

בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני פסח, ספירת העומר, יום טוב, ועוד

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

גליון כא

שנה ו' ♦ ניסן ה'תשפ"ג

גיו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

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

©

תשפ"ג * 2023

כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$40

מחיר מנזר לשנה: \$40

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"

110 Vine St.

Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790

mechonavkatrochel@gmail.com

הוצאה לאור בסיוע מכון עלי עשור שע"י הרב שאול סימן-טוב

aleiassor@gmail.com

מספר טלפון בארץ ישראל לכל ענייני הקובץ 055-338-2758

חברי המערכת

יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦

חיים אריאל נפתלי ♦ מנחם עובדיה

הגליון הבא יצא אי"ה לקראת חודש תמוז ה'תשפ"ג הבעל"ט

בעניני שבת

נא לא לפסוק הלכה למעשה מתוך המובא בקובץ

נא לשלוח חיד"ת לא יאחר מר"ח סיון הבעל"ט

♦ ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים ♦

תוכן העניינים

פתח הבית ה

בית שאול

תשובות חדשות בהלכות צדקה יא
מִן רבינו הג"ר בן ציון אבא שאול זצוק"ל בעל שו"ת אור לציון וראש ישיבת פורת יוסף, ירושלים ת"ו
חליפת מכתבים בענין קנין כסף אם מועיל לשותפות ומסתעף לדין פרוטה דאכסנאי בנר חנוכה כט
הג"ר אליהו אבא שאול זצוק"ל ראש ישיבת אור לציון, ירושלים ת"ו
בדין משך מבוי במבוי שיש בו המשך פחות מ"ט לג
הג"ר אליהו אבא שאול זצוק"ל ראש ישיבת אור לציון, ירושלים ת"ו
פסקי הלכות עיונים וביאורים בהלכות חמץ לח
הרב בן ציון אבא שאול שליט"א ראש ישיבת אור לציון, ירושלים ת"ו
פרקי חיים של הנאון הגדול רבי אליהו אבא שאול זצוק"ל מט

בית מועד

בענין אכילת שמן בפסח סה
הרב דוד פרץ רב ראשי וראב"ד פנמה יע"ה
בענין חמץ שעבר עליו הפסח בשוגג או באונס עא
הרב יהודה אריאל עובדיה רב מנין אברכים ספרדי וחבר בית הוועד לענייני משפט, ליקווד
אפיית מצות כהלכתה פ
הרב אהרן יחיה עזר מח"ס אור השולחן, ומו"צ זכרון בנימין, ליקווד
טעם תענית בכורות בערב פסח והמחוייב בה ק
הרב יהודה יאיר כהן מח"ס אורה ליהודים, ישיבת שיח חיים, גריט ניק
מצות והגדה לבגד על ידי מכתב קו
הרב מתתיהו גבאי מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, ירושלים ת"ו
בענין כוס שני בהגדה קטז
הרב יצחק אשכנזי בית מדרש גבוה, ליקווד

קכב	בענין חיוב נשים בד' כוסות
	הרב דניאל שלמה אוחנה חבר כולל דג'רזי שור
קכו	כמה שו"ת בעניני פסח
	הרב אוהד שלום ישי חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו
קלו	ספירת העומר בין השמשות
	הרב מיכאל פרץ מח"ס אהלי שם ועו"ס, דומ"ץ בעי"ת מקסיקו
קלט	בענין תמימות בספירת העומר
	הרב שמעון יהודה אקוקה ירושלים, ת"ו
קמו	בענין הוספת מים למיחם ביום טוב
	הרב שמואל כאשכראמן מח"ס מנחת שמואל ואב"ד ק"ק נר המזרח, אטלאנטא
קנב	בענין הקטנת אש ביו"ט ובגדרי מלאכת כיבוי ביו"ט
	הרב אברהם ישעיהו כהן מחבר ספרי משנת כהן, ראש כולל תפארת יצחק, ליקווד
קסב	שיטת חכמי המערב בדיון חשמל ביום טוב
	הרב ישראל נתנאל נמדר מח"ס שבת לישראל ועוד, חבר כולל ישיבת שיח חיים, גריט ניק
קפא	כיבוי אש ביום טוב לצורך אוכל נפש
	הרב עמנואל מולקנדוב מח"ס תורת הקדמונים וחבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

בית יוסף

קצג	בענין נפילת אפים על הזרוע בזמנינו
	הרב מרדכי לבהר מח"ס מגן אבות ועו"ס, וראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס
רב	האם דם השחיטה יוצא מהסימנים
	הרב אמתי בן-דוד מח"ס שיחת חולין וראש ביהמ"ד ביכורי יוסף, ירושלים
רז	בענין תפילה בחדר המיועד לתפילה לבני כל הדתות
	הרב שי טחן מח"ס שף ויתבי, ראש כולל ובית ההוראה ארזי הלבנון, ברוקלין
ריד	הטעם לחשוש לאיסור חרש בחו"ל
	הרב יצחק ישראלי הרה"ר ליהדות בוכרה בארה"ב וקנדה, אב"ד תורה ומשפט, ומח"ס שו"ת מאבני המקום
רכה	בענין ברכת הראפ"ס (wraps)
	הרב מנחם מענדל אייברמסאן מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"צ בליקווד
רלד	אם בפירות יש מעלת נקי הקודם לגדול
	הרב ישי יצחק שרגא מח"ס תורת העובר, ורב קהילת מדרש אברהם, ירושלים ת"ו
רלו	בענין הדלקת נרות שבת במקום שהחשמל מאיר
	הרב איתן אביב מח"ס יין המשומר ומו"צ בליקווד

רמז	בענין יחוד עם כלה שלא נתנה לבעלה ליגע בה ופירסה נדה
הרב יעקב יהושע סעמאיאטיצקי מח"ס תגיד ליעקב, ואב"ד בבית הועד לעניני משפט, ליקווד	
רנב	הערות בדני יחוד
הרב אשר מאיר שנורמאן כולל נפש חיה, ריברדייל	

בית תלמוד

רנז	בענין איסור עשיית מצוה בדבר בזוי, ואיסור הקריבהו נא לפחתך
הרב דוד מלאך ליקווד	
רעז	בהלכתא דרובו ומקפיד עליו חוצץ
הרב אשר בן-שמחון מח"ס 'בית הסתרים' וקונטרס 'אגרה בקציר', ישיבת שיח חיים, גריט ניק	

מגיד מישרים

רפט	הנחתו דברי תורה והייתי מתעסק בדברים במלים
הרב שאול סימן-טוב עורך ספרי תורת חכם ברוך, ומו"צ בליקווד	
שב	דרוש חביבין ישראל
הרב חיים אריאל נפתלי הלוי חבר בית מדרש גובה, ליקווד	
שי	בענין חיוק בתורה וענין עמלק, ובענין שימת לב והתבוננות
הרב יצחק נאבארו חבר כולל אור הלכה, ליקווד	
שטז	תפלת דוד המלך שאמירת תהלים תהיה כלימוד נגעים ואהלות
הבה"ח יצחק פרץ נ"י מקסיקו	

בדק הבית

- א. נפלו פרשיות תפילין לארץ אם צריך לצום, תנובה למאמר הג"ר אהרן סקוצילס שליט"א בגליון יח / הרב משה חלידה
- ב. חליפת מכתבים בדיון בחורי ישיבה ספרדים בהדלקת נר חנוכה, בתנובה למאמר הג"ר שלמה סודרי שליט"א בגליון כ / הרב איתן אביב והרב שלמה סודרי
- ג. הערות בדני פצוע דכא וסירוס / הרב יעקב יהושע סעמאיאטיצקי
- ד. צירוף שיכור או אדם הלקוי בפיגור שכלי או דכאון נפשי לזימון בעשרה / הרב אודהד שלום ישי
- ה. בענין עמידה בעת קריאת עשרת הדברות / הרב מנחם עובדיה כולל יחודה דעת, ירושלים ת"ו

פתח הבית

ברוך המקום ברוך הוא, ברוך שנתן תורה לעמו ישראל וזיכנו להוציא לאור את הגליון **העשרים-ואחד** של הקובץ הנהדר '**אבקת רוכל**' למועד חד'ש האביב, והיו מסובין כשתילי זיתים סביב, תלמידי חכמים שיודעים **בהלכות הפסח** איידי דחביב, שואלין זה את זה מה העדות, והחקים והמשפטים, אשר צוה ה' אלקינו אותנו ואת בנינו, לשמור ולעשות את החוקה הזאת חוקת התורה, ערוכה בכל ושמורה, כל דכפין ייתי ויכול, אז **ישיר ישראל**.

ומתחילים בשבח משפחת **בית שאול**, במדור מיוחד לזכרו הטהור של **הגאון ר' אליהו אבא-שאול זלה"ה**, במלאת שנה להסתלקותו לגנזי מרומים, ובראשו אור חדש לציון, **תשובות בהל' צדקה ממרן הגאון ר' בן ציון אבא-שאול זלה"ה**, מתוך **ספר 'אור לציון' יו"ד ח"ו** העומד לראות אור עולם בקרוב, אי"ה. ועוד הצגנו מכתבי תורה מבנו **הגר"א הנ"ל**, ובנו מיוחס אחריו, ירא את ה' מנעוריו, **הגר"ר אלחנן אבא-שאול שליט"א**, ראש מכון **'אור לציון'**, שהוסיף מהערותיו המחכימות על דבריו, ואף רשם קוי זכרון לדמות אביו הגאון זלה"ה, ללמוד מקצות דרכיו, כזה ראה וקדש. ועוד תורה מחזרת, לא פסקו צנון וחזרת, בת קול מכרזת ואומרת **פסקי הלכות עיונים וביאורים בהלכות חמץ מאת הגר"ר בן-ציון בכמוה"ר אליהו אבא-שאול שליט"א**, ראש ישיבת **אור לציון**, ירושלים ת"ו, ובא לציון גואל, **בניסן עתידין להגאל**.

וזאת חוקת הפסח, במדור '**בית מועד**' שואלין ודורשין **בהלכות הפסח**, ובהל' **ספירת העומר ויום טוב**, מי יראנו טוב, אמרות טהורות, והיו למאורות, ובכללן מאמר בענין **אכילת שמן בפסח**, מאת **הרה"ג ר' דוד פרץ שליט"א**, ופירות הנושרים, חביבין דברי סופרים, לו יא'ה ולא נאה, מאמר בענין **חמץ שעבר עליו הפסח בשוגג או באונס**, מאת **הגר"ר יהודה אריאל עובדיה שליט"א**, ולחם שעונים עליו דברים הרבה, לברר מצה זו על שום מה, במאמר בענין **אפיית מצות כהלכתה**, מאת **הרב אהרן יחיה עזר שליט"א**, וכן על זו הדרך, ומצוה למימני, **בהל' ספירת העומר** מיד נענה, **הרה"ג ר' מיכאל פרץ שליט"א**, ו**הר"ר שמעון יהודה אקוקה שליט"א**, ובהל' **יום טוב**, אלה מועדי השם, כולו לשם, מאנשי השם, הרבנים הגאונים **הרה"ג ר' שמואל כאשכראמן שליט"א**, **הרה"ג ר'**

אברהם ישעיהו כהן שליט"א, ועוד רבים וחשובים דפקיע שמייהו, **אשמעה מה ידבר האל**.

ותורי זהב עם נקודת הכסף, במדור **'בית יוסף'**, שולחן ערוך **בענין נפילת אפים על הזרוע בזמנינו, הרה"ג ר' מרדכי לבהר**, ועלה' לא יבול, אפילו שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה תלמוד וכל שכן גחלי אש דנפקין מפומייהו, **בענין דם שחיטה אם יוצא מהסימנים**, מאת הרה"ג ר' אמת' בן-דוד שליט"א, ועוד מאמר מאת הרה"ג ר' שי טחן שליט"א, **בענין תפילה בחדר המיועד לתפילה לבני כל הדתות**, ומאמר לבאר הטעם לחשוש לאיסור חדש בחו"ל, מאת הרה"ג ר' יצחק ישראלי שליט"א, ועוד תשובות לישראל הנבוכים, בשאלות העולות על שולחן מלכים, וכאן הבן שואל.

וביד חזקה וזרוע נטויה, במדור **'בית תלמוד'** שנויה על ידי מלאך, **בענין איסור עשיית מצוה בדבר בזוי, ואיסור הקריבהו נא לפחתך**, מאת אחינו הלוי, הג"ר דוד מלאך הלוי שליט"א, ועוד בענין **חציצת רובו ומקפיד, מהג"ר ר' אשר בן-שמחון שליט"א**, וכל המרבה לספר, בנועם אמרי שפר, במדור **'מגיד מישרים'**, דברי אגדה לכל בני ישראל שימורים, דרוש **במעלת אדוננו בר יוחאי**, מאת הג"ר **שאל סימן טוב שליט"א**, וראו חבתכם בדרוש **'חביבין ישראל'**, מאת הג"ר **חיים אריאל נפתלי הלוי שליט"א**, ממייסדי הקובץ ומעורכיו, ובכן ישתבח שמך בשרי דוד עבדך נהללך, הבה"ח **יצחק פרץ נר"ו**, **בענין תפלת דוד המלך שאמירת תהלים תהיה כלימוד נגעים ואהלות**, מר ואהלות עם כל ראשי בשמים, להשיב לב ישראל לאביהם שבשמים, **לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל**.

ובודקין לאור הנר, במדור **בדק הבית** יצאו בעלי תריסין לבא'ר כל חמיר'א, לבדוק בחורין ובסדקין, עד מקום שידם מגעת, להעמיד דברים על דיוקם, ולישא וליתן כדרכה של תורה, אכסדרה נבדקת לאורה, הפוך בה והפוך בה דכלא בה, ואת והב בסופה להרבות אהבה וחבה, צריכין אנו למודעי בשער בת רבים שמא יזדקר חד גדיא, ויקפוץ בראש אחד מי יודע, **שלא לפסוק מתוך המובא בקובץ הזה הלכה למעשה, כי אם ע"פ שאלת חכם ומורה הוראה מובהק**, ודי בזה לחכימא, ונחנו מה, כי עבודת הקודש עלינו בכתף להגדיל תורה ולהאדירה, בעצת הגדולים, **בדורנו כשמואל**.

ובצאת ישראל, מודים אנו על חלקנו, ומתפללים אנו שלא תצא תקלה מתחת ידינו, ומבקשים אנו ממעלתכם לשלוח מנועם אמריכם, לגליון הבא העתיד לצאת לאור אי"ה **בחודש תמוז ה'תשפ"ג הבעל"ט**, עם מדור נרחב **בעניני שבת והלכותיה**, וניתן אף לשלוח

בשאר מקצועות התורה. נא לשלוח **לא יאחר מ"ח סיון הבעל"ט**, בקצירת האומ'ר כפי האפשר (לא באריכות יותר מכ-5000 מילים), ואלו סיפק צרכינו דינו, והיא שעמדה לאבותינו, מפני הטורח הנהו ברכי דרבנן דשלהי, הגיע ע"ט אומרין לו הין, אקצ'ר אומרים לו הין, השתא הכא עבדי, **לשנה הבאה בארעא דישראל בני חורין**.

בברכת חג כשר ושמח, ויה"ר שיגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך, וששים בעבודתך. ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון, ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו,

חברי המערכת



בית שאול



תשובות חדשות בהלכות צדקה

מרן רבינו הג"ר בן ציון אבא שאול זצוק"ל

בעל שו"ת אור לציון וראש ישיבת פורת יוסף, ירושלים ת"ו

תשובות אלו הינם מתוך הספר 'אור לציון' יו"ד ח"ו שעתידי לראות אור
עולם בזמן הקרוב בע"ה^א

א

שאלה: ערכו מגבית צדקה, ואחד מהקהל אמר סכום מסוים ולאחריו
אמר השני ואני, או ואני כמוהו, האם חל עליו חיוב לתת כמו
הראשון.

תשובה: אם אמר זאת בתוך כדי דיבור להתחייבותו של הראשון, הרי
הוא חייב בכל אופן. ואם לאחר כדי דיבור של ראשון, אם אמר
מילת ואני בלבד, אינו חייב, ואם אמר ואני כמוהו הרי הוא חייב. ובכל
אופן אם אמר כן לאחר שהראשון שילם כבר את מה שהתחייב, לא חל
עליו חיוב נדר.

בשו"ע (סימן ר"ד סעיף ג') כתב, שמע ואמר ואני, אפילו היו מאה וכל אחד
חבירו, ואמר ואני כמותך בתוך אומר ואני בתוך כדי דיבורו של חבירו,
כדי דיבור, הרי זה אסור במה שנאסר בו הרי כולם אסורים. ע"כ. וכן כתב הרמב"ם
חבירו. שמע השלישי זה שאמר ואני, (בפרק ג' מהלכות נדרים הלכה ג'). ומשמע

א. כל מקום שכתוב בתשובות הללו שמתפרסמים כאן לראשונה, "כמו שהתבאר בתשובה בעזה"י" או
"ראה בתשובה בעזה"י" וכיוצא בזה, הכוונה לתשובה אחרת בשו"ת אור לציון יו"ד ח"ו שעתידי לראות
אור עולם בקרוב בעזה"י.

שבין באומר ואני כמותך או ואני, נתפס רק כשהיה בתוך כדי דיבור לאמירה הקודמת.

והמשנה למלך שם תמה על הרמב"ם, באומר ואני כמותך למה צריך שיהיה בתוך כדי דיבור, דעד כאן לא אמרו בנזיר (דף כ' ע"א) דבעינן תוכ"ד, אלא אם אמר ואני בלבד, שאם לא אמרו בתוכ"ד של חבריו אין כאן דיבור כלל, אבל באומר ואני כמותך, יש לו ליאסר אפילו לאחר כדי דיבור. וכדין האומר בשר זה אסור עלי, ואמר על ככר אחר, יהא כזה, אפילו אם אמר כן לאחר כמה ימים נאסר, וכמו שכתב הרמב"ם שם (בהלכה ד').

ועוד כתב להוכיח כן מדברי הרמב"ם (בפרק א' מהלכות נזירות הלכה ו'), שאם היה נזיר עובר לפניו ואמר אהיה כזה, הרי זה נזיר, ואפילו שאינו בתוכ"ד. וכן מוכח מהתוס' בנזיר (דף ב' ע"ב ד"ה האומר). וסיים שכן כתב הר"ן (בריש פ"ג דשבועות) שאם אמר ואני כמוך, אפילו לאחר כדי דיבור הוי נזיר.

וגם הגאון רבי עקיבא איגר בחידושיו על השו"ע כאן כתב להעיר על השו"ע מדברי הר"ן. וכן העיר בביאור הגר"א (אות ו'). והוסיף שהוא כמו שכתוב בשו"ע לקמן בסימן רל"ט. וכוונתו למה שכתב שם מרן בסעיף י', שמע חבריו שנשבע ואמר ואני כמוך, הרי הוא אסור. ע"כ. ומשמע דהיינו אף לאחר כדי דיבור.

והנראה ליישב כל זה, על פי החילוק הידוע בין נדר לשבועה, שנדר הוא איסור חפצא, שהחפץ נאסר על האדם, ואילו שבועה היא איסור גברא, שהאדם אוסר על עצמו דבר מסוים, והאיסור חל עליו ולא על החפץ, וכדאיתא בנדרים (דף ב' ע"ב). והוא הדין גבי נזירות, שדומה היא לשבועה, שהיא חלה על האדם ולא על החפץ, וכמו שמשמע בשו"ע (בסימן ר"ו סעיף ה'), שאחר שהביא מחלוקת בדין נדר שאמרו בלשון שבועה, כתב שבנזירות שהוציאו בלשון שבועה לדברי הכל אסור. וראה בש"ך שם (בס"ק י') שנזירות עיקרו לשון שבועה הוא. וראה גם בב"י בבדק הבית שם, ובהגהת רעק"א שם בשם תשובת מהר"ם אלשיך (סימן ק"ג), ושו"ת מהרי"ט (סימן נ"ג) שכתבו כן. וראה גם בחידושי הריטב"א (בשבועות דף כ"ב ע"ב).

ולכן לגבי נזיר וכן לגבי שבועה, כיון שהאדם הוא האסור, כל מי שאומר ואני כמוהו, אף שהוא לא בתוכ"ד נאסר. כיון שיש לזה משמעות שכמו שהאיסור חל על חבריו, יחול גם עליו. והוא הדין לגבי נדר שהוא איסור חפצא, אם היה ככר לפניו שנאסר בנדר, ואמר על ככר אחר יהא כזה, אף שאינו בתוכ"ד נאסר. אבל כששומע אדם שנדר ואסר החפץ עליו, והוא אומר ואני כמוהו, דהיינו כמו האדם, אין הנדר חל, כיון שאין האדם אסור אלא האיסור הוא על החפץ. ורק

של הראשון, והרי הוא ככל אדם, ומי שמתפייס בו הרי הוא כמתפייס בדבר המותר שלא חל הנדר. ואין זה דומה למי שנדר להתענות יום אחד, ואמר על יום אחר יהא כזה, שנאסר ביום השני כמו הראשון כמבואר בסימן ר"ד סעיף א', ומבואר בדברי הרמב"ם (בפרק ג' מהלכות נדרים הלכה ה') שגם אם כבר התענה אותו יום, ואחר כך אמר על יום אחר יהא כזה, חייב להתענות, משום שדוקא תענית שם אותו היום לא הותר לעולם, שאילו היה במציאות שיחזור היום ההוא, היה נשאר באיסורו, אבל לגבי חיוב הצדקה בנידון דידן, מכיון שהראשון שילם פקע ממנו החיוב לצדקה, ולכן כשהשני התפייס עצמו בו, הוי מתפייס בדבר המותר, ולא חל עליו חיוב הנדר.

אכן האומר בשר זה אסור עלי, וחזר ואמר על ככר אחר, יהא כזה, דקי"ל שהפת אסורה, וכמ"ש בסימן ר"ד סעיף א', וברמב"ם (בפרק ג' מהלכות נדרים הלכה ד'), היינו אפילו אם בשעה שאמר זאת, הבשר כבר לא היה בעולם, שהרי שם בשר זה לא הותר לעולם, והרי זה דומה לדין הנודר להתענות יום אחד.

אם אמר בתוכ"ד, בין אם אמר ואני, ובין אם אמר ואני כמוהו, הרי זה נאסר, שכיון שהוא בתוכ"ד, הרי הדברים שאמר מוסבים על דברי חבירו. והרי זה כאומר גם אני אוסר חפץ זה עלי כדרך שאסר חבירי. ויסוד החילוק מבואר כבר בדברי הר"ן (כריש פ"ג דשבועות), ע"ש. וראה בטור וב"י (בסימן רל"ט), ובבאור הגר"א (שם באות י').

ומכאן יש ללמוד למי שאמר הרי עלי סלע לצדקה, ושמע חבירו ואמר ואני בתוך כדי דיבור, חייב ליתן לצדקה כפי שאמר חבירו, דיש יד לצדקה, וכמ"ש בסימן רנ"ח סעיף א'. ע"ש. אבל לאחר כדי דיבור פטור.

ואם אמר ואני כמוהו, אף אם אמר כן לאחר כדי דיבור, חייב לתת, דהאומר הרי עלי סלע לצדקה, הרי זה כדין שבועה ונזירות, שהוא חל על גופו ליתן.

ובכל אופן, נראה שאם הראשון כבר נתן את המעות לצדקה, ורק לאחר מכן אמר חבירו ואני כמוהו, לא נתפס הנדר אצל השני, שהרי כבר פקע החיוב מגופו



ב

שאלה: האם יש חיוב ליתן צדקה לכל אותם שפושטים ידם ברחוב או בבתי כנסיות.

תשובה: יש ליתן לכל מי שפושט ידו לבקש צדקה, גם כשאינן ודאות שאכן הוא עני, ומספיק לתת אפילו פרוטה אחת. וגם כשאין באפשרותו ישתדל ליתן משהו, בכדי לא להשיב דך ונכלם ריקם.

ועל כל פנים מספיק ליתן להם אפילו פרוטה אחת, וכמו שהתבאר בתשובה (בעזה"ת) שעני המחזור על הפתחים אין חיוב על כל אחד לתת לו די מחסורו, אלא לתת לו סכום שבהצטרפות כולם יהיה לו די מחסורו, ובדרך כלל אותם מקבצי נדבות, יש להם די מחסורם אחרי שאוספים בהרבה מקומות, ולכן יכול כל אחד ליתן להם אפילו שיעור מועט.

והנה בשו"ת תורה לשמה (סימן רל"ט) הוכיח מהגמ' בכריתות (דף י' ע"ב) שגם בנתינה פחות מפרוטה מקיים מצות צדקה. וכן הוכיח מהרי"ל דיסקין (חלק הפסקים סימן כ"ג) ממה ששנינו בבבא מציעא (נ"ה ע"א) חמש פרוטות הם, ולא מוזכר שם צדקה, משמע שקיום מצות צדקה הוא גם בפחות משהו פרוטה. ולפ"ז יכול לתת להם גם פחות מפרוטה. אולם יותר נראה שלא יפחות מלתת פרוטה, שהרי בפסחים (דף ל"ב ע"ב) אמרין שאין נתינה פחות מפרוטה, ומבואר בתוס' בבא מציעא (מ"ז ע"א ד"ה קונים), שכל עניני נתינה הקשורים לממון

בשו"ע (סימן רמ"ז סעיף א') כתב, מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת ידו, וכמה פעמים נצטוינו בה במצות עשה, ויש לא תעשה במעלים עיניו ממנה, שנאמר לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך (דברים טו, ז) וכל המעלים עיניו ממנה נקרא בליעל וכאילו עובד אלילים.

ועל כן יש ליתן צדקה לכל מי שפושט ידו, גם אם לא ידוע שהוא עני באמת, מחשש שמא הוא עני ונמצא מעלים עיניו מהצדקה. ומוריני הג"ר צדקה חוצין ע"ה היה אומר שגם מי שהוא רמאי יתן לו פרוטה. וביאר מה שאמרו בכתובות (דף ס"ח ע"א) אמר ר' אלעזר בואו ונחזיק טובה לרמאין, שאלמלא הם, היינו חוטאים בכל יום, כיצד נחזיק להם טובה, ע"י שניתן להם פרוטה. ולכן מי שפושט ידו ואין ידוע אם הוא עני או רמאי, יתן לו פרוטה, וממה נפשך הוא מרוויח, שאם הוא עני באמת הרי מקיים מצוות צדקה, ואם הוא רמאי הרי הוא מחזיק לו טובה על מה שהצילו מן החטא.

ומהי המחשבה הנכונה בשעת נתינת הצדקה, הנה בפסוק (דברים טו, י) כתיב, נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו, ושם מדובר על מצות הצדקה כמבואר בכתובות (דף ס"ח ע"א), וברמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק י' הלכה ג'). וביאר מוריני ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל שלפעמים אדם נותן צדקה משום שכואב לו על מצבו של העני, וכדומה. וכשנותן לו משום הרגשתו זו, לא מקיים את המצווה בשלימות. ולכן מצווה התורה, ליתן שתי נתינות, שלאחר הנתינה הראשונה, שבה השקיט את מצפוני, יחזור ויתן שוב לשם שמים, ועל הנתינה השניה באה הברכה בגלל הדבר הזה יברכה ה' אלוֹקֶיךָ. נמצא שאפילו מחשבה של רחמנות ואהבת ישראל אינה המעלה הגדולה במצוה זו, אלא יש לכוין לעשות רצונו יתברך בכל נתינת צדקה.

ועל כן יש ליתן את הדעת כשמבקשים מהאדם ליתן צדקה, לחשוב בזריזות ובתבונה, לפני שנותן שבא בזה לעשות רצונו יתברך ליתן צדקה, כי כשנותן ללא מחשבה מוקדמת, מפסיד הרבה. וכמו כן יכוין שבא לקיים מצות ואל ירע לבבך בתתך לו.

וכמו כן הנהגה טובה היא להיות לבו מבין לצורך העני האוסף צדקה, ואם יוכל יכין כבר קודם שבא לבית הכנסת מטבעות שבדעתו לתת לעניים הפושטים יד, כדי לא לעכבם בנתינת עודף וכדו', ולתת לבו שזמנם יקר להם. ותן לחכם ויחכם עוד.

צריך פרוטה, לכן גם כאן במצות הצדקה על אף שיצטבר לו כל מחסורו בצירוף כולם, מ"מ לא יפחות מליתן לו פרוטה.

ואם אינו יכול ליתן פרוטה, יתן על כל פנים דבר מועט, כדי שלא להשיב דך נכלם. וכמו שכתב הרמב"ם (בפרק ז' מהלכות מתנו"ע הלכה ז'), עני המחזור על הפתחים אין נזקקין לו למתנה מרובה, אבל נותנין לו מתנה מועטת, ואסור להחזיר את העני ששאל ריקם, ואפילו אתה נותן לו גרוגרת אחת, שנאמר אל ישוב דך נכלם.

וראה בתשובה (בצה"ת) שאם העני לא מוכן לקבל מטבע קטן, יכול לקחתו חזרה לעצמו.

ויש לדעת, שאמנם אין ליתן צדקה בלילה, וכמ"ש בשער הכוונות (דרוש א' מדרושי הלילה), שהלילה אינו זמן לנתינת צדקה. (וראה גם בירושלמי פאה פרק ח' הלכה ח'). היינו דוקא כשבא ליתן מעצמו, אבל כשעני ניגש לאדם לבקש צדקה, יתן לו. וראה במה שכתב הברכי יוסף (באו"ח סימן רל"ה ס"ק א'), ובמש"כ הגאון ממונקאשט בספר דברי תורה (ח"א סימן קי"ז).

והנה מצות הצדקה הרי היא ככל מצוות עשה, שיש בהם שלש שלבים, האחד מחשבה - שמכוין לעשות רצונו יתברך, ברעותא דליבא דהיינו רצון הלב של האדם לעשות המצוה בשמחה ובחזרה. השני בדיבור - שיאמר בפירוש שבא לעשות מצוה. והשלישי במעשה.

שבהם צריך לעבור ולטבול בנהר דינור, כדי להסתגל לאור הגדול שיש שם, וע"י צדקה ניצול מנהר זה. וזהו שכתוב (ישעיה נט, יז) וילבש צדקה כשריון, שהצדקה נעשית לנשמה כלבוש לגוף להצילו.

ובעיקר יש בזה תועלת ע"י הבנים והצאצאים, וכמ"ש בסנהדרין (דף ק"ד ע"א) ברא מזכה אבא. אולם יש לדעת שלא הבן בלבד יכול להעלות את הוריו מדרגה לדרגה, אלא אף אדם זר הנודר צדקה או לומד ועושה מעשים טובים עבור הנפטר, הרי הוא מעלה אותו מדרגה לדרגה, וראה בזה בספר אור לציון (תשובות ח"ד פ"א בכיאו"ר). ושם נתבאר שאין פירוש הדברים ששכר הלימוד והמעש"ט יעברו לטובת הנפטר, אלא שהזכויות יעשו לו נחת רוח. ע"ש. (וראה להלן בתשובה (בעזה"י"ת) שראוי לאדם עצמו לחלק מממונו לצדקה קודם פטירתו, ע"ש).

וכמו כן כדאי להקפיד שלא יעבור עליו אפילו יום אחד ללא נתינת צדקה, ואם לא הזדמן לו עני וכדומה, יחפש קופת צדקה ליתן בה אפילו משהו, והעיקר שלא יעבור עליו יום זה ללא קיום מצוה יקרה זו. וראה בברכי יוסף (סימן רמ"ז) שכתב יש להזהר לקיים מצוה זו כל יום כפי השגת ידו שהוא מיחד השם הנכבד. ובפרט מי שמת לו מת, יש להרבות בצדקה בתוך י"ב חודש לע"נ הנפטר. ומבואר בזהר הקדוש (פרשת מקץ דף ר"א ע"א) שאחר מיתת האדם, תוך י"ב חודש, עדיין אין הנשמה נכנסת אל מקומה הראוי, ואפילו הוא צדיק גמור, עד שתעבור בנהר דינור, ועל ידי נתינת הצדקה זוכה לעבור באותו נהר בלא פחד. וזה מה שמצינו בכתובות (דף ס"ז ע"א), שמר עוקבא נתן סכום הגון לצדקה קודם פטירתו, ואמר זוודאי קלילא ואורחא רחיקא, וכוונתו היתה על אותם י"ב חודש



ג

שאלה: מי שבא לבקש צדקה, ואין ידוע אם הוא עני או לא, האם יש חיוב לתת לו צדקה.

תשובה: אם הוא מבקש אוכל, יש ליתן לו בלי לבדוק אחריו, אולם די לתת לו מאכל פשוט, כגון לחם עם גבינה. ואם מבקש ביגוד או כסף, אין חיוב לתת לו קודם שבדקו אחריו אם הוא עני, אולם יש חיוב לבדוק את בקשתו, ואם הוא אכן עני יש ליתן לו כל צרכו.

בשו"ע (סימן רנ"א סעיף י') כתב, מי שבא אחריו אם הוא רמאי, אלא מאכילין אותו ואמר האכילוני, אין בודקין מיד. היה ערום ובא ואמר כסוני, בודקים

לא בדק אחריו, וכמו שנתבאר בתשובה הקודמת).

ומכל מקום אין חייבים ליתן לו אוכל אלא כפי הפחות שבישראל, כדי לשבור את רעבונו בלבד, ובזמנינו הוא לחם עם גבינה וכדומה. (ראה סימן ר"נ סעיף ד' בירושלמי פאה פרק ח' הלכה ו' ובבאור הגר"א סימן רנ"א אות כ'). ורק אח"כ כשיבדקו אותו וימצאו שהוא אכן עני וצריך ליתן לו צדקה, יתנו לו לאכול לפי כבודו, וכפי שנפסק בסימן ר"נ סעיף א' שיש ליתן לכל עני לפי מה שהוא צריך. ואפילו תרנגולת פטומה ויין ישן, כמבואר בכתובות (דף ס"ז ע"ב).

אחריו אם הוא רמאי, ואם מכירים אותו מכסין אותו מיד. וראה בגמ' (ב"ב דף ט' ע"א) שהטעם הוא כיון שמי שבא ואמר האכילוני יש לו צער של רעב, אסור להשהותו עד שנבדוק אותו, אלא יתנו לו מיד. ומכאן שאין חיוב לתת למי שאין מכירים אותו אלא אוכל בלבד, אבל אם הוא מבקש כסות, והוא הדין אם מבקש כסף ושאר דברים, אין צריכים לתת לו עד שיבדקו אותו. אולם אין לדחות את העני שלא בדקו אותו, אלא יש חיוב לבדוק אחריו, ואם נמצא שאכן הוא עני, יש ליתן לו כל צרכו. (אולם בעני המחזר על הפתחים, יש ליתן לו על כל פנים פרוטה, ואפילו



ד

שאלה: האם צריך לתת מעשר כספים מרווחים שבאו מהפרשי עליית הדולר וכדומה, או מהפרשי הצמדה למדד.

תשובה: אין צריך להפריש מעשר כספים מרווחים שבאו מהפרשי עליית הדולר או מהפרשי הצמדה למדד.

אפרים דיני ריבית סימן כ"ה). וכן נתבאר (לעיל בהלכות ריבית בתשובה בעזה"י) שאסור להלוות בהצמדה למדד, ויש בזה ריבית קצוצה, אם לא ע"י היתר עיסקא. ומכל מקום לענין מעשר כספים שאינו חיוב ממש, יש להקל לדון שאין זה בכלל רווחים, ואין צריך להפריש מעשר מרווחים שבאו ע"י הפרשי עליית המדד.

הנה דעת מהרשד"ם (בתשובה סימן קע"ו), שהמלוה את חבירו ובזמן הפרעון התייקרו המחירים, יש לו לשלם כפי המחיר החדש, ואין בזה משום ריבית דאין כאן שום ריוח למלוה. אולם דעת שאר הפוסקים אינה כן, וס"ל דהוי ריבית קצוצה, (ראה בשו"ת דרכי נועם יו"ד סימן כ"ד, ובשו"ת מהרש"ך ח"א סימן ס"ב, ובמחנה

והוא הדין שאין צריך להפריש מעשר מחירי הדירות ומוכר אותה במחיר הרבה מרווחים שבאו על ידי עליית הדולר. יותר יקר, אינו צריך להפריש מעשר מההפרש, שאין זה ריוח ממשי.

וכמו כן נראה, שאדם שקנה דירה במחיר מסויים, ולאחר כמה שנים עלו ומי שקיבל משכורת ונגנבה ממנו, אינו צריך להפריש עליה מעשר כספים.



ה

שאלה: האם חתן צריך להפריש מעשר כספים מכספי הנדוניה, או ממתנות שמקבל ליום חתונתו.

תשובה: אין צריך להפריש מעשר כספים מכסף נדוניה שניתן לצורך קניית דירה או רהיטים וכיוצא, אבל אם ניתן לו כדי שיסתחר בהם, יש להפריש מעשר כספים. ומתנות שניתנו לו לצורך מסויים אין צריך להפריש מהם מעשר כספים, אבל אם ניתנו לו בסתם, יש להפריש מהם מעשר כספים. ומתנות שמקבלים מידידים ומכרים שחוזרים ונותנים להם בעת שמחתם, אין צריך להפריש מהם מעשר כספים.

בשו"ע (בסימן רנ"ג סעיף י"ב) כתב, מי שנצרך לבריות ושט אחר פרנסתו ונתנו לו צדקה, אין בעלי חובות יכולים להפרע ממנו ממה שגבה בצדקה. וראה בב"י שם בשם המרדכי (ב"ב סימן תצ"ז) שנחלקו בזה ראבי"ה ורבינו שמחה, דעת ראבי"ה לפטור ע"פ מה ששנינו בתוספתא (פאה פ"ד הט"ז) מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה וחוב, ורבינו שמחה מחייב ומחלק בין צדקה למעשר עני. ודעת הגהות מרדכי (סימן תרנ"ט) כדברי ראבי"ה, ומשום דאזלינן בתר דעת נותן,

שלא נתן לו כדי לפרוע חובותיו אלא כדי שיפרנס בהם בניו ובני ביתו. וראה בביאור הגר"א (אות י"ח) מש"כ על דבריהם. וראה בחקרי לב (חיו"ד סימן ק"ב) שדן במי שנתנו לו מתנות ללידת בנו, אם צריך להפריש מהם מעשר כספים. והעלה ע"פ דברי הגמ"ר, דהיכא שניתן לו עבור אשתו ובניו, הם יכולים לעכב בעדו שלא יפרע בהם חובותיו, אבל אם נתנו לו עצמו, יכול לשנות מדעת הנותן ולפרוע בהם חובותיו, והוא הדין לענין מעשר כספים, ע"ש.

זה תובעו בדין ומוציאו ממנו, אלא שבזמן הזה לא נהגו בתביעה זו, ע"ש. (וראה להלן בתשובה בעזה"ת אם אפשר לתת מתנה לחתן מכספי מעשר).

אולם שאר מתנות שהחתן מקבל, אם קיבל מוצרים אינו חייב להפריש מעשר משוויים. וכן אם נתנו לו כסף כדי לקנות מוצרים. אבל אם נתנו לו כסף סתם, צריך לעשר.

ועל כל פנים אם רוצה לתת מעשר כספים ממוצרים שקיבל, אין צריך להעריך את החפץ כפי המחיר שמשלם הקונה, אלא לפי המחיר שמשלם בעל החנות. וכמו שמצינו לענין פדיון מעשר שני, שפורדין אותו בשער הזול כמות שחוננוי לוקח ולא כמות שהוא מוכר, כמבואר במסכת מעשר שני (פרק ד' משנה ב'), וכן פסק הרמב"ם (בפרק ד' מהלכות מעשר שני הלכה י"ח).

ונראה שמה שמקבל החתן כסף נדוניא מהוריו או מחמיו, אם ניתן לו בשביל קניית דירה או רהיטים, אינו חייב לעשר. אך אם ניתן לו כדי להשקיע ולהסתחר בהם, חייב במעשר כספים. וכן אם נתנו לו תורמים תמיכה לרגל נישואיו, אם נתנו לו את הכסף כדי שיקנה בו דירה או רהיטים או לשאר צרכי החתונה, אינו חייב לעשר. אך אם נתנו לו בסתם, חייב לעשר.

ומתנות שמקבל ממכרים וידידים לרגל חתונתו, והחתן עתיד להחזיר להם בשמחות שלהם, אינו חייב להפריש מהם מעשר כספים כלל, כיון שכסף זה הוא כהלוואה שאדם חייב להחזיר אח"כ, וכמ"ש בשו"ע (אה"ע סימן ס'), שמתנות שאדם מקבל בשעת נישואיו מרעיו ומיודעיו, אינם מתנה גמורה, שלא שלח לו זה אלא שאם ישא אשה יחזור וישלח לו כמו ששלח לו, ואם לא החזיר לו הרי



ו

שאלה: מי שהתנדב סכום לצדקה, האם מחוייב לתת את הסכום מיד. תשובה: אם התנדב בסתם לעניים, חייב לתת מיד כשבאו לפניו עניים, ואם אינו נותן, עובר בלאו דבל תאחר בכל יום בפני עצמו. ואם התנדב לעני מסויים, אינו עובר עד שיראה את אותו עני, ואף אם באו לפניו עניים אחרים אינו חייב לתת להם. ואם התנדב לקופה מסויימת או לבית הכנסת, אינו עובר עד שגבאי הקופה או גבאי בית הכנסת יצטרך לכסף ויבקש ממנו, וצריך להודיע לגבאי כדי שידע לבקש

כשיצטרך. ויכול כל אדם להפריש סכומי כסף לצדקה, על מנת שיתן מהם מעט מעט כל פעם כפי ראות עיניו, ואינו חייב לתת הכל מיד לעני שבא לפניו ראשון.

ואינו עובר בלאו עד שיראה את אותו עני. ומי שמתנדב לקופת צדקה מסויימת, דינו כמתנדב צדקה בבית הכנסת, שכתב הרמ"א שאינו עובר בבל תאחר עד שיתבענו הגבאי. וגם זה בתנאי שהגבאי צריך את הכסף, אבל אם יש לגבאי כסף בקופה, והוא תובע את הכסף כדי שישאר כסף בצד, אינו עובר. ועל כל פנים יש לו להודיע על כך לגבאי, כדי שהגבאי ידע לתובעו כשיצטרך. וראה להלן בתשובה בעזה"ת שאדם שהתארח בשבת בעיר אחרת, וקנה עליה בבית הכנסת, ובמוצאי שבת חוזר לעירו, יתן את הכסף מיד במוצאי שבת לאדם המתגורר שם, כדי שהלה יעבירו לגבאי, שלא יעבור בבל תאחר.

ובכל אופן יכול אדם לכתחילה להפריש מעות לצדקה שיהיו מונחים אצלו ליתנם מעט מעט כפי שיראה לנכון בעיניו, וכמבואר בדברי השו"ע. ואדרבה מצוה מן המובחר, שבתחילה יפריש האדם לעצמו בביתו מעשר לשם שמים, וימתין עד שיבואו הגבאים וימסור להם הצדקה בלב שלם. וזו עצה טובה שלא יקשה לו בנתינת הצדקה בשעה שבאים אליו הגבאים, כי הוא כבר הפריש מעשר מהרווחים שלו ושוב אינו שלו. וראה בדברי האלשיך בפרשת תרומה (שמות כה, ב).

בשו"ע (סימן רנ"ז סעיף ג') כתב, הצדקה הרי היא בכלל הנדריים, לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה, או הרי הסלע זו צדקה, חייב ליתנה לעניים מיד. ואם אחר, עובר בבל תאחר, שהרי בידו ליתן מיד, ועניים מצויים הם. ואם אין שם עניים, מפריש ומניח עד שימצא עניים. וכתב הרמ"א, וכל זה בצדקה שיש בידו לחלקה בעצמו, אבל כשנודרים צדקה בבית הכנסת ליתנה ליד גבאי, או שאר צדקה שיש לו ליתן ליד גבאי, אינו עובר עליה אע"ג דעניים מצויים, אא"כ תבעו הגבאי, ואז עובר עליה מיד אי קיימי עניים והגבאי היה מחלק להם מיד. ואם אין ידוע לגבאי, צריך הוא להודיע לגבאי מה שנדר, כדי שיוכל לתובעו. וכתב עוד הרמ"א, ואם אמר אתן סלע לצדקה לפלוני, אינו עובר עד שיבוא אותו עני, אע"ג דשאר עניים מצויים. וסיים השו"ע שם, ודוקא במפריש צדקה סתם, אבל כל אדם יכול להפריש מעות לצדקה שיהיו מונחים אצלו ליתנם מעט על יד על יד כמו שיראה לו.

ולכן, מי שמתנדב סכום כסף לצדקה, אם התנדב סתם, יש לו לתת מיד כשיבואו עניים לפניו, ואם אינו נותן, עובר בכל יום שעובר, על לאו דבל תאחר. ואם אמר שרוצה לתת לעני מסויים, אינו חייב ליתן לעניים אחרים,



ז

שאלה: מי שנדר לתת כסף לפלוני כסבור שהוא עני, ולבסוף הוברר שאינו עני, האם מחוייב ליתן את מה שנדר לעני אחר.

תשובה: אינו חייב ליתן לעני אחר, ורק ממידת חסידות יתן לעני אחר.

הנודר לתת כסף לאדם מסויים שכסבור שהוא עני, ולבסוף הוברר שאינו עני, הנה אדם זה שנדר, הרי זה נדר של טעות ואינו חל, וכמבואר בשו"ע (סימן רל"ב סעיף ו') שנדרי שגגות אינם נדרים, ואינם צריכים התרה, וכתב הרמ"א שם שהוא הדין אם נדר לצדקה בשוגג. ואינו צריך ליתן הצדקה לעני אחר, כיון שלא התכוין אלא לעני פלוני. ומכל מקום מידת חסידות יש בדבר ליתן לעני אחר.



ח

שאלה: האם מותר ליקח הלואה מקופות הצדקה שבבית, והאם מותר לשנותם ולהעביר את כספי הצדקה למקום אחר.

תשובה: אם כשבא הגבאי להניח את הקופה בבית, בעל הבית קבע לו מקום מסויים להניחה, אסור ללוות מהכסף שבקופה זו, אלא אם כן כיוון כשנתן את הכסף בקופה שלא יזכה המוסד בכסף באותה שעה. אולם אם בעל הבית לא קבע מקום מסויים להניח את הקופה, או שבעל הבית הביא את הקופה לביתו, מותר ללוות מהם. והוא הדין שבאופן זה, מותר לשנות ולהעביר את כספי הצדקה למקום אחר אם יש צורך בכך.

בשו"ע (סימן רנ"ט סעיף א') מבואר שמותר לקחת הלוואה מכספי צדקה כל זמן שלא באו ליד גבאי, אבל משבאו ליד גבאי אסור ללוותן. ולכן אדם שנדר כסף לצדקה, והוציא את הכסף מכיסו והניחו באיזה מקום, ופתאום הוצרך לכסף כדי לשלם חשמל וכיוצא, יכול לקחת בהלוואה את אותו כסף המיועד לצדקה ולשלם את החשמל, כיון שהכסף עוד לא הגיע ליד גבאי.

ולענין קופות צדקה שבבית השייכים למוסד מסויים, ורוצה לקחת

מהם הלוואה, הדבר תלוי אם המעות שייכים לגבאי משעת נתינתם לקופה או לא.

והנה בשו"ע (חו"מ סימן ר' סעיף ג') מבואר שכליו של קונה המונחים ברשות המוכר אינם קונים לו. וכתב הש"ך (שם ס"ק ז') שאם המוכר נתן לו רשות להניח שם הכלי, קנה. וסיים שהוא דלא כהבית יוסף בבדק הבית. אולם ראה בהלכה למשה ובקרית מלך רב (בפרק ד' מהלכות מכירה הלכה א'), שכתבו דבנתן לו המוכר רשות סתם לא מהני, אא"כ השאיל לו רשותו, ודלא כהש"ך. ולפי זה אם כשבא גבאי הצדקה לבית וביקש להניח אצלו קופת צדקה, לא קבע לו בעל הבית מקום מסויים להניח את הקופה, או שבעל הבית עצמו לקח את הקופה לביתו, הרי זה כליו של קונה ברשות מוכר, ולא נקנו המעות לבעלי הקופה, והרי זה כדין מעות שלא באו ליד גבאי שמותר ללוותן. אולם אם כשבא הגבאי להניח את הקופה בבית, הראה לו בעל הבית מקום מסויים להניח את הקופה, הרי זה כמי שהשאיל לו בעל הבית את אותו מקום, (וראה בתוס' בפסחים דף ו' ע"א ד"ה יחד, שיחוד מקום הוי כמשאיל לו מקומו, וראה גם בב"מ דף מ' ע"ב), וכל פעם ששם כסף בקופה, מיד זוכה בו אותו מוסד שהקופה שלו, ואסור ליטול משם הלוואה, כיון שנחשב כדין מעות שהגיעו ליד גבאי שאסור לשנותן.

והנה בפתחי תשובה כתב בשם ספר חמודי דניאל כ"י שבזמננו נהגו

להקל בזה, ואפשר כיון שנהגו כן, לב בית דין מתנה עליהן, ע"ש. ומ"מ נראה שגם מעיקר הדין, יוכל ליקח כסף, ותמורתו להניח בקופה צ"ק על הסכום שלקח. וכן אם מעיקרא כשנותן את הכסף לתוך הקופה, מכיון שאותו מוסד לא יזכה בו עכשיו אלא כשירצה יחליט למי יתן כסף זה, רשאי ללוות מהכסף שבקופה.

ומן האמור נלמד, גם לענין הרוצה לשנות את כספי הצדקה הנמצאים בקופה וליתנם למקום אחר, וכגון ששמע שמועה לא טובה על אותו מוסד, כגון שאינם נותנים את הכסף לתלמידים כפי שראוי ליתן, או שיש שם מריבות וחושד בהם, ורוצה לתת את הכסף למקום אחר, שאם לא היה יחוד מקום לקופה, לא זכה אותו מוסד בכסף, ואם התורם ירצה, יוכל להעביר את הכסף למקום אחר.

וכן אם עבר הרבה זמן ולא באו לקחת את הקופה, אם לא יחד לה מקום, אפשר להעביר את הכסף למקום אחר. ואמנם אין זה לכתחילה, כיון שיש אומרים שמי שחשב בלבו לתת צדקה לעני מסויים, חייב לתת לו, וראה מה שנתבאר בזה לעיל בהלכות נדרים בתשובה בעזה"ת. אך במקרה שקשה הדבר למצוא את בעל הקופה, יכול לשנות ולהעביר למקום אחר. (וראה לעיל בתשובה בעזה"ת בדין צ"קים שבאו ליד גבאי אם מותר לבטלם).



ט

שאלה: כסף שנמצא בבית הנפטר בתוך קופות צדקה או לידם, או מעטפות עם כסף שרשום עליהם מעשר או בית כנסת פלוני, מה דין הכסף.

תשובה: כסף שנמצא בתוך הקופה, יש לתת אותו לאותו מוסד הרשום על הקופה, וכן כסף שנמצא בתוך מעטפה, יש לעשות כפי הרשום על המעטפה. אך מעות שנמצאו על יד הקופות או בין המעטפות, הרי הם חולין ומותרים בשימוש.

קרוב בלחוד, אלא במקומו ממש הוא, וכאן נמצאו כאן היו, ואפילו למ"ד רוב וקרוב הלך אחר הרוב, מודה בכה"ג דהולכין אחר הקרוב. וכן פסק הרמב"ם (בפרק י' ממאכלות אסורות הלכה י"ג), ובשו"ע (יו"ד סימן רצ"ד סעיף י"א). והכא נמי מוכח הוא, שאין דרך בני אדם להיות כונסין חולין לקרבן.

ויש ללמוד מכאן למי שמוצא קופה של מוסד כלשהו שיש בתוכה כסף, שלכאורה הדבר תלוי במחלוקת ר' יהודה וחכמים, דלר' יהודה המעות שבתוכה חולין דאזלינן בתר רוב מעות דעלמא, ולפי חכמים תולים שהמעות של המוסד. ואף שיש לחלק שלפעמים מניחים כסף בקופה סתם שלא על מנת לנדב, מ"מ הסברא נותנת לא כך אלא הכסף שייך למוסד.

אך אדם המוצא כסף על יד קופות הצדקה שבביתו, הרי הם חולין ומותר לו להשתמש בהם, שכיון שיש לתלות שאינם של צדקה, הדרינן לכללא

הרמ"א (בסימן רנ"ט סעיף ו') כתב, מי שמצא כיס מלא מעות בתיבתו וכתוב עליו צדקה, סמכין אכתיבה והרי הן צדקה. ולכאורה נראה שהדבר תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים במסכת מעשר שני (פרק ד' משנה י'), המוצא כלי וכתוב עליו קרבן, רבי יהודה אומר אם היה של חרס, הוא חולין ומה שבתוכו קרבן, ואם היה של מתכת, הוא קרבן ומה שבתוכו חולין, אמרו לו אין דרך בני אדם להיות כונסין חולין לקרבן.

ונראה לבאר דרבי יהודה סבר שכיון שיש להסתפק במעות שבתוך הכלי אם הם הקדש או לא, אמרין רוב וקרוב הלך אחר הרוב (ב"ב דף כ"ג ע"ב), ואזלינן אחר רוב מעות שהם חולין. וחכמים סוברים דשאני הכא דהקרוב הוא מוכח ומצוי, ובכהאי גוונא הולכים אחר הקרוב, וכמ"ש הרמב"ן בב"ב (דף כ"ד ע"א ד"ה אבל עינבי מצנעי), דענבים שנמצאו בכרם של ערלה אסורים, אף שרוב הכרמים אינם של ערלה, משום דאינו

דרוב וקרוב הלך אחר הרוב, דאין כאן קורבא דמוכח כלל. ודבר זה מצוי כשאדם נפטר, ונמצאו בביתו סכומי כסף בתוך קופות שכתוב עליהם שם המוסד, או שנמצאו סכומי כסף שרשום עליהם שהם הקדש למוסד מסויים, שיש לתתם לאותו מוסד. ואם לידם נמצאו סכומים נוספים, תולים לומר שהם כספו הפרטי ואפשר להשתמש בהם. והדברים ק"ו מנידוננו שכתוב על הכלי קרבן, ובכל זאת לולא הטעם שאין דרך בני אדם להיות כונסין חולין לקרבן, היינו הולכים אחר הרוב, אף שיש בזה חשש מעילה, כ"ש בכספי צדקה שאין בהם מעילה.



,

שאלה: אדם שחשב ליתן צדקה, האם חייב לקיים מחשבתו.

תשובה: אם חשב לתת צדקה וגמר הדבר בלבו, יש לזה דין נדרי צדקה, וצריך לתת מה שחשב. אולם אם לא גמר בלבו, אלא מחשב בלבו אתן לזה ואתן לזה כדרך בני אדם, אין לזה דין נדרי צדקה, ואינו חייב לתת.

הרמ"א (בסימן רנ"ח סעיף י"ג) כתב, אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה, חייב לקיים מחשבתו, וי"א דאם לא הוציא בפיו אינו כלום, והעיקר כסברא ראשונה. וראה בבית יוסף שהביא בזה מחלוקת ראשונים, אם צדקה דינה כהקדש שחל במחשבה כמ"ש בשבועות (דף כ"ו ע"ב), דכתיב כל נדיב לב עולות, או שאין דינה כהקדש, ואינה חלה עד שיוציא בפיו. ומרן השו"ע (בחו"מ סימן רי"ב סעיף ח) כתב, קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום, י"א דכיון שגמר בלבו לתת לצדקה חייב ליתן, ויש מי שאומר דאע"ג דכתיב כל נדיב לב עולות, חולין מקדשים לא

ילפינן, והאידנא כל הקדש יש לו דין חולין, שאין הקדש עתה לבדק הבית, ואינו אלא לצדקה, הלכך כל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום. וכתב הרמ"א שם והעיקר כסברא ראשונה. וכבר נתבאר בספר אור לציון (תשובות ח"ב במבוא הספר ענף א' אות י"ט), שאף דקי"ל במקום שכתב מרן יש אומרים ויש אומרים, הלכה כיש אומרים בתרא, עם כל זה כתב מרן את הי"א הראשון, כדי לחוש לסברא זו לכתחילה. ולכן גם כאן יש לחוש לשיטה זו לכתחילה, ולקיים את מחשבתו, ובפרט אם הוא סכום קטן. ובפרט שהרמ"א נקט לעיקר כדעה הראשונה, ובכל מקום שאפשר להחמיר בנקל יש לעשות כדעת

וכיון שמצוי שאדם חושב לתת צדקה ולא נותן, ונמצא גזול את העניים, כדאי שבכל צדקה שנותן, יכיון שאם הוא חייב איזה חוב לצדקה, או מעל בהקדש וכיוצא, בין בגלגול זה בין בגלגולים אחרים, הרי זה בשביל מה שאני חייב, ואם אינו חייב, הרי הכסף נתון בתורת צדקה. וכן יכיון שאם גזל את הרבים או שגזל אדם פרטי ואינו יודע מי, שזכות מצות הצדקה תהיה בעבורו, ומסתמא אותו אדם מסכים לכך, שהרי אין לו ברירה אחרת. ובפרט אם הוא כבר נפטר, שבודאי הוא מסכים, שהרי יודע את מעלת הצדקה.

וכדומה לזה נתבאר בספר אור לציון חכמה ומוסר (שער המצוות מאמר ד'), בענין הכסף שלוקחים מאתנו הממשלה (או ביטוח לאומי וכיוצא), שאם כבר אנו חייבים לשלם אותו, לפחות יכיון שיהיה לצדקה, שהרי הממשלה דרכה לחלק כסף לאנשים, ויתכן שימצאו בתוכם אנשים נזקקים באמת. (וראה ברש"י דברים כ"ד י"ט שכתב, נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עליה). וכן יכיון שמא גזל את הרבים וכדומה, ואמרו חז"ל גזל ואינו יודע ממי גזל יעשה בהם צרכי רבים, (ביצה דף כ"ט ע"א ושו"ע חו"מ סימן שס"ו סעיף ב'), ובכסף הזה הנלקח ע"י הממשלה נעשה צרכי רבים, כגון כבישים, תאורה, וכדומה, שכולם נהנים מזה, ונמצא שכיפר בזה עוון גזל.

אכן אף שנתבאר שאין לנדור אפילו נדרי צדקה, יש אופנים שבהם מותר

הרמ"א. וראה בספר אור לציון (ח"ד פרק כ"ב בבאורים לתשובה ד').

אולם כל זה כשגמר והחליט בדעתו לתת צדקה, אבל אם מחשב בלבו אתן לזה ואתן לזה כדרך בני אדם, או שמחשב בדעתו אתן או לא אתן, אין לזה דין נדרי צדקה, ואינו חייב לקיים מחשבתו. וראה גם בשיטה מקובצת (בנדרים דף י"ג ע"א) בשם הרא"ם, שגמר בלבו פירושו נתיישב בלבו לעשות הצדקה ולא יתחרט. וראה גם בערוך השולחן (סימן רנ"ח סעיף ל"ט), וברש"י קידושין (דף נ' ע"א ד"ה כיון דאתנייה), ובספר אור לציון (קידושין שם).

והוא הדין לענין קבלת תענית, דמעיקר הדין מהני קבלה בלב, כמבואר בשו"ע (או"ח סימן תקס"ב סעיף ו'), (וראה בט"ז שם), היינו דוקא שגמר בלבו להתענות, אבל אם מחשב בלבו להתענות או לא להתענות, אין זה נקרא מחשבה, ואינו חייב להתענות.

ועל פי האמור, מן הראוי שאדם לא יגמור בדעתו לתת צדקה, אלא יחשוב תמיד על דרך אולי אעשה. כיון שיש"א שמחשבה דינה כנדר, ומבואר בשו"ע (בסימן ר"ג סעיף ד'), שאפילו צדקה אין טוב לידור, אלא אם יש בידו יתן מיד, ואם לאו לא ידור עד שיהיו לו. ואם פוסקים צדקה וצריך לפסוק עמהם, יאמר בלי נדר. וכן מבואר עוד בסימן רנ"ז סעיף ד'. (וראה מה שנתבאר בזה לעיל בהלכות נדרים פרק א' תשובה א'). ואם כן כשם שאין ראוי לידור בפיו, כך ראוי שלא יגמור במחשבתו.

ואשה שנדרה לתת תרנגולת לעניים, ואמרה על התרנגולת הרי זו כפרה על חייל פלוני שיחזור בשלום מהמילואים, ובינתיים התרנגולת הטילה ביצים, יש לה לתת גם את הביצים לעניים. (וראה לעיל בהלכות מעשר כספים בתשובה בעזה"ת בד"ר התרת נדרי צדקה).

לידור לצדקה, וכמבואר בברכ"י (בסימן ר"ג) בשם האחרונים, שאם הוא נודר כדי לזרז אחרים, או בשביל שיחיה בני, הדבר מותר. ושמטעם זה יש סמך למה שנהגו רבים לנדור לרבי מאיר כדי שישגי דבר זה או ריוח זה וכיוצא, ומ"מ יותר טוב ליתן מקודם, ע"ש.



יא

שאלה: חשב בלבו לתת צדקה לעני מסויים שבא לאסוף צדקה, וכשבא לתת לו נעלם העני, מה יעשה.

תשובה: אינו יכול לפטור עצמו בלא כלום, אלא יתן את הכסף לעני אחר.

(זכיה) שאינו יכול ליתן לעני אחר, והרדב"ז ומהריט"ץ נסתפקו בזה. וראה במחנה אפרים (דיני צדקה סימן ב') שהביא בזה מחלוקת אחרונים, ע"ש. ואם כן יש בזה ספק ספיקא, ספק שמא הרוצה לתת צדקה במחשבה בלבד, לא הוי נדר ואינו חייב לתת. וספק שמא האומר לתת צדקה לעני זה יכול לתת לעני אחר. ובפרט שיש לומר שלא אמרו אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וזכה בו אותו עני משעת אמירה, אלא באמירה ממש, אבל אם רק חשב לתת לעני, אף שחייב לקיים מחשבתו, מ"מ אין דין מחשבתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ולא זכה בה אותו עני. (ראה במאירי בחגיגה דף ו' ע"א ובשבועות דף כ"ו ע"ב וראה ע"ד ברש"י קידושין דף מ"א ע"ב ד"ה שכן ישנן במחשבה ובאור לציון שם). ולכן אם

הרבר מצוי שבא גבאי או עני לגבות צדקה, והאדם חשב לתת לו איזה סכום, וכשבא לתת לו כבר נעלם העני והלך לו. או כגון שבא העני באמצע קריאת שמע, ולא רצה להפסיק בפרשה ראשונה, ואחר כך כבר הלך העני. ונראה שיש לעשות בזה ספק ספיקא ויוכל לתת את הכסף לעני אחר. שהרי נחלקו הפוסקים אם רצה לתת צדקה במחשבתו בלבד, אי הוי כנדר ומחוייב לקיים מחשבתו או לא, ומרן בחו"מ (בסימן רי"ב סעיף ח) הביא בזה ב' דעות, וכמו שנתבאר לעיל בתשובה (הקודמת). ועוד נחלקו, אם אדם אמר לתת צדקה לעני זה האם יכול לתת את הצדקה לעני אחר, וכמבואר בחידושי רעק"א (בסימן רנ"ח סעיף י"ב), שדעת הגה"מ (בפרק י"א מהלכות

צדקה לעני ונעלם העני, יכול ליתן את הצדקה לעני אחר, כי פשט דברי מרן שאין אומרים בצדקה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, לענין שזכה בה אותו עני. (ראה ב"י בסימן רנ"ח, ובטור וב"י בחו"מ סימן קכ"ה, ובשו"ע שם בסעיף ה', ובב"י בחו"מ סימן רמ"ג, ובשו"ע שם בסעיף ב', וראה עוד בסמ"ע בסימן קכ"ה ס"ק כ"ה).

נעלם העני, יתן את הצדקה לעני אחר. אבל לא יפטור עצמו בלא כלום, וכפי שנתבאר לעיל בתשובה (הקודמת) שלכתחילה יש לחוש לדעת היש אומרים הראשון שהביא מרן (בחו"מ סימן ר"ב סעיף ח) שהחושב לתת לצדקה חייב לקיים מחשבתו.

ונראה עוד שגם אם אמר בפיו לתת



יב

שאלה: חתן האוסף צדקה לצורך נישואיו, האם יכול לאסוף גם עבור קניית דירה, או שיש לו להסתפק בדירה בשכירות.

תשובה: חתנים האוספים כסף כדי שיוכלו לקנות דירה, על אף שיש ביכולתם לגור בשכירות, יש להם על מה שיסמוכו.

הגר בשכירות צריך לעבור דירה כל שנה, כי לאחר שנה בעל הבית רוצה אותה בשבילו, ואין זה נקרא דירה אלא גלות, ולכן השכירות הראויה היא לקנות דירה בדמי מפתח. וכיום שאין הפרש גדול בין דירה בדמי מפתח לדירה בקנייה, אפשר לתת לו כסף עבור דירה לקניה.

וכמו כן, אם הכלה אינה מסכימה להתחתן אם לא תהיה להם דירה משלהם, הרי זה בכלל החיוב להשיאו אשה, ועל זה סמכו החתנים היום לאסוף כסף גם לצורך קניית דירה.

ולכן גם מי שחי בשכירות, ואינו רגיל לקנות דירות לבניו בעת נישואיהם, יש לו ליתן צדקה לאותם שכן קונים דירה

מעיקר הדין אין חיוב לעזור לחתן בקניית דירה, אלא די לו לגור בשכירות, וכמו שמשמע מלשון השו"ע (בסימן ר"ג סעיף א'), אין לו אשה ובא לישא, משיאין לו, ושוכרין לו בית. ונראה שהחיוב הוא לשכור לו דירה לשנה, ואחר שנה אם הוא עדיין עני ישכרו לו לעוד שנה. ואם כן אין לחתנים לאסוף כסף בשביל קניית דירה, אלא בשביל שכירות.

אלא שהשכירות צריכה להיות שכירות טובה, וכפי שהיה מצוי בזמנם, שהיו בעלי בתים שיש להם חצר עם כמה דירות, ואדם יכול לשכור מהם כמה זמן שירצה. אבל כעת השתנה המצב ואדם

אלו מדעתו ומסברתו, אלא אם כן לבו
כואב לו כאותו אחד שנמצא בצרה.

ומכל מקום אם החתן יכול לקנות דירה
במקום זול, אין לו לקנות דירה
במקום יקר. ורק אם הכלה אינה מסכימה
להתחתן אלא אם כן יקנה דירה במקום
פלוני, וכגון שמשפחתה מירושלים,
ורוצה לקנות דירה בירושלים, ובלא זה
יתבטל השידוך, הרי זה בכלל להשיאו
אשה, ומחוייבים לתת לו כל צורכו.

לנישואי בניהם, כיון שדרכם בכך, ובלא
זה אין כלה שמסכימה להתחתן אתם.
ולצערינו ישנם הורים שנדרשים ליתן
הרבה, וצריכים לפשוט יד בחו"ל, ואם
לא יתנו להם תשאר בתם עגונה. וכל שכן
אם הבנות הגיעו לגיל מבוגר, שאם האב
יסרב ליתן נדוניה לא תוכל להנשא, ויש
לדאוג להם שיהיה להם כסף כדי שיקפצו
עליהם. והשכם והערב מגיעים לפתחינו
רווקים ורווקות, ואין לאדם לדון בדברים



חליפת מכתבים בענין קנין כסף אם מועיל לשותפות ומסתעף לדין פרוטה דאכסנאי בנר חנוכה

הג"ר אליהו אבא שאול זצוק"ל א

ראש ישיבת אור לציון, ירושלים ת"ו

מכתב השאלה

במ"ש שאכסנאי משתתף בפרוטה בשמן
של בעה"ב, לכאורה הלא זהו קנין כסף
שאינו קונה, ולא מצינו שעליו למשוך
השמן. והנראה שהרי הטעם שאמרו
שמשיכה אינה קונה הוא משום שמא
יאמר לו "נשרפו חיטיך בעליה", אך הלא
בנ"ד בעה"ב בודאי ישקוד להציל את
שמןו, ובכה"ג הדין שמעות קונים.

ואם כנים אנו בדברינו, הרי בכ"מ כאשר
הקונה והמוכר נעשים שותפים
בממכר, די בקנין כסף. נא יאמר לנו דעתו
בזה.

ביקרא דאורייתא

מברכם בכל טוב

יעקב קאפל רייניץ יק"ר.

עש"ק לסדר והתברכו בורעך תשס"ו

השלומים והברכות לכת"ר

מוריננו הגאון רבי אליהו אבא שאול
שליט"א

אחרי דרך מבוא השל"ו.

מצ"ב מכתבו של אאמו"ר של כת"ר,
אשר תוכנו מעיד על כותבו, על
עדינותו ועל רגש של הכרת הטוב.

והנה זכה זצוק"ל ל"והתברכו בזרעך"
וזאת התורה - תורתו - לא תמוש
מפי זרעו מעתה ועד עולם, אמן כי"ר.

וכדי שלא להשאיר הנייר חלק, אשים על
שולחן מלכים, גרגיר מענין החדש,



תשובת רבינו

ערש"ק לסדר ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה
ונברכו בך כו'.
ה' כסליו תשס"ו
פע"ק ת"ו

החיים השלום למעלת האי גברא רבה ויקירא
הרב הגאון רבי יעקב קאפל רייניץ שליט"א
לאחר דרישת שלומו הטוב כראוי.
יקרת מכתבו הגיעני לנכון, האי דינא שהעלה כת"ר בקנין כסף להיות שותפין דמהני. לכאורה תלויא בפלוגתא

הפוסקים בשו"ע חו"מ (סי' קצ"ח סעיף ה'),
דכתב מור"ם בהגה"ה דאם המטלטלין
במקום דליכא למיחש לדליקה נקנו
במעו^א, ובבאה"ט הביא דהש"ך (סק"ט)
כתב^א דהב"י ס"ל דלא נתנו חכמים
דבריהם לשיעורין. היינו דכשבטלו קנין
כסף בטלו בכל גוונא, אף במקום דליכא
למיחש לדליקה.

ואולי מה שכתב כת"ר עדיפא טפי, ודמי
למה שהביא מרן בשו"ע (שם ס"ו)
דשכירות מטלטלין נקנה בכסף, דליכא
למיחש שמא יאמר לו נשרפו חטיף
בעליה, דכיון דהגוף שלו טרח ומצילו^ד.
ואם כן לכאורה הוא הדין כשנעשין

ב. וז"ל הרמ"א שם: "וי"א דאם היו המטלטלין במקום דליכא למיחש לדליקה, נקנו במעות (הגהות ראשונות דמרדכי פרק הזהב)".

ג. וז"ל הש"ך שם: "והב"י כתב ריש סי' זה, שאין נראה כן מדברי הפוסקים, וכן בדין, דלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין. ועוד הוסיף בב"ח לכתוב כן, וכן נ"ל עיקר, וכן משמע מדברי הרמב"ם שהעתיק המחבר".

ד. וז"ל השו"ע שם: "וי"א דשכירות המטלטלים נקנה בכסף, דליכא למיחש שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעליה, דכיון שהגוף שלו טרח ומציל". וכמו"כ בספר דברי יחזקאל (סי' נ"ט). ועי' בשער משפט שם שכתב באמת להוכיח מדברי מרן אלו, דה"ה בשותפין יהני קנין כסף, אלא שדחה זאת והוכיח מהסוגיא בחולין שגם בשותפין לא מהני קנין כסף, וז"ל: "ובאמת קשה לפי שיטה זו דס"ל דשכירות מטלטלין נקנה בכסף כיון דהגוף שלו טרח ומציל, דא"כ אם אחד קנה מחבירו בכסף החצי מחפץ אחד יהיה נקנה בכסף דהכי נמי נאמר כיון דהמוכר הוא שותף עמו בזה החפץ טרח ומציל, ובאמת מוכח להיפך במתניתין דפרק אותו ואת בנו (חולין פג, א) דאיתא התם בד' פרקים בשנה משחיטין את הטבח בע"כ אפילו שור שוה אלף ואין לו ללוקח אלא דינר אחד כופין אותו לשחוט לפיכך אם מת מת ללוקח אבל בשאר ימות השנה אינו כן לפיכך אם מת מת למוכר, ופרין התם והא לא משך ומשני כיון דאמר ר"י דדבר תורה מעות קונות ומאי טעמא אמרו משיכה קונה כדי שלא יאמר לו נשרפו חטיף בעליה וכו' פרקים אלו העמידו דבריהם על דין תורה, הרי להדיא דבשאר ימות השנה אם מת מת למוכר אף שהלוקח לא נתן על השור רק דינר אחד מ"מ מעות אינן קונות ולא אמרינן דהמוכר טרח ומציל בשביל חלקו". ולפי זה נדחק השע"מ שם: "ובע"כ צריך לומר לשיטה זו דבמכירה לא פלוג חז"ל בתקנתן, אף במקום דלא שייך נשרפו חטיף בעליה, אבל שכירות מילתא אחרייתא הוא, וזה דוחק". וראה גם באמרי בינה (קנינים סי'

שותפין. וצ"ל דעדיפא ממקום שאין בו חשש לדליקה^ה.
ובמאירי בשבת (כג ע"א) משמע, דבכל
גוונא צריך ליתן פרוטה.

ומכל מקום אעיקרא דדינא דלמד כן מפרוטה דאכסנאי^ו. יש לדון,
שמצינו פלוגתא אם גם בן המתארח אצל
אביו וסמוך לשולחנו בחינם צריך להשתתף בפרוטה, דהמג"א (סי' תרע"ז ס"ק
א') כתב דאין צריך, והפרי חדש שם פליג,
וכבר ביארו דזהו פלוגתא הראשונים,
דהרשב"א בתשובה (א' סי' תקמ"ב)

ה' שעמד בראיה זו מהגמ' בחולין, וכתב דמזה מוכח דאף בשותפין לא מהני קנין כסף, ועל הראיה מדין
שכירות כתב כדברי השע"מ "צריך לומר דשכירות מלתא אחריתא היא, אבל במכר לא פלוג חז"ל
בתקנתן". איברא יעו"ב בחי' הגרע"א לחולין שם שכתב: "שם שלא יאמר חיתך נשרפו בעלי", ק"ק דזה
לא שייך כאן דגם הוא בעצמו יש לו חלק ודאי וצ"ל ג". הרי דנקט הגרע"א מסברא פשוטה דבשותפות
ל"ש גזירה דדליקה, ונשאר בצע"ג ע"ד הגמ'. והנה הדבר אברהם (ח"א סי' מ' סק"ג) כתב לדחות קושיית
השע"מ באופן אחר וז"ל: "ולענ"ד יש לתרץ בפשיטות דבהא נמי שייך לומר נשרפו חטיך בעלייה, דאי
אמרת דלוקח מקצת מדבר שלם קונה בכסף, איכא למיחש שמא בשעת קניינו שמא ימכור אח"כ גם את
השאר חלק חלק, או שמא מכר גבר את השאר, וזהו האחרון, ולא טרח ומציל שאין לו בו כלום, משא"כ
בשכירות דליכא למימר הכי".

ה. כוונת רבינו להעיר דלכאורה לפמש"כ הש"ך דמרון חולק על הרמ"א וסובר דאף במקום שאין חשש
לדליקה לא פלוג רבנן, ולא מהני קנין כסף, א"כ מדוע בשכירות הביא מרן דעה זו דכיון שאין חשש
לדיקה קונה. וע"ז השיב רבינו דצ"ל דעדיפא ממקום שאין בו חשש לדליקה^ה.

ו. נראה שהשואל הוכיח ממה דמצינו שאכסנאי משתתף בפרוטה בשמן של בעל הבית, ולא מצינו שצריך
לעשות גם קנין משיכה או הגבהה, וכמשמעות פשט לשון מרן השו"ע (או"ח סי' תרע"ז ס"א) "אכסנאי
שאינו מדליקין עליו בביתו, צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה". ומזה מוכח
שכאשר הקונה קנה רק חלק מהדבר, ונעשה שותף עם בעה"ב מהני קנין כסף. וכ"כ בקונטרס 'מכתבי
תורה' לבעל האמרי אמת מגור וצ"ל, דכיון שרק נעשה שותף בשמן, אין כאן חשש, שכיון שהשמן שייך
עדיין גם למוכר בוודאי יטרח להצילו, ובכה"ג מעות קונות ואפי' מדרבנן. ולכא' מלבד דברי רבינו, יש
לדחות עוד הראיה, ע"פ מש"כ השו"ע בחו"מ שם "אם היה ביתו של לוקח, שיש בו החפץ שנמכר,
מושכר למוכר, העמידוהו על דין תורה, שהרי מצוי הוא אצל ביתו ויכול להצילו". ולפ"ז ה"ה בהדלקת
נר חנכה, שהרי חובת האכסנאי להשתתף היא לפי שהוא מתארח שם, דמהני קנין כסף, ולא חששו
לדליקה, שהרי הקונה (האכסנאי) מצוי הוא שם ויכול להצילו.

ז. חידוש גדול חידש כאן רבינו, ומקור נאמן מצינו לו בתורת רבו המובהק הגאון רבי שלמה זלמן
אויצרבך וצ"ל (הליכות שלמה פרק י"ג אות י"ב) וז"ל: גם נראה לענין השתתפות האכסנאי, אינו כתורת
בעלות על השמן דלענין נר חנכה אין בעלות מעלה או מורדת, דאטו אתרוג הוא דבעי "לכס", אלא ענין
התקנה הוא שע"י השתתפותו נעשה כאחד מבני הבית, ולכן נפטר בהדלקת בעל הבית^ה.

ח. ולפ"ז סברת הרשב"א והמאירי שהצריכו שישתתף בפרוטה גם בבן הסמוך על שולחן אביו בחינם,

שליט"א בספרו מועדים וזמנים ח"ב (סי' קמ"ד) עמד בזה^י, וכתב דלדברי הרמ"א (חו"מ סי' קצ"ט סעיף ג') שבכל מצוה כגון יין לקידוש כסף קונה, אם כן הוא הדין לנר חנוכה יא^י, וממילא אין ללמוד מכאן לענין שותפים.

הנני חותם בתורה ובהקרה מיוחדת על צילום מכתבו של מן אאמ"ר עט"ר זללה"ה

אליהו אבא שאול

בית, אם כן בן המתארח בבית אביו אין צריך ליתן פרוטה. (ומרן אאמ"ר בשו"ת אור לציון ח"ד שעדיין לא יצא לאור - העלה דמנהג הספרדים דכן אצל אביו א"צ להשתתף בפרוטה ט).

ואי נימא דאין צריך קנין בשמן, אם כן אזדא הראיה לנדרון דידן.

שוב ראיתי שהג"ר משה שטרנבוך



הוא משום דסלה"ו דענין ההשתתפות בפרוטה הוא משום קנין ממש. ויעוי' גם בלשון המאירי בפסחים (ז ע"ב) שכתב "שצריך שיהא השמן שלו", והיינו לשיטתו כפי שביאר רבינו - שההשתתפות בפרוטה היא בשביל שיהיה שלו ממש.

ט. וכעת נדפס והיא שם בפרק מ"ז בביאורים לתשובה ג'.

