנינו ביציאה רכוש הנפש, וכאשר האריכו בזה הפרשים, הוא נשאר לנו לעולמי עד, וכמאמר הפייטן: ואין לנו שויר אלא התורה הזאת, וזה שאמר מאי מתחיל 'בגנות', העיקר הוא שמתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו ע"י יצ"מ, שבכל הניסים והנפלאות שעשה

(ד). עפ"י עמוס ד.ו.

(ה). כאן נכתב בכת"י: תוכן הדרוש.

הקב"ה בשדה חם' נטע בקרבנו הכרות אלקות, וגרש מקרבנו כל המידות הרעות וטומאת הע"א שהיתה בקרבנו והוכשרנו לקבל התורה שהיא טובה נצחית, וזה הוא אחד מעיקרי אמונתנו שזאת התורה לא תשתנה ולא תהיה תורה אחרת מאת הבורא יתברך.



ובזה יובנו שלשה כתובים בתורה בפ' שמות (ג, י-יב) נאמר שם: "ועתה לכה ואשלחך והוצא את עמי בני ישראל ממצרים: ויאמר משה אל ה' מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני" ממצרים ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", (א) ויקשה הלא האות של תעבדון הוא מאוחר בזמן, ואם לא יאמינו כי ה' שלחו לא יאמינו ג"כ כי יעבדון, ועי' פירש"י על 'וזה לך האות', אבל הוא דחוק לפי דרך הפשט, (ב) ועל 'וכי אוציא את בני' ממצרים, פירש"י באיזה זכות (והוא מהמדרש), גם בזה יפלא מה אכפת לו למשה באיזה זכות, הכי ח"ו עינו צרה בשל ישראל אם ירצה לפדותם מתנת חינום.

אולם ידוע כי היציאה היתה קודם הזמן (וכאשר הארכנו בדרוש הקודם), וגם ישראל ידעו בעצמם כי אינם ראויים לגאולה בזכותם מצד אחישנה, וכמאמר המדרש [שה"ש רבה על פסוק קול דודי (פרשה ב, ב)] [ג] שישראל בעצמם תמהו, כל מצרים מלאה מגילולים שלנו והקב"ה רוצה לגאלנו.

[אבל גם זה אין תמיהה דאולי שנתמלא[ה] סאת מצרים ברעתם המרובים על כן נתן הדין לגאלם, וכמאמר (דברים ט, ה): לא בצדקתך וביושר לבבך ה' אלוֹקֶיךָ מביאך וגו' רק מרשעת הגוים. אך גם זה לא יישב דעתם, הכי קצרה יד ה' להסיר שעבוד מצרים מעליהם ולתת להם מקום מנוחה במצרים גופא, שגם היא ארץ טובה, וכמאמר הכתוב (בראשית יג, י) כגן ה' כארץ מצרים, ולמה זה יוציאם דווקא ממצרים קודם הזמן].

לכן ירא משה בעבור טעם זה שלא יאמינו לו על היציאה, וע"ז שאל' מרע"ה לא ימלט משתי אלה, או כי תשלחני אל פרעה שיקל מעבודתם וישארו לשבת בארצו, או להוציא את בני' ממצרים, וע"ז טען [טענה] הא' "מי אנכי כי אלך אל פרעה". ואף לפעול אצלו שיקל שיעבודם בלבד. ועוד [טענה]: "וכי אוציא את בני' ממצרים", ופירש"י באיזה זכות, כלומר לא שעינו צרה ח"ו בשל ישראל, אלא הקשה למה זה יעשה כן השי"ת להוציאם ממצרים קודם הזמן הלא אין להם זכות של אחישנה קודם הזמן, ודי שיקל שעבודם וישארו במצרים עד סוף הזמן, שירא" שיעל זה האופן לא יאמינו לו ישראל.

וע"ז השיב לו הקב"ה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, מה שאתה אומר: מי אנכי כי אלך אל פרעה, אינני מבקש ממך שתוציאם בדרך הטבע כי ישמע אליך פרעה ויאמין לך כי ה' שלחך, כי לזה היה צריך בעל מליץ ודברן גדול נשוא פנים שישא פרעה פנים אליך. אלא "כי אהיה עמך" כלומר אינך צריך לכלום לא להמליץ רק שתהיה מרכבה אצלי על ידך, אנכי בעצמי אעשה כל הניסים, אם כן אין נ"מ אם אין אתה דברן כל כך ונשוא פנים, כי היציאה יהיה דרך

(1). היינו ארץ מצרים.

(2). =ביקש.

(ח). =שפחד.

נס. ומה ששאלת: "וכי אוציא את בני ממצרים", הלא די שאקל שיעבודם וישארו תחת יד מצרים, הנה באמת אם כוונת היציאה (לא) ה' רק תועלת הגוף לבד, בוודאי היה די שישארו במצרים ואטול השיעבוד מעליהם ויאכלו פרי ארצה, אבל לא זה הוא המרגוע ולא זו היא המנוחה אלא עיקר היציאה היא רק בשביל תועלת הנפש, וזה אי אפשר במצרים שהיא אדמה טמאה, ואי אפשר קבלת התורה בהיותם בארץ מצרים ערוות הארץ, וההכרח להוציאם ממצרים, כדי שיוכלו לעבוד את ה' היינו קבלת התורה. (א) וז"ש: "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך" שלא יהיה ספקות אצל ישראל אם אתה הוא גואל אמיתי מפי ה', (ב) ובעבור הטענה שיוכלו לישאר במצרים וכו"ל, תאמר להם: "בהוציאך את העם ממצרים", כל תכלית היציאה הוא רק לעבוד את האלקים על ההר הזה, וזה אין אפשרי שישארו במצרים שהיא אדמה טמאה, וא"כ בוודאי יאמינו לך.

וא"כ כיון שנתבאר שכל תכלית יציאת מצרים היתה הטבת הנפש לקבלת התורה והיא נקראת טובה אמיתית ועולמית, שפיר אמר רב שהשבח האמיתי של יצי"מ הוא מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו.



ושמואל אמר עבדים היינו, הורה לנו שגם טובת הגוף שהוציאנו לחירות מלבד קבלת התורה היא טובה אמיתית ונצחית, ואף שלאחר החורבן שלטה עליהם שעבוד מלכויות אחרים, והוא שבאמת יש לחקור, שהנה שבט לוי ידוע שעליהם לא היה שעבוד הגוף של חומר ולבנים כדאיתא במדרשות, וגם במצרים עבדו את ה' ולא פסקה תורה מהם, א"כ לא הועיל להם כלל יצי"מ שהרי גם מקודם לא היה עליהם שום שעבוד, לא שעבוד הגוף ולא שעבוד הנפש, אבל באמת כאשר נעין בעיון היטב דקה מן הדקה גם להם הועיל יציאת מצרים, והנה באמת יש להפליא למה מצרים לא הטילו שום שעבוד על שבט לוי לא בגוף ולא בנפש. והנראה משום דידוע מספרי אמת כי כל הכוחות של העולם וכל הווייתם וקיומם בעולם הוא רק משום שיונקים משפע מקור הקדושה ממעין היוצא מקדוש פאר מקדושים הוא הויה ב"ה אשר אין קץ ותכלית לקדושתו, וכמאמר קדושים תהיו וגו' כי קדוש אני ד' וגו' (ויקרא יט, ב).

והנה גם הטומאה ידוע כי אין לה הויה וכח כ"א (-כי אם) כאשר גם היא תמצא מקום לינק מהקדושה. [וז"ל אור החיים בסדר שלח (במדבר יד, ט) על הפסוק כי לחמינו הם: "כי כל נברא יש בו ניצוץ קדוש, ואפילו בנבראים בלתי טהורים, והאנשים הרשעים, וגם בס"מ הרשע, אין מהם שאין בו חלק החיוני שהוא בחינת הטוב שהוא דבר המעמיד שזולתו לא יתקיים כל דבר, ובהפרד ניצוץ החיוני ממקומו יתבטל ויאבד כל הבנין, עכ"ל"]. וכאשר לא תמצא מקום לינוק מהקדוש תתבטל מכל וכל, וזהו סוד כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו (ראה סוכה נב, א), שהטומאה מטבעה להתקרב אל הקדושה וע"כ נמצא בגמ' כמה מעשים שאירע לצדיקים שהתגבר יצרם עליהם יותר משארי אנשים בינונים משו שבהם הקדושה יותר, מרצון הטומאה להתדבק בהם, על כן כתבו חכמי המוסר שהרשע כאשר עושה מצוות ורוצה להתקרב אל

הקדושה, בלא תשובה כדת, נותן בזה כח וחיות אל הטומאה, ואין רצוני להאריך עוד יותר, כי מפורסם זה יותר ויותר בכל חכמי המוסר והאמת.

לכן אפשר לומר, שלכך לא רצו פרעה ועמו שיצאו ישראל מארצם, שכאשר היו ישראל במצרים היה עמהם מקור הקדושה וכאשר נתקלקלו אז נתחזק בזה כח טומאתם שהיא ערות הארץ מקור הטומאה, ועל כן ראו שטוב להם להניח שבט לוי שלא לשעבד אותם ויעסקו בתורה ובמצוות שאז יינק הטומאה מכח קדושתם שאם גם המה יתבטלו מקדושתם הלא אז גם טומאתם לא יהיה להם שום כח וחיות, על כן משה רבינו כאשר רצה להתפלל אל ה', לא התפלל בתוך ארץ מצרים ונאמר (שמות ט, כט): "כצאתי את העיר אפרוש כפי אל ה'", בעבור שלא רצה ליתן כח וחיות לטומאת מצרים. וא"כ אפי' שבט לוי שעסקו בעבודה גם בהיותם בארץ מצרים לא היה להם נחת רוח, כי בעבודתם ובהתגברות טהרתם ובסבת קלקול הדור ינקה כח הטומאה מקדושתם אחר כי לא היה בכח כל ישראל להתגבר על הטומאה ולהעבירם מכל וכל.



והנה כאשר עשו ישראל הקרבן פסח ומסרו נפשם ע"ז כידוע, בזה בררו כל כוחות הקדושה שנתנו כח בטומאת מצרים. וזהו אפשר סיבת (הגש"פ) "ועברתי בארץ מצרים, אני ולא מלאך, אני ולא שרף וכי'", ויש להבין באמת מפני מה לא שאל הקב"ה יתברך, מלאך ושרף להוציא בני ישראל ממצרים. אלא הוא הדבר שדברנו באשר שידוע שהכלל מושך אליו את הפרט, דלפי דעת הקדמונים יסוד האש הוא למעלה מכל היסודות על כן מטבע כל אש למשוך למעלה בעבור שהכלל מושך אליו את הפרט, גם כאשר נעביר נר דולק אצל תנור אש, תכבה הנר, והוא בעבור שאש התנור נגד הנר ככלל אל הפרט על כן תמשך אליה ולא ישאר מהפרט, כן אפשר ואולי זה כוונת ועברתי אני ולא מלאך באשר שהשי"ת מקור הקדושה והוא בעצמו יתברך עבר בארץ מצרים משך אליו כל כוחות הקדושה שהיו נבלעים בתוך טומאת מצרים. [וז"ל אור החיים (שם): "גם אמרו (שער הגלגלים פ"ח) כי בחינת הקדושה בטבעה להמשיך מינה כאבן השואבת ובה תשכיל להבין מאמרם ז"ל (שבת לד א) שאמרו יהיב ביה עיניה ונעשה גל של עצמות והבן. ועל פי הדברים יכוין אמרו אל תיראו וגו' כי לחמנו הם וחזרו ופירשו מין הלחם שאנו אומרים הוא סר צלם מעליהם והוא ניצוץ המחיה אותם כבר הוסר מעליהם, ועוד וה' אתנו שהוא בחינת כללות הקדושה ובה נעשה כאבן השואבת לכל ניצוצין המחיים אותם ונאבדים כלם יחד", עכ"ל. הנצרך לענגנו והוא ממש כדברינו].

ועל כן מצאנו באשר שיצאו ישראל ממצרים והוציאו ממנו כל כוחות הקדושה, נתרפה גם כח הטומאה במצרים עד היום הזה, וזהו אפשר סוד וינצלו את מצרים ואיתא (ברכות ט, ב) פלוגתא חד אמר כמצודה שאין בה דגן, וחד אמר כמצולה שאין בה דגים ור"ל מ"ד כמצודה כוונתו על התנצלות מצרים מן רכוש הממון. ומ"ד השני כמצולה שאין בה דגים כוונתו שעשוהו

ריק מכל כוחות הקדושה שהיו נבלעים בה<sup>ט</sup>, משום דידוע דדגים שבים אין מקבלין טומאה לעולם<sup>י</sup>, והבן כ"ז.

על כן גם לשבט לוי הואיל מאוד יציאת מצרים שיהיה עסקם בעבודה, עבודה טהורה וזה שאמר הבעל המגיד: ואפילו כולנו חכמים וכו', כלומר אפי' היינו כולנו חכמים אף לבד שבט לוי במצרים<sup>א</sup>, מ"מ מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים שהיציאה היתה סיבה לברר כוחות הקדושה ושיהי עבודה טהורה להשי"ת.

היוצא מזה, דבמצרים לבד שעבדים היינו, ועבדו את מצרים בגשמיות, אלא גם עבדו ונשתעבדו גם לרוחניות. וזה אפשר שכונן שמואל ואמר עבדים היינו - מכל וכל, ובמה שהועיל שגם היציאה חירות הגוף הוא תועלת לנו עד היום הזה, באר זה ר"נ היטב במאמר ר"נ לדרו עבדו.



ובמאמר הזה של ר"נ שאמר לדרו עבדי<sup>ב</sup>, עבדא דמפיק ליה מרי' לחרות וכו', יש להעיר טובא מאי כוונתו בזה, וכי בלא דרו עבדי' לא ידע ציור מה דבעי לאודויי ולשבוחי. ועוד מאי זה דדייק ויהיב לן כספא ודהבא, וכי בלא נתינת הכסף והזהב לא בעי לאודויה ולשבחיה עבור החירות גופא שהוציאנו, ואי להגדיל את הנס שהשיגו ישראל מצרים כסף וזהב, הא זהו סותר למאמר הגמ' בברכות שהבאנו בדרוש הקודם, מאמר ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, שלא נחשב לישראל שאלת כלי כסף וזהב ממצרים, מדהוצרך האלוקים ית' לבקש בבקשה מהם שישאלו.

והנה בספר עמק יהושע ח"ש (-חלק שני) (דרוש יא) גם הוא עמד על המאמר הזה, וקצת מהדקדוקים מתיישבים לפי דבריו, אולם בהתחבר ביאורי עם באורו יהיה יוצא המאמר לאור מדויק מאוד, ולכן לשלימות הענין אעתיק ג"כ דבריו, וז"ל: אך דעדיין צריך לבאר מה דא"ל ר"נ לדרו עבדו עבדא דמפיק לי' מרי' לחרות, דלמאי שאל זאת ר"נ מדרו עבדיה. ועוד יש להבין במאי פליגי רב ושמואל, שרב סובר מתחילה עובדי כו' ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, ושמואל אמר עבדים היינו, דהעיקר הרגשת הנס הוא מה שצריך להרגיש יותר דהיינו מה שבתחילה עובדי וכו' ועכשיו קרבנו וכו', אך הטעם מה ששמואל אומר בעבדים היינו אותם שאינם בני דעת, שזה מבינים ומרגישים כולם, ואפילו שאינם מרגישים ההנאה וההתפעלות של הנאת הנפש במה שקבלנו עלינו עול התורה והמצוות, וע"ז אמר שמתחיל עבדים היינו, שזה יבינו וירגישו כולם, ויתבאר זה עפ"י מאי דרמינן בפ"ק דכתובות (יא, א) אמר רב (יהודה) [הונא] כו'<sup>ג</sup> מאי קמ"ל דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם שלא בפניו, מהו דתימא כו'

(ט). א.ה. ראה כיסוד זה בשיעורי הנודע ביהודה על מסכת ברכות (ט, ב נדפסו בספר הזכרון עדות ליוסף).

(י). א.ה. ראה מתני' כלים (יז, יג) כל שבים טהור וכו'.

(יא). א.ה. כוונת רבינו לבאר דאף אם כולנו חכמים מבני שבט לוי, מכל מקום מצוה לספר ביצי"מ על תועלת הקדושה שזכינו לה ביציאת מצרים.

(יב). גמ' כתובות (שם): "אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קמ"ל? דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא: זכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לאדם שלא בפניו. מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא נחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא נחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן - זכות הוא לו".

בהפקירא ניחא ליה דהא קיי"ל דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה קמ"ל כו'. וכתבו התוס' דאע"ג דרבנן פליגי אר"מ בפ"ק דגיטין (ד' יג), לא פליגי אלא משום דסבר דאעפ"כ ניחא לי' לעבד שיצא לחירות, אע"ג דמפסיד מצד זה שנתחייב במצוות ועבדא בהפקירא ניחא לי', אעפ"כ ניחא לי' החירות משיעבוד העבדות יותר, עד שמחמת זה מתרצה אף להתחייב במצוות אח"כ, אף שחוב הוא לו, ור"מ פליג ואמר ששחרור לעבדים הוא חוב שאינו כדאי לו לצאת לשחרור אע"פ שמשוחרר מעבדות אעפ"כ לא ניחא לי' להתחייב במצוות יותר, דעבדא בהפקירא ניחא לי' שמותר בשפחה וזילא לי' ושכיחא לי' כו', ורוצה בעבדות יותר. אבל בהאי סברא דהפקירא ניחא לי' כו"ע מודו עיי"ש.

ועל כן אמר רב דצ"ל מתחילה עובדי ע"ז כו', שזהו העיקר מה שצריך להודות וכ"ת דלא כו"ע חכימי להבין אשר עול התורה והמצוות טוב לנו מאוד, וכמו שאומר הרשע: מה העבודה הזאת לכם, מה הטורח הזה שאתם מטריחים עלינו בכל שנה ושנה (ירושלמי פסחים ז' ד), ע"כ פי' שעול המצות נחשב לו לעבודה ולמלאכה גדולה כו', וא"כ לאותם שאינם מבינים תענוג התורה והמצוה אינם שמחים אפי' במה שיצאו מעבדות לחרות כמו דסבר ר"מ דשחרור לעבד חוב הוא לו מחמת דזילא לי' שכיחא לי' כו'.

ושמואל אומר עבדים היינו, כמו רבנן דר"מ, דאעפ"כ זכות הוא לו מחמת שנפטר מעול השעבוד וע"כ אומר עבדים היינו.

ועל כן שאל ר"נ מדרו עבדי', עבדא דמפיק לי' מרי לחרות כו', ואמרין בב"ק (ד' סד) (צו, א) אימר אמר ר"נ כגון עבדי' דמרקיד כו' ואעפ"כ אמר בעי לאודויי ולשבוחי, וע"כ פתח ואמר עבדים היינו, וע"כ אמר ויהיב לי' כספא ודהבא, דאל"ה דלמא ירגיש שהוא חוב מחמת שמפסיד מזונות כמו דאמרין בב"ק (שם) דאמר ר"נ עבדא נהום כריסיה לא שווי, כגון דרו עבדי', וא"כ חוב הוא לו, ועיין בגיטין (יב, א) אם אמר לו צא מעשי ידיך כו', ובתוספות (שם), ובירושלמי פ"ק דגיטין (א, ה): ר' חייא בר בא, הגע עצמך הרי שהיה עבד של קצין חוב הוא לו, וע"כ אמר ויהיב לי' כספא ודהבא, וכיון ששמע זה בעי לאודויי ולשבוחי, וע"כ פתח ואמר עבדים היינו, ודו"ק עכ"ל.



ואם כי דבריו מתוקים ודפח"ח, אמנם זהו בזמן שביהמ"ק היה קיים שישראל היו בני חורין שפיר איתא לדבריו, אבל לאחר החורבן שישראל נשתעבדו לאומות העולם, א"כ לאותם שאינם מבינים מעלת העבודה והמצוות, וגם חירות לית להו כמו בזמן שמואל, א"כ מאי מהני אמירת עבדים היינו, ובחינת דרו עבדיה מאי מהני לי' כיון שהמשל אינו דומה לנמשל, מכיוון שעתה אינם בני חורין.

לכן לכך תטה לדעתי, ואזניך תשמע אמרי פי, מה שאומר בפירוש המאמר, אשר רק בחינתם הי' בזמנם לאחר החורבן בזמן שלא היו בני חורין ומסובלים בשעבוד מלכויות וכאשר ביאתי לעיל, ומאמר זה בא להשלים הביאור, ודעת שמואל דאפילו בזמן שאחר החורבן יש להודות לד' ולומר לשמו על שהוציאנו ממצרים מעבדות הגוף לחירות, והוא עפ"י מה שידוע כי כל מה

שקנה עבד קנה רבו, ואם יקרה שירצה אדון ליתן לעבדו מתנה, אפילו אם כל הון ביתו יתן לו אינו כלום כיון שהוא וכל מה שיש לו הכל לרבו, וא"כ אין לזה תקנה כי אם כאשר יוציא רבו אותו לחירות, וא"כ סיבת המתנה שהוא עיקר כוונת רבו הכריחו להוציאו לחירות, והחירות הוא טפל להמתנה, והנה כאשר העבד ירצה [להודות] לרבו על טובתו זאת, יש לחקור אם צריך להודות לו רק על המתנה בלבד, אבל לא על השחרור כי הלא זה לא הי' כוונת רבו, או מכיוון דממילא הוכרח רבו לשחררו בעבור המתנה והגיעה טובה להעבד ממילא גם העבד מחויב להודות לרבו גם עבור השחרור.

ויהיה חקירה זאת נפקא מינה גם לדידן, דהנה ידוע דהשי"ת רצה ליתן לנו מתנה טובה היא התורה הנחמדה מזהב ומפז רב, וכמאמר כי לקח טוב נתתי לכם (משלי ד, ב), וכמאמר ממדבר מתנה (במדבר כא, יח), וזה לא היה אפשר כי אם כאשר יוציאנו לחירות מיד פרעה. והוציאנו ממצרים וכאשר הקדמנו ואנחנו באים להודות לד' רק על תורתו, אבל חירות ממילא הוכרח להיות, או כיון דממילא קיבלנו טובה עי"ז גם לגוף צריכים אנו להודות גם על חירות הגוף וזוה הענין עיין רב נחמן ובא לברר מתוך דרו עבדיה, ואמר לי' עבדא דמפיק לי' מריה לחירות משום דרוצה ליתן כספא ודהבא, ואי אפשר שיחול המתנה כי אם שיוציאו לחירות מאי בעי למימר אי בעי להודות רק על המתנה בלבד או גם על החירות, וא"ל דרו בעי לאודויי ולשבוחי, היינו שתי פעמים, גם על החירות משום שהיא היתה סיבה להמתנה, ועל כן פתח ואמר ר"נ עבדים היינו, כלומר שגם עלינו לשבח אף בזמנו בדורו של ר"נ שהיה עליהם שיעבוד מלכויות בכל זאת בעבור ששחרור הגוף והיציאה לחירות היתה סיבה אז לקבלת התורה הוא תורה התמימה, ובעינין [נמי] להודות לשם ה' גם על חירות הגוף לעולם, והענין נחמד ונעים בעזהשי"ת ויהיה בעזרתנו להביא ב"ב גואל נפשינו אמן.





הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל  
ראש ישיבת ברנוביץ, בעל קובץ הערות

## חצי שיעור בבל יראה

בביצה (ב, א) יש מחלוקת ב"ש וב"ה, ב"ש אומרים שאור בכזית וחמץ בככותבת, וב"ה אומרים זה וזה בכזית. מקשים האחרונים אם נימא שעל בל יראה לא לוקים דהוי ניתק לעשה, א"כ מאי נפ"מ, הרי בלא"ה אסור מטעם חצי שיעור\*.

ותירץ השאגת אריה (סי' פא) דעל בל יראה אין איסור חצי שיעור, דבשלמא באכילה חזי לאיצטרופי בתוך כדי אכילת פרס, אבל בבל יראה לא שייך זה, שאם יצטרף עוד חצי שיעור והמחצית הקודם יהי' קיים הרי לא יעבור בגלל מה שהי' לו כעת אלא בגלל אח"כ, ואם יאבד את החצי כזית ומיד יקנה חצי זית אחר לא יצטרף ב' חצאי הזית, ולפיכך באיסור בל יראה מותר וחצי שיעור.

אולם תירוץ זה תלוי בחקירה מהו הביאור בחזי לאיצטרופי, אם זה הגורם של האיסור או שזה רק סימן, ונפק"מ באוכל חצי זית ברגע האחרון של יוהכ"פ שאינו ראוי להצטרף לעוד חצי זית, ואם זה רק סימן א"כ גם בכה"ג אסור. ומהשאגת אריה הנ"ל מוכח דס"ל שזה מה דחזי לאיצטרופי הוא גורם של האיסור, ולא הוי רק סימן דאם זה רק סימן א"כ לא יתכן תירוץ השאג"א. ועיין צל"ח ריש ביצה.

ושמעתי עוד תירוץ, דבכל מקום שיש מלקות אמרינן שהשיעור שהתורה נתנה הוא על עונש דפחות אין עונש אבל איסור יש, אבל בלאו דבל יראה דאין מלקות דהוי ניתק לעשה כדאיתא בפסחים (צה, ב) א"כ בע"כ צ"ל שהשיעור שנתנה התורה הוא על עצם האיסור. ולפי תירוץ זה יוצא שלפ"ד הרמב"ם בפ"ג מהל' חמץ ומצה דפסק שהקונה חמץ בפסח לוקה א"כ צריך להיות שחצי שיעור אסור בבל יראה.

ואף אם נימא דלא כהרמב"ם והוי לאו הניתק לעשה, מ"מ במכות (טו, ב) נחלקו ר"י ור"ל בלאו הניתק לעשה אם תלוי בקיימו ולא בביטלו ולא ביטלו. וא"כ לדידי' היכא דאינו יכול לקיים העשה חייב מלקות. נמצא דצריך את השיעור למלקות וחצי שיעור יהי' אסור.



\* כתבי תלמידים. מאוצרותיו של אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, שכנסם במסגרת אסיפת החומר לספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון, ת.נ.צ.ב.ה. וימליצו טוב בעדינו. כאן המקום לציין כי בספר הזכרון הובאו מחידושי רבינו עמ"ס חולין, עיי"ש. דוד לוי.

א). בעיקר הקושיא ראה עוד בפנ"י (פסחים ז, ב), מצפה איתן (ביצה ב, א), תורת חסד (נה, א), פמ"ג בספרו תיבת גמא (נשא, אות ד'), צל"ח (פסחים כט, ב), חכם צבי (סי' פו, הביאו המקור חיים לנתיבות תמב, ז), דגול מרובה (שם), אבן האול (פ"א מחמץ ה"ז), פר"ח (תסז, ד"ה נשאלתי). וראה עוד במאמרו של רבי יעקב גיימן זצ"ל (ירחון האוצר קובץ לו).

הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל\*

מראשי ישיבת חברון, בעל בית אהרן

## בגדרי לאו דבל יראה ובל ימצא

### א.

ר"מ פ"ד מהל' חמץ ה"א: כתוב בתורה ולא יראה לך חמץ יכול אם טמן אותו, או הפקיד אצל עכו"ם לא יהי' עובר, ת"ל שאור לא ימצא בבתיכם [אפילו הטמינו או הפקידו]. עיין בכ"מ שכתב דמקרא ד'ולא יראה' ממעטינן טמן ומקרא ד'לך' הוי ממעטינן הפקיד. ודבריו תמוהים לכאורה, דאיך מועיל מקרא דלך [למעט] הפקיד, ואדרבא מקרא ד'בבתיכם' משמע דרק כשהוא ביתו ולא כשהוא ברשות אחרים.

ונראה לפרש דמקרא ד'יראה לך' משמע דהחפץ יהי' בגלוי לפניו, שהוא יראנו. אבל בהפקיד אצל עכו"ם לא קרינן בי' לא יראה לך דהא אינו גלוי לפני ישראל. והוי כמו הטמין. והנה בהפקיד אצל ישראל קרינן בי' ולא יראה לך, אע"ג דאינו גלוי לפני הבעלים. מ"מ כיון דהוא נראה לפני ישראל קרינן בי' לא יראה לך. דמה שכתבה התורה 'לך' [-בלשון יחיד] אין הכוונה לכל אדם פרטי מישראל, אלא הוא ענין כללי דלשון 'לך' כולל הכלל כולו. וכוונת התורה שלא יראה חמץ לפני בני ישראל, ולכן בהפקיד אצל ישראל קרינן בי' ולא יראה לך, דהא נראה חמץ בגבול ישראל, וכיון דהוא הבעלים - הוא עובר, משום דעליו מוטל לבערו.

וראייה לכך דבמקום שכתבה התורה לשון פרט הכוונה היא להכלל (כלל) [כולו] שסימנה אותו התורה בלשון יחיד. נראה מדברי התו"כ פ' בהר (פרשה ב' סופ"א אות ה'). דאיתא שם\*, מנין שכל יחיד חייב לתקוע, שנאמר תעבירו שופר בכל ארצכם. ונראה הכוונה, דבקרא כתיב והעברת שופר תרועה בחודש השביעי, והכוונה שהמצוה היא על הכלל להעביר שופר תרועה, ומנין שיש חיוב על כל יחיד שנאמר 'תעבירו' והיינו (דכיון) [דאף] דהתורה כתבה בלשון רבים הכונה לכל יחיד ויחיד.



\* העתקה מכת"ק. מתוך מחברת חידו"ת בענייני מסכת פסחים. מחידושי רבינו אלו זכינו לפרסם בירחון האוצר (קובץ נ"א) מאמר נוסף בגדר תקנת בדיקת חמץ בספק בדיקה ובתרת דסתר. במסגרת ההדרה שעיקרה ע"י הרב משה אהרן שליט"א, הושלמו ציונים, נעשתה חלוקה לקטעים ופתיחת ר"ת וודאיים, מאחר ופיענוח כתב היד לא היה מושלם נעשו תיקוני לשון קלים והשלמות, רובם במוסגר כמקובל.

חידושים אלו היו באוצרותיו של אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל. שכנסם במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] על מנת להציב שם ושארית לע"נ ידידו ורעו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד, תלמיד ישיבת כנסת ישראל - חברון. כאן המקום לציין, כי בספר הזכרון הובאו חידושים נוספים מכת"י רבינו זצ"ל. ויהי רצון שיהיו הדברים לע"נ ות.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

(א). ז"ל התו"כ: "תעבירו שופר בכל ארצכם, מלמד שכל יחיד חייב".

(ב). א. ה. מוכיח את דבריו באופן זה, שהרי נאמר והעברת, ולמה כתוב תעבירו בלשון רבים, אלא מכאן למדו בתו"כ

## ב.

ועפי"ז יש ליישב מה שמנה הר"מ לאו דבל יראה ובל ימצא לשני לאוין, וגם לוקה שכתב. ולכאורה הא שיטת הר"מ היא דבמקום שכפלה התורה הלאו אינו נחשב רק ללאו אחד.

והנה י"ל ד'ולא ימצא' יש בו ענין חדש, והיינו דאף בחמץ שאינו שלו רק קיבל עליו אחריות עובר (פסחים ה, ב), והוא איסור חדש משום דהחמץ מצוי אצלו, ושם לא יעבור בבל יראה רק בבל ימצא. אך מלשון הר"מ (חמץ ומצה פ"ד ה"ג) משמע דולא ימצא אינו איסור חדש, אלא דע"י קבלת אחריות נחשב כמו שהוא שלו, ומהאי טעמא אף בייחד לו בית עובר, משום דהוי (משלם) [כשלו] ולפי"ז אפשר דיעבור גם בבל יראה.

אכן לפי דרכנו י"ל דהם שני ענינים דלאו דבל יראה הוא ענין כללי משום דיש חמץ אצל בן ישראל. ואיסור לא ימצא בבתיכם הוא ענין פרטי, ומשום דהתורה כתבה אותו בלשון רבים הכוונה היא לכל אחד ואחד מישראל ומשור"ה נחשב לשני לאוין.

אך עיין בכ"מ שכתב דבחמץ טמון אינו עובר בבל יראה. ולפי"ז א"ש בפשיטות דבל יראה יש בו ענין חדש, והוא מה שהחמץ הוא בגלוי, ובל ימצא הוא על עצם מציאות החמץ. ולכן עובר בשני לאוין משום דיש בו שני עניינים. וכן משמע מלשון הר"מ בסה"מ מ' ר"א ז"ל: הזהירנו שלא ימצא חמץ ברשותנו ואפילו לא נראהו.



## ג.

ועפי"ז יש להבין דברי הגאונים שהביא הרא"ש (פסחים פ"א ס"ד ד'), וז"ל: יש מן הגאונים שאמרו ישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי, או אצל ישראל חבירו וקיבל עליו המפקיד אחריות הנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד וכו'. ומשמע מזה דבלא קיבל עליו אחריות אז המפקיד חייב, וקשה דמאי שנא ישראל מעכו"ם, דאם בעכו"ם ממעטינן מקרא דבתיכם גם בישראל נמעט מקרא דבתיכם. והטעם י"ל דבלא קיבל עליו אחריות חשיב בבתיכם דרשות הנפקד קנוי למפקיד, רק בקיבל עליו אחריות חשיב כמו שה[חמץ קנוי לנפקד] דכיון שהוא [שולט עליו חייב עליו].



שהמילה והעברת בלשון יחיד הכוונה לכלל ישראל, וא"כ יש לשאול מה דינו של יחיד. על זה עונה בתו"כ שתעבירו הכוונה לכל יחיד. א"כ גם בלאו דלא יראה לך, הגם שכתוב בלשון יחיד, הכוונה לכלל.

ג. ז"ל הרמב"ם (ה"ג): "גוי שהפקיד חמצו אצל ישראל אם קבל עליו ישראל אחריות שאם אבד או נגנב ישלם לו דמיו הרי זה חייב לבערו והאיל וקבל עליו אחריות נעשה כשלו וכו'".

ד. שוב ראיתי דקיבל עליו אחריות קאי גם אם יפקידו אצל נכרי. וכן משמע בטור ס' ת"מ ועיין בב"י שם.

ה. א.ה. ראה בקצוה"ח (קפט, א) שהאר"י ביסוד זה שמקום הפיקדון קנוי למפקיד.

## ד.

ועל פי הנ"ל נראה דבאמת מקרא דבבתיכם למעט אף בהפקיד אצל ישראל, אלא דבהפקיד אצל ישראל עובר משום לא יראה לך וכל איסור זה לא בעינן בתיכם, אבל בהפקיד אצל עכו"ם ליתא לאיסור דבל יראה דלא קרינן בי' לא יראה לך, (אא"כ) [אם כן] אינו עובר לגמרי, דהא (ד)בקיבל עליו אחריות עובר הנפקד ולא המפקיד, אע"ג דהממון שייך להמפקיד.

[אלא] י"ל דכיון דבל יראה הוא ענין כללי. לפי"ז סיבת החיוב אינו מצד שהחמץ שלו אלא החיוב הוא כללי משום שנמצא אצל בן ישראל, רק התורה לא הטילה לבער חמץ אחרים. ולכן החיוב חל על כל בעלים לבער החמץ שלו.

ולפי"ז י"ל דבמקום שהחמץ הוא ברשות אחרים, והנפקד יש לו שייכות להחמץ אז החיוב על הנפקד ולא על המפקיד, ואינו מחויב לראות אם הנפקד ביער החמץ או לא, (וכ"ד) [וכל זה] הוא לאיסור בל יראה, אבל בל ימצא דהוא ענין פרטי ודאי הדין חל על כל אחד ואחד רק המפקיד אינו עובר משום דלא קרינן בזה בבתיכם.

## ה.

והנה הרא"ש (שם) נחלק על דברי הגאונים, וכתב דבחמץ שלו עובר אפילו ברשות אחרים, והא דממעטינן במכילתא (מסכתא דפסחא פרשה י') מקרא דבבתיכם חמצו של ישראל ברשות נכרי, מיירי בנכרי שהלווה לישראל על חמצו, אבל בסתם פקדון קרינן ביה ביתו, כיון שהשאלו הנפקד לשמירת ממנו.

והגר"א בביאוריו תמה על דברי הרא"ש דאם איירי בהרהינו אצלו ואמר לו מעכשיו, א"כ יקשה מרישא דחמצו של נכרי ברשות ישראל אינו עובר, דאמאי אינו עובר עליו הא החמץ נעשה של הישראל למפרע.

ונ"ל דכונת הרא"ש, דאיירי בשמשכן החמץ לנכרי ואמר לי' אם לא אפדה עד זמן פלוני יהי החמץ שלך מעכשיו ואח"כ פרעו. ואפ"ה מיעטה התורה מקרא דבבתיכם. והיינו משום דלא דמי לפקדון דשם קרינן בי' ביתך כיון שהחפץ מונח לצורך הבעלים קרינן בי' רשותו. אבל אם הניחו בתורת משכון, בוודאי דמעכשיו נמצא דהעכו"ם זכה בחפץ על תנאים אלו, ונמצא דהחפץ מונח ברשותו לטובתו ולצרכו ולא לצורך הבעלים, ולא קרינן בי' ביתך כיון שמונח ברשות הנכרי לצורך הנכרי.

ולפי"ז א"ש, דברישא איירי בישראל שהלווה לנכרי על חמצו ואח"כ פדה [הנכרי, דבעל] המקום דאינו עובר דאף שהוא ברשותו אבל מ"מ אין משלו. וזה נכון בע"ה.

והנה יעויין בר"מ פ"ד ה"ה שחולק על הרא"ש, וס"ל יותר מזה, דאף ד'מעכשיו', בעינן שיגיע הזמן קודם הפסח. ולפי"ז יקשה דברי המכילתא.

(1). ז"ל: "ישראל שהרהין חמצו אצל הגוי אם אמר לו אם לא הבאתי לך מעות מכאן ועד יום פלוני קנה חמץ זה מעכשיו הרי זה ברשות הגוי ואותו החמץ מותר לאחר הפסח, והוא שיהיה אותו זמן שקבע לו קודם הפסח".

## ו.

ונראה דהר"מ מפרש דברי המכילתא כפשוטו, אלא דס"ל דהגמ' חולקת על המכילתא. וז"ל המכילתא כפי שהובאה ברמב"ן על התורה (שמות יב, יט): בבתיכם למה נאמר וכו', יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אע"פ שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו וכו'.

ונראה ביאור הדברים, דמקרא דבבתיכם ממעטינן חמץ של ישראל ברשות נכרי, דאע"ג דהחמץ שייך לישראל מ"מ לא הטילה עליו התורה [לבערו] שכל ברשות אחרים [אי"צ] לבערו והוי כמו אינו יכול לבערו משום שהנכרי יכול לעכב עליו רשותו שלא יכנס לתוכו. ומזה נלמד בכש"כ בחמץ של נכרי ברשות ישראל דאע"ג שהוא ברשותו מ"מ (הוי) [הרי] אינו יכול לבערו משום שהממון שייך לאחרים. וכמו כן בחמץ שנפלה עליו מפולת (פסחים ח, א) דהוי בגדר אינו יכול לבערו.

והא דבעינן למעט חמץ של נכרי ברשות ישראל, י"ל דהמכילתא לא ס"ל כלל ההיקש דלא ימצא ללא יראה. ואי לאו הך טעמא הוי מחייבין גם בחמץ של נכרי, או דאיירי בקיבל עליו אחריות [ו]ס"ל כר"ש דגורם לממון כממון דמי (שם ה, ב), דרך דממעטינן משום דהוי בגדר אינו יכול לבערו משום שהוא ממון אחרים. ולפי"ז חולקת הגמ' שלנו על עיקר דברי המכילתא, דלפי דברי המכילתא גם בקיבל עליו אחריות פטור, וגם לפי דברי המכילתא לא בעינן כלל למעט חמץ של אחרים. וזה ברור.

ועיין בגמ' (ה, ב) דבעי קרא למעט גם עכו"ם שכיבשתו. ובתוס' (ד"ה משום) הקשו דמאי שנא הכא דבעי קרא ובעלמא לא בעינן קרא.

ועל פי הנ"ל נראה דאי לאו קרא הוה אמינא דמה שמיעטה התורה חמצו של עכו"ם הוא משום דהוי בגדר אינו יכול לבערו, משום שהעכו"ם לא יניחנו, ולכן בעכו"ם שכבשתו הי' עובר, משום דהוא שולט על רשות העכו"ם. ולפי דברי המכילתא נראה דבעכו"ם שכיבשתו יעבור אף בחמצו של עכו"ם, דהא הוי בגדר יכול לבערו.



# אוצר הזמנים

עניינים הקשורים לשביעית בפסח ♦ בדין בדיקת חמץ בבית הכנסת ♦ ביטול  
בפה או בלב ♦ דין ביטול והנאה לאחר הפסח בחמץ שאינו נגיש לבעליו ♦  
דין הכשרת השיש, ושימוש בו בפסח

בדין מצה של טבל ♦ אפיית מצת מצוה בערב פסח לאחר חצות  
♦ המקבל על עצמו לסיים מסכת אם מועיל סיום מסכת מהירושלמי ♦  
אור הראשית בקרבן פסח הנאכל על השובע ♦ חגיגת י"ד – הבנת כוונת  
התורה בזה ♦ במה מטבילים את הכרפס ♦ אכילת אפיקומן אחר חצות ♦  
ביאור בדרך מחודשת על המשנה הראשונה במסכת ברכות, ובעניין תנאי  
האבנ"ז באכילת אפיקומן ♦ תכלית יציאת מצרים הוא סיפור היציאה  
עצמה ♦ ההלל במעגל השנה  
♦ יום הנף כולו אסור ♦



הרב דוד בהג"ר יצחק קולדצקי

מח"ס תורת המועדים

מודעין עילית קרית ספר

## עניינים הקשורים לשביעית בפסח

### חמץ של שביעית האם מותר לשרפו בשריפת חמץ כשיכול למכרו לגוי

מי שיש לו חמץ של שביעית האם הוא רשאי לשרפו בשריפת חמץ [כמבואר בפסחים דף י"א: לענין תרומה, וכ"כ לענין שביעית בק"ס פ"ז מהל' שמיטה], ואין צריך לדקדק לשרפו דווקא ברגע האחרון, אלא כל שלא ימצא לו אוכלים יכול לשרפו [כמבואר בפסחים שם דף י"ג. והטעם בזה ביארו תוס' שם (לפי מה שביארו בשיעורי ר' שמואל מכות דף י"ד: ד"ה דאתמר) שכל שאין לזה אוכלים אינו חשוב שמפסידה במה שמבערו שהרי זה חשוב כמחולל ועומד].

אלא שיש לדון שאם הוא יכול למכרו לנכרי ועי"כ הוא ימנע מלכלות פירות שביעית, שבכה"ג יהיה אסור לו לשרפו, שהרי קיי"ל ביבמות דף כ: שכל שיכול לקיים שניהם צריך לקיים, או שי"ל שלא אמרו כן אלא בדברים שההיתר שבו היא דחוייה, משא"כ חמץ בפסח י"ל שההיתר שבו היא הותרה, שהרי רצון התורה לבערו מן העולם, וצ"ע. ועי' עוד מה שהאריך בזה במשנת יוסף ח"א סי' י"ד.

והנכון שיפיקרנו ויניחנו ברה"ר, שבכה"ג אף אם אח"כ יגיע לידי בזיון אי"ז אלא גרמא [וכן הובא בכאיל תערוג בשם מרן הגר"א"ל שטינמן].

ומ"מ אסור לכתחילה לערב באוכל שביעית חמץ באופן שיש חשש שלא יגמרנו עד פסח, כמבואר ברמב"ם פ"ה ה"ד לענין בישול ירק של שביעית בשמן תרומה.



### האם אפשר למכור לגוי חמץ שמעורב בו שביעית

מי שיש לו חמץ שיש בו קדושת שביעית, יכול למכרו לגוי ואינו חושש לא משום סחורה ולא משום מכירת שביעית לגוי. משום סחורה אין איסור, מפני שקיי"ל שמותר למכור מה שנשתייר לו. ולגבי חשש מאכיל פירות שביעית לגוי, י"ל כיון שכל האיסור הוא גזירה דרבנן משום שהגוי מביאו לידי הפסד, ולכן כאן שאין דעת הגוי לאכול מזה, י"ל, שלא גזרו רבנן. ועוד שמאחר שאם לא ימכרנו, יצטרך לאבדו, אין איסור להפסידו כמ"ש תוס' פסחים י"ג שתרומה שסופה ליאסר מותר לאבדו [עפ"י להורות נתן ח"ב סי' כ"ז].



### יין של שביעית לכוס שני

בכוס שני נוהגים לשפוך טיפות מהכוס יין לצלחת ואינם משתמשים באותו יין. ולכן כתבו כמה פוסקים שצריך להקפיד שלא להשתמש בכוס שני מיין של שביעית, שאי"ז חשוב גרמא, שמאחר שאין שותין אותו יין נמצא שבשעה ששופכו הרי הוא כמאבד בידים [כ"כ בדרך אמונה פ"ה צהה"ל סקי"ט, חוט שני פסח פרק י"ז הערה י', ומשנת יוסף ח"ב סי' מ' וחי"א סי' פ"ב].

וי"א שמותר להשתמש ביין של שביעית, שמאחר שאינו שופכו על הקרקע אלא בתוך כלי א"כ אין זה מפסיד בידים, ומה שנוהגין שאין שותים אותו יין, כיון שאין בזה איסור, א"כ אי"ז אלא גרם הפסד שאין בזה איסור כמו שכתב המהרי"ט ח"א סי' פ"ג [להורות נתן ח"י סי' מ"ו].



### אכילת חזרת [חריין] של שביעית למצוות מרור

לענין חריין של שנה שביעית דנו הפוסקים האם מותר להשתמש בו למרור. וצדדי הספק הם - האם מאחר שכל השנה הדרך לאכול החריין ע"י תערובת עם סלק ותבלינים וכעת הוא אוכלו לבדו, חשוב שמפסידו, כמבואר ברמב"ם פ"ה ה"ג שכל שאכלו שלא כדרכו חשוב הפסד [כ"כ במשנת יוסף ח"ג סי' כ"ח, מנחת יצחק ח"י סי' קי"ח]. וי"א שרק בשינוי מחי למבושל חשוב שינוי, או מאוכל למשקה, אבל שינוי ממה שאוכלו בלא תערובת אינו חשוב שינוי [חוט שני פ"ה ה"ג, מרן הגר"ח"ק הובא במנח"י שם, וכן כתב במשפטי ארץ פכ"ב ס"ב בשם מרן הגריש"א]. וטעמם, שס"ל שעיקר החסרון במה שאכלו שלא כדרכו הוא משום שכל שלא נמצא המאכל במצב של עיקר פריו, וכגון חי במקום מבושל או להיפך, חשוב שלא הגיע לעיקר פריו, אבל אם כבר הגיע לעיקר פריו אין נפק"מ במה שאוכלם שלא כדרכו, וכמו שכתבו כמה פוסקים לענין ברכת הפרי (אמנם בשערי זבולון שביעית סי' ט"ז השיג ע"ז שבפירות שביעית כל שאכלו שלא כדרך חשוב שמפסידו אע"פ שכבר הגיע לתכליתו, וכמו שמצינו שאסור לכסוס חיטים של שביעית, אע"פ שלענין ברכה מברכין עליו האדמה, לענין שביעית אסור לאכלו, וא"כ ה"ה דבר שדרכו לאכול בתערובת אין לאכלו בלא תערובת). ועוד, בליל הסדר שמצותו בכך הרי זה מחשיבו לדרכו בכך כמבואר בריטב"א בהגש"פ לענין ברכה [אלא שמשום טעם זה אין להתיר רק את הנצרך למצוה ולא מה שאוכל יותר מהחייב].



### חזרת של ספיחים האם מותר באכילה

הנה דרך גידול החזרת בזמננו, הוא לעקור את הזרעים הישנים ולזרוע חדשים, ולכן אסור להשתמש בחזרת שגדלה בשביעית אף שנזרעה לפני שביעית, אא"כ בצבצה לפני שביעית [וגדר בצבוץ עי' מה שהאריך בזה באורחות רבנו ח"ג מעמ' רפ"ט].



## חזרת שנורעה בשביעית ונקמפה בשמינית

ולענין חזרת שנורעה בשביעית על ידי גוי והמשיכה לגדול בשמינית - אף שבירק הולכים בתר לקיטה, מ"מ מאחר שהחזרת שזורעין בקרקע ראויה לאכילה, הרי זה קדוש בקדושת שביעית, אא"כ הוסיף בשנה השמינית כנפחה יותר ממה שגדל בשביעית שאז הרי זה בטל במה שגדל בשמינית ואין בה קדושת שביעית, אבל אין מספיק מה שהוסיף במשקלה, וצריך שיוסיף בשנה השמינית אף כנגד מה שהוסיף בשנה שביעית [כן הורה מרן הגריש"א, כמבואר בהליכות שדה 166 ועיי"ש שהאריכו בענין המציאות].

וכל זה כשנזרע ע"י גוי, אבל אם נזרע ע"י יהודי בשביעית, לפוסקים שאוסרים נעבד, אסור לאכלו לעולם אף אחר חנוכה, שלא אמרו שאחר חנוכה מותר בספיחים אלא בסתמא, אבל כל שידועים שנזרע בשביעית ראוי להחמיר אף אחר חנוכה ולפי המציאות בזמננו הדרך לזרוע באייר ולקטפו בחודשי טבת שבט אדר [עי' מה שהאריכו בזה בזרע ים שביעית בסוף הספר ובקונטרס הירקות שנזרעו בשביעית].



הרב חפרון לוי

בת ים

## בדין בדיקת חמץ בבית הכנסת

### א.

בשו"ע פסק בפשיטות (תלג, י): "בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכות בדיקה, מפני שהתינוקות מכניסים בהם חמץ". ומקורו בירושלמי (פסחים, א, א). וכתב שם המ"ב, שגם מברכים על בדיקה זו.

אך כתב ערוך השולחן (סעיף יב), שהרי דעת התוספות שהצריכו בדיקה, מכיוון שהתורה החמירה בחמץ שעוברים עליו בבל יראה ובבל ימצא, ולכן החמירו חכמים לבדוק ולבערו, אבל לבית הכנסת אין בעלים מיוחדים ולכן אין מי שיעבור על ב"י וב"י, ונחשב כבית של הפקר (בבית יוסף סימן ש"ע, מהשיבולי לקט, שבית הכנסת הוא הפקר לכל העולם). ולתירוץ הזה לתוספות, לא 'זקוק' בית הכנסת לבדיקה. אך מוסיף שם ערוה"ש, שלתירוץ נוסף בתוספות, שחז"ל תיקנו לבדוק כדי שלא יבוא לאכול חמץ, אזי כן 'זקוק' בית הכנסת לבדיקה. ומסיק ערוך השולחן, שיבדוק, אך לא יברך מסב"ל.



### ב.

וצריך לברר, האם גם לפי 'החשש שיאכל' ולכן תיקנו בדיקה [והטור הביא סיבה זו בתחילת סימן תלא], ביהכ"נ זקוק לבדיקה? הרי הרמב"ם השמיט ירושלמי זה. למרות שהרמב"ם סובר כטור, בסיבת התקנה (רמב"ם, הלכות חמץ, פרק ב, ו. בביאור 'בן ידידי' על הרמב"ם). ומדוע הרמב"ם סובר שלא צריך לבדוק בית כנסת? (בית יוסף בחו"מ בסוף סימן קצ, כותב, שאם הרמב"ם השמיט דין מפורש סימן שלס"ל).

אלא (וכך למדתי והדברים נלקחים משיעורי מרן הגר"א שפירא, פסחים שיעור ראשון. והברכת מרדכי פסחים, א) גם לתוספות 'חיוב' הבדיקה חייב לכלול בתוכו, את חיוב ההשבתה שלא יעבור על ב"י וב"י.

מוכח מתוך דין הברכה על הבדיקה, שכן אם זה היה רק דין של 'הרחקת איסורים' בעלמא, לא היו מברכים על זה, כפי שאין מברכים על בדיקת ירק נגוע בתולעים! אלא על כורחינו שגם לשיטת התוספות אין חיוב הבדיקה נובע רק מדין ההרחקה ממאכלות אסורות של חמץ אלא מדין חיוב ההשבתה שלא לעבור על ב"י וב"י (יעיין שם שהביאו עוד הוכחות).



ג.

ולכן ממילא יתכן שאפילו לפי התוס' ביהכ"נ, שאין בו איסור ב"י וב"י משום שזה מקום הפקר או שאין לכל אחד ואחד כזית חמץ, אין בו חיוב בדיקה שמצריך ברכה. וגם השו"ע שסבר שיש חובת בדיקה, אך הוא לא יצריך ברכה (ומה שסתם השו"ע, זה לא ראייה שסבר שצריך ברכה. כי מצאנו דוגמא לכך. כי השו"ע בסימן תלו, א, כתב שמי שיוצא תוך ל' יום סמוך לפסח מביתו, זקוק שיבדוק. הרמ"א הוסיף שלא יברך. וקשה להגיד שהשו"ע סובר שיברך, כי הרמב"ם סובר שלא יברך (ראה טוב רואי מסכת פסחים עמוד 84).



ד.

וגם דעת המ"ב שכתב "ויכולים לברך על בדיקה זו". והעתיק זאת מלשון שו"ע-הרב. ומהי הלשון "יכולים"? אלא כתב התהילה לדוד, שמכיוון שהחמץ לא של אף אחד, אז רק אם הגבאי יתכווין לזכות בחמץ שימצא, אז שיברך, אך אם לא יתכווין לזכות, לא יוכל לברך.



הבה"ח הראל אריה גרנביץ'  
ישיבת תורת החיים, יד בנימין

## ביטול בפה או בלב

### מקורות בגמרא דידן

איתא במשנה דביטול היינו ביטול בלב, דתנינן (פ"ג מ"ז): "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו - יחזור ויבער, ואם לאו - מבטלו בלב. להציל מן הנכרים ומן הנהר ומן הלסטים ומן הדליקה ומן המפולת - יבטל בלב. ולשבות שביתת הרשות - יחזור מיד". וכן הוא בברייתות (ז, ח.א): "תניא: היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו - מבטלו בלב, אחד שבת ואחד יום טוב", "חור שבין אדם לחבירו - זה בודק עד מקום שידו מגעת, וזה בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטלו בלב", "חור שבין יהודי לארמאי - בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטלו בלב". וכן הוא בגמ' בדברי רב חסדא על מתני' דחמץ שנפלה עליו מפולת (לא): "אמר רב חסדא: וצריך שיבטל בלב". ובפשטות משמע דביטול דלב הוי ביטול, וא"צ אמירה בפה. ויש להעיר בדברי רב (ו): "הבודק צריך שיבטל" לא נאמר להדיא דיבטל בלב, אך מצינו ראשונים דמוכח מהם דגרסו "הבודק צריך שיבטל בלב" (רש"י ואו"ז, יובאו לקמן בעו"ה).



### ירושלמי

והנה, איתא בירושלמי (פסחים ב, ב) "רב אמר: צריך לומר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואינו יודע בו יבטל, רב אמר: צריך לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות ביעור חמץ", ומפשיטות הלשון "צריך לומר" משמע דבעינן אמירה ממש. וכן קצת משמע מסמיכות הלשון "צריך לומר" דביטול ו"צריך לומר" דברכה, אך אינו ראיה, דאי אמרינן ד"צריך לומר" דביטול לאו דווקא, נראה דאין הוכחה מהלשון שנאמרה בברכה, דהא כדאיתא והא כדאיתא (ועיי"ל דאירי דתנא "לומר" בברכה תנא "לומר" בביטול). ומ"מ נראה דפשט הלשון "לומר" היינו ממש ובפה. וכ"כ קרבן העדה (שם) "צריך לומר. בפה שהוא מבטל ולא מהני ביטול בלב". וכן ראיתי למרן בבית יוסף שהבין כך בפשטות הירושלמי, וז"ל (או"ח סי' תלד, ב): "דכיון שנמצא ירושלמי זה הרי מצינו שתיקנו חכמים לבטל בפה".



(א). אולם מביאור הגר"ק שליט"א משמע דלא ס"ל דבעינן דווקא בפה, אלא בביטול בלב סגי, וצ"ע אי נחית להאי דיוקא.

## הנראה לומר ליישב ביניהם

ונראה ליישב בין פשטות הירושלמי ובין מה שנאמר בבבלי (דלא אמרין דבעינן אמירה בפה, אלא מבטלו בליבו ודיו), דיש חילוק בין כל ביטול שהיה עד רב, לבין תקנת רב ד"הבודק צריך שיבטל". דעד תקנת רב, ביטול היה דבר שאינו מצוי, ורק מי שלא היה יכול לבער חמצו היה צריך לבטל, ורב עשה את הביטול דבר קבוע שכל ישראל יעשו אותו. ומשו"ה היה צריך לקבוע תקנתו על דבר ממש, דקשה לתקן לכל ישראל שביום י"ד ניסן יחשבו כך וכך, וכדי לקבוע את תקנתו אמר דהביטול צריך אמירה (ולקמן נביא גרסא בבבלי דרב אמר "הבודק צריך שיבטל בליבו", ולפי גרסא זו יותר קשה לומר מה דאמרין).



## כן משמע מהרמב"ם וקצת מהעיתור, אך ברי"ף נראה דאינו כן

ונראה דכן ס"ל להרמב"ם, דכתב (הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ב): "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל". ומאידך כתב (שם פ"ג ה"ז): "וכשגומר לבדוק אם בדק בליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו ולא ידעתיו הרי הוא בטל והרי הוא כעפר". ונראה דאין דרכו של הרמב"ם לכתוב בהלכותיו דברים שאינם נצרכים למעשה. ועוד, כשהרמב"ם פירט מהו הביטול הוא כתב "יחשוב", והיה לכתוב גם כאן דבעינן מחשבה, ולא הול"ל "ויאמר". ולכן נרא' דדעת הרמב"ם היא כדכתיבנא<sup>2</sup>, דהביטול דתיקן רב הוא צריך דווקא אמירה בפה, ומי שלא אמר בפיו לא קיים תקנת חז"ל כתיקנה<sup>3</sup>. שו"ר להגאון בעל המראה יחזקאל (שו"ת סי' טו) שהרגיש בסתירה בדברי הרמב"ם, וכתב ג"כ ליישב דמדאור' מהני במחשבה בלב ותקנת רב היא שיאמר בפה דווקא, כדאיתא בירושלמי, אך ביאר זאת בדרך אחרת, עיי"ש<sup>4</sup>.

(ב). ויש להוסיף בנותן טעם דבהמשך פרק ג' כשדיבר שוב על כתב

(ג). דברינו ברמב"ם אמורים דווקא ברמב"ם, דכל לשון ע"פ הדין ואין דרכו לענ"ד לכתוב דברים שאינם נצרכים (ועוד, שראינו בתחילת דבריו ש"דע' לכתוב "יחשוב", כמו שנתבאר למעלה). אך בשאר ראשונים ייתכן שיכתבו "יאמר" ואין דבריהם בדווקא, ולכן נראה דאין להוכיח מה שכתבנו לפרש בירושלמי, ואדרבא היה להם לכתוב להדיא דיש תקנה שיאמר (אם אמרו בתחילת דבריהם שהביטול הוא בלב), כמו שיתבאר לקמן אי"ה.

(ד). וז"ל: "... אבל הנ"ל בביאור לשון הרמב"ם ויתיישב גם כן מה שהקשה הב"י סימן תל"ב על הטור סימן תל"ו שכתב דאין צריך לברך על הביטול כיון דסגי בביטול בלב ולא מצינו ביטול בפה בגמרא, והקשה הב"י דהא בירושלמי אמר רב דצריך לבטל בפה וכו' עיין שם, וגם בלשון הרמב"ם צריך עיון דבריש פ"ב (ה"ב) כתב דהביטול סגי בלב שיוציאו ממחשבתו ויחשוב אותו כעפר וכו', ובפרק ג' (ה"ז) כתב דצריך שיאמר בפה וכו', ועל כן נראה לי דודאי על כרחך ביטול בלב מהני וכדאיתא להדיא בברייתא דיושב בבהמ"ד בדף ז' וכו', רק דבמוצא גלוסקא יש לחוש שיתאוו לה, ואף על גב דאינו חשוד שיוכה בה בידים מכל מקום מחשבה זו מוציאה מיד מחשבת הביטול דנוכל לומר דלא היה מחשבתו כלל על גלוסקא כזו, ועל כן צריך שיאמר בפה שמבטל כל חמץ שברשותו קטן וגדול שם הוא נכלל בביטולו, ואפילו אם ימצא אח"כ ויתאוה לה בראייתו מ"מ אין המחשבה זו מוציאה מיד הביטול בפירוש שכבר הפקירה. ולפ"ז נאמר דודאי מדין תורה סגי בביטול בלב ומכל שכן כשבודק חמץ כיון שמחזיר עליו לבערו אין לך ביטול גדול מזה שמוציאו ממחשבתו, ועל כן אמרו (ו): פירורין ממילא בטלים, ומהאי טעמא לא חיישינן לגלוסקא רק רב יהודה אמר רב דחשש שמא ימצא

ובדברי הרי"ף מריש הוה אמינא דדעתו כדעת הרמב"ם, וס"ל דבעינן בפה דווקא, דכתב (דף ג.): "אמר רב יהודה הבודק צריך שיבטל, היכי מבטל? דאמר הכי כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חמיתיה ולא ביערתיה ליבטיל וליהוי כעפרא". ומשמע דתקנת רב היא "דאמר הכי...", והוא כהרמב"ם ז"ל דס"ל דהתקנה של "הבודק צריך שיבטל" היינו באמירה דווקא, ע"פ הירושלמי כנ"ל. אך נחמתי כי עשיתם כיריעה אחת המחוברת אשה אל אחותה, כי הנה הרי"ף (לענ"ד) דרכו להביא מקורות דבריו, ואם מש"כ דבעינן אמירה ("דאמר הכי") מושתת על הירושלמי, נרא' דהו"ל להביא את הירושלמי, ולא לכתוב הוספת דין המבוסס על ירושלמי בלי להביאו.

ומהעיסור היה נראה יותר דס"ל כהרמב"ם, אך גם זה אינו מוכרח, דכתב (עשרת הדיברות - הל' ביעור חמץ דף קכ טור א - ב): "א"ר יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל סמוך לבדיקה בלילה ומשביטלו אינו עובר עליו בב"י וב"י ולימא הכי כל חמירא דאיכא ברשותי דלא ידענא ליבטל וליהוי כעפרא. ירושלמי רב אמר שצריך שיאמר בשעת שמבער אקב"ו על ביעור חמץ וצריך שיאמר כל חמץ שישנו ברשותי שא"י בו יהא בטל". וממה דבתר דהביא את דברי רב הביא את הירושלמי, וטרם הביא את הירושלמי הוסיף מדיליה "ולימא הכי: כל חמירא...", נרא' דיליף מהירושלמי דבביטול דרב בעינן שיאמר בפיו. דא"כ מה לימדנו הירושלמי. אך נראה דיש לדחות, דיתכן דמה דאמר "ולימא הכי" אינו דווקא בפיו, אלא בא לבאר את 'נוסח' הביטול שצריכים לחשוב, וכן רב שאמר בירושלמי "וצריך שיאמר" אין כוונתו לחדש שיאמר בפיו אלא בא לבאר את 'נוסח' הביטול שיחשוב עליו. וכ"ת מה חידש רב בנוסח שלו? הרי לא חידש שום דבר ולא ביאר מהו ה'ביטול' שאדם צריך לחשוב עליו, אלא רק אמר "יהא בטל". נרא' ד"ל דרב ביאר שהביטול הוא דווקא על חמץ ש"שאיני יודע בו" (וכמו שאמר העיסור בנוסח ביטולו "דלא ידענא"). ונרא' דלומר (או לחשוב) שהביטול הוא דווקא על חמץ ש'איני יודע בו', זו הגדרה חשובה לביטול, דאם יבטל גם את החמץ שיודע בו, ושמנתנן לאוכלו למחרת - ולמחרת יאכל את אותו חמץ שביטלו אתמול - ביטולו יהיה כחוכא, דאחר שאמר דחמץ זה הרי הוא כעפר הוא שב ואוכלו (ואיני יודע אי פקע ביטולו או דלמא דווקא אלחם זה פקע ביטולו אך על שאר החמץ הביטול קיים, וצ"ע). אך יש להתיישב על דחיה זו אם חזק הוא הרפה, דסו"ס נרא' דאם כל מה דבא לחדש במה שאמר "ולימא הכי..." ובמה שהביא את הירושלמי הוא שמבטל את החמץ ש"איני יודע בו", היה צריך להיות מודגש עניין זה, וא"כ נרא' יותר דבא לחייב אמירה ממש. אך עדיין יש מקום להסתפק אי ס"ל כהרמב"ם (דחובת האמירה היא דווקא בביטוליה דרב, אך בשאר ביטולים שפיר

גלוסקא וכו' ואם כן אינו מועיל לה הביטול, מה שניכר מחשבתו מתוך מעשיו של הבדיקה כיון שמתאוה לה עכשיו אפשר לא היה דעתו לבטלה, על כן לדברי רב יהודה אמר רב צריך ביטול בפה. ולפי"ז אתי שפיר דברי הירושלמי שהוצרך רב ביטול בפה, והיינו משום דסובר כאן (ו): הבודק צריך שיבטל דחשש לגלוסקא, אבל מן התורה סגי בביטול בלב ועל כן לא שייך ברכה לזה, וגם לפי סברת רב הבודק צריך שיבטל וממילא דהביטול צריך להיות בפה מכל מקום לא שייך לתקן ברכה כיון דהביטול הוא רק משום חשש רחוק שימצא גלוסקא, ולפי זה אתי שפיר לשון הרמב"ם, וכלפי מה שכתב בריש פרק ב' (ה"ב) דהשבתה האמורה בתורה היינו שיוציאו ממחשבתו וכו', וכאן בפ"ג רצה להשיענו דאינו עובר עליו דכבר הוציאו ממחשבתו כיון שבדק והיה דעתו לבער הכל אין לך ביטול בלב גדול מזה, מכל מקום כאן דאיירי מתקנת רב יהודה אמר רב לא מהני ביטול הנ"ל וצריך דוקא ביטול בפירוש".

יכול לבטלו בליבו) או דלמא ס"ל כהריטב"א, דבכל ביטול בעינן אמירה בפה דדברים שבלב אינם דברים.

והיה נראה להוכיח דס"ל כהרמב"ם (דווקא בביטוליה דרב בעינן אמירה בפה) מהא דבשאר ביטולים שהזכיר העיטור לא כתב "ולמא הכי", ואדרבא כתב שיבטלו בליבו, וז"ל (בהמשך שם): "וההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו יבטל בלבו, להציל מן הגוים ומן הדליקה יבטל בלבו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד". אך נראה דאינו מוכרח דיתכן דשם לא נחית לבאר כיצד עושים את הביטול, ורק ציטט את הגמרא, וכיון דביטוליה דרב הוא הביטול שכל אחד ואחד עושה בכל שנה ושנה, שם האריך לבאר כיצד מבטל, אך בביטולים שאינם מצויים לא הרחיב את היריעה וסמך על דבריו שכתב בתחילה". ומ"מ הפשט העולה מדבריו לענ"ד נרא' דמשמע דס"ל כהרמב"ם.



### מדברי ר"ח משמע דהירושלמי לא בעי אמירה בפה

אך מדברי הר"ח משמע דלא ס"ל הכי בירושלמי, אלא ס"ל ד"לומר" לאו דווקא, דהא על דברי רב בבבלי (ו): כתב "אמר רב יהודה הבודק אחר שיבער הכל צריך שיבטל בלבו מה שאינו ידוע לו עכשיו", וא"א לומר דלא ס"ל כהירושלמי (משום דפליג אבבלי) או שמא לא ראה את הירושלמי, דהא בדף כט: הביא את לשון הירושלמי, וז"ל: "אם היה גגו של נכרי סמוך לגגו של ישראל הרי זה דוחפו בקנה היתה שבת או יום טוב כופה עליו כלי. רב אמר צריך שיאמר בשעה שיבער בא"י אמ"ה אקב"ו על בעור חמץ וצריך נמי שיאמר כל חמץ שישנו ברשותי ואיני יודע

(ה). ואי נאמר דכלל לא ס"ל דבעינן אמירה בפה, ומש"כ "ולמא" לאו דווקא, יש מכאן קצת הוכחה לכך, דכתב "בליבו", ולא פירש שיאמר. אך נרא' דאין זו הוכחה מספיקה, ודאי אי נימא דס"ל כהרמב"ם, לית הוכחה כלל ד"לימא" לאו דווקא. ואף אי נימא דס"ל כהריטב"א שפיר י"ל דכאן רק ציטט את הגמ' ולא הרחיב הדיבור דסמך אמש"כ קודם.

ו. ונראה להוכיח עוד דס"ל דווקא בביטוליה דרב בעינן אמירה בפה, ממש"כ העיטור גבי ברכה על הביטול. דהנה כתבו כמה וכמה מרבתינו הראשונים (מכתם, אורחות חיים, ראבי"ה והטור) דמשום שהביטול בלב לא שייך לברך עליו, דלא מברכים אלא על מעשים, ולא על מחשבתו של אדם. ומאידך מצינו להמנהיג דס"ל שיברך על הביטול, ונרא' (מתוך דבריו בכלל, ומהא דהביא את הירושלמי בפרט, ע"י בהמשך בעז"ה ומשם באר'ה) דס"ל דבעינן למימר בפה את נוסח הביטול. וא"כ נרא' דיש מחלוקת ראשונים אי שייך לברך על הביטול או לא, ואין מחלוקתם תלויה בשאלה אי ס"ל את הכלל דאין מברכים על דבר שבמחשבה, אלא לכו"ע אין מברכים על דבר שבמחשבה וחולקים אי בעינן למימר בפה את נוסח הביטול או בביטול בלב סגי. וא"כ נרא' דיש להוכיח מהא לניד"ה, דהנה בעל העיטור כתב (הל' ביעור חמץ דף קכ טור ד): "... וי"ל ברכת ביעור על הביטול וברכת עשה [אולי צ"ל: מצוות עשה] מה"ת היא ולפיכך אין אנו מברכין על בדיקת חמץ וע"כ נהגו שלא לשוח עד שיגמור הביטול". ומשמע דס"ל שיברך על הביטול, ועל ביטול זה (ביטולא דרב) כתב דיאמר כל חמירא וכו', כנזכר בפנים. ומאידך, בביטול שמבטל כשאנו יכול לבער, כגון ההולך למול את בנו והמפרש והיוצא בשיירה, לא הזכיר כלל דמברך על הביטול. ואע"ג דשם כל מצוותו היא הביטול, ואי אכן צריך לברך שם נרא' דודאי הו ליה להזכיר שם דיברך (וכמו דבעל המנהיג כתב שם דיברך וכן איתא בכל בו סי' מח בשם הראב"ה, גבי "אותן שאין יכולין לבדוק בשעת הבעור" שצריכים לבטל). וע"פ דברינו הכל א"ש, דווקא בביטוליה דרב שייך למימר דהברכה היא על הביטול, דרק בביטוליה דרב בעינן אמירה בפה דווקא, אך בשאר ביטולים אכן א"צ אמירה בפה, ובביטול בליבו סגי (וכמו שהבאנו בפנים שכתב גבי ההולך למול את בנו שיבטל "בלבו"). ויש להתיישב בזה.

בו יהא בטל". וע"כ נרא' דס"ל דמש"כ בירושלמי "לומר" לאו דווקא נקט וה"ה דמצי לבטל בליבו.



### גירסא בדברי רב דלפי גירסא זו א"א לתרץ כנ"ל (ושיטת רש"י)

אמנם מצינו בראשונים שיש הגורסים בבבלי "אמר רב הבודק צריך שיבטל בליבו", וא"כ א"א לומר דכל מה שנאמר שיבטלו בליבו היינו בביטול שאינו תקנה לכולם (הביטול של רב). זה יצא ראשונה רש"י בדף ו. (ד"ה כופה עליו) שכתב "...כדאמרין לקמן הבודק צריך שיבטל בלבו...". ומשמע להדיא בדבריו דגרס שם "שיבטל בלבו" (וכן משמע מהאו"ז, דרש"י גרס הכי, כדלקמן). וכן מוכח מהאו"ז, דג"כ גרס הכי, דהנה כתב (ח"ב הל' פסחים סי' רמה): "אר"י אמר רב הבודק צריך שיבטל בלבו פי' מיד סמוך לבדיק' יאמר כל חמירא דאיכא בהך ביתא ליבטל וליהוי כעפרא כדי שלא יעבור משום בל ימצא", ומוכח דהדיבור המתחיל שלו הוא "שיבטל בלבו", דמיד אח"כ כתב "פירוש", ופשוט.

והנה המעיין בדברי רש"י על דברי רב רואה שכתב (ו:): "הבודק צריך שיבטל - בלבו, סמוך לבדיקה מיד, ואומר כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטיל". וקודם שנבוא למה מהרגישו כמה מהאחרונים בסתירה בדברי רש"י, דפתח ב"בלבו" וסיים ב"ואומר", נעיר דלשון האו"ז מאוד מזכירה את לשון רש"י (חוץ ממה שרש"י אמר "סמוך לבדיקה מיד", ובאו"ז הוא "מיד סמוך לבדיקה", ועוד דברש"י איתא "ואומר", ובאו"ז איתא "יאמר") וא"כ נראה שהוא סייעתא למה דאמרין דרש"י גרס בגמ' "יבטל בלבו", כמו האו"ז. וע"פ זה (רש"י בדף ו., וההוכחה מהאו"ז דיש שגרסו הכי, וכן משמע דגרס רש"י) צ"ל דבמה שכתב בדף ו: "הבודק צריך שיבטל בלבו סמוך לבדיקה" יש להטיל נקודה אחר ה"בלבו", דהדיבור המתחיל הוא "הבודק צריך שיבטל בלבו".

והנה כתב הצ"ח דיש סתירה בדברי רש"י, דפתח ב"בלבו" וסיים ב"ואומר", וז"ל (צ"ח פסחים ו: רש"י ד"ה הבודק צריך שיבטל): "דברי רש"י סותרים זה את זה, דפתח שיבטל בלבו ומשמע דדי בביטול בלב, וסיים שיאמר כל חמירא דמשמע דצריך שיאמר בפה", ותירץ הצ"ח: "ונראה דהא דבאמת סגי בהשבתה בלב, והרי בכל התורה כולה דברים שבלב אינן דברים, אלא משום שחמץ בלא"ה אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לכך סגי שמגלה דעתו בלבו שאינו רוצה בו, ועיין בר"ן (ג.). וא"כ זה ניחא לדין דחמץ אסור בהנאה, אבל לר' יוסי הגלילי (כח:) שחמץ מותר בהנאה כל שבעה... ודאי דלא סגי בדברים שבלב וצריך שיאמר בפה. ומעתה רש"י בשמעתין רוצה לפרש דברי רב יהודה אליבא דכ"ע גם אליבא דר' יוסי הגלילי, ולכך פתח רש"י שיבטל בלבו, שזה מועיל לרוב התנאים... ומה שסיים רש"י שיאמר, היינו לר' יוסי הגלילי..." וקודם שנבוא בס"ד לדבר בקול ענו"ת על קושייתו, נעיר דלכאור'

ז. או שמא ס"ל לר"ח דיש מח' בבלי ירושלמי, וס"ל דהירושלמי מחייב לומר בפה דווקא, ומה שהביא את הירושלמי, לא הביאו כדי להדגיש שיאמר דווקא, אלא כדי לבטא מה האדם צריך לחשוב בשעת הביטול. כמו שנבאר בעז"ה בדברי ראשונים רבים דאמרו לומר נוסח כך וכך, אך אין בעיה שיחשוב את הנוסח הזה, דהעיקר הוא מה יחשוב בשעת הביטול, וצ"ע. ולא נרא' דצ"ל כך בר"ח, אלא כמו שכתבנו בפנים עיקר.

ח. והקשה שם הצ"ח על ביאורו: "אלא דלפ"ז דרש"י רוצה לפרש גם לר' יוסי הגלילי, א"כ קשה לר' יוסי הגלילי למה

תירוצו דחוק ממש, ונרא' דהקושיא נותרה במקומה, דפתח בדבר אחד וסיים במשנהו, ולמה לרש"י לכתוב כך בלי שום רמז, ושבפשטות תצא סתירה בדבריו, והיכן מרומזת מח' ריה"ג וחכ' כאן (ועוד שהרמ"ח עצמו הקשה על ביאורו כמו שהבאנו בהערה), וכן ציינו לסתירה זו המור וקציעה (סי' תלד) ומו"ר בטל"ח (עמ' קכ).

והיה נראה לתרץ את הקושיא דלאו דווקא נקט, ומש"כ "ואומר" אין כוונתו דווקא בפה, אלא ה"ה דיכול לחשוב כך. ויתכן דרש"י כתב "ואומר" משום שכך עמא דבר, לבטל בפה (ויתכן שהוא ע"פ הירושלמי הנ"ל). וכ"כ הגריש"א זצ"ל (הערות הגריש"א אלישיב ו:), וז"ל: "ומש"כ רש"י ואומר וכו' אין לדקדק שצריך שיאמר בפיו דהרי כתב רש"י שמבטלו בלבו אלא כוונתו שכ"ה הדרך לאמר כל נוסח הביטול ואכן כשמבטל בליבו א"צ לחשוב כל נוסח זה שהזכיר רש"י רק מחליט בדעתו שאינו מחשיב את החמץ כלל".

אך לפי דברינו הנ"ל, נראה דקושיא מעיקרא ליתא, דהא מש"כ "בלבו" - אין אלו דברי רש"י, ורש"י לא סתר את עצמו כלל, ד"בלבו" הוא ציטוט מהגמ', וי"ל דמש"כ "ואומר" לאו דווקא, כנ"ל (וההבדל בין הא לבין דברי הגריש"א הם דלגירסת הגריש"א נרא' שרש"י כתב בפירושו דברים סותרים ויש לתרצם, משא"כ לפי"ד רש"י כתב רק "ואומר"). וא"כ נרא' דלשיטת רש"י אין עניין דווקא לבטל בפה, אלא עיקר הביטול הוא בלב, ולא יוסיף לך אי אמרת בפה. וכמו שכתב רש"י (ד: ד"ה בביטול בעלמא): "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה".



## ראשונים שכתבו דביטול בלב ומאידך כתבו ד"יאמר כו"

והנה מצינו להרבה מרבתינו הראשונים שכתבו דביטול מהני אפ' בלב, ובתוך דבריהם הזכירו שיאמר בביטול כך וכך או שנוסח הביטול הוא כך וכך. ויש לבאר האם ס"ל דבעינן אמירה דווקא או שמא אגב שיגרא דלישנא אמרו ד"יאמר כו". ונראה שיש לחלקם בישראל לכמה מערכות.



צריך ביטול, ואי משום שישכח גלוסקא, קשה הרי לר' יוסי הגלילי אפ' אחר איסורו הוא ברשותו ממש וא"כ כי משכח לבטליה".

ט). וראיתי לברוך טעם שכתב דרש"י ס"ל דיש תקנה מעכבת של הירושלמי לבטל בפה, כנ"ל, ומש"כ בלבו היינו לומר דאמירה גרידא לא מהני, וצריך כוונה. וז"ל (בהערה על הצל"ח הנ"ל, הערה יז): "בירושלמי פ"ב דף י"ג ע"א והובא בב"י סי' תל"ד איתא בפירוש רב אמר צריך לומר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי וכו', יעו"ש. והאמירה אם לבו בל עמו לא כלום הוא, לכן כתב רש"י שביטל בלבו ויאמר. וכן הוא ברש"י לעיל דף ד' ע"א ד"ה חובת הדר [ז"ל רש"י שם: "הא אמר לקמן דסגי ליה בבטול בעלמא, אי מסיח דעתיה מיניה ומשווי ליה כעפרא, ואמר: כל חמירא דבביתא הדין כו"]".

י). אך אין להקשות מרש"י כאן על דברי הברוך טעם, דכאן רש"י מבאר את עיקר הביטול הדאו', ומה שאמר הברוך טעם היינו תקנת רב שע"ג הביטול הדאו'. ופשוט.

### במכתם, האורחות חיים והראבי"ה

הנה איתא בגמ' (פסחים ז.) "אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך. מאי מברך?... רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור (פי' פינוי, כמו ביערתי הקודש מן הבית) חמץ", וכ"ה בירושלמי הנ"ל, דמברכים על ביעור. וצ"ב למה אין מברכים על הביטול, דהוא מדאורי, ומברכים על הבדיקה. וכן שאלו כמה ראשונים, ומהם ומהמונם המכתם והאורחות חיים. וז"ל המכתם (פסחים ז: ד"ה יש שואלין): "יש שואלין למה מברכין על הבדיקה שהיא מדרבנן ולא על הביטול שהוא מן התורה, ויותר היה ראוי לברך על מה שהוא מן התורה מאחר שעם כל הבדיקה הצריכו לעשות ביטול, והיה לנו לומר בלשון הברכה אשר קדשנו במצוותיו וצונו להשבית את החמץ כלשון התורה שאמרה תשביתו שאור מבתיכם?". וכן הוא בסגנון אחר קצת באורחות חיים (ח"א הל' חמץ ומצה אות יא), וז"ל: "וזה שהצריכו לברך על הבדיקה שהיא מדרבנן ולא על הביעור שהוא מן התורה". וענו שניהם בפה אחד דהביטול הוא בלב, ולא שייך לברך על פעולה שהיא בלב, וז"ל המכתם: "ויש לומר כי מפני שהביטול תלוי בלב בלא שום מעשה ובמה שאינו תלוי אלא בכונת הלב לא שייך לברך", ובאורחות חיים כתב: "לפי שהביטול תלוי בלב בלא שום מעשה ומה שאינו אלא בכונת הלב לא שייך לברך". והעולה מן המדב"ר לעניין סוגייתנו הוא דמשמע מדבריהם דביטול תלוי בלב, ואין בו מעשה, ומשמע דאף מדרבנן אין בו מעשה, שכן אי מדרבנן איכא מעשה - למה לא יברך עליו, הלא קיי"ל דמברכים אדרבנן, כדאיתא בגמ' (שבת כג.) גבי נר חנוכה".

ובראבי"ה ג"כ הקשה מדוע מברכים על הבדיקה, אך בדבריו הוקשה לו למה שלא יברכו על השריפה (ודלא כמו ששאלו המכתם והאור"ח למה שלא יברכו על הביטול), ומ"מ גם מדבריו עולה דביטול אין מעשה. וז"ל (ח"ב, סי' תלא): "אמר רב יהודה הבודק צריך לברך, מאי מברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על ביעור חמץ. פירוש ביעור פינוי. ואין מברך כלל אלא בשעת בדיקה ולא בשעת שריפה, מפני שאין חיוב בדבר זה, דאפילו לרבי יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, אם לא מצא עצים משביתו ומבטלו, וכן כשחל ארבעה עשר בשבת אפילו משביתו בלבו סגי, ואין כאן מעשה, הילכך לא בעי ברכה, ואף על גב דאדרבנן נמי מברכין". וביאור דבריו הוא דמברכים על הבדיקה ולא על הביעור משום דבמצוות הביעור אין פעולה המחוייבת, דאם אינו יכול לבער - יכול לבטל, ובביטול אין פעולה, דבלבו סגי, הלכך לא מברכים על הביעור.



יא. כ"כ הראבי"ה, ויובאו דבריו לקמן בס"ד.

יב. ומ"מ אפשר לומר דתשובתם הרמת"ה קאי אעיקר הביטול, ולא אתקנת רב בירושלמי, דתיקן ש"צריך לומר" בפיו דייקא. וכוונתם דמשום שהביטול עיקרו ללא מעשה - לא שייך לברך עליו. והמקום לסברא זו נרא' לענ"ד יותר מרווח בדברי המכתם, ששאל גם "והיה לנו לומר בלשון הברכה אשר קדשנו במצוותיו וצונו להשבית את החמץ כלשון התורה שאמרה תשביתו שאור מבתיכם", ומשמע דרצונו לברך על מצווה דאורייתא, וא"כ יותר ניחא לי לומר בדבריו דמאחר דמדאורי אין כאן מעשה לכן אין אנו מברכים על הביטול (דל"ש לברך על השבתה כשהשבתה עצמה היא ללא מעשה כלל). אך מ"מ אין להשתמש מפשטיה, דמשמע ודאי דאין מעשה כלל, ואפ' בביטול דרבנן, ומשו"ה לא ראיתי צורך להאריך בצדדי האפשרות להבין דס"ל דמדרבנן בעינן אמירה בפה.

### מאירי ורבנו ירוחם

וכן נראה מוכח מדברי המאירי ורבנו ירוחם, דבביטול בלבו סגי, ואע"ג דהזכירו את נוסח הביטול, נראה ודאי<sup>1</sup> בדבריהם דס"ל דבלבו מהני. וז"ל המאירי (פסחים לא:): "וביטול בלבו יש מערערים עליו מצד דברים שבלב ומפרשים בו שיוציא בשפתיו ולא אמרו בלבו אלא ללמד שאינו צריך להשמיע לאוזניו, ואין צורך לפירוש זה שכל שבין אדם למקום רחמנא לבא בעי". ואע"פ דכתב (ז): "בטול זה שכתבנו צריך שיאמר כל חמיר וכל חמיע שהרי חמץ ושאר שני דברים הם ואין האחד בטל בשמו של חברו וכן צריך שיאמר דברשותי שאלו יאמר בביתא הדין אין שאר הגבולים בכלל וכן צריך בביטול של לילה לומר דלא ידענא ביה שהרי אינו מבטל את כלו שצריך הוא לשייר למחר ונמצא נוסח של לילה כל חמיר וכל חמיע דברשותי דלא ידענא ביה לבטיל וליהוי כעפרא", ורואים דדקדק בלשון הנוסח, נרא' דאעפ"כ לא ס"ל דבעינן דווקא בפה, ואפ' מדרבנן. וכן ברבנו ירוחם, דמחד כתב "והביטול די בלבו כן פשוט בפסחים... והביטול די בלבו כמו שכתבתי בלא אמירה", ומאידך כתב "הבודק צריך שיבטל אחר בדיקתו ויאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה". וגם בכוונתו נרא' כנ"ל.



### דעת התוספות דביטול היינו הפקר

ידועה שיטת רבותינו בעלי התוספות, שכתבו דביטול הרי הוא הפקר, ואינו הפקר מכוח מש"כ הר"ן (דהחמץ אינו ברשותו של אדם וכו'), אלא משמע מדבריהם דהוי הפקר גמור עם כל דיני הפקר למעט כמה דינים פרטיים שיש להם סיבה מיוחדת להשתנות בניד"ד (דינים שחיובם מדרבנן, דבביטול העמידו דבריהם על דין תורה, ודינים דהם משום 'ידיעת הציבור' דבביטול א"צ משום דאנן סהדי שיפקירם בליבו). ובראשונים מצינו ב' טעמים לבאר לשיטת תוס' מדוע א"צ להפקיר בפני ג' בביטול חמץ. יש שכתבו דהוא מפני דהפקר דאורייתא הוא, ומדאורייתא א"צ להפקיר בפני ג', וכ"כ בתוס' דידן (ולא ברירא לי אי אמרו כן בשם ר"י הנזכר לעיל בדבריהם, או שמא אלו דברי עצמם). ומאידך יש שכתבו דהטעם הוא משום ד'אנן סהדי' דיפקירו בליבו, ומשום דידוע לנו דכל אחד מפקיר חמצו - א"צ שיהיו ג' שיפקירם בפניהם, וכ"כ האגודה (פרק ד', נדרים מה). בשם ר"י (וגם שם יש להסתפק שמא דברים אלו האגודה עצמו כתב בנוטן טעם לדברי ר"י, אך אין אלו דברי ר"י עצמו). והנה מצינו לחלק מרביתנו שכתבו את ב' הטעמים עולים בקנה אחד, דמשום דמדא' א"צ בפני ג' ועוד, דאנן סהדי שמפקירו בליבו, וכ"כ המרדכי (פסחים, רמז תקלא) והאו"ז (ח"ב סי' רמד). ונרא' דסברתם היא דמשום 'אנן סהדי' בלבד א"א להקל כנגד גדר הפקר דאורייתא, אך מהני מיהא להקל להעמיד על דין תורה.

(ג). ודלא כמו שכתבנו לעיל ההערה לגבי הראשונים הנ"ל, דיש מקום לפקפק ולומר דדיברו על עיקר הביטול, ואה"נ דמדרבנן בעינן אמירה בפה. מ"מ במאירי ורבנו ירוחם נראה ודאי דא"א לומר כך (ברבנו ירוחם ודאי מוכח, אך גם במאירי כן נרא' לי פשוט), דהנה המאירי הביא את דעת הי"א דבעינן אמירה ממש והשיג על דבריהם, ואי ס"ל דמדרבנן איכא חיוב לומר בפה - לא היה משמיט זאת. וברבנו ירוחם ודאי דא"א לחלק בין ביטולו של רב לביטול דמתני' (ולומר דמש"כ דבלבו מהני זה דווקא בביטול דמתני'), דאחר שהביא את ביטולו של רב כתב "והביטול די בלבו כן פשוט בפסחים".



## הראשונים דס"ל דבעינן בפה דווקא, דדברים שבלב אינם דברים

כתב הריטב"א בחידושו על פסחים (ז. ד"ה והתניא) דבעינן דווקא ביטול בפה, דדברים שבלב אינם דברים, וז"ל: "כתב הרי"ט ז"ל דלבו לאו דוקא, דדברים שבלב אינן דברים לענין הפקר, אלא לאפוקי שאינו צריך להשמיע לאזנו". והניף ידו בשנית בחידושו עמ"ס קידושין (מב): "הא דאמרין לחייב על המחשבה כמעשה (לגבי שליחת יד בפקדון) - לאו מחשבה ממש שמהרהר בלבו אלא דבור הוא, תדע דהא 'מכל דבר פשע' נפקא וההוא דבור הוא, אלא דמשום שאינו צריך שישמיע לאזנו קרי ליה מחשבה, וכדאמרין (ברכות טו.) לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא, ואמרין גבי חמץ מבטלו בלבו, ולאו דוקא בלבו ממש דההוא מהרהר קרי ליה אלא לומר שאינו מוציא בשפתיו, רבינו הגדול הרמב"ן זצ"ל". וכ"ה באוהל מועד (שער הפסח דרך ב נתיב ב) בשם הרא"ה, וז"ל: "ענין הביטול הוא שלא יהא דעתו על החמץ ואומ' כן כל חמירא דאיכא ברשותי דלא ידענא ליה לבטל ולהוי חשיב כעפרא דארעא, ובכל לשון יכול לבטל, ואינו צריך להוציא הביטול בשפתיו אלא דיו לסלק דעתו ממנו וזהו שאמרו מבטלו בלבו. ומיהו הרא"ה פסק שאע"פ שא"צ להשמיע לאזנו צריך להוציא בשפתיו". וכ"כ הנימוקי יוסף (לא:): "בלבו. כלומר לבטלו בפיו ואין צריך להשמיע לאזנו, דאילו דברים שבלב אינן דברים".

והנה הראשונים הנ"ל טוענים דממה דביטול היינו הפקר, ע"כ צ"ל דמש"כ "בלבו" אינו בדווקא. וצריך לבאר לשיטתם מדוע חז"ל נקטו בלשון "בלבו". ונרא' בס"ד דיש סברא לנקוט הכא לשון "בלבו", והוא ע"פ המבואר במק"א (עי' ר"ן ריש מסכתין) דמדאור' אפשר לבער ואפשר לבטל, ואתו רבנן וחייבו דווקא לבער אם לא במקום הצורך (כגון ההולך לשחוט את פסחו ונוכר שיש לו חמץ בתוך ביתו). וההבדל בין הביעור לביטול הוא דביעור איכא מעשה חשוב, ובביטול אף אי נימא דבעינן אמירה מ"מ מעשה חשוב ליכא, והוא מעשה זוטא (והוא מוכח מהש"ס דעקימת שפתיו הוי מעשה זוטא, עי' סנהדרין סה). וכן בכ"מ דאמרין על עדי"ז דאין באיסורם מעשה, ודו"ק). וא"כ שפיר אפ"ל לשיטת הראשונים הנ"ל דמה דנקטו חז"ל הכא בלשון "בלבו" היינו בהנגדה למעשה דביעור, דביחס לביעור ביטול הוא בלבו.



(יז). אמנם יש מקום לערער אהא, דמש"כ דא"צ בפני ג' דמדאור' אפ' בפנ"ע מהני - יתכן דהקלו בהאי משום דפעמים דא"א לקבץ ג' אנשים, וא"כ יהיה קשה לבטל את החמץ, משא"כ אי נימא דבעינן ביטול בלב לא הקלו חכמים, וכאן לא העמידו דבריהם אדינא דאורייתא, (דבזה לא קשה להחמיר לבטל בפה, ומשו"ה א"צ להקל כאן מדינא דרבנן). אמנם נרא' דאין לערער אמש"כ בפנים משום חילוקים כאלו, דהנה פשט הגמ' דמבטלו בליבו הוא ממש בליבו, וא"כ אי אין לן הכרח למימר דבעינן ביטול בפה דווקא - אמרינן דביטול בלב הוי ביטול. ועוד, דהנה מצינו במאירי (מגן אבות ענין יח) שכתב דבדיני שמים אין אומרים דברים שבלב אינם דברים, וכל מה דאמרין דבהפקר דברים שבלב אינן דברים היינו בהפקר דהנפק"מ שלו היא רק בין אדם לחברו. וא"כ בביטול, דההפקר הוא כדי להציל מב"י ובי" - מהני אף הפקר בלב, ונכרים דברי אמת, וסברא היא והד"ר קבלה.

(יח). והנה מצינו להרמב"ן דכתב להדיא דביטול בלבו היינו בדווקא, ולא באמירה, והקשה אתוס' בזה, דלשיטתם דביטול היינו הפקר איך יפקיר בלבו, וז"ל (חידושי הרמב"ן פסחים דף ד:): "ועוד קשה לי ששנו חכמים ז"ל בכל מקום מבטלו בלבו והפקר בפה הוא ולמה הזכירו בלבו בכאן". וא"כ איך אמר הריטב"א דס"ל להרמב"ן הכי? ונרא' לתרץ דאתחילת דבריו קאי, דכתב לגבי הסוגיא דקידושין. ואכן כ"כ הרמב"ן בב"מ (מג:): "ז"ל: 'הא דתנן החושב לשלוח יד בפקדון ב"ש מחייבין. באומר היא דכתיב דבר פשע ולא במחשבת הלב אלא כאדם שאומר אשלח יד בפקדון זה ולא עשה כן שדעתו

### הראיה מגמרא ברכות דפעימים ש"לבו" לאו דווקא

והנה לגבי הראיה שהביא הריטב"א מהגמ' בברכות (טו) דלפעמים על אמירה שאינו משמיעה לאזנו אחז"ל "לבו", כן כתבו כמה ראשונים שם, דמש"כ "בלבו" הכוונה לאמירה שאינו משמיעה לאזנו. וכ"כ רש"י שם (ד"ה בלבו) "בלבו - שלא השמיע לאזנו". וכ"ה במאירי (ד"ה כשם) "אבל בהרהור שלא על ידי שום קריאה אינו כלום דהרהור אינו כדבור ומה שאמרו לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בך יצא לא בלבו ממש אלא שלא בהשמעת לאזנו". וכן באמת משמע קצת מהסוגיא, דשם מיירי במח' תנאים לגבי קרא ובירך ולא השמיע לאוזנו, ובאמצע הסוגיא מביאים ראיה מהברייתא האומרת "לא יברך אדם ברכת המזון בלבו", ואי אמרינן דלבו לאו דווקא, שפיר הביאו ברייתא זו.

אך מ"מ נרא' דאפשר נמי להסביר ד"לבו" ממש הוא, ומה דהביאה הגמ' ברייתא זו כשעוסקים ב'לא השמיע לאזנו', היינו מפני דס"ל להגמ' דדינם שווה לעניין זה. וכן נרא' מהרמב"ם, דכתב (ברכות, א, ז) "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו". ומשמע דס"ל דב' דינים הם, "הוציא בשפתיו" ולא השמיע לאוזנו, ו"בלבו"ט.

### דעת המנהיג

ונראה דיש להוסיף לסייעה זו את דעת המנהיג ורבנו יונתן מלוניל, דגם הם ס"ל דביטול בלב אינו כלום, ובעינן שיבטלו בפיו. דהנה המנהיג כתב (הלכות פסח עמוד תלח): "והעושה את ביתו אוצר תוך ל' יום צריך לבער, וכן המפרש בים וההולך בשיירא, דתנן שואלין בהלכו הפסח כו', ואם שכח יבטלנו בשעת ביערו ודייו. ויברך על ביטול חמץ אם ידע שיש לו חמץ בבית ואחר כך יבטלנו ויאמ' כל חמירא דאיכא ברשותי ולא ידענא ביה יהא בטיל ויהא כעפרא דארעא". ובהמשך דבריו (בעניין הברכה על הבדיקה) הביא את הירושלמי הנ"ל ודן בשפת הנוסח, וז"ל (שם עמוד תמ): "והבודק צריך לברך לפני הבדיקה, דכל המצו' מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה, ויתבאר לפנינו בעה"ו. ויברך על ביעור חמץ, ירושל' רב אמ' על מצות ביעור חמץ,

לעשות ולא עשה ולפיכך נקרא חושב... ואף על גב דכתיב דבר, מחשבה ודיבור שוין הן כל זמן שלא עשה מעשה". וכן ראיתי שתירץ המגיה בריטב"א קידושין שם (הערה 233).

יט). וא"ת להביא ראיה מגמ' דב"מ לכך דבחז"ל מצינו לשון של 'מחשבה' דמיירי בדיבור, וא"כ גם "בלבו" אינו דווקא בלבו אלא בעינן אמירה. נרא' דיש לדחות זאת בב' אופנים, א' יש לחלק בין הלשון "מחשבה" ללשון "בלבו", דאף אי מוכח דלשון "מחשבה" הוא לא בדווקא, מי לימא לן דלשון בלבו נמי הוא לא בדווקא (דכל לשון בפשטות היא בדווקא אא"כ נרא' מההקשר דאינו בדווקא, ואי הוכחנו לגבי לשון 'מחשבה' מ"מ אין הוכחה לגבי לשון 'בלבו'). ב' גם בנידון דב"מ אינו מוסכם לכל הראשונים דבעינן דווקא אמירה (כמש"כ הריטב"א ללמוד מלשון הפסוק "דבר"), דהנה ברש"י בקידושין (דהוא אותו נידון דב"מ) כתב ובמסכת קידושין (מב: ד"ה לחייב על המחשבה) כתב "לחייב על המחשבה או על הדיבור שאם אמר או חשב לשלוח יד בפקדון", וממה שהנגיד 'מחשבה' ל'דיבור' מוכח דמחשבה היינו בדווקא.