י. עיי"ש שעמד בקושיא היאך מהני שהאכסנאי משתתף בשמן של בעה"ב, והלא חז"ל ביטלו קנין כסף. ובדבריו שם באו ד' ישובים נוספים להערה זו: (א) לפי שיטת הפוסקים דהא דכסף אינו קונה מדרבנן, היינו שיכול לחזור עד משיכה, אבל כשלא חזר מהני, והכא נמי לא חזרו ולכן מהני. אלא שדחה זאת דהיינו כשעכ"פ משך לבסוף, אבל כאן נשאר בכסף לבד, שהדליק בלי משיכה, וע"כ נימא דלא מהני. (ב) עוד כתב ליישב לפי מה שכתב הרמ"א (סי' קצ"ח ס"ה) שהיכן שהתנו ביניהם להדיא שיקנו בכסף ולא במשיכה מהני, וראה בש"ך שם (סק"י). (ג) עוד כתב ליישב לפי המבואר בתוס' בבכורות (יח ע"ב ד"ה אקנויי) שבמקום מצוה אולי סגי בגמירות דעת לחוד. (ד) ועיי"ש עוד שכתב לחדש דרך מדברי האגודה, דאיכא תקנ"ח מיוחדת באכסנאי דמהני, אלא שהעיר ע"ז מדברי הרמב"ם שמשמע שליכא באכסנאי שום קנין ותקנה מיוחדת.

יא. וז"ל הרמ"א שם: "הגה: ויש מי שכתב דה"ה הנותן מעות על יין לקידוש בערב שבת, דקנה, דכל כהאי גוונא העמידו דבריהם על דין תורה (מהרי"ל)". והנה דברי הרמ"א הללו באו על מה שפסק מרן שם את דין הגמ' בחולין הנוכ"ל, "יש זמן שמעות קונות, שהעמידו חכמים דבריהם על דין תורה בבשר בארבעה פרקים כו' שאם היה לטבח שור שוה מאה דינרים". והיינו שהמהרי"ל הוי פירוש חדש בדברי הגמ' הללו, דמה דמהני הכא קנין כסף, הוא משום דבמקום מצוה לא גזור רבנן שקנין כסף לא יועיל, וכ"כ הקצה"ח (שם סק"ב) ובביאור הגר"א שם. וכן כתב הגר"ש ואזנר בשבט הלוי (ח"א סי' נ"א), לבאר הענין לפי הנך פוסקים, וע"ש מש"כ עוד שמועיל מדין קנין 'אודיתא'. איברא הרבה מהפוסקים חולקים על המהרי"ל בזה, וכמ"ש המועדים וזמנים שם, וסוברים דבד' פרקים הללו היה תקנה מיוחדת לטובת הציבור, וכמוש"כ הרמב"ם (פ"ט מהל' מכירה ה"ז), וראה גם בהגהת רע"א שם, דלדעת הרמב"ם לא מהני קנין כסף בשאר מצוות, אלא בעי קנין משיכה.

בדין משך מבוי במבוי שיש בו המשך פחות מי"ט

הג"ר אליהו אבא שאול זצוק"ל א

ראש ישיבת אור לציון, ירושלים ת"ו

ניתר בלחי ובקורה, וכדאמר רב נחמן להלן שם איזהו מבוי שניתר בלחי וקורה כל שארכו יתר על רחבו.

וכתבו תוס' (שם ד"ה ואי בארבעה) וז"ל "דד' דקאמר רב יוסף היינו דאיכא משהו טפי, דהמבוי אם אינו רוחב ד' אינו צריך לחי כדרכ אהילאי לקמן, ואי לא הוי טפי משהו הוי ארכו כרחבו כו".

והנה לכאורה היה מקום לומר, דלעולם כוונת רב יוסף היא לחקיקה של ד' טפחים מצומצמות כפשט הדברים, והא דניתר על ידי הקורה, לפי שיש כאן המשך למבוי, אלא שהוא פחות מעשרה טפחים, וזה משלים לדין 'ארכו' שהוא יתר על רוחבו, והיינו דאע"ג דבעי ד' טפחים חקוקות בשביל שיהיה גובה י' טפחים, מ"מ לענין דין ארכו יותר על רחבו מהני שיצטרף עוד ממשך המבוי שאינו גבוה י"ט.

ויעוי' בריטב"א שם (ד"ה והא דאמרינן) שבאמת כתב ליישב כן וז"ל

השל' והברכה לרמועכ"ת הגאון רבי משה הלל שליט"א

טבריה

אחדשה"ט באה"ר, אודת מה שביארתי הסוגיא בריש עירובין, אכתוב לך הנלע"ד בזה, וזה החלי בעזרת צורי.

א. מחלוקת תוס' והריטב"א אם משך המבוי שפחות מי"ט מצטרף לענין שיהיה ארכו יתר על רחבו.

עירובין (ה ע"א) "היה פחות מעשרה טפחים וחקק בו להשלימו לעשרה, כמה חוקק, כמה חוקק כמה דצריך ליה, אלא משכו בכמה, רב יוסף אמר בארבעה, אביי אמר בארבע אמות".

והראשונים שם הקשו, היאך סבר רב יוסף דדי בחקיקת ארבעה טפחים, הלא סתם פתח הוא ד' טפחים כדאמרינן בעירובין (יב ע"א), ואם כן בהכרח שבמשך (אורך) המבוי מוכרח שיהיה יותר מד' טפחים, דאל"כ אינו

א. עם הוספות ומילואים מאת בנו הג"ר אלחנן אבא שאול שליט"א ראש מכון אור לציון, תש"ח לו על שליחת המכתבים לקובץ.

נותר בלחי וקורה עד שיהיו בתים וחצרות פתוחין לתוכו, ואי בארבעה היכי משכחת ליה, וכי תימא דפתח לה בדופן האמצעי, והאמר רב נחמן נקיטינן איזהו מבוי שניתר בלחי וקורה, כל שארכו יתר על רחבו ובתים וחצרות פתוחין לתוכו". ובביאור דברי אב"י דאי בארבעה היכי משכחת לה, כתב רש"י (ד"ה ואי) "ואי אמרת בארבעה הוי מבוי היאך נותר באורך ארבעה - מכדי מיעוט חצירות שתים, ואין פתח פחות מארבעה, ואיך יפתח פתח רוחבו ארבעה במשך המבוי שאינו אלא ארבעה, איה מקום הפצימין, ועוד כולו פרוץ הוא".

ובפשטות ראה זו מובנת רק לפי הריטב"א דארבעה דקאמר רב יוסף היינו ארבעה ממש, דלהכי אקשינן היכי משכ"ל פתח בד' וכמ"ש רש"י דאיה מקום הפצימין. אבל לדעת תוס' דד' דאמר רב יוסף היינו ד' ומשהו, לכאורה א"ש דבמשהו עומדין הפצימין, ולק"מ על רב יוסף, וצ"ע להבין הוכחת אב"י לפ"ד התוס'. וצ"ל דאותו משהו אינו מספיק לשיעור פצימים אלו, ולכן הקשה אב"י היאך משכ"ל פתח ברווח כזה. [וכמו שתירצו הריטב"א יו"ד בסמוך].

וצריך להבין, דהנה הריטב"א (בד"ה ואי בד' טפחים היכי משכחת לה) הקשה קושיא זו, ותירצה כמו שכתבנו, וז"ל "היכי משכחת לה, שיהא פתח חצר באחד מדופני מבוי, כיון שאין כולו ארוך אלא ד' טפחים, דהא לפתח צריך לחללו לכל הפחות ד' טפחים מלבד הפצימין

"וא"ת, אי משום הכשר אורך מבוי בעי ד' טפחים, היכי סגי ליה שיהא משכו ד' טפחים, דהא רחבו לכל הפחות ד' טפחים כשיעור רשות היחיד וגם שאין פתח בפחות מד' טפחים, ואם כן יהא ארכו כרחבו, וקיימא לן שאין נותר בלחי וקורה אלא מבוי שארכו יתר על רחבו, כדאיתא לקמן בסמוך. וי"ל דשאר המבוי אע"פ שהוא נמוך נכנס הוא בשיעורו, וכי אמרינן במבוי דעלמא בארבעה היינו ד' טפחים שוחקות, שהם ד' ומשהו". [ומה שסיים הריטב"א, כוונתו דבאמת בעלמא במבוי שאין בו משך נוסף, אלא כל ארכו ד' טפחים, דמהני לרב יוסף, היינו ד' טפחים שוחקות, אבל הכא בשמעתין לא איירי בזה, אלא במבוי שיש לו משך נוסף של פחות מ"ט, ומשך זה מצטרף לענין שיהיה ארכו יתר על רוחבו, וסגי בחקיקת ד' מצומצמות].

וממה שהתוס' לא תירצו כן, חזינן דסבירא להו דכשם שבעי חקיקת ד' טפחים לגובה י"ט להכשר המבוי, ה"נ בעי שיהיה במשך טפחים אלו יתר מרחבן, ולא שייך לצרף את המשך המבוי שהוא פחות מ"ט לענין זה, וע"כ הוצרכו לפרש דברי רב יוסף שיש בחקיקה משך של ד' טפחים ומשהו. (ויעוי' לקמן שני דרכים בדבריהם).

ב. פי' דברי הריטב"א בראיית אב"י לדבריו.

ובהמשך הסוגיא שם, "אמר אב"י מנא אמינא לה, דתניא אין מבוי

וז"ל "רב יוסף אמר בארבעה. וא"ת דמשמע דבכל מבוי סגי ליה בהכי ואפי' רחב כמה, ואמאי והא בעינן שיהא ארכו יתר על רחבו. י"ל דכל שיש שיעור מבוי דהיינו ארבעה בשיעור גובה עשרה טפחים השאר מצטרף למהוי ארכו יתר על רחבו".

והוסיף הר"ן וכתב, "ומיהו לרב יוסף על כרחין אפי' לא הוי אורך המבוי אלא ארבעה טפחים סגי, דאי לא אמאי אצטריך לדחויי, ורב יוסף אמר לך דפתח לה בקרן זוית, ליתא, דשאני הכא ששאר המבוי הנמוך מצטרף ומשכחת לה שפיר שיהיו בתים וחצרות פתוחין לתוכו, אלא ודאי בארבעה טפחים אורך בלחוד מכשר רב יוסף". ומבואר מדברי הר"ן כיסוד דלעיל, דבמבוי שיש בו המשך נמוך מ"ט מהני שיהיו החצרות פתוחות לשם, וע"כ לא היה יכול אביי להקשות כלום ממבוי שיש לו המשך, ובע"כ שהוכחת אביי הייתה ממבוי שאין לו משך נמוך, ומזה הוכיח דדברי רב יוסף דדי בד' נאמרו גם במבוי שאין בו המשך נמוך.

ועד כה דברי הר"ן עולים בקנה אחד עם הריטב"א. אלא שמסקנתו למעשה הפוכה מהריטב"א, שהרי הריטב"א הוסיף והקשה דא"כ שההוכחה של אביי היא ממבוי שאין בו המשך, מה קשה הלא בכה"ג בע"כ שיש תוספת של משהו על הד', ותירץ הריטב"א דמ"מ לא די בשיעור זה לפתח. נמצא שמסקנת הריטב"א נשארה כמות שהיתה, דבמבוי שיש המשך נמוך די בחקק ד' ממש, ובמבוי שאין המשך בעי ד' ומשהו.

שלו, ואע"ג דפרישנא דד' טפחים דאורך מבוי הם ד' ומשהו, מ"מ אין באותו משהו שיעור לפצימי הפתח כו". ולכא' צ"ב דהא הריטב"א לשיטתו לרב יוסף במבוי שיש לו המשך נמוך מ"ט מספיק בחקק ד' ממש, ולא צריך ד' ומשהו, וא"ש ראיית אביי, דהא בד' ממש ודאי לא סגי לפתח דהא איכא פצימים.

אכן נראה, דהריטב"א סבר דודאי שאין כוונת אביי להוכיח ממבוי שיש לו המשך פחות מ"ט, דהא במבוי כזה נראה דכשם דמהני המשך המבוי הנמוך לענין שנחשב שארכו גדול מרוחבו, כך מהני המשך המבוי הנמוך לענין דינא דבעי ב' חצרות פתוחות לשם, דאם החצרות פתוחות לשם מהני, וא"כ במבוי כזה כלל לא קשה קושיית אביי. ובהכרח שכל שאלתו היא על מבוי שאין בו משך נמוך נוסף, אלא הוא רק ד', וע"ז הקשה הריטב"א שפיר, דהא בזה מודה רב יוסף דבעי ד' ומשהו, דא"כ ארכו ורחבו שווים, ושוב שייך שיהיה שם פתח ופצימין, וע"ז תירץ הריטב"א דמ"מ במשך זה לא די לפתח.

ג. תמיהה ע"ד הר"ן שמחמת הוכחת אביי, חזר בו וס"ל כדעת תוס' דבעי ד' ומשהו, וצ"ב מדוע לא פירש כהריטב"א דהיכא דאיכא משך נמוך סגי בד'.

ואם כנים אנו שזו היא כוונת הריטב"א, יש לעמוד בקושיא גדולה ועצומה בדברי הר"ן בשמעתין. דהנה הר"ן כאן שיטתו בתחילת הסוגיא היא כהריטב"א,

ד' מצומצמות לארכו, האם יכולה החקיקה לרוחב להיות יותר מד'.

ולדעת הריטב"א הדבר פשוט שיכול לחקוק לרוחב כמה שירצה, שהרי לדעתו ההמשך הנמוך מצטרף לענין הא דבעי שהמבוי יהיה ארכו יתר על רחבו, וע"כ אף שבחקיקה עצמה הרוחב גדול מהאורך, מ"מ כל עוד בכל ההמשך יש אורך גדול מהרוחב, מהני, וכנ"ל.

ומקום הספק הוא לדעת בעלי התוס', דלפום ריהטא היה נראה לדבריהם פשיטא מילתא לאידך גיסא, דאינו יכול לחקוק לרוחב יותר מד', שהרי המשך המבוי שפחות מ"ט אינו מצטרף לענין דינא דאורכו יתר מרוחבו, ובענין שבחקיקה עצמה יהיה האורך יתר על הרוחב. וכך ראיתי שכתבו מקצת אחרונים.

אכן נראה יותר, דגם לתוס' יכול לחקוק הרוחב טפי, ואפי' שיהיה יותר מחקיקת האורך החקוק, וסברת הדבר דנראה לחדש דגם לתוס' מצטרף המשך המבוי הנמוך לגבי ארכו יתר מרחבו, והא דהצריכו תוס' חקיקה במשך ד' ומשהו, היינו טעמא, דכיון דלרב יוסף

ואילו הר"ן המשיך "ואי הכי איכא למידק דאי ארכו ארבעה מצומצמין הרי רחבו פחות מהן דהא בעינן ארכו יתר על רחבו, וכל שאין רחבו ארבעה מקום פטור הוא ומותר וכדאמ' רב אחילאי לקמן כו', וזו שאלה שאל הרשב"א ז"ל. ואפשר דארבעה לאו דוקא אלא ארבעה ומשהו קאמר'. ומשמעות דבריו שחזור בו ממה שכתב בתחילת דבריו דד' היינו ד' ממש, וס"ל כדעת התוס' דבין במבוי שאין בו המשך, ובין במבוי שיש בו המשך נמוך, ד' היינו ד' ומשהו. וזה צ"ב דהא הר"ן לא היה צריך לחזור בו אלא רק לענין חצר שאין בו המשך, אבל בחצר שיש בו המשך נמוך, לעולם י"ל דדי בד' מצומצמות, וכדעת הריטב"א, וצ"ע מפני מה חזר בו הר"ן גם בזה (ב).

ד. מחדש דאם חקק בארכו שיעור הראוי דהיינו ד"ט ומשהו, יכול לחקוק הרוחב כמה שירצה, דלענין דינא דאורכו יתר על רחבו, מהני המשך המבוי שאין בו י"ט גם לתוס'.

והנראה בזה דהנה יש לדון במבוי שיש לו משך נמוך מ"ט, וחקק בו

ב. ויעו' גם בחזו"א (או"ח סי' ס"ה ס"ק ע"א) שהוכיח כדעת הריטב"א ששאר המבוי מצטרף לענין דיני המבוי, שהרי מבואר להלן שבכל מבוי צריך שיהיו בתים וחצירות פתוחים לתוכו, ומעתה איך יתכן שבחקיקת ד' סגי, הלא אין מקום שיפתח למקום החקק של ד' טפחים שתי חצירות, וכמו שמבואר בגמ', ובע"כ דמהני שפתוח להמשך המבוי שאינו י"ט. והנה לפי הר"ן דברי החזו"א תמוהים, דזו גופא קושיית אביי על רב יוסף, ובע"כ שנקט החזו"א שקושיית אביי היא על מבוי שיש בו רק אורך ד' טפחים, ובזה אין להשיב שהחצרות פתוחות להמשך דהא אין בו המשך, וכהבנת רבינו אאמו"ר זצ"ל הכ"מ.

בו המשך, דלא די בחקק ד' כיון שעדיין נמצא שבהכשרו אין ארכו יתר על רוחבו. וע"כ הוצרך הר"ן לחזור בו בין במבוי שאין בו המשך ובין במבוי שיש בו המשך ולפרש דבשניהם בעי ד' ומשהו, וכדעת תוס'.

ו. ובזה יבוארו הייטב דברי הריטב"א.

ולפי המבואר עיקר חידושו של הריטב"א הוא דאע"ג דעיקר שיעור מבוי באורך הוא ד' טפחים ומשהו, מ"מ שיעור משהו זה מצטרף מההמשך הנמוך, וזו הנקודה שתוס' חולקים עליו, דאע"ג דגם הם מודים שעיקר הדין דאורכו יתר על רוחבו מצטרף מההמשך הנמוך, מ"מ ס"ל דהמשהו היתר על הד' שהוצרך לעצם השיעור מבוי בעי שיהיה מהחקק.

ולפ"ז מובן מדוע הריטב"א אחרי שחידש דשאר המבוי אע"פ שהוא נמוך נכנס הוא בשיעור, הוסיף וכתב "וכי אמרינן במבוי דעלמא בארבעה היינו ד' טפחים שוחקות, שהם ד' ומשהו", דכוונתו להדגיש דאע"ג דשיעור זה הוא מעיקר הכשר המבוי, מ"מ כשיש המשך מבוי נמוך יכול להצטרף ממנו, ודו"ק.

ועוד יש להאריך בסוגיא זו, אך לע"ע די בזה

דו"ש"ת באה"ד
אליהו אבא שאול

בעינן חקיקה כהכשר מבוי, והנה המינימום של מבוי כשר, הוא ד' לרוחב (שיהיה פתח נפתח לו), וד' ומשהו לאורך (שיהיה אורכו יותר מרחבו), וסוברים התוס' דכל שיעור זה צריך להיות בהכשר, וזהו הטעם שהצריכו שיהיה החקיקה ד' ומשהו במשך המבוי, ולא די רק בד'.

אבל לעולם כאשר יש שיעור ד' ומשהו באורך, אזי מהני אפילו כשהרוחב הוא גדול מזה, דכיון דסוף סוף יש משך מבוי נמוך באורך, מצטרף משך זה לענין שיעור אורכו יותר מרחבו, נורק בשיעור המוכרח דהיינו ד' ומשהו, בעי שיהא בהכשר המבוי, ודו"ק ופשוט.

ה. לפי המבואר זהו גם ביאור דברי הר"ן דכוונתו להוכיח דבעי חקק ד' ומשהו, כיון שהוא שיעור המבוי המוכרח בשביל להכשירו.

ובזה יבואר מה דלא ניחא להר"ן כשיטת הריטב"א, דבמבוי ד' בעי ד' וטפי, ובמבוי שיש בו המשך סגי בחקק ד' ממש. דהר"ן הוכיח מהגמ' להלן ששיעורו של רב יוסף בד' הוא בין במבוי שיש בו המשך ובין במבוי שאין בו המשך, וע"ז הקשה הר"ן דאם כן הרי ארכו כרוחבו, ואה"נ קושייתו היא בדין מבוי שאין בו המשך, אך הר"ן סובר כדעת תוס' דגם במבוי שיש בו המשך, בעי שיהיה בו חקוק הכשר מבוי ממש, וממילא קושייתו היא גם על מבוי שיש



פסקי הלכות עיונים וביאורים בהלכות חמץ

הרב בן ציון אבא שאול שליט"א

ראש ישיבת אור לציון, ירושלים ת"ו

[א]

חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם, ומשתמשים בו לשאר שימושים, כגון דבק שעשוי מקמח ומים כדרך שרגילים התינוקות לעשות, וכיוצא בזה, האם צריך לבערו קודם הפסח.

ביארו, דחמץ נוקשה ראוי לאכילה, אלא שהחימוץ אינו מוסיף בהם טעם רק מגרע ומקלקל, לפיכך אינו בכלל החימוץ הגמור שיש בו כרת [ועיקר דבריהם הוא על השיאור, אך האגרות משה כתב להוכיח כדבריו, דאל"כ היה צריך להיות חייב לרבי מאיר בלאו גם בחמץ שנפגם ונפסל מאכילה ממש, עכ"ל, הרי שהיה פשוט לו, שכל חמץ נוקשה שלוקה עליו לדעת רבי מאיר, הוא ראוי לאכילה]. ויעוי' דברי יעקב (ריש פרק אלו עוברין).

ובביאור מאי דתנן "אלו עוברין" פירש רש"י עוברין - בבל יראה ובבל ימצא. ותוס' בשם ריב"א כתבו דעוברין מן העולם. והתוס' בריש מסכת פסחים כתבו דצריך לבערו מן העולם מדרבנן, ובריש פרק אלו עוברין הביאו בשם ר"ת דעוברין מעל השולחן, אך רשאי לקיימן בפסח, ומותרים לאחר הפסח. הרי דלמרות

שנינו במשנה ריש פרק אלו עוברין (פסחים מב.), ואלו עוברין בפסח וכו', וזומן של צבעים, ועמילן של טבחים, וקולן של סופרים וכו', הרי אלו באזהרה, ואין בהן משום כרת. והטעם שאין בהם כרת, מבואר בגמ' (מג., וברש"י שם) שהם בגדר "חמץ נוקשה", שאינו ראוי לאכילה.

ומצינו שני דרכים בביאור הדברים, המגן אברהם (סימן תמב סק"א) ביאר, דהחמץ הנוקשה ראוי קצת לאכילה, ואילו היה חמץ גמור שנתקלקל והגיע לדרגה זו, יש באכילתו כרת. אלא בחמץ נוקשה שכל עיקרו ומציאותו אינו ראוי לאכילה גמורה, אינו חשוב חמץ גמור, שיהא בו כרת. וכן הוא במשנה ברורה (שם ס"ק ב').

והאבני נזר (או"ח סימן שט"ז ס"ק יד), והאגרות משה (יו"ד ח"ג סימן יט)

דחייב לבער חמץ נוקשה מן הבית, כדתנן שיאור ישרף.

וכתבו הר"ן (ריש פרק אלו עוברין, יג. מדה"ר, ד"ה ולפיכך) והריב"ש (סימן ג'), דמסתברא דכיון דביעורו מדרבנן בעלמא הוא, אם השהה אותו ולא ביערו לאחר הפסח מותר בהנאה, וכן פסק מרן ז"ל בשו"ע (סימן תמוז סעיף יב), דחמץ נוקשה, אפילו בעיניה, אינו אסור בהנאה אחר הפסח, עכ"ל. והטור (סימן תמב) כתב דלדעת הסוברים דאין באכילתו לאו מן התורה, מותר להשהותו בפסח. אמנם מדברי הראשונים שהביא הטור בהמשך הסימן נראה, דרק אם בטל מראיתו של החמץ, וכגון שהדביקו בו ניירות, אז רשאי לקיימו, וצ"ת. ויעוי' פרי חדש (סי' תמוז סעיף יב) משה"ק על דברי הטור.

ובגמ' (מד.) תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר כופת שאור שייחדה לשיבה, אין עוברין עליה, וצריך ביאור, מאי שנא קולן וזומן, מכופת שאור שייחדה לשיבה. ואכן החזו"א (סימן קטז ס"ק ה') כתב וז"ל, אפשר דמתני' דאלו עוברין בפסח, אתיא דלא כרבי שמעון בן אלעזר, דלדידיה מהני יחוד לבד להתיר, עכ"ד. וכפיי"ז מוכן היטב הטעם שהשמיט הרמב"ם כל האי מילתא של קולן וזומן, דלמאי דקיי"ל כרבי שמעון בן אלעזר, מותר לקיים כל אלו בפסח, דיחודם לדיבוק וצבע, מבטלם מתורת אוכל, ורשאי להשהותם.

שייחד את הזומן והקולן למלאכת הצביעה או ההדבקה, ואינם עומדים לאכילה וגם אינם ראויים לה כל כך, עובר על אכילתו בלאו דאורייתא ולוקה. ולדעת רש"י יש בו איסור בל יראה, ולדעת תוס' בפרק אלו עוברין צריך לבערו מדרבנן, ולדעת תוס' ריש פרק אלו עוברין בשם ר"ת, אין בו אלא איסור אכילה.

עוד תנן בפרק אלו עוברין (פסחים מח:), שיאור ישרף והאוכלו פטור. ומבואר בגמ' (מג.), דהשיאור הוא חמץ נוקשה, ואעפ"כ תנן האוכלו פטור, ומשמע שפטור בין מכרת ובין ממלקות. וכתב הרמב"ן במלחמות (יג. מדפי הרי"ף), דכפיי"ז ליתא להאי מתני' (מב.) דתנן הרי אלו באזהרה, דמתני' כרבי מאיר, ואנן קי"ל כרבנן דאין אזהרה על חמץ נוקשה [ודעת בעל המאור שם דהלכה כרבי מאיר, ואסור לקיימו מן התורה, והפוסקים האריכו אם נוקשה דאורייתא או דרבנן, ואם בטל בשישים בתוך הפסח, ואם אסור משש שעות ולמעלה, יעוי' מגן אברהם סי' תמוז סק"ה, ונודע ביהודה או"ח קמא סימן כב, ותנינא סימן נז, ואבן העזר סימן תמב סעיף א].

אמנם, הא מיהת, דגם אליבא דמתני' דף מח., אסור לקיים את החמץ הנוקשה בפסח, וכדתנן בהאי מתני' דשיאור ישרף, למרות שמדאורייתא אין איסור אפילו באכילתו, וכל שכן בקיומו. וכן הוכיחו התוס' ריש מסכת פסחים,

ומשמע מדברי השו"ע והרמ"א, דאם לא דיבק בהם, צריך לבערם כשהגיע הפסח, אך יש להעמיד באופן שלא נפסל כלל מאכילה, וגם לא הקצהו לגמרי לדבק, רק עירב מעט מים עם קמח, כמו שהתינוקות עושים, והוא חמץ גמור, בלתי מקום להקל.

ובשו"ע (סימן תמב סעיף ג'), בגדים שכבסו אותם בחלב חטה, וכן ניירות שדבקו אותם בחמץ וכל כיוצא בזה, מותר לקיימן בפסח שאין צורת החמץ עומדת, וכתב הרמ"א, ולכן מותר לדבק ניירות בחלון תוך שלשים לפסח ויש מחמירים אם נראה מבחוץ, עכ"ל.



[ב]

בצק שנילוש במי פירות בלבד, והניחו בו חומרי התפחה, האם יש בו איסור דאורייתא של חמץ, באכילתו ובהשהייתו.

בדעת רש"י דריש לקיש מיירי בנתן בה מים, וצ"ב].

[ולא נתפרש בדברי רש"י מה הדין אם נתן בה גם מי פירות וגם מים, ודעת הבית מאיר (סימן תסב), דלדעת רש"י גם זה הוי חמץ נוקשה, וכן משמע בהדיא מלשון הטור שם, אולם דעת הפרי חדש דלדעת רש"י אם היה תערובת מים הוי חמץ גמור, ולפי"ד הבית מאיר מש"כ רש"י דאיירי בלא נתן בה מים, כן משמע ליה פירוש הענין, אבל הוא הדין אם נתן בה מים].

וכתב הטור דלדעת רש"י אסור ללוש במי פירות לבד, דהוי חמץ נוקשה, והפרי חדש (סימן תסב) כתב דלדינא אם לא נתן בה אלא מי פירות מותר גם לדעת רש"י, משום דקיי"ל כאביי ורבא.

בגמ' פרק כל שעה (פסחים לה.) אמר ריש לקיש עיסה שנילושה ביין ושמץ ודבש, אין חייבין על חימוצה כרת. ושקיל וטרי בביאור טעמו, ומסיק רב אידי בר אבין טעמא דריש לקיש דהו"ל מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין.

ורש"י על הסוגיא שם פירש את דברי ריש לקיש, בעיסה הנילושה ביין ושמץ בלבד, בלא מים. ולקמיה (לו.) כתב רש"י (ד"ה אין לשין) דמה שאמר ריש לקיש אין חייבין על חימוצו כרת היינו דלא הוי חמץ גמור, אלא חמץ נוקשה הוי כלומר רע, עכ"ל. ומשמע מדבריו דאית ביה איסור דאורייתא ורק כרת לית ביה. ומבואר דס"ל לרש"י תרתי לחומרא - דריש לקיש איירי בלא נתן בה אלא מי פירות בלבד, ואסור מדאורייתא [והרשב"א בתשובה (ח"א סימן שלג) נקט

שליט"א ראש ישיבת נחלת משה, בהספדו על מרן אאזמו"ר זללה"ה בכולל חזון איש בני ברק.

כעבור שנים רבות, בירר הג"ר אליהו בקשי דורון זללה"ה את המציאות, ונודע לו שנותנים בעיסה של הקמח והמי פירות, חומרים מתפחים, אשר הם מחמיצים אותה, לפיכך אסרה וכנדפס בספרו בנין אב (ח"ד סימן כד-כה), וע"ש מה שהביא בשם הגר"ש זעפראני שליט"א, בדברי התוס' (פסחים כח:; ד"ה מחמת) דמחמיצין על ידי שמרי יין, דרוב האחרונים פירשוהו אפילו בלא מים, וכן הוא במהר"ם חלאוה שם, וכן נקט הביאור הלכה, והוי חמץ על ידי כן הגם שאין בו אלא מי פירות. וכך היתה דעת הג"ר מרדכי אליהו זללה"ה, והורה שיש בו איסור דאורייתא ודאי. והסברא נוטה כדבריהם, אחר שיש חומרים הגורמים חימוץ.

מאידך בשו"ת שמע שלמה להג"ר משה עמאר שליט"א, דן לחלק בין אופני החימוץ, והביא שם את ההגדרה המדעית לפעולת החימוץ, ובדקו שבהחמצה שעל ידי החומרים הנ"ל, אין את מלוא ההגדרה הנ"ל.

ובדברי יעקב חקר בביאור מחלוקת רבי יוחנן בן נורי ורבנן אם אורז מחמיץ או לאו, האם פליגי במהות ההחמצה שאסרה תורה מהי, ואם כן אין לנו שום אופן לדון בזה אחר דכבר תנאים נחלקו בזה, וגם הואיל ובגונא הנ"ל דמי פירות עם חומרי התפחה ודאי רבי יוחנן בן נורי אוסר, מנלן דרבנן פליגי עליה גם

ודעת הגאונים והראשונים להתיר ללוש במי פירות בלבד, כן הוא בבב"ג (סימן יא) ובתשובות רב נטרוניא (סימן קלב) ובשערי תשובה (סימנים ק' וקפד), וכן דעת הרי"ף (פסחים י.), וכן מבואר בבעל המאור וראב"ד שם, וכן דעת הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ה ה"ב), וכן כתבו תוס' (לה:; ד"ה ומי פירות) בשם ר"ת, וכן דעת הרשב"א בתשובה (ח"א סימן שלג), וכתב שכן הסכמת כל הגאונים ז"ל. וכן דעת הרא"ש (פרק כל שעה סי' יג).

והראב"ד בהשגות על הרמב"ם כתב וז"ל, א"א אין דבר זה פשוט ולא הכל מודים בו, דנהי דאין עושין חמץ גמור ואין חייבים על חימוצו כרת, אבל נוקשה הוי מיהת ואסור, עכ"ל. והנה הרשב"א בסוף תשובתו (ח"א סימן שלג) העתיק את לשון הראב"ד להתיר במי פירות לכתחילה, וכתבו הפרי חדש (סימן תסב) והנודע ביהודה (אור"ח תנינא סימן נד) דהראב"ד הביא את דעת רש"י לומר שאין הדבר מוסכם, אך הוא עצמו מתיר, וכמו שהביא הרשב"א בשמו, וכמו בא לעיל כן הוא גם בדברי הראב"ד בכתוב שם על הרי"ף.

ומה שהתחדש תעשיית עוגות הנילושים במי פירות, שמעתי ממרן אאמו"ר הכ"מ, בשם מרן אאזמו"ר אור לציון זללה"ה, שאין להשתמש בעוגיות אלו בשום אופן בפסח, לא לקטנים וקל וחומר לגדולים, וגם לא להחזיקם בבית, משום בל יראה ובל ימצא, וטעמו היה מחמת חששות שונים במציאות של הדברים. וכן העיד הגאון הגדול מוהר"ר יעקב בן נאים

תפיחת חימוץ, רק שהדבר דחוק מאוד מחמת סתמות הגמ' דכל מי פירות אינם מחמיצים, והואיל וכך נשאר רש"י בספק, ור"ת נהג בו היתר מכח דברי הגמ', אבל בנידון דידן דאין בו שום משמעות מדברי הגמ', יש ללמוד איסור מספיקו של רש"י, באין חולק.

ונראה ראייה גמורה, דאיתא במשנה (פסחים לט:), אין שורין את המורסן במים, ועוד תנן (שם מ:): מי תשמישו של נחתום ישפכו, מפני שהן מחמיצין. ואמרו בגמ' (מב.) תני חדא שופכין במקום מדרון ואין שופכין במקום האישבורן, ותניא אידך שופכין במקום האישבורן, לא קשיא הא דנפיש דקור, הא דלא נפיש דלא קור.

והרי בשריית מעט קמח במים אין שום אפשרות להגיע להחמצה המדעית, שהמים חונקים את הקמח, ולא נעשה בו כלל התוצאות המוגדרות במדע כהחמצה, והרי מפורש במשנה שהם מחמיצין, הרי דההחמצה האסורה היא גם באופנים שאינן נכללים בהגדרה המדעית של החמצה.

[ומן הפרט אתה למד על הכלל, שאי אפשר לקבוע הלכה על פי השערה, כי ההשערה יכולה להיות לא נכונה, ואין שום ערך ומשקל הלכתי להשערה בעלמא שאין לה שום מקור וראיה, ואינה מצטרפת אפילו לספק ספיקא באיסור דרבנן. וכמו דחזינן בנידון דידן, שמוכח מהמשנה והגמ' דההחמצה אינה מה שיש לשער לפי ההגדרות המדעיות שבימינו.]

בהא. או דילמא רבי יוחנן בן נורי פליג בעיקר הענין וסובר דאין לנו לחלק בין סוגי ההתפחה, וכל שהוא באופן חיצוני מחמיץ זהו חמץ, אשר אם נימא הכי אין להוכיח משיטתו לענין מהות ההחמצה אליבא דרבנן.

והנה גם אם נימא כהאופן השני, אכתי יש הוכחה ממחלוקות רבות שיש בתלמודין ובראשונים ובפוסקים בעניני החמצה, והרי במי פירות גופייהו פליגי הראשונים אם חשיב החמצה או לאו, ואם נתן בהם מעט מים האם עי"ז מחמיץ לגמרי או לאו, ואיך נכריע מהות ההחמצה בשעה שחזינן מחלוקות גדולות כאלו.

והרמב"ן הל' חלה (דף לא) הסביר דפליגי אמוראי בירושלמי בעיסה שרובה אורז ומיעוטה שעורים אם מחמיצה או מסרחת, והרי פלוגתא אמוראים בגדר זה עצמו של החמצה או סרחון, וכולהו קיימי אליבא דרבנן דחימוץ שאמרה תורה חימוץ דוקא ולא סרחון, ואעפ"כ פליגי מהו חימוץ ומהו סרחון, והדרו דברים הנ"ל לדוכתייהו, דאי אפשר לנו להכריע בנידון זה על חומרי התפחה וכו'.

והרא"ש (בפרק כל שעה סימן יג) כתב וז"ל, ורש"י נסתפק במי ביצים אי חשיב כמי פירות או לא, כיון שנראה לעינים שהעיסה תופחת ונעשה עבה יותר מעל ידי מים, ור"ת נהג בו היתר, עכ"ל. הרי דעת רש"י דראיית עינים שהוא תופח דיה לאסור, ולא העלה לומר שאינו



[ג]

מי שעובר בדרכו סמוך למאפיה של נכרים שאופים חמץ בפסח, ונודף בכל הרחוב ריח של לחם ועוגיות חזק, ויש לו הנאה מכך. האם חייב בפסח להקיף ולילך בדרך ארוכה, על מנת שלא יריח ריח חמץ, האסור בהנאה.

ובחזו"א (יו"ד סי' לה ס"ק ג) שכדברי הר"ן כן הוא גם במהר"ם חלאווה בפסחים שם, ויעזי' דברי יעקב (פסחים שם, סימן ב ענף ג), שיש חילוק בין דבריהם.

ואולי יש להוכיח דגם דעת הרמב"ן כהר"ן, דבמתני' במסכת עבודה זרה (יב:), עיר שיש בה עבודת כוכבים והיו בה חנויות מעוטרות ושאינן מעוטרות, זה היה מעשה בבית שאן, ואמרו חכמים המעוטרות אסורות ושאינן מעוטרות מותרות, ובגמ' (שם) אמר רשב"ל לא שנא אלא מעוטרות בורד והדס דקא מיתנהי מריחא וכו'. וכתב הרמב"ן בחידושו שם, קשיא ליה וכי האי גונא מי אסור, והא לא מיכון, ואפילו בדאפשר שרי כדקי"ל בפסחים, וי"ל דילמא אידי דמיעכב התם לישא וליתן מיכון ולא דאדעתיה, אי נמי ריש לקיש לית ליה דבר שאין מתכוין מותר למתני', דמוקי לה כרבנן דפליגי עליה דרבי שמעון בדבר שאין מתכוין, עכ"ל. ולדעת התוס' י"ל בפשטות דהוה פסיק רישא, ומבואר דדעת הרמב"ן כהר"ן דכשאינו מתכוין מותר אפילו אם פסיק רישא שיהנה.

בגמ' פרק כל שעה (פסחים כה:), איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת, ורבא אמר אסורה. ומסקנת הסוגיא (כו:), דהיכא דלא מכוין להינות מותר, דקי"ל כרבי שמעון דדבר שאינו מתכוין מותר, והוכיחה הגמ' דהוא גם באופן שאפשר לו לילך בדרך אחרת, שלא יהא האי הנאה. וכתבו תוס' (כה: ד"ה לא אפשר), דמיירי כגון דלא הוי פסיק רישיה, דבפסיק רישיה מודה רבי שמעון. וצריך לומר, דכל האופנים שהביאו בסוגיא שם, איירי בלא פסיק רישא.

והר"ן במסכת חולין בסוגיית ריחא מילתא (כה. מדפי הרי"ף) כתב, דלענין הנאה ודאי אף על גב דהוי פסיק רישיה שריא, שהרי הביאו בסוגיא בפסחים מתני' דמוכרי כסות מוכרין כדרכן, ובלבד שלא יכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, וביארו דהוא משום דבר שאינו מתכוין, והא התם ודאי מטי ליה הנאה, אלא דכוין דלא מיכוין לה לא חשבינן לה מידי, עכ"ל. ויעזי' מה שביאר בטעמו ובסברתו, וביסוד האיסור של הנאת איסורי הנאה, בשערי ישר (שער ג פרק כו)

להסביר הסברא, ומה שביאר בדברי יעקב בפסחים שם. וכפשוטו, חידוש זה שחידש הרא"ש, הוא מיוחד ומסויים לענין פסיק רישא באיסורי הנאה, וכפי עומק הסברות של גדר האיסור בהנאה הבאה לאדם בעל כרחו, יעוי' היטב בשערי ישר המצויין לעיל.

אולם מצינו שיטה מחודשת ביותר, דגם כלפי איסורי שבת, איכא קולא זו בפסיק רישא, דאם אפשר לעשות את המעשה באופן שאינו פסיק רישא, מותר לעשותו גם באופן שבו הוא פסיק רישא, והוא דעת השלטי הגיבורים ריש פרק האורג (שבת לח. מדפי הרי"ף) שכתב וז"ל, ואני כתבתי בחידושי, דכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפסיק רישא, אז אפילו עבד אותו מעשה אפילו בפסיק רישא שרי, כי לא מתכוין לעשות בפסיק רישא, והארכת שם, עכ"ל [וע"ש שהביא ראיה לדבריו מדברי הרשב"א בענין צידה].*

כתב בגליון איסור והיתר (שער לט סימן לג) אפילו להריח חמצו של עכו"ם חם תוך הפסח, היה מותר מדינא, מאחר דלא נאסר בהנאה, אלא שיש להרחיק מן הכיעור, או שמא חמצו של עכו"ם אינו מותר בהנאה אלא דוקא אחר פסח, עכ"ל,

מאידך למדנו מתירוצו הראשון של הרמב"ן חומרא, דהיכא שמשתהה זמן ומתעכב באיזה עסק, יש לו לחוש שמא יתן דעתו להנאה, ולא אמרין הואיל ואין רצונו בזה ובתחילה כיון שאינו רוצה בהנאה, לא איכפת לן בנתינת דעת קלישתא שלא בכונה גמורה, וראוי לחשוש שלא יבוא לידי כך. ואולי רק באיסור עבודה זרה דחמיר טפי, חיישינן להכי, ויל"פ.

והרא"ש בפסחים (פרק ב סימן ב, ובתוס' רא"ש פסחים שם) כתב כדברי התוס' דמיירי בדלא הוי פסיק רישא, אך הוסיף כגון שיכול לסתום נחיריו שלא יהנה מן הריח, דפסיק רישא הוי כמתכוין בכל איסורי דאורייתא, עכ"ל. והביאו החפץ חיים (בדיני לשון הרע כלל ו'), בבאר מים חיים סי"ג בהגהה).

והדברים צריכים ביאור, מאי מהני שיכול לסתום את נחיריו, אם בפועל אינו סותם, הוה פסיק רישא שיריח. והחכמת אדם (כלל פד) ביאר דאיירי שהוא סותם את נחיריו, אך כתב החפץ חיים דלשון הרא"ש והש"ך שהביאו (סימן קמב ס"ק לד), מוכח דאיירי שאין עושה כן, אלא הואיל ויכול לעשות לא הוי פסיק רישא, ויעוי' במש"כ

א. ובהערות לשיעורי הגר"ש רוזבסקי זלה"ה לסנהדרין דף פה, כתב דעל כרחין לפרש טעם וגדר האיסור בפסיק רישא משום דהמעשה מגדיר את עצמו דהוא מעשה איסור, וכיון שיש אופנים לעשותו בלאו הכי לא הוי מעשה שכלול בו איסור מצד עצמו. ואמנם גם לפי גדר זה דברי השלטי הגיבורים מחודשים, להגדיר את המעשה לפי שמו הכללי ולא לפי צורת העשיה הפרטית האידנא, אבל אם טעם וגדר האיסור דפסיק רישא הוא משום שעי"ז נכלל בכוונת האדם, אין מקום כלל להתיר בזה.

בגמ' לקמיה (סו:): נחלקו אביי ורבא אם מותר לישראל להריח את יינו של הנכרי לבודקו אם יכול להתקיים, אביי אמר אסור דהרי הוא יין נסך דאסור בהנאה, ואין לישראל להריח בו כיון דריחא מילתא היא, ורבא אמר מותר משום דסבר ריחא לאו מילתא היא, ומאי שנא ממתני' דחנויות המעוטרת בורד והדס דאסור ליכנס שם הואיל ונהנה מהריח של תקרובת עכו"ם.

וכתבו תוס', ואומר ר"ת דשאני ורד והדס דעיקריהו לריחא קיימי, משא"כ ביין דאין עיקרו עשוי לריח, והוסיפו תוס' דאפשר דבעבודה זרה ובתקרובת ע"ז אפילו שלא כדרך אסור דהרי לא כתיב באיסור עבודה זרה לשון אכילה דנימא דהוא רק כדרך הנאה, והוי כמו כלאי הכרם דלוקין עליהם אפילו בשלא כדרך הנאתו, ומה שהתיר רבא הרחת יין נסך למרות שהחמירו בו כתקרובת ע"ז, היינו משום שאין שם ריח של הנאה, דאדרבא ריח היין נכנס בו בחוזק ומזיקו, וטעם אביי דאסור משום דהוי כמו שתייה, עכ"ד.

והנה לדעת התוס' נמצא דלא מפורש בגמ' האיך הדין בהנאת ריח של שאר איסורי הנאה, דמה שמצינו אסור בחנויות מעוטרת הוא משום דאיכא תרתי לגריעותא, גם דהוי עומדים לריח, וגם דהוי איסור עבודה זרה דאסור בו גם הנאה שאינה כדרך, ומה שמצינו דרבא התיר ריח דאין נסך, משום דאינו הנאה כלל, אך מכלל דברי התוס' נראה דהנאת

והעתיקו בתורת אשם (על התורת חטאת, כלל לה-לו), ובכנה"ג (יו"ד סימן קח הגב"י אות יב), ובשיירי כנה"ג (או"ח סימן תמח הגה"ט אות א).

והפרי חדש (או"ח סימן תמח ס"ק א) דחה את הדברים, דהא פשיטא דאפילו חמצו של נכרי אסור בהנאה, דהא קרא סתמא קאמר "לא יאכל חמץ", וכן מבואר בפרק כל שעה (כח). דקאמר מני מתני' אי רבי יהודה חמץ סתמא קאמר אפילו דגוי, ומדברי יהודה נשמע לרבי שמעון בתוך זמנו. ורב אחא (פסחים כט.) דיליף שאור דאכילה משאור דראיה - הא הדר ביה, וכן מבואר בתשובת הריב"ש (סימן ת), וכן בדברי הטור (סימן תנ), הביאו הרמ"א בהגהה לשו"ע (ריש סימן תמג), עכ"ל הפרי חדש.

והנה איסור הנאה מריח, תנן ליה במתני' מסכת עבודה זרה (יב:), עיר שיש בה עבודת כוכבים, והיו בה חנויות מעוטרת ושאינן מעוטרת, זה היה מעשה בבית שאן ואמרו חכמים המעוטרת אסורות שאינן מעוטרת מותרות, ובגמ' (שם), אמר רשב"ל לא שנו [שאסור ליכנס ולקנות בחנויות המעוטרת לשם עבודת כוכבים] אלא מעוטרת בורד והדס דקא מתהני מריחא, הרי דאיכא איסור להנות מריח של תקרובת עבודה זרה.

וכן מפורש בבביתא, בברכות (נג.) תנו רבנן היה מהלך בשוק של עבודה זרה, נתרצה להריח - הרי זה חוטא. והקשו תוס' (ע"ז שם, ד"ה אלא בוורד), דהרי

פת אינו עומד לריח עיין לעיל (סימן רטז) בהג"ה ב' דעות בזה, ועיי"ש בביאור הגר"א, גם ביו"ד (סימן קח) גופא איתא לחד מ"ד דבחמץ בפסח דאיסורא במשהו אמרינן ריחא מילתא עיין שם. וסיים הביאה"ל, דבר מן דין יש לאסור מטעם אחר, דשמא יבא לאכלו, עיין במנ"י (כלל לו ס"ק לח) שהאריך בפרטים אלו והביא שם בשם הרוקח כעין זה ולעיל (סימן רטז) סעיף ב' בביאור הלכה ד"ה המוסק) כתבנו בכגון זה לאיסור, ובפרט בחמץ דלא בדילא מיניה כולא שתא, עכ"ל.

ותורת העולה, שלילך בכונה על מנת להריח חמצו של נכרי, יש לאסור, על פי מה שהוכיח הפרי חדש דחמצו של נכרי אסור בהנאה, ומה שחששו האחרונים דהנאת ריח אסורה באיסורי הנאה, ובפרט ריח של לחם שיש אומרים דמברכין על ריחו, ובפרט בחמץ בפסח שאיסורו במשהו.

ואם הולך שם שלא בכונה להריח, נראה שיש להקל, דאין צריך לילך בדרך ארוכה יותר על מנת להנצל מן הריח, לפי מה דקי"ל כרבי שמעון דדבר שאין מכוין מותר, ודעת הר"ן דאפילו פסיק רישא מותר, ודעת הרא"ש דאם אפשר שלא יריח על ידי שיתוסם אפו, לא חשיב פסיק רישא. ומ"מ יותר נכון להמנע מכך, בפרט שראינו שחשש הרמב"ן שמא יתרצה להריח.

ריח ממאכלות אסורות חשיב הנאה שלא כדרך.

והמרדכי בפרק כל שעה (פסחים רמז תקמז) הביא בשם ראבי"ה וז"ל, קי"ל כרבא, אבל בדבר שאינו עיקרו עומד להריח, בהא קאמר רבא ריחא לאו מילתא היא, וראיה מהדס במחובר ואתרוג במחובר במסכת שבת (נדצ"ל בשבת, והוא בגמ' סוכה לו:), ואביי דס"ל התם לאסור הכא שרי משום דלא אפשר, עכ"ל.

והבית יוסף (יו"ד סימן קח) הביא מהרשב"א (ח"ג סימן רלד) ואורחות חיים (הלכות יין נסך סימן לא) דמבואר מדבריהם כדעת המרדכי, דכל שאינו עשוי לריח לא חשיב ריחו להאסור, והיינו דאמר רבא ריחא לאו מילתא היא. והש"ך (שם ס"ק כז) פליג וכתב לדחות את ראיית המרדכי מאתרוג והדס, וסיים הש"ך דעל כל פנים באיסורי עבודה זרה אין להתיר. וגם הגר"א (שם ס"ק לו), כתב דאדרבא מהדס ואתרוג ראייה לאסור. כמו כן, היד אברהם שם כתב להוכיח לאסור, ממ"ש הרא"ש בברכות (פרק ח סימן ג) דהמתכוון להריח מברך אפילו אם אינו עשוי לריח, וכתב דעפ"ז נראה לאסור בכל איסורי הנאה וכמש"כ בה"ג הט"ז (או"ח סימן ריז ס"ק יד).

והביאור הלכה (סימן תמח סעיף א) כתב, דלא ברירא עיקר דבר זה אם



[ד]

מהו הזמן המדויק לשאוב מים ללישת המצות.

צריך להמתין כל הלילה. מאידך לפי טעם זה שחידש היראים, אסור לאחר את שאיבת המים לאחר התחלת הלילה, שלא ילונו בתוך המעיין בלילה ויתחממו בו. והובאו דברי היראים בראבי"ה (פסחים סימן תפה), וברא"ש (פסחים פב סימן ל') ובטור (סימן תנה), ויעוי' בבית יוסף שם מה שכתב בביאור הענין והשיטות.

ופסק מרן ז"ל בשו"ע (סימן תנה) "שואבין אותה מבעוד יום, או בבין השמשות, ואין לשין בהן עד שיעבור הלילה כולה", עכ"ל.

וביאר הרמ"ע מפאנו (בשו"ת שלו סימן לב) דבכל אחד מהשיטות יש צד קולא וחומרא, לדעת רש"י יכול לשאוב אימתי שירצה, העיקר שיעבור עליהם י"ב שעות משעת השאיבה, ואילו לדעת הר"ר אליעזר ממין אם נשאבו בין השמשות מותרים מיד, ואם נשאבו תחילת הלילה צריכין שיעבור עליהם יום ולילה, ואם נשאבו ביום צריך להמתין עד שיעבור כל היום ההוא והלילה שאחריו.

וכתב שחמיו הגר"י פואה זללה"ה הנהיג את כל הציבור להחמיר כב' השיטות, ולשאוב בין השמשות, וללוש בהם רק למחרת, וכן עמא דבר לעשות כן, והביא כן גם בשם רבו הג"ר ישמעאל

בגמ' סו"פ כל שעה (פסחים מב.), אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו. ופירש רש"י, מפני שבימי ניסן המעיינות חמין, שעדיין ימות הגשמים הן, כדאמרינן במי שהיה (פסחים צד:) "בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולו של רקיע, לפיכך כל העולם צונן ומעיינות חמין", הלכך מלינן בלילה ומצטננין.

וכתב היראים (סימן נב, ובישן סימן קו), דלפי טעמו של רש"י, השואבין בבקר ומשהין עד הערב מותר. דהעיקר שישוהו יב שעות אחר שאיבתן מן המעיינות (שבימי ניסן הן חמין), על מנת שיצטננו. וכן כתב הטור (סימן תנה) דלרש"י לאו דוקא שלנו לילה אחד, אלא שעבר עליהם שתים עשרה שעות משנשאבו.

והיראים עצמו כתב, דנראה לו הטעם, על פי המבואר בגמ' פסחים שם (צד:) דחכמי אומות העולם אומרים, שהחמה מהלכת תחת הקרקע, ואמר רבי דנראין דבריהן, לכן צריך לשאוב המים בסוף היום, אחר שנצטננו כל היום מאותו חום שנתחממו מהחמה המהלכת תחת הקרקע.

וסיים היראים, דלפי זה הטעם, השואב מים בתחלת הלילה - מותר ללוש בהם מצות מיד, ואילו לפירוש רש"י,

עזריה זללה"ה. וכל זה הוא כפסק מרן וכן היה נוהג מרן אאמו"ר עט"ר הכ"מ,
ז"ל בשו"ע, אלא שנוסף בדבריהם שהיה יוצא כל שנה אל המעיין
לשאוב בבין השמשות ממש, וכן הסכימו מבעוד יום, וממתין עד השקיעה, ותיכף
הפוסקים. שואב מים שלנו כפי הצריך.



פרקי חיים

בשערי תורה נקבע עלי ספר מעט מתולדות חייו של
 מורנו ורבנו הגאון הגדול רבי אליהו אבא שאול זצוק"ל,
 ראש ישיבת "אור לציון",
 בן יחיד לאביו הגאון החסיד, רבן של ישראל, צדיק יסוד עולם,
 מרנא ורבנא רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל,
 בעל ה"אור לציון" זי"ע,
 שעלה בסערה השמיימה ביום שני ח' אייר תשפ"ב, בשנת השבעים לחייו.

לידתו

רבינו נולד ביום כ"ה סיון שנת תשי"ב, ובהיכנסו בבריתו של אברהם אבינו, נקרא
 שמו בישראל על שם סבו מצד האב, הצדיק והחסיד רבי אליהו אבא שאול
 זצ"ל, מייסד בית הכנסת "אהל רחל" בירושלים, שהיה גם הסנדק, כאשר המוהל היה
 רבו הצדיק חכם צדקה חוצין זצ"ל, מדמויות ההוד של ירושלים.

נשמתו של רבינו ירדה לעולם בברכת הצדיקים, שניים מגדולי הדור. היה זה כעבור
 כמה שנים לנישואי אביו רבינו הגדול זי"ע, ועדיין לא נפקדו הוא והרבנית
 הדסה ע"ה, בת הגאון השקדן רבי יוסף חיים שראבני זצ"ל. שנה אחת במוצאי יום
 הכיפורים ניגש רבינו הגדול לרבו המובהק מרן הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, להתברך
 בזרע קודש של קיימא, ונענה: הן אמרו רבותינו "אין חבוש מתיר עצמו מבית
 האסורים", ותלמיד חביב על רבו כגופו ממש, איעצך לנסוע לבני ברק ולהתברך מפי
 החזון איש זי"ע.

כמצווה ועומד נסע רבינו הגדול אל מעונו של גאון ישראל, הביע משאלתו והגאון
 ברך בבטחה: בן זכר של קיימא! לימים נמצא שמו של רבינו ושם אמו
 מופיע בדפי רשימת שמות של תפילה שסידר לעצמו מרן החזו"א.

ובאותה תקופה התגורר בירושלים האדמו"ר הקדוש רבי אהרן מבעלז זצוק"ל, נכנס
 רבינו הגדול לחדרו של הצדיק, הרבי הושיט לו את ידו הטהורה ואחז בה
 דקות ארוכות, דפק בחוזקה על גבו כמה פעמים, ואמר: בן זכר...

ברכת הצדיקים נשאה פרי, ולתקופת השנה נולד הבן יקיר הגאון רבי אליהו זצ"ל.

ילדותו

רבינו גדל כל ימיו בין חכמי ירושלים של מעלה, אנשים של צורה, מהם ינק תורה וספג יראה, כבן לרבינו הגדול זי"ע, היה עד ראייה ועד שמיעה למעשיהם של צדיקים, תורתם וחכמתם. ובפרט מראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, ששמו וזכרו לא מש מפי רבינו הגדול מיום עמדו על דעתו ועד סמוך להסתלקותו, ובהשראת דמותו האצילה צעד רבינו כילד רך בשנים, ודרכה עיצב את אישיותו.

כנ"ן ונכד למקובל הגאון הקדוש חכם יהושע שראבני זצ"ל, זכה רבינו לקרבה ואהבה מיוחדת, ולימים לימדו את דרך הלימוד שהיו לומדים חכמי בגדד בתקופת הזוהר במחיצת רבן של כל בני הגולה רבינו יוסף חיים זי"ע, ב"מדרש בית זלכא".

בהיכל הישיבה קול תורה

בשנות ילדותו למד רבינו בתלמוד תורה "יבנה", ומעבר לכך למד תורה מפי זקנו השקדן של ירושלים, הגאון רבי יוסף שראבני, ואחיו הגאון רבי שאול, זכר צדיקים לברכה.

בהגיעו למצוות שלחו רבינו הגדול ללמוד תורה מפי ידידו הגאון המפורסם רבי שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, בישיבת "קול תורה", לא אחת התבטא עליו שהוא מגדולי ירושלים האמיתיים! בישיבת קול תורה זכה רבינו לקרבה מיוחדת מאת ראש הישיבה שהאציל מרוחו עליו, שנים ארוכות הקפיד רבינו להשתתף בכל השיעורים בגמרא כשהוא מסדרם במחברתו, וראש הישיבה היה מעיין לפרקים ברשימות ומעיר הערותיו. חיבה יתרה נודעה לרבנו לשיעורי רבו הגרש"ז במשניות סדר זרעים, ולא ויתר על שיעור, והשאיר אחריו ברכה בכתב ידו שיטה ערוכה וברורה בסוגיות אלו. רבינו העיד, שקיבל מרבו הגרש"ז את המתיקות והעריכות שהיתה לו בלימוד התורה.

רבינו הגדול החשיב את הגרש"ז לרבו המובהק של בנו, רבינו סיפר שאביו הזהירו לחשוש לדעת רבו הגרש"ז בהוראה כשדעתו היתה להחמיר, וכגון בדין פתיחת בקבוקים בשבת, בשבתות ששהה רבינו בבית, היה רבינו הגדול פותח עכורו, ונימק שאינו מניח לו לפתוח - שלא יעבור על דעת רבו (עי' שש"כ ח"א פ"ט סעי' יח בהערה 10).

לימים, בהגיע רבינו לפרק האיש מקדש, הזמין את הגאון רבי שלמה זלמן בשליחות רבינו הגדול, במעמד החופה נתכבד ראש הישיבה בסידור חופה וקידושין, וסירב, הצביע לעבר רבינו הגדול שהוא הראוי לזה. רבינו הגדול שמע ופסק על אתר: "רבו קודם לאביו" (ב"מ לג ע"א, הוריות יג ע"א).

בתקופת לימודיו בשיבת "קול תורה", ינק רבינו חכמה ומוסר מפי משגיח הישיבה הגאון הצדיק רבי גדליה אייזמן זצ"ל, ורשם הרבה שיחות מפיו.

ועוד מאותה תקופה רבת הוד, זכה רבינו ליצוק מים על ידיו הטהורות של גאון המוסר הגה"צ רבי אליה לופיאן זצ"ל, אשר היה מגיע לפרקים לביתו בשכונת בית וגן, וקבע מקום לימודו ותפילותיו בהיכל הישיבה "קול תורה", והיה רבינו מלווהו מהישיבה לביתו, ובזמן זה קיבל ממנו הליכות והנהגות.

בהיכל הישיבה פוניבו'

עם סיום ג' שנות לימוד בהיכל ישיבת "קול תורה", בתחילת חודש אלול תשל"א, עבר רבינו ללמוד בישיבה הגדולה "פוניבו'" ללמוד תורה מפי מרנן ורבנן ראשי הישיבה, הרבנים הגאונים, רבי שמואל רוזובסקי, רבי דוד פוברסקי, ורבי אלעזר מנחם מן שך, זכר צדיקים לברכה.

כבן יחיד לא היתה קלה החלטה זו, ורבינו קיים בעצמו "הוי גולה למקום תורה", ושקד על תלמודו במשנה מרץ, רבני הישיבה הטביעו בו את חותם נתיבות העיון העמוק עם פלפול וחריפות, וכך בנוסף ללימוד הפשט שקיבל מאביו ובישיבת קול תורה, השלים חלקו בנוסח המקובל בבתי מדרשם של גאוני ליטא.

התמדתו המופלגת היתה לשם דבר בישיבה, חבריו מאותה תקופה העידו על הסערה והמרץ שהיו מנת חלקו. לימודו היה ברצף מבוקר עד ערב, ואחר שינה בשעות הקטנות של הלילה, שקד שוב על לימודו לפנות בוקר.

על עולמו של רבינו באותה תקופה ניתן להתרשם מתוך מכתבו להוריו הדואגים לשלומם, וכמענה לשאלתם באשר כמעט ואינו מתקשר, השיב:

"ברגע זה אני חוזר מהטלפון לאחר השיחה איתכם, וכפי שאני רואה הנכם מודאגים, לכך הנני חוזר וכותב ששלומי לא רק טוב אלא פנטסטי. הסיבה שקשה עלי לצלצל יותר, כי את האוכל אני מסיים בשמונה וחצי, והסדר מתחיל בתשע, ואני חפץ להתחיל לפני הזמן, ותמיד יש מי שמדבר בטלפון, ואני נאלץ להמתין, כך שאני יוצא מופסד בזמן, אם אוכל להתקשר זה רק בכמה דקות לתשע בערב, אבל כיון שאבא לא בבית, אין תועלת בשיחה..."

אהבתו לתורה לא ידעה גבול, מעולם לא ביקש לשבת בשלוה, נפשו לא הסתפקה באור הגדול שמאיר בביתו, והיא שעמדה לו לקרבה יתרה אצל ראשי הישיבה, וכך זכה להיות נמנה בין גדולי התלמידים.

בישיבה למד בחברותא עם גיסו לעתיד הגאון רבי יעקב מועלם זצ"ל, בנו של חותנו הגאון רבי יהודה מועלם זצ"ל, ויחד עם רבי יעקב שהיה תלמיד ותיק לראש הישיבה הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, זכו השניים לקרבה מיוחדת שבאה לביטוי במכתב שכתב ראש הישיבה לרבינו אחר נישואיו, וכה היו דבריו:

"מעלת ידידי הנעלה, האברך המצוין בשערים, חו"ב ושנון, הרב מו"ר אליהו אבא שאול נ"י ויגיל, מטובי תלמידיה של ישיבת פוניבז' אשר למד בשקידה רבה, וישם חלקו בין העמלים בתורה, וזכה לעלות במעלות התורה והיראה, וידיו רב לו להעמיק חקר בתלמוד ובדברי הראשונים והאחרונים, לברר וללבן ולאסוקי שמעתתא בחידושי תורה בהבנה ישרה ומנומקת בטוב טעם ודעת. כן הוא מוכתר בנימוסין ובמדות, ישר דרך ונעים הליכות, ודעת רבונתא, וחבריו מרוצים ממנו מאוד".

רבינו ציין לא אחת את כוחו הגדול של ראש הישיבה במסירת שיעורים ובהעמדת הסוגיות בבהירות עצומה.

חברותא נוספת קבע רבינו בין הסדרים עם ידידו ורעו הגאון רבי חיים קוק שליט"א, לימים ראש ישיבת "תורת רפאל", בשעה 5:00 לפנות בוקר, במסגרת זו סיימו סדר קודשים. בשעה זו היה לומד בהיכל הישיבה גם ראש הישיבה הגאון רבי דוד פוברסקי זצ"ל, ובעקבות סדר זה נקשרו התלמידים הצעירים אל רבם הגדול.

עם כניסתו של רבינו אל שיעורו הנודע של ראש הישיבה הגאון רבי אלעזר מנחם מן שך זצ"ל, מצא בו ראש הישיבה כלי מחזיק ברכה, וכאות הערכה קרא לו יום אחד ושאלו אם הבין את השיעור שנמסר באידיש, רבינו השיב שהבין את עיקרי הדברים, אך ראש הישיבה לא הסתפק בכך, ואמר: "מן הראוי היה שאמסור את השיעור בלשון הקודש לכבודך, אבל מה אעשה ומייסד הישיבה הרב כהנמן זצ"ל ביקשני למסור באידיש. ובכן, כל יום אחרי השיעור אחזור לך על השיעור בלשון הקודש". וכך תקופה ארוכה זכה רבינו לשיעור פרטי מפי רבן של ישראל, עד שכבר לו הוצרך לזה.

קרבה זו עמדה לרבינו לימים, בעת יסוד רשת התלמודי התורה שעמד בנשיאות ראש הישיבה הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל ורבינו הגדול זי"ע, כאשר עולם התורה הספרדי היה זקוק לתמיכתו האישית של ראש הישיבה הגרא"מ שך זצ"ל, עמד רבינו לימין אביו רבינו הגדול, והיה לאיש סודם של ענקי הדור במפעל חשוב זה בהיותו יוצא ונכנס בין ארזי הלבנון, מבית מדרשו של אביו מרן האור לציון, לבית מדרשו של רבו מרן הרב שך, זכר צדיקים לברכה, וכך עשה ופעל שלא תשתכח תורה מישראל.

נישואיו

בשנת תשל"ה, נשא רבינו לאשה את רעייתו הצדקת תבלחט"א, בת הגאון הצדיק רבי יהודה מועלם זצ"ל, מראשי הישיבה הגדולה "פורת יוסף", ומידידיו הותיקים של רבינו הגדול מתקופת הזוהר של הישיבה בין החומות, במחיצת ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל.

הכל נטלו חלק בשמחתו של בחיר החבורה, ולא כליל החופה בלבד, כל שבעת ימי המשתה התכנסו ובאו, ששו ושמחו. אביו רבינו הגדול ביקש לקיים מנהג זה ב"בית חתנים" כתקנת חכמים וכנהוג בדור הקודם, ולכן קבע את בית המשתה שבעת ימים בחצר ביתו ברחוב אלקנה, לשם הוזמנו כל יום קבוצה אחרת מהיכלי התורה וחכמי ירושלים, לשמוח ולשמח.

במחיצת הגאון רבי יצחק הוטנר

אחר נישואיו, במשך קרוב לשמונה שנים, למד רבינו בכולל האברכים 'פחד יצחק' מיסודו ובראשותו של הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל. רבינו קיבל את המלצתו החמה של מורו ורבו הגאון רבי שמואל רוזובסקי, ותיכף בכניסתו לבית המדרש נמנה בין האברכים המופלגים ביותר בכולל, שם למד בחברותא עם ידידו ורעו יבדלחט"א הגאון רבי דוד כהן שליט"א, ראש ישיבת חברון.

ה"חברותות" העידו על יגיעתו העצומה בתורה, ועל המעוף הכביר בידיעתה, בשנים אלו למדו יחד בעיון עצום, מסכתות עירובין נדה ומקואות, וחלקים מתלמוד ירושלמי על סדר זרעים, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. **באותה** תקופה פתח הרב הוטנר בפני רבינו שערים בדרך לימוד פנימיות התורה.

קיבל ומסרה

בשנת תשמ"ג - נקרא רבינו על ידי אביו רבינו הגדול, להרביץ תורה בישיבה לצעירים מצטיינים - 'יקירי ירושלים' שנפתחה לא מכבר על ידי הגאון רבי יהודה כהן שליט"א, יחד עם דודו של רבינו, הגאון רבי ראובן שראבני זצ"ל, מתלמידי רבינו הותיקים. רבינו נטל על שכמו את עול מסירת השיעורים בשיעור ב', וזכה להעמיד במבצר של תורה זה תלמידי חכמים מופלגים, שחלקם משמשים כיום בהרבצת תורה ויראה.

בשנת תשמ"ו הביא רבינו לישיבה את רבו הגדול מרן הגרא"מ שך זצ"ל, אשר מסר שיעור מיוחד לתלמידי הישיבה בעומק הסוגיות, בסיום דבריו העיד הרב שך,

שאת שיעורו זה כצורתו מסר בהיכל הישיבה פוניבז', ושמחתו כפולה ומכופלת בראותו שהקימו ישיבה ספרדית הראויה לשיעורים כה עמוקים, ובירך את רבינו ואת ראש הישיבה, שיזכו להקים עולה של תורה.

בשלהי אותה שנה התבקש רבינו על ידי אביו רבינו הגדול לשמש כמגיד שיעור בישיבת "פורת יוסף", לימים סיפר רבינו, שנענה להצעה זו כיון שהשתוקק להתקרב לגדולי הדור הספרדים, אביו רבינו הגדול, לצד רבי יהודה צדקה ורבי יוסף עדס, זכר צדיקים לברכה, ולקבל מדרכי הנהגתם.

השיעור הראשון בישיבה התקיים בראש חודש אלול שנת תשמ"ו, במעמד אביו רבינו הגדול. בסוף השיעור הוציא רבינו הגדול פרי חדש ובירך בהתרגשות גדולה "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", והסביר שביום זה חברו יחדיו שני הדברים החביבים עליו ביותר - בנו יחידו, וישיבת פורת יוסף, ולכן יום שמחת ליבו הוא. וכך שנים ארוכות העמיד רבינו תלמידים מובהקים, אותם טיפח וריבה בדרך לימודו הייחודית.

בנוסף למסירת השיעורים נשא רבינו בעול הנהגת הישיבה, לצד ראשי הישיבה זצ"ל, ועמד לימינם בתקופת תלאותיה של הישיבה, ואכמ"ל.

רשת החינוך התורני

באותם שנים שקדו ראש הישיבה הגאון רבי יהודה צדקה ורבינו הגדול, זכר צדיקים לברכה, על הצלת ילדי ישראל מבני עדות המזרח, ובעצה אחת הקימו רשת תלמודי תורה לתינוקות של בית רבן. נושא נשגב זה היה נשמת חייהם, בו השקיעו את תמצית כוחם, ולשם כך הקריבו חלק נכבד מעסקם הנמרץ בהרבצת תורה בישיבת "פורת יוסף". ראו בכך חומת מגן להקמת דורות של בני תורה ספרדים, להשיב לב אבות על ידי בנייהם שיתחנכו לתורה. ראש הישיבה היה אחר כמה אירועים לבביים, ורבינו הגדול אך התאושש מחוליו בשנת תשמ"ג, אך שום דבר לא מנע מהם למסור נפשם למען קיום דור העתיד, וכך בכוחות גוף ונפש על טבעיים נשאו במשא הפעילים בכל שלבי הקמת תלמודי התורה מהמסד ועד הטפחות.

רבינו נבחר להיות חבר בהנהלת תלמודי התורה, ויחד עם כמה מתלמידי רבינו, ובראשם דודו הגאון רבי ראובן שראבני זצ"ל, נטל חלק נכבד בפעילות נשגבה זו, ועשה שלא תשתכח תורה מ ישראל. וכבן לאביו רבינו הגדול התלווה אליו לא אחת אל עבר הים במסעו למגביות כספים, כשהוא מוציא ומכניס ברגישות ומסירות נפלאה. **כספי** התרומות נועדו לרכישת מבנים והחזקתם, אך חברי ההנהלה נדרשו לקבל אישורי בניה מהרשויות, ולצורך זה היה מתבקש שהרשת תהיה מוכרת על ידי

הממשלה, וההכרח מחייב לסנף את רשת החינוך לזרם חינוכי המוגדר כ"מוכר שאינו רשמי", ולכך הוצרכו לתמיכה של הגרמ"מ שך זצ"ל, שיטול חלק בנשיאות הרשת. רבינו שהיה תלמידו נרתם לענין, והיה לאיש הקשר בין ראשי הישיבה לבין הרב שך, ועמד בסוד העניינים. יום אחד נקרא רבינו לביתו של הרב שך, והרב שך הוציא צ'ק מקופל לשניים ואמר - "רצוני למסור דבר למור אביך!" רבינו לתומו הכניסו מיד לכיס החולצה, אך הרב שך עצרו, הראה באצבעו שיסתכל, ולתדהמתו ראה - "לפקודת רשת החינוך התורני, סך חצי מיליון דולר". היתה זו תרומת הגביר הנכבד מר רייכמן, להקמת תלמודי תורה ספרדים!

במשך השנים חברה הרשת אל תנועת ש"ס שקמה בראשות הגר"ע יוסף זצ"ל, וגם בתקופה זו המשיך רבינו לעמוד לימין הארגון, ובדרכו האופיינית האיר בחדרי ההנהלה את רוחם של רבותינו ארזי הלבנון מייסדי המפעל הגדול, להעמיד את רשת החינוך על טהרת הקודש.

והכל לשם שמים ממש. לימים סיפר על הקפדתו המיוחדת שלא ליטול שכר כלל מרשת תלמודי התורה, ועדות חיה לכך, שעד יומו האחרון ממש, לא הכניס שום אחד מבני משפחתו לעבוד בתלמודי התורה, וכך היו מעשיו לשם שמים בלבד.

סדרת הספרים – אור לציון

שליחות קודש ראה רבינו בהקמת מכון להוצאת ספרי מור אביו, רבינו הגדול זי"ע, כוחות אדירים השקיע על כך. את אבני היסוד למפעל נשגב זה הניח רבינו עוד בימי בחרותו, בכישוריו החדים קלט שאם אביו רבינו הגדול לא שקד על כתיבת תורתו - מסיבותיו, הרי שלא עת לחשות ומקום הניחו לו, אור אומץ להביא את הדבר מן הכוח אל הפועל, מהמסד ועד הטפחות, כפשוטו ממש.

ראשית דבר, מרכישת מכשיר הקלטה להעמידו על השולחן הטהור בחדר השיעורים של רבינו הגדול. עדות חיה לכך, ממכתב רבינו להוריו -

"מוצש"ק פרשת וירא תשל"ב, כאן ישיבת פוניבז' יכב"ץ.

"להורים היקרים מאוד, ה' עליהם יחיו לאוי"ט בשמחה ובריאות וכט"ס, שלום רב וברכה מרובה..."

לאבא מארי היקר שליט"א, אומר אני "ישר כחו" על מה שהעלה על הכתב בשבוע זה חידושי תורה, יה"ר ויפוצו מעיונותיו חוצה, והצמאים אל דבר ה' יתענגו על דברותיו הקדושים.

בהקשר לכך ומשום כך כותב אני מכתבי זה, נפגשתי היום עם הבחור בעל הטייפרקורדר, וקבעתי איתו שיבוא אל ביתינו ביום רביעי בין השעות 2:00 - 3:00 אחה"צ. לפי הפרטים שמסר לי הבנתי שהוא קנה את המכשיר ב 60 דולר, דהיינו 250 ל"י, והוא דורש 400 ל"י, סכום יקר לפי דעתי, משום כך אני חושב שכדאי לעמוד על המחיר, ולהוציאו בסכום של 300 - 350 ל"י. אני מקוה שתהיו בבית ביום ד' בשעה הנ"ל, אני מוכן לממן ההוצאות ובלבד שנזכה כולנו ויעזור מכשיר זה להגשמת שאיפותינו החשובות...

אגב מה עם השיעור בליל שבת קודש, צריך להוציא מכלל מחשבה למעשה...

בברכה באהבה ובחיבה עד אין קץ, אליהו".

וכך בהמשך הדרך, באיסוף כתבי היד של רבינו הגדול, הושבת תלמידי חכמים מובהקים מוותיקי תלמידי ומקושרי רבינו, לעריכת והוצאת הכתבים, היה רבינו עומד על חברי המכון, לכונן את הדברים לשביעות רצונו של אביו - בעל השמועה זי"ע.

ולעומת דאגתו לחלק התורני - יששכר, שקד רבינו גם על החלק הגשמי - זבולון, כי אם אין קמח אין תורה, ובעת שליוה את רבינו הגדול לנסיעתו לחוץ לארץ למען תלמודי התורה שישד בארץ הקודש, ניצל את ההזדמנות ונועד עם נגיד חשוב, סיפר לו על רעיון הקמת יד ושם לחידושי התורה של מור אביו, שתורתו לא תהיה רק תורה שבעל פה, ישבו אברכים תלמידי חכמים, שיעסקו בהוצאה לאור של כתביו ושיעוריו הרבים של רבינו הגדול. הנגיד שמע ואורו עניו. על אתר הוציא מכיסו סכום רב, תחב לידו כתרומה ראשונה לייסוד המכון.

לא קלה היתה הדרך, רבינו הגדול, בעל האור לציון, גדול המעיינים, ופאר עמלי התורה, סיבות שונות היו לו מדוע לא עסק בעצמו בכתיבת חיבוריו, מהם, מה שהעיד במסיבה שערכו לכבוד הוצאת ספרו הראשון - אור לציון תשובות חלק א', שהועיד את עצמו להעמדת תלמידים כפי שהנחה אותו רבו המובהק הגאון רבי עזרה עטייה זצ"ל, ומעולם לא חשב לכתוב את חידושיו, רק לימי זקנה, וגם זה נבצר ממנו באשר בערוב ימיו היתה ידו הימנית משותקת. ורבינו, בעידודה המלא של אמו הרבנית ע"ה, לא נח ולא שקט, עד שזכה לראות בסדרת הספרים.

כזה היה טרחו ויגיעו בספרים שיצאו לאור בחיי אביו הגדול - בעל השמועה, ספרי אור לציון חלק א' וחלק ב', חידושי גמרא מסכת יבמות, וחכמה ומוסר, וכך גם בשאר כרכים שיצאו לאור לאחר הסתלקותו, וכלשונו בהקדמת הספר אור לציון חלק

"הנני בזה בפניה ובקשה לאברכים היקרים תלמידי מרן המחבר זצ"ל די בכל אתר ואתר, אם יש בידם שיעורים ופסקי הלכות של רבינו, נא בכל לשון של בקשה להמציא לנו את החומר שברשותם, וכבר אמרו בתלמוד (קידושין פג ע"א) כי נח נפשיה דרב אסי עלו רבנן לנקוטניהו לשמעתיה, ופירש רש"י "נתקבצו לבית המדרש ואמרו כל ששמע שמועה חדשה מפיו יאמרנה באזני חבריו כדי לצרפם שלא ישתכחו".

מה רבתה שמחתו של רבינו בחתימת ספרי אור לציון על סדר השולחן ערוך - "אורח חיים", וכלשונו בהקדמת הספר חלק ד' -

"היום נפלה בחלקינו זכות גדולה, והננו בהודאה לבורא עולם, שהחיינו וקיימנו והגיענו לגמרה של תורה, אוסף ההלכות של מרן רבן של ישראל, על כל חלק שולחן ערוך אורח חיים, אשר תורתו היא אבן יסוד לכל בעלי ההוראה ומרביצי התורה והאברכים רבנן ותלמידהון בכל אתר".

ועד שנתו האחרונה של רבינו, לא נחה דעתו עד שהעמיד גם את עורכי הספרים הבאים, לברר מקחו של צדיק - בהלכה, ועל הש"ס ומשניות סדר זרעים, ועוד.

לא בכדי ספרו על רבינו ביומא דאשכבתיה, הלא אביו רבינו הגדול שמיה חתים על חיבורו הגדול "אור לציון" זצ"ל, אבל הוא גופיה היה האור שהאיר לציון.

ומן השמים סייעו, שמרצו ויגיעו בהוצאת הספרים ראה פירות ופרי פירות, כי תורת האור לציון הפכה לנכסי צאן ברזל של עולם התורה, תלמידי חכמים שוקדים על הבנת דעתו בעומק הסוגיות ורזי ההלכה, מתוך ענוה וכבוד חכמים, כפי שחינך והנחיל רבינו הגדול (עי' חכמה ומוסר - זכרון הדסה, עמוד עט).

השפעתו הציבורית

צנוע היה רבינו בהיקף ידיעותיו בתורה והוראה, אך כוחו נודע בשערים עוד בראשית ימי אברכותו, כאשר סבו החסיד רבי אליהו אבא שאול זצ"ל, ביקשו למסור שיעור קבוע בגמרא בבית הכנסת "אהל רחל" מידי שבת בשבתו, לפני השיעור הנודע של רבינו הגדול.

לימים נקרא רבינו לכהן כרב רשמי לשכונות הצפון בירושלים, ובהמלצת אביו רבינו הגדול ישב על כס הרבנות, להורות בכל חלקי השולחן ערוך. משהסתיימה מלאכת בניית בית הכנסת "שארית יוסף" ע"י הנדיב החשוב ר' דרור בן דוד זצ"ל, נכנסו המייסדים לבית רבינו הגדול זי"ע לחלות פניו שיזאיל לכהן פאר כרב בית הכנסת, אך רבינו האור לציון רוח אחרת היתה עמו, הצביע בידו על בנו יחידו, ואמר "אין ראוי ממנו להנהיג קהל ועדה, שימו אותו עטרה לראשכם, ויהי ה' עמו".

בקהילת קודש זו הנהיג רבינו את צאן מרעיתו עשרות בשנים, והיה להם לעמוד הענן, בתורה ובהנהגה. בשיעורי ההלכה נתגלה כוחו הגדול בהוראה, שומעי לקחו שהיו אברכים בני תורה מכל העדות והחוגים, ובראשם תלמידי חכמים מופלגים, יצאו נפעמים כל פעם מחדש. השיעור כלל פסקי הלכות משובצות בפלפולים המוסברים בטוב טעם ודעת.

ומה נהדר היה מראהו בדרשת שבת הגדול, מרחוק ומקורב נהרו לבית מדרשו, שיעור זה היה מגדל אור בשכונה, בו היו משיחים כל יושבי שער, ללא פרסום ומודעות ענק ברחבי העיר. באווירה אפופת הוד קדומים הקרין רבינו על משתתפי השיעור, בהלכות בדיקת חמץ ובהלכות אפיית מצות הרגישו חרדת קודש ממשו חמץ, ובהלכות ליל הסדר וקרוב פסח, טעמו משהו מאור הגאולה. כשחזר רבינו מהשיעור לביתו סמוך לשקיעה, היה כמלך בגדוד, עטור מעריצים, שואלים ומקשים בעניינו של יום.

על חלקו בענייני אבן העזר תעיד העובדה דלהלן: עם נפילת מסך הברזל בברית המועצות בראשית שנת התש"נ, החל גל גדול של עליה מארצות אלו לארץ ישראל, בעקבות כך שקדו חכמי הדור על תקנת הקהל בענייני יוחסין. מרן הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל הקים בית דין מיוחד לכך - בית הדין לבירורי יהדות, וביקש מרבינו לעמוד בראשותו, ואכן רבינו עשה חיל במלאכת הקודש, ובמשך שנים דן וליבן בהרכב דיינים נוספים את זהותם של העולים. לימים נדפסו חלק מפסקיו בספרי 'פסקי דין' שעל ידי המועצה הדתית בירושלים.

טבעו של רבינו נודע למרחוק, רבים טעמו מדעת הזקנים שבו ושיחרו לפתחו, חברי הנהלת תלמודי התורה, ישיבות וסמינרים, היו מזמינים אותו להורות להם דבר ה', לדעת את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו.

ישיבת "אור לציון"

גולת הכותרת במפעל חייו של רבינו, הקמת ישיבה לשמו ולזכרו של אביו רבינו הגדול - ישיבת "אור לציון". שאיפת חייו היתה להרביץ תורה ולהנחילה לתלמידים, וכוחות אדירים השקיע בכך.

היה זה בערוב ימיו של רבינו הגדול, הקים רבינו ישיבה קטנה - 'משכן ציון', שהיתה אבן יסוד לישיבה הגדולה 'אור לציון' שהוקמה לימים בעיר הקודש והמקדש ברוב פאר והדר.

רבינו ניצב מעל ראשי תלמידיו כמלאך טוב האומר להם גדל, כאב לבניו היה יחסו אליהם, בדמותו המאירה כבש את לבם ליגיעת התורה ועבודת ה' יתברך.

בהיכל הישיבה נתגלה כוחו הגדול של רבינו בהעמדת צורתא דשמעתא, כמלוא היקף שיטות הראשונים, ובעומק הסברות הנידונות בשמועה. מה נהדר היה מראהו בשעת מסירת השיעור כללי, אחר עיון מעמיק במראי המקומות שנמסרו, פותח היה רבינו בדברים, חושף רבדים חדשים בבהירות ובעמקות כיד ה' הטובה עליו, והיו הדברים שמחים ומשמחים כנתינתם מסיני.

לא אחת היה רבינו מצביע על חידושו ואומר: "זו הבהירות של רבי שמואל", "זו המתקנות שקיבלתי מרבי שלמה זלמן", זה "כח העיון של אבי מורי".

שמחת הלימוד הקיפה את כל רואיו ושומעי שיעוריו, הרגשת החיות של לימוד התורה המביאה את צעירי הצאן לשקוד על דלתותיה יומם ולילה.

נוכח פני ה'

נר לרגלי רבינו אמרתו הידועה של אביו, רבינו הגדול זי"ע, שהתפילה היא האמת מידה ליראת שמים של האדם, ואכן היתה התפילה אבן יסוד בחיי רבינו. לא אחת העיר שגם על תלמידי חכמים גדולים מוטל ללמוד איך להתפלל.

ונאה דורש נאה מקיים היה רבינו, במחיצתו היה מורגש בעליל מהי עבודה שבלב, בהעמדת צורת התפילה מתחילתה ועד סופה. מתפלל היה כמונה מרגליות, כבן המתחטא לפני אביו, והיה דמות לרבים וטובים איך להתפלל במתינות ובחיתוך המילים.

במשך עשרות שנים זכה לשמש כשליח ציבור בתפילות הימים הנוראים. מסורת אבות היתה שגורה על לשונו בנוסח התפילות, רבים באו לחסות בצילו בימים אלו, אשר היה יום טוב שלו, ובני ביתו מעידים על ההכנה שהיה עושה בימים שלפני כהן גדול בשעתו, במנגינות מעוררות לב בשר, ובהבנת תיבות התפילה. וכך עם הרגש עצום בו נצטיין היה ל"בעל תפילה", ובתפילתו קרב לב המתפללים לאביהם שבשמים.

טוהר מידותיו

רבינו כל ימיו ברח מהגדולה, מעולם לא ייחס לעצמו מעלה או חשיבות כאדם גדול בפני עצמו, ואפילו לא של מעתיק השמועה, אלא כ"תלמיד של" - "בנו של", קיבל ומסרה כפשוטו. מעולם לא ניצל את מעמדו לכבוד וליקר, לא ערך כינוסים בראשותו, מסיבות או מעמד הקבלת פני רבו, כל פרסום היה זר לרוחו. מעולם לא חיפש להשמיע דבריו ולהורות הוראה, הצטנע במקומו וביקש רק לכבד ולתמוך. בא הדבר לביטוי כשהיה בא להלוויה או לשבעה, שימש כאב רחום עבור בני המשפחה.

וכך בימי שמחה, השתדל לגרום קורת רוח לבעלי השמחה, ידע שישמחו בעצם נוכחותו.

מטוהר מידותיו התמסר בכל עוז לאביו רבינו הגדול בשנות חייו, עשה כל שביכולתו לשמר ולהעצים את היקר והקדוש לו, כך בבריאותו וכך בחוליו, כאשר ארון האלוקים ישב בתוך היריעה, מופת היה לרבים במסירותו האינסופית אל שלומו, עד שגדולים וטובים המליצו עליו - "אם רצית לדעת עד היכן מגיעה מצוות כיבוד אב ואם, צא ולמד מהנהגותיו של רבי אליהו אבא שאול לאביו ואמו הגדולים זצ"ל".

"בן יכבד אב" - בחייו ובמותו.

חיבה יתרה נודעת לו לסדרת הספרים "רבנו האור לציון", וראה בהם ערך של ספרי מוסר חי, המתארים את המאירה של אביו רבינו הגדול, למען יעמדו תולדות חיי האדם הגדול בענקים, בפני כלל ישראל, אברכים ועמלי תורה, מורי הוראות ויושבי על מדין, ועד לצעירי הצאן ובית יעקב אלו הנשים.

"זכר עשה לנפלאותיו וצדקתו עומדת לעד".

השארית רוחו לדורות

בפטירתו של רבינו נפער חלל עצום בהעדר חוליה מפוארה של מסורת העמדת התורה, המשכיות הקשר עם אביו הגדול רבן של ישראל רבינו האור לציון זי"ע, ושאר גדולי ישראל חכמי ורבני ישיבת "פורת יוסף" אשר זכה לשמש לפנייהם ולקבל מהם דרכי ההנהגה, ומה שזכה לקבל מרבותיו גדולי ישראל הארזים אשר בלבנון, ראשי ישיבות קול תורה ופוניבז', זכר צדיקים לברכה.

ברכה עצומה הותיר אחריו, בכתביו המרובים על חלקים רבים בתורה, בהלכה ובאגדה, מהם עתידים לצאת לאור עולם בסייעתא דשמיא - מתוך שיעוריו, כתביו ואגרותיו, ומתוך שיעוריו בהיכלי הישיבות, ושיחות שנשא בפני תלמידיו ובפני עמך ישראל, די בכל אתר ואתר.

ועולמו ראה רבינו בחייו, בהיות מיטתו שלימה, בנוי ממשיכי דרכו ודרך אבותיו ורבותיו, ביגיעת התורה ובהרבצת תורה בדרך המסורה, ומקדשים שם שמים בהנהגותיהם.

בראשות הישיבה מכהן בנו הגדול הגאון רבי בן ציון אבא שאול שליט"א, מחבר הספרים ברכת ציון כ"ד חלקים על מסכתות הש"ס, ו"אור ההלכה" על סדר השולחן ערוך, וממשיך דרכו בקודש בהיכל הישיבה הגדולה, ובהעמדת קרן התורה בכל אתר ואתר, ומשמש כדמות מופת לשקידת התורה מתוך יראת ה' צרופה.

"מתהלך בתמו צדיק אשרי בניו אחריו" (משלי כ, ז).





בית מועד



בענין אכילת שמן בפסח

הרב דוד פרץ

רב ראשי וראב"ד פנמה יע"ה

ב. שמתערבין בקטניות ובמקור השמן מיני גרעינים של תבואה, ואע"פ שאפשר לומר שהם בטלים בשישים כיון שנתערבו קודם פסח (למ"ד אינו חוזר וניעור), מ"מ חוששים באיסור גמור אפי' בכה"ג, כי הוא חמץ ממש. (ויש להוסיף על טעם זה, כי השמן דרכו שמחממין אותו מספר פעמים אחרי כבישתו, וחוששים יותר לחזור וניעור כפי השיטות המחמירות בחזור וניעור בכה"ג.)

ג. חוששים שהפועל העובד במקום הוצאת השמן, טובל פתו בשמן בשעת אכילתו, כ"כ הרב חיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' תמוז אות יד).

ד. חוששים לכלים שמכינים בהם השמן, כי הם כלים גדולים וחביות, ולא תמיד יש אפשרות להגעילם כדת וכדין. (ויש לדעת שגם היום ישנו חשש זה במשאיות שמעבירות השמן למקום אריזתו, ובפרט שידוע שכלי השמן אין נוגעים במים, כן הוא הנוהג כיום בבתי חרושת).

ה. בחנות של הגוי מוכר השמן עלול להתערב בו דברים אחרים (אז היה נמכר השמן מהחביות לבקבוקים). כ"כ

המנהג הנפוץ ברוב קהילות מרוקו, שלא להשתמש בפסח בתבשילים וכדו' בשמן כלל ועיקר, ובשביל לבשל נהגו להשתמש בשומן מן החי (בעיקר משומן כבשים ושוורים). כן היה המנהג מקדמת דנא שלא לאכול "שמן" בפסח, ומנהג זה היה קיים גם בקהילות אשכנז ובחלק מקהילות הספרדים.

הטעמים לאיסור

בטעם המנהג הקדמון הזה, נאמרו סיבות שונות.

א. רוב השמנים נעשים מקטניות, וא"כ השמן הוא בכלל גזירת קטניות שאסרו חכמי אשכנז הקדמונים, וכן משמע מדברי הרמ"א (סי' תנג ס"א). ואפי' בשמנים שאינם עשויים מקטניות כמו שמן זית, יש חשש דלמא אתי לאחלופי בשמן קטניות, וכ"כ הדגול מרבבה שם, וחשש גם לזיוף שיאמרו ששמן כשר הוא, ואינו מן הכשרים. וצ"ל שכולא חדא גזירה היא בכלל הקטניות. (ואע"פ שבמרוקו לא נהגו לאסור כל הקטניות בכל המצבים, אולם חלק כן נאסרו ובפרט יבשים, וע"כ שייך שגזרו אטו אותם האסורות).

יש בו מים והשמן מתערב בהם, שבכל תבשיל יש מים, וא"כ נפל ההיתר.

אולם נלענ"ד דאין זה פשוט כ"כ, כיון שבדורנו רוב השמנים עוברים בישול בבית היוצר, וכיון שהתבשלה החיטה שוב אינה מחמיצה, וכל החשש של האבני נזר שייך דוקא בשמנים שנכבשו והופקו ע"י קור, אבל אותם שעברו חימום או פיסטור שוב הדר דינא דמהרש"ם, ועוד דאם בטל בעודו חיטה טרם החמיץ הוא יותר קל מביטול חמץ ממש, וכ"כ בשו"ת בית שערים (או"ח סי' רטז).

ומדברי כל אלה נלמד שלא היתה גזירה כללית על השמן כמו על הקטניות, עכ"פ באשכנז, רק סוגים מסויימים ובאופנים שהיה קיים חשש איסור.

במרחשת (סי' ג') דין בזרעונים שעושים מהם שמן, והתיר לאכלם בפסח בב' אופנים ע"י חליטה וברירה. ע"ש. ויש להוסיף כי שמן הוא ביטול לח בלח ועדיף לענין ביטול לפני פסח. וממה שלא התיר כללות הקטניות בכה"ג אלא רק שמן מוכח כנ"ל.

והוסיף שם וכתב שהשמן המיוצר מדברים שלא נוהגים לאוכלם בפסח הרי מקור איסורם משום מנהג, ומנהג איסורו מדין נדר, ובנדר עצמו הדין שמשקה היוצא מן הפירות מותר, וא"כ לא שייך לומר כנ"ל בטעם א' שמקור איסור שמן הוא מחמת איסור הפרי שממנו יצא. ע"ש.

מהר"י עי"אש וה"ד בקצש"ע של כמוהר"ר ברוך טולידאנו זלה"ה.

בזמן הזה אם בטל טעם האיסור

ויש לדון בזה"ז שרוב הטעמים שהבאנו לעיל מהפוסקים כבר בטלו, ומיעוטם ששייכים היום אפשר להתגבר עליהם ע"י מערכת כשרות טובה שתבדוק השמן מתחילת יצירתו ועד סופו, האם נוכל לסמוך על הכשר בזה, ובפרט בשמן שיודעים בו שאינו עשוי מסוג קטניות שנהגו לאסור בפסח, או דלמא הוא תקנה קבועה ומנהג שאי אפשר לבטלו אפי' ע"י התרה.

וישורש השאלה הוא, האם נהגו שלא לאכלו משום שלא היתה בפועל אפשרות להשיג שמן בהכשר טוב, או שלא אכלו כי חששו על הנעשה גם בהכשר, ותקנו שלא לאוכל שמן בפסח.

והנה בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קפג) כתב דכל גזירת קטניות היא דוקא כאשר נפל עליהם מים, כי אז יש חשש חימוץ ואיסור בגרגרי חיטה העלולים להיות בהם, אולם אם לא נפל עליהם מים כלל, לא גזרו כי אין חשש איסור כלל, שחיטה לא באה לידי חימוץ בלא מים כדאיתא בש"ס, ואפי' בנתינת שמן לא מחמיצה. וא"כ עפ"ז י"ל דשמן דידן שלא מתערב במים אינו בכלל הגזירה. אולם האבני נזר (או"ח סי' תקלג) כתב שטעם זה לא מהני להתיר השמן, כי בד"כ בזמן שמבשל ונותן שמן בתבשיל

אחד לפני פסח, דהיינו גופא דגזרה. וכן מצינו בהרבה איסורים שאפי' עושה היכר לדבר הרי הם אסורים, וכמו מוקצה לכמה שיטות (ולא התירו ע"י כר או תינוק אלא במת בלבד) וכן באיסור בישולי נכרים אפי' יעשה היכר אסור, ורק באיסורים מסויימים של מראית העין שייך לומר כלל זה, אבל נד"ד לא שייך כלל לענין מראית העין.

ועוד מצינו להרה"ג בצלאל זאב שפראן בשו"ת הרב"ז שדן על שמן שושנים לפסח וכתב סברא להתיר, כי כל גזרת קטניות שייכת רק בדברים שרגילים לעשות מהן פת ואתי לאחלוףי אבל בשושנים דלא רגילים לעשות מהן פת יש להתיר בשופי דלא טעי ב"י אנשי, וכ"ש בנד"ד שהגרעינים לא נפלו בהם מים כלל וכו' ע"ש. וזה נכון אלולי ראינו בהרבה מקומות שגזרו גם על שמן זית ולא נהגו להשתמש בו בפסח, הרי שחששו גם משמנים אע"פ שאין ראוי לעשות מהן פת כלל, וע"כ שיש טעמים אחרים נוספים לגזרה וכמ"ש לעיל בטעמי האיסור.

וע"ע בשו"ת דברי יששכר (או"ח סי' לג), ובשו"ת חבלים בנעמים (ח"א סי' ז) שכתבו היתרים דומים להנ"ל.

ובשו"ת צמח צדק [בתרא] (או"ח סי' נו) בתשובת שאלה על מקומות שנהגו היתר בשמנים בפסח, שנהגו מחמת עוני כי דחיקא להו שעתא ולא נתייחד ע"פ הוראה ממש, ובמסקנתו שם נקט להחמיר, והחשיב זאת כגזרת חז"ל

ויש לחלק קצת, כי משקה היוצא מן הפירות הוא כמו משקין שזבו, ואין זה דומה לשמן שהוא מיצוי גוף הפרי ופירוקו ויש בו את עיקרו של פרי ושומנו (וכבר דנו בזה אחרוני זמנינו לענין מיץ תפוזים וברכתו). ועוד בנודר מן הפרי אין לך אלא נדרו וכיון שנשתנה אינו בכלל הנדר, משא"כ בנדר דידן שמקור איסורו מטעם חמץ שאוסר במשהו וא"כ הנדר הוא גם מהחמץ היוצא ממנו לשמן וממשיך להיות מעורב בשמן.

והנה בשו"ת באר יצחק (סי' יא) כתב אחר שהביא צדדי ההיתר, דבדבר שאסור משום גזירה דלמא אתי לאחלוףי לא שייך להחמיר כאשר עושה מעשה המוכיח שהוא יודע מהחשש. והביא ראיה לכלל זה מהאי דינא דסוכה (דף טו.) לענין גזרת תקרה, דאם מפקפק אחד מהנסרים מותר לסכך בהם על אף שיש בהם רוחב ד' ואינו בכלל גזירת תקרה, דכיון דעביד מעשה המוכיח שתקרה פסולה לסכך שוב לא גזרו ב"י חכמים שמא יבא להשתמש בתקרה לסכך, ואם כך הוא בגזרה שהיא מדינא דגמ' כמו גזרת תקרה כ"ש בגזרת קטניות שהיא גזרת הגאונים שאם יעשה מעשה המוכיח שנוזהר מחמץ, כגון אם בירר והוציא הדגן מן הקטניות לפני פסח לא שייך לגזור בכח"ג.

אולם נראה שעל כגון זה נאמר שאין להשוות ולדמות גזירות חז"ל, כי כל גזרה נעשתה באופן שנעשתה, ד"גזרת קטניות" קיימא אפי' יבררם ויבדקם אחד

והנה כל זה למנהג אשכנז, שרוב הפוסקים שלהם התירו שמן זית בפסח, דלא כהדגול מרבבה ריש (סי' תג) אלא כהמג"א שם שהתיר שמן זית, וכ"כ בשאלת יעב"ץ (ח"ב סי' סה), ובשו"ת בית שלמה (י"ד סי' קצז), ולא חשו לחששות הדגול מרבבה. אולם למנהגינו שנהגו (מקדמת דנא) שלא לאכול שמן זית בפסח, ואין אנו יודעים הטעם במדויק אם הוא מחמת חששות הדג"מ או מחמת חששות אחרים שרצו לאסור כל השמנים, עוד יותר קשה להסתמך על סברות האחרונים הנ"ל בכל מיני חילוקים, כי נהגו לבשל עפ"ר בשומן בקר. ועי' בשו"ת זכרון יהודה (סי' קלט) שקרא לזה "מנהג ישראל" שלא לאכול שמן בפסח אפי' אינו מקטניות וע"ע בספר 'אלף כתב' (ווייס, אות ער"ב) שג"כ כן ס"ל.

והנה ידוע הפולמוס שהיה על שמן כותנה (שהכותנה אינה ראויה אפי' למאכל) בירושלים בשנת התרפ"ז וכן אח"כ כמה שנים שהיו מביאים שמן צמר גפן ממצרים בהכשר כמוהר"ר אברהם אבוכזר זלה"ה ויש שאסרו ויש שהתירו, ועי' בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קלח אות ב) שהביא בשם המעדני שמואל (סי' קיז) אות כה ועוד אחרונים להתיר ודקדק כן משו"ע הגר"ז (סי' תג אות ד), מאידך גיסא בשו"ת זכרון יהודה הנ"ל כתב לאסור כל שמן, ובקובץ 'גלאט' ניסן תש"ן כתב בשם מרן הגר"ש אלישיב זלה"ה והגר"נ קרליץ שליט"א לאסור שמן כותנה. ע"ע בשדי חמד ע"ז ובשו"ת ויען דוד (או"ח

וע"כ אין ראוי כלל לנהוג קולא בזה ולפרוץ גדרן של ראשונים, וע"ש שאוסר שמן קטניות אפי' בשעת הדחק.

ובשו"ת בית שערים (סי' רטו) כתב שמנהגם היה דומה למנהגינו שמשמשים בפסח רק בשומן אווז, אך שנה אחת היה מאוד ביוקר שומן אווז ורצו לעשות שמן חמניות, ולנקות היטב הריחים שעושים בו השמן כל השנה, וכתב לדון דאינו כגזרת קטניות דכל הטעמים של קטניות לא שייכות בנד"ד וגם אינו גדל בשרביטים כקטניות וגם שממיני דגן לא עושים שמן וא"א לאחלופי. והנה בכל הנידון דן מדין קטניות אך לא חשש כלל דשמן הוא גזרה בפנ"ע לאסור השמן אלא רק אם אסור מטעם קטניות, ונראה מזה דס"ל בפשיטות ששמן אף פעם לא נאסר בפסח מצד עצמו.

אולם ע"ש במסקנתו שעל אף שבכל תשובתו מביא צדדים להקל, למעשה לא העיז להתיר ולבטל מנהג הקדמונים שלא לאכול שמן בפסח, והמגיה שם בשו"ת בית שערים הביא תשובת הרה"ג יקותיאל יודא טייטלבוים מסיגעט שדן משמן פרחים (הכוונה שמן חמניות הנז') וכתב שחלילה לעשות חדשות בארץ ויש לאסור השמן הנז' אפי' אינו קטניות מצד לא לשנות המנהג. וכ"כ לאסור בשו"ת משפטיך ליעקב (סי' מא), ושו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' ל), ושו"ת משיב דברים (י"ד סי' רכג).

קסג שאלה ז), שהמנהג ע"פ שו"ת זכרון יוסף ופתחי תשובה (ביו"ד סי' ריד) דאף שהבן הגדיל כיון שנהג כאבותיו לא יוכל להתיר, כי יסוד אל תטוש תורת אמך הוא דבר חמור מאוד וכמ"ש החת"ס (ביו"ד סי' קצא), אולם למעשה נשאר שם בספק אם שייך בזה התרה מצד טעם המנהג וכמ"ש בריש התשובה. אולם בשורש השאלה אם שייך לבטל מנהג אבות ע"י התרה, האריכו הרבה האחרונים, והעיקר הוא היסוד שכתב מהרשד"ם (יו"ד סי' קכט) דמה שאמרו שיש היתר למנהג ע"י שאלה לחכם היינו בדבר שאסרו עליהם מעצמם דבר חדש שלא נהגו אבותיהם, אבל בדבר שהוא מנהג אבות (וכפרט מנהג קהילה שלמה) אי אפשר להתיר, וראיה מעובדא דבני בישן (פסחים נ:). שאמר להם ר' יוחנן כבר קיבלו אבותיכם עליכם, ועי' ברא"ש (שם פ"ד סי' ג). וכך צריך לפרש מש"כ הב"י (ביו"ד סי' ריד), דאל"כ יקשה מהב"י גופא, שבסו"ס ריד הביא תשו' הריב"ש (סי' שצט) בשם הרמב"ן במשפט החרם שקבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם.

ומה שהקשו בזה האחרונים יש מקום גדול לפלפל בדבריהם. אבל סברא פשוטה היא, שאם כל אחד תורתו בידו ויבטל וישים ויוציא מנהג הקהלות הרי שבטלו כל מנהגי ישראל ולכל אחד תורתו בידו, ובטל ענין מקום שנהגו, ואין זה מסתבר כלל, וע"ע במטה אשר דף קלג ויש לפלפל בדבריו, ובשד"ח (מערכת

סי' עח) מש"כ בזה, ובספר מקראי קדש לרצ"פ פרנק (פסח עמ' רו) מה שהאריך בזה.

ועי' להאי תנא דידן כמוהר"ר מסעוד הכהן זלה"ה בשו"ת פרחי כהונה (או"ח סי' נד) שכתב תשובה על השמן בפסח, ובעיקר על השמן שומשמן שהיה מצוי מאוד באזור שלו, והאריך לדון בזה מטעם ספק ספיקא שמא לא נתערב בו שום גרעין חטה ואת"ל נתערב נתבטל קודם פסח בשישים (וס"ס זה אינו מתהפך, וגם לא נהגו אצלנו להתיר לכתחילה ביטול קודם פסח וגם בזה דן שם הרה"מ) ובמסקנתו כתב שיצא ובדק בעצמו וראה שאין שום תערובת ונתבטלה הגזרה ובטל האיסור, והעלה להתיר. ע"ש באריכות. אך יש להעיר שבפועל עד הדור האחרון ממש לא נהגו כך.

ויש להעיר עוד שמנהג רוב ערי וכפרי המערב הקפידו לאסור שמן בפסח והשתמשו לצורך הבישול בשומן בקר (ויש מקומות שגם שומן עופות), והיה להם שיטה מיוחדת שקיבלתי איך להפיק השומן מן החי. והנה הרבה אומרים לעשות התרת נדרים ולהתיר הדבר, כי קשה מאוד בדורינו, והסתמכו על איזה ספרי אחרונים שממליצים לכל החומרות שנהגו בפסח לעשות התרת נדרים ולהתירם. וכבר נשאל בזה, על שמן בפסח שנהגו באיזה קהילות לאכול רק שומן אווזים והבנים רוצים להתיר הדבר, והשיב הגאון בעל שבט הלוי (בח"ח סי'

המ' אות לז), ועי' בשו"ת רב פעלים (חיו"ד סי' כג), דמשמע דלא ס"ל להתיר בסתמא במנהג ודו"ק.

ויש לי להוסיף שעל אף שזה המנהג ברוב ערי מרוקו, היו כמה כפרים בפרט בדרום מרוקו שהיו משתמשים

להקל בשמן זית ואפי' היה הכשר ע"ז, אבל לא כו"ע הסתמכו ע"ז והרבה נשארו במנהגם הקדמון.

על כן נראה לדינא. דהרוצה להקל בזמן הזה בשמנים העשויים מפירות לחים או צמר גפן ושמן זית יש לו על מי לסמוך. אך מי שיראת השם נוגעת בלבו מבני עדות מרוקו ורוצה להחמיר בשמנים אלו יבורך מן השמים, כפי שנהגו בדורות קדומים.



בענין חמץ שעבר עליו הפסח בשוגג או באונס

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב מנין אברכים ספרדי וחבר בית הוועד לעניני משפט, ליקווד

דהר"ן פירש דהטעם דבכה"ג אסור בהנאה לאחיה"פ היינו משום שעובר מדרבנן משום ב"י וב"י אפי' קודם שפדאו, וכתב הכס"מ דיש לדחות, ע"ש. ולטעם הר"ן, אף דאין לנו ראייה לאסור חמץ אחר הפסח כשהניחו בשוגג או אונס, מ"מ מחמיר במה שצריך לבער חמץ של נכרי שהרהינו אצל ישראל אפי' קודם שפדאו, משא"כ לדעת הה"מ דמפרש טעמא דהתם משום שקנסוהו אפי' בשוגג או אונס, והיינו לחומרא, מ"מ מיקל במה שאי"צ לבער חמץ נכרי שהרהינו אצל ישראל בפסח עד שהגיע זמנו ולא פדאו. אולם מרן בשו"ע פסק כתרווייהו, דבסי' תמ ס"א פסק דחמץ של נכרי שהרהינו אצל ישראל חייב לבער, היינו אפי' קודם שפדאו, והביא את הרמב"ם כיש חולקים [ולפ"ד הה"מ אפשר לומר דהרמב"ם בזה אזיל לטעמיה, דאכן לא עובר רק משום דלמפרע נהיה שולן], ובסי' תמח ס"ג פסק דאסור אפי' בשוגג. וע"כ צ"ל דס"ל למרן כמו שסיים בכס"מ, דשייך שהר"ן יסכים לדין הרמב"ם דשוגג ואונס, רק לא ס"ל דיש ראייה מהך דנכרי שהרהין חמצו אצל ישראל.

א. מקור דברי הרמב"ם דקנסוהו אפי' השהה חמץ בשוגג או באונס

איתא במשנה פסחים (כח.) חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה שנאמר ולא יראה לך שאור. ובגמ' (לקמ' כט.) מבואר דהיינו אליבא דר' שמעון דקנסוהו מדרבנן הואיל ועבר על כל יראה וכל ימצא. ומבואר ברמב"ם (פ"א מחור"מ ה"ד) שאסור אפי' אם השהה את החמץ בשוגג או באונס אף דבעלמא לא קנסינן ליה בכה"ג, וכמו שכתב וז"ל, חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם, ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על כל יראה וכל ימצא אסרוהו, ואפילו הניחו בשגגה או באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תמח ס"ג).

ובמפרשים דנו במקור דברי הרמב"ם. הה"מ כתב דמקורו מחמץ של נכרי שהרהינו אצל ישראל ואמר לו שאם לא יפרע לו לבסוף מעכשיו הוא קנוי לו (פסחים ל-לא), אלמא דקנסוהו אפי' אם היה אונס או שוגג, שהרי לא ידע שלא ישלם לו. ומרן בכס"מ כתב דמשמע מהר"ן (ז. מדה"ר) דחולק ע"ז,

ע"כ דפירוש אותה משנה היינו דהואיל ויכול לפדותו כו'. ולול"ד הקדושים, היה אפשר לומר דהיה משמע ליה להרמב"ם משיטת הש"ס דאפי' אונס או שוגג אסור, דהמשנה תלתה את הדין באם הוא חמצו של נכרי או של ישראל, ואפשר דבאמת ראייתו מדאומרת המשנה הבאה דהרהינו או לא הרהינו כו' אלמא דתלוי רק אם נחשב ששייך לו ע"פ דינא או לא, ואינו כשאר קנס שתלוי אם שגג או הזיד וכיו"ב.

ואולי בזה גופא נסתפק הכס"מ, דשמא לא פליג הר"ן לדינא על הרמב"ם, רק כוונתו דאפי' אם עובר משום בל יראה מדרבנן, כמו בהרהינו לשיטת הר"ן, עדיין קנסו, ולא תימא דלא קנסו רק על מי שעובר משום ב"י דאורייתא [וע' בזה בשו"ת פנ"י שיצא לחלק, דאף דבחמץ נוקשה שאינו חייב לבער אלא מדרבנן מותר בהנאה אחר הפסח, היינו משום שכל עיקרו של החמץ אינו אלא אסור אלא מדרבנן, אבל כאן שחכמים החשיבו אותו לחמץ שלו והוא חמץ גמור בעין, ודאי אסור אם עבר עליו, ע"ש עוד].

ועפ"ז א"ש מה שפסק מרן כתרווייהו, אף שלכאו' נקט דמקור הרמב"ם הוא מהרהינו וכמ"ש הה"מ, ולא מהירושלמי כבשו"ת פנ"י ונוב"י, דאף דבהרהינו ס"ל להרמב"ם דאי"צ לבער, מ"מ חזינן דעיקר קנסא דחמץ שעצה"פ הוא משום שהיה בבעלותו ולא איכפת לן אם היה אנוס או שוגג. וכן נראה לדייק מסוגיית הש"ס, דבכל שאר הש"ס שו"ט אם עבר בשוגג

ויש שכתבו (שו"ת פני יהושע סי' יג, שו"ת נודע ביהודה קמא או"ח סי' יט) דמקורו של הרמב"ם הוא מדאיתא בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב), הפקיר חמצו ב"ג וחזר וזכה בו לאחר הפסח מהו, ר' יוחנן אמר אסור ר"ל אמר מותר, ויש שם ב' שיטות בירושלמי, או דפליגי ר"י ור"ל בדעת ר' יוסי אם הפקר עדיין צריך זכיית אחרים, או דפליגי בחשש הערמה, דלר' יוחנן חיישינן להערמה ולר"ל לא. והואיל והכלל הוא דהלכה כר' יוחנן, יש לאסור בכל כה"ג דחיישינן להערמה. והרי הירושלמי מיירי בהפקיר, וא"כ כ"ש בשכח דיותר י"ל שמא מערים שלא ייאסר חמצו, וכמו שמצינו לענין שהיה והטמנה דגזרו שוגג אטו מזיד, ופירש"י דישהה מזיד ויאמר שוגג הייתי.

אמנם ק"ק לומר כן, דלכאו' היה לו לרמב"ם להביא דין זה כלשון הירושלמי, ועוד דבירושלמי מיירי בשיש ריעותא שהפקיר ואח"כ זכה, ולא דמי כלל למי ששכח או נאנס, דיש סיבה מוכחת למה לא ביער את החמץ. ועוד ק"ק, דמרן מביא את ב' הדינים כשני דינים שונים בסי' תמח, דבסע' ג' כתב דאפי' שכח ונאנס אסור בהנאה, ובסע' ה' כתב דאם מצא חמץ אחר הפסח אסור בהנאה אפילו בטלו.

וע' שו"ת רעק"א (קמא סי' כג) שתמה על המקור שהביא הה"מ דלא דמי, דהתם חלה עליו חובת ביעור, וכתב דהיינו דוקא הרמב"ם לטעמיה דאין חובת ביעור [וכמו שהערנו לעיל] וא"כ

סיוע הרמב"ן מהסוגיא דב"ק, י"ל דהלא אפי' הרמב"ן לא כתב שהיא ראייה מוחלטת רק כתב שיש סיוע מההיא סוגיא, ואפשר דהיינו משום דיש קצת מקום לדחות, וכפי שהעלה הרמב"ן שם, ע"ש. אולם צ"ע מה שלא הביא הה"מ את ראיית הרמב"ן ונמו"י מחנות שנמצא בה חמץ, ולמה הביא ראייה מהרהינו שיש לשדות בה נרגא וכמו שדחה הר"ן, הלא דברי הרמב"ן שגורים ע"פ הה"מ בכל אתר ואתר, ומקור הרמב"ן לדין הניחו בשוגג ואונס הוא מחנות שנמצא בה חמץ.

אולם, המעיין ישפוט בצדק, שהרמב"ן לא רק הביא ראייה מהנך סוגיות על דין חמץ שהשהה ברשותו באונס ועבר עליו הפסח, אלא גם על כך שאסור אחר הפסח אף שהוא עצמו לא עבר עליו משום ב"י וב"י, דאין איסורו אחר הפסח תלוי במה שעבר בב"י וב"י, וכמו שכתב ה"ל, וש"מ דכי קניס ר"ש בחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, לאו דוקא בעבר עליה בכל יראה ובל ימצא, אלא בין שוגג בין מזיד בין באונס בין ברצון קנסינן, דהא חמץ זה שנמצא בחנות שאסור בהנאה קודם הפסח אבד הימנו והרי הוא של מוצאו, ולא עבר עליו כלל בכל יראה ובבל ימצא ואעפ"כ אסור לאחר הפסח, וטעמא משום קנסא דהא מני ר"ש היא כדפרישית, ע"כ, ומינה יליף דה"ה דאם השהה באונס גם קנסו, דאין הקנס על מה שעבר על איסור ב"י וב"י. וא"כ י"ל דלכן לא כתב הה"מ דזה מקור

מה דינו, וכאן לא מיבעיא לן כלל, וע"כ מבואר דפשיטא ליה להש"ס דהיינו כוונת המשנה 'חמצו של ישראל', דזה היה הקנס.

ב. ראיית הרמב"ן מחנות שנמצא בה חמץ ומגזלן, והחילוק בינו לבין הרמב"ם

שו"ר שהרמב"ן בחידושויו לפסחים (לא:): הוכיח מעוד סוגיות שמה שקנסו על חמץ שעבר עליו הפסח לאו דוקא בעבר עליה בכל יראה ובל ימצא, אלא בין שוגג בין מזיד בין באונס בין ברצון, חדא, מהא דחמץ שנמצא בחנות אחר הפסח (פסחים שם), דהא חמץ שנמצא בחנות שאסור בהנאה קודם הפסח אבד ממנו, וה"ה של מוצאו ולא עבר עליו כלל בכל יראה ובבל ימצא, ואעפ"כ אסור לאחר הפסח, וטעמא משום קנסא כו', והביא עוד סיוע להך סברא מהגמ' בב"ק (צו:): גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, אלמא אסור הוא בהנאה בין לו בין לאחרים, אע"פ שלא עברו בעליו בב"י וב"י כו', ע"ש, וכ"כ בעל העיטור והנמו"י (פסחים כט.). וגם הפר"ח (סי' תמח ס"ג) הביא ראייה מהך דב"ק (הובאו דבריהם בס' חזון עובדיה, הל' פסח, הל' בדיקת חמץ הע' נט).

ומה שלא הביא הרמב"ן את ראיית הה"מ מהך דהרהינו אצל ישראל, צ"ל דמפרש כהר"ן דאסור בהנאה משום שעבר עליו משום ב"י וב"י מדרבנן, וכנ"ל. וכן, מה שלא הביא הה"מ את

באבידה או גזילה, וממילא ה"ה לשוגג ואונס.^ב)

נמצינו למדין, דהרמב"ם והרמב"ן מודו לדינא דחמץ שהניחו בפסח בשוגג או אונס אסור אחר הפסח, אך פליגי בגדר הקנס, דלהרמב"ם כל שהוא ברשותו לענין ב"י וב"י קנסו, אפי' אם לא עבר על שום איסור כי היה אונס, ולהרמב"ן הקנס אינו על מה שעבר על ב"י וב"י כלל, ויתכן שייאסר אפי' אם לא היה ברשותו בפסח, וכמו חמץ שנמצא בחנות או חמץ שנגזל.

ג. מה נשתנה קנס זה, דעת האור שמח

ואכתי צ"ב מה נשתנה קנס זה מכל הקנסות, הרי בכל שאר הדינים לא קנסו שוגג, ואפי' נאמר שיש לקנס שוגג אטו מזיד, וכמו שהיה והטמנה, שמא יהיה מזיד ויאמר שוגג הייתי, מ"מ באונס, ועכ"פ באונס דמוכת, לא היה להם לגזור. ועי' במהרי"ט אלגאזי (הל' בכורות פ"ה) שעלה ונסתפק בדין חמץ שעבר עליו הפסח אם אסור גם לאחרים, והביא ראיה מדאי' בחולין (ד.) חמצן של

דברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם כתב בפירוש שדבר זה 'קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על כל יראה ובל ימצא', ולהרמב"ן הרי מוכח מחנות שנמצא בה חמץ ומגזלן דאפי' אינו עובר משום ב"י וב"י עדיין אסור אחר הפסח.^א)

ואף שהה"מ עצמו כתב שאין כוונת הרמב"ם דרך אם עובר על ב"י וב"י אסור החמץ, 'דעבר עליה לא דוקא, אלא ראוי לעבור עליו, לאפוקי חמץ דנכרי בדוקא', לכאורה אין כוונת הה"מ שאינו בכלל איסור ב"י וב"י מחמת חסרון בעלות, רק שאינו עובר משום דאנוס רחמנא פטריה, אבל הרמב"ן הרי מוכיח מחנות דאף שאבד החמץ מן הבעלים קודם הפסח והרי הוא של מוצאו 'ולא עבר עליו כלל בב"י וב"י', אעפ"כ אסור לאחר הפסח. ולכן לא יכל הה"מ להביא את ראיית הרמב"ן לדין הרמב"ם, דלהרמב"ם עדיין תלוי הקנס באיסור ב"י וב"י, ומהרהינו כו' חזינן דהיכא ששייך איסור זה אף שעבר עליו באונס עדיין קנסו, אך להרמב"ן אין הקנס תלוי בב"י וב"י דשייך שלא יהיה ברשותו כלל לענין ב"י וב"י ועדיין יאסר אחר הפסח, וכמו

א. וע' להלן אם לדעת הרמב"ן יש איזה תלות בין הקנס לבין איסור ב"י וב"י.

ב. ולפ"ז גם נוכל לומר שמה שלא הביא הרמב"ן ראיה מהרהינו דסליק מיניה, ונטר עד לסוגיא דחנות, היינו משום דמחנות נשמע חידוש עוד יותר גדול, דאפי' אינו ברשותו כלל לענין ב"י וב"י עדיין קנסו. אלא דצ"ע דמשמע מהרמב"ן דכח החידוש בסוגיא דחנות הוא במה שאסור אפי' בשוגג ואונס, וזה הלא יכל להוכיח מהרהינו דלעיל מיניה. וע"כ נוכל לומר כמו שכתבנו לעיל, דהרמב"ן מפרש להך מהרהינו כהר"ן, ולכן הוכיח את דינו מחנות, ואפשר לומר דמה שהוכיח דין שוגג ואונס היינו משום דיש בזה חידוש יותר ששונה משאר קנסות הש"ס, ועוד דנוגע יותר למעשה, וצ"ע עוד.

הרמב"ם בסוף אותה ההלכה שאסרו אפי' חמץ שהניחו באונס ובשוגג 'כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח', אלמא עיקר החשש הוא שיעבור בבל יראה ולא שיבוא לאכלו.

ד. ביאור דעת הרמב"ם ע"פ דברי החתם סופר

והנראה לומר, ע"פ מה שראיתי בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קיד), שדן במי שביטל חמץ ולא מכרו כראוי, ועל זה נסובו רוב תשובות האחרונים כהפנ"י ונוב"י ורעק"א הנ"ל, וכן בתשובת מנחת יעקב (תשו' שבסוף סי' על תורת חטאת סי' ו'), הביא ד"ע בחק יעקב סי' תמ"ח סק"כ) שתובא להלן.

ונקדים ב' הקדמות, חדא, דהנה ידועה מח' הראשונים בענין ביטול אם מקיים על ידו את הדין ד'תשביתו'. דעת רש"י (פסחים ד: ד"ה בביטול בעלמא) דאין השבתה אלא בלב, וע"י ביטול החמץ מקיים את המצוה מדאורייתא ד'תשביתו', וכן דעת הרמב"ם (פ"ב מחו"מ הלכה א-ב). אולם דעת תוס' (שם ד"ה מדאורייתא כו') דלא מועיל ביטול אלא מדין הפקר, אך לא מקיים על ידי ביטול שום דין השבתה, ואדרבה השבתה פ"י ע"י ביעור. והר"ן (ריש פסחים) ביאר דמדאורייתא אין החמץ ברשותו הואיל ואסור בהנאה אלא דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו וע"כ בביטול בעלמא סגי. ומה שמחוייב לבדוק אחר החמץ ולבערו, היינו היכא שלא בטלו, או אפילו בטלו מ"מ ראו

עוברי עבירה לאחר הפסח מותר מפני שמחליפין, אלמא רק מפני שמחליפין שרי ואם לא היו מחליפין אסור אף לכל העולם. ותמה, דהרי בשאר הקנסות קי"ל דלדידיה גזרו לבריה לא גזרו, וכדאי' גבי צורם אוזן בכור, ונוטע בשביעית וכיו"ב. ואין לומר דלא ילפי' גזירות מהדדי, דהרי להדיא מדמינן להו בש"ס, ומאי שנא הכא. וכבר עמדו בזה הרבה ראשונים ואחרונים.

וראיתי באור שמח (שם) שכתב דהטעם הוא מפני שאם בסופו של דבר יהיה לו בזה היתר הנאה, לא יהיה מבדל בדיל מיניה ויבא לאכול ממנו, משא"כ כשיודע שאסור לגמרי ואין לו בו שום צד היתר שבעולם יהיה בעיניו כהקדש. ובזה יוטעם למה אסור לכל העולם ולמה אסור גם בשוגג ובאונס, דאינו כ"כ מטעם קנס, אלא שיהיה מבדל בדיל מיניה.

ודבריו מאירים ושמחים, אלא דצ"ע אם שייך לומר סברא זו ברמב"ם, חדא, דתינח כשמצא את החמץ בפסח עצמו, אבל אם מצאו לאחר הפסח למה נאסור, הרי לא ידע מזה ומה שייך בזה מיבדל או לא מיבדל. ואם תאמר שהשוו מדותיהם ולא פלוג רבנן, הרי שייך לומר כן בלא טעמא דלא יהיה מבדל בדיל מיניה [אא"כ נאמר דמשום כך טעמא דאי לאו הכי קנסא לא יהיו בדילי מיניה מתבאר למה רק בקנס זה דחמץ שעצה"פ גזרו אומר ולא פלוג, ויל"ע]. ותו, דדוחק לומר בלשון הרמב"ם דעיקר הקנס הוא משום שמא יבוא לאכלו, דהרי כתב

בירושלמי הנ"ל דאם הפקירו אסור שמא יערים, וא"כ ה"ה הכא, דאפי' בטלו שמא יערים ולא יבטל ונמצא שעבר אב"י וב"י, וע"כ אסרוהו בהנאה, ושפיר שייך לומר דהקנס הוא 'משום ב"י וב"י' אף שבטלו. ומ"מ, העלה המנחת יעקב להתיר בכה"ג ששכח לבטל באונס, דאפי' תימא דמי יימא לן שביטלו ושמא יערים, מ"מ אם ביטל בפני עדים לכאור' שפיר דמי, דעד כאן לא חשש הירושלמי רק כשיש ריעותא שלא ביער החמץ מביתו, אמנם כאן שביטל בפני עדים או אם היה אנוס דאין חשש הערמה והוו תרתי לטיבותא לא שמענו לאסור. ועיין בתשובות האחרונים כהנוב"י ורעק"א וחת"ס חלקו עליו, וכל א' אמר את סברתו, ע"ש בדבריהם הקדושים, ואכמ"ל. [ולמסקנא דדינא, ע' בחזון עובדיה (שם) שכתב דאם יש תרתי לטיבותא שהניחו באונס ובטלו יש להתיר במקום הפסד מרובה והכל כפי ראות עיני הדיין, ע"ש בהערה באורך].

אולם, החתם סופר דחה את דעת הסוברים שבכה"ג נאסר החמץ מחשש הערמה, ודהיכא דאין הערמה לא

חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול והצריכוהו בדיקה וביעור שהוא מספיק ג"כ מן התורה, מפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי, או מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבא לאכלו, ע"ש, והדברים עתיקים.

עוד נקדים, במה שדנו הפוסקים במי שכבר ביטל את החמץ ומצאו לאחר הפסח, שכתב הרא"ש (פסחים פ"ב ס' ד) דמן הדין הוא מותר דכיון דבטלו לא עבר על כל יראה וליכא למיקנסיה^ג, אך כתב דבירושלמי פליגי ביה, דגרסי' התם, הפקיר חמצו ב"ד אחר הפסח מהו, ר' יוחנן אמר אסור וריש לקיש אמר מותר, רבי יוחנן חייש להערמה, ריש לקיש לא חייש להערמה, כלומר שמא לא יפקירו ויאמר הפקרתיו, ע"כ. ומלשון הרא"ש משמע שהבין דלהירושלמי דחיישין להערמה לדעת ר' יוחנן, ה"ה בחמץ שעבר עליו הפסח שאסור אפי' אם בטלו. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' תמח ס"ה), דאין היתר אם בטלו, דהרי חזינן

ג. ולכאור' ס"ל להרא"ש דאף דמדרבנן צריך לבערו אפי' שבטלו, אינו רק משום חשש שמא יאכלנו או שמא יחזור בו מביטולו, אבל אין כאן לתא דבל יראה אף שיש חיוב לסלק את החמץ, ואף ששייך לומר שיקנסו אף על העובר איסור דרבנן, מ"מ קנס זה של חמץ שעשה"פ היינו רק על שעבר עליו משום ב"י וב"י יהיה זה מדאורייתא או מדרבנן. וגם חמץ נוקשה, דמותר בהנאה אחר הפסח אף שצריך לבערו, אפשר לומר דלא גזרו חז"ל שיבערם בתורת 'בל יראה' מדרבנן רק החילו עליו חובת ביעור מדרבנן, ואם לא קיים חיובו לא קנסינן ליה.

ואולם, לפי מה שנתבאר בדעת הר"ן לגבי חמץ של נכרי שהרהינו אצל ישראל, היה מקום לומר דס"ל דהואיל ומדרבנן חייב לבערו, הרי הוא עובר עליו משום בל יראה מדרבנן, ואף בזה גזרו, אף דבעלמא דרבנן קיל מדאורייתא, מ"מ לפעמים מצינו שעשו חכמים חיזוק לדבריהם כד"ת. וכן נקט בשו"ת פנ"י דשייך לומר דעשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר מד"ת.

ולא נצרכה אלא שיהיה בלבו כעפר וכדבר הבטל, וא"ס שזה א"א מפני שיודע בעצמו שלאחר ימים יחזור ממנו ונמצא עובר בל יראה, ע"כ אמרו חז"ל שיצטרך לבערו דוקא ואם עבר ולא ביערו יהיה אסור בהנאה אחר הפסח, נמצא ממילא יהיה נחשב בעפר וכדבר הבטל שהרי יודע שאין סופו ליהנות ממנו, נמצא אי נמי יארע מקרה שעבר על תקנת חכמים ולא ביערו רק בטלו מ"מ ניצול הוא מאיסור בל יראה דאורייתא, משא"כ אי היה מותר בהנאה אחר הפסח היה עובר על בל יראה מן התורה אעפ"י שכבר בטלו ומשו"ה אין לחלק בין מזיד לשוגג ואונס, והמעייין בתשו' הרשב"א סי' ע' בשם רב האי גאון יראה להדיא שמתכוין לכל מה שכתבתי, ולזה נתכוין גם בתשו' משא"כ סי' נ"ח ובשו"ת תורת השלמים להגאון מנח"ע סי' ו' נדחק ובנוב"י שפך עליו סוללה, והאמת כמו שכתבתי והוא ברור וע' היטב בדברי הרע"ב והתי"ט ריש מס' פסחים ד"ה בודקין כו'. עכ"ל הטהור.

וחביבין דברי סופרים, ואף מתאימים ללשון הרמב"ם הנ"ל בריש דברינו, דחששו שמא יניח חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח, וגם מתאים ללשון הרמב"ם בגדר הביטול (פ"ב ה"א), ואי"ז טעם חדש למה נאסר גם באונס, דתחילה כתב הרמב"ם דנאסר משום שעבר על בל יראה ועתה כתב שמא יניחנו, אלא היינו הך, דאם לא

חיישינן, וע"פ דבריו נוכל גם להבין את טעם דברי הרמב"ם המובא בריש דברינו, בס"ד. והא לך לשונו הזהב הנוגעת לעניננו, 'אבל הענין הוא כך, כי עיקר ביטולו מן התורה הוא בלב, לא יראה לך בטל בלבך (ספרי דברים טז, ד) שיהיה נחשב בעיניו כאילו הוא עפר ואיננו שלו כלל, וזה יהיה מוסכם בלבו בהסכמה גמורה שרירא וקיימא, ואז אפילו החמץ כמוס באוצרותיו חתום במרתפו אינו עובר עליו וממילא דמותר אחר הפסח, ואלו הם דברים המסורים ללבו של אדם שנאמר בהם ויראת, אך חז"ל ירדו לסוף דעתו של אדם, כי כשהאדם יודע בעצמו שלאחר הפסח יהיה מותר לו באכילה או אפילו בהנאה ממילא אינו נחשב בעיניו כעפר וכדבר הבטל, אעפ"י שאמר בפירוש כל חמירא ליבטל וליהוי הפקר כעפרא, מ"מ לבו בל עמו שהרי יודע שיהיה שלו לאחר ז' ימים ועתה הוא שמור אצלו ליום מועד עד יעבור החג נמצא ממילא עובר עליו בבל יראה, ואין כאן מקום לומר מה בכך שיחשוב כן בלבו הא בפיו מילא לאמור ליבטל וליהוי הפקר וקיימא לן דבשב"ל אינם דברים, אומר אני אין הכי נמי, אם היה מניחו ברה"ר ואמר להוי הפקר ובא אחר וזכה בהחפצים ההם וחזר הוא ואמר לבי לא היה עמי כשאמרתי לבטל וליהוי הפקר, אזי נאמר לו דברים שבלב אינן דברים וזכה אידך, אבל הכא אין אנחנו דנין נגד הזוכה בו שהרי החמץ כמוס באוצרותיו ולא זכה בו ולא יזכה בו אדם מעולם,

לו בין לאחרים, ואף על פי שלא עברו בעליו בבל יראה ובבל ימצא, ואם תאמר כיון שגזלו חייב לבערו ועבר עליו משום הכי אסור, והלא אין קנס זה אלא לבעלים הראשונים והם לא עברו עליו בכלום, אלא ש"מ שקנס זה בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין לו בין לאחרים, ע"כ, ומשמע דעיקר הקנס הוא כשהיתה עבירת ב"י וב"י, אלא דבשונה משאר קנסות, אפי' עבר בשוגג או באונס, ובין לו ובין לאחרים אסור. ויש נפ"מ גדולה בזה בשגזלו עכו"ם, ובשאר גווני, וראיתי שדנו בזה באחרונים, יעו' בשו"ת בית שלמה (דרימר, ח"ג י"ד סי' קפג, ושם ח"א או"ח סי' עה), ומה שתמה שם על שו"ת נוב"י (או"ח קמא סי' כ), ובאמרי בינה דיני פסח סי' כז, ויש בזה עוד אריכות רבה, ואכמ"ל. ומ"מ להרמב"ן לא משמע שהקנס הוא משום דחיישינן שמא אין ביטולו ביטול גמור אם יהיה בו איזה היתר לאחר הפסח, וכפי שהעלנו בדעת הרמב"ם כפי מהלך החת"ס הנ"ל.

ותו, דהרמב"ן לשיטתו בגדר ביטול ובדיקת חמץ (לעיל ד:), פליג על הר"ן בחדא, דאף דס"ל כוונתה בחדא דעיקר הביטול הוא שירה על כך שאינו רוצה שהחמץ יהיה ברשותו, ומחשיבו לעפר בעלמא, וע"י כך אין התורה מכניסה את החמץ לרשותו, מ"מ מפורש בדבריו שאין הבדיקה להורות על גמירות

נאסור בכל גווני ממילא יעבור משום בל יראה. ד)

ה. אם אפשר לבאר כן בדעת הרמב"ן

אך דא עקא, דאין די בא"ר בזה בדעת הרמב"ן הנ"ל, דהנה, יש לעיין אם כוונת הרמב"ן דאין הקנס על מה שבעל החמץ עבר על ב"י וב"י, אלא אפי' אם אחרים עברו על איסור ב"י וב"י או עבר באונס די בזה, ומ"מ צריך שיעבור מאן דהו על איסור ב"י וב"י, או שמא אין הקנס תלוי כלל וכלל באיסור ב"י וב"י [ואם נפרש כן נצטרך לבאר מה הגדר בזה, דאיזה חמץ ייאסר לאחזה"פ אפי' לא עבר עליו משום ב"י וב"י ואיזה לא, והרי חמצו של נכרי ודאי מותר לאחזה"פ, ותו, דמלשון המשנה שנא' בל יראה ובל ימצא, משמע דמהך טעמא אסרינן ליה]. ומקום הספק בזה הוא דמהסיוע שהביא הרמב"ן מהך דגזלן משמע שדוקא היכא שיש עבירת ב"י וב"י מצד הגזלן, אולם בהך דנמצא בחנות אחזה"פ לכאור' ליכא מאן דעבר עליה משום ב"י וב"י, הואיל ואבד, ומ"מ אסור. גם מלשונות הרמב"ן אין הכרע ברור בזה לענ"ד, דבריש דבריו כתב דאפי' לא עבר עליו כלל בבל יראה ובבל ימצא ואעפ"כ אסור לאחר הפסח, אולם בהמשך דבריו כתב וז"ל, אלמא אסור הוא בהנאה בין

ד. וע' פמ"ג בפתחה הכוללת בענין חמצו של חרש שוטה וקטן, אמנם לדברי החת"ס אין זה לא פלוג בלא טעמא רק אמור רבנן בטעמא שמא לא יהיה ביטול גמור, ובמקור"א הארכנו, בס"ד. עוד עי' פמ"ג סי' תמח מ'ריש ה"א כו", ואכמ"ל.

דאסור מחשש הערמה, וכן נפסק בשו"ע. ובאו"ש ב' בדעת הרמב"ם דהיינו מחשש שמא יבא לאכלו, אך לכא' קשה לומר כן בדעת הרמב"ם, ונ"ל דטעמו כפי שהטעים החת"ס דע"י כן גומר בדעתו לבטל החמץ לגמרי. והרמב"ן, אף שגם אוסר בכל הנך גווני, מ"מ יליף לה מהך דחנות שנמצא בה חמץ אחה"פ, ונסתייע מהך דגזול חמץ אומר לו הרי שלך לפניך, ויש שכתבו בדעת הרמב"ן דאפ' לא עובר כלל משום ב"י וב"י עדיין אסור אחה"פ, וצ"ע הטעם.

ואם ביטל את החמץ ונתגלה תוך הפסח לכו"ע אסור, וכמו שכתב בנוב"י דהרי עתה יש עליו חיוב לבערו מדרבנן.^(ה) ואפי' נתגלה אחר הפסח, דעת רוב האחרונים שאסור אף דאיכא תרתי לטיבותא, ושלל כהמנחי"ע, ובמקום הפסד מרובה ושאר צדדי היתר כגון חמץ נוקשה יעשו שאלת חכם נוע' קצה"ח סי' רסב סק"א לענין רב ששכח למכור חמצו של אחד, וכבר תמהו על דבריו רבים, ואכמ"ל עוד בכל זה]. ויה"ר שנוכה שננצל מכל חשש אכילה והנאה מחמץ, ומחשש איסור ב"י וב"י, ונוכה להשביית את השאור מבתינו ואת השאור שבעיסה הוא יצה"ר, ולעבוד את בוראינו בלבב שלם, אכ"ר.

דעת וכו', דלמהלך זה נוכל גם לומר כהחת"ס שגם האיסור לאחר הפסח מועיל לחדד את הגמירות דעת לבטל את החמץ, אלא פירש דמה שהצריכו לבדוק היינו, כלשוננו, אבל מדברי סופרים הצריכו לבער לגמרי דילמא אתו למיכל מיניה, ולא עוד אלא שהחמירו בספקו לבדוק ולאבד או למכור וליתן לגוי קודם זמנו כו', ע"ש, ומשמע דלא חייש להך דהר"ן דאם לא יבדוק אחריו לבערו שמא אין ביטולו בלב ביטול גמור, וכ"ש שלא יסבור כהחת"ס דאם יהיה מותר לאחר הפסח שמא אין ביטולו ביטול גמור, רק דכל מה שצריך לבדוק אחר החמץ ולבערו הוא מד"ס שלא יבוא לאכלו. הרי דעדיין טעמא בעי להרמב"ן מה ראו על ככה לגזור אומר שאפי' חמץ שלא עובר עליו משום ב"י וב"י עדיין אסור אחה"פ, וצ"ע.

ו. פירות הנושרין

העולה מן המדבר, דחז"ל קנסו לאסור חמץ אחר הפסח בהנאה אפי' שהה אצלו בשוגג ואפי' באונס, בין לו ובין לאחרים, ולהרמב"ם ילפי' לה או מחמץ של נכרי שהרהינו אצל ישראל ולא פרעו, או מהירושלמי דהמפקיר חמצו



ה. וע"פ הנ"ל יש לדון ברב שגילה לאחא"פ שלא מכר את חמצו של אחד, או גילה תוך הפסח, או גילה לאחר חצות, או גילה שמי שמכר לו את החמץ הוא מומר. ואכמ"ל. ע' קצה"ח סי' רסב מש"כ בזה, וכבר תמהו על דבריו רבים.

אפיית מצות כהלכתה

הרב אהרן יחיה עזר

מח"ס אור השולחן, ומו"צ זכרון בנימין, ליקווד

הקדמה וזהירות

מצינו בדברי הראשונים ופוסקים זהירות נפלאה בעסק ואפיית המצות של מצוה לחג הפסח. הראש (פסחים פרק שני סימן כו) כתב וז"ל, ובעלי מעשה וחסידים והתמימים מחמירין על עצמן כגאונים המחמירין ולשין ואופין בעצמן כההיא דאמרינן (פסחים קטז), מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה. עכ"ל. והוסיף הטור (אור"ח סימן תס, ב) שכן היה נוהג אביו הרא"ש ז"ל, שהיה משתדל בהן ועומד על עשייתן ומזרז העוסקים בהן והיה מסייע בעריכתן. וכן פסק השלחן ערוך תס סע' ב) כנ"ל, והוסיף וכן ראוי לכל אדם לעשות להטפל הוא בעצמו במצוה. שנית מצאתי בספר הזכרונות (אבוהב זכרון ג' פרק ג') שהאריך בהזהירות של העריכה ואפייה של המצות, ובתוך דבריו כתב שאין לחוש על הממון* בדבר מצוה לקיים מצות ושמרתם את המצות. שלישית הביאו הרבה ספרים בשם האר"י ז"ל ודעמיה, שיטריח האדם

עצמו במצה של מצוה עד כי יתחמם ויזיע ובזה ישבר הקליפות שנולדו משכבת זרע לבטלה, וה"ה הט"ז (סימן תס ס"ק ב'), ספר משנת חסידים (מסכת ניסן פרק ג' יג), החיד"א בספרו צפורן שמיר (אות קלב), בן איש חי, משנה ברורה (תס ס"ק ז'), כף החיים (תס ס"ק יט) ועוד ב'. ותן לחכם ויחכם.

חימום וחימוץ ושהיות

אחר הלישה (היינו עירבוב המים וקמח) שנעשה בצק, מתחילה זמן עריכת הבצק למצות עד שיהיו מוכנות ליאפות בתנור, ועלינו לברר באיזה אופנים יכולה העיסה להחמיץ ואיזה דברים יכולים למהר את מהלך החימוץ של העיסה.

לזה צריכים ללמוד ולהבין כמה גמרות, ראשית איתא במשנה (פסחים דף מו.) בצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור, ומסביר רש"י שבצק החרש הוא עיסה שלא ניכר בבירור אם החמיצה עדיין או לא שיש לה איזה

א. והוסיף שכל שכן שלא יהיה פחות מהדרך שאדם מחזר אחר דירה נאה לרוחתו ולנחת רוחו ע"ש.

ב. וע"ע בענינים אלו בשו"ת אבני נזר (אור"ח סימן שעב, ב) ומועדים וזמנים (ח"ג סימן רסג).

ב' נחלקו הראשונים אם העסק בבצק מונע מחימוץ בכל אופן ואפילו לכל היום כולו, או שמונע רק לזמן שיעור מיל. מצינו בר' חננאל (שם דף מב.) שכתב "ולא תגביה היד מן התנור כלומר לא תניח הפת מוטל ותתעסק בדבר אחר עד שתגמור את הפת, וי"א לא תגביה ידה מן הפת עד שתדבקנו בתנור".

ונראה שזה מחלוקת הרמב"ם והרי"ט (ר' ישעיה). הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פרק ה הל' יג) כתב כל זמן שאדם עוסק בבצק אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ, ואם הגביה ידו והניחו ושהה וכו', אם שהה כדי שיהלך אדם מיל כבר החמיץ וישרף מיד, וכן אם הכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו הרי זה אסור לאוכלו, ואין חייבין עליו כרת, ע"כ. מבואר שכל זמן שעוסק בבצק אינו מחמיץ כלל ואפילו לכל היום כולו, ורק באופן שלא עסק בה וגם עבר הזמן של שיעור מיל אז נתחמץ. וכן דעת הרשב"א (סימן קכד). אמנם הרי"ט (ר' ישעיה הובא בריטב"א פסחים דף מו. וגם מח:), שכל שעבר זמן שיעור מיל העיסה מחמצת ואסורה ואפילו שעוסק בה, ולכתחילה בכל עת תעסוק ובדיעבד מהני כל שלא עבר זמן זה, וכ"כ בריא"ז^ד.

לדינא פסקו הטור והשו"ע (או"ח סימן תנט סעיף ב') שלכתחילה אין

סימנים רק לא סימני ודאי שהחמיצה, וסיים שם שר"ל שהכסיפו פניו ואין סידוק לסימן החימוץ. על זה נפסק במשנה שאם יש עיסה אחרת שנילושה באותה שעה שנילושה הראשונה ורואים שכבר החמיצה אז ראה שגם זו החמיצה ואסורה. הגמרא (שם) שאלה, מה הדין אם אין שם עיסה כיוצא בה, ומתרת, א"ר אבהו אמר ר' שמעון בן לקיש כדי שיהלך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל, ונימא מיל, הא קמ"ל דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא, ובשיעור זה חייבים לחוש שכבר נתחמצה העיסה^ה. עוד איתא בגמרא (פסחים דף מב.), דרש רבא אשה לא תלוש בחמה ולא בחמי חמה ולא במים הגרופין מן המולייר ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת וכו'. ומסביר רש"י (שם ד"ה ואל תגביה ידה) כלומר תהא עוסקת בבצק כל שעה. ועוד איתא בגמרא (פסחים מח:) שאחר שהובא המחלוקת רבן גמליאל והחכמים אם ג' נשים לשים כאחת או שכל אחת תעשה ותעסוק בחלק נפרד, כותבת הגמרא "כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ".

למדין מגמרות אלו כמה דברים. א' יש ליהזר ולשים לב לעסוק בבצק בכל רגע ואין להפסיק מהעיסוק בה ואפילו לזמן מועט וכל זה רק לכתחילה.

ג. ועוד עיין במשנה וגמרא (פסחים סוף דף מח:) שבצק שהכסיפו פניו נחשבת כחמץ ואסורה וע"ש מה השיעור של זה.

ד. רק שהביא שהשיעור חימוץ הוא ד' מיל כהירושלמי ע"ש.

דברים, וכתב היראים (סימן נב) וז"ל ושיעור זה בבית שאין בו אש או יתרון שאר חמימות אך מקום בינוני, אבל אם יש בו חמימות או מחמת אש או מחמת דברים אחרים לפי יתרון החמימות ממהר להחמיץ, וצריך לתת לב לפי הענין, עכ"ד. וכן הביאו ההג' מיימוניות (פ"ה ס"ק ס') והמרדכי (פסחים סימן תר) והב"י (תנט ב) והרמ"א (תנט ב') כתב על פי הנ"ל וז"ל ויש להחמיר למהר בענין עשיית המצות כי יש לחוש שהשהיות יצטרפו לשיעור מיל או שיהיה במקום חס שממהר להחמיץ, ע"כ¹). וע"ע בדברי המשנה ברורה (ס"ק יז) והאחרונים בזה.

בנוסף לזה מצינו בעוד כמה מקומות שחמימות יתירה ממהרת את תהליך החימוץ של העיסה:

א – חום השמש

איתא בגמ' (פסחים דף מב.) דרש רבא אשה לא תלוש בחמה וכו', ומסביר רש"י שהטעם לפי שחום השמש מחממת. וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סימן תנט, א'). יותר מזה מצינו בגמרא (יומא דף כח:) א"ר נחמן זוהמא דשימשא (חום של יום מעונן) קשי משימשא, וע"פ זה

להניח את העיסה בלא עסק ואפילו לרגע אחד, רק שכל זמן שמתעסקים בה ואפילו כל היום אינו מחמיץ, ואם הניחו בלא עסק לשיעור מיל הוה חמץ²), והיינו כדעת הרמב"ם ודעמיה. והב"ח (ס"ק ג') כתב שיש להחמיר בזה, וכ"כ החק יעקב (ס"ק יא), אליה רבה (ס"ק ח'), וכף החיים (ס"ק לא), ודעתם להחמיר בשיעור ד' מיל ולמה שאנו סוברים שהשיעור מיל ה"ה בזה. אחר זה מצאתי בשו"ת חתם סופר (ח"ה חו"מ סימן קצו ד"ה הנה) וז"ל, הנה אנחנו מקפידין שלא יהיה ולא ישהה מתחלת נתינת מים לקמח עד שתוציא המצה מהתנור אלא ב' או ג' מינוטין, אע"ג דשיעור חימוץ הוא י"ח מינוטין, מ"מ במדינתנו ורזיון במצוה זו אפילו הפחותים וכו', ע"ש³). הרואה יראה שבמאפיות שלנו אין שום עיסה הולכת לי"ח מינוט ואפילו עם עסק, והמציאות היא שהרבה פחות מזה, וכנראה שכל עיסה ומצה מלישתה עד אפיייתה היא כמה דקות וכמש"כ הרמ"ז, והחתם סופר.

תוספת חימום

כל שהבאנו לעיל שהעיסה אינה מחממת בתוך שיעור מיל הוא דוקא שאין תוספת של חימום מהסביבה או שאר

ה. שיעור מיל הוה י"ח דקות כמ"ש השו"ע ועיין בדברי המ"ב וב"ה וכה"ח בזה ביתר אריכות ומה הדין בדיעבד.

ו. ועיין בשו"ת הרמ"ז (זכות סימן נב) במש"כ בענין זה ובמה שהיו זהירים בשיעור שמינית מיל שזה לבערך ב' מינוט.

ז. ועיין בדברי התרומת הדשן והאחרונים בענין צירוף השהיות וביטולם, והבאתי לקמן.

הטחינה ומחמם המים ונוחה העיסה להחמיץ.

ה – מים שלנו

איתא בשו"ע (סימן תנה, א') שצריכים ללוש המצות עם מים שלנו, וזה ע"פ מש"כ בגמרא פסחים (מב.) ומפרש רש"י (שם ד"ה שלנו) מפני שבימי ניסן המעיינות חמין שעדיין ימות הגשמים הם כדאמרינן במי שהיה (צד:), בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולו של רקיע לפיכך כל העולם צונן ומעיינות חמין, הילכך מלינין בלילה ומצטננין.

ו – חום במקלות

צריכים לזהר שלא להניח את המקלות שמוליכים בהם המצות לתנור שלא יהיו מקומם אצל התנור, כיון שאם ישימו המצה על מקל חם ימהרו להחמיץ, וכ"כ הכף החיים (סימן תנט ס"ק כג) (וכן עיין במשנה ברורה ס"ק י'). ובמאפיה שמקום המקלות קרוב לתנור שמים מאוורר מעל המקלות שיקררם מהר, בנוסף שמשתמשים במקלות של מתכת שהן Hollow שמתקררים יותר מהר, ויש לזהר בזה ולוודות שהמאוורר דלוק.

עוד מצינו באגרות משה (אה"ע ח"ד סימן י"ח: ד') וגם בקובץ אגרות (להחזו"א ח"א סימן קפ"ה: י"ג) שהזהירו בזה וגם

הובא בתרומת הדשן (סימן קכג) ושו"ע (תנט, א) שאין ללוש ביום מעונן. ועוד שאין ללוש כנגד החלון מטעם הנ"ל - תרומת הדשן (שם) ורמ"א (שם).^(ח) [וכן מחמת כל ספיקות הנ"ל כתב הכף החיים (תנט ס"ק ה') שנהגו שלא ללוש בחוץ תחת השמים כלל ואפילו שאין שמש או עננים.] ומשום טעמים הנ"ל המאפיות בפנים בלי שום חלונות.

ב – להוליך המצות או המים או קמח תחת הרקיע

הביא הרמ"א (תנט: ב') ע"פ ההג' מיימוניות ועוד, שאין להוליך את המים או הקמח או המצות לתנור תחת הרקיע מגולה כיון שיכול להתחמם.

ג – אין ליתן שאר דברים במצה

הובא בשו"ע (אור"ח סימן תנה סעיף ה' וסעיף ו') שאין ליתן מלח בתוך העיסה כיון שהמלח מחמם העיסה וה"ה לשאר מיני תבלינים מטעם זה, וע"ע במשנה ברורה וכף החיים (שם).

ד – טחינת החיטים לפני זמן הלישה

איתא בשו"ע (סימן תנג סעיף ט') שצריך לטחון את החיטים יום או יומיים לפני הלישה, כיון שהקמח רותח בשעת

ח. ובנוגע אם אלו מעכבים ואוסרים בדיעבד, עיין במש"כ הכף החיים (ס"ק ג') בדברי הפוסקים בזה ולקמן (תנט סעיף ה').

שצריכים להקפיד שהם קרים ממש ולא רק פושרים.

ז - שהיית פי תנור

הרא"ש (פסחים פרק ב' ס"ס לא) כתב וכן יראה שאין נכון ללוש קרוב לתנור מפני חום האש וכן הניף ידו שנית כנ"ל בשו"ת הרא"ש (כלל יד ס"ק ד) וכ"כ הרוקח (סימן רעג) והטור (תנט א) וכן פסק השלחן ערוך (סימן תנט ס"ס א) ולא יתקרב ללוש אצל התנור מפני חום התנור וכן היא הסכמת הפוסקים ט).

על דין זה כתב המשנה ברורה (תנט ס"ק י) וז"ל, ודע דיש שנכשלים בזה כגון האופין, שיש מהן שבשעה שהמצות בידם על המקל להורידן לתנור ומקרבין אותה לפי התנור, הם שוהים ומתישבין באיזה מקום להניחה בתנור, או גרוע יותר מזה שפונים ראשם ומשיחים עם העורכים, ובין כך המצה מתחמם מאד כנגד פי התנור, והוא איסור גמור לפי המבואר כאן. עכ"ל. וכן הביאו הכף החיים (תנט ס"ק כג). עוד מצאתי בשו"ת בית היוצר (רוט, או"ח סימן כה הראשון, וצ"ל כז עמ' כה) שבסוף כל אריכותו סיים וז"ל, והיה אפשר לי להאריך עוד בענין זה רק שטרדותי מרובים מאד רק תמצית לדינא מכל הנ"ל שאצל התנור צריך לזהר מאד שלא ישהה כלל וכלל אפילו רגע כל שהוא, וה' יצילנו משגיאות

ויראנו בתורתו נפלאות דברי אוה"נ עכ"ל.

עוד יש לדון במה הדין בדיעבד שהיה שהיית פי תנור, וחשבתי שהרי

הרא"ש שהוא בעל הלכה זו למד דין זה מהאיסור ללוש במקום השמש וא"כ ה"ה כאן. אם כן יצא שכמו שמצינו בדברי הפוסקים (מ"א, חק יעקב, א"ר, חיי"א, שו"ע הרב ועוד, ומשנה ברורה וכן החיים תנט ס"ק ג', וחזון איש או"ח סימן קכב, ט), שאם רואים שלא הוחם הרבה מותר בדיעבד, ה"ה בנוגע לשהיית פי תנור שיהיה מותר בדיעבד כשנראה שלא הוחם הרבה. אחר זה שמחתי למצוא שפסק האליה רבה (תנט ס"ק ו') והחמד משה (שם ס"ק א') שבדיעבד אם לש נגד פי התנור אין לאסור אא"כ שרואים שהוחם העיסה. וכ"כ המשנה ברורה (תנט סעיף ה' ס"ק י' וס"ק מא), והכף החיים (תנט ס"ק ג').

לפי זה יוצא שאם אחד בטעות הלך לפני האופה בדרכו להכניס את המצה לתנור, וממילא היה צריך לעצור לזמן מה, או שאם בטעות האופה במקום להכניס המרדה לתנור בטעות הכה לתנור ואח"כ שם לב והכניסו לתנור, וכל כיוצא שיהיה לזמן מועט ממש שיודעים ורואים שלא נתחמם העיסה כלל מעיקר הדין מותר.

[למעשה] אפילו שמבואר שלדינא כשר בדיעבד, כשהיה שהיית פי

ט. ועיין בב"ח (שם) שמסביר איפה בדיוק נחשב "קרוב לתנור", וגם בחק יעקב (תנט ס"ק ט').

בעסק אחר עד שתגמור כל הפת, דלכתחילה צריך שלא יניחוהו בלא עסק אפילו רגע אחד, וכל זמן שמתעסקין בו אפילו כל היום אינו מחמיץ וכו'... וכן השלחן ערוך (תנט, ב) פסק "לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו רגע אחד, וכל זמן שמתעסקים בו אפילו כל היום אינו מחמיץ". (א)

יוצא לנו ע"פ הנ"ל שצריכים ליזהר בכל רגע שלא ישאר הבצק בלא עסק כדי שלא ימהר להחמיץ, וכל זה הוא רק לכתחילה, אבל פשוט שבדיעבד אין זה אוסר ומחמיץ כלל, עד שישאר לזמן מיל בלא עסק. והמשנה ברורה (ס"ק יא) כתב שלא יניחו בלא עסק, ר"ל לאחר לישתה קודם שהתחיל לערוך אותה אע"פ שלא נתחממה עדיין במשמוש ידיה הרבה. וגם שם (ס"ק יג) הוסיף שצריך לאסור לכתחילה אם הניחה לרגע אחד, ואפילו אינו עוסק בדבר אחר רק בצרכי התנור.