כ). וכ"כ בתחילת דבריו (עמוד תלו): "ובדיקת חמץ מדרבנן היא, וביטול חמץ אינו מן התורה אלא בחמץ שעמו בבית ושהוא יודע בו ואינו יכול לבערו כחמץ שנפלה עליו מפולת (א.ה: ופליגא דרש"י, דס"ל דביטול בחמץ שנפלה עליו מפולת אינו אלא מדבריהם), והעושה את ביתו אוצר וחמץ תחתיו, ובאותו יברך על ביטול החמץ", ע"כ.

ולמי' כל חמץ שישנו ברשותי ואיני יודע בו יבטל, וכן לשון הלכו' דרב יהודאי ז"ל בארמי' כל חמירא כו' לעיל". ומכל דבריו אלו נרא' דס"ל כהריטב"א ודעימיה, דבעינן ביטול בפה ממש, אך אינו מחזור אי ס"ל ממש כוותיהו, דמדאנ' בעינן שיבטל בפיו (ואם ביטל בלב לכאו' לא יצא), דדברים שבלב אינם דברים, או דלמא ס"ל דמדרבנן בעינן אמירה בפה בכל ביטול, ובדיעבד אם ביטל בלב יצא י"ח (וא"כ נרא' דצריך לומר דלא ס"ל דבעינן אמירה משום 'דברים שבלב אינם דברים', אלא ס"ל דכך תיקנו חז"ל, ואולי משום דבפה הביטול יותר חזק כי מחשבה הרבה פעמים אינה מספיק מקובעת בלבר<sup>21</sup>).

ואחר שנסתפקתי ראיתי מש"כ בתחילת דבריו ומשם נראה לפשוט דלא ס"ל כהריטב"א אלא ס"ל דבעינן אמירה מטעם אחר. דבתחילת דבריו כתב (עמ' תלה - תלו): "אף על פי שמן התורה בהשבתה בעלמא סגי ליה, כי לא יראה חמץ בתורת חמץ קאמ' אבל בתורת עפר יראה", וממש"כ "בתורת חמץ אבל בתורת עפר יראה" נרא' דס"ל כסיעת הראשונים דס"ל דביטול מהני מדין 'מיאוס', דהיינו שמחשיב את חמץ בליבו כעפר, ובזה מועיל שלא יעבור עליו, דהתורה אמרה "לא יראה לך שאור" פי': לא יראה לך כשאור אבל אתה רואהו כדבר אחר. והנה הריטב"א כתב "דלכו לאו דוקא, דדברים שבלב אינן דברים לענין הפקר", ומבואר יוצא דהריטב"א ס"ל כתוס' וסייעתם, דביטול מהני מטעם הפקר, ומשו"ה אינו יכול לבטלו בליבו, דהפקר בלב לא מהני. וא"כ ודאי דבעל המנהיג לא ס"ל כהריטב"א מטעמיה (ויש להסתפק אי בדברי הרא"ה והנימוק"י אפ"ל דמה דאמרו 'דברים שבלב אינם דברים' הוא מטעם מיאוס וא"כ גם המנהיג אמר את דבריו מהאי טעמא. או שמא א"א לומר סברא זו בדין 'מיאוס' ואין לה שייכות לדינים אלו, ומקורה בדיני ממונות וכדו', וא"כ מוכח דסבירא להו כהריטב"א דהוא מטעם הפקר. ואין הפנאי נותן לעיין בדבר זה).

ואציע דברי בעזה"ת בביאור מדוע הסברא נוטה דהמנהיג ס"ל דבעינן אמירה בפה דווקא, ואכתוב ראשון ראשון ואחרון אחרון:

ראשית, ממש"כ "ויברך על הביטול", הנה מצינו לרבנו הטור (פי' תלו אות ב) שכתב "וענין הברכה כתב ב"ה (יתכן וכוונתו לבעל המנהיג, אך אולי כוונתו לבעל העיטור) אם הוא יודע שיש לו חמץ יברך על ביטול חמץ ואם לאו לא יברך. ונראה שאפילו יודע שיש לו חמץ בביתו אין צריך לברך כיון שעיקר הביטול בלבו ואם מחשב בלבו לבטל סגי דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב, אף על גב שנוהגין לומר כל חמירא וכו' לא מצינו שתיקנו חכמים זה אלא שנהגו כך", ועולה מדבריו דמשום דהביטול הוא בליבו ומחוסר מעשה אין לברך עליו. וכן כתבו המכתם, האורחות חיים והראב"ה הנ"ל, דדבר התלוי במחשבת הלב ומחוסר מעשה לא שייך לברך עליו. והסכים עם סברא זו מרן בב"י (סי' תלד), כמו שיובא לקמן בעזה"ת. וא"כ, אי כנים אנחנו, ממש"כ המנהיג דיש לברך על הביטול נרא' דס"ל דאינו מחוסר מעשה, וא"כ מש"כ "ויאמר" היינו בדווקא ובפיר<sup>22</sup>. שנית, המנהיג כתב "ויאמר כל חמירא וכו'" גבי העושה ביתו אוצר והמפרש והיוצא בשיירה, מה שלא מצינו בשאר ראשונים, דשאר ראשונים כתבו את 'נוסח'

כא. את סברא זו העלה מו"ר בהקשר אחר בסוגיית (לא על דברי המנהיג), דכשאדם חושב בליבו הרבה פעמים המחשבה לא מקובעת, וכשהוא מוציא אותה בפיו אז ודאי דקבע אותה בליבו עם מסמרות של ברזל.

כב. וודאי דאינו הוכחה גמורה, דיתכן דפליג אסברת כל הראשונים הנ"ל, אך אפוי פלוגתא לא מפשינן, ומאחר שסברא זו נכתבה ונשנתה ונשתלשה ברבותינו הראשונים, ולע"ע לא מצאתי מאן דפליג עליה, ומאידך מצאנו ראשונים דס"ל דבעינן אמירה בפה דווקא, נרא' דהמנהיג סובר כמותם ומסכים עם הכלל הנ"ל.

הביטול בביטוליה דרב, דהוא הביטול דעמא דבר, ובו יש להרחיב הדיבור כיצד ינהג ואיך יעשה. וכן רב בירושלמי ביאר את 'נוסח הביטול' על אותו ביטול שתיקן שכל אחד יעשה אחר הבדיקה. והסברא נותנת דלא בכדי לא באר כיצד מבטלים שלא במקום שבו ביארו הרבה מרבתינו הראשונים, דהם ס"ל דא"צ באמת שיאמר בפיו, ומה שכתבו את 'נוסח הביטול' היינו כדי לבאר מה יחשוב (או יאמר, אך אינו עניין באמת לומר את הביטול) בביטול. אך להמנהיג ס"ל דאמירת ה'נוסח' היא עניין בפנ"ע, ואם לא יאמר, פגם בביטול (אך לא בירא לי אי ס"ל דהוא מעכב או לא כנ"ל, דלכא' לא ס"ל דבעינן אמירה מטעם "דברים שבלב אינם דברים", וצ"ע). ועוד בה שלישיה, יש להביא ראיה במקצת דס"ל דיש עניין באמירה ממש ממה דדן בסוף דבריו בנוסח האמירה אי הוי בלשה"ק או בארמית, ומדיון זה משמע קצת דרואה עניין באמירה ומה דכתב "ויאמר" היינו בדווקא. אשר על כן, נראה דדעתו היא דבעינן ממש אמירה בפה, כהריטב"א אך לא מטעמיה, וצ"ע אי ס"ל דמעכב אפ' בדיעבד.



### דעת רבנו יהונתן מלוניל

כתב רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, לפי דפי הש"ס דף ו:): "הבודק צריך שיבטל, כלומר הבודק בליל ארבעה עשר צריך לאחר שבדק היטב שיבטל בפיו, ויאמר כל חמירא דברשותי דלא ידענא ליה השתא ולא חמיתיה השתא להוי חשיב כעפרא, כלומר שמבטלו מתורת אוכל לגמרי ושוב לא נקרא חמץ, דהוי כמי שטח פניה בטיט דאמרינן לקמן (מה): כיפת שאור שייחדה לשיבה בטלה וכו'. ויש מפרשים שהביטול הוא כמו שמפקירו לכל, ושוב נקרא חמץ של אחרים, ואמרינן שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", ע"כ. וממה שכתב "שיבטל בפיו ויאמר...", והדגיש שיאמר "בפיו", משמע דס"ל דבעינן אמירה ממש. ואף הוא אינו ממש כהריטב"א, דכתב ג"כ דהביטול מועיל מדין 'מיאוס', דהיינו שהופכו בליבו לעפר ולכן אינו עובר עליו (ולא מדין שיצא מרשותו), כמו שכתב "כלומר שמבטלו מתורת אוכל לגמרי ושוב לא נקרא חמץ" (ולאחר מכן הביא את דעת הסוברים דמועיל ע"י שיוצא מרשותו, שכתב "ויש מפרשים שהביטול הוא כמו שמפקירו לכל ושוב נקרא חמץ של אחרים"). וא"כ נרא' ממש"כ דבעינן "בפיו" היינו מטעמיה דבעל המנהיג. אמנם ממה שהוסיף דיש מפרשים שהביטול הוא כמו שמפקירו לכל, היה נרא' די"ל דלפי 'יש מפרשים' אלו אכן ס"ל את סברת הריטב"א דמשום דהוי הפקר בעינן דווקא בפיו, דדברים שבלב אינם דברים. אך נרא' דאין 'להלביש' על דבריו הרבה סברות ללא סיבה, וא"כ י"ל דאף אי אמרינן דביטול הוי מטעם הפקר, ס"ל דבעינן "בפיו" מכוח הסברא שכתבנו לדברי המנהיג, דכשאומר בפיו מחשבתו יותר חזקה (ואם נאמר דאף לתוס' בעינן שימאסו בלבו ממש ויחשבונו כעפרא כדי שיופקר, ולא סגי במה שחושב או אומר שהוא מפקירו - הסברא הנ"ל יותר מבוארת בדבריהם, ודו"ק)<sup>22</sup>.

(כג). ויש להעיר עוד בשיטת הראשונים דס"ל דבעינן אמירה בפה, דנרא' דיש להוסיף את הראב"ד, דאיתא בכל בו (עי' לעיל בהערה ע"ד העיטור דהבאנו דבריו) משמיה דמברכים על הביטול. ולפי מש"כ לעיל, דלא מצינו מי שכתב דמברכים על הרהור, נרא' דס"ל דבעינן אמירה, וממה שדיבר שם משמע דלא ס"ל דדווקא בביטוליה דרב בעינן 'בפיו', ויש להתיישב בדעתו.

## דעת מרן

כתב הטור (סי' תלו אות ב) "וענין הברכה כתב ב"ה (בעל העיטור/בעל המנהיג) אם הוא יודע שיש לו חמץ יברך על ביטול חמץ ואם לאו לא יברך. ונראה שאפילו יודע שיש לו חמץ בביתו אין צריך לברך כיון שעיקר הביטול בלבו ואם מחשב בלבו לבטל סגי דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב, אף על גב שנוהגין לומר כל חמירא וכו' לא מצינו שתיקנו חכמים זה אלא שנהגו כך". וכתב ע"ז בב"י בסימן תלד (והביאו הדרכי משה כאן): "ומה שכתב רבינו כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה וכו'. כתבוהו הרי"ף (ג.) והרא"ש שם (סי' ט) וכתב הר"ן (ד"ה א"ר יהודה) לשון זה אינו בגמרא אלא כך הוא מקובל ביד הגאונים (ע"כ).

ואף על פי שנמצא קרוב לנוסח זה בירושלמי בלשון הקודש, דגרסין בפרק כל שעה (ה"ב) רב אמר צריך שיאמר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל, מכל מקום כיון שבמה שנהגו לומר יש תוספת דברים וגם אינו בלשון הקודש כמו שהוא בירושלמי כתב שלשון זה אינו נמצא בגמרא וכו' (ע"כ בביאור דברי הר"ן). אבל רבינו שכתב בסימן תל"ו שאם מחשב לבטל בלבו סגי ואף על פי שנוהגין לומר כל חמירא וכו' לא מצינו שתיקנו חכמים לשון זה אלא שנהגו כך (ע"כ דברי הטור) יש לתמוה עליו דכיון שנמצא ירושלמי זה הרי מצינו שתיקנו חכמים לבטל בפה, ע"כ. וליישוב דברי הטור נרא' דלא קשיא ליה מהירושלמי דס"ל כהר"ח דלעיל, דמש"כ בירושלמי "צריך שיאמר" אינו בדווקא. אך מ"מ נמצאנו למדים דס"ל למרן דפשט הירושלמי הוא שיאמר בפיו, וכן הלכה למעשה. ונרא' דכן ס"ל גם בהרי"ף וברמב"ם, דמש"כ הרי"ף "ויאמר כל חמירא וכו' - אינו מנהג בעלמא, אלא מדינא הוא, והוא מהירושלמי (ואני הקטן חשתי דק"ק דהרי"ף כתב הלכה משום דהכי איתא בירושלמי, ולא הביא את הירושלמי, כמו שכתבתי לעיל). ולפי"ז מה שפסק בשולחנו הטהור (או"ח תלה, ב) "אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה לבטיל וליהוי כעפרא דארעא" משמע דס"ל ד"יאמר" דווקא הוא, והוא מתקנת הירושלמי הנ"ל".



## פסיקת שלחן ערוך הרב

כתב הגר"ז בשלחן ערוך שלו (תלה, ז): "ועיקר הביטול הוא בלב שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאלו אינו ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל וכשגומר בלבו כך הרי הסיח דעתו מכל חמץ שברשותו ונעשה הפקר גמור ושוב אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא... ומכל מקום תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו ויאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ודלא בערתיה לבטל ולהוי כעפרא דארעא", ע"כ. וביאר דבריו בקו"א (הערה ג): "ומ"מ תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו. כן הוא בב"י בשם הירושלמי.

(כד). אך צ"ע, דבסי' תלא כתב בב"י: "וצריך שיבטל בלבו כתב הר"ן איכא מאן דפירש דלבו לאו דוקא אלא לומר שאין צריך להשמיע לאזניו אבל צריך שיוציא בשפתיו דברים שבלב אינם דברים אבל רבינו כתב בסימן תל"ו שאם מחשב בלבו לבטל סגי וכן דעת רבינו ירוחם", ע"כ. ולא הזכיר כאן מרן דמתקנת רב בעינן שיבטל בפיו, כדאיתא בירושלמי, וצ"ע.



וכ"פ מרן, משום מה שנאמר בירושלמי (וצ"ע מהשמטתו בסי' תלא). ונרא' דמשום דכן נרא' בפשטות הירושלמי, וכן נקטו כמה ראשונים בבבלי לעיכובא, ואפשר דיש תקנה של הגאונים לומר בפה, ואין בחומרא זו קושי, לכן יש להחמיר ולומר בפה בדווקא.

יה"ר שיהיו פינו ליבנו שווים וכל דברנו יהיו לש"ש, ונזכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וה' יתברך יאיר עינינו באור תורתו אכי"ר.



הרב יהושע לזונטל\*

## דין ביטול והנאה לאחר הפסח בחמץ שאינו נגיש לבעליו

מאמר זה עוסק באנשים שיש להם חמץ בבית סגור ואין להם כל גישה אליו במשך כל הפסח, והדבר נפוץ אצל בחורי ישיבה שיוצאים לביתם לימי החג ובינתיים הנהלת הישיבה נועלת את חדרי הפנימיה מחשש לגניבות, או אצל אנשים שעובדים במקומות שסגורים במשך כל ימי החג, מה דין חמץ הנשאר במקומות אלו.

והנה בכה"ג לא שייך למכור את החמץ, כי לא יתכן למכור חפץ שנמצא בחדר נעול ולקונה כל גישה אליו, כמ"ש המשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תמח ס"ג ד"ה ואם) והכף החיים (שם אות נא) [ומה גם שבמכירת חמץ יש למכור את מקום החמץ ובלא זה לא מהני, כמ"ש המשנה ברורה (סי' תמח סק"ח)], ואולי יועיל אם יבקש את רשות בעלי המקום או שימכור שלא אגב קרקע וכדו', אך בדרך כלל א"א לעשות קניין ותנאים כאלו במכירה כיום, שנעשית ע"י רב עבור כל בני הקהילה]. לכן עולה השאלה מהו גדר הדין בחמץ כזה, לכתחילה ובדיעבד.

זהו עיקר הנדון, ומשם ייפרד והיה לארבעה ראשים:

- א. האם מותר לכתחילה להשאיר חמץ במקום כזה, שאין לאדם כל גישה אליו בימי החג.
- ב. האם בדיעבד, כאשר נשאר החמץ במקום כזה, יש תועלת לבטל אותו.
- ג. האם במקרה כזה יש חובה לבטל.
- ד. האם לאחר הפסח חמץ זה אסור בהנאה.



### א. השארת חמץ נעול לכתחילה

לעניין להשאיר חמץ בכה"ג לכתחילה, נראה שהדבר מוכרע ממה שאמרו (פסחים ו) שהמפרש בים ובשיירה וכן העושה ביתו אוצר, שהם גורמים לכך שלא תהיה להם גישה לחמץ, כי הם בדרך רחוקה או כי הבית נעשה אוצר ולא ניתן להגיע לחמץ, אם הם עושים כך תוך יותר משלשים יום קודם החג, אינם צריכים לבער והחמץ כמבוער, אבל אם הם עושים כך תוך פחות משלשים יום קודם החג, חייבים הם לבדוק ולבער קודם לכן. והטעם כתב רש"י (שם ד"ה תוך וד"ה קודם), דלכתחלה לא זהו ביעורו של החמץ. אמנם קודם שלשים לא חלה חובת ביעור עליו, ולכן גם כי מטיי ההיא שעתא לא מחוייב, דהא גדר החמץ כדין חמץ שנפלה עליו מפולת.

\* מאמר זה הוא פרי של משא ומתן הלכתי עם ידידי הרב יהושע אודרברג, רב קהילה ור"מ בשיבת אורות יעקב ברחובות, ולחלק מהדיונים והמקורות הופנתי על ידי הערותיו המחכימות.

ואפילו קודם ל' יום, משמע בירושלמי שאם הוא יודע שיש בביתו חמץ גמור אסור להשהותו, והרבה פוסקים הבינו שלכתחילה אסור להשהותו אבל בדיעבד מותר להשהותו ואחר הפסח יבערו [ניתוח כל שיטות הפוסקים הראשונים, מבואר באריכות בשו"ת חבל נחלתו (ח"ו סי' י אות ה)]. והרשב"א פסק בתשובה (ה"א סי' ע), שאם אדם עשה את ביתו אוצר וידע שיש שם חמץ גמור, הוא חייב לבערו לאחר הפסח. וכ"פ הרמ"א (סי' תלו ס"א) וכן דעת המגן אברהם (שם סק"ח) ושלחן ערוך הרב (שם ס"ו) וערוך השלחן (שם סי"א). אמנם הט"ז (שם סק"ד) הבין שכוונת הרשב"א היא שאם היה חמץ גמור היה אסור כלל לעשות ביתו אוצר אפי' מראש השנה. עכ"פ מבואר שלכתחילה עדיף לא להשאיר חמץ גמור בחדר נעול, אפילו לפני ל' יום קודם הפסח, ואף הסוברים שמותר להשאיר מחייבים לבער אחר הפסח.

ואילו הלבוש (סי' תלו ס"א), החק יעקב (שם סק"ח) ועוד, התירו להשאיר לכתחילה, אבל כבר השיג עליהם בערוך השלחן (שם) שבירושלמי לא משמע הכי [אמנם באליה רבה (סי' תלו סק"ב), ביאר שהרבה פוסקים ס"ל שהבבלי חולק על הירושלמי]. ועכ"פ נראה שרוב הפוסקים מסכימים שאמנם לכתחילה אסור להשאיר, אבל בדיעבד אם השאיר אין צריך לבדוק אבל יבער אחר הפסח.

אם כן, הדבר תלוי מתי ננעלת הדלת בפני בעלי החמץ. אם אותו בחור ישיבה עוזב את הישיבה או שהישיבה ננעלת בסביבות פורים דמוקפין, העיקר להלכה כדעת האומרים שהוא יכול להשאיר חמץ לכתחילה בישיבה ואחר הפסח הוא יבער את החמץ. אולם אם עוזב תוך פחות משלשים יום קודם הפסח, כבר חלה עליו חובת בדיקה וביעור, ולא יוכל לכתחילה לסמוך על כך שהוא בדרך רחוקה והמקום נעול.



## **ב. חיוב ביטול בחמץ שהושאר בדיעבד**

ולעניין דיעבד, שנשכח שם חמץ, נראה שיש לבטל אותו כדין חמץ שנפלה עליו מפולת, וכמ"ש להדיא בגמ' (פסחים לא:): ונפסק ברמב"ם (פ"ג מהל' חמץ הי"א) ובשו"ע (סי' תלג ס"ח). ובטעם הדבר, כתב רש"י (שם ד"ה צריך), שהוא מחשש שמא יפקח הגל במועד. וא"כ הוא חשש מדרבנן. וכ"כ רוב הפוסקים וכן נראה עיקר להלכה, כמ"ש המשנה ברורה (שער הציון סי' תלג סקמ"ד). ולפ"ז נראה שה"נ יש חובה לבטל חמץ שנשאר בישיבה, כי בלא ביטול הוא עובר עליו, כיוון שהוא ברשותו.



## **ג. דין החמץ שהושאר בדיעבד לאחר הפסח**

ולעניין אם מותר לאכול חמץ זה לאחר הפסח, אחר שביטלו כדין [ונראה שה"ה אם טעה וחשב שא"א לבטלו ולכן לא ביטלו]. לכאורה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים, ועל מנת לבאר עניין זה כראוי אקום ואשנה פרק זה:

### הצעת הגמרא ושיטות הראשונים

בגמ' (י:) איתא: "בעי רבא: ככר בשמי קורה צריך סולם להורידה או אין צריך? מי אמרינן כולי האי לא אטרחוהו רבנן כיון דלא נחית מנפשיה - לא אתי למיכלה, או דילמא: זימנין דנפל ואתי למיכלה. ואם תמצא לומר זימנין דנפל ואתי למיכלה - ככר בבור צריך סולם להעלותה או אין צריך? הכא ודאי דלא עבידא דסלקה מנפשה, או דילמא: זימנין דנחית למעבד צורכיה, ואתי למיכליה. אם תמצא לומר זימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה, ככר בפי נחש צריך חבר להוציא או אין צריך? בגופיה אטרחוהו רבנן, בממוניה לא אטרחוהו רבנן, או דילמא לא שנא? - תיקו".

ולפ"ז פסק הרמב"ם (פ"ב מהל' חמץ הי"ד): "כזית חמץ בשמי קורה מחייבין אותו להביא סולם להורידו שפעמים יפול משמי קורה, היה חמץ בבור אין מחייבין אותו להעלותו אלא מבטלו בלבו ודיו". כלומר, שהרמב"ם פסק שצריך לבער כיכר שנמצא בשמי קורה, כי לפי כללי ההלכה, מכיוון שמופיע אחר כך "אם תמצא לומר זמנין דנפל [ולכן צריך לבער]", ההלכה היא שיש לחשוש שהכיכר ייפול ולכן צריך לבער [כך ביארו המ"מ ורוב המפרשים, וראה הערה לקמן]. אמנם לגבי השאלה אודות כיכר בבור, לפי גרסת הרמב"ם לא היה כתוב אחר כך "אם תמצא לומר", ולכן הדבר נשאר בספק ומכיוון שהספק הוא בדין בדיקת חמץ שהוא דין דרבנן, הספק לקולא.

אבל הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם, כך: "א"א לפי דעתו שכתב כאת"ל השנויים בגמ', אף זה צריך סולם להעלותו. ומ"מ טעות גדולה אני רואה בדבריו שאמר אינו צריך סולם להעלותו אלא מבטלו בלבו ודיו, נדמה בעיניו דרבא לכתחלה קא מבעיא ליה וטעות גדולה היא זו דהיינו מטמין בבורות. אלא בשבדק וביטל ולאחר איסורו מצא זו היא שאלתו". כלומר, הראב"ד מעיר שהגרסא של הרמב"ם שונה מהגרסא שלפני הראב"ד [וכך הגרסא בגמרות שלנו], ולפי הגרסא של הראב"ד מופיע "אם תמצא לומר" גם לאחר השאלה על כיכר בבור.

בנוסף הוא מעיר, שהשאלות של רבא עוסקות במקרה של בדיעבד, שאדם כבר בדק חמץ ואחר כך נפל הכיכר לבור וכדו', אבל אם מלכתחילה ידע האדם שיש כיכר בבור הוא חייב לבדוק ולבער אותו. כראיה, מביא הראב"ד את דברי הגמרא (שם ה:): "יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי - תלמוד לומר: "לא ימצא". ואם כן, אדם שידע לפני בדיקת חמץ שיש כיכר בבור או בשמי קורה, עליו לבער את הכיכר כדי לא להיות כ"מטמין".

ועל דברי הראב"ד השיב המ"מ: "ואני אומר שאין טעות בדברי רבינו, ובודאי לא נתכוין שיהא רשאי להטמין ככר בבור ולבטלו. שזה אע"פ שאינו עובר עליו כל שבטלו קודם זמן איסורו, כמבואר פ"ג, מ"מ אסור הוא להטמין בבור לכתחלה. ודברי רבינו הם בככר הנופל מאליו לבור, ובשעת בדיקה שהצריכו חכמים א"צ לירד שם. אלא צריך הוא לבטל הביטול שהוא מן התורה, והרי זה ממש כחמץ שנפל עליו מפולת שהרי הוא כמבוער וצריך לבטלו בלבו. ואע"פ שאינו רשאי ליקח חמץ ולהפיל עליו מפולת, כיון שקודם בדיקה נפל עליו מאליו, די בביטול. וכן הדין כאן. וכך פירשו המפרשים ז"ל. ותימה גדול אני רואה בדברי הר"א ז"ל שהוא מפרש כשמצאו לאחר איסורו וכבר ביטל ומי הזקיקו לזה, והרי כל הבעיות הנזכרות שם

בכיוצא בזה כולן לענין בדיקה הם וכמה דינים יש בגמרא בכיוצא בזה שאינו זקוק לבער אבל זקוק לבטל, ולא ראיתי לאחד מן המפרשים שפירש כמותו ודברי רבינו עיקר".

כלומר, שהמ"מ מסכים שאסור לאדם להניח כיכר בשמי קורה במטרה לקיים את מצוות ביעור חמץ, כי בכה"ג הוא כדין מטמין. אולם אם התרחש מקרה שנשאר או הגיע כיכר לשמי קורה הדין שונה, ובוה הסתפק רבא, וההכרעה נכונה כמו שכתב הרמב"ם. עוד כתב המ"מ, שלפי הראב"ד כל האיבעיות בגמ' שם הן בדיעבד, אחרי שכבר בדקו את החמץ, אבל לכתחילה היו חייבים לבדוק, ועל זה הוא כתב שהדבר לא מסתבר [בנושא זה דנו גם הב"י והט"ז דבסמוך, אלו ספיקות לדעת הראב"ד איירי לפני בדיקה ואלו לאחר בדיקה, ואכמ"ל].

והטור (סי' תלח) כתב: "ותו מיבעיא: ככר למעלה על הקורה אם צריך סולם להורידו ואם הוא בבור אם צריך סולם להעלותו ואם הוא בפי נחש אם צריך חבר להוציאו, ולא איפשיטו. וגם באלו רבו הדיעות ודינא דהנך כדינא דקמייתא, שאם ביטל א"צ לבדוק ואם לא ביטל צריך לבדוק. אבל הראב"ד כתב דהנך בעיין לאו לכתחלה בעי, אם צריך להוציאו אם לאו, דודאי צריך - שאם לא כן הוה ליה כמטמין בבורות. אלא כשבדק וביטל מיידי ולאחר איסורו מצא, ומיבעיא אם צריך להוציאו אם לאו. ואין דבריו נראין, שאין כאן הטמנה דכיון שביטלו אינו שלו. והא דאמרינן שלא יטמין בבורות, היינו כשלא ביטלו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל על ההיא דככר בבור, שמבטלנו ודין, וכתב עליו הראב"ד שטעה, ונראה שלא טעה". כלומר, הטור חולק על הראב"ד וסובר שהספיקות עוסקות במקרה שנמצא כיכר בבור וכדו' לפני הבדיקה. אמנם להלכה, לדעת הטור אם נודע מהכיכר לפני ביטול צריך לבער אותו, ואם כבר ביטל א"צ לבער.



## ביאור שיטות הראשונים

וביסוד שיטות הרמב"ם, הטור והראב"ד, נחלקו האחרונים:

לפי הב"י, הרמב"ם מדבר בכל מצב, בין לפני בדיקה ובין לאחר בדיקה, ואף בחוה"מ, ותמיד סגי בביטול חמץ. לפי הטור, לפני פסח תמיד סגי בביטול, ורק אם לא ביטל ובתוך הפסח נודע לו שיש כיכר בבור צריך לבער. לפי הראב"ד, בכל מקרה צריך לבער, ורק אם ביטל ומצא לאחר זמן איסורו, בזה הסתפק רבא, והדין שספק דרבנן לקולא [אמנם יתכן שלדעת הראב"ד גם בזה יהיה חייב לבער, כיוון שהוא גרס בגמ' לאחר האיבעיא על כיכר בבור: "אם תמצא לומר זימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה", וצ"ע].

לפי המהרש"ל (בהגהות הטור, הו"ד בדרישה), לדעת הרמב"ם כיכר בשמי קורה צריך ביעור אבל חמץ בבור לא בעי ביעור וסגי בביטול, אפילו אם לא ביטל. לדעת הטור, בין בכיכר בשמי קורה ובין בכיכר שנפל לבור, אם כבר ביטל פטור מלבער אבל אם לא ביטל חייב לבער, בין קודם זמן איסורו ובין לאחר זמן איסורו. ולפי הראב"ד ספיקו של רבא איירי לאחר זמן ביעורו.

והמהרש"ל לא כתב מה תהיה הכרעת הראב"ד [שיטת המהרש"ל מבוססת על כך שהטור לא פסק על פי ה"אם תמצא לומר" בגמ'. ונראה שבשיטה זו הלכו רבינו מנוח (פ"ב מה' חמץ הי"ד) ומפרשי התוספתא (פ"ג ה"ג) המנחת ביכורים ורבי יונה מווילנא, שביארו שהרמב"ם גם כן לא

פסק על פי ה"אם תמצא לומר", אלא פסק לחומרא בחמץ בשמי קורה כיוון דאיירי לפני ביטול והוא ספיקא דאורייתא, והקל בחמץ בבור ע"פ התוספתא. ולפי זה י"ל שרבא איירי רק לפני ביטול, ולאחר ביטול לכו"ע אין צריך לבטל".

לפי הדרכי משה (אות ב), לפי הרמב"ם בכיכר בבור תמיד רשאי לבטל ודיו, ולפי הראב"ד תמיד צריך לבער, אא"כ ביטלו ומצא בתוך המועד, שבזה הסתפק רבא [וכנ"ל], ולפי הטור בין לפני זמן איסורו ובין בתוך זמן איסורו, אם ביטל אי"צ לבער ואם לא ביטל צריך לבער.

לפי ה"ב"ח, יסוד המחלוקת הוא האם מהני ביטול לחמץ שנפלה עליו מפולת [ואפילו אי נימא דלא מהני ביטול לחמץ ידוע, ס"ל להרמב"ם שבחמץ שנפלה עליו מפולת גרע], ולפי הרמב"ם והטור מהני, ולכן אם ביטל או שעדיין יכול לבטל, שפיר דמי. אבל הראב"ד ס"ל שתמיד אסור וחייב לבער, אא"כ הוא לאחר זמן איסורו וכבר ביטל, כי בכה"ג אינו כמטמין וגם אין זה ספיקא דאורייתא כי כבר ביטל. בדומה לדברי ה"ב"ח, כתב חתנו ה"ט"ו, שהטור והרמב"ם לא פליגי, ושניהם מודים שתמיד יכול האדם לבטל ודיו, והדין שלא יטמין בבורות איירי במקרה שהוא מתכוון להדיא שלא לבטל את אותו חמץ.



### הכרעת ההלכה לגבי חיוב ביטול

השו"ע פסק (סי' תלח ס"ב) כשיטת הרמב"ם, שמבטל החמץ ודיו, וכך הדין בין קודם זמן איסורו ובין לאחר זמן איסורו. וא"כ לפי כל השיטות בהבנת שיטת הרמב"ם, ברור שתמיד יכול האדם לבטל ובביטול בעלמא סגי ל'.

והשתא לנ"ד, אין חשש שיהיה כדין מטמין כי הדבר בא מאליו [ובפרט לשיטת ה"ט"ו, שדין מטמין הוא כשלא ביטל]. ואם כך הוא הדין גם במקרה שהכיכר בבור ואין סיבה שהאדם יירד לבור, ק"ו במקרה שאי אפשר כלל להגיע לחמץ כי הוא בחדר נעול ומפתחות החדר אינם ביד בעלי החמץ. ובזה מובן ההבדל בין מ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' חמץ ה"א): "יכול לא יהיה עובר אלא אם כן היה החמץ בביתו, אבל אם היה רחוק מביתו בשדה או בעיר אחרת, לא יהיה עובר. תלמוד לומר: בכל גבולך - בכל רשותך". וביאר הכסף משנה: "דמדכתיב לא ימצא, אסור אפילו טמון. דהא אם יחפשו אחריו וכמטמונים יבקשוהו, אז ימצאוהו". ומאידך, פסק הרמב"ם (פ"ב הי"ט): "המפרש בים והיוצא בשיירה, תוך שלשים יום זקוק לבדוק, קודם שלשים יום אינו צריך לבדוק". וההסבר בזה הוא שאם החמץ נמצא בבית בעיר סמוכה, אע"פ שהוא אינו רואה אותו,

א. הפסיקה על פי "אם תמצא לומר", הנחתה את הגאונים וחלק מהראשונים בפסיקתם והיא באה לידי ביטוי ברבים מפסקי הרמב"ם, והאריך בנושא זה השדי חמד (כללי הפוסקים סי' א). עם זאת, בסוגיא הנוכחית לא ברור אם יש לפסוק ע"פ ה"אם תמצא לומר", כיוון שאם יש סוגיא מפורשת נגד ה"אם תמצא לומר", אין מסתמכים עליו להלכה, כמ"ש תלמיד הרמב"ם, רבי יוסף אבן עקנין (מבוא התלמוד פ"ג סל"ח). וכאן התוספתא הכריעה נגד ה"אם תמצא לומר". כמו כן, לדעת הרא"ש (קידושין פ"א סי' ז), אם יש סדרה של שאלות שבכולן יש "אם תמצא לומר" ובסופן יש "תיקון", אין פוסקים כ"אם תמצא לומר", ובזה הוא חולק על הרמב"ם. לכן, יתכן שבסוגיא זו דווקא הטור יסמוך על הרא"ש ולא יפסוק כ"אם תמצא לומר", ויכול להיות שגם הרמב"ם יסתמך על התוספתא ולא יפסוק כ"אם תמצא לומר".

חייב לבערו כיוון שהוא יכול להגיע אליו, אבל אם החמץ נמצא רחוק מאוד ויהיה קושי גדול להגיע אליו, אי"צ לבער, ובביטול בעלמא סגי.

וראיה ברורה לדין זה, ממ"ש בתוספתא (פ"ג ה"ג): "חמץ (י"ג "חמרן", והיינו הך) שירד לתוך הבור, הרי היא כמבוער". והו"ד ברוקח (סי' רעא), בגרסא "שנפל לבאר". ופירשו המפרשים [חסדי דוד, מנחת יצחק, וכ"נ בחק יעקב שם סק"ח], שבתוספתא מיירי שהחמץ נפל לבאר מלאה מים, שהחמץ נימוח במים וגם אין חשש שאדם ירד לבאר כדי שנחשוש שמא הוא יבוא לקחת את החמץ. והדעת נותנת שעיקר הטעם הוא משום שאין אדם יורד לבאר, ולא מצד שהחמץ נימוח, כי אם הטעם הוא מפני שהחמץ נימוח הרי שבלא"ה היה פטור עליו, כי הוא נאבד ומתקלקל. ולכ"נ שברור מהתוספתא שאם החמץ נמצא במקום שאין אדם מגיע אליו, פשיטא שאי"צ לבדוק וגרע מחמץ בבור. ולפ"ו, נראה שאם נשאר בדיעבד חמץ במקום סגור שלא ניתן להגיע אליו במאמץ סביר, הרי שיש לבטל את החמץ ודי בזה. וא"כ החמץ יהיה מותר לאכילה לאחר הפסח כדין כל חמץ שלא נעברה בו כל עבירה. וכ"כ המשנה ברורה (סי' תלג סקל"ט), שחמץ שנפלה עליו מפולת וביטלו ואחרי הפסח התפקח הגל, מותר לאוכלו לכתחילה.



### ההיתר ליהנות לאחר הפסח מחמץ שביטלו

ועדיין יש לדון לאסור את החמץ אחר הפסח, לפי תשובת רב האי גאון שהביא הרי"ף גיאת (שערי שמחה, הל' פסח עמ' פג), לגבי בני אדם שטחים את החמץ בטיט, שהדבר אסור והוא כהטמנת חמץ, וגם על מה שאמרו שחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, היינו רק לאחר ביטול, ואינו דעתהון לזבונא אחר פסחא. עי"ש. ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ע) הביא את דבריו [ולא ברור אם הוא מסכים איתם], ומסיק שאם מלכתחילה הייתה דעתו להשתמש בחמץ, הדבר גרוע ממפולת ואסור. והביאו המגן אברהם (סי' תלג סקי"ז) [אך לא ברור אם הוא מסכים עמו להלכה], ואף הביא סברא זו (בסי' תלו סק"ט). ולפי זה, לכאורה יהיה אסור להשתמש בחמץ אחר שביטלו, אם כוונתו הייתה להשתמש בו לאחר הפסח. אמנם נראה שגם הנך פוסקים מודו בדיעבד, שנפלה מפולת מעצמה או שהאדם שכח את החמץ במקום שלא ננעל על ידו, כיוון דבכה"ג לא שייך חשש הערמה, וכמ"ש הפוסקים שהביא המגן אברהם (סי' תלג סקי"ז), וכ"נ בתוס' רבינו פרץ (פסחים ו). ושוב ראיתי באליה רבה (סי' תלו סקט"ו), שביאר שדווקא גבי העושה ביתו אוצר אסור את החמץ לאחר הפסח, משום דדעתו בתחילה לפנות ולמכור את החמץ אחר פסח, משא"כ בחמץ שנפלה עליו מפולת.

ואף שרבינו מנוח (פ"ג מהל' חמץ ה"ה) ביאר את הדין שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אע"פ שביטלו קודם איסורו, מתרי טעמי: "ואע"ג דקא מבטל ליה קודם זמן איסורו ושוויה כעפרא, ואפ"ה אסור: שהביטול מועיל לו שלא עבר עליו בבל יראה ובל ימצא, כי מאחר שהוא מבוטל אינו מצוי, מ"מ אי מתהני מיניה לאחר הפסח נמצא למפרע שביטולו לא היה ביטול, כיוון דדעתיה עלויה עדיין ונמצא שעבר עליו ואסור לאחר הפסח. א"נ, משום הכי אסור בהנאה, דכיון דלא בדק כל עיקר חיישינן להערמה; והכי אמרינן בירושלמי: ביטול חמצו, אחר הפסח

מהו? וקאמר ר' יוחנן: אסור בהנאה, מאי טעמא משום חשש הערמה. ומש"ה קנסינן ליה ואסור בהנאה". וא"כ לפי הטעם הראשון, אם האדם נהנה מהחמץ אחר הפסח הרי שהביטול בטל למפרע, כי הוא מוכיח שאינו מחשיבו כעפר. וכ"כ שם (ה"א) גבי חמץ שנפלה עליו מפולת: "אלא שמעינן מכל הנך, דאע"ג דידע חמץ במקום שאינו עשוי לגלות ואינו מצוי בידו, דסגי ליה בביטול. ודוקא היכא דבטליה מדעתיה שלא בהערמה, שאין דעתו לחזור עליו וליהנות ממנו לעולם".

אמנם כל הפוסקים שביארו הטעם שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אע"פ שביטלו, כתבו רק את הטעם השני משום הערמה, וסמכו על הירושלמי שהביא רבינו מנחם, ונראה שזהו עיקר הטעם הנכון לדינא. ועוד, שבחמץ שנפלה עליו מפולת לא בעינן ביעור אלא מחשש שיתגלה וכל כמה שלא התגלה החמץ הרי שהחמץ מותר משום שהוא כמבוער. והדבר דומה לאדם שמכר את חמצו לגוי וגם ביטלו, שאין ספק שהחמץ מותר משום המכירה ואין לאוסרו בגלל ביטול הביטול [ויתכן שרבינו מנחם ס"ל שחמץ שנפלה עליו מפולת צריך ביעור מדאורייתא]. זאת ועוד אחרת, שעיקר סברת רבינו מנחם נסתרת מגמ' מפורשת גבי ביטול הגט (גיטין לב:), שיכול הבעל לבטל את הגט בלשון "יהא כחרס", ואפ"ה הלכתא כרב נחמן שחוזר ומגרש בו, וכן פסקו כל הפוסקים [ופשיטא שאם הגיע הגט ליד האשה בין ביטול הגט לביטול הביטול, הרי היא כאשת איש לכל דבריו, וליכא מ"ד שביטול הביטול יהני למפרע כיוון דאחשבי']. ואולי דעת רבינו מנחם, שאם אמר "יהא כחרס" אכן בטל הגט, וכמ"ש רע"א (אה"ע סי' קמא סק"ח) בדעת הרמב"ם, אבל דברי רע"א עצמם מחודשים ולא משמע כן ברמב"ם, ואפילו לפי דבריו אין הכרח לדבריו של רבינו מנחם.

ועוד בה, שאפילו את"ל כדעת רבינו מנחם, עדיין הוא יכול להפקיר את החמץ בהפקר גמור, ואז מה שזוכה אח"כ אינו מבטל את הביטול. ועצה זו, להפקיר חמץ שא"א לבערו ולמכרו, הביא הברכי יוסף (סי' תלו אות ה) והדר תבר' לגיזי' במחזיק ברכה (סי' תלד אות ב) אחר שראה שבכה"ג אסר הרדב"ז משום חשש הערמה.

ועכ"פ הכא בחמץ שנשאר בישיבה שאין חשש הערמה, בוודאי יוכל לסמוך גם על הפקר ולהתיר את חמצו לאחר הפסח. ולעד"ן שכלל אין צריך לזה הפקרה מיוחדת וסגי לי' בנוסח הביטול הידוע, כי כמה פוסקים סוברים שהביטול גופי' משום הפקר נגעו בה.



### הדין אם בשגגה לא ביטל את החמץ

ולענ"ד הוא הדין אם בעל החמץ זכר מאותו חמץ חתום, בזמן הביטול, אבל שגה וחשב שלא מהני ביטול לחמץ שאי אפשר להגיע אליו, ולכן לא הייתה דעתו עליו לבטלו. והוא, כי בלאו הכי לרוב המפרשים והפוסקים חמץ שנפלה עליו מפולת אינו צריך אפילו ביטול, ומה שאמרו בגמ' שצריך שיבטל בליבו הוא חשש דרבנן שמא יתפקח הגל. וא"כ לא שייכא הכא הגזירה שחמץ שעבר עליו בפסח בשוגג ובאונס אסור, כיוון שהשגגה הייתה על ביטול מחמת החשש ולא על עיקר איסור בל יראה. ולדינא צ"ע.

## ד. סיכום

מכאן עולה המסקנה, שלכתחילה אסור לאדם להשאיר חמץ בבית נעול תוך פחות מל' יום קודם הפסח, ויותר מל' יום קודם הפסח מותר להשאיר לכתחילה אבל החמץ ייאסר. אבל אם התרחש דבר כזה בשוגג, הוא חייב לבטל את אותו החמץ ואחר פסח מותר לו לאכול חמץ זה, כי לא עבר על החמץ כל איסור.



הרב יחיאל אומן

## דין הכשרת השיש, ושימוש בו בפסח

ענף א' - דין 'רוב תשמישו', והעולה מזה לדין הכשרת שיש \* ענף ב' - חשש לבליעה מרובה, ודין הפסק מפה \* ענף ג' - דין הפסק מפה, וחשש בליעה מכלי לכלי \* ענף ד' - חשש לכלי חרס בשיש יצוק \* ענף ה' - שימוש בשיש בצונן בלבד

### ענף א' - דין 'רוב תשמישו', והעולה מזה לדין הכשרת שיש

א. דין הטור והגה"מ, והחילוק ביניהם

בטור (תנ"א ס"כ) כתב: "השלחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלין כל השנה, רגילים לערות עליהם רותחין, לפי שלפעמים נשפך מרק מן הקדירה לתוכן". והיינו דאף שדרך תשמישם בצונן, מ"מ כיון שפעמים נופל עליהם רותח דרך עירו, ע"כ צריכים ג"כ להכשירם בעירו, כדקי"ל כבולעו כך פולטו, ודבר הבולע בעירו צריך להפליטו בעירו.

והנה, מקור הדין דשולחנות הוא מההגה"מ שכתב: "שולחנות ותיבות נהגו לשפוך עליהם מים רותחים, כי פעמים נופל עליהם ובהם חמץ רותח כגון פשטידא ומרק".

אמנם יש לעיין בב' חילוקים שבין דברי הטור למש"כ בהג"מ - א' שהטור חשש רק למרק, ואילו הגה"מ חשש גם לפשטידא, וב' - שהטור כתב 'תיבות שמצניעים בהם אוכלים', ואילו הגה"מ כתב סתם שולחנות ותיבות, ולא ציין שמירי דוקא בכאלו שמצניעים בהם אוכלים.

ובב"י עמד על דיוק זה (השני), וכתב: "ומשמע מדבריו (הגה"מ) שאע"פ שאין מצניעין בהם אוכלים צריך לשפוך עליהם רותחים, משום דחיישינן שמא שום פעם נשפך עליהם מרק חם".

אמנם בשו"ע העתיק את לשון הטור 'שמצניעים בהם אוכלים', וכבר העירו בזה המג"א והח"י, דנראה שחזר בו ממש"כ בב"י לדייק דלאו דוקא שמצניעים בהם אוכלים.



### ב. הוכחה דחשש בשולחנות אינו קרוי מיעוט

והנה, יש עוד סתירה בדברי השו"ע, שכאן כתב דיש לערות על השולחנות משום שפעמים נשפך עליהם דברים חמים, ומשמע דאזיל גם בתר מיעוט תשמיש, ואילו בס"ו כתב דכל כלי אזלי' ביה בתר רוב תשמישו, ולכן קערות, אף על פי שלפעמים משתמשין בהם בכלי ראשון על האש, כיון שרוב תשמישן הוא בעירו שמערה עליהן מכלי ראשון, כך הוא הכשרן. ולכא' הרי מה שנשפך ג"כ הוי כמיעוט תשמיש ולהשו"ע א"צ הכשר אלא כפי הרוב\*.

(א). והיה מקום לומר שכונת השו"ע לחומרא, לחשוש להשיטות דאזלי' בתר מיעוט תשמיש, וכדמשמע הלשון 'רגילים לערות'. אולם, אין לומר כן, כילשון זו כתב גם בהג"מ, שהוא סבר דאזלי' בתר מיעוט תשמיש.

ובאמת בגר"א מוכח דחשש זה שנשפך מרק וכו' אינו קרוי מיעוט תשמיש, שכתב דשולחנות צריכים עירוי - "דהוי כלים שתשמישן ע"י עירוי", ומוכח דהוי כעיקר תשמישו ולא רק מיעוט. ולפ"ז מיושבת דעת השו"ע, שלא החמיר כאן משום מיעוט תשמיש, אלא דסבר דזה קרוי רוב תשמיש.

ואת"ש נמי מה שלא הביא השו"ע את הדיוק שכתב בשם ההגה"מ דמיירי אף בתיבות שאינן של אוכלים, דהרי ההגה"מ הוא זה שחייש למיעוט תשמיש (כמו שציין הב"י בס"ו). וא"כ י"ל דגם כאן לא בא הב"י לפסוק כמותו להלכה, אלא לדייק לפי דבריו דמיירי אף בתיבות שאינן של אוכלים (ואולי גם לשי' הטור שהביא ג"כ את שיטת ראב"ה דחייש למיעוט תשמיש), אבל הב"י לדידה לא סבר כן, וכמו שפסק בשו"ע דדוקא תיבות של אוכלין.



### ג. החילוק בין מיעוט רגיל לשימוש חריג

אמנם צריך להבין מהו החילוק בין מיעוט תשמיש דס"ו, לחשש בשולחנות שאינו קרוי מיעוט.

וכמה מהמחברים כתבו לחלק, בין מיעוט תשמיש ב'כמות', ובין מיעוט בעצם. דהא דאזלי' בתר רוב תשמישו, היינו בגוונא שהייעוד של הכלי הוא לתשמיש מסוים, וקרה מקרה ונשתמש בו בשימוש חמור יותר, אבל כלי שמיועד מתחילה לכמה שימושים, אף שרוב השימושים שבו הם שימושים באופן הקל, לא נחשבים לרוב (ולפ"ז נאמר שגם מקרה שנשפך, כיון שכך המציאות חשיב דרכו).

והביאו עוד ראיה לדבר מדברי הרשב"א, שסבר ג"כ דאזלי' בתר רוב תשמיש, ואילו לגבי מחבת כתב (תוה"ק דף לה). "... כיון דפעמים שימצא האיסור שמטגנין בה במקום שאין השמן נוגע אליו - הרי הוא כאסכלא וצריכין ליבון", ומשמע דאף שהוא מיעוט חשש לו, כיון דדרכו בכך [וכן כתב הפמ"ג (א"א סק"ב) "דמיעוט המצוי הוא"].



### ד. דברי מהרי"ו, והחילוק העולה לפ"ז

אבל יש לעיין בזה, דהנה במ"ב הביא את דברי מהר"י וייל (סי' קצ"ג) דעירוי אינו מועיל לשלחנות, דלפעמים משימין עליו פשטידא חם והוי ככלי ראשון, אלא יניח אבן מלובן וכו'.

וכתב המ"ב דבדיעבד מותר ע"י עירוי לבד, וביאר הטעם (בשעה"צ, וכן רמז במ"ב שציין לס"ו) משום דיש לילך אחר רוב תשמישו, שאינו מחמת הפשטידא. ומבואר שיש חילוק בין החשש של מרק שנשפך ובין החשש של פשטידא, שמרק שנשפך אינו קרוי מיעוט תשמיש (ולכן חשש לו גם השו"ע) ואילו פשטידא הוי מיעוט תשמיש.

והנה, לפי ההגדרה הנ"ל קשה מה החילוק בין מרק לפשטידא, דכמו שדרך שנשפך עליו מרק ונחשב משום זה כתשמישו בכך, ה"ה שאם דרכו להניח עליו פשטידא לפעמים, שייחשב ג"כ כדרכו ולא כמיעוט.

ולכן נראה החילוק בין הדינים באופ"א, שדבר שקורה ללא סיבה מסוימת, ממילא אף אם בפועל הוא קורה במיעוט פעמים (וכגון מרק שנשפך בלא כוונה, שבעצם עשוי לקרות בכל פעם), אין זה נחשב מיעוט תשמיש. אבל דבר שקורה מחמת סיבה, אם היא קיימת רק במיעוט פעמים (וכגון הנחת פשטידא על השולחן, שמגיעה מסיבה מסוימת כגון שאין מקום אחר וכדו'), בזה הוי כמיעוט. ומדויק היטב לפ"ז החילוק הא' שהערנו בין הטור להגה"מ, שהטור לא הזכיר פשטידא ואילו הגה"מ הזכירה, והיינו דהגה"מ לשיטתו דחייש למיעוט תשמיש, וממילא חייש גם להנחת פשטידא, שהיא מיעוט, אבל הטור (ועכ"פ השו"ע) שלא חיישו למיעוט תשמיש, ע"כ הזכירו רק את החשש דמרק.



### ה. החששות בשיש שלנו, ואם הוי מיעוט

והנה בדין זה של רוב תשמישו, דעת השו"ע דאזלי' בתר רוב תשמיש, אבל הרמ"א הביא דעת הטור בשם ראבי"ה, דמחמרי' לילך בתר מיעוט תשמיש, ולכן בקערות שרוב תשמישן בצונן אבל פעמים משתמשים בהן בחם, צריך להכשירן בהגעלה. והוסיף עוד דאף במקום שיש חשש למיעוט תשמיש, ג"כ חיישי' לו.

וכשנדון לפ"ז בשיש מטבח שבזמנינו, יש לחלק בין כמה חששות שבו: א. מעט תבשיל הנשפך מהסיר (שעל האש, או שהוסר מן האש), ב. גוש המונח על השיש, כעוגה וכדו', ג. סיר חם המונח עליו, באופן שיש רטיבות בין הסיר לשיש [ואף שהחוו"ד (צב, כ) סובר שצריך כמות גדולה של נוזל להעביר את הבלוע, מ"מ היד"י החמיר שאפי' מעט רוטב מעביר את הבלוע, וכ"מ בפמ"ג].

והנה לגבי החשש של תבשיל שנשפך, שהוא רק בגדר של עירווי שאוסר כדי קליפה (דתתאה גבר), לזה בודאי מהני עירווי לבד. אולם לגבי החשש הב' דדבר גוש, שלפי המהר"י וייל צריך להגעילו באבן מלובנת, א"כ יש לדון האם נוכל לצרף לקולא מה שהוי מיעוט תשמיש [וכגון לגבי דיעבד, שכתב המ"ב דסמכי' אדעה ראשונה, או כשא"א ללבנו, שכתב המ"ב בשם הבי"מ דבאינו ב"י מקילי'].

ונראה שדבר זה תלוי בב' ההגדרות הנ"ל, שאם הנידון הוא האם הכלי עומד לכך, לכאו' השיש עומד להניח עליו אוכלין. אבל אם הנידון הוא אם המיעוט מסיבה או ממקרה, לכאו' כיון שבדרך כלל אין מניחים אלא בצלחות או מגש וכדו', ורק כשיש סיבה מניחים על השיש, א"כ גם זה יהיה מיעוט.

ולגבי החשש הג' של סיר חם, שזהו ג"כ מבליע מכלי ראשון, לכאו' אלו שנוהרים מלהניח דברים רותחים על השיש מחשש קלקול, לכאו' לפי ב' ההגדרות הנ"ל יש לומר דהוי מיעוט, בין לפי ההגדרה הא' דמיעוט היינו כשהוא שימוש חריג שאין הכלי עומד לו, דגם זה אינו עומד לשימוש זה. ובין לפי ההגדרה הב' דמיעוט היינו כשיש סיבה שהדבר יקרה והסיבה קורה רק לעיתים רחוקות, א"כ גם כאן רק במיעוט פעמים שלא מוצאים את המגש וכדו', מניחים על השיש עצמו, וי"ל דהוי מיעוט.

אמנם שוב העירוני דיש חשש של הנחת מכסה עם לחלוחית [שהיס"ב], שזהו תשמיש הרגיל גם אצלנו, ולכא' לפי המהר"י וייל גם דבר זה נחשב ככ"ר [אמנם דביו"ד סי' צ"ג איתא להדיא דדוקא אם יש מאכל בקדירה היא נאסרת ע"י הכיסוי עם הלחלוחית שבו, וצ"ע].



## ענף ב' - חשש לבליעה מרובה, ודין הפסק מפה

### א. חומרת הרמ"א מצד עריכת הבצק

והנה, יש עוד חשש בשיש שלנו (ופעמים אף בשולחנות), והוא מש"כ השו"ע בס"ז: "הדף שעורכים עליו כל השנה, וכן עריבה שלשין בה, צריכים הגעלה", ופי' המ"ב (עפ"י הגמ') דמשהין את העיסות עליהן עד שיחמיץ ודמי לבית שאור.

וברמ"א שם כתב, דהמנהג שלא להשתמש בפסח בעריבות ודפין שלשין עליהם כל השנה, אפילו ע"י הגעלה.

ולפ"ז אותם הרגילים ללוש תדיר על השיש, א"כ יש לחוש לבליעה מרובה בשיש, דהוי כבית שאור, וא"כ לפי הרמ"א לא תועיל לו כלל הגעלה.

אלא, שנחלקו הנו"כ בטעם החומרא ברמ"א - המג"א (סקל"ג) כתב כדברי י"א שהובאו במרדכי, דהוא משום שנוהגין כמ"ד דלא מהני הגעלה לבית שאור. אולם המ"ב הביא מהלבוש והט"ז ועוד אחריו, שפי' הטעם משום שא"א לגרדן ולנקותן יפה וכדברי הכלב, וכתב דכן עיקר.

ולכן כתב המ"ב (בסקצ"ז) דאם הוא כלי מתכות דאפשר לנקותו יפה מותר ע"י הגעלה, כיון דאין בו כבר חשש בעין [ואח"כ הביא יש מחמירין, היינו המג"א לפי שיטתו דהחשש הוא משום הבליעות, ואין חילוק לפ"ז בין מתכת או עץ וכדו'].  
וא"כ גם בשיש שלנו שאפשר לנקותו היטב, לפי עיקר ההלכה לא יהיה בזה את חומרת הרמ"א שלא להשתמש.



### ב. חומרת הרמ"א כרש"י דבעי' ליבון

אלא דיש בזה עוד חומרא שנתבארה ברמ"א, והיא מה שהביא הרא"ש בשם רש"י דאף על פי שמדוכות של נכרים מותרות ע"י הגעלה, מ"מ הנהו דאסירי מחמת חמוצו קשה (שדכין בתוכו שומין ודברים חריפין עם פירורי לחם) אינו יוצא אף ע"י הגעלה, אלא ע"י ליבון. וכ"כ ר"ת גבי בית שאור.

וכ"פ הרמ"א (בסט"ז) דיש מחמירין ללבן המדוכה, אלא כיון דהוי חומרא ע"כ סגי בליבון קל [וכמש"כ לעיל בס"ד דמחמירין להצריך ליבון חמור (שניצוצות ניתזין ממנו) בכל דבר שדינו בליבון,

ב). וכמש"כ המ"ב שם שדוקא אם לשים תדיר ולא לפרקים.

ג). ובשעה"צ הקשה על המג"א, דהלא ברמ"א מוכח כצד זה, שציין בסוף דבריו לסי' תמ"ב י"א, ששם כתב השו"ע החומרא בעריבות שיש לנתן במתנה לא"י, ופירש הטעם משום חשש חמץ בעין, וה"ה כאן שהחשש משום הבעין.

אבל דבר שדינו בהגעלה, רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו, סגי בליבון קל (שקש נשרף עליו מבחוץ), וסיים דכן נוהגין להחמיר (ללבנו בליבון קל ולא בהגעלה).

אכן יש לשאול לפ"ז, במה שביארו האחרו' ברמ"א שלא מהני הגעלה בעריבות, שהוא רק משום הבעין, ובלא זה מהני הגעלה, ומדוע לא חששו לשיטת הרמ"א לעיל דבית שאור לא מהניא ליה הגעלה אלא ליבון.

וכן הקשה הביה"ל, וכתב דאפשר דעריבה של מתכות שהיא רחבה ודקה קשה ללבנה דמצוי להתקלקל, לכן מקילינן בהגעלה (דומיא דמיקל הרמ"א שם בכלי עץ משום דא"א ללבנה), אבל אין ה"נ, היכי דלא תתקלקל נכון וטוב לכתחלה להחמיר.

וכן בט"ז בסכ"ב כתב דהרמ"א שם לא החמיר כשיטתו במדוכה, כיון דמיירי בכלים דלא שייך בהו לבון (כגון עץ ובדיל) ולדעת המחמירים אין תקנה להו בפסח, וע"כ סמך על דעת המקילים, כיון שכן עיקר.

ולפ"ז יוצא דבשולחן או שיש שעורכים עליו בצק אם יהיה אפשר ללבנו (לכה"פ ליבון קל) יהיה ראוי לעשות כן.



### ג. חילוק השיש מעריבות ודפין שלהם

אמנם דבעיקר הדין דעריבות יש לדון, דהטעם שנחשב כבית שאור נתבאר בגמ' ובפוסקים משום 'דמשהו' עליה חמירא, והיינו בשהייה דוקא, ושיעור השהייה לא נתפרש, אבל ברש"י לגבי בית שאור כתב דפעמים משהין עליו 'כל הלילה', ויש לנו ללמוד מזה דבשיעור מועט הרגיל אצלינו לכאור' אין לחשוש לבליעה.

ועוד שמעתי להעיר, דלכאור' קשה איך יצטרפו ב' שהיות של ב' בצקים להבליע (וכמו שמצאנו לגבי כבוש, שאם החליפו המים באמצע אינו מצטרף, דבליעה כזו שבאה ע"י אריכות זמן, צריך דוקא צירוף זמן של אותה הבליעה). ומשום"ה היה ניחא טפי למימר דדוקא בדפים ועריבות שלהם, שהיה נשאר מעט בעין, והוא היה מצטרף עם הבצק החדש להבליע. אבל בזה"ז שמנקים את השיש בכל פעם, מסתבר טפי דאינו מבליע.



### ענף ג' - דין הפסק מפה, וחשש בליעה מכלי לכלי

#### א. דין הפסק מפה שמועיל (לחמין) בצירוף הגעלה

הנה יש לדון באופן שלא הגעיל את השיש, אבל מניח עליו כיסוי כנהוג, האם בכה"ג יש לחשוש לבליעות.

הנה במג"א שם אחר שביאר את חומרת הרמ"א משום הבליעות, כתב בשם מהרי"ל, שאם לאחר הגעלה משים סדין או מפה להפסיק ביניהם שרי להשתמש בהם, וסיים דמיירי דוקא לענין ליתן בתוכו מצות חמות, אבל ללוש אסור גם בהפסק מפה.

וכ"כ המ"ב (סקצ"ו): "ואם לאחר הגעלה משים סדין או מפה להפסיק ביניהם - שרי להניח שם אפילו מצות חמות, וצוננת מותר אפילו בלא הגעלה ע"י הפסק מפה, אבל ללוש עליהם אף דהוא צונן אסור וכו'".

ויש לעיין בדבריהם, במה שכתבו דלענין להניח מצות חמות בעינן תרתי, גם הגעלה וגם הפסק מפה, דלכאור' הגם דהגעלה לחוד מחמרי' דלא מהניא, כמשנ"ת לעיל, אבל הפסק מפה לבד למה לא יועיל. ונראה קצת דחיישי' שכולע גם דרך המפה עצמה.



### ב. חשש לכתחילה לבליעות מכלי לכלי

והנה ברמ"א לעיל ס"ד כתב: "חצובה צריכה ליבון", והטעם דחייש שמא נשפך עיסה מן הסיר על החצובה, ובלעה דרך האור ולא דרך הרוטב.

וברעק"א כתב ע"ז, דכל זה דוקא משום חשש שיניח את האוכל עצמו על החצובה, אבל באופן הרגיל שמניח כלי על החצובה אינו נאסר אף כשלא הכשירה, דהא קי"ל (ביו"ד סי' צ"ב ס"ח ברמ"א) דאין בלוע יוצא מכלי לכלי בלא רוטב.

אמנם סתימת הרמ"א משמע להחמיר אף בקדירה המונחת על החצובה. וכן כתב הפמ"ג (א"א סק"ב) שאם העמידו קדירה בפסח על חצובה שבלע עיסה בת יומה יש להתיר דיעבד, דומיא דב' קדירות נוגעין, ומשמע דלכתחילה אסור.

וכ"כ המ"ב בשם המאמר מרדכי, דבדיעבד מותר כיון דאיכא ב' טעמים להקל: א. דיש לתלות שכלל אין בלוע בחצובה, שאף אם נשפך כבר נשרף והלך לו, ב. שגם אם נבלע שם חמץ, מ"מ אין הוא עובר מקדירה לקדירה בלא רוטב. וע"כ פסק למעשה דיש להקל בליבון קל (כמשנ"ת דיש להקל כן בכל דבר שהוא מחומרא).

ונתבאר א"כ בפמ"ג והמ"ב, דלכתחילה חיישי' גם למעבר בליעות מכלי לכלי, ולפ"ז יש מקום להחמיר גם בשיש שיש עליו כיסוי, שאם מניח חמץ חם על הכיסוי עוברות הבליעות מן השיש אל המאכל דרך הכיסוי (שהכיסוי הוא כמו כלי פסח, והשיש החצובה שבלוע בה החמץ).

וכך מצאנו בסכ"ב, שכתב שם הרמ"א דאסור לשום שום דבר על התנור בפסח, דכיון דדינו ככלי חרס שאין יוצאין מידי דופיין, א"כ פלט החמץ שבו ואוסר. והמג"א (סקמ"ד) הביא מהב"ח שכתב דצ"ע אם יש לאסור בדיעבד (כשהמאכל בקדירה והניחוהו על התנור כשהיה חם), דקי"ל דאין האיסור מפעפע מדופן לדופן. וכן הביא משו"ת מהרמ"ל שכתב דחומרא יתירה הוא ולא נמצא בשום פוסק כ"א במהרי"ו, ודי בזה לאסור לכתחלה אבל לא בדיעבד. וביאר המג"א את הטעם דמותר בדיעבד, משום דס"ל דאין מפעפע מדופן לדופן. ומ"מ גם כאן מצאנו חומרא לכתחילה.



### ג. החומרא ברמ"א ביו"ד, והשיטות בטעמו

אמנם צריך להבין מה ענין חומרא זו, אחר דקי"ל דאין בליעה עוברת מכלי לכלי בלא רוטב. ואין לומר דהוא משום חומרא דפסח, דהרי כבר כתב השו"ע ר"ס תמ"ז דהא דמחמרי' חמץ במשהו, היינו דוקא במידי שבשאר איסורים בנ"ט, אבל בהני דאין תלוין בנ"ט, כנגיעה ביבש דאוסר כדי קליפה, ה"ה בחמץ. ולפ"ז ה"ה בהא דקי"ל דאין עובר מכלי לכלי, דאין להחמיר בחמץ (וכ"כ הט"ז סק"ד להוכיח מהשו"ע הנ"ל דאין צד להחמיר בדיעבד בנגיעה).

ובאמת דחומרא זו לכאור' מצינו גם ברמ"א ביו"ד שם, שכתבאת הדין דשתי קדירות נוגעות זו בזו אין אוסרין זו את זו בנגיעה, וסיים: "מיהו לכתחלה יש ליוהר בכל זה", וא"כ יש לדעת מדוע החמיר שם.

ונחלקו בזה הנו"כ, דבט"ז (ביו"ד צ"ז סק"ג) כתב לגבי תנור שבלע חלב, והושיבו באותו המקום קדירה של בשר, דיש להתיר מה"ט דאין הבליעה יוצאה מכלי לכלי, והוסיף דמה שמב' ברמ"א להחמיר היינו לכתחילה. ודייק הכת"ס (יו"ד נ"ד) דהט"ז ס"ל דטעמא דרמ"א דנוהרים אפי' במחבת הוא משום דכלי שנגע בכלי לכתחילה אסור.

אמנם הפמ"ג על הט"ז שם כתב דבתורת חטאת נראה הטעם שנוהרים שמא ישפוך לחוץ, וכן האריך האג"מ (יו"ד ח"ג ס"י): "... דיש ליוהר לכתחלה דאולי ישכח ליוהר שתהיה מכוסה כל העת ויסלק לרגע... וכן שייך להצריך ליוהר לכתחלה בשתי קדרות עומדות יחד בתנור ונוגעות זה בזה בהצדדין, מטעם דשמא יזובו כשיעלו הרתיחות וישפך מן הקדירה לתחת קדרה האחרת", ולכן התיר להשתמש בחצובה אחת לבשר ולחלב, שלא שייך חששא זו כיון שאין מבשלים ב' קדירות יחד.

ולמעשה, בפמ"ג עצמו (סי' ק"ה סק"ב) כתב דלכתחילה אין להגיע ב' קדירות חמות זו לזו, ובבדה"ש ועוד אחר' דייקו כן בד"מ (סק"ט), שהביא את דברי האומרים דאין בלוע יוצא מכלי לכלי בלא רוטב, וסיים: "אמנם בהגש"ד משמע דיש להחמיר בכה"ג", והיינו ממש"כ ההגש"ד "המחמיר בכל זה תע"ב, כי הרבה יש לדקדק בסברות הללו", והיינו הסברות דאין בלוע יוצא וכו'.

[אמנם דלגבי חצובה משמע במ"ב שאין זה תלוי בחומרת הרמ"א ביו"ד, שכתב דזו חומרא לכתחילה 'משום חומרא דחמץ', ומוכח דבש"אר איסורים אין להחמיר בחצובה. וצ"ל שהוא משום הצירוף השני שכתב, דמסתבר שאין בליעות בחצובה כיון שנשרפו ע"י האש ששולטת שם].



### ד. החילוק במג"א בין כלי לברזל, וביאור החומרא

והנה יש לשים לב, שהמג"א שם בתחילת דבריו כתב עוד בשם המהרי"ל: "ומי שירצה יתן ברזל תחתיהן וישתמש עליו בפסח", ומשמעות דבריו היא שהתיר גם להשתמש במאכל עצמו על הברזל. ולכאור' יל"ע מאי שנא מאכל על הברזל ממאכל בתור הקדירה, ומדוע לא חוששים לכתחילה שהאיסור עובר מכלי לכלי.

ובאמת היה מקום לבאר את חומרת הרמ"א באופן אמצעי שמתאים לב' הביאורים דלעיל. והיינו דאכן הנידון הוא מצד הבעין שיגלוש מהסיר, אלא דאין החשש שהבעין עצמו יאסור (שאינימא הכי אין להחמיר בחצובה, כמש"כ האג"מ), אלא שהבעין יגרום להיות כרוטב בין הקדירות להבליע מזו לזו.

ולפ"ז מיושב החילוק בין כלי לברזל, שאם משתמש בהפסק ברזל, מלבד שבדר"כ אין מניח שם רוטב (שאיין לו כלי להחזיקו), אבל גם אם יש רוטב מעט אין חשש שיעבור לצידו השני של הברזל וישמש כרוטב להבליע.

ובנוסח אחר שמעתי לומר, דחשש זה של הרמ"א הוא אחת מהחומרות שהנהיגו הראשונים בכלים, ששימושם תדיר ומצוי שיהיה תקלות כעין אלו, אבל אין להוכיח מכאן דיש להחמיר גם בדברים שאינם מוגדרים ככלים, כגון הברזל שכתב המג"א.

ואינימא כתירין זה (בא' מב' הנוסחים), א"כ בשיש נוכל להקל ולא נאמר את חומרת הרמ"א, דהרי זה דומה לברזל שכתב המג"א שאין להחמיר בו. (אמנם יש להעיר מלשון ההגש"ד שכתב דהרבה יש לדקדק בסברות הללו, ומשמע דעצם הסברא לא בריא ליה, וצ"ע).

ויש לדעת לפ"ז, מדוע בשולחנות החמיר המג"א דדוקא עם הגעלה מועיל המפה, וצ"ל דשם דמיירי במפה מבד וכדו' [כדמשמע בלשונם שכתבו 'מפה', וכן הוא בגר"ז כאן אחר שכתב דיכול להניח חתיכת ברזל, כתב: "אבל אם הניח סדין עליו אין להניח על הסדין אלא מאכל צונן בשעה שהתנור צונן כמו שנתבאר למעלה"], ומשום דהבליעות יכולות לעבור דרך הנקבים, משא"כ כאן דמיירי בברזל שא"א לבליעות לעבור, ע"כ לא הצריך הגעלה.



### ה. לכאן' מבליע רק כדי קליפה

והנה אחרי כ"ז יש לשדות נרגא בעיקר החומרא, דבאמת כל מה שמצאנו להחמיר הוא דוקא באופן שבולע בכולו. לא מיבעיא בב' סירים העומדים על האש, דודאי יכול להבליע בכולו, אלא אף בחצובה, כיון שהיא עצמה חמה מחום האש, א"כ יכולה להבליע בכולו. וכן בתנור שהביא המג"א דלכתחילה יש להחמיר בהנחת כלים עליו, גם שם התנור הוא תתאה שמבליע בכולו.

וממילא א"א ללמוד מזה לשיש שמניח עליו דבר חם, שהתתאה הוא צונן, וא"כ לכל היותר יכול להבליע כ"ק, וממילא הכלי (או הכיסוי) הוא הקליפה, ואינו עובר למאכל.

וכ"כ הרעק"א (על המג"א סקמ"ד) דאם העמידו קדירה חמה על דבר צונן, כיון דתתאה גבר סגי בקליפה, והקדירה במקום קליפה (אף שחלק על המג"א בקדירה שיש עליה בעין, שהרוטב שבקדירה מוליך את הבליעה בכולה).

ולפ"ז יוצא שלא שייכת חומרא בשיש מכוסה, כיון שהשיש לעולם לא יבלע יותר מכ"ק, והכיסוי עצמו הוא הקליפה. ולא יהיה שייך חשש בזה אלא כשאין השיש מכוסה והניח שם קדירה, שתחילה בולע כ"ק, ואח"כ כשיחמם את הקדירה עם רוטב יוציא את הבליעות לכולה.

[אמנם שייך שיהיה השיש כ"ר, וכגון החלק שמונח ליד הגז או הפלטה בשבת, שמתחמם מכח האש, ואם יפול עליו מאכל יבליע בכולו. ועוד יש לדון דנפ"מ גם בכיסוי, שאם נדונו ככלי, א"כ יהיה אסור להשתמש בו אח"כ ברותח, כדין כלי שנאסר].



### ו. ביאור הפמ"ג במהרי"ו דחשש שאין תתאה גבר בכלי

אלא דלכאו' במהרי"ו נתבאר דשייכת בליעה בכולו גם בתתאה צונן, שהרי כתב דמשום הנחת דבר גוש אין מועיל עירווי אלא בעי' הגעלה. וקשה, הרי גם אם מבליע אינו אלא כ"ק, ואמאי אין מועיל לו עירווי שהוא כ"ק.

וכן הקשה היד יהודה, ולמד מזה דעירווי וכ"ק של גוש ב' דברים ניגהו, ולכן כמו שהכשר כ"ש אינו מועיל לכ"ר, וכן בכ"ר עצמו אם בלע ע"י רתיחות צריך ג"כ רתיחות, כך דבר שבלע כ"ק ע"י גוש אין מועיל לו כ"ק שע"י עירווי.

אמנם יש להעיר מלשונו של המהרי"ו, שכתב: "... דאיתא במרדכי בפ"ב דע"ז דעירווי לא הוי ככלי ראשון לגמרי אלא מפליט ומבליע כדי קליפה, אלמא דקליפה לא מהני במקום דצריך הגעלה בכלי ראשון", ומשמע שהחסרון כאן הוא משום שהוי רק כ"ק, ולא רק משום דרגת החום.

ובאמת בפמ"ג נראה טעם החומרא דמהרי"ו באופ"א, שכתב דאם אירע שהגעילו ע"י עירווי ונתנו בפסח מצות חמות שם, יש להתיר בדיעבד בהפסד מרובה, ומב' טעמים: א. דבכלי נמי אמרי' תת"ג, ב. דדבר גוש מתיר הרמ"א בדיעבד. והיינו מש"כ הרמ"א (יו"ד ק"ה ס"ג) ודלא כמהרש"ל שהביא הש"ך שם דפליג וסבר דבכלי לא שייך תת"ג, דטבעו להבליע ולהפליט תמיד.

ומבו' מזה דהחומרא דמהרי"ו היא לחשוש לשי' מהרש"ל דבכלי לא אמרינן תת"ג אלא מבליע בכולו, ולכן השולחנות שמניחים עליהם דבר גוש, הוי כבלוע בכולו לפי המהרש"ל, ולכן החמיר דלא מהני עירווי, שהוא רק כ"ק. ולכן כתב הפמ"ג דיש להתיר בדיעבד, כשי' הרמ"א שאינו מבליע אלא כ"ק.

והשתא אי נימא דחיישי' מחומרא דחמץ למהרש"ל דבכלי לא שייך תת"ג, א"כ י"ל דה"ה בשעת פליטתו דיש לנו להחמיר לכתחילה שיכול להבליע בכולו, ויהיו שייכות בזה אלו החומרות (אא"כ נאמר דכלי האי לא חיישי', וצ"ע).



### ענף ד' - חשש לכלי חרס בשיש יצוק

#### א. המחלוקת בשחיקת אבנים

והנה בדין השיש שלנו יש עוד נידון גדול, בשיש הנקרא 'קיסר', שעשוי מאבן שנשחקה ונעשית כמו חול, ומערבים אותה עם דבק כימי שע"ז נעשית כגוש אחד.

ודבר זה תלוי בפשטות במה שדנו הפוסקים האם שחיקת אבנים נחשב כחול ודינו ככלי חרס לגבי הגעלה, או דדינו כאבן. ודעת שו"ת מחנה חיים (ח"ב יו"ד סי' כ"ז) דהוי ככלי אבן, דאין לומר דדוקא אבן שהיא גוש אחד, לכן אין בה בליעה מרובה, דהא יש הרבה אבנים העשויות ג"כ מחיבור גרגרים ביחד (כמ"ש "אם אבן הוא נימוח"), ומי יודע אם אין בו ג"כ נקבים דקים, ומ"מ בהגעלה פולט הכל. ושאיני כ"ח, שהבליעה נעשה כחלק מהכלי ומחוברת בו ממש.

אולם ביד יהודה (סי' ס"ט סקפ"א, הובא בדרכ"ת קכ"א סקכ"ה) כתב דפשוט דהוא כשאר כלי חרס, דמה דכלי חרס אינו בולע אין הטעם מחמת דהוא נעשה מטיט, אלא הגיבול ע"י מים עושה אותם כ"ח, ומה לי הנעשה מעפר או מאבן שחזרה לעפר. ולפי דבריו יוצא שה"ה בשיש הנ"ל יש להחשיבו ככ"ח.



## ב. האם יש לדמות לכלי אדמה

אלא שיש לדון בזה להתיר עפ"י המג"א (תנ"א ססק"ד) דלכנה שנתייבשה בחמה ולא בתנור יש לה דין כלי אדמה, וכן פסקו המ"ב (סקי"ח) ועוד אחריו.

אמנם החזו"א (סי' ק"ב ב') הקשה בעיקר הדין דכלי אדמה, דלכאור' הם גריעי מכלי חרס, ואין סברא כלל שתועיל להן הגעלה, וכן בנזירות שמשון מקשה על דברי המג"א דהאור הוא מייבש ומקשה את הטיט יותר מהחמה [והיד"י שם ג"כ תמה על המג"א מאותו טעם עצמו שאין הכבשן את גורם הבליעה אלא הגיבול במים, אבל בהשטות הדר ביה וכתב לבאר את דברי המג"א].

אמנם צריך לבאר את עיקר הטעם בדברי המג"א, מאי שנא אם נצרף בחמה או בכבשן, ובוזה תלוי אם לדמות לכאן.

וביד"י (בהשטות שם) כתב לבאר, דהנה בכלי חרס יש ב' חומרות: א. שבולע הרבה יותר משאר כלים (ועי' ע"ז לב. דהיו לוקחים כלי חרס ומשרים אותו ביין חזק, ואח"כ היו נושאים עמם שברים מחרס זה, וכשרצו לשתות יין שרו החרסים במים ונעשה יין, וחזו' גודל בליעתו), ב. שאין מוציא את הבליעה לגמרי, אלא פולט והולך תמיד. והשתא, לענין הבליעה שבולע הרבה, שזה מגיע מחמת גיבולו, בזה אכן שווה כלי אדמה לכ"ח, אבל לענין הפליטה שאינו מוציא כל הבלוע, בזה דוקא בכ"ח שנשרף בכבשן ונתקשה, לכן מחזיק את הבלוע בתוכו, משא"כ בלא נשרף בכבשן, הגם שבולע הרבה, מ"מ בקל יוצא ממנו ע"י הגעלה.

(ד. וכן פשטות כמה מהראשונים שפירשו 'כלי אדמה' היינו שלא נצרפו בכבשן [כ"פ הרמב"ם (בפיהמ"ש רפ"ב דכלים) ובר"ש (שם פ"ד מ"ד) בשם הר"ת, וכן ברש"י שבת נח. ויומא ב. ועו"ר שם, ולכאור' הכונה שנתחמם באופן אחר כגון בחמה]. אולם רש"י בשבת טז: פירש דלאו על ידי גיבול הוא, ובתוס' מנחות סט: כתבו בשם רש"י דהיינו שחיקת אבנים.

(ה. וצ"ע מכל הראשו' הנ"ל בכלי אדמה [ודוחק לומר דהכונה שלא נצרף כלל, דזה קשה במציאות, וגם דבהיסק ראשון שמסיקין בו כבר נצרף מכה האור]. ובדוחק יש ליישב (שמעתי מרמ"פ) דהראשונים שמפרשים כלי אדמה שלא נצרפו, אינם גורסים בתוספתא דמהניא הגעלה לכלי אדמה [כמב' בחזו"א שם שיש שלא גרסו כן בתוספ'].]

ואפשר להוסיף, שמה שמהניא הגעלה לכלי אדמה, אין זה משום 'מעלתו' שהוא עומד יותר בפני הבליעות, אלא אדרבה מפני גריעותו, שהחיבור שבו כ"כ חלש, שהגעלה ראשונה בכוחה לפלוט כל מה שבפנים.

[וראיתי מבארים עפ"י חכמת הטבע, שבנשרף בכבשן מכח החום הגדול מתייבש כל הלחות שבו (ונעשה יבש כחרס...), וזה מה שגורם לבליעות הנכנסות להיקשר בו ולהיות כחלק ממרכיביו, אבל בנתייבש בחמה נשארת בו הלחות, ושוב אין מקום פנוי לבליעות לבדם].

ולפי ביאור זה נמצא שגם לדעת המג"א אין להקל כאן, שבודאי השיש נתקשה ונתחבר היטב, וא"כ מחד אפשר לומר שעדיין בולע, אבל אינו פולט היטב כיון שנתקשה כעין הנתקשה מאש, ויל"ע בזה.

ועוד יש לדון בזה, שראיתי מאחד שבדק את אופן הכנת השיש הנ"ל, וכתבשלאחר שמדבקים אותו בדבק, מכניסים אותו לתנור כדי להפסיק את פעולת הדבק, ולפ"ז תלוי הדבר בספק הפמ"ג (המובא ברע"א על המג"א סק"ד) בנתייבש בחמה ואח"כ הכניסו לכבשן, ולא פשט.

ועוד יש לדעת שיש סוג של אבן קיסר שבה מעורב הרבה חתיכות של זכוכית ממש, ובוה לכו"ע יש להחמיר, היות שאנן מחמירין בכלי זכוכית שלא להגעילן ודנים אותם ככלי חרס לגבי פסח עכ"פ.



### ג. האם יש לחשוש משום הדבק

והנה יש עוד נידון בשיש, גם אי נימא שאין בו חשש כלי חרס, אבל כיון שמעורב בו דבק בתוך התערובת, וכן בין חלקיו מחובר ע"י דבק, א"כ שמא אין לזה הכשר ג"כ.

ובאמת דנו בזה הפוסקים לענין כלי פלסטיק שלנו, האם מהניא להו הגעלה, ויסוד השאלה איך לדון חומר שלא היה בזמן הגמ', האם לומר דבסתמא מהניא הגעלה או לא. ויש שהחמירו, כגון באג"מ (ח"ב סי' צ"ב) שכתב דבאותם העשויים מתערובות מינים כימיים שהוא דבר חדש שלא נמצא בדברי הקדמונים, ע"כ יש להחמיר בו. וכן בשו"ת קנין תורה (ח"ב סי' פ"ד) כתב שאנו רואים שמרוב שימושן הן נעשים רכים ויש לחשוש שמעורב בהם מין נתר המבו' ביו"ד סי' קל"ה סעי' ה' שבולעים הרבה ולא מהני להו הכשר. וכן בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' ס"ט) ע"ש.

אולם מאידך מצאנו בכו"כ מהפוסקים שלא חששו לזה, כגון בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד מ"ה / קס"ג) שדייק כן בפמ"ג (במ"ז ס"ס תנ"א) שכתב "וה"ה כל הכלים לבד מחרס ניתנים בהגעלה, אותן שעושים מנייר וכדו'", וכן האריך במנחת יצחק (ח"ג סי' ס"ז).

ולכא' יש להביא ראייה להקל בזה מדברי המ"ב, שכתב (בסקכ"ג) "אם יד הסכין דבוקה בבית יד ע"י דבק אין מועיל הגעלה דכיון שהדבק מתקלקל במים רותחין יש לחוש שמא יחוס על הדבק ולא ירתיח המים יפה", הרי מוכח שלא חשש משום עצם הדבק, אלא רק משום שמא יחוס עליו (אא"כ נחלק בין דבק שלהם לשלנו, וצ"ע, דתרווייהו לא נמצא מקורם בגמ').

ואין לומר דהתם שאני משום שלא השתמש בקתא, דהרי בהמשך המ"ב (סקס"ט) הביא את חומרת הט"ז בסכין שלא הגעילוהו, ונגע הקתא בפסח בחמין, שיש לאסור אף בדיעבד, משום דרוב הפעמים מגיע תשמיש החמץ גם בבית יד של סכין. הרי דחששו הפוסקים דמשתמשים גם בקתא בחמץ.

ומ"מ, מאחר שרבים מהפוסקים מחמירים, א"כ יש כאן טעם נוסף לומר בשיש הנ"ל שלא מועילה בו הגעלה.



### ענף ה' - שימוש בשיש בצונן בלבד

הנה יש לעיין באופנים שאין יכולים להשתמש ע"י כיסוי (או כגון שמגיעים למקום שאין שם כיסוי), האם יכולים להשתמש בשיש לכה"פ לדברים צוננים, או שיש להחמיר גם בזה.



#### א. חומרת הרי"ף בכלי חרס, וביאור הר"ן שהוא מגזירה

הנה בפסחים (ל:) איתא: "אמר שמואל: כל הכלים שנשתמשו בהן חמץ בצונן, משתמש בהן מצה, חוץ מן בית שאור הואיל שחיימוצו קשה". וכן היא גירסת הרא"ש (סי' ט') ופירש ברישא דכל הכלים שנשתמשו בצונן, וא"כ לא בלעו כלל, ע"כ מותר להשתמש בהם מצה אפי' בחמין. ולפ"ז פירש בסיפא 'חוץ מבית שאור', דאע"פ שלא נשתמש בו אלא צונן, הואיל וחיימוצו קשה אסור להשתמש מצה בחמין, אבל בצונן מותר להניח בו.

אולם גירסת הרי"ף שם היא: "כל כלי חרס שנשתמש בהם חמץ בצונן, משתמש בהם מצה בצונן", דהיינו שאפי' כלים שנשתמש בהם חמץ בצונן מ"מ בלעו מעט (כמו שפי' הר"ן דמיירי בחמץ דאית ביה חורפא), וע"כ לא ישתמש בהם בחמין, כי הכלי יפליט את הבליעות ויאסור. ובבית שאור שחיימוצו קשה יש חומרא נוספת, שאסור להשתמש אפי' צונן, ואע"ג דאינו מבליע בצונן.

ובר"ן תמה מדוע אסור להשתמש צונן, והא אין הכלי פולט בכך. ותי' דהוי מגזירה שאם ישהה אותן להשתמש בו צונן שיבא להשתמש בו חמין. וכ"כ במרדכי (תקס"ה): "וה"ה לכל דבר שתשמישו בחמין לא סגי ליה בהדחה אפילו להשתמש בהן בצונן דילמא אתי לאשתמושי בהו חמין".

וסמך לזה הביאו מהגמ' שם: "אמר רב קדירות בפסח ישברו" ולא שרי' להו בצונן, וכן מההיא פינכאדרב אמי (בחולין קיא:): דתברה ולא אשתמש בה צונן'.

וכן הוא ברא"ה (בדה"ב ב"ד ש"ד, לד:): "בכלי חרס אסורין לעולם גזירה שמא ישתמש בהן רותח", וביאר גם את הטעם דחיישי' דוקא בכ"ח – "לפי שאין להם תקנה בהגעלה".

(1). ונראה דהסברא ג"כ כתובה בסוגיא דרב, דהקשתה הגמ' 'וליעבד בהו שלא במינן' (כיון דכל החומרא היא משום דרב מחמיר במב"מ דבמשוהו), ותי' הגמ' 'גזירה דילמא אתו למיעבד בהו במיננו', ולכאור' מאותה הסברא יש לגזור ג"כ צונן אטו חם, דאם נתיר להשתמש בצונן יבוא להשתמש בחם.

וכ"כ המנ"י (כלל י"א סק"ו) והפר"ח (צ"א ג'): "דבכל הכלים בדרך עראי מותר להשתמש בו, ולא חיישינן לתקלה להשתמש בו בחמין, דכיון דאית להו תקנתא בהגעלה מסתמא מגעיל אותו להשתמש בו כל צרכו, ולזמן מועט שמשמש בו קודם שיגעילנו לא חיישינן, (ואף אם משמש בו זמן מרובה בלא הגעלה שפיר דמי, דלא פלוג רבנן), משא"כ בכלי חרס דאין לה תקנה בהגעלה - אם ישהנו בבית להשתמש בו בצונן, יבוא לאשתמושי בו חמין".



### ב. המפרשים דפלט מעט אף בצונן

אולם ר' יונתן ומהר"ם חלאוה והמאירי ועו"ר פי' את הטעם, דבכלי חרס דבלעי טובא, ע"כ אסור להשתמש בהן מזה אפי' בצונן, דמתוך שבלעי טובא פלטי נמי בצונן. ולפי' העמידו דמירי דוקא בלח, דאילו יבש בודאי לא בלע כלל'.

וכן מצאנו ברשב"א (בחולין קיא): לגבי כלי חרס: "דכיון דשל חרס היתה ונבלעה ע"י רותח, אין לה תקנה אפי' בצונן, דבולעת היא הרבה עד שפולטת אפי' בצונן".

ואולי זהו הטעם השני שכתב הר"ן שם: "שכיון שהוא בולע הרבה ואינו יוצא מידי דפיו הרי הוא כגוף האיסור, הילכך כל היתר שנגעבו צריך הדחה כאילו נגע באיסור עצמו". וכע"ז ברמב"ן בחולין שם: "דכל כך הוא בלועעד שהוא חשוב כאיסור בעינו". ולפי פשוטו קשה להבין איך נעשה החרס גוף האיסור, ויותר מרווח לפרש שכ"כ בלוע בו עד שמה שנוגע בו בע"כ נדבק בו משהו, כמו דבר שנוגע בגופו של איסור, שאפי' בצונן על כרחו נדבק בו מעט".



### ג. הפלוגתא בדעת השו"ע אי חייש לרי"ף

והנה בטור באו"ח (תנ"א) כתב כגירסת הרא"ש: "כל הכלים אפילו של חרס שנשתמש בהן חמץ בצונן - מותר להשתמש בהן מזה אפילו בחמין, חוץ מבית שאור ובית חרוסת שאף על פי שלא נשתמש בהן אלא חמץ בצונן - אסור להשתמש בהן מזה בחמין, אבל בצונן להניח בהן מזה אפויה מותר".

וכן פסק השו"ע (סכ"ב) "כל הכלים...חוץ מבית שאור ובית חרוסת שאף ע"פ שלא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן, אסור להשתמש בהם מזה בחמין, אבל בצונן להניח בהם מזה אפויה, מותר".

ז. ובמהר"ם חלאוה הוסיף, דלענין לכתחילה גם ביבש אין להשתמש, דלמא אתי בהו לידי תקלה, והראיה מדאמר רב קדרות בפסח ישרו.

ח. ואולי הכונה על דרך שנתבאר לעיל דחרס אין יוצא מידי דפיו משום שהבליעות מתאחדות עמו ונהיות כחלק מגיבולו, וא"כ מובן דכמו היוצר חרס ומגבלו עם חמץ דבודאי כלי זה גופו חמץ (ואין היתר של 'כופת שאור' כיון שתשמישו לאכילה ולא לישיבה), כך גם כשבולע אח"כ נהיה כחלק ממנו.

ט. ועי' בפר"ח (באו"ח תנ"א) שהקשה לפי טעם זה מדוע אין איסור בל יראה להשהותו בבית בפסח, ונראה שהבין הדברים כפשוטם דהכלי נהיה חפצא של חמץ, דאם הכונה שמוציא בליעות כמו גוף האיסור, א"כ אין זה מחייב שיהיה חשוב חמץ בעין לעבור עליו. וצ"ע.

אמנם בהמשך כתב השו"ע (לפי הגירסא שהיתה לפני הנו"כ): "אבל לשל חרס לא מהני הגעלה, ואפילו לא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן, לא ישתמש בהם מזה אפילו בצונן", ונראה דכאן לענין כ"ח שבלעו חמץ (ע"י בית שאור דהוי כחמין), החמיר השו"ע כדעת הרי"ף דאסר להשתמש אפי' בצונן.

וכן הגר"א קיים גירסא זו, דאי גרסי 'אלא בצונן' א"כ אין מובן לשון השו"ע "אבל לשל חרס... ואפי' לא נשתמש חמץ אלא בצונן וכו'", והרי דינם שווה לכל הכלים. וכן נתבאר בבאה"ג שכתב דזהו כדעת הרי"ף, וכ"ה בעול"ש.

אמנם הפר"ח והב"ח כתבו דלשון 'אפילו' טעות סופר הוא, וצריך לגרוס "אלא בצונן", וכדעת הרא"ש דמותר להשתמש בו בצונן, ועי' במ"ב שדייק כן בלבוש, והביא כן ממאמר' ר' ובגדי ישע. ונראה שהביאם לכך ההכרח מתחילת הסעיף כשבלע בצונן שהתיר השו"ע להשתמש בחמין כדעת הרא"ש, וא"כ מוכח דפסק כוותיה.

ועי' בב"י עמש"כ הטור: "דכלי חרס אפילו לא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן, לא ישתמש בהם מזה אלא בצונן", וכתב הב"י דהטור כתב כן לחוש לשי' הרי"ף דכ"ח בלע אפי' בצונן ולכן אסר להשתמש בחמין, והיינו שהבין הב"י ד'נשתמש בצונן' היינו אפי' שאר דברים". אבל הפר"ח חלק גם בזה, דהטור מיירי דוקא בבית שאור.



## ד. דעת הרמ"א להחמיר בקבע

והנה ברמ"א מצינו בכמה מקומות גזירה זו של שימוש בצונן. מקום אחד הוא ביו"ד (קכ"א ס"ה) שכתב: "כל כלי הצריך ליבון או הגעלה, מותר להשתמש בו צונן, אפילו לכתחלה, ע"י הדחה ושפשוף היטב, ודוקא בדרך עראי, או בדיעבד, אבל אם רוצה להשתמש בו בקבע, יש מחמירים ואומרים דאפילו להשתמש בו צונן צריך הגעלה או ליבון, גזירה שמא ישתמש בו חמין, והכי נוהגין".

ומקום שני הוא בר"ס תנ"א (בס"א) שכתב: "כל כלי הצריך לבון או הגעלה, אסור להשתמש בו אפילו צונן בלא הכשר", וציין למרדכי הנ"ל שכתב דאין להשתמש מגזירה שישתמש בחמין, וכתב לעיין בס"י קכ"ב, דשם נתבאר דכ"ז דוקא בדרך קבע, אבל בעראי מותר.

ומוכח בדבריו דהוא לא בא להחמיר כהרי"ף דוקא בכ"ח, שהרי בב' המקומות הוא לא חילק בין שאר כלים לכ"ח. ועוד, דלהרי"ף אסור אף בדרך עראי, ואילו הרמ"א התיר בדרך עראי. אלא ודאי שהרמ"א פסק כהרא"ש, ומ"מ החמיר בקבע [ואין זה סותר להרא"ש, שהרי גם

(י). אמנם במאמר' בהמשך דבריו הביא שיטת הקרב"נ דהרא"ש לא בא לחלוק על הרי"ף אלא מר אמר חדא - בכ"ח, ומר אמר חדא - בשאר כלים, ולא פליגי, וכתב ע"ז המאמר' דדבריו טובים ונכונים, וכן משמע ברא"ש שלא אכל הרי"ף 'סובר' וכדו' אלא הרי"ף 'גורס', אלא דבטור והב"י מוכח שהבינו דיש כאן פלוגתא.

(יא). אמנם עדיין הדברים תמוהים, דכאן ביאר הב"י דהטור חשש לחומרא א' של הרא"ש דנשתמש בצונן אסור להשתמש בחמין, אע"פ שלא חשש לחומרא ב', ובשו"ע עצמו לפי גירסת הגר"א ודעימיה, חשש רק לחומרא ב' שנשתמש בחמין לא ישתמש צונן, ולא חשש לחומרא א', וצ"ע.

להרא"ש א"א להשתמש בכלים אלו בקבע בצונן, דכבר פסק הרא"ש לגבי כלי חמץ שצריך להצניעם במקום שאין ידו מגעת לשם (וכן פסק השו"ע ר"ס תנ"א), וא"כ אם ישתמש בקבע בודאי אין זה קרוי הצנעה (וכמש"כ המ"ב ס"ס ת"נ ע"ש).



### ה. הגדרת 'דרך עראי'

והנה יש להעיר על שינוי הלשון בין המקומות, שביו"ד כתב בדרך קולא, דמותר להשתמש בכלים, ואח"כ הוסיף דיש מחמירים בקבע, ומשמע דעיקר דבריו לאפוקי מהפוסקים כהרי"ף, אלא דיש כאן חומרא אחרת של שימוש קבוע משום הגזירה. אמנם באו"ח כתב בדרך חומרא, שלא להשתמש בקבע, ומאי שנא.

ואולי יש ליישב, דהנה חילוק זה בדרך עראי, נמצא בדברי הריטב"א (בחולין קיא: וכו' ברא"ה) שכתב: "שלא אסרו כלי חרס האסור, שלא להשתמש בו צונן, אלא דוקא בשלנו ומן הטעם שאמרנו (שיש לחשוש שיבוא לשימוש קבוע), אבל בכ"ח של אינו יהודי להשתמש בו צונן לפי שעה בלא הגעלה מותר".

ומבו' מדבריו דהגדרת 'דרך עראי' שייכת דוקא באופן שהוא עראי מצד עצמו, משא"כ אדם בביתו שרוצה להשתמש לדבר חד פעמי, אינו נחשב דרך עראי, דכל יום יבוא להשתמש בשימוש אחר שהוא עראי, והוי קבע גמור. ולכן הדוגמא היא רק בבית הגוי, או באופן של דיעבד שאין לו כלי אחר.

ולפ"ז יש לומר, דבפסח אין שייך כ"כ דרך עראי, דהלא שם מיירי לאדם בביתו, ובזה בדר"כ אינו נחשב לדרך עראי, ולכן לא כתב הרמ"א היתר דרך עראי במפורש, אלא רק ציין ליו"ד ללמד שאם יהיה מקרה של דיעבד יש להתיר גם בפסח.

אמנם בחכ"א נראה שלמד עראי כפשוטו, שכתב (כלל נ"ו סעי' ד'): "דוקא בדרך עראי אפילו בביתו, אבל ליחד אותו להשתמש צונן בקביעות אסור, דחיישינן מחמת שמשחה אותו בביתו יבוא לידי תקלה וישתמש בו בחמין". ומבו' דדוקא כשמייחד אותו לשימוש קבוע אסור, אבל באופן עראי גם בביתו מותר. ומ"מ בדעת הרמ"א מוכח כנ"ל דדוקא בבית הגוי.



### ה. חילוק הרמ"א בסי' צ"א בין לח ליבש

והנה מצאנו חידוש בט"ז בענין דבר יבש, שהנה ביו"ד בסי' צ"א ס"ב כתב השו"ע את הדין שאסור להניח בשר היתר צונן בקערה של איסור צונן, כיון דבעי הדחה וחיישי' שלא ידיח (אא"כ דבר שאורחיה בהדחה), וכתב ע"ז הרמ"א: "ודוקא דבר שיש בו לחלוחית קצת, אבל דבר יבש ממש, אם לא בלע הכלי רק בצונן, מותר להניח בו דבר יבש בלא הדחה כלל".

ובט"ז שם הקשה בלשון הרמ"א שכפל דבר יבש ב"פ, ועוד הקשה ע"ש, וע"כ הוסיף בגירסא "אבל דבר יבש ממש או אם לא בלע הכלי רק בצונן - מותר להניח בו דבר לח בלא הדחה",

והיינו דמיקל בדבר יבש אף כשבלע בחמין, וכן אם לא השתמשו בו איסור תחלה רק בצונן מותר אח"כ בלא הדחה אפי' בדבר לח.

והנה סתימת לשונו משמע קצת שאפילו בקביעות יש להקל ביבש, וכן מסתבר דלא בא להחמיר בלח אפי' באקראי, וכהשיטות דלעיל דבולע גם בצונן, דהא לא פסק כהרי"ף, ועוד דגם להרי"ף מיירי דוקא בכ"ח, וע"כ שבא להקל ביבש אפי' בקבע

אמנם צ"ע, דמאחר שהאיסור להשתמש בצונן הוא מגזירה שמא ישתמש בחמין, א"כ מאי שנא אם משתמש דבר יבש או דבר לח.

וצ"ל דשימוש ביבש לא קרוי שימוש של אוכלין שיבוא להשתמש בחמין, וכמו שכתב השו"ע בסי' צ"ד ס"ג דקדירה שנאסרה מותר לתת לתוכה פירות או צונן, כיון שאינו נהנה מגוף האיסור. ובעוד אופן אפשר ליישב (שמעתי), דכיון דגם אם ישתמש בחמין לא יאסור רק כ"ק, לכן היקל אף בקבע.



### ו. חומרת הראשו' בכ"ח בפסח

ולפי הנתבאר עד עתה עולה, דאם נחמיר לדון השיש ככ"ח, יהיה חומרא לפי הרי"ף (שלפי הגר"א דעת השו"ע כוותיה), שאפי' באופן עראי אין להשתמש בו. אמנם לפי דעת הרא"ש (והרמ"א דודאי סבר כוותיה), מותר להשתמש בדרך עראי, וה"ה אם לא הוי ככ"ח מותר רק דרך עראי (אמנם נתבאר בדפשטות לא שייך כ"כ בפסח דרך עראי). ולפי' פי' הט"ז ברמ"א בצ"א, מותר אף בקבע להשתמש בדבר יבש.

אמנם מ"מ כ"ז לענין שאר איסורים, אבל לענין פסח כבר נתבאר בסיום דברי השו"ע שם, שהביא דברי הרי"ף והרא"ש "והאידנא נהגו עלמא דלא לאשתמושי בפסח במאני דפחרא עתיקי", וע"כ יוצא דאם נחמיר לדון השיש ככ"ח, לא נוכל להשתמש עליו כלל, אכן כיון דהוי רק מנהג, ממילא לא מחמרי' בזה כשאין אפשרות אחרת, כמש"כ המ"ב (בסי' תמ"ז סק"ז) דבענין מנהגא המיקל במקום הדחק לא הפסיד.



### סיכום ודינים העולים

א. בטור כתב דשולחנות ותיבות של אוכל רגילים להכשירם בעירוי, שלפעמים נשפך עליהם מרק. ובב"י כתב דלפי הגה"מ שהוא מקור הדברים, מיירי אף בתיבות שאינן של אוכלין. אמנם בשו"ע חזר בו וכתב כהטור תיבות של אוכלין.

ב. עוד הקשו בדברי השו"ע, שכאן נראה דחייש שנשפך דהוא לכאור' למיעוט תשמיש, דלא כמו שכתב בס"ו דאולי' בתר רוב תשמיש. אבל באמת בגר"א מוכח דחשש שנשפך אינו קרוי מיעוט, ולפ"ז מובנת הערה א' שלא נקט השו"ע סתם תיבות, שבהן באמת הוי מיעוט (ורק בדעת ההגה"מ דסבר דחיישי' למיעוט, ביאר דמיירי בהכי).



(וכן דעת רוב הפוסקים, אבל החזו"א פליג). אולם כתב היד"י שהחילוק הוא דכלי אדמה אמנם בולע כמו כ"ח אבל מאידך פולט כיון שלא נתקשה בכבשן, ולפ"ז אפשר דכאן שנתקשה מאוד אינו פולט. ועוד, דכיון שמחזירין אותו לכבשן תלוי בספק הפמ"ג בנתיב שבחמה ואח"כ נשרף בכבשן.

יא. וכן יש לדון מצד הדבק המעורב, שתלוי במה שדנו פוס"ז בכלי פלסטיק, דנאמרו בזה הרבה דעות לכאן ולכאן, ולהחמירים א"כ גם כאן יש להחמיר.

יב. גירסת הרא"ש דכלים שנשתמש בצונן משתמש בפסח אף בחם, ולפ"ז בית שאור דיש בו בליעות חמיר שאסור בחם, אבל בצונן מותר (בדרך עראי, דהא בעי הצנעה). אבל הרי"ף העמיד בכלי חרס, וגרס דאם נשתמש בצונן מותר רק בצונן, ולפ"ז בית שאור אסור אף בצונן. ופי' הר"ן דכיון דלית להו תקנה בהגעלה, ע"כ גזרי' שאם ישהה אותן להשתמש בו צונן שיבא להשתמש בו חמין, וכ"כ במרדכי ועו"ר. אולם במהרמ"ח ועו"ר העמידו בלח, ומשום דכיון דבלעי טובא אפילו בצונן נמי פלטי, וכן נת' ברשב"א והרמב"ן בחולין דבכ"ח חיישי' דפלטי מעט גם בצונן.

יג. בטור והשו"ע פסקו כהרא"ש דבלע בצונן מותר להשתמש בחמין, אמנם לגבי כ"ח שנשתמש בחמין (או בית שאור דהוי חמין) נתבאר בשו"ע (כפי נוסחת האחרון) שאין להשתמש אף בצונן, וכן נקטו הבאה"ג והעו"ש והגר"א, אבל הפר"ח הקשה וכתב דהוא ט"ס, וכן הביא המ"ב מעוד אחריו דלהשו"ע מותר להשתמש בצונן.

יד. ברמ"א פסק באו"ח וביו"ד דאין להשתמש בקביעות אף בצונן, ונתבאר דפסק כהרא"ש אלא דהחמיר בדרך קבע (דכן מסתבר גם לדעת הרא"ש מדבעי הצנעה), ויש להעיר בשינוי הלשון דביו"ד עיקר דבריו להקל והביא יש מחמירים בדרך קבע, ואילו באו"ח כתב רק להחמיר שאין להשתמש בקבע. ואפשר דהחילוק הוא עפ"י הנת' בריטב"א, דדרך עראי היינו דוקא כגון בבית הגוי שהוא בעצמותו דבר לא שכיח (דלא כהחכ"א שלמד עראי כפשוטו), ולפ"ז בפסח לא שייך כ"כ היתר של דרך עראי.

טו. אמנם בסי' צ"א ביו"ד חילק הרמ"א בין דבר לח דאסור להשתמש ובין דבר יבש, והחגורת שמואל כתב דבא לומר חומרא בדבר לח אפי' עראי, ויבש אסור בקבע, אבל בגר"א כתב לא כן, אלא דהרמ"א בא להקל ביבש אפי' בקבע, ורק בלח אסור בקבע, וכן משמעות כמה פוסקים. ומה שלא גזרו ביבש בקבע, צ"ל דזה לא נחשב שימוש אוכלין, וצ"ע.

טז. ומ"מ בסיום הביא השו"ע דברי הרי"ף והרא"ש שנהגו עלמא דלא לאשתמושי בפסח במאני דפחרא עתיקי, וע"כ יוצא דאם נחמיר לדון השיש ככ"ח, לא נוכל להשתמש עליו כלל.



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין מצה של טבל

פסחים לה, ב: "ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל וכו' ת"ל לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל עי"ש.

ויש לחקור אם הוא גזוה"כ לפסול מצה של עבירה, והילפותא היא דמצה שיש בה עבירה, בנוסף על איסור חמץ, פסולה למצות מצה, ויסוד פסולו הוא מחמת דהוי עבירה באכילתו [ואכן הרמב"ן שם הקשה דניפסול מדין מצוה הבאה בעבירה, עי"ש תירוצו, וכן הקשו בתוס' סוכה ל, א סוד"ה משום דהוי מהב"ע דקא אכיל איסורא], והפסוק אינו אלא גילוי לדין מצת עבירה, אבל אין הסיבה לפסול מטעם דאינו רק בבל תאכל חמץ. או דה"נ עיקר פסולו הוא רק מטעם הילפותא דמי שאיסורו משום בל תאכל חמץ וכו'.

והנה, מפורסמת קו' מבעל הזכר יצחק להגר"י רבינוביץ זצ"ל, רבה של פונביז', שהקשה בהא דילפי' דמצה של טבל פסולה בפסח שני, אף דבפסח שני אין איסור חמץ ול"ש הך ילפותא דמי שאיסורו משום בל תאכל חמץ. אכן לצד הראשון נחא, דלהכי בפסח שני מצה של טבל פסולה אף דל"ש הך ילפותא, כיון דמהך קרא הוי גילוי דמצה שיש באכילתה עבירה פסולה.

והמעייין היטב ברמב"ן הנ"ל יראה בדבריו כפי' זה דהחסרון הוא כמהב"ע, דעי"ש שכ' דמהב"ע הוי רק פסול דרבנן זולת בסוגין ובסוכה. ונראה שכוונתו היא דהכא החסרון הוא משום דיש בו עבירת טבל. אך להלן כתב הרמב"ן דליכא פסול דמהב"ע גבי מצת טבל עי"ש. וכן בשיטת הרמב"ם משמע דהוי חסרון מדין מהב"ע, ולהכי לא הביא את הפסוק הממעט מי שאיסורו בבל תאכל חמץ וכו'. וראה בספרי משא יד עה"ת ח"ג בפ' ראה עי"ש.

והנה בגמ' אמרי' דקאי כר"ש דאין איסור חל על איסור, ומשמע דלרבנן ל"ש הך דינא, אף דהנידון הוא אם חל איסור חמץ, אבל איסור טבל הרי קיים. וכפי הנראה הפי' הוא דלרבנן כיון דיש גם איסור חמץ, אף דאיכא איסור טבל ל"ש למעטו מהך קרא, כיון דמ"מ איכא איסור חמץ. ומה"ט מוכרח בסוגיא דבהך מיעוטא היינו דבעי' איסור חמץ וגם העונש שבו, דהרי באין איסור חל על איסור ס"ל לפרמ"ג דחל מ"מ האיסור השני, והרגיש בזה בראש יוסף בסוגין עי"ש. ומוכח דבעי' שיהא העונש דאיסור חמץ עי"ש.

ולכא' אם הטעם הוא משום דהוי קיום מצוה בעבירה שייך טעם זה גם לרבנן, דהא מ"מ הוי בעבירה של טבל. אכן י"ל דכך היא הילפותא, דמי שיש בו עבירה נוספת אינו יוצא בה ידי חובת מצה, ולרבנן דיש בו את שני האיסורים, אף דאיסור משום טבל, מ"מ כיון דאיסור גם משום חימוץ ממילא כשרה למצה.

וברש"י (ד"ה דמאי) כתב על הא דמקשה הגמ' גבי אכילת דמאי דהא לא חזי ליה, וז"ל: "ואמרי' לקמן מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ לבדו וכו' א"נ הו"ל מהב"ע" עכ"ל [ולטעם השני ברש"י מוכח דמהב"ע פוסלת גם בעבירה דרבנן, ונחלקו בזה האחרונים]. ובטעם הראשון דרש"י עי' במשנ"ל פ"ז מתרומות ה"א שנקט ברש"י דמהתורה אינו יוצא [ועי' בתוס' פסחים לח, א ד"ה אבל שהביאו ב' שיטות בדינא דמצה הנאכלת בכל המושבות היכא דאינו נאכל מחמת אסור מדרבנן אם נתמעט, ועי"ש במהרש"א ע"ד התוס' ויבואר להלן]. ובגמ' להלן אמרי' גבי טבל דרבנן בעציץ שאינו נקוב דאינו יוצא, ושם כתב רש"י (ד"ה טבל מדרבנן) רק טעמא דמהב"ע. ועי' במהרש"א שכתב בישב הסתירה ברש"י בדמאי שיש בו ספק מהתורה שמא לא עישר גרע [והיינו דברבנן דחששו על טבל לא סמכי' על רוב ע"ה מעשרין]. עכ"פ מבואר במהרש"א בדעת רש"י דגם היכא דאסור מדרבנן נכלל במיעוט של מי שאיסורו בבל תאכל חמץ וכו'. ונראה דאם המיעוט מי שאינו אלא בבל תאכל חמץ, הוי מיעוט בפ"ע בשם מצה, שייך למעט כן רק במקום שאסור מהתורה. אך אם גדר המיעוט הוא דרך מצה המותרת באכילה ראויה למצה, ולא במצה האסורה, י"ל דגם היכא דאסורה מדרבנן אינו יוצא בה מדרבנן.

והנה ברע"א בגה"ש כאן ציין לדברי התוס' להלן קיד, ב ד"ה אכלן שכ' כטעמא קמא דרש"י, עי"ש שכ' גבי מרור בטבל דרבנן דלא יצא דאיתקש למצה וכו' וטעמא דהחמירו בודאי דרבנן, דטבל דאורייתא מפיק התם מלא תאכל וכו'. ובחי' רבנו דוד לפנינו כתב דלגבי מרור אינו פוסל, דבמרור ל"ש הילפותא דמי שאין איסורו אלא בחמץ וכו'. ובר"ן חולק דאיתקש למצה. ונראה דהתוס' שכ' למעט מהך קרא גם באסור מדרבנן, ע"כ דגדר המיעוט אינו בחפצא דמצה, דא"כ לא היינו ממעטין כן לענין מרור, אלא עיקר המיעוט הוא דבדבר של עבירה מיעטה התורה ממצוות מצה. ולהכי ס"ל דגם בדבר האסור מדרבנן אינו יוצא מדרבנן, ומשו"ה ס"ל דגם במרור אמרי' הך כללא. אבל אם הוי ילפו' בגדר מצה הראויה למצוה ל"ש זה במרור, וכדכתב הרבינו דוד הנז' דל"ש במרור המיעוט דמי דאינו אלא בבל תאכל חמץ וכו'. אמנם בחי' רבנו דוד להלן הקשה דבמצה של טבל נימא עשה דוחה ל"ת, ולכאורה לשיטתו הא עיקר המיעוט הוא דאם יש עבירה ל"ה מצה הראויה, וא"כ מה יהני עשה דוחה ל"ת, הא כבר היה אסור וממילא אינו מין הראוי למצה. ומשמע דאם אמרי' עשה דוחה ל"ת הוי מין הראוי למצה.



## מצה הנאכלת בכל המושבות

וכעין המבואר לעיל יש לחקור גם בגמ' פסחים לו, א דממעטי' דאינו מקיים מצות אכילת מצה ממצה של בכורים ומע"ש מטעמא דאינו נאכל בכל המושבות. ויש לעי' אם המיעוט הוא דבעי' בפועל שיהא נאכל בכל המושבות, ובמצת בכורים ומע"ש כיון דנאכל רק בירושלים להכי פסול. ואולי מה"ט גם אם אחד ישבע שלא לאכול מצה זו חוץ לירושלים תהיה מצה זו פסולה למצוה מטעם שאינה נאכלת בכל המושבות. או דמהך קרא הוי ילפותא דמצה ממע"ש ובכורים הוי סוג כזה שאינו ראוי למצוות מצה, אבל לא בעינן בפועל שיהא נאכל בכל המושבות.

ובמהר"ם חלאווה שם הקשה גבי כהנים דיוצאים בתרומה וחלה, והרי אינם נאכלים בבית הקברות, וא"כ אינו נאכל בכל המושבות. וברש"י סו"פ קרח עה"כ במעשר דנאכל בכל מקום, כתב דהיינו בבית הקברות, והמקור הוא בספרי שם דתרומה אינה נאכלת בכל מקום היינו דאינה נאכלת בבית הקברות משא"כ מעשר. וזש"כ מהר"ם חלאווה בתירוצו דהכא בעי' דנאכל בכל מושב היינו דירה. עכ"פ מוכרח בדבריו דבעי' שתהא המצה נאכל בפועל בכל מקום. ועדיין צ"ב, דמה דתרומה אינה נאכלת בבית הקברות הוא מחמת דתטמא התרומה, אבל ל"ה דין מצד קדושת החפצא, כמו דמע"ש ובכורים נאכלים רק בירושלים, מחמת דמקום אכילתן הוא דוקא במקום שעליו קדושת ירושלים. וצ"ל דס"ל דכיון דל"ש אכילת תרומה בבית הקברות ל"ה נאכל בכל מקום, ובוזה תירץ מהר"ם חלאווה דבכל מקום היינו כל מקום שדרים בה.

וברש"י לח: ד"ה זאת אומרת מבואר דבמע"ש דנאכל בנוב וגבעון בכל מקום באותו זמן מקרי נאכל בכל המושבות, והתוס' לו: ד"ה דאמר ס"ל בקושייתם דמשום נו"ג מקרי בכל זמן נאכל בכל המושבות, ובתוס' זבחים קיט. ד"ה באו ס"ל כן [ותי' באופ"א את קו' התוס' לפנינו הנו']. וביאור המח' נראה, דרש"י ס"ל דבעי' שיהא נאכל בפועל, להכי היינו דוקא בזמן נו"ג. אבל התוס' ס"ל דהקרא הוי גילוי דמצת מע"ש שאינה נאכלת בכל מקום פסולה, א"כ כיון דחזינן דבזמן נו"ג הוי נאכל תו הוי ראייה דמצת מע"ש ראויה למצות מצה. ולהכי ל"ש הפקעה בשם מע"ש למצות מצה, ובכל זמן, אף במקדש, מצת מע"ש כשרה.

ולפ"ז ניחא גם מש"כ הרע"א בדו"ח לפנינו דרש"י ותוס' כאן נחלקו אם הא דיכול לפדות מע"ש בטומאה ולאוכלה בכ"מ, אם חשיב נאכל בכל המושבות, דלרש"י אמרי' סברא דפדיון, והתוס' שכ' רק דלא בעי' לר"א וכו' ומשמע דבעי' קרא להכשיר ול"ה מסברא דראוי לפדיון. ונראה דרש"י לשיטתו דבעי' אכילה בפועל בכל המושבות, לכן ס"ל דכיון דראוי לאכילה ע"י פדיון מקרי דנאכל בכל המושבות. אבל התוס' דס"ל דהוי ילפו' לפסול מצה מע"ש, בזה י"ל דמה דנאכל ע"י הפדיון בכל המושבות אינו ראייה להכשירה למצות מצה, שהרי ע"י פדיון נאכל לא בתורת מע"ש, שהרי פקע ממנה קדושת מע"ש, וא"כ אין בזה סיבה להכשיר מצות מע"ש למצות מצה. ובליקוטי הלכות לח"ח זצ"ל במכות פ"ג בעין משפט כתב דבין נטמא מע"ש או נטמא הגברא פודה בירושלים. ונראה דכה"ג ל"ש לומר דראוי לאכילה בכל המושבות כיון דמצד החפצא אינו ראוי, דרק מחמת דהגברא הטמא, המע"ש ראוי לפדיון.

והנה בתוס' בדף לח, א (ד"ה אבל) איכא ב' תרוצים החולקים אם היכא דמדרבנן אין להם פדייה דיחשב שאינו נאכל בכל המושבות, והמהרש"א שם אכן ציין לגמ' לה: גבי בל תאכל חמץ דממעטי' בטבל דרבנן בעציץ שאינו נקוב [מיהו המהרש"א סותר דבריו לעיל שם, שנקט דדברי רש"י שייכים רק על דמאי דעיקרו מה"ת וכו', ולהכי גבי טבל בעציץ כ' רש"י טעמא דמהב"ע וכנ"ל. אלא דלפי המבואר דברי המהרש"א לעיל קאי בשיטת רש"י ובוזה צריכינן לחילוקו בין דמאי לטבל דרבנן, אבל הכא מיירי לשיטת התוס', ולשיטתם אין צריך לחילוקו בין דמאי לשאר טבל דרבנן]. ונראה דהתוס' לשיטתם דהוי מיעוט בשם מצת מע"ש ובכורים, להכי שייך למעט גם היכא דאינו ראוי מדרבנן. אבל לרש"י י"ל דכיון דהמיעוט הוא משום דבעי'

אכילה בפועל בכל המושבות, א"כ היכא דמה"ת היה שייך פדיון, ה"נ היה נאכל בכל המושבות מהתורה, ושפיר ראוי למצות מצה.

ואפשר להוכיח כן מהגמ' להלן לח, א בעי רשב"ל מהו שיצא אדם ידי חובתו בחלה של מע"ש כו' אבל חלה דאי מטמית לית לה היתר וכו', או דלמא אמרי' הואיל ואילו לא קרא עליה שם וכו'. והספק הוא כיון דהכא מה שאינו נאכל הוא מדיני חלה דטעון שריפה, ובשלמא אם הוי דין דבעי' בפועל שיהא נאכל בכל המושבות שפיר י"ל דכה"ג מ"מ הרי אינו נאכל, דל"ש פדיון, אבל אם הוי גילוי דמצת מע"ש פסולה, א"כ מה דאינו נאכל מדיני חלה דטעון שריפה ל"ה ראייה על פסול מצת מע"ש. ויתכן דזה גופא ספק הגמ'. ויבואר בזה השו"ט בתוס' שם (ד"ה או דילמא) במש"כ דשם חלה נאכל בכל המושבות, וכן שם מעשר לחודיה וכו'. ואם תליא במציאות דנאכל בכל המושבות הרי בכה"ג מ"מ אינו נאכל. וכן מבואר בזה סו"ד התוס' שם במש"כ בהואיל ולא היה מעלה לירושלים וכו'. וניחא, דהתוס' לשיטתם בזה דהוי גלוי לפסול מצת מע"ש, וכמש"נ בשיטתם לעיל. ובזה יש לבאר גם את דברי רש"י להלן שם ד"ה מאי מי אמרי' הואיל ואי לאו לקוח וכו' לאו חומרא הוא לגביה אלא קולא וכו'. ולכאורה הרי תלוי אם נאכל בכל המושבות, ומ"ש לומר דאין להחמיר בלקוח וכו'. אלא דבספק זה בגמ' סברין דהוא גילוי למעט מצת מע"ש, וכיון דבקדוש בקדושת מע"ש יצא, להכי כל שכן בלקוח שקדושתה קלה יותר, אף דבמציאות אינו נאכל, זה אינו מעכב. וכמו כן יש לבאר בזה את עיקר הספק אם אמרי' תרי הואיל. וכן ניחא בזה מש"כ רש"י בסוד"ה או דילמא גבי חלת מע"ש דהוי תרי הואיל כו', ותירץ רש"י דלא קרינא הואיל דבר שיש בידו לעשות לגרום לה טומאה. וצ"ע דהרי אסור לטמאות מע"ש, ועי' בפנ"י, וכן במנ"ח במצוה קס. אכן י"ל דאם בעי' בפועל שיהא נאכל, שפיר גם אם הוי איסור לטמאות, מ"מ יכול לעבור על האיסור ולטמאות ועי"ז לאכול בכל המושבות. אבל אם הקרא הוי גילוי לפסול מצת מע"ש, כיון דמדיני מע"ש אסור לטמאות שפיר הוי גילוי לפסול.

ובשפ"א בסוגיא (ד"ה הואיל) כתב לתמוה על הגמ' דהואיל כזה נחשב דנאכל בכ"מ, כיון דכמו שהיא עכשו אינו נאכל. וביאר דסברת הגמ' היא דלא קפיד קרא להיות באמת נאכל בכל מושבות, ולא בא הכתוב אלא להורות דאותה המצה הנעשית מדברים שאין נאכלים בכל המושבות, כגון ביכורים, אין יוצאין בה. ולהכי מע"ש, כיון דאית ליה היתר ע"י הואיל, אינו בכלל המיעוט דקרא, ואפי' נולדה עתה סיבה שעיי"ז אינו נאכל בכ"מ, מ"מ כיון דעיקר מע"ש נאכל לא אימעות מקרא עכ"ד. וכ"כ באור שמח בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"ח בהא דמבע"ל הכא ולא בסוגיא דלעיל גבי פלוגתא דריה"ג ור"ע וכו', דמשום דמבעיא דילהו מוכח דלקוח בכסף מע"ש פשיטא להו לכ"ע דיוצאין בה, ואע"ג דאי נטמא לר"י יקבר ואין להו היתר בכל מושבות משום דפסיקא להו דהיתר דכל מושבות אינו דבר שטעון דוקא במציאות אלא קפידא דרחמנא היא דלא יצא בביכורים, ולסימן נקט שנאכלת בכל מושבות. וכיון דבקדושת מעשר נפיק תו אף אם אתעביד ביה פרט שאין לו היתר ג"כ נפיק כיון שלא נתחדשה קדושה אחריתא רק בחלה של מע"ש בעי' כיון דמתרי קדושות הוי וכו' עי"ש בכל דבריו. ומדבריהם סיוע לכל מה שנתבאר.

ובזה מבואר בהא דאיכא טעמים לפסול מצה של טבל, ותיפ"ל דאינה נאכלת בכל המושבות, דהרי גרע ואינו נאכל אף בירושלים. אכן לדברינו הביאור פשוט, כיון דהא דאינו נאכל בכל המושבות הוי גילוי דמצה של מע"ש ובכורים אינה ראויה למצה, אבל במצה של טבל, אדרבא הרי עומד להפריש ויהיה מותר, ושפיר הוי חסרון בפ"ע דשל טבל הוי מהב"ע ואינו ראוי למצה, וכמש"נ.



### איסור אכילת מצה בערב פסח

ידועה קושית האחרונים דאיך אכלו מצת לחם הפנים בערב פסח שחל בשבת, הא אסור לאכול מצה בערב פסח. ועי' במשך חכמה בפ' אמור ד"ה הנה שכתב ב' דרכים בטעם דשרי לאכול מצת לחם הפנים בשבת של ערב הפסח - חדא דהוי מצה שלא לשמה, וכידוע דכ"ה שיטת הרא"ש והמאירי בפסחים מ גבי בציקות של נכרים דשרי לאכול מצה שנעשתה שלא לשמה, ודלא כספק המהרש"א לאסור, כיון דאית ליה טעם מצה. ועוד תירץ המש"ח דחביבה מצוה בשעתה. וכיו"ב כ' האבני נזר באו"ח סימן שפ דמצות לחה"פ דוחה הך איסורא של אכילת מצה בער"פ.

וכיו"ב הקשה הצ"ח בפסחים יג: בהא דקתני דאין מביאין תודה בער"פ, כיון דממעט בזמן אכילת הלחמי תודה משום חמץ שבלח"ת, והק' הצ"ח שם דתיפ"ל דגם המצה שבתודה אסורה לאכול בער"פ. ותי' הצ"ח דכיון דאיסור אכילת מצה בער"פ הוא רק מדבריהם, לא העמידו דבריהם במקום מצות אכילת קדשים.

ונראה ליישב כל הקושיות הנ"ל מלחה"פ ולחמי תודה. דנראה דלטעם הירושלמי דמצה בערב פסח אסורה דהוי כבועל ארוסתו, דהיינו דוקא היכא דאוכל המצה משום תאוותו, והיינו באכילת רשות, אבל הכא דאוכלה משום מצת לחם הפנים, והיא מצוות אכילת קדשים, וזמן אכילתה הוא בשבת, א"כ ל"ש בזה איסורא דהוי כבועל ארוסתו. וגם בלחמי תודה, אף דיכול להביא התודה בזמן אחר, מ"מ במביאה ב"ד ניסן, איכא עליו מצות אכילת המצה שבלח"ת, תו ל"ש באכילה זו איסורא דאוכל מצה בער"פ, דאיסור זה הוא דוקא באוכל לתאוותו ולא באוכל לשם מצוה. ואין צורך להיתר דחביבה מצוה בשעתה כדברי המש"ח, או דבמקום מצוה לא גזרו, אלא דבאכילת מצוה המחוייבת מדין הקדשים ל"ש מעיקרא הך איסורא. ועוד, דיסוד האיסור הוא מה שאוכל המצה קודם זמנה, וכיון דכה"ג אוכל הך מצה משום חובת לחה"פ או חובת לחמי תודה הרי הוי זמנה, ולא חשיב דאוכל את המצה קודם זמנה.

ומ"מ פשוט דמה שאוכל המצה משום מצות אכילה בשבת וכיו"ב באוכל בסעודת מצוה, יש עליו איסור דאוכל מצה בער"פ, כיון דהתם אין המצוה באכילה עצמה אלא משום עונג ויכול לאכול דברים אחרים, ושאינו בלחה"פ ולח"ת, דמצוותה היא באכילת המצה.

ומצאתי מפורש כן בפרמ"ג באו"ח סימן תסח בסופו, וז"ל: וי"ל למה לי טעם חמץ שבה וממעט זמן אכילה הא מצה שבה נמי יותר וכו', ועי' פסחים יג ב' קאמר מפני חמץ דממעט וכו', (והיא קושית הצ"ח הנ"ל), וי"ל מצת תודה מצוה אין זה כבא על ארוסה בבית חמיו רשות

קודם ברכה ותודה מ"ע היא וכו', ומפורש בפרמ"ג כמש"כ. ודברי הפרמ"ג נשנו גם בספרו ראש יוסף בפסחים שם בזה"ל בתו"ד ומיהו של מצה נאכלות בלילה או מצה של אכילת מצוה מותר כל היום, ודוקא מצות הרשות אסור כל היום כירושלמי, או עכ"פ מזמן המנחה קטנה וכו' עי"ש.



## בדין לכם במצה

בתוס' פסחים כט. (ד"ה בדין) בקושייתם על רש"י דאי אפשר אם לא יהא שלו בשעת אכילה דאם נתן לו הנכרי הרי הוא שלו וכו'. ויל"ע דאמאי לא כ' תוס' שהזמינו הגוי לאכול אצלו, דשייך לגוי. ומוכח דס"ל דגם בכה"ג נעשה של האורח. ובמקו"ח (סימן תסו סק"א) כתב דכיון שהאורח נותנו לפיו במקום שיפסיד אין לך מתנה גדולה מזו ונעשה שלו ממילא ועושה בו צרכיו ומפסידה וכו'. ועי' בקו"ש שם אות קלא בד' רש"י דאף דהנכרי נותן לו אין הישראל רוצה לזכות בו ורוצה לאכול משל הנכרי ואינו זוכה בע"כ. והביא מדברי הר"ן בנדרים לד: דאי אזמניה עלה ככרו הוא ומוכח דאורח אינו זוכה, ודלא כרא"ש שם דבאכילה קונה האורח, וברשב"א (ב"מ פח) מבואר דבאורח ל"ה לקוח וצריך לעשרן, הרי דל"ה בעלים. וברמ"א (אב"ע סימן כח ס"ז) פסק דהאורח זוכה, והביא מהגהות שלה"ג דאורח שקיבל מבעה"ב וקידש בזה אשה מקודשת, ראה שלה"ג סוף פ"ב דקדושין (דף כב) בשם הריא"ז. והט"ז (סקל"ד) חולק, וכן המהרי"ט בשו"ת (סימן קג) הסתפק בזה. ולפ"ז אפי' אם במצה בעי לכם הרי האורח זוכה באכילה.

והנה המקו"ח (סימן תנד סק"א) הק' דאמאי אין יוצאין במצה גזולה הא מדלעסיה קנייה. ובאחרונים מתבאר דנידון אורח הוא קודם הלעיסה, אבל באכילה הוי שלו. וכ"כ בפניני קה"י עמוד צט בשם הקה"י, וכן במנחת ברוך סוף סימן עד כתב בד' הרא"ש דכל הנ"מ דבעי לכם הוא בבלע מצה דיצא ובוה לא קני בלעיסה. ונ"מ באחר שהזיק אם חייב לאורח. והנידון הוא במצה גזולה, דהרא"ש להלן סימן יח כתב ב' טעמים דפסול או משום מהב"ע או דילפי' מחלה דבעי לכם. ובריתב"א סוכה לה מבואר דבעי' במצה לכם, וכן מבואר בקו' תוס' שם (ד"ה אתיא) שהק' גבי מצת טבל ת"ל דל"ה שלכם. והשאג"א בסימן צד כתב דנ"מ לענין מרור הגזול דהוקש למצה ובעי לכם. אבל אם הטעם דפסול הוא משום מהב"ע, הרי במצות דרבנן ליכא פסול מהב"ע. והשפ"א כתב (להלן לח) בד' הר"מ דא"צ לכם במצה, ובשפ"א סוכה לה העיר על מה שלא מקפידין לקנות המצה מבעה"ב.

אמנם הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"ז פסק דיוצאין במצת מע"ש בירושלים, אף דפסק דממ"ש ממון גבוה הוא, וכ' הכס"מ בשם המהרי"ק דדין ממון לא בעי' אלא סגי בהיתר אכילה. ולפ"ז להר"מ לגבי מצה כל היכא דמקבל רשות לאכול יוצא י"ח. אמנם בספרי משא יד ח"ב בפ' בחוקותי נתבאר דבאכילת המע"ש לכ"ע יש לו דין בעלים באכילה, והא דהוי ממון גבוה לר"מ היינו דמדיני קודש אין למוכרו לאחרים, ולהכי שפיר מקרי לכם.

ובאמרי בינה (הל' פסח סימן כג) כתב דאורח יוצא במצה, דלענין זה הוי לכם, דלא כתי' מצתכם אלא ילפי' מחלה וסגי בזה דהוי שלו לאכילה. ובד' תוס' כאן כתב שם דהוי סברא רק

לגבי כל יראה דלא גרע מגורם לממון, וכ"נ בתור"פ כאן עי' בדבריו. וביד המלך (פ"ו מחו"מ ה"ז) כתב דלא בעינן דין ממון שלו במצה, דאל"כ לא משכח"ל באשה שיש לה בעל שתצא ידי חובת מצה המוטל עליה, דהלא כל מה שקנתה אשה קנה בעלה ואף אם נתן לה המצה לאכלה אין לאשה בנתינה זו דין ממון בהמצה, דהא אם נתנה לאחר במתנה או הקדישה שלא מדעת בעלה לא מהני וכו', ואטו נימא דבאשה בעי הבעל ליתן לה הכזית מצה בתורת מתנה גמורה זה דבר שא"א לאומרה כלל וכו' עי"ש.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

## אפיית מצת מצוה בערב פסח לאחר חצות

כתב השו"ע בסי' תנ"ח: "נוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות שהוא זמן הקרבת קרבן פסח. ובי"ד שחל להיות בשבת, לשין בערב שבת אחר שש שעות" ע"כ. במאמר זה נברר בס"ד את המנהג בקהילות ישראל בכלל ואצל הספרדים בפרט, האם חששו לענין זה, והאם יש חסרון לכתחלה באפיית המצות קודם שעה ששית בערב פסח\*.



### דעת הגאונים ומנהג בבל

הטור בסי' תנ"ח הביא בקצרה את דעותיהם של כמה מהגאונים, ויש להוסיף בזה עוד מקורות וביאורים לדבריהם.

באוצר הגאונים (פסחים חלק התשובות עמ' 66) הובאה תשובת רב מתתיה גאון [והובא בקצרה בבעל העיטור (דף קכ"ב ע"א) ובטור] לגבי י"ד שחל בשבת שנשאל האם מותר לאפות את המצה בע"ש, וכן האם מותר לאכול מצה בשבת, והשיב שהלכה כר"א בר צדוק [בפסחים מ"ט ע"א] שמבערים תרומה מלפני השבת וחולין בזמן, וכתב: "ולמה לא ביערו את החמץ מע"ש ואפו ואכלו מצה בשבת, כדי להדר את המצוה, שאם אופין שמא אוכלין, ולאחר שמילא כריסו ממנו חוזר ומברך עליו, הילכך אל תאפו את המצה אלא למוצ"ש מפני מראית העין, שאם אתם אופין מע"ש אחרים מזולזלין במצוה ומקילין בה. ואע"פ שמותר לאפות מצה מע"ש - חזרו והדרו את המצוה ואפו במוצאי שבת בזמנו" ע"כ. ומבואר מדבריו שיש להקפיד לאפות את המצה 'בליל' פסח ולא 'בערב' פסח, וכמו שכתב הטעם שאין לאפות בערב שבת שמא יבוא לאכול ולאחר שמלא כריסו וכו', וטעם זה שייך גם באפיה בערב הפסח, ורק בליל פסח אין חשש זה והוי הידור מצוה. ולדבריו אם אופה קודם ערב פסח נראה דשפיר דמי ואין בזה כל חשש, דגם אם יאכל אין בכך זלזול במצוה, ורק בערב פסח עצמו הקפיד שלא לאפות. וא"כ אדרבה בערב פסח גרע טפי מלפני ערב הפסח.

ובמחזור ויטרי (עמ' 261, ובמהדורת גולדשמיט ח"ב עמ' שצ"ו) ובמרדכי (פסחים פ"א סי' תקמ"ג) הביאו את התשובה הנ"ל בשם רב יהודאי גאון, אלא ששם הטעם שאין לאפות בערב שבת הוא משום 'שנראה כמכין משבת לחול' [ועי' בב"י ובשאר האחרונים שם מה שביארו בכונתו]. ולדבריו בערב פסח דעלמא, שלא חל בשבת, אין כל מניעה לאפות בערב פסח או קודם ערב פסח.

א). העורך הרב רועי הכהן זק הפנה אותי לעיין במאמריהם של החוקר יעקב גרטנר בסיני פב (תשל"ח), עמ' ככג-קלט, ובדברי החוקר תא-שמע, בספר היובל לגרי"ד סולובייצ'יק, כרך ב, עמ' תתפו-תתצ"ה. וראיתי שבהרבה דברים כיונתי לדבריהם, ואעפ"כ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, וכפי שיראה המעיין במאמרי.

עוד תשובה לגאון הובאה באוה"ג (עמ' 20) [והיא לרב כהן צדק, וכמו שהביאה בקצרה שה"ל (סי' ר"ג), וכ"ה בסתמא במחזור"ר (עמ' 262)] שכתב טעם אחר לאפיה 'בליל' פסח, וז"ל: "אע"ג דמצוה מן המובחר למוכלה בשעתה כשהיא חמה כדאשכחן בלחם הפנים וכו' לשום לחם חום אלמא לחם חום מצוה מן המובחר - הכא [במפרש לים] כיון שא"א לו ללוש ולאפות בשעתה ילוש מקודם לכן" וכו' ע"ש. ומבואר שעיקר הקפידא ללוש 'בשעתה' זה כדי שהמצה תשאר חמה והוי מצוה מן המובחר, אבל אין כל ענין לאפות אותה בע"פ לאחר חצות אם תתקרב, והוי כמו שאופה אותה לפני כן.

וכן נראה דעת ר' אליעזר הגדול ור' שמואל הכהן שהביא הטור שלכתחילה יש לאפות את המצה בזמנה מדין חביבה מצוה בשעתה, ונראה שכונתם 'לליל' ט"ו ולא לי"ד לאחר חצות. וכן מתבאר מדברי ר' יהודה הכהן שהביא הטור בהמשך שחביבה מצוה בשעתה "ויאפה בליל ט"ו" ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרשב"ץ במאמר חמץ (דף ל"ג ע"ב) שכתב: "גם הגאונים ז"ל היה מהם מי שהיה אוסר לאפות מצה של מצוה קודם זמן הביעור משום חביבה מצוה בשעתה, וכשחל פסח להיות באחד מימי החול אופין אותה ליל הפסח, וכן במוצ"ש, ואם חל פסח ביום שבת אופין אותה מע"ש" ע"ש. ומבואר שחביבה מצוה בשעתה היינו בליל פסח ולא בי"ד לאחר חצות, דאין זו שעתה של המצה.

ובדעת רה"ג שהביא הטור. הנה בדברי הטור יש בזה ט"ס רבים ולכן התקשו בזה הב"י והב"ח ושאר מפרשים, וכבר עמד בזה הגרמ"מ כשר בספרו דברי מנחם (ח"ג עמ' נ"ח-נ"ט), ונבאר הדברים.

מצאנו בשני מקורות את דברי רה"ג ומתוכם אפשר לעמוד על אמיתת דבריו. בשו"ת הגאונים שערי תשובה (סי' צ"ג) איתא בזה"ל: "ורבינו הא"י ז"ל אמר וכו' וכך מנהג שלנו בישיבה שמשירין מזון ב' סעודות ומייחדין להם מקום ונוהרין בהם, ואם מבערין את הכל מלפני השבת שלא יארע אונס יפה הם עושים אלא שמותר לשייר ואם יש פרוצים בדבר יפה לגדור בפניהם. והרב יצחק אבן גאות ז"ל כתב באליסנה נהגו לבער הכל מלפני השבת ולאפות מצה בע"ש ולאכלה בשבת כר"מ, וגדרו גדר הקדמונים בפני המקילים שלא יבואו לידי איסור ובמוצ"ש אופין מצה כתקנה ומקיימים בה את המצוה" ע"כ. ובעה"ט בדף קכ"א ע"ג כתב כך: "ורבינו הא"י מנהג נהגו בישיבות בשיעור מזון ב' סעודות ומייחדין להו מקום וכו'. ומנהג אבותינו לבער מלפני השבת ולאפות מצה מבע"ש ולאכלה בשבת כר"מ וגדר גדרו קדמונינו מפני המקילין שלא יבואו לידי איסור ובמו"ש אופין מצה כתקנה, ואנו אין לנו אלא כמנהג אבותינו לאפות מבע"ש ולא לטרוח באפיה ביו"ט ולאחר אכילת מצה כ"כ וזריזין מקדימין למצוות, ומנהג בכל השנים לאפות אור י"ד קודם הביעור ואין לשנות המנהג" ע"כ.

והנה מדבריהם מבואר שרה"ג ס"ל שבע"ש מבערין הכל ומשיירין מזון ב' סעודות לשבת ולא מיירי כלל מזמן אפיית המצות לצורך ליל הסדר אלא שכתב שהיו שאסרו לשייר חמץ לצורך השבת שלא יבואו לידי איסור [והאיסור הוא הוצאה לרה"ר - עי' באוה"ג עמ' 67 הערה א' ע"ש] והיו אוכלים מצה בשבת [ולית להו דינא דירושלמי שאין לאכול מצה בע"פ]. והריצ"ג הביא מנהג זה ושכן נהגו באליסנה, אלא שהיו אופין את המצות לליל הסדר במוצ"ש ולא

אוכלים מהמצות שאפו בע"ש לצורך שבת [ואולי הוא מהטעם של רב כהן צדק כדי שתהיה המצה חמה], והוא ס"ל שא"צ לאפות בליל הסדר אלא ביום שישי אופין גם בליל הסדר.

ובעיטור חסר לפני המילים ומנהג אבותינו 'והריצ"ג כתב' [או בדומה לזה], שהרי מהמילים האלו מתחילים דברי הריצ"ג, כמבואר בשו"ת הגאונים שע"ת הנ"ל. אלא שיש לעיין בסוף דברי העיטור מהמילים ואנו אין לנו אלא כמנהג אבותינו וכו' – האם זה המשך דברי הריצ"ג, אע"פ שאינו נמצא בשו"ת הגאונים הנ"ל, או שאלו הם דברי העיטור עצמו [וע"ע לקמן בזה].

והטור נמשך כנראה אחרי בעה"ט, וז"ל: "ורב האי כתב מנהג אבותינו לבער חמץ מע"ש ולאפות מצה וגדר גדרו קדמונינו שלא לאפות מצה מע"ש שלא יבא לידי איסור ובמ"ש אופין מצה כתקונה ואנו אין לנו אלא מנהג אבותינו לאפות מע"ש ולא לטרוח בי"ט ולאחר אכילת מצה אלא זריזין מקדימין למצוה" ע"כ. אלא שיש ט"ס חמורה בטור והיא המילים וגדר גדרו קדמונינו 'שלא לאפות מצה מע"ש' וכו', ומילים אלו הן ההיפך הגמור דאדרבה הגדר היה לאפות מצה בע"ש ולא לאכול חמץ וכנ"ל. ובאגור בהעתיקו את דברי הטור ליתא למילים אלו, ובכ"ה בשו"ת הקצר (ס"א), וכן הוא בכמה כת"י של הטור ודפוסים ראשונים כמו שכתב הגר"מ כשר שם [ופלא על מהדורת מכון ירושלים שלא עמדו בזה, ועי' במהדורת המאור שתקנו זאת אבל גם לא עמדו על כל המקורות הנ"ל].

וא"כ התבאר שרה"ג לא מיירי כלל מענין אפיית מצות בי"ד או לפני י"ד או בליל ט"ו, ולא כתב הגבלה בזה כלל, וזה כדעת הגאונים הנ"ל שלכל היותר יש הידור מצוה לאפות בליל ט"ו כדי לאכול לחם חם אבל לא לאפות בי"ד לפני או אחרי חצות. וכן שאר הגאונים כרע"ג, רס"ג ועוד, לא הזכירו כלל הגבלה בזה.

נמצא, שגאוני בבל לא הקפידו כלל על אפיית מצה בערב פסח, ואדרבה לחלקם יש בעיה בזה שמא יבא לאכול את המצה טרם זמנה, וחלקם הידרו לאפות בליל פסח ממש כדי שתהיה טריה וחמה, אבל מדינא אפשר לאפות את המצות בכל זמן.



### מנהג ספרד, פרוכנס וארצות המזרח

כתב הטור: "ואני ראיתי בברצלונה מהמדקדקין שהיו אופין כל מה שצריכים למועד מקודם המועד שאם יתערב עמו משהו מחמץ שיתבטל קודם איסורו" ע"כ. ומדברי הב"י נראה שהבין שדברי הטור לא קאי על מצת מצוה אלא על שאר המצות שאופים לפסח, ולכן כתב הב"י: "מכאן יש להוכיח קצת דמה שכתב אין מתחילין להתעסק בפת בארבעה עשר עד אחר שש שעות בכל מצה איירי אפילו אינה לשם מצוה, דאל"כ מה ענין זה שראה בברצלונה שהיו אופין כל מה שצריכים למועד מקודם המועד לכתבו בסימן זה" ע"כ. אולם פשט דברי הטור שכתב שהיו אופין 'כל מה' שצריכין וכו' נראה דקאי גם על מצת מצוה. וכן מבואר להדיא בדברי הרשב"ץ בספרו מאמר חמץ (דף ל"ג ע"ב) שהביא את דברי הראשונים שלא היו אופין 'מצה של מצוה' אלא משש שעות ולמעלה וכו', והביא את דברי הגאונים שאופין 'בליל' הפסח, וסיים: "ויש מקומות בארצות ישמעאל נוהגין כן אבל במקומותינו בארצות אדום לא נהגו כן והיו

מדקדקין לומר כי טוב הוא לאפות הכל קודם זמן 'הביעור' שאם יתערבו הפירורין משהו בעסה יתבטלו קודם זמן איסורו<sup>2</sup> ע"כ. ומבואר להדיא מדבריו דמיירי על מצות מצוה וגם אותם, בספרד נהגו לאפות קודם זמן הביעור בדוקא, ולא לאחר הביעור. וא"כ מבואר שבספרד לא הקפידו לאפות לאחר חצות, ואדרבה הקפידו לאפות מצת מצוה קודם חצות לחוש לפירורים שלא יתבטלו וכנ"ל.

ולעיל הבאנו את דברי בעה"ט שסיים: "ומנהג בכל השנים לאפות אור י"ד קודם הביעור ואין לשנות המנהג" ע"כ, וכתבנו שיש להסתפק האם אלו דברי העיטור או דברי הריצ"ג. ויש פנים יותר שאלו דברי הריצ"ג שזהו מנהג ספרד, משום שמתאימים לדברי הרשב"ץ שהעיד גם על מנהג ספרד בלשון זו שהקפידו לאפות קודם שעת 'הביעור'. ועכ"פ ודאי שזהו גם מנהג פרובנס, שהרי העיטור הביאו בשתיקה. וכן מתבאר מדברי הר"ש מפלייש באו"ז (סי' רנ"ו) וז"ל: "וכן שמעתי באשכנז מחמירים בדבר [לאפות בי"ד אחר חצות], ובדרום [דהיינו דרום צרפת שזהו פרובנס] לא היו מקפידים כלל רק היחידים משום הידור מצוה" עי"ש, הרי שהמנהג הרווח בפרובנס היה שלא הקפידו על אפיה לאחר חצות.

והראב"ד בדרשתו שהביא האבודרהם בסדר ההגדה כתב שאין לשין מצה של מצוה אלא אחר חצות כשחיטת פסח שאינה אלא אחר חצות ואתקש אכילת מצה לאכילת פסח ע"כ. וכ"ד המנהיג בהלכות פסח (עמ' תס"ב) וז"ל: "ולישת המצות שלמצוה יש לחוש שלא לאו(ו)פות כל זמן שהחמץ קיים לפי שהם במקום הפסח" וכו' עי"ש. אולם זו דעתם שלהם [ויתכן מאד שכתבו כן עפ"י דברי רש"י דלקמן] ואין זה מעיד על המנהג.

כמו כן, בסידור הרשב"ץ לא כתב הגבלה מתי יש לאפות את המצות, וכן הרמב"ם כנ"ל, ונראה מדבריהם שאפשר לאפות לכתחילה מתי שרוצים.

ובאמת שהמעין יראה שהראשונים בספרד כמעט ולא דנו בענין זה, ואלו שדנו בזה כתבו להתיר וכמו שנביא לקמן, וכן הראשונים בפרובנס התירו את הדבר לכתחילה, ורק הראשונים שבצרפת ואשכנז נשאו ונתנו בזה, וגם מהם חלקם התירו וכמו שנבאר.



### דעת חכמי איטליה ומנהגם

הריא"ז בפסקיו (פ"ב סוף ה"ד) כתב: "בספר הפרדס אומר שאין אופין מצה בערב הפסח אלא מחצי היום ואילך אחר שנתבער החמץ, וכן בדברי מז"ה, ואני אומר שאופין מצה לצורך הפסח ואפילו בשלשה עשר" וכו' עי"ש. ומה שכתב בשם הרי"ד דס"ל כרש"י לא נמצא לפנינו, אולם בספר ערך השולחן (סי' תנ"ח) הביא שר' ישעיה הראשון כתב בזה"ל: "אסור לאפותה בע"ש מפני

(ב). הרשב"ץ שם ס"ל כדעת חכמי ספרד שהטעם שחמץ אינו בטל בפסח בס' זהו משום דישל"מ [ולא משום חומרא דחמץ]. ולטעם זה כתבו הראשונים שאינו בטל כבר מערב פסח משעת איסורו, על אף שעדיין אין חומרא דכרת, ואכמ"ל. ולפי זה נראה ברור שגם מנהג ברצלונא שכתב הטור לאפות לפני 'המועד' היינו לפני שעה שישית, דהא במקומם נהגו להחמיר כבר משעה שישית שאינו בטל במשהו.

החמץ שיש לו בבית שאין זה שימור יפה למצה לעשותה בעוד שהבית מלא חמץ ע"כ, ולא נמצא לפנינו, אולם נראה שלזה כיון הריא"ז בשם זקנו.

אולם מלבד הריא"ז שחלק על זקנו, גם דעת שאר חכמי איטליה כן היא שמותר לאפות כשיש לו חמץ בבית. כ"ד הריבב"ן (דף ל"ה ע"ב) וז"ל: "מיכן יש להוכיח שמותר לאפות מצה קודם י"ד שהרי חלות מצה נעשו בי"ג שהרי אין מביאין תודה בחג המצות, מפי מורי ה"ר מאיר בר' משה" עי"ש [וגם הריא"ז הנ"ל כתב להביא את הראיה הנ"ל להיתרא]. וכ"כ שה"ל (סי' רי"ג) בשם רבינו מאיר רבו שהורה לאחיו ר' בנימין מהראיה הנ"ל עי"ש.

ובמחזורי איטליה [רמ"ו, ש"א ועוד] בהלכות הפסח כתוב בזה"ל: "וי"ד שחל להיות בשבת מותר ללוש מצה מע"ש, אך יזהר שמא ישגה בשמירתן מתוך שהחמץ מצוי עדיין אצלו. וכן אם היה נכנס בספינה או יוצא לדרך קרוב לפסח יכול לאפות מצות להוליך עמו אך שיהא נזהר בהן לשמרן היטב. והמחמיר עליו שלא ללוש ולאפות מצות עד מוצ"ש תע"ב" ע"כ. ומבואר מדבריהם שאין 'איסור' לאפות קודם חצות כלשון הרי"ד, אלא זהירות בעלמא משום שהחמץ מצוי אצלו. ולפ"ז בזמננו שאופים את המצות במאפיות מיוחדות לשם פסח ואין חמץ מצוי שם אין שום בעיה לאפות מקודם שעה שישית.



### דעת חכמי צרפת ואשכנז ומנהגם

המקור לחיוב אפיית המצות בע"פ משעה שישית הוא מדברי רש"י בספרי דבי רש"י. ז"ל המחזור ויטרי (עמ' 260, ובמהדורת גולדשמיט ח"ב עמ' שצ"ה): "ע"פ שחל להיות בשבת אסור לאפות מצה מע"ש, הראשונים אומרים משום הידור מצוה אבל מצינו בו איסור מדאורייתא דהא הוקשו מצות לפסח בשלהי פרק בתרא צלי אש ומצות מה עשיית הפסח אינו אלא משבע שעות ומחצה ואילך אף עשיית מצה ואכילת מצה נמי הוקשה לאכילת פסח כדרכא דאמר רבא אכל מצה בזה"ז אחר חצות לראב"ע לא יד"ח" ע"כ. והנה מדבריו נראה שאיסור גמור הוא ואפילו בדיעבד אסור וכמו שהביא הטור דאיתא בתשובה. וכ"כ להדיא האו"ז (סי' ר"נ) שהביא את דברי רש"י הנ"ל וכתב: "ולטעמיה דרש"י אפילו בדיעבד אם אפה קודם הפסח פסולה אותה מצה לצאת בה יד"ח מצה של מצוה מידי דהוה אפסח שנשחט קודם חצות שפסול" ע"כ.

ג. והיא בשו"ת מעשה הגאונים עמ' 16. וע"ע בספר 'קמחא דפסחא', ירושלים תשמ"ז עמ' י"א שנדפסה תשובה זו במלואה עם דברי ר' יהודה הכהן שהביא הטור בהמשך.

ד. והנה מצאנו ב' מקורות בספרי רש"י שמכשיר מצה שנאפתה לפני חצות בערב הפסח, אולם שוברים בצידם: במחזור ויטרי עמ' 261 כתב: "לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים ודינן מצה מפסח 'באסמכתא בעלמא' ואם לש קודם ביעור חמץ כשרה דא"ר אלעזר א"ר אושעיא מכשיר היה בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בי"ד ועדיין חמץ קיים. ורש"י הורה כשחל י"ד להיות בשבת מותר לעשות מצה בע"ש לכתחלה שהרי שינו סוכה ישנה פסולה ואילו עשאה לשם חג כשרה" ע"כ. וזה תמוה מאוד. חדא, דפסק כבן בתירא ואנן לא קי"ל כן אלא שפסול וכמו שכתב האו"ז. ועוד, שרש"י כתב להדיא שגם כשחל פסח במוצ"ש אין אופין מצה מע"ש וכמו שהביא הוא לפני כן וכ"ה בשאר ספרי דבי רש"י. אולם במהדורת גולדשמיט ח"ב עמ' שצ"ה ציין שקטע זה ישנו רק בכ"ל הידוע שמוסיף הרבה דברים שאינם מגוף המחזור ויטרי. והנוסח שם הוא 'ורבינו ש"י', וכתב בהערה 9 שכנראה צריך לפענח ורבינו שיחיה, והכונה לרבו של בעל התוספת ולא לרש"י.

והרוקח בסו"ס ר"פ הביא את דברי רש"י הנ"ל. ובסי' רפ"א כתב: "מנהג לאפות בע"פ ממנחה גדולה ואילך אע"ג דבירושלמי מצה ישנה בפלוגתא וכו', וכן בתוספתא מכשרת מצה ישנה. מיהו המנהג כתקרות הפסח דהיינו מז' ולמעלה וכו' ובלילה שניה יאפה ג' מצות חביבה מצוה בשעתה וכו' ואעפ"כ אם היה אופה אותן מע"ש היה יוצא דלא גרע מסוכה ישנה. מיהו יותר טוב שיאפה בליל שניה כדי שתהיה חמה וכו'" ע"ש. ומבואר דלכתחלה מחמיר כרש"י ואף לאפות בליל יו"ט אם חל במוצ"ש ולא להקדים לע"ש, אלא שבדיעבד סמך על התוספתא והירושלמי.

וראבי"ה שהביא הטור כתב לאסור מחמת טעם אחר והוא שהביא את דברי הירושלמי גבי מצה ישנה וגרס דבר ברי הוא 'כמי' שלא דקדק בה שהרי חמץ ומצה עמו בבית. וכתב דהלשון 'כמי' שלא דקדק בה משמע שאף אם דקדק בה פסולה שלא לחלק בין דקדק ללא דקדק, וגם בסוכה ישנה שעשאה לשם חג מתחלת השנה כשרה רק בדיעבד ולא לכתחלה, אבל במצה אף בדיעבד פסולה מהטעם הנ"ל. ולכן כתב שהתוספתא שהכשירה בדיעבד פליגא על הירושלמי ולכן יש להחמיר שלא לעשות כן לכתחלה, ואף כשחל פסח במוצ"ש יש לאפות במוצ"ש. וסיים ואפילו בע"פ קודם חצות צריך לזוהר דחביבה מצוה בשעתה וכו' ע"ש. והנה הב"י פלפל אם ראבי"ה מיירי בכל המצות או רק במצות של מצוה והסיק דמיירי בכל המצות ע"ש. אולם המעיין בראבי"ה גופיה יראה דקאי רק אמצות מצוה ונעתיק מקצת מהלשונות המורים כן - והפלוגתא דב"ש וב"ה [בירושלמי] לענין 'לצאת בה יד' ח בליל ראשון של פסח' וכו' ונ"ל אע"פ שלכאורה משמע שאם דקדק בה שכשרה ולפ"ז היה מותר לאפות מצה 'לשמה' בע"פ כשחל פסח ביום ראשון וכו' משא"כ בע"פ שהכל חברים ויתנו לב לדקדק 'בשימור לשמה' וכו' ע"ש. ומבואר מכל הני דהיינו דוקא במצות שיוצאים בהם יד"ח, וגם בשאר הראשונים שדנו בענין מיירי במצת מצוה ולא בשאר המצות. וכונת ראבי"ה שכתב שחביבה מצוה בשעתה ויעשו ג' מצות בליל פסח היא שלכתחלה יאפו מצות בע"ש שמא לא יהיה להם זמן ומשום איד הגויים וכד' ויתעכבו, אבל מ"מ במוצ"ש ישתדלו אם אפשר לאפות את הג' מצות משום חביבה מצוה בשעתה, וזה על הצד היותר טוב ולאחר שכבר אפו את המצות ולא יהיה חשש שאם לא יספיקו יתעכבו וכד'. וזו גם כונת המרדכי בסוף דבריו שהביא הב"י, ודוק.

והיראים (סוף מצוה ש"ג) כתב וזת"ד: ומותר לאפות מצות בע"פ אע"פ שהחמץ קיים כדתניא בתוספתא דפסחים י"ד שחל להיות בשבת וכו' ואופה לו מצה בע"ש 'תרומה טהורה', וה"ה חולין וכו'. ונראה לדחות ראיה זו כי שמא בתרומה דוקא תניא. ונראה מנהג כשר שלא לאפות

ובספר האורה עמ' 89 איתא: "ולענין אפיית מצה אי אפו לה 'קודם השבת' אין בכך כלום, כי מה לנו אי אפה לה קודם הפסח, ובלבד שנוהר 'בלא' זמנא באכילתה" ע"כ. אולם סימן זה בספר האורה נמצא גם בספר פרדס הגדול [שנדפס בורשא תר"ל] עמ' 49 [סוף סי' קכ"ב] ושם הנוסח שונה וז"ל: "ולענין אפיית מצה אי אפי ליה בליל מ"ש אין בכך כלום דמה לי אי אפי ליה קודם לפסח או בליל פסח ובלבד שיזוהר בזמנה באכילתה" ע"כ. ונוסח זה הוא הנכון, וכונתו ברורה שאין הבדל בין אם אופה אותה קודם לפסח, לאחר שעה שישית, או בליל פסח ממש, ובלבד שיזוהר שלא יתעכב באכילת המצה לאחר חצות מחמת האפייה בליל פסח, וגירסת ספר האורה אין לה מובן.

וא"כ התבאר שאין סתירה בדברי רש"י אלא דעתו ברורה שאפיה לאחר חצות בערב הפסח היא לעיכובא.

מצה בעוד חמץ קיים ואם אפה לא הפסיד עכ"ד. ונראה שנוסחא משובשת נזדמנה לו בתוספתא, וגירסת שאר הראשונים וכ"ה לפנינו ואופה לו מצה מע"ש, תרומה טהורה וטמאה מבערה במוצ"ש עי"ש, ולפ"ז קמה ראייתו וכמו שהביאו שא"ר וכמו שנביא בהמשך, ומ"מ דעתו שהוא רק מנהג כשר לאפות לאחר שעה שישית ולא לעיכובא.

ושה"ל סו"ס רי"ג כתב ועוד מצאתי אם יכול אדם לאפות מצה קודם חצות וכו' ועוד בתוספתא משמע דשרי וכו' ואופה לו מצה מע"ש וכו', ודוחים התם מיירי במצה עשירה כדי לקיים שלש סעודות בשבת במנחה כי אז אינו יכול לאכול חמץ ומיהו חביבה מצוה בשעתה ואין להקדים אותה קודם הזמן וכו' עי"ש, הרי שגם הוא כתב כן לכתחלה מדין חביבה מצוה ולא לעיכובא. וגם מה שדחו דמיירי במצה עשירה - גם ראבי"ה רצה לפרש כן, אולם כתב שיותר נראה דמיירי במצה רגילה וס"ל לתוספתא דשרי עי"ש, ובאמת יש עוד ראייה מהתוספתא דשרי וכמו שנביא לקמן, וגם פשט הדברים אין נראה דקרי למצה עשירה מצה בסתמא.



### דעת רוב הראשונים המתירים וראיותיהם

ודעת רוב הראשונים דשרי לאפות מצת מצוה קודם י"ד ודחו את דברי רש"י הנ"ל והביאו כמה ראיות להתיר.

הנה את דברי רש"י שיש היקש בין פסח למצה כבר דחו האו"ז ושה"ל ור' יחיאל שההיקש הוא לאכילה ולא לעשיה. והביאו רבים מהראשונים ראייה מלחמי תודה וכמו שהביא הב"י בסוף הסימן בשם רי"ו בשם תוס'; כ"כ המכתם, המאירי ומהר"ם חלואה בפסחים ל"ח ע"א עי"ש. וכ"כ האו"ז (סי' ר"נ) בשם ר' יהודה [שירליאון] שדן כן לפני ר"י ושכ"כ ר' ברוך [בעל התרומה] מראה זו. וכ"כ הסמ"ג (ל"ת ע"ט). וכ"כ ר' מנוח (פ"ו ה"י) עי"ש [ושם כתב על המחמירים: וטוב לעשות כן מי שירצה מיהו ליכא עיכובא וכו' ובסוף דבריו סיים שאין לחוש לזה עי"ש]. וכ"כ הרשב"ץ במאמר חמץ (דף ל"ג ע"ב) עי"ש. וכן הר"ש מפלייזא באו"ז (סי' רנ"ו) כתב שזוהי ראייה פשוטה להתיר ואפילו תדחה לומר דאירי בדיעבד [והמאירי כתב להדיא שאין לומר כן אלא אפילו לכתחלה יוצאין עי"ש] מ"מ ראייה היא דהא חמץ שנשחט עליו הפסח הפסח פסול [וסיים ואעפ"כ אני מחמיר לעצמי רק בשעת הדחק משאר מצות ואע"פ שהדבר פשוט להתיר] ע"כ. ובספר מעשה רוקח [לבעל הרוקח] (אות ל"ח) כתב לדחות ראייה זו דאפשר שעשאן בע"פ אע"פ דאין מביאין מפני החמץ שבהם מיירי שנדר לחמים לצורך תודה ע"כ. אולם זהו דוחק, וכמו שכתב הרשב"ץ שם שכל אלו ראיות גדולות להתיר והדוחין ראיות אלו נדחקים הרבה עי"ש.

עוד הביאו ראייה מהתוספתא ספ"ב דפסחים: "יוצאין במצה ישנה ובלבד שעשאה מתחלה לשם פסח"; כן הביא האו"ז שם, וכן הביא הר"ש משאנץ שהובא בב"י מהמרדכי (סי' תקמ"ג). והמרדכי דחה דהתם מיירי במצה שנעשית כהלכתה אחר שש ומחצה לשם מצה כלומר בשנה שעברה ע"כ. וגם זהו דוחק, דסתם ישנה היינו קודם ל' יום לחג וכמו גבי סוכה ולא מיירי משנה שעברה שעשאה מחצות ואילך.

עוד הביאו הראשונים ראייה מהתוספתא בפ"ג ה"ט: "י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ואופה לו מצה מע"ש"; כן הביא הר"ש משאנץ הנ"ל וכן האו"ז שם, וכן הרשב"ץ שם, וכן ר' מנוח שם כתב: "ואי עיכובא איכא יאפה אותה במוצ"ש שהרי הפסח היה צולחו ג"כ במוצ"ש אלא לאו ש"מ דאין עיכובא כלל ואין לחוש" ע"כ. וכן ראבי"ה הסכים שמתוספתא זו ראייה [אלא שהוא ס"ל שהירושלמי פליג], וכן הביא הסמ"ג ראייה זו. ועי' לעיל דברי היראים והמצאתי כתוב בשה"ל מה שכתבו לדחות ומה שכתבנו שם. והאו"ז כתב: "ולא מסתבר לי למימר דאופה לו מצה שיאכל למחר שהרי ביער כבר כל חמצו כדקתני מבערין את הכל מלפני השבת שהרי פרק אלו עוברין פירש הריב"ן שמשיר לעצמו מזון ב' סעודות" ע"כ. וכ"ד ר' פריץ בתוספותיו לפסחים י"ד ע"א עי"ש. אולם לעיל הבאנו את דברי הגאונים שהבינו בתוספתא זו שאופה מצה לאכול בשבת, ולפ"ז אין ראייה.

עוד הביאו ראייה מהירושלמי דפסחים פ"ב וסוכה פ"א דאיתא שם מצה ישנה פלוגתא דב"ש וב"ה [כדפליגי בסוכה] א"ר יוסה ד"ה היא מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא שלא דקדק בה, ומשמע שאם דקדק בה כשרה; כן הביאו האו"ז והסמ"ג שם וכן המרדכי שהביא הב"י, וכן ר' מנוח והרשב"ץ שם. והנה ראבי"ה גרים 'כמי' שלא דקדק בה ופירש כדלעיל עי"ש. אולם שא"ר לא גרסי הכי אלא דבר ברי שלא דקדק בה, ולפ"ז אם דקדק בה שפיר דמי. והאו"ז אע"פ דגרים כראבי"ה מ"מ כתב דהוי ראייה ואם דקדק בה יוצאים יד"ח.

וא"כ נמצא שיש ראיות חזקות להתיר לאפות מצת מצוה גם לפני י"ד לאחר שעה ששית, וכך דעת הגאונים והרמב"ם ורוב הראשונים שמותר אף לכתחלה, וכך נהגו בספרד ובפרובנס, אלא שבצרפת ואשכנז נהגו קצת להחמיר בזה עפ"י דברי רש"י וסיעתו, אולם גם שם כמה ראשונים דחו דבריו והתירו לכתחלה.



### ההלכה והמנהג בדורות האחרונים

הב"י כתב 'שנהגו כל העולם' שלא להתחיל ללחש עד אחר שש שעות ואין לשנות המנהג, וכך פסק בשו"ע. וגם הרדב"ז בתשובה ח"ו (סי' ב"א רי"ג) סיים שנכון להחמיר לכתחלה 'וכן עמא דבר' אבל לאסור אפי' בדיעבד אין לנו עי"ש. וכ"כ עוד בח"א (סוף סי' תע"ז) שאנו אופין אותה אחר חצות בזמן הראוי לשחיטת הפסח עי"ש. אולם מהר"ם אלאשקר בפירושו על הטור 'גאון יעקב' כתב יד כתב: "וכבר נהגו העולם" לאפות קודם י"ד ובי"ד אפילו קודם שש שעות ועדיין החמץ קיים וכו' מיהו ראיתי מי שמדקדקים במצה של מצוה לעשותה ביום י"ד לאחר שש ומנהג כשר הוא" ע"כ. הרי שהעיד בזמנו שרוב העולם לא היו מקפידים לאפות לאחר שש. וכדברים אלו ממש העיד ר' יו"ט ישראל בספרו מנהגי מצרים [ירושלים תרל"ג] (סי' תנ"ח) וז"ל: "ופה מצרים המנהג הוא לאפות מצת מצוה של הבתי כנסיות שמחלקים אותו ליחידים ביום י"ג, אך יש מעט מזער מאנשי מעשה שנוהרים בעצמם לאפות אותה בי"ד אחר חצות, ועי' רדב"ז

(ה). מהר"ם אלאשקר נולד בספרד, ולאחר גירוש ספרד נדד לצפון אפריקה ולתוניס, ובסוף ימיו ישב במצרים. בספרו גאון יעקב מזכיר כמה פעמים את מנהג ספרד והמערב, ונראה מזה שכתב את ספרו במצרים לאחר שעזב את המערב. וא"כ כשמעיד עדות בסתמא נראה שכוונתו גם לספרד וגם למערב וגם למצרים.

וכו" עי"ש. וא"כ נראה שהעדות של מהר"ם אלאשקר מדויקת יותר, שהבחין בין מנהג רוב העם לבין מנהג המדקדקים, אולם עדות הב"י והרדב"ז היא על החכמים המדקדקים ולא על מנהג רוב העם. וזה עדיף טפי מאשר לומר שבזמן ר' יו"ט ישראל השתנה המנהג, שהרי נראה יותר להעמיד המנהג על מקומו, ובפרט שכך העיד מהר"ם אלאשקר וכו"ל.

וכן המאמר [שהובא במ"ב סק"ד] כתב שהאידנא מקילין הרבה בדבר מפני הדוחק וזולת קצת שנוהרין בזה עי"ש. ומה שתלה הדבר ב'האידנא' – להאמור נראה שכך נהגו במקומו מקדמת דנא, ואין זה מנהג מחודש כמו שכתב הוא ז"ל. וכן בספר כתר שם טוב [גאגין] (ח"ג עמ' י"ב) כתב המנהג בא"י וסת"מ להתעסק בלישה ואפיית המצה השמורה בידם, בפרט הת"ח ורב העדה. והלישה נעשית בע"פ אחר הצהרים. אבל בלונדון ואמ"ד אין נוהגים מנהג זה ע"כ. הרי שבקהלה הספרדית בלונדון שנהגו כמנהג ספרד הקדום לא הקפידו על אפיה בע"פ לאחר חצות.

אמנם בכמה קהלות של הספרדים נהגו להקפיד לאפות בע"פ לאחר חצות, וכפי שהביא ידידי הרב ישראל אליהו בספרו הפסח במועדו (עמ' ס"ט בהערה) עי"ש. אולם זהו מנהג מאוחר שהתחדש בעקבות פסק השו"ע, אבל מנהג קדום בזה בקהלות הספרדים לא מצאנו אלא היחידים ששינו מנהגם עפ"י דברי רש"י וסיעתו הנ"ל.

וגם בקהלות האשכנזים בדורות האחרונים לא הקפידו בזה, וכפי שהעיד המ"ב והביא כן גם בשם הבגדי ישע עי"ש. וכן הערוך השולחן כתב שהאידנא רק קצת מהמדקדקים נוהגים בזה וכל ישראל אין יודעין מזה כלל עי"ש. וכן נהג הגר"א לכתחלה עפ"י מה שהאריך בביאורו בראיות להיתרא, ובספר מעשה רב אות קפ"ח איתא שלא היה מקפיד לאפותו בע"פ אחר חצות עי"ש.

וע"כ נראה דשפיר דמי אף לכתחלה לאכול בליל פסח מצות שנאפו מקודם לשעה שישית בערב הפסח עפ"י כל האמור לעיל, ובפרט לבני ספרד שחכמיהם הקדומים הקפידו בדוקא לאפות לפני שעה שישית להנצל מחשש של משהו חמץ לאחר זמן איסורו, ולא חששו כלל לחידושו של רש"י ובית מדרשו לאפות לאחר זמן איסור חמץ.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

## המקבל על עצמו לסיים מסכת אם מועיל סיום מסכת מהירושלמי

### שאלה

לכבוד מו"ר הגאון הגדול רבי גדעון בן משה שליט"א, ראש המוסדות המפוארים יורו משפטיך יכב"ץ עבג"ץ. אודות השאלה על אברך שקיבל עליו לסיים מסכת, מסיבה מסוימת. וכעת מזדמן לו לסיים מסכת ירושלמי. ושואל אם עולה לו לחובתו, היות שהוא לא היה רגיל לפי כן ללמוד ירושלמי כלל. ומצד אחד הילך אחר לשון בני אדם ולכאורה זו 'מסכת'. ומצד שני לא היה בדעתו בשעת הנדר התלמוד הירושלמי. מה יש בידך מזה? עכ"ל. וענוותו תרבני, ואשיב כמסת הפנאי.



### תשובה

#### א.

תחילה וראש יש לדון אעיקרא דדינא, אם עצם קבלתו יש לה דין נדר או שבועה, שהרי לא הזכיר לשון נדר או שבועה בקבלתו, ודבר זה מיתלא תלי וקאי בפלוגתא דרבוותא קדמאי בסוגיא בנדרים (דף ח ע"א), דאמר רב גידל אמר רב האומר אקום ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאלוקי ישראל. ושם נחלקו הראשונים, אי איירי שאמר כן בלשון שבועה, או אפילו כשאמר כן בסתמא. ועמדתי על זה בארוכה בימי חורפי בתשובה, והיא נדפס'ה בשו"ת אך טוב לישראל (ח"א סימן יג), ושם העלתי בסייעתא דשמיא שיש לזה דין נדר, הגם שלא אמר בלשון שבועה או נדר. ע"ש ומשם בארה. וכן מבואר בשו"ע (יו"ד סימן ריג סעיף ב). ועיין בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חיו"ד ריש סימן ט). ועל כן, יש לנו לדון בעצם כוונתו כשקיבל עליו לסיים 'מסכת', אם נכללת גם מסכת מהתלמוד ירושלמי בקבלתו.



#### ב.

והבט ושא עיניך, למה שפסק מרן השלחן ערוך (יורה דעה סימן רי סעיף א), דאם היה בלבו לידור מפת חטים, והוציא בשפתיו פת סתם, אסור בשל חטים לבר. והיינו דאזלינן נמי בתר מה שבליבו. ולפי זה לכאורה בנידון דידן, כיון שלא היה בליבו מסכת מהירושלמי, יש לומר שלא יצא ידי חובה בלימוד זה. ולכי תידוק זה אינו, דהנה הט"ז (שם ס"ק ג) הביא דברי הרא"ש

בשבועות (פרק ג סימן יד) שביאר בשם הרמב"ן, דהטעם שכאן מחשיבים את מחשבת ליבו ואמרינן דדברים שבלב דברים, דהכא הוצאת פיו אינה כלום, כיון שהוצאת פיו היתה בטעות, דבלבו היה לומר פת חטין, ומן הדין גם מחשבתו צריכה להתבטל, כיון שלא הוציא מחשבתו, אלא דמריבין מפסוק "לכל אשר יבטא" (ויקרא ה, ד) דאזלינן בתר מחשבתו כל שפיו אינו מכחיש (עיי' שבועות דף כו ע"ב), דפת חטין נמי פת שמייה. ע"כ. הא קמן, שכל מה שמתייחסים למחשבת ליבו, הוא מכיון שאין בזה סתירה למה שאמר בפיו. ומוסיף הט"ז, שכן נראה נמי מפירוש דברי הטור, שכתב והוציא בשפתיו פת סתם, דלא במתכוין להוציא פת סתם, דהא בליבו גמר להוציא פת חטין, אלא דשכח לגמור תיבת חטין. וכן כתב מהרש"ל דדוקא אם טעה במה שאמר פת סתם, אבל אם אומר בכוונה פת סתם, אזלינן בתר פיו, ואסור גם בפת שעורין, ודבריו שבלב אינם דברים. עכ"ד. וכ"כ הב"ח (שם אות א, והו"ד בבאר היטב אות א).

שמעינן מהא, דרק כשטעה ולא פירש מה שבלבו אמרינן דאזלינן בתר מחשבת ליבו, אבל אם לא טעה אלא אמר בסתמא פת ולא חשב בליבו לפת חטין, אסור בכל פת, בין של חטין ובין של שעורין. ומהשתא דון מיניה ואוקי באתרין, שהרי כשאמר שהוא מקבל על עצמו לסיים 'מסכת', לא טעה ושכח לפרש שכונתו מסכת מהתלמוד בבלי, אלא שאמר כן בסתמא, והוה כאומר פת סתם - דאמרינן שהכל בכלל הנדר ואסור בין בפת חטין ובין בפת שעורין, וממילא בקבלתו שקיבל על עצמו לסיים 'מסכת' - גם התלמוד ירושלמי בכלל קבלתו, הגם שלא חשב על מסכת מהתלמוד ירושלמי.



## ג.

כל קבל דנא, ראיתי להגאון חות יאיר (סימן טו ד"ה וראיתי בט"ז) והו"ד בפתחי תשובה (שם ס"ק א), שהביא את דברי הב"ח ודעימיה הנ"ל ופקפק בזה, ודעתו, דאפילו אם התכוון להוציא פת סתם אסור רק בפת חטין שרגילים בה יותר ומותר בשל שעורים, דמשמעות פת סתם גם כן פת חטים לחוד. אלא דמסתפי לחלוק על כמה גדולים קמאי ובתראי שדעתם כדברי הב"ח. ע"כ. ולפי דבריו מקום יש בראש לומר, דגם כשקיבל על עצמו לסיים 'מסכת', כונתו למסכת מהתלמוד בבלי שרגילים בו הלומדים - וכמו פת חטים שאנשים רגילים בה, ולא מהתלמוד ירושלמי, שאין יד הכל ממשמשת בו [וכבר הערתי על חסרון הלומדים בתלמוד ירושלמי בשו"ת אך טוב לישראל ח"א סימן יב אות יא עמוד קלה, ובסוף חלק ג במילואים לשו"ת אך טוב לישראל ח"א עמוד רפט, שלא יפה עושים. ע"ש]. וכמו פת שעורין שלא רגילים בה. ואם כן לא יוצא ידי חובת קבלתו בסיום מסכת מהתלמוד ירושלמי.

אלא דיד הדוחה נטויה לדחות בכמה דחיות, דמלבד מה שהחות יאיר עצמו הוה מסתפי להורות נגד הב"ח, הרי כל מה שנקט כן בנידונו הוא לקולא שכשנודר מהפת בסתמא - משמעות פת סתם גם כן פת חטים לחוד, ולכן מותר בפת שעורים. אך בנידון דידן שאם נאמר שמה שאמר שמקבל על עצמו לתלמוד 'מסכת' - שיהיה לימודו דוקא במסכת מהתלמוד בבלי ולא מהתלמוד ירושלמי, הוה חומרא, ומנא לן שגם בזה יסבור כן.

ועוד דאנא חילק ידענא בין גידון החות יאיר שנדר בסתמא מפת לנידון דידן, דהנה הטעם שכשנדר בסתמא שלא יאכל פת ולא חשב בליבו על שום מין, דאמרינן שאסור בפת חיטין ומותר בפת שעורין, ולא אמרינן בהיפך דיהיה אסור בפת שעורין ומותר בפת חיטין, משום דרובא דאינשי כשאומרים פת כונתם על פת חיטין, וכמו שכתב הרב חות יאיר גופא לעיל מיניה (שם ד"ה ומפני), שבימיהם היה רגיל יותר פת חיטין משל שעורים, וכמה פעמים קרו אינשי לפת חיטים פת סתמא. עכ"ד. והיינו שרק לפת חיטים רגילים האנשים לקרוא לה 'פת' סתמא, ולכן כשנודר מהפת בסתמא, אמרינן דבודאי לפת חיטים התכוון ולא של שעורים. לא כן בנידון דידן, שאין אנשים שקוראים רק למסכת מהתלמוד בבלי בשם 'מסכת', ואם כן גם מסכת מהתלמוד ירושלמי היא בכלל שם זה. וביחוד שנראה מלשון השאלה שלא היה בדעתו של אותו אברך, שום מסכת מסוימת מהתלמוד בבלי, אלא שלא חשב גם על הירושלמי, והוה כנדר ואין כאן מחשבה, ובוזה כתב החות יאיר להדיא (שם ד"ה ובחלוקה ה') שאם אין כאן מחשבה, או שכח מחשבתו, פשיטא דאזלינן בתר פיו לפי לשון תורה או לשון בני אדם כביו"ד סימן רטו – רי"ז. עכ"ד. ומעתה גם כאן שהיתה קבלתו ללא מחשבה מסוימת, אזלינן גם כן אחרי לשון בני אדם, שקוראים לכל אחת ממסכתות שני התלמודים בשם 'מסכת', ושפיר יוצא ידי חובת קבלתו בסיום מסכת מהתלמוד ירושלמי.



#### ד.

ועלה במחשבה לפני לדון עוד, דהנה אמרו בגמרא בחגיגה (דף י ע"א) "וליוצא ולבא אין שלום" (וכריה ח, י), אמר רב כיון שיוצא אדם מדבר הלכה לדבר מקרא - שוב אין לו שלום. ושמואל אמר זה הפורש מתלמוד למשנה, ורבי יוחנן אמר אפילו מתלמוד לתלמוד. ע"כ. ודעת רבי יוחנן שגם אם עובר מתלמוד לתלמוד אין לו שלום בלימודו שלימודו מתבלבל בראשו. והגם שאלו דברי אגדה, מ"מ יש לומר שאותו אברך שקיבל על עצמו לסיים מסכת, בודאי שלא היה בדעתו לעשות נגד דעת רבי יוחנן, ויש לנו לברר גם בדברי אגדה אלו שיש בהם נפקא מינה למעשה, היאך פסקינן בפלוגתא זו [ואין לומר דפסקינן ככולהו אמוראי דמה שאמר זה לא אמר זה, ובפשטות לפי רב ושמואל אין לחוש אם עובר מתלמוד לתלמוד ועוד יבואר בזה בעזרת ה' ובישועתו].



#### ה.

והנה בכל פלוגתא דרב ורבי יוחנן, או שמואל ורבי יוחנן, הלכה כרבי יוחנן כמבואר בביצה (דף ד ע"א), דרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, ובעירובין (דף מז ע"ב) אמרו דשמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. ואפילו היכא דתרווייהו פליגי ארבי יוחנן נמי הלכתא כרבי יוחנן, כמ"ש רבי יחזקיהו ממגדיבורג [מבעלי התוספות, ומיוחס אליו פסקי התוספות, ורבי אליעזר מטוך היה אחיינו], בשיטת הקדמונים במסכת שבת (דף לו ע"ב), דקיימא לן דרב ושמואל לגבי רבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. ולעולם הלכה כרבי יוחנן. וכ"כ רבי ישעיה דטרני בספר המכריע (סימן לח).

אולם בחידושי הרשב"א בשבת (דף קמה ע"א ד"ה ולענין כבשין) כתב, דלא קיימא לן כרבי יוחנן, אלא כרב ושמואל דתרווייהו פליגי עליה, והוו להו תרי לגבי רבי יוחנן וקיימא לן כוותייהו. ע"כ. וכן נראה עוד מדברי הרב לחם משנה (הלכות תמידין ומוספין פרק ח הלכה טו), דהיכא דפליגי תרווייהו על רבי יוחנן הלכתא כתרווייהו. וכן עולה ובא מדברי הרב פרי חדש (אורח חיים סימן תרצ סעיף ט), וכן נראה מדברי הצ"ח בברכות (דף מ ע"א ד"ה והנלע"ד בזה), ומדברי הגאון הרב חיד"א בברכי יוסף (יורה דעה סימן רלד ד"ה פש גבן), ע"ש. הא קמן שנחלקו רבותינו בזה, אי פסקינן כרבי יוחנן גם נגד רב ושמואל היכא דתרווייהו פליגי עליה.

ואי נימא כהני רבוותא דסבירא ליה דלא קיימא לן כרבי יוחנן היכא דפליג ארב ושמואל תרווייהו, תו אין לחוש לעבור מלימוד התלמוד בבלי לתלמוד הירושלמי, דכיון שמחוייב אדם לתלמוד את כל התורה, כמבואר במדרש מדרש משלי (בבבא פרשה י), גם לימוד התלמוד ירושלמי בכלל חיובו. וממילא גם כאן כשקיבל על עצמו לסיים מסכת, אזלינן אחר לשון בני אדם, דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם כמבואר בגמרא בראש השנה (דף יב ע"ב) ועוד, וכן פסק הרמב"ם (הלכות נדרים פ"ט ה"א, ושם הלכה יג) ובשולחן ערוך (יורה דעה סימן ריז סעיף א). ולא אמרינן דכיון שהזהירו חז"ל על זה שלא יעבור מתלמוד לתלמוד, בודאי שלא התכוון לעבור על דברי חז"ל וללמוד מסכת מהירושלמי, דלא קיימא לן כרבי יוחנן בזה. וביחוד שלא פסקו והזכירו רבוותא קדמאי אזהרה זו בפסקיהם, ורק מפרשי התלמוד פירשוהו באופנים שונים, ומצאתי רק לראב"ה (חלק ג מסכת חגיגה סימן תתה), ולמחזור ויטרי (סימן שכב) שזכרו זאת.

## ו.

והמעין הישר יחזו פנימו, דגם להני רבוותא דסבירא ליה דהלכתא כרבי יוחנן אפילו היכא דפליגי רב ושמואל תרווייהו עליה, יש כר נרחב לומר שמועיל לו סיום המסכת מהתלמוד ירושלמי, שהרי רש"י בחגיגה (שם ד"ה אפילו) פירש, דמה שאמר רבי יוחנן אפילו מתלמוד לתלמוד, היינו מתלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי שהוא עמוק, כדאמרינן בסנהדרין (דף כד ע"א), "במחשכים הושיבני כמתי עולם" (איוב ג, ו) - זו התלמוד של בבל. עכ"ד. ומשמע דעיקר הקפידא מצאה מקום לנוח, רק אם עובר מתלמוד ירושלמי לתלמוד בבלי ולא ההיפך. וכן ביאר רבי אברהם מן ההר (שם), וכן מבואר בדברי המהרש"א חידושי אגדות (שם ד"ה וליוצא), ע"ש.

## ז.

ונראה ליתן טעם לשבח באזהרת רבי יוחנן על זה שלא יעבור מהתלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי, דרבי יוחנן שהיה בימי רב ושמואל, הוא מאריה דירושלמי, וכמ"ש הרב חיד"א בשם הגדולים (מערכת ספרים מערכת אות י אות סה), ודלא כהרב כפתור ופרח (פרק טז דף פז) שכתב, דמי שחיבר ירושלמי אין זה רבי יוחנן בר נפחא בר פלוגתיה דר"ל. ע"ש דבריו. ואמרו בגמרא בבבא מציעא (דף פה ע"א), דרבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא

בבלאה מיניה, כי היכי דלא נטרדיה. ופירש רש"י כשעלה לארץ ישראל ללמוד מפי רבי יוחנן, ואמוראין שבארץ ישראל לא היו בני מחלוקת, ונוחין זה לזה כשמן, כדאמרינן בסנהדרין (דף כד ע"א), ומיישבין את הטעמים בלא קושיות ופירוקין. עכ"ד. וכתב המהרש"א בבבא מציעא (שם בחידושי אגדות), דבני בבל אפשר שהיו מפלפלים דוגמת חילוקים שבדור הזה, אשר כל מי אשר יודע לכוין על צד היותר בפלפול של הבל הרי זה משובח, וכל אחד מכוין לדחות דברי חבירו כדקרי להו (סנהדרין דף כד ע"א) מחבלים שאין נוחין זה לזה בהלכה, ועל ידי כך לא סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא כדקרי להו נמי (שם) "במחשכים הושיבני" (איוב ג, ו), והוא שאמר דלא נטרדיה כי פלפול כזה מטריד את האדם מן האמת ואין מגיעו לתכליתו המבוקש. עכ"ד. [ובגנות סוג פלפול זה עיין מ"ש בשו"ת אך טוב לישראל ח"א סימן יא], ובודאי שלא היה אומר רבי יוחנן מאריה דהירושלמי על היוצא מן התלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי שלא עושה כהוגן. ולכן דוקא רבי יוחנן הזהיר על זה, משא"כ רב ושמואל, דהם אמוראי בבלי, לא חששו לזה. ודו"ק. ואדרבא ממעשה דרב זירא דיתיב מאה תעניות דלשתכח גנרא בבלאה מיניה, חזינו ראינו דאדרבא כדאי לעבור מתלמוד בבלי לתלמוד הירושלמי, וגדול מעשה רב (עיין שבת דף כא ע"א וברש"י שם ד"ה מעשה רב, ועיין בבא בתרא דף קל ע"ב, ובגדה דף סה ע"ב, ובתשובות הגאונים - הרכבי סימן שעו).



## ח.

ואיברא דכמה מרבוותא פירשו את אזהרת רבי יוחנן שלא יעבור מתלמוד לתלמוד דאזיל נמי אם יוצא מהתלמוד בבלי לתלמוד הירושלמי, וכן פירש רבינו חננאל (שם), דאפילו יוצא מתלמוד בבלי לתלמוד א"י, אין שלום שאין דרכיהן אחת. ע"כ. וכ"כ התוספות (שם ד"ה אפילו מש"ס), דאפילו אם פירש מתלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי כשעדיין לא הביין בו, מתוך כך לא יעלה בידו הלכה ברורה. וכ"כ בתוספות רי"ד (שם), רבי יוחנן אמר אפילו מתלמוד לתלמוד פירוש המורה [הוא רש"י] מתלמוד ירושלמי לתלמוד בבלי שהוא עמוק כדאמרינן בסנהדרין (דף כד ע"א) "במחשכים הושיבני" - זה התלמוד הבבלי. ונראה לי דאיפכא מסתברא, דאדרבה התלמוד בבלי מבאר יותר, וזה האדם כדי להקל מעליו, הניח תלמוד בבלי ומתעסק בתלמוד ירושלמי. עכ"ד. הא קמן דלימוד התלמוד בבלי עדיף. וכן בקודש חזיתי בחידושי הריטב"א ביומא (דף נו ע"א), דכל הני מימרות שאמרו בגמרא על בני בבל ותלמודם, שהוא פחות מן התלמוד הירושלמי, כבר פירש הרמב"ם ז"ל בתשובה, דלאו בכל הדורות היו כן, אלא בימי רבה ורב יוסף, ואביי ורבא, דהוה להו שמדות כדאיתא בבבא מציעא (דף פו ע"א), אבל אח"כ נתגברה התורה בבבל, כל שכן בימי רב אשי [שהיה מחבר התלמוד בבלי] דאמרינן מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד (גיטין דף נט ע"א). ע"כ דברי רבינו ז"ל וחיים הם למוצאיהם. עכ"ד הריטב"א. ודון מיניה. ועיין בשו"ת שאילת דוד (חלק יורה דעה ריש סימן יא). ובמה שביאר בזה בספר עיני יצחק להגאון רבי חיים יצחק רפפורט, גין ונכד לתויו"ט ומהר"ם פאדווה, בחידושי עמ"ס חגיגה (שם). ולהני רבוותא אזהרה שמענו, שלא יעבור אדם מתלמוד בבלי לתלמוד הירושלמי, שלימוד תלמוד בבלי עדיף, ואם יעבור יגרום לו שלא יעלה בידו הלכה ברורה. ומיהו כבר כתבתי בצידי

הגליון בש"ס שלי בחגיגה (שם) וז"ל: עיין פירש"י דאין חשש לעבור מהתלמוד בבלי לירושלמי. ועיין תוספות, וגם לפי דבריהם אין לנו לחוש ללמוד ש"ס ירושלמי, דכיון שכיום לא פוסקים הלכות מהש"ס, ואין לחוש שלא תעלה בידו הלכה ברורה. דספרי ההלכה כתובים וברורים. עכ"ד שם. וגם לדברי התור"ד דלעיל אין לחוש היכא דעוסק גם בש"ס הבבלי וגם בש"ס הירושלמי, ולא בא להקל מעליו עול התלמוד בבלי, אלא אדרבא ויט שכמו לסבול גם משא התלמוד ירושלמי עליו. ואם כן לכל הדיברות כיום אין לחוש כיום ללמוד גם מסכתות מהתלמוד ירושלמי. ומעתה, גם מה שקיבל על עצמו לסיים מסכת בסתמא, אזלינן אחר דעת העולם שקוראים גם לזה מסכת, ואין לחוש לזה שלא עלה הדבר בדעתו בעת הנדר.

והגם שפסק מרן השו"ע (יו"ד סימן ריח סעיף א) דכל הנודר רואין הדברים שבגללם נדר ולומדים מהם לאיזה נתכון והולכים אחר העניין ולא אחר משמעות הדיבור. עכ"ל, אין לחוש בזה בנידון דידן, שהרי כשקיבל על עצמו לסיים מסכת, אין שום הוכחה מעצם העניין שקיבל על עצמו לסיים מסכת דוקא מהתלמוד בבלי [ובאמת כשמחמת העניין רואים שכונתו היתה דווקא ללמוד את אותה מסכת בבלי, וכגון אלו המחלקים את התלמוד בבלי ביניהם כדי לסיימו עד זמן פלוני, וגם הוא חבר לעושה מצוה ולקח על עצמו לסיים מסכת פלונית, לא יוכל ללמודה מהתלמוד ירושלמי, והדברים פשוטים], ואם כן גם מסכת מהתלמוד ירושלמי בכללה. ועיין במה שהעלתי בס"ד בשו"ת אך טוב לישראל (ח"ב סימן יד) בענין סיום מסכת מהתלמוד ירושלמי, שדינו שווה לסיום מסכת מהתלמוד בבלי, וראוי לעשות גם בסיומה סעודת מצוה, בקול רנה ותודה המון חוגג. ע"ש.

### ט.

ודע, שבכל הדורות שמעתתא דהירושלמי ממלל בפומיה דרבוותא, ועיין בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סימן קפו) דאשתפ"ך חמימיה נגד רב אחד שהעז לומר ולהמציא מדעתו שרש"י לא ראה את התלמוד ירושלמי, והעיר לו על זה שזו דרך המשכילים לבדות דברים מליכם בהשערות השכל. וציין עשרות מקומות מפירוש רש"י שהזכיר דברי הירושלמי. ע"ש. ואמרתי אבא אעיר'ה דכבר כתב החתם סופר בהסכמתו לחיבור נר מערבי שעל הירושלמי, והביא דבריו הרה"ג ר' מרדכי מאזוז נר"ו בספר ויען שמואל (חי"ב סימן מב עמ' תרסג הערה 18), דבעונותינו לא זכינו לנעימות בימין נצח, כי אינו מצוי [הירושלמי] אחד בעיר ושניים ממשפחה. ואפילו לראשונים לא הוה שכיחא גבייהו. ואילו כן לא הניחו רבנו חננאל ורש"י מלפרשו. ע"כ. הרי שאפילו החתם סופר סבירא ליה שלא ראה רש"י את הירושלמי. ואפשר שבמקומות שרש"י ציין לירושלמי, הזדמן לידו העתקה לפי שעה על אותה סוגיה, אך לא היה מצוי בידו כל התלמוד ירושלמי. וכ"כ הגאון חזון איש בספרו (הלכות ק"ש סימן יג אות א), דהירושלמי לא היה בידי הראשונים ז"ל בקביעות, מפני העניות שלא היו כתבי היד מצויים הרבה ומפני שאר סיבות. והביא דבריו הגאון הגדול הנאמ"ן בכל דבריו שליט"א באור תורה (טבת תשס"ז סימן נה, ובאור"ת שנת תשמ"ה סימן צב עמ' תל), עי"ש.

ושם בויען שמואל יפה העיר הרב עליון למעלה נר"ו, על מ"ש החת"ס דלא הוה שכיח הירושלמי גביה רבנו חננאל, דעין בעין יראה דבכל פירוש רבינו חננאל שמעתתא דהירושלמי בפומיה כוליה יומא. ונראה שאדרבה פירוש רבינו חננאל לא הוה שכיח גביה רבינו הגאון החת"ס, שהרי רק בזמנו התחילו להדפיסו בגליון התלמוד. עכ"ד. ועיין בספר ויען שמואל (שם עמ' תרסב הערה 18 והלאה), ואכמ"ל.