יש לדון שדבר זה שכתבו "ואפילו רגע אחד" אם זה ממש רגע אחד או שכונתם לזמן מועט. מצינו בשלחן ערוך (תנט, ו') שבאופן שהעיסה יצאה רכה שאין להוסיף לה קמח מחשש שלא יתגבל יפה אלא עושה עיסה אחרת קטנה מגיבול קשה ויערבנה עם העיסה הרכה, ושם מסבירים האחרונים, (מ"א ועוד הרבה, ועיין כף החיים ס"ק פד), שיעשה כך רק

תנור באופן שנראה שלא נתחמם העיסה, מכל מקום שמעתי מכמה מורי הוראה שליט"א שאין ליקח מצה כזו, ובכל אופן נראה שהמאפיה עצמה זורקת מצה כזו]. **ויש** גם מאפיות ששמים מאוורר בחדר התנור מטעם הנ"ל שהחדר של התנור לא יהיה כל כך חם.

ח – עסק בעיסה

הבאנו כבר לעיל את דברי הגמרא בפסחים (דף מב.) דרש רבא וכו', ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת. ומסביר רש"י (שם ד"ה ואל) כלומר תהא עוסקת בבצק כל שעה והיינו שבכל עת שעוסקת בבצק צריכה לעסוק בו כדי שלא יחמיץ⁶. הרמב"ם (חמץ ומצה פרק ה' הל' יג) כתב בזה"ל, שכל זמן שאדם עוסק בבצק אינו מחמיץ ואפילו כל היום כולו ואם הגביה ידו מהבצק ושהה שיעור מיל אז נתחמץ ואסור. ונראה שלא הבין כרש"י שצריך לעסוק בבצק בכל רגע. וכן עיין ברי"ף (יב:) ובר"ן (שם), שחולק על הבנת רש"י בגמרא הנ"ל, אלא דעתם שלא תגביה ידה היינו שלא תתעסק בדברים אחרים שלא לצורך הפת הם. וג"כ לא כתבו שצריך לעסוק בכל שעה.

אמנם הטור (תנט, ב) כתב כרש"י וז"ל, ולא תגביה ידיה מן הפת להתעסק

י. וכ"כ בשו"ת הרא"ש (כלל יד סימן ד')

יא. וע"ע בספר הזכרונות וב"ח ופרי חדש וכנה"ג וכף החיים (ס"ק כח) שיש לחוש אפילו ללא עסק לרגע אחד לכתחילה ולא ניתנה תורה למלאכי השרת אלא יעשו בכל האפשרי לזרו העסק ועריכה ואפייה.

הזריז וזהיר בזה יותר לכתחילה ומשובח, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת.

צירוף שהיות

התרומת הדשן (סימן קכג) דן בזה, ודעתו שבאופן שנעשה עסק גמור כמו בעיטת הידים וגלגול המצות וכיוצא שאין השהיות מצטרפות אלא שהעסק גמור מבטל השהיות של קודם אבל בעסק מועט אינו מחמיץ אבל השהיות מצטרפות. אמנם דעת המהרי"ל שבכל אופן מצטרפות השהיות, וכ"כ הב"ח. מכל מקום הסכמת הפוסקים היא כתרומת הדשן: הרמ"א (תנט, ב'), ט"ז (ס"ק ב'), מגן אברהם (ס"ק ד'), חק יעקב (ס"ק יב), חמד משה (ס"ק ב'), שו"ע הרב (ס"ק ט'), כף החיים (ס"ק לג), ועיין מ"ב (ס"ק טז). ובכל אופן אין כל עיסה שווה ליותר מכמה דקות מתחילת הלישה עד האפייה בתנור.

מה נחשב להעסק

עוד צריכים לדון, איזה מיני פעילות נחשבים כעסק עם העיסה שאינם מניחים אותה להחמיץ, ואיזה ממהרות אותה להחמיץ. התרומת הדשן (סימן קכג) כתב שעסק גמור בעיסה כגון בעיטת הידים ורידוד שמרדדים העיסה בעץ מבטל חימוץ, וגם אין השהיות מצטרפות, ובעסק מועט מונע מחימוץ אבל השהיות מצטרפות, אבל בניקור שמנקרין המצות מצטרפות השהיות שבזמן שמנקר במקום זה שווה במקום אחר ע"ש. עוד איתא במהר"י וייל (סימן

באופן שנמצא אדם אחר עמו שהוא יעשה את העיסה השניה, ועל זה מסביר המשנה ברורה (תנט ס"ק מג) כיון דהוא עצמו א"א לו ללוש שתי עיסות כאחת ולהתעסק בהן יפה, ולהניח העיסה הראשונה בלי עסק אין נכון לכתחילה אפילו רגע אחד וכדלעיל סעיף ב'. מזה רואים שאין "רגע אחד" דוקא רגע (second), אלא הוה זמן מועט שהרי לצרף עיסה לא לוקח רגע אלא זמן מועט.

עוד מצינו בשלחן ערוך (סימן תנו, א'), שאין עושים עיסות גדולות לאפיית מצה מחשש חימוץ, וא"כ יעשו כל עיסה פחות משיעור חלה, ולכן יקרבו העיסות יחד בשעת הפרשת חלה שישקו זו בזו, ומביא המגן אברהם (ס"ק א') מהשל"ה שיש מניחין העיסה בכפל בשעת הפרשת חלה ואינו נכון. ומסביר הפרי מגדים (שם בא"א ס"ק א') שהטעם שכתב השל"ה שאינו נכון להניח העיסה בכפל ג"כ משום שאין להניח העיסה לרגע בלי עסק כלקמן סימן תנט ב. מכאן רואים גם שאין השיעור רגע ממש אלא זמן מועט כיון שלנשק העיסות ולעשות ההפרשה וברכה לוקח מעט זמן ולא רגע ממש. (ע"ע במשנה ברורה (תנט ס"ק יח) ובמה שנכתוב בזה לקמן על שיטת הרא"ש).

למדין מהנ"ל שהשיעור לכתחילה שאין להניח את העיסה בלי עסק הוא לזמן מועט ולא דוקא רגע (second), (ועוד שאין שיעור זה יותר חמור מאיסור הרא"ש ועיין בהמשך מש"כ בזה), אמנם ודאי שכל

יוצא לנו שעסק הוה רק באופן שנעשה בכל העיסה, ובחזוק ולא ברפיון, וכל שכן שלא בנגיעת הידים או ליטוף הבצק או הזזת המקל שעליו המצות התלויות, וכיוצא אלא עסק ממש, שאם לא כן לא רק שאין זה נחשב לעסק, אלא שגרע טפי ומחמם העיסה וממהרה להחמיץ. אם כן אלו שעומדים על השולחנות שעבודתם לעסוק בחתיכות הבצק עד שיספיקו העורכים לאלו החתיכות, וכוונתם בזה שלא יחמיץ צריכים לזהר ממש שיהיה עסק גמור, ואם לא אין להרשות להם כלל וכלל להיות שם, שרק מביא זה לבעיות וחימוץ ושאלות, וכל שכן שאין לשים שולחן לצורך זה לפני חותכי הבצק שעומדים שם ורק נוגעין בבצק, ויש לשים לב לזה הרבה מאד כדי שלא לבוא לידי מכשולים וחימוץ.

אחר זה מצאתי בחוט שני (פסח עמ' קמט) שכתב כמה פרטי דינים בזה. א' אם מנענע העיסה גרידא אין זה עסק שמבטל חימוץ שצריך שיהא נעשה איזה פעולה בעיסה גופה, ואם דופק עם העיסה על השלחן מסתמא מיקרי עסק. ב' לדחוף העיסה משני קצותיה ועי"ז מנענע כל העיסה, אפשר דהוי עסק המונע מחימוץ. ג' בשעת חלוקת הבצק, הרי הוא זמן שלא מתעסקים בבצק חוץ מחיתוך הבצק שנחשב עסק, מ"מ הוא עסק רק על מקום החיתוך, אבל אין לו השפעה על שאר הבצק, וטוב שיעשה איזה פעולה גם בשאר הבצק, אף שהוא עסוק בחלוקתו.

קצג) שאלו המעבירים את ידיהם על המצות לא יפה הם עושים דלא קרי עסק אלא העריכה והלישה או כשמנקבין את המצות, אבל בהעברת הידים על הבצק לא נחשב לעסק אלא גרע טפי כיון שבזה נתחמם העיסה מחום הידים. וכן הביאו דבריו הבית יוסף, דרכי משה (ס"ק ג'), כנה"ג (הגב"י), מ"א (ס"ק ד'), חק יעקב (ס"ק יב), אליה רבה (ס"ק ז'), שו"ע הרב (ס"ק ט'), משנה ברורה (ס"ק יב וכו') ולשונו שם (ס"ק יב) ועסק מקרי שלש אותה או מגלגלה בעץ וכהאי גוונא, אבל לא כמו שיש נוהגין לדחוק ולבעוט העיסה בעץ במקום אחד, דלא מהני זה למנוע מחימוץ בכל העיסה במקום שהעץ אינו דוחק. וכן שם (ס"ק כב) כתב **אבל לא** מהני במה שמעביר ידיו על המצות ומשפשף, דזה לא מקרי עסק, ואדרבה עוד גרע דמחמם אותה בידיו, עכ"ל, וכ"כ בערוך השלחן (ס"ק ה'), והוסיף שרק עסק בחזוק מהני ולא ברפיון, וגם שיזהר מלהשים היד על המצה הרבה דהיד יש בה חמימות, וכ"כ הכף החיים (ס"ק כד) והוסיף שגם תחיבת הסכין בעיסה לא מהני כלום.

עוד כתב המשנה ברורה (סימן תנו ס"ק א') שהעסק בעיסה צריך להיות מכל צדדי העיסה ולא רק בחלק בה, וזה הטעם למה אין עושים עיסה גדולה משיעור חלה בבת אחת, וכן מבואר מדברי המשנה ברורה הנ"ל, ובאמת נראה שכן היא הבנת דברי התרומת הדשן הנ"ל.

ניקוי הכלים והמקלות

הרמ"א (תנט: ד') הביא מהמהרי"ל שאחר העשייה צריך ליזהר יב לנקות ולברר היטב את כל כלי הלישה ועריכה (ובכללם קערות הלישה, המגלגלים, השולחנות, שולחן הפינערס והמקל שלהם והרעדלע"ר שעושים החורים וכו'), קודם שישתמשו בהם שנית. והוסיפו האחרונים (מגן אברהם בס"ס תנט), שו"ע הרב, משנה ברורה, כף החיים (ס"ק נט) ועוד, שלא רק אחר כל ח"י דקות אלא אחר כל עיסה ועיסה יעשו כן יג. וכל זה לכתחילה ובדאפשר, ואם עושים עיסות בזה אחר זה במהירות ועוסקים כסדר, נראה שא"צ להחמיר כ"כ ובפרט שזה יקח הרבה זמן נוסף. [ובמאפיה כאן עושים כמה עיסות במהירות זה אחר זה, ואחר זה הלש מפסיק הפסקה מועטת ובזמן זה יחליפו הקערה].

עוד כתבו (המגן אברהם שם ודעמיה, כף החיים ס"ק סג). שצריכים ליזהר ולהסיר הפיוררים מעל השולחנות בכל עת שלא ישארו וידבקו למצות או מקומות אחרים. וכן כתבו המשנה ברורה (ס"ק לג), והכף החיים (ס"ק סב), ועוד, שכל העוסקים צריכים לרחוץ ידיהם היטב ולשים לב שלא נדבק שם שום דבר וגם לא תחת הציפורניים יד. וכן יעיינו בבגדיהם. [ויזהרו גם שלא לגעת בכל מיני הדברים הנמצאים בתוך הכיסים של

הבגדים, כגון המפתחות או הטלפון וכל כיוצא].

המקלות

נחוצו מאד לעיין גם במקלות ולנקותם היטב (ויש מקומות שהם משייפים אותם וכיוצא) וכמש"כ לעיל, כדי שלא יהיה דבוק בהם שום עיסה. עוד שיש לחוש שבצק נשאר שם והחמיץ, ואח"כ כיון שיהיה במקל בליעות של חמץ יעבור למצות האחרות ששמים עליהם, (דקי"ל שבליעות הולכות מכלי לאוכל בלא רוטב, וכדאיתא בשו"ע יו"ד סימן קה, ז', וש"ך ס"ק כג). למעשה נראה שכמה מאפיות מכסים את המקלות בנייר חזק, ואחר כל שימוש וזורקים הישן ושמים חדש בכל פעם ופעם, ובזה מרוויחים כל החששות ובעיות הנ"ל.

שיטת הרא"ש

בשו"ת הרא"ש (כלל יד סימן ד') כתב וז"ל, ולא תגביה אשה ידיה מהעיסה עד שתכניסה לתנור, אלא כל שעה תהא עוסקת בה, וכל זמן שעוסקין בבצק אין מחמיץ. אבל אחר שנתעסק בו ונתחמם תחת הידים, אם יניחו בלא עסק מיד יחמיץ וכו'. וכן הובא דבריו לדינא בשולחן ערוך (תנט, ב') בלי חולק, וז"ל, לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו רגע אחד, וכל זמן שמתעסקים בו אפילו

יב. ויזהרו שהמים יהיו קרים ולא חמים או פושרים בעת שטיפת הכלים והידים.

יג. ופשוט שצריך לנגבם היטב שלא יהיה נשאר מים עליהם, ויש לשים לב.

יד. גם לפני האפייה כל אחד יזהר לחתוך את הציפורניים שלו.

ושולח פתו לפורני רחוק יותר מעשרה ומחמשה עשר בתים ולא היה חושש, אלא ששמעתי שלאחר מיכן נמנע ולא מחמת ריחוק הפורני, אלא מחמת שחשש דלמא היה הפורני מלא והיה ירא שמא יתעכב פתו בחוץ מיל או יותר, אבל לחוש לסילוק היד כמו שאמר המורה הזה זה לא שמענו וא"א ולא נעשה הרב והגאונים והרבנים חדשים גם ישנים כישנים וטועים גמורים. עכ"ל. ומדבריהם מפורש שאין שום חשש חימוץ עד שיעור מיל, ואפילו לאחר העסק בידים.

שלישית, מבואר לנו בדברי הרמב"ם (ח"מ פרק ה' הל' יג) שכתב "כל זמן שעוסק וכו', ואם הגביה ידו והניחו ושהה הבצק וכו', אם שהה כדי שיהלך אדם מיל כבר החמיץ וישרף מיד." היינו שאפילו אחר העסק בידים אינו מחמיץ עד שיעור מיל. רביעית, מצינו בדברי התרומת הדשן (סימן קכג) שכן הובא לדינא הרמ"א (תנט, ב') שדן שם בענין צירוף השהיות של הבצק מתי מתבטלים ומתי מצטרפים, ואם היה חושש שמיד אחר העסק נתחמץ, אז אין שום צורך לדון בענין צירוף השהיות או לא שהרי מיד מחמיץ, אלא נראה שאינו סובר כהרא"ש. ועיין בדרכי משה (תנט ס"ק ג') שכבר נתקשה ברוב הנ"ל.

כל היום אינו מחמיץ. ואם הניחו בלא עסק שיעור מיל הוא חמץ, ושיעור מיל הוא רביעית שעה וחלק מעשרים מן השעה. ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ, עכ"ל. ומצאתי שכן הביא המאמר מרדכי (תנט ס"ק ד'), והוסיף ומאוד צריך ליזהר בזה, במה שנוהגין לחתוך כל מצה ולתקנה בידים כחצי כדור והיא מתחממת ביד, שאין לו להניחה עד שיתננה לאותו שמרדד אותה בעץ העגול, כי אז הבצק הוא חם ומחמיץ מיד, ומיהו אפשר דמיד לאו דוקא ממש אלא שאין להקל בלא ראייה, והרבה מקילין בזה להניחה זמן מה אע"פ שאינו זמן ארוך, מ"מ אינו נכון כמבואר מדברי הש"ע וכו', עכ"ד טו). וכן הביאו המשנה ברורה (תנט ס"ק יח) והכף החיים (שם ס"ק לה).

מיהו דברי קודשם של הרא"ש והשו"ע נראין קשים מאד מכמה טעמים. הרי הבאנו כבר לעיל את דברי המשנה וגמרא בפסחים (דף מו.) ושלחן ערוך (תנט, ב') שעד שיעור מיל אין הבצק מחמיץ, ולכאורה פשוט שמייירי שכבר הבצק נתעסק בידים ורואים משם שאינו מחמיץ מיד. שנית מצינו בדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סוף סימן קכד) וז"ל, ועוד תדע כי הרב מוריניו רבי משה ברבי נחמן ז"ל (הרמב"ן) היה מתחלה לש בביתו

טו. מכל מקום צ"ע על דבריו, כיון שסיים בסוף דבריו שיש גם ליזהר בצירוף השהיות, כמש"כ התרומת הדשן והרמ"א, וזה סותר למש"כ לעיל מהרא"ש ושו"ע, שאם מחמיץ מיד אחר העסק בידים מה שייך כלל צירוף שהיות, הלא מיד מחמיץ. ועוד הכה"ח שהביא המאמר מרדכי וסיים שעיין לעיל ס"ק ג', ושם נז"נ שבלש כנגד השמש וכיוצא מותר בדיעבד. ונ"ל שאפשר לומר שכוונתם שכל דברי הרא"ש הם רק זריזות וזהירות לכתחילה, ולא חמץ ממש וצ"ע ועיין לקמן.

אין סתירה מהגמרא להרא"ש

ושו"ע שמחמין מיד, אבל אם לא אין שום בעיא וצ"ע.

החזון איש (או"ח סימן קכא ס"ק טז), ג"כ האריך בכמה וכמה ראיות שמבוארים שלא כדברי הרא"ש, ובכונת דברי הרא"ש ושו"ע כתב וז"ל, אלא כוונתם לקבוע הזהירות החיובית באפיית המצה, והא דהזכירו שמחממת קושטא דמלתא קאמרי, דאילו היתה צוננת לא היה כל כך לחוש, אבל שיעור י"ח רגעים שאמרו בגמרא הוא לאחר החימום. עכ"ל טו). ועוד הוסיף (שם) מן האמור נלמד דפירורי בצק הנשארים בכלי הלישה והעריכה אינם מחמיצים בפחות משיעור מיל, ואם מתערבים במצה קודם שעברו עליהם י"ח רגעים מותר דיעבד, ואם מתעסקים בהם ע"י לישת המצה ועריכתה, אם אפשר לחשוב זה כמעשה גמורה, צריך י"ח רגעים לאחר כן ואין השהיות מצטרפות, ואי לא חשיב האי עסק כיון דהפירור מונח במקומו השהיות מצטרפות עכ"ד.

זמן התחלת החשש חימוץ להרא"ש

הרא"ש כתב שאחר שהעיסה נתעסקה בידים ונתחממה מחמיצה מיד. וצ"ע מתי הוא זמן זה. לפום ריהטא היה אפשר לומר שמתחיל מיד אחר הלישה שבזה כבר נתעסק בידים, אבל זה קשה

אחר זה ראיתי שהמשנה ברורה (תנ"ט ס"ק יח) שכתב על דברי השו"ע הנ"ל, שלפ"ז צריך ליזהר מאד לאחר שערכו ורידדו המצה ומניחים אותה לפני המנקה, שינקר אותה מיד, וגם אחר הניקור יראו לרדותה תיכף לתנור, כיון דלאחר שנתעסקו בה מחממת מיד שמסלקין את הידים ממנו, והעולם אין נוהגין בזה כל כך. ואפשר ד"מיד" דקאמר המחבר לאו דוקא אלא ר"ל שיעור מועט, ומכל מקום לכתחלה בוודאי יש ליזהר מלהניחה כך אפילו רגע אחד אם אפשר וכנ"ל בראש הסעיף, ועיין מה שכתבנו בביאור הלכה, עכ"ל.

המעין בדברי הביאור הלכה (ד"ה ואחר), יראה שהאריך להקשות על דברי הרא"ש כמש"כ לעיל, וגם הוסיף, א' לפי הרא"ש צ"ל ששיעור מיל שאמרה הגמרא הוא לבצק לאחר לישתו קודם שרידדו אותו, דהלישה גופא אינו מחמם העיסה הרבה לכו"ע, (וכן עיין במ"ב שהבאנו לעיל, שמבואר שזמן זה הוא מתחיל לאחר שגמרו לעשותה מזה ומונח אצל בעל המנקה שמשם ואילך שייך הקפדת הרא"ש). ב' צידד לומר שהרמ"א שהביא את דברי התרומת הדשן של צירוף שהיות שמבואר שחולק על שיטת הרא"ש והשו"ע אבל מלשונו לא נראה כן, ואפשר שדעתו שרק באופן שרואים שנתחמם העיסה אז דעת הרא"ש

טז. וכן אפשר שכן מבואר דעת המאמר מרדכי וכה"ח ומ"ב שהבאנו לעיל בהערה שלפני זו ד"ה מכל מקום, שהם ג"כ הבינו בדברי הרא"ש הם רק זריזות וזהירות לכתחילה.

ונראה שדעתו שהזמן מתחיל אחר שהעיסה נחתכה לחתיכות קטנות של כל מצה ומצה, וזה זמן מוקדם הרבה ממה שכתב המשנה ברורה.

לאלו המאפיות שיש להם פינערס, המציאות היא שאין כל כך עסק ונגיעה בעיסה, אפשר שאין צריך להקפיד מאד משיעור המאמר מרדכי, שכל דעת הרא"ש כיון שנתעסק ונתחמם בידים, ואם עושים עם פינערס אין את זה, וצ"ע.

מהו זמן של "מיד מחמיץ"

הבאנו לעיל שהרא"ש כתב שאם הניחו בלי עסק לאחר שנתעסק בידים "מיד יחמיץ" וכ"כ השלחן ערוך. המאמר מרדכי (שם) כתב על זה שאפשר דמיד לאו דוקא ממש אלא שאין להקל בלי ראייה, והרבה מקילים בזה להניחה זמן מה כל שאינו זמן ארוך ומ"מ אינו נכון, ע"ש. וכן הביאו המשנה ברורה (תנט ס"ק יח) רק כתב שמכל מקום לכתחילה בודאי יש ליזהר מלהניחה כך אפילו רגע אחד אם אפשר.

מכל מקום דעת הפוסקים למעשה הוא שאין שיעור מיד, דוקא מיד ממש. הערוך השלחן (תנט ס"ק י) כתב ואם המצה כבר עשויה ואין מקום בתנור לאפותה ומוכרחת לשהות איזה מינוטי"ן, טוב שתחזור ותשברה ותחזור ותלוש ותגלגל כדי שלא תשאר המצה בלי עסק, הרי שכל שלא שהה כמה דקות אין שום חשש חימוץ. האור לציון (ח"ג עמ' קלב ס"ק ו) כתב שלכתחילה ודאי שיש ליזהר

לומר שיש לנו גמרא שרק אחר י"ח דקות מחמיץ וכ"כ המשנה ברורה (ס"ק יח בביאור הלכה ד"ה ואחר), שלא מתחיל מיד אחר הלישה. מיהו בביאור הלכה (שם) כתב ששיעורו הוא בזמן שאחר הלישה וקודם הרידוד אבל לא הסביר בדיוק מתי, רק שיש לנו גילוי בדעתו במש"כ במשנה ברורה (שם ס"ק יח), שעל דברי הרא"ש כתב, שלפי זה צריך ליזהר מאד לאחר שערכו ורידדו המצה ומניחים אותה לפני המנקר שינקר אותה מיד, וגם אחר הניקור יראו לרדותה תיכף לתנור, כיון דלאחר שנתעסק בה מחמצת מיד שמסלקין את הידים ממנו.

לפי זה מבואר שהזמן הוא לאחר שנעשה מצה גמורה המוכנה לאפייה, שכבר סילקו הידים ממנו ועומד רק לינקר וליאפות שאחר זמן זה נתעסק ונתחמם בעסק הידים. וראיתי במגילת ספר (ענינים שונים ח"ב סימן נח: ג' עמ' קב) שר"ל שכל זה מדובר כשהיה העורך ומרדד אחד והוא לא הפסיק בעשייתו, אבל אם בשעת הרידוד היינו העריכה מעבירים מאחד לשני לגומרה, יש כבר ליזהר כיון שכבר נעשה מצה גמורה ע"ש. אמנם צ"ל עיון בזה שהלא לא נגמר עדיין העסק בידים ובאמת לא מוכנה עדיין כלל ליכנס לתנור ולאפותה עד שתילך לגומר, וצ"ע.

מצינו בדברי האחרונים עוד שיעור בזה, והובא מדברי המאמר מרדכי (תנט ס"ק ד'), (וכן הביאו הכף החיים תנט ס"ק לה), שכתב שצריך ליזהר מאד בזה אחר שנחתך המצה לחצי כדור, ואין להניחה עד שיתננה לאותו שמרדדה עם העץ,

דקה נחשב לשיעור מועט ואינו מחמיץ. ובקובץ הלכות (פסח פרק ב' ס"ק ו') הביא שהשיעור בין דקה לשתי דקות ע"ש.

יוצא לנו מכל הנ"ל שעל אף שיש הרבה חולקים על דברי הרא"ש, ודאי שיש לזהר ולזרז בכל האפשרי ואפילו בעת העריכה, רק שבדיעבד ודאי שאין להחמיר בפחות מדקה, ומהזמן שנגמרה המצה ונעשו החורים ומוכנה ליאפות, ורק ממתינים להכניסה לאופה שיש יותר להזדרז, כיון שזה נראה לי עיקר זמן תחילת הרא"ש דנעשה כבר מצה שנגמרה כבר העסק בה ומוכנה ליאפות (וכנראה שזו היה דעת הגריש"א זצ"ל).

ובכל אופן פשוט שאין להמתין דוקא עד זמנים אלו אלא כל הזרזי וזהיר משובח.

ובעזרת השי"ת שיצליח את דרכינו ויצילנו ממכשולות.

מקומות שיש לזהר הרבה לשהיות
ובפרט לדעת הרא"ש

א. לחומרא על השלחן של המגלגלין.

ב. שלחן של הרעדלע"ר.

ג. על המקלות לא ישהו המצות לפני ההכנסה לתנור.

ד. יש לאסור בהחלט לרעדלע"ר או התולה שמניח המצות על המקלות מלגעת במצות שלא לצורך שזה בעיה גדולה ויש לזהר מאד.

בזה, ומכל מקום אם לא שהו יותר מדקה המצות מותרות, והוסיף בפרט היום שהעמילה והשלחנות הם ממתכת (metal), והבצק מתחמם פחות, ע"ש. המעדני שלמה (עמ' קלה) הביא שדעת הגרש"ז אוירבאך זצ"ל היה שאין לזה שיעור קבוע או מסוים, אלא כל שהעיסה עומדת באופן שניכר עליה שהיא "עזובה" מלהתעסק בה חיישינן שמא החמיץ, ושיעור זה הוא יותר מדקה אחת אבל אין הדבר ברור בדיוק כמה הוא שיעור זה (י). וכן בשו"ת ישא יוסף (ח"ג או"ח סימן צט), הביא ששמע מהגרי"ש אלישיב זצ"ל ד"מיד" שכתב השו"ע היינו כחצי דקה וכל ששהה פחות מזה אין שום בעיא, ואחר הברור בדעתו יצא שאחר העריכה ורידוד (ניקור המצה) חשש הגריש"א זצ"ל יותר לחימוץ, כיון דכבר נתעסק הרבה בידים וממילא רק עד חצי דקה, אבל בראש השלחן עד דקה שלמה, וסבר שאין לאסור פחות מזה אפילו למהדרין. ועיין במעדני שלמה (שם) במה שהביא מהגריש"א זצ"ל שעד דקה מהני. ועוד שמעתי נוסח אחר מצבי דוידוויץ שליט"א ממה ששאל אותו אישית ועיין מש"כ בזה.

עוד בחוט שני (פסח עמ' קנב ס"ק ב') הובא שאם שהו הבצק אחר הרידוד לפני ההכנסה לתנור, אם היה זמן מועט עד דקה אחת אין לחוש. ובמגילת ספר (ענינים שונים ח"ב עמ' קב) כתב שמיד לאו דוקא אלא ר"ל שיעור מועט ומקובל דעד

יז. וע"ש במש"כ בנוגע פירווי הבצק שנדבקים לריידלר (מחורר המצות).

חלק ב

ד"ה וכן לענין) שהשיעור של חוטין נמשכין שהביאה הגמרא זה גם אפשר לברר ע"י הקרימת פנים כמו דמצינו אצל הלחמי תודה. וכן המרדכי (פסחים סימן ת"ב) כתב שהשיעור של אין חוטין נמשכין וקרימת פנים היינו אותו שיעור וז"ל והשיעור כל שפורסה ואין חוטין נמשכין ממנה וכן בלחמי תודה. וריב"א פירש דקרימות פנים דאמרינן לענין שבת ולא חרכה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה היינו כי האי שיעורא, תדע דהא דקאמר וכן לענין לחמי תודה ובפרק כל שעה אמרינן הלחם אינו קדוש עד שיקרמו פניה בתנור, מצינו קרימות פנים היינו האי שיעורא, עכ"ל. [ועיין בגמ' שבת (יט: כ.) שאיתא שם מחלוקת בין הת"ק שסובר שבעינן קרימת פנים רק מצד אחד ור' אלעזר סובר שצריך גם מצד התחתון. והגמרא מסבירה שלמעשה צד התחתון היינו הצד שמונח על התנור ולא לאור. ומסביר רש"י שצד זה לוקח קצת יותר זמן כיון דלא גלוי להאש כמו צד העליון. ועיין לקמן בדברינו בזה.]

לדינא

הטור (או"ח סימן תסא סעיף ג') פסק ש"מצה שנאפית עד שאם פורסין אותה אין חוטין נמשכין ממנה יוצאין בה ובפחות מכן אין יוצאין בה" עכ"ל. וכן פסק וכתב השלחן ערוך (תסא: ג') כדברי הטור הנ"ל.

הדברים שצריכים ליזהר בהם באפיית המצות לפסח

איתא בגמרא פסחים (סוף דף לז.) ת"ש יוצאין במצה הינא ובמצה העשויה באילפס וכו', מאי מצה הינא אמר רב יהודה אמר שמואל כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה, והגמרא ממשיכה שה"ה לענין לחמי תודה שלחם בעינן.

על זה מסביר רש"י: א' ד"ה הינא אינה אפוייה כל צורכה לשון אל תאכלו ממנו נא. ב' ד"ה מאי מצה הינא כלומר כמה תאפה ויהא יוצא בה. ג' ד"ה שפורסה שמשברה לשון פרוסה. ד' וכן לענין לחמי תודה אם שחט הזבח עליהן מאחר שנאפית בענין הזה קידש הלחם והתודה כשירה דהואיל וקרמו פניה דתנן במנחות (מנחות דף עח: וכן עיין רש"י שם) כי האי גוונא בעינן.

עוד מסביר רבינו חננאל (שם) שמה החילוק בין שיעור דחוטין נמשכין או לא וכתב שכל עוד שהחוטין נמשכין נחשב עדיין כבצק ואנן לחם בעינן וליכא, ורק כשנאפה יותר משיעור זה נחשב ללחם. וכן הביאו המ"ב ועוד אחרונים (תסא, ג').

מהו השיעור של חוטין נמשכין וקרימת פנים

מבואר לנו מלשונו הטהור של רש"י (שם)

אבל אם נצטננה אפשר דאין ראיה מזה. וכ"כ הנודע ביהודה (תנינא סימן פ') ומשנה ברורה (ס"ק יג) והכף החיים (ס"ק לה).

תחיבת אצבע

החק יעקב (תסא ס"ק י') כתב שבאופן שמסופק אם יש חוטינ נמשכין "מכל מקום אם תוחבין האצבע תוך המצה ואינו נדבק בה עיסה תו לא מחמירין דבכהאי גוונא ודאי ליכא לספוקי בחוטינ נמשכין ממנה". וכן הביאו האליה רבה (ס"ק ח') והשו"ע הרב (ס"ק ט') וכן פסק המשנה ברורה (ס"ק י"ג) להקל בזה ע"פ סימן הנ"ל. מיהו ראיתי שהחמד משה (ס"ק ג') כתב על דברי החק יעקב הנ"ל שאין נראה סברה זו כלל שהרי אם יהיה גיבול העיסה קשה אם יתחוב אצבעו עשר פעמים לא ידבק ממנה מאומה, לכן אין לסמוך על זה וכו' וכן דעת הכף החיים (ס"ק לו). וכן מצאתי שטען כן החזון איש (או"ח סימן קכ ס"ק יז ד"ה מש"כ).

מטלטלה ואינה נופלת או נתכפלת

עוד סימן לברר שאין המצה בגדר חוטינ נמשכין הביא המגן אברהם (תסא ס"ק ה') ע"פ הגמרא (מנחות דף עח: ורש"י ד"ה והא) שכל שמטלטל המצה ואינה נתכפלת או נופלת (היינו bers over) נחשבת אפיה ואין ספק שמא יש עדיין חוטינ נמשכין. וכ"כ הפוסקים לסמוך על זה: חק יעקב (ס"ק ט'), אליה רבה (ס"ק ז'), חק יוסף (ס"ק ט'), שו"ע הרב (ס"ק ח'),

והוסיף על זה הרמ"א ע"פ דברי המהרי"ל "ויש ליזהר שלא ללקחה מן התנור קודם לכן ולהחזירה, כי תוכל לבוא לידי חימוץ", והיינו דחיישין שאם לקחה קודם שנאפה כדבעי מחמיצה העיסה טרם שיחזירה לתנור וקודם קרימת פנים שעדיין העיסה בגדר חוטינ נמשכין עדיין נחשבת כעיסה שמחמיצה.

חוטינ נמשכין – האם נחשב כחמץ או שרק אין יוצאין בה מצות מצה

מדברי הטור ושו"ע (הנ"ל) נראה שרק אין יוצאין בה אבל לא נחשב כחמץ דלשונם "ובפחות מכאן אין יוצאין בה". אמנם מדברי המרדכי הנ"ל מבואר שנחשב החמץ כיון דכתב שחייב לשרפן מיד. וכ"כ הב"ח (ס"ק ג) והחק יעקב (תסא ס"ק י') ועוד ע"ש שרצה לומר שהיה מחלוקת השו"ע ורמ"א ע"ש. ובכל אופן כתב שמנהג העולם היא שבחוטינ נמשכין נחשב כחמץ ובעי שריפה. וכן דעת השארית יוסף (סימן י"ח) והנודע ביהודה (תנינא סימן פ'). המשנה ברורה (תסא ס"ק טז) וגם בביאור הלכה (סוף ד"ה ויש ליזהר) ג"כ כתב שבכל ספק בשיעור החוטינ נמשכין או קרימת פנים צריך להחמיר דהוה ספק דאורייתא ואפילו בהפסד מרובה ומניעת שמחת יו"ט חייב להחמיר. וכ"כ בכף החיים (תסא ס"ק לז).

זמן הבדיקה

האליה רבה (תסא ס"ק ח') כתב שנראה שהזמן לבדוק אם יש חוטינ נמשכין או לא זה דוקא אם המצה חמה

[ע"ע בחק יעקב (ס"ק י') שמבואר שדעתו לסמוך על קרימת פנים אם אין ספק בחוטין נמשכין, אבל ביש ספק אין לסמוך על קרימת פנים, רק שממה שהבאנו לעיל מבואר דלא כדבריו אלא שבכל אופן סמכין על השיעור של קרימת פנים וכן האריך המשנה ברורה (שער הציון ס"ק כג) שפשוט כזה ושכן דעת הנודע ביהודה (תנינא סימן פ').] וכן דעת השבט הלוי (ח"ו סימן נה: א').

יותר מזה מצאתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן נה: א') שדעתו שלדינא נראה שבמצות שלנו נראה דאפילו קרימת פנים מצד אחד סגי, וז"ל וע"כ ברור אצלי דהספק בזה לא משכחת לדין מב' טעמים, חדא דמצות שלנו דקות מאד, ועוד שקרימת פנים שמצד אחד היא קרימת פנים גמורה דהיינו גמר אפייה לא רק חצי או שלישי אפייתו דאז היה יתכן שצד שני הוא עוד פחות מזה ועדיין בגדר בצק, אבל כאן שצד אחד נאפה אפיה גמורה למאכל אפילו שלא בשעת הדחק, פשיטא דבמצות שלנו הדקות לא יתכן שצד השני לא הגיע אפילו לגדר חצי או שלישי אפייתו עד שנצרך לברר אם חוטין נמשכין ובזה אין אנו בקיאים אבל קרימת פנים אנו בקיאים וכעין זה כתב ג"כ מרן החזו"א או"ח סי' קכ, וא"כ העצה היעוצה בזה הוא להחזיק המצות בתנור

משנה ברורה (שער הציון ס"ק יט) וז"ל ונראה פשוט דהוא הדין אם מטלטל אותה בידיו ואינה נפרכת, זהו סימן מובהק שאין חוטין נמשכין ממנה וכו', כף החיים (ס"ק לד). עוד מצאתי בחזון איש (או"ח סימן קכ, יז ד"ה שו"ע וגם ד"ה כ' במ"ב) וז"ל באמ"ד "הלכך אין צורך לדקדק על המצות אם הם בטוחות מחשש שמא חוטין נמשכין מהן דכיון דהן נאחזין במרדה וביד ואינה נכפלת ודאי אין חוטין נמשכין הימנה" עכ"ל. ועוד הניף ידו שנית שם וכתב שזה עדות גמורה שנקרמו פניה של המצה ואין יותר חשש כלל דחוטין נמשכין.

קרימת פנים

הבאנו לעיל שרש"י והמרדכי (בשם הריב"א) כתבו שהשיעור של חוטין נמשכין וקרימת פנים הוה חד שיעור וממילא אם יש קרימת פנים אז ודאי שלא נחשב לחוטין נמשכין. וכן היא הסכמת הפוסקים: ב"ח (ס"ק ג'), ט"ז (ס"ק א'), מגן אברהם (ס"ק ו') וכו'. ועוד. וכ"כ המשנה ברורה (ס"ק טו) ובשער הציון (שם ס"ק כג) וכף החיים (ס"ק לג). [ועיין מש"כ שם מהחמד משה שזה מהני רק לרקיין דקין אבל לא למצות שהן עבות קרוב לשיעור טפח שבזה לא מהני קרימת פנים].

יח. ועיין במה שמציין לעיל בסוף סימן רנד: ה' ומסביר המחצית השקל שבא ללמדנו דבעינן קרימת פנים משני צדדים כמו שמבואר לענין שבת, והיינו שמחמירים לדעת ר"א ודלא כחכמים בסוגיא דשבת דף יט: ע"ש.

מבחינים במצה שהיא רכה לא לערבה עם האחרות". וצ"ע מה כונתו בזה ולמה חושש וכמה רכה וכו'. [ובכל אופן עיין מש"כ לקמן שבניו אין חוששים בזה כלל, אלא א"כ זה ממש ממש רך שאמר שטוב שלא לקחת וצ"ע בכל זה].

אחר זמן מצאתי בשו"ת גבורות אליהו (הענקין או"ח ח"א סימן סח: ד' וגם ח"ב יו"ד סימן ר': ג') שכתב שהסימן של קרימת פנים ואפילו מב' צדדים הוא רק לאש קל אבל באש חם כמו שאופין עכשיו האמצע יכול להיות חי ורק ב' צדדי החוץ נאפו, ועפ"ז יש שרוצים לומר שצריכים לחוש ולא לקחת מצות רכות.

לדינא נראה פשוט שאין מה לחוש לזה כלל וכלל דכבר ביארנו לעיל שאין בזה חוטין נמשכין כלל וכל הרואה יראה, אלא נראה כמו האמצע של חלה אפויה, ואפילו שיקשה כזה עדיין יש לנו קרימת פנים מב' צדדים ושאר הסימנים שהבאנו לעיל של תחיבת האצבע ושאיין המצה נכפלת או נופלת, וכן דעת כל גדולי הפוסקים ואין צריך לחוש כלל וכלל. ויותר מזה השבט הלוי (שם) ר"ל שבזמנינו שהמצות דקות והחום הרבה נאפה יותר מהר וקרימת פנים מצד א' סגי ע"ש וגם שאין שום ספק שהם פחות מחצי או שליש בישול אלא ודאי ראוי לגמרי לאכילה, וכן ביררתי ושמעתי מהרבה רבנים ומורי הוראה שליט"א. מכל מקום אלו המצות מאד קשין לאכול וללעוס ומטעם זה יש שנמנעים מללקחם.

עד שמצד אחד יאפו אפיה גמורה, ואז יוצאים אנו מכל הספיקות וכו' עכ"ד.

נאסא מצות/ וויכע מצות

העולם שואלים בענין מצות כאלו אם נחשבים כלא נאפו כדבעי ולא ללקחם, ואביא בעהי"ת מה שראיתי ושמעתי מהפוסקים בזה. הדברי מלכיאל (ח"ד סימן כא ס"ק כ') כתב שם שרק יזהרו שהמצות יהיו אפויים כדבעי ולא יהיו חוטין נמשכין או שהאצבע לא ידבק בעיסה כהחק יעקב ע"ש. ומדבריו אין שום זכר לבעיא אם הן קצת רכות. הארחות רבינו (ח"ב עמ' לו ס"ק יח) הביא מהסטייפלער זצ"ל שהביא מצות רכות (ואפילו כ"כ רכות שאחר זמן נתעבשה) להחזו"א וסבר בפשיטות שכשרים ויש ללקחם דיש קרימת פנים ולא נכפלת במרדה כשהוציאה מהתנור וכן סיפרו לו קרוביו ותלמידיו שכן נהגו בפוניבז'. וכן הובא כזה בחוט השני (פסח עמ' קנו-קנו) וע"ש עוד פרטים. וכ"כ בספר זכרון שאול (ברום חלק או"ח עמ' תתג-תתד ס"ק יא-יג) שג"כ הביא כנ"ל. ועיין בס"ק טו שם שכתב שאף מהדרים לאפות המצות הרבה ולא רכות וכו'. וצ"ע מה כוונתו בזה.

עוד עיין בהוראות לאפיית מצה מהבריסקר רב זצ"ל (העתק ס"ק טו) שכתב שם "שלא להוציא שום מצה מהתנור עד שלא נאפית היטב, ואם

הדברים שצריכים לזכור בהם באפיית המצות לפסח

סידור המאפייה והכלים

סימן תנט: ד', ומשנה ברורה ס"ק טל וכף החיים ס"ק עג-עה).

השולחנות שעורכים עליהם המצות יהיו חלקים וגם יהיו ממתכת או אבן כיון דמתקררים (משנה ברורה תנט ס"ק טל, וכף החיים שם ס"ק עג).

העורכים (Roller) יהיו נעשים ממתכת או זכוכית (משנה ברורה סימן תנט ס"ק טל, וכן עיין כף החיים סימן תנט ס"ק עג וסימן תנו ס"ק כג).

התנור יהיה מוסק כדבעי וחם לפני התחלת הלישה (כף החיים סימן תנט ס"ק כה).

אין לאפות את המצות בתוך התנור על גבי נייר וכיוצא ומה הדין בדיעבד (משנה ברורה תסא ס"ק יא כף החיים שם ס"ק כו).

העובדים במאפייה צריכים להיות ישראלים וגדולים ולא חש"ו (סימן תס: א') וכף החיים (שם ס"ק א'-טו) ומשנה ברורה (שם).

מה הדין אם מותר לעשות העריכה ולישה וכיוצא על ידי נשים, (כף החיים תס ס"ק יא). [ע"ע בכה"ח (תס ס"ק צ') שסגולה לאשה לטחון וללוש למצות מצוה והוה סגולה שלא תפיל פרי בטנה].

• במקום של המים וקמח והלישה והעריכה והאפייה לא יהיו חלונות (תנט: א').

• חדר המים וחדר הקמח יהיו במקומות מובדלים ומופרדים וסגורים לגמרי זה מזה, (עיין משנה ברורה תנט ס"ק מה) וכף החיים (תנט ס"ק סב פה פו).

• מקום הלישה ועריכה יהיה במקום נפרד ממקום (חדר) התנור (פרי מגדים מ"ז תנט ס"ק א', וכף החיים תנט ס"ק כא).

• ינסו וישערו לפני התחלת האפייה את כמות המים וקמח הנצרך לכל לישה (בצק) שלא יהיה רך מדי, ושממילא יצטרכו להוסיף עוד קמח כיון שאסור לעשות כן (סימן תנט סעיף ו').

• שופך המים ושופך הקמח יזהרו לשפוך בנחת שלא יעלה את אבק הקמח למעלה וידבק בכלים (דברי מלכאל ח"ד סימן כא ס"ק כה).

• מקום שמניחים את המצות האפויות לא יהיה במקום שיש קמח כלל (כף החיים סימן תסא ס"ק סה).

• ישגיחו שכל הכלים של הלישה והעריכה והאפייה (קערות, מגלגלים, שולחנות, מרדה לתנור) וכל כיוצא לא יהיו פגומים או סדוקים כלל (רמ"א

- ראוי ונכון שכל מאפייה תעמיד איש הגון שיודע בהלכות ומבין המציאות שישגיח שכל מהלך ההכנה ואפייה תהיה ע"פ הלכה (ספר הזכרונות אבוהב, זכרון ג' פרק ג', כף החיים סימן תנט ס"ק מד, משנה ברורה תנט ס"ק לג).
- יש להעמיד ת"ח ובקי כדי שיבדוק את המצות שאין בהן כפולות ונפוחות (מועד לכל חי סימן ג' ס"ק לג).

העוסקים במצות

- ישגיחו ויעיינו שכל בגדיהם נקיים לגמרי.
- יש לשים A Proper ventilation system או Air conditioner system (מזגן או אוורור), כדי שלא יהיה מקום הלישה ועריכה חם.
- מקום הנחת המקלות שבהם מביאים את המצות לתנור לא יהיה במקום חם או אצל התנור (כף החיים תנט ס"ק כג). או שישימו מאורר (Fan) שכסדר מקרר המקלות.
- עשית המצות רקיקין דקין (רמ"א סימן תס סעיף ד' וכן עיין כף החיים שם). והוסיף הכה"ח (ס"ק מה) שכל שהוא יותר דק יותר טוב ע"ש.
- ישתמשו במקלות (ונכון שיהיו חלולים כדי שיתקררו מהר) ולא במרדה (כלי חלק שמוציאים המצות עמהם). [החזון איש (או"ח סימן קכ ס"ק יז ד"ה וכן כתב בשם ספר תוס' מעשה רב ס"ק יח), שזה הותחל בימי הגר"א והטעם כדי שיצטננו יותר מהר ויפה, ובמרדה לוקח יותר זמן וכבר בהנחת המצה על המרדה טרם כניסה לתנור מחמיץ].
- יזהרו של יהיה צבע וכיוצא על הידים ובאופן ששטפו כראוי ונשאר רק החזותא של צבע שלא נשטף יכול לעסוק (שדי חמד וכף החיים תנט ס"ק מה).
- כל העוסקים יחתכו את כל הציפורניים של הידים כדי שלא ידבק שם בצק (עיין שדי חמד אבלות אות סד).
- כל העוסקים יזהרו שבוזמן שעוסקים בבצק או במצות שלא לגעת בשאר מיני דברים כגון הפלאפון או עט או עפרון וכל כיוצא.
- כל העוסקים יזהרו להעלות את השרוולים (sleeves) של החולצה או המעיל (אליה רבה תנט ס"ק טז וכף החיים סימן תנט ס"ק סב).
- כל העוסקים ילבשו אפוד (Ephod) שנעשה מפלאסטיק וגם יש להחליפו אחר כל י"ח דקות (מחשש בצק או קמח או מים שנפלו עליהם).
- לא יהיה על ידיהם משחות למינהם (Creams) או משחות רפואה וכיוצא.
- יזהרו של יהיה צבע וכיוצא על הידים ובאופן ששטפו כראוי ונשאר רק החזותא של צבע שלא נשטף יכול לעסוק (שדי חמד וכף החיים תנט ס"ק מה).
- כל העוסקים יחתכו את כל הציפורניים של הידים כדי שלא ידבק שם בצק (עיין שדי חמד אבלות אות סד).
- זהירות שהבצק יהיה יותר יבש (היינו במים מועטים) כדי שלא ידבק לכלי העריכה והמקלות.

- אחר כל ח"י דקות כל העוסקים ירחצו ידיהם היטב וגם יבדקו תחת הציפורניים ובידים שלא נדבק שם עיסה וגם בבגדיהם (משנה ברורה תנט ס"ק לג, וכף החיים שם ס"ק סב).
- ופשוט שקודם שמתחילים לעסוק יעשו כן ויבדקו היטב וישגיחו על הנקיון מכל קמח או מים או בצק או מאכלים.
- אין נוהגים לקטף את העיסה במים כלל, ומה הדין בדיעבד (תנט סעיף ג' וכף החיים ס"ק מז ומשנה ברורה ס"ק כו).
- יש להעוסקים לצנן את ידיהם (כל ח"י דקות) ויעשו כן כששוטפים ידיהם רק יזהרו שיהיה במים קרים (משנה ברורה תנט ס"ק כה, וכף החיים שם ס"ק מח), בדיעבד אין זה מעכב.
- המשגיח או שאר העוסקים ישגיחו שכל העוסקים שטפו ידיהם ונקיים מבצק וכיוצא וכן הציפורניים והעורכים (Rollers) נקיים לגמרי ולא רטובים, וה"ה להקערות והשלחנות וכל כיוצא (עיין משנה ברורה (תנט ס"ק לג) (וכף החיים תנט ס"ק מד). וכן יש לגררם כף החיים (תנט ס"ק סא-סב) משנה ברורה (תנט ס"ק לב-לד). וכן יזהרו ברעדלע"ר שעושה החורים במצה שנקי ומגורר (משנה ברורה תנט ס"ק לב).
- יזהרו שהמאוורר (Fun) שמעל המקלות דלוק ועובד כדבעי לקרר המקלות שמוליכות את המצות. ויזהרו שהמקלות נתקררו ממש וגם לא פושרים (אג"מ אה"ע ח"ד סימן יח: יד) וקובץ אגרות חזון איש ח"א סימן קכה: יג).
- אין לצייר שום ציורים על המצות אבל הרעדלע"ר שעושה החורין כדי שלא יתפח אין בעיא - סימן תס סעיף ד' ומשנה ברורה (שם) וכף החיים (תס ס"ק לב-לו).
- יזהרו להסיר הפירורים אחר כל עיסה ועיסה מעל השולחן (ונראה לעשות כן כסדר בכל עת) (מגן אברהם ס"ס תנט) וכף החיים תנט ס"ק סג).
- אינו נכון ליתן את המצה מיד ליד וכל הפחות שאפשר יותר טוב וכל שכן אצל התנור (אשל אברהם (תנט ס"ק ו') וכף החיים תנט ס"ק מג).
- צריכים לזהר בהקפדה גמורה שבעת שהמצות שעל המקלות והמוליך מכניסם לחדר התנור שלא יתעכב כלל וכלל שם וגם שאף אחד לא יכנס לדרכו כלל וכלל שלא יצטרך לעכב שם וה"ה שהאופה יקחהו מידו מיד לתנור בלי שום עיכובים או שהיות (שהיית פי תנור - שו"ע (סימן תנט ס"ס א') ומשנה ברורה (ס"ק י') וכף החיים ס"ק כג).



טעם תענית בכורות בערב פסח והמחוייב בה

הרב יהודה יאיר כהן

מח"ס אורה ליהודים, ישיבת שיח חיים, גריט ניק

מקור הענין וטעמו

בכור בארץ מצרים "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו", התענו בכורי ישראל שיהיו ניצולים, וכל אב התענה בשביל בנו הקטן שלא יענש בעוון אביו, ואף כי הבטיח להם מרע"ה "ולא יתן המשחית לבוא וכו'", בכל זאת היו צריכים לרחמי השי"ת, שלא יגרמו עוונותיהם להיענש עם המצרים, לכן מתענים גם עתה בכורי ישראל זכר לתעניתם שהתענו בשנה שיצאו ממצרים. וכן הביא הטור והב"י בס' תרפו לענין תענית אסתר, ע"ש.

ועוד, יעוי' בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק יב אות א בהערות) דכתב וז"ל, וי"ל, שכיון שמי שעושים לו נס מנכין לו מזכיותיו, וכדאיתא בשבת (דף לב.), לכך הבכורות שנעשה להם נס מיוחד מתענים כנגד מיעוט הזכיות, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו שהבכורות צריכים לצום בערב פסח, וזה כדי לקבל הזכיות שנכו מהן בגלל הנס.

א. איתא במסכת סופרים (פכ"א ה"ג) דאין מתענין בניסן רק הבכורות בערב פסח. וטעם למה מתענין בערב פסח, כתב הטור (סי' תע) דזה זכר לנס שניצולו ממכת הבכורות. וכ"כ הלבוש (סי' תע סע' א), והמ"ב (שם ס"ק א), והכה"ח (שם אות א), והשו"ע הרב (שם אות א), ע"ש. אולם, צריך ביאור מה ענין צום לגבי זכר לנס שניצולו ממכת בכורות. ואדרבה, היה מסתברא טפי לערוך סעודת הודיה ולשיר שבח והודאה לה' יתברך זכר לנס וההצלה. א)

תירוצים על הקושיא הנ"ל

ב. ומצאתי ב' תירוצים, חדא, יעוי' בחידושי חת"ס בפסחים (דף קח.) ובספר זכרון יהודה (ח"א סי' קלג) שכתבו שבשעה שאמר מרע"ה שימות כל

א. בברכי יוסף (שם ס"ק ז) כתב עוד טעם משום פירסומי ניסא שניצולו הבכורים. ובאמת, היה ראוי להתענות ביו"ט עצמו לפי שבלי לט"ו היה הנס אלא שביו"ט אסור להתענות, ולכן הקדימוהו ביום שלפניו. אולם, גם צריך ביאור מה ענין צום לענין פירסומי ניסא.

האם בכורות נקבות גם מחוייבות לצום בערב פסח

ג. **הנה** כתב הטור (שם) בשם הראב"ה וז"ל, וכתב אבי העזרי שגם בכור לאם (ס"א לאב) יש לו להתענות כמו שהיתה המכה גם בהם, עכ"ל. ב) הרי מבואר מלשונו דכל בכור ובכור, בין בכור לאב בין בכור לאם, מתענים בערב פסח. אך, יש לברר אם נקבות נמי מחוייבות בתענית בכורות.

ויעוי' בחידושי האגודה על פסחים (שם ד"ה רב ששת וכו'), דכתב שאף נקבה בכורה תתענה בתענית בכורות, והראיה מבתיה בת פרעה כדאיתא במדרש (שמו"ר פרשה יח אות ג), דהיא היתה ראויה למות לולי זכות משה, ע"ש. וכ"כ הב"י (סי' תע) והב"ח (שם), ע"ש. ועוד, יעוי' בספר פסח מעובין (סוף סי' מא) דכתב וז"ל, והמנהג הפשוט עכשיו דאפילו בכורה נקבה מתענה, עכ"ל. ומבואר מהשיטות הנ"ל דאפילו בכורות נקבות צריכין להתענות בערב פסח דגם הן מתו במכת בכורות.

אמנם, הובא בדרכי משה (סי' תע ס"ק א) בשם המהרי"ל דאין הנקבות מתענות אע"ג שגם בהן היתה המכה. וכ"כ שם הרמ"א (סי' תע סע' א), והשו"ע הרב (שם סוף סע' ג), והב"ח (ש"א פר' צו אות כה), ע"ש.

ויעוי' בביאור הגר"א (שם ד"ה ויש וכו' וד"ה אין המנהג כן) שהוסיף טעם

למה אינן מתענות וז"ל, כמ"ש בפסיקתא פ' בא ומת כל בכור, בכור לאיש בכור לאשה בכור זכר בכור נקיבה. הא כיצד וכו', ר' אבין בשם ר"י בן פזי בתיה בת פרעה בכורה היתה בזכות מה ניצולה בתפלתו של משה כו', (אבל) התורה לא נתנה קדושת בכורות לנקבה, עכ"ל. וכן הובא במ"ב (שם ס"ק ד) ובכה"ח (שם אותיות יז וחי), ע"ש.

הרי מבואר מדבריו דאף דיש להוכיח מהמדרש דמכת בכורות היתה אף בנשים, ולפי"ז נמצא לכאורה שגם הן צריכות לצום בערב פסח כמו באנשים, אמנם להלכה אינן מחוייבות להתענות משום שהתורה לא נתנה קדושת בכורות לנקבה.

ועוד, יעוי' בלבוש (שם סוף סע' א) דפירש טעמא אחרינא דאע"פ שגם בהן היתה המכה מ"מ אינן מחוייבות להתענות בערב פסח וז"ל, מפני שעיקר המכה וההתראה הכתובה בפירוש בתורה לא היתה אלא על הבכורים זכרים, עכ"ל. ועפ"ז לא נהגו הנקבות להתענות בערב פסח.

ולמעשה נמצא מחלוקת ראשונים בנידון אם בכורות נקבות מתענין בתענית בכורות. דלפי האגודה הן מחוייבות להתענות והראיה מבתיה בת פרעה (הובא לעיל בשמו"ר). ולפי המהרי"ל (הובא לעיל בדרכי משה) אע"ג דאף בהן

ב. וכ"כ התוס' (פסחים דף קח. ד"ה רב) והמרדכי (שם), ע"ש. והכי קי"ל בשו"ע (סי' תע) להלכה.

ב' תירוצים

ה. יעוי' בספר פסח מעובין לבעל כנה"ג (סי' מא) דתי' וז"ל, וכתוב בתשובת מהרי"ל ז"ל (סימן יד) וכו' דנקבה בכורה צריכה להתענות וכו'. ובספר המפה כתוב ואין המנהג כן וציין מהרי"ל ז"ל. וליתא, דמהרי"ל כתב דמתענה וכמ"ש. וכו'. ולכן נראה, דבספר המפה נפל ט"ס בהפוך הדברים, דבגירסתינו כתוב 'ואין המנהג כן' (מהרי"ל ז"ל), וצ"ל בהיפך 'מהרי"ל', ואין המנהג כן, דהשתא מה שסיים ומהרי"ל ז"ל קאי למ"ש הרב ז"ל (המחבר) ויש מי שאומר שאפילו נקבה בכורה מתענה, ואחר כך כתב הרב ז"ל (הרמ"א) מדברי עצמו ואין המנהג כן וכו', עכ"ל.

הרי מבואר מדבריו שנפל ט"ס ברמ"א, דאף שציין דברי מהרי"ל בטעות, מ"מ נראה דצ"ל ההיפך מגירסתינו, היינו, "מהרי"ל", ואין המנהג כן. דעיי"ז מהרי"ל יהא כשיטתו כמו שפסק המחבר בשם יש מי שאומר, והרמ"א כתב מעצמו דאין המנהג כן שנקבות מתענין.

אך, יעוי' בברכ"י (סי' תע סע' ג) שמקשה על הכנה"ג וז"ל, ומ"ש הרב כנה"ג להפך הגירסא אינו מחוור, דאין דרך המציין להורות מקור דברי הש"ע, דכבר נודע דהמציב ציונים הללו לאו מור"ם הוא ולא מידו נגזרו. רק נעשו אחרי הרב כשנדפסו הש"ע והגהות פעם אחרת ונבררו מתוך ספר דרכי משה ואינם אלא להגהות מור"ם דוקא כמפורסם. ועוד, נעלם הם שמור"ם בדרכי משה כתב וז"ל

היתה המכה מ"מ לא נהגו לצום בתענית בכורות.

בירור שיטת המהרי"ל

ד. אולם, יש לעי' מהו באמת שיטת המהרי"ל, דהנה כתב המהרי"ל בתשובותיו (סוף סי' יד) וז"ל, אבל בכורות נקיבה כתב בספר אגודה דצריכ', וראייה מבתיה בת פרעה, וכן הנהיג מו' חמ"י מהר"מ נויאמרק את בתו גרושה, עכ"ל. וכ"כ במנהגים (הלכות ערב פסח אות ד) וז"ל שם, הבכורים רגילין להתענות בערב פסח משום הנס שניצולו במצרים וכו'. וכתב באגודה אפי' בכורת אשה וראייה ממדרש וכו', אלמא דגם הן היו באותו הנס, ואולי שאר פוסקים חשבינהו להו כגדול הבית ולא צריך וכו', עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דגם הנקבות מחוייבות לצום בערב פסח דאף הן ניצולו מהמכה. וכ"ה בב"י (סי' תע ד"ה וכתב אבי העזרי וכו') ובב"ח (שם סוף ד"ה ומ"ש), ע"ש.

אך, כתב הדרכי משה (שם) להיפך וז"ל, ובמהרי"ל כתב דלא נהגו שהנקבות מתענות אע"ג שגם בהן היתה המכה כמו שלא נהגו שגדול הבית מתענה אע"ג שגם בהם היתה המכה, עכ"ל. ויעוי' ברמ"א (שם) שפסק כן בהדיא, ע"ש. ולפי"ז יש להקשות, דאיך פסק הרמ"א בשם המהרי"ל דלא נהגו להתענות אם מפורש בספריו ההיפך דצריכין להתענות, וכמו שהביאו הפוסקים הנ"ל, וצ"ע.

דלקושטא שיטת המהרי"ל היא דאין הנקבות נוהגות לצום בערב פסח.

ומעתה תצא מחלוקת בין הב"י והדרכי משה בשיטת מהרי"ל, דלפי הב"י המהרי"ל פסק דנקבות נהגו לצום שזה נראה הפשטות בדבריו. ואילו לפי הדרכי משה ע"פ ההסבר של הברכ"י, המהרי"ל פסק דלא נוהגין הנקבות לצום, ודלא ככנה"ג שיישבו כדברי הב"י.

מי מתענה תחת בן הבכור כשהוא קטן

ו. **השתא** באתי לברר הדין בבכור קטן שהוא בגיל שאינו חייב לצום. יעוי' ברמ"א (שם סע' ב) דכתב וז"ל, ונוהגין כשהאב בכור, האם מתענה תחת בנה הבכור כשעדיין קטן. ואם אין האב בכור, הוא מתענה בעד בנו עד שיגדל, עכ"ל. וכ"כ הלבוש (סי' תע סע' ב), ע"ש. וגם יעוי' בפסח מעובין (סי' מב) שמוסיף דין זו אף לבכורה קטנה, ע"ש.

הרי מבואר מדברי האחרונים הנ"ל דאם האב או האם בכורים אין תעניתם עולין בעד בניהן הבכור הקטן, ומחוייב ההורה השניה להתענות בשבילו.

אולם, יעוי' במהרי"ל במנהגים (הלכות ערב פסח אות ו) דכתב וז"ל, ואמר דנוהגים האב או האם להתענות בשביל בן קטן הבכור. ואם האב גם הוא עצמו בכור מאחר שהוא מתענה לעצמו, אינה צריכה להתענות האם בעד הקטן דתענית האב עולה גם לבנו הקטן, עכ"ל. וכ"כ

ובמהרי"ל כתב דלא נהגו שהנקבות מתענות וכו' כמו דלא נהגו שגדול הבית מתענה עכ"ל, הרי דקרי בחיל משם מהרי"ל דלא נהגו, ע"כ קושיתו. ותי' הברכ"י וז"ל, אלא דעל הרב כנה"ג ל"ק דבזמנו אסתתום דרכים דרכי משה ולא יצא לאור, עכ"ל.

ושוב יעוי' בברכ"י שמסביר שיטת המהרי"ל וז"ל, דהרי בדרשות מהרי"ל אחר שהביא דברי האגודה דנקבה בכורה מתענה, כתב 'ואולי שאר פוסקים חשבינהו כגדול הבית שאין צריך וכו'', ולקמן כתב בשם מהר"ש 'דאין מתענין גדולי הבית'. ומהא יש לדקדק ממהרי"ל דאין הנקבות נוהגות להתענות דהרי כתב דשאר פוסקים חשבינהו כגדול הבית דאין מתענין, אלמא דלרוב הפוסקים אין הנקבות מתענות כאשר איננו גדול בבית מתענה. וגם ממ"ש מהרי"ל (בתשובה סי' יד) דחמיו הנהיג כן לבתו, מוכח דהמנהג פשוט דאין הנקבות מתענות ולהכי מייתי דחמיו הנהיג לבתו אחת היתה ופרסמה, ושפיר כתב מור"ם משמיה דמהרי"ל דלא נהגו הנקבות בכורות להתענות, עכ"ל.

מבואר מדבריו כיון דיש פוסקים שסוברין דדין נקבות כדין גדולי הבית דאינם מתענין בתענית בכורות, וגם מה שהביא המהרי"ל שחמיו הנהיג כן לבתו שתתענה ופרסמה כדי להורות שאין זה המנהג הפשוט, הרי מוכח שאינן מתענין. ולפי"ז נמצא

הרמ"א, הלבוש, והכנה"ג אין תענית של אב הבכור עולה בעד בנו בכור הקטן, והאם צריכה להתענות בעד בנה הקטן דאין תענית ההורה הבכור עולה בעד בנו הקטן. ולפי שאר אחרונים אין ההורה האחר בעינן להתענות בעד בנו בכור הקטן, דתענית של ההורה הבכור עולה תחת תענית של בנו בכור הקטן.

האם התענית חייב או אפשר להקל

ז. **ומאחר** שבררתי כל הדינים האלו בענין זה, רציתי לברר עוד דבר אחד, והוא, אם תענית בכורות חייב בכלל או אפשר דרך מידת חסידות היא ויש מקום להקל בה. ומצאתי בשו"ת המהריא"ץ (או"ח סי' נב) שכתב דמנהג תענית בכורות בער"פ נתקבל כחובה וז"ל, יקרתו הגעני על נכון, ואודות שאלתו אשר נהגו העולם שהבכורים בערב פסח ילכו על סיום מסכת לאכול ולשתות אם כדינא הם עושים. וכו'. **עם כל זאת מאחר** דמנהג זה להתענות כבר נתפשט בכל תפוצות ישראל וקיבלו עליהם עשהו חובה, וכו', עכ"ל.

וכתב עוד שהנהיג כהחת"ס וז"ל, גם אני שהתעניתי תליסר שנין בעד בני הבכור לא הקלתי מעולם לסמוך על סיום מסכת. גם מרן רבינו הקדוש בעל חת"ס ז"ל התענה כל ימיו שהוא עצמו היה בכור, רק לעת זקנתו שהיה חלוש אם נזדמנה לו ברית מילה הקיל לעצמו שהוא היה מוהל. וכו', עכ"ל. וכ"כ הערוך

המג"א (סי' תע ס"ק ב), והשו"ע הרב (שם אות ה), והמ"ב (שם ס"ק ט), והכה"ח (שם אות כד), והערוה"ש (שם אות ד), ע"ש.

נמצא מהשיטות הנ"ל דההורה השניה אינו חייב לצום בעד ילד בכור הקטן כיון דתענית של ההורה הבכור עולה גם בעדו.

ועוד, יעוי' בא"ר (שם ס"ק ז) דכתב וז"ל, דאין האם מתענה, דתענית האב עולה גם לבן וכו'. ונ"ל דחיה כל ל' יום ומעוברת ומניקה שמצטערין, יש להקל להם אף שאין להם אב להתענות, עכ"ל. וכ"כ החק יעקב (שם ס"ק ה), וע"ש שהוסיף וז"ל, וכן נ"ל דאין להחמיר בתענית זו שהוא רק מנהג זכר לנס וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן, עכ"ל. ושוב יעוי' בחק יעקב (שם ס"ק ו) שכ' אם יש לאב ב' בנים קטנים ושניהם בכורות, הראשון הוא בכור לאביו והשני בכור לאמו, התענית של האב עולה בעד שניהם.

ומבואר מדברי האחרונים הנ"ל דאין האם צריכה להתענות בעד בנה הבכור משום שתענית בכורות רק מנהג זכר לנס, וע"י צום האב יהא זכרון בשבילו ובשביל בנו בכור הקטן. ועוד, אפי' אם אין לה בעל שיתענה בעד בנה הבכור, אם היא מעוברת או מניקה ויש לה צער מן התענית, וכן אם היא יולדת כל שלשים יום אף אם אין לה צער, בכל זאת אינה צריכה להתענות בעד בנה בכור הקטן.

וע"פ הנ"ל, נידון זו דמי מתענה תחת בן בכור הקטן שנוי בפלוגתא. דלפי

את עצמו מהתענית. וכתב המ"ב (שם ס"ק י) דנוהגים להקל ולאכול אף בסעודת סיום מסכת. וכתב עוד (שם) וז"ל, וכן נוהגים כהיום בכמה מקומות במדינתנו להקל ולאכול אף בסעודת סיום מסכת, ואף שהבכורים בעצמם לא למדו את המסכת, מ"מ כיון שאצל המסיים הוא סעודת מצוה מצוה מצטרפים לסעודתו. והמנהג, שמתקבצים להמסיים קודם שסיים ומסיים לפנייהם המסכת, ושומעים ומצטרפים עמו בסיומו ואח"כ עושין הסעודה, עכ"ל. וכ"כ הבא"ח (ש"א פר' צו אות כה), והכה"ח (שם אות י), ושו"ת אור לציון (ח"ג פרק אות א בהערות), ע"ש. ומבואר מדבריהם דהאידנא המנהג להקל ולהשתתף בסעודת מצוה כדי לפטור את התענית מהבכורים בערב פסח.

ולמעשה, יש מחלוקת אחרונים בנידון אם תענית בכורות חיוב בגדר חק ולא יעבור או אם אפשר להקל ולפוטרה ע"י סעודת מצוה, דלפי כמה אחרונים הבכורות מחיובין לצום בערב פסח. ומאידך גיסא הרבה אחרונים סברי שהדין והמנהג השתנה, דהדורות התחלשו וקשה להטיל עליהם בהחלט החיוב לצום משום שיש טרחה רבה בערב פסח, וגם שלא יוכלו לערוך את סדר ליל הפסח כהוגן, וכיון שכן פסקו שהבכורות יכולין להקל ולפטור את עצמם מהתענית ע"י אכילת סעודת מצוה.

השולחן (סי' תע אות ה), ומוסיף בסוף דבריו דצ"ע למה הבכורות מקילין לא להתענות, ע"ש.

מבואר מדברי האחרונים הנ"ל שדין תענית בכורות חובה ורק יכולין להקל ולסמוך על סיום מסכתא (היינו, סעודת מצוה) כשהבכור חלש, אבל חוץ מזה נראה דמחוייב להתענות. וצ"ע למה דהאידנא העולם נוהגין להקל בזה.

ועוד, יעוי' בספר תשובה מאהבה (ח"ב סי' רסא) שכתב בשם הנודע ביהודה וז"ל, ושאלתי את רבותי רבינו הגדול מוהר"י סג"ל לנדא נ"ע וכו' אם שאוכל לעשות סיום מסכתא בערב פסח כי בכור אני וכו', ומיחו בידי ולא אמרו בטעמא, גם נכרו בחוצות עפ"י ב"ד מי שעושה סעודת סיום בערב פסח בשביל הבכורים הוא שלא עפ"י הוראת חכמים, עכ"ל. וכן הקשה בס' האלף לך שלמה (או"ח סי' שיז) והערוגות הבורשם (או"ח סי' קלט), וכ"כ בשו"ת רע"א (או"ח סימן לד), ע"ש.

הרי מפורש בדברי האחרונים הנ"ל דתענית בכורות חיוב עד כדי שמיחו במסיים המסכתא כדי לפטור התענית.

אמנם, מצאתי בהרבה אחרונים שחולקין על שיטת הנ"ל. יעוי' בפר"ח (סי' תע סע' ב ד"ה כתב מהר"ש וכו') דכתב להקל ולאכול בסעודת מצוה כדי לפטור



מצות והגדת לבנך על ידי מכתב

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"ס, ירושלים ת"ו

שצריך האב לספר לבנו סיפור יציאת מצרים, וכתב ליישב דעל כרחך כל הנך דקתני שם, הם חיובי מצוות של האב על הבן, וכמו שצריך ללמדו תורה, אולם מצות סיפור יציאת מצרים, יסוד מצות והגדת לבנך הוא בקיום מצות סיפור של האב, והסיפור לבן הוא היכ"ת לקיים חובת הסיפור, ע"ש.

ועיקר ד"ז ראיתי בס' 'אילת השחר' (למחן הגרא"ל שטיינמן זצ"ל) עה"ת (שמות עמ' צא), בבן חו"ל שבא לארץ ישראל לליל הסדר, שחייב ביו"ט שני, ובנו בארץ ישראל אין חייב ביו"ט שני, אם חייב האב במצות והגדת לבנך, דכיון שבנו אין חייב ביו"ט שני לא שייך אצלו סיפור יציאת מצרים. וכתב שמסתבר שהאב חייב במצות והגדת לספר לבנו, שזה מצות האב לספר, ובקידושין (כט.) לא נזכר מצות והגדת לבנך עם שאר מצוות הבן על האב, ומשום שמצות והגדת זה ממצוות האב ולא ממצוות הבן המוטלת על האב, ע"ש.

ועי' בספר 'ימלא פי תהלתך' (עמ' תסז ע"ש), ובס' 'כאייל תערוג' מועדים (עמ' קכ"ז), וכ"כ בס' 'מאורי המועדים'

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"ג הרה"ג מפורסם לשם ולתהילה רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, ועורך הקובץ מה טובו אהליך יעקב. שלום רב.

ע"ד שאלתו באב שנדבק בנגיף הקורונה ולא יוכל להשתתף בליל הסדר עם בניו, אם יכול לכתוב להם במכתב את סיפור יציאת מצרים, כדי לצאת מצות והגדת לבנך כשיקראו המכתב בליל הסדר.

א. מצות והגדת לבנך על הבן או על האב

בקידושין (כט.) תנן כל מצוות הבן על האב אנשים חייבין ונשים פטורות וכו'. ובגמ', תנינא להא דת"ר האב חייב בבנו למול ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות, וי"א אף להשיטו במים וכו'. וראיתי בהגדה של פסח 'פוניבז' ח"ב עמוד ר"ג בדברי רבינו הגרש"ש ליבוביץ זצ"ל, שהקשה מ"ט לא קתני בהנך חיובי מצוות של האב על הבן מצות והגדת לבנך

אף שבניו אין חייבים במצוה, דעיקר המצוה במספר אף שאין השומע בר חיובא. ודימה התשובה"נ למה שהסתפק הגר"ז זל"ה במצות קבלת רבו בבן חו"ל הנמצא ביו"ט שני בארץ ישראל, ולרבו איסרו חג, בקבלת רבו מדין כבוד רבו ומוראו, כ"ז שאצל רבו זהו רגל ולא אחר הרגל עי"ש [ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' ר"נ פסק שמסתבר שתלוי בתלמיד, ויעו"ש מה שציין ע"ז, ועי' מש"כ בס' פנינת השבת דיני קבלת רבו ח"ד ס' נג, ובס' שפתי יצחק סוכה ח"א סי' מה או"ז יעו"ש].

ובמועדי הגר"ח ח"א (תשו' קיד): שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, בבן חו"ל שהגיע לארץ ישראל ועושה יו"ט שני אצל בנו, אם חייב במצות עשה דוהגדת לבנוך, והשיב ע"ז - חייב, יעו"ש. ובס' דרך שיחה (ח"א עמ' רלט) כ' דמסתבר שהוא מחויב, כי מצות והגדת זהו לספר אפי' לקטן שאין לו מצוה, שהתורה אמרה שהאב יספר. ומה שלא מנו בקידושין כט. מצות והגדת בהדי מצוות שהאב חייב בבנו, הוא משום שמצות והגדת אין זה רק בבן כמב' בפסחים קטז., חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו עי"ש. ובמועדי הגר"ח ח"ב (תשו' קס) שאלתי למרן זצ"ל, מ"ט לא הוזכר בגמ' קידושין כט. במצוות הבן על האב מצות עשה והגדת לבנוך, והשיב ע"ז, זה אינו בשביל הבן עי"ש.

ועי' בשו"ת 'תשובות ישראל' (ח"ה סי' כה או"ז) מש"כ ע"ז עי"ש, ואזיל

(עמ' עד), בשם הגרמ"ד סולבייצ'יק זצ"ל, דהאב בן חו"ל חייב לספר לבנו בן ארץ ישראל אף שאצל הבן אין זה יו"ט. והוכיח ממה דלא הובא בקידושין (כט.) מצות והגדת לבנוך מהחייבים של האב על הבן. דחלוקה מצות והגדת לבנוך ממצות מילה ופדיונו, דהתם הקיום נעשה בבן שהבן צריך להיות נימול ולהיות פדוי, אלא שהטילה התורה מעשה המצוה על האב אבל במצות והגדת לבנוך אין הקיום כלל בבן, דאין הבן אלא כחפצא של מצוה של האב ולהכי לא קתני מצות והגדת בין הני מצוות הבן על האב. ולהכי י"ל שאב בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל חייב האב לספר לבנו סיפור יציאת מצרים, שהמצוה מוטלת על האב לספר ולא על הבן, עי"ש.

ואמנם בס' 'חוט שני' לרבינו מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל (פסח פט"ז), כתב להסתפק בזה במצות והגדת לבנוך, אם המצוה על האב לספר או שהמצוה שהבן ישמע, ונפק"מ כשאביו בן חו"ל נמצא בארץ ישראל, אם צריך האב לספר לבנו אף שאצלו אין זה ליל הסדר עי"ש. וכ"כ לחקור בס' חשוקי חמד (פסחים קטז.), אם המצוה על האב לספר, או שהמצוה שהבן ישמע. וכתב שמסתבר שהבן ישמע, וכיון שאצל הבן אין זה ליל הסדר א"צ הבן לשאול ואין האב יוצא בסיפור עי"ש.

ואולם בתשובות והנהגות (ח"ד סי' ק"ב או"ב) כתב דכיון שמקיים מצות סיפור יציאת מצרים באשתו אף שאינה חייבת ה"ה מקיים בבנו בן ארץ ישראל

שכתבו האב קודם הפסח, סו"ס הבן קרא בליל הסדר את סיפור יציאת מצרים, ומקיים האב המצוה כיון שהבן יודע ע"י כך את הסיפור. אולם אם המצוה היא על האב לספר לבנו בליל הסדר, מה מהני שהאב סיפר לפני הפסח. ואף אם נימא דכתיבה כדיבור [ע"י מה שהארכנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ג ס"ז אות ב']. ובמועדי הגר"ח (ח"ב תש"ו קפט) השיב דכתיבה לאו כדיבור עי"ש, מ"מ הדיבור נעשה לפני פסח, ומצות האב לספר יציאת מצרים לבנו היא בליל הסדר ולא לפני הפסח.

ומצאתי בספר 'מנחת רפאל' (לידידי הג"ר רפאל סוויד, ס"ד), שהביא משמיה דמו"ר מרן הגרי"ג איידלשטיין, די"ל דמהני מכתב האב לבנו בסיפור יציאת מצרים כשהבן קורא המכתב בליל הסדר, וכתב לדון שהרי האב מקיים את הסיפור בזמן שכותב המכתב, ונמצא שאינו מקיים את המצוה בליל הסדר, שהרי אין המצוה בבן אלא באב וכנ"ל, והגע בעצמך אטו אם האב נמצא במקום שמעבר לקו התאריך ואצלו ליל י"ד בניסן, האם יוכל לספר דרך הטלפון סיפור יציאת מצרים לבנו, ובפרט אם נימא דכתיבה כדיבור ודאי נחשב שסיפור לבנו קודם הזמן, יעו"ש. והניף ידו בזה שוב שם בסי' מג אות א' יעו"ש. וכן כתב לדון בספר 'גם אני אודך' תשובות הגר"מ חליוה, (חלק כג סימן טז), דלא יהני מכתב לסיפור יציאת מצרים, דאף אם כתיבה כדיבור זהו דווקא בשעת חיוב המצוה, והכא כתב מערב החג, ויעו"ש שדן עוד

לשיטתו מה"ט שבן חו"ל הנמצא בארץ ישראל חייב בסיפור לבנו אף שאין הבן מחוייב, דוהגדת אינו בשביל הבן, אלא מצות האב, ואולם בהגדה של פסח מחשבת בצלאל עמ' קל"ג כתב בשם הגר"ש דבילצקי זצ"ל שאין האב יוצא והגדת לבנו בארץ ישראל ביו"ט שני לבנו כשהאב בן חו"ל עי"ש. ועי' מש"כ בזה בספר רץ כצבי פסח (ס' ט"ז אות יג) ובס' חינוך הבנים כהלכתו (פע"ב ס' כט), ובס' בית דוד (פסח ח"ב פל"ב ס"ב), ובס' משמרת הפסח (סו"ס ס"ו), ובס' פסח כשר ושמח (פכ"ב ס' נט), ובס' סוכת חיים (פסח ח"ב עמ' רכג).