והגם שלא היה מצוי התלמוד ירושלמי לרבותינו הראשונים, היו מחזירים על דברי הירושלמי והוגים בו בשעה שהיה מזדמן לידם, ופוסקים ממנו הוראות וכמ"ש הרמב"ם באגרותיו (באגרת לרבי פנחס הדיין מהדורת שילת עמוד תמג) שפסקיו מלוקטים גם מהירושלמי. וכן היו בקיאים בו ויודעים אם יש מימרא פלונית בירושלמי או לא. צא ולמד ממה שכתב באורחות חיים (הלכות גיטין) שנהגו העולם לכתוב י"ב שטין בגט, וכתב הרשב"א ז"ל בתשובה, אני לא מצאתי בשני התלמודים זכר לזה. ע"כ. וכל שכן בדורות האחרונים שכל גדולי עולם הגו בו, ולך נא ראה להגאון רבי יחזקאל לנדא בספרו צל"ח על מסכת ברכות (דף נ ע"א ד"ה אמר) שכתב, לא מצאתי במשנה ובשני התלמודים אמירת ובטובו חיינו איה מקומו ומי יאמרו. עכ"ד. וכיוצא בזה העיר החתם סופר בנדרים (דף נה ע"א ד"ה איברא), דלא לשתמיט בשום מקום בשני התלמודים שיהיו מביאים בכורים בכל זמן בית שני שמחזקיה ונחמיה ואילך, כי אם מז' המינים. ע"כ. גם המלבי"ם (בהקדמה לחיבורו בספר ויקרא) כתב, ובכל כלל אשר הנחת, הבאתי באורך כל המקומות שהשתמשו חז"ל בכלל הזה במדרשיהם או בשני התלמודים. ע"כ. ועיין ברש"ר הירש (דברים פרק יד פסוק כה סוד"ה אין). וצאי לך בעקבי הצאן, ובדרכם של רבותינו צריכים אנו ללכת. וכל שכן שבדורנו אנו זכינן שחזרה העטרה ליושנה, ויוצא התלמוד ירושלמי בהנימוא' מהודר בתכלית ההידור, ומתוקן מכל שגיאה, ומפרשים רבים חונים עליו, שבודאי יש לו לאדם ללמוד גם בו, ותורה מחזרת על אכסנייה שלה. ולא יסתפקו הלומדים רק בלימוד התלמוד בבלי לחודיה, וכמאמר הכתוב "וטוב אשר תאחו בזה, וגם מזה אל תנח את ירך, כי ירא אלהים יצא את כלם" (קהלת ז, יח). ועיין במה שכתבתי בס"ד בשו"ת אך טוב לישראל (ח"ג במילואים לשו"ת אך טוב לישראל חלק ב עמוד רפט סימן יב אות יא) ומשם בארה.



י.

נתנה ראש ונשובה לנ"ד, ונראה שעוד יש לאלוה מילין להקל בקבלתו שיסיים גם מסכת מהתלמוד ירושלמי, לפי שהוה כספק ספיקא בנדר. ואפרש שיחתי, דהנה כל החשש כאן שלא יעלה לו לימוד הירושלמי הוא לא מחמת זה שלא חשב על התלמוד ירושלמי וכבר ביארנו בזה לעיל הבט ימין וראה, רק כל החשש הוא מאזהרת רבי יוחנן שלא יעבור מש"ס לש"ס, וכבר התבאר דאיכא פלוגתא דרבוותא אי פסקינן כרבי יוחנן נגד רב ושמואל תרווייהו, ואת"ל דפסקינן כוותיה, שמא היינו דוקא אם עובר מש"ס ירושלמי לבבלי כפירוש רש"י ולא ההיפך.



## יא.

ואיברא יש לעיין, אי אמרינן ספק ספיקא בנדרים, דהא אמרו בגמרא בנדרים (דף נט ע"א) דקונמות הואיל ואי בעי מיתשיל עליהו, הוה להו כדבר שיש לו מתירין. ופירש הרא"ש שם (פרק ו סימן ג), דעיקר עקירת החכם בנדר הוא מכאן ולהבא, ואע"פ שעוקרו למפרע מ"מ היה אסור עד היום. עכ"ל. והיינו שעקירת הנדר היא מכאן ולהבא ולמפרע. ועיין במ"ש בזה הגאון רבי שמעון שקאפ בחידושיו על מסכת כתובות (סימן א), ואכמ"ל. וכבר כתב המרדכי בע"ז (סימן תתמא), דלא מהני ס"ס בדבר שיש לו מתירין. וכן מבואר ברמ"א (יו"ד סימן קי סעיף ח) בשם האיסור והיתר. ועיין בש"ך (שם ס"ק נו), וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תריז), ושכן דעת הרא"ש. ולכל הני רבוותא קדמאי ובתראי אין לעשות ספק ספיקא בנדרים, כיון דהוי דבר שיש לו מתירין. וכ"כ הגרע"א בתשובה (מהדו"ק סימן סה), ובהגהותיו על השו"ע (יו"ד סימן טז סעיף ד) ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ח סימן קצו), וכ"כ הגאון רבי יצחק אלחנן מקובנה בשו"ת באר יצחק (חיו"ד סימן א ענף ב), דלהסוברים דלא עבדינן ס"ס בדבר שיש לו מתירים, גם בנדר לא עבדינן ס"ס כיון דהוה דבר שיש לו מתירים. עכ"ל. אולם לדידן בני ספרד אין לחוש לזה, דאתכא דמרן השו"ע סמכין, ודעתו דעת עליון בשו"ע (יו"ד סימן קי סעיף ז) דעבדינן ספק ספיקא להקל בדבר שיש לו מתירים. ע"ש. ומצאנו כמה וכמה פוסקים שעשו ס"ס בנדרים לקולא ולא חששו למידי, ומהם הרב יהודה יעלה אסאד (יו"ד סימן ט סוד"ה ואפילו), ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סימן עב אות ה). ובאשל אברהם בוטשאטש או"ח (סימן לא סוד"ה חוה"מ) כתב, שיש לסמוך על מסירת מודעא שמוסרים בתחילת השנה שיהיו כל הנדרים בטלים עיין שו"ע (יו"ד סימן ריא סעיף ב) באופן שיש ספק ספיקא. ולכן גם אם לא נזכר מהמודעא תוך כדי דיבור מהנדר, מהני לכו"ע, דספק כהסוברים שא"צ שום הזכרה תוך כדי דיבור (אפשר דכונתו לדעת הט"ז באורח חיים סימן רכו ס"ק ב ע"ש, ועיין עוד אריכות דברים בדעת הט"ז, בשו"ת ויען הכהן להרה"ג ר' אדיר כהן נר"ו ח"א סימן כא אות ב והלאה ואכמ"ל), וספק כהסוברים דדי אימתי שתהיה ההזכרה ומסכים עליה. עכ"ל. ועיין בשו"ת מחקרי ארץ (ח"א יו"ד סימן י). הא קמן דגם בנדרים עבדינן ספק ספיקא.



## יב.

אמנם גם להני דפליגי וסבירא ליה דאין לעשות ספק ספיקא בנדר, יש מקום להקל בנידון דידן, דכבר כתב הגאון רבי שלמה קלוגר בספר כינויי נדרין (יו"ד סימן רח דף לה ע"א), דבספק אם חל הנדר אין נותנין עליו חומרת דבר שיש לו מתירים. וכן מתבאר נמי בדברי הרב יד שאול נתנזון (יו"ד סימן רח אות ב), הביא דבריהם ידידנו הגר"פ זביחי שליט"א בשו"ת עטרת פז (ח"ד יו"ד סימן י עמוד תכד). והלא גם בנידון דידן נחלקו רבותינו אם כשקיבל את קבלתו ללא לשון שבועה או נדר אם נחשב לנדר, וכמבואר לעיל (אות א). והגם שבריש אמיר הבאנו דהוי כנדר גם ללא לשון שבועה או נדר, ושכן דעת מרן השו"ע, מ"מ מידי פלוגתא וספיקא לא נפקא, וחזי לאיצטרופי. ומעתה לכל הדעות איכא ספק ספיקא הגון, ולכן בודאי שיוצא ידי חובתו כשמסיים מסכת מהתלמוד ירושלמי וכאמור.

יעלה ויבא האי דינא: שהאברך שקיבל על עצמו לסיים 'מסכת', יוצא ידי חובת קבלתו גם בסיום מסכת מהתלמוד ירושלמי. והגלענ"ד כתבתי.

ואחתום בברכת הדיוט, יהי רצון שירבה מו"ר גבולו בתלמידים, פירות הדומים לשורשים, ובחיבור חיבורים, ובשיעורים רבים, לזכות את הרבים, כדרכו בקודש כל הימים. ונזכה למיחזי תרין משיחין, ובניין בית עולמים, דשנים ורעננים, בטוב ובנעימים. וציי"מ ויימ"נ אמן.



רבי יהונתן דייד\*

ראש ישיבת פחד יצחק, ירושלים

## אור הראשית בקרבן פסח הנאכל על השובע

איתא בגמ' בערבי פסחים (ק"ט): "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". וברשב"ם שם: אסור לאכול כלום אחר הפסח, שלא יאבד ממנו טעם הפסח, לפי שדינו ליאכל בסוף על השובע, וכן כל קרבנות, כדכתיב למשחה לגדולה כדרך שמלכים אוכלים. ובאלו דברים (פסחים ע.): "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע" וברש"י 'שיהו נהנין באכילתו ותחשב להן'.

והנה צריך ליתן טעם באכילת החגיגה כהקדמה לאכילת הפסח שיהא הוא נאכל על השובע, והלא אף החגיגה ככל הקרבנות, ודינה להיאכל על השובע.

ובפחד יצחק פסח מביא מהרמב"ן (ויקרא כ"ו) שהקשה על מה שאמר הכתוב כברכה, אם ישמעו בקול ה' ולא תגעל נפשי אתכם ולא ידעתי מה הטעם בזה שיאמר הקב"ה כי בשמרנו כל המצוות ועשותנו רצונו לא ימאס אותנו בגעול נפשו וכו' ואמר הנביא בשעת הקללה 'אם בציון געלה נפשך', ותי' שם הרמב"ן בסוד מסודות התורה. ובפח"י (שם) פי' שההנהגה בעולם כעת הינה במהלך של מעיקרא חשוכא והדר נהורא, ומוכרח שלפני התגלות האור תשורר חשכה, אך לעתיד לבא הובטחנו 'ולא תגעל נפשי אתכם' שלא יצטרכו לחשיכה ולגעל בטרם האור, ויתגלה האור בלא הקדמת החשיכה.

ובסדר הגדה של פסח מתחיל בגנות ומסיים בשבח, מתחילה עבדים היינו, עובדי ע"ז היו אבותינו, ולאחריו - ויביאנו אל המקום הזה. וכולו בדרך של שאלה ותשובה, שבאה ההארה כתשובה לתחושת החסר וההיעדר של השאלה. וכן המצה צריכה להיאכל בתיאבון מתוך רעב, אבל בקדשים התחדש שיהו נאכלים על השובע.

ובפחד יצחק באר שבסדר בריאת האדם קדמה יצירת הגוף לנפיחת הנשמה, שנברא תחילה הגוף בחסרון ככלי ריק, ואחר כך נתמלא הגוף בנשמה. ובתחילת הש"ס ריש ברכות מאימתי קורין את שמע בערבית, פותחים את הש"ס בערבית שהוא הזמן של חסרון האור, כמו שפתח הכתוב ויהי ערב ויהי בוקר - תחת בריאת העולם, לילה קודם ליום.

אמנם מצד הנשמה עצמה אין שום חסרון, ואינה חסרה אף קודם נתינתה אל הגוף, ובגמ' (נדה ל, ב) שעובר במעי אמו נר דלוק על ראשו וצופה מסוף העולם ועד סופו באשר כל עוד לא יצא אל המציאות לא חסר כלום. ורק בהסתכלות מצד התנהלות המציאות כיום נדמה שהתחלת הבריאה בחסרון וקודם הגוף לנשמה, אך האמת היא שקדמה הנשמה לגוף והיתה צופה מסוף העולם וכו'.

\* נכתב מתוך שיחה שנמסרה ע"י הגאון שליט"א לקראת חג הפסח דהאי שתא, ע"פ הבנת הכותב.

נאמר לבני ישראל בשעת אכילת קרבן פסח (שמות יב, כב) "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו" שאינם ראויים להיות מציאות מוחשית בעולם בשלב זה, וצריכים להיות טמונים בבתייהם וכעובר שטמון במעי אמו.

כל העבודה והלימוד שלנו כיום להיזכר ולהעלות מהנסתר את התורה שלמדנו ושכחנו בעת בואנו לעולם אז יצאנו אל המציאות שהיא חשוכה וחסרה, בה נדרש להשלים את החסרון ולמלא את עצמנו, וכמצה שנאכלת לתיאבון, לסלק את הרעב. וכן היא צורת המצוה והגדת לבנך דרך שאלה ותשובה. צריך לרעבון ושביעה ולגרום לתינוקות שישאלו ויתקשו, כדי שישמעו את הזכרון כתשובה, ויבוא האור ויאיר את החשיכה.

אך הקרבן זמנו להיאכל על השוכב, שלא לגרש באכילתו את הרעב, וזו חשיבותו - שנאכל דרך מלכים להנאה. ומכוון לאור הראשית להפוך את הסדר שנהוג בעולם, להתחיל באור שלא על מנת לגרש את החושך אלא באור כשלעצמו - ראשית, ומילה ראשונה במס' פסחים 'אור לארבעה עשר' ושם בגמ' משא ומתן שאף הלילה נקרא אור, ששורשו אור. שבפסח מתגלה שאף הלילה בעצם מואר, ורק נראה לעינינו כחשיכה.

באכילת הקרבנות נאמר שיהיו למשחה-לגדולה כנמשח בשמן שעולה לגדולה, ונמצא מעל ההנהגה הרגילה, ואף החגיגה באמת היתה ראויה להיאכל על השוכב, אך בקרבן פסח מתבטא הענין הזה במיוחד, שהוא אכילה שנועדה להשיב את כולנו אל מה שקדם לחושך אל אותו אור ראשון, שבפסח לילה כיום יאיר והראשית שקדמה לעולם מתגלית בו.

ובאמירת ההלל שלעתיד לבוא נאמרה המילה אז, ובלה"ק אז שהא' עומד על הו', שהא' מקומה מעל עולם הטבע שנברא בו' ימים, שההנהגה היחידה עומדת מאחורי כל מה שנראה חלוק ומופרד בחשיכה שאנו שרויים בה, והיא ההשגה שבאה באכילת קרבן פסח.

כשבאו בני' למתן תורה נאמר להם (שמות יט, ד): "אתם ראיתם את אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי" ובחז"ל (תרגום יב"ע) פי' לבהמ"ק, ואכלתם שם קרבן פסח. שגבהו בהשגותיהם באותו הלילה כעל כנפי נשרים אל מקומות גבוהים מאוד, וכניסתם איש אל ביתו היתה כעובר שבמעי אמו שהתכנסו בחזרה מחוץ למציאות החיצונית, עד שבאו אל אותו ה'מקום' שמגיעים אליו בשעת הקרבת הפסח בבית המקדש, כעובר שרואה מסוף העולם ועד סופו.

על כנפי נשרים דיקא, כדאי' בחז"ל שהנשר רחמני ולוקח את ילדיו על גבו ולא ברגליו, שאם ירו בו חץ ייכנס החץ בו ולא בילדיו. וכן ראו באותו לילה את כל העתידות העינויים והייסורים שעתידיים לבא עליהם, וראו שהכל מתוכנן מראש ואיך שהכל יוצא בסדר אחד מהשורש של הכל. וזהו האור שבא קודם לחושך.

נאמר למשה רבינו טרם מלחמת סיחון ועוג (דברים ב, כה): "היום הזה אחל תת פחדך ויראתך על פני העמים אשר תחת כל השמים", ולכא' היה צריך להיות כתוב כל העמים אשר תחת השמים ולא כנאמר תחת כל השמים.

ונראה לפרש ע"פ מה שאמר רה"י זצ"ל הארץ לשון יחיד והשמים לשון רבים [ולהוסיף שבפס' נכפלה המילה שמים השמים שמים לה' ואילו הארץ נכתבה פעם אחת]. והוא מחמת שיש הרבה שמיים שניתן לעלות ללא גבול ואילו לארץ יש סוף. ובלשון הקודש שמים מלשון - שם, כאל מראה שנראה מרחוק וככל שמתקרבים אל אותו המקום מתגלה מקום שרחוק יותר בלא גבול. וכלשון הפס' כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוה עליהם, שלא מתגלה במבט אחד סופו של דבר ויש לו גובה מעל גובה וגילוי שבא לאחר הגילוי.

ובאמת יש רצון עליון בבריאת העולם ובהנהגתו, ומזה נעשה רצון לפני מרצון וכח שני ושלישי וכן הלאה, שרצונו מתלבש בכל מיני מלבושים כל מיני מעשים ורצונות שאינם כי אם אמצעים למען תכלית רצויה אחרת. וכמשל לאחד שרוצה בממון על מנת שיקנה בו דבר מסוים שמטרתו באותו הדבר היא פלונית וכן הלאה.

אך יש רצון שהוא רעוא דכל רעוין שורש כל הרצונות והוא התורה, וכל שאר הרצונות, אינם כי אם אמצעים לרצון הזה. ושורש הדברים כולם הוא לשם התורה, שקדמה לעולם ונקראת ראשית, ואף שיש תנאי בלימוד שיהיה ע"מ לעשות, אין זה אלא תנאי בצורת הלימוד, אך מכל מקום מטרת הלימוד הינה הלימוד בעצמו, שהוא רצונו של הקב"ה והדרך להתקרב אליו, וזה שורש הכל.

וזה מה שנאמר בתפילה 'כי באור פניך נתת לנו... תורת חיים', באשר לפעמים כוונת נותן מתנה שיהנה המקבל מהמתנה ע"י שיעשה איתה דבר נוסף, אך המתנה עצמה אינה כי אם אמצעי לאותה הנאה ולא שיהנה מהקבלה עצמה. אך נתינת התורה היתה לשם קבלת התורה עצמה, כך לשם עצמה בלבד, וזו הנחת רוח שמקבל הקב"ה ממנו כאשר אנו לומדים את התורה. בגמ' (פסחים נ, ב): רמי רבא כי גדול על שמים חסדך ובמקום אחר כי גדול עד שמים חסדך, ותי' שם כאן בעוסק לשמה וכאן בעוסק שלא לשמה. שהעוסק לשמה עוסק במה שמעל לעולם, ובקשר פנים אל פנים עם הקב"ה שע"י העיסוק בתורה לשמה שמתנתק בזה מהחשיכה ולומד רק לשם עצם הרצון נמצא מעל החשיכה ומעל הדברים שנעשים לצורך דבר אחר, ובזה חסדו מעל העולם.

אין לנו אלא הארת פניך, ובפנים שמתגלות ומאירות ובהם ניתן רצון כל הרצונות והוא התורה, וזוהי מעלתם של לומדי תורה.

והוא שאמר משה רבנו (דברים ב, כו): "ואשלח מלאכים ממדבר קדמות אל סיחון מלך חשבון דברי שלום לאמור" וברש"י: אע"פ שלא צווה לי המקום לקרא לסיחון לשלום למדתי ממדבר סיני מן התורה שקדמה לעולם וכו'. והוא ממה שקדם לעולם, שהתורה הנהגתה בצורה שקדמה לעולם - 'מדבר קדמות', ראשית הבריאה בדברי שלום והם קדמו למלחמה להעדר ולחושך שנעשו רק לאחר מכן. ובזה הולכים לקראת הפסח, שבו זוכים לראות את הראשית שבזה באו לביהמ"ק ובזה הגיעו עד למתן תורה.



אי אפשר שלא להזכיר תוך ימי האבילות גדול כזה שנפטר [מרן הגר"ק זצ"ל], שהיה בטוי מוחשי לתורה שהיא ראשית לפני הכניסה לחשיכה, שכולו חיבור לתורה וכל העולם היה רק צדדי לתורה, וכדרכים איך להגיע אל התורה. וגילה לנו הקב"ה ציור בעולם עצמו למי שאין לו בעולמו ואפי' בעת עיסוק בדברים אחרים אלא תורה, והיה ניכר בו שנובע כל כולו מראשית של תורה שהיא הרצון והתכלית היחידים. ובדאי שדעתו היתה מעורבת בין הבריות אלא שהכל טפל לתורה ובלא עירוב של שום אינטרס ורצון אחר.

נאמר על הפטירה בעם ישראל 'שבק חיים לכל חי' שהניח הנפטר אחריו חיים בעולם, והוא חלק מהישארות הנפש שאפשר ללמוד ולקבל חיים אף ממי שנפטר שהמעלות שקנה ממשיכות ונשארות פה בעולם. ויש בלימוד וקנייה מהמעלות של הנפטר בחינה מסוימת של תחית המתים, וניסן הוא זמן של תחית המתים, שזה זמן שמתאים לחיות זו ולחזרה אל הראשית.



הרב עמיחי כנרתי

## חגיגת י"ד – הבנת כוונת התורה בזה\*

### קרבן חגיגת י"ד

קרבן חגיגה הרגיל הוא שלמי חגיגה שמקריבים בחג עצמו. אולם יש חגיגה מיוחדת, חגיגת ארבעה עשר, שמקריבים אותה לפני חג פסח, והיא נידונו כאן. וז"ל הרמב"ם סוף הל' קרבן פסח:

"כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עימו שלמים ביום י"ד מן הבקר או מן הצאן, גדולים או קטנים, זכרים או נקבות ככל זבחי השלמים, וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר. ועל זה נאמר בתורה 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר'".

אימתי מביאין עימו חגיגה זו? בזמן שהוא בא בחול ובטהרה ובמועט, אבל אם חל יום ארבעה עשר להיות בשבת או שבא הפסח בטומאה או שהיו הפסחים מרובים אין מביאין עימו חגיגה, ואין מקריבין אלא הפסחים בלבד. חגיגת ארבעה עשר רשות ואינה חובה".

גם בתיאור של פסח יאשיהו (דה"י ב פרק לה) מובא ענין חגיגת י"ד: "ויבשלו הפסח באש כמשפט, והקדשים בשלו בסירות ובדוודים ובצלחות, ויריצו לכל בני העם". קרבן פסח צלוי באש, ולצידי בשר מבושל בסיר עבור חגיגת י"ד.



### שאלה: מדוע נצרך בשביל "לשובע" דוקא שלמי חגיגה?

הנה חגיגת י"ד באה כדי שהפסח יהיה נאכל לשובע<sup>א</sup>, כמבואר בפסחים דף ע, א: "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע".

והרמב"ם (הל' קרבן פסח, ח, ג) כתב: "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע". לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו".

\* הערת המערכת: ע"ע במאמרו של הגר"י דיוד בגיליון זה.

(א). דברים טז, ב. רש"י שם באר: "וזבחת פסח צאן", "ובקר" היינו לחגיגת י"ד. וכן שם בת"א. אבל הרמב"ן באר "וזבחת פסח" (רק שם), "(ו)צאן ובקר" לחגיגת י"ד.

(ב). שהיא אכילה חשובה וכדרך מלכים, ראה רש"י שם וברשב"ם פסחים קיט, ב. ונראה שהוא כעין "קינוח סעודה", שכבר לא רעבים והמאכל נאכל לעונג [אמנם אם הוא שבע יותר מדי, אזי היא אכילה גסה ואינה אכילה].

(ג). היו שהבחינו בין הלשונות "אכילה על השובע" ו"אכילת שובע", ראה היטב לגרצ"פ זצ"ל במקראי קודש פסח ח"א סי' כח.

(ד). ויל"ע בלשונו שמשמע שאין חובה לאכול לשובע, וצ"ע. ועוד יל"ע על לשונו שמצוה לאכול לשובע ואם הקריב חגיגה וכו', ולא כתב להדיא, לא כאן ולא בסוף הל' ק"פ, שמטרת החגיגה הזו היא עבור אכילת שובע! וראה לקמן בסוף המאמר את דברי ספר החינוך. וראה מה שעמד על לשון הרמב"ם בספר משאת משה (לגר"ר משה חברוני זצ"ל, ר"י חברון)

ויל"ע מדוע לא די עבור "על השובע" לאכול לפני הקרבן פסח כל בשר או סתם מאכל? וראה בתמורה כג, א ומנחות כא, ב, שמפורש לגבי קרבנות "יאכלו עימה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השובע!"

וכן אפשר גם להקריב כל מיני נדרים ונדבות בערב פסח, ולאוכלם בליל הסדר, כמבואר בפסחים דף נח", ולמה צריך לחדש גדר חדש של "קרבן חגיגת י"ד"?

ואה"נ נראה ברור, שבערב פסח שחל בשבת שאין חגיגת י"ד, או שלא הקריב האדם חגיגה (מסיבה כלשהי, או שלא רצה, והרי נפסק חגיגת י"ד רשות), יש חובה כעת בליל הסדר לאכול בשר חולין לפני הקרבן פסח. וצריך בירור מדוע לכתחילה הצריכה תורה דוקא שלמי חגיגה, ומדוע התחדש סוג קרבן זה.

והנה שאלה זו, אע"פ שפשוטה היא, לא ראיתי בעוניי שדנו בה, מלבד האדמו"ר מצאנז זצ"ל בשו"ת דברי יציב (מובא לקמן), והגרא"ל שטיינמן זצ"ל בספרו אילת השחר (זבחים ט, א): "בכלל יל"ע למה צריך לאכול דוקא חגיגה מתחילה כדי לאכול הפסח על השובע, הרי יכולין לאכול גם דברי חולין עד שעי"ז יבוא הפסח אח"כ על השובע".



### הוספה לקושי: יתרון החולין על הקרבן

במרדכי סוף פסחים (רמז תריא, סדר של פסח) העיר על שאלה בענין חגיגת י"ד: "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים ה"ג זבחים קודם פסחים משום דחגיגה היתה באה קודם הפסח, כדמפרש טעמא בפסח שני (ע, א) כדי שיהא נאכל על השובע. ובירושלמי מפרש טעמא דהיתה באה קודם הפסח כדי שלא יבא לידי שבירת עצם. וקשה דלמה לי טעמא משום שבירת עצם, תיפוק לי משום טעמא דכדי שיהא הפסח נאכל על השובע, וי"ל אי לאו טעמא משום שבירת עצם היה קשה אמאי לא היה הפסח נאכל קודם כדי שיהא חגיגה נאכל על השובע, דהא הויה חגיגה קדשים כמו פסח, וקדשים נאכלין על השובע דכתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלים, דהיינו על השובע, להכי איצטריך טעמא דמפרש בירושלמי דחגיגה באה קודם הפסח משום שיהא הפסח נאכל על השובע ועוד טעמא אחרינא משום שלא יבוא לידי שבירת עצם".

ומבואר שהמרדכי נקט חיוב "לשובע" גם בחגיגה, והוצרך מכח זה לחדש ולומר שנצרכים לטעם הירושלמי. ועכ"פ אם היו מביאים מן החולין, היינו מרוויחים את השאלה הזאת.



על פסחים סי' צה.

ה). וכן מבואר להדיא ברשב"ם דף קכא, א ב"אי נמי". ועיין שם בטל תורה לרבי מאיר אריק זצ"ל מה שדן בזה מדוע אין בזה מיעוט זמן אכילתו של הקרבן, רק עד חצות.

1). הראשון ראיתיו בעזרת פרויקט השו"ת, והשני בעזרת אוצר החכמה, ויבואו על הברכה.



### אפשרות ב': לחדש קרבן שבא עבור הפסח, ונפקא מינה

ועוד יתכן להציע, שקרבן חגיגה בא בשביל הפסח, בשביל שיהיה נאכל על השבוע, טפל לפסח ונקרא גם בשמו [ראה במשנה ובסוגיה אחרונה בסוף מסכת פסחים על האפשרות שברכת הפסח תפטור אותו, ואכמ"ל], וא"כ יתכן שהוא עצמו אינו צריך להיאכל על השבוע, ויכול לבא מיד בלילה, עבור הפסח.

ושאלה זו כבר דנו בה הראשונים, ראה בקצרה במרדכי סוף פסחים (רמז תריא, סדר של פסח), וכן דנו בה האחרונים, ראה באריכות דברי הגרי"ז זצ"ל מבריסק (נדפס בחידושי הגר"ח סטנסיל פסחים דף ע, ב, וכן בחידושי הגרי"ז מסכת מנחות כא, ב). ואולי א"ש לפי דברינו, שבקרבן שבא כולו עבור "לשובע" של הקרבן השני העיקרי אין הוא עצמו צריך "לשובע". וצריך עוד עיון ובירור. ותירוץ זה מיישב מדוע חידשו קרבן מיוחד, ולא מיישב מדוע לא די באכילת חולין.



### אפשרות ג': חשש שלא יזכור להקריב ולאכול חולין לפני הקרבן פסח

ובשו"ת דברי יציב לאדמו"ר מצאנו זצ"ל (או"ח סי' רה), כתב: "... מעיקרא דדינא פירכא למה מביא חגיגה כלל, דיתקנו שיאכל בשר חולין קודם הפסח... דלמה לא תקנו שיאכל בשר חולין קודם הפסח, משום די"ל דבערב פסח כשהיום קצר והמלאכה מרובה והוא עסוק בצרכי גבוה כל היום ועומד בעזרה לשחוט הקרבן פסח, יש חשש שלא ימצא זמן ולא יזהר לשחוט ולאכול חולין קודם אכילת הפסח, ויאכל הפסח שלא על השבוע ח"ו, וע"כ נתנו חכמים עצה ותקנו שישחוט חגיגה בי"ד יחד עם הקרבן פסח שלו, שמזה ודאי לא ישכח וגם לא יתעצל מלהביא קרבן לה' שצוהו חכמים, ועי"כ יהיה לו אכילה מרובה".

והיינו שהאדם לא יזכור לאכול חולין, שהוא רק הכשר מצוה לקרבן, ולכן תקנו מצוות קרבן לזכרו בתוך טירדות היום.



### אפשרות ד': שיטת ספר החינוך

בספר החינוך (פרשת ראה מצוה תפו) כתב:

"שלא להותיר דבר מבשר חגיגת ארבעה עשר עד יום השלישי, והוא הקרבן הבא עם הפסח להגדיל השמחה, אלא יאכל כולו בתוך שני הימים שהם ארבעה עשר וחמישה עשר, ועל זה נאמר ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר, ובא הפירוש המקובל על זה שבחגיגה הבאה עם הפסח הכתוב מדבר שזמן אכילתו עד שני ימים, ועל זאת החגיגה אמר הכתוב וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר, כלומר שיביא עם הפסח קרבן אחר לחגיגה, כלומר להרבות השמחה.

ומשרשי המצוה, היסוד הקבוע לנו במצות ענין הפסח שהיא מצוה גדולה ויסוד חזק בתורתנו, על כן נצטוינו לעשות יום שחיתתו יום שמחה, ואין שמחה שלמה לבני אדם רק בריבוי בשר".

ומבואר בדבריו שחגיגת ארבעה עשר היא מצד שמחה וחגיגה ביום המועד, יום י"ד שהוא זמן הקרבת ק"פ. ולא הזכיר כלל החינוך שהיא עבור שהפסח יהיה נאכל לשובע. ונראה לשיטתו שעיקרה עבור שמחת יום י"ד, ואם אכן מקריב קרבן זה יוכל להשתמש בו גם עבור "לשובע" של קרבן פסח.

ויה"ר שנזכה כולנו לאכול מן הזבחים ומן הפסחים, אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון, ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו!



הרב ישורון ורנר

ר"מ בישיבת תורת החיים, יד בנימין

## במה מטבילים את הכרפס

### המקור לטיבול הכרפס

במשנה (פסחים קיד ע"א) מובאים סדרי הדינים והמצוות שבלייל הסדר לאחר הקידוש, והכי גרסינן: "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, אף על פי שאין חרוסת מצוה. רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: מצוה. ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח". ומבואר בדברי המשנה, שטיבול הכרפס קודם למצוות אכילת מצה ומרור, ויש להביאו קודם להם\*. ובגמ' (קיד ע"ב) מבואר שהטעם של טיבול הכרפס הוא - "כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות". והנה, פשוט במשנה שטיבול המרור (פרפרת הפת) הוא בחרוסת, אלא שנחלקו אם יש מצווה בטיבול החרוסת או לא. וכן הוא בגמ' (קטז ע"א) שמבואר בה שלת"ק שנוקט שהחרוסת אינה מצווה, עניינה הוא משום "קפא", ולרבי אליעזר ברבי צדוק שנוקט שיש מצווה בחרוסת, עניינה הוא "זכר לטיט". אולם, על טיבול הכרפס לא נכתב במה מטבילים, ויש לברר במה יש לטבלו.



### לדעת כמה ראשונים אין צריך להטביל הכרפס בחרוסת אבל אם רוצה הרשות

#### בידו

הרשב"ם (בד"ה מטבל בחזרת) נקט שטיבול הכרפס אינו בחרוסת, וז"ל: "והאי טיבול לאו בחרוסת הוא כדקתני לקמיה הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת, מכלל דעדיין לא הביאו...". ומתבאר בדבריו, שדייק מכך שהמשנה מזכירה את החרוסת רק בשלב של הבאת המצות והמרור, ומשמע מכך שבשלב הכרפס לא מטבילים בחרוסת. אולם, לא נראה בדבריו שהוא שלל את האפשרות להטביל בחרוסת, אלא רק נקט שאין תקנה מחייבת כזו. ובתוס' (בד"ה מטבל) דחו את הדיוק של הרשב"ם בזה"ל: "ואין זה ראייה דהא קתני הכא חזרת, ותניא נמי בסיפא, ועוד דחזרת צריך להטביל בחרוסת משום קפא ומיהו היכא שהטיבול ראשון הוי בשאר ירקות אין צריך לטבול בחרוסת אלא או בחומץ או במים ומלח כמו שהיה נוהג ר"ת דהא אמר בגמרא דחרוסת משום קפא וליכא קפא אלא במרור וכ"ש לר"א בר צדוק דקאמר מצוה זכר לטיט דלא שייך אלא במרור לזכר דוימררו את חייהם בחומר, ועוד דלא שייך מצוה שטיבול ראשון אינו

א). ומבואר בגמ' (קיד ע"ב) שחזרת באה בדיעבד, כשאין שאר ירקות, ובאה המשנה ללמדנו שעל אף שהחזרת משמשת כמרור, ניתן להשתמש בה כשאין שם ירקות. ויש להעיר שנחלקו הראשונים אם כוונת המשנה ב"הביאו לפניו" היא על ירק הכרפס או שהביאו את השולחן עצמו (ראה ר"ח ותוס').

ב). ונחלקו הראשונים בפירוש "קפא". לדעת רש"י (קטז ע"ב בד"ה צריך לשקועיה) הקפא הוא החריפות המרובה שבחזרת, והטיבול בחרוסת מאפשר את אכילתו. ולדעת ר"ח הקפא היא תולעת הגדלה בתוך החזרת (שמאחר שלא פירשה מהחזרת אינה אוסרתה) וכשהיא בחייה היא מסוכנת באכילה, וע"י טיבול המרור בחרוסת היא מתה.

אלא להיכירא". ומבואר בדבריהם שהם חילקו בין אם טיבול הכרפס נעשה בחזרת, שאז יש להצריך חרוסת משום קפא, ובין אם נעשה בשאר ירקות, שאז אין להצריך חרוסת. ומ"מ גם בשיטתם מבואר, שהרצה לטבל בחרוסת הרשות בידו. וכן כתב להדיא בהגהות מיימוניות (פ"ח אות ג) בשם מהר"ם מרוטנבורג, וז"ל: "וכן היה רגיל מהר"ם לעשות גם טיבול זה בחרוסת, ואמר: מה שכתב ר"ת שאינו בחרוסת, פירוש שאין צריך, אבל אם רוצה הרשות בידו".



### הטעם העומד ביסוד השיטה שניתן לטבל בכל מה שירצה

ונראה, שהראשונים הללו לא ראו בעיה עקרונית בהטבלת החרוסת, ולא מצאו בה כל פגם, אלא שרצו לשלול את ההבנה שיש הכרח לטבל בחרוסת, מאחר שכל עניין הטיבול הוא להתמיה את התינוקות, וההכרח בחרוסת הוא רק במרור, ולכן לא הייתה להם בעיה עקרונית עם טיבול בחרוסת, דמה לי להטביל בחרוסת ומה לי להטביל במי מלח.



### לדעת ראשונים רבים יש להטביל דווקא בחרוסת

והנה, בדברי התוס' הנ"ל הביאו כמה ראשונים שנקטו שיש להטביל את הכרפס דווקא בחרוסת, וז"ל: "ודלא כה"ר יוסף שעשה בסדרו ויטבול בחרוסת וכן רבינו שלמה בסידורו וה"ר שמעיה". הרי שלדעת רש"י יש חיוב להטביל את הכרפס דווקא בחרוסת". וכן כתב הר"ח (בד"ה הביאו): "מטבל החזרת בחרוסת". וכן הוא ברמב"ם (פ"ח ה"ב) שכתב בהאי לישנא: "מתחיל ומברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת". וכן כתב הר"ן (על הרי"ף כד ע"ב ד"ה הביאו)".



ג. ובטל חיים פסח (עמ' תקמח) מנה עם סיעה זו גם את הר"י מלוניל (פסחים פיהמ"ש פ"י מ"ג), הר"ש מפלייש (בפירושו לפיוט אלקי הרוחות, הו"ד באו"ז פסחים סי' רנו עמ' שכב בהנד"מ) הראב"ה (פסחים סי' תקכה אות יב), רבינו יונה (סדר פסח עמ' קלו), רבינו יחיאל (הו"ד בהגמ"י שם), רבינו פרץ (הגהות סמ"ק מצוה קמד חג' יח).

ד. . וכן הוא בסידור רש"י סי' ש"פ וסי' שפ"ג, שם כתב להדיא שלא מדובר על טיבול חזרת ונתן כמה דוגמאות לירקות של כרפס, ובכל זאת הצריך לטבל בחרוסת. והן אמת, שלולא דברי התוס', מדברי רש"י בפשטות היינו מבינים שהוא הצריך חרוסת רק בחזרת ומשום קפא, וכדברי התוס', דהלא הוא כתב (בד"ה מטבל בחזרת) "כלומר אם אין שם ירק אחר מטבל החזרת בחרוסת ואוכל", ומשמע שאם יש ירק אחר, אין צריך להטבילו בחרוסת. אבל לאחר שמתברר שרש"י בסידורו כתב להטביל בחרוסת בכל גוונא, על כרחינו שכוונתו היא שמטבל בחזרת אם אין שם ירק אחר, דאם יש ירק אחר צריך להשתמש בו (וכמו שמבואר בגמ' קטו ע"א) והטיבול עצמו צריך להיות בחרוסת, ודו"ק. ולקמן נדון בהבנת הר"ן ברש"י.

ה. ובט"ח פסח (עמ' תקמד) מנה עוד גאונים וראשונים רבים דאזלו בשיטה זו, ביניהם: רס"ג (סידור עמ' קלו הנ"ל), רב עמרם גאון (סדר ר"ע ח"ב סי' פא), רבינו נתן אב הישיבה (פסחים פ"י), הרי"צ גיא (הל' פסחים עמ' שכה), הראב"ן (פסחים עמ' תעט בהנד"מ, פירושו להגדה עמ' כז, וסדר פסח עמ' צב), הסמ"ג (עשין מא), הרשב"א (מיוחסות סי' רב), החינוך (סי' כא) מדרש שכל טוב (שמות פי"ב עמ' קכו). הרמב"ן (הו"ד במהר"ם חלאה קיד ע"א ד"ה והרמב"ן, ובאגור סי' תת), רבינו דוד (קיד ע"א ד"ה מתניתין), האהל מועד (שער פסח ד"ה נ"ח) ר' אשר מלוניל בספר המנהגות (כה ע"ב), ספר השולחן (ח"ג הל' סעודה ש"ז, סדר ד' כוסות שביליל פסח), שבלי הלקט (סי' ריח), ספר המאורות (קיד ע"א) והרשב"ן (מאמר חמץ אות קכא).



נוספת לכך שטיבול הכרפס הוא בחרוסת, וז"ל: "ועוד דמסקינן בגמרא דבדלית ליה שאר ירקי בטבול ראשון יוצא ידי חובתו ושני אינו אלא להכירא דתינוקות". ומבואר בדבריו, שהגמ' במסקנתה העמידה את דברי המשנה רק באופן שאין עוד שאר ירקות, ורק אז משתמשים בחזרת. ועל זה אומרת הגמ' שבאופן כזה על הטיבול הראשון (שבד"כ משמש לכרפס) מברך 'בורא פרי האדמה' ו'על אכילת מרור'. ואת הטיבול השני (שבד"כ משמש למרור) אוכל ללא ברכה ומשתמש בו כהיכר לתינוקות. ומזה ברור ששני הטיבולים שווים בכך שהם בחרוסת, וסתימת המשנה בהבנה הפשוטה מורה על כך שגם כשמדובר על שאר ירקות, הטיבול צריך להיעשות בחרוסת.



### הסבר מו"ר הט"ח לשיטה המצריכה שטיבול הכרפס יהיה בחרוסת דווקא ולא במי מלח

ומו"ר הגר"ש טל שליט"א ביאר (ט"ח עמ' תקמ"ט-תקנ"א) שיסוד הסברה המצריכה לטבל את הכרפס בחרוסת דווקא, הוא, שהחרוסת היא חלק מההגדה ויש לה תפקיד כמזכירה את שעבוד מצרים, ואלמלא כן, אין קשר בין ההיכר לתינוקות ובין ההסבר שאמור לבוא בעקבותיו, וז"ל: "בהכרח שיש להבין את הטיבול הראשון של הירק בחומץ, שאין לו שום מסר ושום קשר לסיפור שאמור להגיע בהמשך. וכל עניינו הוא רק שהבן ישאל סתם כך מה נשתנה הלילה הזה, ואז יאמרו לו שיש בלילה הזה דברים מיוחדים ויתחילו לספר לו את סיפור יציאת מצרים. אבל באמת יש בזה קושי גדול. דאיזו מין תשובה היא זו לשאלתו. הוא שואל מדוע מתנהגים באופן משונה כל כך הלילה הזה, ובעצם לזה אין שום תשובה. דאין לשינוי הזה שום קשר לסיפור יציאת מצרים. וזו רק דרך חיצונית למשוך את תשומת לבו, אבל אין בזה משום משמעות עצמית ושום הקדמה לסיפור יציאת מצרים. והרי רואים שאם אין לו בן הוא עצמו צריך לשאול, ומזה יש ללמוד שדין השאלה הוא חלק מהותי ומקדים לסיפור יציאת מצרים. והשתא דאתינן להכי, מן הראוי שהשאלה והתשובה יהיו מאותו עניין. ובאמת הרמב"ם כותב (פ"ז ה"ג): "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד ששיב להם ויאמר להם: כך וכך אירע וכך היה" ומבואר מזה שהשאלות נועדות כדי שהוא ישיב להם ויאמר להם כך וכך היה. ועל כרחק שיש קשר בין השאלה שלהם ובין התשובה שלו, והתשובה באמת עונה על השאלה, והשאלה באמת מקרבת את השואל אל תוכן התשובה, ואין זה אמצעי בעלמא למשיכת תשומת הלב של התינוקות. וכאמור, השאלות הללו צריכות להישאל אפילו על ידו. וברור שהן מהוות מעין הקדמה למה שהוא ממשיך לענות ולספר ביציאת מצרים. ומזה הבינו הרמב"ם וסיעתו שהטיבול הזה נועד לעורר את הבן לשאול מהו הטיבול הזה, וזה גופא יהווה בסיס להתחיל לספר לו על העבדות שעבדנו במצרים..."



### סיוע להבנת מו"ר

ונראה דיש לסייע להבנת מו"ר ממה שקשה לומר לכאורה שהדבר היחיד שביטל את הקפא הוא דווקא התערובת של החרוסת, ומסתבר שגם ללא התערובת הזו ניתן לבטל את הקפא. ויותר מסתבר שגם ת"ק הודה לר"א בר' צדוק, שיש עניין בחרוסת זכר לטיט, אלא שנקט שלא נתקן בעיקרו על זה, אך לאחר שנתקן משום קפא ודאי שיש עניין לעשותו דווקא בחרוסת. ועוד, שממה שמוכן שיש להטביל גם את הטיבול הראשון בשאר ירקות, אם כל הסברא היא רק משום שכך דרכם היתה לאכול כל דבר ע"י טיבול, לא מוכן מדוע יש כיום דין כזה לטבל, ואף מצאנו דברים שהיו נוהגים בזמנם כעקירת השולחן וכיו"ב, שהראשונים ביטלו כי כבר אינו נוגע לימינו. ואדרבא, אם כן כשלא טיבל היה בזה שינוי והיכר יותר גדול. ויותר משמע שיש עניין מהותי בטיבול זה. ואם כן, יותר מסתבר שעניין מהותי כזה הגיע לידי ביטוי בטיבול החרוסת. ועוד, דאף אם נאמר שת"ק חלק לחלוטין על ר"א בר' צדוק, מהגמ' משמע שהלכה נפסקה כר"א בר' צדוק (כפי שהבינו התוס' בגמ' קטז ע"א) ממה שהצריכו לקהויא ולסמוכא. ואם כן, מה שהצריך ר"א בר' צדוק ברישא לטבל את החזרת בחרוסת, הרי אין לו עניין של קפא, ובהכרח נקט שהוא משום מצווה גם בטיבול בראשון (והן אמת, שלרב חסדא בגמ' קיד ע"ב מדובר באופן שהקדים המרור לטיבול ראשון ומברך על אכילת מרור, אך מ"מ לדעת רב הונא מדובר בטיבול ראשון, ומה שחלק עליו רב חסדא אינו מצד עניין הטיבול, אלא רק משום שלא ימלא כריסו ממנו ואח"כ יברך עליו).



### קושי בהסבר מו"ר וישובו משינויים נוספים בליל הסדר

אולם, לכאורה היה מקום להקשות על הסבר מו"ר, דאם צריך שיהיה קשר ברור בין השאלה ובין יציאת מצרים, מדוע כששאל אביי על עקירת השולחן, נאמר לו "פטרן מלומר מה נשתנה". ומה הקשר בין עקירת השולחן לסיפור יציאת מצרים. ואכן, בטל חיים הרגיש בקושייה זו, ושם ביאר כיצד יש קשר בין השינויים הנוספים ובין סיפור יציאת מצרים. ואולם, לכאורה יד הדוחה נטויה לומר שאם כן, כבר ניתן לקשר גם טיבול במי מלח ובחומץ לסיפור יציאת מצרים. ונלע"ד דניתן ליישב גם באופן נוסף, דיש לחלק בין שני סוגי פעולות שהצריכו חכמים בלילה הזה ביחס לתינוקות. הפעולות שתקנו חז"ל לעשות כסדרו של ליל הסדר יש בהן עניין הקשור לעניין הגאולה עצמו באופן מובהק. ולכן טיבול הכרפס, שהוא תקנה גמורה, צריך שיהיה קשור, והקשר הזה מגיע לידי ביטוי ע"י הטיבול בחרוסת. וכן בכוס השנייה, שדווקא בה נאמר במשנה ש"כאן הבן שואל", ונראה שהשאלה נובעת משום שמוזגין ולא שותים, וזה מעוררו לשאול, וכן שלא ברור מדוע למזוג כוס שנייה לפני שהחלו לאכול, ועל כך משיבים על תוכנן של תקנת חכמים בארבעת הכוסות "והוצאתי והצלתי וכו'" ומספרים לו על יציאת מצרים. וכן גם עניין ה"יחץ", שמובא כלפיו הסבר בגמ' על לחם עוני. ואין צריך לומר שההגדה והמרור והחרוסת דמרו. אבל העניינים המובאים בגמ' שלא ניתקנו על הסדר, עיקרם לא היה בשביל לעורר על יציאת מצרים, אלא בעיקר להשאיר את התינוקות ערים, וזאת בכל מיני שינוי, ועצם שאלת השינוי מעוררת את האב לספר להם ביציאת מצרים, ואם נמשכו כתוצאה

משינויים לסיפור ביציאת מצרים נפטרו מאמירת "מה נשתנה" ולכן פעולות כמו חטיפת אפיקומן, שמובא בירושלמי, ועקירת השולחן, חלוקת קליות ואגוזים וכיו"ב, נועדו להשאיר את הילדים או להתמיה אותם בדרכים שלא קשורים באופן ישיר, וגם בזה אם השאלה לא מגיעה בסופו של דבר לשאלה על סיפור יציאת מצרים לא יצא יד"ח, וכפי שכתבו התוס' (קטו ע"ב ד"ה כדי) גבי עקירת השולחן: "ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השולחן לא יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פירשה הגמ' אלא תחלת שאילתו". ועל דרך זה פירש גם המאירי עיי"ש. וברור שכשהייתה יכולת לעורר לשאלה חתרו להגיע לנושא הקשור ליצי"מ, וכמו במה דאיתא בגמ' (קטו ע"א): "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודויי ולשובחי. אמר ליה: פטרנן מלומר מה נשתנה פתח ואמר: "עבדים היינו".



### קושי ממה שעניין החרוסת אינו מובא בהגדה וישו

עוד יש מקום להבין לפי הנ"ל, דאם אם אכן צריך שיהיה קשר בין השאלה לתשובה, וזה עניינו של הטיבול בחרוסת, מדוע לא מצאנו בנוסח ההגדה אזכור לטיט. ויש לומר דמלבד מה שנוסח ההגדה שלפנינו הוא נוסח מזמן הגאונים, ויתכן שבתקנה המקורית אכן אזכרו את העניין, הרי מעבר לכך, נראה שיש לשאול כן ביחס לכלל השאלות המובאות במשנה של מה נשתנה, שלכאורה ההגדה לא עונה עליהן באופן ישיר<sup>ט</sup>. ולכאורה אותן תשובות שנשיב בזה יש לומר גם בעניין החרוסת, דבין אם נבין שתיאור ההגדה בכללותה, מספיק כדי להבין את מכלול השינויים גם בלי התייחסות נקודתית, ובין אם נבין שהתשובה לשאלת ההסיבה היא ב'עבדים היינו', והתשובה ל-3 השאלות האחרות היא בדברי רבן גמליאל: "מצה על שום מה, מרור על שום מה, פסח על שום מה". הרי שהחרוסת מקבלת מענה גם בנוסח ההגדה. לפי זה מובן שהשאלה על הטיבולים כלולה בתוך התשובה של המרור "וימררו את חייהם בחומר ובלבנים" וכו'. וכוונת ר"ג בפשיטות לא היתה לומר שכדי לצאת יד"ח חייבים לומר דווקא בנוסח זה "מרור על שום מה" וכו', אלא אדרבא עיקר העניין הוא להרחיב ולבאר, אלא שהמינום הוא פסח מצה ומרור, ובוה כלולה תשובה גם לטיבול הראשון שנעשה בחרוסת דווקא. אלא שעצם אכילת המרור בזמן אכילת הסעודה לא היתה מעוררת לשאול, כי אין בזה מצד עצמו שינוי, ומאידך עיקר זמנו ומצותו של המרור לאוכלו אחר ההגדה עם המצה. ובשל כך תיקנו לטבל

ט. אכן לדעת רש"י (קטו ע"א) הבן החכם שואל מה נשתנה שמוזגין בשלב זה של ליל הסדר את הכוס השנייה, ורק אם אינו חכם אביו מלמדו את נוסח מה נשתנה. אבל לפי תוס' (קטו ע"ב בד"ה כדי) כלל הבנים שואלים את הנוסח שתיקנו חכמים מה נשתנה, וגם הבן החכם שואל מה נשתנה שתיקנו חכמים. ולפי הרמב"ם נראה שמה נשתנה הוא רק כפתח להגדה שנתקן להוציא ידי חובה מי שלא יודע לשאול, אך שאלת הבנים היא דבר שצריך להיעשות בנפרד, שכתב (הל' חמו"מ ח, ב): "ומוזגין הכוס השני, וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה". הרי שהפריד בין אמירת הקורא לשאלת הבן. וביאר הגר"י קאפח זצ"ל שם שכוונת הרמב"ם לשאלה שנהגו הנשים והטף לשאול "מא כבר הדא", וכתב שכן דעת רס"ג. ובערך השולחן סי' תע"ס"ק כא כתב שמה נשתנה הוא לשון התפעלות כמו "מה רבו מעשיך ה'". ואם כן הקושייה אינה יכולה להיות מעצם הנוסח של "מה נשתנה".

קודם הסעודה בשאר ירקות כדי ליצור מחד היכר, ומאידך לא להקדים את עיתוי זמנו של המרור.



## כמה מהראשונים נקטו שיש להטביל הכרפס דווקא בחומץ או מי מלח ואסור להטביל בחרוסת

כתב בספר התרומה (סי' רמ"ב) בהדיא לאסור את טיבול הכרפס בחרוסת: "דאסור לעשות טיבול ראשון בחרוסת, משום דעיקר מצוה הוא בטיבול שני עם המרור וקודם המצוה אין לו למלא כריסו מחרוסת, אלא לתיאבון יאכלנו כמו מצה". ונראה שהתרומה למד זאת מכך שהגמ' (קיד"ע ב-קט"ו ע"א יעו"ש) אכן נקטה שכשיש רק חזרת שצריכה לשמש גם ככרפס וגם כמרור, יש להקדים את ברכת המרור לאכילת הכרפס משום שלא ייתכן לומר שלאחר שמילא כריסו מהמרור יחזור ויברך עליו. והתרומה לומד מהעקרון הזה גם לחרוסת, ועל כרחינו שכוונתו היא שעל אף שבכמות הקטנה של טיבול בחרוסת אין בעיה, יש לחוש שמא ימלא כריסו מהחרוסת ויפסיד את עיקר המצווה של החרוסת בטיבול המרור שייעשה ללא תיאבון. וגם הרא"ש (סימן כ"ה) כתב שלא להטביל בחרוסת, ואפ' כשמשמש בחזרת וקיים החשש של קפא, כתב שלא לטבל בחרוסת מחשש שמא ימלא כריסו מהחרוסת, וז"ל: "פירש רשב"ם דטיבול זה לא היה בחרוסת מדלא מדכר חרוסת עד טיבול שני וכן היה נוהג ר"ת שלא היה מטבל טיבול ראשון בחרוסת דהא קי"ל כר' אלעזר בר צדוק (לקמן סי' ל') דאמר חרוסת מצוה זכר לתפוח או זכר לטיט א"כ בשעת טיבול המרור שהוא טיבול של מצוה ראוי לטבל בו, ולא ראשונה דלאחר שמלא כריסו ממנו יביאנו למצוה?! וא"ת תינח היכא דאית ליה שאר ירקי אלא מתני' דאיירי בדלית ליה שאר ירקי ות"ק ס"ל חרוסת משום קפא א"כ אמאי לא מייתי חרוסת בהדי חזרת קמא מפני הסכנה ותיריך ה"ר יונה ז"ל משום דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להיכירא בעלמא ורגילין כל השנה שאוכלין חזרת בלא חרוסת ואינם חוששים לקפא גם עתה נמי לא חשו חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת כמו שעושין בשאר ימות השנה אבל טיבול שני שהוא של מצוה הזהירו חכמים שלא יהא בו חשש סכנה". וכן כתב בטור (סי' תע"ג) בזה"ל: "ורבינו תם פירש

(י). וצריך להבין, דאם סברת התרומה היא שיאכלה לתיאבון כמו דין מצה שצריכה להיאכל לתיאבון, והבעיה היא במילוי כריסו, לא ברור מדוע יש הכרח למלא כריסו בחרוסת, דמצד זה יכול לטבל בכמות מועטת של חרוסת. ונראה שנקט התרומה כדעת הראשונים שנקטו שיש לאכול בכרפס כזית ויותר. ואם כן, כאשר אוכלים הכרפס גם במשך ההגדה עד לשלב המרור, סביר שיאכל האדם כמות חרוסת כזו שכבר לא ירצה עוד מהחרוסת, דמאחר שהאדם מגיע רעב לליל הסדר אם הוא נזהר בהלכות האכילה בערב פסח, הרי החשש שיאכל עוד ועוד כרפס עם חרוסת, שהיא דבר טעים ומתוק, לאורך כל ההגדה הוא חשש סביר. והחשש אינו שיעזב למצב שביעה ברמה של אכילה גסה, אלא לרמה של מיצוי של טעם החרוסת, וכבר לא יאכל אותו בתאוה ובשמחת מצווה בשעת אכילת המרור, למרות שאת המצה בוודאי יוכל לאכול לתיאבון.

יא). נראה להסביר את שורש המחלוקת בין שיטת רבינו יונה והרא"ש ובין הר"ן, בהבנת מעמד הטיבול הראשון והשני כשיש לו רק חזרת. דהר"ן הבין שמחליפים את מהות הטיבולים והטיבול הראשון נחשב למרור, והטיבול השני משמש לצורך היכרא לתינוקות. וכפי שהוא כתב: "דמסקינן בגמרא בדלית ליה שאר ירקי בטבול ראשון יוצא ידי חובתו ושני אינו אלא להכירא דתינוקות". ולכן הר"ן בנה את כל ראיותיו על ההכרח בחרוסת כבר ברישא. דהוא הבין בפשיטות, דמאחר שהאדם בירך "על אכילת מרור" כבר בטיבול הראשון, ואכל מרור, אין שום עניין לטבל בשנית, אם לא משום



ומבואר בדבריו שהוא נקט שגם הראשונים שנקטו שיש לטבל בחרוסת, נקטו כך בלאו דווקא, ואורחא דמילתא נקטו, ואין הכי נמי שלשיטתם אין מונע להטביל בחומץ, אבל לשיטת בעל התרומה וסיעתו יש בעיה להטביל בחרוסת, ומשום כך הכריע להטביל בחומץ או מי מלח כדי לחוש לשיטת כולם. וכן פסק בשו"ע (סי' תע"ג סע' ו'): "ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבילו בחומץ".



### קושיית מו"ר הטל חיים על שיטת הבית יוסף

ומו"ר הגר"ש טל (ט"ח עמ' תקמ"ה) התקשה בשיטת הב"י, וביאר סברתו בזה"ל: "ונראה פשוט שכל הגאונים והראשונים הנ"ל שכתבו לטבל בחרוסת, לא חששו לטעם דשלא ימלא כרסו. דהא אין דין שהחרוסת צריכה להיאכל לתיאבון, וגם לא נאמר בגמרא דין שאסור לאכול חרוסת לפני הטיבול של המרור, ולא מצינו להדיא גזירה כזאת משום חשש זה. ועוד, שבכמות קטנה של חרוסת אדם אינו ממלא כרסו ואין סיבה לחשוש לכך. ולכאורה נראה שבאמת אין בחשש זה סיבה מספיקה כדי לדחות את כל דברי הראשונים שמצריכים טיבול בחרוסת". ובהמשך דבריו (עמ' תקנ"ב) כתב לטבל בחרוסת באופן שבו ניתן לחוש גם לשיטת הב"י, וז"ל: "ולפי זה יוצא שאין זה פשוט כמו שכתב הבית יוסף... דלפי המתבאר נמצא שלדעת הרמב"ם וסיעתו דווקא יש הכרח בחרוסת, ויוצא שאם אדם אינו מטביל בחרוסת, הוא מפסיד תקנת חכמים, והטיבול אינו קשור לשעבוד. וזה חמור יותר מהחשש מאכילת חרוסת לפני זמנה, שלא מצינו אותו להדיא בגמרא, וגם כלל לא ברור שאלה שאינם מצריכים את החרוסת, אכן אוסרים להשתמש בה קודם... ובאמת מנהג תימן (בלדי) לטבל בחרוסת (אגדתא דפסחא עם עץ חיים למהרי"ץ, מהד' תשנ"ו עמ' כח, ובפרי עץ חיים שם אות קד; הרב קאפח על הרמב"ם הל' חמור"מ פ"ח אות ד). אשר על כן נכון דוקא להקפיד על חרוסת גם בטיבול הראשון. וכדי לחוש לדברי הבית יוסף, כדאי להטביל בחרוסת ולנער הכל (וכמו שכתב רבינו יונה (סדר פסח עמ' קמא-קמב, הו"ד בטור סי' תעה אות א) לעשות במרור, שלא יבטל את טעמו, וכך יצא ידי חובת כולם".



### נראה לכאורה דלא ניתן לצאת ידי חובת כולם

אולם לפי המתבאר לעיל, בחילוק ובהבדל שבין סברת בעל התרומה ובין סברת הרא"ש והטור, לכאורה ניעור הכרפס מהחרוסת, יועיל רק לשיטת בעל התרומה, ש"לתיאבון יאכלנו כמו מצה", אבל לשיטת הרא"ש והטור, שעצם הטעימה קודם מצוותו, נחשבת למילוי כריסו, הרי שניעור הכרפס מהחרוסת לא יועיל לשיטתם. ואם כן נמצא שמחלוקת הפוסקים בעינה עומדת, ולנוקטים שיש לטבל דווקא במי מלח או חומץ יש גריעותא בטיבול בחרוסת, ולנוקטים שיש לטבל דווקא בחרוסת יש גריעותא בטיבול במי מלח ובחומץ.



הרב איתן וקסלר

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

## אכילת אפיקומן אחר חצות

### נראה שלכו"ע אכילת מצה באחרונה (אפיקומן) הוי דרבנן

נחלקו הראשונים מהי המצה הבאה לשם חובה, האם המצה שאוכלים בתחילה (מוציא מצה), או מצה שאוכלים באחרונה (אפיקומן). שלדעת רש"י ורשב"ם מצה שאוכלים באחרונה היא החובה, וז"ל רש"י (קט: ד"ה אין מפטירין): "שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובת מצה אותה שלאחר אכילה, ועל כרחינו אנו מברכין על אכילת מצה בראשונה, אף על פי שאינה באה לשם חובה, כדאמר רב חסדא לעיל (קטו). גבי מרור דלאחר שמילא כריסו הימנו היאך חוזר ומברך עליו, הכי נמי גבי מצה, הלכך תרוייהו מברך ברישא, והדר אכיל מצה באחרונה בלא ברכה, אבל לא מרור דלאו חובה הוא" ע"כ, וכיוצא בכתב הרשב"ם (שם), ויש לעיין בדבריהם, כיצד יתכן שיברך אדם ברכת המצוות ויקיים את המצוה אחר זמן מרובה.

ויש להוסיף עוד שלכאור' סותרים הדברים למה דקיי"ל (פסחים צט:): דמצה צריכה להיאכל לתיאבון, ומשום כך אסור לאכול בערב פסח סמוך למנחה עד שתחשך, ובפשטות מדובר על מצה שאוכל בראשונה, דאם היה מדובר על מצה הנאכלת באחרונה, הרי שבכל אופן אינה נאכלת לתיאבון, שבאה אחר מצה ראשונה וכורך, ואחר אכילת כל הסעודה, אם כן בפשטות אכילת מצה בתחילה היא הנאכלת לשם מצוה, ומשום כך צריך לאכלה לתיאבון, וכן משמע מרש"י ורשב"ם שם.

רש"י ורשב"ם הזכירו בדבריהם את דברי רב חסדא (קטו). בדין אכילת מרור למי שאין לו ירק נוסף לכרפס, שאוכל מרור גם בטיבול ראשון ומברך עליו גם ברכת בפה"א וגם על אכילת מרור, ואוכל שוב מרור בטיבול שני, ושם בגמ' נפסק דהלכתא כוותיה, ומבואר שרש"י ורשב"ם הבינו בדעתו שאת מצות אכילת המרור האדם מקיים בטיבול השני, ובכל זאת מברך בטיבול ראשון, וסברו שכך יש לומר גם לגבי אכילת מצה.

וכך גם הבינו התוס' שם (ד"ה מתקיף) בדברי רב חסדא, והשוו זאת לתקיעת שופר, שמברכים בתחילה על תקיעות דמיושב ומועיל גם לתקיעות דמעומד שהם עיקר משום שנעשות על סדר הברכות. ובר"ה כתבו התוס' (לג:): שנהגו להקל בתקיעות דמעומד כיון שכבר יצאו ידי חובתם דמיושב, ומבואר בדבריהם שתקיעות דמיושב הם העיקר, וזה לכאור' סותר לדבריהם בפסחים".

על פי כל הנ"ל כתב המנחת אשר (פסחים סי' פז) שלדעת רש"י ורשב"ם [וכן דעת התוס' לגבי מרור], שאף שאדם יצא יד"ח אכילת מצה כבר באכילתו הראשונה, אין זה עיקר המצוה, משום

(א). ואף שמצינו פעמים רבות סתירה בדברי התוס' ממסכת למסכת, משום שלא כל התוס' שלפנינו על הדף נכתבו ע"י אותם ראשונים מבעלי התוס', נראה דאין לאפושי פלוגתא ביניהם.

שעיקרה נתקנה דווקא עם קרבן פסח, ובזמן הזה במקום הקרבן, וחדשו שהברכה שמברך בתחילה עולה לו גם על אכילת המצה באחרונה. שהיה מקום לומר שכיון שכבר יצא יד"ח אין לו אפשרות לקיים את המצוה בצורה השלימה שלה בסוף אכילתו, והחידוש הוא שאף אכילה זו היא חלק מהמצוה וקיומה בשלימות יותר וכעיקר תיקונה.

והביא לזה הגר"א וייס ראייה מדין עיירות המסופקות שקוראין מגילה ב"ד בברכה, וחוזרים וקוראים בט"ו בלי ברכה, כמבואר בשו"ע (סי' תרפח ס"ד), וביאר דהטעם הוא משום שבי"ד יוצאים יד"ח בדיעבד משום כך יכולים לברך אבל לא בט"ו, ולכא' כיון שיצאו יד"ח ב"ד, מה יועיל לקרוא שוב בט"ו, מכאן ראייה שגם כאשר יוצא יד"ח המצוה בדיעבד, ישנה אפשרות לקיים את המצוה שוב בצורה היותר טובה, ובמקרה הנ"ל קוראין שוב ב"ד על הספק שמא מוקף חומה הוא וזמנו בט"ו. וכן יש ללמוד לסוגייתנו, שלדעת רש"י ורשב"ם אף שיוצא יד"ח אכילת מצה באכילתו הראשונה, אין זה קיום המצוה בשלימות ובצורה היותר ראויה, לפיכך חוזר ואוכלה באחרונה לשם חובה, עכת"ד.

ונראה בדעתם שכיון שאכל כזית מצה בראשונה כבר יצא יד"ח מדאו', ואע"פ שעדיין יש עליו חובה לאכול מצה באחרונה, שכך עיקר קיום המצוה, קשה לכא' לומר שחיוב זה יהיה מדאו', כיון שכבר אכל כזית מצה בברכה ויצא בו יד"ח, משום כך נראה שחובה זו היא רק חובה מדרבנן לקיים את המצוה הדאו' יותר בשלימות. ובכל זאת אין זה מוכרח בדעתם.

והנה לעומת רש"י ורשב"ם, נקטו הרבה מהראשונים שמצות אכילת מצה מדאו' מתקיימת בשלימות בכזית ראשון, ואכילת מצה באחרונה היא רק מדרבנן זכר לקרבן פסח. כך מבואר בדברי הרא"ש (שם) שכתב שאותה מצה אינה לשם חובה, אלא אוכלין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה. וכן כתב הרמב"ן (מלחמת ה' כו:): בפירוש. וכן דעת הרמב"ם (הל' חמור"מ פ"ח ה"ט) שכתב שטעם אכילת אפיקומן כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם מצה בפיו, וכ"כ הריטב"א (הגדה של פסח ד"ה אחר כל זה). וכן דעת רבנו פרץ בהגהתו על הסמ"ק (סי' ריט אות ד), שכתב: "אם שכח ולא אכל אפיקומן עד לאחר שבירך ברכת המזון אין צריך לחזור ולברך משום דשאר מצות נמי חשובות של מצוה שהרי עושין להם שימור" ע"כ, ומשמע שהמצה

ב). וז"ל הרמב"ם: "כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתו היא המצוה" ע"כ, וממה שכתב שאכילתו היא המצוה דייק הערוך השולחן (סי' תעז ס"ב) שדעת הרמב"ם כרש"י ורשב"ם שהמצה הנאכלת באחרונה היא עיקר המצוה. והנה מלבד מה שכתב הרמב"ם (פ"ז ה"ח) שאין צריכין הסיבה אלא בכזית מצה ובארבע כוסות ונראה בפשטות שכוונתו למצה ראשונה, עוד יש לדייק מדברי הרמב"ם שכתב (פ"ח ה"ח), וז"ל: "בזמן הזה שאין שם קרבן אחר שמברך המוציא לחם חזור ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל, ולא ישהה אותו בחרוסת שמא יבטל טעמו, וזו מצוה מדברי סופרים, וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכל בלא ברכה זכר למקדש" ע"כ, ומבואר שבהלכה זו ביאר הרמב"ם מה מקורו של כל דין, שהחרוסת היא מדברי סופרים, והכווין הוא זכר למקדש, ואילו לגבי המצה והמרור לא טרח לכתוב כלום, ובפשטות הדברים זה משום שאלו מצוות הלילה שעל מקור חיובם כבר האריך והרחיב בפרקים הקודמים (מצה - פ"ו ה"א, מרור - פ"ז ה"ב), ואם כן אכילה זו הראשונה היא החיוב מדאו'. ומה שכתב לגבי המצה הנאכלת באחרונה שהיא מצוה, זו רק נתינת טעם מדוע צריך לסיים את הסעודה עם טעם מצה, כיון שהמצה (ובזמן המקדש קרבן פסח) היא המצוה המרכזית של אותו הלילה, וזה המשך וחביבות למצוה שישאר טעמה בפה, אבל אין הכוונה שאכילה זו גופא היא עיקר המצוה מהתורה.

הנאכלת בסוף אינה אלא מדרבנן, שכבר יצא יד"ח. וכן פסק השו"ע (סי' תעז ס"ב), ולפי זה יש לומר שפסק כדעת רוב הראשונים ולא כרש"י ורשב"ם. וכן דעת המשנ"ב (סי' תעז סק"ד) שכתב שבדיעבד אם לא היסב באפיקומן אין צריך לחזור ולאכלו אם האכילה קשה עליו, ובשער הציון שם (אות ד) ביאר שזה לא כרש"י ורשב"ם.



### דברי חז"ל לגבי זמן אכילת הפסח

במספר מקומות בש"ס (פסחים קכ; ברכות ט, מגילה כא, זבחים נז:) מופיעה מחלוקת ר' עקיבא ור' אלעזר בן עזריה עד מתי נאכל קרבן פסח, שראב"ע סובר שקרבן פסח נאכל רק עד חצות, ור' עקיבא סובר שהפסח נאכל כל הלילה, עד שיעלה עמוד השחר. ובגמ' (פסחים שם) אומר רבא שאותו הדין יהיה לאכילת מצה בזמן הזה, שלדעת ראב"ע אם אכל אחר חצות לא יצא, וז"ל הגמרא: "אמר רבא: אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה - לא יצא ידי חובתו" ע"כ.



### בכמה מקומות סתם התנא כראב"ע

ושם בגמ' סתם התנא של המשנה כראב"ע, וז"ל המשנה: "הפסח אחר חצות מטמא את הידים, הפגול והנותר מטמאין את הידים" ע"כ, ומסבירה שם הגמ' שזה משום שזמן אכילת קרבן פסח הוא רק עד חצות, ולאחר מכן חשיב נותר, וזה כדעת ראב"ע, וכיון שסתם התנא כמותו נראה שכך הלכה.

גם מהגמ' בברכות נראה לכאן כראב"ע, שבמשנה (ב.) שנינו: "כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר, הקטר חלבים ואברים... וכל הנאכלים ליום אחד..." ע"כ, ושואלת הגמ' (ט.) למה לא הזכיר התנא גם אכילת קרבן פסח שהיא כל הלילה וחז"ל גזרו בה רק עד חצות, ועונה הגמ' שהתנא סבר כראב"ע שמדאו' זמן אכילת הפסח רק עד חצות. ומבואר שגם התנא בברכות סתם כראב"ע.

וכן נראה גם במסכת זבחים ששנינו במשנה (נז:): "הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות" ע"כ, ואומרת שם הגמ' (נז:): שדין זה הוא כדעת ראב"ע. ומכל זה היה נראה לכאן שהלכה כראב"ע כיון שסתם משנה כמותו.



### במגילה סתם התנא כר"ע

אלא שבמקום אחר (מגילה כ:) סתם התנא כר' עקיבא, וז"ל המשנה: "כל הלילה כשר לקצירת העומר, ולהקטר חלבים ואברים. זה הכלל: דבר שמצותו ביום - כשר כל היום. דבר שמצותו בלילה - כשר כל הלילה" ע"כ, ושואלת הגמ' (שם כא.) מה בא התנא לרבות במה שאמר 'דבר שמצותו בלילה' שכשר כל הלילה, ועונה הגמ' שבא לרבות אכילת פסח, וז"ל "דבר שמצותו

בלילה כשר כל הלילה, לאתויי מאי? - לאתויי אכילת פסחים, ודלא כרבי אלעזר בן עזריה. דתניא, ואכלו את הבשר בלילה הזה, אמר רבי אלעזר בן עזריה: נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות - אף כאן עד חצות ע"כ. ומבואר שיש גם סתם משנה כדעת ר"ע.<sup>1</sup>



### תלתא סתמי לא אלימי מחד סתמא

והיה מקום לומר (ולאחר מכן ראיתי שכך נקט הסמ"ג עשין סי' מ), שכיון שיש שלוש משניות שנשנו בסתם כדעת ראב"ע, ורק משנה אחת שנשנתה כר"ע, שהלכה כראב"ע שיותר משניות כמותו, אלא שמצינו בגמ' ביבמות (קא:) שרב נחמן סובר שחליצה צריכה להיות בפני שלושה, ומיאון לא צריך להיות בפני שלושה, ומעלה הגמ' אפשרות שרב נחמן חילק בין חליצה למיאון משום שלגבי חליצה מצינו שלוש פעמים 'סתם משנה' שצריכה להיות בפני שלושה, ואילו לגבי מיאון מצינו רק פעמיים 'סתם משנה', ודוחה הגמ' הבנה זו, וז"ל "מכדי הא סתמא והא סתמא, מה לי חד סתם, מה לי תרי סתם, מה לי תלתא" ע"כ. ומבואר שאין נפק"מ כאשר דעה אחת הופיעה בסתם משנה פעם אחת, ואילו דעה אחרת הופיעה בסתם משנה כמה פעמים. ועל כן נראה שגם בנידון דידן, אין לפסוק כראב"ע רק משום שיש שלוש משניות כמותו, לעומת ר"ע שיש כמותו רק משנה אחת. וכן כתבו כמה מהראשונים (ר"ן על הרי"ף פסחים כז:, רא"ש שם פ"י סי' לח, מאירי שם קכ:, ריטב"א קידושין נד:) שאין להוכיח על פי זה שהלכה כראב"ע.



### סתם משנה השנויה במקומה

וכתב האור זרוע (ח"ב סי' רלא) שיש להכריע כראב"ע, כיון שבגמרא בסנהדרין מבואר, שכאשר יש סתם משנה כנגד סתם משנה יש עדיפות לפסוק הלכה כמו המשנה המופיעה במקומה, וכמו כאן, שגם בפסחים וגם בקדשים נשנתה המשנה כראב"ע, ורק במגילה, שאין זה מקומו של דין זה, סתמה המשנה כר"ע, וז"ל האו"ז: "הואיל וקתני להו בהלכות קדשים, כגון בערבי פסחים גבי הלכות הפסח, ובפ' איזהו מקומן גבי קדשים - הווין עיקר, כדאמרינן בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לד): מאי אולמיה דהאי סתמא מהאי סתמא? איבעית אימא סתמא דרבים עדיף, ואיבעית אימא משום דקתני לה גבי הלכתא דדינא" ע"כ.



### סתם משנה השנויה יחד עם הלכות פסוקות

ולעומתו כתבו כמה מהראשונים (ר"ן שם, ריטב"א שם, ורא"ש שם, רי"ף גיאת הל' פסחים עמ' שיד) סברא להקל כהסתם משנה שכר"ע, משום שבמשנה במגילה דין זה שהפסח נאכל כל הלילה נאמר יחד עם הלכות פסוקות, וכמו דברי הגמ' (ב"ק קב.) שסבר רב יוסף להכריע כסתם משנה (ג). וכן מצינו בתוספתא (פ"ב הכ"ב) כר"ע, וז"ל: "החזרת והמצה והפסח, לילי יום טוב הראשון - חובה, ושאר ימים - רשות... מאימתי אוכלין? משתחשך, לא אוכלין משתחשך אוכלין כל הלילה, לא אוכלין כל הלילה לא יאכלם מעתה" ע"כ.

ולא כמחלוקת 'משום דקתני לה גבי הלכתא פסיקתא'. אמנם כל זה נכון רק לפי הפירוש שהביאו שם התוס' (ד"ה גבי): "דקתני לה בלשון הלכתא פסיקתא דלישנא דכל החוזר וכל המשנה משמע לפסוק הלכתא", אבל רש"י (ד"ה ואיבעית) פירש, וז"ל "הלכתא פסיקתא, דהא לא שייכא התם, ולא תני אלא משום פיסוק הלכה שפסקה התנא עם כל החוזר בו שלא נחלק אדם עליהן" ע"כ. והנה לפי פירוש רש"י שהלכה פסוקה פירוש שהתנא כותב הלכה שאינה באותו נושא רק משום שרוצה להסמיך אותה להלכה פסוקה, וכמו בגמ' בב"ק שכביכול לא הייתה סיבה לכתוב 'כל המשנה ידו על התחתונה' משום שאין זה מן העניין, הזכירה הגמ' דין בסמיכות לדין 'כל החוזר בו' כדי לומר שכמו שדין 'כל החוזר בו' אין בו חולק, כך גם בדין 'כל המשנה', אבל במשנה במגילה אין זה כך, שהמשנה מנתה את כל הדינים הללו משום שיש להם מכנה משותף שדינם כל הלילה, ואם כן אין להוכיח שכל הדינים שם הם הלכה פסוקה, וכן כתב הרא"ש (ברכות פ"א סי' ט).

ולענ"ד נראה לכאן שיש להעדיף את הפירוש שהביאו התוס', משום שלפירוש רש"י יש סתירה בין הכלל שנאמר בב"ק שהלכה כדין שהובא שלא במקומו, לבין הכלל שנאמר בסנהדרין (הובא לעיל) שהלכה כדין שהובא במקומו, אבל לפירוש התוס' הדברים מיושבים.



### כמה מהראשונים נקטו כר"ע

והמאירי (פסחים קכ:): הכריע כר"ע, משום הכלל הידוע (עירובין מו:): ש'הלכה כרבי עקיבא מחבירו'. וגם הריטב"א (הל' סדר ההגדה) ציין שהגאונים פסקו כר"ע משום סברא זו.

ובעיטור (הל' מצה ומרור קלה:): כתב להכריע כר"ע מסברא אחרת, שרבי אמר "אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה - לא יצא ידי חובתו", ומשמע שסבר שאין הלכה כראב"ע, כי אם היתה הלכה כמותו היה אומר רק 'לא יצא ידי חובתו' ולא היה צריך לומר שזה אליבא דראב"ע, ולכן נראה שסבר רבא הלכה כר"ע, וכן כתב להוכיח גם ההגהות מיימוניות (הל' חמץ ומצה פ"ח אות י').

וכן נקטו עוד כמה מהראשונים שהלכה כר"ע, כך כתוב בהלכות גדולות (סי' א הל' ברכות פ"א עמ' לד), וכן כתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ח הט"ו), וכן הסכים רבנו מנוח (הל' חמץ ומצה פ"ו), וכ"כ האורחות חיים (ח"א סי' ל), וכן משמע בדעת הרי"ף גיאת (הל' פסחים עמ' שיד). ויש שנקטו כך בדעת הרי"ף (פסחים כז:): ממה שהשמיט דין זה (כ"כ הפר"ח סי' תעז ס"א), וכן משמע בירושלמי (ברכות פ"א סוף ה"א) ממה שכינו את שיטת ר"ע כרבנן לעומת ראב"ע, וכן אפשר ללמוד מסתימת ראשונים נוספים<sup>ד,ה</sup>.



ד. וכן כתב בפשטות הפר"ח (סי' תעז ס"א) כראיה להרמב"ם והרי"ף שנקטו כר"ע.  
ה. ראה בסדר רב עמרם גאון (סדר פסח), ספר החינוך (סי' י), ובספר המנהגות (עמ' כח).

### נראה שאין הכרח מהגמ' בר"ה שהלכה כראב"ע

ובגמ' בר"ה (כ:) למדנו שאין מקדשים את החודש אלא אם כן בכל הלילה והיום לא נראה הירח הישן, משום שהערב הולך אחר היום, ולא ייתכן לקדש את היום לחודש הבא כאשר בלילה נראה הירח של החודש הקודם. ונחלקו ר' יוחנן וריש לקיש מאיפה למדה הגמ' שהלילה הולך אחר היום, לר"י לומדים מהפסוק "מערב עד ערב תשבתי שבתכם" הנאמר לגבי יו"כ שממנו מתבאר שהיום והלילה שלפניו הם חטיבה אחת. ור"ל לומד מהפסוק "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, עד יום האחד ועשרים לחודש בערב" הנאמר לגבי מצות אכילת מצה בפסח, שמהערב שלאחר יום האחד ועשרים אפשר לאכול כבר חמץ, משום שהלילה הולך אחר היום שלאחריו. ושואלת הגמ' מה הנפק"מ בין ר"י לר"ל, ועונה רבא, שהנפק"מ היא שלר"ל שלומד מאכילת מצה בפסח, יהיה ניתן לקדש את החודש ואע"פ שבתחילת הלילה קודם חצות נראה הירח הישן, וכמו שלגבי אכילת מצה החצי הראשון של הלילה [של ליל י"ד] חלוק מהימים שאחריו, כיון שבו יש חובה לאכול מצה ובשאר הימים אינה אלא רשות. כך פירש רש"י (ד"ה חצות לילה) את דברי הגמ'. ומשמע שלדעת רבא הלכה כראב"ע, ולכן סבר שאליבא דר"ל גם לענין קידוש החודש חלוק החצי הראשון של הלילה מהיום שלאחריו, וכן כתב הגרע"י (חזו"ע פסח ח"ב עמ' פא).

אמנם לענ"ד עדיין אין מכאן הכרח שרבא נקט כראב"ע, ואפשר לומר שסבר רבא שבזה גופא נחלקו ר"י ור"ל, שר' יוחנן סבר כר"ע, ולכן למד דווקא מיו"כ כיון שדווקא שם ראינו שהלילה נמשך אחר היום, ור"ל סבר כראב"ע, שזמן אכילת המצה עד חצות, וכיון שכך יוצא לשיטתו שיש מקום שבו ראינו שרק חציו השני של הלילה הולך אחר היום. ואם נאמר כך יוצא שרבא לא גילה מה דעתו במחלוקת ר"ע וראב"ע.

והנה פסקו רבים מהראשונים כראב"ע, ומהם ר"ח (פסחים קכ:), תוס' (מגילה כא. ד"ה לאתויי), האגודה (פ"י סי' צז), סמ"ג (עשין סי' מ), או"ז (שם), ראב"ן, אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה ובאחרונה), ראב"ה (ח"ב סי' תקכה) ומרדכי (פסחים סי' תריא). ויש ראשונים נוספים שהסתפקו בדין זה, ולבסוף כתבו להחמיר כראב"ע, כך נראה מדברי הריטב"א (קידושין נד: הל' סדר ההגדה שם), הרשב"א (ברכות ט, שו"ת ח"א סי' תמה) והרא"ש (פסחים פ"י סי' לח), וכן כתב היראים (סי' צ) לחוש לדעת ראב"ע.



### נראה שלדעת ר"ע יש איסור מדרבנן לאכול את הפסח אחר חצות

ונראה לכאן מפשט דברי הגמ' בברכות שגם לדעת ר"ע חכמים אסרו אכילת פסח אחר חצות, וכמו כל הקדשים הנאכלים ליום ולילה שגזרו בהם חכמים עד חצות. כך נראה משום שלאחר ששנינו במשנה (ב:): "כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר, הקטר חלבים ואברים... וכל הנאכלים ליום אחד...", שואלת הגמ' (ט) למה לא הזכיר התנא גם אכילת קרבן פסח שהיא כל הלילה וחז"ל גזרו בה רק עד חצות, ועונה הגמ' שהתנא סבר

(1). וראה פירוש אחר בר"ח (שם).

כראב"ע שמדאו' זמן אכילת הפסח רק עד חצות, וז"ל הגמ': "ואילו אכילת פסחים לא קתני. ורמינהי: קריאת שמע ערבית, והלל בלילי פסחים, ואכילת פסח - מצותן עד שיעלה עמוד השחר! אמר רב יוסף לא קשיא, הא - רבי אלעזר בן עזריה, הא - רבי עקיבא" ע"כ, ונראה שנוקטת הגמ' בפשטות שלמ"ד פסח נאכל עד עמוד השחר גזרו בו חכמים עד חצות, ונשארה רק השאלה מדוע המשנה לא מנתה גם את זה. ולאחר זאת ראיתי להגהות מיימוניות (הל' חמץ ומצה פ"ח אות י') שהביא מה שכתוב מפורש במכילתא (בא, פרשה ו'), שחכמים החולקים על ראב"ע סוברים שאכילת פסח עד חצות מדרבנן. ואכן, כך נקטו רבים מהראשונים שגם לר"ע הפסח נאכל רק עד חצות מדרבנן, כך כתבו הרשב"ם (פסחים קכ: ד"ה ר"א בן עזריה), הרמב"ם (שם), המאירי (שם) והאור זרוע (ח"ב סי' רלא). והרא"ש (שם פ"י סי' לח) כתב ש'אפשר' שכן סובר ר"ע.



### נראה לכא' שאליבא דר"ע אפשר לאכול את מצת המצוה אחר חצות וכל שכן אפיקומן

ונראה לכא' שאמנם כתבו הראשונים שגם לר"ע מדרבנן אסור לאכול קרבן פסח אחר חצות, אבל במצות מצה חכמים לא גזרו, דלא שייך בה טעם נותר. וכך משמע גם מדברי רבא (הובאו לעיל) שההיקש בין קרבן פסח למצה לענין זה הוא דווקא לשיטת ראב"ע. וכך כתב הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ו ה"א) וז"ל: "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר... ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה ומצותה כל הלילה" ע"כ, ומבואר שהרמב"ם שפסק כר"ע (כדלעיל) סבר שבמצה לא גזרו חכמים כמו בקרבן הפסח. וכן כתב גם האורחות חיים (ח"א סדר ליל פסח אות ל) וז"ל: "אכילת מצה כל הלילה ואף על פי שאכילת הפסח לא הוי אחר חצות משום הסח הדעת האוכל מצה אחר חצות יצא והר"י מקורביל ז"ל כתב שצריך לאכלה קודם חצות כראב"ע והמחמיר תבא עליו ברכה" ע"כ. וכך משמע מדברי המאירי (קכ: ד"ה מאחר). וכן נראה שסבר גם הרי"ף (הל' פסחים ע"ב שיד) שכתב שמצות אכילת מצה כל הלילה. ובאו"ז (הל' פסחים סי' רלא) הסתפק בדעת ר"ע האם חכמים גזרו גם במצה".

ונראה שכן גם סבר הר"ן (כו: בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) אליבא דר"ע, שכתב וז"ל: "... הילכך אזלינן לחומרא כר' אלעזר בן עזריה, ולפיכך צריך לזוהר ולאכול קודם חצות מצה של

(ז). אמנם היה מקום לומר שכוונתו שרק בדיעבד אם אכל מצה אחר חצות יצא, אבל מפתחת דבריו משמע שאפילו לכתחילה מצותה כל הלילה, וכך נראה גם ממה שלא השווה זאת לגמרי לקרבן פסח, שלגבי אכילת פסח כתב 'אכילת פסח לא הוי אחר חצות', בהנגדה ל'האוכל מצה אחר חצות יצא', וכיון שכל זה כתב בדעת ר"ע, ולדעת ר"ע אכילת פסח קודם חצות זה רק הרחקה מדרבנן, יש לומר דלגבי מצה מותר אף לכתחילה וכתחילת דבריו.

(ח). ואמר לי הר"י שיש שוב גר' ש'נראה לכא' שיש סברא להחמיר, משום שהגמ' השוותה בין קרבן פסח לאפיקומן לעניין אכילה לאחריו, ואע"פ שגם בקרבן פסח עצמו זהו רק חיוב דרבנן, ולכא' היה נראה להשוות גם לעניין אכילה עד חצות. והשיב על דבריו הרב דביר טל שליט"א, שיש הבדל גדול בין שני הנידונים, שהצורך להישאר עם טעם הפסח הוא חלק מהגדרת המצוה, שיישאר טעם המצוה בפה, וכאשר עושים זכר למצוה, צריך שיישאר גם כן טעם, כמו שמהמצוה עצמה היה נשאר טעם. לעומת זאת, אכילה עד חצות זה רק גזרה של חכמים, הרחקה שלא יאכל אחר עלות השחר, ובאפיקומן אין את החשש הזה, כיון שאין כלל חיוב לאכול מהתורה, ולכן בו אין צורך לאכול לפני חצות. ונראה שזו הייתה סברת הראשונים שנקטו כר"ע שכתבו שזמן אכילת מצה כל הלילה.

אפיקומן, ואפילו בקריאת ההלל החמירו בתוס' לקרותו קודם חצות, ויש מקילין ואומרים דסתמא דסתים כר"ע אלים טפי מדקתני ליה התם גבי הלכתא פסיקתא, ועוד דקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו, והיינו דאמר רבא לר"א בן עזריה ולא אמר לה סתמא ואין ראוי להקל בכך" ע"כ, ומשמע שדווקא מפני ש'אזלינן לחומרא כראב"ע' צריך לאכול קודם חצות, ושה'יש מקילין' סוברים שמותר אף לאחר חצות". וכן נראה מדברי הרשב"ץ (מאמר חמץ אות קלב) שכתב שצריך לאכול כזית של אפיקומן קודם חצות משום דקיי"ל כראב"ע, ומשמע שלדעת ר"ע יכול לאכול גם אחר חצות.

אמנם המהר"ש מנוישטט (מנהגים סי' כט) כתב' שגם לדעת ר"ע אפילו אכילת אפיקומן צריכה להיות קודם חצות, וכן משמע בדברי הריטב"א (הגדה של פסח, מוה"ק עמ' מא).<sup>ט</sup> אולם נראה שרוב הראשונים אינם סוברים כן, ועוד שבכמה מהראשונים מבואר בדעת ר"ע שכל מצות מצה יכולה להתקיים אחר חצות.

### סיכום שיטות הראשונים

ולסיכום, התבאר שנחלקו ר"ע וראב"ע עד מתי זמן אכילת קרבן פסח מדאו', שלראב"ע עד חצות ולר"ע עד עמוד השחר, ונחלקו הראשונים להלכה, שלדעת בעל הלכות גדולות, העיטור, הרמב"ם, הרי"ף, גיאת, ועוד ראשונים ויש אומרים גם ברי"ף, הלכה כר"ע. ולעומתם ר"ח, התוס', הרא"ש, הרשב"א, הריטב"א ועוד ראשונים, נקטו כראב"ע. ונראה בסברא שיש עדיפות להכריע כר"ע, גם משום שהכלל הפשוט הוא 'הלכה כר"ע מחבריו',<sup>י</sup> וגם שבה"ג שהוא אחד מהגאונים פסק כך, וכ"כ הריטב"א בשם הגאונים. ועוד, שכך נקטו הרמב"ם והרי"ף שהם שניים מעמודי ההוראה. ועוד, שכך משמע בירושלמי. ועוד, שכמה מהראשונים שנקטו כראב"ע הסתפקו בדבר ופסקו כמותו רק מחמת הספק.

והתבאר שלדעת רוב ככל הראשונים גם לדעת ר"ע חכמים גזרו שלא לאכול קרבן פסח אחר חצות. אלא שנראה מדברי הראשונים שלא העתיקו גזירה זו גם למצות אכילת מצה. והתבאר שבאכילת מצה באחרונה יש להקל טפי משום שלכו"ע אינה חובה מדאו'.

ט. ולכאו' קשה מאוד לומר בדבריו שכל הנפק"מ בין מסקנתו ל'יש מקילין' זה רק האם יצא בדיעבד אחר חצות.

י. וז"ל: "וצריך לאכול אפיקומן קודם חצי הלילה מאחר דהוי זכר לפסח ופסח אינו נאכל אלא עד חצות, ואף על פי דפליג ר' עקיבא אר' אלעזר בן עזריה וקי"ל כוותיה דאוכל עד שיעלה עמוד השחר, היינו בדיעבד אבל לכתחילה לא", ע"כ.

יא. וכן משמע ממה שכתב הר"ש מפלייש בפירושו לפיוט אלקי הרוחות (הו"ד באו"ז פסחים סי' רנו), וז"ל "ואפילו תהא זמנה כל הלילה יש להחמיר בה כמו בק"ש מאחר דמצה דאורייתא" ע"כ.

יב. ואע"פ שלכאו' יש להתחשב גם בכלל של 'הלכה כסתם משנה' שנידון לעיל, נראה לכאו' לומר שכיון שיש סתם משנה כנגד סתם משנה, יש עדיפות לנקוט ככלל 'הלכה כר"ע מחבריו'.

### מפסיקת השו"ע בלשון 'ויהא זהיר' משמע שאין זו חובה

ובשו"ע (שם ס"א) כתב בדין אכילת אפיקומן: "ויהא זהיר לאכול קודם חצות", ונראה שאפשר להבין בפשטות שזו זהירות בלבד ואין זו חובה גמורה. וכך גם נראה יותר בסברא, כיון שדעת הרמב"ם שמותר לאכול אף לאחר חצות, ויש מי שכתב כן בדעת הרי"ף, ועל כל פנים לא ראינו מי שכתב אחרת בדעתו, וגם הרא"ש כתב להחמיר רק מפני הספק, ולכאור' קשה לומר שהשו"ע שבק דברי הרמב"ם והרי"ף ונקט כהרא"ש. ועוד, שכל הנידון הוא במצוה מדרבנן שיש יותר מקום להקל. ומשמע שכן הבין גם הפר"ח (שם) בדעת השו"ע.



### ראיית המנחת אשר בדעת המשנ"ב שאין לדחות שמחת יו"ט מפני אכילת

#### אפיקומן קודם חצות

והנה כתב המשנ"ב (סי' תעז סוס"ק ו) וז"ל: "ואם החשיך לו קודם אמירת הגדה עד סמוך לחצות יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל וגם יברך על המרור תיכף קודם חצות ואח"כ יאמר הגדה ואח"כ יסעוד סעודתו" ע"כ. וכתב על דין זה הרה"ג ר' אשר וייס שליט"א (הגדת מנחת אשר עמ' שכא) שלכאור' ממה שלא הצריכו במציאות כזו לדלג על חלקי ההגדה שאינם חובה ולקצר בסעודתו ביותר כדי להספיק לאכול אפיקומן לפני חצות, משמע שאין חיוב לקצר בהגדה או בשמחת יו"ט על מנת לאכול אפיקומן קודם חצות, כיון שאינו אלא זהירות בעלמא. ולענ"ד נראים דבריו.



#### אחרית דבר

ולאחר כל זה נראה לענ"ד שכיון שמדאור' לכו"ע החובה לאכול מצה באחרונה היא אינה מדאור', ובנוסף, נחלקו הראשונים האם הלכה כר"ע או כראב"ע, וכפי שכתבתי לעיל הדעת נוטה כדברי הרמב"ם וסיעתו שהלכה כר"ע, גם משום הכלל הידוע ש'הלכה כר"ע מחבריו', וגם משום שבה"ג שהוא אחד מהגאונים נקט כמותו, וכן גם כתב הריטב"א בשם הגאונים, ועוד שנראה שכך דעת השו"ע. והתבאר עוד שהבינו רוב הראשונים בדעת ר"ע שבמצה לא גזרו חכמים לאכלה קודם חצות, ואם כן הוי ספק דרבנן.

ואמנם גם בספק דרבנן נוטים להחמיר כאשר ניתן להחמיר בקל, אבל אם יודע שחומרא זו תפגע בשמחת החג, ובמצות והגדת לבנך נראה שניתן להקל, ובמיוחד כאשר אין זה ספק שקול, וכפי שהתבאר. ומצינו בכמה מהפוסקים שהקלו בכך, שכך העלה הישועות יעקב (סי' תעז סק"א), וכן היקל בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' מח), וכ"כ הרב יצחק ברדא (יצחק ירנן ח"ז סי' מא). והביא במקראי קודש (להר"מ הררי עמ' תקט) בשם הגר"מ אליהו זצ"ל שאין זה לעיכובא. וכן דעת הדברי יציב מקלויזנבורג (הליכות חיים עמ' קעו) שאין זה אלא חומרא". ומצאתי לאור שמח (הל' חו"מ פ"ו

(ג). אמנם הוא עצמו כן היה מקפיד לאכול אפיקומן קודם חצות, אבל לשאר המסובים הורה להאריך בסעודת יו"ט ולאכול אפיקומן אחר חצות (ראה הליכות חיים שם, וכן העיד הר"א וייס שליט"א בהגדת מנחת אשר עמ' שכא).

ה"א) ולמשכנות יעקב (שו"ת סי' קלט) שהאריכו להוכיח שמעיקר הדין מצות מצה כל הלילה וכתבו למי שהתאחר ולא אכל קודם חצות שיכול לברך על אכילתו לאחר חצות. אמנם הם לא כתבו להדיא שמותר להתאחר, אך משמע שלכך דעתם נוטה. וכן היה מנהג צדיקים רבים להקל בכך".



יד). ובפסקי תשובות (סי' תעז הע' 2) הביא שכך נהגו החת"ס והנצי"ב, והעיד כך גם על זקנו. וכן משמע שיש לנהוג מדברי רמ"מ מרימינוב (מנחם ציון, הגדה של פסח, לילה שני, יחץ). וכן היה המנהג בחצרות סקווירא ובאבוב, וכן נהג המהרי"ץ דושינסקי (כך הובא בנטעי גבריאלי עמ' תקט). וכן היה מנהגו של ר' משה לייב מסאסוב זי"ע (שם ושארית לנפש חיה סי' א).

ובדרך הדרש: מסופר שפעם דרש האדמו"ר מסאטמר על מה שכתוב 'כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים', ומבואר בגמ' (ברכות ג: ד.) הטעם שנאמר 'כחצות', ואפשר לומר שהטעם הפנימי לכך ש'חצות' נעשה אחר שכל הצדיקים מסיימים לאכול ה'כזית מצה', ועל כן אמר משה רבנו שמכת בכורות יהיה 'כחצות הלילה' כיון שאצטגניני פרעה לא יודעים מסוד זה (מאמרי חיוזק לרצ"מ זילברברג שליט"א, גיליון רסא התשפ"א עמ' נה).

הרב משה חיים סויסא

ליקווד

## ביאור בדרך מחודשת על המשנה הראשונה במסכת ברכות, ובעניין תנאי האבנ"ז באכילת אפיקומן\*

הלכות המשנה ע"פ מסקנות הגמ' - פרש"י

מסכת ברכות פ"א מ"א

מצוות קריאת שמע

זמני ק"ש של ערב, ושל מצוות הנוהגות בלילה

מאימתי קורין את "שמע" בערבין? (ה"א)

משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן {ה"א, ה"ב}

\*\*ק"ש &lt;ערב&gt; פרשת שמע &lt;זמן: 'זמן שכיבה' | 'ובשכבך':

{הלכה א} תחילת 'זמן שכיבה':

- ר' אליעזר בברייא ג': משעה שקידש היום בערבי שבתות, דהיינו תחילת בין השמשות דר' יהודה<sup>ה</sup>, שהוא חצי מיל לפני צאת הכוכבים<sup>ה</sup>, וד' וחצי מילין אחר תחילת השקיעה.

\* בעזרת החונן לאדם דעת, הנה לפניכם עריכת משנה אחת לפי שיטה ייחודית ללימוד משניות של הרב חיים מענדל קסין שליט"א. השיטה הזו מבוססת על פי ספרי הרמח"ל בספר ההגיון, פתיחה לדרך השם, ועוד. כל הלכה שבמשנה מנותחת לדין וטעם, על פי מסקנות הגמ' בש"ס, ומסודרת בתור פרט תחת הקטגוריה של המצווה שלה.

הבהירות והשליטה בלימוד מתגברים ביותר כשלומדים באופן שיטתי זה של ניתוח וסינתזה, וזה גם מסייע הרבה לשינון הסוגיות.

המשנה והלכותיה שלפניכם נערכו בעיקר על פי שיטת רש"י.

בסוף המשנה, יש נספח הלכה למעשה לפי שיטות הרבה ראשונים ואחרונים על סוף זמן אכילת קרבן פסח, מצת מצווה, מצת אפיקומן, ואמירת הלל עם ברכה. ובעיקר יש הערות חדשות גם ישנות על תנאי המפורסם של האבני נזר.

\*\* מקראה:

המצווה:

{ההלכה:} הדין | הטעם (מקורות והערות בציונים)

(א). דברים נ, ז רש"י ב. ד"ה עד סוף האשמורה, רש"י ד. ד"ה חכמים כמאן סבירא לה, רש"י ט. ד"ה משום דאיכא דגנו.

(ב). גמ' ב:.

(ג). רש"י ב: ד"ה משעה שקדש היום בע"ש.

- ר' מאיר בברייטאג: משעה שהכהנים טובלים, דהיינו קצת לפני בין השמשות דר' יוסי, שהוא כהרף עין לפני צה"כ, בסוף ה' מילין אחר השקיעה.
- ר' אליעזר וחכמים במשנה, או סתם משנה לפי חכמים' - חכמים בברייטא ב - ר' יהושע בברייטא ג: משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, דהיינו צאת הכוכבים", בסוף ה' מילין אחר השקיעה" (אחר הערב שמש, עיין ה"ב).
- ברייתא א - ר' חנינא בברייטא ג: משהעני נכנס לאכול פיתו במלח בימות החול, והוא מאוחר מזמן שהכהנים אוכלים בתרומתן' (צה"כ).
- ר' מאיר בברייטא ב - ר' אחאי ואמרי לה ר' אחא בברייטא ג' (לפי פירוש ב' רש"י ד"ה נכנסים): משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בע"ש, והוא מאוחר מזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח בימות החול".
- ר' אחאי ואמרי לה ר' אחא בברייטא ג' (לפי פירוש א' רש"י ד"ה נכנסים): משעה שרוב בני אדם נכנסים לאכול בימות החול, והוא המאוחר שבכולם".

### טומאה > שלבי הטהרה:

{הלכה ב} שלב וזמן שמותר לאכול בקדשים:

- אחר הטבילה" (טבול יום): מותר במעשר שני | "לא יאכל מן הקדשים (גם קדשים הקלים ביותר, דהיינו מעשר שני") כי אם רחץ בשרו במים"ו.
- אחר הערב שמש", דהיינו צאת הכוכבים, בסוף ה' מילין אחר השקיעה: כהנים מותרים בתרומה" - ואפילו לפני הבאת הקרבן" למחוסר כיפורים (מי שמחויב להביא קרבן - כגון זב,

ד). מאירי ב: ד"ה ונמצא [לא מסתברא שר"א סובר בביה"ש כר' יוסי, דאז היינו כמעט אותו הזמן של ר' יהושע, וכמו שהגמ' שואלת בהמשך ר' חנינא היינו ר' אליעזר]. ועיין רש"י ב: ד"ה והלא כהנים... ומקמי הכי מבעוד יום הוא ולא זמן שכיבה הוא.

ה). רש"י ב: ד"ה בין השמשות (כמו שפירש ר' נחמיה את ר' יהודה בשבת לד: - ע"פ ת' השני של היפה עיניים).

ו). רש"י ד"ה בין השמשות.

ז). גמ' ג. ועיין ברי"ף א: שמוכח שמימרא זו היא גם לפי חכמים.

ח). גמ' ב. ומלתא אגב אורחיה קמ"ל כהנים אימת קא אכלי בתרומה משעת צה"כ.

ט). רש"י כת"י ב. ד"ה ומאי וטהר טהר יומא.

י). הגם שפרש"י ד"ה משהעני, לפי שאין לו נר להדליק בסעודתו [ובכת"י ב. ד"ה ומאי וטהר טהר יומא פרש"י שפנה היום לגמרי], בדבש תמר מתוך שזה היה לפי הה"א, אך אחרי שהגמ' תירצה שהעני אוכל בשעת צה"כ יש לומר טעם אחר על איחור סעודתו, והוא שהעני בא עם שכרו בסוף היום ואז אשתו יוצאת לקנות המאכלים ומכינה אותם.

יא). רש"י ד"ה נכנסים - אך הוא מוקדם לסעודת רוב בני אדם בימות החול, שבערבי שבתות הכל מוכן (רש"י ד"ה בערבי שבתות).

יב). עפ"י גרסת המהרש"ל על רש"י ד"ה והי מינייהו מאוחר, שמוחק 'לכולם'. גם עיין ההערה דלעיל.

יג). אחר טבילה שניה למצורע, נגעים פי"ד מ"ג.

יד). יבמות עד:.

טו). ויקרא כב, ה.



מַעֲשֵׂה שְׂבָאוּ בְּנֵי מִבֵּית הַמִּשְׁתָּה; אָמְרוּ לוֹ: "לֹא קָרִינוּ אֶת "שְׁמַע".

אָמַר לָהֶם: "אִם לֹא עָלָה עֲמוּד הַשֶּׁחַר – חִיבִין אַתֶּם לְקָרוֹת" {ה'ג}.

ק"ש <ערב> <פרשת שמע> זמן: 'זמן שכיבה', התנאים חולקים אם זה זמן התחלת שכיבה (כשבני אדם עוסקים ללכת לישון), או זה כל זמן שכיבה (שבני אדם ישנים) | "ובשכבך"י

{הלכה ג} סוף 'זמן שכיבה':

- **ברייא א:** עד שעה שהעני עומד ליפטר מתוך סעודתו"י | "ובשכבך": תחילת זמן התחלת שכיבה"י.
- **ר' אליעזר:** עד סוף האשמורה הראשונה, דהיינו עד סוף ד' שעות, שליש הלילה | "ובשכבך": כל זמן התחלת שכיבה"א.
- **חכמים:**

- **לכתחילה:** "עד חצות"י | גזירה שמא ישכח ק"ש שהוא עיקר קבלת עומ"ש"י.
- **בדיעבד, בפושע:** אינו יוצא ידי חובת קר"ש"י, אך מותר לקרותה"י כאדם הקורא בתורה"י עד עמוה"ש | מכיון שעבר על הגזירה.

כו). שורש מחלוקתם הוא שיש שתי משמעויות ל"ובשכבך": או זמן התחלת שכיבה, דהיינו הזמן שדרך בני אדם להתעסק לילך ולשכב [לשנות ממצב עמידה למצב שכיבה], או כל זמן שכיבה, דהיינו הזמן שבני אדם שוככים [נמצאים במצב שכיבה]. עיין רש"י ג. ד"ה לאו ר' אליעזר היא, ד. ד"ה לימרו כר' אליעזר, ד: ד"ה ואי כר"ג, ט. ד"ה רבנן פליגי עילוין. כז). בדברים ו, ז רש"י ב. ד"ה עד סוף האשמורה, רש"י ד. ד"ה חכמים כמאן סבירא להו, רש"י ט. ד"ה משום דאיכא דגנו כח). גמ' ב:

כט). רש"י שם ד"ה סיפא ודאי פליגא אמתנ'

ל). גמ' ג.

לא). רש"י שם ד"ה לאו ר' אליעזר היא

לב). גמ' ט.

לג). רש"י ב. ד"ה כדי להרחיק אדם מן העבירה, צל"ח שם בא"ד ובגוף הפלוגתא

לד). רש"י ט. ד"ה או דלמא כוונתן סבירא להו, ומיהו היכא דאתניס ולא קרא... [משמע דווקא באתניס יש חיובא אבל לא בפושע, כשיטת תר"], (לפי שב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה, ועכ"פ עקירא דממילא בשב ואל תעשה, עיין רש"י יבמות צ. ד"ה שב ואל תעשה), וכמו שמצינו לק' ה"ו לעניין אכילת קדשים. וכ"כ הראש יוסף בדף ט: ד"ה חכמים פליגי עליך].

לה). רש"י ט. ד"ה כוותי. [ולעניין הברכות, איני יודע אם גזרו כעין שחרית, ואז יהיה תלוי בב' לשונות של רב חסדא אמר רב עוקבא דף י:].

לו). עיין לקמן משנה ב הלכה ד, שאם קורא קר"ש של שחרית אחר הזמן ומכוין לצאת ידי חובה, עובר בבל תוסיף, כמסקנת רבא בר"ה כח: (וכך כתב בספר תשובות והנהגות חלק ב סי' מח). ולכן נראה שבני ר"ג לא רצו לקרותה קודם ששאלו לאביהם אם צריכים לקרוא לשם חובה או כאדם הקורא בתורה. גם נראה שהם לא רצו לעשות תנאי לכתחילה על חיוב דאורייתא (וכמשמעות המשנה ברורה סי' ס"ק לא, ודלא כרעק"א שם. ואין לדמות למ"ב סי' ס"ק ח דשם עושים תנאי בדלית ברירה כדי שלא יעבור על בל תוסיף, כבס"ק ה שם). ולפי מה שכתבנו לעיל שגזירת חכמים עוקרת את החיוב ממילא, אפשר שגם בקר"ש של ערבית על בל תוסיף אם מכוין לצאת ידי חיוב קר"ש אחר זמן חצות.

- בדיעבד, אם היה אנוס<sup>לז</sup>: עד עמוד השחר, דהיינו ה' מילין קודם נץ החמה<sup>לח</sup> | "ובשכבך": כל זמן שכיבה, דהיינו כל הלילה, כמו ר' גמליאל<sup>לט</sup> (ע"פ מעשה שבאו בניו מבית המשתה וכו').
- ר' גמליאל: עד עמוד השחר, גם לכתחילה | "ובשכבך": כל זמן שכיבה, דהיינו כל הלילה, ולר"ג אין גזירה<sup>מא</sup>.
- רשב"י או רשב"י משום ר"ע<sup>מב</sup> (ריב"ל: כדאי לסמוך על רשב"י בשעת הדחק<sup>מג</sup>): עד נה"ח<sup>מד</sup> (ובלבד שלא יאמר השכיבנו)<sup>מה</sup> | "ובשכבך": כל זמן שכיבה, ויש בנ"א שישינים עד נה"ח<sup>מז</sup>.

עבודת המלאכים > שירה > לילה > משמרות (כיתות):

{הלכה ד} מספרן וזמנן:

- ר' אליעזר: שלש של ד' שעות<sup>מו</sup> | "ה' ממרום 'ישאג', וממעון קדשו יתן קולו, 'שאוג' 'ישאג' על נוהר<sup>מז</sup>".

וסימנן בארעא:

- סוף ראשונה, שליש הלילה, דהיינו סוף ד' שעות: בזמן שהחמור נוער.
- אמצע שנייה, וי"א סופה: כלבים צועקים.
- תחילת שלישית, וי"א סופה: תינוק יונק משדי אמו, ואשה מספרת עם בעלה.
- ר' נתן: שלש של ד' שעות<sup>מז</sup> | "...ראש האשמורת התיכונה<sup>מח</sup>": אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה.

לז). רש"י ט. ד"ה או דלמא כוותך סבירא להו

לח). רש"י ב: ד"ה ומקדמי

לט). גמ' ד: רש"י ג. ד"ה לאו ר' אליעזר היא

מ). בהמשך המשנה: ולא זו בלבד, אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצוותן עד שיעלה עמוד השחר.

מא). רש"י שם, רש"י ד: ד"ה ואי כר"ג סבירא להו

מב). גמ' ח:

מג). גמ' ט. רש"י ד"ה בשעת הדחק [פ' אם היה אנוס ולא קרא ק"ש קודם חצות, יכול לקרוא עד עמוה"ש כחכמים, ובשעת הדחק עד נץ החמה].

מד). ולא הולכים בק"ש של ערב אחר זמן קימה של בני מלכים בסוף ג' שעות [ולרש"י ג: ד"ה ור' נתן, היינו התחלת שעה שלישית] מכיון שהם מיעוטא דמיעוטא (רשב"א ח: ד"ה איכא) [אך עיין בתורת חיים (תשובות הגרי"ח ז' זוננפלד, סי' כג) לגבי סוף זמן ק"ש של בוקר שבמקומות שירדה חולשה לעולם אפשר שנחשב זמן קימה גם לאחר ג' שעות. וכ"כ המשכנות יעקב (או"ח סי' עט). ולפ"ז אולי גם לעניין סוף זמן ק"ש של לילה אפשר לומר שנתאחר, לפי שהרבה אנשים ישינים אחר נץ החמה, ובפרט בימי הקיץ. וצ"ע].

מה). גמ' ט. רש"י שם (והכוונה של סמוך לעמוד השחר הוא מעט אחר עמוה"ש - עפ"י שלמה משנתנינו המובא שם בביאורי רש"י של גמ' מתיבתא)

מו). רש"י שם ד"ה משום דאיכא דגנו [פ' אם היה אנוס ולא קרא קר"ש קודם חצות, קורא עד עמוה"ש ובשעת הדחק עד נה"ח]

מז). גמ' ג.

מח). ירמיה כה, ל

○ רבי: ארבע של ג' שעות"א | "קדמו עיני אשמורות"ב: מחצות עד הבוקר יש שתי אשמורות, וכנגדן שנים לפני חצות.



ולא זו בלבד, {ה"ג}

אלא כל מה שאמרו חכמים: "עד חצות" מצותן עד שיעלה עמוד השחר; {ה"ג, ה"ו}

הקטר חלבים ואברים - מצותן עד שיעלה עמוד השחר {ה"ה};

וכל הנאכלין ליום אחד - מצותן עד שיעלה עמוד השחר {ה"ו, ה"ז}.

אם כן, למה אמרו חכמים: "עד חצות"? כדי להרחיק את האדם מן העבירה {ה"ג, ה"ו}.

סתם מצוות הנהגות בלילה"זמן: כגון:

כל הקרבנות נזרק דמן ביום הקטר חלבים ואימורים:

קרבן עולה נזרק דמו ביום הקטר איברים:

{הלכה ה} סוף זמן {והן למטה מן המזבח"י}:

• ר' גמליאל בדעת חכמים"י: לכתחילה כל הלילה עד עמוד השחר |

○ חלבים: "ולא ילין לבקר זבח חג הפסח"י, ומכאן אתה למד לכל הקטר חלבים ואימורים"י.

○ איברים: "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר"י.

מט). גמ' ג:

ג). שופטים ז, יט

נא). שם

נב). תהילים קיט, קמח

נג). רש"י ב. ד"ה כדי להרחיק אדם מן העבירה - ולא נקט לנו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה. [ולכן משנתינו לא מביאה ראייה מקצירת העומר שכשירה כל הלילה (מגילה כו, פ"ב מ"ו), ששם אין לומדים מהפסוקים רק שמצוותה בתחילת הלילה (עיי' רע"ב שם בסוף המשנה) אבל שכשירה כל הלילה לומדים גופא מהפסוקים של חלבים ואיברים כאן, ואולי זה תירוץ נכון לקושיית הש"א והגר"א באמרי נועם]

נד). רש"י שם ד"ה מצוותן, אבל בראש מזבח אין לינה פוסלת גם אם אינם עדיין על המערכה כדאיתא בפסחים פו. וה"ה שגם על הכבש אין לינה פוסלת, כמבואר בזבחים, ואפשר שה"ה על הסוכב והיסוד (ראש יוסף ברכות ב. על רש"י ד"ה ומה שכתב).

נה). למסקנת הגמ' דף ט. [הכי קאמר ר' גמליאל לבניו וכו'] ר' גמליאל עצמו ממשיך את המימרא הזאת במשנה.

נו). שמות לד, כה.

נז). [מכיון שכבר למדנו פסח עצמו מ"ולא ילין חלב חגי עד בקר" (שמות כג, יח), תנהו עניין לכל הקטר חלבים ואימורים].

נח). רש"י שם עפ"י גרסת כתי"י מחומש שי למורא עם כתר תורה. [והגרסה שלנו "חלבים ואיברים" משובשת היא, כי איך ללמוד איברים של עולה מזבח חג הפסח].

נט). ויקרא ו, ב כמובא במגילה כא.

ולא גזרו על אלו עד חצות<sup>ט</sup> מפני שחכמים לא עושים הרחקה על לאו, רק על איסור כרת.<sup>סא</sup>

קרבנות הנאכלים ליום אחד (ולילה שלאחריו) <אכילה> זמן:

כגון<sup>סב</sup>: חטאת - אשם - כבשי עצרת - מנחות - תודה

{הלכה ו} סוף זמן אכילה:

• ר' גמליאל בדעת חכמים:

○ מדאורייתא: עד עמוד השחר<sup>סג</sup> | "ובשר זבח תודת שלמיו לא יניח ממנו עד בקר<sup>סד</sup>".

○ מדרבנן, אפילו במצב של בדיעבד<sup>סה</sup>: "עד חצות" הלילה שלאחריו<sup>סו</sup> | כדי להרחיק את האדם מן העבירה, גזירה שמא יבא לאכלן לאחר עמוד השחר, לאחר שנעשו נותר, ויתחייב כרת.<sup>סז</sup>

קרבן פסח (הנאכל בלילה) <אכילה> זמן:

{הלכה ז} סוף זמן<sup>סח</sup>:

• ר"ג בדעת חכמים, ראב"ע, ר"א: עד חצות<sup>סז</sup> |

ס. רש"י ב. ד"ה כדי להרחיק אדם מן העבירה - והקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים "עד חצות" כלל [וה"ה לגבי איברים, וכ"ה בשאגת אריה סי' ד וברע"ב, ודלא כהבית הלוי ח"א סי' לה, סע' ו]. עיין צל"ח שם ד"ה ומשטחיות לשון משנתינו, מדתנן מצוותן עד שיעלה עמוה"ש אחר כל מימרא, משמע כרש"י שאין דינם שוה (וכן הביא התפא"י בשם הרמ"ז) [גם לפ"ז דין איברים שוה לדין חלבים כיון שהם במימרא אחת, וכן משמע עוד מרש"י ד"ה א"כ למה אמרו חכמים, שלא הביא שהקטר איברים הוא עד חצות (דיוקן של משמר הלוי ברכות סי' ב), ועוד עיין הערה הבאה].

סא. רש"י שם, רש"י יבמות קיט. ד"ה מה לי איסור לאו. [וזה הטעם שייך ג"כ לאיברים].

סב. רש"י שם ד"ה וכל הנאכלים ליום אחד.

סג. משנה שם.

סד. ויקרא ז, טו - רש"י ד"ה עד שיעלה עמוד השחר, וכולם מתודה ילמדו (תורת כהנים צו, פרק יב אות ד ואות ז).

סה. רש"י שם ד"ה כדי להרחיק אדם מן העבירה, ואסרום באכילה קודם זמנו (ע"פ דיוק חודש האביב לר' אליעזר פאפו פה), וכן פסק הרמב"ם (מעשה קרבנות, פ"ה ה"ח), ועיין לקמן לגבי קרבן פסח (הלכה ז) דהכי משמע מהרשב"ם שם ושגם הרמב"ם פסק כן שם. [ועיין לעיל הלכה ג שהוא הדין לגבי קר"ש של ערבית אחר חצות. ועיין שם שלכאורה אם מכווין לצאת ידי חובה אחר זמן גזירת חכמים עובר על בל תוסיף, וה"ה כאן].

סו. משנה ברכות ב,, זבחים נד:, נה.

סז. רש"י ב. ד"ה כדי להרחיק אדם מן העבירה.

סח. ראה נספח לעניין ההלכה למעשה בדין זה.

סט. גמ' ט. ואילו אכילת פסחים לא קתני - עיין תוס' פסחים פט. ד"ה דאילו פסח, שהגמ' דייקה שמשנתינו כראב"ע עד חצות, מכיון שר"ג לא הביא [עם ק"ש וקדשים] שגם הפסח נאכל עד עמוה"ש מדאורייתא ועד חצות מדרבנן כר"ע, ולאפוקי ממשנה דאיזהו מקומן (זבחים נו:). ועיין בתוס' הרא"ש פה ד"ה ואילו, ובפנ"י ד"ה הקטר שלא רק שר"ג לא שנה את פסח, אבל כל לשונו מדויק למעט אותו: 'כל מה שאמרו חכמים "עד חצות", וכל הנאכלין ליום אחד' מצוותן עד שיעלה עמוה"ש. ואילו לשון המשנה בזבחים הוא: הפסח אינו נאכל 'אלא בלילה' - ולא ביום, [וגם לא נאמר 'ללילה אחד' שהיה משמעותו כל הלילה], ואינו נאכל 'אלא עד חצות', ומורה שגם מדאורייתא הזמן עבר.

- ראב"ע יליף "ואכלו את הבשר בלילה הזה" מ"ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה"<sup>א</sup>, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות.
- ר"א יליף מ"שם תזבח את הפסח בערב (שחיטה: אחר חצות היום) כבא השמש (אכילה: מזמן ביאת השמש, דהיינו צאת הכוכבים בסוף ה' מילין<sup>ב</sup> - עד חצות<sup>ג</sup>) מועד צאתך ממצרים" (זמן שריפה: משהגיע עמוד השחר ונעשה נותר<sup>ד</sup>).

• ר' עקיבא, ר' יהושע:

- מדאורייתא: עד עמוד השחר |
  - ר"ע יליף מ"בחפזון" עד שעת חפזון דישראל.
  - ר' יהושע יליף מ"שם תזבח את הפסח בערב (שחיטה: אחר חצות היום) כבא השמש (אכילה: מזמן ביאת השמש, דהיינו מצה"כ בסוף ה' מילין<sup>ב</sup> - עד) מועד צאתך ממצרים" (סוף אכילה: עד עמוד השחר<sup>ג</sup>, ואז נעשה נותר ומתחיל זמן שריפה<sup>ד</sup>).
- מדרבנן, אפילו במצב של בדיעבד<sup>ה</sup>: עד חצות<sup>ו</sup> | גזירה שמא יבא לאכלו לאחר שנעשה נותר, ויתחייב כרת.<sup>ז</sup>



## נספח

ולהלכה, לעניין סוף זמן אכילת קרבן פסח, יש סתם משניות כראב"ע שזמנה עד חצות (ברכות ב. ט. [אך מסתיימת הגמ' בדף ט. יותר נראה שהם דברי ר"ג בדעת חכמים, ולא סתם משנה, וצ"ע], פסחים כז. זבחים נו:), וסתם משנה כר"ע שזמנה עד עמוד השחר<sup>ג</sup> (מגילה כ:), ועיין בבה"ל (סי' תעז ד"ה ויהא זהיר) שמביא כל שיטות הראשונים הפוסקים לכאן ולכאן. והש"ע פוסק כשיטת הרא"ש, כמובא לקמן לעניין מצת אפיקומן.

(ע). שמות יב, ח.

(א). שמות יב, יב.

(ב). רש"י כת"י ב. ד"ה ביאת שמשו וד"ה ומאי וטהר טהר יומא.

(ג). רש"י ט. ד"ה עד מתי אתה אוכל.

(ד). דברים טז, ו.

(ה). רש"י ט. ד"ה שם תזבח את הפסח.

(ו). רש"י כת"י ב. ד"ה ביאת שמשו וד"ה ומאי וטהר טהר יומא.

(ז). דברים טז, ו.

(ח). רש"י ט. ד"ה עד מתי אתה אוכל.

(ט). רשב"ם פסחים כז: ד"ה ראב"ע (ודלא כתוס' שם ד"ה אמר רבא), וכן פסק הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ח הט"ו). ועיין לעיל בקרבנות הנאכלים ליום אחד (הלכה ו) דהכי משמע מרש"י שם מכיון שזה גזירת כרת, וכן פסק הרמב"ם במעשה קרבנות (פ"י ה"ח).

(פ). רשב"ם שם.

(פא). רשב"ם שם, רש"י ברכות ב. ד"ה כדי להרחיק אדם מן העבירה, רש"י יבמות קט. ד"ה מה לי איסור.

ולעניין סוף זמן מצת מצוה - י"א שזו הפרוסה וי"א שזו השלימה שאוחזים בשעת המוציא ועל אכילת מצה (ראשונים פסחים קטו:-קטז), וי"א שזו מצת אפיקומן (רשב"ם שם קיט: ד"ה אין מפטירין) - סוף זמנה כסוף זמן קרבן פסח, כיון דאיתקש לפסח: "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלוהו" (פסחים קכ:). אך במצת מצוה אין עניין לעשות סייג של חצות לר"ע כמו שעשו באפיקומן לקמן (בית הלוי ח"א סי' לד אות ג) [שלא שייך גזירת חצות, כיון דאיתקש רק מדאורייתא ולא מדרבנן, וג"כ אין עליו איסור כרת שיגורו עד חצות]. והבה"ל (סי' תעז ד"ה ויהא) כותב דאף שבוודאי חייב לאכול מצה אף כשאיחר לאחר חצות, עכ"פ לא יברך על אכילת מצה דספב"ל.

ולעניין סוף זמן אכילת מצת אפיקומן שהיא זכר לקרבן פסח (רא"ש ערבי פסחים סי' לד, רמב"ם הל' חמו"מ פ"ח ה"ט, ודלא כהרשב"ם שהבאנו לעיל), הרא"ש (ערבי פסחים סי' לח) פוסק להלכה כר"ע בקרבן פסח ומצת מצוה שנאכלים כל הלילה, ומוסיף: 'ומיהו נכון להחמיר כר"א (עד חצות), דאפשר דר"ע מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא [כהרשב"ם בפסחים קכ: ד"ה ראב"ע (ודלא כהתוס' שם), וכן פסק הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ח ה"ט) ובמעשה קרבנות (פ"י ה"ח), והכי משמע מרש"י ברכות ב. ד"ה כדי להרחיק בכל מקום ששייך גזירת כרת], וכן היה נוהג ר"ת למהר לאכול אפיקומן קודם חצות', והב"י מסביר שכיון שמצת אפיקומן היא זכר לפסח צריך לאכול בזמן קרבן פסח. וכן הבית הלוי (ח"א סי' לד אות ג) הביא שאת יטת הרא"ש, והגהות מיימוניות (הל' חמו"מ פ"ח ה"ט אות י) שצריך לאכול האפיקומן עד חצות גם לר"ע. גם המאירי (ברכות ט.) מביא בשם קצת רבני צרפת שאף מצה אחרונה צריך לכתחילה שיאכלנה קודם חצות, שהרי זכר לפסח היא, אלא שבד"ע עד שיעלה עמוה"ש. גם האור זרוע בהל' פסחים סי' רלא, הגם שמסתפק אם החמירו במצה כמו בפסח, הוא מביא שרבתינו נהגו לאכול האפיקומן קודם חצות. וכן הביא בביאור הגר"א.

והנה הש"ע (סי' תעז סע' א) מביא את לשון הטור: 'ויהא זהיר לאוכלו קודם חצות', והב"י שם מביא שזה בא מהרא"ש שהבאנו לעיל. ובמ"ב (ס"ק ו) כותב שצריך להיזהר מאוד שלא לאחר אכילת האפיקומן עד אחר חצות. ועיין בבה"ל שמביא שם כל שיטות הראשונים להלכה לעניין קרבן פסח. ומשמע שזו רק חומרה, אך בדיעבד (ולכאורה ה"ה בשעת הדחק כדלקמן) יכול לאוכלה אחר חצות.

נמצאנו למדים שלפי הרא"ש וסיעתו הזהירות לאכול מצת אפיקומן לכתחילה קודם חצות נובעת מ: א) חומרא כר"א בקרבן פסח, הגם שההלכה היא כר"ע; ב) גם לר"ע אפשר שיש גזירת חצות דרבנן בקרבן פסח; ג) המצווה היא לאכול מצת אפיקומן בזמן אכילת קרבן פסח.

והנה האבני נזר (סי' שפא אות ה) מביא עצה למתאחר בסעודתו, לאכול האפיקומן קודם חצות לשיטת ר"א עם תנאי שאם ההלכה כר"ע אין זה נחשב רק לאכילת סתם, וימשיך בסעודתו אחר חצות (שלר"א א"צ הטעם בפיו אלא עד שעת חצות עיין שם), ושוב יאכל את האפיקומן אחר חצות לשיטת ר"ע. אך תנאי זה לא שייך אלא אם נאמר שלר"ע לא גזרו באפיקומן עד חצות כמו שגזרו בקרבן פסח, ברם הבאנו לעיל מכמה ראשונים, ובראשם הרא"ש, הסוברים שאפשר שאף על האפיקומן גזרו עד חצות, וא"כ לר"ע צריך לאכול קודם חצות לכתחילה. גם האג"מ כותב

(א"ח ח"ה סי' לח אות ח) שהגם שיש ראשונים הסוברים שצריך להזהר לאכול האפיקומן לפני חצות רק לר"א ומשמע שלר"ע לא גזרו (תוס' מגילה כא. ד"ה לאתויי, ור"ן ערבי פסחים כז: ד"ה ולפיכך), אך הוא אומר לנהוג כהרא"ש שאפשר שיש גזירת חצות גם על האפיקומן לר"ע, וחולק על האבני נזר כולו, ואומר שאף לר"א אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כל הלילה. ולפ"ו יש ליהזר לאכול אותו דווקא קודם חצות, ואין לאכול אחריו כלום כיון שאין מפטירין אחר הפסח והמצה אפיקומן (ק"ט): כדי שיהיה טעמו בפיו (רשב"ם שם).

**והנה המנחת יצחק** (ח"ט סי' מז-מח, וכנראה חוזר עליו קצת בח"י סי' לז) מביא עצה אחרת למתאחר בסעודתו, והיא או לאכול כזית קודם חצות בלי לעשות תנאי (וכך סובר הגר"ז בהש"פ מבית לוי עמ' רי), או שיסמוך על המצה שמורה שאכל בתוך הסעודה, כמו שכתב הש"ע שם בסעיף ב, לצאת ידי חובה לשיטת ר"א (ולר"ע למפרע כדלקמן). וימשיך בסעודתו [אחר חצות כהאבני נזר, ודלא כהאגר"מ דלעיל], ובסוף הסעודה יאכל כזית אפיקומן לשיטת ר"ע. וחידש [אף אם נאמר שבאפיקומן גזרו עד חצות לר"ע] שאותו הכזית שאוכל אחר חצות מצטרף לאותו שאכל ראשונה להיות נחשב לכתחילה לר"ע. אך סברת המנחת יצחק לא שייכת אלא לשיטת התוס' (פסחים קכ: ד"ה אמר רבא) שמותר לאכול קרבן פסח בדיעבד אחר חצות לר"ע. ברם לשיטת הרשב"ם (פסחים ק"ט): והרמב"ם (הל' חמו"מ פ"ח ה"ט) שמדרבנן גם לר"ע אסור לאכול פסח אחר חצות, לא יועיל לאכול שוב האפיקומן אחר חצות. וכן הגיב ר' אלישיב על תנאי הא"נ (הערות הגר"ש פסחים קכ). ולכאורה שייך יותר להקשות את זה על המנחת יצחק.

[ברם עיין בלשון ביאור הגר"א (ד"ה ויהא זהיר) ובביאור הלכה דלעיל שמשמע ג"כ כתוס' שרק לכתחילה אסור לאכול לר"ע אחר חצות, וצ"ע].

**אך בשעת הדחק**, איני יודע אם כדאי לקצר מצות סיפור יצי"מ, והסעודה שהיא שמחת יו"ט, וכהנה עוד מצוות דאורייתא, כדי להחמיר (לשון הרא"ש) ולהזהר (לשון הב"י והש"ע) לאכול את האפיקומן לפני חצות שהוא דרבנן. ולכאורה אדרבה יש ליהזר שלא תהיה חומרה דרבנן הבאה לידי קולה דאורייתא, ואולי עדיף לעשות כעצת המנחת יצחק בצירוף שיטת תוס', ובצירוף שיטת הראשונים הסוברים שאין גזירת חצות באפיקומן לר"ע שהלכה כמותו, ובצירוף שיטת הרשב"ם באפיקומן שהיא מצת מצוה כדלעיל. ובשבט הלוי (שו"ת, ח"ט סי' סא) כתב שבשביל חינוך בנים אפשר לסמוך על מעשה רב של מרן החת"ס ולהקל בשעת הדחק. ולגבי יו"ט שני בחו"ל שהוא מדרבנן נראה שיש יותר מקום להקל, וכדמשמע מל' הראב"ן לענין מצת מצוה (פסחים קכ. ד"ה ישנו מקצתן) שרק בלילה הראשון יש להחמיר עד חצות (לשיטת ר"א).

**ולעניין סוף זמן קריאת ההלל עם ברכה**, שהוא זכר לקרבן פסח הטעון הלל בשעת אכילתו (פסחים צה. רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ח ה"ט, רמ"א שם, כף החיים ס"ק יד), המ"ב פוסק שלכתחילה יאמר אותו עם ברכה קודם חצות (סי' תעז ס"ק ז), ומשמע שבדיעבד גם לאחר חצות יאמר ההלל בברכה, כפסק הכף החיים, וכמו שהקילו התוס' במגילא כא. [הגם שהר"ן בע"פ כז: מביא שתוס' החמירו בזה, וכן ברשב"א ברכות ט. בשם תוס'] כיון שהוא דרבנן (בזמן הזה) [שהוא רק זכר להלל הנאמר על קרבן פסח – ולכן לא אומרים בזה ספק ברכות להקל, לפי שאין להלל שלנו קביעות זמן, כמו שאין קביעות זמן בעצם להלל הנאמר על אכילת פסח, רק נמשך אחר זמן

הקרבן]. ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סי' א אות ד) מבאר שהמ"ב חזר בו ממה שכתב בצעירותו במחנה ישראל. וכ"כ הגרע"י בחזון עובדיה (הל' פסח עמוד קפח, ובמהדורת תשס"ג עמוד קכד). ותמיהה על בנו הראש"ל שחזר מפסק זה בילקו"י מהדורת תשס"ו (עמ' תפ) וכתב שלא לברך על ההלל אחר חצות, ואולי זו ט"ס.





לדבר על זה שהיה משהו רציני, שהיתה עבודת פרך נוראית, או שהיו מכות נפלאות – כל זה יותר מדי מייחס חשיבות למציאות, ופחות מדי חשיבות לזה שהכל זה צורת התייחסות של הקב"ה אלינו ושלנו אליו, הכל זה סיפור שמתחולל בינינו. עניין זה מנחה את כל ההגדה כפי שנראה:



### מבנה ההגדה

ההגדה מורכבת משלושה חלקים. המשנה במסכת פסחים (י. ד. קטז.) אומרת "מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה", עפ"י החלק הראשון (הנקרא "מתחיל בגנות ומסיים בשבח") מתחיל מ"עבדים היינו" עד "צא ולמד" (ולא עד בכלל), החלק השני הוא דרשות על הפסוקים של מקרא ביכורים, נגמר ב"ועל הים לקו מאתיים וחמישים מכות", שאר ההגדה זה מעין פתיחה להודאה שמופיעה בסוף.



## סקירה כללית על חלקי ההגדה

### מתחיל בגנות ומסיים בשבח

חלקה הראשון של ההגדה נקרא כאמור "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". חלק זה מופיע בהגדה בשתי גרסאות. גרסא אחת (מ"עבדים היינו עד "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך") היא שיטת שמואל בגמרא שם (קטז.) שהגנות זה "עבדים היינו", הגרסא השניה (מ"מתחילה עובדי ע"ז" עד "והקב"ה מציילנו מידם") היא שיטת רב שהגנות היא "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו".

המלכים הקב"ה וגאלם. והנה לכאורה אין זה טעם מספיק כי ענין התגלות זו שנגלה עליהם ממ"ה היה אחר חצות, כמ"ש ויהי בחצי הלילה כו', ואכילת מצה שאנו אוכלים (וכן בפסח מצרים) צריך להיות קודם חצות דייקא כמ"ד שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות ובפסח נאמר על מצות ומרורים וגו', וכן מה שהעיר עוד בפרשת צו (יא, ג) "דמשמע הא אלו לא גורשו והספיק להחמיץ היו אוכלים חמץ, והלא כבר נצטוו בעשור לחדש הזה כו' על מצות ומרורים יאכלוהו". שהסבר הוא כמו שכתב האבודרהם בפירושו להגדה בשם הר"י קמחי: "שמה שנצטוו על המצות קודם לכן היה על שם העתיד" (וכ"כ הר"ד ושיבולי הלקט שם). שזה מאוד בולט כאן שהציווי קדם למציאות וה' התאים את המציאות למצוות (כמו שבאופן כללי כתוב ש'אסתכל באורייתא וברא עלמא').

1. ובאופן פשוט זה ההבדל העיקרי בין מצוות זכירת יציאת מצרים שבכל יום (שעניינה הוא להיזכר במה שהיה) לבין מצוות סיפור ביציאת מצרים בליל הסדר (שעיקרה הוא עצם הסיפור שמספרים עכשיו).

2. בהקשר לכך אפשר לשים לב שבמשך ההגדה מכנים את הקב"ה כמה פעמים בשם "המקום" (אדה"ז מדגיש את זה קצת במאמרים שלו). כינוי זה בעצם בא לומר ש"הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו", כלומר שכפי שאמרנו כל העולם הוא סיפור בתוך הקב"ה (ועיין באריכות בהסבר הדברים בפרק א' לחוברת "מבוא השער").

3. להעיר שנחלקו הראשונים מהי בדיוק מחלוקתם של רב ושמואל. יש מפרשים (אבודרהם, וכך נראה דעת ר' חננאל, הרי"ף והרא"ש) כפי שכתבנו בפנים שהמחלוקת היא מה אומרים, לפי רב "מתחילה עובדי עבודה זרה..." ולפי שמואל "עבדים היינו"; אמנם הריטב"א פירש שכולם מודים שמזכירים גם את גנות מצרים וגם את גנות עבודה זרה ונחלקו באיזה גנות לפתוח. עוד נחלקו המפרשים מהו ה"מסיים בשבח", שמהרמב"ם נראה כפי שכתבנו בפנים, שהשבח לפי רב הוא "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" ולפי שמואל הוא "ויוציאנו ה' אלוֹקינו משם"; אמנם יש מפרשים (התוס' רי"ד) שהשבח הוא לכל הדעות המקצת הלל שאומרים קודם האכילה, ויש אומרים (שבלי הלקט) שהשבח הוא ברכת "אשר

בגרסא הראשונה (של שמואל) אומרים בהתחלה רק שני משפטים על יציאת מצרים "עבדים היינו... ויוציאנו ה'... ואלו לא הוציאנו... הרי אנו ובנינו... משועבדים היינו לפרעה במצרים", נראה שמשפטים אלה הם הקדמה למה שכתוב מיד אח"כ שבגלל זה מצוה על כולם (גם על חכמים ונבונים ויודעים את התורה) לספר ולהרבות בסיפור ביציאת מצרים, מיד אח"כ יש קטע שמספר שבאמת היו חכמים שסיפרו באריכות ביציאת מצרים ושגם לימות המשיח יספרו. אחר כך מספרים על ארבעה בנים שמצוה לספר להם ביציאת מצרים (על כך נרחיב בהמשך) ודורשים שהמצוה היא דווקא לבלי הסדר ולא קודם לכן. א"כ רואים כאן בבירור כפי שהקדמנו, שבמקום לספר בפועל על יציאת מצרים מה שעושים זה רק מדברים על המצוה הזאת לספר על יציאת מצרים'.

בגרסא השנייה (של רב) עוד יותר בולט שהעיקר הוא הסיפור, שם בכלל לא מוזכר שהיתה יציאת מצרים, רק מוזכר שם שהקב"ה מספר לאברהם אבינו שתהיה גלות מצרים ותהיה גם גאולת מצרים וזהו. בפסוקים לפני כן (שלא מופיעים בהגדה) כתוב שאברהם אבינו שאל את ה' "במה אדע כי אירשנה" כלומר איך אדע שהאמונה שיש לי שתקבע חזק בתוך זרעי והם לא ינטשו את האמונה שאני רוצה להנחיל להם? (נראה שמשום כך ההגדה מקדימה ש"מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" ושתרח אבי אברהם היה עובד עבודה זרה, שזה הטעם שאברהם אבינו שאל את ה' במה אדע שהצאצאים שלי יהיו כמוני ולא כמו אבותי). אומר לו הקב"ה "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" אני אכניס אותם לצרות, והם לא ישנו את לשונם ולבושם, הם יזכרו טוב שאני אמרתי שהם יכנסו ואני אמרתי שהם יצאו. כל זה כדי לדעת שהכל בהשגחה פרטית והכל כדי לחזק את האמונה שלנו".



גאלנו".

ט. כך פרשו האורחות חיים והרשב"ץ שדרשה זו באה ללמד על עיקר זמן מצוות סיפור יציאת מצרים, ולא נאמרה רק לבן שאינו יודע לשאול (אמנם ברש"י, שבלי הלקט והאברבנאל משמע שדרשה זו נאמרה לבן שאינו יודע לשאול). י. יש להביא בהקשר לכך את הנאמר בתוספתא בסוף מסכת פסחים (י, יא-יב) חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה אפילו בינו לבין בנו אפילו בינו לבין עצמו אפילו בינו לבין תלמידו. מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עוסקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר. וכן במכילתא ס"פ בא (פרשה יח): ר' אליעזר אומר מניין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות לכתב נאמר מה העדות. וכן ברא"ש, ובטוש"ע (או"ח תפא, ב) פסקו "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים...". שלפי דברינו מובן מדוע העיסוק בהלכות הפסח קשור למצוות סיפור יציאת מצרים, משום שהעיקר זה המצוות ולא השחרור מהגלות.

יא. ההבדל בין גירסת רב לגרסת שמואל, הוא שהסיפור של רב על יציאת מצרים היא על איך שזה נראה מלמעלה, שהקב"ה עשה את הגלות משום ש"בתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו", וכדי לקרב אותנו לעבודתו הוא העביר אותנו ב"כור הברזל" של שעבוד מצרים. ולעומת זאת הסיפור של שמואל הוא איך שזה נראה מלמטה, שהיינו עבדים וה' הוציא אותנו. [באופן פשוט זה ההבדל הכללי בין רב לשמואל בכל הש"ס, שרב מסתכל מלמעלה ושמואל מלמטה, הביטוי הפשוט לכך הוא שרב נקרא "אבא" שהוא קשור לספירת החכמה, ושמואל נקרא "אריך" דהיינו מלך שהוא קשור למלכות, וכן הגמרא (תענית י). מכנה את רב "עילאי" ואת שמואל "תתאי" וכפי שמסביר שם רש"י שרב הגיע מארץ ישראל ה"גבוהה מכל הארצות" ושמואל הגיע מבבל שהיא "מצולה" שנגערו לשם כל מתי מבבל (ועוד), שאדם הראשון ראשו היה מארץ ישראל ועגבותיו מבבל, כמבואר בסנהדרין לח: וברש"י שם). הדוגמא הפשוטה לכך היא "רב אמר

### סיפור יציאת מצרים מתוך מקרא ביכורים

התמיהה הכי גדולה בסדר ההגדה היא ההופעה של עשרת המכות בהגדה. באופן פשוט אם הייתי בא לקיים את מצוות סיפור יציאת מצרים הייתי לכאורה לוקח את תחילת ספר שמות ומספר על עשרת המכות ועל היציאה ממצרים. אך כשמסתכלים בהגדה זה נראה כאילו בכלל אין את סיפור יציאת מצרים עצמו שבספר שמות, הפסוקים מהם דורשים על יציאת מצרים הם הפסוקים המופיעים בפרשת מקרא ביכורים (בתחילת פרשת כי תבוא, דברים כו-ח) בהקשר למה שמביא הביכורים צריך לומר כשהוא מודה לה'. וביותר תמוה שהמקור שממנו לומדים שהיו עשר מכות הוא מתוך איזה מדרש תמוה ביותר שבעל ההגדה מביא על הפסוק (דברים כו, ח) "וַיֹּצֵאֵנוּ הו' מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה וּבְמַרְא גָדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמִפְתֵּיִם". הדרשה היא "ביד חזקה שתיים, ובזרוע נטויה שתיים, ובאותות שתיים ובמופתים שתיים אלו עשר המכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים". איך הגיעו לכך שכל אחד מחמשת הביטויים האלה הוא דווקא שתיים? יש מסבירים ש"יד חזקה" זה שתי מילים לכן זה שתיים, וכן "זרוע נטויה" גם שתי מילים, וכן לגבי "מורא גדול", "אותות" זה ריבוי ומיעוט רבים שתיים, וכן "מופתים" ריבוי, דרשה מאוד פלאית. כלומר שאם לא הייתי לומד חומש, הייתי יכול לחשוב שכל עשרת המכות הם רק איזה דרשה של חז"ל מהפסוק הזה, ואחרי שמגיעים לעשר בצורה שרירותית לכאורה, אומרים לי שזה היה דם צפרדע וכו'. אם יש פסוקים מפורשים למה לא פשוט מביאים אותם?

לפי מה שאמרנו מובן שבעל ההגדה בכוונה רצה לבסס את סיפור יציאת מצרים לא על איך שזה מופיע בתחילת ספר שמות שבו הסיפור עצמו התרחש, אלא על איך שזה מופיע בפרשת מקרא ביכורים (ב"כ תבוא") ששם מתואר איך יהודי מספר על יציאת מצרים. משום שבלייל הסדר אנחנו רוצים להגיד שיציאת מצרים היא לא העיקר אלא המצווה של סיפור יציאת מצרים היא יותר חשובה מיציאת מצרים עצמה. לכן מספרים בדווקא מתוך המקור שזה מופיע בתורה בתור סיפור, כדי שיקבע בתוכנו בלייל הסדר הענין הזה שיציאת מצרים היתה בשביל שאני אספר<sup>2</sup>.



### בלייל הסדר מחשיבים את קרי"ס יותר מיציאת מצרים

ניתן לכך עוד דוגמא מפתיעה: בסוף החלק השני של ההגדה (שדורשים את פסוקי מקרא ביכורים) מופיעים שלושה תנאים שמספרים שהעיקר זה לא מה שקרה ביציאת מצרים שהיתה בלייל הסדר אלא העיקר זה קריעת ים סוף שהיתה בכלל בשביעי של פסח. כל המכות שהיו ביציאת מצרים נחשבות רק אצבע ומה שקרה בקריעת ים סוף נחשב יד גדולה (המחלוקת שם היא כמה להחשיב כל

עילאה גבר, ושמואל אמר תתאה גבר" (פסחים עו). ואכמ"ל, ואולי בכל ניתן להטעים את העובדה ש"שמואל הוה רגיל לאכול בקינוח סעודה כמהין ופטירות (הגדלים בקרקע) ורב רגיל לאכול אחר סעודתו גוזלות" (רשב"ם פסחים קט: עפ"י הגמרא שם).

יב). כ"פ הר"י ב"ר יקר, הרשב"ם, הריטב"א, האבודרהם, הכלבו ועוד.

יג). עניין זה בולט עוד יותר בדרשתו של ר' יהודה, הוא בכלל לא אומר את עשרת המכות אלא אומר רק את הסימן שלהם, כלומר אין צורך להאריך במה שהיה שם אלא מספיק להזכיר את זה ברמז והעיקר שאנחנו עכשיו מספרים.

מכה שהיתה במצרים וממילא כמה להחשיב מה שקרה בקרי"ס). הדבר מפתיע ביותר: יושבים בליל הסדר ועושים עניין גדול ממה שקרה בשביעי של פסח (ובשביעי של פסח לא עושים כלום).

לפי מה שאמרנו זה מובן, מה שהיה ביציאת מצרים עצמה הוא לא העיקר, העיקר זה מה שעכשיו אנחנו יושבים בליל הסדר ומספרים, ובמובן הזה מה שהיה בקריעת ים סוף הוא יותר בולט מיציאת מצרים, שהרי לפני קריעת ים סוף מתואר שה' אמר לבני ישראל לחזור לכיוון מצרים והסיבה היא: "וְאָמַר פְּרַעֲה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִבְכִּים הֵם בְּאֶרֶץ סֹנֶר עָלֵיהֶם הַמִּדְבָּר: וְחִזַּקְתִּי אֶת לֵב פְּרַעֲה וְרַדְף אֲחֲרֵיהֶם וְאֶכְבְּדָה בְּפִרְעָה וּבְכָל חֵילוֹ וְיִדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי הו'." (שמות יד, ג-ד). חז"ל (שמו"ר בשלח ה' ועוד) דורשים את זה על הפסוק "השמעיני את קולך" רציתי שוב לשמוע איך את זועקת. ה' אמר לנו מראש שהוא מכניס אותנו לצרה כדי ששוב נוכל לראות איך העיקר זה הסיפור.



הרב יהודה לוגר\*

ישיבת מאור טוביה, מצפה יריחו

## ההלל במעגל השנה

## פתיחה

קריאת ההלל פוגשת אותנו בכל מעגל השנה, החל מחדש בחודשו, ממשיך בשלושת הרגלים ובחנוכה, ובזמן בית המקדש אף על שחיתת הפסח, וכלה בליל הסדר.

במאמר זה נדון האם קריאת הלל נמנית במניין המצוות, נעמיק באמירת הלל הקשורה לליל הסדר ופסח בזמן שבת המקדש קיים ובזמן שלא ונצלול לאור מעגל השנה להבין בכל חג מדוע אומרים הלל או לא.



## א. האם קריאת ההלל נמנית במניין המצוות

## האם קריאת ההלל נמנית במניין המצוות

בה"ג (הקדמה עמוד טז) מנה את קריאת ההלל במניין המצוות, אבל הרמב"ם (ספר המצוות לרמב"ם שורש א) השיג על דברי בה"ג, כי במניין תרי"ג המצוות יש למנות רק מצוות מן התורה כלשון הגמרא (מכות כג ע"ב): "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני", ואין למנות עמהם את קריאת ההלל שאינה מן התורה כי דוד המלך תיקן את המזמורים הנאמרים בהלל: "השרש הראשון שאין ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן מדרבנן. דע כי זה הענין לא היה ראוי לעורר עליו לבאורו כי אחר שהיה לשון התלמוד שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני איך נאמר בדבר שהוא מדרבנן שהוא מכלל המנין. אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו... ושמונה עשר יום לגמור בהן את ההלל. והשתכל ממי שישמע לשונם נאמרו לו למשה בסיני וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום האל יתעלה שצוה בה משה".



## יישוב שיטת בה"ג

הרמב"ן (השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש א) יישב את שיטת בה"ג - גם מצוות דרבנן ניתן לכלול במניין המצוות כי גירסת בה"ג בגמרא במכות היא "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נצטוו ישראל" ולא כגירסת הרמב"ם "נאמרו למשה בסיני": "בראשונה אמר כשהיה לשון התלמוד נאמרו לו למשה איך נאמר בדבר שהוא מדרבנן שהוא בכלל המניין הזה. ואמנם בעל ההלכות

\* לע"נ זמירה נחמה בת אפרים חיים ואסתר תמיר ז'טניק, נלב"ע כג אדר ב התשפ"ב.



נוסח ברכת הארץ ובונה ירושלים. אבל בה"ג שימנה הלל בשם למצוה מן התורה ועדיין לא בא בן ישי שתיקנו אין טעם לו כלל וזה מבואר".



### קושיות על שיטת הרמב"ן

המגילת אסתר (שורשים שורש א) הקשה על דברי הרמב"ן, כי למרות שמשה אמר את ההלל אין להחשיבו מצווה מהתורה כי לא נזכר בתורה ציווי על אמירת הלל: "ונראה לי שהנכון הוא כדברי הרב לבלתי הכניס בזה המספר מצות דרבנן, ואפי' תהיה הגירסא תרי"ג מצות נצטוו ישראל כמו שאמר הרמב"ן מכל מקום לא יבאו במנין, לפי שלא מצאנו מצות דרבנן יקראום חכמי הגמרא מצוה או צווי רק תקנה או גזרה".

הלב שמח (שורשים שורש א) הקשה על דברי הרמב"ן, הרי חבריו חולקים על רבי יוסי: "והנה הביא המאמר הנזכר לראיה שהלל משה אמרו מר' יוסי שאמר שם כן. וזה קשה כי למה יעשה עיקר ממנו ובהדיא אמר שם עוד שחלוקים עליו חבריו לומר שדוד אמרו".



### ראיות הראשונים לחיוב ההלל מדאורייתא

כתוב במשנה (מסכת תענית פרק ד משנה א): "בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהן ארבע פעמים ביום: בשחרית, במוסף, במנחה, ובעילת שערים בתעניות ובמעמדות, וביום הכפורים... כל יום שיש בו הלל אין מעמד בשחרית, קרבן מוסף אין בנעילה, קרבן עצים אין במנחה, דברי רבי עקיבא. אמר לו בן עזאי: כך היה רבי יהושע שונה: קרבן מוסף אין במנחה, קרבן עצים אין בנעילה. חזר רבי עקיבא להיות שונה כבן עזאי. באחד בטבת לא היה בו מעמד, שהיה בו הלל וקרבן מוסף וקרבן עצים".

מקשה הגמרא (שם כח ע"א): "וליתני נמי באחד בניסן לא היה בו מעמד מפני שיש בו הלל וקרבן מוסף וקרבן עצים".

מסקנת הגמרא: "אמר רבא: זאת אומרת הלילא דבריש ירחא לאו דאורייתא. דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את הלל, ואלו הן: שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (ראשון) של עצרת".

כלומר, ההלל בר"ח טבת דוחה את המעמד מחמת שהוא אחד מימי חנוכה, מה שאין כן הלל בר"ח ניסן שהוא מדין ר"ח שאינו דוחה מעמד.

כתב הרמב"ן (השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש א) שמלשון הגמרא משמע שהלל הוא מדאורייתא, כי כתוב שרק הלל של ר"ח אינו מדאורייתא אבל הלל של שמונה עשר הימים שגומרים בהם את ההלל הוא מדאורייתא: "וכבר אמרו בגמר תענית (כח ב) הלל דראש חדש לאו דאורייתא ומשמעות זה דבימים שהיחיד גומר בהם את ההלל הוא דאורייתא".

הרשב"ץ (זוהר הרקיע עשה טז) כתב לדחות ראיה זו, ופירש שהן ההלל של ר"ח והן של שאר הימים אינו מהתורה. כוונת הלשון 'לאו דאורייתא' היא שההלל בר"ח אינו מעיקר תקנת ההלל, מה שאין כן ההלל בשמונה עשר הימים שגומרים בהם את ההלל שהוא מעיקר התקנה. ומצינו בלשון הגמרא בכמה מקומות שקוראת לדבר שהוא מעיקר התקנה בלשון 'תורה' אע"פ שאינו אלא מדרבנן. לשון 'תורה' שנוקטת הגמרא הכוונה מלשון הוראה ודבר קבוע, כלשון הגמרא בגיטין (מד ע"א): "מיני אמי בר נתן תצא תורה לישראל" הכוונה: היא תצא הוראה לישראל.

בגמרא (ערכין י ע"ב) דרשו את הפסוק: "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" לעניין אמירת הלל, לילה המקודש לחג- טעון שירה, לילה שאין מקודש לחג - אין טעון שירה: "דכתיב: השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה".

ביאר הרמב"ן (השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש א): את כוונת הפסוק שישירו לקב"ה המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים כליל התקדש חג, שהוא ליל אכילת הפסח, כמבואר בגמרא

(פסחים פה ע"ב) שהיו משוררים בו את ההלל בקול גדול. אמנם פסוק זה הוא מדברי קבלה, אבל מבואר בו שאמירת ההלל היא דין קדום והוכיח הרמב"ן שהוא מדאורייתא: "ובמסכת ערכין (י ב) דרשו בו השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה שאינו

(ב). הוכחות:

א. ר"ה יח ע"ב אמרה תורה אמרו לפני מלכויות, אע"פ שברכות של ר"ה אינן אלא מדרבנן כמבואר בגמרא לד ע"ב.

ב. יבמות ד ע"א מניין לסמוכין מן התורה, שנאמר סמוכים לעד לעולם ואין פסוק זה מהתורה אלא מדברי קבלה.

ג. מנחות פא ע"א התורה אמרה טוב אשר לא תדור.

ד. חולין יז ע"ב מניין לבדיקת סכין מהתורה, ואינו אלא מדרבנן משום כבודו של חכם כמבואר שם.

ג. כעין זה כתב המגילת אסתר (שורשים שורש א) לדחות ראיה זו על פי מה שפירש המיוחס לרש"י (תענית כח ע"ב ד"ה זאת אומרת) שחילוק הגמרא בין הלל של ר"ח להלל של חנוכה הוא: הלל של ר"ח - מנהג בעלמא, הלל של חנוכה - תקנת נביאים: "זאת אומרת - מדלא קתני נמי באחד בניסן - אלמא הלל דראש חדש לא דחי ליה למעמד, שמע מינה דלאו דאורייתא הוה, אלא מנהגא כדלקמן. מנהג אבותיהם בידיהן אבל הלל דחנוכה, כגון באחד בטבת ודאי דחי, דכיון דנביאים תיקנוהו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא עליהן, כשנגאלין יהו אומרים אותו על גאולתן - כדאורייתא דמי".

לפי הפירוש המיוחס לרש"י, אין ראיה מהגמרא שההלל של שאר הימים הוא מן התורה, אלא כיוון שהוא מתקנת נביאים נחשב הוא כמו של תורה ודוחה מעמד, מה שאין כן של ר"ח, שאינו חיוב דרבנן אלא מנהג בעלמא - אינו דוחה מעמד: "ומה שאמר כי בפרק בתרא דתענית (דף כ"ח:) אמרו הלילא דריש ירחא לאו דאורייתא דמשמע הא דמועדים הוי דאורייתא, כבר פירש לנו רש"י שם זה הלשון שכתב וז"ל, אבל הלל דחנוכה כגון באחד בטבת ודאי דחי דכיון דנביאים תקנוהו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא עליהן, כשנגאלו היו אומרים אותו על גאולתם כדאורייתא דמי עכ"ל. הנה שבלשונו הבהיר פירש לנו שני דברים. האחד כי מה שאנו קוראים ההלל במועדים הוא תקנת נביאים, וזה רמזו באמרו שהנביאים תקנוהו על כל פרק ופרק, שלשון פרק ר"ל רגל, וכן פירש רשב"ם בפ' ערבי פסחים, וכן פירש"י לשון זה גבי תפלת פרקים בסוף ר"ה (דף ל"ה) שכתב ושל פרקים מועדות. אבל בתפלת ר"ח כתוב שם בגמרא כפרקים דמי, אבל לא נכללה בשם פרקים, דא"כ הוה ליה למימר הא נמי דפרקים היא. השני כי גם הלל דחנוכה הוא תקנת נביאים ולא דאורייתא כאשר היה נראה מהסוגיא שם. וזה רמזו באמרו ועל כל צרה שלא תבא, שהלל ההוא תקנוהו על צרת היונים שנגאלו ממנה".

מקודש לחג אינו טעון שירה. ואף על פי שזה מדברי קבלה הוא, אבל יאמר הנביא כי ישירו לאל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים בליל התקדש חג והוא ליל אכילת הפסח שהיו משוררין בקול גדול כמו שאמרו (פסחי' פה ב) כזית פסחא והלילא פקע איגרא".

המגילת אסתר (שורשים שורש א) כתב לדחות ראייה זו, שאמנם מוכח מהפסוק שבשעה שנאמר כבר היה דין אמירת הלל בליל פסח אך אין להוכיח מזה שהוא מהתורה, אלא אפשר שהוא מתקנת נביאים שקדמו לנבואה זו או אפילו מתקנת משה רבינו: "ומה שהביא ראייה מההיא דערכין פ"ב דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג שאמר להם הנביא שישוררו על מפלת סנחריב כאשר רגילים לשורר בליל פסח, יש לומר רגילים היו מתקנת מרע"ה ולא ממצות התורה".

כתוב בגמרא (פסחים ק"ז ע"א): "הלל זה מי אמרו? רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חבריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה"

כתב הרמב"ן (השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש א) לשיטת הרמב"ם שההלל הוא מדרבנן, ראיית רבי יוסי לשיטת ר"א בנו אינה מובנת, כיוון שעל כרחך הלל זה הוא מתקנת חכמים באחד הדורות, למה אי אפשר לומר שדוד תיקנו, ועד שנתקן אכן לא היו אומרים אותו בשעת שחיטת הפסח ונטילת לולב? אלא מוכח מברייתא זו שההלל הוא מהתורה וזו הוכחת רבי יוסי. ובוודאי שנוסח ההלל הוא נוסח קדום שמשם וישראל אמרוהו כשיטת ר"א ובכל דור ודור היו ישראל אומרים אותו בשעת שחיטת הפסח ונטילת לולב: "ועוד אם הוא מדבריהם למה יתמה ר' יוסי אפשר שחטו ישראל את פסחיהם ולא אמרו שירה נטלו את לולביהן ולא אמרו הלל. והלא דוד אמרו כדברי הרב והוא ובית דינו תקנוהו או ב"ד שלאחריהם תקנו אותו על הפסח ועל הלולב וכיון שתקנה הוא אין לו לר' יוסי קושיא על מי שיתן אותה התקנה לדוד האומר ההלל או לב"ד אחרון אבל הראוי שיהא מייחס אותה לאנשי כנסת הגדולה שמתקנין תפלות וברכות. ועל כל פנים יאמרו שהלל זה עצמו מוקדם לדוד. והנראה מדבריהם שהוא מן התורה כמו שפירשתי ויהיה הל"מ או שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה אלא שמיצע ראשי חדשים בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה".

מגילת אסתר (שורשים שורש א) כתב לדחות ראייה זו, שרבי יוסי סבר שההלל הוא תקנת חכמים, מה שתמה: "אפשר ישראל שחטו את פסחיהן וניטלו את לולביהן ולא אמרו שירה", הכוונה היא שלא מסתבר שלא תיקנו הלל עד ימות דוד ובכל הדורות שקדמו לדוד לא היה מי שתיקן לומר הלל בשעת שחיטת הפסח ונטילת לולב: "ומה שאמר עוד שאם אמת הוא שקריאת ההלל מדבריהם למה תמה רבי יוסי ואמר אפשר ישראל שחטו את פסחיהם ולא אמרו שירה, יש לומר שתמיהתו היא היאך הם בעצמם לא היו מתקנים לומר ההלל או איזו שירה אחרת".

עוד ניתן לדחות, כתב הלב שמח (שורשים שורש א), ששאר התנאים בברייתות שם חלוקים על שיטה זו ולכן אף אם שיטת ר"א ורבי יוסי שהלל הוא מן התורה אין להביא מזה ראייה: "למה יעשה עיקר ממנו ובהדיא אמר שם עוד שחלוקים עליו חבריו לומר שדוד אמרו".

החקרי לב (שו"ת סימן פז) כתב עוד לדחות את דברי הרמב"ן, שניתן רק להוכיח מכאן על ההלל של שחיטת הפסח ונטילת לולב אך לא על ההלל של ימי הפסח ועצרת: "וכל זה אינינו שוה לי שעיקר הכרחו מסוגיה דפסחים דף נז דהוי מד"ת אינו מוכרח מלבד מה שנראה שם דאיכא תנא דפליגי עליה עוד אחרת יש שגם להאי מ"ד לא שמענו אלא שמונת ימי החג וערב פסח דאית בהו מצוות, עצרת ופסח מנ"ל דהוי מד"ת ואילו הרב שם כליל י"ב ימי החג בחד כללא וא"כ מדהא לא איתיה האנמי לא אירייהא ושבקה דדחיק".



### מקור ההלל מהתורה

לשיטת בה"ג שההלל הוא מצווה מהתורה יש לבאר מה מקור המצווה, והביאו הראשונים כמה מקורות לכך.

הסמ"ק (מצוה קמו) הביא מקור להלל מהתורה מהפסוק: "הוא תהלתך": "להלל בזמנים קבועים דכתיב (דברים י') הוא תהלתך".

הרמב"ן (השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש א) הביא מקור להלל מן התורה משמחת יום טוב, שמכלל השמחה השירה שנאמר: "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם בחצוצרות": "והנראה מדבריהם שהוא מן התורה... שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם".

היראים (סימן רסב) הביא מקור נוסף, ההלל הוא הל"מ: "ועד דלא אתא נביא גמרא גמירי לה ואתא נביא ואסמכיה אקרא".

הרשב"ץ בזהר הרקיע (מצות עשה טז) הביא מקור נוסף מהפסוק: "קודש הילולים לה". שו"ת מעשה ניסים (סימן א) הביא מקור נוסף מהפסוק: "שירו לה' כי גאה גאה": "ומצות עשה בזה, הוא מאמר אדון הנביאים ע"ה שירו לה' כי גאה גאה".

בגמרא (מגילה יד ע"א) מבואר: נביאים תיקנו מקרא מגילה ודרשו בק"ו מיציאת מצרים: "ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן?".

כתב החתם סופר (שו"ת יורה דעה סימן רלג), שלפי דרשה זו מבואר שקריאת המגילה בפורים וכן אמירת הלל בחנוכה שהיה בו נס הצלה ממוות לחיים הם מדאורייתא מקל וחומר זה: "ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאו' לומר שירה כמו שצויה בפסח לספר י"מ בפה ה"נ ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא וא"כ הי' יוצדק קצת דברי בה"ג שהאריכו בו רמב"ם ורמב"ן בשערים דס' המצוות".

הראב"ד (על הרמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פרק ג הלכה ו) הביא מקור נוסף מדברי קבלה מהפסוק: "כליל התקדש חג": "א"א ויש בהם עשה מדברי קבלה השיר יהיה לכם כליל התקדש חג".



## ב. אמירת הלל בר"ח

### מקור אמירת הלל בר"ח

מצינו בגמרא שנהגו לומר הלל בר"ח. כותבת המשנה (תענית כו ע"א): "כל יום שיש בו הלל אין מעמד בשחרית, קרבן מוסף אין בנעילה, קרבן עצים אין במנחה, דברי רבי עקיבא. אמר לו בן עזאי: כך היה רבי יהושע שונה: קרבן מוסף אין במנחה, קרבן עצים - אין בנעילה. חזר רבי עקיבא להיות שונה כבן עזאי".

שואלת הגמרא (שם כח ע"א): "וליתני נמי באחד בניסן לא היה בו מעמד מפני שיש בו הלל וקרבן מוסף וקרבן עצים!"

מסקנת הגמרא (שם, שם): "אמר רבא: זאת אומרת הלילא דברישי ירחא לאו דאורייתא. דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את הלל, ואלו הן: שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (ראשון) של עצרת".

ביאר המיוחס לרש"י (שם, ד"ה זאת) שאמירת הלל בר"ח היא מנהג: "מדלא קתני נמי באחד בניסן אלמא הלל דראש חדש לא דחי ליה למעמד, שמע מינה דלאו דאורייתא הוה, אלא מנהגא כדלקמן".

הגמרא (ערכין י ע"א) מביאה שמונה עשר ימים בהם גומרים את ההלל והלל בר"ח לא מופיע ביניהם: "דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת; ובגולה עשרים ואחד: תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת".

כתבו התוספות (שם): אין חיוב קריאת הלל בר"ח: "פי' ובשאר ימים אין אומרים אותו כלל".

רבנו מנוח<sup>2</sup> (ספר המנוחה הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ז הלכה כב) בתירוצו השני ביאר שאמירת הלל בר"ח היא מעיקר הדין ומתקנת חכמים, אלא שמנהג הדילוג בבל היה שונה ממנהג הדילוג בארץ ישראל, רב ראה שלא דילגו וסבר שהם מתכוונים לומר הלל שלם ועל כן רצה להפסיקם, כיוון שבר"ח חיוב ההלל מדרבנן ויש לאומרו בדילוג כדי להראות שאינו מהתורה. כיוון שרב ראה שדילגו אחר כך במקום אחר, אמר: אף הם מדלגים, אלא שמנהג אבותיהם באופן הדילוג שונה הוא ממנהגנו בארץ ישראל: "וא"נ יש לתרץ דהתם כי קא אמרינן מנהג אבותיהם לא קאי אקריאת ההלל אלא אדלוג שהיו קורין אותו בתקנת חכמים בין בבבל בין בא"י אלא שבא"י היו

ד). התוספות (שם) מביאים שלש הוכחות לכך שבשאר ימים לא אומרים הלל כלל, כי לא ניתן להסביר שבשאר הימים לא גומרים את הלל אלא קוראים אותו בדילוג: "דליכא לפרושי בשאר ימים אין גומרינן אותו אבל קורין אותו בדילוג מדקאמר ר"ח איקרי מועד לימא משמע דסובר דאין אומרינן בר"ח כלל וכן הא דקאמר מאי שנא בחג דאמרינן ובפסח דלא אמרינן משמע דאין חובה לאומרו כלל בר"ח ובפסח וכן משמע בהך דמסכת תענית (דף כח:): רב איקלע לבבל חזינהו דקרו הלילא בר"ח קסבר לאפסוקינהו כיון דשמע דקמדלגי אמר מנהג אבותיהם בידיהם משמע שרב היה סבור שלא היו אומרים אותו כלל".

ה). עיין גם במכתם סוכה מד ע"ב השלמה והמאורות תענית כח ע"ב.

מדלגין במקום אחד ורב כי אקלע לבבל וראה אותם שאינם מדלגים כבני א"י סבר שלא היו מדלגים כלל ובעא לאפסוקינהו משום דכיון דאין קריאת ההלל אלא מדרבנן יש לו לדלג לסימן שאין קריאתו מן התורה כיון דחזא דקא מדלגי במקום אחר אמר מנהג אבותיהם בידיהם הוא דלוג זה".



### טעם אמירת הלל בר"ח

כתב הראב"ד (ברכות פרק יא הלכה טז) שאומרים הלל בר"ח, מפני שר"ח הוא יום מקודש בו מביאים קורבן מוסף עשו היכר לקדושתו באמירת ההלל: "אבל קריאת ההלל בימים המקודשים וקרבן מוסף בהם אם תקנו בהן ההלל משום היכר לקדושתן יפה עשו".

המאירי (תענית כז ע"ב ד"ה זהו) הביא טעם נוסף למנהג אמירת ההלל בר"ח, כדי לפרסם שהוא ר"ח: "אבל הלל של ר"ח מנהג קבוע לכל בבבל כדי שיתפרסם הדבר לכל שהוא ר"ח".

השיטמ"ק (מסכת ברכות דף יד ע"א ד"ה דלא) הביא טעם נוסף למנהג אמירת הלל בר"ח: "זכר לקידוש החודש".

השל"ה (מסכת תמיד פרק נר מצוה אות קטז) כתב טעם נוסף: "משום שמקביעות ראש חודש נמשך זמן המועדים, כמו שכתוב 'והיו לאותות ולמועדים'".

טעם נוסף כתב הערוך השולחן (אורח חיים סימן תכב ס"ף ו): ר"ח הוא יום שנחשב קצת לישועה והנהיגו בהלל: "ועיקר הטעם נראה לפי שבחידוש הלבנה נראה רמז למצבינו כמו שאומרים בברכת הלבנה לכן חשבינו זה לקצת ישועה והנהיגו בהלל".



### ברכה על הלל בר"ח

מספרת הגמרא (סוכה דף מד ע"ב): "אמר אייבו: הוה קאימנא קמיה דרבי אלעזר בר צדוק, ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל, חביט חביט ולא בריך. קסבר: מנהג נביאים הוא. אייבו וחזקיה בני בריתא דרב אייתו ערבה לקמיה דרב, חביט חביט ולא בריך, קא סבר: מנהג נביאים הוא".

נחלקה הגמרא (שם דף מד ע"א) לגבי חיבוט ערבה כיום שעושים בהושענא רבה, האם הוא יסוד נביאים או מנהג נביאים. ביאר רש"י (סוכה מד ע"א ד"ה יסוד נביאים הוא): יסוד נביאים - תקנת נביאים אחרונים שהיו חלק מאנשי כנסת הגדולה, מנהג נביאים - אינו תקנה אלא הנהגה טובה. כשאייבו וחזקיה ראו שרב לא מברך על הערבה הם הניחו שלדעתו זהו מנהג נביאים ואין מברכים על מנהג.

האם מכאן ניתן ללמוד לגבי הלל בר"ח, שהוא מנהג, שאין מברכים עליו?

רבנו תם (תוספות מסכת סוכה דף מד עמוד ב ד"ה כאן) פסק שיש לברך על אמירת הלל בר"ח: "ויש מדקדיקין מתוך כך דלא מברכינן אהלל דר"ח שאינו אלא מנהג בעלמא כדמוכח פ' בתרא

דתענית... ור"ת אומר דאין ראייה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה". לעומת זאת, הרמב"ם (הלכות ברכות פרק יא הלכה טז) פסק שאין מברכים על ההלל בר"ח: "כל דבר שהוא מנהג אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח אין מברכין עליו".



### הראיות לכך שצריך לברך על ההלל

ר"ת (תוספות מסכת סוכה דף מד עמוד ב ד"ה כאן במקדש) הביא ראייה לכך שצריך לברך על ההלל בר"ח, כי יום טוב שני של גלויות הוא מנהג ומברכים בו על כל מצוותיו: "ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גלויות ואינו אלא מנהג בעלמא כדאיתא פ"ק דביצה".

הר"ן (כב ע"א בדפי הרי"ף ד"ה איתמר) דחה את הראייה הראשונה של ר"ת לגבי יום טוב שני של גלויות. למרות שהגמרא השתמשה בלשון מנהג אין זהו מנהג ממש. הגמרא עצמה אומרת הסיבה למנהג יו"ט שני הוא שמא תהיה שעת שמד וישתכח סדר העיבור ובעקבות זאת החגים יוחגו בזמן הלא נכון. יוצא אם כן, זהו אינו מנהג בעלמא, אלא יש לנהוג תמיד יום טוב שני בגלות, ובאמת נכון לברך על מצותיו בניגוד להלל בר"ח: "וכי מפני שהוזכר שם מנהג מביא אותה ראייה לכאן והלא שם עיקר תקנה היא דאמרינן שלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם וזמנין דגזרו גזירה ואתי לאיקלוקלי דמשמע שתקנה קבועה אמרו כאן שינהגו כמנהג אבותיהם מפני חשש קלקול ואף על גב דמשמע שאם לא נהגו כן לא היו גוזרין כך עליהם דאי לא תימא הכי אף בי"ט של גלויות יש לעשות לבני ארץ ישראל ב' ימים אפ"ה אף על גב דזימנין דגזרינן גזירה לא סגיא לחדושי מנהג מ"מ תקנה קבועה היתה לאותם שכבר נהגו שינהגו כן אפילו לאחר דידעי בקבועא דירחא".

ר"ת (תוספות סוכה דף מד ע"ב ד"ה כאן במקדש) הביא ראייה נוספת לכך שצריך לברך על ההלל מדין השבת שלום בהלל. בימים בהם גומרים את ההלל - אפשר להפסיק בין הפרקים, בימים בהם אין גומרים את הלל - אפשר להפסיק אפילו באמצע פרק. מכך שרבה אסר להפסיק לדבר הרשות בהלל של ר"ח מוכח שמברכים עליו, כי אם לא היו מברכים על הלל היה אפשר להפסיק אפילו לדבר הרשות ולא רק מפני יראה וכבוד: "ועוד מדקדק ר"ת ממסכת ברכות פרק היה קורא (דף יד.) דמייתי ראייה דאין מפסיקין בהלל מרב בר שבא דאיקלע לבי דרבינא בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל ולא איפסיק ומשני שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא ואם אין מברכין עליו מה הפסקה שייך בו".

הר"ן (כב ע"א בדפי הרי"ף ד"ה איתמר) דוחה את הראייה השנייה לגבי הגמרא בברכות שמכך שאין להפסיק סתם באמצע ההלל אף בר"ח מוכח שמברכים עליו. במהלך ק"ש אין מפסיקים וברכות ק"ש אינן הסיבה לכך, כי הברכות לא מעכבות את הקריאה, ואף לגבי הלל בר"ח ניתן לומר כך, שכיוון שנהגו לאומרו יהיה אסור להפסיק סתם במהלכו אף כשלא מברכים: "אף

ראיה זו אינה כלום אצלי דהא בברכות [דף יג א] מוכח שאין ברכות ק"ש מעכבות קריאתה אלא קראה בלא ברכותיה יצא ועוד שאפילו אומר אותן כסדר אין ברכות ק"ש כברכת המצוה שאין אנו מברכין לקרות את שמע ואעפ"כ אסור להפסיק בה אלא מפני היראה ומפני הכבוד ואפילו קורא אותה לצאת בה קודם ברכותיה ולמה לא יהא אפשר שיהא הדין כן בהלל אחר שהנהיגוהו לאמרו מפני שבחו של מקום ואיזה איסור מוצא הרב יותר מפני שמברכין עליו והלא אין השיחה פוסלת בברכה אלא בין ברכה למצוה אבל לאחר שהתחיל במצוה לא כמו שכתבתי במסכת פסחים [סי' תש] בס"ד והרי רב אחא בר יעקב הוה אמר [דף לח א] גירא בעיניה דשיטנא אף על פי שמברכין על הלולב כמו שכתבתי למעלה שכל שיחה שהיא באמצע המצוה אינה מפסקת".

ר"ת (בתוס' שם) הביא ראיה נוספת לכך שצריך לברך על ההלל. רב הבין שההלל הנאמר הוא מנהג רק משום שהוא נאמר בדילוגים, והרי אם לא היו מברכים על ההלל רב היה מבין זאת כבר כשהתחילו לקרוא את ההלל: "ועוד ראיה... מעובדא דרב דאמר סבר לאפסוקינהו דמשמע דמברכי דאי לא מברכי היה לו לידע שהוא מנהג אבותיהם".

הכסף משנה (על הרמב"ם הלכות ברכות פרק יא הלכה טז) דחה את ראייתו השלישית של ר"ת. לדעתו, אם היה נאמר "רב איקלע לבי כנישתא", לא היה מובן מדוע רב הופתע כל כך מאמירת ההלל בר"ח, הרי בוודאי שהוא היה בתפילה גם בר"ח שעבר. נאמר "רב איקלע לבבל", למען נדע שהוא הגיע רק לאחרונה לבבל, לכן לא הכיר את המנהג ואין בעיה לומר שהוא גם הגיע באמצע ההלל: "ונ"ל לדעת רבינו שלא בא בתחלת קריאת ההלל והא דלא אמר איקלע לבי כנישתא משום דהוה משמע שכבר היה זמן שהיה בבבל ולא נכנס לבית הכנסת ואין הדבר כן לכך אמר איקלע לבבל ונכנס לבית הכנסת מיד ומצאן קורין את ההלל ולא ידע אי ברכו עליו אי לאו ואפילו נאמר שהיה שם מתחלה ולא ברכו עליו מ"מ סבר לאפסוקינהו מפני שחשש שאם יקראוהו שלם יבאו לברך עליו לאחריו כיון שאין היכר בין הלל לדר"ח ליום שגומרים בו את ההלל וכיון דחזונו דמדלגי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם כלומר הרי הם יודעים דמשום מנהג הוא דקרו והרי הם עושים לו היכר ולא אתו למטעי לברוכי עליה".



### ביאור יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר

הגמרא (תענית כח ע"ב) מסיימת: "תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר", יש להבין כיצד לפרש אמירה זו?

הרי"ף (שבת יא ע"ב בדפי הרי"ף) פסק שיחיד החפץ לקרוא את ההלל לא יברך אבל בציבור יברך: "תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר הילכך אי בעי יחיד למיקרי הלל בראש חדש קרי ליה בלא ברכה ומדלג דלוגי".

(1). העיר ר"ת (שם): לא ניתן לומר שהגיע באמצע כי אז היה נאמר "רב איקלע לבי כנישתא" ולא "רב איקלע לבבל": "וסתמא לא באמצע הלל איקלע מדקאמר רב איקלע לבבל ולא קאמר איקלע לבי כנישתא".

התוספות (ערכין דף י ע"א ד"ה י"ח) הסבירו שאמנם יחיד לא מחויב לקרוא את ההלל, אך אם הוא רוצה לחייב את עצמו הוא יכול לברך, כמו שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא למרות שהן פטורות: "והא דקאמר התם בפ"ד דתענית (דף כח:) תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר פי' יחיד אין צריך להתחיל ואם התחיל גומר ובדילוג משמע דציבור חייבין היינו ממנהג בעלמא וק"ק רב דסבר לאפסוקינהו התניא הכא דציבור חייבין לקרותו וגם יחיד נמי גומר כשהתחיל ור"ח פי' יחיד לא יתחיל בברכה ואם התחיל בברכה גומר ומ"מ נקוט (דרכינו שמשון) [דר"ת] בידך דטוב לברך ליחיד נמי בתחילה דנהי דודאי אין מחוייב לאמרו מ"מ מאחר שמזיק עצמו לכך אין זה ברכה לבטלה כמו שהנשים מברכות על נטילת לולב שאינו לבטלה אף על פי דפטורות מ"מ הם רשאות ליטלו ואין זה ברכה לבטלה, פסק".

בעל המאור (על הריף שבת יא ע"א) מפרש שהגמרא אינה מדברת על הלל בר"ח אלא על הלל שישאל אומרים על כל צרה וצרה שנגאלים ממנה. לדעת בעל המאור, בר"ח בין בציבור ובין ביחיד מברכים על קריאת ההלל, דין הגמרא נאמר רק על ציבור שנגאל ולא על יחיד שנגאל, אך אם התחיל גומר: "שמעתי פירושה ביחיד שאירע לו נס עסקינן שכשתקנו נביאים להם לישראל לומר את ההלל על כל צרה שלא תבא על הצבור על גאולתם כשנגאלין ממנה לא תקנו אותה אלא לצבור אבל יחיד שנגאל מן הצרה ומודה על הנס לא יתחיל לומר את ההלל ואם התחיל גומר ויחיד קרי הלילא בר"ח ומברך עליה כעין צבור שלא כדברי הרי"ף ז"ל... וכן דעת".

### פסיקת הלכה

להלכה, השו"ע (או"ח סימן תכב סעיף ב) פסק שלא מברכים על ההלל בר"ח והרמ"א פסק שמברכים: "וקורים הלל בדילוג, בין יחיד בין צבור. וי"א שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל, (ואם בירך לגמור א"צ לחזור) (מרדכי פרק במה מדליקין ושבולי לקט); ולבסוף, יהללך. והיחיד אין מברך עליו. ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, וזה דעת הרמב"ם וכן נוהגין בכל א"י וסביבותיה. הגה: ויש אומרים דגם יחיד מברך עליו (טור בשם הרא"ש ור"ת). וכן נוהגין במדינות אלו. ומ"מ יזהר אדם לקרות בצבור כדי לברך עליו עם הצבור".

### לכאורה צריך לברך על ההלל בר"ח

כאשר מעיינים לכאורה בפסק השו"ע לא מובן מדוע השו"ע פסק כדעת הרמב"ם, הרי בציבור הרי"ף והרא"ש פוסקים שמברכים, והשו"ע מכריע להלכה לפי רוב בשלושת עמודי ההוראה- רי"ף, רא"ש ורמב"ם! כך שאל בשו"ת שואל ונשאל (ב, או"ח כט), ותירץ שמנהג השו"ע היה לא לברך לכן פסק כדעת הרמב"ם: "ועוד דאפי' אם נאמר דבב"י ובש"ע דעתו כ"א בתרא ודלא כמ"ש בראש דברינו דמודה מרן דפסק הלכה לכל המקומות ראוי להיות כדעת הרי"ף והרא"ש לברך בצבור מ"מ היא גופה תקשה לפי הכלל הידוע לפסוק כרוב עמודי ההוראה"

וצ"ל דפסק כהרמב"ם מצד דנתפשט המנהג כמותו וא"כ מזה אתה למד דאם נתפשט המנהג בזה להפך הדר דינא לפסוק כהרי"ף ודעמיה וא"כ כיון דפה נהגו כן ומסתמא נהגו כן מימי קדם דדבר זה הוה ורגיל בכל חדש וחדש א"כ גם מרן ז"ל יודה דכן ראוי לנהוג כיון דלא אתי עלה בש"ע לפסוק כהרמב"ם דלא כרוב עמודי ההוראה רק מצד המנהג וכנו"ל".



## ג. אין אדם שלא בירך בליל פסח על ההלל בבית הכנסת

### דין אדם שלא בירך בליל פסח על ההלל בבית הכנסת

מבואר במסכת סופרים (פרק כ הלכה ז) שכאשר בירך על ההלל בבית הכנסת אינו מברך שוב קודם ההלל שקורא בביתו. נחלקו הראשונים מה הדין כאשר אדם לא בירך על הלל בבית הכנסת האם הוא צריך לברך על הלל בביתו?

מהראשונים לקמן נראה שיש לברך אלא שנחלקו מה לברך.

הרמב"ן (פסחים דף ק"ח ע"א ד"ה קבלתי) פסק שצריך לברך ברכה אחת קודם קריאת ההלל ומברך לגמור את ההלל: "שהלל בלילי פסחים טעון ברכה אשר קדשנו לגמור את ההלל".

המאירי (ברכות דף מו ע"א ד"ה ברך) פסק שמברך לקרוא את ההלל: "והיא ברכת לקרוא את ההלל כשמתחיל הללויה וכמו שאמרו בתוספתא של סוכה פרק ג' וכן במסכת סופרים י"ח ימים שחייבים בהלל ולילי הפסח אלא שנראה שאינו מברך לגמור הואיל ואינו קורא את כלו קודם אכילה".

שבלי הלקט (סדר פסח סימן ריח) פסק שיש לברך על ההלל שתי ברכות, על החלק הראשון הנאמר קודם הסעודה - מברך לקרוא את ההלל, על החלק השני הנאמר אחרי הסעודה - מברך לגמור את ההלל: "היה מברך על ההלל בלילי פסחים שתי ברכות לקרוא קודם הסעודה ולגמור על כוס רביעי".

הסמ"ג (ספר מצוות גדול עשין סימן מא) פסק שמברך שתי ברכות ובשתייהן מברך לקרוא על ההלל, כיוון שבשני החלקים אינו אומר הלל שלם: "שתי פעמים מברך על קריאת הלל... ואינו מברך לגמור מפני הפסקת הסעודה".

אולם הגאונים (תשובות הגאונים - שערי תשובה סימן קב) פסקו שאין לברך כלל על ההלל הנאמר בבית: "אין מברכין עליו בלילי פסחים לגמור... ולפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו".



## הראיות שצריך לברך

הרמב"ן (פסחים דף ק"ח ע"א) הביא ראיה ממסכת סופרים בה מוכח שמברכים על ההלל בליל פסח בביתו אם לא בירך בבית הכנסת. זו לשון הברייתא: "ימים שמנה עשר ולילה אחד וכו' וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים". כלומר, הברייתא משווה את

ליל פסח לשאר שמונה עשר הימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, ומכיוון שהברייתא משווה את ליל פסח לשאר שמונה עשר הימים שהיחיד גומר בהם את ההלל משמע שאף בהלל של ליל פסח מברך עליו תחילה כמו שאר השמונה עשרה ימים, אלא שאם כבר בירך עליו ברבים בבית הכנסת אינו מברך עליו שוב בביתו: "עוד מצאתי במס' סופרים רביה לדברי הרב ר' יצחק ז"ל, דתני התם ר"ש בן יהוצדק שמונה עשר ימים ולילה אחד יחיד גומר בו את ההלל ואלו הן שמונת ימי חנוכה ויום טוב של עצרת וחג הסוכות ויום שמיני עצרת ויו"ט הראשון של פסח ולילו ובגולה אחד ועשרים יום ושתי לילות ומצוה מן המובחר לקרות הלל בשתי לילות של גלויות בבית הכנסת ולברך עליהן ולאמרן בנעימה לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו כשהוא קורא אותו בבית 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".

האור זרוע (חלק א הלכות קריאת שמע סימן מג) הביא את דברי הגאונים שאין מברכים על ההלל בליל פסח וכתב על כך: "אבל במס' סופרים כתוב דבשני לילות של פסח גומר את הלל אבל בפ"ב דערכין לא חשיב להו". כלומר, במסכת סופרים שני לילות של פסח נמנו במניין הימים שגומרים בהם את ההלל, בשונה ממסכת ערכין שלא מנו במניין הימים שגומרים בהם את הלילות.

לאור זה ניתן לדחות את ראיית הרמב"ן. שיטת הגמרא שלנו שלא מנתה את לילי פסח חלוקה היא על שיטת מסכת סופרים וסוברת שאין מברכים על הלל זה, כפסק הגאונים.

עוד כתב האור זרוע (חלק א - הלכות קריאת שמע סימן מג) לדחות את ראיית הרמב"ן, יש להעמיד את דברי מסכת סופרים באדם שעושה את הסדר מחוץ לביתו באופן שאינו מפסיק באמצעו כלל, אבל באופן הרגיל, שאדם אומר את ההלל על הסדר בביתו ומפסיק בסעודה - אינו מברך על ההלל משום הפסק: "דירושלמי לא דבר כי אם במקום שאינו מפסיק בסעודה כגון אדם שעשה הסדר בבית אחר ולכך יש לברך אבל אנו שמפסיקין אותו בסעוד' ובשתי' הכוסות אין לברך עליו".

המאירי (פסחים דף ק"ז ע"ב) כתב דרך נוספת לדחות את הראיה ממסכת סופרים. את לשון הברייתא 'וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים' יש לפרש כך: אמנם מעיקר הדין אם לא בירך עליו ברבים היה צריך לברך עליו בביתו, אלא שכך הייתה עיקר התקנה שאף מי שלא אמרו בבית הכנסת אינו מברך עליו בביתו: "וזהו שאמרו במסכת סופרים וכשהוא קורא בביתו אינו מברך עליו ואף על פי שהדברים מוכיחים בה שאם לא קראו בבית הכנסת מברך כך פירושו שכן הדין היה לברך עליו אלא שעיקר התקנה כך היא לאמרו בבית הכנסת ושלא לברך על שבביתו ואחר שכן היא התקנה אף מי שלא אמרו בבית הכנסת אינו מברך עליו או שמא דוקא כשבא לקרות את כלו בביתו כדרך שקורין אותו בבית הכנסת".

האור זרוע (חלק א - הלכות קריאת שמע סימן מג) הביא ראייה מלשון הירושלמי, כאשר לא בירך על ההלל בבית הכנסת מברך עליו כשקורא בביתו: "ובירושלמי דפרק קמא כל הברכות פותחין בהן בברוך ואם היתה ברכה סמוכה לחבירתה כגון ק"ש ותפלה אין פותחין בהם בברוך התיב ר'

ירמי' הרי גאולה שני' היא דאמר ר' יוחנן הלל אם שמע בבית הכנסת יצא אתיב ר' אליעזר ב"ר יוסי והא סופה א"ל שנים הן אחת לבא אחת לשעבר ופי' מורי רבי' יהודה בר יצחק של"י הרי גאולה כל' אשר גאלנו וגאל את אבותינו שאומרי' בלילי פסח אחר הללויה סמוכה לחבירתה. ואם כן ברכו על קריאת הלל תחלה ועל זה מתרץ שאם שמע בביהכנ"ס יצא ואינו מברך בתחילה בביתו משמע הא לא אמרוהו בביהכנ"ס יש לברך עליו לפניו בביתו".

הסמ"ג (ספר מצוות גדול עשין סימן מא) כתב לדחות את הראיה מן הירושלמי, דברי הירושלמי מדברים באופן שאינו מפסיק כלל אך כיום שמפסיקים בהלל לא מברכים על ההלל בבית: "ירושלמי לא דבר כי אם במקום שאינו מפסיק בסעודה כגון אדם שעשה הסדר בבית אחר ולכך יש לברך אבל אנו שמפסיקין אותו בסעוד' ובשתי' הכוסות אין לברך עליו".

הרמב"ן (פסחים דף ק"ח ע"א) הביא ראיה נוספת לכך שצריך לברך מהמשנה בנדה (פרק ו' משנה י'): "כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו". הלל שעל סדר ההגדה טעון ברכה לאחריו לכן בהכרח שהוא גם טעון ברכה לפניו: "וקשו לעצמן שהרי אחרי מברכין יהללך ושנינו (נדה נ"א ב') כל שטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו".

בתשובת הגאונים (שערי תשובה סימן קב) כתבו לדחות ראיה זו, שלמרות שמלשון המשנה משמע כלל שאם טעון ברכה בסופו טעון ברכה בתחילתו הרי אמר רבי יוחנן (עירובין כו ע"א): "אין למדין מן הכללות" ואף בדין זה יש בו יוצא מהכלל: "הא א"ר יוחנן אין למדין מן הכללות אפי' במקום שנאמר בהן חוץ".

מהר"ם חלאווה (פסחים דף ק"ח ע"א) כתב על כך שמוציאים דבר מהכלל - כאשר מצינו מפורש בגמרא שהוציאה דבר מהכלל, אבל לא מוציאים דבר מהכלל - כאשר אנחנו מוציאים מהכלל מידיעתנו בלבד: "ואף על גב דאמר' אין למדין מן הכללות לא אמרי' הכי אלא היכי דאשכחן בהדיא דיוצא מן הכלל אבל מדנפשין לא".

הרמב"ן (פסחים דף ק"ח ע"א) כתב יש שדחו ראיה זו ופירשו: ברכת יהללך אינה על ההלל אלא היא ברכה הבאה מחמת הכוס שתיקנו חכמים ברכה על כל אחת מארבע כוסות וברכה זו תיקנו על הכוס הרביעית: "ואחרונים אמרו יהללך אינה ברכה לסוף הלל אלא ברכה היא שתקנו חכמים לכוס רביעי וחובה לכוס היא באה". אולם הרמב"ן (שם) דוחה ראיה זו - אם ברכת יהללך אינה באה על ההלל אלא היא ברכה בפני עצמה הבאה על הכוס, מדוע אין ברכה זו פותחת בברוך, הרי כל ברכה שאינה סמוכה לחברתה פותחת בברוך: "אם היתה ברכה בפני עצמה היו פותחין בה בברוך, שזה כלל גדול הוא בכל ברכה שאינה סמוכה שהיא פותחת בברוך, ואין אחת כולן שהיא יוצאת מן הכלל בברכת המצות וברכת הנהנין"



### מדוע ברכת יהללך לא פותחת בברוך

האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) הקשה כקושיית הרמב"ן על עיקר השיטה הסוברת שאין מברכים ברכה ראשונה על ההלל, מדוע ברכת יהללך בהלל שאומר בביתו אינה פותחת בברוך,

הרי ברכת יהללך אינה ברכה הסמוכה לחברתה כיוון שאינו מברך על תחילת ההלל: "ואם תאמר אם כן ברכת יהללך למה אינה פותחת בברוך כיון שאינה סמוכה לברכה אחרת".

האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) כתב ליישב, שאף ברכה זו היא הודאה ושבח בעלמא ולכן אינה פותח בברוך, אך חותמת בברוך כי היא ברכה ארוכה: "ויש לומר מפני שהיא ברכת הודאה כברכת הגשמים דאמרינן מודים אנחנו לך ה' אלהינו על כל טפה וטפה וגומר אינה פותחת בברוך".

הר"ן (פסחים ק"ח ד"ה ותמהני) הקשה על תירוץ זה, שלפי זה אף ברכת 'אשר גאלנו' אינה צריכה לפתוח בברוך מטעם זה, כי היא ברכה הבאה על כוס שני: "ותמיהני דא"כ אף ברכת אשר גאלנו לא היה לה לפתוח בברוך מפני טעם זה".

הר"ן (חידושי הר"ן מסכת פסחים דף ק"ח עמוד א ד"ה וקרב אני לומר) כתב ליישב, ברכת יהללך היא סמוכה לברכת אשר גאלנו כיוון ששתייהן מעניין אחד הן, דבר שהתחדש בליל פסח בלבד. הברכה על כוס ראשון היא ברכת הקידוש ומצויה אף בכל יום טוב, הברכה על כוס שלישי באה על ברכת המזון, אבל שתי ברכות אלו אינן אלא בליל פסח, לכן דנו אותן כברכות הסמוכות זו לזו ומטעם זה ברכת יהללך אינה פותחת בברוך: "וקרוב אני לומר דברכת יהללך בלילי פסחים היא הסמוכה לברכת אשר גאלנו ששתייהן באות על מה שנתחדש בלילי פסחים מד' כוסות, שברכה ראשונה של קדוש אף בשאר י"ט היא באה וכן בה"מ, אבל ברכת הגאולה ויהללך באות על מה שנתחדש בליל זה ולפי' דנו ברכת יהללך כסמוכה".

עוד תירץ הר"ן (שם) שכיוון שבשאר הימים שאומרים בהם את ההלל בבית הכנסת מברכים בתחילתו ולכן ברכת יהללך היא ברכה הסמוכה לחברתה, אף בליל פסח שאין היא סמוכה לחברתה - לא שינו בה הנוסח ואין היא פותחת בברוך כי לא חילקו חכמים בדבר: "לפי שברכת יהללך בימים שקוראין בהם את ההלל סמוכה ואינה פותחת אף בלילי פסחים שאינה סמוכה לא ראו לפתוח בה שלא רצו לתקן ברכה א' בשתי מטבעות כדי שלא יבא לפתוח בה בזמן שהיא סמוכה".

התוספות (פסחים קד ע"ב ד"ה חוץ) תירצו שברכת יהללך הנאמרת בלילי פסחים אע"פ שאינה סמוכה לברכה, כיוון שאין מברכים קודם הלל זה, מ"מ אין היא פותחת בברוך, כיוון שאף ברכה שהיא אחרי פסוקים אינו צריך לפתוח בה בברוך: "ומיהו קשה מיהללך דלילי פסח דאין מברכין לקרוא את ההלל לכך נראה דברכה שאחר פסוקים אין צריך פתיחה שבלא פתיחה ניכרת התחלה".



### הראיות לשיטת הסוברים שאין מברכים כלל

האור זרוע (חלק א סימן מג) כתב בשם רבו רבנו יהודה בר יצחק להוכיח שאין מברכים על ההלל של ליל פסח ממה ששינו (פסחים ק"ז ע"ב): "רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר" ופירש רב יהודה בגמרא (שם ק"ח ע"ב) שברכת השיר היא ברכת יהללך. משמע, ברכה זו היא דין מיוחד בליל פסח שיש לאומרה על כוס רביעי. אם נאמר שמברך על הלל זה תחילה

וסוף בכל יום שגומרים בו את ההלל, אפילו בלא דין ברכת השיר יש לומר ברכה זו מדין ברכה אחרונה של הלל. כתב האור זרוע, שאין נראה להעמיד דברי המשנה במקום שלא נהגו לברך ברכה זו בסוף ההלל, וא"כ מוכח שאין מברכים קודם הלל זה: "דא' פ' ערבי פסחים גמ' ואומר עליו ברכת השיר. מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללך וכו' ואם מברכין על הלל תחלה וסוף אפי' בלא ברכת השיר יש לנו לומר יהללך שהיא ברכה אחרונה שבהלל ואין נראה להעמיד היכי דנהגו שלא לברך אחריו".