ואולם ראיתי בספר חינוך הבנים כהלכתו (או"ח פע"ב סוף ס' כט), שכתב לתרץ הא דלא קתני בקידושין כט. החיוב לספר לבנו סיפור יציאת מצרים ומצות והגדת לבנו, כיון שוהגדת לבנו הוא מצוה גם על האב, ובקידושין איירי בחיובי האב גרידא ולא האב עי"ש. ואולם בבית מתתיהו (ח"ב ס' לא) הארכנו אם מצות והגדת לבנו קאי גם על האב, עי"ש. ובמועדי הגר"ח (ח"א תש"ו קט) השיב מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל, דנשים חייבות לספר לבניהם משום שאף הם היו באותו הנס. וע"ע בשו"ת שאילת יעקב (ח"ב ס' ל), יעו"ש.

ואשר עפ"ז יש לדון, דלא מהני כלל מה שהאב כותב מכתב וכו' סיפור יציאת מצרים לבנו קודם הפסח, דהניחא אם מצות והגדת לבנו היא שהבן ישמע מצות סיפור יציאת מצרים, שפיר י"ל אף

הסדר. וכתב להעיר ע"כ ממה שלא מצינו שאילם צריך לקיים מצות והגדת לבנך בכתיבת סיפור יציאת מצרים על ידי לבנו קודם החג ע"ש.

ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' קטו): שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, באב שלא נמצא כליל הסדר בביתו, אם יכול לכתוב סיפור יציאת מצרים, והבנים יקראו כליל הסדר, ועי"ז יקיים מצות עשה והגדת לבנך, והשיב ע"ז, והגדת בפיו, יעו"ש. ואולם בשו"ת הרא"ש (כלל כד ס"ב) כתב בטעם שאין מברכין על ההגדה ברכת המצות, שלא דווקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשים לו עי"ש, ונראה מדבריו שיוצאין מצות הגדה וסיפור יציאת מצרים אפי' על ידי הרהור ומחשבה, ועיקר ד"ז כתב הפרמ"ג (ס"ס תעד) בטעם שאין מברכין על ההגדה כיון שהרהור כדיבור דמי עי"ש. ובשו"ת האלף לך שלמה (בהשמות לאו"ח ס"מ) תמה על דבריו, הא בסיפור יציאת מצרים כתיב והגדת לבנך ובעינן הגדה הראויה לאחרים, ובהרהור לבד אינו נשמע כלל עי"ש. ועי' בשו"ת חזו"ע סי' יט או"ג יעו"ש, ומש"כ בספר 'חבצלת השרון' פסח ח"א עמ' קסד.

ואמנם בספר 'חשוקי חמד' עמ"ס פסחים קטז. כתב לדון כיצד אילם יספר לבניו סיפור יציאת מצרים, אם יראה לילדיו בהגדה עבדים היינו וכו', או שיכין מעיו"ט כתב שכתוב בו עבדים וכו' ויראה לבנים, ויתכן שיוכל למנות שליח מעיו"ט על ידי כתב, שיכתוב לו שממנהו

בשולח הגדה של פסח לבניו שיקראו כליל הסדר עי"ש.

ואולם בספר 'משמרת הפסח' (ח"א סי' סו) הביא משמיה דבעל המנחת שלמה זצ"ל, באב שלא יהא עם בניו כליל הסדר שיכתוב מכתב סיפור יציאת מצרים לבניו קודם הפסח, והבנים יקראו המכתב של סיפור יציאת מצרים כליל הסדר, ונהנה מזה הגרש"ז זצ"ל עי"ש. וכ"פ להלכה בס' 'פסח כשר ושמח' ליד"נ הגר"א מימון (פ"ב סי' נח) עי"ש. ובס' 'אורה ושמחה' (פ"ב מחמץ ומצה ה"ב. עמ' רצו) גם נסתפק אם יכול לקיים והגדת לבנך על ידי כתב ידו או בעינן דווקא הגדה מפיו ולא מפי כתבו, עי"ש. ובספר 'נאות מרדכי' (עמ' רפח) נקט דלא מהני כתיבה כדיבור, דכתיב והגדת עי"ש.

וראיתי בס' 'קרן אור פני משה' ליד"נ הגרמ"ש דיי"ן (סי' כח) שהאריך בזה בענין קיום מצות והגדת לבנך על ידי מכתב לבנו מערב החג, ואם כתיבה כדיבור. והוכיח מגיטין דף עא. דהגדה מתוך כתב חשיבה הגדה. וכתב גם לדון דאף שכתיבה כדיבור לא מהני אלא אם כותב האב בזמן החיוב, וכמי שכותב ספירת העומר בזמן המצוה, משא"כ כשכותב סיפור יציאת מצרים לפני החג הרי בשעת הכתיבה לא הגיע זמנו. אלא שכתב לדון דכיון שעיקר המצוה הוא התכלית שבנו ישמע הסיפור סו"ס נתקיים הדבר בזמן החיוב, ושפיר מקיים אביו המצוה אף שהסיפור נכתב קודם זמנה כיון שהאב דאג שבנו ישמע הסיפור כליל

עלהו רענן (ס' לג), ובס' חיכו ממתקים פסח (ח"ה עמ' קפז) כתב שאילם יהרהר בלבו סיפור יציאת מצרים יעו"ש.

והלום ראיתי בספר 'משלחן רבי אליהו ברוך' מועדים (ח"א עמ' לג), משמיה דהגר"נ פרצוביץ זצ"ל, בנידון באב בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביו"ט שני, דלא שייך בו מצות סיפור יציאת מצרים לבן שהוא בן ארץ ישראל, משום שהמצוה היא שהאב יספר לבנו את הניסים שנעשו לאבותינו במצרים ביום הזה, וכיון שכלפי הבן אין זה היום הזה לא שייך בו מצות סיפור יעו"ש. ועפ"ז י"ל היכא שהאב כתב מכתב סיפור יציאת מצרים לבניו קודם הפסח, אם נימא דכתיבה כדיבור חשיב שהאב סיפר יציאת מצרים בשעת הכתיבה, קודם הפסח, והאב צריך לספר לבנו הניסים שנעשו לאבותינו ביום הזה, ובשעת הכתיבה אין זה ביום הזה ולא נפיק יד"ח, וכמו דאב בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ביו"ט שני אצל בנו בן חו"ל, שאצל הבן זהו יו"ט שני, לא שייך חיוב על האב בסיפור יציאת מצרים לבן הנמצא בחו"ל כיון שלאב אין זה פסח, ועמש"כ בזה בס' חינוך הבנים כהלכתו (פע"ב ס' ל) יעו"ש, וא"כ לכאו' צ"ע בכ"ז דעת הגרש"ז זצ"ל שיהני כתיבת סיפור יציאת מצרים קודם הפסח.

ושו"מ בס' שיח שלמה להגר"ש קנייבסקי (ס"ט) בנידון זה, בבן חו"ל הנמצא אצל בנו בחג הפסח הדר בארץ ישראל, אם יכול האב לקיים מצות

שליח לספר לבניו סיפור יציאת מצרים, ושלוחו של אדם כמותו עי"ש. וכ"כ בספר משמרת הפסח (ח"א ס' טו) כתב שאילם יקיים סיפור יציאת מצרים על ידי מכתב עי"ש. ובס' פסח כשר ושמח (פכ"ב ס' נט) כתב שאילם יוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים בשפת הסימנים אם בניו מבינים אותו, ומקיים בזה והגדת לבנך, עי"ש. ועי' בס' זמנים ומועדים [כסלו אב] ס' פא עמ' תסג מש"כ ע"ד החשו"ח עי"ש.

ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשו' קסא): שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל אילם מה יעשה בסיפור יציאת מצרים לבניו. וכתב ע"ז, יראה לו בהגדה ובאצבע, עי"ש. ואזיל לשיטתו שלא מהני מכתב לסיפור יציאת מצרים, דוהגדת בפיו, כנ"ל. ובשו"ת תשובות ישראל (ח"ה ס' קכו אות ח') כתב על תשובות מרן זצ"ל במועדי הגר"ח, שמה שמראה באצבע לבניו או למסובין אין זה כלום, כשהם קוראין בעצמן, ולא נחשב שמספר להם. אלא אונס רחמנא פטריה ואין האילם יכול לקיים מצוה זו. והוסיף שבאמת השאלה אינה רק לענין לספר לבניו, שהרי יש גם חיוב לספר לעצמו סיפור יציאת מצרים ואיך יעשה כן האילם, והמצוה בפה דווקא. ובודאי צריך האילם לקרוא ההגדה בלב וזה עדיף מכלום, עי"ש. ולענין ספירת העומר כ' במועדי הגר"ח (ח"ב תשו' קצד) השיב מרן זצ"ל, אילם מה יעשה בספירת העומר והשיב ע"ז יחשוב הכל עי"ש. ועי' מש"כ בשו"ת

למנות את המספר כשלוחו על כך אלא ממילא נפיק יד"ח עי"ש. וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ה סי' קב שדן היאך מקיים האב מצות והגדת לבנך כשמיסב עם אביו והנכד שומע הסיפור מהסב, וכתב שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים הוא שהבן ישמע וידע ענין יציאת מצרים, א"כ הסב הוי כשליח של האב, וכמו במצות מילה שמוטל על האב למול בנו, ויכול לשלוח שליח למול הבן, וכן במצוה ללמדו תורה, ה"ה במצות והגדת לבנך אף שהיא מצוה שמוטלת על האב דווקא, שפיר מהני על ידי שליח עי"ש. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' סז אות ח') עי"ש. ועי' בתשו' והנהגות ח"ב סי' קלו. והסתפק בזה בשו"ת חיי הלוי (ח"ב אור"ח סי' לח אות ו'), אם יכול לקיים מצות סיפור יציאת מצרים על ידי שליח די"ל שהוי כמצוה שבגופו שאינו יכול לקיים על ידי שליח יעו"ש. ועי' מש"כ בזה בשו"ת ידות הלוי (ח"א אור"ח סי' עג), ובשו"ת מאיר ההלכה (ח"ב סי' מה) ובס' חינוך הבנים כהלכתו (פע"ב ס"כ), ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ו סי' עא), ובס' רץ כצבי פסח (סי' טז אות יד). ואולם בשו"ת ויברך דוד (ח"א סי' נו) כ' די"ל דסגי שהאב מביא הבן לסב לשמוע הסיפור עי"ש, ובשו"ת עקדת משה (ח"ד ס"ט אור"ב), ובשו"ת אבני דרך (ח"א סי' ע).

ואשר עפ"ז י"ל אם נימא דמהני שליח למצות והגדת לבנך, ומש"ה א"צ האב לספר לבנו כשנמצאים אצל הסב, שהסב כשליח לבנו להוציא את בנו במצות סיפור יציאת מצרים, משום

והגדת לבנך לבנו, שהרי כלפי הבן אין זה זמן המצוה. וכתב עפמ"ש"כ הר"ן בקידושין (מא.) בהא דאמר"י האשה מתקדשת בה בשלוחה, דאע"ג דאשה אינה מצווה בפו"ר, מ"מ יש לה מצוה בקידושה שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו, עי"ש. וביאור דברי הר"ן, דכיון שאין האיש יכול לקיים מצות פו"ר בלא סיוע האשה, א"כ בהכרח דגם האשה בכלל מצות פו"ר, אף שאינה מחוייבת בפו"ר. ולהכי שייך באשה הך דינא דמצוה בה יותר מבשלוחה כמבואר בגמ' בקידושין שם, שגם היא בכלל המצוה ואין זה רק סיוע. וכתב עפ"ז השיח שלמה דה"ה במצות והגדת לבנך, כיון שאין האב יכול לקיים מצות והגדת לבנך בלא הבן, א"כ הבן הוא בכלל מצות האב, ואף שהבן אינו מחוייב בזה עתה שהרי הוא בן ארץ ישראל ואין אצלו יו"ט, מ"מ כיון שהוא בכלל מצות האב, שפיר מקיים ביה האב מצות סיפור יציאת מצרים עי"ש.

ב. מצות והגדת על ידי שליח,
ושומע בעונה

ואולם י"ל דהגרש"ז זצ"ל אזיל לשיטתו בכ"ז, שבס' הליכות שלמה (פסח פ"ט סי' לא) כתב דרבים המסובים יחד אין חיוב על כל אחד מהם לספר לבניו סיפור יציאת מצרים בעצמו, ודי בכך שאחד מן המסובין מספר לכולם, משום שעיקר החיוב על האב שישמעו בניו בלילה הזה סיפור יציאת מצרים כראוי, ואף א"צ

יציאת מצרים לכאור' לא קיים המצוה למש"כ התולדות שמואל, וצ"ע].

ואולם במועדי הגר"ח (ח"א תשו' קיב) שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי

זצוק"ל, אם במצות עשה דוהגדת יוצא על ידי שליח, ובשומע כעונה, והשיב ע"ז - לא, יעו"ש. הרי שס"ל שמצות והגדת הוי כמצוות שבגופו שמוטל על האב דווקא ולא מהני על ידי שליח, דהמצוה שהאב יספר דווקא לבניו, ואין המצוה שהבן ידע מהסיפור, דבהכי הרי זה מתקיים גם על ידי שליח. ואזיל בכ"ז לשיטתו דלא מהני מכתב קודם הפסח מהאב כשכותב סיפור יציאת מצרים, ואולם מש"כ דאף לא מהני שומע כעונה למצות והגדת לבנך הא מבו' בפסחים (קטז:): דרב יוסף הוציא אחרים בסיפור יציאת מצרים עי"ש, וכ"כ התוס' במגילה (יט:): עי"ש ובמנ"ח מצות עשה כא ובשו"ת חת"ס או"ח סי' כא עי"ש, ועי' מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות לה עי"ש, וא"כ מבואר להדיא שמהני שומע כעונה במצות סיפור יציאת מצרים. ואולם י"ל דס"ל להגר"ח זצ"ל, דבסיפור יציאת מצרים ודאי שמהני שומע כעונה, ורק במצות והגדת לבנך שהמצוה על האב לספר לבנו דווקא והוי כמצוה שבגופו דלא מהני על ידי שליח וכנ"ל, ה"ה גם לא מהני על ידי שומע כעונה. ושו"מ בס' חינוך הבנים כהלכתו (פע"ב סי' כג), להסתפק אם מהני שומע כעונה במצות והגדת לבנך, וכתב לתלות בגדר שומע כעונה דאם הגדר שסגי על

שעיקר החיוב על האב שישמעו בניו בלילה הזה סיפור יציאת מצרים, שפיר ס"ל להגרש"ז שיוצא האב כשכותב מצות סיפור יציאת מצרים גם קודם הפסח, דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים אין זה מצוה שבגופו המוטל על האב, דהרי מהני על ידי שליח, דנתקיים מצות הסיפור על ידי שבניו יודעים סיפור יציאת מצרים, וה"ה שפיר מהני כשהאב כתב סיפור יציאת מצרים לבניו קודם הפסח, דסו"ס בניו יודעים סיפור יציאת מצרים על ידי האב. וכן מסיק בס' בדד ישב ליד"נ הגר"א מימון (עמ' קכד) באב חולה קורונה שיכתוב סיפור יציאת מצרים לבניו קודם הפסח עי"ש.

ולכאור' ממש"כ בס' תולדות שמואל (מצות עשה כ"א אות ו') דאם יש לאב בן, והאב לא סיפר לו סיפור יציאת מצרים אלא סיפר בינו לבין עצמו והבן שמע, דיתכן שהאב לא קיים המצוה, דכך גזרה חכמתו ית"ש דבמקום שיש בן יהא קיום המצוה דווקא באופן זה שמספר לו עי"ש, ונראה מדבריו שמצות והגדת לבנך הוי כמצוות שבגופו המוטל על האב דווקא, ולא מהני על ידי שליח.

[ויש להסתפק במאמץ ילד, למש"כ הגר"ש קלוגר בחכמה שלמה אעה"ז ס"א, שמקיים בו מצות פו"ר וכאילו ילדו ממש עי"ש, ולכאור' גם מקיים בו מצות והגדת לבנך, שהוא כבנו לכל דבר. ועמש"כ בזה בס' על בן אמצת לך ליד"נ הגר"א דבורקס פי"ג ס"ד עי"ש. ואם לא סיפר האב לבן המאומץ סיפור

ג. והגדת לבנך אם סגי לספר לבן אחד

וראיתי בתש"ו חיי הלוי (ח"ב סי' לח אות ג') להסתפק אם יש לו כמה בנים, אם מחוייב לספר לכולם, ואם אינו מספר לכולם לא קיים מצות והגדת לבנך בשלימות, או אולי י"ל כיון שסיפר לבן אחד כבר קיים המצוה בשלימות, דמצות והגדת לבנך סגי בכך אחד יעו"ש. ולכאור' הרי זה תליא בהנ"ל בגדר מצות והגדת לבנך, דאם היא מצוה המוטלת על האב לספר לבנו, א"כ י"ל כשיש לאב בן אחד קיים המצוה לספר לבנו. אבל אי נימא דהמצוה היא מחמת הבן, שהבן ישמע סיפור יציאת מצרים, א"כ כשיש לו כמה בנים י"ל דצריך לספר לכל בן ובן, שידע הבן סיפור יציאת מצרים. וכ"כ לתלות בס' עיוני סוגיות (סי' לח אור"ב), יעו"ש. ואולם בס' חינוך הבנים כהלכתו (פ"ב ס"ז), כתב דאף מי שיש לו כמה בנים אינו נפטר מחיובו במה שמספר לבן אחד סיפור יציאת מצרים, וצריך לספר לכל בניו, שחיוב והגדת חל על כל בן שיש לו, ובס"ק י"ז שם כתב, שהרי זה דומה למצות מילה שחיובו מכח הבן, והתורה הטילה את החוב על האב על כל בן ובן שיש לו עי"ש.

ד. והגדת לבנך, אם גם לבתך

והלום ראיתי לרבינו הגר"ש ליבוביץ זצ"ל בהגדה של פסח פונוביז' (ח"ב עמ' ריג) שכתב נפק"מ בהך מצות

ידי שמיעה גרידא, לא יהני שומע כעונה במצות והגדת לבנך דבעי שיספר לבניו, משא"כ אם נימא דהגדר של שומע כעונה הוי כאילו קיים המצוה בעצמו שפיר מהני שומע כעונה במצות והגדת לבנך עי"ש, ובס' נתן פריו (מכות יח:), ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' סז) עי"ש, ובס' חיכו ממתקים פסח (ח"ה עמ' קפה).

ושו"ר בס' משנת יהודה (להגר"י צארום, פכ"ט משבת ה"ז), דהביא להנ"ל דמהני שומע כעונה במצות סיפור יציאת מצרים, ואחד מוציא את חבירו, והביא להרמב"ם פ"ז מחו"מ ה"א, מצות עשה לספר בניסים ונפלאות וכו', ובה"ב כתב הרמב"ם, מצוה להודיע לבנים ואפי' לא שאלו שנאמר והגדת לבנך וכו' עי"ש. וכתב המשנת יהודה, הא דכתבו הראשונים דמוציא אחרים יד"ח על ידי שומע כעונה זהו במצות סיפור יציאת מצרים, משא"כ במצות והגדת לבנך יש לחקור אם איכא דינא דשומע כעונה, דאפשר דלא חשיבא הגדה לבן על ידי שומע כעונה עי"ש. ועי' בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' שטז), ובס' סידור פסח כהלכתו (ח"ב עמ' קמג), ומש"כ בזה בס' מועדי ישראל (פסח סי' פ), ובס' זמנים ומועדים [כסלו אב] (עמ' פא), ולמו"ר בתש"ו משנת יוסף (ח"ז סי' פו), ובס' חבצלת השרון (פסח ח"א עמ' קמד), ובשו"ת מגדנות אליהו (ח"א סו"ס לז), יעו"ש.

לבנו, או גם לבתו כשאין לו בן, והשיב, אם אין בן בתו שואלתו, יעו"ש, ובס' דרך שיחה (ח"א עמ' רמ), ומש"כ בזה בשו"ת חיי הלוי (ח"ב סי' לח אות ד) עי"ש, ובהגדה של פסח ברכת נתנאל (עמ' לא) השיב ע"ז הגר"ח זצ"ל בתו בכלל בנו עי"ש.

ושו"מ בתשו' להורות נתן (ח"ט סי' יב אות ז), די"ל דגם בבת איכא מצות והגדת, ע"פ המב' בקידושין (כט.), כל מצוות הבן על האב אנשים חייבין ונשים פטורות, ובגמ' שם, האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדנו אומנות. וכתב התו"ט שם, דקמ"ל דאלו המצוות שחייב האב לבנו הם ג"כ מצוות הבן עצמו, שכולן אם לא עשאן אביו לו הוא חייב בעצמו לעשותן. וכתב בלהורות נתן דטעם מצות והגדת לבנך שהאב חייב לספר לבנו הוא משום שהקטן אין יכול לספר לעצמו, ומצות והגדת לבנך אינה חובת האב גרידא אלא שהוא כעין מצות הבן על האב, שהאב חייב לספר לבנו סיפור יציאת מצרים מחמת חובת הבן עצמו, וא"כ נשים שחייבות בסיפור יצי"מ וכמש"כ הרמ"א (או"ח סי' תעב סי' יד) דנשים חייבות בכל המצוות שבאותו הלילה, וכ"כ החינוך (מצות עשה כ"א) שנשים חייבות במצות והגדת לבנך, א"כ האב חייב להגיד גם לבתו, דהא באמת הבת עצמה חייבת, אלא דכיון שהיא קטנה ואין לה דעת לקיים המצוה בעצמה הרי זה מוטל עליו. עיין שם.

והגדת לבנך, למש"כ המנ"ח (מצות עשה כא) דנשים פטורות ממצות סיפור יציאת מצרים שהוי מצות עשה שהז"ג, א"כ באשה דאינה מחוייבת לשמוע סיפור יציאת מצרים אם האב מקיים מצות והגדת כשמספר סיפור יציאת מצרים לבתו, דאף שהיא אינה מחוייבת, מ"מ איכא לאב מצות והגדת לבנך שהיא מצוה המוטלת מחמת חיוב האב לספר, ואין זה מחמת חיוב האב על הבן שהבן ישמע, וא"כ אף שהבת אינה מחוייבת בסיפור יציאת מצרים לשמוע הסיפור מוטל על האב מצות והגדת לספר לבת אף שהיא אינה מחוייבת עי"ש, ובעיקר הדבר אם אשה חייבת בסיפור יציאת מצרים, עי' מה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"ב ס"ד אות י) וכן שם בס"י לא עי"ש.

ואמנם בתשו' ויען יוסף (או"ח סי' רחצ), נקט שמצות והגדת לבנך היא גם לבנות, ולא דווקא בנך עי"ש. וכן הוכיח בשו"ת להורות נתן (ח"ט סי' יב או"ז) עי"ש, ובספרו נתן פדיו (פסחים קטז. עמ' קמב) עי"ש, ועי' בהגדה של פסח מועדים וזמנים (עמ' סד). וכן נקט בס' ארחות רבינו (הנדמ"ח ח"ב עמ' עה), שמצות והגדת לבנך היא גם לבנות עי"ש, והסתפק בזה בשו"ת שאילת יעקב (ח"ב סי' ל) עי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת 'ברכת ראובן שלמה' (ח"ח סי' כג), ובס' אורה ושמחה (פ"ב מחמץ ומצה ה"ב או"ד), ובס' חינוך הבנים כהלכתו (פע"ב ס"י). ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' קי) נשאל מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל, אם מצות עשה והגדת לבנך זהו דווקא

ה. להעיר את הקטן לסיפור יציאת מצרים

וראיתי בהגדה של פסח ברכת נתנאל (עמ' לא), שנשאל מרן הגר"ח קנייבסקי צוק"ל בבן שנדרם בליל הסדר, אם האב צריך להקיצו בכדי שישמע סיפור יציאת מצרים, והשיב ע"ז מרן זצ"ל שיעירנו ע"ש. ולכאור' יש לתלות זה בגדר מצות והגדת לבנך, דאם הוי משום מצות הבן שידע וישמע סיפור יציאת מצרים שפיר י"ל שיעיר הקטן לשמוע הסיפור שזהו מצוה על הקטן, אולם אם נימא שמצות והגדת זהו מצוה המוטל על האב לספר לבנו, מנ"ל שהאב רשאי להעיר בנו ולצערנו משום רצונו לקיים מצות והגדת שקאי על האב ולא על הבן, ומשום מצות האב אין רשאי להקיק הבן בכדי לקיים מצוותו, ורק אם המצוה דוהגדת קאי על הבן, שידע סיפור יציאת מצרים י"ל שרשאי להעירו. ומצאתי שכ"כ לתלות בס' חינוך הבנים כהלכתו (פע"ב סי' לא), וכתב לדון עוד שלא תיקנו חינוך בכה"ג שהקטן יצטער עי"ז, וה"ה כשנדרם לפני אכילת מצה ע"ש. ואולם מהגר"ק זצ"ל חזינן דאף שס"ל שמצות והגדת זהו על האב ומה"ט חייב האב אף

כשהוא בן חו"ל במצות והגדת לבנו שבארץ ישראל וכנ"ל, מ"מ יש להקיק הבן לשמוע סיפור יציאת מצרים מחמת מצות האב, [ועי' במועדי הגר"ח ח"ב תשו' לב שהשיב שיש להעיר קטן לקידוש לבנה ביום אחרון ע"ש, ומש"כ בזה בס' החודש והלבנה פכ"ב ס"ט ובס' לבנה בחידושה פ"ב ס"ה ובס' אור הלבנה עמ' נז ובשו"ת תשובות ישראל ח"ו סי' נו אות כו עי"ש].

ואמנם י"ל דהאיסור להעיר ישן כתב בתשו' משנת יוסף (ח"ו סי' כד), שהוא משום איסור צער בעלי חיים, שלהעיר אדם בשנתו זהו צער לו, עי"ש, ועי' מש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"ה סי' כז אות ד). והנה חזינן דצער בע"ח הותר לצורך מצוה, וכמב' בסוכה (דף כג.) דלר' יהודה בהמה נעשית דופן לסוכה, וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' תרל סי"א). ובס' רוח חיים (סי' תרל סי"א) עמד בזה דהא הוי צער בעלי חיים לבהמה שנעשית דופן לסוכה, וע"כ שלדבר מצוה שרי עי"ש. וא"כ י"ל דשפיר רשאי האב לצער בנו להעירו משום מצות והגדת לבנך המוטל על האב בכדי לקיים מצות והגדת, שהותר צעב"ח לצורך מצוה.



בענין כוס שני בהגדה

הרב יצחק אשכנזי

בית מדרש גבוה, ליקווד

ובאורחות חיים (סדר ליל פסח סי' יט), ע"ש. וכן במהרי"ל (הלכות הגדה) כתב, כשאמר הר"ש 'לפיכך' החזיק הכוס בידו עד שבירך בפה"ג, ע"ש. וכ"כ בתשב"ץ קטן (סי' צט) דכשהוא מתחיל 'לפיכך' תופס הכוס בידו ואינו מניחו עד לאחר ברכת בפה"ג, ע"כ. וכן נפסק בשו"ע (סי' תעג ס"ז), ע"ש. הרי דקיימ"ל שאוחזין את הכוס בזמן אמירת 'לפיכך' עד סיום ברכת 'אשר גאלנו', וכמ"ש כל הראשונים שזכרנו.

ב. אמנם בהרבה הגדות מצאתי כתוב קודם אמירת 'לפיכך' שיאחז הכוס בידו, וכתוב פעם נוספת קודם ברכת 'אשר גאלנו' שיטול את הכוס בידו ויאמר וכו'. והדברים צריכין ביאור דשתי פעמים למה לי. ויש ליישב, דכתב בהגהות מיימוני (סוף הל' חמץ ומצה בנוסח ההגדה אות ג') כאן נוהגין כל אחד להגביה כוסו בידו עד סוף 'לפיכך', אכן נאה לאחוז בידו עד 'גאל ישראל' ועד שיברך בפה"ג ושותה, וכן נהג מהר"ם ז"ל, ע"כ. ומשמע דהיו נוהגין אז לאחוז הכוס רק בשעת אמירת 'לפיכך' ואח"כ בסוף 'לפיכך' להניחו, והוא כתב דאכן נאה לאחוז בידו עד 'גאל ישראל' ועד שיברך

א. כתב הטור (או"ח סי' תעג), ונוהגין באשכנז כשמגיעין עד 'לפיכך' מגביה כל אחד כוסו ואוחזו בידו עד סיום ברכת 'אשר גאלנו'. והכי איתא במדרש שוחר טוב כשמגיע ל'לפיכך' אוחז כוסו בידו כדי לומר שירה על היין, עכ"ד. וכן מבואר במחזור ויטרי (סדר פסח ארוך מרש"י אות י"א) שכתב, ונוטלין כל אחד ואחד איש כוסו בידו מפני שהן באים לפתוח בהלל ובשיר. ומצינו באגדה מנין שאין אומרים שירה אלא על היין וכו', ופותחין בהלל ושיר ואומרים 'לפיכך' אנחנו חייבים להודות' עד 'גאל ישראל', ע"כ. וכ"כ באבודרהם בשם המפרשים, שמעתה נוטל כל אחד ואחד כוסו בידו שמכאן אנו פותחין בשיר, שההגדה אינה אלא סיפור דברים בעלמא ואין אומרים שירה אלא על היין (ברכות דף לה.) שנאמר 'ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים' (שופטים ט, יג) אם אנשים משמח דקא שתו ליה אלא אלקים במה משמח, אלא מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין, והכי איתא במדרש שוחר טוב, ע"כ. וכ"כ בעל העיטור (סדר ליל פסח דף קלד ע"ב), ע"ש. וכ"כ באור זרוע (סי' רנו),

ג. **ובאבודרהם** כתב, אבל באלו הארצות אין נוטלין כל אחד כוסו עד תחילת ברכת 'אשר גאלנו', ע"כ. וכ"כ בסדר היום (סדר ההגדה), ואחר שיאמר 'למענינו מים' יקח הכוס ביד ימינו ויאמר ברכת 'אשר גאלנו', ע"ש. וכן מבואר מדברי הריטב"א ז"ל (כפי ההגדה) שכתב, מיד קודם ברכת 'אשר גאלנו' אחר שהשלים ההגדה נוטל כוס בידו ואומר ברכת 'אשר גאלנו', ע"כ. הרי דאינו נוטל את הכוס אלא בברכת 'אשר גאלנו' ואילך. וכן נראה ממ"ש בספר מעשה רב (סי' קצ"א) שאין מכסים את המצה אלא כשמגיע לברכת 'אשר גאלנו'. ומשמע דאינו מגביה את הכוס אלא אז, שאם היה מגביה קודם א"כ צריך לכסות המצה מקודם. ונמצא דסברי מרנן שלא יטול את הכוס עד שיתחיל ברכת 'אשר גאלנו', ולא כאותה סברא שהבאנו למעלה, ששם כתוב שיאחזנו גם באמירת 'לפיכך' ואח"כ להניחו, ושוב ליטול אותו ב'אשר גאלנו', והאבודרהם והסדר היום והריטב"א והגר"א ז"ל ס"ל שלא יטלנו בידו רק מ'אשר גאלנו' ואילך, ולא ב'לפיכך'.

ונראה לבאר טעם שיטה זו, דכתב מרן הבית יוסף ז"ל (סי' תעג) בשם האגור דכשנוטל את הכוס בידו נכון לכסות את המצה כדי שלא יראה הפת בושתו, וכן מנהג נקיי הדעת, וכ"כ בתשובות אשכנזיות (שו"ת מהרי"ל). וכתבו עוד שעד עתה תהא המצה מגולה קצת כדאמרי' 'לחם שעונין עליו דברים

בפה"ג. ומצאתי בספר שבח פסח לרבי ישמעאל הכהן ז"ל (מגיד אות יג דף ד' ע"ב) שכתב דלא יעשה כאותן הנוהגים שמניחין הכוס אחר 'לפיכך' וחוזרים להגביהו בברכת 'אשר גאלנו', ע"כ. והביאו רבי אברהם חמווי ז"ל בספר בית הבחירה (דף קכ ע"ב אות ג'), ע"ש. ומכלל לאו אתה שומע הן, דשמע מינה שכך היה מנהג מאז לעשות כך, לאחוז את הכוס רק בשעת אמירת 'לפיכך' ואח"כ להניחו, ולכן כתב הרב שלא יעשה כן, אלא כמ"ש בשו"ע שיטול את הכוס ויאחזנו בידו מ'לפיכך' עד סוף 'גאל ישראל'. וכן כתב מנהג זה בערוך השלחן (סי' תעג סכ"ג), דאצלינו מניחים את הכוס על השלחן כשמגיע להלל ואח"כ בהברכה נוטלין בידו עד 'גאל ישראל', עכ"ד. ולפי"ז יש ליישב מה שכתוב בהגדות ב' פעמים שיאחז את הכוס בידו, אחד קודם 'לפיכך' ופעם ב' קודם ברכת 'אשר גאלנו', דלאחר אמירת 'לפיכך' היו מניחים את הכוס מידו, ולכן הורו ששוב יטלנו ויאחזנו לברכת 'אשר גאלנו'. וכן מצאתי כתוב בקצת הגדות שמפורש כמ"ש, דלאחר 'לפיכך' כתוב 'יש מניחים את הכוס ומגלים את המצות' ושוב קודם ברכת 'אשר גאלנו' כתוב 'מכסים את המצות ומגביהים את הכוס'. עי' הגדה עם פי' הגר"א ז"ל, וגאולת אברהם לרבי אברהם בנו ז"ל, ויד מצרים להגר"א חבר ז"ל. והיינו כאותם הנוהגים שבא הרב שבח פסח להוציא מלבן, וכמ"ש כ.

שיאמר ההלל על המצה רק ההגדה עצמה, ד'עונין עליו דברים הרבה' ר"ל ההגדה, והלל לאו מכלל הגדה היא. וכ"כ באור שמח (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ד), ע"ש. עוד אפשר, דסבירא להו כמ"ש הב"ח (סי' תעג ס"ב), דמ"ש "לחם עוני" שעונין עליו דברים הרבה', אין הכוונה דבעינן 'עליו' ממש, אלא ה"פ על ענין הלחם עונין דברים הרבה, שעיקר ההגדה הוא בענין מצות מצה שרומז לחירות, עכ"ד. נמצא דלא בעינן שתהא המצה שם כלל ועיקר, וא"כ ה"ה כשהוא מכוסה נמי אכתי אני קורא עליו 'לחם עונין עליו דברים הרבה', דאין ר"ל 'עליו' ממש, וכאמור.

ד. והנה בהגדה 'מבית לוי' (ח"ב דף עו) כתב דמרן הגר"ח הלוי ז"ל היה נוהג לאחוז את הכוס בידו כל זמן אמירת ההגדה, מכיון שתיקנו חז"ל לומר את ההגדה על הכוס השני, כדאיתא במשנה (דף קטז), ובגמרא (דף קיז): כל חד וחד נעביד ביה מצוה, הרי דינו ככוס של ברכה דצריך לאחוז את הכוס בידו בשעת הברכה, כדאיתא בברכות (דף נא). ומעשה באחד שאמר את ההגדה עד הלל המצרי, ואח"כ נתברר לו שכוסו היה ריק, והורה לו הגר"ח שיחזור ויאמר ההגדה על כוס מלא, שכן אע"פ שיצא ידי מצות סיפור יציאת מ"מ מדאורייתא, מ"מ מדרבנן מצוה לומר את ההגדה על הכוס, עכ"ד. וזה דלא כמ"ש כל הראשונים שזכרנו לעיל, וגם דלא כדפסק בשו"ע, וכמש"כ.

אמנם נראה פשוט שהגר"ח נהג עצמו כשיטת הרמב"ם ז"ל שכתב (פ"ז

הרבה', עכ"ד. והנה כתב רש"י בפסחים (לו.), 'לחם עוני, שעונין עליו דברים הרבה' שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה, ע"כ. ומבואר מדבריו שצריך גם לגמור את ההלל על המצה, ולא רק לומר עליה את ההגדה, והטעם י"ל כמו שביארנו במקו"א (עמש"כ בס"ד בספר דרכי מצרים על הגדש"פ בתחילת 'מגיד') דההלל שבסדר ההגדה הוי ג"כ מדין סיפור יציאת מצרים, על כן ראוי לומר גם את ההלל על המצה וכמו ההגדה עצמה. והנה לפי הוראת רוב הראשונים ז"ל, וכפי אשר פסק בשולחן ערוך וכנז"ל, דנוטל את הכוס קודם אמירת 'לפיכך' נמצא דכשאחוז את הכוס ב'לפיכך' ג"כ מכסה את המצות, וכ"כ במ"ב (ס"ק עג), וא"כ ליכא "לחם עוני" שעונין עליו את ההלל, כמ"ש רש"י ז"ל, דכיון שנוטל את הכוס קודם 'לפיכך' ומכסה את המצה, נמצא שאין אמירת ההלל על המצה. ומפני זה ס"ל להני רבנן (האבודרהם, והסדר היום, ועוד), שלא יאחוז את הכוס רק בברכת 'אשר גאלנו' כדי לקיים דין שירה על היין, אבל לא קודם באמירת ההלל, (או לפי הנוהגים להגביה הכוס ב'לפיכך' ולהניחו, ושוב לאחוזו ב'אשר גאלנו', ואין אוחזין אותו בהלל), והיינו כדי שתהא המצה מגולה בשעת אמירת ההלל לקיים מה שנאמר 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה' לרבות את ההלל, וכמ"ש רש"י ז"ל.

ובדעת שארי ראשונים הנז', י"ל דלא ס"ל כמ"ש רש"י ז"ל, וא"צ

רבינו דוד ז"ל (פסחים דף קט:) וז"ל דכל חד וחד נעביד ביה מצוה, וכיון שתיקנו כל חד למצותו, זה לקידוש וזה לסיפור ההגדה וזה לברכהמ"ז וזה להלל, כל אחד הוא נחשב לעצמו ואין מצטרפין זה עם זה לענין זוגות, עכ"ל. ומבואר מדבריו דכוס שני לעצם סיפור ההגדה הוא בא. וכ"מ ברבינו ירוחם (נ"ה ח"ד), ע"ש. וכן בשבולי הלקט (סי' ריח דף צג) כתב כמו שנהג הגר"ח, דאוחזין את הכוס כל משך אמירת ההגדה, ע"ש. וכ"כ מהר"ח פלאגי ז"ל בחיים לראש (דיני מגיד אות ד', ובנדפס עם זכירה לחיים דף ק"י) בשם רבינו יונה ז"ל, ע"ש.

ה. והנה ברמב"ם (תחילת סדר ההגדה) מבואר דמתחיל 'בבהילו יצאנו ממצרים, הא לחמא עניא' על הכוס שני, יעו"ש. והיינו שמוזגין לו את הכוס גם קודם שמתחיל ההגדה. וכן דקדק מדבריו בספר בית דוד (או"ח סי' רנו), ע"ש. וכן מבואר בשבולי הלקט (דף צג) דמוזגין לו הכוס שני קודם אמירת 'הא לחמא עניא', ע"ש. אבל בריטב"א (תחילת ההגדה) כתב להדיא שאין מוזגין את הכוס בשעת 'הא לחמא עניא'. ומפורש הוא במתני' פסחים (דף קטז.), מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל וכו'. ומדברי רש"י והרשב"ם משמע דמוזגין לו כוס שני כאן כדי לעורר שאלת הבן. וכן מבואר בשו"ע (סי' תעג ס"ז), דמוזגין לו מיד אחרי 'הא לחמא עניא' כדי שישאלו התינוקות ויאמרו 'מה נשתנה'. וכתב שם המ"ב (ס"ק טט), ר"ל שעי"ז יתעוררו לשאול

מהל' חמץ ומצה ה"י, וזל"ש, כל כוס וכוס מארבעה כוסות האלו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קידוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון, כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר, עכ"ל. ומבואר מדבריו דדין כוס שני הוא שיאמר עליו את ההגדה. וכתב באור שמח (פ"ז ה"א) דזוהי כוונת הרמב"ם באומרו מ"ע לספר ביציא"מ כמו שנאמר 'זכור את יום השבת', דר"ל כמו שמן התורה לקדש ומדברי סופרים לזכרו על היין, כן הוא במצות הגדה, דרבנן תיקנו לספר יציא"מ על הכוס, יעו"ש.

והמקור לדין זה הביא הגר"ח ז"ל מפסחים (דף קיז:), דארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. ומזה למד הגר"ח דעיקר תקנת דין הגדה מדרבנן היא שתהא על הכוס, וכמו בקידוש ליל שבת שתיקנו חכמים לאומרו על כוס, כן הוא בזה שתיקנו לומר את ההגדה על הכוס. ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי ז"ל (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ט), דהוא דין בהכוסות שיהיו 'כוס של ברכה', ע"ש. אבל מדברי הגר"ח לכאור' מבואר יתירה מזאת, שהוא דין בעיקר ההגדה, שתהא על היין, וכנ"ל. וכן משמע מדברי התוס' בסוכה (דף לח. ד"ה מי), דלא תיקנו חכמים ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, ע"ש. ומבואר כדברי הגר"ח ז"ל והרמב"ם ז"ל, דדין ההגדה הוא שתהא על הכוס. וכ"מ בחי'

אולם יעויין ברא"ש (הלכות פסחים בקצרה) שכתב שאין מחזירין את המצות אלא אחר שנטל ידיו ומברך עליהן המוציא, יעו"ש. ומשמע דגם לאמירת 'מצה זו' אין מחזירין המצות, וקשה, דהא בעינן 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה. וכבר תמה בלקט יושר (עמ' 90) על הרא"ש והרמב"ם בזה, ע"ש.

והאמת נראה דלא פסקו הרא"ש והרמב"ם כשמואל דאמר 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה, אלא כאופן אחר שם 'לחם עוני' עני כתיב מה עני דרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בפירוש (פ"ח ה"ו) ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר 'לחם עוני' מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, ע"כ. ולא כתב כלל בהלכותיו הך ד'עונין עליו דברים הרבה', ולהורות נתן דלדעתו ליתא לדין זה.

ומעתה שפיר ס"ל להרמב"ם ז"ל דאין מחזירין את המצות לכל אמירת ההגדה רק בשעת אמירת 'מצה זו', כי אז צריך להראות את המצה וכמו שהוא אומר, אבל לאמירת שאר ההגדה אין צריך. וכן י"ל בדעת הרא"ש ז"ל דלא בעינן 'לחם עוני' עליו דברים הרבה, על כן אין מחזירין את המצות אפ' ל'מצה זו', רק ל'מוציא מצה', וכמו שהבאנו לעיל. גם ניחא דס"ל להרמב"ם ז"ל דההגדה נאמרה על הכוס וכמו שנהג מרן הגר"ח, ובשעה שמגביה הכוס מכסה את המצות, ואע"פ דליכא 'שעונין עליו

וכו', ע"כ. אמנם הרמב"ם ז"ל (פ"ז ה"ג) כשכתב כל הדברים שעושים כדי שישאלו התינוקות לא כתב דבר זה שמוזגין לו הכוס, והיינו משום דלטעמיה אזיל, דמוזגין לו את הכוס קודם 'הא לחמא עניא', ואין הטעם כדי שישאלו התינוקות רק כדי שיאמרו את ההגדה על הכוס, וכשיטתו ז"ל שביארנו למעלה, שתיקנו חכמים שיאמרו את ההגדה על היין וכמו קידוש ליל שבת, וכנ"ל.

ו. **אמנם** יש לעיין בזה, שאם יאחז את הכוס כל זמן אמירת ההגדה, וכמו שעשה מרן הגר"ח, וכמו שהורו השבולי הלקט ורבינו יונה ז"ל וכאמור, א"כ צריך ג"כ לכסות את המצה, ונמצא שאין אומר את ההגדה על המצה, והרי אמרי' 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה.

אך נראה דלפי שיטת הרמב"ם ז"ל לא קשיא ולא מידי, דכתב (פ"ח ה"ב-ד) דעוקרין את השלחן קודם 'מה נשתנה', ואין מחזירין אותו עד שאומר 'מצה זו שאנו אוכלין וכו'.' הרי שאין קוראין את ההגדה על המצה, וקשה, דהא כתיב 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה. ומראש מקדם אפשר לומר לקושיא זו, דס"ל כמ"ש הר"ח (פסחים דף לו.) דמ"ש 'שעונין עליו דברים הרבה' ר"ל אמירת 'מצה זו'. וכ"כ בפ' ערבי פסחים (דף קטו:), ע"ש. הרי שא"צ כל אמירת ההגדה על המצה רק אמירת 'מצה זו'. ואפשר דבשעה שאומר 'מצה זו' מניח את הכוס ומגלה המצות כדי לקיים 'לחם עוני'.

דברים הרבה' אין בכך כלום, דלא קיימ"ל כהאי לישנא, וא"צ לומר את ההגדה על המצה כלל, רק על הכוס היא נאמרה דכך תיקנו חכמים את ההגדה על הכוס כמו קידוש ליל שבת, וכמש"כ.

ויעיין בספר יוסף אומץ (סי' תשנו) שכתב וז"ל, מ'עבדים היינו' עד 'לפיכך' לא יהיה הכוס בידו רק על השלחן, כי ההגדה אינה נאמרת על היין רק על הלחם שעונין עליו דברים הרבה, ע"כ. ולפי מה שביארנו, כתב כן לפי סברת רוב הראשונים וכדפסק בשו"ע, אך לפי דעת הרמב"ם ז"ל אינו כן, אלא אדרבה ההגדה נאמרת על היין ולא על הלחם, וכדאמרן.



בענין חיוב נשים בד' כוסות

הרב דניאל שלמה אוחנה

חבר כולל דג'רזי שור

ומשני ס"ד דהוי כמ"ע שהזמן גרמא, הואיל וכתיב ב' "ערב ובקר וצהרים" קמ"ל שהן חייבות. וז"ל רש"י "הכי גרסינן תפלה דרחמי ניהו ולא גרסי פשיטא דהא לאו דאורייתא היא". וע' בתוס' שמיישבים הגירסא שלנו שפריך פשיטא, דאנו רואין בהלל דהוי מדרבנן ונשים פטורות כיון דהוי מ"ע שהזמן גרמא, כדאמרינן בסוכה (דף לח) וכו'. ונראה דיש כאן מח' רש"י ותוס', במצוה מדרבנן שהזמן גרמא, האם אמרינן דנשים פטורות כמו מצות דאורייתא, דלרש"י חייבות והתוס' סברי שהן פטורות. (וע' במהרש"א שהעיר דלפי רש"י שהן חייבות, למה צריך לפרש להן חייבות בתפלה משום דתפלה הוי רחמי.) וע' בתוס' הרא"ש שהקשה על רש"י דא"כ למה תיקנו חז"ל שנשים חייבות במגילה, חנוכה, וד' כוסות, משום שאף הן היו באותו הנס, תיפוק לי' דהוי ככל מצוה מדרבנן שהן חייבות. ועוד יש להעיר, דהנה ה"טז ביו"ד הביא יסוד דבכל מילתא שהתורה התירה בהדיא אינו מסתבר שחז"ל יבואו לאוסרו, א"כ יש לעיין במצוה מדרבנן לפי רש"י, אי התורה פוטרת את הנשים א"כ למה יבואו

א. איתא בגמ' פסחים (קח.) אמר ריב"ל נשים חייבות בד' כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס. ובתוד"ה (היו באותו הנס), הביאו פי' רשב"ם שע"י נגאלו, וכן במגילה ע"י אסתר, וכן לענין חנוכה ע"י יהודית. והקשו התוס' דא"כ צ"ב לשון הגמ' "אף" שזה משמע שהנשים אינם העיקר, ולכך תוס' למדו ע"פ הירושלמי שאף הן היו באותו הנס ר"ל שאף הן היו באותו סכנה. (וע"ע ברש"י במס' שבת שפי' שגזרו על הבתולות הנשאות שתבעל להגמון וע"י אשה נעשה הנס, ונראה שרש"י הביא פי' הרשב"ם ותוס' בחדא מחתא וצ"ב בזה. ועי' בכפות תמרים שהביא בשם הרא"ם בהגהות על הסמ"ג, דס"ל לרש"י דהוי ספק אי הפשט כרשב"ם או כתוס').

ב. ובתוד"ה שאף הן וכו', פי' וז"ל "ואי לא האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, אע"ג דד' כוסות דרבנן כעין דאורייתא תיקן". ונראה דס"ל להתוס' שכמו שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא מדאורייתא, ה"ה בכל מצוה דרבנן שהזמן גרמא הן פטורות, וע' במס' ברכות (דף כ:) שבמתני' שם שנשים חייבות בתפלה, ובגמ' פריך פשיטא,

פסח הוי כנגד יעקב אבינו, ומרור כנגד יצחק אבינו, ומצה כנגד אברהם אבינו, ע"י שם, והד' כוסות הוו כנגד האמהות. ואנו רואין שהשתייה בדרך כלל הוי טפילה להאכילה, ומכיון שפסח ומצה ומרור הוי נגד זכות אבות, וד' כוסות כנגד זכות האמהות, א"כ הנשים הוי טפילות להאנשים, כי בזכות האבות והאמהות נגאלו בני"מ ממצרים, שנאמר קול דוד הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות וכו'. וע"ע שם. וזה הוי כעין היסוד של הכפות תמרים).

וע"ע בכפות תמרים שתי' באופן אחר,
ע"פ רש"י במס' שבת, שהביא כפרשב"ם והתוס' בחדא מחתא, וביאר דברי רש"י דס"ל דאי משום הטעם דנשים חייבות משום דהן היו באותו סכנה (כהירושלמי), א"כ זהו סברא לחייב נשים במצוה דסוכה, דהן היו באותו הנס כמו האנשים, קמ"ל הטעם של ההצלה הוי ע"י הנשים כדי לחייבן, ואי הטעם משום דההצלה הוי ע"י הנשים, אין זה טעם וסיבה מספקת כדי לחייב הנשים קמ"ל דהן היו באותו סכנה, ובצירוף שני הטעמים יש לחייבן במגילה וכו', ולפ"ז יש לפרש דברי הרשב"ם "דאף הן היו באותו הנס" ר"ל דמלבד שהן היו באותו סכנה, דאף הן היו באותו הנס שנעשה על ידן, (ולפ"ז ריבויא ד'אף' לא קאי על הנשים אלא לטעמי הדבר, כלומר מפני שיש 'אף טעם זה' שהיו באותו הנס שנעשה ע"י או בזכותם).

ולפי דברי הכפות תמרים הנ"ל, יש לתרץ ק' תוס' הרא"ש שהקשה על רש"י, דאי ס"ל שבכל מצות מדרבנן ואפי' שהזמן גרמא נשים חייבות, א"כ ל"ל

חז"ל ויחייבום בהם במצות מדרבנן. ואולי רש"י לא ס"ל כהיסוד של הט"ז, ולקמן נבאר עוד בזה.

וכדי ליישב שי' הרשב"ם לענין שאף הן
היו באותו הנס ר"ל שעיקר הנס היה ע"י נשים צדקניות. וראיתי כמה מהלכים באחרונים בזה, א' המים חיים במס' מגילה, פי' דהגמ' משתמשת בלשון של "אף" לומר לך שאע"ג שעיקר ההצלה הוי ע"י הנשים צדקניות אפ"ה אין חיובן כמו האנשים, ונ"מ לענין קריאת המגילה, אם אשה יכולה להוציא את אנשים וכו'. (אכן תינה במגילה, אבל לענין חנוכה ופסח מאי נ"מ בזה בין אנשים לנשים).

הכפות תמרים במס' סוכה (לח.) הביא
דאע"ג דכתיב בחז"ל שבזכות נשים צדקניות נגאלו וכו', הרי עוד איתא בחז"ל (ע"י בפרק קמא דמס' סוטה) שבזכות האבות יצאו ממצרים, כדכתיב מדלג על ההרים, וכן אמרינן דבזכות משה ואהרן יצאו וכו', א"כ י"ל דבזכות האנשים צדיקים וגם בזכות נשים צדקניות שמצטרפות עמהם כולהו הוי גרמא להצלת כלל ישראל, א"כ י"ל זהו הביאור בהרשב"ם, דאילו בזכות האנשים הצדיקים בלבד לא היו נגאלין בני"מ, אלא רק בצירוף הנשים צדקניות, שההצלה באה ע"י כגון יהודית ואסתר וכו', ולפ"ז א"ש הלשון 'אף' שהצלה באה ע"י הנשים, אבל הן טפלות להאנשים. (וע"ע במהר"ל בהגדה של פסח, שפי' ע"ד אגדה הענין של שתיית ד' כוסות, ומצות פסח מצה ומרור,

עיקר הוי החפצא של מצוה, והטעם של המצוה הוי דבר אחר, וז"ל אבל עיקר המצוה כמו שאר מצות שנתן השם יתברך לישראל רק שתלה טעם המצות במה שהושיב את ישראל בסוכות. עכ"ל, משא"כ במצות דרבנן, שכל המצוה של שתיית הכוסות מבוסס על טעם, ענין הגאולה ממצרים א"כ אזלינן בתר טעמא, ומש"ה נשים ג"כ חייבות במצוה זו. ועוד תי' בדמצות דרבנן אם לא קיימה אותן יש לאו דלא תסור, ואי מקיים המצוה הוי מקיים את הלאו דלא תסור ולכך בד' כוסות, יש מצוה לשמוע לחכמים והוי בגדר של לאו דלא תסור, וממילא מכיון דזה נוגע ללאו התורה נשים חייבות בד' כוסות. (ולכ' יש להעיר דאי משום הלאו דלא תסור, א"כ ל"ל הטעם שנשים חייבות משום שאף הן היו באותו הנס, ע' בספר דבר יעקב שהביא כמה תירוצים לזה. ולפי הכפות תמרים הנ"ל, יש לתרץ דאה"נ הוי מלא תסור אלא דהגמ' נקטה שאף הן היו וכו', לומר דוקא במגילה חנוכה ופסח לפוקי ממצוה של סוכה).

ולפ"ז יש להסביר שי' רש"י במס' ברכות ע"פ תירוץ השני של המהר"ל, שבכל מצות מדרבנן, נשים חייבות אפי' אם הזמן גרמא ואע"ג דמדאורייתא נשים פטורות במקום שהזמן גרמא, שאני מצוות מדרבנן שהן תלויות על לאו (דלא תסור), ומש"ה נשים חייבות כמו דאמרינן בעלמא שנשים חייבות לשמור על כל לאוין שבתורה. (וע"ע בקובץ דברי סופרים סי' א' להרה"ג ר' אלחנן וסרמן זצוק"ל הי"ד, שמביא מח' הרמב"ם והרמב"ן לענין מי שלא

הטעם במגילה ובחנוכה וכו' סברא כדי לחייבן משום דאף הן היו באותו הנס, ויש לומר שהגמ' נקטה הטעם שאף הן היו באותו הנס, כדי לומר הטעם למה שנשים חייבות רק במגילה, חנוכה, וד' כוסות, לפוקי ממצות סוכה דאע"ג שהן היו באותו סכנה, אבל מכיון דאין ההצלה באה על ידן, אז חז"ל לא תיקנו שנשים חייבות בסוכה מדרבנן. (דהיינו שהעיקר המחייב הנשים חייבות הוי ככל מצות עשה מדרבנן, שחייבות בהן אפי' אם הזמן גרמא), אלא דהגמ' באה לומר דלמה בסוכה הנשים פטורות משא"כ בחנוכה, מגילה, וד' כוסות שהן חייבות, ועל זה ביארה שאף הן היו באותו הנס, ר"ל דהאופן שחז"ל תיקנו בהנשים שיש ב' דברים למעליותא, א' שאף הן היו באותו סכנה, ב' דההצלה נעשתה על ידן, ומש"ה חז"ל לא תקנו בסוכה שנשים חייבות מכיון דיש רק מעלה אחת, וזה שאף הן היו באותו סכנה.

ויש לפרש באופן אחר ע"פ המהר"ל, ששם מיישב ק' התוס' דלמה ל"א בסוכות שנשים חייבות משום שאף הן היו באותו הנס, ותי' המהר"ל שבמצות סוכה הוי מדאורייתא, והקב"ה פטר את הנשים, שכן המלך יכול לפטור את מי שירצה, אבל מצוה מדרבנן של ד' כוסות הוי בשביל נס הגאולה של יצ"מ, א"כ אין חילוק בין אנשים לנשים, ואע"ג דסוכות הוי זכר להנס בשביל שבנ"י ישבו בסוכות במדבר אפ"ה יש חילוק בין מ"ע מדאורייתא, ומצוות מדרבנן דהיינו במ"ע

פשוט שהנשים מחוייבות לשמוע להחכמים בכל אופן, וממילא אין זה סתירה מה שאמרו חז"ל לענין מצוות שלהם כלפי מ"ע שהזמן גרמא מדאורייתא שהנשים פטורות בהן.

ועי' בספר דרך ים במס' ברכות (דף כ) שלמד שי' רש"י ע"פ שי' הרמב"ם הנ"ל, ע"פ מה שפי' הנתיבות המשפט שאם עבר מצוה דרבנן בשוגג א"צ כפרה והביאור דהמצוה של לא תסור הוי כדי שישמע לדברי החכמים ואם לא ידע שהוא עושה איסור זה לא מקרי שהוא לא שומע לדברי החכמים.

שמע לדברי חכמים האם נעשה זקן ממרא בכך, להרמב"ם הוי זקן ממרא מכיון דיש לאו דלא תסור, אבל הרמב"ן חולק על זה.)

וגם לפי הנ"ל יש להסביר, שהט"ז ביו"ד, הביא יסוד דבכ"מ שהתורה באה להתיר משהו, אין זה מסתבר לומר שחז"ל באו לאסור בכה"ג. ויש לעיין אי רש"י במס' ברכות ס"ל כהט"ז, מכיון שכל נשים מחוייבות במ"ע מדרבנן אף שהזמן גרמא, ולהנ"ל י"ל דרש"י ג"כ סבר כהיסוד של הט"ז, ואע"ג דבכל מצות מדרבנן ואפי' שהזמן גרמא נשים מחוייבות בהן, שאני מצוות מדרבנן דהוי בגדר הלאו של לא תסור ומש"ה הוי דבר



כמה שו"ת בעניני פסח

הרב אוהד שלום ישי

חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו

א

שאלה: חבורת מצות שנשרפו מצותיהן או שעלה פקפוק על כשרותן, האם יכול בעה"ב לומר הרי שלך לפניך ולדרוש שכרו. וכן אם סכמו שיחלקו במצות, האם הבעל הבית יכול לסלקן באחרות וליקח היפות לעצמו.

דוקא כשלא שינה אבל כל ששינה ולקתה קונה לו מן השוק, וכן הוא ברמב"ם (הל' שכירות פ"ח ה"ז). ותימא דהשמיט מרן דין זה. ועי' במגיד משנה דהדין אמת שכל ששינה אין נותן מתוכה.

ואם נמצאו יפות, אין האריס יכול ליקח היפות לעצמו וליתן לבעה"ב מן השוק (שו"ע סם), ואע"ג דבעה"ב לא משך את הפירות. ויל"ע אם הטעם משום שגוף השדה של המחכיר לכן אין צריך להגביה דהפירות שלו הוי, או משום שכל שיש כאן שותפות בפירות הפירות שייכים גם לבעל הבית וגם לאריס, ולכן א"א לסלק היפות בפירות מן השוק, דהשותפות בין האריס לבעה"ב, והפירות הם הריוח של השותפות. ונ"מ אם הבעה"ב יכול לסלק את האריס בפירות

תשובה: א. החוכר שדה אינו משלם דמי שכירות, אלא משלם לבעל השדה מהחייטין שצמחו בה. ובגמרא מבואר שהמקבל שדה מחבירו ולקתה השדה, נותן לו חיטין לקוין מתוכה. אבל אם חקר כרם, ואחר שבצר הענבים החמיץ היין כיון שהאדמה עשתה את שליחות הבעלים והוי אונס בפירות אין נותן לו חומץ, דמזלו של החוכר גרם שהחמיץ היין, ולכן צריך לשלם לו מיבול אחר. אבל כל שהפירות עדיין צריכים לקרקע מנכה לו (ב"מ קו:).

וקי"ל כרבינא דבאופן דשינה בעבודתו, לא עבדה ארעא שליחותא דמרה ואם לקתה אין החוכר יכול ליתן לו מתוכה אלא צריך לשלם לו מהשוק. וכ"כ מור"ם (חור"מ סי' שכג ס"א) דנותן מתוכה

בעל המאפיה בדמים וליטול את המצות לעצמו.

וקצת משמע מהסמ"ע דהחוכר אינו נחשב בעלים על הפירות, דכ' הסמ"ע (סי' שכג סק"ג) דאם חכרו בעשרה כדי יין והחמיץ היין, אם פירש דבריו ליתן לו מיין מכרם זה והחמיץ אומר לו הרי שלך לפניך כיון דלא פשע, עכ"ד. וכיון שאומר החוכר הרי הפירות שלך משמע שהפירות שייכים לבעלים. וכתב הסמ"ע שאם היה כרם סתם חייב החוכר ליתן לו יין טוב, דאמרינן דארעא עבד השליחות להוציא ענבים ליין טוב, ומזלו של החוכר החמיץ דחמריה אכתפיה דמריה שוור. ע"כ. ונראה דחייב החוכר משום שהזיק את פירותיו של המחכיר ולכן חייב לקנות פירות מהשוק.

אבל מהחזון איש (דמאי סי' יד סק"א) משמע שפשוט שהפירות שייכים לחוכר. דהחזון איש נסתפק אם חיוב השוכר ליתן מחיטי דארעא הוא משום שכיון דהתנה אם יחזור נמצא דכל הפירות של בעל הבית. או משום שהתחייב בדשלב"ל [דמוכח מדמאי פ"ו מ"א דלאו מדין שוור, מהא דחוכר שאני מקבלן]. ע"כ. ומוכח מדבריו דהפירות של החוכר.

לכן נלע"ד בנד"ד כיון שהוא בתלוש לפיכך כל שההסכם הוא שהתשלום הוא במצות שיאפו ולא פשעו, האופים יכולים לטעון הרי שלך לפניך, אבל אין יכולים ליטול שכרם, כיון שיש כאן

מן השוק באופן שהאריס לא עשה מעשה קנין על הפירות. אם הגוף של המשכיר יכול לסלקו, אבל לטעם שהם שותפין אינו יכול. וכן נ"מ בנד"ד שהתנור והחיטין שייכים לבעל הבית אבל האומנים קנו החיטין בשבח כלי או בשינוי, כגון שאפו החיטין למצות.

ב. בב"מ (ק:) שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו, זה אומר זיתי גדלו זה אומר ארצי גדלה, כיון דזה וזה גורם יחלוקו. ויל"ע אם דוקא ששותפין במחוכר אבל בתלוש לא. דכ' הרמ"א (סי' שלב) דבעה"ב שהתחייב ליתן חפץ לשכירות פועלים יכול ליתן דמי החפץ, ואפשר דדוקא בפועל מיירי, דיד פועל כיד רבו ולא זכה בחפץ, אבל אריס או חוכר נחשב כשותף בפירות ונחשב שפירותיו הם, אבל המחכיר ודאי יכול לטעון רצוני בחיטים שמארצי (ב"מ קה.). ונמצא שבאופן שזה מחוכר החיטים נחשבים שייכים לבעלים, אבל גבי יין משמע שזה שייך ליוצר היין.

וא"כ יל"ע גבי התנור, שבעל התנור יכול לטעון שיש שבח עצים בפת, והמצות נחשבות שלו אף שהאופה השביח את חיטי הבעלים, האם הם נחשבים כשותפים או האם האופה נחשב ידו של הבעלים, והמצות שייכות לבעל המאפיה ואם נשרפו המצות יכול האופה להפטר מתשלום שכירות המאפיה בטענת הרי שלך לפניך. וכן אם המצות יצאו מהודרות האם האופה יכול לסלק את

הבית יכול לסלק את הפועלים במצות אחרות, כיון שכל החבורה שותפים בתוצאה. ב. באופן שלא פשעו מסלק הבעלים את הפועלים בטענת הרי שלך לפניך. ג. בעל הבית שהתחייב ליתן לפועל מוצר בתשלום יכול לסלק את הפועל בתשלום באופן שהפועל לא יצר את המוצר.

שותפות והריוח מתוכה ודמי לחכירת כדי יין זה דאין חיוב ליתן מהשוק.

העולה לדינא:

א. כשהתנור והחיטים שייכים לבעל הבית ויצאו מצות מהודרות, אין הפועלים יכולים לסלק את הבעלים במצות אחרות, וכן אין הבעל



ב

שאלה: בעל הבית שכר פועלים לאפות מצות 'חצות' והבטיח שישלם להם במצות 'חצות'. לבסוף חלק גדול החמיץ או נשרף ורוצה לשלם להם בממון ולקחת המצות לעצמו, ובחלק המצות נוצרו שאלות. מי זכה במצות.

משיכה לא זכתה בשכרה, וכיון שיכול ליתן לה טלה אחר אין לזה דין אתנן (ע"ז סג.). וכן ע"י רא"ש ע"ז (פ"ה ס"ב) דהוכיח דאין הפועל קונה החפץ בשכירות פעולתו ללא משיכה. והמהר"ם דחה דיש לחלק שדוקא אם התנה קודם הפעולה לא נעשה אתנן בטלה סתם, אבל מ"מ אחר הפעולה חייב המעסיק ליתן את הטלה דנשתעבד לפועל (ע"י שפת אמת תמורה כט:), תדע דקטן קונה שכר פעולתו ללא דעת קנין, ומוכח דאין פועל צריך לעשות קנין על מעותיו. [א"נ י"ל דכיון דגבי אתנן בשעת האמירה לשכרה יש איסור א"כ יכול לטעון לה משטה הייתי כך, ולכן אין חייב בדיבורו ללא משיכה על

תשובה: א. כ' הרמ"א (סי' שלב ס"ד) בעה"ב ששכר פועל ואמר שיתן לו חפץ בשכרו יכול ליתן לו אח"כ דמיו הואיל ולא משך החפץ לא קנאו. ומסתימת לשונו משמע דאין עובר על מי שפרע בזה שנותן דמיו והטעם משום שההבטחה ליתן החפץ הוי כקנין אתן. ומ"מ משמע דאם הפועל משך החפץ קנאו ואין יכול לחזור בו. וע"י שבו"י (ח"ב ס"י קלו) דאם מתחילה משך בקנין מעכשיו על תנאי אם יגמור מלאכתו קנה, דבכה"ג לא הוי קנין אתן.

ובקצוה"ח (סי' שלב סק"ד) כ' דמקור דברי הרמ"א הוא מתשובת מהר"ם בשם ר"ת דלמד כן מאתנן, דכל דמחוסר

דד"ת מעות קונות יל"ע אם בדבר מצוה אוקמוה אדאורייתא, דהרי למדנו בחולין (פג.) דבד' פרקים לכבוד שמחת החג בשר בהמה נקנה בכסף, והקצות (סי' קצד סק"ג) כתב דה"ה יין לקידוש, וה"נ י"ל לגבי מצות חצות שאוקמוה אדאורייתא ונקנים בכסף.

ב. באופן שהפועלים עשו כראוי ונאפו המצות, אלא שבשעת האריזה נשברו וא"א לקיים יחץ ודין שלם במצות אלו. לכאור' יש לדמות לספקו של הקצות אם יכול הבעה"ב לטעון הרי שלך לפניך בכה"ג דטעמו דלא קנה משום דאין שכירות קונה חפץ. אבל לפמש"כ הקצות דביין לקידוש ושאר דבר מצווה אוקמוה אדאורייתא דמעות קונות, ה"נ י"ל גבי מצות חצות דנקנות בכסף, דהרי לרש"י אין יוצאין יד"ח במצה ישנה וצריך לאפות המצות בער"פ. וכן מהא דטרח ומציל בהזהב מוכח דחיוב השכירות הוא לפי שווי החפץ בשעת הקציצה ולא בשעת גמר הפעולה. אבל בערוה"ש (סי' יג.) כ' דכיון דקי"ל דשכירות משתלמת מתחלה עד סוף (אה"ע סי' כח סמ"ו) י"ל דהוי מלוה ולא קני אפילו דבר מצוה.

ג. עוד כ' הקצות דבעל הבית יכול להכריח את הפועל לקבל את החפץ שהבטיחו, דהמעות איתיה בחזרה ואין הפעולה בחזרה. אבל ברשב"א וברטב"א לא משמע כן (ועי' ש"ך סי' יט), ולפ"ז אם רוצה הבעל הבית לשלם להם במצות והפועלים חוששים לכמה חומרות שלא נעשו בשעת האפיה, ורוצים תשלום

טלה זה. ומ"מ אחר הביאה קנתה, אלא דכיון דלא קנתה אלא אחר הביאה אין לזה דין אתנן].

והקצות תמה על דברי מהר"ם, דדברי ר"ת מוכרחין מתירוצ' הגמרא בע"ז (דף סג.) דבאופן שא"צ משיכה כגון נכרית שקונה בכסף או כגון שהטלה בחצירה אפילו קודם הפעולה זכתה. וא"כ טלה זו דינו כשווה כסף דכל שנתחייב התשלום הזה לפועל אין יכול להחליפו. וממילא בישראל מוכח דבעינן משיכה ואין נקנה בכסף משום גזרת נשרפו חיטיך בעליה, ורק יש שעבוד ליתן דמי החפץ.

והמהרי"ט (הובא בקצות שם) חידש דכיון דטלה אין כאן שעבוד אין כאן. דהרי הבעה"ב לא שעבד גופו אלא את הטלה בקנין אתן והוי קנין דברים [ורק אפשר לגבות מדין מהנה וכדו'], א"נ כוונתו דבאופן דהטלה אפותיקי ומת הטלה ליכא שעבוד הגוף ואינה נוטלת כלום. [ועי' בספר אבן יעקב (עמ' קלח) וחזו"א (חומ"מ ליקוטים סי' ז ס"ק כה) ובגיטין דף ל. ורשב"א שם, וע"ע תוס' (ב"ק עט. ד"ה תקנו) אם זכתה בשעבוד אפותיקי מפורש]. והקצות העיר דהרא"ש והר"ן חולקים על המהרי"ט. אבל בחת"ס העיר דהמהרי"ט ס"ל כהרשב"א דבכה"ג בטל הקציצה ומשלם כפחות שבפועלים.

נמצא שלדעת הרמ"א והקצות לא זכו הפועלים במצות אא"כ הגביהו אותן אח"כ, וממהרי"ט משמע שאפילו אם עשו קנין אח"כ לא יועיל. ברם כיון

דינים העולים:

א. מעסיק שהבטיח חפץ בתשלום לפועל יכול לחזור בו ולשלם לו כסף במקום החפץ. ב. אם הפועל עשה קנין מעכשיו על תנאי שיקבל את החפץ בסיום העבודה זכה הפועל בחפץ בתשלום העבודה ואין המעסיק יכול לסלקו בכסף. ג. מצות מצוה שנשברו יל"ע אם נקנו לפועלים בקנין כסף ויכול הבעל הבית לטעון הרי שלך לפניך. ד. במקרה שהמצות לא יצאו מהודרים ורוצים הפועלים שכרם במקום המצות יכול בעה"ב להכריח לקבל את המצות כתשלום, ויש חולקים. ה. אם נשרפו המצות י"א דפטור הבעל הבית לשלם לשוכר.

במקום כדי שיוכלו לקנות מצות אחרות וכדו', לפי הקצות יכול להכריח ליקח מצות אלו כיון דמעיקר הדין הם כשרות ולא התנו על כל קפידות אלו. אבל להרשב"א כל הקציעה בטלה ויכולין לתבוע שכרן.

ד. בקצות הסתפק מה הדין אם נשרף החפץ. והנתיבות (ה) כ' שאם נשרף החפץ הבעל הבית פטור משום דדין החפץ כאפותיקי מפורש. ומ"מ מוכח שהקצות לא מיירי רק באופן שהחפץ בעין בשעת הקציעה דטענת הקצות הוא שאין הפעולה בחזרה, וכל פעולה אינה בעולם בשעת הקציעה. גם אין לומר שקנו המצות באפייתן כאומן הקונה בשבח כלי, דבפועל לא אמרינן דין זה אלא אמרינן יד פועל כיד רבו.



ג

שאלה: קנה קופסת מצות ומצאן שבורות וטוען שהוא מקח טעות, והמוכר טוען שנשברו אחר המכירה.

האריזה ונמצא שהגבינה רקובה, ויש ספק אם היתה רקובה כבר בשעת המקח, המוציא מחבירו עליו הראיה. ופירש הסמ"ע שאם הלוקח עדיין לא שילם אינו צריך לשלם.

ולכאורה יש כאן סתירה בין שני הפסקים, ותיירץ הסמ"ע (ס"ק לה) שאם למוצר יש חזקה שהיה תקין

תשובה: א. יש סתירה בדברי מרן השו"ע בחו"מ (סי' רלב סי"א) פסק שאם מכר בהמה ונמצאת טרפה ויש ספק אם נטרפה אחר ששחטה הלוקח, על הלוקח להביא ראיה שהיתה טרפה קודם השחיטה, ואם לא הביא ראיה חייב לשלם על מקחו. אולם שם בסט"ז פסק בלוקח שקנה גבינה ואחר כמה ימים פתח

ב. ומ"מ לא דמי למחליף פרה בחמור והחמור מת, דהתם לא חל הקנין כלל אבל הכא שברי מצות ראויים לקיים המצוה אלא שאין בהם דין שלם, וא"כ חל המקח אלא דיש טענת אונאה, ולכן בכל גווני על הלוקח להביא ראיה. וגם לא דמי למכירת גבינה מתולעת דאין המכר חל כלל, אבל המוכר מצות שבורות נראה שהמכר חל אא"כ מצה שבורה נחשבת כמום המבטל המקח.

ג. ומכירת מוצר שסבור שהיה יותר איכותי ממה שקנה דינו כמש"כ מרן (סי' רלב סי"ז) במוכר נאד שמן ולא פתחו הלוקח אלא סמך על המוכר שאמר לו שהוא טוב, וכשפתחו מצאו עכור, דישבע המוכר שנתן לו שמן טוב כמו שהתנה ויפטר. (והכא צ"ל דלא בעי לאתנווי שהוא טוב, משום ששארית ישראל לא יעשה עולה) וה"נ ישבע המוכר שארז מצות שלמות וישבע ויפטר.

ועי' סמ"ע (שם ס"ק לו) דנסתפק אם עדיין לא שילם הלוקח, די"ל דמיד שמשך קנה והמעות הלואה ואין הלוקח מוחזק במעותיו דומיא דהחליף פרה בחמור, אלא דלא דמי לגמרי, דהתם אמרינן כאן נמצא כאן היה משא"כ בשמן עכור דמסתמא היה עכור ג"כ מעיקרא, ע"כ. ולפ"ז במצות שבורות אין סברת מסתמא דהיה עכור מעיקרא, ולכאור' דמי ממש לדברי הסמ"ע. (והנה אף שהסמ"ע חידוש דלא אמרינן דאין מחזיקין ריעתא מרשות לרשות ע"י טענת המוכר שהחליף הלוקח הטוב בעכור

ועתה נמצא פגום, תולים שהפגם אירע אחר המכירה וברשות הלוקח, ועל הלוקח להביא ראיה שהמוצר היה פגום כבר השעת הרכישה. אבל מוצר שאין לו חזקה שהיה תקין בשעת המכירה אז המוציא מחבירו עליו הראיה. ולכן פסק מרן דהקונה גבינות ונמצאו רקובות והדבר ספק המע"ה, ולא דמי למוכר בהמה לשוחטה ונמצאת טרפה דעל הלוקח להביא ראיה, דהתם רוב בהמות אינן טרפות משא"כ גבינה דרובן מתליעות כשנתיישנו. וכן בחבית שכר כ' הסמ"ע (סי' רל ס"ק יד) הכי דמרן כ' שם (ס"ז) המוכר חבית של שכר והחמין ברשות המוכר תוך ג' ימים הרי היא ברשות המוכר ומחזיר הדמים, ומכאן ואילך ברשות הלוקח. וכ' הסמ"ע בשם הטור דאחר ג' ימים ולא טעמו, אם הלוקח עדיין לא שילם פטור דהמע"ה, ואע"ג דבנקב בבית הכוסות אף אם לא נתן דמים חייב הלוקח לשלם, שאני יין דעומד להחמין משא"כ בהמה שיש לה חזקת בריאות עכת"ד.

ולפ"ז י"ל דמצות דמי לגבינות ושכר דדרך מצות להשבר והמע"ה. (עוד יל"ע לפמש"כ בקצות דלגבי גנבה ואבדה לא אמרינן כאן נמצא כאן היה ושבירת המצות כאבדה דמי דלא אלים כחזקת הגוף. ועי' נתיב"מ (ב) דחולק, אבל בפתחי חושן העיר דבמשפט שלום הביא ראיה לדברי הקצות. דדרך מצות להשבר כמו שדרך גבינות להתליע).

הלוקח פשוט שלא אמרין כאן נמצא כאן היה וא"צ הלוקח להביא ראיה. אבל בפתחי תשובה כ' דבנידון העבודת גרשוני כיון דאין הלוקח תובעו בברי שהיה חסר בשעת הקנין אין המוכר חייב להשלים וה"ה הכא כיון דאין כאן טענת ברי שהיו שבורים בשעת הקנין אין המוכר חייב להשלים.

והנה המשווק דמי לספסר (בסי' רלב סי"ח) דדעת מרן דיכול הספסר לפטור עצמו דהואיל והלוקח לא בדק הפסיד הלוקח, אבל מור"ם חולק, דאע"ג דהסרסור נתאנה אין לו להונות אחרים וכ"ש באופן שלא פשע הקונה כלל. אלא דבנד"ד הסרסור גם לא ידע, כיון שקנה את המצות סגורות.

ג. ואפילו במקום שמצות שבורות נחשב כמום המבטל המקח מ"מ אם השתמש במצות נחשב שמחל על הטענה. ומ"מ באופן שרק פתח הלוקח את הקופסא בערב פסח סמוך לשקיעה ובלית ברירה השתמש כדי לצאת ידי מצה והפסיד יחץ ושילם ולא יכל להודיע למוכר, ואחר הפסח רוצה לנכות הדמים צ"ע אם גם בכה"ג סביר וקביל או דיכול לנכות הדמים.

ד. והנה בריש סי' רלב פסק מרן דטעות במדה ובמשקל כיון שיכול להשלים אין המקח בטל. ודעת הרשב"א אפילו באופן דאין יכול להשלים קנה כשיעור המדה. והראב"ד סובר דכל שלא

מ"מ מסתבר לומר דטענה לחוד וכאן נמצא לחוד).