המשנה במגילה (כ ע"ב) מנתה את כל המצוות הנוהגות ביום ופירשה שמצוותן כל היום. כמו כן, מנתה המשנה את כל המצוות הנוהגות בלילה ופירשה שהן נוהגות כל הלילה. בכלל המצוות הנוהגות ביום מנתה המשנה את מצוות קריאת ההלל בימים שאומרים אותו בהם, אך במצוות הנוהגות בלילה לא מנתה המשנה את מצוות קריאת ההלל בליל פסח.

כתב המאירי (שם ד"ה ונשוב) ניתן ללמוד מכך שאין קריאת ההלל בליל פסח חובה אלא קוראים אותה אגב ההגדה, כי אם לא כך, מדוע לא נמנתה בכל הדברים שמצוותם בלילה: "ורבים למדים מכאן בהלל שבילי פסחים שאינו חובה ואגב גררא של הגדה הוא נאמר שאם לא כן היה לו לשנותו עם הדברים שמצוותן בלילה".



### מדוע לא מברכים כלל

בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן קב) כתבו שטעם הסוברים שאין מברכים כלל על הלל בליל הסדר הוא הפסק כי ההלל מחולק לשנים, שני פרקים ראשונים במגיד והשאר בהלל: "ולגמור את ההלל בלילי פסחים אין מברכין ולמה מפני שחולקין אותו באמצע".

הרמב"ן (פסחים דף קיח ע"א ד"ה ואומר) כתב לדחות, שהרי הגאונים עצמם אמרו שכל שהיא מצווה אחת והפסיק בה באמצע עשייתה - אין צריך לחזור ולברך עליה והברכה הראשונה שבירך עליה עולה על כולה אף שהפסיק באמצע: "הם אמרו שכל מצוה אחת אם הפסיק ושח בינתים אינו חוזר ומברך, כמו שהלל שמברכים קודם לקריאתו ואעפ"כ בין פרק לפרק פוסק ולא הוצרך לחזור ולברך, ולכתחלה מתירין לו אף בק"ש מפני הכבוד ומפני היראה".

טעם נוסף לדחות את טעם תשובת הגאונים כתב המהר"ם חלאווה (מסכת פסחים דף קיח עמוד א): אמירת ההלל בשני שלבים אינה נחשבת הפסק כי כך סדר המצווה: "ואף על גב שחולקין אותו ומפסיקין בסעודה אין זה הפסק דדרך מצותו כך הוא".

רש"י (שו"ת רש"י סימן קב) פירש שאין מברכים על הלל זה, כיוון שאין אנו אומרים אותו בתורת קורין אלא בתורת שירה: "הלכתא הלל בלילי הפסח אינו צריך ברכה לפניו, דאין אומרים אותו על דרך קריאה אלא בתורת שירה".

הר"י מיגאש (שו"ת סימן מב) כתב שהטעם שאין מברכים על הלל זה הוא כיוון שאין מברכים אלא על הלל הנאמר ביום, משום שמצוות הלל היא לקוראו ביום כמו שבמקדש היו קוראים את

(ז). רש"י מוכיח כך מהגמרא (פסחים דף קטז:): "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבת... הוציאנו מעבודת לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו הללויה"

ההלל על קרבנותיהם, ואילו קריאת ההלל בליל פסח אינה מצווה שהרי לא היו מקריבים קרבנות בלילה: "אבל בלילי פסחים קריאת ההלל לאו מצוה היא שהרי לא היו עושים קרבנותיהם בלילה אלא כעין שמחת בעלים היא ונתינת שבח והודאה לפני המקום ואין מקום לברכה".

הקשה הברכי יוסף (אורח חיים סימן תפז ס"ק ז), שבפשטות לשון הר"י מיגאש משמע שאין מברכים כלל על הלל הנאמר בלילה, הן הלל שאומר בביתו והן הלל שאומר בבית הכנסת, אבל במסכת סופרים (פרק כ הלכה ט) מבואר שמברך על הלל בלילה הנאמר בית הכנסת: "ויק"ל דלא הזכיר מסכת סופרים שאמרו שם דמברך על ההלל בב' לילות של פסח".

ובספרו שיורי ברכה (שם אות ב) כתב ליישב שיש לומר שבמקומו של הר"י מיגאש לא היו נוהגים כלל כשיטת מסכת סופרים לומר הלל בבית הכנסת, והר"י מיגאש רק בא לבאר את הטעם שאין מברכים על ההלל שאומרים על סדר הכוסות: "מסכת סופרים איירי לקרוא הלל בבית הכנסת, ובוזה במקום רבינו מהר"י נ' מיגש לא נהגו לקרות ההלל כלל בבית הכנסת, ולא עבדי כמסכת סופרים, ורבינו נשאל למה אין מברכין בקריאת ההלל בהגדה, ועל זה השיב הרב תשובה נצחת, ולא הביא מסכת סופרים, דאינו ענין לשאלתו, שהיא כפי מנהג מקומו שלא נהגו כמסכת סופרים".

האשכול (ספר האשכול (אלבק) הלכות פסח דף קנח ע"ב - קנט ע"א) כתב שהטעם שאין מברכים על הלל זה, כיוון שהנוסח שאנו אומרים: "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל" הוא במקום ברכה שלפניו: "כי לפיכך אנו חייבין להודות שהיא הודאה במקום ברכה היא... דכיון דאית הודאה כפותח בברוך הוא".

שיבולי הלקט (סימן ריח) כתב לדחות ראיה זו שכן לא מצינו ברכה בנוסח זה: "צא ולמד מכל הברכות בין הכתובין במקרא בין אותן האמורין בדברי חכמים שלא נאמרו בלשון הזה".

המאירי (פסחים קיז ע"ב ד"ה והלכך) כתב שהטעם שאין מברכים על הלל זה, הוא כיוון שעיקר התקנה היא לאומרו בבית הכנסת, והלל שאומר בביתו אינו מתורת חובת הלל אלא מתורת חובת הכוס: "א"כ זה שבביתו אינו מתורת חובת הלל אלא מתורת חובת הכוס ואין לו לברך בו לפניו".

טעם נוסף כתב המאירי (שם, שם) שכיוון שההלל שאומר בביתו הוא בתורת הגדה: "ורבים למדים מכאן בהלל שבלילי פסחים שאינו חובה ואגב גררא של הגדה הוא נאמר".



## ד. אמירת הלל בשחיטת פסח

במשנה בפסחים (פרק ה משנה ה) שנו את סדר הקרבת קרבן הפסח בזמן שבית המקדש היה קיים: "הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל. נכנסה כת הראשונה, נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה, תקעו הריעו ותקעו. הכהנים עומדים שורות שורות ובידיהם בזיכי כסף ובזיכי זהב, שורה שכולה כסף כסף, ושורה שכולה זהב זהב,

לא היו מעורבין. ולא היו לבזיכין שוליים, שמא יניחום ויקרש הדם. שחט ישראל וקבל הכהן, נותנו לחבירו, וחבירו לחבירו, ומקבל את המלא ומחזיר את הריקן. כהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד. יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה, יצתה שניה נכנסה שלישית. כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית. קראו את ההלל, אם גמרו שנו, ואם שנו שלשו, אף על פי שלא שלשו מימיהם. רבי יהודה אומר: מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין".

נחלקו הראשונים מי אומרים את ההלל - מביאי הקרבן או הלויים:

רש"י (פסחים סד ע"א ד"ה קראו) ביאר שהמביאים את קורבן הפסח הם האומרים את ההלל, ואילו התוספות (סוכה נד ע"א ד"ה שייר) ביארו שהלויים היו קוראים את ההלל, וכך פסק הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פרק א הלכה יא): "קוראים הלויים את ההלל".

במסכת ערכין (דף י ע"א ד"ה ולא) כתב רש"י שהלויים היו קוראים את ההלל. והדברים לכאורה קשים, שכן במסכת פסחים רש"י כתב שמביאי קורבן הפסח הם האומרים את הלל על שחיטת הפסח.

הגרי"ו (הלכות קרבן פסח ד"ה והנראה מוכרח) תירץ שאכן גם הלויים וגם הכתות היו קוראים את ההלל בפסח, אך שני דינים נפרדים הם:

א. דין שיר של קרבן - קיום דין זה הוא בלויים.

ב. דין מסוים של אמירת הלל על קרבן פסח שהפסח טעון בעשייתו - קיום דין זה הוא בכתות ששוחטים את הפסח: "והנראה מוכרח ומבואר בזה בשיטת רש"י דס"ל דבאמת תרי דיני איכא בשחיטת הפסח חדא הדין דעל זבחי שלמיכם האמור גבי חצוצרות דקמרבין מיני' גם זביחת גם זביחת פסח ובהך ריבויא נכלל גם דין חצוצרות גם דין של קרבן הנאמר ע"י הלויים כמו כל הקרבנות הנכללין בהך קרא ועוד איכא בפסח דין מסוים של אמירת הלל שטעון הלל בעשייתו וכמבואר בפסחים דף צה אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין לולביהן ואין אומרים הלל וס"ל לרש"י דשני דינים נפרדים הם לגמרי הדין דפסח טעון שיר הנאמר בקרא דעל זבחי הוא הדין בפ"ע וזה דוקא בלויים כמו כל שיר של קרבן והדין המיוחד שיש בפסח שטעון הלל בעשייתו הוא דין בפ"ע שאינו שייך כלל לדין שיר של קרבן רק הוא אמירת הלל בעלמא כמו ההלל של שעת אכילה ומשו"ה ס"ל לרש"י דהלל זה אינו שייך ללויים רק הכתות בעצמם קראי את ההלל בשעת שחיטה אבל מ"מ זה עכ"פ דגם הלויים אמרו שירה בשעת שחיטת הפסח משום הדין השני שיש בשחיטת פסח הנלמד מקרא דעל זבחי דשחיטת פסח טענה חצוצרות ושירה ככל הקרבנות הכתובים בפסוק זה ומשום דין זה הי' גם חליל בשעת שחיטת הפסח ואמירת השיר ואה"נ דהחצוצרות והחליל לא היו שייכים כלל לאמירת שנאמר ע"י הכתות רק להדין שיר שנאמר אז ע"י הלויים והן הן דברי רש"י בערכין דבשעת החליל היו הלויים משוררין בפה את ההלל אבל הדין דפסח טעון הלל בעשייתו זהו דין בפ"ע שאינו שייך ללויים וכש"נ".



## ה. החילוק בין ימי פסח לימי סוכות לעניין אמירת הלל

### החילוק בין ימי פסח לימי סוכות לעניין אמירת הלל - חלוקים בקרבנותיהן

שאלו בגמרא (ערכין י ע"ב) מדוע בסוכות אומרים הלל שלם ואילו בפסח אומרים הלל שלם רק בחג ראשון ובשאר החג אומרים חצי הלל: "מאי שנא בחג דאמרי' כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא". עונה הגמרא (שם, שם): בסוכות- מניין הקורבנות מתמעט מיום ליום, בפסח- מניין הקורבנות שווה בכל יום. המיוחס לרש"י (תענית כח ע"ב ד"ה יחיד) הסביר את תירוץ הגמרא: ימי חג הסוכות כיוון שהם חלוקין בקרבנותיהם- כל יום ויום שבו נחשב כחג בפני עצמו, ימי חג הפסח שאינם חלוקים בקרבנותיהם הרי הם כחג אחד, לפיכך גומרים בהם את ההלל פעם אחת בלבד: "חג הסוכות חלוק בקרבנותיו, וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי".



### חילוק נוסף בין פסח לסוכות - מצוות לולב

בירושלמי (סוכה פרק ה הלכה א) מצינו: קוראים הלל בכל שבעת ימי חג הסוכות כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעת ימי החג.

שיבולי הלקט (סימן רלד) הביא טעם נוסף לחילוק בין אמירת ההלל בפסח לאמירת ההלל בסוכות לאור דבר הירושלמי. בימי חג הסוכות גומרים את ההלל כל ימי החג כיוון שחובת ההלל נוהגת כל הימים שנוהגת מצוות לולב, בפסח לא גומרים את הלל בשאר הימים כי אין מצוות לולב: "ירושלמי בסוכה ר' יוסי בר בון בשם רב בא בר ממל למה קורין את ההלל כל שבעת ימי החג כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה".



### חילוק נוסף בין פסח לסוכות - בנפול אויבך אל תשמח

טעם נוסף הביא השיבולי הלקט (שם): אומרים בפסח הלל שלם רק ביום טוב ראשון כי בנפול אויבך אל תשמח לפי שנטבעו בו המצרים: "אבל בפסח אין אנו גומרים את ההלל אלא יום ראשון ולילו ולמה שמואל בן אבא אמר בנפול אויבך אל תשמח לפי שנטבעו בו המצריים".

טעמו השני של שיבולי הלקט לכאורה קשה, הרי בגמרא (ברכות ט ע"ב) משמע להיפך - מפלתן של רשעים היא הסיבה לומר שירה: "מאה ושלש פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם נפשי את ה' הללויה".

הצל"ח (ברכות ט ע"ב ד"ה קג) כתב ליישב על פי המבואר בזהר (נח סא ע"ב), מה שאמרו שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים הוא כאשר לא נתמלאה סאתם: "הא דקאמר דוד המלך הללויה במפלתן של רשעים, היינו היכא דנתמלא סאתם יש חדוותא כלפי שמיא, אבל במצריים דלא נתמלא סאתם אלא בשביל שבאו להרע לישראל ובשביל כך נטבעו, אין לומר הלל".

על דברי שיבולי הלקט יש לשאול, מאחר שהגמרא כבר ענתה שטעם החילוק בין פסח לסוכות הוא בקרבנות מדוע צריך את הטעם של בנפול אויבך על תשמח? הישועת יעקב (או"ח סימן תצ סק"א) כתב ליישב, יש צורך גם בטעם המבואר בגמרא וגם בטעם המדרש.

הגמרא (ערכין י ע"ב) הקשתה: "והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר הלל" והשיבה: "משום ניסא" מתוך דברי הגמרא מבואר שיש שתי מחייבים לאמירת הלל: א. מועד - חיוב זה הוא דווקא בימים המוקדשים לחג, ב. ניסא - חיוב זה אינו משום מועד, שהרי אף בחנוכה שאינו בכלל ימים המוקדשים לחג יש חיוב לומר הלל משום הנס. בשביעי של פסח אפשר היה לחייב באמירת ההלל משום שני הטעמים, שהרי הוא גם יו"ט וגם נעשה בו נס של קריאת ים סוף, ומפני זה הוצרכו לשני הטעמים: טעם הגמרא מפני שאין חלוקים בקרבנותיהן הוא טעם שלא לחייב בשאר ימי הפסח מדין חיוב הלל במועד כיוון שאין ימי הפסח חלוקין בקרבנותיהן הרי הם כחג אחד ודי באמירת ההלל ביו"ט ראשון. אמנם עדיין היה צריך לחייב אמירת הלל שלם בשביעי של פסח משום נס קריאת ים סוף שנעשה בו, לכן צריך את טעם המדרש שאין לומר הלל שם על נס זה כיון שטבעו המצריים בים ובנפול אויבך אל תשמח.

גנוי חיים (או"ח תצ סק"א) הביא טעם נוסף: טעם הגמרא - מועיל רק לחול המועד אבל לא לשביעי של פסח כיוון שהוא יום טוב, טעם המדרש - מועיל כדי שלא יגידו הלל שלם בשביעי של פסח: "הקיצור בזה דודאי משום דאמר הקב"ה למלאכים זה לא שייך רק דלא תקנו משום הנס אבל היה להם לתקן מפני דבר חידוש לזה אמרו בש"ס דאין חידוש וזה לא מהני שלא יאמרו מפני הנס, ע"ז קאמרו במדרש מעשי ידי טובעים ואף דבחול המועד לא נטבעו לא יהיה חול המועד עדיף מיו"ט האחרון כמ"ש הטו"ז ודו"ק".



### חילוק נוסף - "מעשה ידי טובעים בים"

הגמרא (מגילה י ע"ב סנהדרין לט ע"ב) בעניין קריאת ים סוף כותבת: "בקשו מלאכי השרת לומר שירה אמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה".

המהרי"ל (סידור התפילות של פסח אות ט) לאור הגמרא כתב טעם נוסף לחילוק בין חול המועד פסח לחול המועד סוכות כעין טעם הגמרא. מה שאין גומרים את ההלל בחול המועד פסח, אע"פ שאין בו טעם זה "של מעשה ידי טובעין בים" הוא כדי שלא יהיה חול המועד חשוב יותר משביעי של פסח שהוא יו"ט ואין גומרים בו את ההלל: "גומרין ההלל בשני ימים הראשונים של פסח, ולהלן אומר בדילוג כמו בר"ח. ומברכין לקרא את ההלל לפי שבשביעי טבעו המצריים ואמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים (לפני) שירה. וא"ת עדיין ביום ז' וח' לא נימא אבל בחול המועד נימא, לא קשה דאז הוי ח"ה חשוב משביעי שהוא יום טוב".



דהנה בגמ' דסוכה דף מ"ז אליבא דרבינא דתירץ זה חלוק משלפניו וא"כ קשה לדידי' מ"ט לא אמר' בראשון דחוה"מ הלל שלם דהא ג"כ חלוק משלפניו וצ"ל תירוצו של המנהגים דלא עדיף מזי"ן כנ"ל וגמ' דידן קאי לאידך תירוצים דסוכה וק"ל".



### חילוק נוסף - סוכות מצוות החג נוהגות שבעה ימים, פסח מצוות החג נוהגות רק בלילה הראשון

הכל בו (סימן נב) הביא חילוק נוסף בין חול המועד סוכות לפסח, מצוות הדאורייתא בפסח נוהגת רק ב"ט ראשון של פסח, לעומת המצוות בסוכות שנוהגות כל שבעת הימים: "ויש נותנין טעם אחר והוא דכיון דחג המצות לית ביה חובת מצה רק לילה ראשונה ושניה... לפיכך אין מברכין על ההלל רק בב' ימים הראשונים שהם חובת מצה שהיא עקר מצות היום אבל בחג שכל שבעת הימים צריך שישב בסוכה ויברך לישב בסוכה בכל עת שיכנס לישב בה צריך שיברך על ההלל ויגמור אותו בכל יום".



### ו. ר"ה ויה"כ חנוכה ופורים לעניין אמירת הלל

#### ביום דין לא ניתן לומר הלל

הגמרא (תלמוד בבלי מסכת ערכין דף י עמוד ב) מסבירה מדוע בר"ה וביה"כ לא אומרים הלל: "ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא! משום דר' אבהו, דאמר רבי אבהו, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים? אמר להן: אפשר, מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפני".



#### אין ימי ר"ה ויום הכיפורים ימי שמחה יתירה

הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ו) בביאור טעם הגמרא שאין בר"ה ויה"כ הלל כתב שר"ה ויום כיפור הם ימי תשובה, יראה ופחד ולא ימי שמחה יתירה: "אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה".

היום תרועה (ראש השנה דף לב ע"ב ד"ה מפני מה אין ישראל אומרים שירה) הקשה על טעם הרמב"ם, הרי כתוב בטור (או"ח סימן תקפא): כל יחיד לובש לבנים ומסתפר כי בטוח שיעשה לו הקב"ה נס, א"כ מדוע לא אומרים הלל בר"ה לפי טעם זה: "ק"ק מהא דכתב הטור ס"ס תקפ"א דרוחצין ומסתפרין ע"פ המדרש כו' ע"ש". היום תרועה (שם, שם) תירץ, שאמנם כל יחיד לעצמו צריך להיות שמח ולבטוח שיעשה לו הקב"ה נס ויכתבנו לחיים, אבל בכל העולם ימצא מי שלא







הגמרא (שם, שם) הביאה תירוץ נוסף: "רבא אמר: בשלמא התם, הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש? אכתי עבדי אחשורוש אנן"



### האם יגיד הלל כשאני יכול לקרוא מגילה

הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ו) פסק להלכה כטעמו של רב נחמן: "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל".

לאור פסיקת הרמב"ם כשיטת רב נחמן עולה נפק"מ, מה יקרא כאשר אדם אנוס ולא יכול לקרוא או לשמוע מגילה - האם יגיד הלל במקום?

נפק"מ זו לאחר העיון מצאתי במאירי (מסכת מגילה דף יד עמוד ב ד"ה דבר): "דבר ידוע הוא שאין אומרי' הלל בפורים אבל טעם מניעתו נחלקו עליו בגמ' והוא שאחד מהם אמר שקריאתה זו היא הלולא ונראה לי לטעם זה שאם היה במקום שאין לו מגלה שקורא את ההלל שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגלה במקומו".

כתבו האחרונים (ברכי יוסף אורח חיים סימן תרצג ס"ק ד) שאין לקרוא את הלל אם לא יכול לקרוא את המגילה: "ומסתמות דברי הפוסקים משמע דאין בו הלל לעולם, וטעמא, דרבא הוא דאמר אכתי עבדי וכו', ולטעם זה לעולם אין לאומרו, והלכה כרבא, דהוא בתרא, ומה גם לפי גירסת הרי"ף (ד א) והרא"ש והר"ן דגריסי מתקיף לה רבא וכו', דקאמר לה בדרך אתקפא, ולא אתיבו עליה, ודאי הלכתא כוותיה".

אומנם השערי תשובה (או"ח סימן תרצג סק"ג) כתב: מי שאין לו מגילה יכול לקרוא הלל בלא ברכה לפניו ולאחריה. גם אם יש לו חומש שיכול לקרוא בו את המגילה, עדיף שיקרא הלל, כי במגילה - יש דין לאמרו מתוך הכתב במגילה כשרה, בהלל - אין דין לאמרו מתוך הכתב: "ולענ"ד דאעפ"כ כשאין לו מגילה לקרות יש לו לקרות הלל בלא ברכה שלפניו ושלאחריו כקורא בתהלים ושפיר דמי ואף אם יש לו חומש שקורא בו מגילה לעצמו מכל מקום הרוצה לקרות גם הלל בלא ברכה לא הפסיד דאפשר דעדיף אמירת הלל שלא נתקן שיהיה בכשרות קצת כס"ת משא"כ קריאת המגילה שעיקר תקנתה להיות כתובה כתיקנה ולכן יוצא ידי שניהם".



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## יום הנף כולו אסור

מתני' (ר"ה ל): "בראשונה וכו' משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז... ושיהא יום הנף כולו אסור". ובגמ': "מ"ט, מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח עכשיו נמי ניכול, ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר - האיר מזרח התיר. השתא דאיכא עומר - עומר מתיר. דמיבני אימת, אילימא דאיבני בשיתסר, הרי האיר מזרח התיר, אלא דאיבני בחמיסר, מחצות היום ולהלן לשתרי, דהא תנן הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן לפי שאין ב"ד מתעצלים בו. לא נצרכא דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה אי נמי דאיבני בליליא".

והנה נראה קשה שיתקן ריב"ז רק משום מקרה דחוק כזה, אבל באמת יתכן הרבה אופנים שלא יהיה אפשר להקריב מיד כשיבנה, אף אם יבנה מקודם, כגון שלא קיבלו את האישור מהרשות (אם לא תהיה עוד מלכות ישראל שולטת) וכדו'. ופשיטא שאין שנה ראשונה, כשאר שנים שכבר נכנסו למסלול של תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן. וכל זה בכלל מה שתירצו בגמ'.

אולם רש"י הקשה על תירוץ הגמ', האיך נבנה בחמשה עשר, ובלילה, והרי אין בנין ביהמ"ק דוחה יום טוב, ואין בונין ביהמ"ק אלא ביום. ותירץ רש"י, שבנין ביהמ"ק שלעתיד לא יבנה בידי אדם אלא בידי שמים, שנא' (שמות טו) מִקֵּדֶשׁ ה' כוֹנֵנוּ יְדִיָּהּ, וכמו שאנו אומרים (בנוסח נחם) "כִּי אֲתָה ה' בָּאֵשׁ הִצַּתָּהּ. וּבָאֵשׁ אֲתָה עֲתִיד לִבְנוֹתָהּ, כִּאֲמֹר (עזרא ב ט) וְאֲנִי אֶהְיֶה לָּהּ נֶאֱמָר ה' חֹמַת אֵשׁ סָבִיב וּלְכָבוֹד אֶהְיֶה בְּתוֹכָהּ".

אולם כידוע דעת הרמב"ם בסוף הלכות מלכים (פי"א ה"א) שמלך המשיח הוא שבונה את בית המקדש.

אמנם הרמב"ם (פ"י ממאכלות אסורות ה"ב וכן בפה"מ בכ"מ), לא פסק כתירוץ זה של הגמ', אלא כרב נחמן בר יצחק להלן, דאמר ריב"ז בשיטת רבי יהודה אמרה, דמן התורה הוא אסור, שנא' 'עד עצם היום הזה' עד עצמו של יום, וקסבר עד ועד בכלל, ומאי דקאמר ריב"ז תיקן, הינו דרש והתקין.

וכבר העירו, שמלבד שזה דוחק בלשון ריב"ז, גם צ"ל שרבי יהודה בעצמו כמובא במתני' מנחות (פ"י משנה ה) - לא הבין את דברי ריב"ז.

אולם בדעת הרמב"ם ניתן לומר, שפסק כן מכוח שהבין שהדין עם רבי יהודה, שהלא דעת הרמב"ם (פ"ו מהלכות בית הבחירה ה"טו טז) שמקריבין אע"פ שאין בית, שקדושת הבית שהיא מפני השכינה - לא בטלה לעולם.

ולפי זה לא נראה לומר, שבזמן הזה שאין בית הבנוי - האיר מזרח מתיר. שהרי לא השתנה כלום בזמן שאין הבית בנוי, שהאיר מזרח יכול להתיר, ורק הדבר תלוי במציאות אם אפשר

להקריב או לא (ובשם הגר"ח אמרו - שעל כן פסק הרמב"ם שספה"ע בזמן הזה מה"ת, שמקריבין אע"פ שאין בית).

אלא שהיא הנותנת, דאסור בזה"ז כל היום, מפני שכל היום הראוי להקרבה, אכתי באיסורו קיימא, ורק כשעובר זמן ההקרבה פקע האיסור, מפני שכל כולו תלוי במה שציוותה התורה שלא יותר קודם העומר, וכל שבטלה האפשרות להקריב העומר בטל איסורו, והוא גופא מה דילפ' מעצם היום הזה.

וכן הוא לשון הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (שם): "החדש כיצד? כל אחד מחמשה מיני תבואה בלבד - אסור לאכול מן החדש שלו קודם שיקרב העומר בשישה עשר בניסן שנא' (ויקרא כג, יד) "ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו". וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר - לוקה מן התורה בכל מקום ובכל זמן בין בארץ בין בחוצה לארץ, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. אלא שבזמן שיש מקדש - משיקרב העומר, הותר החדש בירושלים, והמקומות הרחוקים מותרין אחר חצות, שאין בית דין מתעצלין בו עד אחר חצות. ובזמן שאין מקדש - כל היום כולו אסור מן התורה".

הרי שכתב הרמב"ם שיסוד איסור חדש בזמן הזה הוא מפני - שלא קרב העומר, אלא שבזמן שאין מקדש ואין מקריבין בפועל, נאסר כל היום מכוח כך, שהעומר לא התירו, ורק כשעבר זמנו של קרבן העומר - פקע איסורו.

אמנם דעת הראב"ד בהשגותיו להלכות בית הבחירה (שם) לחלוק על דברי הרמב"ם שקדושת מקדש ראשונה לא בטלה מפני שכינה שאינה בטילה לעולם, והוא סובר, שקדושת המקדש בטלה בזה"ז, כמו שכתב: "א"א סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו, ובכמה מקומות במשנה אם אין מקדש יירקב, ובגמ' אמרו דנפול מחיצות, אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא, לא חלק בין מקדש לירושלים לשאר א"י. ולא עוד אלא שאני אומר, שאפילו לרבי יוסי דאמר קדושה שנייה קדשה לעתיד לבא, לא אמר אלא לשאר א"י, אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי, בכבוד י"י לעולם, כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו - לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת".

ולפי זה, הלא מסתבר כמו שאמרו בתחילת הסוגי', שבוזה"ז האיר מזרח מתיר, וריב"ז הוא דאתא ותיקן, שיהיה יום הנף כולו אסור, מ"ט מהרה יבנה המקדש וכו'. שהרי כל זמן שלא נבנה ולא התקדש, מקום המקדש מחדש, קדושה עולמית שאין לה הפסק, א"א לנו להקריב כלל, ומה דנאסר בזה"ז - אם נאסר - הוא מכוח קרא דעד עצם היום הזה, שהוא אסור חדש עצמי מכוח יום זה, בלא שום קשר להקרבת העומר, שבטלה לחלוטין בזמן הזה.

מעתה נראה, דמה שהוכרחה הגמ' לפי זה למימר דמיירי דאביני המקדש בחמיסר או בליל שיתסר, ופרש"י שזה יהיה בהכרח ע"י שהמקדש ירד מהשמים כי אסור לבנות בזמנים אלו, זה דווקא לפי המ"ד הזה, דסבר שקדושת המקדש בטלה, עד שיתקדש מחדש בקידוש אחר עולמי (כלשון הראב"ד), ואין קדושת השכינה באה אלא ע"י שיוורד המקדש משוכלל ובנוי מהשמים, ומיד יודעים כל ישראל ששרתה בהם השכינה וכבוד ה' בתוכם לעולם.

אבל לרמב"ם שסבר שמקדש יבנה ע"י מלך המשיח, וזה משום שסבר שגם כעת בקדושתו קיימי, כמו שהיה בעלית עזרא, ולא בעי לקידוש מיוחד, הרי לפי זה כאמור, באמת נאסר החדש גם בזה"ז כל היום, שהוא זמן הקרבת העומר, וכמו שנתבאר.



# אוצר אורח חיים

בעניין ריקודים בשבת לבני ספרד [מאמר תגובה] ♦ בגדר הואיל  
ואיתעביד ביה חדא מצוה וכו' בעירוב תבשילין וחצרות ♦ הוספה  
בעניין קריאת המגילה בסמוך לכרך שחרב ובבית שמש



הרב עובדיה יוסף

בן הגר"י יוסף זצ"ל

## בעניין ריקודים בשבת לבני ספרד

פרק א' - איסור ריקוד בשבת \* פרק ב' - מתי אפשר לומר בטל הטעם בטל  
הדין

ראיתי בירחון האוצר (גליון סב ע' קכב), לצדד להקל לרקוד בשבתות גם לבני ספרד בספק ספיקא נגד מרן, ולבבי לא כן ידמה. מאחר שכשחוקרים בעיקר דברי הרמ"א בזה, שהקל, רואים עיקולי ופישורי מאוד בזה בפוסקים וחכמי דורו התנגדו להיתר זה. וגם הלשון למעשה מוטב שיהיו שוגגין, האם הפך להיות היתר לגמרי? ולכן דיינו מה שהקלו האשכנזים בזה, ואולי יש להם מקום להחמיר בזה, אבל לבוא ולהקל לספרדים הוא דבר רחוק ביותר. ובחכמי דורינו ראינו מי שהקל בגדר של מחול שהוא רק הליכה ולא הרמת רגלים מהרצפה, ומי שמקל בזה אולי יש לו על מי לסמוך והביאו מפירוש המשניות לרמב"ם בסוף תענית לענין חולות בכרמים, אבל לא יותר מזה. ומנהג הישיבות הוא חדש ואינו על פי מורה הוראה כנודע.



### פרק א' - איסור ריקוד בשבת

ולעיקר הדברים הנה מו"ז ביחוד דעת ח"ב (סי' נח), כתב שגם הרמ"א לא הקל בזה אלא הוא כדין של סתם וי"א שדינו כסתם גם אצל הרמ"א, ע"ש. וכמש"כ עוד לעיקר כלל זה בדברי הרמ"א, ביחוד שם בח"ב ס' מו בהערה, וכ"כ עוד ביב"א ח"ז (בחיו"ד סי' כד אות ד), ובחזו"ע שבת ח"ד עמ' קמא. וכן ראיתי בשמחת כהן ח"ה בחידושי לשו"ע סי' שיט שכ"כ. וביב"א חלק ט חאה"ע סימן לו אות ה ושכ"ד התורת חסד מלובלין אה"ע סימן כ.

אמנם יש להעיר שאחר שסיים הרמ"א שנהגו על פי זה להקל בהכל, משמע שהעיקר להקל בזה. אמנם נודע מש"כ בשו"ת הרמ"א בעצמו שנהגו לא ס"ל הכי, וכדאיתא בתענית כו:, כ"כ הרב מאורי אור, ע' ביב"א ח"א ס' כט אות א'. ובתוס' בברכות נב: ד"ה נהגו ובשו"ת מן השמים ס' יח בהערת הגר"ר מרגליות. וע"ע תוס' ר"ה טו: ד"ה וכי נהגו. אמנם בחזו"ע פסח הנד"מ ע' ה כתב אולם אינו מוכרח. ע"ש. וכה"ג העיר שער המשפט (חו"מ ס' כו), שהעיר כבר על הרמ"א מתשובותיו, ע"ש. וכ"כ בהדיא בשו"ת מהריט"ץ החדשות ח"ב (סימן רב), על דברי הרמ"א שכתב לענין כדור בשבת ונהגו להקל, שהוא דיעבד על המנהג שכבר נעשה. ואתי שפיר מה שהחמיר בענין הכדור בשבת גם לאשכנזים בבאר עשק סי' פא תשובה השניה, וכן בשלמת חיים זוננפלד.

אמנם לכאורה מדברי הרמ"א דלקמן בתשובה משמע דס"ל לגמרי להקל, ע"ש. אמנם לפירוש התעוררות תשובה בהגהותיו שהתירו גם בכלי שיר, ובזה הרמ"א מחמיר, משא"כ בטיפוח וריקוד מקל ממש לדינא. ודוק.







בתיקון בזה"ז לא דיברו התוס'. וזה מדויק בדברי התוס' שמדגישים בדבריהם לכתוב על העשיה שהיו בקיאים לעשות אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות, אבל מתיקון לא דיברו, עכ"ד. ולמש"כ ביב"א הנ"ל א"ש.



## פרק ב' - מתי אפשר לומר בטל הטעם בטל הדין

ולעצם חקירת הנושא הכללי האם אפשר ומתי אפשר לומר בטל הטעם בטל הדין הוא נושא מורכב מכמה נושאים ואשתדל לתמצת רק לנושא זה, בלי להסתעף לדין של צריך מנין אחר להתירו.



### א. לענין כלי שיר לדעת התוספות והרמ"א

הנה כתב בשו"ת יביע אומר חלק ג (חאו"ח סימן כט), להעיר על מש"כ הט"ז (סי' שלט סק"ג), עמ"ש הרמ"א דמילתא דלא שכיחא היא לתקן כלי שיר, שכתב בזה"ל: ובזה מתורץ מה שיש להקשות מפ"ק דביצה דאמרינן שאע"פ שבטל הטעם לא בטלה הגזירה. דשאני הכא כיון דלא שכיח. כ"כ ב"י. עכ"ל. וכ"כ בס' תוספת שבת (סי' שלט סק"ה). ובבית מאיר, ולא מצינו דבר זה בב"י. ואכתי לא איפרק מחולשא. דמאי נ"מ דהשתא הוי מילתא דלא שכיחא, הרי אפי' בטל הטעם לגמרי לא בטלה התקנה והגזירה. ואפשר דר"ל שאף מעיקרא בשעת הגזירה הויא מילתא דלא שכיחא כולי האי. וכבר כתב מהרד"ך (בית לב חדר ד), דהא דקי"ל מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, היינו דוקא בלא שכיחא כלל, והוא דבר של פלא שאינו עולה על לב כלל לשערו. ע"ש. והובא בשו"ת שער אפרים (סי' סח) ד"ה כתב שם. הן אמת שהשע"א שם כתב להשיב עליו בזה והביא ראיות דלא כמהרד"ך. ע"ש. וע"ע בשד"ח (מע' מ כלל קעב). ובגליוני הש"ס להגר"י ענגיל (כתובות סג). ע"ש. ועכ"פ כאן, שעיקר הגזירה היא שמא יבא לעשות כלי שיר מחדש, ולא תיקון גרידא, וכמו שיתבאר להלן בשם שו"ת שער אפרים (סי' לו), וסיעתא. א"כ הויא מילתא דלא שכיחא כ"כ לעשות מחדש. מש"ה לא שייך הכא כללא דפ"ק דביצה שצריך מנין אחר להתירו. ואפשר שיש להעמיס כן בדברי הריטב"א הנ"ל. וכיו"ב כתב בספר לשון לימודים הנ"ל, דכוונת הריטב"א לומר דמשום דגזירה קלישתא היא, שהרי בזה"ז משרא שרי משום שאין אנו בקיאים לעשות כלי שיר, ונמצא דחששה רחוקה היא, ומש"ה קא פריך ליה אביי מדרבא. ע"ש. עכ"ד. והנה יש להוסיף שבזה יתיישב התמיהה על דברי הט"ז איך מביא דבר משם הבית יוסף כשלא כתבו בב"י. ונראה שכוונת הט"ז היא שזו כוונת הבית יוסף לדברי הט"ז, שהרי בבית יוסף ישב את דעת התוספות בזה, שנראה שהתוספות מדמים דין זה לדין משקים מגולים שמותרים בזמן הזה, לפי שאין נחשים מצויים ביננו. וכמו שכתבו התוספות (בביצה ו ע"א ובעבודה זרה לה ע"א). וביחו"ד חלק ב (סימן נח בהערה), הביא שהקשה על זה הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חלק אורח חיים סימן יז אות ו), כי מה דמות יערוך דין זה לדין משקים מגולים, והרי שם אף מתחילה לא גזרו אלא במקום שהנחשים מצויים, ובמקומות שאין נחשים



הוא בשיורי ברכה המלוקט סימן תסח, כתב לישב את דברי מרן שאולי התוספות בביצה לשיטתיהו דסברי בדף ו. שבמקום דאיכא גזירה וחששא בבטל הטעם הוא מותר, וכן הוא בנ"ד. ולא ס"ל לתוספות לחלק בין מנהג המקומות, וכמו שתמה באמת עליהם בפר"ח יו"ד סי' קטז. ועי' לקמן מזה.



## ב.

והנה באה"ע סי' קמה ס"י כתב מרן שכיב מרע שנתן גט לאחד ואמר לו: זכי בגט זה לאשתך, כדי שלא תפול לפני יבם, ומת קודם שיגיע לידה, הרי זו ספק מגורשת, וחולצת ולא מתייבמת. ע"כ. וכתב הט"ז שהיא בעיא דלא איפשיטא בגמרא האם זכות הוא לה שלא תיפול לידי יבום, או שחוב הוא לה כי טב למיטב טן דו, אבל נראה שבזה"ז שאין מיבמים א"כ ודאי זכות הוא לה ולא חוב הוא לה, שלא תצטרך חליצה, ואין לומר שכיון שנאסר בזמן התלמוד אין לנו להתיר אפילו בטל הטעם, משום דדמי לגילוי נחשים שהיום שאין נחשים שרי, וכמש"כ מרן ביורה דעה, סי' קטז, וכתב כנה"ג שם (בהגה"ט אות כ"ח), שרבינו ירוחם כת' גבי גילוי דעכשיו שרי בכל המקומות מפני שאין נחשים מצויים בינינו כבזמן הש"ס ושכ"כ גם בס' צדה לדרך וכן מוכח גם מלשון הטור והש"ע שם וכ"כ הרדב"ז בישנות סי' ע"ה, והב"ד בשו"ת (ויקרא אברהם חיר"ד סימן ד). ובפת"ש (ס"ק ט), כתב שכ"כ כדברי הט"ז להתיר ביש"ש. והעיר ביד המלך (פ"ט מהלכות גירושין הכ"א) שערביך ערבה צריך ומה לומד מדין של גילוי נחשים. וצ"ל שלומד הט"ז שנחשים הוא משום שנגזר מראש רק על מקום שיש נחשים ומתורת ספק ולא מתורת ודאי, ועל כן כאן גם לא נאסר רק מתורת ספק. וכתב בספר עמודי אש אייזינשטיין (דף כח ע"ג), שכ"נ מדברי המג"א בסימן תרצ שאם האיסור הוא משום חששא ועבר החששא א"צ מנין אחר להתירו, שפירשו מתורת ספק [וכ"כ במשנה שכיר (סי' סח אות ח בסופו), ע"פ המג"א (סי' תרצ ס"ק כב), שכל דבר שהוא משום חששא עברה החששא א"צ מנין אחר, ע"ש]. אמנם סיים שמצינו במהר"ט (חיר"ד סימן ג), כתב שבגילוי לא גזרו מעיקרא על מקומות שאין נחשים. ובעבודת הגרשוני (סי' סז), כתב לבאר את דברי הרא"ש על סתם יינם שלא נאסר בהנאה, כי בזמן חז"ל היו מקומות שלא היו מנסכים ומימלא בטלה הגזירה. וממילא נפלו דברי הפתחי תשובה (ונראה שכוונתו לדברי היד המלך שהביא הפת"ש), כיון שבנחשים שאני, ומה שייך לומר ביבום כן, ע"ש.

והנה נראה לענ"ד שהרב עמודי אש לא ראה בפנים הספר יד המלך רק ראה דברי הפ"ש משמו, והאמת שכתב הרב יד המלך שהיות שבזמן חז"ל שאסרו בגילוי נחשים הוא לא מחמת ודאי אלא מחמת ספק שמא יש כאן ארס של נחש, לכן עתה שאין נחשים התברר הספק ובוה אין גזירה כלל ועיקר, וה"ה ביבם שהגמרא מסתפקת ואומרת שמא הוא רע לה גט כי טב למיטב טן דו, משא"כ עתה אין מקום לספק זה לכן שרי, ודפח"ח. ובמאור ישראל (ביצה ו. תד"ה והאידינא האחרון) כתב שכדברי היד המלך בהסבר הט"ז כ"כ מדעתו בראש יוסף לפרמ"ג בביצה ו. ושכ"ד הט"ז ביו"ד סימן קטז ס"ק א (ובמאוי"י שם כתב משם הפת"ש שכתב שכדברי יד המלך כתב במהרש"ל ובית מאיר, וליתא, אלא קאי על דברי הט"ז שקדמו ביש"ש והב"ד בבית מאיר, ע"ש). ועי' בבית שמואל אבן העזר

(סימן קנח ס"ק ב), שכתב וז"ל, ועיין תשו' מהר"י מינץ סימן י"ד שכתב אפשר בזה"ז שאין מייבמין אלא חולצים היא בעצמה נמי נאמנת שמת היבם ומכ"ש ע"א אף לדעת הרא"ש (שהרמ"א חשש לדעתו). מיהו אין מוכרח ועיין בסי' י"ז מ"ש בחמש נשים שאינן מעידות אם נאמנין בזה"ז ועיין תשו' צ"צ סי' פ"ח, שחלק ע"ד. ובתשובת עבודת הגרשוני סי' סז פליג וסובר שאע"פ שבטל הטעם לא בטל הגזירה כמש"כ הרא"ש בביצה. ועי' באריה דבי עילאי חאה"ע סי' לג דף קכח ע"ג שכן התנו מראש חכמים בזה, ע"ש. עכ"ד. ועי' בחת"ס (אה"ע ח"ב סי' פט), שסמך ידיו על מש"כ בכנסת יחזקאל (סי' מ"ה), בשלמא יבמה הוה בכלל דבר שנאסר במנין ה' נשים נאסרו במתני' להדיא אבל ע"א ביבמה לא נאסר במנין אלא איבעיא בש"ס ופליגי ביה ולרבא סמכינן אע"א לא שייך נאסר במנין ודבריו נכונים וראוי למי שאומר. ע"ש. הרי ששם בלא"ה יש להתיר. ועי' בחלקת מחוקק (אבן העזר סימן יז ס"ק יא), אפילו אינה עתה חמותה - הטעם אמרו ביבמות (דף ק"ז ע"א) דמסק' אדעת' דילמא ימות בעלה ותפול קמי בנה ותהי' כלתה והנה לפי טעם זה אם אינה ראויה להתייבם לבנה מטעם שהי' ערוה עליו או מטעם אחר מעידה לה ודין זה הוא בעי' בגמרא דף הנ"ל ולדע' הב"י נקטינן להקל הואיל ומילת' דעביד' לאגלו' ואפשר במדינות אלו דאין נוהגין לייבם ולא שייך טעם הנ"ל אפשר לסמוך על דברי הב"י ותעיד לה. עכ"ד. ועי' בשו"ת ברית אברהם (חאה"ע סי' מא), שכתב להקל בזה במקום מצוה של לשבת יצרה, ועי' לקמן באות ג מזה.

אמנם בזרע אמת ח"ב (ס"ס מא), כתב שאי אפשר לומר בדברי התוספות ביצה ו. ובע"ז לה סע"א לענין גבינות של גויים, דלמ"ד משום ניקור לדידן שאין נחשים מצויים בינינו אין לחוש שהוא כדבריהם לקמן בדף נו: ד"ה לאפוקי לענין סתם יינם, שמותר בהנאה, והוכיחוהו מהא דאמרינן בע"ז סה. רבא שדר קורבנא לבר ששך ביום אידו, אמר קי"ל בגויה דלא פלח לע"ז, אע"ג דמשא ומתן ביום אידם הוי דבר שבמנין, ולא הוצרך מנין אחר להתירו, דלהנהו דלא אזלי ומודו מתחלה לא גזרו עליהם. עכ"ל. והסביר הר"ן (ע"ז סה) את כוונתם, שנראה שדעתם לומר דכי אמרינן צריך מנין אחר להתירו, ה"מ להתיר אותם שהיה בהם טעם האיסור מתחלה, אע"פ שבטל עכשיו, אבל אותם שלא היה בהם טעם האיסור מעולם, שרי בלא מנין אחר. עכ"ל. ולפ"ז ה"ה בכל מקום שלא היה שייך טעם האיסור מעיקרא לא נגזר עליו. ומש"ה לדידן שרי בלא מנין אחר. אלא שהר"ן שם סיים ע"ז שאם הם רוצים לומר כך, ודאי שזוהי קולא יתירה. דאפשר דהוה קי"ל לרבנן שלא נאסר מעיקרא לשאת ולתת עם גוים דלא פלחי לע"ז. אבל בסתם אין לנו. וצ"ע. ע"כ.

ובמראית העין (בליקוטים סי' י), כתב שהרב קרבן נתנאל לא הבין דברי הר"ן, וביאר כוונתו הרב חיד"א שהר"ן מסביר בדברי התוספות לומר שמקומות שהיה בזמן חז"ל את הטעם לגזור כגון שלא היו נחשים או חברים או עובדי ע"ז, בזה אף שעתה אין נחשים וחברים ועובדי ע"ז ג"כ הם אסורים, וע"ז סיים שהיא קולא יתירה לומר שבמקום שאין נחשים או חברים או עובדי ע"ז בזמן חז"ל שרי, אלא אמרינן שאמרו בפירוש שאם לא עובדים ע"ז או נחשים או חברים מותר, ועל כן אף שעתה השתנה המצב שרי. ע"ש.

ובפר"ח (ביו"ד סי' קטז), תמה על דברי התוספות בביצה על זה. שכתבו בדבר שהוא משום חששא ועבר החשש אי"צ מנין אחר, וכתב בזר"א שאין זה כוונת התוספות אלא כוונתם שהיות וכל האיסור הוא מפני גזירה וחששא של איסור אין איסור אם בטל חששא זו, ולא דמי לתקנות, ע"ש. (והנה לדברי הזר"א בכוונת התוספות לא א"ש מה שייך להחמיר ביבום, הלא שם אין חששא של איסור. ואה"נ שלא באו התוספות בביצה לישב על יבום). ובמקראי קדש אבולעפיה (בסימן תעא) כתב לבאר את התוספות בביצה, ושזו כוונתם בע"ז, שבגילוי ובמים אחרונים וזוגות ועשיית קבר ביו"ט שני מפני החברים ושלשה ימים לפני אידיהן אסור לשאת עמהם, מעיקרא גזרו שרק במקומות שיש לחוש לזה, ולא במקומות אחרים, ע"ש. אמנם הרב חיד"א במראית העין שם השיג ע"ד, שלומר כן בכוונת התוספות הוא לא נהירא. אמנם ראיתי שכ"כ בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' יז אות א דף מ ע"ב), לבאר בדברי התוספות בביצה ובע"ז שמעיקרא לא גזרו רק היכא שיש חברי או נחשים. וא"ש מעתה מש"כ התוספות בע"ז דף ה ע"ב בהא דשואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום דעיקר התקנה היה משום קרבן, ומ"מ גם עתה שאין לנו קרבן גם כן התקנה נהגת, ע"ש. ואין לחלק בין תקנה לגזירה. אך דחה התו"ח (באות ג), ראייתו מדין של שואלין ודורשין, וכן הראיה ממלאכה בערב פסח, (דלקמן), כי יש לומר שהתם החשש הוא משום מהרה יבנה בית המקדש, ע"ש. אמנם יש להעיר על דבריו שלא מצאנו שאמרו כן חז"ל משום מהרה יבנה בית המקדש, ובאמת עמד בזה בשו"ת יד אליהו רגולר (סי' ק דף סט ע"א), שלא אמרין כן אלא רק בדבר שהוא איסור תמידי, אבל דבר שיתכן שיקרה, כמו מלאכה בערב פסח, לא אסרין משום מהרה יבנה בית המקדש ונצטרך להקריב קרבן ונאסר במלאכה, משום שיתכן שלא יבנה בערב פסח, מלבד מה שאין נבנה בערבי שבתות ויו"ט, ודפח"ח. ועל כן אי אפשר לומר כן על מלאכה בערב פסח, ויל"ע קצת על שואלין ודורשין ל' יום אם אפשר לומר כן.

לסיכום, יש ראייה מדין של מלאכה בערב פסח שאמרין שיש להחמיר בכל דבר משום שמא תיקנו כן חז"ל. ואף שהרא"ם דחה ששם היתה תקנה, משא"כ בגזירה, מ"מ אין זה חילוק הכרחי, ואפשר לבאר באופנים אחרים טובים מזה. וע"ע בתורת חסד (אות ד), עוד ראייה לאסור בזה.

ובשו"ת נושא האיפוד (סי' יא), כתב לבאר בדעת התוספות בביצה ו. שס"ל כדברי הרז"ה ר"פ מקום שנהגו שאם בטל הטעם בטל הדין לגמרי, וכ"נ בדברי התוספות בע"ז לה ד"ה חדא, אמנם הרב משפט צדק ח"ב (סי' כ"ט דנ"ח ע"א), שהביא דברי התוס' בע"ז הללו והוקשה לו מההיא דביצה דעיטור שוקי ירושלים דמבואר משם דאף דבטל הטעם ל"א דבטלה הגזרה, ויישב לדעת התוס' דיש לחלק היכא שהיה לגזרה שמץ חיילות דאז אפי' נתבטל הטעם לא נתבטלה הגזרה לכשלא היה לה שעת חיילות דאז בהתבטל הטעם במלה הגזרה ודייק לה ממ"ש התוס' שם דלא אסרו אלא במקום שהנחשים מצויים דהכונה דמעולם לא היו נחשים שם אפי' בשעת הגזרה אבל כשהיו שם נחשים ולא יש עתה הגזרה במקומה עומדת עש"ה ויראה המעיין דפירוש זה יתכן בדברי התוס' דע"ז אבל לא בדברי התוס' דביצה, דשם מבואר דעם זה דהיה מקום לחשש לחול והוא חל, מ"מ כיון דהשתא בזה"ז עבר החשש עברה ג"כ הגזרה וזה ברור, ע"ש. אמנם אינה קושיא לדברי הרא"ש ועוד שבטל הטעם בטל הדין רק בידוע לכל, אך אלו חילוקים

אחרים. והנה, אף שבדברי התוספות בביצה אינו מתבאר כן, מ"מ בדברי התוספות בע"ז יש לומר כן, וכן עיקר לדינא, כמש"כ הרא"ם והפר"ח והרב חיד"א בשו"ב שאלוניקי, כדלקמן.

עוד הוסיף שם בנושא האיפוד שכדברי הרו"ה כן דעת הרשב"ם וכמש"כ הרב מטה אהרן ח"א (מע' ה"ד דע"ח). וע"ע בשיורי ברכה המלוקט סימן תסח ומקורו ברוך מהספר טוב עין (סימן יח אות פה), שכתב שאין כוונת התוספות בביצה לחלק בין המקומות, אלא כוונתם לומר שאם בטל הטעם בגזירה שרי. וא"ש מה שמרן בית יוסף סימן שלט כתב שמש"כ התוספות ביצה בפרק המביא שלא גזרינן על כלי שיר האידנא כיון שאינו מצוי ביננו לתקנו, כמו שאין נחשים מצויין ביננו. ולהנ"ל א"ש שכיון שבטל הטעם בגזירה וחששא שרי. אמנם המג"א בריש סי' תס"ח כתב בשם הרא"ם בתוספותיו ובתשובותיו (סי' נו), שכתב ואין דומה לגילוי דמות האידנא במקום שאין נחשים מצויין, משום שמתחילה לא נאסר בכל המקומות, רק במקומות שיש נחשים, כמבואר במג"א. וכן הוא להדיא גם בתוס' ע"ז ל"ה א' ד"ה חדא. ובמג"א סוסי' תר"צ רמז לתוס' ביצה ו' א' ד"ה והאידנא, בדבר שהיה משום חששא ועבר החשש אי"צ מנין אחר, וכנ"ל שהשיג ע"ד בפר"ח, ע"ש. (וכנ"ל שהרב חיד"א במראית העין ג"כ נקט בדברי התוספות שאין כוונתם לחלק בין המקומות). וכן בשו"ת נושא האיפוד כתב בסו"ד שיש להבין את דברי הרו"ה - הלא מצינו שצריך שיהיה גדול בחכמה ובמנין? וע"כ שהרו"ה לומד שזה יהיה רק אם נמנו, הא לא"ה לא נכנס לכלל זה, וכדברי הרא"ם, ע"ש. וע"ע במקראי קדש אבולעפיה (סי' תעא), שכתב לחלק בדעת הרו"ה בין תקנה כללית, כמו מלאכה בע"פ שהיא בכל השנה במי שמביא קרבן, שבוה בטל הטעם בטל הדין, לבין תקנה פרטית על מקום מסויים, שבוה חמיר טובא כמו עיטור ירושלים בפירות, ועוד צידד בזה, ע"ש. וכ"כ הרב חיד"א במראית העין שם לבאר כן בדעת הרמב"ם שבתקנה כללית סגי בב"ד קטן, משא"כ בתקנה פרטית, ובוה יתיישב תמיהת ראב"ד עליו. ע"ש. אך עמש"כ לקמן לבאר באופן אחר את הרו"ה.

וראיתי בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ח"ב סימן ק), שכתב לבאר מש"כ התוס' בדף ו' בד"ה והאידנא דבזה"ז שליכא חברי מותר לקבור המת ב"ט שני דכיון דזה הטעם משום חששא ועברה החששא עבר הטעם וה"נ גבי מים מגולין דעכשיו שאין נחשים מצויין ביננו אנו שותין מהם אפילו לכתחלה, דשם בארתי שכוונת התוס' הוא, דהדבר שבמנין שהיה באיסור גילוי היה רק שאף שהחשש דשתה הנחש הוא חשש רחוק שלא היה זה חשש לאסור אף בשביל סכנה תיקנו שגם חשש קטן זה הוא חשש לענין סכנה וממילא הוא אסור מדין פ"נ, ולכן במקום שלא מצוי נחשים וליכא אף חשש הקטן לא היה ממילא בכלל התקנה. ולא אמרינן שתיקנו לאסור מים מגולין שהוא בכל אופן אטו אותן מגולין ששתה מהן נחש שאז לא היה לן להתיר אף בליכא נחשים, משום דכיון שאפשר לפרש שתיקנו רק להחשיב זה לחשש וממילא יהיה אסור אין לומר דתיקנו איסור על עצם מים המגולין דלאיזה צורך יתקנו מה שלא הוצרכו לזה. ולכן הביאו מזה ראיה לאיסור הקבורה ב"ט שני שאמר רבינא בהאידנא דאיכא חברי, שג"כ לא נימא שאסרו עצם הקבורה כדי שיאסר בכל מקום אף בליכא חברי דהא אין להם צורך לזה, אלא שאסרו שיש לחוש שהחברי כשיראו שמקברין מתיהם יכופו אותם למלאכה שמדינא לא היה

נאסר שהיה זה רק חשש בעלמא ותיקנו שיחושו לזה וממילא אסורין שהוא כמביאין עצמן לחלול יו"ט, ולכן במקום זמן שליכא חברי וליכא החשש לא היה בכלל מה שנאסר. עכ"ד.

ע"ע בבאר משה שטרן חלק א סימן כז אות י מכל זה.



### ג. טלית של פשתן בזמן הזה

עוד כתב ביב"א שם, וז"ל: וע' בפר"ח יו"ד (סי' קטז). וע"ע בתשו' תורת חסד שם, שהסביר כוונת התוס' בביצה שם, ע"פ המבואר בשו"ת הרא"ש (כלל ב סי' ח) לענין טלית של פשתן, שאף לר"ת אין לאסרו בזה"ז, הואיל ובוזה"ז אין לנו תכלת, לא חיישינן פן יעבור על איסור כלאים שלא במקום מצוה. ואין לדמותו לדבר שבמנין שצריך מנין אחר להתיירו, שכיון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא ולא דמי לביצה מתקנת ריב"ז ואילך (ביצה ה:), דהתם אין הטעם ידוע כ"כ לעולם שיהיה ההיתר תלוי במה שתיקן שמקבלין עדות החדש כל היום. ע"כ. וה"נ הכא ס"ל להתוס' דטעם הגזירה ידוע לכל שמא יתקן כלי שיר, מש"ה כשבטל הטעם בטל האיסור ממילא. עכ"ד. ולכאורה מדברי הרמב"ם בתשובה (סי' רכא) גבי חזרת הש"צ התפלה אע"פ שכולם בקיאים, ע"ש, משמע דס"ל דלא כהרא"ש הנ"ל. (אמנם בחי' הרמב"ם שבראש מעשה רוקח קובץ תשובות הרמב"ם (דף נ"ג ע"ב), כתב שהיא ברכה לבטלה אם אין שם אורחים, ועי' בהערות שבהוצאת בלאו), וכן משמע מדברי כל הראשונים שהובאו ביביע אומר (חאו"ח סי' טו אות כה). ע"ש. וי"ל. וצ"ע. וע"ע בשו"ת נהרי אפרסמון (חיו"ד סי' ג) ד"ה ואפשר, מ"ש לפרש בדברי תשובת הרא"ש הנ"ל. ודו"ק. עכ"ד.

והנה בשו"ת יביע אומר חלק א (חאו"ח סימן טו אות כה), הביא את דברי הרמב"ם בתשובה (ירושלם תרצ"ה, סי' לז), לענין צבור שכולם בקיאים בתפלה, שאין בחזרת הש"צ התפלה משום ברכה לבטלה, וכמו שהם תיקנו קידוש בבהכ"נ מפני האורחים, ויתחייב בכל בתי כנסיות אפי' שלא יהיו שם אורחים. וכמו שתיקנו חזרת תפלת מעריב בשבת (ברכה מעין ז'), בעבור המתאחרים כדי ששייגו התפלה, ויתחייב זה תמיד אפי' שלא היה שם מתאחרים. וכן כל מה שתקנו (עי' ה' ממרים פ"ב ה"ב), בסיבת (דבר) כזה, אין עניינו, עד שתהיה שם הסיבה לעשותו, אשר בעבורה נתקן, אלא עניינו, שיעשה זאת בכל אופן, שמא תהיה שם הסיבה המחייבת לעשותו. וצריך להבין זה הענין לפי שלולא זה, היו החכמים ז"ל נותנים דבריהם לשיעורין והיו צריכים לבדוק כל אדם בבית הכנסת ולדעת מצבו, ואז יחזור שליח צבור על התפלה או לא יחזור, ולא כך עניין התקנות והגזרות. עכ"ל. וכ"כ בנ"ד האו"ז ח"א (סי' תשנב), וח"ב (סי' כ), והביא ראיה מברכת מעין ז'. וכנ"ל. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (סי' שכג), והביא ג"כ ראיה מברכת מעין ז', ומחזרת הש"צ התפלה אע"פ שהצבור בקיאים. ע"ש. [וכ"כ הרשב"א בתשו' (סי' לו), וסיים שם, שמחזרין אחר היין לקדש בבהכ"נ, שתקנה קבועה היא, וצריכים לחזור עליה. ע"ש]. וכ"כ הרא"ה הובא בארחות חיים (דס"ג רע"א). וכ"כ הר"ן והמאירי פסחים (קא). וה"ה (פכ"ט מה' שבת ה"ח). והרד"א. ובשו"ת הרשב"ץ ח"ג (סי' רמו). ובשו"ת הריב"ש (סי' מ). וע"ע בריב"ש סימן לד באורכה שאע"פ

שבטל הטעם של ברכת מעין ז' מ"מ אין לבטלו, ע"ש. הנה לפנינו חבל נביאים שכולם מחזקים המנהג.

ואע"פ שבספר המנהיג (הל' שבת אות י"ד), ערער על מנהג ספרד ופרובינצא שמקדשין בשבת ויו"ט בבהכ"נ, שכיון שאין אורחים שם הו"ל ברכה לבטלה. ע"ש. וכן תמה הטור (כסי' רסט). וגם מרן בב"י כתב שהנכון כמנהג א"י, שלא לקדש בבית הכנסת. ע"ש. הנה יש להעיר שאף שמרן בדין של קידוש החמיר בזה, אך המנהג נגד מרן בזה, וכנראה לא ראה את דברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל, ועי' יב"א שם. ובשאר הדברים אה"נ שמרן מודה בזה, ולכאורה לדברי הרא"ש שאמרינן שבמקום שמפורסם הטעם בטל הטעם, הנה באלו הדברים הטעם הוא מפורסם ומדוע לא נימא בטל הטעם בטל התקנה, וע"כ שלא קי"ל כדברי הרא"ש הללו. ואולי יש לומר שלא אמר כן הרא"ש אלא רק לענין של טלית של פשתן, שנהגו הספרדים להתירו היפך מנהג אשכנז, ועל זה כתב הרא"ש שהב"ד בב"י שאמר לי לבי אם תאסור להם טלית של פשתן תבטל מהם מצות ציצית כי אינם נמצאים כל כך טליתות של צמר בארץ הזאת ואמרתי הנח להם כי נתלים באילן גדול שמתירו ועוד אף לפירוש רבינו תם אין לאסרו בזמן הזה דעיקר טעם האיסור וכו' כנ"ל. הנה יש לומר שעיקר הטעם הוא משום שאין לבטלם ממצות ציצית, ולהניחם ממנהגם, ועל זה מוסיף טעם לשבח שאף לר"ת אפשר להתיר, אבל אין זה טעם בפ"ע להקל. וכן פסק הרמ"א שם, שאם אין לו טלית אלא של פשתן עדיף שילבשו מאשר שיבטל מצות ציצית. הנה גם בזה עיקר הטעם הוא לא לבטל מצוה, אף שאין מנהג, אבל לטעם זה גרידא לסמוך עליו קשה לומר. ובפרט שלא קי"ל כדברי הרא"ש אלא מותר ללבוש טלית של פשתן, רק הרמ"א חשש לרא"ש בזה. וכך צריך להדחק בכדי שלא יוקשה לדבריו מדוע לא מבטלים חזרת הש"צ וכו'. (אמנם ללמוד ממרן לענין של כלי נגינה, הנה היות שבבית יוסף לא כתב טעם זה שמפני זה מקלים, קשה לומר שמרן שפליג ואוסר חולק על זה ודוק).

ובאמת שיש להביא את כל דברי הרא"ש בזה, וז"ל, שו"ת הרא"ש (כלל ב סימן ח): ואני בבואי לארץ הזאת ראיתי שכלם לובשים טלית של פשתן, ואמר לי לבי: אם תאסור להם טלית של פשתן, תבטל מהם מצות ציצית, כי אינם נמצאים כל כך טליתות של צמר בארץ הזאת. ואמרתי: הנח להם, כי נתלים באילן גדול, הרב אלפסי, שמתירו. ועוד, אף לפי ר"ת ז"ל אין לאסרו בזמן הזה; דעיקר טעם האיסור הוא דילמא אתי למירמי ביה תכלת, שהוא עיקר המצוה, ובכסות לילה, או אם יקרע סדינו, ה"ל כלאים שלא במקום מצוה. אבל בזמן הזה, שאין לנו תכלת ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל, לא שייך למגזר כלל, דלא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין, דאין לו היתר אלא ע"י ב"ד הגדול ממנו בחכמה ובמנין. דכיון שטעם האיסור ידוע, אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא. דלא דמי לביצה מתקנת רבי יוחנן ואילך, וגם ללך אמור להם שובו לאהליכם, ולרבי אליעזר שבקש להפקיר כרם רבעי שלו. דהיתר ביצה אין הטעם ידוע כ"כ לעולם, שיהא ההיתר תלוי במה שתקן שיהו מקבלין העדות כל היום כולו. וכן בשובו לכם לאהליכם, לא משמע מתוך הפסוק זמן, להתיר זמן התשמיש, אם לא שפירש: במשך היובל המה יעלו בהר. דהכי משמע פירוש דקרא: היו נכונים לשלשת ימים, לקבל התורה, אל תגשו אל אשה; ולא נקבע זמן לאותה פרישה. אלא שהסברא נותנת, כיון דבשביל קבלת התורה

נאסרו בתשמיש, כשנתנה התורה יהיו מותרין. וכההיא דרבי אליעזר, שבקש להפקיר כרמו, משום שבימיו נתמעטו הפירות בירושלים והיה ראוי שיוליכו פירות מכל סביבות ירושלים אל תוכה, לעטר שוקיה בפירות, אי לאו דהתירו התקנה. אבל בנדון זה, אין כאן תקנה, אלא ב"ש אוסרין משום גזירה; וכיון דהשתא לא שייכא הך גזירה, שרי ממילא. כל זה דקדקתי שלא לאסור לבני הארץ הזאת טלית של פשתן. עכ"ד.

הרי שנקט שלשה טעמים: א. ביטול מצות ציצית, ב. כיון שהטעם ידוע ג. חילוק בין תקנה לגזירה. ואיזה טעם עיקרי לדינא, והני סתרא"י וכמש"כ הרב חיד"א במראית העין (בליקוטים סימן י), מלבד מש"כ הרא"ש בביצה ובע"ז לחלק באופנים אחרים שהם סותרים לתשובה ע"ש. ועי' לקמן. והנה ראיתי בשו"ת נהרי אפרסמון ח"א (חאו"ח סי' לו, ובחיו"ד סי' ג), שכתב שאי אפשר לומר שכוונת הרא"ש היא כפשוטו שאם הטעם ידוע ובטל הטעם בטל הדין, שאין לו הגיון שמדוע מפני שהטעם ידוע יש להתירו בלא מנין, אלא הטעם העיקרי הוא שמעיקרא שגזרו לא גזרו על מקום שלא מצוי, ולכן היום שאין תכלת לא מצוי גזירה זו ושרי (והוא כדברי הרא"ם והפ"ח דלקמן). אך לכאורה עדיין יש לחוש למקומות אחרים ששם יש לחוש לזה, לזה אמר של"ח ליה כיון שהוא ידוע. וכמו בדין של גילוי. ועי' במשנה למלך בהלכות מלוה ולוה, שכתב משם מהר"י טיאצאק שכשעשו חז"ל תקנה עשו גם עבור המיעוט, דמה לי אם רבים יכשלו בעבירה או מעטים. משא"כ כשגזרו גזירה לא גזרו על מילתא דלא שכיח ברוב ישראל. וא"ש מעתה שאף שלרבים לא שייכא התקנה ובטל הטעם מ"מ אי אפשר לבטלו, משא"כ בגזירה, שהוא רק מפני ששיך בו הטעם. וכן כוונת המג"א לבאר דברי הרא"ש ולא כמו שתמהו על המג"א במקור חיים בהגהותיו, ובכרוך טעם ובלבושי שרד, שכתבו שצריך לומר ועוד, שפירושו שהוא עוד טעם. ובמחצת"ש כתב שהוא לבאר מה ההבדל בין יש בו טעם לאין בו טעם, כי ההבדל הוא בין גזירה לתקנה שבתקנה אין הטעם ידוע משא"כ בגזירה. וכתב לבאר בדעת מג"א שלחלק בא בין לדבר מצוה שמותר, לחולין שאסור, והאריך לדחותו שמדברי הרמ"א משמע בהדיא שלא מיירי לדבר מצוה. ועוד קשה שמצינו תקנות שטעמם ידוע, כמו בתולה נישאת ליום הרביעי. ועוד, שכתבו שזהו טעמו של המג"א והגיהו בדברי מג"א. אך סיים בחיו"ד שם שקשה א"כ מה שמסיים הרא"ש שלא דמי לביצה שאין כולם יודעים את הטעם, והלא זה שייך לומר רק על מפני מה לא גזרינן אטו מקום אחר, ולא על מדוע צריך מנין אחר להתירו, ע"ש. ולא ישב דבר ברור בזה.

היוצא שסמכינו לדבריו כאן על הטעם של כיון שהוא לא מצוי מעיקרא גזרו כן שבמקומות שלא יהיה מצוי יהיה מותר, וכן כתב לישב מדנפשיה ביב"א שם בלא לבאר כן בדברי הרא"ש. ולפ"ז יש להחמיר בשאר מקומות, כ"כ במראית העין (בליקוטים סי' י). וכדברי הנהרי אפרסמון כ"כ בירחון בשומר ציון הנאמן (חוברת ב סי' א), הרב יעקב קאפיל הלוי שנראה דעת הרא"ש במש"כ שטעם איסורו ידוע, שעיקר הטעם הוא מפני שבזמן הגזירה שגזרו היו מקומות שלא חששו להם, כי בקבורת מת ביו"ט שני שהאינדא דאיכא חברי לא קברינן, הנה היום דליכא חברי קברינן, שבביצה ו. וגילוי של נחשים שאין בזה"ז, ודאי לא גזרו מעיקרא בא"י ובמקומות שאין חברים ונחשים, ועל כן הטעם ידוע לכל וע"כ בטל הטעם שרי. משא"כ בכלי שיר והדומה



דבעינן גם אם ידוע טעם האיסור שהוא משום חששא, אלא כותב בסתם דכל דבר שהוא משום חששא ועבר החשש א"צ מנין אחר. והיינו דהיכי דהאיסור הוא משום חששא ולא משום גזירה לא בעינן שיהא טעם האיסור ידוע, אלא גם בלא ידוע אפ"ה אם עברה החששא א"צ מנין אחר, ע"ש. ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יט (סימן מט), כתב: ויעוין בתפארת ישראל פ"א דעדיות מה שכותב להגדיר ג' חילוקים בדברי חכמים בזה והמה: סייג, תקנה, חשש, ומה שמאריך עפ"יז בספר שו"ת בית יצחק (דנציג) בקו' תורת המנהגים סימן י"ב עיי"ש.



#### ד.

ובזרע אמת ח"ב (סימן מא) כתב לבאר את דברי הרא"ש שדבריו בסיום לחלק בין תקנה לגזירה ודבריו בתחילה לחלק בין ידוע טעמו הם דבר אחד, שבתקנה שתיקנו פירושו שישבו ב"ד הגדול על זה וגזרו, ובוה מעלימים את הטעם כדאיתא בע"ז לה כדי שלא יפקפקו על זה. ועל כן לא פורש טעמו, וצריך מנין אחר להתירו. משא"כ בגזירות שלא נמנו עליהם מפורש טעמם מיד, ועל כן היות שלא נמנו א"צ מנין אחר להתירו. ובסתם יינם משמע בגמרא שנמנו עליהם כמש"כ הר"ן, ותמה ע"ד הדרכי משה ביו"ד ר"ס קכג, ע"ש. והוא סיעתא גדולה לדברי המלבי"ם דלקמן. אמנם מסיים זר"א שכל זה הסבר דברי הרא"ש בתשובה, אבל הרא"ש והתוספות בע"ז נז"ל לחלק שדווקא דבר שנאסר משום סייג אז אף כי בטל הטעם צריך מנין אחר, אבל דבר שנאסר מן הדין אז אם בטל הטעם אין צריך מנין אחר, עיי"ש. וכן הסכימו עם זה בסמ"ג בשם ר"ח וסמ"ק משם ר"י שהב"ד בב"י יו"ד סי' קטז לענין גבינות גויים. אולם מדברי הרמב"ן והר"ן לא משמע כן, וסברי שאף בדבר שנאסר לא משום סייג שייך לומר בו דבר שבמנין, ע"ש.

ותמה ע"ד בשו"ת נושא האפוד (סימן יא אות ז), איך העלים עין ממש"כ הרמב"ם בפ"ב מהלכות ממרים בהיפוך מזה, שבסייג אף בגדול בחכמה ובמנין אי אפשר להתירו, ע"ש. [וכ"ד הרשב"א בתשובה, הביאה מרן ב"י ביו"ד סי' קט"ו לענין גבינות הגויים וז"ל כל דבר שנאסר במנין אע"פ שאסרוהו לטענה ובטלה הטענה האיסור במקומו עומד ע"כ. עיין בשו"ת מנחת שלמה תנינא (סימן ק, אות א), אודות גבינות שלא בטל הדין, ע"ש].

וכן ביד אליהו רגולר סי' ק כתב, שנראה שהרמב"ן פליג על הרא"ש בדין של מלאכה בע"פ, שכתב בריש פרק מקום שנהגו על מש"כ הרז"ה להתיר מלאכה בע"פ מאחר שאין היום ק"פ, וחלק עליו הרמב"ן וכן הר"ן הלא אף שבטל הטעם לא בטל הדין. והנה לא נראה שהיתה תקנה מיוחדת לענין זה של פסח אלא דמי לשאר קרבנות, ואפ"ה שהוא כתוב בתורה שאין לעשות מלאכה אפ"ה לא בטל הדין, הרי שאף במפורש טעמו יש לאסור. וכן נפרכים דברי המלבי"ם שצריך שימנו, ודוק. אמנם הדברים תמוהים, שהרי מרן בבית יוסף אורח חיים סימן תסח הב"ד הר"ן והרמב"ן במלחמותיו והראב"ד בהשגותיו והרא"ש שכתבו לחלוק על דברי הרז"ה, והעלו שאמרינן שהיום אסור מלאכה בע"פ משום בטל הטעם לא בטל הדין. ע"ש. וא"כ הרא"ש סותר א"ע גם בחיבורו למש"כ בתשובותיו, ולמש"כ בדעתו בזר"א סותר א"ע גם בחיבורו. ודוק. ולאחר

החפיש"ה מצאתי בס"ד בשו"ת נושא האפוד (סימן יא), לאחרון הגאונים משאלוניקי שכתב שמצא בשו"ב שאלוניקי שהביא מהרא"ם בהגהותיו לסמ"ג שכתב שהמחלוקת בין הרז"ה לרמב"ן בדין מלאכה בערב פסח היא האם נמנו על דבר זה ואסרוהו או לא, אבל לכו"ע דבר שלא נמנו עליו אין לחוש לו. ועוד הוסיף להביא בשו"ב שם מש"כ הרשב"א בת"ה (בית ג' ש"ו), שכל דבר שנאסר במשנת אין מעמידין לאסר במנין וכו' עי"ד מכלל דבעלמא שאר אזהרות הנאמרות בתלמוד ל"א דמסתמא נאסרו במנין עד דידעינן בבירור. וע' להגאון פר"ח בסי' י"ב ססק"ד ולהפילתי שם סקי"ב דלא נחתו לזה עי"ד. ודפח"ח. וא"ש הכל. אך הוא דוחק לומר בטלית של פשתן שהיה מנין לאוסרו שדן על זה הרא"ש לומר כן. ובפשיטות הנה נראה שאם טעם הרז"ה משום שהוא צריך מנין, הנה הרא"ש נקט משום שצריך שיתפרסם טעמו, אך לומר שטעם הרז"ה שהוא משום שטעמו ידוע אי אפשר לומר, שא"כ מאי פליג הרא"ש ע"ז הלא הוא עצמו מסכים עם זה בדין של הטלית לומר שאם בטל הטעם בטל הדין, וע"כ שהרז"ה ס"ל משום שצריך מנין וכה"ג. וכנ"ל.

אמנם יפה כתב בזה בתורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' יז אות ב), שאין להוכיח כלל מדברי הרז"ה הללו, מכיון שס"ל לרז"ה כדברי הרמב"ם שמלאכה בערב פסח דאורייתא, ועל כן לא היה בזה כלל גזירה דרבנן, ועל כן כיון שאין קרבן שרי במלאכה. וכן נראה עיקר שאף לתלמוד בבלי מלאכה בערב פסח דאורייתא משום הקרבן, וכן משמע מהרא"ש בתשובה (סוף כלל נה). ולא כמש"כ במל"מ (בפרק ו מהלכות כלי המקדש הלכה י), והפר"ח (סי' תסח), שכתבו שאף לדברי התוספות שס"ל שמלאכה בע"פ דאורייתא, כל זה לירושלמי, אבל לבבלי הוי מדרבנן, וליתא. ע"ש. ואף לדינא שפסק מרן לחומרא כנגד דברי הרז"ה, וס"ל שאסור בזה"ז לעשות מלאכה בערב פסח, והכי ס"ל לרמב"ם, הנה באמת ס"ל שמלאכה בערב פסח היא דאורייתא משום הקרבן, ועדיין שייך ביה לומר שהיתה בזה גם גזירה דרבנן, מאחר שחכמים הוסיפו שאף מי שטמא והדומה, שלא עושים קרבן פסח, ג"כ לא יעשו מלאכה, וע"ז שייך לומר בטל הטעם לא בטל הדין. וכ"כ לבאר הצ"ח בדברי התוספות, אמנם חזר בו למסקנא (באות ג), וכתב שאין ראיה מזה להחמיר שאף שבטל הטעם לא בטל הדין, היות שיש כאן גזירה של מהרה יבנה בית המקדש, ובאמת בעלמא בטל הטעם בטל הדין, ע"ש. אך עמש"כ לעיל בס"ד (באות ב), שאין דחיה זו ראויה להיאמר. וראיתי במאור ישראל (בביצה ה. תד"ה האידנא הראשון), שכתב, משם הרב זרעו של אברהם בביצה ד: שכתב שלא קשה מערב פסח היות והתם לאו חששא בעלמא הוא אלא מדינא, ועל כן לתוספות שם שבמקום שיש חששא לא אמרינן בזה צריך מנין אחר, א"ש, ע"ש. ועי' להרב צרור החיים פ"ח מהלכות יו"ט הלכה ח,

ובשו"ת ויקרא אברהם (חיו"ד סימן ד), שכתב שלדברי הרא"ם הנ"ל, צ"ל גם מ"ש בשבת צ"ה אמימר שרא זילחא במחזוא אמר טעמא מאי אמור רבנן זילחא אסור משום אשווי גומות הכא ליכא אשוויי גומות צ"ל דהכי אמרו בפ' כשגזרו דוקא במקום דחיישינן לאשוויי גומות וכן מ"ש בסוף עירובין אמימר שרא לממלי מייא בגלגלא אמר טעמ' מאי אמור רבנן אסור שמא ימלא לגינתו ולחורבתו הכא לא גינה איכא ולא חורבה איכא ע"כ ה"נ י"ל כן כשגזרו אמרו בפירוש היינו דוקא כשיש גינה וחורבה ואמימר הא אתא לאשמועינן ודמייא למ"ש הפר"ח שם

להיתר מוריים של נכרים כשהיין ביוקר משום דכשגזרו לא גזרו אלא אם היין בזול וכן ראיתי שכן כתב הרשב"א בתורת הבית בית ב' שער ו' ובתשובה ח"א סי' רמ"ח ויש להרגיש על הפר"ח שם איך לא הזכיר מהני תרי דאמימר הנז"ל. והרב חיד"א במראית העין (בליקוטים סימן י), הקשה לו ממ"ש התוס' במציעא ד"ע דהאידנא מותר ללוות לנכרי ברבית דלא שכיח שילמוד ממעשיו, ופסקו הטור והש"ע סי' קנ"ט. וי"ל דהתם אינה גזירה כללית מעיקרא, דהרי לא אסרו רק ביותר מכדי חייו, וכן כתב הרדב"ז ח"א סי' מ"ז ד"ז ע"ה, וכן לת"ח התירוה לגמר, והוי דומיא להיכא שיחדו לגזירה מקום, דבהיבטל הסיבה בטל המסובב. ע"ש. וכ"כ לישב מהא דריבית בתורת חסד (חאו"ח סי' יז אות ה, דף מא ע"ג). והאמת ששם יש עוד טעם, משום שהאידנא הוא כדי חייו שהתירו בזה.

### ה.

והנה המלבי"ם בארצות החיים (בסימן ט ס"ק מא), האריך בזה, וכיון לדברי הרא"ם בלא לראותו, וכתב שהנה מרן בשו"ע ביו"ד סי' קכג החמיר בסתם יינם וכן בסי' שלט החמיר לספק ולרקד משום כלי שיר, אבל בסי' תקכו היקל בזה גבי מת ביו"ט שני כדברי התוספות ביצה דף ו שכתול הוא וקברין ולא חיישנן לחברי. ויש לחלק שני חילוקים, או שזה דוקא היכא שהדבר שגזרו בשבילו אינו בנמצא, כגון חברי או נחשים, אבל היכא שהדבר תלוי בנו, כגון בתיקון כלי שיר, גם עתה חיישנן שמא ילמדו לעשות כלי שיר. וכן בסתם יינם שאוסר בהנאה גם בזה"ז, די"ל דינסכו גם בזה"ז. ובתכלת בציצית יש לומר שדמי לחברי ונחשים, כיון שאין תכלת כלל בעולם, אך יש להעיר מהרדב"ז שכתב שיש תכלת גם היום. ועוד חילוק שני, שהיכא שיש מצוה בעשייתה כמו קבורת המת אמרינן דמסתמא לא תקנוה לעקור את המצוה רק מפני הטעם, וכשהלך הטעם בודאי המתקנים בעצמם רוצים שתבטל גזירתם כדי שיקיימו את המצוה, אבל היכא שאין מצוה, כגון כלי שיר וי"נ ודומיהם, לא נתבטלה התקנה, ולכן י"ל בציצית שהוא מצוה שמוותר. ולמעשה כתב שבשו"ת בשמים ראש סימן לו כתב בהדיא שאם בטל הטעם בטל הדין ואין צריך לו מנין אחר להתירו, והאריך לישבו, אבל ודאי שהרמב"ם והראב"ד בפ"ב מהלכות ממרים פליגי וסברי שצריך מנין אחר להתירו. ועוד כתב בדעת התוספות שבביצה ו הקילו בזה, ובפסחים ריש פרק מקום שנהגו החמירו בזה. וצ"ל שיש לחלק בין אסור מחמת עצמו למחמת גזירה או דבר אחר שקיל טפי (ובאמת שלא קשיא מתוספות בשני מסכתות, כנודע, ואף שכתב בשו"ת באר יצחק חאה"ע (סי' כז אות עה), שאף במסכת אחרינא היכא דאפשר לתרוצי מתרצינן, ע"כ. הנה שאני מסכת ביצה, שהוא ברור שהוא לא יצאו מבעלי התוספות אלא באו מעורבים מפירושים אחרים והרבה דברים לא יצאו מפיהם, כמש"כ במגיני שלמה בביצה דף לג ע"ב וכ"כ במהר"ם לובלין בדף ז ע"ב שכל לשון התוספות במסכת זו מגומגם ואינו מדויקדק). והרמב"ם פליג וסובר שדבר שמשום גזירה אף במנין א"א לבטלו. והאמת שדברים רבים מצינו שהשתנו מחמת שינוי הטעם, וצ"ל ששאני דברים שגזרו עליהם במנין, במה שאמרו חז"ל משא"כ בשאר הדברים עכת"ד.

הנה לדבריו אין לחוש לו בכל מקום חוץ ממקום שחז"ל קבעו לומר שנמנו וגמרו, והדבר מחודש ביותר ומצינו למרן שלא סובר כן, שא"כ מה שייך לומר על מטפחין ומספקין שהם דבר שבמנין, וכן על מלאכה בערב פסח שהרמב"ן והר"ן והרא"ש המציאו על זה שהוא דבר שבמנין, אף שמצד האיסור של התורה רק קודם ההקדשה אסור, אבל לאחר מיכן שרי, ואסרו חכמים גם לאחר מיכן, מ"מ היכן נמנו. וצע"ג.

והנה ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק יט (סימן נא), שהביא את דברי ספר הזכרונות להגאון ר' שמואל אבוהב ז"ל, הענין החיוב לשמוע אל שופטי ישראל בפרק ג', ואלו דבריו: והנה כח ב"ד לבטל דברי ב"ד חבירו תחלק לג' מחלקות, לא ראי זה כראי זה, יש שב"ד הקטן מן הראשונים המתקנים יכול לבטל, ויש שצריך גדול ממנו, ויש שאפילו גדול אין בידם לבטלם. החלק הא' הוא שב"ד הגדול דרשו בא' מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה להם טעם אחר לסתור אותו, הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו שנא' אל השופט אשר יהי' בימים ההם, וכן אם גזרו גזירה אפילו לסייג ולגדר אפילו פשט בכל ישראל יש לב"ד הקטן לעקרה לפי לשעה, לא יהיו גזירות אלו חמורים מד"ת עצמם, שאפילו ד"ת יש לב"ד לעקרה הוראת שעה, כיצד, ב"ד שראו לחזק הדת ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על ד"ת מכין ועונשים שלא בדין, אבל אין קובעין הלכה לדורות ואומרים שהלכה כך הוא, וכן אם ראו לפי שעה לבטל מ"ע או לעבור על מל"ת כדי להחזיר או להציל רבים מ ישראל מלהכשיל בדברים אחרים עושין כפי מה שצריכה השעה, כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה שיחיה כולו, כך מורין בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצוות לפי שעה כדי שיתקיימו, כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, עוד גדולה מזו אם גזרו גזירה ודמו שפשטה ברוב ישראל ועמד הדבר כן שנים רבות, ולאחר זמן מרובה עמד ב"ד אחר ובדק ומצא שבשום זמן לא פשטה ברוב ישראל, יש לו רשות לבטלה ואפי' היה פחות מב"ד הראשון בחכמה ובמנין. החלק הב' הוא ב"ד שגזרו גזירה או תקנו תקנה והנהיגו דבר שאינו ממש לסייג התורה ופשט הדבר בישראל, ועמד אחריהם ב"ד אחר וראו לתקן בענין אחר, אם הוא גדול מהראשונים בחכמה ובמנין הרשות בידו, היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אין יכול לבטל דבריו, אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו, אין האחרונים יכולים לבטל עד שיהיו גדולים מהם. החלק הג' שאין בו היתר עולמים, הוא ב"ד שראו לגזור ולאסור דברים לעשות סייג לתורה למגדר מילתא ולאפרושי מאיסורא ופשט איסורן ברוב ישראל, אין ב"ד אחר יכול לעקור ולהתירן אפי' היה גדול מהראשונים ואפילו בטל הטעם שבשבילו גזרו. וזהו תמצית דברי הרמב"ם (בה' ממרים), והראב"ד הכביד כמו שפירש בכ"מ, ואין לדעתו הפרש בין תקנות שהם לסייג לתקנות שאינם לסייג, והכל תלוי בפשט איסורן או לא פשט יעו"ש. עכ"ד. הנה חזינן שהוא כעין דברי המלבי"ם שרק בדבר של גזירה ותקנה יש לאסור הלא"ה לא. ולא דמי לכל איסורי דרבנן דעלמא.

וביב"א חלק ג (תחומ"ס סי' ז ברישיה), כתב שלא נראים דברי המלבי"ם היות שלא משמע כן מדברי הרמב"ם בתשו' (ירושלים תרצ"ד, סי' לז). והאו"ז ח"א (סי' תשנב) וח"ב (סי' כ). והרשב"א בתשו' (סי' לו ושכנ). ועוד כנ"ל (בריש אות ג), לענין קידוש בבית הכנסת. ולכאורה התם לא היה

בזה מנין ומנלן להחמיר בזה, להשאיר במנהגו, ע"ש. אמנם כנ"ל שכן לומד הרא"ם בדברי הרז"ה ואין עיקר כן לדינא מאחר שמרן מחמיר בזה, אך דחינו לומר שפליגי באופן אחר וכמש"כ בתו"ח, ועל כן עדיין אפשר לומר את דברי המלבי"ם. אך עדיין יש בו מן הדוחק כמש"כ ביב"א.

ע"ע בשו"ת מהרש"ם חלק ג (סימן קמ), וע' בתשו' ח"ס שם שהעתיק לשון תשו' ב"ז סי' קנ"ח דבזה"ז שהמרחצאות הם רק לזיעה בטלה גזירת מרחצאות. והוא כתב שדבר גדול דיבר בזה. ולכאורה יש לפקפק, דכל דבר שנגזר במנין גם אם בטל הטעם צריך מנין אחר להתירו, אבל יש לקיים דבריו לפמ"ש המג"א סי' ט' דדוקא בתקנת חז"ל אמרי' כן ולא במה שהוא רק משום גזירה ע"ש וה"נ בזה, ע"כ.

וע"ע בשו"ת בית אליקום ח"א (סי' ג' דף כ"ב ע"ב ד"ה ומה), לבאר את דברי מג"א סימן ט ס"ק ז' דכתב דאף לדברי האוסרין בטלית של פשתן כו' כיון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם נתבטל האיסור ממילא וכו'. ע"ש. ובכרם שלמה (קוטלר), ובשו"ת שאילת משה (וסרמן, אבה"ע סי' י"א עמ' רנ"ו ד"ה ואח"כ), ובשו"ת תועפות ראם (טויבש, סי' כ), כתב לבארו, הא דבדבר שאסרו מטעם, לא מהני אם נתבטל הטעם להתיר זה דוקא היכא דאין הגזירה מכריחה טעם האיסור, וכיון שמהגזירה בעצמו אינו מוכח הטעם ל"מ להתיר, אבל היכא דמהגזירה בעצמה מוכח טעם הגזירה בודאי מצי להתיר. ע"ש. וע"ע בשו"ת חמדה גנוזה (שלוש, סי' כ"ג אות ל"א דף רנ"ט).



## ו. גזירת שחיקת סמנים

ועפ"ז פסק בקצות השלחן נאה (חלק ז סימן קלד ס"ק ז, דף כ ע"ב), שאין לומר על גזירת שחיקת סממנים היות שבטל הטעם והיום לא שוחקים סממנים בטל הדין ומותר ליקח תרופות בשבת. והב"ד התו"ח שכתב שלטעם הרא"ש אי אפשר לומר כן במקומות אחרים, רק מקום לספק לשיטת התוספות שהביא שם בתו"ח שס"ל שאם מתחילה עשו חילוק מותר, וכמש"כ ג"כ בעבודת הגרשוני, בה יש להסתפק, שהרי גם כאן יש מקום לחילוק, שאם שרה מערב שבת ונוצר על ידי מעשיו שרי להניחו בשבת, וכדאיתא בשבת קח ובשו"ע סי' שכח, וכן אם הכין רטיה מערב שבת שרי מדין של שחיקת סממנים ורק שמא ימרח אסור, וכמש"כ התוספות בעירובין קב: הרי שלא גזרו לגמרי. א"כ יש לומר שאם לא נוהגים לעשות סממנים שרי, ואף לאומרים שצריך שיהיה לא מצוי, וכמש"כ בט"ז בסי' שלט וביחוד הנ"ל, הנה גם בב"ד הוא לא מצוי שישחקו סממנים. ומסיים שהיות שבאיזה מקומות בעולם עדין שוחקין סממנים, יש לאסור. וכמש"כ בתורת חסד לענין רה"ר, שאף שאין רה"ר בזה"ז מ"מ כיון שיש באיזה מקום בעולם רה"ר על כן נשארו הגזירות של שופר ולולב בשבת, גזירה שמא יוציאנו לרה"ר. וה"ה לנ"ד היות שיש מקום בעולם שעדיין שוחקים סממנים יש להחמיר בו, אך כיון שהולך ונעלם עניין שחיקת סממנים, על כן יש לצרפו לסניף שאם יש מחלוקת פוסקים, או אדם שמסתפק שמא נחשב חולה כל גופו בזה יש לצרף לסניף להתירו, ע"ש. הנה חזינון שלהיפוך כתב, שלטעם של הרא"ש יש בבירור להחמיר, וכל ספיקו בדעת התוספות, ולא ראה גם שהרבה לא ביארו כן

בדברי התוספות. וקשה מאוד להקל בזה, ובפרט בזמן הזה, שחזר הדבר לקדמותו ויש רבים שיש להם רפואות הומיאופתיות ששוחקים בבתייהם סממנים, וכו', ואולי גם הם נחשבים כבעלי מלאכה ולא נהירא. ועל כן קשה מאוד להקל בזה, ועיקר הנפק"מ בזה היא בדין של מי שלוקח כדורים כסדר, לא כדורים של דילול דם או לחץ דם והדומה, שבזה הוא ענין של פיקוח נפש ואי אפשר לידע היאך יגרם אם ישבש לקיחתם כל שבת, אלא רק לכל מיני מיחשים בעלמא, או פטריות והדומה, שבזה יש לאסור ולא לסמוך על רש"ק בהאלף לך שלמה שהיקל בזה אם החל מבעוד יום. ורק לטעם שמחלק בין גזירה לתקנה, הנה מקום לומר שזהו גזירה, אך איך אפשר לחדש דבר שכזה ולומר שזו גזירה ולא תקנה. ועוד לסמוך על חילוק זה גרידא [וכן ראיתי בס"ד שכתב בחתם סופר (חאהע"ז ח"ב סימן פט), שאין לומר בנוגע לעדות יבמה לצרף את דעת הרא"ש כיון שא"כ נתת תורת כל אחד בידו, מלבד שאין הטעם ידוע, ע"ש.]. ע"ע בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח סימן טו קונ' משיבת נפש פרק טו אות ד בזה"ל שאין גזירת שחיקת סממנים גם יש להחמיר שהרי בטל הטעם לא בטל הדין. וע"ע לענין טפח באשה ערוה ביב"א חלק ו סימן יג מזה.

### לדין שעטנו במראית העין בדבר שמצוי האידנא

עוד באנו בזה לדברי השולחן ערוך (יורה דעה סימן רצח סעיף א), וחכמים אסרו מפני מראית העין משי עם צמר, לפי שדומה לפשתים. וכן כלך, והוא מין שגדל בכרכי הים על האבנים שבים ודומה לצמר, אסרוהו מפני מראית העין עם הפשתן. והאידנא משי מצוי בינינו והכל מכירים בו, לפיכך אין בו משום מראית העין ומותר עם הצמר ועם הפשתן. עכ"ד. וז"ל הפתחי תשובה יורה דעה שם: והאידנא, לכאורה קשה דהא קי"ל דדבר שנאסר אף שבטל הטעם צריך מנין אחר להתירו ומצאתי בס' תפארת ישראל על משניות בפ"ט דכלאים שהעיר בזה וכתב לתרץ ע"פ דברי הט"ז בא"ח (סי' של"ט סק"ג), ע"ש ולפי מ"ש המג"א (בסימן ט' ס"ק ז), בלא"ה לק"מ. עכ"ד. והנה כוונתו לתרץ על פי הט"ז היא שכנ"ל ס"ל לט"ז שבדבר שלא מצוי עתה ובטל הטעם ל"א ביה בטל הטעם, אבל בנ"ד הוא להיפוך שעתה הוא מצוי ועל כן לא גזרינן, עכ"פ כיון שתלוי בזה שהוא מצוי, אמרינן בטל הטעם בטל הדין. אמנם למש"כ ביב"א לבאר ע"פ הריטב"א שגם בזמן חז"ל לא גזרו, הנה כאן בזמן חז"ל היה לא מצוי ובכ"מ לא גזרו כבר בימיהם בזה אי אפשר לומר כן מאחר שכאן בזמן חז"ל תמיד לא היה מצוי פשתן כנראה. וי"ל. ומש"כ לישב על פי הרא"ש הנה יש כמה אופנים בביאור הרא"ש ולדברי נהרי אפרסמון שמעיקרא לא גזרו על מקום שלא מצוי, הנה בנ"ד גם צ"ל כן.



### ז. לדיני אבילות

עוד העיר בתורת חסד מהנזכר בשולחן ערוך יורה דעה (סימן שעד סעיף ו), וז"ל: כל מי שמתאבל עליו, מתאבל עמו אם מת לו מת. ודוקא בעודו בפניו, אבל שלא בפניו אין צריך לנהוג אבילות; חוץ מאשתו, שאע"פ שמתאבל עליה אינו מתאבל עמה אלא על אביה או על אמה משום כבוד חמיו וחמותו, אבל על אחיה ואחותה או בנה ובתה מאיש אחר, אינו מתאבל

עמה. ומ"מ אינו יכול לכופה להתקשט, אבל יכולה למזוג לו הכוס ולהציע לו המטה ולרחוץ פניו ידיו ורגליו. וכן היא אינה מתאבלת עמו, אלא כשמתו חמיה או חמותה, אבל שאר קרוביו שמתו, אינה מתאבלת עמו. הגה: וי"א דהאידנא נוהגין להקל בבלות זה של המתאבלים עמו, דאין זה אלא משום כבוד המתאבלים, ועכשיו נהגו כולם למחול. וכן נוהגין האידנא שלא להתאבל כלל עם המתאבלים (טור בשם הרא"ש והוא בפ' א"מ ורמב"ן בת"ה והגמ"י פ"א), וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים (הגהות מיימוני פ"ב). עכ"ד. והלא הוא מדינא דגמרא במו"ק דף כ ע"ב. וע"כ כיון שהטעם ידוע שרי.