ומ"מ בנד"ד לא יוכל להשבע, דצריך להשבע גם שלא שברן בשעת משאו, ואין יכול להשבע שנתן לו מצות טובות כמו שהתנה. ודוקא גבי שמן המוכר שטען שהלוקח החליף את השמן ולכן נשבע שמכר שמן טוב והוי ברי וברי. אבל נד"ד הוי שמא ושמא ואין משביעין היסת בשמא.

ד. אלא שיש לדון דגבי חמור היה לו חזקת חי ולכן אמרין דמת אחר המקח כנמצא ברשות הלוקח או באגם, אבל מצות אלו מנא לן שלא היו שבורות מעיקרא. ועי' עבודת גרשוני (סי' פז) דאם מצא הלוקח שהכמות חסרה לא אמרין כאן נמצא וכאן היה ונגנב כמות מהסחורה ברשות הלוקח, דכיון דלא היה חזקה שלא חסר קודם לא מקרי נולד הספק ברשותו. ולכאור' ה"ה בנד"ד.

ועי' שו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' קסד) דיש חזקה שדבר חדש אינו מקולקל, וכ"כ בנצח ישראל (סי' נב) דרוב מכשירים היוצאים מבית חרושת מתקונים ע"כ. אבל בנד"ד אין חזקה שהמצות היו שלמות בשעת האריזה, ואף שיש לומר הכא דרוב המאפיות בשעת האריזה אורזים שלמים מ"מ אין לנו רוב שמגיעים למשווק או בשעת הקנין שלמים אלא דרכן להשבר.

זאת ועוד עי' בפתחי חושן דכל שפותח מיד ואין צד שהתקלקל ברשות

את השבורות בשלמות וישלים הטעות במדה. אלא דאין לומר הכי, דכיון דנמכר במשקל ולא בכמות המצות א"כ אין פה טעות במשקל אלא הוי טעות במום ולא מצינו ניכוי במומים, כמש"כ מרן (סי' רלב ס"ד) דיכול המוכר לומר או קבל המקח במחיר זה או החזר כל המקח והילך מעותיך, וכיון דהלוקח השתמש בדבר כבר א"י להחזיר ולכן פטור המוכר מלנכות.

ואין לומר דמצות שבורות הוי מום עובר דיכול להחליפן, כיון דהכא הוי פנים חדשות כמש"כ מור"ם (סי' רלב ס"ה) דמכר לו כותל רעוע אין יכול להחליף בכותל אחר, שפנים חדשות באין לכאן דכיון דלא חל הקנין אז לא יחול עתה, כמו שהוכיח הר"י מגאש דהלכה אצל רופא ואח"כ נתרפאה לא יהני, דפנים חדשות באו לכאן ולא הוי מום עובר.

אלא דבארחות משפט (הביאו בפ"ת סי' רלב ס"א) כ' דכל שהיה חייב להשתמש בדבר במקום אונס, כגון שקנה סוס ומצא מום באמצע הדרך והיה חייב לחזור לעיר, דמי לאונאה שכל שיכול להוכיח אונסו עדיין יכול להחזיר המקח. וה"נ כיון שביליל הסדר אין אפשרות למצוא כזית שלם לקיים מצוה בלית ברירה השתמש הלוקח בשבורות.

אלא דלא דמי, דבנדון הארחות משפט יש לומר שהשתמש בתורת שכירות, כמש"כ הריטב"א דכל שהודיע

השלים יכול לחזור. ולפ"ז באופן שהתחייב למכור לו קופסא של מצות שלמות ומכר לו חלק שבורות וחלק שלמות אז להרשב"א קנה השלמות אבל לגבי השבורות כיון שאין יכול להשלים דהרי אין למוכר עוד מצות שנאפו לשמה אין המקח בטל אלא ינכה לו, ודמי לבית כור מדה בחבל דפחות כל שהוא ינכה (ב"ב ג:). והרמב"ם חולק וס"ל דכל שאין יכול להשלים אז המקח בטל.

ה. ובאופן שבלית ברירה השתמש בשבורות לקיים כזית מצה אלא דהפסיד במצות שלמות, את"ל דלגבי הלוקח מצות שבורות כמום דמי, הדין הוא שכל שיכל הלוקח לבדוק ולא בדק א"י לחזור, וכ"ש אם נשתמש בו. ועי' פ"ת (סי' רלב סק"א) דאם בשעת המקח לא היה יכול לבדוק, כגון שהיו בקופסא סגורה מ"מ כל שהשתמש בו אמרינן דהתפייס (ועי' נתיב"מ שם סק"א) ואפילו אם בשעת השימוש לא היה יכול להשיג את הבעלים ולהחזירו אמרינן דמחל. ואפילו אם עדיין לא שילם דעת הנתיב"מ דאין יכול להחזיר, וגם מה שכו' המל"מ עי' גליא מסכתא דדוקא אם ראה ולא השתמש י"ל דלא מחל אבל השתמש מה בכך שלא שילם אלא ודאי מחל.

לכן באופן דהשתמש רק בשלמות ולא בשבורות, להרשב"א יש לומר שקנה כנגד השלמות ובשלו השתמש, אבל אין ראיה שמחל על השבורות, דס"ל דינכה השאר או דיכל לטעון שהמוכר יחליף לו

עז) ואף שאין זה חמץ ברור יש מחמירים לבער את המקום האסור כשנמצא בפסח, ויש מקילים בהשלכה (כה"ח סי' עו). אבל אם נמצא בביתו מצה כפולה ונפוחה לאחר הפסח אין להחמיר (ס"ק לב) ודוקא דבוק ממש אבל אם סמוך זל"ז אין לאסור אא"כ נסתפק שלא קרמו פניה למטה במקום הכפל (שונה הלכות בשם החזו"א).

"מצה נפוחה". עו"כ הרמ"א שמצה נפוחה באמציעתה אסורה ע"כ דהיינו שנחלקה עובי המצה והעליון עלה למעלה שזה נראה כמו פיתה, א"נ תפח גוף המצה באמציעתה (ב"ח) באופן שעלתה המצה ולא נגעה בקרקעית התנור דבמקום כיפה אינה נאפית יפה באופן שנראה הנפיחה מבחוץ (כה"ח עט) ודוקא בחלל גודל אצבע (משנ"ב) ואין לחוש לאבעבועות והחללים במצות דקות (משנ"ב).

העולה לדינא:

א. מצות דמי לגבינות ושכר דדרך מצות להשבר, והמוציא מחברו עליו הראיה. **ב.** שברי מצות ראויים לקיים המצוה אלא שאין בו דין שלם, וא"כ חל המקח אלא דאיכא טענת אונאה, ולכן בכל גווני על הלוקח להביא ראיה. **ג.** ישבע המוכר שארז מצות שלמות וישבע ויפטר. **ד.** א"צ להשבע שלא שברן בשעת משאו ואין יכול להשבע שנתן לו מצות

למוכר אמרינן דהשימוש לאו בתורת מחילה אלא בתורת שכירות, אבל הכא שאכל המצות ודאי מחל ולא ביטל המקח, דאם התבטל המקח הוי מצה גזולה, ואין אדם יוצא במצה גזולה, וע"כ באכילתו מחל לקיים המקח. ומסתמא סמך על השיטה שסוברת שיש לבצוע על הפרוסה, דלחם עוני כתיב.

ו. הבנתי שבמצות יד המוכרים גם מכניסים מצות כפולות ונפוחות למארז ומוטל על הלוקח לבררן, דכיון שהמצות יד יקרות אין דרך המוכרים להשליך את כל המצה משום ניפוח או כפל פה ושם. ולכן נראה לי שעל הלוקח לבדוק את המצות יד לפני הפסח ולהשליך אח חלק הכפול או התפוח וכדי נטילה סביבו, והמחמיר לשורפן קודם הפסח תבא עליו ברכה שיש להזהר אפילו במשהו.

"מצה כפולה". במצות יד נמצאים פעמים מצה כפולה או נפוחה. וכ' הרמ"א שמצה שנתכפלה בתנור עד שאין שולט שם האור אם נאפתה קודם הפסח מקום הדיבוק אסור אף שנמצא בפסח אא"כ נאפה בפסח שאז כל המצה אסורה, אבל אינו אוסרת את שאר המצות שנאפו עמה (או"ח סי' תסא ס"ה). משום שקבלה בדינו שאין חום האש נכנס במקום הכפול ונדבק ממש (כה"ח), וכ' באור לציון שגם צריך ליטול סביב מקום הכפל שיעור שני ס"מ שהוא שיעור כדי נטילה. וא"צ ס' נגד מקום הכפל (כה"ח סי'

טובות כמו שהתנה דהוי טענת שמא. ה. ונפטר. ו. אם לא התשמש במצות
אם הלוקח עדיין לא שילם על המוצר השבורות באופן שאין המוכר יכול
כיון שהמצות שבורות לפנינו וטוען להשלימם במצות אחרות אין כל המקח
המוכר שנשבר אח"כ נשבע הלוקח בטל אלא ינכה לו.



ספירת העומר בין השמשות

הרב מיכאל פרץ

מח"ס אהלי שם ועו"ס, דומ"ץ בעי"ת מקסיקו

וכ"ב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' ש"א), וכן פסק הרא"ש (פסחים פ"י סי' מ), וכ"כ בעל העיטור (סוף הלכות מצה ומרור קלז, ע"ב), וכ"כ הסמ"ק בשם הרשב"א והכל בו בשם רבינו יצחק, וכ"כ רבינו פרץ בהגהותיו לספר התשב"ץ (סי' שצד), וכ"כ בספר אהל מועד ח"ב (דף קז ע"א), וכ"כ מהרא"י בעל תרומת הדשן בלקט יושר (עמ' צו).

וכל אלו לא ראה אותם הבית יוסף, ואילו היה רואה נראה שהיה מתיר לכתחילה לספור בבין השמשות.

ב. ברם, הר"ן סוף פסחים (שם) כתב דלכתחילה לא נכון שיכניס אדם עצמו בספק, ע"ש.

אמנם הפוסקים הנ"ל לא חששו לזה, והבינו שספירת העומר קלה יותר וע"כ לא חוששים להכנס לספק לכתחילה, וכ"כ הטור (סי' תפט) שאפילו אינו לילה ודאי אלא ספק חשיכה יכולים לספור ספירת העומר. וכ"כ הרב ר' דוד אבודרהם (דף סה ע"ד) דבבין השמשות הגיע זמן ספירת העומר, והב"ח כתב שמנהג העולם עכשיו לברך ולספור ספירת העומר בספק חשיכה.

א. בשו"ע (סי' תפט סעי' ב, ג, ד) מבואר שרשאי לספור ספירת העומר בין השמשות, והמדקדקים סופרים בצאת הכוכבים וכן ראוי לעשות.

ומקורו בתוס' מנחות סו. (ד"ה זכר למקדש) שכתבו שגם בספק חשיכה יכול לספור ספירת העומר, דכיון שספירת העומר בזמן הזה היא רק מדרבנן ספיקא דרבנן לקולא, ע"ש.

ומה שכתב השו"ע דראוי לספור בציה"כ י"ל דהוא משום שהביא בבית יוסף רק דעת הר"ן (פסחים כח. מדפי הרי"ף) ולא הביא את דעת שאר הראשונים, שהם, רבינו ירוחם שכתב (נתיב ה חלק ד דף מה ע"א) שעדיף לספור בבין השמשות, וכן האגודה שכתב מפורש דמותר לספור בספק חשיכה לכתחילה, והובא במאמר מרדכי ס"ק ד', וכן כתב הכל בו שבזמן הזה אחרי שאין הספירה אלא זכר למקדש אין להקפיד שיהיה ודאי לילה, וכן כתב באורחות חיים (סוף הלכות ספירת העומר פד, סע"א) ובספר המנהגים וז"ל ועתה ספירה דרבנן כיון שאין קציר דעומר לכן אין צריך להמתין שיהיה ודאי לילה, ע"כ.

ועיין סי' רסא ס"ב וביה"ל שם (ד"ה מתחילת) דלשיטת רבי יהודה מתחילת השקיעה מתחיל בין השמשות והוא נמשך שיעור ג' רבעי מיל. ורבי יוסי חולק על רבי יהודה וסובר דבין השמשות הוי כהרף עין ומדשלים ביה"ש דר' יהודה מתחיל בין השמשות דרבי יוסי, ומסקינן בשבת לה. א"ר יוחנן הלכה כר' יהודה לענין שבת והלכה כר' יוסי לענין תרומה, ע"כ. כלומר דמספקא לן הלכתא כמאן ולכן אזלינן לחומרא כב' השיטות, ועפ"ז כתב הביה"ל (סי' תפט ד"ה וכן) דכיון דעיקר דין ספירה בין השמשות הוא קולא מדין ספק דרבנן להקל צ"ע אם רשאי להקל כרבי יהודה להחשיב הזמן של משך ג' רבעי מיל קודם צה"כ לבין השמשות, דכיון דלר' יוסי כל הזמן מן השקיעה עד סמוך לצה"כ הוי ודאי יום ובין השמשות הוא כהרף עין לאחר דשלים ביה"ש דר' יהודה אפשר שאין להקל בזה וצ"ע עכ"ד. כך נתקשה הביאור הלכה ונשאר בקושיא.

ו. וי"ל דאית לן בראשונים שתי טענות להקל בספירת העומר בין השמשות. הראשונה היא דעת הרא"ש, רבינו ירוחם, האגודה, כל בו, ארחות חיים וספר המנהגים דעדיף טפי לספור סמוך לחשיכה משום תמימות, וא"כ יש לנו להקדים את הספירה קודם חשיכה, ולכן בזה סמכינן על בין השמשות של רבי יהודה כי כך עדיף.

והטענה השניה שהנה אף שכתב הר"ן שאין זה נכון שיכניס עצמו לספק לכתחילה, הרי הראשונים התירו

ג. לעומת זאת המאירי כתב (פסחים קכח:): ונהגו לספור קודם שיהיה לילה ודאי משום תמימות תהיינה. ע"ש.

וב"כ הרא"ש (פסחים פ"י סי' מ) דעדיף טפי לספור סמוך לחשיכה משום תמימות, והתוס' מנחות (סו. ד"ה זכר) הביאו דעה זו דעדיף לספור סמוך לחשיכה וכתבו שאינו נראה. וכן כ' רבינו ירוחם שעדיף לספור בין השמשות כנ"ל.

ד. ונמצא דאית לן שני טעמים לספור לכתחילה בין השמשות. טעם ראשון דכיון שצריך תמימות עדיף לספור לפני לילה ודאי, והוא זמן בין השמשות. וכן ס"ל הרא"ש והרשב"א והר"י ורבינו ירוחם ובאגודה. זו היא סיבה ראשונה להעדיף בין השמשות.

והטענה שניה היא שהרי הר"ן תמה היאך מכניס עצמו לספק לכתחילה, ואם מ"מ פסקו כל הנ"ל לכתחילה לספור בין השמשות סימן הוא שסבירי שספירת העומר בזה"ז קיל טפי שאפילו לכתחילה שרי להכנס לספק ולברך, מה שאין עושים כן בשאר דינים דרבנן.

ה. ועתה יש לחקור מהו גדר בין השמשות. הנה בשבת (לד:),

לה: נחלקו ר' יהודה ורבי יוסי בזמן בין השמשות, ובשיטת ר' יהודה איכא ב' דעות, רבא אליבא דר"י סובר דמתחילת השקיעה עד שיעור ג' רבעי מיל הוא בין השמשות ואח"כ הוי צה"כ, ורב יוסף אליבא דר"י סובר דמתחילת השקיעה עד שלא הכסיף העליון עבדין יום, ומאז עד צה"כ תרי תילתי מיל, והלכתא כרבה,

ונכנסו לספק לכתחילה, מוכח שבספירת העומר יש להקל טפי משאר דיני דרבנן ושרי להכנס לספק לכתחילה.

וישנה טענה נוספת, דהנה הרבה ראשונים ס"ל דשרי לספור בבין השמשות, ולא יתכן שהתכוונו לשיטת רבי יוסי שביה"ש כהרף עין, דהלא

אמירת הברכה והספירה נמשכים אחר זמן כהרף עין, ועל כרחך שכוונתם לבין השמשות של רבי יהודה וכפי המנהג, וכפי שהביאו רוב הראשונים ובשו"ע פסק כן. אלא המדקדקים יכולים לברך בתנאי כפי שנזכר בשו"ע ס"ג ומ"ב שם סקט"ז.



בענין תמימות בספירת העומר

הרב שמעון יהודה אקוקה

ירושלים, ת"ו

שאלה: אדם שיודע שלא יוכל להשלים ספירת העומר עד יום מ"ט כדן, ובמשך ימי הספירה יחסיר ספירת יום אחד, האם יכול לספור עד היום ההוא ספירת העומר בברכה או לא.

הבה"ג היא כנגד רוב הפוסקים כנזכר, הביא הב"י (שם) מתרומת הדשן (סימן לז) דהיכא דבודאי שכח לספור יום אחד נהיגי כהלכות גדולות שכתב שכח יום אחד שוב אינו סופר. וכ"פ בשו"ע (שם ס"ח) דאם שכח לברך באחד מהימים [ר"ל ששכח מלספור] סופר בשאר ימים בלא ברכה, והוא לחוש לדעת הבה"ג דס"ל דבעינן ספירת שבע שבתות תמימות והא ליכא דחסר חד יומא וכמ"ש המשנ"ב שם (ס"ק לז).

ועפ"ז היה נראה דמי שיודע שביום אחד ממשך ימי הספירה לא יוכל לספור את ספירת היום ההוא, אין לו לברך מתחילת הספירה, דכשם שמי שלא ספר יום אחד אינו ממשיך לספור בברכה כיון דחיישינן לדברי הבה"ג דבעינן תמימות וליכא, כך גם מי שיודע שלא יספור את כל המ"ט יום ולא יהיה לו שבע שבתות תמימות, אין לו לספור מתחילה את ספירת העומר בברכה.

מחלוקת הראשונים והבה"ג במי ששכח לספור יום אחד

תשובה: : דעת רוב הראשונים היא שאף מי ששכח לספור ספירת העומר ביום אחד מימי הספירה, לא הפסיד את ספירתו בכך ויכול להמשיך ביום שלאחריו את ספירתו בברכה. זו היא דעת התוס' במנחות (דף סו. ד"ה זכר למקדש הוא), הרא"ש בפסחים (פ"י סימן מא), רב האי והר"י שהובאו בטור או"ח (סימן תפט), תניא רבתי (סימן נ), וכ"מ בר"ן במס' פסחים (דף כח. מדפי הרי"ף דיבור ראשון), וע"ע בכלבו (סימן נה).

אמנם דעת הבה"ג שהביאו דבריו הרא"ש, הטור והתוס' במנחות (שם) היא, שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות. וכן הביאו התוס' במס' מגילה (דף כ: ד"ה כל הלילה) [ושם הביאו דברי הבה"ג בלא להקשות עליהם]. והנה על אף שדעת

ב' הבנות בדעת הבה"ג דבעינן שבע שבתות תמימות

לספור. [נדוגמא לזה ד' פרשיות שבתפילין, דאף ד' מצוות נינהו (עיי' חינוך סוף מצוה תכא), מ"מ בחסרון פרשה אחת ליכא מצוה כלל]. ומדברי הרא"ש הנ"ל שכתב דאין נראה לר"י [כהבה"ג, משום] דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא, אין מוכרח שלא למד כן בדעת הבה"ג אלא ס"ל בדעתו שכל המ"ט ימים יחד הם מצוה אחת וכמש"נ, דיתכן לבאר שכוונת דברי הר"י שכתב דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא, לחלוק בזה על חידושי דהבה"ג בביאור הקרא דתמימות, דהבה"ג ביאר שבהאי קרא נתחדש דאף שכל המ"ט יום הם מצוות מחולקות, מ"מ בעינן שהשבעה שבועות תהיינה תמימות, וע"כ בעינן שתהא ספירתו רצופה בלא הפסק. ומתוך דבריו מבואר שהוא למד דהאי קרא דתמימות נאמר על הז' שבועות בכללותם. וע"ז הביא הרא"ש דאין נראה לר"י, דס"ל דכיון שכל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא אין נראה לו לומר דהאי קרא דתמימות אתא לחדש דבעינן ז' שבועות תמימות, דיותר יש לנו לומר דהאי קרא דתמימות נאמר על כל מצוה ומצוה, והיינו שהספירה של כל יום ויום תהא תמימה, וזה יתקיים ע"י שסופר ספה"ע מבערב, וכמאי דדרשינן במס' מנחות (דף סו.) יכול יקצור ויספור ויביא ביום ת"ל שבע שבתות תמימות תהיינה אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב.

אמנם הנה יש לחקור בביאור דעת הבה"ג בהאי דינא דבעינן שבע שבתות תמימות, דבפשטות נראה מדברי הראשונים שהבינו שלדעת הבה"ג כל ספירת המ"ט יום היא מצוה אחת, וע"כ היכא שלא ספר יום אחד, שוב חסרה מצותו ולא יועיל שימשיך בספירתו, דלא יקיים בזה תו מצות ספירה. וכך משמע מדברי הרא"ש בפסחים (פ"י סימן מא הנ"ל) שכתב וז"ל, ועוד כתב בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא סיפר שוב אינו סופר דבעינן תמימות. ואין נראה לר"י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא. עכ"ד. ומשמע מדבריו שלמד שלדעת הבה"ג כולי מ"ט יומי חדא מצוה נינהו ולכן כשחסר יום אחד חסרה מצותו ואין מצוה במה שימשיך לספור. וע"ז פליג הר"י משום דס"ל דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא. וא"כ הוא ודאי דהיכא שיודע שלא יוכל להשלים ספירת כל המ"ט יום, אין לו להתחיל לספור בברכה.

אכן יתכן לבאר דאף הבה"ג מודה דכל יום ויום מצוה בפני עצמה היא, וספירת המ"ט יום הם מ"ט מצוות, אלא דס"ל דבקרא דתמימות נתחדש תנאי דאף שצריך לספור מ"ט ימים וכל יום הוא מצוה בפ"ע, מ"מ בעינן שיהיו רצופין ותמימים ואם חיסר יום אחד שוב א"א לקיים התנאי וע"כ אין לו להמשיך

לביאור השני בדעת בה"ג י"ל דכל שסופר ברציפות אין בדבר חסרון

והנה אי נימא הכי דגם הבה"ג ס"ל דספירת העומר מ"ט מצוות הן, והתמימות הוא תנאי במצוה, יתכן לבאר דהאי תמימות דבעינן הוא שתהא הספירה רצופה יום אחר יום בלא חסרון, והיינו שספירת כל יום תהא תמימה, ולא שכלל הז' שבועות יהיו תמימות. דרך משל, אם בא לספור ביום העשירי, צריך שיהיו לו תשעה ימים מנויים, שבזה כשסופר את היום העשירי יש לו עי"ז י' ימים מנויים ונמצאת ספירתו שלימה, אכן כשחסר לו יום אחד, תו לא תהא ספירת היום הנוכחי תמימה, דאין כאן רצף של ספירה מהתחלה.

ודוגמא לדבר יש להביא מדברי התניא רבתי (סי' ג) שהביא כן, עוד מצאתי לגאונים ז"ל מאן דאשתלי ולא בריך על ספירת העומר לילה הראשון, מברך בליל שני, ואומר דאיתמול הוה חד בעומרא ויומא דין תרין בעומרא. [וכע"ז הביא הביה"ל שם ד"ה סופר]. וחזי' בדבריו דבעינן שיספור יום האתמול בשביל שהספירה של היום תהני, והיינו טעמא, דבעינן ספירה רצופה ושלמה, ואם לא ספר ביום אחד לא יוכל לומר למחר היום כו"כ לעומר, דיש לו חסרון בספירתו. וגם בדברי הבה"ג י"ל עד"ז, דזהו התנאי שנאמר בקרא דתמימות שספירת כל יום ויום תהא רצופה ושלמה מתחילת מנינו עד היום ההוא, אלא

שלדידיה עצת התניא רבתי אינה מועילה, ואם שכח לספור יום אחד לא יהני שיאמר דאתמול היה כו"כ בעומר והיום כו"כ בעומר. וא"כ הוא ביאור דברי הבה"ג, בגוונא דידן אף שיודע שלא יוכל להשלים מנינו עד סוף המ"ט יום, אעפ"כ השתא מיהא לא אכפ"ל בזה ויספור בברכה עד היום שיחסר, דכיון דהשתא אין לו חסרון וספירתו מסודרת ורצופה, תמימות קרינן ביה עד היום שבו יחסר את הספירה, ורק משם ולהבא אין לו להמשיך לספור בברכה.

מהחינוך מבואר כהביאור הראשון בדעת בה"ג

אכן שוב נראה דא"א לומר כן, דהנה בחינוך במצות ספירת העומר (מצוה שו) כתב להדיא לא כן, וז"ל, מדיני המצוה, מה שאמרו ז"ל שמצוה למנות מבערב כדי שיהיו תמימות וכו', ויש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד שאין יכול למנות עוד באותה שנה לפי שכולן מצוה אחת היא, ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו, ולא הודו לו מוריניו שבדורנו לסברא זו. עכ"ד. הרי לן להדיא שביאר בדעת מאן דס"ל שאין לו להמשיך למנות [והיא דעת הבה"ג כנזכר לעיל], שטעמו הוא משום שכל המ"ט יום מצוה אחת הם, וכיון שחיסר יום אחד כל החשבון בטל ממנו, וא"כ שוב הדרין שכיון שלמעשה השו"ע פסק שיש לחוש לדעת הבה"ג, ע"כ מי שיודע שיחסר יום אחד בספירתו

(ח"א סי' לו, וכן בח"ג פרק טז תשו' ה) שכתב לבאר בשיטת בה"ג דלעולם גם הוא ז"ל סובר דכל יום ויום מצוה בפ"ע, אלא דמפרש לתמימות דקרא באופ"א, וס"ל דכוונת תמימות היינו שיהיו כל המ"ט יום ברצף אחד, וכגון אדם שנמצא בליל ה' לספירה ונזכר שאמש בליל ד' וביומו לא ספר כיצד ימנה ברצף אחד, ימנה היום ה' חסר ברציפות שהרי אחרי ג' [שמנה שלשום] צריך לספור ד' ולא ה'. ימנה היום ד' גם זה א"א דמשקר בספירתו. וע"כ סובר בה"ג דבכה"ג הפסיד הספירה. עכ"ד האול"צ, ועיי"ש שבזה נשאר למסקנה ומכח זה פסק שבגוונא דידן שיודע שלא יוכל להשלים ספירתו עכ"פ יש לו לברך, ועיי"ש עוד. והיינו דפליג על הבנת התוס' וולהאמור גם החינוך] בשיטת בה"ג.

והכרחו הוא כדי ליישב מה שביאר בשאלת התוס' על הבה"ג, שלא מצאנו בשו"מ שחכמים יחלקו מצוה לחלקים ויתקנו ברכה על כל חלק, ומשום הכי פליגי אדברי הבה"ג. ובאמת שכדבריו [בביאור קושית התוס' הסתומה] מפורש בדברי רבינו ישעיה מטארני בספר המכריע (סי' כט) וז"ל, ומ"ש דאי לא מנה לילא קמא לא מני בשאר לילואתא דבעינן תמימות וליכא, אינו נראה לי וכו' [ד] לא אמר רחמנא תמימות אלא שיתחיל מנינה מבערב ולא שיעכבו זה את זה, שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמו, ואם חיסר אחד מהם

אין לו לברך אף בימים שקודם היום ההוא.

ומצאתי שהחיד"א כתב בספר מורה באצבע (סימן ד' אות ריז) וז"ל, יודרו ויעשה סימנים שלא ישכח לילה אחד כשאינו מונה בציבור, דאפשר דישכח גם ביום ולא יוכל עוד לספור בברכה, ולמפרע היו כל הברכות מלילות שעברו לבטלה, וביטל מצות עשה. עכ"ד. והיינו כמשנ"ת דכיון דחיישינן לדעת הבה"ג, א"כ כשחיסר יום אחד התברר למפרע שלא היתה מצוה בספירתו, וע"כ כל הברכות שבירך הוויין ספק לבטלה.

עוד יש להוכיח כן מהא דהביא המשנ"ב (סימן תפט סק"ג) מספר שלחן שלמה שכתב דנשים לא יברכו על ספירת העומר דהא בודאי יטעו ביום אחד. והנה אי נימא דהיכא דשכח יום אחד מלספור רק מן היום ההוא והלאה אין לו לברך, ומה שבירך עד אותו היום היה כדין גם לדעת הבה"ג, לכאור' לא היה לנו למנוע הנשים מלברך מחמת האי טעמא, דמ"מ יברכו עד היום שישכחו, ומבואר מזה דכיון שמסתבר שלא יזכרו לברך כל הימים, חיישינן לברכות של הימים שלפני כן שיהיו למפרע ברכות לבטלה כמ"ש החיד"א.

ביאור האור לציון בדעת הבה"ג

שו"ר בס"ד ככל החזיון הזה בהסבר השני בדעת הבה"ג בס' אור לציון

דינא שבד' המינים אפשר ליטול כל מין בפ"ע הוא מגמ' דמנחות (דף כז.) דבמתני' דהתם איתא דד' מינים שבלולב מעכבין זה את זה, ודרשי לה בגמ' מקרא דולקחתם שתהא לקיחה תמה. וקאמר רב חנן בר רבא לא שנו אלא שאין לו אבל יש לו אין מעכבין. וכתבו התוס' שם (ד"ה לא שנו) וז"ל, פירש בה"ג בהלכות לולב (סי' טו ד"ה רבי אליעזר אומר, ועי' בריש הסי' שם בד"ה ואי מיחסר, וצע"ק) יש לו אין מעכבין דלא תימא עד דמגבה להו בהדי הדדי לא נפיק, אלא אי מגבה חד חד לחודיה שפיר דמי, דקיי"ל לולב אין צריך אגודה. ורבנו תם הגיה בספרו לא שנו דמעכבים משום תמה אלא שאין לו, אבל יש לו תמה הוא אע"פ שלא חיברו באגודה כדאמרין לקמן וכו' עכ"ד. והיינו שלר"ת התחדש בגמ' שאין צריך אגד, אבל בעינן שיקח את כל הד' מינים ביחד. הרי לן דהבה"ג לשיטתו והתוס' לשיטתייהו, דהבה"ג ס"ל דשפיר אפשר לחלק המצוה לחלקים, ולברך על כל חלק, ולכן גבי ספירת העומר לא הוקשה לו לומר דכולהו יומי חדא מצוה ניהו אע"פ שמברכין בכל לילה ולילה, דכיון שכל יום ויום הוא פרט וחלק מן המצוה, שפיר אפשר לברך ע"ז אף שאי"ז מצוה שלימה. והתוס' דהוקשה להו דתימה גדולה היא ולא יתכן, וכן רבינו ישעיה בספר המכריע, אינהו ס"ל כדברי ר"ת דמנחות הנ"ל שא"א ליטול מין אחד בלא כל הד' מינים, וא"כ לדעתם לא מצאנו

[ו]לא מנה, חיסר מצות אותו היום ולא הפסיד שאר הימים בכך. תדע שהרי בכל יום ויום אנו מברכים על ספירת העומר, ואם איתא שאינן אלא מצוה אחת ומעכבין זה את זה, כיון שבירך בלילה הראשון לא היה צריך לברך אלא מונה בלא ברכה. ומה שאנו מברכין בכל לילה שמע מינה שכל יום ויום מצוה בפני עצמה הוא ואין מעכבין זה את זה, עכ"ד.

וב"כ בשבלי הלקט (סי' רלד בהגהה מכ"י אות כה) בשם רבינו ישעיה הנזכר עיי"ש. ועיי' בפמ"ג (באשל אברהם שם סק"ג) שג"כ הוקשה לו על דברי הבה"ג בזה, שכתב דאי כולהו חדא מצוה אין מברכין בכל לילה, וצ"ע. עכ"ד ועיי"ש.

קושיא בביאור זה

אלא שיש להקשות בזה, שלכאור' מצאנו שחז"ל התקינו ברכה על כל פרט מן המצוה אף במצוה אחת, והוא במצות נטילת ד' מינים שבה ודאי דכולם ביחד מצוה אחת הן (עי' ספר החינוך מצוה שכד), ואפ"ה הביא הרמ"א (בסימן תרנא סי"ב) שיכול ליטול כל מין ומין בפ"ע ולברך כל מין ומין, שבנטילת הלולב יברך על נטילת לולב, ובנטילת האתרוג יברך על נטילת אתרוג וכו', וכמ"ש המשנ"ב שם (ס"ק נו). הרי לן דחכמים תיקנו ברכה על כל פרט ופרט ממצוה אחת ומה הוקשה להתוס' ורבנו ישעיה לומר כן.

אמנם לאחר ההתבוננות נראה שהדברים מבוארים היטב, דהנה מקור האי

להאריך בזה ואכ"מ. ועכ"פ נראה דהיכא שיש רובא שלא יוכל לספור כל המ"ט יום, אין לו להכניס עצמו לספק ברכה לבטלה].

בשולי הדברים יש לציין שמו"ח הגאון רבי אברהם עטייה זצ"ל אב"ד אשדוד, האריך על דברי החיד"א הללו (ונדפס בספרו אביעה חידות ח"א סי' תפט), וכתב להקשות על דבריו מדברי הריטב"א בחולין (דף קו: ד"ה אמר רב נוטל) שכתב וז"ל, והנוטל ידיו לאכילה וברך ענט"י ואח"כ נמלך ולא אכל עכשיו אין בכך כלום ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, וההיא שעתא דעתו היה לאכול, וכן דנתי לפני מורי נר"ו והודה לדברי. עכ"ד. וכתב בשד"ח (מערכת ברכות סי' א אות כט, ובכה"ח או"ח סימן קנז ס"ק ו צוין בטעות אות פט), מי שנטל ידיו וברך ונמלך שלא לאכול לא הוי ברכה לבטלה, מחזיק ברכה (סימן קנח בקו"א בשם הריטב"א בחידושי לחולין דף קו, ב), וצריך להבין אמאי לא חשיב ברכה לבטלה. וצריך

ברכה על חלק ממצוה ומשו"ה הוכיחו מהא דמברכין בכל לילה דמ"ט מצוות מחולקות הם^(א).

העולה מן הדברים

ולאחר דמצאנו שלדעת הבה"ג שפיר אפשר לברך על כל פרט מן המצוה, שוב הדרינן דכל התימה שנותרה מדברי התוס' [לפי פירוש האול"צ הנ"ל] בשיטת הבה"ג אינה אלא מהא דהוא תימה לומר דכל הלילות מצוה אחת היא, ותימה זו אף היא בלי רא"י תלמודית מכרעת, אלא מסברא תמהו שכך נראה להו פשוט. וכיון שבדברי החינוך חזינן שלמד להדיא בדעת הבה"ג דכל המ"ט יום מצוה אחת הם, וכן נקטו המכריע ושבלי הלקט, וכן נראה יותר מדברי הרא"ש והתוס', קשה לנטות מזה. וכן מוכח מדברי החיד"א הנ"ל^(ב). וע"כ נראה דמי שיודע שלא יוכל להשלים ספירתו בכל המ"ט יום, אין לו לברך בכה"ג מתחילת הספירה. [אלא שיל"ע אימתי חשיב "שיודע" שלא יספור, ויש

א. והנה הרא"ש גבי ספירת העומר פליג אדעת הבה"ג כמו שנזכר לעיל, ובכ"ז גבי ד' מינים ס"ל כוותיה במס' סוכה (פ"ג סי' יד), והיינו משום שהוא לא הקשה מהא דחילוק הברכות, אלא ממשמעותיה דקרא דקאי על הימים ולא על השבועות, וכמשנ"ל לעיל. ולדעתו באמת ניתן לברך על כל פרט מהמצוה בפני עצמו.

ב. עוד יש להוסיף דגם אי נימא דבה"ג ס"ל דספירת העומר מ"ט מצוות הן, והתמימות הוא תנאי במצוה, עדיין יתכן לבאר דהתנאי של תמימות הוא שבשביל לקיים מצוה אחת מן המ"ט, צריך שיספור את כל המ"ט ימים שכל מ"ט מצוות אלו קשורות זו בזו, וע"כ אם יחסר יום אחד לא תהא בידו אפילו מצוה אחת מן המ"ט. וגם לפ"ז אם יודע שיחסר יום אחד מלספור אין לו להתחיל הספירה.

לומר דכל שבשעת הברכה כונתו לשם מצוה אף דאח"כ נמלך בתר שעת הברכה אזלינן והיא היתה לצורך שהיה דעתו לאכול. ע"כ. [והאריך בזה]. אמנם כל זה הוא בבירך ושכח יום אחד, אבל מי שלכתחילה יודע שימנע יום אחד מלספור, בזה לא יהנו לן דברי הריטב"א. ופשוט.



בענין הוספת מים למיחם ביום טוב

הרב שמואל כאשכראמן

מח"ס מנחת שמואל ואב"ד ק"ק נר המזרח, אטלאנטא

ריחא) שהמוליד דבר חדש קרוב לעושה מלאכה חדשה. ע"ש

נחלקו הפוסקים האם איסור המצאת אש חדשה ביו"ט הוא מדאורייתא או מדרבנן. הנה דעת הט"ז (סי' תקב) שאיסור זה הוא מן התורה, שלא התירה התורה אוכל נפש אלא לתקן מה שיש כבר בעולם, אלא שלא היה ראוי לאוכלו בלא תיקון כמו בישול ואפייה, אבל להמציא ולהוליד שיהיה אוכל נפש דהיינו יש מאין, לא התירה התורה. ע"ש. וע"ע במג"א (סי' תקב סק"א), ובשו"ע הרב (תקב סע' א), ובחיי אדם (כלל צב, יב). וראיתי בספר מאורי אש (עמ' ב) שכתב דאין נראה כן דעת שאר הפוסקים, וסוברים דאיסורו מדרבנן. וכן הביא שם שיטת המאירי דאיסור הוצאת אש להרמב"ם הוא משום שעשאוהו חכמים כמו קצירה ודישה שאסורים משום שאפשר לעשותן בערב יו"ט, ולכן עשאוהו חכמים כקצירה ודישה. ע"ש.

והנה בספר מור וקציעה (סי' תרב) כתב, שאם עבר והוציא אש ביו"ט ואפ' אם תאמר שעשה איסור דאורייתא באור זה שהמציא יש מאין, אין בזה טעם

שאלה: האם מותר להוסיף מים קרים למיחם (hot water urn) ביו"ט.

תשובה: יש כמה מיני מיחמים וכל אחד עובד מהם בצורה שונה. ואנחנו נברר בע"ה את יסוד השאלה, וכפי הנראה זה נוגע לכל סוגי המחמים ג"כ.

יש כמה מיני שאלות שצריכים לברר

א) האם המצאת אש ביו"ט הוא מדאורייתא או מדרבנן

תנן בביצה (לג.) אין מוציאים את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן הרעפים ולא מן המים. ובגמ' (לג:) מ"ט משום דקא מוליד ביו"ט. והרמב"ם (הל' יו"ט פ"ד ה"א) כתב שלא הותר ביו"ט אלא להעביר מאש מצויה אבל להמציא אש אסור, שהרי אפשר להמציא אותה מבערב. ע"כ. וכתב רבינו עובדיה מברטנורא (ביצה פ"ד מ"ז), שאסור להמציא אש, דמוליד ודמי למלאכה, שבורא את האש הזה ביו"ט. ועיין עוד ברש"י (ביצה כג. ד"ה דקמוליד

והמתבססים עליהם, כתב "אבל ההדלקה היינו מדליקין ולא עלה על הדעת שיש בזה משום נולד רק כמדליק מנר, שהרי חוט א' כבר יש בו חשמל, ועל ידי הגבהת הכפתור אנו מחברים החוט שאינו דולק לחוט הדולק, ואין בזה משום נולד כלל, וכמו שכן היא סברת הרבה פוסקים. ע"ש. וכן כתב בשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב סי' נו, להגאון רבי דוד הכהן סקאלי זצ"ל), וכן כתב בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א סי' יט), וכן כתב בשו"ת מצור דבש (או"ח סי' ז, להגאון ר' רפאל אהרן בן שמעון זצ"ל), וכן כתב בשו"ת ים הגדול (סי' כו, להגאון רי"מ טולידאנו זצ"ל), וכן כתב בשו"ת מים חיים (ח"א סי' צד, להגאון רבי יוסף משאש זצ"ל), וכן כתב הגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל בירחון קול תורה שנת תרצ"ד (חוברת א-ב) כי לא מצאנו שהחמירו חז"ל אלא במוליד אש בידים ולא על ידי גרמא.

וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' כו פרק ו) כמו סברת רב צבי פסח פראנק זצ"ל. וכן כתב להתיר בעל ערוך השלחן (קובץ בית ועד לחכמים חוברת א), מפני שאין זה גרמא ושרי. וכן כתב בשו"ת אבן יקרה (מהדו"ג סי' קסח).

אבל להלכה כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ב סי' כו) שאסור להדליק החשמל ביו"ט, אבל ג"כ כתב במקום שנהגו להקל אין למחות בהם בחזקה. ע"ש.

רואים מכל זה שהדלקת חשמל ביו"ט יש מחלוקת האם זה נקרא גרמא

לאסור אפ' הבישול לכתחילה וכו', איסורא דעבד עבד מ"מ הבישול ביו"ט מותר, ומצוה הוא ואין זה אש של הקדש שיאסר בהנאה וכו', ואפ' היה מאיסורי הנאה דבר שאין בו ממש הוא, ומותר להשתמש בו אף לכתחילה, ולכן מותר לבשל בו לכתחילה בלי שום פקפוק ע"ש. ועיין בשש"כ (פרק יג הערה ח) מה שמביא בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל.

ויעיין בברכי יוסף (סי' תקב סק"א), שכתב מי שלא היה יכול להמציא האש בערב יו"ט, כגון שהיה במדבר או במאסר וכדומה, דמותר להוציא אש חדשה ביו"ט דהוה מכשירין שא"א לעשותן מערב יו"ט. ע"כ. וכן כתב בכף החיים (סי' תקב סק"ב). ע"ש. וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ח סי' קסו). ע"ש.

היוצא מהנ"ל, שנראה מדברי רוב הפוסקים שהמצאת אש ביו"ט הוא מדרבנן.

(ב) האם מותר להדליק חשמל ביו"ט

עיין בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס), ובשו"ת צפנת פענח (סי' קעג וסימן רעג), ובשו"ת מהרש"ג (סי' סד), ובשו"ת לבוש מרדכי תנינא (סי' צא), שכולם אסרו להדליק חשמל ביו"ט. אבל יש הרבה אחרונים שסוברים שמותר להדליק ולכבות חשמל ביו"ט. עיין שו"ת שמש ומגן (ח"ב סי' סה), שכתב אחר שראה ושמע מכל המהנדסים וחכמי חשמל והאור קרא ועיין בכל טענות המומחים

נפש אסור, כמבואר בחזון עובדיה (י"ט עמ' נח).

ולענין אם מותר להנמיך את השלהבת בשעת הבישול, כתב בשו"ת

אגרות משה (ח"א או"ח סי' קטז), ובשו"ת יביע אומר ח"א (או"ח סי' לא), שמותר מעיקר הדין להנמיך אותה, באופן שעושה כן כדי שלא ישרף ולא יתקלקל התבשיל שבקדרה. ואפ' אם יכול להדליק אש אחרת קטנה מזו מותר להנמיך אש זו. ועיין בספר ברוך שאמר (עמ' קמ) שכתב בשם הגר"צ אבא שאול זצ"ל, שאם יש איזו אפשרות להדליק להבה אחרת לפי גודל האש הנחוץ לו, אין להוריד את שלהבת הגז, כדי שתתבשל היטב, שהרי הוא מכבה מעט. ע"ש. וכן עיין במ"ב (סי' תקיד סק"ו) בשם המג"א. וע"ע בשו"ת אגרות משה (ח"ד סי' קג). ע"ש. וטעמו של הגר"צ הוא דעדיף להדליק מלכבות, דבהדלקה יש היתר משום דמתוך דהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, משא"כ בכיבוי לדעת מרן בס' תקיד, מפורש דאין לכבות את הדלקה כדי שלא תתעשן הקדרה ואע"ג דהוי אוכל נפש, (ברוך שאמר שם בהערה).

(ד) מהו נקרא גרמא:

כתב בספר אורחות חיים (הל' יו"ט אות נח), ואלו דבריו, ואין עושים פחמים ביו"ט, ויש שאלים ותיפוק ליה משום מכבה, וי"ל שאין זה מכבה אלא גורם לכבוי, לפי שאין מכבין אותן במים רק מכסים אותם בעפר ומתכבים

או לא. (אפי' שמנהג ישראל החרדים לדבר ה' לאסור הדלקת חשמל ביו"ט, וח"ו להקל בזה).

(ג) כיבוי אש ביו"ט

איתא בביצה (לב:) אמר רב נתן בר אבא אמר רב מוחטין את הפתילה ביו"ט, מאי מוחטין, אמר רב חנינא בר שלמיא משמיה דרב לעדויי חושכא. ופרש"י להסיר פחם המחשיך אורה. וכתב הרא"ש (שם פ"ד סימן ז) מאי מוחטין אמר ר"ח בר שלמיא לעדויי חושכא מסיר ראש הפתילה שנשרף ונעשה פחם ומחשיך את הנר. ואע"פ שמפילו לארץ והוא כבה מותר שכמו שמותר להדליק את הנר להשתמש לאורו כך מותר לכבות מה שמונע הדלקת הנר. ע"כ. וכן כתב הרשב"א בחידושיו (שם). ע"ש.

וכתב בשו"ע (סי' תקז סע' ד) שמותר לכבות את הגחלים אף בידים לצורך אוכל נפש. וכן כתב בביאור הלכה (שם ד"ה כן מותר לכבות לצורך או"נ) בשם הגר"א.

אמנם בכה"ח (סי' תקב ס"ק לג) שכתב שאם האש גדול ומזיק לתבשיל שיקדיח, מותר להסיר קצת עצים לצד אחר, אבל לא יכבה. ע"ש. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ד ה"ו). ע"ש. וכן עיין בספר ראשון לציון לרבה"ק האו"ח (ביצה כח:) דתפס כן בדעת הרמב"ם. וכן כתב במ"ב (סי' תקז ס"ק לא). ע"ש.

מבואר שמותר לכבות לצורך אוכל נפש, אבל לכבות שלא לצורך אוכל

והנה כתב בשו"ת יחזקאל דעת ח"ב (סי' סו), שאסור לכבות את האש של הגז ביו"ט לצורך הפסד גז, ומ"מ מותר לעשות כן על ידי "גרמא", דהיינו שימלא קומקום קטן של מים על כל גדותיו, ויניחנו על האש בזהירות עד שירתח ויגלשו המים על ידי רתיחתם וישפכו על האש ויכבוה. ע"ש. וטעם ההיתר בזה כתב בשו"ת יביע אומר ח"ג (סי' ל), משום שאינו אלא כיבוי מתכת שאיסורו מדרבנן, וכה"ג מותר לגרום כיבוי. וע"ע בשו"ת באר משה ח"א (סי' קנג), ובשו"ת יחזקאל דעת ח"א (סי' לד).

אבל יעויין בשש"כ (פרק יג ס"ק יג) שכתב בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל, דההיתר של גרמא הוא רק על דרך מקרה, אבל אין לנהוג כן בקביעות לכתחילה. ובפרט דלדעת המג"א, ושו"ע הרב, והחיי אדם, לא התירו גרם כיבוי רק במקום הפסד, לכן אין להדליק בקביעות אש מתוך כונה להרתיח עליהם מים עד שיגלשו ויכבו את האש. אבל אם קרה ושכח לכבות האש בערב יו"ט, או בדיעבד שיש לו אש ויש בזה היזק ניכר, מותר לגרום לכבוי האש. ע"ש. אמנם בחזון עובדיה (יו"ט עמ' נט הערה קב) הביא את דברי הגרש"ז הנ"ל, וכתב ע"ז, ואיננו מוכרח למעיין, ואני על משמרתי אעמודה.

האם פסיק רישיה מדרבנן מותר

הנה כתב המאירי (שבת מא: ד"ה המיחם), דפסיק רישיה בדרבנן שרי. ע"ש.

מעליהם, ואע"פ שיש בהם צורך אוכל נפש אסור, כיון שאפשר לעשותן מאמש. ע"ש. וכן כתב בכל בו. ומשמע שאע"פ שבכסוי בעפר נכבין מעליהן מיד חשיב ליה גרמא. וכן ראה מש"כ בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ריד), שהסרת המונע אפ' המלאכה נעשית מיד נקרא גרמא. וכן כתב בשו"ת ערוגת הבושם (יו"ד סי' רט), ובשו"ת עמק שאלה (יו"ד סי' נז) ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג בהשטות לח"א סי' מד), עיין בדבריהם שפסקו כמו החתם סופר. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (או"ח סי' לה, לד), וכן עיין בשו"ת יביע אומר ח"א (או"ח סי' לא אות ח). ע"ש.

אכן יעויין בספר מאורי אש (הנדפ"מ, עמ' קעז אות ב), שכתב נראה דכל היכא שהמלאכה נעשית מיד תכף למעשיו חשיב מלאכה בידים ולא גרמא. ולפ' זה בנידון אלקטריק דכיון דהכבוי וההבערה נעשה מיד, ואף דזרימת הזרם לאו מכוחו הוא, מ"מ כיון שמיד עם לחיצת האצבע על הכפתור נעשה המלאכה מיד הוי כמלאכה בידים ממש וכו', ע"ש. וכן כתב בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קפח), ובשו"ת בית יצחק (או"ח סי' כז), ובשו"ת זקן אהרן (סי' טו), שדבר הנעשה מיד במהירות לא נקרא גרמא.

מן האמור מבואר שנחלקו הפוסקים לגבי מה נקרא גרמא, ו"א שאפ' אם ההבערה נעשית מיד אם גרמא נעשית מחוץ זהו נקרא גרמא, ו"א שאם המלאכה נעשית מיד זה נקרא בידים ולא גרמא.

כזה שהרוח מפריחו, אבל לטחון אפשר גם ברחיים של יד. ע"ש.

וע"ע בחתם סופר (סי' רנב), בשם הקרבן נתנאל (וכן הוא בנתיב חיים) על המג"א (סק"כ), דכל שנעשה ממילא ולא בידיים ממש אף שדרכו בכך נעשה מיד אין זה מלאכה דאורייתא, אלא הרי זה בגדר גרמא. וע"ע בשו"ת משנת יוסף ח"ה (סי' ע).

וכתב בשו"ת שבט הלוי ח"י (סי' ס), דאם אין אדם עושה שום פעולה של מלאכה דרך מעשה, רק עומד והולך כדרכו, ועי"ז גם בלי דעתו וכוונתו נעשית יצירת מעשה מאליה, כהדלקת נר וכדו', אין בזה עכ"פ מלאכה דאורייתא כי התורה אסרה מלאכת מחשבת, דהיינו פעולת מעשה ומחשבות. ע"ש.

ועוד יש להוסיף מש"כ בשו"ת רב פעלים ח"א (אור"ח סי' כג), שמביא דברי הרשב"א (הוב"ד במג"א סי' שטז ס"ק יא) דאף דקי"ל דפסיק רישיה ולא ימות אסור, זהו דוקא שבאותו מעשה שיש בו פסיק רישיה איננו עושה עמו דבר היתר, אבל אם באותו מעשה שיש בו פסיק רישיה, עושה עמו מעשה היתר ומתכוין לדבר היתר, אז אפ' הפסיק רישיה מותר. ע"ש. ועיין עוד ביצועות יעקב (סי' שטז סק"ה).

יעויין בשו"ת אבני נזר (סי' קצד), שפסק דפסיק רישיה בגרמא, יש להקל לפי כל הפוסקים. וכן כתב בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' סט), ובשו"ת יביע אומר

וכן כתב בשו"ת אור זרוע ח"ב (סי' עח), שפסיק רישיה באיסור דרבנן, היכא דלא מכוין שרי אפ' לכתחילה. וכ"כ בספר המכתם (סוכה לג:). ע"ש.

ויעויין בשו"ת תרומת הדשן (סי' סו) שכתב שפסיק רישיה בדרבנן אפ' במתכוון מותר. וכן כתב רע"א בהגהותיו לשו"ע (סי' שיד), דהואיל ופ"ר דרבנן הוי פלוגתא דרבוותא, בדרבנן אזלינן לקולא. ע"ש. וכן כתב בשו"ת באר יצחק (אור"ח סי' א) שהאריך לקיים את דברי תרומת הדשן, ולהשיב על כל קושיות האחרונים עליו, ומסיק בסוף שיש להקל בדרבנן אפ' בפסיק רישיה דניחא ליה, וכ"ש דלא ניחא ליה ובמקום דלא אפשר. עכ"ל. אכן יעויין במג"א (סי' שיד סק"ה) שפסק לחומרא. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (אור"ח סי' לה אות לא-לב) שמביא להקת פוסקים דס"ל, דפסיק רישיה באיסור דרבנן יש להקל.

והנה כתב מרן הש"ע (יו"ד סי' ז), שהקובע סכין בגלגל שהמים מסבבים אותו, ומשים צוואר הבהמה כנגדו, ושחט בסביבתו שחיטתו פסולה, שלא נשחט מכח שאדם. ע"ש. וכן כתב המג"א (סי' רנב סק"כ), שהטוחן חיטים ברחים של מים אינו חייב בשבת שזה גרמא. וחת"ם סופר בהגהות (שו"ע אור"ח סי' רנב) כתב בדעת המג"א, דס"ל דאף בשבת לא חשיב מלאכת מחשבת, רק כשאין אפשרות לעשות את המלאכה אלא בגרמא כמו זורה, שלא יתכן אלא באופן

פוסקים כמוהם, אבל לסניף אפשר לצרפם.

ג - לפי דעת הרבה פוסקים, מה ששמים מים קרים בתוך המיחם, נקרא גרמא, כי יש מיני מיחמים שהחשמל לא עובד מיד, ואפ' שעובדים מיד, יש פוסקים שסוברים שזה ג"כ נקרא גרמא.

ד - ועוד שיש הרבה פוסקים שסוברים דפסיק רישיה באיסור דרבנן שרי, ומה שמוסיפים מים קרים, נקרא פסיק רישיה באיסור דרבנן. ועיין עוד בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ג סי' ג), ובשו"ת דברי מלכאל (יו"ד מב, לא), ובשו"ת שואל ונשאל ח"ז (או"ח כב).

ה - ועוד דמצינו שכיבוי לצורך אוכל נפש לפי דעת מרן מותר. וכן גרמא לכיבוי לפי רוב הפוסקים מותר ביו"ט. ולגבי המיחם שמוסיפים מים המנורה כבה, ולפי דעת החתם סופר ועוד, שאע"פ שקורה מיד זה נחשב גרמא. ועוד לפי הרשב"א שכתב אם באותו מעשה שיש בו פסיק רישיה עושה עמו מעשה היתר ומתכוין לדבר היתר, אז אפ' בפסיק רישיה מותר.

לפיכך בהצטרפות כל הסברות הנ"ל נראה שמותר להוסיף מים קרים במיחם ביו"ט. וכן פסק בשו"ת בית אבי ח"ד (סי' צג) מטעמים אחרים. ע"ש.

ח"ט (סי' לה), ובשו"ת חשב האפור ח"ג (סי' פג), ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סי' קט). ע"ש.

העולה לדינא

ולגבי הוספת מים קרים למיחם ביו"ט, שכשנחרוקן המיחם שמוסיפין מים קרים לבשלם, הרבה פעמים תכבה המנורה, ועוד יש מיני מיחמים שמיד כששופכים מים לתוכם החשמל מתחיל לעבוד, ויש מיני מיחמים שלוקח כמה שניות להתחיל לעבוד.

נראה שבכל מיני המיחמים מותר להוסיף מים קרים ביו"ט, מכמה טעמים:

א - איסור המצאת אש ביו"ט הוא מדרבנן, ולפי הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ד ה"א), והשו"ע (סי' תקב סע' א), שכל האיסור להוציא אש ביו"ט הוא מפני שהיה אפשר להוציא קודם יו"ט, ובנ"ד כיון שלא אפשר להוציאו מערב יו"ט, כיון שבערב יו"ט היה לו מים אלא שעכשיו נגמרו המים, מקרי לא אפשר.

ב - יש דעות באחרונים שסוברים שהדלקת חשמל ביו"ט מותר לגמרי, כי זה נקרא גרמא אע"פ שלהלכה לא



בענין הקטנת אש ביו"ט ובגדרי מלאכת כיבוי ביו"ט

הרב אברהם ישעיהו כהן

מחבר ספרי משנת כהן, ראש כולל תפארת יצחק, ליקווד

שאלה:

מי שנצרך לו אש בגודל בינוני לבשל עליו ביו"ט, ואין לו אש בגודל זה אלא יש לו אש קטן מדי ואש גדול מדי, ובידו ברירה או להגדיל את האש הקטן (ויעשה הבערה ביו"ט) או להקטין את האש הגדול (ויעשה כיבוי ביו"ט), אלא שרוצה להקטין את הגדול (אי משום חיסוך כסף וגו', אי משום מניעת חימום ביתו) האם מותר לו לעשות כן או צריך דוקא להגדיל את האש הקטן.

תשובה:

א. איתא בביצה כ"ב א' בעא מיניה אביי מרבה מהו לכבות את הדלקה ביו"ט, היכא דאיכא סכנת נפשות לא קא מבעיא לי דאפילו בשבת שרי, כי קמבעיא לי משום אבוד ממון מאי, אמר ליה אסור, איתביה אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה מותר, ההיא רבי יהודה היא כי קאמינא אנא לרבנן ע"כ, הרי מפורש בגמ' דלשיטת רבנן אסור לכבות ביו"ט אף לצורך קדירה, ובפשוטו היינו אף

לצורך אוכל נפש שכן קדירה היינו אוכל, ואנן קיי"ל כשיטת רבנן בהאי מילתא בר"ס תקי"ד נאם כי בשאר מילי דתליין בהך פלוגתא קיי"ל כרבי יהודה, וכבר עמדו בזה הראשונים בסוגיין, עי' בתוד"ה ההיא וכו' ובמלחמות י"א א', ואכ"מ].

אולם כתב הרא"ש שם בסי' י"ט וז"ל והאי דאסור לכבות כדי שלא תתעשן הקדירה היינו באפשר להצילה מעישון בלא כיבוי כגון שיסירנה מאש זה לבשלה על אש אחר, ואם אין לו אש וצריך לבשל קדירתו באש זה ואם לא יכבה תתעשן הקדירה מותר לכבות לצורך אוכל נפש כמו שמותר לבשל ולאפות וכו' עכ"ל, הרי מפורש בדברי הרא"ש דהא דאסור הגמ' כיבוי לצורך קדירתו לאו מילתא דפסיקא היא, דהיכא דלית ליה אש אחר לבשל עליו שפיר מישתרי לכבות לצורך קדירתו, ואף דימה הרא"ש הך מילתא דכיבוי להבערה, והא דאמרינן דאסור היינו היכא דאית ליה אש אחר, דבכה"ג אסור לכבות אף שהוא לצורך אוכל נפש.

הרא"ש דאש אחר ללשון מקום אחר, ומשמע שכולל גם הבערת אש במקום זה, ושו"ר בא"ר סק"ג שפי' כן בלשון הלבוש וז"ל או מקום אחר וכו', פירוש שיכול לעשות אש במקום אחר עכ"ל, נמצינו למדים דשיטת המג"א כבר נמצאת ברמ"א ובלבוש.

ג. **אלא** דקשיא טובא, בין ממשמעות הרא"ש שלא החמיר אלא היכא דכבר יש לו אש בגודל הראוי אבל מנא ליה דעדיף לעשות אש מלהקטין אש, ובין מסברא דמהו החילוק בין הבערה לכיבוי מאחר דשניהם מותרים לצורך אוכל נפש.

וב**אמת** איכא למימר איפכא ממש דכיבוי עדיף, משום דאינו אלא מדרבנן (לרוב הפוסקים) מכיון דהו"ל מלאכה שאין צריכה לגופה משא"כ הבערה דהיא מלאכה דאורייתא.

ד. **והנה** באגרות משה או"ח ח"ד סי' ק"ג פי' שיטת הרא"ש דלא כהמג"א, וס"ל דמותר לבחור בהקטנת האש משום דאמנם ליכא שום נפקותא בין הבערה לכיבוי, ונדחק מאד ליישב דאף המג"א מתיר לעשות כן, שכתב דהמג"א לא החמיר אלא היכא דהכרירה היא בין כמה כיבויים להבערה אחת, ע"ש.

ה. **והיה** אפשר לפרש דלעולם אף המג"א הבין ברא"ש כדכתיבנא דלעולם שרי להקטין את האש במקום להגדיל את משנהו, אלא דלהלכה

וכן העתיקו הטור והרמ"א בר"ס תקי"ד כדברי הרא"ש, והנה מאחר שכתב הרא"ש דכיבוי דומה להבערה דשרי לצורך אוכל נפש, לכא' משמע מזה דבנידון דידן שיש לפניו שני אשים אשר אחד גדול מדי ואחד קטן מדי דשפיר מצי להקטין את הגדול, דהלא בין הבערה ובין כיבוי מותרים לצורך אוכל נפש ולא אסר הרא"ש אלא היכא דכבר יש לו אש אחר בגודל הרצוי.

ב. **אולם** במגן אברהם נראה דרך אחרת בזה, דהנה ז"ל הרמ"א שם וי"א דווקא אם אפשר להציל הקדירה בלא כבוי אבל אם אי אפשר להציל או לבשל הקדירה בענין אחר רק שיכבה מותר לכבות וכן נראה לי עיקר עכ"ל, וכתב עלה המג"א בסק"ב וז"ל אם אפשר, כגון שיכול לעשות אש במקום אחר עכ"ל, הרי מפורש במג"א דעדיף להדליק אש אחר מלהקטין אש זה.

וב**אמת** אף לשון הרמ"א משמע קצת כהמג"א שכתב וז"ל אם אי אפשר להציל או לבשל הקדירה בענין אחר רק שיכבה מותר לכבות עכ"ל, והרי לישנא דלבשל הקדירה בענין אחר מורה דאף אם צריך להבעיר אש נמי עדיף למיעבד הכי מלכבות, דנראה דכל זה בכלל בישול הקדירה בענין אחר.

וב**יותר** משמע כן בלבוש שכתב וז"ל שיש לו בית אחר או מקום אחר לבשל שם קדירתו וכו' אבל אם אין לו וכו' מקום אחר לבשל שם קדירתו מותר לכבותו וכו' עכ"ל, הרי ששינה מלשון

דאסיר הא ביו"ט שרי, וכך דרשו ז"ל וכו', אבל שאר מלאכות שאינן לצורך אכילה כגון הכתיבה וכו' אפילו עשאו לאכילה לוקה וכו' עכ"ל, ועפי"ז פשוט דכיבוי לא הותר כלל ביו"ט, דאף הבערה לא הוה מישתרי אי לאו קרא דביום השבת, וקצת בזה.

ומעתה נחזור להמג"א, וי"ל דהיכא דאיכא ברירה בין הבערה לכיבוי עדיף להבעיר מלכבות כדי למיחש לשיטת הרמב"ם, ורק היכא דליכא ברירה מצי לכתוב משום דמדינא לא קיי"ל כהרמב"ם בזה, כן היה נראה לכאורה.

מיהו לקושטא דמילתא קשה לפרש כן מכמה טעמי, חדא דאם לזה נתכוין המג"א הו"ל להזכיר שיטת הרמב"ם, וביותר, דבכמה דוכתי כשדיבר המג"א בשיטת הרי"ף מפרשה כהרמב"ן והשמיט לגמרי שיטת הרמב"ם, עי' בס"י תק"י סק"ו ובס"י תקי"ד סק"כ.

אלא ודאי נראה דאין כוונת המג"א לאיזו חומרא מחמת שיטה אחרת, אלא הבין שכך הוא פי' דברי הרא"ש דאף בכה"ג דאפשר להדליק אש אסור לכתוב, אלא דצ"ב בזה וכו"ל.

ו. **הנה** בס"י תק"ב ס"א כתב הרמ"א וז"ל ומותר לכסות האש בכלי או בעפר מוכן אם אינו מכבהו, ודוקא לצורך יו"ט ראשון אבל לצורך יו"ט שני אסור עכ"ל, והנה מיירי כאן שתועלת הכיסוי הוא כדי להשתמש באש לצורך אוכל נפש ביו"ט, וקשה דא"כ אמאי התנה הרמ"א

חשש המג"א לשיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' שביתת יו"ט הל"ב שכתב וז"ל אף על פי שהותרה הבערה ביו"ט שלא לצורך אסור לכתוב את האש אפילו הובערה לצורך אכילה, שהכבוי מלאכה ואין בו צורך אכילה כלל וכו' עכ"ל.

ופשט דברי הרמב"ם מורה להדיא דכיבוי אסור לגמרי ביו"ט אף לצורך אוכל נפש [וכן הבינו הפמ"ג בפתיחה להל' יו"ט ח"א פ"ב אות ג' ובראש יוסף כ"ב א' בד"ה אמר ליה וכו' וכ"ב ב' בד"ה גמ' ונימא וכו', וחסדי דוד פ"ג ה"י בד"ה אין מכבין, וחזון יחזקאל פ"ג ה"י בחידושים ד"ה אם בשביל (הב'), מיהו בשער הציון סי' תק"ז סוף ס"ק ל"ז לא הבין כן, ע"ש ואכ"מ].

ובפשטו שיטת הרמב"ם בזה מיוסדת על שיטתו בעיקר דין היתר אוכל נפש ומתוך ביו"ט המבואר לעיל בפ"א הל"ד, ונעתיק מקצת לשון המ"מ שם וז"ל המכוון אצלי בדעת רבינו כך הוא שכל מלאכה שחייבין עליה בשבת ואותה מלאכה היא שלא לצורך אכילה אם עשה אותה ביו"ט לוקה חוץ מן ההוצאה וההבערה שאע"פ שאינן לצורך אכילה אינו לוקה וכו', וא"כ היה מן הדין שיהיו הבערה והוצאה נאסרין כמו כתיבה ואריגה אלא שמתוך שהותרו לצורך אכילה הותרו שלא לצורך, ונראה טעם לשני אלו, ההוצאה לפי שאף היא באוכל ומשקה וכו', והבערה אע"פ שאינה באוכלין ומשקין כתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, בשבת הוא

בגמ' ל"ד א' דמותר להפיג את התנור בשביל לאפות, והקשו התוס' בד"ה ואין מפיגין וכו' מהא דאיתא התם דאין מלבנין את הרעפים משום שמחסמן, וע"ש מה שתירצו, אך הר"ן תי' וז"ל ולא דמי לליבון רעפים דאסורין לעיל, דהתם תקונו של כלי קודם לתשמיש שמתשמש בו אבל כאן בשעת תשמישו הוא שמתקן לתשמישו עכ"ל, וכבר הביא השעה"צ בסי' תק"ז סק"מ דברי הר"ן כמקור לדברי המג"א.

אלא דגם הדמיון להר"ן אינו מובן כ"כ, דהלא לא מצינו כן בשאר מלאכות לצורך אוכל נפש ביו"ט, ואם מאיזה טעם אמרינן הכי בתיקון מנא מנ"ל להמג"א דנימא הכי גם גבי כיבוי, ומהו הצד השווה ביניהם.

ז. **ונראה** בבי' דברי המג"א שנמשכים הם למה שהביא שם בתחילת דבריו בשם הב"ח שם אות ח' בד"ה ואכתי וכו' דבמלאכת כיבוי ליכא דינא דמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך.

ובטעמא דמילתא כתב הב"ח שני דרכים, הדרך הראשון כתב עפ"י התוס' כ"ג א' בד"ה על גבי חרס וכו' שכתבו וז"ל ואפילו למאן דשרי הבערה שלא לצורך כלל בירושלמי היינו לפי שישנו פעמים לצורך אוכל נפש אבל כיבוי דלעולם אינו לצורך תיקון אוכל נפש ודאי אסור לכו"ע ביו"ט עכ"ל התוס', והוסיף עלה הב"ח וז"ל ואע"פ דכתב הרא"ש דכיבוי לצורך אוכל נפש

שלא יכבהו הלא כל מה שעושה כאן הוא לצורך אוכל נפש, ואם הכיסוי גורם איזה כיבוי הרי גם זה הוא לצורך אוכל נפש ולישתרי דומיא דעישון הקדירה הנ"ל, וכן מצינו גם לגבי גריפת תנור דשרי לצורך אוכל נפש אף שיש בו כיבוי, כדקיי"ל בסי' תק"ז ס"ד.

ולכא' היה אפשר לומר דשאני התם דאין כוונתו לכבות כלל [ובאמת מהאי טעמא יש מתירים משום דהו"ל דבר שאינו מתכוין, עי' במג"א שם סק"ה בשם הים של שלמה, והא דאסר הרמ"א פי' הגר"א משום דהו"ל פסיק רישא], וכיון שכן י"ל דמכיון דאין הכיבוי לצורך אוכל נפש דאדרבה הכיבוי מגרע מהאש שנצרך לו לאוכל נפש אין זה כיבוי לצורך אוכל נפש ומשו"ה מיתסר, כן היה נראה לכאורה.

אולם המג"א בסי' תק"ז סק"ח גבי ההיא דגריפת תנור עמד על כך וכתב וז"ל ועי' סי' תק"ב ס"א בהגהה דמשמע דאפילו לצורך אכילה דוקא בשעה שמתקן האוכל שרי לכבות ולא קודם לכן עכ"ל, הרי כתב המג"א חידוש גדול דאף דקאמר המחבר שם דכיבוי שרי ביו"ט היינו רק בשעה שמתקן האוכל אבל לא קודם לכן, ולכא' אינו מובן טעמא דמילתא, דהלא בשאר מלאכות כגון בישול לא מצינו כזה, והיכי קאמר המג"א חידוש גדול כזה בלי שום מקור או הסבר.

האומנם עיקר סברת המג"א מפורש בר"ן י"ט א' גבי הא דאיתא

ולפי"ז י"ל דזהו הצד השובה בין מש"כ הר"ן לגבי תיקון מנא והמג"א לגבי כיבוי, דתרווייהו לאו הותרה נינהו, תיקון מנא משום דלאו אוכל נפש עצמו הוא אלא מכשירין, והרי מדברי הר"ן ט' ב' גבי ריבוי בשיעורין יוצא מפורש דמכשירין אינם בגדר הותרה אלא בגדר דחווה [וכבר דייק כן במלאכת יו"ט אות ו', ועפ"ז מיישב קושיית הפני יהושע י"ב א' דנימא מתוך במכשירין, ע"ש], וכיבוי משום דלית ביה מתוך, מטעמים הנ"ל.

ולפי"ז י"ל דמכיון דלית ביה היתר גמור אלא הו"ל ענין דחייה, והיינו דשמחת יו"ט דוחה את האיסור [כמבואר בתוס' פסחים פ"ד א' בד"ה ולא מילה וכו', וקצרת בזה], משו"ה בעינן דליהוי סמוך לתשמישו, ודמי קצת לתנאי דבעידנא האמור בדין עשה דוחה לא תעשה, כדאיתא בשבת קל"ב ב'.

ט. ועפ"י הנחה זו דהבערה הותרה וכיבוי דחווה א"ש היטב מה שהעדיף המג"א להבעיר מלכבות אע"ג דתרווייהו מותרים לצורך אוכל נפש, משום דלגבי כיבוי שדחווה בעינן למידן אם אפשר לקיים שניהם, וכההיא דיומא ו' ב' גבי טומאה דחווה בציבור דבעינן לחפש כהן טהור היכא דאפשר, והרי אפשר ע"י הבערה שהותרה, משא"כ בהבערה אין שום צורך לחפש עצה אחרת, דכל היכא דמבעיר לצורך אוכל נפש שפיר מישתרי, וא"ש שיטת המג"א בפשיטות מיניה וביה.

מותר אפילו לרבנן מ"מ אינו דומה להבערה דא"א לתקן האוכל בלא הבערה ולפיכך אמרינן ביה מתוך אבל הכיבוי אינו מתקן האוכל נפש דפשיטא דאם לא היה צריך לכיבוי היה ג"כ מיתקן האוכל ע"י האש ולפיכך אע"פ דאם יש בכיבוי צורך אוכל נפש מותר לכבות מ"מ לא אמרינן גביה מתוך עכ"ל, והדרך השני הוא משום דכיבוי דומה למכשירי אוכל נפש דלא אמרינן ביה מתוך, ע"ש בדבריו.

ובאמת עיקר חידושו של הב"ח דלא אמרינן מתוך בכיבוי כבר כ"כ המאירי כ"ב ב' וז"ל יש שואלין מאחר שבבשר על הגחלים אתה מתיר את הכבוי נאמר מתוך שהותר הכבוי לצורך מותר שלא לצורך, ותירצו שמאחר שאין הכבוי מכשיר את האוכל אין לומר בו מתוך עכ"ל, וכע"ז כתב בחי' הרא"ה כ"ב א' בד"ה איתיביה אין מכבין וכו' ובד"ה בעא מניה וכו', וע"ע בפני יהושע כ"ג א' בד"ה בגמ' מידי דהוה אבישרא אגומרי וכו'.

ח. ומעתה נראה בהקדם מש"כ כמה אחרונים דדינא דמתוך מיוסד על זה שמלאכת אוכל נפש ביו"ט הותרה ולא דחווה, ע"י באמרי בינה דיני יו"ט סי' א' ובמלאכת יו"ט בתחילת הספר, והשתא אי נימא דבכיבוי ליכא דינא דמתוך בע"כ דהיינו דלא הותרה מלאכת כיבוי ביו"ט אלא דהוא בגדר דחווה לצורך אוכל נפש.

ואם כי הדבר דחוק קצת בלשון הרא"ש, ס"ל להמג"א דהדבר מוכרח בעצמותו ובכך צריך לפרש בלשון הרא"ש דמש"כ לבשלה על אש אחר כולל גם עשיית אש, וכמבואר בלבוש דאש אחר ר"ל מקום אחר (כולל עשיית אש), וכן מש"כ הרא"ש ואם אין לו אש וצריך לבשל קדירתו באש זה, ר"ל דלא זה לבד דעכשיו אין לו אש אלא אף צריך לבשל קדירתו באש זה משום דאין בידו להבעיר אש אחר.

י. הנה כ"ז כתבנו לפי ההנחה דשיטת הב"ח והמג"א דלא אמרינן מתוך בכיבוי מתאים לשיטת הרא"ש, ואמנם כל דברי הב"ח אמורים הם ליישב שיטת הרא"ש גבי גריפת תנור, וכן דעת המג"א (לבד ממה דמיייתי דברי הב"ח על הרא"ש גבי גריפת תנור וכנ"ל), דבסי' תקי"ד סק"כ מבואר שכן הבין אף בדעת הרא"ש בסוגיא דמוחטין, ע"ש [ואין להקשות מדברי הב"ח בסי' תקי"ד אות ב' שנחלק על הרא"ש לגבי קדירה שמתעשנת, מכח דבריו הנ"ל בסי' תק"ז, דהתם מיירי במה שהתיר הרא"ש שם משום דס"ל דהוא אוכל נפש עצמו דבזה נחלק הב"ח עליו, אבל לענין מתוך הרי כתב דבריו אליבא דהרא"ש וכנ"ל, ופשוט].

יא. אלא דלכא' הדבר תמוה טובא, כאשר כבר הקשה רעק"א בחי' כתובות ז' א', דהלא הרא"ש בסוגיין בסי' י"ט מקשה קושיית התוס' בכתובות שם דנימא מתוך בכיבוי לצורך דבר אחר, וז"ל אע"פ שהתירו בעילת מצוה ע"י

מתוך וה"נ יתירו כיבוי לצורך בעילה ע"י מתוך שהותר כיבוי לצורך אוכל נפש וכו' י"ל בעילת מצוה שאני אי נמי כיבוי זה חשיב כמכשירי אוכל נפש עכ"ל, ויש להוסיף דהלא הב"ח בסוף אותו קטע עצמו מביא דברי הרא"ש האלו כסייעתא לדרכו השני לגבי מכשירין, ואיך לא הרגיש בדבריו אלו נסתר כל היסוד דליכא מתוך בכיבוי, והדברים מתמיהים טובא [נאגב, יש להעיר בשעה"צ סי' תק"ז ס"ק ל"ז שהוכיח מהרשב"א בחידושו בסוגיין בד"ה אין לו וכו' שכתב כע"ז דאית ליה מתוך בכיבוי, ואמאי לא הוכיח כן גם מהרא"ש, ועיי'].

יב. ונראה ברור דהב"ח הבין דאם כי דעת הרא"ש בקושייתו היא דאמרינן מתוך בכיבוי, ס"ל דנתחדש בתי' הרא"ש דלא אמרינן הכי, אלא דהא גופא צ"ב דלכא' משני תירוצי הרא"ש יוצא דשפיר אמרינן מתוך בכיבוי ורק לא שייך מתוך בכיבוי לצורך דבר אחר.

ונראה דאי משום תי' קמא ברא"ש אין ה"נ שפיר אמרינן מתוך בכיבוי, אלא ס"ל להב"ח כתי' בתרא, ובאמת יש סמך גדול לכך מהרא"ש בפ"א סי' י"ח שכתב שם רק תי' בתרא, אלא דגם זה קשה דבפשוטו כוונתו דרק כיבוי לצורך דבר אחר מיתסר משום דהו"ל כמכשירין, אבל ש"מ דשאר כיבוי שפיר מישתרי, ובפרט דכתב הרא"ש לישנא דכיבוי זה, ש"מ דשאר כיבוי שפיר מישתרי משום מתוך.

הב"ח והמג"א ודאי הבינו שיטת הרא"ש דליכא דין מתוך כביבוי, ועכ"פ לפי המג"א לשיטתו א"ש כל מה דכתיבנא בדעתו.

יד. אלא דלדינא אכתי יש לעיין בזה מצד אחר, דהנה בעיקר מלאכת כיבוי ביו"ט נראה שיש בזה שלש שיטות בראשונים, שכבר הזכרנו לעיל שיטת הרמב"ם דאסור לגמרי, ונראה דמקורו בגירסת הרי"ף בשבת קל"ד א', וכן פ' הגר"א בסי' תק"ז ס"ד שיטת הרי"ף [אלא דהוא דלא כהרמב"ן במלחמות, וע"ע מזה במשיב דבר סו"ס ל"ח ובערוך השלחן סי' תק"ז ס"ט, ואכ"מ], וכן דעת ההשלמה בסוגיין כ"ב א' והובא גם בספר המאורות שם וכן דעת הארחות חיים הל' יו"ט סי' נ"ז והכל בו סי' נ"ח, זוהי שיטה ראשונה.

ושיטה שניה היא שיטת הרא"ש דשרי לצורך אוכל נפש אבל לית ביה דינא דמתוך, לפי הב"ח והמג"א מיהת, וכש"נ לעיל.

ושיטה שלישית היא דכיבוי דומה להבערה ושרי לגמרי לצורך אוכל נפש או שאר צרכי יו"ט (מדין מתוך), שכן מבואר שיטת הרשב"א בכמה דוכתי בעבודת הקודש, בשער שני סי' ו' אות נ"ג כתב וז"ל ולגרוף את התנור מן האפר והגחלים לאחר הסקה יראה לי שהוא מותר ואע"פ שהוא מכבה אי אפשר בלא כן, וכשם שמותר להבעיר לצורך כאוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש והרי זה כמניח בשר על הגחלים וכו'.