ועוד העיר מה דאיתא בשולחן ערוך יורה דעה (סימן שפו סעיף א), וז"ל: אבל חייב בעטיפת הראש, דהיינו שיכסה ראשו בטלית או בסודר ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם; והני מילי שצריך עטיפה, בכל היום. אבל כשבאין מנחמים אצלו, מגלה ראשו לכבודם. הגה: וי"א שאין נוהגין במדינות אלו בעטיפה (הגהות מיימוני פ"ה); וכן המנהג פשוט, ואין להחמיר לשנות במה שלא נהגו אבותינו. עכ"ד. וכ"ה בתוספות במו"ק (דף כא ע"א ד"ה אלו), ובספר שולחן גבוה כתב שכן המנהג להקל. והנה בטעם ההיתר בזה, בב"י כתב וז"ל: כתבו הגהות [מיימוני] בפרק ה' (אות ע) בשם ספר המצות (סמ"ג הל' אבלות רמז ע"ד) על עטיפת [הראש] אבל באלה המלכיות לא נהגו [כן] מפני שמביא לידי שחוק גדול מן הגוים ועבדים ושפחות שבינינו עד כאן. ואנו לא ראינו ולא שמענו מי שפטר מעטיפה מפני טענה זו. עכ"ד. הנה חזינן שהשתנה המנהג מזמן מרן ונהגו להקל בזה. ויל"ע הטעם מדוע לא הוי דבר שבמניין, וצ"ל למלכ"ם הנ"ל כיון שלא הוי תקנה. אמנם חזינן בתוספות במסכת מועד קטן (דף כא עמוד א), וז"ל: ומה שאין נוהגין עתה לעשות עטיפת הראש וכפיית המטה סמכין אהא דאמרינן בירושלמי אכסנאי אינו חייב בכפיית המטה דלא לימרון חרש הוא פי' מכשף וכמו כן אנו בין הנכרים ויש בינינו עבדים ושפחות ועוד יש ליתן טעם בכפיית המטה לפי שמטות שלנו כך יכולין לשכב בנחת מצד זה כמו מצד זה ואין ניכרת הכפייה דיש להן ד' קונדיסים מלמעלה כעין רגלים וכדאמרינן לקמן דרגש אין צריך לכפותו ועוד יש ליתן טעם בעטיפת הראש שלא היה מביא כי אם לידי שחוק ענין עטיפת ישמעאלים. עכ"ד. וכתב לבאר בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' יז אות ה), שכוונתם לחלק שמתחילה לא גזרו על אכסנאי וממילא גם עתה אנו כמו אכסנאי, כשיטת התוספות בע"ז ובביצה ו שמעיקרא גזרו רק על כמה מקומות, ועמש"כ לעיל מזה, שאין הדבר פשוט בהסבר התוספות, ע"ש.

עוד כתב בתו"ח שבמקום שיש חסרון במנהג הקודם לא אומרים בזה בטל הטעם בטל הדין, וכמו שמצינו לענין של מת מצוה קנה מקומו בתקנת יהושע בן נון בב"ק דפ"א, והאידנא אין נוהגין כן, כמש"כ מהרש"ל והב"ד הט"ז ביו"ד סי' שסד סק"ב, שהיום שלא ינהגו כבוד בקבר לא אמרינן בזה קונה את מקומו, ע"ש. ובזה א"ש מש"כ בספר שלחן גבוה שאין עתה המנהג שקורעים על מש"כ ביו"ד סימן שמה שצריך לקרוע על מי שנמצא בשעת יציאת הנשמה, שצריך לקרוע, שנהגו לא לקרוע היות שאנשים נמנעים מלבוא בשעת יציאת נשמה, והוא צער לנשמה, על כן ביטלו את דין זה כיון שנהייתה ממנו גריעותא.

מדוע נהגו לא לקרוע בשעת יציאת נשמה? עמש"כ בצי"א ברמת רחל סי' מ שהוא משום שלא ימנעו מלבוא ליציאת הנשמה. ע"ש. ובשו"ת אגרות משה (חלק חו"מ ח"ב סוף סימן עג), כתב ראיתי בספר גשר החיים מהגרי"מ זצ"ל טוקצינסקי פי"ד סעיף ט' שהביא בשם ס' שלחן גבוה שנהגו להקל ולא לקרוע שאל"כ לא ימצאון אינשי שירצו לבא לעמוד בשעת יציאת נשמה, והוא טעם קלוש לבטל חיוב ממש שמפורש בברייתא במו"ק דף כ"ה ע"א רשב"א אומר העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע ובשבת דף ק"ה ע"ב נחשב בשביל זה שהוא מתקן בהקריעה לחייבו חטאת בשבת משום קורע, ואם לא היה חיוב ממש שבשביל חשש קטן דאינשי דלא מעלי או אינשי עניי לא ירצו לבא לעמוד בשעת יציאת נשמה דבר שחז"ל לא חששו לזה אף שהם חששו ביותר להפסד ממון דאינשי, והוא רק טעם על מה שלא מיחו באלו שאין קורעין אבל לא טעם על מה שאינשי מעלי ינהגו כך ולכן ודאי צריך לקרוע כדינא. עכ"ד.



### ח. מינקת חבירו בזמן הזה

עוד כתב בשו"ת חלקת יעקב אה"ע סימנים לח לט שבמינקת חבירו אף שלא מניקה עתה, ואין היום מי שמניק הרבה זמן שכזה, מ"מ לא בטל הדין כיון שצריך מנין אחר להתירו. ובשו"ת אגרות משה (חלק אה"ע ח"ב סימן ט), השיג על מש"כ להתיר בזה בחכמת שלמה להגאון ר' שלמה קלוגער זצ"ל כתב שהיה נראה לו היתר ברור שבזמנו שלא נמצא מי שיונק יותר מי"ח חדש אין לאסור להאשה מלינשא רק עד אחר י"ח חדש וחזר להיות הדין אחר י"ח חדש כמו לדין הגמ' אחר כ"ד חדש וליכא בזה משום דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו כיון שלא עקרינן כל התקנה. וטעם זה לא מסתבר כלל דמה לנו כולו או מקצתו, ובני הרה"ג ר' דוד שליט"א הוכיח שליכא טעם זה מריש מגילה דעל מגילה נקראת בי"א הקשה הגמ' אי ס"ד אנשי כנה"ג י"ד וט"ו תקון אתו רבנן ועקרי תקנתא דתקינן אנשי כנה"ג והתנן אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין אף שלא עקרי התקנה לגמרי אלא שינו הקריאה ליום אחר וגם ימי י"ד וט"ו נשארו למצות השמחה שהוא הסעודה ומשלוח מנות כדאיתא במגילה ריש דף ה' אלמא דגם מקצת אין יכולין ב"ד אחר לעקור. וכן יש להוכיח ממה שהקשה הגמ' בע"ז דף ל"ו על רבי ובית דינו שהתירו השמן ור' יהודה הנשיא היכי מצי למישרא תקנתא דתלמידי שמאי והלל אף ששמן הוא רק מקצת התקנה דהא פתן ושמן ויין הם גזירה חדא כמפורש ברש"י שבת דף י"ז אלמא דגם עקירת מקצת אין יכולין. ומה שהביא בח"ש ראיא מתוס' מגילה דף ה' שרבי לא רצה לעוקרו לתשעה באב אלא מחומרא שיש בו יותר משאר תעניות אין זה בכלל אין ב"ד יכול לבטל, אינה ראיא דהוא משום שעל זה שיהיה חמור משאר תעניות לא היה במנין וכמפורש שם בגליון שדורות ראשונים לא גזרו אלא שיהא יום תענית ולא יותר עיי"ש.

ובזה נפרכים ג"כ מש"כ הרב השואל בישכיל עבדי ח"ג (חיו"ד סימן יא ד"ה וא"ת), הרב רפאל מנשה ענתבי, להסתמך על דברי תוספות במגילה הללו, וכן בשו"ת נושא האיפור (חיו"ד סי' יא), הב"ד תוספות הללו, ולהג"ל אין להוכיח משם כלל ועיקר. אך לדינא העלה להקל באגר"מ,

כדברי הרש"ק מטעם אחר, שאין בזה משום דבר שבמנין, כי תקנה הראשונה שהיתה במנין נאמר רק שלא ישא מינקת חברו ולא הוזכר מספר חדשים, ולכן פליגי בזה ר"מ ור' יהודה וכן רשב"ג התיר בג"ח קודם. איברא דרב ושמואל הזכירו כ"ד חדש ולמה שבארתי מסתבר שהיה זה במנין אחר לאסור כל הכ"ד חדש דלא כרשב"ג. אבל הא מספר הכ"ד חדש שהזכירו אינו לתקנה אלא משום שפסקו הלכה כר"מ וע"ז לא היה המנין, והמנין לתקנה היה רק לאסור את ג"ח האחרונים כשמניקה משום שלא ידעו שהתינוק הוא אחר כ"א חדש כדכתבתי. ונמצא שעל מספר החדשים לא היה שום מנין. ולכן בזמן שלא נמצא מי שיונק יותר מי"ח חדש יש להתיר משום דהאיסור לא ישא מינקת חברו לא הוי אלא על זמן היניקה כפי שיהיה בכל דור. ומצד זה דקדקו שלא להזכר מספר החדשים משום שלא אסרו מספר חדשים אלא זמן יניקה, וסובר ר"מ שהוא אף על זמן יניקה דהמיעוט ור' יהודה סובר שלשון סתם מיניקה הוא כפי הרוב כדבארתי לעיל, אבל כשנשתנו הטבעים ואין מי שיונק יותר מי"ח חדש לא אסרו על יותר מזמן היניקה דהמיעוט אף לר"מ, ומתקנת רב ושמואל נוסף לאסור גם ג"ח האחרונים, והוא טעם גדול ומוכרח לע"ד. ועוד השיג שם על מש"כ שאר הפוסקים בזה שהובאו באוצר הפוסקים. ע"ש.

אמנם בשו"ת נושא האפוד סימן יא האריך ליישב זה עם כל הדיעות. שאין בזה משום דבר שבמנין, ויש כמה ספיקות להתיר, ולמעשה התיר לאחר טו חדש. ע"ש. אמנם אין דבריו מוכרחים למש"כ לעיל, כי מש"כ באות ב לצרף שיטת הרז"ה בפסחים שסובר שאם בטל הטעם בטל הדין, כבר פרכנו לעיל מהתורת חסד מלובלין שאי אפשר לומר כן. ומש"כ שכרא"ש שאם הטעם מפורסם בטל ממילא הדין, הנה כנ"ל כמה חילוקים בזה. ומש"כ שצריך להימנות עליו הלא"ה לא, הנה זה יש לסמוך עליו הרבה, וכמש"כ המלבי"ם ועוד. ועוד שיטת התוספות בביצה שמשום חששא בטל הטעם בטל הדין, ורק בסייג לא בטל הדין.



### ט. בהמה דקה בזמן הזה שהיקל בשו"ע

והנה איתא בשולחן ערוך חושן משפט (סימן תט סעיף א), וז"ל: אין מגדלים בהמה דקה בארץ ישראל, מפני שדרכם לרעות בשדות של אחרים והיזקם מצוי; אבל מגדלים בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל. והאידנא, שאין מצוי שיהיו לישראל בארץ ישראל שדות, נראה דשרי. עכ"ד. וכן הוא בסימן שי סעיף ג, והוא מדברי השו"ע. והדברים תמוהים, הלא זהו דבר שבמנין וצריך מנין אחר להתירו, ובאמת בכפתור ופרח פרק י כתב בהדיא שאף בזמן הזה הדבר נאסר היות שהוא דבר שבמנין ולא בטל אף שבטל הטעם, ע"ש. ובשו"ת שבט הלוי חלק ד (סימן רכו), כתב לצדד בזה, שיש לומר שאילו מרן היה רואה את דבריו היה חוזר בו, ולמעשה צ"ע מדוע מקילים בזה, ע"ש. והנה ביב"א חלק ג (חחו"מ בסופו), העלה להחמיר בזה לדינא, והב"ד הר צבי שרצה לומר שהיות שבטל הטעם בטל הדין כמש"כ מרן, ממילא גם עתה שאין לנו טעם לבטלו היות שיש שדות ליהודים, מ"מ כדי לחזור לאיסורו צריך מנין אחר. ע"ש. והביא שכ"כ קרבן העדה על הירושלמי, אך פירושו מוקשה, וכמש"כ בתורת חסד שאין העיקר כן, ועכ"פ איננו מוכרח, וע"כ העלה שם שחזר הדבר לאיסורו. והתקשה שם ביב"א על מה שנוהגים לגבות

כתובה בלא שבועה שטבלה כדת יהודיות, וכמש"כ להחרים בזה הרמב"ם לכל בתי דינים שאחריו, ונדחק מאוד שהיות ובטל הטעם שוב אין הדבר חוזר לאיסורו, ולהנ"ל ליתא, ע"ש.

אמנם כשנתבונן היטב נראה שכל הדיון לא מתחיל במח"ר ולא צדק הרב הר צבי כלל ועיקר. והוא שלכאורה קשה, איך מרן בא ועוקר תקנת חז"ל ואומר שהיום שאין שדות שרי, והלא צריך מנין אחר להתירו. ובאמת ראיתי בשבט הלוי שם, שכתב ליישב בפשיטות שאין כאן בטל הטעם לא בטל הדיון, כיון שבתחילה כבר אמרו במקום שאין ישוב שרי כמדברות, ומרן רק אומר שהיום הישוב ג"כ נעשה כמדברות, והוי כמים מגולים שמותר משו"ה וכמש"כ בפר"ח והסכים לדבריו הרב חיד"א ושכ"כ הרא"ם ובמשפט צדק בדעת התוספות בע"ז. ומעתה מרן בכלל לא עלתה על ליבו לבטל ח"ו איזו תקנה שהיא אלא רק אומר שעתה הוי כמדברות. וממילא מה מקום לומר אם בטלה התקנה צריך מנין אחר לאוסרו, והדברים פשוטים שאין הדבר מתחיל, א"כ באנו לידי איסור. אמנם לשאר שיטות שמחלקים שאם הטעם ידוע אמרינן ביה בטל הטעם בטל הדיון ועוד, וכ"כ בדעת מרן בזה ביב"א שם, ובמאור ישראל בביצה דף ו. בתוספות, ע"ש. א"כ באנו לדברי יביע אומר לחלוק על הר צבי. אמנם בשו"ת צי"א חלק ז (סימן כד אות ג), כתב להתירו היות והוא מקום מיוחד למרעה, וגידול בהמה דקה, ואף בישוב אם שומרו שלא יאכל מגזל שרי, ולא החמירו על אותו חסיד שקשר עז במיטתו, כשהיה צריך לו כשהיה גונח מליבו, אלא שמדקדק הקב"ה עם חסידיו כחוט השערה, וכמש"כ בבן יהודע וכה"ג העלה בפתח עינים במסכת תמורה טו על דרך המוסר, ע"ש. מלבד מש"כ הרמ"ע מפאנו סי' פה שאם מביא לו אוכל שרי, ואף שרבים חלקו על זה, מ"מ יש לצרפו לסברת ה"צ, והנ"ל. ע"ש. ונראה שדבריו בגידול פרטי שמותר קשים, והם דברי הרמ"ע שאין עיקר כן לדינא. אמנם בענין גידול מיוחד כן עיקר לדינא להתירו.



### חלב נכרי בזה"ז

בדין של חלב שחלבו גוי, שהאידנא אין מערבים בו חלב טמאה שהוא יותר יקר, ולא מצויות בהמות גויים, הנה הוא נאסר משום דבר שבמנין וצריך מנין אחר להתירו אף שבטל הטעם. ומנהג ארץ הצב"י הוא להחמיר בזה, כפי שמעיד מרן החיד"א ז"ל, הביא בספר טוב עין (סימן יח אות פה), ובשו"ב המלוקט (סי' תסח), ששיטת הרמב"ן שהב"ד ג"כ הר"ן בפרק אין מעמידין בע"ז ששאר המגולים לא נאסרו במנין אלא שהיו אוסרים עליהם שסכנתם מצויה. וכן השיב רבינו יצחק הזקן בתשובה ואין ספק שהגבינה נאסרה במנין וכו' והרשב"א בספר תורת הבית ג שער ששי כתב דמסתמא כל דבר שנאסר בבמשנת פרק אין מעמידין נאסר במנין. עכ"ד. וכתב בצי"א חלק טז (סי' כה), לציין מהמובא בזה בדרכי תשובה וכפה"ח יו"ד סי' קט"ו, שדי חמד אסיפת דינים מערכת חלב של נכרי, ושו"ת דברי ישראל (וועלץ) חיו"ד סי' ט"ו יעו"ש. ובשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן לד), העלה להחמיר בזה בכל תוקף ושאל העיקר כדברי הרדב"ז ח"ד סימן ע"ה (וכן בחוט המשולש לתשב"ץ טור הא' סי' ל"ב ועוד פוסקים, מובא בשד"ח מערכת חלב) דס"ל דחלב לא נאסר במנין, אמנם אין הלכה כן. ואף שבירחון הפוסק (חשון - כסלו - טבת תשי"ג) הרהיב בנפשו רב אחד

להתיר חלב נכרי ומצא מציאה לתשב"ץ הנ"ל דהגזרה היתה רק במקום גמלים (ואגב בפ"ת נרמז להתשב"ץ). ואי משום דבר שבמנין, סמך על המג"א דסי' תר"ץ, ולא הביא כלל למג"א דסי' תס"ח בשם הרא"ם, שכתב ואין דומה לגילוי דמותר האידנא במקום שאין נחשים מצוין, משום שמתחילה לא נאסר בכל המקומות, רק במקומות שיש נחשים כמבואר במג"א וכן הוא להדי' גם בתוס' ע"ז ל"ה א' ד"ה חדא. ובמג"א סוסי' תר"צ רמז לתוס' ביצה ו' א' ד"ה והאידנא, דבדבר שהוא משום חששא ועבר החשש אי"צ מנין אחר. אבל כבר השיג הפ"ח ביו"ד קט"ז ע"ז והאריך דהעיקר משום דבגילוי גם מתחילה לא נגזר רק במקום שיש נחשים. א"כ בחלב לדידן דקבלנו עלינו לפסוק כרמ"א וכו' ע"ש. וע"ע ביחו"ד חלק ד סו"ס מב שג"כ החמיר בזה.

ע"ע באחותי כלה סי' רסט וסי' שלו בסופו שכתב שיש להקל היכא שבטל הטעם, ויש להשיג על דבריו. וע"ע בשו"ת של הרב אסי לוי בנחלת לוי על שבת בדין של רחיצה של הקרקע מה שציין בזה.



## בגדר הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה וכו' בעירוב תבשילין וחצרות

### מתי ראוי לאכול את הפת של עירוב התבשילין?

למדנו בשבת דף קיז ע"ב: "רבי אמי ורבי אסי כי מיקלע להו ריפתא דעירובא - שרו עילויה, אמרי: הואיל ואיתעביד בה חדא מצוה - ליתעביד בה מצוה אחרינא". מתי בדיוק ראוי לאכול את הפת של עירוב התבשילין?

כותב המהרי"ל [מנהגים] הלכות עירובי תבשילין: "ורשאי לאכול העירוב בליל שבת לבצוע על הככר. אך הנהיג מהר"י סג"ל להניח ככר העירוב ללחם משנה בליל שבת ובשחרית, ובסעודה שלישית היה בוצע עליו". מדבריו נשמע שיש קיום מצוה בלחם בהיותו אחד משני לחמי המשנה, וכן שיש ענין להרבות במצוות המתקיימות בחפץ שנעשתה בו מצוה אחת, אולם פשוט שאין נכון לשומרו ובוצעו בשבת אחרת". ובספר המנהגים [טירנא] עירובי תבשילין וחצרות כתב: "וטוב לברך המוציא בשבת שחרית על העירוב". וכ"כ הרמ"א בסימן שצד סעיף ב לגבי עירוב חצרות: "ויש לבצוע עליו בשחרית בשבת".

בדברי הרמ"א יש להסתפק, האם הוא מסכים לכך שיש להרבות במצוות, ושגם הנחתו כאחד הלחמים היא מצוה, אלא שיש סיבה מיוחדת לא להמתין לסעודה שלישית. או שמא לדעתו, יש להקדים ולבוצעו, ויש סיבה מיוחדת לא לעשות זאת בליל שבת. לצד הראשון, יש לומר שכיון שלכמה דעות, אין צורך בסעודה שלישית לחם משנה, ויתר מכך, "א שאינה צריכה פת, ממילא יש עדיפות לבצוע בבוקר". אולם, מדברי הפוסקים נראה כצד השני. כותב המשנה ברורה (ס"ק ד): "בשחרית בשבת - הטעם הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה נעשה בו מצוה אחרת, ואף דיוכל לאכלו גם בערבית כנ"ל מ"מ טוב יותר לבצוע עליו בשחרית משום דפעמים מקדים לאכול בערבית קודם חשיכה". וכ"כ בערוה"ש (סעיף ד): "... וזה היה לפי מנהגם שהיו אוכלין סעודת הערב מבעוד יום אבל אצלינו חוב לבצוע עליו בסעודת הלילה". חזוק להבנה זו עולה

(א). אמנם בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סימן ס"ז) הביא: "... במאירי למס' ברכות (ל"ט: ד"ה מגדולי) כ' שאין לפרש דמיירא בריפתא דעירובי חצרות אא"כ נפרש בה שה' בוצע בו למחר שאם בשבת עצמו הרי נאסר אח"כ לטלטל בחצר עכ"ל. מפורש דגם למחר דהיינו אחר השבת יש להדר לברך עליו משום ברכת המוציא בלבד אעפ"י שאינה סעודה של מצוה. וכן מצאתי מפורש בספר העתים (הל' קדוש סי' קנ"ז) דאפי' בחול כי מקלע להו פיתא דעירובא הוי מברכי עלה המוציא ע"ש".

(ב). יעויין חידושים וביאורים לש"ס לרבי מלובביץ' (ח"א סימן כ"ג) וכדלקמן.

(ג). נציין שבים של שלמה (ביצה פרק ב סימן יח) הוזכרו שני המנהגים: "ומאחר שצריך להיות העירוב קיים, אין ראוי לאוכלו עד ליל שבת. ומ"מ היה מנהג מהר"ם, להניח הככר תחת הלחם משנה בליל שבת ולמחרתו, ובסעודה ג' היה בוצע עליו, מאחר דאיתעביד ביה מצוה אחת ראוי לעשות עליו מצות אחרות וכ"נ בע"ח". ומ"מ למי שנהג לבצוע בבוקר על שתייהן, יניח פת העירוב למעלה, ויבצוע עליו...".

לכאורה מדברי הירושלמי (עירובין פרק ו הלכה ז) בוצעים בלילה: "ר' יוסי בי ר' בון מברך עלוי בלילי שובתא לומר שנעשה בו מצוה", ופירש קרבן העדה: "מברך עלוי על פת שעירבו בירך בליל שבת דהואיל דאיתעביד בי' חדא מצוה ליתעביד ביה מצוה אחרייתא". אף שהוא שונה מהאמור ברמ"א, ואינו רואה בעיה בסעודת הערב, אולי מתוך הנחה שנעשית בלילה, או מתוך הבנה שגם קודם הלילה, יש מצוה, עכ"פ דעתו שיש להקדים את הבציעה. גם המאירי (שבת קי"ז, ב) כתב לבצוע בערב: "מגדולי החכמים כשהיה מזדמן להם פת של עירובי תבשילין היו בוצעין בו בליל שבת, שכבר הוכנו צרכי שבת, שמאחר שנעשית מצוה אחת באותה הפת ראוי לעשות בה מצוה שנית".



### **שלושה הסברים למחלוקת**

וכאן יש לשאול, מהי נקודת המחלוקת בין הרמ"א למהרי"ל. אפשרות ראשונה - האם יש מצווה בהיות הלחם אחד מלחמי המשנה, כאשר אין בוצעים עליו. אפשרות שניה - השאלה היא האם יש עניין בריבוי מצוות מעבר למצווה אחת. אפשרות שלישית - האם להזדרז ולהקדים את הבציעה שהיא יותר מצווה

בשולחן ערוך הרב (אורח חיים תקכ"ז כ"ה) מובאת המחלוקת הבאה: "... מצוה מן המובחר להמתין מלאכול הפת של עירוב תבשילין עד אחד משלש סעודות השבת כדי לבצוע עליו אם הוא ככר שלם שכל דבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה אחרת, ויש נוהגין שלא לבצוע עליו עד סעודה שלישית של שבת כדי לעשות בו מצות הרבה שמניחין זה הככר ללחם משנה בסעודה הראשונה ובסעודה שניה של שבת ובסעודה שלישית בוצעין עליו".

אמנם הדעה הראשונה שונה במעט מדברי הרמ"א, שכן היא אינה מצריכה לבצוע דווקא בבוקר, אך בהעמדתה מול הדעה השנייה, נראה שיש שתי אפשרויות להסביר ע"פ לשון השו"ע הרב - או שהשאלה היא מצוה אחת או ריבוי מצוות, או שהשאלה האם יש מצוה בהנחת הפת ללא בציעתה.

הרחבה בדרך הראשונה עולה מדברי עלי תמר על הירושלמי הנ"ל: "ובטו"ז תקכ"ז סקי"ד בענין ע"ת כתב רש"ל, מיהו היה מנהג מהר"ם להניח הככר תחת המשנה בליל שבת ובמחרתו ובסעודה ג היה בוצע עליו כיון דמתעביד ביה חדא מצוה ליעבד ביה מצוה אחרייתא, וכן נהגו בע"ח, עכ"ל. והלשון אינו מדויק שמטעם כיון דמתעביד ביה חדא מצוה וכו', הרי יכול לאכלו בלילה, אלא ר"ל כיון דאתעביד ביה חדא מצוה ליעבד ביה מצוה אחרינא שניה ושלישית. ואכן המהר"ם הרחיב המאמר, כיון דאיתעביד וכו', ונראה בטעמו שכן הוא דכיון דאיתעביד ביה חדא מצוה ליעבד ביה מצוה אחרת, נראה שענינו הוא כמו מצוה גוררת מצוה, וא"כ אנו אומרים

(ד). על הסבר שיטת הרמ"א העיר בספר מנהג ישראל תורה (ח"ב ע' שעב): "... והנה כמה אחרונים בסי' שצ"ד הרגישו בזה, וכתבו דלפעמים מקדימין ואוכלים בערבית קודם חשיכה, ע"כ אין לאכלו אלא בשחרית, אמנם אין זה עולה יפה אלא בעירובי חצרות דהעירוב צריך להיות קיים בביהש"מ, אבל דברי המנהגים כתובים בדיני עירוב תבשילין, ובעירוב תבשילין לאחר שהכינו צרכי שבת יכולין לאכלו, ואולי כוונת המנהגים משום דכבוד היום עדיף כמש"כ בשו"ע סי' רע"א וצ"ע, (ועי' בס' הדרת קודש דף כ') עכ"ל. ובהמשך נביא שגם בעירוב תבשילין, אין לאוכלו עד הערב יעוי"ש.

## בגדר הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה וכו' בעירוב תבשילין וחצרות רכד

מצוה גוררת מצוה ומצוה גוררת מצוה עד המצוה הסופית, וכן משמע לשון הירושלמי, לומר שנעשה בו מצוה, כלומר, שדבר זה יאמר עקרון זה שמפני כן משתמשים בו למצוה, מפני שנעשה בו מצוה, וא"כ מצוה ומצוה גוררת מצוה עד סוף המצוות".

את הדרך השנייה אפשר להסביר לפי מש"כ בתשובות והנהגות (כרך ה סימן פא):

"ודע שחכ"א פירסם חידוש במצות לחם משנה, שאם יש לפניו שתיים שלמין, אפילו אינו אוכל מהם כלל, אלא אוכל מפרוסה אחרת שיש לפניו סגי בזה, וקיים מצות לחם משנה, ומביא מתוס' פסחים (קטז. ד"ה מה) שבליל הסדר צריך ג' מצות, ב' שלימות לקיים מצות לחם משנה ופרוסה למצות מצה, ומברך המוציא ובוצע מהפרוסה, ומבואר שדי אם רק מונחין לפניו, וביותר שברמ"א (שו"ע סי' תפ"ב) כתב שאם אין לו לשני הלילות אלא ג' מצות, יברך בליל ראשון המוציא ועל אכילת מצה על הפרוסה, והשתיים השלמין ישאיר ליום שני, הרי שמועיל בשלמין ללחם משנה כשמונחים לפניו אף שאינו אוכל, ויוצא חידוש פלא שאם יש לו לשבת רק שתיים שלמין יוצא חובת לחם משנה ע"י שבכל סעודה מצרף פרוסה לשתיים שלמין ובוצע מהפרוסה.

ונראה שבאמת למצות ברכה על לחם משנה מספיק כשמברך על שתיים אף שאינו אוכל מהם, רק יש עוד דין שמצותה לבצוע מהחשובה ופוסט שתיים, ולכן צריך לבצוע משלימה, וכשלפניו פרוסה ושלימות ושינה ובצע מפרוסה לבד לא יצא, אבל התוס' ורמ"א מיירי דוקא בליל פסח שפרוסה חשובה מפני שכולם אוכלים אז לחם עוני, ולכן אם בצע מפרוסה לבד יוצא, ומ"מ לענין מצות ברכה על לח"מ לבד צריך תמיד שתיים שלמין אפילו בליל פסח, ורק למצות בציעה מהחשובה מחלקינן, שתמיד לא מספיק כשאוכל רק מהפרוסה מפני שאינו חשוב, ובליל פסח שחשוב מספיק, וצ"ב".

בדבריו עולה ההבנה שיש משמעות של מצוה להיות הפת חלק מלחם משנה, גם ללא בציעה.

האפשרות השלישית מוסברת בשו"ת בצל החכמה (חלק ג סימן טז). מדברי הגמרא בברכות (ל"ט, ב): "ר' אמי ור' אסי כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובי מברכין עלי' המוציא לחם מן הארץ" נשמע ש"נעביד בי' מצוה אחריתי" היינו לברך עליו ברכת המוציא. אמנם הרי"ף (שם) כתב: ר"א ור"א כי הוה מיקלע להו ריפתא דעירובא "בשבת" מברכין עלי' המוציא וכו' יש מקום להבין ש"מצוה אחריתי", "היינו מצות סעודת שבת. ומה שאמר, מברכין עלי' המוציא, היינו שאכלוהו לסעודת שבת וגם דקדקו לבצוע עליו כדי לברך עליו המוציא. ולא הסתפקו לאכול ריפתא דעירובא באמצע הסעודה למצות סעודת שבת ולבצוע על פת אחר". אך במבט שני נראה לומר דגם הרי"ף ורש"י מפרשי דהא דקאמר נעביד בי' מצוה אחריתי היינו ברכת

ה). והוסיף: "וכן שמעתי בשם אדמו"ר בעל שפת אמת זצ"ל, בהסבר דברי רש"י ב"ר כ"ח, מצוות לאו ליהנות נתנו אלא לעול על צוואריהן נתנו, והקשה ומ"מ יש כאן הנאה ששחרר עצמו בעשייתה מהעול המוטל עליו, ותירץ שמעול מצוה א"א להשתחרר שכן מצוה גוררת מצוה ושוב גוררת שוב מצוה עד לאין תכלית, ולפיכך מטעם זה הניח מהר"מ ללחם משנה בערבית ובשחרית ולמנחה בצע עליו". וחידש לפי זה הלכה: "והיה נ"ל לפי דעת מהר"ם והמהרי"ל, שבסוכות באתרוג הקהל יברך עליו ולא על אתרוג יחיד אם אינו הדר יותר, מטעם הנ"ל, שהרי ברכו עליו עשרות אנשים וגרר עשרות מצוות, וכיון שכן ליתעבד ביה עוד מצוה, משא"כ אתרוג של יחיד אינו אלא מצוה אחת, שתיים, או שלש. וכזה יוצא שיותר טוב ליקח תפילין או טלית מקהל, מלקחת מאיש פרטי. וצ"ע עוד בזה".

## רכה      בגדר הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה וכו' בעירוב תבשילין וחצרות

המוציא כדמשמע פשטא לישנא דהש"ס, אלא דס"ל שיש להדר להקדים לברך עליו מיד כשאפשר משום חיוב מצוה ומכש"כ כשעל ידי כך יקיים בה עוד מצוה כמצות סעודת שבת, משו"ה פירשו שר"א ור"א ברכו עליו מיד בשבת. וכן נראה ממש"כ הרמ"א (או"ח סי' שצ"ד) ויש לבצוע עליו בשחרית בשבת ע"כ. ואי משום סעודת מצוה דשבת הי' די גם אם יברך עליו בסעודה שלישית, א"ו דראוי להקדים לברך עליו ככל האפשר". ובהסבר דעת המהרי"ל "צ"ל דס"ל דהכי עדיף טפי לקיים בו מצות טובא, לצרפו תחילה ערבית וללחם משנה ואח"כ לבצוע עליו בסעודה שלישית".



### בירור בדעת שו"ע הרב

כנ"ל הביא שו"ע הרב בהלכות עירוב תבשילין שתי דעות, אולם בסימן שצ"ג, ג כתב: "ויש לבצוע עליו בשבת שחרית (או בסעודת הלילה אם סועד משחשכה ודאי) דהואיל ונעשית בו מצוה אחת יש לעשות בו ג"כ מצוה אחרת". ולא הזכיר את הדעה השניה, להמתין לסעודה שלישית. הרבי מלובביץ' (חידושים וביאורים בש"ס ח"א סימן כ"ג) מעלה את השאלה מדוע י"א לחכות לסעודה שלישית, שחובת לחם המשנה בה, והלחם בכלל, פחות ברורה מאשר שתי הסעודות שלפניה? ומחדש שדין זה שייך דווקא בעירובי תבשילין, בהם יש צד של "זכרהו מאחר שבא להשכיחו", כדברי רבא בביצה ט"ו, ב שממנו יש לגזור ש"אע"פ שכשגמר להכין את צורכי השבת, כבר מובטחים מפני חשש דקרוב שבת להשתכח... ואינו מניח לשבת כדי כבוד... מ"מ, כיון שהעירוב מבטיח את הענין החיובי דזכרהו, מסתבר שהזכרון שמחמת העירוב יהיה גם ביום השבת עצמו". ומדייק הרבי מלשון המהרי"ל "וטוב להותיר מיו"ט לשבת", ש"מסתימת לשונו משמע שזה אינו רק מחמת הטעם של הואיל ואיתעביד..." וממילא "נמצא שככל שמשתמשים בעירוב זמן ארוך יותר בסעודות השבת... מתווסף הדגשה ויתרון בזכרהו". ולכן רק שם הביא שו"ע את הדעה להמתין לסעודה שלישית, אבל בערוב חצרות היה פשוט לו שסעודה שניה עדיפה על סעודה שלישית.



### שימוש בפת ביו"ט עצמו

נשאלת השאלה מדוע לא להשתמש בפת של עירוב תבשילין ללחם משנה גם ביו"ט עצמו, ולא רק בשבת שאחריו?

בשו"ת מגדנות אליהו (חלק ג סימן קט) האריך בזה. תחילה הביא הסבר שלא שייך לומר כן רק בליל ויום השבת כשכבר נגמרה מצות עירוב "וכבר נעשה בו המצווה, ואז שייך בו הענין

1. אך "מ"מ אם יש סיבה לדחותו לזמן יותר מאוחר פשיטא שאין בדבר קפידה, עיי' ס' ארחות חיים (ספינקא סי' תרס"ד אות ח') ובס' כף החיים (שם אות ס') דאתרוג של מצוה עושין אותו מרקחת לאוכלו בליל ט"ו בשבט ע"ש. ואף שאפשר הי' לברך עליו מקודם וגם הרי כמה שבתות בינתיים, א"ו כל שיש סיבה לאחרו שפיר דמי לדחותו לזמן יותר מאוחר. - וכן עיי' א"ר (שם סק"ד) וכ"ה גם בשע"ת (שם) בשם המט"מ, להדליק ביום הושענא רבה שיורי נרות של יו"כ ועיי' ס' נוהג כצאן יוסף (עמוד רצ"ו אות כ"א) דהואיל ואיתעביד בה חדא ממצוה יעבד ב' מצוה אחריתא ע"ש. והרי אפשר הי' להקדים להדליקו ביום טוב א' ובהוה"מ סוכות, א"ו כשיש טעם לאחרו לית לן בה".



## רכז בגדר הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה וכו' בעירוב תבשילין וחצרות

בשול"ת באר חיים מרדכי או"ח... וכיון דאינו ראוי לאכילה ביום טוב האיך יצרפו ללחם משנה, וכה"ג כתב בשול"ת אבן שהם (סי' ז') עיין שם, וכן כתב מוח"ז בשול"ת אפרקסתא דעניא (סי' קכ"ב), ודייק כן מדברי הפמ"ג (סי' רע"ד משב"ז ס"ק ב') שדן אם אפשר לצרף פת עכו"ם ללחם משנה אפי' שהוא רק חומרא שלא לאכלו, וא"כ מה שאסור מדינא ואינו ראוי לאכילה בודאי שא"א לצרפו. ולפי"ז גם בנדון דידן לגבי פת דעירוב תבשילין שא"א לאוכלו ביום טוב א"א לצרפו ללחם משנה"ס.

לעומת זאת "החזו"א ז"ל בקובץ אגרות (ח"א סי' קפ"ח) כתב להדיא דאפשר לצרף מצה ללחם משנה בערב פסח שחל בשבת עיין שם, הרי דאע"פ שאסור מדינא באכילה בערב פסח מ"מ אפשר לצרפו ללח"מ. וכן נראה דעת מו"ר כ"ק מרן אדמו"ר זי"ע בשול"ת דברי יציב (או"ח סי' קכ"ח) דחלה שאולה אפשר לצרפה ללחם משנה, אף על פי שאינה ראויה לאכילה עיין שם בד"ק".

בספר משמרת המועדות (ח"ב תרמד תרמה) כתב: "נראה לי דאם יצויר שהפת שעירב עליו יש בו צורך אכילה וכגון שבאו לו אורחים מרובים לסעודת ליל יו"ט ואין בידו עכשיו להשיג פת אחר כי אם בטורח רב רשאי לאכלו ואפ"ה יהא רשאי למחר לאפות פת אחר לשבת דלא גרע מאילו לא עירב רק בתבשיל לחוד, או כשנאבד ונאכל הפת ביו"ט דא"צ לחזור ולערב בפת על תנאי אפילו ביו"ט א' וכנ"ל וכה"ג שהשעה דחוקה ויש חסרון פת בביתו רשאי לכתחילה לאכלו" והזכיר את דברי המאמר מרדכי, אך חילק: "נידו"ד שאני דאין לחוש אם יאכל הפת שיאכל גם התבשיל, וגם שעת הדחק כדיעבד דמי וכה"ג אף התבשיל שרי". גם לדברי הבאר מים חיים אין לחוש: "גם חשש זה ליתא כשאוכל רק את הפת, שהרי קיי"ל דתבשיל סגי מעיקר הדין לכן כתבנו בציור הנ"ל דשפיר דמי לאכול את הפת של העירוב". בהמשך (עמוד תרעה) התייחס לשאלה בה אנו עוסקים וכתב: "ונראה דמה שלא נהג כן מהרי"ל הוא משום שחשש שבטעות יבצעו עליו ויאכלוהו, ואף שאין הפת מעכבת מ"מ הרי אנו חוששין לכתחלה לשיטת ר"ת ליקח גם פת לעירו"ת"א.



ט. בקובץ בית אהרן וישראל (אב-אלול תשס"ד, קמז) כתב הרב הייבלום: "ומסברא אמינא דיוכל ליקח הערוב תבשילין בסעודת יו"ט לצורך לחם משנה כיון שהחלה בעצמותה תהא ראויה לאכילה לאחר יו"ט והאיסור אינו אלא איסור זמני ודמי למש"כ בשול"ת מנחת יצחק ח"ט סי' מ"ב לענין אם מועיל לצרף ללחם משנה חלה קפואה דבודאי קרי ראוי לאכילה שיכול להפשירו ויהא ראוי לאכילה, אמנם יש מן רבותינו הראשונים זיע"א דס"ל שצריך לבצוע על שניהם א"כ צריך שכשעת הסעודה תהא ראויה לאכילה".

י. "... אמנם הרי בשול"ת אבן שהם הנ"ל וכן בשול"ת אפרקסתא דעניא הנ"ל לא ס"ל כן. וכן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פנה"ה הערה מ"ג) מסופק בזה דאולי בעי שיהא דומי' למן במדבר שהיה ראוי לאכול משניהם עיין שם. ולפי דבריהם שפיר אפ"ל כנ"ל, דמה"ט א"א לצרף העירוב תבשילין ללח"מ כיון שאינו ראוי לאכילה. [ואולי אפשר לדייק מדברי המאירי הנ"ל שכתב מצד חבילות חבילות, משמע דמצד ראוי לאכילה היה אפשר לצרפו ללח"מ, ומשמע כדעת הגדולים הנ"ל דלא בעינן ראוי לאכילה וצ"ע]."

יא. וביותר נראה לי דיש לדון אם אפשר לצרף פת העירוב ללח"מ ביו"ט כיון שאסור לאכלו לר"ת שצריך גם פת נמצא דאינו ראוי לאכילה עתה, וא"כ אין ראוי לצרפו ללח"מ.

### מדוע לא הוזכר שכדאי לאכול את התבשיל?

כתב השל"ה (סוכה פרק נר מצוה כ"ה): "ראיתי הרבה המונים לוקחין פת, ולוקחין בשר עצם אחד שפל ומשופל. בודאי לענין דינא יוצאים, אבל חביבה מצוה בשעתה (פסחים סח ב), ואל תהי מצוה זו קלה בעיניך... על כן כל איש השמח במצוה, יקח פת המוכן לסעודת שחרית של שבת, או לסעודה שלישית, וגם יקח תבשיל חשוב המוכן לו לסעודה של שבת, כגון חתיכת דג חשוב, או בשר או תרנגול ממה שחננו ה', המוכן לו לסעודת שבת שחרית, או לסעודה שלישית".

בספר משמרת המועדות (בעמוד תרעה) כתב: "להעיר על הנו"כ שלא הזכירו שכמו כן מצוה לאכול תבשיל של העירוב בסעודת שבת דגם בזה שייך הענין כיון דאיתעביד בה חדא מצוה ליעביד בה מצוה אחריתא ובפרט אם מניח לתבשיל של העירוב דגים או בשר שהרי מצוה לענג השבת במאכלים חשובים עי' מ"ב ריש הל' שבת ומ"מ גם הנוהגים ליקח ביצה מבושלת לתבשיל של עירו"ת ראוי שיאכלוהו בסעודת שחרית במאכל של ביצים ובצלים שנהוג לאכול בשב"ק בשחרית", והבין שלכך רומז השל"ה ו"מה שכתב שיקח לעירו"ת תבשיל המוכן לסעודת שחרית או לסעודה ג' והשמיט סעודת הלילה אפשר משום שדרכם היה לאכול סעודת הלילה כשעדיין יום ולא רצה להנהיג שיורגלו לאכול התבשיל כל זמן שעדיין יום דאכתי יו"ט הוא כדי שלא יבואו לידי מכשול לאכלו כשעדיין אפשר שיצטרכו לעשות הכנות לשבת הצריכות עירו"ת וכ"כ היש"ש בפירקין סי' י"ח דאין לאכול העירוב עד ליל שבת"י. וסיים: "אפשר דמה שלא הזכירו הנו"כ מזה הוא משום דמובן ממילא שהרי לקחו לתבשיל של עירו"ת ממה שנתבשל לסעודת שבת".



יב). עוד הביא שבספר חיים ושלום (מנהגי יו"ט אות תקי"ז) כתב שהגה"ק ממונקאטש היה נוהג לאכול את הדג והפת של עירוב תבשילין בסעודה שלישית ע"כ, וביאר שאולי רצה לאכול את התבשיל של העירוב והפת יחדיו ולכן המתין גם עם התבשיל לסעודה ג'. גם בבן איש חי (פר' צו ש"ר הל' עירו"ת אות ב') כתב דמצוה לאכול את העירוב בסעודת שבת.

הרב עידוא אלבה

## הוספה בעניין קריאת המגילה בסמוך לדרך שחרב ובבית שמש

בגליון סג צידדתי שבבית שמש יש לקרוא בי"ד בברכה, ובט"ו בלא ברכה. לאור המאמרים שנכתבו בנושא זה בירחון האוצר סג, ועוד מקומות, ראיתי לנכון להוסיף כמה דברים.



### א. ראיות על פי אומדנא במציאות נחשבות לנדון זה כראיות הקובעות הלכה

הבית יוסף בסי' תרפ"ח הביא שהרב יוסף אביוב היה קורא תגר על המנהג שנוהגים בכל עיר מוקפת חומה לקרות בי"ד וט"ו, והוא סבר שענין הספק הוא רק באופן שמתחייב אשם תלוי, ועל כן אם אין ידיעה שהיא מוקפת חומה מימות יהושע אם לא, לא באה לכלל ספק כלל ואין קורין בה אלא בי"ד בלבד שהוא זמן קריאה לרוב העולם.

והב"י כתב שאין הנדון דומה לראיה, דשאני אשם תלוי דכתיב 'מכל מצות' וקרינן מצות בלשון רבים ויש אם למקרא כדאיתא בכריתות ריש פרק ספק אכל (יז:), והילכך לא ילפינן מינה דהתם לאו משום דלא הוי ספק הוא אלא משום דגזירת התורה הוא דלא ליחייב עד דליקבוע איסורא. ועוד, שאין הנידון דומה לראיה, דאם כן אפילו נחלקו בקבלתם וזה אומר מוקפת וזה אומר אינה מוקפת לא יקראו בי"ד ובט"ו, דכל כה"ג לא מחייב אשם תלוי.

ואחר כך כתב הב"י שבכל זאת יש לקיים את דבריו על פי דברי הר"ן בשם הגאונים דספיקא דטבריה תליא במגניא ומכסיא, וספיקא דהוצל מפני שהיו נחלקים בקבלתה, ומשמע דדוקא בכהאי גוונא הוא דהויא ספק.

והקשה הרב יצחק דיין (מובא בשו"ת חדות יעקב חלק אורח חיים סימן יז) על קושית הב"י, דהכא לא הוי כדיני אשם ולכן לא בעינן איקבע איסורא, דאם נחלקו בקבלתם קצת אומרים מוקף וקצת אומרים אינו מוקף הרי זה דומה לדין שכתב הרמב"ם שם וז"ל "האוכל חתיכה ועד אחד אומר זה שאכלת חלב היה ועד אחד אומר לא אכלת חלב וכו' הואיל ונקבע האיסור וכו' ה"ז מביא אשם תלוי" וכתב מרן הכ"מ שם יותר נראה לומר דשפיר מקרי אקבע איסורא ע"פ ע"א אף על פי שאין שם אלא חתיכה עכ"ל. ולפי"ז כשקצת מעידים בקבלתם שמוקף וקצת מעידים שאינו מוקף שפיר מיקרי אקבע איסורא, ולמה כתב הב"י שזה אינו איקבע איסורא.

ועוד הקשה על מה שכתב הב"י "דמהיחא דאשם תלוי ליכא למגמר, דשאני התם דכתיב מכל מצוות", דהנה בכריתות אפליגו תלת אמוראי, חד אמר משום מכל מצות, וחד אמר משום דליכא לברורי איסורא, וחד אמר משום דלא אקבע איסורא, ובגמרא נעשה כמה נפקותות ביניהם, ואיך מרן ז"ל חבר הנפרדים לטעם אחד.

ונלענ"ד דעד אחד אומר לא הוי כנחלקו בקבלתם, דקבלה אינה עדות אלא אומדנא, ומה שאמר הב"י דבעינן איקבע לא חש לדקדק בשורש הענין שבאשם החמירו יותר, אלא בא להשמיענו רק שמכל מקום אין ללמוד מדין אשם תלוי לספק דמגילה, כי ספיקא דמגילה הוא כבספקות דעלמא שמתעורר על פי אומדנות. ועכ"פ, מה שמסיים הב"י דדוקא בנחלקו בקבלה או בדין החומה הנצרכת לקריאת מגילה במקום של ים הוי ספק, היינו לאפוקי שלא הוי ספק אך ורק מפני שאנו רואים חומה. אבל כשיש אומדנות לכאן ולכאן ודאי דזה יחשב ספק כמו במחלוקת בקבלה.

וכן מצינו במשאת משה (ח"ב ס"ג) שמתייחס לנוא אמן כספק רק בגלל עתיקותה, ובבא"ח (ש"ר תצוה יד) שמתייחס לבגד כספק רק בגלל עתיקותה. והכא עדיף טובא, ונראה שאף אינו בגדר ספק, דכיון שיש ממצאים שמביאים לאומדנות חזקות, במקום התל עצמו, יש לקרוא רק בט"ו. ומצינו שמשמשים בראיות של אומדנא במציאות אצל אנשי בית שני על מקום המקדש והמזבח (בזבחים דף סב ע"א) "ר' שמואל בר נחמני אמר: מכל הבית כולו הריחו ריח קטרת", וכן עשה הרמב"ן (בסוף פירושו על התורה), שהוכיח את משקל מחצית השקל על ידי גילוי מטבעות מימי בית שני. על כן לכל הפחות הוי בגדר ספק שנוטה יותר לט"ו שיש לו גם דין של סמוך לספק.



## ב. סמוך לכרך שחרב הוא ספק ט"ו גם אם לא קראו בו מעולם בט"ו

בגליון סג כתבתי שבסמוך לכרך שחרב יש לנהוג כבמקום ספק, דאף על פי שלפי פירוש הרשב"א קורא בט"ו, אין פירושו לירושלמי מוסכם, ויתכן שלפי הירושלמי קורא בכרך עצמו בט"ו, אך בסמוך לו קורא ב"ד כל זמן שאין עשרה ישראל בכרך שקוראים בט"ו.

ואף על פי שהמשנה ברורה כתב שסמוך לכרך שחרב קורא ב"ד, ומשמע שאף אין צריך לנהוג כבספק, הוא לא ראה את הרשב"א (כדמוכח מלשונו בשעה"צ בסימן זה), וגם יתכן שלא התכוון לדקדק בזה למנוע קריאה של ט"ו כחומרה מחמת הספק.

אמנם יש שטענו שגם לפי הרשב"א הנימוק לקריאה בט"ו בחוצה לכרך הוא "כיון שלא השתנה", ואם כן בעינן שהסמוך קרא בט"ו בשלב מסויים, ויש רצף של קריאה ורק בזה אמרינן "דכיון שלא השתנה" ימשיך לקרוא בט"ו. אך לענ"ד אי אפשר לומר שאליבא דהרשב"א קוראים בחוצה לכרך בט"ו רק אם קראו בו בעבר וקוראים בו ברצף, כי ודאי יש הרבה כרכים שלא ישבו בהם או בסמוך להם בימי בית שני, ואם בעינן שהסמוך כבר קרא בט"ו ולא השתנה, גם בימי התנאים האמוראים היו הרבה מקומות שלא קוראים בהם בט"ו למרות שידעו שהם ערים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, ולא יתכן שיאמרו סתם שכל המוקף חומה מימות יהושע קוראים בו בט"ו.

אלא ודאי כוונת הירושלמי לפי הרשב"א שכיון שדינו של הסמוך לא נקבע בגלל חשיבות הסמוך לכשעצמו, דינו אינו תלוי בחורבן הכרך שמוריד מחשיבות המקום ובוודאי קורא בט"ו.

אמנם זו דעת הרשב"א, ואין לנו מקור ברור לומר שדין הסמוך אינו פוקע לעולם גם בשאר הראשונים. יתכן שלדעתם רק בכרך עצמו לעולם קורא בט"ו, והסמוך לו תלוי במה שקוראים בפועל בט"ו, אך מכל מקום יש לנו לקרוא גם בט"ו מספק כל עוד שאין הוכחה לסתירת דברי הרשב"א.



### ג. ראייה מהבבלי שגם בכרך שחרב לא קראו בו מעולם בט"ו והיה שמם לגמרי

#### קורא בט"ו

יש שכתבו לדון לקרוא בי"ד כיון שהכרך עצמו שמם. אך כבר ציינתי במאמר בירחון סג הא דאיתא במסכת מגילה דף ג ע"ב: "אמר רבי יהושע בן לוי: כרך שחרב ולבסוף ישב - נדון כדרך. מאי חרב? אילמא חרבו חומותיו, ישב - אין, לא ישב - לא? והא תניא, רבי אליעזר בר יוסי אומר: אשר לוא חומה - אף על פי שאין לו עכשיו, והיה לו קודם לכן. אלא: מאי חרב - שחרב מעשרה בטלנין".

ואם כשחרב ונעשה שמם קוראים בי"ד היה לגמרא בבבלי להעמיד את דברי ריב"ל כפשוטם בחרב לגמרי. ועל כרחק שפשיטא לגמרא שבחרב לגמרי נמי קורא בט"ו. וכפי שעמד בזה החזו"א.



### ד. בספק מברכים בי"ד כי בן כרך שקרא בי"ד יוצא ידי חובה

איתא בירושלמי מסכת שקלים פרק א, א ומגילה פרק א, ג: "רבי חלבו ורב הונא רב בשם ר' חייה רבה הכל יוצאין בי"ד שהוא זמן קרייתו".

ובירושלמי מגילה ב, ג מובאת מימרה זו בהקשר לשאלה האם בן כרך שקרא בי"ד מוציא את בן העיר, דבעינן מחוייב בדבר.

והרמב"ם (מגילה פרק א הלכה יא) כתב: "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובליהם, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם".

הגר"א בס"י תרפח כתב על דברי הרמב"ם המובאים בשו"ע תרפח, ד: "כי אם בי"ד. דאף בני כרכים יוצאין בדיעבד בי"ד כמ"ש בירושלמי בפ"ב דמגילה הלכה ג' בן עיר מהו שיוציא בן כרך י"ח ייבא כהדא כל שאינו מחוייב בדבר כו', בן כרך מהו שיוציא את בן עיר י"ח, ייבא כהדא כו' הכל יוצאין בי"ד שהיא זמן קריאתה. וכן שם פ"א הלכה א' ה' ד' ולכן מברכין בי"ד אף לכתחלה כמ"ש תוס' וש"פ בברכה שמסופקין אם בפה"א או בפה"ע וכמ"ש בפ"ו דברכות שקפץ ר"ע. ובירך מעין שלש וא"ל ר"ג למה אתה כו'".

הרב דוד קהלת במאמרו בירחון סג כתב שדברי הגר"א הם בסתירה לדעת כל הראשונים, דהרשב"א והריטב"א כתבו שזמנו של זה אינו כזמנו של זה שאינו יוצא ידי חובה, ונראה שהם מפרשים את הירושלמי רק על מקום ספק. וגם הרמב"ם (מגילה א, יא), והשו"ע (סימן תרפח, ד)

שכתבו "ולא יברך כי אם בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם", משמע שבמקום ספק קוראים בברכה בי"ד רק מפני שהוא רוב העולם, ולא מפני שהכל יוצאים בי"ד. והוסיף שהט"ו (תרפח, ט) כתב שאם היה אנוס בי"ד וקורא בט"ו יקרא בברכה, ונראה מדבריו שפרוץ שקרא בט"ו יוצא י"ח בדיעבד.

על כן מסיק הרב קהלת שכאשר הספק נוטה יותר לקרוא בט"ו יקראו רק בט"ו. ולענ"ד כל היכא שהדין נשאר כספק יש לקרוא בי"ד ובט"ו, כדברי הרמב"ם והשו"ע, ומה שאמר הרמב"ם שהוא זמן קריאה לרוב העולם זה ביאורו לדברי הירושלמי שהוא זמן קריאתה, והוא הטעם למה שהכל יוצאים בי"ד בדיעבד. ונראה פירושו ששורש הענין הוא שכך עושים ברוב העולם, וגם בן ט"ו כלול ברוב העולם שנחו מאויביהם בי"ד, וכפי שכתב הגר"א שפרי עץ שבירך עליו בורא פרי האדמה יוצא, וכמו כן כשחגג עם כל העולם יצא, אלא שמכל מקום צריך לקרוא שוב שלא לשכח תורת כרכין במקום ספק, ועל כן אם אין אחר, יוכל בן כרך לקרוא מגילה לבן י"ד. גם הרשב"א והריטב"א שכתבו שאם קרא בי"ד לא יצא לא נקטו שזה נאמר לעיכובא, ולא אמרו שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי. אלא נראה שהם אמרו שלא יצאו כי הבינו שגם לפי הירושלמי בן כרך שקרא בי"ד צריך לקרוא שוב בט"ו, וזה גם נחשב שלא יצא.



#### לסיכום:

- א. בתל ירמות ותל עיר שמש יש לקרוא בט"ו, כי יש ראיות חזקות להיותן מוקפות חומה.
- ב. לפי הרשב"א סמוך לכרך קורא בט"ו כיון שדינו וחיובותו לא משתנה.
- ג. מוכח מהגמרא שגם כרך שהיה חרב בזמן בית שני ומעולם וגם בזמן הנס קורא בט"ו.
- ד. גם במקום שהספק נוטה לקרוא בט"ו יש לקרוא בי"ד בברכה, ובט"ו בלא ברכה.



# אוצר יורה דעה

♦ בשר מתורבת - הגדרה מחודשת והצעות לפתרון ♦



## הרב ברוך פז

יו"ר איגוד בתי הדין לממונות, נשיא מכון פסקים  
מצפה יריחו

## בשר מתורבת – הגדרה מחודשת והצעות לפתרון

בשר מתורבת הוא כינוי לבשר שנוצר מתאים שנלקחו מבהמה חיה שמתרבים על מצע מיוחד. הבשר החדש שגדל על המצע הוא בשר לכל דבר, ומשמש לאכילה, בדרך כלל לאחר שהוסיפו לו חומרי טעם או צבעי מאכל.

על השאלה ההלכתית כיצד להתייחס לבשר מתורבת נכתבו כבר כמה מאמרים (חלקם הגדול פורסם בכרכי תחומין), לאחר שנסקור בקצרה את המאמרים הקודמים והעקרונות המנחים אותם, נפרוס את שיטתנו בעניין זה, את הבעיות הקיימות בגידול בשר מבשר, ואת הפתרונות שאנו מציעים על מנת לפתור את הבעיות הקיימות\*.



## א. סקירה קצרה של השיטות שהתפרסמו בעבר

## שיטת הרב צבי רייזמן

בשנת תשע"ד פרסם הרב צבי רייזמן מאמר בתחומין<sup>1</sup>, העוסק בעקרונות ההלכתיים של בשר מתורבת, ומאז נשתברו קולמוסים רבים בסוגיה זו. שיטתו היא שכיון שהבשר יוצא מתאי גזע קטנים הרי שלפי ההלכה אין לראות בו בשר, וזאת משתי סיבות עיקריות: א. לתא קטן אין דין של איסור בגלל קוטנו. ב. התא מתבטל ברוב הדברים שגדלים ממנו עצמו, והם מבטלים את דין הבשר.

הלכה למעשה, להבנתו, בגלל חוסר ההגדרה של הבשר דינו כדין "בשר שירד מהשמים", שהוא בשר כשר, ואינו בשרי. בנוסף, לדעתו אין כל קשר בין מקור הבשר לבין הבשר שגדל ממנו, ולכן לדעתו, אין כל איסור להכין בשר מתורבת מבשר האסור באכילה, כלומר, לדוגמה גם בשר מתורבת שהוכן מבשר חזיר יהיה בשר כשר.

על הבנתו הקשו קושיות רבות במאמרים שפורסמו לאחריו, מכיוונים רבים, שמפאת קוצר היריעה לא נחזור עליהן<sup>2</sup>.



(א) זהו חלקו הראשון של מאמרנו בנושא זה. במאמר נוסף נדון בעז"ה בהמצאה חדשה שעודנה בפיתוח, של יצירת בשר מתורבת מתא שנלקח מביצה מופרית או משליל של בהמה.

(ב) חלק לה, עמ' 99-112.

(ג) הקושיות הרבות התפרסמו במאמרים שיצאו לאחר מאמרו: במאמר הרב יעקב אריאל בתחומין לה עמ' 192, של הרב שפיץ בתחומין לה עמ' 198-193, ובתחומין לו עמ' 461-447 התפרסמו מאמרים של הרב אריאל, הרב זאב ויטמן,

### שיטת הרב יעקב אריאל

הרב יעקב אריאל, במאמרו בתחומין<sup>75</sup>, הבין שיש להתייחס לבשר מתורבת כאל "גידולין". בדומה לגידולין שגדלו מתרומה, כך יש להסתכל על הבשר שגדל מבשר אחר כגידולים. בסופו של דבר הוא מבדיל בין הדינים. לדעתו, אף שגידולים הגדלים מתרומה אין דינם כתרומה, גידולים הגדלים מבשר יהיה דינם כבשר שממנו הם גדלו, וזאת משום שלא התבצע בהם "דין זריעה". למסקנת דבריו עדיין חסרה התייחסות פוזיטיבית להגדרת הבשר, משום שבסופו של דבר לדעתו הוא לא דומה לגידולי תרומה.



### ב. ההתייחסות ההלכתית - היוצא מהטהור טהור

לענ"ד, ההתייחסות ההלכתית לבשר מתורבת צריכה לצאת מהכלל "היוצא מהטמא - טמא, והיוצא מהטהור טהור".

מקור הכלל הזה הוא ממשנה במסכת בכורות (ה, ב): "בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה, מותר באכילה. וטמאה שילדה כמין בהמה טהורה אסורה באכילה שהיוצא מן הטמא טמא, והיוצא מן הטהור טהור".

כלל זה ניתן היה להסבירו בשני דרכים:

א. אין דין כללי ש"היוצא מן הטמא טמא..."<sup>76</sup>, אלא יש דין שבהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה הולד טהור, ולהיפך, ועל מנת לזכור את הדין הזה נתנו "כלל", שהוא בעצם "סימן" לזכור את הדינים הנאמרים במשנה.

ב. הכלל הוא דין כללי, שנכון לכל מקרה שבו דבר יוצא מדבר אחר, אם הוא יצא מדבר טהור הוא יהיה טהור, ואם יצא מדבר טמא הוא יהיה טמא.

השאלה כאיזה דרך להכריע, היא שאלה שמאוד רלוונטית לנידונו. במידה והכלל הוא רק "סימן" הרי שלא ניתן להשתמש בו כשעוסקים במקרים שלא הוזכרו בגמרא.

מהגמרא בבכורות (ו ע"א) לכאורה ניתן היה להוכיח כצד א', שכן הגמ' כותבת כך: "למה לי למיתני 'שהיוצא'?" סימנא בעלמא הוא דלא תיחלף לך, דלא תימא זיל בתריה ידיה והאי - טהור מעליא הוא, והאי - טמא מעליא הוא, אלא זיל בתר אימיה".

הגמרא באותו הדף אומרת שהדין שדבר שנולד ממעי בהמה טמאה אסור, ודבר שנולד ממעי בהמה טהורה מותר נלמד מפסוקים, ואינו מסתמך על הכלל הנזכר<sup>77</sup>, היה ניתן ללמוד מכאן חיזוק לכך שלא ניתן ללמוד מהכלל "היוצא מהטמא טמא" דינים חדשים שלא נאמרו במפורש במקורות.

ומאמר תגובה של הרב רייזמן, ומאמרו של הרב ד"ר חנוך קאהן בגליון המעין טבת תשע"ו עמ' 86-75.

ד). כך לו.

ה). הגמרא מביאה פסוקים נוספים ללמד שגם ציר היוצא מטמאה, או חלב של טמאה אסורים וטמאים.

אולם הגמרא בבכורות מזכירה מקרים שהדבר היחיד שאוסר אותם זה הכלל "היוצא מהטמא טמא", ועוד יותר מכך, האיסור שלהם נלמד מדיוקים מתוך הכלל הזה:

א. מי רגלים של חמור אסורים מדין זה: "בעו מינה מרב ששת: מי רגלים של חמור, מהו?... אמר להו רב ששת: תניתוה 'שהיוצא מן הטמא - טמא, והיוצא מן הטהור - טהור', מטמא לא קאמר, אלא "מן הטמא", והאי נמי מינא דטמא הוא".

ב. דבש שיוצא מגופן של צירעה ולא מגופה של דבורה, אסור מדין היוצא מהטמא טמא.

ויש עוד מקורות נוספים לכך שהכלל "היוצא מהטמא - טמא" אינו רק סימן לדינים מסוימים, אלא הוא כלל מנחה שיש ללכת לפיו.<sup>1</sup>

מכל הדברים הללו עולה, כי מה שנאמר בגמרא בבכורות שהכלל "היוצא מהטמא - טמא" הוא סימן בעלמא, הכוונה היא רק כלפי המשנה שם בבכורות ולא על מנת לומר שהכלל הזה אינו כלל נכון ומחייב. וכך מבואר גם באבני נזר (או"ח תפז), שהוכיח מדברי הרמב"ן בחולין (סד), (ב) ועוד ראשונים<sup>2</sup> שהכלל היוצא מהטמא תקף בכל מקרה, והוא אינו רק סימן. וכך גם עולה מהרמב"ם הל' מאכלות אסורות (ג, א) שאף לומד את הכלל הזה מפסוק<sup>3</sup>.

מסקנה: הכלל "היוצא מן הטמא - טמא" הוא כלל אופרטיבי שאפשר ללמוד ממנו דינים חדשים.



## ג. איך נגדיר את גדילתו של הבשר המתורבת?

בפועל, כפי שכתבנו לעיל, העיקר להלכה הוא שיש לראות את הכלל "היוצא מהטמא" או "היוצא מהטהור" ככלל אופרטיבי. אך עדיין יש לעיין מה האלמנט שמגדיר שוולד שנולד מאמא דינו כמות? איזה אלמנט של ה"טהור" או ה"טמא" שמייצר את הולד, מגדיר את הולד כמות? האם זה מפני שהוולד נוצר מביצית של האמא או העובדה שהוא גדל וניזון ברחם האם ונולד מהאם, בלי קשר לסוג הביצית שממנה נוצר?

1. הגמרא מבארת כי לפי דעה אחת הספק הוא דווקא בחמורים ולא בסוסים או גמלים שהוא צלול, ולכן מי הרגלים שלו נחשבים כמים ואילו לפי הדעה השנייה הספק הוא על מי רגלים של סוסים.

2. ניתן לתת שלוש דוגמאות נוספות מגמרות שונות: א. עובר שהוציא את ידו היד נאסרת. הגמרא מסתפקת אם גם החלב של בהמה זו נאסרת באכילה משום שהוא נוצר מהיד האסורה (חולין סח, א - סט, א). ב. חלב טריפה אסור מדין היוצא מהטמא (חולין קטז, ב). ג. (משנה עדויות ה, א) ביצת טריפה אסורה משום שהיא גדלה באיסור - שוב היוצא מהטמא טמא.

3. וכמה מהפרשנים הסבירו מה ניתן ללמוד מכך שזה סימן. עי' בתוספות יו"ט בכורות א, ב ובערוך השלחן יורה דעה עט, יז.

4. בחולין סד, ב שהקשו מדוע צריך מקור לאסור ביצת עוף טמא, הרי הכלל הוא ש"היוצא מהטמא טמא", כלומר שהבינו שהכלל הוא כלל מחייב.

5. בתשובתו הוא מתייחס באריכות לדין היוצא מהטמא, ומוכיח כדברינו באופן ברור, שלא כדברי השואל בתשובה.

6. הרמב"ם לומד זאת מהפסוק "ואת בת היענה" לרבות ביצתה, שהובא בגמרא, וע"ש בנושאי כלים שהביאו מראשונים אחרים שלמדו מפסוקים אחרים. מכל מקום, רואים מזה שיש כלל שהיוצא מהטמא - טמא.

אם נאמר שהאלמנט שקובע שיש לוולד דין אמו הוא התפתח מביצית האמא, מצאנו מודל מאד דומה לבשר מתורבת - גם בבשר מתורבת יש התפתחות של גוף בשר חדש מתאים בודדים.

מאידך, אם האלמנט שקובע שדין הולד הוא כדין אמו הוא שהעובר גדל ברחם אמו, ולא בגלל זהות התאים ממנו נוצר, יהיה הקשר בין הדין של המשנה בכורות לבשר מתורבת רופף.

חשוב, אם כן, להכריע בשאלה זו.

הגמרא בחולין (נח, א) מביאה מחלוקת תנאים בכשרות ולד שנולד מבהמה טריפה. הגמרא מציעה שתי הסתכלויות על מחלוקת זו, שהן מקבילות לשני הצדדים שצינו למעלה בשאלה איזה אלמנט קובע שדין הולד כדין אמו. וכך נאמר שם: "הא דתנן, ולד טרפה; ר' אליעזר אומר: לא יקרב לגבי מזבח, ר' יהושע אומר: יקרב, במאי קא מיפלגי? כשעיברה ולבסוף נטרפה, רבי אליעזר סבר: עובר ירך אמו הוא, ור' יהושע סבר: עובר לאו ירך אמו הוא".

הגמרא, לפי הסבר זה, קובעת שהמקרה השנוי במחלוקת הוא בבהמה כשרה שהתעברה ואחר כך נטרפה. הדעה הסוברת שהולד טריפה ואסור להקריב אותו, סוברת ש"עובר ירך אמו הוא" כלומר, הוא חלק מאמו בזמן שהוא ברחם, והוא מקבל דינים מאמו. והדעה הסוברת שהולד כשר סובר ש"עובר לאו עובר אמו הוא" אלא הוא יצור עצמאי, ולכן הוא כשר למרות שנולד מאמא טריפה.

במקרה הזה הולד נוצר מתאים כשרים לחלוטין, שהרי האב והאם היו בהמות כשרות ולא טריפות, ובכל זאת הולד טריפה מפני שהוא גדל ברחם טריפה. רואים שהאלמנט שקובע את "היוצא מהטמא טמא..." הוא הגידול בתוך הרחם, ולא זהות התאים הראשוניים שממנו נוצר הולד.

מאידך, הגמרא מביאה הסתכלות אחרת בהבנת מחלוקת תנאים הנ"ל ומדובר שהולד נוצר מאבא כשר ואמא טריפה: "הא דתנן, ולד טרפה; ר' אליעזר אומר: לא יקרב לגבי מזבח, ור' יהושע אומר: יקרב. במאי קא מיפלגי? בשנטרפה ולבסוף עיברה; ר' אליעזר סבר: זה וזה גורם - אסור, ורבי יהושע סבר: זה וזה גורם - מותר".

לפי הבנה זו, מחלוקת התנאים היא בשאלה אם זה וזה גורם מותר או אסור, משום שהולד נוצר מחלק כשר וחלק לא כשר. לפי הבנה זו, אין שום חשיבות לכך שהולד גדל בתוך רחם של בהמה טריפה! מה שקובע הוא מאיזה תאים הוא נוצר.

לכן, בנידון דידן של התרבות תאים ללא שימוש ברחם האמא, דין התאים שהתרבו יהיה תלוי בשתי הסתכלויות אלו שבגמרא<sup>3</sup>.

כיון שלדעתנו שני הדברים תלויים, הרי שיש לשאול כמו איזה הסבר עלינו לפסוק?

(ב). לגבי ביצה שנולדה מתרנגולת טריפה יש מחלוקת בין הסוגיות - הסוגיה בחולין שהובאה לעיל כתבה שדין ביצת טריפה זהה לדין ולד טריפה, ואילו הסוגיה בתמורה (לא, א) הבינה שיש להבדיל בין הדברים, משום שביצת טרפה - "מגופה דתרנגולתא קא רביא" - כלומר, היא גדלה מגוף התרנגולת, ואין לה קשר לזרע הראשון.

בגמרא שם (חולין נח, א) במסקנה עולה שטריפה לא יולדת: "והלכתא: בזכר - כל שנים עשר חדש, בנקבה כל שאינה יולדת".

אם כן, לכאורה עולה שהדיון לגבי ולד וביצה של טריפה, הוא רק לגבי ולד וביצה שנוצרו מאמא ואבא כשרים כאשר האמא נטרפה לאחר מכן, והולד התפתח ברחם אמו הטריפה, שהרי להלכה טריפה לא יכולה להיכנס להריון כלל. אם כן, לא ניתן להוכיח מהסוגיה לגבי דין בשר מתורבת שגדל מתאי בהמה!

אמנם, לדעתנו, אף שלא ניתן להוכיח מהסוגיה את הדין של בשר מתורבת, משום שהסוגיה סוברת שאין מציאות כזו שטריפה תתעבר, כי טריפה לא יולדת, אבל ממקורות אחרים יש להוכיח שמעמד תאים שהתפתחו מתאים ראשוניים הוא כמעמד התאים הראשוניים שמהם התפתחו, ודינו כנולד מהתאים הראשוניים:

א. הגמרא בבכורות (ז, א) דנה מהו הדין במקרה שהאבא טמא והאמא טהורה ונולד ולד עם סימני טמא? וכתבה שיש בדין זה מחלוקת תנאים, לדעת רבי יהושע "זה וזה גורם" - אסור, ולכן הולד יהיה אסור באכילה. ואילו לדעת רבי אליעזר זה וזה גורם - מותר, ולכן יש להתיר את הולד באכילה. מגמרא זו עולה כי יש להתייחס לזרע שיצר את הולד, ולא לזהות הרחם שבו הוא גדל.

ב. הגמרא בחולין (ע"ה, ב) עוסקת במקרה של בן פקועה, שהוא ולד שאינו טעון שחיטה, משום שהוא נמצא חי במעי אמו שנשחטה, ובן הפקועה הזה הוליד מבהמה רגילה. נאמר בגמרא שאין אפשרות להתיר את הוולד הזה בשחיטה, מפני שחלקו אינו טעון שחיטה כי הוא נוצר מזרע של בן פקועה, וחלקו טעון שחיטה מפני שהוא נוצר מביצת של בהמה רגילה, ולא ניתן לשחוט בהמה שהיא כבר שחוטה, ולכן לוולד הזה אין תקנה. כך גם נפסק בשו"ע (יור"ד יג, ד). מהלכה זו רואים שיש להסתכל על מכלול התאים שיצרו את החי שעומד לפנינו, ולא על הרחם שממנו הוא נולד.

ג. הגמרא (חולין סח, א) עוסקת במקרה של עובר שהוציא את ידו מרחם אמו והחזיר את היד לתוך הרחם, ולאחר מכן נולד. הגמרא אומרת שהאבר שיצא מהרחם אסור, מדרשת הפסוק "ובשר בשדה טריפה לא תאכלו - כיון שיצא בשר מחוץ למחיצתו נאסר", ולא ניתן להתירו גם על ידי שחיטה. הגמרא (סט, א) מסתפקת מהו הדין של חלב של בהמה שאחד מאיבריה אסור: "חלב בעלמא לא כאבר מן החי דמי - ושרי, האי נמי לא שנא או דלמא התם אית תקנתא לאיסורא בשחיטה?"

מגמרא זו עולה כי חלב נוצר מכל איברי הבהמה, ולכן יש לאיבר האסור חלק ביצירת החלב. אמנם הגמרא מציינת שלגבי זרע, הדין שונה, ואם בהמה כזו שיש לה יד או רגל

(יג). גם על מנת לצמצם את המחלוקת בין שתי הדעות, נראה שיש לומר שהצדדים מודים שמעמד הוולד נקבע על ידי התאים הראשוניים שממנו הוא נוצר, והם רק חולקים בוולד שנולד מטריפה, אם גם הרחם יכול להגדיר דין הוולד מפני שלסובר שטריפה אינה מתעברת, אין במציאות וולד טריפה שנוצר על ידי ביצית או זרע טריפה.

(יד). אמנם ניתן היה לומר שגם דיון זה הוא רק לפי הדעה שטריפה יולדת, שכך משמעות המשך הסוגיא שם, ואין מכך ראייה גמורה שכך סובר גם מי שסובר שטריפה אינה יולדת.

אסורים, הולידה, הולד יהיה מותר, משום שהזרע לא נולד מכל איברי הגוף. נראה שהדין יהיה זהה גם במקרה של נקבה שהוציאה את ידה לפני לידתה, ואחר כך נולדה, והיא תוליד וולד, שהוולד יהיה מותר, מפני שגם הביצית לא נוצרה מכל חלקי גופה, בדומה לדין הזרע. נראה כן משום שהגמרא לא מציינת שדין האם יהיה שונה. מזה רואים שלמרות שהעובר ניזון מכל חלקי גוף האם ברחמה (כמו החלב שנוצר מגופה), הרי שמה שקובע את הדינים של הוולד, הוא מהיכן הוא נוצר בהתחלה. ומכך רואים שמעמדו של הולד נקבע לפי התאים שיצרו אותו, ולא לפי הרחם שבו הוא גדל והמקום שממנו הוא ניזון.

**מסקנה:** לפי מה שהוכחנו, כל בשר שנוצר מתאים של בשר אחר, המעמד ההלכתי שלו יהיה זהה לבשר המקורי שממנו הוא גדל, כדין כל ולד שנולד מאביו ואמו ומקבל את המעמד ההלכתי של התאים שמהם הוא נוצר.



### ד. הבנת החוות דעת בכלל "היוצא מהטמא - טמא"

השו"ע (יורה דעה פא, ד) פסק שמותר לאכול שליא של בהמה טמאה. החוות דעת (שם ס"ק ב) מתקשה מדוע לא נאמר את הכלל "היוצא מהטמא - טמא"? והוא קובע<sup>טו</sup>: "לא שייך כל היוצא מהטמא טמא רק בדבר שמתמצה מגופה, אבל בדבר שנוצר בתוכה בריה חדשה מן השמים, לא שייך כל היוצא מטמא".

את דבריו הוא מוכיח מגמרא בחולין (סד, א) שלומדת מפסוק שביצת בת יענה אסורה, ולא לומדת את הדין הזה מהכלל ש"היוצא מהטמא - טמא"! מזה הוא מוכיח שדברים כמו ביצה, שנוצרו בגוף הבהמה, לא חל עליהם הכלל ש"היוצא מהטמא טמא".

לפי דבריו, יש לעיין בשאלה אם להחיל על בשר מתורבת את הכלל "היוצא מהטמא טמא" מפני שהבשר לא מתמצה מהטמא?

אמנם, דבריו של החוות דעת קשים מאוד, שהרי כל הראשונים<sup>טז</sup> על הסוגיה של בת יענה הקשו את הקושי הזה, למה צריכים פסוק אם יש הכלל "כל היוצא מהטמא טמא" ותירצו באופנים אחרים<sup>טז</sup>. אף אחד מהם אינו מתרץ כדברי החוות דעת.

בנוסף, יתכן שגם לפי הכלל של החו"ד "בשר מתורבת" עדיין יכלול בכלל ש"היוצא מהטמא טמא", וזאת משום שבשר מתורבת אינו "בריה חדשה שנוצרה מהשמים", אלא התפתחות טבעית של הרקמה של הבשר המקורי, ואם כן יהיה דינו כדבר שמתמצה מן הטמא.

**מסקנה:** יש להסתפק אם הכלל "יוצא מהטמא טמא..." יכול להגדיר הדין של בשר מתורבת או לא לפי הבנת החוות דעת. ובכל אופן נראה שדברי החוות דעת אינם נכונים להלכה.

טו. ובאופן דומה כתב גם בפלתי (פז, י) בסוף דבריו.

טז. הרמב"ן, התוספות והר"ן, רא"ה ומגיד משנה (מאכלות אסורות ג, ה).

יז. שהפסוק בא לחייב מלקות גם במקרים שבהם לא מחייבים מלקות לפי הכלל "היוצא מהטמא".

### ה. דין "בשר מתורבת" מבהמה טמאה

לאור הדברים שכתבנו לעיל, ברור אם כן כי אדם שלקח תא של בהמה טמאה, וגידל ממנו תאים נוספים של בשר, הבשר יהיה אסור, כדין בשר שנוצר מבשר טמא.

אף על פי כן, יש מקום להסתפק ברמת החיוב על דבר ש"יוצא מהטמא", משום שהרמב"ם כתב (מאכלות אסורות ג, א): "כל מאכל היוצא ממין מן המינין האסורין שלוקין על אכילתן הרי אותו המאכל אסור באכילה מן התורה".

ובהמשך דבריו כתב (שם הלכה ו): "אף על פי שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מן התורה אין לוקין עליהם שנאמר: 'מבשרם לא תאכלו' - על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על הביצה ועל החלב, והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות".

לעומת זאת, בהלכה זו כתב הרמב"ם: "יראה לי שהאוכל ביצי דגים טמאים הנמצאים במעיהם כאוכל קרבי דגים טמאים ולוקה מן התורה, וכן ביצי העוף הטמא התלויות באשכול שעדיין לא פירשו ונגמרו, האוכל אותן לוקה כאוכל בני מעים שלהן".

המגיד משנה מסביר את הלכה זו וכותב: "סברת רבינו זו פשוטה היא בטעמא דכל שהן בגוף הדגים דליכא בהו קליפה ובעופות כל שתלויות באשכול, הן בשר גמור".

כלומר, יש להבדיל בין דברים שנחשבים כ"יוצא מטמא" אך אינם בשר, ולכן לא לוקים עליהם, לבין דברים שאסורים מדין "היוצא מהטמא" והם בשר כמו הבשר שיצר אותם. באלו יש מלקות. וכך כתב גם ר' חיים סולובייצ'יק (מאכלות אסורות ג, יא):

"דבאמת הך דינא דיוצא מן הטמא טמא מחדש לן תרתי: דטהור הנוול מן הטמא איסורו הוא מחמת עצמו ואהני ליה הך דינא דיוצא מן הטמא טמא שיהא איהו מצד עצמו חייל ביה איסורא דאמו, ובדין אמו קאי, דהרי הוא כאמו.

ועוד נכלל ביה דין איסור בפני עצמו של יוצא מן הטמא, דמשום זה לחוד שהוא יוצא מן הטמא חייל ביה איסורא, ואף דאינו קאי בדין אמו ולא חייל עליו איסור מצד עצמו, מ"מ אסור הוא מאיסורא דיוצא מן הטמא".

ובהמשך דבריו כתב:

"טהור הנוול מן הטמא איסורו הוא מחמת עצמו, והרי הוא נכלל באיסורא דטמאים האמור בתורה, וממילא דיש בהו גם מלקות ככל הטמאים, משא"כ חלב וביצים של טמאים איסורן אינו מחמת עצמן כיון דאינן מין בשר... ורק דאסורין הן מאיסורא דיוצא מן הטמא, ועל כן אין בהם מלקות".

לפי סברת המגיד משנה ור' חיים נראה שעל תאים מתורבתים יהיה חיוב מלקות גם לדעת הרמב"ם, מפני שהתאים שגדלו מתאי הבשר הרי הם כבשר שיצר אותם בכל המובנים. ולכן יהיו חייבים עליהם גם מלקות, כדין דבר שגדל במעי הבהמה".

(יח). כך גם בבהמה טהורה שנוולדה מטמאה, נראה שילקו עליה, ויש להביא לזה ראיה מכך שהרמב"ם הביא דין זה

באופן מעשי, גם הדרך ליצירת בשר מתורבת היא התחלקות של התאים המקוריים הלקוחים מהבהמה. ולכן בכל תא שנוצר יש בעצם מהתא הראשון, ולכן חל עליו דין של בשר היוצא מבשר, ודין בשר טמא יהיו על כל התאים החדשים, כדין הבשר הראשון ויהיו חייבים עליהם מלקות כדין בשר טמא.

**מסקנה:** בשר מתורבת שגדל מבשר בהמה טמאה אסור, ודינו כבשר המקור ממש, והאוכלו חייב מלקות.



### ו. דין בשר המתורבת מ"אבר מן החי"

דיברנו למעלה, על הכלל "היוצא מהטמא טמא", ויש לעיין אם כלל זה נכון גם אם לקחו תאים מבהמה כשרה שלא נשחטה, והיא אסורה באיסור בשר מן החי ובאיסור בהמה לא שחוטה?<sup>י</sup> האם גם על תאים שיצאו מתאים אלו יש דין של היוצא מהטמא?

כפי שהבאנו לעיל, הגמרא בחולין (סז, א) כתבה שבהמה שהוציאה ידה מרחם אמה לפני הלידה, ידה אסורה גם לאחר שחיטה. בנוסף החלב שיוצא מגוף הבהמה גם הוא אסור, מדין "היוצא מהטמא", היינו מאיסור היד שיצאה לפני השחיטה. דין היד נלמד מהפסוק: "ובשר בשדה טריפה". והנה רבי יוחנן בגמרא (חולין קב, ב) לומד את איסור "בשר מן החי"<sup>יב</sup> מאותו פסוק! אם כך יוצא שגם באיסור "בשר מן החי" קיים הדין של "היוצא מהטמא - טמא"<sup>יג</sup>.

**מסקנה:** גם בדין "בשר מן החי" נאמר הכלל "היוצא מהטמא" ולכן בשר מתורבת מתאים שלוקחו מבהמה בחיה, יהיו אסורים באכילה מדין "יוצא מהטמא".



### ז. דין דבר היוצא מה"יוצא מהטמא"

עד עתה עסקנו בשאלה מה דינו של בשר היוצא מבשר אסור באיסורים שונים, כעת נעלה את השאלה במקרה וגידלו בשר מתוך בשר אסור, ומהגידולים הללו לוקחים אחד מהתאים ומגדלים אותו במקום אחר, האם יהיה לכך היתר או לא?

שאלה זו תלויה בשאלה האם "היוצא מהטמא טמא" מגדיר את הדבר שיצא כטמא במהותו, כך שגם הדבר שייצא ממנו יהיה אסור כמוהו, או שנאמר שלדבר שיצא יש מעמד שונה מהדבר

בפרק א מהל' מאכלות אסורות, ולא בפרק ג.

יט). ועי' בתוספות שבויעות (כד, א ד"ה) שהביאו שני איסורים בבהמה לא שחוטה, ואכמ"ל.

כ). וכך נפסק גם ברמב"ם הל' מאכלות אסורות פרק ד הלכה י.

כא). ואף שהש"ך (יורה דעה פא ס"ק יב) כתב שאין איסור יוצא מן הטמא בבשר מן החי, עיין פרי מגדים שם שכתב שדברי הש"ך נאמרו רק בבשר מן החי, שיש בו היתר בשחיטה. אבל בבשר מן החי שפרש, לכל הדעות יש בו דין יוצא מן הטמא. וראייתו מחלב של בהמה שהוציאה ידה מהרחם, שהגמרא חולין סח. מכנה את איסורו "אבר מן החי", והחלב אסור.

שממנו הוא יצא, ואיסורו "יוצא מהטמא", אבל אינו במהותו כהמקור, ולכן יתכן שדבר היוצא ממנו יהיה מותר.

לי נראה שהיוצא מן היוצא מן הטריפה מותר, ודינו שונה מהיוצא מהיוצא מבהמה טמאה. וזה מפני שבטריפה, הבהמה עצמה כשרה, אלא שאיסור רובץ עליה! אם כן, הבשר שהופק ממנו יהיה אסור כ"יוצא מן הטמא". איסור זה לא יעבור לדור הבא שהופק מבשר זה. וזה שונה מבשר בהמה טמאה שהאיסור הוא בעצם הדי.אנ.אי של הבשר. שם הבשר שנוצר הרי הוא בשר טמא לכל דבר, ואיסורו מדין בשר טמא ולא מדין "היוצא מהטמא". אם כן, היוצא מבשר זה יהיה עליו דין בשר טמא לכל דבר ויהיה עליו חיוב מלקות. ברם איסור טריפה אינו הופך את בשר הטריפה לחפצא של איסור בעצם מהות הבשר. אין על הבשר שהופק מבשר טריפה דין טריפה במהותו, ולכן היוצא ממנו יהיה מותר, לעומת בשר טמא, שהתולדה ממנו הוא בשר טמא כהמקור ממש.

יש להוכיח שהיוצא מהיוצא מהטריפה, מותר, מגמרא בחולין (דף סט, א; דף עה, א) שדנה בבן פקועה שבא על בהמה רגילה, הגמרא אומרת שם שהוולד שנולד מהם אין תקנה בשחיטה, משום שחלקו כבר שחוט<sup>22</sup>.

הב"ח (י"ד יז, ז) דן בדין חלב של בן פקועה כזה, וכותב שלמרות שלמדנו בגמרא שבהמה שאחד האיברים שלה אסור, גם חלבה אסור, דין של חלב של בהמה שהיא חצי בן פקועה יהיה מותר, וזאת משום:

"דדוקא באיסור יוצא דאיסורו משום בשר בשדה טרפה קמיבעיא להו דדילמא דינו כטרפה וחלב הבא מן הטרפה אסור... או דילמא לא קראו הכתוב טרפה אלא לענין דאין לו תקנה ואפילו חזר והכניסו לפניו אבל אינו טרפה ממש אלא אסור משום אבר מן החי וחלבו מותר.

אבל בן פקועה שבא על הבהמה וכו' דאף על גב דאין תקנה לולד בשחיטה מטעם שהייה אינו אלא שאין השחיטה מתירתו דשהייה מהלכות שחיטה היא אבל בחייה אין בה איסור דאין בה סרך טרפה ופשיטא לן דחלבה מותר".

אמנם, הט"ז (שם, ס"ק ו) והש"ך (שם ס"ק יא) חלקו עליו וכתבו להיפך, שהסיבה שהגמרא לא שאלה מהו הדין בחלב של חצי בן פקועה, היא משום שפשוט שהחלב אסור כדין חלב טריפה, וכמו בהמה ששחטו אותה למחצה, שהחלב שלה יהיה אסור.

נשאלת השאלה מה הדין אם בהמה זו שאין לה תקנה ויש לה דין טריפה לפי הש"ך והט"ז הנ"ל, תוליד מבהמה רגילה? האם נאמר על הוולד יוצא מהטמא טמא?

והנה לשון השו"ע (יור"ד יג, ד): "בן ט' חי שנמצא במעי שחוטה כשרה, ובא על בהמה דעלמא והוליד אותו הולד אין לו תקנה".

מדברי השולחן ערוך ניתן לדייק, שאמנם לאותו הולד אין תקנה, אבל אם הולד יוליד ולד נוסף, לולד שלו יש תקנה בשחיטה, זאת למרות שהוא בא מדבר האסור באיסור טריפה! והסיבה

(כב). יש להביא כעין ראיה נוספת לכך מזה שטריפה שחוטה אינה מטמאה, לעומת בשר בהמה טמאה שחוטה. זאת אומרת שטריפה במינה כשרה, ולכן השחיטה יכולה לפעול עליה.

שלא נאמר כאן הדין ש"היוצא מהטמא - טמא" היא משום שזה "היוצא מהיוצא"! כלומר, שלדבר היוצא מהטמא באיסור טריפה אין את כל הדינים של הטמא עצמו, והיוצא ממנו, כשר<sup>2</sup>.

דין נוסף שממנו ניתן להביא ראיה הוא מדין אפרוח שיצא מביצה שהולידה טריפה. אנחנו יודעים שהביצה שיצאה מטריפה - אסורה באכילה. וכתבה הגמרא (תמורה לא, א) שהאפרוח שגדל מביצה זו מותר באכילה, גם לדברי רבי אליעזר האוסר ולד טריפה להקריבה על המזבח משום ש"גבי ביצה אימת גדלה? לכי מסרחא, וכי אסרחא - עפרא בעלמא הוא - אפי' רבי אליעזר מודה".

כלומר, שהביצה נעשית לאפרוח רק לאחר שהיא מסריחה ומתבטלת מדין ביצה ומדין טריפה, ולכן האפרוח מותר, וזאת לעומת ולד של טריפה שהוא אסור.

הרמב"ם (מאכלות אסורות ג, יא) לגבי איסור ביצה באכילה, הביא טעם אחר מהגמרא וכתב: "אפרוח של ביצת טריפה מותר, שאין מינו טמא".

הראב"ד (שם) הקשה עליו מדוע הוא לא מביא את הטעם שכתוב בגמרא: "מה ראה לשנות הטעמים שפירשו בו חכמים שהם מתוקנין יותר מכולם, כי ביצת טרפה אינה ממין טמא ואסורה. והטעם שפירשו בו לאימת קא גביל לכי קא מסרחא וכי מסרח עפרא בעלמא הוא?".

המגיד משנה תירץ את קושית הראב"ד וכתב שהרמב"ם רצה לכלול גם מקרה נוסף בדבריו, והוא מקרה שבו עוף טהור דגר על ביצי עוף טמא שהדין הוא שהביצה טמאה, משום ש"מינו טמא". ואם היה הרמב"ם כותב את כלל הגמרא היה מקום לחשוב שהוא טהור משום שהאפרוח גדל רק לאחר שהביצה הסריחה.

אמנם, קשה על דברי המגיד משנה, מדוע אם כן הגמרא לא כתבה את דין הרמב"ם?

ר' חיים סולובייצ'יק (מאכלות אסורות ג, יא) כתב לפי חידושו שלעיל<sup>3</sup>: "ולפ' נראה דחלוק בזה ולד טמאה מולד טריפה, דהנה זה שכתבנו דבכל היכא דהוי מין בשר מהני ליה הך דיוצא מן הטמא טמא, לענין שיהא חייל בהולד איסורא מצד עצמו, כל זה לא שייך אלא בטמאים, דאיסורו במינו תלוי, ומעצמו הוא שבא לו איסורו, ע"כ שפיר שייך דבר זה גם בהולד שהוא כאמו וחד איסורא להו, משא"כ בטריפה, שאיסורה דבר אחר גרם לה ואין איסורה בא לה מעצמה, א"כ ממילא לא שייך בזה שיהא גם הולד כמוה שיהא גם הוא חשוב טריפה, ובעל כרחך דאיסורו של הולד הוא רק מאיסורא דיוצא מן הטמא... כיון דיוצא הוא מן האסור ע"כ גם הולד אסור".

לדבריו של ר' חיים יש להבדיל בדין היוצא מהטמא בין דברים האסורים מעצמותם, שבהם דין היוצא מהטמא - טמא, הופך אותם לדין שממנו יצאו, לבין דברים שאינם אסורים מעצמותם כמו טריפה שאסורה רק מדין דבר אחר<sup>4</sup>.

כג. וגם הש"ך והט"ז ידו בזה, ונחלקו רק לגבי דין חלב שיוצא מבהמה אסורה, שנוצר מגופה ממש, ויצא מגוף של דבר האסור, אבל דבר שנוול מבהמה אסורה, באותה צורה שבה הוא נוצר, יהיה מותר גם לדעתם, משום שבאופן זה הדבר יהיה "היוצא מהיוצא".

כד. ויעוין במעשה רקח, שכן מקשה על הרמב"ם.

כה. ובאופן דומה כתב הצפנת פענח שם.

לפי זה הוא מתרץ גם את הקושיה על הרמב"ם:

"דהרמב"ם סובר דהך טעמא דכי מסרח, עפרא בעלמא הוא, לא מהני רק אם באנו לדון איסורו מדין יוצא, וזהו עיקר איסוריה משום שבא מן הטמא, וזהו דמהניא הא דכיון דבשעתא דקא גביל עפרא בעלמא הוא ע"כ שוב לא הוי יוצא מן הטמא.

אבל אם אמרינן דאיהו מצד עצמו חייל ביה איסורא א"כ לא שייך כלל טעמא דגביל מעפרא, דמ"מ שפיר חייל עליה אח"כ איסורא מחמת עצמו, וזהו שהוסיף הרמב"ם הא דאין מינו טמא, ר"ל דמשום הכי לית ביה איסורא מחמת עצמו, וכל איסורו הוא רק משום יוצא מן הטמא, וע"ז מהני טעמא דקא גביל מעפרא".

ונראה לענ"ד להעמיק את דברי הגר"ח מבריסק, ולהוסיף שכיון שלדעת הרמב"ם היוצא מהטריפה אינו טמא בעצם לכן הוא אינו עושה כיוצא בו, וזו כוונתו ש"מינו מותר", ולכן אם משהו יצא ממנו הוא יהיה מותר<sup>1</sup> וגם בלעדי טעם הגמרא "מסרח סרח". שהרי לפי הגר"ח העיקר חסר מן הספר, שהרמב"ם אינו מזכיר את הטעם שכתוב בגמרא שהביצה מסרח קסרח ורק אחר כך נולד האפרוח. אם כן איך נאמר שמה שהרמב"ם כתב "שאין מינו טמא" בא להסביר מתי אומרים שמסרח סרח מבטל דין הטמא ומתי לא? אלא נראה שהרמב"ם הבין שטעם ההיתר הוא, שהיוצא מן היוצא מאיסור טריפה אינו אסור כלל, ולא רק במקרה של ביצת טריפה.

והגמרא בתמורה עוסקת בענייני קרבנות, כמו שרש"י פירש שם במשנה (ד"ה ולד) וכן פירש בהמשך הסוגיה, שהסוגיא עוסקת ביונה שכשרה למזבח למזבח<sup>2</sup> ולכן סברא זו שהיוצא מן היוצא מותר באכילה, אינה מספיקה, והיא צריכה להביא סברא נוספת שהביצה כבר נסרחה, ולכן האפרוח מותר להקרבה<sup>3</sup>.

מסקנה: דין "היוצא מהטמא" בטריפה, הוא לא דין שהופך את היוצא לטריפה ממש, אלא רק אוסר אותו מדין "יוצא מהטמא", לכן היוצא מ"היוצא" יהיה מותר באכילה.



(כו). כך כתב גם בחזון איש (בכורות טז, יח).

(כז). ובדומה לזה כתבנו לעיל לגבי בהמה שאסורה מדין ולד בן פקועה, שלא תוליד כמותה ולד של בן פקועה, אלא שבנה יהיה מותר, משום שלא נאמר עליה דין היוצא מהטמא טמא.

(כח). שכפי שנאמר בחולין (עג, א) אפילו "מגע טריפה" פוסל בהם, ולכן היא חמורה יותר.

(כט). וכך כתב במגדל עז, המגדל עז מביא ראייה מדברי הסמ"ג (ל"ת קלב) אך לא פירט מהי הראייה, ונראה שראייתו היא ממה שכתב הסמ"ג: "אפרוח של ביצת טריפה מותרת שאין במינו טמא כדמסקינן בתמורה פרק כל האיסורין" כלומר, שהוא הבין שמקור הסברא ש"אין במינו טמא".

(ל). בנוסף יש מקום לעיין במקרה שבו עוף טהור יצא מביצה שהטילה עוף טמא, האם נאמר כאן את הסברה שהביצה התקלקלה, ולכן מסתכלים על מה שיצא בסוף ויצא עוף טהור, או שמסתכלים על המין שממנו יצאה הבהמה כפי שכתב הרמב"ם. ועיין חזו"א בכורות (טז, יח) שכתב שהולכים אחרי האם ולא על זה נאמר דין מסרח סרח.

## ח.

**האם יש גבול לאיסור טריפה או בשר מן החי שיש על התאים שנוצרו מהתאים המקוריים או שאיסורם נשאר תמיד?**

כפי שכתבנו לעיל, באם מוציאים תא מן החי על מנת להרבות ממנו תאים נוספים ולייצר ממנו בשר, הוא יהיה אסור מדין "היוצא מהטמא". אולם דינו יהיה זהה לדין היוצא מהטריפה שהמקור במקרא של שני האיסורים זהה, כמו שכתבנו למעלה, וכן מסתבר, שהרי הדבר שממנו יצאו התאים הראשונים אינו אסור בעצמותו, אלא שיש עליו איסור טריפה. לכן הוא יהיה אסור מדין "היוצא מהטמא", אך לא יחשב לטמא בעצמותו, ולכן היוצא ממנו יהיה מותר. לכן, אף שהתאים הראשונים היוצאים מהתאים המקוריים יהיו אסורים, מדין היוצא מ"בשר מן החי". התאים שיוצאים מהתאים האלו יהיו מותרים.