אכן נראה דהב"ח הבין בכוונת הרא"ש דיסוד גדול קאמר כאן, והוא דבדרך כלל כיבוי אינו באוכל או דבר שנהנה ממנה בעצמו, אלא לעולם הו"ל כמכשירין ומשו"ה לא אמרינן ביה מתוך [וכבר הבאנו לעיל כע"ז מהרא"ה והמאירי], ועכ"פ בנידון דהב"ח בגריפת תנור הכי הוה.

ומש"כ הרא"ש לישנא דכיבוי זה אין הכוונה דוקא לכיבוי דדבר אחר אלא ה"ה ברוב מקרים של כיבוי, ואתא לאפוקי כיבוי כגון בישרא אגומרי דלא חשיב מכשירין.

שו"ר בגר"ז סי' תצ"ה בקו"א אות ד' בד"ה והנה וכו' שפי' כן בתי' השני של הרא"ש [אם כי לא הזכיר דברי הב"ח בהדיא, אבל בין הסוגריים שם הביא שכ"כ האחרונים בסי' תק"ז דלא אמרינן מתוך כביבוי, והרי מקור דברי האחרונים הוא הב"ח].

נמצא דדרך השני של הב"ח מתאים מאד לתי' השני של הרא"ש, אבל אכתי קשה דדרך הראשון של הב"ח אינו מתאים להרא"ש כלל, אבל עכ"פ לדינא שפיר נוכל למימר דאנן קיי"ל בתי' השני של הב"ח, ושזוהי כוונת המג"א בהביאו את היסוד של הב"ח דלא אמרינן מתוך כביבוי כמבואר בגר"ז, וכנ"ל.

יג. זהו מה שנראה להציע בישוב קושיית רעק"א מהב"ח בדעת הרא"ש, אבל יהיה איך שיהיה לגבי קושיית רעק"א בדעת הרא"ש גופיה, הלא סו"ס

קיי"ל כהרמב"ם ודעימיה, שהרי לא הובא דעתם בשו"ע ובפוסקים, אלא דיש לעיין אי קיי"ל כהרא"ש או כהרשב"א.

והנה בב"י סי' תק"ז סוף ס"ד למד מדברי המ"מ בשם הרשב"א הנ"ל דשרי לגרוף את התנור אף כשכרוך בכיבוי אפילו ליפוי בעלמא כדרכו בחול, ואף סתם כן בשו"ע שם וז"ל אבל תנורים שלנו כיון שאי אפשר לאפות בהם בלא גריפה מותר לגרפו מהאפר והגחלים ואע"פ שהוא מכבה אי אפשר בלא כן, וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש, והרי זה כמניח בשר על הגחלים, וכן נהגו עכ"ל, ובט"ז שם סוף סק"ו הבין דאמנם מקיל המחבר כשיטת הרשב"א דאף לצורך יפוי בלחוד נמי שרי.

אלא דהמג"א שם ס"ק י"ב פליג על הב"י בפ"י דברי המגיד משנה, דכיון דקאמר המ"מ הואיל ואי אפשר בלא כן, משמע דלצורך יפוי בלחוד אסור, וגם בנהר שלום שם סק"ג כתב וז"ל ומ"ש [הט"ז] דהשו"ע הכריע שמותר הכיבוי גם בשביל היפוי לא ידענא היכא רמיזא שהרי לא כתב אלא כיון שאי אפשר בהם בלא גריפה וכו' עכ"ל, ובשעה"צ החזיק בדברי הנה"ש.

אולם כנראה דהט"ז הבין דמאחר דהמחבר העתיק לשון הרשב"א דכשם שמותר להבעיר וכו' כך מותר לכבות וכו' [ובודאי שכן דעת הרשב"א גופיה כמו שהבאנו לעיל לשונות כאלה בכמה דוכתי בעבוה"ק], הרי מבואר

עכ"ל, וכ"כ שם סי' ז' אות פ"ה וז"ל היתה הבקעת מעשנת תבשילו מותר לכבותה שכל לצורך אוכל נפש מבעיר ומכבה וכו' עכ"ל, וכ"כ בשער שלישי סי' ג' אות י"ז וז"ל מוחטין את הפתילה בין ביד בין בכלי להסיר ראשה השרוף להרבות באורו, אע"פ שמכבה מה שמסיר מראש הפתילה אינו חושש שהמכבה לצורך מותר כמבעיר לצורך עכ"ל, וכן הסכים לכך המ"מ בפ"ג הל"י שהביא דברי הרשב"א לגבי גריפת תנור וכתב עלה שכן נהגו.

ומקורו של הרשב"א הוא מההיא דבישרא אגומרי בשבת קל"ד א', וכמבואר בדבריו שם בשער שני אות נ"ג ואות ע"ד דכיבוי שרי ביו"ט, והא דאין מסננין את החרדל בגחלת של עץ כתב הרשב"א ד' טעמים, אבל הצד השווה שבהם שהם טעמים מיוחדים לחרדל אשר לא שייך לכלל מלאכת כיבוי.

וכ"כ בבעה"מ ביצה י"ב א' וז"ל כל כיבוי שהוא מחמת אוכל נפש מותר, ומה לי הבערה ומה לי כיבוי וכו' עכ"ל, וכן מבואר בשיטה לר"ן בשבת שם בשם הרא"ה וז"ל בכל דבר מותר שכל צורך אוכל נפש מותר דאין המכבה חמור מן המבעיר וכו' עכ"ל [מיהו יש לעיין בזה ממה שהבאנו לעיל מהרא"ה, ואכ"מ], וכן דעת הרוקח בסי' ש"ה והראב"ה בסי' תשנ"ז, וכן דעת הרמב"ן במלחמות וכנ"ל.

טו. ומעתה יש לעיין היאך קיי"ל בהך פלוגתא, והנה פשיטא דלא

המ"ב מקור הדין במג"א, הרי מבוואר דהמ"ב ס"ל דמילתא דפשיטא היא.

ונראה דהכי קיי"ל, וכמדומני שגם מנהג העולם כן, וכבר כתב הנצי"ב

במשיב דבר סו"ס ל"ח וז"ל ובאמת רואין אנו שנזהרין בכבוי לצורך אוכל נפש יותר מהבערה ושאר מלאכות וכו' עכ"ל.

אך נראה דמי שמקיל בזה אין מזניחין אותו, מאחר דלשיטת הרשב"א ועוד רבוותא דין כיבוי כדין הבערה וכבר הבאנו שכן פסק הט"ז, ואף בשעה"צ סי' תק"ז ס"ק ל"ז מצדד קצת לסמוך עליו, ע"ש היטב.

יז. כ"ז כתבנו לענין עיקר הדין בכיבוי אש לצורך אוכל נפש כאשר היה נוהג בימים ההם, אבל בזמן הזה שהמדובר הוא בהקטנת זרימת הגז לכיריים יש עוד צד להקל, דיש סברא לומר דמכיון דלא שייך ביה גחלת לית ביה מלאכת כיבוי דאורייתא כלל, ועי' בחלקת יעקב ח"א סי' ס' (במהדורא חדשה או"ח סי' פ"ג) אות ט' מה שהביא בנידון זה מהאחרונים.

וכעי"ז כתב בישועות יעקב בתשובה מנכד המחבר בסו"ס של"ד בד"ה עוד עלה וכו' דאין בזה כיבוי בפתילה אלא שבכלות הדלק שוב אינו בוער יותר, ע"ש.

וכנראה שכן דעת האג"מ, שכתב באו"ח ח"א סי' צ"ג בד"ה ובדבר להקטין וכו' כתב וז"ל ובדבר להקטין אש הגעז ביו"ט וכו' ויש אצלי חידוש גדול

דדינייהו שוין דתרווייהו שריין לכל צורך אוכל נפש, ואי"ן צריך לדקדק בין יפוי למניעת חירוף, וכן נראה דעת הט"ז גם בסי' תק"י סק"ה, ע"ש.

נמצינו למדים דנחלקו המג"א והט"ז היאך קיי"ל במלאכת כיבוי, דדעת הט"ז דקיי"ל כהרשב"א ודעימיה דשרי כמו הבערה, ודעת המג"א כשיטת הרא"ש (אליבא דהבנת הב"ח) דלית ביה דינא דמתוך, אך לדינא כבר הכריעו הגר"ז בסי' תק"ז סי"ב והמ"ב ס"ק כ"ג כהמג"א [וע"ש בשעה"צ ס"ק ל"ו ול"ז].

טז. תבנא לדינא, הנה נתבאר ונתיישב שיטת המג"א דהיכא דאפשר להבעיר אסור לכבות, וכן מוכח בגר"ז שם ס"ד שכתב וז"ל וכן אסור לכבות הבקעת בשביל שלא תתעשן הקדירה ויפסד התבשיל וכו', ואם הוא צריך לבקעת זו שמקצתה דולק יפה ומבשל בו קדרתו ואין לו אש אחרת לבשל בה רק של זו הבקעת וא"א לו להציל הקדרה מעישון רק ע"י שיכבה מקצת הבקעת שהוא מתעשן מותר לכבות וכו' עכ"ל, דמאחר שכבר כתב שאין לו אש אחרת מאי קמוסיף עלה דא"א לו להציל מעישון רק ע"י כיבוי, ובע"כ דכוונתו דגם א"א לו לעשות אש במקום אחר, כמש"כ המג"א.

וכן העתיק המ"ב בסק"ו בסתמא וז"ל אם אפשר להציל הקדרה, מעישון, כגון שיכול לעשות אש במקום אחר ולהעמידה שם וכו' עכ"ל, ואף לא ציין

ואיני רוצה לכתוב זה בכתב עכ"ל, וכע"ז כתב שם בסו"ס קכ"ח, ושמעתי ממו"ר הרב שמואל מאיר כ"ץ שליט"א שכשראה בעל האג"מ דברי הישועות יעקב אמר "עס איז געווארען לייכט אפען הארץ", ויש לציין ששמעתי מחכם אחד מבאי בית בעל האג"מ שראה את הגרמ"פ בעצמו מכבה את הגז ביו"ט. ולדינא נראה דיש להחמיר בזה אבל אין

למחות ביד מי שמקיל, וכע"ז מסיק בחלקת יעקב שם בסו"ד דאי"צ למחות בחוזק יד, ע"ש מילתא בטעמא, וכ"כ בקנין תורה ח"ב סו"ס צ"ח דאין להרעיש כ"כ על המקילין לצורך בישול [וכמובן דאין המדובר כאן בתלמידי הגרמ"פ, דלדידהו שרי בשופי כיון שהתיר רבם, כמבואר בחזו"א יו"ד סי' ק"נ סק"ה, ואכ"מ].



שיטת חכמי המערב בדיון חשמל ביום טוב

הרב ישראל נתנאל נמדר

מח"ס שבת לישראל ועוד, חבר כולל ישיבת שיח חיים, גריט ניק

לכבוד וכו' שליט"א,

יידוע דלענין שבת אין פוצה פה ומצפצף דאסור, ולכמעט כל הפוסקים הוא מן התורה משום הבערה^(א). אלא דלענין יום טוב יש שהתירו להדליק נרות חשמל מהטעמים דלהלן. ואחר שרוב ככל הגדולי הפוסקים מזמן המצאת החשמל נקטו שאסור להדליקו ביו"ט, נעשה כעין מנהג בכל העולם שלא להשתמש בו ביו"ט. אבל יש טוענים שבאמת המקילין היה להם סברות חזקות דאפשר לסמוך עליהם באופנים מסויימים. אולם נלע"ד להוכיח [ושכן נקטו כמה מפוסקי זמננו] דבאמת עיקר טעם המתירין הוא [במחכ"ת^(ב)] בנוי על חסרון ידיעה טכנית בענין החשמל ופעולתו. ולכן אמרתי להעלות על הכתב מה שנראה מדבריהם שאכן הוא טעות במציאות וא"א לסמוך עליהם בשום פנים ואופן, לכל הפחות על סברא זו. ואבאר שיחתי.

ראיתי מכתבך בענין הדלקת החשמל ביו"ט ונהנתי מדבריך הנפלאים. ובמחילת כבוד תורתו יש לי רק הערה אחד, דס"ל דהמקילין בזה לא טעו במציאות כמו שכתבו הרבה גדולי הפוסקים (ובכללם הגר"ע יוסף) אלא הקילו מטעם כמה סברות בענין איסור מוליד. ואחר העיון בדברי המקילין נראה לי דמאוד קשה לומר כן, ואבאר שיחתי. וברצוני שלא לפגוע ח"ו בכבוד מעכ"ת, ורק לברר האמת דתורה היא וללמוד אני צורך.

הקדמה

הנה כבר בהתגלות חכמת החשמל נחלקו הפוסקים בגדר הדלקת נרות חשמל ומהו להדליקו ולכבותו בשבת ויו"ט.

א. לכל הפחות בהדלקת נורות החשמל, ולא מיירי עכשיו לענין עצם הולדת החשמל בלי אור.

ב. אין ספק דהרבה מהמתירים היו גדולים וענקים, ואין כאן שום פקפוק בידעתם בענין הסוגיא חו"ש, אלא רק בענין ידיעתם לענין המציאות. ואין זה חידוש שלי אלא כבר כתבו כן כמה מגדולי הפוסקים מדור האחרון, כמבואר לקמן בדברינו.

ענף א

מצויה, אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב".

ג. בהשגת הראב"ד: "א"א ויאמר מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה, והוא הטעם שמפרש בגמרא" עכ"ל. וכוונתו שיש דין מוקצה כאן, שנולד דבר חדש.

ובשו"ע (סי' תקב) הובא דין זה בסתם ולא פירש טעם האיסור.

והנה כונת הרע"ב מובנת, וכן כונת הראב"ד, אבל דברי הרמב"ם צ"ב, ובמ"מ שם כתב ד"לא אסורוהו אלא מפני שלא היה לו להוליד כיון שאפשר לו מבערב". ונחלקו האחרונים בביאור דעת הרמב"ם: א] הפני יהושע במשנה שם למד בכוונת הרמב"ם (והמ"מ) שהוא משום דין מכשירין שאפשר לעשות מבעו"י שאסורים לגמרי. וכן ס"ל להכת"ס. ב] יש חולקים^ג דהרמב"ם לא כתב כן אלא רק דאפשר מבעו"י, וכוונתו ככל מלאכת אוכל"נ דצריך לעשות מבעו"י אם אפשר^ד. ג] בט"ז חידש דהוא איסור דאורייתא, וכוונת הרמב"ם הוא דיצירת אש גרוע משאר מלאכות כיון דהוי יצירה חדשה, והתורה התיירה רק לתקן דבר שנמצא בעולם.

ראיות שהרבה חכמים לא עמדו על מציאות החשמל לאשורו

א) מקור וטעם האיסור ליצר אש חדשה

במשנה בביצה (לג.) "אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר, ולא מן הרעפים ולא מן המים". ובגמרא שם ע"ב "מאי טעמא - משום דקא מוליד ביום טוב ע"כ. והרי ידוע דהבערה הותרה ביום טוב לצורך אוכל נפש וכל לשאר דברים אמרינן מתוך. אלא דנתחדש כאן שיצירת האש מחדש אסורה, ונחלקו הראשונים בכוונת הגמרא באיסור "מוליד" כאן:

א. הרע"ב כתב "משום דמוליד, ודמי למלאכה שבורא האש הזה ביום טוב". והוא כמו פרש"י בענין 'מוליד' בריסוק שלג וברד (סי' ש"כ). וכן השווה הדינים בריבב"ן (שם בשבת).

ב. הרמב"ם (יו"ט פ"ד ה"א) כתב "אין מוציאין את האש לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן המתכות וכו', כל זה וכיוצא בו אסור ביום טוב, שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש

ג. אבני נזר (סי' תיח, ס"ק ו'), וכן כ' בספר מאורי אש להגרשז"א.

ד. ובאמת ביאור זה קשה כיון דהרמב"ם כתב בהדיא בפרק א' דרק במלאכות האסורות יש הגבלה זו, ולא במלאכות אוכל נפש ממש, וכן הקשה בציץ אליעזר (ח" כ,א). ולכאורה יש ליישב על פי איזה אחרונים [עיין מרכבת המשנה פרק א'] שכתבו לפרש דגם הרמב"ם ס"ל דבכל המלאכות צריך לעשותם מבעו"י אם אפשר, ולא דוקא במלאכות האסורות.

מבואר דהבין שיטת הרמב"ם כהנ"ל. ויוצא דהוא פירוש רביעי בדעת הרמב"ם. ובזה אתי שפיר לשון הגמרא שנקט דהוי כמוליד, ולא כתב דהאיסור משום מכשירין וכדומה.

עכ"פ איך שיהיה מבואר דכל זה כשיוצא אש מחדש, אבל להדליק נר מנר קיים מותר, דזה לא נחשב כיצירה חדשה לענין דין זה.

והנה בהדלקת נורת חשמל⁽¹⁾ הפשטות היא דכשמדליק יוצר אש חדש, ואסור משום דין זה של מוליד, שהרי המציאות הוא דאין שום אור בתוך החוטים. אלא דבכמה ספרים חשובים מדור האחרון יצאו להתיר הדלקת החשמל ביו"ט, ורובם מטעם שהוי כהדלקה מנר לנר, וכונתי להוכיח דכל זה משום טעות במציאות.

(ב) דברי שו"ת ומצור דבש להתיר הדלקת החשמל ביו"ט

ראשית, כבר בשנת תרע"ב⁽²⁾ כתב בשו"ת ומצור דבש⁽³⁾ (סי' י') תשובה בענין זה, ונימק שם ג' סברות להקל להדליק החשמל ביו"ט. ובהיות שדבריו הובאו בהרבה מהמקילין דלהלן אמרתי להביא דבריו ולדייק בהם.

והנה המ"ב (ריש סי' תקב) כתב "אין מוציאין וכו' - מפני שבכל אלו הוא מוליד אש ביום טוב. והואיל ואפשר להמציא אש מעיו"ט שיהיה מוכן לו ביום טוב לא הותר להוליד ביום טוב, דלא עדיף משארי מכשירין שאפשר לעשותן מבע"י דאסור". ולכאורה כונתו כהרמב"ם, וכפירוש האחרונים דהוי כמכשירין. אולם עיין שם בשער הציון שכתב "רמב"ם ועבודת הקודש". ולשון הרשב"א שם (עבודת הקודש בית מועד שער ב סי' ו, אות סח) הוא "אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן המים, מפני שהוא מוליד ואפשר לו מערב יום טוב, וכל שאפשר לו מערב יום טוב ואינו אוכל נפש אסור, ואפילו מכשירי אוכל נפש" ע"כ.

ובאמת המעיין בכל לשון הרשב"א שם⁽⁴⁾ יראה דאין כונתו דאסור משום מכשירין. אלא דהוי כמוליד דבר חדש (כמו שיטת הרע"ב), ורק בא ליישב הקושיא דלמה אינו מותר משום צורך אוכל נפש, ובזה נתן טעם מפני שאפשר מבעו"י, וכיון שכן תמיד באיסורו עומד, וכמו מכשירי אוכל"נ. וכיון שהמ"ב הביא דמקור דבריו הם ברשב"א והרמב"ם,

ה. ועיין בשבות יצחק שבאר זה בטוב טעם.

ו. Incandescent bulb

ז. בערך. והוא 1912 למנינם.

ח. להרב אהרן בן שמעון, רבה של מצרים.

הכיסוי, וכל ה"אש" כבר נשחל מתחנת הכוח¹. ואולם בזמננו אנו יודעין דאין כן המציאות, אלא בהדלקת החשמל אכן נוצר כח החשמל לגמרי ועשה גם אש אם הדליק את הנר. ולכאורה מוכח שחשב הצור מדבש דבאמת היה אש בתוך המערכת החשמל אפילו כשכבוי, וכל מה שעושה ב'הדלקתו' הוא שמסיר מה שמונעת את האש לבא. ולפי הבנתו אכן אין שום בעיה בזה. [אלא דקצת יש לפקפק דלפי סברתו היה צריך להתיר גם כיבוי כיון שהוא רק להטיל מחסום נגד האש, ולא כיבה כלום].

ב. עוד כתב שם להוכיח שהאש כבר מוכנת בתוך החוטים ולכן לא הוליד כלום, מהא דאפילו אם הנרות לא נדלקו, כבר נכנס בתוך החוטים ע"י פעולת הפבריק, ויש כאן סכנת מות אם אדם נגע בו בידיו. וכתב "דע שבעת שהזרם כבר נכנס בתוך החוטים ע"י פעולת הפבריק, אפילו אם הנרות לא הודלקו ועדין הכפתיר ראשי למטה שהוא סגור, עכ"ז סכנת מות ב"מ היא לאדם לנגוע בידו או אפילו בקצה מטהו או הוא כלי מתכות על החוטים שבהם האור כי ח"ו ישרף האדם וימות כרגע. וזה לסיבת תוקף האש העזה ונוראה העוברת תוך חוטי נחושת של הליקטריק. וברגע נתינה האדם אצבעו על החוטים האלה ישרף

א. כתב וז"ל ט' "דע כי בזרם האור החשמלי הזה העובר תוך חוטי הנחושת הסובבים בכל כותלי הבית, שמדליקים בו. כל התולדה של האור הזה הנמצאת בתוך החוטים אינה נעשית ע"י בעל הבית המדליק, כי מאין לו ההכנה להוציא האור בנגיעת אצבעו ולהדליק עשרה נרות בפעם אחת, האם מעשה כשפים הוא זה? ומה עשה ומה הכין והזמין להמצאת האור הלזה וכו'.

אכן דע כי זאת מלאכת הפאבריק הגדולה של אור האלקטריק אשר בתוך העיר במקום החרושת המעשה לחוכמה זאת, ושם בבית הפאבריק נעשת כל ההכנה להמצאת הזרם הליקטריק הדולק ומאיר. ומאש שהמציאה בבית הפבריק היא שולחת קווים לכל הבתים והחצרות החפצים להשתמש באור הזה. ובעת שהפבריק נחה ממלאכתה, לא ימצא עוד אור בחוטים האלה, וגם בהניעה הכפתור אחור וקדם. א"כ האדם המדליק את ביתו ביו"ט הוא לא הוליד דבר, כי האור מוכן הוא בתוך החוטים ונגיעת האדם בכדי להדליק, הוא ממש כמו להסיר מכסה החלון המונע אור החמה מלהיכנס לבית" עכ"ל.

וע"ש בהמשך, וסברתו בזה הוא דא"א להחל על מעשיו שום איסור כיון דלא עשה ולא כלום, אלא רק מסיר

ט. לתועלת המעיין הבאתי הרבה מלשוניות הפוסקים דלהלן, שספריהם אינם נפוצים בעולם ואינם תחת יד רוב בנ"א.

י. Power plant

לקרותו נולד והיא מוכן מבעוד יום וכל היום כן. גם באור הליקטריק אין כאן נוצר כי שניהם המצאה אחת היא קרובה זו לזו כי בשניהם אין בנר הדולק לא שמן ולא פתילה כלל, רק שבאור הליקטריק אין צורך להדליקו מנר דולק כי רק בנגיעת הכפתור ולדוחפו קצה למעלה ידליק הנר מאליו, ולפעמים ידליק חמש נרות כאחד "עכ"ל. ע"ש שכיון שאין בו חיכוך עצים וכדומה, ודומה למש"כ לעיל לענין כבירת שהוא פעולה קלה בלי שום טורח.

ולכאורה לפי סברא זו לא צריך לידע שום מציאות אלא שהוא פעולה קלה. אבל האריך המחבר הנ"ל לדמותו להגאז, דשם אכן יש בצינורות גאז, וכאשר נפתח את הברזא ידליק את האש. וכיון דזה מותר מטעם פעולה קלה, ה"ה בנוד"ד. ואמנם פשוט דגם בענין הגאז המציאות הוא שיש בו אש ממש (הנקרא pilot light), ומטעם זה אין שום שאלה של נולד. ואינו דומה כלל לנרות החשמל שנוצר אש חדש כל פעם (א').

האדם ח"ו בשריפה נשמה וגוף קיים כאשר קרה פעמים רבות שנסתכנו האדם והבהמה וכל החי בנגיעה קלה ומתו רח"ל, כי ע"כ נזהרים בעלי הפבריק וכו', עכ"ז נזהרים לכסות את החיטים האלה עד מקום שתוכל יד האדם לגעת שמה בחתיכות וכו'. ומזה תדע והשכיל שהיא אש מצויה ואין האדם הוא המילדה בעת הדלקתו "עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שהבין שיש אש מצוייה ממש ומחמתו יש חשש שריפה. ולפי המציאות באמת אין שום אש בצינורות אלא הוא רק כח החשמל ומחמת זה יש חשש של "שריפה (א)".

ג. **עוד** כתב וז"ל "שלא נסתפקה אתה הידיד בענין מאור הגאז אשר נתפשט בכל העולם ובו אנחנו מדליקים בכל עתותי השנה וגם בלילי יו"ט יאין כאן בית ספק להקרא נולד, שהרי השבילין והצינורות של הגאז מלאים הם תמיד מאור המאור הזה ורק כאשר נפתח את הברזא בנגיעה שנגיע אליו נר דולק ידליק כרגע אור גאז (ב'), והיאך יתכן

יא. מה שהוא קורא "electrocution"

יב. לכאורה כונתו למה שאנו קורים "gas range". והמציאות כאן הוא שיש בו אש תמידי בתוך הכירה הנקרא pilot light.

יג. ובציץ אליעזר (א:כ, פרק ו') כתב על זה הטעם "לא העתקנו המופת השלישי של הבעל מצור דבש בדמותו אור - החשמל למאור הגז, ולא נכנס לעובי הדברים, כי גם מופתו השלישי מיוסד בעצם על הנחותיו בב' מופתיו הקודמים שהאש מוכן ומזומן בתוך החוטים, ונשאר עלינו לדון איפוא רק בב' מופתיו אלה" ע"כ. הרי דלמד שהוא מיוסד על המציאות שדיבר בו בב' היתרים ראשונים. ולכאורה ר"ל דאין סברתו רק שהוא מעשה קל [דמאוד קשה לומר דרך מסברא זו לחוד יש להקל], אלא שהוא מעשה קל להביא את האש מצינורות אל הנר. ואמנם על זה אפשר לחלוק ולומר דאכן סברתו הוא דבמעשה קל

(ג) **הא דהתירו מקצת פוסקים להדליק הגפרור הוא ג"כ טעות במציאות**

ועכ"פ מדבריו חזינן בעליל שטעה בהבנת מציאות החשמל. ובמכתב מעכ"ת הביא דנראה דלמד כן מהא דהתיר בשו"ת כרם חמר (לר' אברהם אנאקווא, ב:צו"י) (להדליק גפרור ביו"ט, ותוכן דבריו הם דלא אסרו אלא דבר חדש, דהיינו יש מאין. היכא דלא הוה אש מעולם, והוא ממצאו עתה, דנמצא השתא הוא דקא מוליד אותו. משא"כ בנ"ד דהאש הוא טמון בגפרור, ומפקד פקיד שם, וע"י החכוך מוציא פקדונו ממנו, דמוציא בלעז מפיו, ועולה השלהבת מאליה, אין זה מוליד האש אלא רק הוספה דקא מוסיף ביה וכו' ע"ש. ודון מיניה הרב ומצור דבש דה"ה בהדלקת החשמל, דהאש הוא מפקיד פקיד.

ובמכתב מעכ"ת ר"ל דכל הבסיס של ההיתר להדליק החשמל הוא מטעם שהי כאילו יש שם אש כבר, ובפעולה קלה הכל מוכן לצאת, ואין זה נולד, ונסתייעה מדברי שו"ת כרם חמר. ואמת הוא דהרב ומצור דבש למד בהיתר שלישי דכיון שאין בו טורח אין בו נולד,

אמנם מדברי הכרם חמר מאוד נראה שס"ל דהוי אש ממש גם בתוך הגפרור כאשר כתב מעכ"ת "דאין כאן אלא נורא מפקיד פקיד ומכוסה בדבר כמו אש שטומנין בבית בכל לילה וכו' אבל זה בחכמה נעשה שיהיה טמון לזמן מרובה וראייה שאם יונח במקום קר הוא כבה וא"א שידלק" ע"כ. ואין בדבריו שום רמז שיש להקל משום שאין בו כל טורח. ועוד מוכח בלשון השאלה שם שכתב "דהיינו פתילה של שעוה או חתיכת עץ ובראשה אש וגפרית אם מותר לחכמה ביו"ט להוציא ממנה מה שמופקד בתוכה דהיינו האש, או אסור יש בדבר" עכ"ל. ולא ידעתי האיך ללמוד דבריו אם לא שנאמר שחשב שיש איזה אש בתוך ראש הגפרור.

ובאמת כבר מצינו סברא זו לענין הדלקת הגפרור בדברי השואל ומשיב (שתיטאה, סי' סב). וכתב שם וז"ל "אם מותר להדליק הנר עם הנך עצים (טו) שמושכים וכו', דבשלמא מן העצים או מן האבנים וכו' דאין אש בעין רק ע"י הכאה ותחבולות שעשה הוא ממציא אש מקרי נולד דמבלע בליעי, אבל כאן עינינו רואות דהנך רייבלאך (טז) במעט נענוע תצא אש, והיינו כח השפירטש שיש

בעצמו התירו, ואף במציאות שלנו. אך עיין לקמן על דברי שו"ת קרית חנה דוד, דנראה שגם בסיס סברא זו היא כפי המציאות מוטעע.

יד. במהדורה שמופיעה באוצר החכמה הוא בחלק ב' עמ' צה, והוא שאלה "לא".

טו. גפרורים

טז. גפרורים

דנמצא חלקי האש הם בלועים וצפונים תוך הכבירי"ד, וע"י חנוך מוציאם לחוץ, הא ודאי זה הוא מוליד גמור, שכיון שיצאה לחוץ ה"ז נולד. ועוד הא תנן בביצה דף לג. אין מוציאין עצים מן האבנים, וידוע שזה איירי באבני אש שמכים עליהם בברזל, וניצוצות אש ניתזין ממנה, ובאלו גם כן היה כך האש בלוע ומופקד בתוך האבנים, ועתה מוציאו לחוץ ע"י הכאת הברזל בהם (י) וכו'. ולכן מוכרח לומר כל שהוא מוציא כח האש הבלוע ומגלהו בחוץ, הרי זה מולידו בכך, ועל כן ברור הדבר שצריך לאסור בכה"ג דנ"ד עכ"ל. והאריך להביא ראיות מדין ביצה שנולדה וחליבה דאע"פ שמפקיד פקיד בתוך הגוף, עדיין מקרי נולד כשבא לחוץ. והביא עוד ראיות דלא צריך שיהיה יש מאין, מהא דיש איסור מוליד בסיכת חלב, ובשפשוף מלח, דהוי יש מיש ואסור משום נולד.

ובאמת מדברי הרב פעלים נראה שגם כן סבר שיש בו אש ממש בתוך הגפרור ורק הוציאו לחוץ, והחמיר בו כמו בביצה וכדומה. ובודאי ס"ל כן בדעת הכרם חמר. דאל"כ (אלא ר"ל דנימא רק דכאילו יש בו אש בתוך הגפרור) אין שום קושיא מהא דביצה שנולדה ומחליבה וכדומה, דשם הרי הוא דבר של ממש שהוי מכוסה בהגוף. והרב פעלים חולק עליו אף לפי מה שהיה סבור

בהם חמימות אש, במעט קט תצא ותבקע האש וא"כ ל"ש נולד בזה. ולפע"ד ראה ברורה וכו' דאמרו בעירובין דף מה: בסופו מיא בעיבא מבלע בליעי וכו' דהו"ל נולד, והקשו התוס' שם דהרי משקין בפירי ג"כ אמרו דמבלע בליעי ואפ"ה לא הוה נולד, וכתבו דשאני התם דאינו ניכר, משא"כ משקין דניכר, ואפילו לא הוה ניכר הא גם מעיקרא אוכל הוא אוכלא דאפרת הוא מ"ש. וא"כ בשלמא מן העצים או אבנים ועפר וכדומה שאין יסודם אש, והאש אינו בטבעם, רק שמכח חמימות הכאה וכדומה תצא אש, שפיר מקרי נולד. מה שאין כן כאן דהשפירטוש בעצמותם חום יש בו, וזה אש שאינו ממציא דבר חדש וכו', ולפעמים עינינו רואות דאם לוקח העץ הלז ביד תיכף תתראה ברק האש שבו וא"כ ל"ש בזה נולד וז"ב לפע"ד עכ"ל.

הרי גם השואל ומשיב כתב דהגפרורים יש בהם חום של אש, ועוד כתב דבמעט נענוע תצא אש. ומדבריו נראה ברור דהכל טעם אחד הוא. ולכן פשוט דלא היה אמר סברתו אם ידע שהמציאות הוא שאין שום חמימות או אש בתוך הגפרור.

ועיין בשו"ת רב פעלים (או"ח ב' נח) שהביא דברי הכרם חמר וכתב עליו "ואחר המחילה זה אינו, דאע"ג

במציאות, וכל שכן לדידן שאנו יודעים דאין כן המציאות כלל יח).

(ד) גם מדברי שו"ת קרית חנה דוד נראה שחשב שיש בו אש ממש בתוך החוטים

ומעכ"ת רוצה להביא ראיה ליסודו בענין החשמל מדברי הג"ר דוד כהן סקלי בשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב ס' נו ד"ה ודע), דהתיר משום שהוי רק "פעולה קלה" והכל מוכן לפניו. ואמנם ז"ל שם יט) "דנ"ל שאין זה מקרי מוציא אור משום דהכא במקומו ומקורו הכל הוא עשוי ונעשה יפה דכל מה שמצטרך למלאכה זו כבר הוא עשוי במכונת מקורו שכבר כחות שלו בתוקפם ובגבורתם נמשכים בחוטין המושכים למלאכה זו וזרח אורם בכל מקום שהוקבעו מאירים ומזהירים ובאו עד תכלית תכונתם. אלא שבכל שביל האור שאינו רוצה עתה באורו כפי שעת ההזדמן תקנו לו מסך לפרוס על האור ומעמיד האור ואינו מניחו להתפשט משם הלאה, שמעמיד כחו במקומו נצב כמו נד עומד הכח עם המחיצה העומדת לפניו, ובזה נחשך

אורו ממקום המחיצה והלאה דוקא וכשירצה להאיר עליו מסביב ומסיר אותו דבר החוצץ ומונע אשר עשה לחוץ ולהיות מסך מבדיל ומיד הכח נמשך מאליו עם החוטין וחוזר ומאיר כבראשונה כמו שעדיין היה מאיר ובא במקום דלא סוגרו שעריו, והוא אינו עושה בו שום דבר אלא שנוטל מה שמניח ביד שהיה גורם לאור שיקום ויעמוד במקומו וחוצץ בפניו ומיד הכח מוצא מקום למוצא והולך מהרה עד כוסו המאיר בו.

ולכן לא דמי למוציא האש מן המים ומן האבנים ששם אין כאן דבר מוכן לזה האש שמוציא עתה, ואין שם כי אם כח האש היסודי שבארבע יסודות שהושם בו בבריאת מעשה בראשית ואינו ניכר ולא יבא לידי מעשה להוציא אש היסודית שיש בו כי אם ע"י מלאכת האדם אם בכח ההכאה או בדבר אחר שעושה בו הכנה המיוחדת לדבר הזה אז יוצאת האש היסודית ממנו דבר שלא היה ולא נברא עד עתה, בזה הוא דאסור משום דעתה הוא מוציא ומוליד האש" עכ"ל.

יח. בשיעור של הג"ר מרדכי אליהו אמר בזה"ז "מכאן יצאה לנו המחלוקת המפורסמת, והיתה מחלוקת קשה בזמנו, בנוגע לגפרורים ביום טוב. שבגפרורים משפשפים את הגפרור ויוצאת אש. על זה נחלקו אם זה נחשב לנולד ביום טוב, או שמא זה לא נחשב לנולד, ולכל היותר איסורו הוא מדרבנן. ואחד הרבנים רצה לומר שהאש מחובא בתוך הגפרור וגלום בתוכו, ורק על ידי השפשוף מגלים אותה. חלק מרבני מרוקו ומרבני מצרים התירו בתחילה את הגפרורים, ואחר כך חקרו וראו שאין שום אש בתוך הגפרורים, והראיה שאם תחזיק אותו בידך לא יקרה ליד כלום, ואם כן האש נוצרת ונולדת רק על ידי השפשוף, על כן חזרו בהם וכתבו לאסור" עכ"ל.

יט. המילים בכתב משופע [italics] הם המילים שדייק בהם מעכ"ת.

בדין הדלקת הגפרור), אכן אמת הוא דביסוד הם דומים, אבל הכל הוא טעות במציאות].

(ה) דברי שו"ת מים חיים הם כמו הרב ומצור דבש

וכדברינו הנ"ל כן הוא בכמה משו"ת של חכמי המערב ועוד חכמים. בשו"ת מים חיים (בעיקר בחלק א' סי' צד, ועוד בכמה מקומות) הביא כמה טעמים להקל, וז"ל בטעם ב', "והטעם השני הוא כי אסור הוצאת אש מן העצים וכו' לכתחילה הוא משום נולד דהיינו שמוציא יש מאין כמ"ש שם בס' כרם חמר, אבל היכא דאיתיה לאש רק שהוא טמון יכול לגלותו בכל אופן שיהיה. ומזה התירו הרבנים שם בס' כרם חמר הנז' לחכך ביו"ט עצי גפרית וכו' משום דנורא מיפקד פקיד בהו רק מכוסה בדבר המקרר ולא הוי נולד. וראייתם הגדולה היא שהרי אם תניח עצי גפרית הנז' במקום קר לא ידליקו כלל אף אם תחכך בהם כל היום כלו כי כבה אשם וכו'. וכן הסכים בס' ליצחק ריח (לקוטי או"ח אות יו"ד) ע"ש וכן המנהג פשוט בכל המקומות א"כ הכא נמי בנידון דידן אותם הגלגלים אינם מוציאים אש בהתחככם יחד רק מפני שהם כבר כוויים מאש האליקטרי שהרי אם תהיה מכונת המאור עומדת והחוט המשוך ממנה עד המפתח ריק מהאש אזי אף אם תטה המפתח כל

ומעכ"ת דייק מדבריו שכל החילוק הוא במה שבחשמל כבר מוכן הכל לפניו ואין צריך שום הכאה או מאמץ. ואמנם במחילת כבודו, לא נ"ל מדבריו. שהרי מש"כ דבאבנים "אין שם כי אם כח האש היסודי" משמע דבחשמל יש שם עצם האש. וכן מבואר בתוך כל דבריו דבאמת כל פעולתו הוא פעולת סילוק המחיצה שמחסם בפני האש, וכמעט מפורש שסבור דיש בו אש בתוך החוטים.

ומעתה יש לפרש, דבדברי קרית חנה דוד נראה שהתירו אינו רק משום שהאש כבר היה שם, ולא רק מחמת "פעולה קלה והכל מוכן לצאת". אלא נראה שהכל סברא אחד הוא, וכדברי הכרם חמר ושואל ומשיב בענין הגפרורים. דהיינו שעיקר איסור מוליד הוא כשיוצר יש מאין, אבל יש מיש אין בעיה דלא נוצר כלום. ואע"פ שמכוסה והוי כאינו שם (וכסברת הרב פעלים), הרי כיון שהכל מוכן ומזומן ונוצר בפעולה קלה, אין זה מקרי מוליד אש. אמנם לעולם אם צריך הכאה ומאמץ אף בדבר כזה כו"ע מודים שהוי בגדר מוליד. ודעת הרב פעלים ודעימיה² הוא דכיון שמכוסה האש לגמרי, הוי כאין שם כלום. והיינו דאפילו ב"יש מיש" אם מכוסה לגמרי הרי מעתה נחשב כמו שמוליד דבר חדש. [ומעתה מש"כ מעכ"ת דבקי"ש"ע טולידאנו כתב דתלוי זה בזה (דין חשמל

כ. שבאמת הוא שיטת רוב ככל האחרונים שדברו בזה.

שאינה נראה לעינים" עכ"ל. וכאן פשוט שהוא היתר חדש וכעין מה שהבאנו כמה פעמים שהיו דבר קל, ומוסיף בו הרב מים חיים דגם אינה נראה לעינים ולכן אינו נולד.

והנה, מדבריו חזינן, כמו שכבר הוכחתי מדברי הרב ומצור דבש, דההיתר של "פעולה קלה" הוא היתר "חדש". דהיינו שהרב קרית חנה דוד כתב ביאור אחד, והוא שילוב ב' דברים, הא דהכל מוכן ומזומן ואין בו טרחא והא דהאש כבר קיים. אבל הרב ומצור דבש והרב מים חיים כותבים דהם ב' דברים נפרדים. א' הוא ד"המציאות" הוא שכבר קיים שם האש ואינו מוליד כלום אלא מסיר המכסה. וב' הוא דהכל מוכן ומזומן ולכן אינו חשוב כמוליד. אבל ברור בדבריהם דהיה להם חסרון ידיעה במציאות הדברים. וכבר כתבנו דנראה מדברי הרב ומצור דבש דאפילו סברא זו של "פעולה קלה" תלוי בהא דהאש כבר קיים. ואפשר שכן הוא כונת המים חיים.

(ו) עוד כמה פוסקים שמבואר להדיא בדבריהם שכל הסברא להקל הוא שחשבו שיש בו אש בהחוטם

ומצינו עוד פוסקים שמתירים ומפורש בדבריהם דהכל תלוי בהא שיש שם כבר אש ממש, ולא מטעם פעולה קלא. כ"כ בשו"ת אבן יקרה (ח"ג סי' קסח) וז"ל הנה לענין יו"ט אין ספק בעיני שהדלקה מותרת וכו', ומה שרצה כ"ה

היום כולו לא יצא שום נצוץ כמש"ל, וא"כ זה עדיף מחכוכך הזאלאמיט ודומה רק לנופח ברוח פיו או למניף בידו על הגחלת ועושה שלהבת ומדליק ממנה פתילה או עץ דשרי בלי שום ספק וכו'.

והראיה שהביא הרב האוסר מזכוכית לטושה וכו' שאסר הרמב"ם אינה ראייה לדעתי המעט כלל דשאני התם דליכא אש כלל בזכוכית והוא מוליד יש מאין גם מהפך חום השמש הקל לאש לוחט והוי מוליד ג"כ אש מהחום. אבל בנידון דידן חוט החיוב כמו מלא אש האליקטרי ורק ע"י שמחבר עמו חוט השלילי נדחפת אותה האש לתוך הגביע ונעשית שלהבת ואינו מוליד מאומה רק הוי ממש כגחלת אש שנופח בה ומקבץ חלקיה לשלהבת דשרי" ע"כ. הרי חזינן בהדיא שחשב שיש בו חום ואש בתוך החוטם. ומפורש כן שמדמה אותו לגחלת אשר ידועה ד'מכוסה' אבל הוי אש ממש בתוכו.

ושוב הביא היתר שלישי וכתב "וא"כ נוכל לחלק בו בפשיטות דדוקא נולד הנראה לעינים כהוצאת אש מהאבנים וכו' ומזכוכית לטושה וגם יש בו טירחא ומעשה רב שמחכך בחוזק יד אבן עם אבן וכיוצא עד שמוציא האש, וכן ההיא דזכוכית לטושה יש בו צער המתנה שעומד וממתין אימתי תוציא הזכוכית השלהבת ותדלק הפתילה, וצער ההמתנה גדול יותר מצער טירחא בידים כידוע לבעל הנסיון, בזה הוא דאסרו רבנן לכתחילה אבל בנידון דידן וכו' הוי נולד

פתילה מגחלת שמצוי בה אש והאור נתלה בה וכו'. אחר"ר חזה הוית להרה"ג כמוהר"א בן שמעון שכן כתב בשו"ת מצור דבש" עכ"ל. ועוד חזינן מדבריו שלכאורה מכון לדעת הרב ומצור דבש, וראיה דכל הבסיס שלו הוא מחמת "האש קיים" וטעות במציאות.

וכבר כתב בעל הערוך השלחן בקובץ בית ועד לחכמים (כ), וז"ל "להדליק אור האלקטריק ביו"ט נלע"ד להתיר ואין זה מוליד אש כמו בחכך עצי גפרית, דבשם אין בהעצים כח עצם האש אלא שיסוד האש בו מרובה ובהתחככו נולד אש, אבל בזה האלקטריק יש כח אש ממש אלא שאינו מאיר, ובהפגש שני כחות הנגדים זל"ז החיוב והשלילה יצא האש לפעל והמה כגחלת אשר ע"י נפיחת הפה יצא השלהבת דאינו נולד דנפיחת הפה הוה ג"כ כח נגדי להאש הטמון בגחלת שמכריחו לצאת ממקומו אל האויר וכן הוא באלקטריק" ע"כ.

לאסור משום אין מוציאין אש לא מן העצים, אין זה ממש שהרי כתב בעצמו בראשית דבריו וכן הוא האמת שהאש העלעקטרי נולד בהצענראלע ע"י שמחכין שם מתכיות זו בזו. וא"כ בעת שהוא פותח את הפקק בהפנס שבביתו כדי להעביר את החוטין אשר בו כבר האש מצוי ועומד. הגע אם יפתח את הפקק בעת שהצענראלע שובתת ואינה עושה מלאכתה הכי גם אז יאירו החוטין שבתוך הפנס. וא"כ בפתחו את הפקק שבביתו הא אינו מבעיר את החוטין רק מאש מצוי וכמדליק את האש שכבר תובער וזה מותר" ע"כ (כא).

וכן כתב בשו"ת פרחי כהונה (להג"ר מסעוד הכהן, סי' טז) וז"ל "משא"כ באלקטריק אשר האש מצויה בו תמיד ממכונתו ונמשכת אחר החוטים של ברזל הנמשכים ממנה אל מקום אשר יפנה החוט אחריו ילך האש וכו', אבל לעולם האש היא מצויה בחוטים אף אם יהיו נפרדים. ונמצא וכו' אינו אלא כמדליק

כא. וכן ראיתי בשו"ת חלקת יעקב שכתב על דבריו וז"ל "ובתשו' אבן יקרה מה"ג סי' קס"ח שגה בזה להתיר וכו'. ושגה מאוד, איש מלומד כמוהו, לא ידע מתכונתו, תכונת העלעקטרין ומעשהו, כי במקום הצענראלע אין שם כלל אש מצוי רק זרם העלעקטרי, וגם כשהצענראלע שובתת, וכן הוא בכמה מקומות בהרבה עיירות ביום, אפ"ה דולק העלעקטרין, ע"י שהזרם העלעקטרי כנוס במקום מיוחד הנקרא אקומאלטאר בלע"ז, והחוטין מחוברין להאקומאלטאר ושואפים ויונקים זרם החשמל, וכשפותח הפקק, כח הזה מלבן החוטין הדקים שבפנס נולד האור, וכח הלזה אין בו שום אש ממשות, רק כח טמיר ונעלם אשר אף חכמי הטבע עדיין אינם יודעים מה זה וכו' ע"ש כל דבריו. וכבר כתב כן בשו"ת קרן לדוד (סי' קמר) שהביא דברי האבן יקרה הנ"ל, וכתב עליו ש"מדבריו של ברבי ניכר שאינו בקי במלאכת האלקטריק, כי לא כאשר חשב שיש שם אש אשר הולך למרחקים ע"י חוטי המתכת, כי אין שם אש כלל במקום שנתהוה כח האלקטריק" ע"כ.

כב. גליון ראשון (שבט תרס"ג)

החשמל מטעם זה שהרי הדלקת החשמל אינו מוליד אור אלא מושך זרם ההארה שנאחזת בחוטים הדקים שבתוך העשית ואין זה אלא מבעיר מאש מצויה שהיא נמצאת ועומדת קודם ומתגלה בהסרת המעצור או מציאות כח המושך להדלק בה ולכן אין בהדלקת מאור החשמל לא משום מוליד" ע"כ.

ובשו"ת שמ"ש ומגן (חלק ג' סוף סי' נו ועוד מקומות) כתב "בעלותי ארצה ראיתי מחמירים בזה, וחושבים זה לאיסור נולד, שהרי חוט אחד הוא כבר דולק, ובהזזת הכפתור הוא מחבר החוט הכבוי עם הדולק, ונמשך בו החשמל, והווי ממש כמדליק נר מנר, וכן סברת הרבה פוסקים" עכ"ל.

ועיין עוד בדברי כמה פוסקים שהקילו וציינו לדברי ה'ומצור דבש' ושאר פוסקים הנ"ל [שו"ת מעט מים כ"ד] (או"ח סי' מג), נאה משיב כ"ה] (או"ח סי' לו), נתיבי עם כ"ו] (סי' תקב), שו"ת מקוה המים כ"ז] (ח"ד סי' מח, ועוד כמה מקומות), שו"ת זהב שבא כ"ח] (סי' יז), שו"ת ים הגדול כ"ט] (סי'

והוא כמו שכתב האחרונים הנ"ל, דהוי כגחלת שיש בו אש בתוכו.

וממשיך שם וכתב "ועוד שכשפותח פתח האלקטריק אינו אלא כמקרב האור אצלו ובהסגרו מרחיקו, ואפילו אם נאמר שהוא גורם להולדת האור לא אשכחן גרמא דאסור, ואין כאן מעשה שנאמר שעושה מעשה להוציא אור ביו"ט, ולהדיא אמרינן בשבת קכ: עשיה הוא דאסור הא גרמא שרי ע"ש, והרי בכאן אינו אלא כפותח פתח כנלע"ד לפי הבנתי במלאכת אלקטריק כ"ה), כי אינה מצויה ברובי הערים שלנו שנוכל לעמוד בדיוק על תוצאתיו" עכ"ל. בדברים אלו רוצה להקל מטעם "גרמא", ואין כאן המקום לדון בזה. אבל חזינן דמפורש בדבריו שלא היו כל כך בקיאים בחכמת החשמל, ולא מוזר זה שחשבו שיש בתוכו אור ממש.

ובשו"ת משפטי עזיאל (או"ח סי' יט, סוף סעיף ב', עמ' סז) כתב וז"ל "ועל כל פנים נראה ודאי שאין לאסור הדלקת

כג. ותמהתי על ספר חמדה גנוזה (להר"ד שלוש) שרוצה להקל בכל ענין זה והביא ראיה מדברי הערה"ש כאן, וכשמציין דבריו השמיט סוף דברי הערה"ש שכתב "כי אינה מצויה ברובי הערים שלנו שנוכל לעמוד בדיוק על תוצאתיו".

כד. להג"ר משה עטייא

כה. להג"ר נסים אוחנה

כו. להג"ר עמרם אבורביע (והוא לא הקיל בזה ממש, אלא הביא ב' צדדים).

כז. להג"ר משה מלכה

כח. להג"ר שמעון דיין

כט. להג"ר יעקב משה טולידאנו

(כו), ושו"ת כל חדש^(ל) (סי' קל). ועיין עוד דברינו לקמן].

ז) סיכום דברינו הנ"ל, והא דעוד אחרונים טעו במציאות החשמל

סוף דבר, ראינו דמלשונות הפוסקים הנ"ל ברור שחשבו שיש אש ממש בוערת כגחלת בתוך החוטים וכותבים סברות להתיר על פי מציאות זו^(לא). וברוב התשובות לא מתייחסים לסברת "פעולה קלה", ואפילו הרב ומצור דבש ומים חיים שכותבים סברא זו, כתבנו דמאוד נראה שגם זה ביסוד תלוי בהטעות במציאות שלהם. ויש לדעת דאין זה מוזר שהמציאות לא היתה ברורה להם, שהרי רק בערך בשנת תר"מ [1880] המציאו ליצר כח החשמל בתחנות כוח^(לב), והשתמשות בחשמל היה דבר חדש בזמנם, וכמו שכתב הערה^(שג) "כי אינה מצויה ברובי הערים שלנו".

וכאמור לא רק פוסקים הנ"ל טועים במציאות, אלא נראה שאף חלק מן המחמירים גם כן חשבו שיש בו אש ממש. דבראשונה כך היו חושבים הרבה בנ"א. ועוד מצינו דבר נפלא בשו"ת יביע אומר (או"ח ח"א סי' יט) שהאריך אודות שימוש ברמקול^(לד) בשבת. ובתוך דבריו כתב (אות א') "והנה נודע לנו מכמה חשמלאים מומחים כי ע"י הדיבור והבל הפה, מעוררים גלי הקול הגברת זרם החשמל, ומעלות החום עולים ויורדים בו, מוסיפים וגורעים ממנו, ויש בזה משום מבעיר ומכבה. וכיוצא בזה מצאתי בשו"ת עצי הלבנון (סי' י"ד) בנוגע לטלפון, שכ', שכוין שבשעת הדיבור בשפופרת, מעוררים גלי הקול פעולה נמרצה, את הזרם העלקטרי אשר לסיבה זו יוליד בדרך כלל זיקי אש המתרוצצים כבזק, ממילא הרי הבערה כזו אסורה בין בשבת ככל הבערה, ובין

ל. להג"ר יוסף בן נאיים. וע"ש בדבריו דבאמת ראשית כתב לאסור ושוב כתב להתיר, וקשה להבין מהלך דבריו בסופו. עכ"פ הוא לא ציין לדברי עוד פוסקים, ובאמת נראה שרוצה להתיר משום גרמא, ולא מטעם המציאות.

לא. מצאתי בשו"ת וזאת ליהודה (או"ח ט') שבתחילה רוצה להתיר השתמשות ברם קול, ומסיק "שוב אחרי שכתבתי זה שמעתי באומרים לי דהמכונה הנ"ל יש בתוכה חוטים של האליקטריק, ויש בה כח ע"י קול ההבל של העומד כנגדה, הגם שאין אוחזים בהחוט האליקטריק המצוי במקום התפילה וכיוצא, ומעצמה היא דולקת ע"י ההבל ההוא, ונעשה על ידי זה כח להרים הקול, ובכך הו"ל ממש שהש"ץ וכיוצא הוא המבעיר את הבערה ביום שבת ויש לאסור מטעם זה. ולהיות שהן עתה לא נתברר לנו איך ומה עשיית המכונה הנ"ל, לכן יש לחקור ע"ז ולעייין בה לעת הפנאי אי"ה". ע"כ. וחזינו דגם הוא חשב שיש בו אש ממש בתוך הרם קול.

לב. Power plants

לג. הוא כותב כן בסוף ימיו (בריש שנות ה-1900)

לד. microphone

היה להם מציאות הנכון, שחשבו שיש בו אש בתוך החוטים (ז).

וכדברינו הוא בכמה מגדולי הפוסקים מדור אחרון, הציץ אליעזר, החלקת יעקב, הגר"ע יוסף, והגרשז"א ועוד. ובעצם, אף הגאון ר"ע יוסף בעצמו האריך מאוד (ז) בענין התשמשות ברמקול בשבת, ובכל דבריו נקט כדבר פשוט שיש בו איסור מבעיר אפילו בדבר שאין בו שום גחלת של מתכת, ורק בסוף דבריו ממש הביא מה ששמע מהגרשז"א דאין בהם שום אש. וזה ראייה דאפילו לפני כשבעים שנים לא היה המציאות ידוע לכל.

(ח) עוד ראייה דבעבר לא היה ידוע טיב החשמל אפילו למומחים

הנה ראיתי בספר יחווה דעת (חזן ז), א, (ז) שהביא דברי ה"ומצור דבש" פרחי כהונה ועוד מקילין בהדלקת החשמל ביו"ט, ועוד הביא דעת האוסרים ובכללם דברי הגר"ע יוסף בשו"ת יבי"א, ומסיק להקל במקום צורך.

ביום טוב מצד היותה בדרך הולדת האש, כהנך דחשיב (בסי" תקב). עכ"ל. וכ"כ בס' ילקוט הגרשוני א"ח (סי' שז סק"י), בשם הגאון מו"ה שמחה במברגר זצ"ל, בתל תלפיות (מחברת א' צד ל), שאיסור גמור לדבר בשבת באמצעות הטלפון משום מבעיר אש. שמוליד ניצוצי אור חשמלי כנודע".

ובסוף דבריו כתב "וכעת דברתי בזה עם ידידי הרב הגאון המפורסם כמהר"ר שלמה זלמן אוירבך שליט"א, ובבקיאותו הרבה ובפרט בענינים אלו, הודיעני באופן ברור, כי דברי הרב עצי הלבנון וילקוט הגרשוני בזה אינם נכונים במציאות, ושאין הדיבור והבל הפה מעוררים זיקי אש וניצוצי אור חשמלי, רק הגברת הזרם שאין בו שום חשש של הבערה וכבוי, וכל דברי המומחים בזה הוא רק על הגברת הזרם החשמלי אבל אין האור מוסיף ומתמעט כלל, והזרם עצמו אינו אש" עכ"ל. הרי דאף על אנשים גדולים עצי הלבונה וילקוט גרשוני אמרו באופן ברור שלא

לה. וכאמור בודאי מדברים על אנשים גדולים, אלא רק ידיעת המדע היה דבר קשה וצריך לודא אצל מומחה, וגם המומחים פליגי הרבה פעמים. וכמו שראיתי בשו"ת יביע אומר (חלק א' או"ח סי' י"ט, אות ט"ז) בתוך דבריו שכתב אודות דיבור ברמקול או טלפון וז"ל "והרה"ג ר' נסים אוחנא (כעת הרב הראשי בחיפה), הוסיף בכתב ידו בפנקס הנ"ל, שהוברר שאין בו ענין הבערה. ע"כ. ונראה שהטעו אותם איזה חשמלאים. וכמו שחשמלאי אחד היה מנסה לשכנע אותי שאין בזה חשש הבערה, ובהיות כי דבריו לא נתקבלו, הבאתי לו מומחה אחר והוכיח לו שיש חשש הבערה, ואח"כ הודה לו על האמת" עכ"ל. הרי דאין ולא ורפיא בידם, ומוכן שהגדולים הנ"ל גם כן קבלו דברים לא אמיתיים ממומחים. לו. יותר משבעה אלף מילים!

לו. להרב יצחק חזן, נולד במרוקו בשנת תרע"ט (1919) ונפטר בשנת תש"נ (1990)

חדש וכו' היינו החוטים שכבר יש בתוכם האור של המאשין וכו' דהוי רק כמדליק מנר לנר, ע"ש דבריו דהם כהרבה מהמתירין דלעיל. ובסוף דבריו הביא דברי האבן יקרה וז"ל "התיר בזה בשו"ת אבן יקרה להג' מטשערנוועץ אחר החקירה בטיב הענין מבעלי העלעקטר, אכן אח"כ הגידו לי בשם איזו גדולים מפולין זל"ה ובתוכם בשם הגאון אמרי יושר מטארנא, שאסור הדבר וכו', וכעת יצא לאור שו"ת קרן לדוד (לח) וכו' וראיתי שמביא דברי המתיר הנ"ל וחולק עליו מסברא בעלמא עפ"י החקירה וידיעה שהיה לו אצל אומני העלעקטר ע"ש. ולע"ד הגאון מטשערנוועץ (לט) היה בקי טפי בענין זה מינן כי היה מלומד ומחוכם קצת גם בטביעות ואין לדחותו וכו' עכ"ל.

ודבריו נפלאים, דחזינן דגם בחכמי המדע והמומחים לא היה הדבר ברור, וכל אחד שמע מה ששמע מהמומחה שהלך אצל. ועוד חזינן דלכאורה פשיטא ליה להיגל יעקב דהשאלה תלוי בשאלה במציאות. ואם אכן סברתו הוא רק משום דהוי פעולה קלה, לא איכפת לן בהמציאות אם יש בו

והרי חזינן דהרב חזן בודאי ראה את דברי הגר"ע יוסף שכתב דכל הני רבנים טעו במציאות, ועוד דלכאורה ידע דבאמת אין שום אש בתוך החוטים, ועדיין כתב הרב חזן הסברות הנ"ל להתיר הדלקת החשמל ביו"ט. ולכאורה מוכח מזה דס"ל דאין סברת האחרונים מטעם שיש אש ממש בהחוטים, אלא כיון דהכל מוכן ומזומן והוי פעולה קלה. ובאמת כזה מוכח גם בדברי כמה פוסקים, הלא הימה נתייב עם ושו"ת עמק יהושע שהבאנו לעיל [דאע"פ שהם לה מתירים (הרב עמק יהושע פסק לאיסור בהדיא), בדבריהם לכאורה מבואר שיש כאן מחלוקת פוסקים והביא דעת הגר"ע יוסף שהחמיר. ובודאי ראו מה שכותבים המחמירים (שהמקלין טעו במציאות), אבל לה הביאו זה בדבריהם].

ואמנם באמת אין שום ראיה מזה, ובהקדם ראיתי בשו"ת יג"ל **יעקב** (גוטליב, סי' סה) שכתב אודות הדלקת החשמל "ולפי החקירה שהיה לי אצל האומנים בזה שאמרו שכבר יש אש בחוטי הברזל מה שנעשה ע"י המאשין של העלעקטר שמחכח כל היום להמציא אש מכח החיכוך וכו', אבל אין כאן דבר

לח. הבאנו לעיל בהערה דשו"ת קרן לדוד (סי' קמד) הביא דברי האבן יקרה הנ"ל, וכתב עליו שמדבריו ניכר שאינו בקי במלאכת האלקטריק, כי לא כאשר חשב שיש שם אש אשר הולך למרחקים ע"י חוטי המתכת, כי אין שם אש כלל במקום שנתהווה כח האלקטריק ע"כ. וראיתי בשו"ת ויען יוסף (ח"ג שכז) שכתב דהיה נוכח כאשר האדמו"ר בעל קרן לדוד כתב תשובה שדחה דברי האבן יקרה. וכתב "ואדמו"ר קרא אצלו אומן העובר אצל מכונת העלעקטר והסביר לו באריכות כל ענין עלעקטר, ועל פי זה כתב התשובה ההוא."

לט. בעל אבן יקרה

ביו"ט דאין נ"מ במה שקל הוא להדליק ועדיין הוא בגדר מוליד אש. והגאון הנ"ל כתב עוד בחלק ב' (סי' קלד) בענין הדלקת החשמל, וכתב שהוא בעצמו לא יודע כל כך ענין החימום הזה אם הוא באמת הבערה ובישול וכו' עכת"ד. ומפורש שלא היה יודע טיב החשמל, וכן עיין בהערות מבין המחבר שם שכתב דאביו לא היה בקי כלל בענין החשמל.

מכל הנ"ל נראה לע"ד דמאוד קשה להקל כלל בענין הדלקת החשמל ביו"ט, כיון דנראה דהרבה מן המתירים טעו במציאות החשמל, וודאי נחשב כמו הדלקת אש חדש ואסור משום מוליד אש ביו"ט.

אש ממש בתוך החוטים. אלא מוכח שס"ל דכל ההיתר הוא משום שיש אש ממש^מ. והלום ראיתי דבאותו גליון "בית ועד לחכמים" שכתב הערוך השלחן התירו לעיל, גם נתקבצו דבריהם של כמה ת"ח שנתבנאו בסגנון אחד להתיר הדלקת החשמל ביו"ט, ומבואר בדבריהם דלא ידעו בדיוק את דרך פעולתו של הזרם החשמלי. ובגליון שני (אדר תרס"ג) נמצא תגובה של הג"ר יהודה דוד בערינשטיין שהיה מובהק וגם מהנדס, ושם שולל דברי הת"ח שהתירו זה דלא ידעו מטיב החשמל^{מא}.

ועוד ראיתי בשו"ת מהרש"ג (חלק א' ס"ס סד) שכתב לאסור הדלקת החשמל

ענף ב

שכתבו דהדלקת החשמל הוא רק בגדר גרמא ולא מעשה, וכיון דהוי רק מוליד מדרבנן יש להקל ביום טוב שמקילין בגרמא^{מב}. ומלבד שהשיבו עליהם הרבה ספרים, דאין זה גרמא כלל, גם לא פשוט שאנו מקילין בכל גרמא ביום טוב. ובפרט כאן שמכוין ואינו רק פסיק רישא.

עוד סברות להקל בענין הדלקת החשמל ביו"ט

ט יתר סברת המקילין והא דא"א לסמוך עליהם

והנה יש עוד ספרים שהתירו להדליק את החשמל ביום טוב מעוד טעמים. ובלי להיכנס לכל הסוגיא, יש

מ. אבל באמת עדיין צ"ע דכמה מהמקילין שהבאנו (רב מלכה, רב עטיה, רב חזן, ורב שלום ממש חיו עד שנת תשנ"ן והלאה Beyond 1990), ובעת זה לכאורה היה כבר דבר ברור שאין שום אש בתוך החוטים. ומאוד משמע שס"ל דההיתר אינו משום שהוי כבר אש בחוטים, אלא צ"ל דהבינו שאין בו משום מוליד אש כיון שהוא פעולה קלה דהכח של חשמל כבר הוא בתוך החוטים. ויתכן דבזמן שכתבו תשובותיהם עדיין לא היה מציאות ברור ואכן טעו. או דנימא כנ"ל דהבינו שהמקילין הקילו משאר סברות. ואם כנים הדברים יוצא דנחלקו הגדולי פוסקים (הגרשז"א, הגר"ע יוסף, החלקת יעקב, הציץ אליעזר ועוד) עליהם בהבנת המתירים. ועדיין צ"ע.

מא. ועיין מאורי אש השלם (קרני אור, בהקדמה)

מב. הר צבי, ערוך השלחן, קונטרס מאור החשמל, וכן הזכיר זו בציץ אליעזר.

הנר כשצריך לו. ואטו צריך להדליק כל היום וכל הלילה, ונראה דבכה"ג לא שייך אפשר לעשות מעיו"ט עכ"ל. ואין לטעות דכונתו להקל כל פעם שלא אפשר מבעו"י, ולכן יש להקל גם בחשמל אם יצויר שלא היה יכול להדליק מבעו"י וכדומה, דכתב סברא חדשה הנוגע רק בגפרורים, דכיון שהם מיועדים שתמיד יהיה יוכל להדליק נר אחר, כל יעודם הוא שתהא נדלקת בכל פעם צריך לו].

(י) דעת תשובות האחרונים בענין חשמל בלי אש

ואגב, יש לעורר דבאמת כל הני ספרי תשובות שדברו אודות הדלקת החשמל, המחמירים והמקילים, כמעט כולם איירי בנרות החשמל. והיינו בנרות שמתאדמים כגחלת של מתכת^מ ויש בהם דין אש. ולא דברו אודות סתם מכשירים חשמליים (כמו רמקול או טלפון), ואפילו חלק מהמדברים בטלפון חשבו שיש בו אש בתוך החוטים כמו שהבאנו לעיל. עד שבא הבית יצחק ודבר בענין הטלפון וכתב שאסור משום איסור "מוליד" ומקורו מדין מוליד ריחא ולא מדין הולדת אש. וביסוד, איסור מוליד

עוד יש שכתבו על פי הביאור בהרמב"ם דדין זה שאסור להדליק אש מקורו הוא מטעם מכשירין, ולכן אם א"א להדליק מבעו"י אכן מותר להדליק ביו"ט^{מג}. ומאוד תמוה הוא מכמה טעמים. ראשית הלא יש כמה ביאורים בראשונים באיסור הדלקת אש, ולכל שאר שיטות אין מקום להקל כלל. ומאן יימר לן שנקטינן רק כסברת הרמב"ם. ועוד הרבה אחרונים כותבים שאין זה סברת הרמב"ם, וכן הבאנו לעיל ביאור אחר בדבריו. וחזינן בדברי הרבה אחרונים (בפרט אלו שדברו אודות הדלקת החשמל) שנוקטין כשאר טעמים. ועוד, אפילו את"ל דנקטינן כדבריו, רוב ככל אחרונים ס"ל דבדין זה א"א להדליק אפילו אם היה א"א מבעו"י, וכמצינו שכמעט כל אחרונים החמירו גבי גפרורים^{מד}.

[ובשואל] ומשיב הנ"ל רוצה להקל גבי גפרורים, והביא סברא על פי הרמב"ם הזה, וכתב דאע"פ שיש כלל דמכשירין מותרים רק בא"א לעשות מבעו"י, וכאן אפשר להדליק מבעו"י, יש לומר דבהני לא שייך כל זה, "דכאן עיקרן נעשו בשביל זה שיוכל להדליק

מג. עיין מים חיים הנ"ל דזהו סברתו הראשונה.

מד. ומטעם זה גם א"א להקל ממה שכתב בארץ צבי שיש מקום להקל מטעם שהולדת אש הוי מכשירין רק כשבאמת הוי בגדר מכשיר. משא"כ כשכונתו להשתמש בגוף האור להנאת עצמו, כמו בחשמל, דאינו בגדר מכשירין אלא הבערה בעלמא המותרת. גם כאם מיוסד על שיטת "מכשירין", ועל חידוש זה שיוכל להשתמש בו כגוף האוכל נפש.

מה. Incandescent bulb

בעצמו שום איסור ורק משום הולדת אש יש לאסור. או דלמא שס"ל דגם עצם הולדת החשמל יש לאסור מדין מוליד אש, ואע"פ שלא בורא אש אמנם הוי כהולדת דבר יש מאין שאסורה מדין מוליד אש. [דיש לומר דשונה מדין מוליד ריח, דשם הבגד הוא כלי קיים ואין שום בעיה בו, אלא רק שמוסיף עליו הריח. משא"כ בכלי חשמל, יש לראות כמו כלי מת שאין בו שום תכלית, ובהולדת החשמל לתוכו הוי כמו עשית כלי חשמל יש מאין, ואינו רק כמו הוספה בתוך הכלי].

וחשבתי דלא רחוק לומר דכל הני תשובות שהבאנו לעיל, וכן המחמירים בהדלקת החשמל ביו"ט, כולם ס"ל דיש לדון רק משום שמאיר הנר חשמלי ע"י מעשיו. אבל יתכן שס"ל דלענין עצם הולדת החשמל בפנ"ע בלי אש (כמו בטלפון או רקמול) אין שום איסור של מוליד כלל. וכמו שהעיר חתנו^{מז} של הבית יצחק עליו, דא"א להדמות זרם החשמל למוליד ריח או אש, דשם אפשר להרגיש בחושי אדם ולכן יש לומר דנראה כבורא דבר חדש. משא"כ בהולדת זרם שא"א להרגיש בו. ואמנם באמת אם נאמר הסברה שכתבתי לעיל (שאינו דומה למוליד ריח כיון דיש כאן רק כלי מת) לכאורה הוא עוד גרוע וכמו הולדת אש - יש

ריחא ומוליד אש נראה דשווין (וכן למוליד בענין "מרסקין שלג" המבואר בסימן שכ) שבורא דבר חדש ודמי למלאכה כמבואר בראשונים. אבל דיניהם לא שווין ודין מוליד אש יותר חמור^{מז}. ובכל תשובות של הני אחרונים מתייחסים רק למוליד אש, ומובן, שהרי דברו אודות נרות החשמל דהוי אש.

ורק נתחדש בדברי הבית יצחק דיש עוד לאסור עצם סגירת המעגל כיון שבזה נולד החשמל והוי כמוליד ריחא. ובפשוטו הדמיון הוא דבמוליד אש הרי בורא אש - יש מאין. משא"כ גבי מוליד ריחא, צריך להוליד לתוך איזה דבר (כמו בגד וכדומה). והיינו, דלא בורא איזה דבר יש מאין, אלא רק 'הטיל' את הריח על גבי איזה דבר, והוי כאילו בורא ריחא בתוך אותו דבר. גם כאן בהולדת החשמל, כל כלי מכשיר הוי כמו "כלי מת" ובהוספת החשמל בו הוי כבורא כלי חשמלי. ולכאורה עולה בדעת הבית יצחק דבכל מכשיר שיש בו אש, הרי עובר במוליד אש ובמוליד ריחא.

מעתה נסתפקתי בדעת כל שאר אחרונים שלא כתבו אודות זה ורק דנים על הולדת האש שבו, האם כונתם כהבית יצחק אלא דלא דברו אודות המוליד ריח שבו, כיון שהוי גם כמוליד אש החמור. או דלמא דס"ל דאין בהפעלת החשמל

מז. למשל, לא מצינו שיטות שמותר להוליד אש ע"י פסיק רישא, דלא כמוליד ריח שהרבה אחרונים ס"ל כן. ועוד, הולדת ריח מותר כשהוא נכלל באוכל נפש, כמבואר בביצה כג. בענין בשרא אגמורי.

מז. בקונטרס אחרון של ספר צל"ח החדש.

ונ"מ מכל זה תרתי. א', חזינן דכל האחרונים שדברו אודות החשמל לא אסרו משום בונה, ודלא כשיטת החזו"א. ואף שהחזו"א הוא גברא רבה ומאז ועוד עולם הרבה גאונים מחמירים כדבריו לחוש לאיסור דאורייתא בהדלקת החשמל, אבל לכל הפחות יש צירוף גדול לומר שהוא רק כאיסור מוליד ותו לא, וכמבואר בכל אחרונים^{מח}. ב', דלכאורה מצינו דלכמה אחרונים אין שום בעיה בהדלקת החשמל כלל ואפילו בשבת. דכיון שהתירו להדליק ביו"ט מטעם דחשיב "הדלקה מנר לנר", מוכח שאין עוד איסור חוץ מזה. [אם לא שנחדש ונאמר בדעתם דבאמת גם הדלקת החשמל בלי אש (כמו טלפון) יש לו הגדר של מוליד אש, וכמבואר לעיל דהוי כמו יש מאין. ולכן מטעם זה הקילו בכל חשמל מטעם 'הדלקת נר מנר', וס"ל דגם בעצם הדלקת החשמל הוי כמו נר מנר, שהרי כבר יש כח החשמל בתוך החוטים. וכיון שכן התירו ביו"ט, ואין זה שייך בשבת, והאיסור עומד במקומו בשבת]. ועדיין צ"ע בכל זה.

מאין. אבל באמת לעולם לא מצינו דשאר דברים אסורים משום "הולדת אש" אם לא שהוי אש ממש. ולכן שמא ס"ל להני אחרונים דא"א לאסור הדלקת החשמל כלל, ולכן רק דנים משום הולדת אש בכלי שהיה בו אש.

אבל ידעתי דדברים הנ"ל מחודשים, ואין הכרח לומר כן. ומאוד יתכן שס"ל לכל הני פוסקים כמו סברת הבית יצחק, דגם בהדלקת החשמל בלי אש יש לאסור משום שדומה למוליד ריח. [מה שדוחק לי לומר כנ"ל שהתירו לגמרי, הוא דלא מצינו הדמיון למוליד ריח בכל דברי האחרונים עד שכתב כן הבית יצחק (וגם אחריו הרבה לא כתבו אודות זה)]. אבל זה נראה, דלכאורה לפי כל התשובות הפוסקים שרוצים להקל מטעם שחשבו שהוי כמו הדלקת נר מנר, מוכח בדעתם שאין לאסור עצם הדלקת החשמל משום איסור מוליד ריח, דאל"כ צריכין להחמיר בו אף שכתבו סברא להתיר משום הולדת אש. [אבל לפי המקילין משום גרמא, טעם זה שייך גם בלי אש].



כיבוי אש ביום טוב לצורך אוכל נפש

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס תורת הקדמונים וחבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

בענין כיבוי אש ביום טוב לצורך אוכל נפש מצאנו כמה סוגיות בתלמוד.

היתר כיבוי הגחלים בצליית בשר אולם יש ראיות מדברי הראשונים בכמה סוגיות לכאן ולכאן, וכפי שיבואר.

ביאור הראשונים בסוגיית מיתוק החרדל

בגמ' שבת קלד. מבואר שאסור למתק חרדל בגחלת של עץ ביום טוב משום איסור כיבוי. ושאל אביי את רב יוסף מאי שנא מבישרא אגומרי, אמר ליה התם לא אפשר הכא אפשר [כ"ה גירסת רוב הראשונים וכ"ה בכת"י אשכנזי וב' כת"י ספרדים] ע"כ. ונאמרו בזה כמה פירושים בראשונים;

א. רש"י פירש דבשרא אגומרי לא אפשר 'לצללות מאתמול', דביומא שביחא טפי, אבל חרדל 'אפשר מאתמול' ע"כ. וכ"פ הרי"ד והריטב"א שם, וכ"כ האו"ז (בס"י כח, וס"י שנא), וכ"כ הריא"ז בשבת שם וז"ל ואע"פ שהתירה תורה מלאכת אוכל נפש ביום טוב, לא התירו אלא בדבר שאינו ראוי לעשותו מאתמול כמו היום, כגון האופה והמבשל, שאינו דומה

בגמ' בביצה (כג.) מבואר בפשיטות שמותר לצלות ביום טוב בשר ע"ג גחלים [בישרא אגומרי] אע"פ שהגחלים כבים כשמניחים עליהם את הבשר. ומזה למדה הגמ' שמותר אף לעשן תחת הפירות כדי למתקן ולהכשירן לאכילה ע"ש.

והרשב"א בספרו עבודת הקודש (בית מועד שער ב' סי' ו) למד מדין בישרא אגומרי שמותר לכבות לצורך אוכל נפש, וז"ל: וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש, והרי זה כמניח בשר על הגחלים ע"כ. אולם אין דימוי זה מוכרח, וכפי שכתב המאירי בביצה (דף כב.) וז"ל ואע"פ שהותר הכבוי בבשרא אגומרי אין זה כלום, דבבשרא אגומרי לגחלים לוחשות אנו צריכין והכבוי על כרחנו הוא בא, אבל כבוי בידים לעולם לא הותר, ע"ש. ולדבריו אין להביא ראיה

בזה"ל כי כל כבוי שהוא מחמת אוכל נפש מותר, ומה לי הבערה ומה לי כבוי ע"כ. הרי להדיא שמתיר כיבוי לצורך אוכל נפש.

ג. בספר ההשלמה בשבת לאחר שהקשה על רש"י כתב: ואנו רגילין לפרש התם אפשר הכא 'לא אפשר למתקן', כלומר גבי חרדל 'אפשר למתקן' בגחלת של מתכת. אי נמי אפשר למתקן בלא כבוי כעין שעושים עכשיו שממתקין אותו במים חמין ע"כ. והעתיקהו המאורות בביצה כג. והמכתם בביצה יד. וכג. ע"ש. ובתוך הדברים כתב ההשלמה בקושייתו על הרי"ף, כדברי בעה"מ הנ"ל וז"ל: ודאי דבר אוכל הוא ומותר לא שנא כבוי ולא שנא הדלקה ע"כ, ועי"ש שביאר בדברי הרי"ף [דלהלן] כביאורו בגירסת רש"י הנ"ל. ומפשט דבריו נראה ש'כל' כיבוי הותר לצורך אוכל נפש.

אולם ההשלמה בביצה (בדף כב.) כתב אחרת, שהקשה שם אמאי אסור לכבות בשביל שלא יתעשן הבית והקדרה ומפני דבר אחר ומפני אבוד ממון, נימא מתוך שהותר כבוי לצורך אוכל נפש כגון בשרא אגומרי הותר נמי שלא לצורך אוכל נפש כגון דצורך יום טוב הוא וכו'. איכא לתרוצי, בשרא אגומרי תחלתו מכבה וסופו מבעיר ואינו מכבה בידים אבל כבוי גמור בידים לא אשכחן ע"כ. ומבואר מדבריו שכיבוי שהותר בבשרא אגומרי זה משום שתחלתו מכבה וסופו מבעיר ואינו בידים [עיי' לקמן] שהם דברי האשכול והמאירי בביאור דברי הרי"ף

תבשיל של אתמול לתבשיל של היום ע"ש.