על מנת ליצור "תאים נכדים" שאינם יוצאים מהתא הראשון, עלינו לקחת את התאים שהתרבו, ולרבות אותם על מצע חדש, בצורה כזו יפקע מהם איסור "בשר מן החי". הדבר מתאפשר משום שכפי שכתבנו לעיל, אין איסור בחפצא של הבשר מן החי על התאים שנוצרו מהתאים המקוריים, אלא איסור "יוצא מן הטמא", ולכן האיסור שבו אינו עובר לתאים שהתרבו ממנו.

הדבר שונה מדין בשר שתורבת מבשר בהמה טמאה. במקרה שלו דין האיסור שיהיה לתאים הראשונים שנוצרו, יהיה איסור בחפצא של בשר טמא, שיעבור גם ל"תאים נכדים". ואין דרך להתיר אותם באופן זה, וכפי שהתבאר לעיל בהרחבה.

מסקנה: אף שלא ניתן להתיר בשר שהתרבה מבשר שהתרבה מבהמה טמאה, ניתן להתיר בשר שהתרבו מבשר שהתרבו מטריפה או מבשר מן החי.



## ט. פתרון לתרבת בשר מתאים של בן פקועה

ישנם מהפוסקים הסבורים שניתן לתרבת רק בשר משחוטה<sup>לא</sup>, בפרק הקודם אמנם הצענו שיטה על מנת לתרבת באופן מותר תא מבהמה חיה, שרובץ עליו איסור "בשר מן החי". כעת נדון בשאלה האם יש פתרון להתיר את היוצא מתאים שנלקחו מבהמה חיה?

המשנה בחולין (עד, א) הביאה מקרה שבו שחטו בהמה כשרה, ובתוך הרחם שלה מצאו עובר והוציאו אותו חי, שלדעת חכמים: "חכמים אומרים: שחיטת אמו מטהרתו".

עובר זה שנמצא במעי אמו, ושחטו את אמו הותר בשחיטת אמו, ומהתורה ניתן לאכול אותו גם ללא שחיטה. וכך נפסק בשו"ע (יור"ד יג, ב): "השוחט את הבהמה ונמצאת כשרה, ומצא בה עובר בן ח' בין חי בין מת, או בן ט' מת, מותר באכילה ואינו טעון שחיטה, ואם מצא בה בן ט' חי... אינו טעון שחיטה".

לא). דברי ר' אשר וויס בשיעור.



- ב. בשר מתורבת מבהמה כשרה חיה, ולא שחוטה, יהיה אסור מדין היוצא מבשר מן החי.
- ג. אם מעבירים תאים מהמצע הראשון (שנוצרו מתאים מבהמה לא שחוטה) למצע שני, הבשר המתורבת מותר.
- ד. אם משתמשים בתאים של בן פקועה שלא דרכה על האדמה, הבשר המתורבת כשר לכל הדעות.



# אוצר חקר ועיון

האיסורים בהקצאת מקום תפילה רפורמי ברחבת הכותל המערבי ♦  
תחילת ימי בית שני – תגובה ובירור דברים



הרב יהושע ון-דייק

ראש ישיבת איתמר

## האיסורים בהקצאת מקום תפילה רפורמי ברחבת הכותל המערבי

### שאלה

לאחרונה הועלתה הצעה בממשלה להקצות רחבה בכותל המערבי בצד היותר דרומי לצורך תפילות של הרפורמים.

נשאלנו האם יש בהצעה זו בעיה הלכתית, כאשר היוזמים טוענים, שבכך יתקרבו יותר יהודים אל רחבת הכותל, והמקום שהיה מקום התפילה בכותל עד היום יישמר כמנהג המקום.



### תשובה

#### א. הקדמה

שאלה זו שייכת לסמכות ההלכתית העליונה על מקום קדוש זה, ומאז שחרור הר הבית וירושלים הוסמכה הרבנות הראשית לקבוע את כל ההנהגות במקום קדוש זה. ואכן הרבנים הראשיים לישראל הביעו את התנגדותם הנחרצת למתווה זה.

אלא שמכיוון שת"ח מסויים כתב שיש לתמוך במתווה זה כנגד רוב גדולי ישראל, מצאנו לנכון לבסס את דעת גדולי הרבנים, בבחינת יהודה ועוד לקרא.



#### ב. האם רחבת הכותל מקום קדוש

והנה, קודם לכל דיון בנושא, יש לברר האם רחבת הכותל המערבי הוא מקום קדוש בפני עצמו, או רק מפני שייעדו וייחדו מקום זה לתפילה הפך למקום קדוש כקדושת בית כנסת וכיוצ"ב.

בגמ' בחולין (דף צ"א ע"ב), והובא ברש"י על התורה ריש פרשת ויצא, נאמר: ויפגע במקום, כי מטא לארץ אמר, אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי ואני לא התפללתי, כד יהיב דעתיה למיהדר קפצה ליה ארעא, מיד ויפגע מקום, כד צלי בעי למיהדר. אמר הקב"ה צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה וכו'. ופרש"י (שם) – שהתפללו בו אבותיו וכו' האי בית אל לא

א. אמנם, מדובר בדברים פשוטים וברורים מאוד מצד עצמם, אך מכיוון שלאחרונה קמו עוררים לפקפק בהם, כאמור, חובה עלינו לחזור ולחזק אפילו את הידוע והמוכן מאליו.

הסמוך לעי הוא אלא ירושלים ועל שם "יהיה בית אלקים" קראו "בית אל" והוא הר המוריה שהתפלל בו אברהם, והוא שדה שהתפלל בו יצחק דכתיב "לשוח בשדה" דהכי אמרינן בפסחים (דף פ"ח ע"א): "אל הר ה' ואל בית אלקי יעקב" מ"ש יעקב? אלא לא כאברהם שקראו "הר" דכתיב "בהר ה'" ולא כיצחק שקראו "שדה" דכתיב "לשוח בשדה" אלא כיעקב שקראו "בית" ע"כ.

וכתב הספורנו (בראשית כ"ח ט"ו) עה"פ "וזה שער השמים": "וזה הסולם שראיתי מורה שמן המקום שהיה בו הסולם ישמע האל יתברך הניצב עליו את תפילת המתפללים, ותעל תפילתם למעון קדשו בשמיים".

א"כ מקום זה מסוגל ביותר לתפילה, ובמקום שהתפללו אבותינו מצווה להתפלל, וכמו שמצינו בדניאל (ועיין בחזקוני על התורה שם). ואין לך מקום שהתפללו בו אבותינו יותר ממקום המקדש בזמן הבית ומימות אבותינו אברהם יצחק ויעקב עד זמן הבית. וגם לאחר החורבן מי שהיה ביכולתו היה מתפלל וכמ"ש "ויתפללו אלי דרך ארצם", וכל התפילות בעולם עולות לרקיע דרך מקום המקדש, וא"כ ודאי שיש מצווה להתפלל במקום המקדש. אלא דמכיוון שאין ביכולתנו בזה"ז להיכנס להר הבית, עפ"י פסק הרה"ר וגדולי הרבנים, א"כ סמוך להר, הוא המקום הקרוב ביותר לתפילה. ואם בביכנ"ס שבבבל אמר אבבי במגילה (דף כ"ט ע"א): "תיתי לי דכי מרחיקנא פרסה עיילנא מצלינא התם" כלומר גם כשהיה רחוק פרסה היה מתאמץ ללכת לביכנ"ס אלו מפני כבודם וקדושתם, וסמכה זאת הגמ' (שם) עה"פ ואהי להם למקדש מעט" (יחזקאל י"א ו"ז), א"כ כ"ש במקום הקדוש שדרכו עולות כל התפילות שבסמוך לו הרי הוא מקום קדוש.

אך עדיין יש לדון, האם בסמוך להר הבית יש צד או קטע המקודש יותר מחבירו שבו ראוי להתפלל דווקא.

והנה מסורת ביד חז"ל שאין השכינה זזה מכותל המערבי, וזה עפ"י המדרש רבה (שמות פרשה ב') וז"ל: "א"ר שמואל בר נחמן עד שלא חרב ביהמ"ק היתה שכינה שורה בתוכו, שנאמר "ה' בהיכל קדשו" (תהילים י"א) ומשחרב ביהמ"ק, נסתלקה השכינה לשמים שנאמר "ה' בשמים הכין כסאו" (שם ק"ג). ר"א אומר לא זזה השכינה מתוך ההיכל שנאמר "והיו עיני ולבי שם" (ד"ה ב' ז') וכן הוא אומר "קולי אל ה' אקרא ויענני מהר קדשו סלה" (תהילים ג'), אע"פ שהוא חרב הרי הוא בקדושתו. בא וראה מה הוא אומר "אל האלוקים אשר בירושלים" (עזרא א') אמר להם אע"פ שהוא חרב האלוקים אינו זו משם. א"ר אחא לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי שנאמר "הנה זה עומד אחר כתלנו". (שיר השירים ב') וכתוב "עיני יחזקו עפעפיו יבחנו בני אדם" (תהילים י"א). א"ר ינאי, אע"פ ששכינתו בשמים עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם". ונוסחה דומה מצאנו גם במדרש רבה (במדבר פרשה י"א) וכן במדרש תנחומא ישן שמות (ס' י').

ועדיין בדברי המדרש לא ברור שמדובר בכותל המערבי של ימינו שהוא ללא ספק החומה המערבית של הר הבית, שהרי בלשון המדרש תנחומא ישן שם כתוב: "א"ר אחא לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי של ביהמ"ק", ולכאורה מדובר על הקיר המערבי של קודש הקודשים.

וכך משמע מדברי הרדב"ז דכוונת המדרש לכותל המערבי של ביהמ"ק. כך מובא בשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תרמ"ח) וז"ל: "ממני אודיעך דעתי, במי שאנסוהו ליכנס לביהמ"ק לעשות איזו מלאכה והגיע זמן תפילה ונמצא עומד בין כותל מערבי ובין קדש הקדשים כיון שאמרו ז"ל לא זזה שכינה מכותל מערבי ומקום בית קדש הקדשים אין שם שכינה לאיזה צד יהפוך פניו". עד כאן לשון השאלה. ויש לעיין הרבה בדברי השואל, שסבר לכאורה, שאין קדושה ושכינה במקום קדש הקדשים, וזה בניגוד לפסק הרמב"ם (הלכות בית הבחירה ב"ו הט"ז פ"ו ה"ז) שכתב שחייב אדם במזמור מקדש גם היום שאע"פ שחרב בקדושתו עומד עיי"ש. מ"מ מתוך שאלתו משמע שהוא סבר שמקום הכותל המערבי של ביהמ"ק – שם שורה שכינה, ולכן שואל כיצד ינהג העומד בין כותל זה לבין מקום קודש הקדשים, שאם יפנה לקודש הקדשים פניו, א"כ גבו יהיה כלפי הכותל ששכינה שורה שם.

והרדב"ז אכן משיב שמקום המקדש בקדושתו עומד אף בחורבנו, ואעפ"כ כתב: "... מ"מ דעתי הוא שיהפוך פניו אל קדש הקדשים ככל שאר המתפללים כי אע"פ שאמרו לא זזה שכינה מכותל מערבי, ראש הכותל גבוה כמה אמות, נמצא שהיא חולקת רשות לעצמה ואע"פ שיהיו אחוריו אל הכותל לית לן בה ומקום בית קדש הקדשים אפילו בחורבנו בקדושתו הוא עומד". הא קמן שהבין שהשכינה נמצאת בכותל המערבי של ביהמ"ק, כלומר כותל העזרה ואף במקום קדש הקדשים, אלא שכיוון שהכותל גבוה הרי הוא רשות בפני עצמה ואין בעיה להפנות את אחוריו אליו. ומכיוון שגם מקום קדש הקדשים נשאר בקדושתו, יכוון את פניו אליו.

והוסיף שגם בזמן המקדש, השכינה היתה במערב "ואפ"ה מי שהיה עומד בבית החליפות אחורי קדש הקדשים ב"א אמה שבין כותל מערבי לאחורי קדש הקדשים היה צריך להפוך פניו אל קדש הקדשים ואחוריו אל כותל מערבי, השתא נמי לא שנא, ויתפלל לצד שמתפללים כל ישראל כיוון שהוא גבוה הרבה אין לחוש ואפי' בזה"ו שהבית ביד גויים". עכ"ל. הרי מפורש שהוא הבין את דברי המדרש שלא זזה שכינה מכותל המערבי, שכוונת המדרש לחומה המערבית של ביהמ"ק, שהוא כותל העזרה של ביהמ"ק. ונראה שהוא הבין כן מדברי המדרש שכתב "הנה זה עומד אחר כותלנו – אחר כותל מערבי של ביהמ"ק" (שהש"ר פ"ב סי' כ"ב). ועיין עוד בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרצ"א.

והיו שרצו לומר עפ"י דעת הרדב"ז שהכותל המערבי כיום, הוא כותל העזרה. כ"כ בספר ארץ החיים (יו"ד סי' רי"ז ל"ט) וכ"כ בשערי צדק לבעל החכמת אדם (שער משפטי הארץ פ"א ח') וכן בשו"ת בית הרידב"ז (סי' ל"ח). אך הדברים קשים, ופוק חזי שגדולי ישראל פקדו את הכותל המערבי ולא נזהרו להתרחק ממנו כלל וכלל, לא נדות ולא בעלי קריין.

ובספר כפתור ופרח לתלמיד הרא"ש (פרק ו') האריך בראיות להוכיח שהכותל המערבי הוא מכותלי הר הבית, וז"ל: "מכל זה יראה כי מה שאנו רואים היום בזמנינו זה מהכותלים העומדים האלה, שהם כותלים מחומת הר הבית. עוד היום ניכר שער שושן למזרח והוא סגור אבני גזית. ואם תחלק זה הכותל לשלשה חלקים יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי דרומי, וכן ניכרים שני שערי חולדה לדרום, וכן ניכר שער הקופונוס למערב, שער הצפון שהוא הטדי אינו ניכר שאותו צד נחרב".

ואמנם לא מופיע בכפתור ופרח שהיו מתפללים דווקא בכותל המערבי, ואדרבה, משמע שהתפללו בכותל המזרחי, וכפי שכתב "א"כ היום שאנחנו בחטאינו מבחוץ, נוכל להתקרב לעניין תפילה והשתחויה עד אותם הכתלים, וכן עמא דבר באים עד אותם הכותלים ומפללים לאל יתעלה לפני אלו השני שערים שהזכרנו וכבר בקש מהאל יתברך שלמה בתפילתו (מלכים א' ח' ט') שתקובל תפילת המקום ההוא. והפאת השולחן הביאו (בהלכות א"י סי' ג' סעיף י"ב), והאריך בבית ישראל (שם ס"ק כ"ו) בדברי הכו"פ להוכיח שבזמנו לא היו נוהגים להתפלל ליד הכותל המערבי אלא ליד שער הרחמים שבחומה המזרחית. אלא שבמהדורת לונץ כתב המהדיר בהערה שבזמנו הכותל המערבי היה מכוסה, וכן מובא בפרשת אלה מסעי למהר"ם חגיז שהאריך בענין הכיסוי של הכותל המערבי וגילוי.

ועיין עוד בספר עיר הקודש והמקדש (חלק ד' עמ' כ') שהביא ראיות להוכיח שהכותל המערבי הוא חומת הר הבית המערבית. וכפי שכתב "אבל כבר נתברר למדי ונראה בחוש שהוא יסוד חומת הר הבית (וכאשר אמרתי אז להגאון רידב"ז זצ"ל ולבן לוויית הרב בעל בנין אריאל)".

ונראה שממ"נ יש קדושה בכותל המערבי של היום, מכמה סיבות כדלקמן:

א. מבעל הכפתור ופרח ועוד רואים שכל מקום הר הבית היה קדוש, ולכן היו מתפללים סמוך לחומת הר הבית, אלא שבזמנו המנהג היה להתפלל ליד שער הרחמים בכותל המזרחי. אך אין זה מראה גריעותא לכותל המערבי, אלא מסתבר שלא היתה גישה אליו, או שהוא היה מכוסה או בגלל ערבים שהתגוררו בסמיכות אליו וכפי שהיה עד מלחמת ששת הימים.

ב. אף אם נאמר שדברי חז"ל שלעולם לא זזה שכינה מכותל המערבי, הכוונה לכותל ההיכל או לכותל המערבי של העזרה, מ"מ כיוון שאין אנו עולים להר מסיבות טומאה וטהרה ועוד, א"כ הכותל המערבי הוא הקרוב יותר למקום השכינה, וע"כ יש יותר עניין להתפלל דווקא שם. ביחוד שהשכינה במערב.

ג. ונראה יותר לבאר שמה שאמרו חז"ל שאין השכינה זזה מכותל המערבי, הכוונה לחומה המערבית של הר הבית היכן שאנו מתפללים כיום, המכונה "הכותל המערבי".

שהרי המדרש שיר השירים רבה כתב וז"ל: "הנה זה עומד אחר כתלנו. אחר כותל מערבי של ביהמ"ק, למה, שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם, ושער הכהן ושער חולדה לא חרבו לעולם עד שיחדשם הקב"ה". (שיר השירים רבה פ"ב סי' כ"ב).

וכידוע לא נשאר כיום הכותל המערבי של העזרה, אך הכותל המערבי של הר הבית אכן קיים עד היום הזה. ומכך שהסמך המדרש גם את שער הכהן ושער חולדה, והם שערים בחומת הר הבית, וכפי שהוכיח הכו"פ (שם) "וכן ניכרים שני שערי חולדה לדרום", א"כ ה"ה שהכותל המערבי, כוונתו לכותל הר הבית המערבי.

וכן משמע ג"כ במדרש רבה איכה (פרשה א' פיסקא ל"א) כשכבש אספסיאנוס את ירושלים היה מחלק את ד' חומות הר הבית לד' דוכסין שעזמו, והחומה המערבית עלתה בחלקו של פנגר "וגזרו מן שמיא דלא יחרב לעולם, למה, ששכינה במערב. אנון אחרובו דידהון, הוא לא אחריב ידיה". וגם העץ יוסף (שם) וגם פירוש מהרז"ו (שם) כתבו שהמקור לכך שגזרו מן שמיא שלא

יחבר הכותל המערבי, הוא מן המדרש שהבאנו לעיל. א"כ משמע שמדובר בכותל המערבי של הר הבית היכן שאנו מתפללים כיום, ועליו נאמר ששכינה לא זזה ממנו.

וכן כתב בשו"ת אג"מ (ח"ה עמ' ש"י) וז"ל: "ונמצא שבכותל מערבי שהשאיר לנו השי"ת מבית המקדש, כמפורש במדרש רבה פ' נשא פרשה י"א פסקה ב' הנה זה עומד אחר כותלנו זה כותל מערבי של ביהמ"ק שאינו חרב לעולם. למה שהשכינה במערב... שלכן אף שהוא כותל של הר הבית, דג"כ הוא בכלל מקדש, נמי הוא הקדש ומועלין בו" עיי"ש. שלכן הסיק שיש דין מעלה באבני הכותל. ומפורש הבין שמה שאמרו חז"ל שכינה לא זזה מכותל המערבי מיירי באותו כותל המערבי שכיום אנו מתפללים בו.

מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א אמר שיש להוכיח כן מהקינה לתשעה באב של רבי אלעזר הקליר המתחלת ב"זכור את אשר עשה ושם כתוב "על פתח הר הבית החל לבוא. ביד ארבעה ראשי טפסיו להחריבו, על צד מערבי לזכר השריד שבו. וצג אחר כותלנו ולא רב ריבו". וזה בנוי עפ"י המדרש איכה רבה הנ"ל, ומוכח שרבי אלעזר הקליר הבין במפורש שהכוונה לחומת הר הבית, ומה שנשאר שלם זה החומה המערבית, ומפני שהשכינה במערב גזרו מן שמיא שכותל זה לא יחרב לעולם.

הרי מפורש שהכותל המערבי של היום הרי הוא מקום קדוש ביותר, ועליו נאמר שמעולם לא זזה שכינה מכותל המערבי. ולכן כיום, שבחסדי ה' זכינו שהרחיבו ופינו מקום זה לצורך לתפילה, יש עניין גדול להתפלל שם, ועל זה נאמר "וזה שער השמים". ולדברי הכפתור ופרח כל אזור חומת הר הבית קדוש, וכשאין באפשרותנו לעלות בהר "נוכל להתקרב לענין תפילה והשתחויה עד אותם הכתלים" (שם).



### ג. חטאת ציבור

לאור האמור לעיל, פשוט לכו"ע שאין לחלל את סביבות הר הבית וביחוד את אזור הכותל המערבי וכ"ש את אזור הר הבית. אמנם בהר הבית לצערנו ולבושתנו, אין ביכולתנו עדיין למנוע הנכרים, שקבעו שם את בית תפלתם מלהיכנס, מפני דרכי שלום הגובל בפקדון, אך בכל אזור הכותל המערבי מאז שחרור הר הבית וירושלים, נקבע ע"י הרבנות הראשית לישראל כאזור תפילה, וע"כ פשיטא שיש להיזהר שם בכל הלכות מורא מקדש.

ואם ח"ו ממשלת ישראל תקצה מקום מיוחד, בסמוך לכותל, לתפילה של רפורמים, שיתפללו שם גברים ונשים בתערובת ובזילות ראש, ובשינוי כל סדר התפילה הנוהגים עפ"י ההלכה מדורי דורות, אזי חטא זה אינו חטא פרטי של אותם יחידים הבאים להתפלל שם ומבזים את מקום הקודש, אלא זה הופך לחטאת הקהל כולן. וכאזהרת בעל העקדת יצחק לרבי יצחק עראמה (בראשית פרשת וירא שער כ'): "שהחטא הגדול אשר יעבור עליו איש איש מבית ישראל בסתר ושלא מדעת הרבים וברשות בית דין, חטא יחיד הוא, והוא שבעוונת ימות ע"י בי"ד של מעלה או מטה, וכל ישראל נקיים... אמנם החטא הקטן, כשיסכימו עליו דעת הרבים, והדת ניתנה בבתי דיניהם שלא לימחות בו, הנה הוא זימה ועוון פלילי וחטאת הקהל כולו ולא ניתן למחילה

אם לא בפורענות הקהל" וסיים דבריו בעל העקדה (שם): "ומי שלא יקבל זה בדעתו אין לו חלק בבינה ונחלה בתורת אלוקית". וע"כ פשוט שיש למנוע זאת בכל תוקף, כי הקצאת המקום ע"י הנהגת המדינה הרי היא חטאת הקהל כולו.<sup>1</sup>

וכן פסק מרן הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט (סי' ל"ה) שאף בבתי כנסת אם לא יקפידו על הפרדה במחיצה בין גברים לנשים הרי זה איסור חמור והוסיף: "ומה שמחמיר את העניין של האיסור הוא, מה שנעשה בתור פעולה של קהל ועדה מישראל, שכבר כתב על זה הרמב"ם במו"נ ח"ג פרק מ"א שבכל איסור ובכל עבירת מצווה שנעשה ביד רמה ע"י עדה מישראל יש לזה דין "עיר הנידחת", חלילה לזרע קדוש שייכנסו במצודה רעה כזאת" עיי"ש ודון מיניה ואוקיה באתרין.



#### ד. איסור תערובת גברים ונשים בתפילה

ויש להדגיש שתפילה בתערובת של נשים וגברים יחד, לדעת הרמב"ן הרי זה איסור תורה. עה"פ בדברים (י"ב ל'): "השמר לך פן תנקש אחריהם... ופן תדרש לאלוהיהם לאמר איכה יעבדו הגויים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני. לא תעשה כן לה' אלוקיך" וכו', מבאר הרמב"ן בפירושו לתורה (שם ד"ה השמר לך) שאין האיסור מדבר על לאו דע"ז אלא "שלא לעבוד ה' הנכבד בעבודתם", שאף אם נירש את הארץ וישתכח שם ע"ז ונשב בארצם לבטח "אם כן אעשה אני לה' הנכבד כאשר היו עושים הגויים לאלהיהם ויטה לפניו, ולכן הזהיר לא תעשה כן... הזהיר "לא תעשה כן לה' אלוקיך" לעובדו במקדשו בעבודות שלהם", עכ"ל. ומדברי הרמב"ן פסק הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל (הובא בספר נפש הרב לגאון הרב צבי שכטר שליט"א, עמ' רל"א) שיש איסור מיוחד להתפלל בתערובת גברים ונשים וכן שאר הדברים שנוהגים עובדי ע"ז בבית תפילתם. ולכן כתב, שאפי' לקיום מצוות עשה מדאורייתא, כגון לשמוע קול שופר בר"ה, אסור להיכנס לביכנס"ס מעין זה, דהנכנס למניין זה עובר על לאו "לא תעשה כן לה' אלוקיך". וע"כ פשיטא שיש לנו למנוע איסור זה אם יש ביכולתנו, וכ"ש בסמוך למקום מקדשנו.

זאת ועוד, בזמנו נשאל מרן הראי"ה קוק זצ"ל, מדוע חמורה כ"כ תערובת בביהכנ"ס, והרי זה מקום של יראה ולא מגיעים לקלות ראש, והשיב בשו"ת אורח משפט (שם) ד"במקום קדוש צריכים יותר להתרחק מכל דבר המביא לידי עבירה, או הרהור, שבמקום שהקדושה מתגברת, מתגבר לעומת זה גם היצה"ר כמוש"כ בתוי"ט פ"ה דאבות מ"ה ד"ה ולא". שם מסביר התוס' יו"ט מדוע אחד הניסים שהיו לכה"ג ביו"כ הוא שלא ראה קרי, ומה נס גדול כ"כ? ותרץ דדמי לגוסס שלפני המיתה מפרפר בכל גופו בחוזק, וה"ה ליצה"ר שבמקום הקדוש הרי הוא כמת

ב). יש לציין כי כן הוא בכל מקום בו תבצע הקצאה כזו, שהרי חילול זה, רח"ל, שייך בכל מקום תפילה. יתר על כן, מכיוון שחלק מהרפורמים הם גויים, יש בהקצאה כזו גם איסור של 'לא תחנם'. בנוסף, אסור למסור קרקע ליהודים מסייתים ומדיחים, מכמה וכמה טעמים. למקרה דומה ולפירוט האיסורים, יעויין בהרחבה בשו"ת ניצני ארץ (הרב שלמה אליעזר גליקסברג), ח"א, סימן ט.

ג). ועייין עוד בתשובות ההלכתיות המקיפה של הגר"צ שכטר, במאמרו "צאי לך בעקבי הצאן", בית יצחק יז (תשמ"ה), עמ' 118 ואילך.

וע"כ מפרפר בכל כוחו, ולכן דווקא במקום קדוש יצה"ר מתגרה ביותר, "שכל דבר שאסור משום ספק יצה"ר במקום אחר נעשה איסורו יותר חמור ויותר מזיק במקום קדוש, ופוגם עי"ז את כל מעלות הקודש של גוי קדוש ומפסיד את הכוונה ואת רוממות הנפש של קדושת התפילה והעבודה הטהורה". וע"כ מסיק מרן הרב (כדברי הגרי"ד לעיל): "ואיסור גמור מעיקר הדין להכנס ולהתפלל בבתי כנסיות כאלו. וכאשר כבר בררו זה וגם גזרו בכל חומר גדולי עולם בדורות שלפנינו" (שם).

וא"כ פשיטא שסמוך למקום מקדשנו, מקום שלא זזה ממנו שכינה לעולם כדלעיל, יש להיזהר יותר, וא"כ הוי איסור חמור לתת יד לקיום איסור זה.



### ה. איסור לא תתגודדו

ואפי' לא היה איסור במנהגיהם אלא רק שינוי מצורת התפילה שנהגו ישראל מדורי דורות, אעפ"כ הרי זה אסור לעשות כן משום איסור לא תתגודדו. וכפי שפסק מרן הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט (סי' קמ"ט במילואים) וז"ל: "שיסוד מוסד הוא שלא לשנות ממנהגי אבותינו הקדושים נוחי נפש ז"ל, ולהשתוות עם כללות עם קדוש בכל דרכי עבודת השי"ת, הוא עיקר גדול בתורה, ומקרא דלא תתגודדו למדנו שלא לעשות אגודות אגודות... שבמקום שהדבר שווה בישראל בציבורים רבים, אין לשום ציבור להיפרד ולהשתנות". כ"ש כשיש איסור בדבר שאז עוברים גם על כל האיסורים שצינו לעיל וגם על איסור לא תתגודדו.



### ו. מסייע לדבר עבירה

ופשוט שכל המסייע לתנועה זו, שכל גדולי ישראל החרימו אותה, מפני שהם כופרים בתורה מן השמיים ובמחויבות להלכה ולכל חכמי הדורות, וכפי שהאריך בשו"ת ציץ אליעזר (בהקדמה לחלק ה'), והרי הם חוטאים ומחטיאים את הרבים, וכל כוונתן לעקור את התורה והיהדות מארצנו וממדינתנו ממילא הרי הוא מסייע לדבר עבירה.

ואפי' מי שעובר בשוגג כתב הרמב"ם בפה"מ לשביעית (פ"ה משנה ו'): "אמר ה' ולפני עיוור לא תתן מכשול, הכוונה בזה, שמי שעוורה אותו התאוה והדעות הרעות, אל תעזרהו על עוורונו ותוסיף להתעותו, ולפיכך אסור לסייע לעבריינים, בעשיית העבירות, ולא לגרום למה שיביאם לכך, אלא נעשה בהיפך". ק"ו למי שעובר במזיד ביד רמה.

ובכה"ג תנועה זו הכריזה בשער בת רבים, שרצונה לקבל חלק בכותל המערבי, לא כי הם מאמינים במקום זה, שהרי תנועה זו מחקה בעבר את ציון ואת ירושלים מסידורם והם לא מאמינים בבנין המקדש ולא מצפים אליו, אלא כל מגמתם היא לקבל הכרה כזרם ביהדות ע"י המדינה, ובכך לפעול להוצאת הסממנים היהודים מהמדינה ולעודד חילול שבת, אכילת טרפות ונישואין שלא כדת משה וישראל ואיסורי מעשה ארץ מצרים. וע"כ פשיטא שיש להתרחק מהן ולא לקרבן וכ"ש שלא לתת להם את מאוויים שיוסיף חורבן לתורתנו הקדושה.

וכך כינה אותם מרן הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט (סי' ל"ה): "אלה אשר השחיתו את כרם ד' צבאות בית ישראל, וידיחו רבים מאחרי ד' אלקי ישראל ותורתו הנאמנה" פשיטא ופשיטא שאין לסייע בעדם.

ופשיטא שאין לתת להם ס"ת, שבקריאתם בו, הרי הם מחללים את השם, בתפילה בתערוכות ובסילוף ברכות ה', ונשים שלא צנועות הניגשות לתורה ועוד ועוד, וכפי שכתב בשו"ת בית אבי (ח"ג יו"ד סי' קכ"ד): "כיוון שאין הם מאמינים בתורה, איך אפשר למסור להם ס"ת". וברור שהם ינהגו בה מנהג בזיון, וכמו שמצינו לגבי מזוזה שאסור למסור מזוזה אם ינהגו בה בזיון, עיין רמ"א יו"ד סי' רצ"א בשם מהרי"ך, וא"כ כ"ש ס"ת שאסור למסור למי שלא ינהג בו כבוד, והמסור להם הרי הוא מחזק ידי עוברי עברה וגורם לחילול ה'.



### ז. דעת הרצי"ה קוק זצ"ל

עפ"י כל הנ"ל מובן הכרוז שפרסם רבנו הרצי"ה קוק זצ"ל שמובא בהלכות צבור (מהדורת תשע"ט סי' קל"ט עמ' קנ"ב) ופירסמו בכ"ד ניסן תשל"ז, לאחר שהתגבשה בממשלה הצעה להפקיע חלקים מהכותל המערבי מאחריות הרבנות הראשית לישראל ולהעבירם לאחריותה של עיריית ירושלים, כדי לבנות שם אתר תירותי ולאפשר בו תפילה רפורמית מעורבת. כתב כך וז"ל:

"לידע להיודע ולהודיע.

הכותל המערבי הוא שייך לכל ישראל. שכינה לא זוה מכותל המערבי (שמות רבה פרשה ב, ב). והנה זה עומד אחר כתלנו (ו, ט). ושכינה אינה בטילה (רמב"ם הלכות בית הבחירה (ו, טז). וקיים בה בכל תקפו קידוש השם הגדול של ד' אלהי ישראל ונצח עוזו הנותן תעצומות לעם, לארץ הזאת ולעיר הזאת, אשר כולה נקראת בשם ד' אשר עליה ובתוכה, בתקומתה ובתחייתה.

ירושלים לא נתחלקה לשבטים (יומא יב, א). ושלטונות העיריה של ירושלים אין להם שום ענין זכות ורשות ואפשרות השתלטות על שטחו וסביבתו של כותל קדשנו של על ישראל. ואוי ואבוי לכל אשר יעזי לפגוע במשהו בחרדת קדושת כתלנו ואשר לו ואתו.

ואין מקיפין בחילול השם (קידושין מ, א), והיתה יד ד' בו ומשפחתו. וכולנו נתברך בברכת ד' מציון ונראה בטוב ירושלים, עיר הקודש והמקדש. בצפיית הישועה השלימה צבי יהודה הכהן קוק".

וכפי שרואים אנו, זה אחד הכרוזים התקיפים ביותר שכתב רבנו, כאשר הוא ממש מזהיר ומקלל "והיתה יד ד' בו ובמשפחתו" למי שיעז לתת יד לדבר. וכל מי שיש בו יראת חכמים ויראת ד' צריך להזדעזע ולפחד לתת יד לחילול הקודש במקום המקודש סמוך למקום השכינה, שאין לך חילול השם גדול מזה.

וראה במה שהביא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כ"א סי' ד') בשם החת"ס עה"ת (פרשת אמור על הפסוק לנפש לא יטמא בעמיו) "שכותב בזה רעיון עמוק מלמד להועיל והוא דהגם שמצוים אנו למיעבד עובדא דאהרן להיות אוהב שלום ורודף שלום וגו', ושמאל דוחה וימין מקרבת וכו',

אמנם אם יש לחוש שעל ידי קירוב הזה יקלקלו אחרים, אז חיוב להסיר קוצים מן הכרם וכו', וזהו שמסיים הספק "ואמרת אליהם לנפש", בשביל נפש אחת שאפשר שתוציא משם, לא יטמא בעמיו, לא יניח הודאי שהם עמיו (שעושין מעשה עמו), לא יניחם בספק להתטמאות משום אפשרות ששייב אותו בתשובה" עי"ש. ודון מיניה ואוקיה באתרין.

גם מרנן הרבנים הראשיים לישראל, הגרי"א הרצוג זצ"ל והגרי"י ניסים זצ"ל, ניסו בכל כוחם להילחם נגד פתיחת ביכנס"ס רפורמי בירושלים, ודרשו מראש הממשלה שרת, שלא לתת להם קרקע לבניה. וכך אמר הגרי"א הרצוג זצ"ל בכנס רבנים: "נודעוזה א"י כולה, ורועי ישראל הרבנים שליט"א התאספו להתריע ברבים על הידיעה כי עומדים לכוון בעיר קדשנו ת"ו בית תפילה רפורמי. מה שמזעזע אותנו בעיקר הוא עצם השיטה הרפורמית, שהיא מתימרת להיות יהדות ואינה יהדות כלל, יהדות ללא תורה, ללא מצוות, ללא חוקים ומשפטים, ללא אמונה בתורה מן השמים, לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבע"פ, הקראות יהדות היא, אלא שהיא יהדות פסולה, מה שאינה כן זו הרפורמה, שאינה יהדות כלל. דומה היא הרפורמה למין נצרות בלא צלם, חלילה, חלילה לנו לתת לשיטה כזו להכות שורש כל שהוא בציון בית חיינו, והרי זאת כהכנסת צלם בהיכל". ואם כך נאמר על בית תפילה, ק"ו על מקום קדוש כשריד בית מקדשנו שאין לתן לחילול השם זה להרים ראשו.



### ח. המאבק הוא למען אחדותו של עמנו

וראוי להוסיף שמאבקנו נגד הקצאת מקום ברחבת הכותל לרפורמים, מלבד המאבק נגד התנועה הרפורמית, שבהכרה במתן מקום תפילה במקום קדוש זה, יוסיף את כוחה של תנועה כפרנית זאת, הפועלת לביטול כל סממן יהודי והלכתי במדינתנו, עוד יתן לה כוח ועוצמה לבקש סמכויות בענייני הלכה כבתי דין, כשרות ומקוואות, גיור ועוד, וכל זאת דרך עתירות לבג"ץ, שעד היום בא לקראתם ומזיק בכל דרך ליהדותה של המדינה. וע"כ כל מי שענינו בראשו, מבין את הסכנה הגדולה, בתת להם אחיזה במקום קודשנו, מעבר לכל האיסורים שמנינו לעיל. ודאגה זו היא דאגה לאחדותה של האומה, שכיוון שכל ענייני היוחסין הקידושין והגירושין נקבעים רק ע"י בתי"ד רבניים הכפופים להלכה, ורק בסמכותם, ובכך העם היושב בציון יודע מיהו יהודי ומי לאו, והרבנות הראשית לישראל, המוסמכת לעניינים אלו, היא המוסד המחבר את כל היהודים במדינתנו ואף מחוצה לה.

ועוד, כיום יש יהודים שאינם יראי שמיים, הבאים לכותל המערבי להתפלל ולחגוג בר מצווה וכדו' במקום קדוש, ואם חלילה תינתן רחבה לתפילה מעורבת, כפי שהרפורמים חפצים, מן הסתם הרבה יהודים תמימים, שאינם מבינים בהלכה ובמסורת הפסיקה, יעדיפו להתפלל ברחבה זו במשותף עם נשותיהן. ובכך נאבד כל זיק של קדושה ויראת ה' שהיו יכולים לספוג במקום הקדוש הזה, אילו היו מקיימים להם תפילה וקריאת התורה כדין וכהלכה, ובכך יחקק לנער הבר מצווה ומשפחתו, רגשי לב ויראת ה' ויזכיר כיצד עובדים את ה' באמת ובתמים. אך אם ח"ו

יפרץ הסכר, ותינתן רחבה של תפילה לרפורמים, אזי הרבה טועים ינהרו לשם ויחוו "קרקס" של תפילה וחוקות הגויים בלא בדיל של יראת ה' טהורה.

וע"כ חובה קדושה לנו, לנסות למנוע זאת בכל דרך, ולא לתת למשחית לבלע אל הקודש, ובזכות עמידתנו האיתנה ומאמצינו הגדולים, הקב"ה יערה רוח טהרה על עמו ישראל הטועים, וילמד טועים בינה, ויזכו לחזור בתשובה שלמה, ונזכה כולנו יחד לחזות בשוב ה' שכינתו לציון בבנין בית מקדשנו ותפארתנו בב"א.



### ט. סיכום

א. מקום הר הבית כולו הוא מקום קדוש, "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר "והשמותי את מקדשיכם" ואמרו חכמים אע"פ ששוממין, בקדושתן הן עומדים" (רמב"ם בית הבחירה א' ט"ז). ומאז אברהם אבינו התפללו במקום קדוש זה, וע"כ יש להיזהר מאד מחילול מקום זה.

ב. עפ"י הוראת מרן הרב קוק זצ"ל וגדולי ישראל רבים, יש להימנע מלעלות להר אף לאחר טבילה, וע"כ נהגו להתפלל מסביב להר, והתייחסו לכל סביבות ההר כמקום קדוש ומקום תפילה.

ג. בעבר היו מתפללים סמוך לשער הרחמים, בחומה המזרחית של הר הבית, אך כנראה שזה היה כי רחבת הכותל המערבי היתה חסומה.

ד. מובא במדרשים, שלעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי. וכן מובא במדרשים שהכותל המערבי לא חרב מעולם מפני ששכינה שורה בו, ועפ"י ראשונים רבים ומפרשי המדרש, הכוונה לחומת הר הבית המערבית, העומדת עד היום הזה, וע"כ יש בו קדושה מיוחדת כי הוא מקדושת שריד בית מקדשנו, ומאות שנים נהגו להתפלל ולשפוך שיחם לפני קונם במקום זה. וע"כ כל רחבת הכותל המערבית, הרי היא כמקום קדוש, לכה"פ כמו קדושת בית כנסת. וע"כ אין לנהוג במקום זה בבזיון, ויש לכבד מקום זה כהלכות מורא מקדש.

ה. הקצאת מקום תפילה לרפורמים באזור הכותל המערבי, ע"י הרשויות המוסמכות, הרי זה "חטא הקהל" שהוא חמור ביותר והשווה לחטאת סדום, וע"כ יש להשתדל למנוע זאת בכל דרך.

ו. במקום קדוש, יצה"ר מתגרה יותר, וע"כ יש להקפיד שם בענייני צניעות ועריות, אף יותר ממקום אחר.

ז. תפילה מעורבת של גברים ונשים, הרי זה איסור תורה לדעת הרמב"ן "לא תעשון כן לה' אלוקיכם", שאסור להידמות לגויים בעבודת ה', וכך פסקו גדולי האחרונים, כמון הראי"ה קוק זצ"ל והגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל. וע"כ כל מי שתומך בעניין זה, הרי הוא מסייע לדבר עבירה.

ח. כל שינוי מצורת התפילה שנהגו בה ישראל מדורי דורות, הרי היא איסור תורה מטעם "לא תתגודדו" וכך פסק מרן הראי"ה קוק זצ"ל. וע"כ אין לתת יד לשינויי מנהגים בתפילה, וק"ו במקום קדוש כהכותל המערבי.

ט. איסור חמור הוא נתינת ס"ת לציבור רפורמי, שהרי הם ינהגו בו בזיון וקלות ראש, בתערובת גברים ונשים, ונשים הלבושות בחוסר צניעות, ובשינויי נוסח תפילה וברכות, והזכרת שם שמייים לבטלה ועוד. וע"כ פשוט שאין ליתן לקהילה זו ס"ת, אפי' לזמן מוגבל.

י. הרבנות הראשית לישראל היא המוסמכת הבלעדית על מקום קדוש זה, כסביבות הר הבית, והיא הקובעת את סדרי התפילה במקום, ואין רשות לשום סמכות חילונית להתערב בפסיקותיה. וכבר זעק על כך רבינו מרן הרצי"ה קוק זצ"ל בכל כוחו (להלכות ציבור סי' קל"ט).

יא. המאבק על הכותל המערבי בסמכותה של הרבנות הראשית, הוא מאבק למען אחדותו של העם היושב בציון, שלא יבואו פריצים לחלל את הקודש, ובכדי שכל יהודי באשר הוא, יבוא לשפוך שיחו לפני אדון כל, ביראה וכבוד הראוי למקום קדוש, ובכדי למנוע פגיעה ביהדותה של המדינה.

בציפייה לישועת ה' ולבניין בית קודשנו ותפארתנו בב"א.

יהושע ון-דייק



הרב שמואל אריה ישמח

## תחילת ימי בית שני – תגובה ובירור דברים

ב"ה, אד"א תשפ"ב

לכבוד מערכת האוצר.

בירחון האוצר גליון סב (עמ' רסה ואילך) פורסם מאמרו הנפלא והמקיף מאוד של הרב שלמה מאיר יאקב. מצורף כאן מכתב הערות על המאמר אותו שלחתי אל הרב יאקב, ובתוכו כבר שיבצתי את תשובותיו של הרב יאקב, כדי להקל על הקוראים. בסוף הדברים מובאת תשובה ארוכה יסודית ומפורטת של הרב יאקב כלפי מאמרי שפורסם בירחון האוצר גליון א (עמ' כד).

בחלק מהדברים מסכים אני לדברי הרב יאקב וחוזר בי מדברי, ובחלק אחר מדבריו לא השתכנעתי, ועל הקורא לעיין ולבדוק לאן נוטה הדעת.

רוב תודות לכם על הירחון הנפלא, הערוך להפליא, ובו דברי תורה נפלאים מלומדי התורה, מכל הרמות ומכל הגונים, בבקאות ובעיון. זכות התורה תלויה בכם.

שמואל אריה ישמח



לכבוד הרב שלמה מאיר יאקב

מאמרך נפלא ומקיף ביותר. יישר כוחך.

מחמת חשיבות המאמר בודאי תרצה לתקן את המאמר ולהשביחו. לכן, הנני מצרף כמה הערות, ואשמח לתשובתו, במה טעיתי ובמה צדקתי [יש לי עוד הערות בעניינים נוספים שנזכרו במאמרו, ואולי בעתיד אתפנה לכך]:

א. בהערה קיד שורה שלישית תחילת השורה השלישית מובא "כאם לעשרת השבטים" ויש כאן איזה טעות דפוס.

ב. בעמ' רצח שורה 13 "וסתית הרמב"ן והר"ן בכל נידונים", וכנראה יש לתקן: "וסתימת... הנידונים".

ג. בעמ' רעו הבאת לתמוה על לשון הרמב"ן בספר הזכות שכתב "ולמאן דמתרץ התם עשרת השבטים ירמיהו החזיר"ן ותמהת שהרי יש לזה הכרח מהגמ', וכתבת שאולי יש לגרוס "ולמאי דמתרץ". אמנם כמדומה לי שאי אפשר לומר כך, שהרי כך היא גם לשון הרמב"ן במק"א, בחידושו לגיטין לו: "היה ר"ת ז"ל אומר שהיובל היה נוהג בימי הלל בבית שני והיו כל יושביה עליה לפי מאי דאסיקנא התם בערכין בפרק 'המוכר' דעשרת שבטים ירמיהו החזירן ויאשיהו מלך עליהם ... ואינו מחזור לך, שלפי דעתי אפילו למאן דאמר 'עשרת השבטים ירמיהו החזירן' לא גלו לבבל מעולם, אלא חזרו למקומם הראשון...".

**תגובת הרב יאקב:** רואה אני את דברך [וזה מסייע לנאמר בשיטת הרמב"ן שלא היה אצלו הדבר מוכרע, ולכאורה למדנו מכאן שאף דבר המוכרח ממשא ומתן בתלמוד לעניין ביאור, אינו מכריענו לקבל שהדבר כך היה. והדבר צריך הרחבה, וכעניין הזה מצאנו הרבה בדברי הרמב"ם].

ד. בעמ' ש שורה 7-13 לא הבנתי את כל דברך בפסקא זו, ואשמח אם תבאר לי אותם [ואולי יש שם טעות דפוס?].

**תגובת הרב יאקב:** אלו הדברים שכתבתי [עם תיקון מילה]: "עוד יש לעיין במה שכתב הרמב"ן "ואף על פי שאמר המן ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים, מכל מקום אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא", ע"כ (דברי הרמב"ן), מבואר שהרמב"ן הבין רוב ישראל היו (בחוצה לארץ)(בארץ), גם הר"ן לא נחלק עליו אלא שטען שרוב מיהודה היה בחוצה לארץ. ויש לעיין, הרי רוב ישראל הם עשרת השבטים נותרו בחוצה לארץ, והרי אחשוורוש מלך מהודו ועד כוש, וזה כולל רוב מקומות גלות עשרת השבטים, והרמב"ן כתב שעשרת השבטים במדי, והרי אחשוורוש מלך במדי ופרס, ואם כן איך שייך לומר שיהיה שהיו רוב ישראל בארץ ישראל", עד כאן דברי שם. ביאור הדברים: דברי הרמב"ן קשים באומרו רוב ישראל בארץ ישראל, כי גם אם נקבל שאכן רוב יהודה היו בארץ ישראל, רוב כלל ישראל, דהיינו עשרת השבטים, היו בחוצה לארץ בזמן נס פורים. וגם הר"ן שטען על הרמב"ן לא ערער מחמת רוב עשרת השבטים, אלא משמעות דבריהניא שרוב גולי יהודה לא עלו אלא מקצתם, שההבנה הפשוטה שאין ארבעים ריבוא בניכוי שאר השבטים שצורפו המה רוב [הזכרים] של יהודה ובנימין. גם טען הר"ן שאם עלו שוב שבו וחזרו. ולמה לא טען הר"ן מחמת רוב עשרת השבטים, (כמובן שאין מקום לכל הדברים הללו לפי ביאורך ברמב"ן והר"ן, שמואב להלן אותיות ט-יא).

ה. בהערה קד ובהערה קו כתב כת"ר [אם הבנתי נכון] שעם עזרא עלו 15 אלף, אולם לענ"ד נפלה שם טעות, שהרי בפסוקים מובא שעלו אתו 1,500 איש (כמובא בעזרא פרק ח). כמו כן, לא הבנתי את דברך בהערה קו [שהרי מספר זה עלו עם זרובבל, כמובא בעזרא ב, סד], וכעיי"ז בהערה קי.

**תגובת הרב יאקב:** יישר כח ותודה מרובה על תיקוני הדברים הנכבדים מאוד.

ו. לא הבנתי את דברך בהערה קז, ואבאר: כוונת הר"ן שרבים מהעולים עם זרובבל ירדו חזרה לחו"ל ולא עלו שוב, ולכן מספר היהודים בא"י בימי אסתר היה אפי' פחות מ-42 אלף. מכיון שכך אינני מבין מה הקושיא שלך על דבריו? ומה ששאלת שם הכיצד לא גילו לנו בפסוקים על זה, לא הבנתי מה הקושיא בכך – מדוע היו צריכים לגלות לנו על זה? הרי לא כולם ירדו ביחד אלא ירדו בודדים בודדים [מחמת יאושם מהגאולה?]

**תגובת הרב יאקב:** ובדבר הנידון על דבר הפלא בדברי הר"ן: הנה לדברי הר"ן אפשר שבזמן קצר אחר עליית הארבעים רבוא רבים מהם חזרו. והנה, מלבד זה שאם הייתה ירידה גדולה

(א). בסוף מכתב תגובתו אלי ציין הרב יאקב [באופן כללי, כלפי כל תשובותיו לדברי]: "כמובן אין בכל הדברים הכרע חלוט וכדברי הרמב"ן בקדמתו לספר מלחמות ה'".

מארץ ישראל, היה ראוי שספר עזרא העוסק בגאולת בית שני ללמדנו על נפילת העלייה, ונראה שהארבעים רבוא נתיישבו לגמרי בארץ ישראל. וביותר שבזמן עליית עזרא לא נתפרשה חזרתם. ובתלמוד מפורש ערכין דף לב עמוד ב "עזרא דכתיב ביה כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים ושש מאות וששים", וכל הסוגיא שם משמע שעוסקים בעת קידוש עזרא, ועיין עוד הסוגיא בבבא מציעא כ"ח ע"א.

ז. בהערה נו כתבת שמדברי הגמ' יבמות טז ע"ב מוכח שהיא מדברת בזמן עזרא שהרי הובא שם בשם חגי הנביא. ויש להעיר שאין זו הוכחה גמורה, שהרי יש חכמים שסברו שחגי הנביא האריך ימים מאוד עד לימי חכמי יבנה, וכך לדוגמא דעת ר' יונה והרשב"ץ בפירושהם לאבות א, א.

#### תגובת הרב יאקב: נכון.

ח. הבאת בעמ' רעז שהיו 12 אלף משאר השבטים, והסברת שלפי ר"ת [שנקט שהיו בא"י מכל עשרת השבטים] הרי היו כ-1200 איש [בממוצע] מכל שבט [מתוך עשרת השבטים], ע"כ דבריו. יש לענ"ד להעיר שאתה מניח במאמריך שר"ת מסכים לדעת הרמב"ן שעלו לא"י רק 42 אלף איש, אולם לענ"ד יש לבחון האם ייתכן שר"ת סבר שעלו עוד רבים בין העליות. ויש לציין שכמה ראשונים נקטו שרוב עמ"י היו אז בארץ, ולפי דבריהם בהכרח לומר כך. עוד יש להעיר שלשיטת הרי"א (מעייני הישועה מעין יא תמר א) מספר העולים עם זרובבל כלל רק גברים מעל גיל 20, והרי שלפי דבריו עלו בעליה זרובבל כ-200,000 איש.

עוד יש להעיר שאע"פ שרבים מהראשונים כתבו שמעטים עלו בימי זרובבל ועזרא, מ"מ יש ראשונים מעטים שכתבו אחרת, וייתכן שר"ת סבר כדבריהם. בתוספות הרא"ש (קידושין סט ע"ב, וכן בתוספות טוך = תוספות רבנו שמואל בר' יצחק שהובאו בתוך קובץ שיטות קמאי שם) שכתבת ש"עיקר העליה היתה עם עזרא (ולא עם זרובבל) כדכתיב 'הוא יסוד המעלה מבבל'..." הרי שלפי תירוצו רוב העולים באו יחד עם עזרא, והשווה גם לשון הרי"ד עזרא ח, א, שקצת משמע ממנו כך. גם עולה גם מדברי היד רמ"ה לקידושין סט, ע"ב, ד"ה ומאי איריא, שהועתק בריטב"א מהדו"ב קידושין סט, ע"א, ד"ה ומאי איריא, שהרי הם כתבו שיחד עם עזרא עלו "כל חכמי הדור" ומתוך שאר העם רק "מקצת עם הארץ לא רצו לעלות". ואכמ"ל לדון בשיטתם זו, אך מ"מ שמא כדבריהם כך סבר גם ר"ת.

תגובת הרב יאקב: מה שבא לחדש בשיטת רבינו תם שסובר שהיו רבים מאוד בעליית עזרא, תוספת נאה. ובמאמר נאמרו הדברים על פי פשטי הדברים, וכך היא שיטת רבינו תם במקור שהיה לפני הריטב"א בגיטין ל"ו ע"א, ואם יש שיטות שעלו רבים צריך ליישב לדעתם פשוטות הסוגיות בערכין ל"א ע"ב ובבבא מציעא כ"ח ע"א.

אציין לעוד שלש הערות שנובעות מהמאמר שפירסמתי בעבר (תגובת הרב יאקב על שלשת ההערות מובאת לאחר הערה יא):

ט. מה שכתבת ליד הערה קיב על הסתירה בדברי הרמב"ן יש להעיר למאמרי שהתפרסם בהוצר (גליון א, עמ' כד, וצירפתי לך כאן גרסא משופרת במעט של המאמר), עי"ש. ובדברך בהמשך מאמרך [בעמ' שא-שב], אף אתה עמדת על חלק ממה שהערתי במאמרי הנ"ל.

י. מה שכתבת ליד הערה קו שהר"ן חולק על הרמב"ן, ביארתי במאמרי הנ"ל שאין מחלוקת ביניהם, עי"ש.

יא. מה שכתבת בהערה קיד שיש להגיה בדברי התשב"ץ "ומה שכתב הר"ן" [במקום "ומה שכתב הרמב"ן], הבאתי במאמרי שם שאין צורך לתקן, עי"ש.



### תגובת הרב יאקב להערות ט-יא, ובה תגובה כללית על עיקרי הדברים שבמאמרי הנ"ל

עברתי על רוב מאמרך, והדברים ערוכים ומסודרים בטוב טעם בבהירות רבה.

הנה דברי הרמב"ן בספר הגאולה מוסכמים שעשרת השבטים לא עלו בבית שני, וגם אם עלו מוגדרים המה כיחידים, ואכן כל דברי הרמב"ן מכוונים לדבר אחד לומר שהנה הגאולה לפנינו וחזון הנביאים בדבר גאולת ישראל עדיין לא התממשו, כי הרי עשרת השבטים רוב עם ישראל עדיין לא שב מגלותו.

ויסוד מאמרך לפרש את דברי הרמב"ן בתחילת מגילה על פי דבריו בספר הגאולה, ולומר כמבואר לעיל שרוב שבט יהודה ובנימין עלו לארץ ישראל, ואילו עשרת השבטים רוב ישראל לא חזרו.

והנה, אף שהדברים מאירים ומשמחים ובאו לגלות תעלומות סתרי לשון הרמב"ן, ועל כך יישר כחך על בואך להעמיד את דברי גדול בראשונים רבינו הרמב"ן, מכל מקום עדיין יש לתמוה הרבה למה תפס הרמב"ן בהעלם והסתה, ולשונו כפשטה אינה יכולה להתפרש על פי דבריו בספר הגאולה. ויש להניח שגם על לבך לא היה עולה פירושך ודחקך לולא ראיית דברי הרמב"ן בספר הגאולה. ואף שאמרו חכמים דבר תורה עניים במקום אחד, כאן עסקינן בלשון חכמים ולא בחידותם. ואין להלן לא בית המדרש ולא חידוש אלא סידור דחק הדברים להרכבת דברי הרמב"ן עם דבריו בריש מגילה ובספר הגאולה.

ולכן נראה שדברי הרמב"ן ריש מגילה לא יכולו את תוכן דבריו בספר הגאולה, ואלו דברי הרמב"ן: "לפי שהוא דבר ברור שבזמנו של נס זה כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש ונתיישבו בעריהם, ואף על פי שאמר המן ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים, מ"מ אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא", ע"כ. והנה אם הרמב"ן בא בדבריו לחלק בין השבים מגלות יהודה לנותרים שהם מממלכת ישראל, וכוונת הרמב"ן בדבריו "כבר נפקדו ישראל", לומר שנפקדו ממלכת יהודה בדוקא היה לו לפרש לא לסתום. וביותר, שהרמב"ן עצמו מקשה על דבריו מדברי המן "ואף על פי שאמר המן ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים, מ"מ אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו", ע"כ,

ומיישב הרמב"ן ש"מכל מקום אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל היו בארץ". והיה לו לרמב"ן להבהיר את דבריו ולומר שאף שהמן טען שרוב ישראל, היינו עשרת השבטים, מפורזים בין העמים, מכל מקום גולי יהודה כבר שבו לגבולם, ולא היה לו לרמב"ן להטעותנו ולומר שרוב ישראל היו בארץ, אלא לומר שכוונתו על הרוב שבגולי יהודה, שהרי בזה גופא דן ומחלק בין עשרת השבטים לבין השבים מגלות יהודה. ולמה לרמב"ן לכנות את שבי יהודה "רוב ישראל", והדברים ברורים שיש משמעות גדולה לשבי יהודה כי הם יצרו את עם ישראל בארצו, מה שאין כן עשרת השבטים בגלות גם מפורזים ומפורדים, מכל מקום למה לכנותם "רוב ישראל", היה לרמב"ן לפרש חשיבות המיעוט שעלה. ובקצרה, לא יעלה על לב שהרמב"ן, אשר דבריו קילורין לעיניים ומאריך גם בעניין זה הרבה בביאור רב, יחלק בין גלות יהודה לגלות עשרת השבטים ללא שיכתוב דבר זה, ויסמוך שיכתבו דבריו מחדש על פי דבריו בספר הגאולה.

והנה עוד הוזכר במאמר: "ולכן עיקר העם היהודי שכלפיו תוקנה תקנת קריאת המגילה היה בארץ ישראל בזמן נס הפורים", ע"כ. וחסר הביאור בדברי הרמב"ן למה יתוקן הנס יותר ליושבי הארץ, ובאסתר פרק ט, ל-לא: "וַיִּשְׁלַח סָפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֶל שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מְלָכוֹת אֲחֻשׁוּרוֹשׁ דְּבָרֵי שְׁלוֹם וְאַמֶּת, לְקִים אֶת יְמֵי הַפָּרִים הָאֵלֶּה בְּזִמְנֵיהֶם", לא משמע שבאה התקנה בעיקר ליושבי הארץ. ולפשוט הרמב"ן הדברים מבוארים, כי רוב ישראל היו בארץ ולפיכך יש משמעות למוקפים שניצולו, אבל אם נאמר שרוב ישראל בחוצה לארץ היה ראוי שהרמב"ן יבאר שלמרות שרוב ישראל אינם שייכים להצלת המוקפים שרובם עשרת השבטים לא היו בארץ, מכל מקום נקבע הדבר לפי שבי גלות יהודה, וכמבואר לעיל שם כרגע עם ישראל בארץ ישראל, ויש ליישב.

גם כוונת הר"ן אינה יכולה להתפרש כדבריו במאמר, שהרי הר"ן בא לנטות מדברי הרמב"ן, וזו פתיחת דברי הר"ן: "אבל מכל מקום נראה" וכו', שמשמעות הדברים לסור מדרך הרמב"ן, ולדבריו הוא בא לפרש את דברי הרמב"ן. וכן לשון הר"ן באומרו "אבל מכל מקום נראה" וכו', להסתייג מהנאמר קודם לא לפרשו, וכן מורה הלשון. ושוב אחר הסתייגותו של הר"ן מדברי הרמב"ן מסיים הר"ן "לפיכך נראה שרוב ישראל היו בחוצה לארץ" וכו', משמע שחידושו הוא שלא היו רוב בארץ ישראל כדברי הרמב"ן.

אלו דברי הר"ן: "אבל מכל מקום נראה שרוב רוב ישראל בחוצה לארץ היו מהודו ועד כוש, שהרי כל העולים ראשונה לא היו אלא ארבעת רבוא אלפים ושלוש מאות וששים, ואפשר גם כן שלאחר שצוה כורש לבטל הבנין חזרו מהם בחו"ל ונתיישבו בכל המדינות, ואילו היו ישראל רובם ועיקרם בארץ לא היה המן אומר 'ישנו עם אחד מפורד ומפורד' וגו'. לפיכך נראה שרוב ישראל היו בחוצה לארץ מפורזין מהודו ועד כוש, וכיון שכן למה לא עשו היושבין בעיירות המוקפות חומה בשנים הבאות משתה ויו"ט, שהרי לא היה להם לבטוח בחומתם".

ולא התברר איך הר"ן הולך בדברים הללו בדרך הרמב"ן לפירושן, והרי הר"ן מסתייג בשנים: האחד רוב ישראל לא עלו, שנית גם העולים יתכן ששבו. והנה, הטענה השניה שיתכן שחזרו היא פירכא לדברי הרמב"ן שאין כרגע רוב יהודה בישראל, היפך יסוד הרמב"ן, וכולל

(ב). על הטענות כאן השבתי לענ"ד במאמרי, ע"ש. שמואל ישמח.

הר"ן טענה זו יחד עם טענתו הראשונה שהעולים היו מעטים. והרי זו אינה טענה לשיטת הרמב"ן, כי זה כל דברי הרמב"ן שיש לילך אחר ארץ ישראל אחר ששבה גלות יהודה, ואם אין הדבר מוכח לר"ן היה לו לפרוט את יסוד מחלוקתו עם הרמב"ן מלבד לדון אם רוב בארץ או במלכות אחשורוש, כי בזה לא היה כלל מחלוקת ונידון והדבר מוסכם על הר"ן.

והנה גם לדברך שהר"ן בא לבאר דברי הרמב"ן, הנה שינה את לשון הרמב"ן וסגנונו. הרמב"ן כותב "רוב ישראל היו בארץ", ואילו הר"ן [שלפשוטו בא לנטות מדברי הרמב"ן] כתב "רוב ישראל בחוצה לארץ". גם לדברך המשיך הר"ן [שלטענתך הבין הרמב"ן על פי דבריו בספר הגאולה], להעלים את עיקר הרעיון לחלק בין עם יהודה השבים לארץ ישראל, לבין עשרת השבטים ועסק בהעלם דבר רק ברוב ומיעוט ישראל.

וביותר יש לתמוה על הפירוש בר"ן: "ואילו היו ישראל רובם ועיקרם בארץ לא היה המן אומר ישנו עם אחד מפורד ומפורד וגו' ", שבדברים הללו בא הר"ן להוכיח שרוב עשרת השבטים לא עלו על פי דברי הרמב"ן בספר הגאולה, ולמה לא יביאו הרמב"ן והר"ן את עיקר ההוכחה המבוארת באורך גם בספר הגאולה, והיא מהמבואר במקרא בעזרא שהעולים היו מיהודה ובנימין, עד כדי כך שהרמב"ן ראה זאת כדבר מפורש במקרא: "והנה אזכיר דבר מפורש בכתוב פעמים רבות מן הידוע שלא שבו בגלות עזרא רק שבט יהודה ובנימין וכו' ", ע"כ, ואחר אריכות דברים מסיים הרמב"ן: "והנה לא חידשנו בזה רק להזמין פסוקים מפורשים כו', רק הנקראים בית אפרים או בית ישראל עשרת השבטים הינם בגלות אשור עד היום הזה ורוב שבטיהם לא נס ולא נמלט להם פליט בגאולה ההיא כאשר הזכרנו", ע"כ. וקצת יש לישב שבא להורות על מקומם של שאר היהודים במלכות אחשורוש.

גם לדברך לא עלתה ארוכה לדברי הרמב"ן מהסתירה בדבריו במגילה י"א ע"ב: וכיון דחזא דמלו לחשבוננו נמי ולא נבנה הבית ולא נגאלו לגמרי אבל נשארו גדוליהם ורובן בבבל", ע"כ, וגם לדברך אי אפשר להעמיד את הדברים אלא בדוחק רב. יתר על כן, יש להעיר שאותו מטבע לשון כתב הרמב"ן בהפכו במגילה ב': "מ"מ אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו", ע"כ, גם הניסיון להגיה "בחו"ל" חלף "בבל" רחוק הרבה.

והנה שמחת שלפי דבריך אין צריך להגיה בדברי התשב"ץ, וניחזי לדברי התשב"ץ (חלק ג סימן רצז): "אלא ודאי הענין הוא, שהרי ישראל היו בעריהם בארץ ישראל והיו מהם בערים בצורות דלתים ובריה ומהן בערי הפרזים ואלו היו בסכנה גדולה. וביום י"ג עלו עליהם אויביהם, ככל אשר צוה המן, והם נלחמו בהם ונעשה להם נס והרגו אותם, ועשו יום נוח ממחרת הנס. אבל היושבים בערים בצורות לא נלחמו באויביהם, כי היו בתוך חומותם ולא היה להם יום נוח. ואפילו יהיה הדבר כדברי הרמב"ן ז"ל שרוב ישראל היו חוצה לארץ, מ"מ זכר הנס נעשה בשביל אותם שהיו בארץ ישראל מפני ששם היו הסנהדרין, או מפני מעלת א"י שלא חרבו הערים שהיו בהן ישראל ולכבודה נעשה זכר הנס וכו'", ע"כ.

והנה לדעתך שהגרסא הרמב"ן היא הנכונה, אין מובן כלל לדברי התשב"ץ שמביא את יסוד הרמב"ן בחילוק זמן מוקפים, ועל זה מוסיף שהדברים יובנו אפילו לדברי הרמב"ן, משמע שלדברי אחר ברורים הם יותר. ואין ספק שהאחר הוא האומר שרובם היו בארץ ישראל, והוא

הרמב"ן כקריאתו הפשוטה, ובא התשב"ץ לומר גם אם נקבל את הנחת הר"ן החולק שהרוב היו בחוצה לארץ מכל מקום יש משמעות למיעוט שבארץ ישראל.

ויש להוסיף עוד שהתשב"ץ ייחס חשיבות למיעוט שבארץ ישראל משני פנים, או מחמת הסנהדרין או מחמת שסוף דבר יש ישוב של ישראל בארץ וזה מספיק להתייחס לניסם, מפני מעלת ארץ ישראל. וכלשון התשב"ץ "מ"מ זכר הנס נעשה בשביל אותם שהיו בארץ ישראל מפני ששם היו הסנהדרין או מפני מעלת א"י שלא חרבו הערים שהיו בהן ישראל ולכבודה נעשה זכר הנס", ע"כ. והנה לפי דבריך הנזכרים יש מהלך שלישי, כלשונך: "ולכן עיקר העם היהודי שכלפיו תוקנה תקנת קריאת המגילה היה בארץ ישראל בזמן נס הפורים", ע"כ. והנה התשב"ץ, שלדבריך ירד לסוד הדברים הנסתרים ברמב"ן ובר"ן, היה לו לומר שמעלת ארץ ישראל היא בגלל שבי רוב יהודה ובנימין שהם עם ישראל של גאולת בית שני. ולתיקון הגרסא הר"ן יש לומר שבדעת הר"ן שהעלה צד לומר שחזרו רוב יהודה ובנימין, כלשון הר"ן "ואפשר גם כן שלאחר שצוה כורש לבטל הבנין חזרו מהם בחו"ל ונתיישבו בכל המדינות", ע"כ. ולכן לא יתכן לומר שעיקר עם שבי יהודה ובנימין בארץ ישראל.

[עד כאן תגובת הרב יאקב. וכפי שכבר כתבתי, בחלק מהדברים מסכים אני לדברי הרב יאקב וחוזר בי, ובחלק אחר מדבריו לא השתכנעתי, ועל הקורא לעיין ולבדוק לאן נוטה הדעת].



# אוצר הספרים

ביקורת ספרים – ספר "לקראת מקדש" לרב הראל דביר ♦ ביקורת  
ספרים – ספר "מנחת רפאל" לרב רפאל סויד



הרב רועי הכהן זק

## ביקורת ספרים – ספר "לקראת מקדש" לרב הראל דביר\*

הספר לקראת מקדש מצטרף לפרסומים רבים מהשנים האחרונות, שמקיפים את מגוון הסוגיות הרבות בסדר קדשים, שנוגעות לחידוש עבודת המקדש והקרבת בומן הזה\*. לימוד מרומם זה מהווה קומה שניה על גבי מפעלם הגדול של מרנן החפץ חיים (בספרו ליקוטי הלכות) וערוך השולחן (בספרו ערוך השולחן העתיד), שכנו את הבסיס לדיון ההלכתי המעשי בסוגיות אלו.

הספר לקראת מקדש כולל בתוכו מפתח לכלל הדיונים שנסובו סביב שאלת הקרבת בומן הזה (61 במספר), ועוד כעשרים סימנים שעוסקים בחלק מהסוגיות שנזכרו במפתח. בין הסוגיות הנידונות בספר: בניין המקדש בטומאה, גובה המקדש והיחס בינו ובין שאר המבנים שבירושלים, תוקף איסור הבמות בימינו, קדושת גגין ועליות וההתייחסות לבתים המוגבהים ולרחובות המוגבהים שבירושלים בימינו; עיונים מכיוונים שונים בדין מקריבין אע"פ שאין בית: האם מדובר ברשות או בחובה, האם הדין נאמר גם במזבח שאינו במידותיו המדויקות; תוקף חזקת הכהנים בימינו, וניסיון לבסס אותה על כך שהכהנים מברכים ברכת כהנים, מבלי לחשוש לאיסור עשה שלכאורה קיים בברכה על ידי זה, ואף לא מאיסור ברכה לבטלה. בסיום הספר, שני סימנים בענייני טומאת צרעת: האחד עוסק בצורך בראיית כהן כדי לטמא כשמדובר בנגע צרעת מובהק, והשני עוסק ביחס בין קרחות למיניהן ובין טומאת נתק.

רוב המאמרים המופיעים בספר פורסמו תחילה בכתבי עת תורניים (חלקם בירחון האוצר), והם מופיעים בספר אחרי ליבון ודיון מעמיקים נוספים, בעקבות הערות הקוראים ותלמידי חכמים נוספים.



הרב המחבר השתמש במקורות רבים ומעניינים, ומבחינה זו הספר מהווה מקור מקיף ומשמעותי מאוד לנושאים שבהם הוא עוסק. כפי שמציין הרב המחבר, הוא השתמש רבות במאגרי מידע ובספרי מפתחות ואנציקלופדיות, והוא אף מעיר על כך בצורה מפורטת במקומות רבים בספר.

בסוף הספר מפתח נושאים, הכולל גם מדור בשם 'אזניים לתורה', ובו מופתחו כל העיסוקים בחילופי נוסחאות בגמרא (תוך הבחנה בין חילופי נוסחאות בכתבי היד ועדי הנוסח הקדומים, ובין הגהות מאחרות שאין להן יסוד בעדי הנוסח הקדומים) ובענייני ספרים וסופרים: דברים בשם אומרם, ספרים

\* לקראת מקדש - עיונים בהלכות הנוגעות לחידוש עבודת המקדש והקרבת בומן. הראל דביר. 514 עמודים.

א). יצוינו במיוחד הפרסומים הרבים של שני מכונים ששוקדים מדי יום ביומו על עניין זה: מכון המקדש ומכון תורת הקרבת בומן. ובדומה לכך, קבצי מעלין בקודש של כולל בית הבחירה.

שעמדו או לא עמדו לנגד עיני מחברים שונים, דברים שהובאו בשם ת"ח רבים (23 במספר!) שהמחבר דן איתם (החל בגדולי ישראל, הגאון רבי שי"ח קניבסקי זצ"ל ויבחלט"א הגאון רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א, וכלה בבחורים, שהרב המחבר מזכיר בשמם!), ועוד ועוד.

באופן ייחודי מאוד, ראוי לציון כי הרב המחבר אף הקדיש שני מאמרים ארוכים להתמודדות עם מחברים שאימצו דעות צדדיות בהלכה, והמחבר טורח לדחות את דבריהם, לאחר הבהרה שלא היה עוסק בכך אלמלא היו המחברים כותבים ומפרסמים את דעותיהם. מאמר אחד מוקדש לדחיית הצעתו המופרכת לחלוטין של גדעון חרל"פ, למצוא היתר להקרבה בבמות בזמננו<sup>(1)</sup>; ומאמר נוסף מוקדש לדחיית הצעתו המוטעית של הרב דוד בן זון, להתיר כניסה בטומאה וללא טבילה לכל רחבי הר הבית.



מספר הערות, בשיפולי גלימתו של הרב המחבר:

א. סימן א, הערה 6 - הרב המחבר מעיר על השיטה שהיתר אכילת בשר יש בו משום ירידה מוסרית, ושהיתה מעלה מוסרית לדורות שמאדם ועד נח, שבהם הייתה אסורה אכילת בשר, כך: "שבאותם דורות נעלים, מצאנו הריגה במכוון... ועל כולנה, באותם דורות ממש, 'השחית כל בשר את דרכו על הארץ'. ולכאורה קצת קשה לומר שדווקא אותם דורות היו נעלים ביחסם לבעלי החיים. וצ"ע".

והנה, מרן הראי"ה זצ"ל עמד על כך במקורות אליהם הפנה הרב המחבר בדיון זה. ותשובתו היא שהאנושות לא הייתה ראויה למדרגה זו, וכך בשל איסור אכילת בשר טושטש ההבדל בין אדם לבע"ח, והייתה השחתה ובהמיות.

ב. סימן ב, הערה 8 - הרב המחבר מעיר שהסתמכות הלכתית על חלום איננה פשוטה. יש להוסיף על ציוניו המחכימים, שבגדון עליו מוסבת הערתו אין מדובר על הלכה למעשה (לפחות מנקודת מבטו ההלכתית של בעל שערי צדק). כמו כן, נראה כי בבית המדרש אליו שייך בעל שערי צדק נטו יותר לשיטת חכמי אשכנז הראשונים, שלא נמנעו מלפסוק הלכה למעשה על-פי חלומות, כידוע.

ג. סימן ד, הערה 14 - היום, שזכינו לספר המצוות של רס"ג (מהדורת הרבנים סבתו), כדאי מאוד לברר את דעת רס"ג משם.

ד. שם, הערה 18 - הלכות א"י המיוחסות לטור (ואינן לו) מבוססות על הלכות א"י בספר התרומה, כך שאין למנותן במקור נוסף.

ה. סימן ט"ז, הערות 12-13 (שהן הערות עורך) - יעויין מש"כ על נושאים אלו בס"ד בספרי, כתר י"א: הקצאת משאבים ציבוריים, וקיצורם של דברים שהגדרת הקדש כממון ציבור איננה פשוטה כלל, ואילו פירות שביעית בוודאי אינם ממון ציבור.

(ב). שאף נתן הסכמה נלהבת לספר. הסכמה נוספת היא של הגאון רבי אשר זעליג וייס שליט"א.

ו. שם, ליד הערה 105 - דין זה (מעמד האיסלם לגבי ע"ז) שנוי במחלוקת ראשונים ובמחלוקת אחרונים.

ז. שם, טענה 30 - דגם מזבח מאבני נחל חלקות כבר נבנה בפועל, כך שהדבר אפשרי.

ח. שם, ליד הערה 256 - בזמן שנכתבה טענה זו, לא היה מנגנון שניתן לכנותו כשלוח ציבור של כלל ישראל.

ט. לאורך הספר, חלק מהערות השוליים מסומנות בסימון סוגריים מרובעות, ולא מצאתי הסבר לכך.



יהי רצון שבמהרה נזכה, וספר זה יהווה חוליה בדרך אל בירור הלכות העבודה במקדש, להלכה ולמעשה בזמננו!



ג). תגובת הרב המחבר: סוגריים מרובעות הן כאשר הוספתי הערה שלי בתוך ציטוט של מחבר אחר. הסוגריים באות להדגיש שההערה נוספה על ידי ואינה חלק ממה שמצוטט. במיוחד הדבר מצוי בתגובותיי לגדעון חרל"פ בעניין דעות הראשונים בשאלה אם קידשה לעתיד לבוא או לא, ושם אף כתבתי להדיא (בעמ' צ בגוף הדברים) שזה יהיה מנהגי בעמודים הבאים.

הרב הראל דביר

נריה

## ביקורת ספרים – ספר "מנחת רפאל" לרב רפאל סויד

מאמרים מאת הרב רפאל סויד. בני ברק תשפ"ב. 481 עמודים

בספר מנחת רפאל, קיבץ הג"ר רפאל סויד שליט"א את מאמריו הרבים שזכה לכתוב ולפרסם בשנים האחרונות. הספר כולל מאמרים בנושאים רבים ומגוונים, בארבעת חלקי השו"ע, וכן שמועות רבות מגדולי הדור זצ"ל ושליט"א, שמובאות כאן מכלי ראשון ולעיתים מכלי שני ושלישי, בתוספת דיונים והערות (העיסוק בשמועות ממלא כחצי מהספר). בסוף הספר, כמה מאמרים שעוסקים בדרכי הכתיבה התורנית ובדרכי החשיבה וההכרעה של פוסקי זמננו, וניתן ללמוד מהם רבות.

רבים מהמאמרים נמסרו כשיעורים ו'חבורות' בישיבות שונות שבהן מלמד הרב סויד שליט"א, וזכו להתלבן בדיבוק חברים ובפלפול התלמידים. אף פרסום המאמרים בכתבי עת שונים ומגוונים תרם לליבונם, ואל הספר הם מגיעים בשלים, בתוכנם ובסגנונם. על המאמרים כולם טבוע חותם של הבנה וגדלות תורנית, המאפיינות את הרב סויד הצעיר, שרק לפני שנים בודדות מלאו לו עשרים שנים, וכבר הוא מוציא לאור מקבץ עצום של דברי תורתו. והדברים מאירים, משמחים ומרגשים!

'בוצין בוצין מקטפיה ידיע' – מבין השיטין עולה גדלותו של המחבר, שכבר מגיל צעיר זכה להסתופף באהלה של תורה, ולדון רבות עם גדולי תורה מובהקים ומרביצי תורה חשובים, דוגמת הגרמ"ד סולובייצ'יק והגר"ח קניבסקי, ולהבחיל"ח הגר"ד לנדו, הגרב"מ אורחי, הגרא"י סולובייצ'יק, הג"ר דוד מילר, הג"ר יצחק הקר, הג"ר חיים מאיר שטיינברג, ועוד גדולים רבים, שדבריהם מובאים ונידונים לאורך הספר. גדלותו של המחבר מתבטאת גם ביכולת הכתיבה והניסוח הגבוהה, שבזכותה הצליח לשמר דברים כהווייתם, ולתאר עד לפרטי פרטים את שיחותיו עם גדולי התורה, ובוודאי יהיו הדברים לתועלת רבה.



בין השמועות המובאות בספר זה, אציין כמה שצדו את עיניי:

המחבר הקשה לפני כמה גדולים, מדוע בישול בשבת אוסר את הכלים ואילו בישול חמץ בפסח אינו אוסר את הכלים. והשיבו לו הגר"ד לנדו והגרב"מ אורחי שמכיוון שאיסור חמץ חל רק פעם בשנה, לא שייכת בו גזירת אינו בן יומו אטו בן יומו (עמ' רפד). עוד הביא בשם הגר"ד לנדו, שאם ייבנה המקדש בימי ספירת העומר, לא נמשיך לספור לא מדאורייתא (שהרי לא קרב עומר) ולא מדרבנן (שהרי הספירה מדרבנן תוקנה רק לזמן החורבן), ולכן לא נספור כלל. המחבר הקשה לפני הגרד"ל, אם כן מדוע סופרים בברכה ואין חוששים לברכה לבטלה, והגרד"ל השיב לו שתקנת חז"ל כוללת באופן מובנה את ההוראה שלא לחשוש מברכה לבטלה (עמ' רפט-רצ). עוד

הביא מהגרד"ל, שדין 'תינוק שנשבה' בימינו אמור אף במי שלמד תורה בנעוריו, אלא שלא הגיע לגיל מצוות בעודו שומר מצוות (עמ' רצג). שמועה מרתקת הובאה בשם הגר"י אדלשטיין, ולפיה הגר"ל שטינמן היה מוציא את אשתו ידי חובת הברכה שעל ספירת העומר, והיה סופר יחד איתה בכל הימים, מחשש שמא תשכח לספור בימים הבאים, וביום האחרון הייתה מברכת בעצמה, משום שכבר אין חשש שתשכח (עמ' שח). שמועה זו מלמדת לא רק פרק בהלכות ברכות, אלא גם פרק בהנהגת הבית. שמועה אחרת נוגעת לירושת הבת: המחבר הקשה, בעקבות שמועה בשם הגר"נ גולדברג, היאך מותר לקנות דירה מאישה, והרי יש חשש שהיא קיבלה ירושה שלא כדין. ומביא מה שהשיב לו הג"ר עמרם פריד, שבנשתקע שם הבעלים יש ייאוש גם בקרקעות (עמ' שס-שסא; ויש קצת להעיר, שלא דן בצדדים נוספים הנוגעים לירושת הבת בזמננו, ואכמ"ל). ועוד שמועות רבות ומרתקות ממלאות את כל הדיונים בספר, ונוגעות לכל ארבעת חלקי השו"ע, ואף להלכות שאינן בשו"ע.

בנוגע לשמועות רבותינו, גדולי הדור זצ"ל ושליט"א, אעלה כאן נקודה עקרונית ויסודית: ישנה חשיבות רבה למסירת שמועות בדיוק המקסימלי, הן בנוגע לתוכן השמועות הן בנוגע למקור השמועות. ספרי שמועות רבים מביאים שמועות מבלי לציין את מקורן, ובכך נמנעת האפשרות לאתר את מקור הדברים ולעמוד על אמיתותם. ידוע שפעמים רבות יש הבדלים בין המקור ובין הנכתב בשמו, וגם כשאין הבדלים, יש חשיבות רבה לראיית הדברים במקורם. דוגמאות לכך בספרנו, בשמועות שהמחבר אינו המוסר הישיר שלהן, אלא הוא מביא אותן בשם מקור כתוב שלא צוין: 'ראיתי מובא מהגר"ש אלישיב שאף בהבטה מקיימים מצות הקבלת פני רבו' (עמ' רג), 'ראיתי מובא משמי' דהגר"ש אלישיב זצ"ל שנשאל לגבי ועדת סל התרופות' (עמ' עדר), 'הגר"מ שטרנבוך שליט"א כתב תשובות בענין מנייני המרפסות' (עמ' שכג), 'תגובת הגר"ש אלישיב כששמע שיש מחקרים שהסיגוריות מקצרות חיים, ואמר: "אני ראיתי ירושלמים בני תשעים ויותר שעישנו כל חייהם"' (עמ' תמד; ולקמן אתייחס לתוכנה של שמועה זו), ועוד. אי-ציון המקורות מפחית מהיכולת של הקורא לעיין בדברים לעומקם, וביסודיות הנדרשת.



מכאן, אעבור להערות פרטיות על מקומות שונים בספר, על הסדר:

**הכותל והר הבית.** בעמ' סג ובעמ' סט כתב שכל אדם שמגיע לרחבת הכותל המערבי גורם לעוד שוטרים לעלות להר הבית שלא כהלכה, ודן בזה משום 'לפני עיוור'. איני יודע על סמך מה קבע קביעה זו, ולמיטב ידיעתי היא איננה נכונה\*.

**שימוש בבדיקות דנ"א לבידור ייחודי.** בעמ' קכה-קכו הקשה על הדרך שהוצעה בדורנו להיעזר בבדיקות דנ"א לבידור ייחודי, וטען שההסתברות של הבדיקות נמוכה מאוד. בהערת שוליים הביא את תגובת הג"ר זאב ליטקה, מגדולי הבקאים והעוסקים בתחום זה ומחבר הספר

(א). תגובת המחבר: לפני כל חג, מפרסמת המשטרה שהיא ערוכה בכוחות מתוגברים בירושלים בכל אזורי החיכוך, והכוונה אף להר הבית, כפי ששמעתי מכמה מבינים, ולא בדקתי בעצמי, והבחר יבחר.

[הערת הרמ"מ אייכנשטיין: אולי לטענה זו, יש בעיה עם כל השיטור, וזה כבר דנו רבות, שהוא בין כה או בגדר פק"נ, או שאינו אלא גרמא מבחינת ההולכים].

ב'ירורי יהדות לאור מחקרים גנטיים', שהכחיש נמרצות את תיאור הנתונים שנכתבו בשמו ('אני לא יודע מהיכן קיבלת את הנתונים הללו'), ושעליהם הקשה המחבר. הקורא את גוף הדברים ואת ההערה, נשאר תמה: אם כן, מהיכן הגיעו הנתונים? וצ"ע.<sup>2</sup>

**תכלת.** בעמ' רנא דן במה שהקשו רבים על המובא בקובץ תשובות לגרי"ש אלישיב (א, ב) שמכיוון שנדחתה התכלת של האדמו"ר מראדזין, לכן אפשר שגם התכלת מארגמון קהה קוצים תידחה. והקשו רבים, הרי כך היא ההכרעה ההלכתית, שהולכים לפי הידוע בימינו, ומדוע זו סיבה להימנע מהטלת תכלת. וכתב לתרץ 'שאין כוונת הגרי"ש מבחינה הלכתית אלא מבחינה השקפתית, כלומר, שאם כלל ישראל היה הולך בתכלת של האדמו"ר מראדזין הרי הדבר היה חילול ה' נורא, שכל עם ישראל טעה. ואם כן, כל כמה שמבחינה הלכתית איננו מחויבים, כיון שהדבר אינו ודאי, אין לעשות כן משום חשש זה'. ע"כ. כמדומני, שביאור זה רק מגדיל את הקושיה על הגרי"ש, שכן רדיפה אחרי מצוות והשקעה בקיומן האופטימלי, שהתבררה כטעות, היא בשום פנים ואופן אינה 'חילול ה' נורא', אלא להיפך – היא קידוש שם שמים. ואכמ"ל.<sup>3</sup>

**מילה שלא בזמנה בחוה"מ.** בעמ' רפה הקשה מדוע מלים מילה שלא בזמנה בחוה"מ, והרי זה מעשה אומן, ואין לומר שהותר משום צורך מצווה, שהרי אפשר למחר. עד כאן קושייתו. ובהערה הביא תירוץ בשם הג"ר כפיר דדון, שמילה היא מעשה הדיוט, כדמצינו בציפורה שמלה את בנה. ולענ"ד כל הדיון אינו מתחיל, משום שהאפשרות למול מאוחר יותר אינה סותרת לכך שיש מצווה וחיוב למול מיד כשהדבר מתאפשר. ואין זו רק זריזות בעלמא, אלא חיוב גמור. והאריך בזה בשו"ת דבר אברהם (א, לג), ויעוין עוד בתשובות והנהגות (ג, רצט).<sup>4</sup>

**תרומת כליה.** בעמ' שכג הקשה על 'כל הפוסקים' שדנו בשאלת תרומות כליה, מדוע הסתמכו על הרדב"ז (סי' א"ב) וקבעו שאדם אינו מחויב לתרום כליה, והרי המציאות כיום היא שהתורם אינו מרגיש שהוא עם כליה אחת פחות, וייתכן שבזה גם הרדב"ז היה מחייב. הנה, סברה זו כבר נשמעה מפי רבים, וכבר נידונה בהרחבה. יעוין למשל בחשוקי חמד (סנהדרין מה, ב) שכתב כן להדיא, וכן בספר בוחן כליות ולב, מאת הג"ר ישי שריג (עמ' 142 ואילך), וכן בספר וחי אחיק, מאת הג"ר דב ברוך (עמ' לו וסביבתו).

(ב). תגובת המחבר: בספרו של הרב ליטקה, בירורי יהדות לאור מחקרים גנטיים בעמ' 150, כתב שהשכיחות אצל יהודים היא שלוש חלקי 938, שזה כ-312 [והייתה טעות במה שכתבתי 328, ואדרבה זה רק מחזק את הטיעון שכתבתי], וע"כ הרב ליטקה לא הכיר נתון זה, כי הוא לא כתב זאת בספרו בצורת חשבון זה, ובשיחה בע"פ הסכים עמי עם עצם החשבון.

(ג). תגובת המחבר: זה ענין של הבדלי השקפה, שלענ"ד הגרי"ש סבר שאם כלל ישראל טועה טעות עובדתית כ"כ חמורה, זה מערער את כל יסודות האמונה, וידוע מה שאמר הגרא"מ שך שאינו מאמין לכל סיפור שמספרים על רב מסוים, דא"כ לא יקבל שכן על מה שמאמין בהקב"ה, כיוון שהלא האמין לכל סיפור, וד"ל.

(ד). תגובת המחבר: כוונת הקושיא הייתה שממה נפשך, אם אנו דנים את המצוה באופן שאחרי שתעשה יחשב מצוה, א"כ מדוע שלא נמול מילה שלא בזמנה ביו"ט שני בשינוי וכדו', כיוון שלצורך מצוה אפשר להקל בשבות דשבות וכדו', ואי נימא שדנים את המצווה על דרך השלילה, כלומר שאם לא יעשה יבטל מצוה, א"כ מדוע מלים מילה שלא בזמנה בחוה"מ, כיוון שלדברי הגרד"ל הוי מעשה אומן בזה"ז, וא"כ אין להתיר.

[הערת הרמ"מ אייכנשטיין: כמובן שהשוואה בין חוה"מ ליו"ט שני אין בה כדי להקשות באמת].

**כתיבת מסקנת מאמר בתחילתו.** בעמ' תלח, במסגרת הנחיות והצעות לכתיבה תורנית, כותב המחבר שראוי לכותבים תורניים שלא להציג את מסקנתם בתחילת דבריהם, כדי שלא ליצור רושם של כתיבה מגמתית והכרעה מראש של הדיון. כשלעצמי, איני מוצא פסול בהצגת המסקנה בתחילת המאמר – הדבר מיקל על הלומדים, ופעמים רבות מאפשר להם להחליט אם לקרוא את המאמר או לא. העיקר הוא שהכתיבה עצמה תהיה שקולה והגונה, וממה נפשך – אם הכתיבה שקולה והגונה, הלומדים ירגישו בכך גם אם המסקנה שגובשה לאחר העיון תוצג בהתחלה; ואם הכתיבה אינה שקולה והגונה, גם הצגת המסקנה בסוף הדיון לא תועיל. יצוין כי השיטה של הצגת המסקנה בתחילת המאמר אומצה על ידי מהרא"י, בעל שו"ת תרומת הדשן, ובדור הקודם על ידי הג"ר משה שטרן, בעל שו"ת באר משה, ועוד רבים. אינני חושב שסגנון זה גרם למאן דהוא לפקפק ח"ו בישרותם של שני מחברים אלו; להיפך, הדבר היקל ומיקל על העיון בדבריהם.

**עישון.** לעיל צוטטה השמועה בשם הגרי"ש אלישיב, שלפיה הוא זלול במחקרים המורים ססיגוריות מקצרות חיים. הגרי"ש עצמו התבטא במפורש בגנות העישון, לאור אותם מחקרים (בקריאה שנדפסה בספר חיים ללא עישון על פי ההלכה, עמ' 92-93, ובספר אסיא יב עמ' 86; וכן בהתייחסות נוספת בספר אסיא יב עמ' 88; וכן בדברים שהובאו בשמו בשו"ת ישא יוסף או"ח א, קיב). ושמא חל שינוי בדעת הגרי"ש במהלך חייו, שכן בתשובה משנת תשמ"א (קובץ תשובות א, ריט) כתב: 'על אף שהרופאים בזמנינו קבעו שלריח עשן סיגוריות יש תוצאות בלתי רצויות על בריאות האדם, ואף יכול להיות גורם רציני למחלות מסוימות רח"ל, מכל מקום התודעה הזאת עדיין לא יצאה טבעה בעולם ולא פשטה בקרב הארץ'. ובימינו, התודעה הזאת יצאה טבעה בעולם, והיא פשטה מאוד בקרב הארץ. כך או כך, דומני שעמדה עקרונית של זלול בהנחיות בריאות רפואיות, היא אינה דרך המלך המסורה בידינו מרבתינו גדולי הדורות".

**הרגשת הדיין בצער בעלי הדין.** בעמ' תנב נכתב (כולל המוסגר): 'טענה מצויה היא אצל דיינים ממערכת בתי הדין הרבניים [ראה באגרת הפרידה לדיינים בשו"ת לב שומע לשלמה להרב שלמה דיכובסקי, ח"א בתחילתו, ועוד], שהדיין צריך לראות את האשה כאילו היא בתו, וכביכול כל המחמירים אם הדבר היה קורה בביתם הם היו מקילים. אכן לענ"ד יש בזה שיבוש [...]'. טענה 'מצויה' זו נשמעה לי מוזרה, וחשתי צורך להבין באיזה הקשר היא נאמרה. פתחתי את דברי הגר"ש דייכובסקי במקורם (אגב, דומני שחכמים שאין חולק על היותם קטנים ממנו קיבלו תואר 'הגאון' בספרנו, וצ"ע), ולא מצאתי שם את הטענה הזאת, אלא רק את המילים הבאות: 'אומץ לב, פירושו יכולת להרגיש את כאבם ומצוקתם של הצדדים, של כל אחד מהם, וכתוצאה מכך לעשות כל מאמץ להוציא דין אמת לאמיתו'.

ה). תגובת המחבר: בוודאי שבד"כ קיבלו את דברי הרופאים, אבל יש הבדל ברמת האמון, והגרי"ש היא דוגמה מצוינת שלמרות שבד"כ קיבל את דברי הרופאים, בתחילה כשהדבר לא היה מוחלט, לא קיבל את הדברים כיוון שהיה נוגד בעיניו את ההיגיון הבריאי, באותו זמן. [הערת הרמ"מ אייכנשטיין: כמו שהכיר את הגרי"ש אישית, אין להתרשמות הזאת על מה לסמוך כל עיקר].

ו). תגובת המחבר: באותה איגרת, הרב דיכובסקי מביא מעשה באחד הרבנים שדיבר כנגד שימוש באפידורל לילודות עד שבתו צעקה בפניו, ואז הסכים, ואמר שכן זה אצל דיינים.

**ספר מאורי אש השלם.** בעמ' תנט נכלל ספר זה בכלל 'ספרים שנאמנותם מוטלת בספק'. כל המכיר ולו במעט את מלאכת האומן האיכותית להפליא של הג"ר זלמן מנחם קורן שליט"א בעריכת ספר זה, בשליחותם של בני הגרש"ז אורבך שבחרו בו למלאכה זו, עשוי להשתומם על ה'ספק'. הספר, שנכתב על ידי הגרש"ז בצעירותו, נדפס במהדורת מופת שכללה הוספות רבות בשם הגרש"ז, ובמיוחד הבהרות וביאורים של הרב קורן. לא הייתה שום יומרה לטעון שכל דברי הרב קורן נאמרו 'מפי הגבורה' של הגרש"ז, וברי לכל שהרוצה לחלוק על הרב קורן בהבנת דברי הגרש"ז יכול לבוא ולחלוק. אינני רואה כאן שום ספק, ושום צידוק להטלת דופי, ובמיוחד כשמדובר במחבר שעוסק בעצמו בשמועות רבות שרמת אמינותן אינה גבוהה מזו של השמועות שהובאו בשם אומריהם בספר מאורי אש השלם. מנסיוני, מאורי אש השלם הוא מהספרים היותר אמינים שפגשתי.

**מפתח.** הספר אינו כולל מפתח בסופו. דומני שמפתח נושאים ומפתח אישים (אולי גם מפתח שמועות) היו יכולים לסייע רבות ללומדי התורה למצוא את מבוקשם בספר זה, שחלקים גדולים ממנו אינם ערוכים לפי סדר נושאים, ושמועות רבות וחשובות מסתתרות בין קפלי דיוניו. אקווה שהרב סויד הזריז והנמרץ ימצא לנכון למפתח את ספרו, ולפרסם את המפתח בפני עצמו, או כנספח למהדורה הבאה (או לכרך הבא) של 'מנחת רפאל'.



אחזור על הראשונות. ספר מנחת רפאל הוא יצירה תורנית נפלאה, שמעשירה את עולם התורה. הג"ר רפאל סויד שליט"א מראה בו את כוחו הגדול בעיון ובבקיאות ובסברה, את מרצו וסבלנותו בביקוריו בתי גדולי ישראל, תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן, את היותו בור סוד שאינו מאבד טיפה, ואף מסוגל להעלות על הכתב דיונים מסועפים וטענות דקות עדינות, ואת השילוב המרתק בין 'מתאבק (מלשון מאבק) בעפר רגליהם' ל'שותה בצמא את דבריהם'. נקווה שהרב סויד ימשיך להעשיר את עם ישראל בתורתו ובתורתי הגדולים, להאיר עיניים עיוורות, ולעסוק בעוד סוגיות רבות, מתוך שלוה ונחת והרחבת הדעת.



(ז). תגובת המחבר: לא ירדתי לעומק הנושא, ואפשר שהרב דביר צודק, ולא באתי אלא להביא שהגרא"א בוקוולד פקפק באמינות הספר, והבוחר יבחר למי להאמין, האם להרב בוקוולד או להגר"ז קורן.

## כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב משה חיים סויסא  
[mcsuissa@gmail.com](mailto:mcsuissa@gmail.com)

הרב יחיאל אומן  
[yehielauman@gmail.com](mailto:yehielauman@gmail.com)

הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
[7648551@gmail.com](mailto:7648551@gmail.com)

הרב יעקב דוד אילן  
[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)

הרב אוריאל בנר  
[baneruri@gmail.com](mailto:baneruri@gmail.com)

הרב עמנואל מולקנדוב  
[e9074716@gmail.com](mailto:e9074716@gmail.com)

הרב שמואל אריה ישמח  
[shmuel6520@gmail.com](mailto:shmuel6520@gmail.com)

הרב אפרים כחלון  
[rabbiefraim@beezrathashem.org](mailto:rabbiefraim@beezrathashem.org)

הרב רועי הכהן זק  
[royelea@neto.net.il](mailto:royelea@neto.net.il)

הרב עמיחי כנרתי  
[esa@etrog.net.il](mailto:esa@etrog.net.il)

הרב הראל דביר  
[hareldvir21@gmail.com](mailto:hareldvir21@gmail.com)

הרב איתן וקסלר  
[9797eitan@gmail.com](mailto:9797eitan@gmail.com)