ומדברי חלק מהראשונים הנ"ל מבואר שמותר לכבות לצורך אוכל נפש; האו"ז בסי' כח הביא בשם תוס' ריב"א שביו"ט אם מסתפק מהשמן שבנר לאכילה אינו חייב, דמכבה הוא לצורך אוכל נפש, ואפי' לכתחילה נראה שהיה מותר ביום טוב עכ"ל. אמנם האו"ז הביא ע"כ את סוגיית הגמ' הנ"ל גבי מיתוק החרדל הנ"ל עם פירש"י, וכתב: הא למדת דכל היכא דאיפשר מאתמול אסור ביו"ט על ידי כבוי. מעתה אסור ליקח ביו"ט משמן הדולק בנר מפני שהוא מכבה הואיל ואיפשר ליקח זה השמן קודם הדלקה או מעיו"ט, ע"כ. הרי שגם הוא הבין מסוגית הגמ' הנ"ל שכיבוי שא"א מעיו"ט מותר לגמרי, ולא רק בבשר על גחלים שהכיבוי הוא על כרחנו וכו' כסברת המאירי. וכן מתבאר מדברי הריא"ז הנ"ל שכתב שהתורה התירה 'מלאכת אוכל נפש ביו"ט' בדבר שאינו ראוי לעשותו מאתמול, ונראה מזה שכיבוי הותר כמו הבערה.

ב. **בעה"מ** בביצה (יב.) פירש דבשרא אגומרי לא אפשר 'לאכול' צלי אלא כך' כי הוא המובחר שבצלי, אבל מתוק החרדל 'אפשר בלעדיו', לפי שאין בו צורך אלא לאנשים מפונקים ומעונגים יותר מדאי, ואינו דבר שוה לכל נפש ולא שריא מלאכה בכל כי האי מילתא ע"כ. וכתב בתוך הדברים [בקושייתו על גירסת הרי"ף דלקמן]

שכיבוי גמור אסור בגחלת של עץ לצורך או"נ.

הרמב"ן במלחמות שם הסביר בדעת הרי"ף דבבשרא אגומרי אינו לצורך או"נ ממש שהרי אפשר לצלות בלא כיבוי, והמובחר שבצלי אינו על הגחלים ממש אלא קרוב להם או ע"ג תנור גרוף, והתירו משום שאין כאן כיבוי. ומבואר מדבריו שאם היה או"נ ממש לא היה צריך לזה, ואף אם יש כיבוי מותר. וכן כתב הוא להדיא בהמשך וז"ל דקסבר אין עישון צורך או"נ שאם הוא צורך או"נ כיבוי והבערה מותרין בו עי"ש. וכן מתבאר מדברי הר"ן שהעתיק דבריו עי"ש.

והנה הבאור הלכה (בסי' תקז סוף ס"ד) כתב בזה"ל: עיין בביאור הגר"א שכתב וכו' דהרי"ף שם דגרס התם ליכא כיבוי - אסור כיבוי לצורך או"נ. ובאמת כדבריו כתב ג"כ הר"ן והביאו ב"י בסי' תקיא ע"ש. אבל קשה דהא הרא"ש העתיק ג"כ גירסא זו בפ"ב דביצה סי' כג ואפ"ה בפ"ד סי' ח' העתיק דכיבוי לצורך או"נ מותר אף לרבנן וצ"ע ע"כ. ולפי האמור דבריהם צ"ע, דברמב"ן ור"ן מבואר שלרי"ף מותר כיבוי לצורך או"נ, ורק בבשרא אגומרי שאין זה נקרא או"נ, דאפשר ועדיף ללא צליה ע"ג הגחלים, - בזה צריך לומר שאין כאן כיבוי, אבל בההוא דהתם דסי' תקז גבי גריפת האפר שא"א לבשל ללא זה הוי שפיר צורך או"נ ומותר לכו"ע וכמ"ש הרא"ש, ואין סתירה בדברי הרא"ש.

אבל כיבוי ממש בידים לא הותר לצורך או"נ. ובאמת שהמאורות בדף כב. הקשה על דברי ההשלמה הנ"ל, וז"ל, ותימה הוא זה, מאי שנא כבוי אפילו אין סופו להבעיר אם צורך אוכל נפש הוא או צורך יום טוב אמאי לא שרינן ליה. מי גרע ממכשירי אוכל נפש דאמרינן לכם לכל צרכיכם. ואפשר דמשום הלכה ואין מורין כן הוא כיון דאפשר ליה בלא כבוי על ידי הדחק לא שרינן ליה לכתחלה ע"כ. אולם גם הוא לא התיר לכתחלה כיבוי לצורך או"נ אלא כשא"א בכלל, אבל כשאפשר ע"י הדחק לא התיר.

ד. הרי"ף בביצה (יב. מדפי הרי"ף) גרס התם ליכא כיבוי הכא איכא כיבוי ע"כ. וכ"ה בספר האשכול דלקמן, ובשה"ל (סי' רנ), וברא"ש (ביצה פ"ב סי' כג), [אולם הם לא דנו בגירסאות ובפירושים, אלא רק העתיקו דברי הרי"ף]. ונחלקו הראשונים בהבנת גירסא זו;

האשכול (ח"ב עמ' 91) כתב וז"ל, ה"ג התם ליכא כיבוי 'דמכבה ומבעיר הוא', הכא איכא כיבוי 'לגמרי' ע"כ. וכן ביאר המאירי בשבת קלד. ובביצה כג. בדברי הרי"ף, והוסיף ביאור וז"ל אין זה כבוי גמור שהרי סופו מבעיר אבל זו כבוי גמור הוא והכבוי אסור אף לצורך אכל נפש ע"כ. ומבואר שמחלק בין כיבוי שסופו להבעיר שהוא מותר, לבין כיבוי שאין סופו להבעיר והוא בגחלת של עץ שאסור. ומדבריהם מבואר

כיבוי האש כדי שלא תתעשן הקדירה

הגמ' בביצה (דף כב.) הביאה את התוספתא בביצה (פ"ג הי"ג) בזה"ל, אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה, ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדירה מותר. והעמידה הגמ' ברייתא זו כר' יהודה שסובר שמכשירי אוכל נפש מותרים ביו"ט^א, אבל לרבנן אסור. ונחלקו הראשונים בביאור סוגיא זו.

הראשונים שסוברים שמותר לכבות אש בשביל שלא ישרף התבשיל

יש ראשונים שכתבו שכל מה שחולקים רבנן על ר' יהודה זה רק בעישון הבית שהוא נקרא 'מכשירי' אוכל נפש, אבל בעישון הקדירה מודים שמותר משום שזה נקרא אוכל נפש ממש, וכמו שהותרה הבערה הותר גם הכיבוי; כ"כ ראבי"ה (בסי' תשנז) וז"ל, אם בשביל שלא תתעשן הקדירה שהוא ממש אוכל נפש מותר אף לרבנן עי"ש. וכ"כ הרוקח (בסי' שה). עי"ש. מהר"ם בתשובה (דפוס פראג סי' רנה). עי"ש. המרדכי (בסי' תרפא). עי"ש. האגודה (שם בסי' לב). עי"ש. וכ"ד הרשב"א בספרו עבודת הקודש (בית מועד שער ב' סי' ז' אות פה), וז"ל, ואין מכבין את

הבקעת שלא תעשן עליו את הבית ואפילו בית שאוכל בתוכו, ואצ"ל במכבה לחוס על הבקעת שאסור. ואפילו נפלה דליקה אינו מכבה מפני הצלת ממונו ומפני הצלת כלי תשמישו. היתה הבקעת מעשנת תבשילו מותר לכבותה, שכל לצורך אוכל נפש מבכיר ומכבה עי"ש. וזה כחילוק הנ"ל בדעת רבנן [ובחידושי כתב בסוגיא זו כמה פירושים, אולם מסקנתו בספרו עבודת הקודש היא כנ"ל]. וכ"כ השטמ"ק (בביצה שם) וז"ל, מעישון קדרה לא מקשיי דההיא הכשר אוכל נפש הוא כדי שלא יפסד האוכל, ומה לי הבערה ומה לי כבוי, אבל בעישון קדרה אפילו רבנן מודו עי"ש. וכן מתבאר מדברי רבינו מיוחס (שמות יב, טז) שכתב: אין מכבין את הבקעת ביו"ט לחוס עליה או שלא להתעשן הבית ואפי' להניחם לגשמים אסור, אבל שלא תתעשן הקדירה או המאכל מותר ע"כ. ומבואר שפסק כרבנן שבשביל עישון הבית אסור, ואעפ"כ בשביל עישון הקדירה מותר.

וכ"נ מדברי רב שרירא גאון המובאים באוה"ג (עמ' 28) וז"ל והלכתא אין מכבין את הבקעת ביו"ט ואם בשביל שלא תתעשן הקדרה מותר ע"כ. ונראה מדבריו שרק לצורך הקדרה מותר ולא בשביל שלא יתעשן הבית. וכ"נ דעת

א. וכתב ראבי"ה (בסי' תשנז) שצריך לפרש שאיבוד ממון מדמי למכשירי אוכל נפש שמתוך שהותר תיקון אוכל נפש הותר כל הנאת הנפש, כגון שלא יתעשן הבית שנפשו קצה בו או איבוד אחר כיצא בו שנפשו עגומה עליו, אבל אם כונתו רק לחוס על הבקעת, שהוא הפסד מועט ואין נפש איש קצה עליו ועגומה על הפסד כזה אסור עכ"ד.

דלא שרי אלא לר"י, וכן כל שאר המחברים לא חלקו בזה עכ"ד. אולם עכ"פ ודאי שלדעתם לצורך המאכל שלא יתעשן מותר אפילו לרבנן.

הרמב"ן במלחמות (דף יא.) פירש שחכמים חולקים על ר' יהודה

גם לענין שלא תתעשן הקדירה, אולם לפי דעתו הקדירה היינו 'הקדרה' עצמה ולא 'האוכל' שבקדירה, וז"ל כיבוי הבקעת שלא יתעשן הבית במקום שצריך לאכול שם או כבוי הדליקה משום אבוד כלי תשמישו שאוכל בה' אסורין לגמרי עי"ש. אבל בשביל שלא ישרף האוכל עצמו גם לרבנן שרי, וכ"כ במפורש שם [וכפי שהעתקנו לעיל] שאם הוא צורך או"נ כיבוי והבערה מותרין בו עי"ש. וכ"נ מדברי התוס' בסוף העמוד שכתבו דהא דשרינן מדרשה דלכם היינו דוקא בדבר שהוא אוכל נפש אבל בדבר שאינו אלא לתשמיש בעלמא וכן שלא תתעשן הקדירה אסור ע"כ. ועי' במהרש"א ובמהר"ם שי"ף שהביאו את דברי המרדכי הנ"ל דשלא תתעשן הקדירה הוי ודאי אוכל נפש עי"ש. ומדברי התוס' נראה שהוא כמו תשמיש בעלמא, ונראה שפירשו שלא תשרף הקדירה עצמה, ולכן דימו זאת לתשמיש בעלמא. וכן מתבאר מדברי תוס' [המיוחסים לרא"ש שם שכתב את תירוץ התוס' שם בזה"ל הכא מכשירין דמכשירין הוא והתם במכשירי אוכל נפש ממש עי"ש, ומדקרי ל'עישון הקדירה' מכשירין דמכשירין, נראה

הסמ"ג (ל"ת עה) שכתב אין מכבין את הדליקה כדי להציל ממון וכו', ואין מכבין את הבקעת אפילו כדי שלא תתעשן הבית כרבנן וכו', ואין מכבין את הנר מפני תשמיש המטה וכו' עי"ש, והשמיט שאין מכבין מפני הקדירה שלא תתעשן, ונראה מדבריו דשרי. וכ"נ דעת ר"פ בהגהות סמ"ק (מצוה קצד), שהסמ"ק כתב אין מכבין את הדליקה וכו' ואין מכבין את הבקעת ביו"ט. וכתב ר"פ ואפילו כדי שלא תתעשן הבית ע"כ. והשמיט שלא תתעשן הקדירה.

וגדולה מזו, דעת ר' אלחנן המובא במרדכי (סי' תרפא) שאפילו בית שדר בו ביו"ט ואין לו בית אחר לדור בו - מותר לרבנן, וז"ל פי' רבינו אלחנן דקא מיבעיא ליה בבית שאין בו צורך יום טוב כלל אלא דר בבית אחר, אבל אם דר באותו בית ואין לו בית אחר לדור בו אין לך צורך יום טוב גדול מזה ומותר אפי' לרבנן דר' יהודה עי"ש. וכ"ד הר"ן בביצה (דף יא: מדפי הרי"ף) וז"ל ואחרים פירשו דבשביל שלא יתעשן הבית היינו מפני הפסד ממונו ואין כאן צורך יום טוב כלל, שלא כדברי רש"י ז"ל, דאי מפני שלא יתעשן הבית שהוא יושב שם אין לך אוכל נפש גדול מזה ואפי' לרבנן שרי, ויש בגמרא הוכחא לזה והארכתי בחדושי עכ"ד. וזהו חידוש גדול, וכפי שכבר הקשה היש"ש (בפ"ב סי' ל) וז"ל ולא נהירא, דסוף סוף מכשירין הוא, אם אפשר להציל מזונות, יאכל במקום אחר, אפילו בשרב וצינה, דומיא דלעשן הבית

דא"כ אפילו לר' יהודה אסור עי"ש. ועי' בנהר שלום (סי' תקיד אות ב) מה שכתב ליישב דברי הרא"ש.

יש ראשונים שפסקו למעשה כדעת ר' יהודה שמותר לכתחלה לכבות בקעת לא רק מחמת עישון הקדרה אלא גם מחמת עישון הבית, או אפילו לצורך תשמיש המטה; כ"כ הרי"ד לאחר שהביא דברי הרי"ף וז"ל ואינו נ"ל דהא בפרקין דלקמן פסקינן בפירוש הלכה כר' יהודה וכו' א"כ מותר לכבות את הבקעת כדי שלא יתעשנו הבית והקדירה ומותר לכבות הדליקה ביו"ט מפני איבוד ממון עי"ש. וכ"פ הריא"ז שם, והוסיף שמותר גם לכבות מפני תשמיש המטה עי"ש. וכ"ד הרמ"ך בהגהותיו על הרמב"ם (פ"ד ה"ו) וז"ל כיון דקי"ל כר' יהודה במכשירי או"נ מותר לכבות בשביל שלא תתעשן הקדירה, וזה מכשירין שא"א הוא וצ"ע ע"כ. וכ"ד הראב"ד בכתוב שם על בעה"מ שלאחר שהביא את דברי ר' יהודה אלברצלוני שכתב שהלכה כר' יהודה ואין מורין כן, כתב הראב"ד שאין הלכה כן דהא רבא דרשה בפירקא וכו',

שכונתו שהקדירה עצמה תישרף, דאם האוכל ישרף הוי מכשירי או"נ ממש.

אולם פירוש זה של הרמב"ן והתוס' נסתר מדברי התוספתא, וז"ל אם בשביל שלא תעשן הבית או בשביל שלא תקדיח את התבשיל מותר עי"ש. ומבואר דמיירי בתבשיל עצמו ולא בקדירה, וזוהי כונת הבריתא המובאת בבבלי, ועי' פליגי חכמים [לדעת הרמב"ן] ואוסרים. ושור' שכן העיר בפירוש תכלת מרדכי [לר' מרדכי פרידמן, תרס"א] על התוספתא עי"ש.

הרא"ש (בפ"ב סי' י"ט) נקט שאמנם חכמים חולקים על ר' יהודה גם בעישון הקדירה, וכן עישון הקדירה מיירי ב'תבשיל' שבקדרה ולא בקדרה עצמה, אולם היינו באפשר להצילה מעישון בלא כיבוי כגון שיסירנה מאש זה לבשלה על אש אחרת², ואם אין לו אש וצריך לבשל קדירתו באש זה ואם לא יכבה תתעשן הקדירה מותר לכבות לצורך אוכל נפש כמו שמותר לבשל ולאפות עי"ש. והיש"ש שם הקשה על דבריו

ב. הנה המג"א (בסי' תקי"ד סק"ב) כתב שאם יכול לעשות אש במקום אחר לא יכבה האש אלא ידליק במקום אחר. וכבר תמה על דבריו בספר שרשי הי"ם (הלכות יו"ט פ"א ה"ד) וז"ל, ולכאורה אין לזה טעם דכיון דצריך להבעיר במקום אחר למה לא נתיר לכבות עשון זה, דהא הבערה וכיבוי כי הדדי נינהו לשיטה זו, ולצורך שרו ושלל לצורך אסירי. ומפי מור"ר זלה"ה שמעתי דטפי אית לן להתיר הבערה מכיבוי, משום דהבערה בלאו טעמא דמתוך שרי מדאורייתא מטעם הואיל לא כן גבי כיבוי דליכא לטעמא דהואיל. ועוד יש לחלק ביניהם עיין בב"ח (ר"ס תקי"ד). ועיין להר"ב דרכי נועם בתשו' סימן י"ג דמשמע מדבריו שחולק על סברת הרב מ"א ז"ל הלזו ע"כ. וגם האגור"מ (באו"ח ח"ד סי' ק"ג) האריך להקשות על דברי המג"א ונדחק לבאר דבריו. והעלה שגם למג"א בכיריים של גז אין הבדל בין כיבוי להדלקה ויכול לכבות אע"פ שיכול להדליק אש אחרת עי"ש. ויש לציין שמלשונות הרבה מהראשונים שהבאנו מבואר שכיבוי הותר כמו הדלקה ואין הבדל ביניהם, וזה כסברת הדרכי נועם והאגור"מ וסיעתם.

ובירושלמי נראה שהלכה כאותה ברייתא וכו' ע"ש^ג.

ודעת כמה ראשונים שהלכה כר' יהודה רק שאין מורין כן, ולכן פשטו לאיסורא בסוגיין; כ"ד בעה"מ, וכ"ד ר' אשר ב"ר משולם בהלכות יו"ט שהובא בתמים דעים (סי' ק"כ אות ג) שבי"ט ראשון קי"ל כר' יהודה ואין מורין כן, ולכן אין מכבין את הבקעת שלא יתעשן הבית והקדירה וכו' ע"ש. ומדבריו שם נראה שעישון הקדירה היינו האוכל שבקדירה, וכפי שכתב הערך השולחן (בסי' תקיד סוף אות ב) ע"ש. וכ"ד ר"י אלברצלוני שהביא הראב"ד בכתוב שם שתמה על הרי"ף שפסק כרבנן דהא קי"ל הלכה כר' יהודה ואין מורין כן ע"ש.

אולם דעת בעה"מ שהבאנו לעיל בענין מיתוק החרדל שמוותר לכבות לצורך או"נ, וכתב להדיא מה לי הבערה מה לי כיבוי ע"ש. וא"כ ע"כ שהוא מפרש שלא תתעשן הקדירה היינו הקדירה עצמה, אבל המאכל שרי. ו**בדעת** הרי"י אלברצלוני אין לנו ידיעה איך פירש את איסור עישון הקדירה לרבנן, ולכן אין לנו להחשיבו שהוא 'אוסר' לכבות בשביל שלא ישרף 'המאכל'.

בירור דעת הרי"ף

הרי"ף (דף יא: מדפי הרי"ף) כתב שאין הלכה כדעת ר' יהודה אלא כדעת רבנן, ושמעינן מיהא דלית הילכתא כי הא מתניתא, אלא אסור לכבות את הבקעת בין לחוס עליה בין שלא יתעשן הבית או הקדירה הכל אסור ע"ש. ומבואר דלא ס"ל כהנהו רבותא שהבאנו לעיל שחכמים מודים בשלא תתעשן הקדירה דשרי, אלא ס"ל שלרבנן אסור גם בכה"ג. והנה המ"מ בפ"ד מהלכות יו"ט ה"ד הבין בדעת הרי"ף הנ"ל שאוסר לכבות גם שלא ישרף 'התבשיל' ולא רק 'הקדירה' ע"ש. והביאו הב"י בסי' תקיד ע"ש [ולקמן].

אולם כבר עמד לנכון הערך השולחן שם באות ב' שמדברי הרמב"ן במלחמות שהבאנו לעיל מבואר שפירש בדעת הרי"ף שרק שלא תשרף 'הקדירה' אסור לרבנן, אבל בשביל שלא ישרף 'האוכל שבקדירה' שרי ע"ש. ויש להוסיף שכן פירש הר"ן על הרי"ף שם כדעת הרמב"ן.

והרא"ש שהבאנו לעיל הבין שאמנם, מיירי על האוכל שבקדירה, אולם זה כשיש לו אפשרות אחרת, אבל כשאין לו - מותר לכבות בשביל שהאוכל

ג. ויש עוד ראשונים שפסקו כר' יהודה לכתחלה ומהם הרוקח, וכפי שהביא הב"י [וע"ע בט"ז מה שפירש בדעת הרוקח, אולם הנהר שלום הביא עוד מקומות מפורשים בדברי הרוקח דס"ל כר' יהודה לגמרי, וכפירוש הב"י ע"ש], מהר"ם בתשובה דפוס פראג סי' רנה, ועוד. אלא שהם ס"ל בלא"ה שגם לרבנן מותר לכבות מחשש שריפת התבשיל וכנ"ל.

הראשונים שסוברים שאין לכבות
אש בשביל שלא ישרף התבשיל

ומצאנו לעוד מעט מן הראשונים דס"ל
שכיבוי בקעת אסור אפילו
לצורך שלא ישרף המאכל וכתבו כמה
סברות בזה:

המאירי (כדף כב.) כתב וזת"ד, אסור
לכבות את דליקה ביו"ט וכו',
ואפילו לצורך או"נ כגון להציל מאכלו
וכו', שאין הכיבוי מותר לעולם אפילו
למכשירי או"נ וכו', ואע"פ שהלכה כר'
יהודה שמכשירי או"נ שא"א לעשותם
מעיו"ט מותרים יש לפרש שלא נאמר כן
אלא במכשירין שיש בהם צורך או"נ קצת
לתיקון המאכל אבל מכשירין שא"צ
לאוכל כלל אלא שהוא צריך לו לשלא
לקלקלו אינו מותר. ואע"פ שהותר הכיבוי
בבישור אגומרי אין זה כלום, דבבישור
אגומרי לגחלים לוחשות אנו צריכים
והכיבוי על כרחנו הוא בא, אבל כיבוי
בידים לעולם לא הותר הואיל ואין גוף
הכיבוי מכשיר האוכל לעולם אלא
שמונעו מלהתקלקל, וה"ה במיתוק
בגחלת של עץ שאסור מאותו הטעם הוא
עיי"ש. וכ"כ עוד בדף כג. ובשבת קלד.
שכיבוי לצורך או"נ אסור עיי"ש. ובמשנה
(כיצה לב:) גבי היתר גריפת התנור מן
הגחלים כתב שהטעם הוא שהרי א"א
אלא בכך, ואע"פ שגורם מעט לכיבוי
מ"מ אינו מכבה בידים וכיו"ב לצורך
או"נ מותר וכו' עיי"ש. והוא כחילוקו
הנ"ל.

לא ישרף. וא"כ אין לנו להכריח בדעת
הרי"ף דס"ל שאסור לכבות לצורך אוכל
נפש ממש.

בירור דעת הרמב"ם

הרמב"ם (פ"ד מהלכות יו"ט ה"ו) כתב
כדברי הרי"ף שאין מכבין את
האש בשביל שלא תתעשן הקדירה או
הבית. והמ"מ כתב בדעתו דס"ל שאסור
לכבות את האש אפילו לצורך 'האוכל'
שבקדירה וכו"ל. והערך השלחן הנ"ל
כתב בדעת הרמב"ם שאינו מוכרח,
דאפשר דקאי א'קדירה' עצמה וקרמב"ן
עיי"ש. וכבר כתב כן בספר ראשון לציון
על ביצה (דף כח:) שכתב על דברי המ"מ
בזה"ל דלא היא, דעישון הקדירה דקאמר
לא התבשיל אלא הקדירה שנפסדת לו
ודכוותה עישון הבית וכדפירשה הרשב"א
ז"ל עיי"ש.

אולם נראה שאמנם בדברי הרמב"ם
הנ"ל אפשר לפרש כן, וכמו
שכתבנו לעיל בדעת הרי"ף, אולם מדברי
הרמב"ם בפ"ד ה"ב נראה שכל כיבוי
אסור, ואפילו לצורך אוכל נפש ממש,
שכתב: אסור לכבות האש אפילו הובערה
לצורך אכילה, שהכיבוי מלאכה שאין בו
צורך אכילה כלל, עיי"ש. ונראה מדבריו
שבכל גווני אסור ואין שום כיבוי שהוא
לצורך אכילה, וכפי שכתב שם המעשה
רוקח עיי"ש. וא"כ ע"כ כשכתב בשביל
שלא תעשן הקדירה הכונה אף לאוכל
שבקדירה ואעפ"כ אסור.

בקעת שאין הנאתו בשעת כיבוי כלל אלא אח"כ הוא נהנה סילוק המלאכה וזה אסור וכו' ע"ש. ובשבת קלד. כתב המיוחס לר"ן בשם הרא"ה לא אפשר לבשר בלא בישול, וכיון שכן בכל דבר מותר, שכל צורך או"נ מותר דאין המכבה חמור מן המבעיר, ואפילו היה אפשר לו מעיו"ט מותר, דכל שהוא או"נ ל"ש אפשר ול"ש לא אפשר וכו'. ומפורש בדבריו שכיבוי לצורך או"נ ממש מותר וזהו בישראל אגומרי שבשעה שמכבה נהנה, משא"כ בבקעת ס"ל שכיון שאין נהנה בשעת הכיבוי אסור.

וכשנבוא למנין נמצא שדעת רובא דרבנותא [מעל 20 ראשונים] להתיר לכבות אש לצורך המאכל שלא ישרף, אפילו בגחלים או בפחמים שכיבויים מהתורה, דגם כיבוי הותר לצורך אוכל נפש. והאוסרים מעטים הם [ובעיקר מחכמי פרובנס], אע"פ שדעת הרמב"ם עמם. ובדעת הרי"ף אין הכרע.

הכרעת ההלכה בענין זה

הב"י (בסי' תקיד) לאחר שהאריך בדברי הראשונים כתב: ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן ע"כ. וכ"פ בשו"ע שם שאסור לכבות הדליקה בשביל שלא תתעשן הקדירה. אולם הדרכ"מ כתב שאם עכ"פ אין לו אש אחרת ומקום אחר, וצריך לכבות כדי שלא תשרף הקדירה שהרשב"א והרא"ש שוים להתיר - כיון שגם המרדכי והר"ן כך דעתייהו.

והחינוך (מצוה רחצ) כתב וז"ל, ועוד אמרו דכי שרינן או"נ וכו' היינו כשאדם משתמש בגופה של מלאכה אבל אם משתמש בסילוקה של מלאכה אסור, וזה שאסרו לכבות הבקעת אע"פ שדעתו לכבותה כדי שלא תתעשן הקדירה. ולענין צליית בשר על הגחלים דהיינו בישראל אגומרי אע"פ שהאש מתכבה בלחות הבשר אין זה נקרא משתמש בסילוקה של מלאכה כי צורך הצליה לעשות כן ומשתמש בגופה של מלאכה הוא ושרי ע"כ. וכונתו כמ"ש הרא"ה דס"ל לחלק בין אם בשעת הכיבוי נהנה מהמלאכה ע"י שהתבשיל מתבשל כדבעי לבין אם רק מסלק את האש והתבשיל כדקאי קאי, דז"ל הרא"ה (בדף כב.) גבי כיבוי הנר לצורך תשמיש דאסור, הא ודאי מותר לו לעשות מלאכה לצורך דבר אחר מיהת דדבר אחר צורך היום הוא, אלא מתוך שאין כיבוי הנר מלאכה בגופו של דבר אלא שהוא נהנה בסילוק הנר לפיכך נסתפק לו, וה"ה אפילו בגופו של או"נ בענין זה. איתיביה וכו' בשביל שלא תתעשן הקדירה מותר והרי זה ככיבוי הנר מפני ד"א, שאין כיבוי הבקעת מסייע כלום אלא שיש בסילוקה מניעת היזק וכו'. וכ"כ עוד שם בהמשך. ובדף כג. גבי בישראל אגומרי כתב דשרי ואע"פ דמכבה לפי שאע"פ שאינו נהנה מגופה של מלאכה נהנה הוא באותה שעה שאותה מלאכה נעשית, ומתוך הנאתו נעשית אותה מלאכה של הכיבוי בשעת הנאתו, משא"כ ככיבוי

וכפי שהעלה בקצרה הערך השולחן שם
[אף שלא הביא את כל הראשונים
שהבאנו, וכ"ש לפי מה שהבאנו שהדין
כן].

והנה לענין הנמכת אש בכיריים של גז
למניעת שריפת האוכל, כבר כתבו
בשו"ת יביע אומר (ח"א סי' לא) והאור
לציון (ח"ג פ"כ ה"ט) שמותר גם לדעת
השו"ע, כיון שזה גחלת של מתכת עי"ש.
אלא שהאור לציון כתב שרק אם אין לו
אפשרות להדליק אש אחרת מותר לו
לכבות, וזה עפ"י דברי המג"א שהבאנו
לעיל בהערה, שהעתיקהו המ"ב והכה"ח
עי"ש. אולם לפי מה שהבאנו - דעת רוב
הראשונים שאין הבדל בין כיבוי
להבערה, ושתייהם הותרו לצורך או"נ,
וא"כ אין הבדל אם צריך לעשות מלאכה
של כיבוי או של הבערה, וכדעת הדרכי
נועם והאגר"מ שהבאנו שם בהערה.

ולענין זילוף מים על גחלים בוערות
שרוצים לצלות עליהם בשר. לדעת
השו"ע הדבר אסור, ולדעת הרמ"א מותר.
ולפי מה שהעלנו העיקר להתיר בזה
כדעת רוב הראשונים וכפסק הערך
השולחן.

א"כ נראה דהכי נקטינן להלכתא, דמידי
דרבנן הוא ואזלינן לקולא, מכ"ש
במקום דרוב בתראי סבירא להו הכי
דאזלינן בתרייהו ודלא כדברי הב"י עי"ש.
וכ"פ בהגהת שו"ע שם שאם אי אפשר
להציל או לבשל הקדירה בענין אחר רק
שיכבה מותר לכבות עי"ש.

ודברי השו"ע צ"ע, דבסי' תקז ס"ד
העתיק את דברי הרשב"א שכתב
שכשם שמותר להבעיר לצורך או"נ כך
מותר לכבות לצורך או"נ וה"ז כמניח
בשר ע"ג גחלים וכו' עי"ש. והרשב"א
כתב כן לשיטתו שמותר כיבוי לצורך
או"נ, אבל השו"ע שאסר לא הו"ל לכתוב
כן אלא כמ"ש המאירי שכיון שאינו
מכבה בידים אלא עוסק בפעולת גריפה,
וכיבוי ממילא הוא לכן מותר. וצ"ל
שהעתיק את לשון הרשב"א אע"פ דלא
ס"ל לגמרי כדבריו, וכפי שמצאנו בכמה
מקומות בשו"ע.

אולם לפי האמור שהוספנו עוד ראשונים
רבים דס"ל להיתרא, ומאידך
הבאנו שכמה ראשונים פירשו בדעת
הרי"ף להיתרא, ועכ"פ אין הכרע בדעת
הרי"ף - נראה ודאי שהעיקר להתיר בזה,





בית יוסף



בענין נפילת אפים על הזרוע בזמנינו

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות ועו"ס, וראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

א. עיקר דין נפילת אפים

הנה בעיקר מקור אמירת נפילת אפים, אינו מבואר בהדיא מה נוסחתה. אלא דבמס' מגילה (כב:) איתא דרב איקלע לבבל בתענית ציבור וכו' נפול כו"ע אאנפיהו וכו', אמר רב חייא בר חנין חזינא להו לאביי ורבא דמצלי אצלווי.

והנה בגמ' שם איתא דא"ר אלעזר, אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אא"כ נענה כיהושע בן נון דכתיב ויאמר ה' אל יהושע קום לך וכו'. ופרש"י כלומר אא"כ בטוח במעשיו שהוא נענה בתפלתו. ובתוס' הביא מהירושלמי דהיינו היכא דמתפלל בשביל הציבור, אבל בינו לבין עצמו שרי. ושם מבואר הטעם דשמא לא יענה ויתחלל ש"ש, ויאמר אין תוכו כבדו. ועי' בגר"ז (סי' קלא ס"א) לפי שאם לא יענה מיד יהרהרו הצבור אחריו לומר שאינו הגון ואינו ראוי ליענות.

ולכאן הדברים צ"ע, למה דוקא בנפ"א יש כזו קפיידא ולא בשאר התפלה. ולמה נפ"א עדיף מתפלת י"ח שלא מצינו רינון אם לא נענה מיד, והוה לך לאסור גם שלא להתפלל לפני הציבור.

הילולת מוה"ר וידאל צרפתי האחרון זי"ע, כ"ג טבת ה'תשפ"ג

לכבוד האברך כמדרשו וכפשוטו שליט"א

אחדשוכ"ט.

אודות מה שבדיק לן מר למה אין אנו מקפידים להחזיר ולחדש מה שנהגו מימי קדם ליפול על אפים על צד שמאל כדת וכדין על הזרוע כפי שכתב מרן בריש סי' קלא. וכידוע שכך נהגו בכל עיירות ספרד ומזרח, עד דור האחרון, בעקבות דברי הבא"ח (ש"א פ' כי תשא) שנמנעים מחמת הסכנה. ואבותינו מעולם לא חששו לזה, ויתכן מאד שלא הפסיקו מנהג זה בדוקא אלא נמשכו אחרי אחרים, וא"כ מאחר שאין מנהגינו כדברי הבא"ח בזה, למה לא נחזיר ונחדש נפילת אפים כדין. וכמו"כ למה בספרנו מגן אבות (ס' קלא) הבאנו הדברים ולא הכרענו לחדש המנהג, וצ"ע.

ואען ואומר, בהקדם מה שיש לשנן פרשתא דא, מהו הגדר בנפילת אפים ולהבין מה הסכנה שיש בה.

דעת הרמב"ם שנפילת אפים חלק מתפלת י"ח

ברם, נראה להוכיח מדברי הרמב"ם שנפילת אפים הוא דין בתפלת י"ח. דבהל' תפלה (פ"ה ה"א) מונה הדברים שצריך המתפלל להיזהר בהן ולעשותן, עמידה וכו' כריעה והשתחויה. ובהמשך (ה"ג) כתב וז"ל "השתחויה כיצד, אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית ישב לארץ, ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שירצה. כריעה האמורה בכ"מ על ברכים, קידה על אפים, השתחויה זה פשוט ידים ורגלים עד שנמצא מוטל על פניו ארצה. כשהוא עושה נפילת פנים אחר תפלה יש מי שהוא עושה קידה, ויש מי שהוא עושה השתחויה, ואסור לעשות השתחויה על האבנים אלא במקדש, כמו שבארנו בהל' עבודת כוכבים, ואין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אא"כ הוא יודע בעצמו שהוא צדיק כיהושע וכו'".

הנה, מדיוק דברי הרמב"ם נראה בהדיא שס"ל דהוי חלק מהתפלה, כמו עמידה, וכריעה ה"ה השתחויה. ואי"ז אלא המשך מתפלת י"ח. ויש להבין מהו מהות נפילת אפים כהמשך לתפלת י"ח. **ואם** כנים הדברים, מובן היטב למה יש חילול ה' אם האדם חשוב אינו נענה בנפ"א, שהרי נפ"א אינה תפלה בפנ"ע, אלא יש בכוחה להעלות כל תפלת י"ח. וכן מתבארים לפ"ז דברי הגמ' בכ"מ שאם מפסיק בין התפילה לנפ"א כבר אין אותו כח בנפ"א, דדוקא אם

וכע"ז איתא במס' ב"מ (דף נט:) במעשה דדביתהו דרבי אליעזר שמנעה ממנו ליפול על אפיו, מחשש קפידתו לרבן גמליאל, וההיא יומא דאיחלף לה בין מלא לחסר, ונפל על אפיו, אמרה לה קום קטלתי לאחי. ובריטב"א שם ביאר שהיתה מפסיקתו בין התפלה לנפ"א. וצ"ע למה דוקא בתפלה זו יש בכוחה יותר מאחרים, ועוד, למה יש איסור הפסקה בין תפלה לנפ"א, עד כדי כך שלא נענה כמבואר בגמ' ב"מ וכו', הרי סו"ס אמר נפ"א.

מבאר שני מהלכים בסיבת אמירת נפילת אפים

בהקדם הדברים, יש לחקור בעיקר מהות נפילת אפים. האם הוא מסדרי תפלת שחרית בלבד או דילמא שהיא המשך מתפלת י"ח.

דעת הטור

ונראה שדבר זה תלוי בסיבת תקנת תפילת י"ח, דהנה הטור (סו"ס קלא) כתב וז"ל, ואומר ש"ץ ואנחנו לא נדע, והטעם לפי שהתפללנו בכל ענין שיוכל אדם להתפלל, בישיבה ובעמידה ובנפילת אפים, כאשר עשה משה רבינו דכתיב ואשב בהר, וכתיב ואנכי עמדתי בהר וגו', וכתיב ואתנפל לפני ה'. ומאחר שאין בנו כח להתפלל בענין אחר אנו אומרים ואנחנו לא נדע. וכך הובא בגר"א.

נפשי אשא". בקדמיתא יהיבנא לך
 בפקדונא, השתא דקשירנא ייחודא
 ועבידנא עובדא ומלולא כדקא יאות
 ואודינא על חטאי, הא נפשי מסירנא לך
 ודאי, ויחזי בר נש גרמיה כאילו פטיר מן
 עלמא, דנפשיה מסיר להאי אתר דמותא,
 בגין כך לא אית ביה וא"ו, דוא"ו אילנא
 דחיי הוא, והאי אילנא דמותא הוא. והא
 קמ"ל דרזא דמלה (ס"א מאי קמ"ל רזא
 דמלה) דאית חובין דלא מתכפרן עד
 דאתפטור בר נש מעלמא, הה"ד "אם
 יכופר העון הזה לכם עד תמותון", והאי
 יהיב גרמיה ודאי למותא ומסיר נפשיה
 להאי אתר. לאו בפקדונא כמה בליליא,
 אלא כמאן דאתפטור מן עלמא ודאי.
 ותקונא דא בעי בכוונא דלבא, וכדין
 קב"ה מרחם עלוי ומכפר ליה לחוביה.
 זכאה הוא בר נש דידע למפתי ליה
 ולמפלח למאריה ברעותא ובכוונא
 דלבא. ווי ליה למאן דאתי למפתי
 למאריה בלבא דחיקא ולא ברעותא,
 כד"א "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו
 לו ולבם לא נכון עמו". הוא אומר
 "אליך יי נפשי אשא" ולא כל מלוי
 אלא בלבא דחיקא, הא גרם עליה
 לאסתלקא מעלמא עד לא מטון יומוי
 בזמנא, דהאי אילנא אתער בעלמא
 למעבד דינא. ועל דא בעי בר נש
 לאדבקא נפשיה ורעותיה במאריה ולא
 ייתי לגביה ברעותא כדיבא בגין דכתיב
 "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני", מאי
 "לא יכון" אלא בשעתא דהוא אתקין
 גרמיה להאי ולביה דחיקא מקב"ה קלא

נפ"א היא המשך מתפלת י"ח יש בכוחה
 לפעול, שע"י כך היא מעלה כל התפלה.
 ולכן אחתיה דר"ג היתה מובטחת שתפלת
 ר"א תהיה נשמעת אם יפול על פניו
 בסמוך לתפילתו, שזהו תפלתו בשלימות.

מבאר הדברים ע"פ דברי הוזה"ק
 במעלת אמירת לדוד, והסדר
 דוקא לאחרי תפלת י"ח

ונראה, בביאור עומק הדברים ע"פ דברי
 הוזה"ק (פ' במדבר קכ:) דאיתא
 שם דאחרי שהאדם התפלל תפלת עמידה
 בכוונה, ויחד כל היחודים צריך להראות
 עצמו כאילו נפטר מהעולם ואסף רגליו
 לאילן שיש בו מיתה וכו' ויש לו להחזיר
 בפקדונו לקונו ולומר אליך ה' נפשי
 אשא. ואעתיק כמה קטעים לחשיבות
 הענין, והובאו גם בב"י (סו"ס קלא) ז"ל
 ר"ש פתח "לדוד אליך יי נפשי אשא
 אלקי בך בטחתי וגו'". מאי קא חמא דוד
 לסדרא האי שבחא הכי, וכלהו שבחי
 דאינון באלפא ביתא כלהו שלמין, והאי
 חסרא דלא אית ביה וא"ו, ואמאי סדורא
 דא למנפל על אנפין אלא (תא חזי) רזא
 עלאה הוא גניז בין חברייא. וכו' כדין בעי
 ליה לבר נש לאחזאה גרמיה בתר דסיים
 צלותא דעמידה כאלו אתפטור מן עלמא,
 דהא אתפרש מן אילנא דחיי וכניש רגלוי
 לגבי ההוא אילנא דמותא דאהדר ליה
 פקדוניה, כד"א "ויאסוף רגליו אל
 המטה", דהא אודי חטאוי וצלי עלייהו.
 השתא בעי לאתכנשא לגבי ההוא אילנא
 דמותא ולמנפל ולימא לגביה "אליך יי

שזהו המזמור שאומרים לאחר תפלת י"ח, ועי' בפ' מתוק מדבש על הזוהר שפי' דמש"כ בזה"ק היינו מאנשי כנה"ג. וכן נמצא בסידורי ספרד עתיקים כידוע. והובא בב"י ובשו"ע סתם דנהגו להטות על שמאל, וכן היה המנהג הפשוט במשך הדורות בכל קהילות הספרדים ועדות המזרח.

האם נהגו בארצות המזרח
והמערב כפסקו של מרן ליפול על
יד שמאל

ואעתיק מקצת מן המקורות מלבד פסקו של מרן, ואידך תן לחכם כי הדברים פשוטים. עי' במהר"ש ויטאל בספר חיים שניים ישלם (בהג' על הלבוש) "ולעולם מטין על שמאל". וכ"כ בשלמי ציבור (קלא), ובחיד"א במורה באצבע שם, רק לא ישים פניו בידו ממש. וכ"כ בספר כף נקי (עמוד נו), וכ"כ רבי יוסף אדאהן זצ"ל בספר מעשה בראשית (ח"ג מצוה תלג עמ' 61) שיש להטות על הזרוע בצד שמאל, ולא יהיו פניו דבוקות בתוך היד אלא על הזרוע. וכ"כ בספר דרך ארץ שכן מנהג חלאב, וכן נהגו הזקנים עד הדור ההוא. וכן כתב בפשיטות בשיירי כנה"ג (ס' קלא) ובחסד לאלפים שפך חמתו על המזלזלים בזה. וכן בכה"ח פלאגי' (ס' טז אות יד) צווח המבטלים נפ"א, וכתב שמנהגנו (טורקיה) ליפול על שמאל. ותמה על רבים מיראי ה' שאינם עושים נפ"א, "כי אע"פ שיראים למסור בכונה, לא בשביל זה פטורים". וכן הוא

נפיק ואמר "לא יכון לנגד עיני", (אמאי) האי בעי לאתקנא גרמיה, "לא יכון" לא בעינא דיתתקן. כ"ש אי אתי ליחדא שמא קדישא ולא מיחד ליה כדקא יאות. זכאה חולקהון דצדיקיא בעלמא דין ובעלמא דאתי עלייהו כתיב "ובאו וראו את כבודי וגו'", וכתיב "אך צדיקים יודו לשמך וגו'". אתא ר' אלעזר ונשיק ידוי אמר אלמלא לא אתינא לעלמא אלא למשמע מלין אלין דיי. אמר ר' יהודה זכאה חולקנא וזכאה חולקהון דישאל דאינון מתדבקין בקב"ה דכתיב "ואתם הדבקים וגו'", "ועמך כלם צדיקים וגו'". ברוך יהו"ה לעולם אמן ואמן, ע"כ.

מבואר מדברי הזוה"ק, שמעלת אמירת נפ"א דוקא לאחר תפלת י"ח כדאיתא שם שאחרי שיחד כל הייחודים וכו' צריך להראות כאילו שהוא נפטר מן העולם. ונראה דביאור הכוונה, דמאחר שהגיע למעלות רמות בעולם האצילות, אז בדוקא חשוב לבטל עצמו כלית ביה גרמא כלל, וע"כ צריך כוונה מרובה.

ב. האם בזמנינו יש להמנע
מליפול על יד שמאל

מעשה, לפי מה שמבואר בזה"ק שיש סכנה למי שאינו מכוין בנפ"א, יש לדון האם יש להמנע בזמנינו מליפול על ידו השמאל כדי להמלט מן הסכנה.

ראשית יש לברר, שמזמור לדוד אליך ה' כנראה כבר נתקן מקדמונינו, ואע"פ שבסדר רב עמרם כתב "שואל כ"א וא' בקשתו", מכ"מ מבואר בפ' הזוה"ק

מנהג תוניס, כמש"כ בספר גאולי כהונה (ערך נפ"א) "מנהגנו לנפול על יד שמאל", ומנהג ג'רבא כמש"כ בספר שמחת כהן ובהערות הגר"מ מזוז שליט"א בספר בא"ח (שם), וכן מנהג אלג'יר כמש"כ בספר זה השולחן, ושם הג"ר ציון בוארון שליט"א כתב שיש לחזור למנהג המקורי. וכן מנהג מצרים כמש"כ בנהר מצרים. וקיבץ כ"ז ידידנו הג"ר א. כהן סקלי במאמרו בקובץ האוצר (גליון נח) וכ' שכן נהגו בכורדיסטאן, בוכרה, וגומר. ושם אסף מקורות רבים לכל הנ"ל. ואני קיבצתי רק מעט מהם כדי להוציא מלב המסופקים אם אכן נהגו כן כל ארצות הספרדים.

או כותבים פס"ד, ולא ראינו ולא שמענו אזהרה זו בדבריהם, והמציאות מורה להיפך, שבאמת היו עושים כן, ולא אמרו לשאר העם מלחדול. ויתכן שחלק מהקהילה לא ידעו להתפלל היטב, ורק שמעו למה שהש"ץ היה אומר נפ"א, (שהרי מנהג המערב שהש"ץ אומר הנפ"א בקול רם), וא"כ לא ידעו מזה שיש להטות אלא לש"ץ, ואם באמת היו איזה מהמון העם שידעו שיש סכנה בדבר וחדלו, ולא אמרו להם חכמים דבר בבחינת הנח להם, לא מפני זה אנו נמשיך לחדול מדבר שאינו כפי הדין.

הטעם שאשכנזים נמנעים מלומר מזמור לדוד בנפ"א

וכן ידוע שעד היום הזקנים במרוקו נפלו על אפים בצד שמאל, כפי שכתבנו במגן אבות. ונהגו כולם במראכש ליפול, וכתב בספר 'נהגו העם' 'חסידים ואנשי מעשה היו מטין עצמן לצד שמאל בנפ"א כמנהג שהזכיר מרן". וכן נהג הבבא סאלי כל ימי חייו (ישראל סבא קדישא), ולכאור' הדברים טעונים ביאור באיזה שלב, ובהוראת איזה חכם הפסיקו מליפול על פניהם. דאם היה בהחלטת עם ועדה א"כ אז יש לדון שכיון שנמנעו בדוקא, הכי יש להמשיך ואין להחזיר המנהג לקדמותו. אכן ראה זה פלא, שלא מצינו בשום מקור מתשובות רבותינו האחרונים שבמערב הפנימי שכתבו לבטל מנהג זה מחמת חשש סכנה, ואדרבה, אם היה אכן זו הסיבה, היו מורים כאן בדרשותיהם,

והנה, במג"א (ס' קלא סק"ה) כתב וז"ל שבמדינות אלו אומרים רחום וחנון וכו', וב"י כתב בשם הזוהר לומר מזמור אליך ה' נפשי אשא, ומסיים אם אמר אליך נפשי אשא ולא כוון מילוי אלא בליבא רחיקה הוא גרם עליה לאסתלקא מעלמ' עד לא מטין יומיו וכו' ע"ש. ונ"ל דמה"ט א"א אותו במדינות אלו עכ"ל המ"א. ובסידור היעב"ץ העיר ע"ד המג"א שמחמת יראה ודאגת עונש חסרון הכוונה נמנעו מלאומרו, וכתב דאין זה כדאי, ולא בזה בלבד גזמו ואיימו בעונש ביטול הכוונה, ובשאט נפש הדברים אמורים, אבל האונס ומצטער ולא יוכל לכוין דעתו שאני. וגם מנהג הרבה חסידים שמתפללים נוסח ספרד גם אינם אומרים מזמור כ"ב, אכן

ומבואר מדברי הרי"ח הטוב שבא ליישב מנהגם ולמה ע"י הטיית הראש גרע טפי. ברם, אם כדבריו, שע"י אמירת המזמור בלי ההטייה נמנע מסכנה, ולמה המג"א לא כתב שימנעו מליפול על אפים במקום מלשנות המזמור, הו"ל לא ליפול על אפיהם.

וגם הרי הבא"ח בא ליישב מנהג עירו שנמנעים מלהטות, לא כן מנהג המערב הפנימי ושאר ארצות מזרח ומערב שתמיד הטו על השמאל. וע"ע במאמר בקובץ האוצר הנ"ל שגם מנהג בגדד אינו פשוט ואכ"מ. ועוד כתב שאחרי חיפושים, היחיד שהורה לבטלו בקום ועשה הינו רבינו הבא"ח וגם הוא הסתמך על מנהג עירו.

מבאר מהו הסכנה שדיבר בו הוזה"ק אם אינו מכון

והנה בשער הכוונות (ענין נפ"א) ביאר מש"כ בזה"ק פ' ויקהל כי מפיק אדם נפשו ואילנא דמותא ומוסר עצמו למיתה, וכן אמר בפ' במדבר, שהענין הוא מקום הקליפות, ויכוין להוריד נפשו עד מקום מיתה שהם רגלי' ולכוין שיוצא משם בזכות תפלתו או הביטויין אשר שם, וכו', וז"ס מ"ש בזה"ק ויקהל דף ר: שהאדם העושה נפ"א בכוונה נוטל חלק ברכתו בתחלת כל הברכות יען כי הוא גרם כל הטוב בזה, ויהבין ליה שלם מן רקיע שהוא בחינת היסוד הנקרא שלום וכו', אמנם צריך שתדע וכו'.

חסידי חב"ד המתפללים בנוסח האר"י אומרים מזמור זה ועדיין מטיין על ידיהם. ולא חוששים לשום סכנה.

המקור היחידי כמדומה שכתב בהדיא שלא ליפול על אפים בא מרבינו הרי"ח הטוב הבא"ח (בפרשת כי תשא יג), אך שם מבואר שבא לבאר מנהג עירו וז"ל שם "פה בעירנו בגדד יע"א אין נוהגים לשים פניהם על זרועם כלל הן אדם גדול, הן אדם קטן הן חכם הן פשוט. וגם אין שום אחד מכוון למסור נפשו על קדו"ה ולא כונה אחרת, אלא רק אומרים מזמור הזה בלחש וכו'.

וכתבתי לידידינו הרב הגאון החסיד מהר"א מני נר"ו להודיעני מנהג קהל חסידים בבית אל יכב"ץ בירושלים ת"ו אם מניחים פניהם על זרועם, וכתב לי אין מניחים פניהם על זרועם ואין משנים משאר התפלה, ויש נותנים טעם לפי דכונות נפילת אפים ארוכות ולא אפשר על פה ומוכרחים להביט בסידור שבידם, ויש אומרים דהטית הראש על הזרוע היא עצמה מורה על ירידת הנפש במקום הדין, ולכוין להוריד נפשו לעמקי הקליפות כדי לברר, ומאחר דאנחנו מתפחדים להוריד הנפש למקום הקליפה, אם כן למה לנו להטות על צד שמאל להורות על דבר זה של הירידה עד כאן דבריו נר"ו, ובודאי דטוב שכל אדם ימנע עצמו שלא ישים פניו על זרועו ולא יעשה שום שנוי ודאי".

שיטת החיד"א בסכנה בנפ"א

ומרן החיד"א במורה באצבע (סי' ג' אות פט) כתב "באומרו אליך ה' נפשי אשא קבלנו שבדור יתום זה לא יכוין למסור נפשו על קידוש ה', שיש סכנה בנפילת אפים לכוין כך, רק יכוין שהוא מוסר עצמו בסוד מיתה על קיום התורה והמצוות". ונר' שהבין מרן החיד"א דקפידת הזוהר על הכוונה למסור נפשו, וכל שמתכוון למסור נפשו על התורה והמצוה, שוב אין קפידא.

גם בספר כה"ח סופר (ס' קלא ס"ק לא) אחרי שהביא דברי הזוה"ק והשעה"כ, ציין לדברי המורה באצבע, ושעיקר הכוונה בפסוק הראשון למסור עצמו למיתה על קיום התורה ומצות, ובזה אין פחד לכוין, והפחד לכוין הוא רק למסירת מיתה ממש, ולברר מתוך הקליפות. ומבואר לפ"ז דהבין כפשוטו דהכוונה לפחד שיש חשש סכנה הוא לירד לעומק הקליפות, ובנוסף גם על פסוק ראשון שימסור עצמו למיתה, ולכן אם מכוון לתורה ולמצות שפיר דמי.

והוסיף עוד בכה"ח "וגם משמע מדברי הזוה"ק והאריז"ל דהא שכתוב

בזוה"ק דנמשך נזק למי שאין מכוין בו, היינו דוקא למי שמכוין שמוסר נפשו למיתה כדי לברר מתוך הקליפות אבל אם אומר אותו לבקשת רחמים בעלמא ולא יש פחד. מיהו לכתחלה ודאי צריך לזוהר ולכוין כנז' וכו' ואע"פ שאינו מכוין לברר". ונראה שהוסיף דברים בזה דגם אם אינו מוסר נפשו למיתה על קיום התורה והמצות, אלא לבקשת רחמים ג"כ שפיר דמי, ואין סכנה.

שו"ר בנתיבי עם (שם) שהעיד שבירושלים לא נהגו ליפול ע"פ לא בימין ולא בשמאל, ומשום הסכנה, וציין לכה"ח (סק"מ) שנמצאים בבית אל כמה מקובלים שאומרים המזמור בלי נפ"א, כי צריכים להביט בסידור בשביל הכוונות, ברם לפשטנים שאין נופלים ע"פ לא נתן שום טעם, וכתב "ועוד שמעתי כמש"כ לעיל. ועוד טעם אחר משום שאין אדם חשוב ליפול ע"פ, כבסעיף ח', ובני ירושלים חשובים הם. ע"כ. ולפי דבריו שמיישב רק מנהגי ירושלים, משמע שבשאר מקומות יש ליפול על פניהם*).

א. והנה, שמעתי שיש אומרים שיש להטות בזמנינו לכו"ע, שהרי הסכנה היא רק אם מטה תוך הזרוע בכף היד, וכמש"כ החיד"א בספרו קשר גודל (סי' יט אות יג) בשם גורי האר"י, וז"ל: נפילת אפים יש ליפול על צד שמאל, ולא יהיו פניו דבוקות תוך היד אלא על הזרוע השמאלית, ויש סכנה אם יפול על ידו. עכ"ל. וע"ע בשיירי כנה"ג (הגה' ב"י סק"י) שכתב דבעינן שיכסה פניו בטלית או בסודר כדי שלא יפול על כף ידו שבה כתובים עונותיו ע"כ. אמנם, במג"א ובבא"ח הנ"ל כתבו בהדיא שיש סכנה במי שאינו מתכוין ולא אמרו שכ"ז אם מניח ידיו בתוך כף היד, ואכן ראיתי בשעה"כ שם דרוש ג' וז"ל דע כי פעם אחת אמר לי מורי ז"ל שאמר לאחד מן החברים סוד א' בענין נפילת אפים ושלא רצה לגלותו

למסור נפשו לתורה ולמצוות, או כהכה"ח לבקשת רחמים. (ובספר עלי הדס (הל' נפ"א) הביא מהגר"מ מאוזז שליט"א שהכה"ח בא לאפוקי דברי הבא"ח). וכנראה ע"ז סמכו במשך הדורות ולא חששו לסכנה, וגם קהילות חב"ד סומכים עד זמנינו על זה. וכפי שנדפס בכל סידורי ליורנו עד זמנינו שלא כתבו לשנות מליפול על אפים.

ומה שנתפשט אצל המון העם בזמנינו שלא ליפול על אפים יש בזה הרבה השערות, אולי חששו לדברי הרוקח שלא ליפול במקום שאין ס"ת ומזה נתפשט למקומות אחרים, או יתכן שלא ידעו המזמור בע"פ, וסמכו על הש"ץ שהיה אומר המזמור בקו"ר (וכן הש"ץ נהגו במרוקו). כי הרי גם המקומות שנמנעו, מ"מ הת"ח היו נופלים על פניהם. וע"כ לא מצאנו מקור ברור למה שינו. ולא מסתבר שבמערב שינו בעקבות דברי הבא"ח, דא"כ הו"ל לחכמי העדה לכתוב שיש לחדול מזה בעקבות דברי הרי"ח הטוב, והרי גם מוה"ר היש"א ברכה אבוחצירא זיע"א שנהג רבות כדברי

וגם שמעתי מכמה מקורות שכשהגר"צ אבא שאול היה מתפלל עם אשכנזים (ברחוב חנה) היה מטה על ידיו. וע"ע מה שהבאנו במגן אבות (שם) מה ששמעתי מבנו הג"ר אליהו אבא שאול זצ"ל שהגר"צ אבא שאול היה נופל על אפיו כשהרגיש שיש לו כוונה.

ויש להוסיף שבספר תפארת יעקב (סי' סח) בהערות שם הביא דעת הגב"צ אבא שאול זצ"ל, וכששאלוהו למה נופל על אפיו כשמתפלל עם אשכנזים ולמה אינו חושש שיש סכנה, וענה שכל דברי הזוהר הם רק כשמכוון הכוונות, ויש צורך משום לא תתגודדו.

היאך יש לנהוג בזמנינו אם חושש לסכנה, ולמה חדלו הרבה קהילות מליפול על אפים

ועפ"ז היה נראה, דמלבד ממה שבא הבא"ח ליישב מנהג בבל למה לא נופלים על אפים, לא מצאנו מקורות לעדות אחרות למה חדלו בזעיר מקומות מלהטות. ואם חושש לכוונה, יש לו לנהוג כדברי המורה באצבע שיש לכוון

לי לפי שיש ח"ו סכנה בדבר, ולא הבנתי דבריו אם כוונתו לומר שיש סכנה למי שמכוין כוונה זו, או הסכנה היא למי שאינו מכוין בכוונה ההיא. ואחר כך שאלתי את פי אותו החבר ואמרתי לו מה היא הכוונה שמסר לך מוריננו ז"ל בענין נפילת אפים. והשיב לי כי מה שא"ל מורי ז"ל הוא זה שיוהר כשנופל על פניו שלא ישים פניו תוך ידו השמאלית ממש, אמנם ישים פניו על זרועו השמאלית. גם שמעתי מן החבר הנזכר שא"ל מורי ז"ל שצריך לכוין בנפילת אפים בסוד ג' היות דב"ן אחרות ואלו הם ע"כ. והגם שאין לי עסק בנסתרים אבל משמע מדבריו שגם אם מכוון יש סכנה בזה. ונראה עפ"ז עוד טעם למה הע"ה לא נהגו להטות, מפני שיש לחושש שלא ידעו איך לעשות הנפ"א כהוגן וישימו ידיהם בתוך הכף ובזה אפ' אם מתכוון יש בן סכנה, וכ"ש אם אינו מתכוין.

הבא"ח לא נמנע ולא הורה לאחרים שלא ליפול על אפים, וע"כ מפני שכ"ז למנהג בני בבל, ולא למנהג שאר ארצות. וגם מנהג בבל אינו ברור כנ"ל. וא"כ בכה"ג שלא נראה שחדלו מחמת סיבה מסויימת, מהיכ"ת שיש להמשיך מלחדול ב).

ותקוותי שרכני העדה די בכל אתר ואתר יעיינו בסוגיא ויביעו דעתם. ואני את חלקי אמרתי.

וצי"מ ומ"ן,
מרדכי לבהר



ב. עוד עדיות בזה ארשום לרווחא דמילתא: שמעתי מהג"ר דוד אבוחצירא שליט"א רב דעיר יבנה, שאביו הדיין בעיר פאס הג"ר יוסף אבוחצירא זצ"ל נהג תמיד להטות על זרועו על צד שמאל. ועוד מידידי הג"ר אברהם אסולין שליט"א שכן נהגו בקודש סידנא 'בבא חאקי' זצ"ל ובנו הרה"ג רבי אברהם אביחצירא זצ"ל (הרה"ג רבי אברהם מוגרבי) והרה"ג יהודה שטרית זצ"ל רב העיר עפולה ומחבר שו"ת מנחת יהודה (מפי בנו ר' יוסף), והרה"צ חיים כהן זצ"ל רב מושב אשכול שבדרום (מפי בנו הגאון רבי יצחק כהן רב שכונת שמואל הנביא י"ם). וכן מנהג תלמידי חכמים בעיר מוגאדור (הרב ניסים שריקי). וכן נהגו באו"דא ובדבדו (מהזקן רבי יוסף מרציאנו). וראיתי מביאים עדות מהר"ש משאש זצ"ל שהיה נוהג בהטיה על צד שמאל בעת נפ"א. וכן כתב לי ידידי הג"ר דוד פרץ שליט"א שהת"ח נהגו עד הדור האחרון ליפול על הזרוע, וכן ראיתי בעצמי וכן אני הקטן נוהג למעשה. וידידי רבי יוסף פרץ שליט"א גם הוסיף "לענ"ד הוא כן שמן הראוי להחזיר עטרה ליושנה. וכתב בזה מאמר הרב סקלי נר"ו במנורה בדרום עם הרבה מקורות. ואע"פ שהרב מולקנרוב כתב שכיון שבין כך לא נופלים נפילה גמורה כמו בזמן הגמרא כבר אין תועלת להחזיר הנפילה, אין דבריו נראים". גם ידידי הרב עמאר שליט"א אמר לי שזוכר איש מיוצאי חלב במאנסי שכך היה נוהג ואמר שכך נהגו אצלו. וכן העלה בשו"ת מנהגי עלמ"א (ח"א דיני נפ"א).

האם דם השחיטה יוצא מהסימנים

הרב אמתני בן-דוד

מח"ס שיחת חולין וראש ביהמ"ד ביכורי יוסף, ירושלים

יהי רצון שיהיו דברי התורה הללו
לעילוי נשמתו ולזכרון נפשו של מקים עולה של תורה
מורנו ורבנו הג"ר אליהו אבא-שאול זצ"ל
ראש ישיבת אור לציון ומרא דאתרין שכונות צפון ירושלים
אשר ניתן משמים כמתנה לאביו מרן הגר"צ אבא-שאול זצ"ל
להמשיך דרכו הישרה ולהפיץ תורתו הקדושה בהלכה ובלימוד
ולהעמיד דור של עמלי תורה יראי הוראה ומדקדקים בהלכה



- הסתפקו הלומדים בבית המדרש, האם דם השחיטה יוצא מהסימנים, כי הנראה לעיניים הוא שהקנה והוושט הם לבנים ונקיים ולא יוצא מהם דם כלל, וכל הדם יוצא רק מהוורידים והבשר. אך ממשמעות הגמרות והראשונים עולה שדם השחיטה יוצא מהסימנים. והרה"ג אליקום גרילק שליט"א מב"ב, קיבץ ושלח לנו ראיות למשמעות זו, ואביא אותן בקצרה:
- א. בגמ' חולין (ט.)** אמרו, דבקדשים צריך לחתוך כל הסימנים כיון דלדם הוא צריך. א"כ מבואר דיציאת הדם תלי בחיתוך הסימן כולו או רובו.
- ב. בגמ' חולין (ח:)** אמרו "אידי דטרידי סימנים למיפלט דמא". מפורש בלשון הגמ' שהסימנים הם הפולטים את
- הדם, וגם יש להבין כן מהא דמיירי בשחיטת חולין שא"צ בה לחתוך הוורידים.
- ג. בגמ' חולין (כז.)** ילפינן דמקום השחיטה הוא בצואר "ושחט - ממקום ששח חטהו", ופירש"י "הוציא את דמו ונקהו", והרי מיירי בשחיטת בהמה דא"צ לחתוך הוורידים, והיאך יוצא הדם, אין זאת אלא שיוצא מהסימנים.
- ד. רש"י חולין (כח.)** פירש, דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, מ"מ חייב בנחירה בסימנים "דכתיב ושפך את דמו", ואם אין דם בסימנים - איזו שפיכת דמו יש בהם.
- ה. תוס' שם (בדף כז.)** כתבו, שבשחיטת קדשים אם לא שחט הוורידים

רואה בבוקר אם נתמלאו כותלי בית השחיטה בדם [כלומר דופני הצוואר], ואמרו שם בגמ' ובפירש"י שזינוק הדם הוא חזק ועדיף, כי יש בו כח וחיות ולכן כבר בתחילת השחיטה מזנק. משמע שעיקר זינוק הדם הוא בתחילת השחיטה, והרי אז עדיין לא הגיעה הסכין לוורידים, וגם אינו חייב לחותכם.

יב. וראיה גדולה יש מלשון הרמב"ם (במעה"ק פ"ד ה"ח), שכתב "ומוציא הסימנים והוורידים לתוך המזרק", והרי עושה כן כדי לקבל כל הדם, רואים מדבריו בבירור שהדם יוצא גם מהסימנים ולכן צריך להכניסם למזרק כדי לקלוט הדם.

יג. ועוד יש להביא ראיה מרש"י בזבחים (דף יג:), שפירש שהקומץ במנחות הוי כשוחט בקרבנות, כי השוחט מוציא את הדם מן הבשר, שהוא חלק הגבוה שבבשר שהוא כשיריים במנחות. משמע שהשחיטה מוציאה דם, כלומר מהסימנים.

אך כנגד כל אלו, לא כן הבנתי מפירוש רש"י חולין (דף קכא: ד"ה יפה יפה) שכתב "יותר מבשר אחר, מפני שלא הספיק דמו לצאת וכשחותכו נבלע בתוכה, לפי שכשהבהמה מוציאה נשמה, היא מתאנחת ומוציא דמה יפה", ומשמע שהדם יוצא מהבשר ע"י האנחות הבהמה. וכן מפורש ברא"ש (חולין פ"ב אות ג) שכתב "לפי שבעת השחיטה הדם מקלח ומזנק דרך מקום השחיטה ונעקר ונודעזע ממקומו כל דם הנפש לצאת.

כשר רק בדיעבד, והרי בדף לג. איתא דאם לא יצא דם בקדשים - פסול דלדם הוא צריך, ואיך יתכן ששחט הורידים ואעפ"כ לא יצא דם.

ו. הרשב"א כתב במפורש בתורת הבית (ב"ג ג"ג) וביותר במשמרת הבית שם, ש"דם האיברים דרך סימנים יוצא כולו, ואין שחיטת וורידין ונקיבתן אלא מחמת דם שבחוטין".

ז. המאירי חולין דף כז כתב, שיש מי שאומר שאם שחט בעוף את הקנה, עדיין צריך לשחוט את הוושט משום הוצאת דם.

ח. במערי"ט (פ"ב סי' ג ס"ק ב) הקשה "דכי נמי עצמו של שחיטת קדשים לדם שצריך הוא, מ"מ מנא לן להצריך לכתחילה שחיטת הוורידין, ודילמא רבנן ס"ל דלא צריך אפילו לכתחילה שישחוט גם הוורידין וסגי ליה אף לכתחילה בשחיטת הסימנים לדם הנמצה ע"י שחיטתן", כלומר שהדם יוצא ונמצה ע"י שחיטת הסימנים.

ט. השמלה חדשה (בריש סי' כב) כתב, שבשעת השחיטה מתעורר כל הדם שבגוף החי לצאת דרך הסימנים והוורידים שבצוואר.

י. בשו"ת משכנות יעקב (סי' ז) כתב, דבקדשים אם לא ישחוט הוורידים יהיה רק מקצת דם, ולכן צריך לשחוט הוורידים "כי הם עיקר יציאת הדם".

יא. ועוד יש להוכיח מהגמ' (דף לח:), שהשוחט את המסוכנת בלילה

לבדם, והם יפעלו לזרז את יציאת דם הנפש מהבשר שסביבם, אבל בשחיטת קדשים שצריך כמות גדולה של דם, צריך לשחוט גם את הורידים שהדם זורם בהם, כדי לקבל כמות ראויה לקיום מצות קבלה וזריקה בכל דם הנפש.

ולפי זה אנסה לבאר הראיות וההוכחות שהובאו לעיל:

א. מה שאמרו בגמ' שבקדשים צריך לחתוך כל הסימנים כי לדם הוא צריך, נ"ל לבאר שחיתוך הסימנים מעודד ומזרז יציאת הדם מבשר הצואר, וככל שיחתוך מהם יותר (ובפרט אם יחתוך כולם ולא רק רובם) ייטיב להפעיל יציאת הדם מהבשר שסביבו, ולכן אם לא חותך הורידים - צריך לשחוט כל הסימנים.

ב. מ"ש בגמ' שהסימנים טרידי להוציא דם, יש לי לבאר הלשון דכוונתו לומר שהסימנים טרודים לגרום לפליטת הדם מהבשר שסביבם, והוא בכל שחיטה גם אם לא חתך הורידים.

ג. מ"ש"כ בגמ' וברש"י שמנקים את הדם ע"י חיתוך הסימנים, יש לי לבאר "הוציא את דמו" ע"י חיתוך הסימנים שימריץ וידחף את הוצאת הדם מהבשר שסביבו עד שינקוהו.

ד. מ"ש"כ רש"י שנחירת הסימנים שופכת את הדם, נלע"ד לחדש שגם בנחירה כאשר חותך הסימנים באופן כל שהוא (כדפירש"י שחותכם לאורכן) גם גורם הדבר ליציאת הדם מהבשר שסביבותיהם

וכשלא נחתכו הורידים, נשאר הדם בהם וגם מתפשט לבשר שסביב הורידים וכו', כתב בהדיא שגם כשלא נחתכו הורידים, הדם יוצא מבשר הצואר. ומזה נראה שאין הדם יוצא מהסימנים אלא מהבשר שסביבם.

וכן מצאתי שכתב הדבר אברהם (ח"ב סי' ט אות ד) וז"ל: הרי הנשמה יוצאת בשביל חתיכת הסימנים ולא בשביל יציאת הדם הזה, והשוחט ולא יצא דם נמי כשרין, ועוד דלאו מסימנים גופייהו יוצא הדם אלא מוורידים ומבשר הצואר, ושחט ולא חתך ורידין כשר וכו'.

ולאחר העיון והחקירה הנלע"ד הוא כך:

ע"י חיתוך הסימנים יוצאת הנפש - אך לא דם הנפש, כי בסימנים אין זורם דם. המיתה נגרמת מחמת חיתוך הסימנים לבדם, כי הסימנים הם מוציאי הנפש ובהיחתכם פועלים להוציא הנפש גם בלי הדם. ובפרט הקנה שתפקידו להביא אויר טרי לזרימת הדם מהריאה לוורידים הצואר בדרכם למוח שהנשמה תלויה בו, וגם הוושט מתחבר בסופו במעיים עם ורידי הדם כקורי עכביש המוצצים המאכל.

אמנם בחיתוך הבשר שסביב הסימנים לבדו (בלי הורידים) - לא תצא הנפש בכך, אבל אם יחתוך את הסימנים יחד עם הבשר שסביבם - יפעל חיתוך זה לדחוף להוציא דם הנפש מהבשר שסביבם גם אם לא יחתכו הורידים. לכן בשחיטת חולין די אם יחתוך הסימנים

הוושט "משום הוצאת הדם" כלומר שע"כ יצא הדם מבשר הצואר כראוי.

ח. **מש"כ** המעדי"ט ששחיטת הסימנים ממצה את הדם, אבאר גם כאן דהיינו שהדם מתמצה ויוצא מהבשר ע"י שחיטת הסימנים.

ט. **מש"כ** השמ"ח הוא ע"פ לשון הראשונים, ומה שתירצתי בדבריהם נתן בדבריו.

י. **מש"כ** המשכי"ע אין כוונתו שמיעוט הדם יוצא מהסימנים, אלא כדאמרן שמקצת הדם יוצא מהבשר שסביב הסימנים, אך לקדשים צריך את עיקר יציאת הדם מהוורידים שם יש את כמות הדם הגדולה שאנו צריכים לקבלה וזריקה.

יא. **מה** שמשמע ברש"י שזינוק הדם הוא בתחילת השחיטה, יש לי לומר שאין בזה ראייה שהזינוק הוא מהסימנים, אלא נאמר כדאמרן שהזינוק הוא מהבשר שסביבו ואף הוא בתחילת השחיטה.

יב. **מה** שמשמע ברמב"ם שהוצאת הסימנים למזרק היא לשם קליטת הדם, הנה בגמ' בזבחים אמרו רק שמכניס את הוורידים, והרמב"ם הוא שהוסיף גם הסימנים. ואמנם המעיין בדברי הרמב"ם יראה שכתב בזה"ל "אוחז הסימנין בידו, ומוציא הסימנין והוורידין לתוך המזרק ושוחט שנים או רוב שנים כדי שיתקבל הדם כולו בכלי", משמע לי ששתי פעולות שונות הן: אחיזת הסימנים בידו היא לשם שחיטה,

כדרך שיוצא ע"י שחיטה כשרה. וכ"מ בתוס' נזיר (דף כט. ד"ה קסבר), שכתב דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, מ"מ צריך נחירת סימנים "להוציא הדם דרך הסימנים".

ה. **מש"כ** התוס' שאפשר שיישחטו הורידים ולא יצא דם, אפשר לי לומר שאולי מדובר בבהמה שיש לה לחץ דם נמוך ולכן גם כשחותכים את ורידיה אין הדם יוצא. או שמדובר בבהמה רגילה שנסתמו ורידיה לאחר השחיטה ע"י דם קרוש וכדומה (תופעה מצויה וידועה גם היום בבתי המטבחים), ורק לאחר שיצאה נפשה בעודה מפרכסת פתח השוחט את הוורידים כי להוציא דם לקבלה וזריקה.

ו. **מש"כ** הרשב"א שדרך הסימנים יוצא דם האיברים, נלע"ד לבאר כך: דם האיברים כולו יוצא מבשר הצואר ע"י חיתוך הסימנים הדוחף אותו לצאת, וחיתוך הוורידים נועד רק להוציא את הדם הכנוס בחוטים.

ז. **מש"כ** המאירי ששחיטת הוושט בעוף היא משום הוצאת הדם. על זה יש לי לומר שמה שחיתוך הסימנים גורם ליציאת הדם, הוא דוקא כשנחתכו שניהם, ולכן כתב הב"ח (בס"י כב) שאם אינו שוחט הוורידים צריך לשחוט גם בעוף את שני הסימנים כי בלי זה לא יצא הדם, ולכן ברור שכוונת המאירי לומר שאם שוחט בעוף רק את הקנה בלי הוורידים, אין זה דוחף ומוציא את הדם מבשר הצואר, ולכן צריך לחתוך גם את

והוצאתם עם הוורידים היא לשם קבלת הדם [כי הם מחוברים ביחד זה לצד זה], ולעולם יציאת הדם היא מהוורידים ולא מהסימנים. וכן יש לבאר במש"כ בפירוש המשניות (זבחים פ"ב מ"א) "שיאחו בצוואר ויוציא את הסימנים והוורידים כלפי חוץ [ויבליטם] עד שיהיו באוויר המזרק וכו' והוא אמרם צריך שיתן ורידין לתוך הכלי", כלומר שאחזת הסימנים והצואר היא לשם שחיטה, והוצאת הוורידים היא לשם כניסת הדם לכלי, והוא מה שאמרו בגמ' ליתן הוורידים לתוך הכלי, אך הסימנים תפסתם היא רק לשם השחיטה ולא לשם הוצאת הדם שהרי איננו בהם. ומעין זה בכס"מ שם. (וראה בחידושי הגר"ז מהדורת סטנציל זבחים דף כה. ד"ה שם אר"י).

יג. ומה שפירש"י שהשוחט מוציא הדם מהבשר, ג"כ י"ל כדרכי, ששחיטת הסימנים מפעילה את בשר הצואר להוציא דם.

ועוד תמה הר"א גרילק במכתבו על מה שכתבו בקונטרס 'דיני קרבן העוף',

שהכהן האוכל חטאת העוף צריך לנקוב הוורידים לפני שאוכל, כדי שיצא כל הדם בצלייה או במליחה, ותמה שהרי צריך היה כבר להוציא הדם בשעת השחיטה, דבקדשים לדם הוא צריך. נלע"ד לבאר דבריהם, שבעוף קדשים שייכת רק מליקה כי אין שחיטת עוף בקדשים, ובמליקה א"צ לחתוך ורידים כלל (כ"מ בגמ' זבחים דף סה וברמב"ם פ"ו מעה"ק הכ"ג, וראה מקדש דוד סי' כח סוף אות ג' בסוגריים), ולכן אין בה קבלה וזריקה אלא רק מיצוי הדם, ובמיצוי יוצא הדם ע"י שחיטה ואין צורך בחיתוך הוורידים, ועל כן הכהן הבא לאכול חטאת העוף צריך לחתוך הוורידים לפני המליחה או הצלייה כמו בשחיטת חולין שצריך לנקוב הוורידים בעוף, שכן צולוהו שלם (ראה יו"ד סי' כב). וראה בתוס' (נזיר דף כט. ד"ה קסבר), שכתב שמליקה מוציאה את הדם כמו שחיטה. והנלע"ד כתבתי, ואשא תפילתי, שכיונתי על דבר אמיתי,

בברכה מרובה

איתי בן-דוד



בענין תפילה בחדר המיועד לתפילה לבני כל הדתות

הרב שי טחן

מח"ס שף ויתיב, ראש כולל ובית ההוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

ולפיכך יש לדעת שכל עיר שיש להם בה בית תפילה - שהוא בית עובדי כוכבים בלא ספק, הרי אותה העיר אסור לעבור בה בכוונה, וכל שכן לדור בה. אבל אנחנו תחת ידיהם בעונותינו ושכנים בארצם אנוסים, ונתקיים בנו מה שנאמר (דברים ד, כח) "ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן". ואם העיר דינה כן, קל וחומר דין בית עבודת כוכבים עצמו, שהוא אסור לנו כמעט לראותו, וכל שכן להיכנס אליו".

ומכל הנ"ל עדיין לא התברר מדוע אין להיכנס למקום ע"ז, ומצאנו כמה טעמים לאסור.

א. רש"י (ע"ז יא: ד"ה בזמן) כתב שההולך בדרך המיוחדת לאותו מקום נחשד שנראה כמהלך לעובדה. גם הרשב"א (מובא בטור יו"ד סי' קמט) סובר שהוא משום חשד שנראה כהולך לעבוד הע"ז.

ב. מדברי הרא"ש בתשובותיו (כלל יט סי' יז) משמע שהטעם הוא דחיישינן שמא ימשך אחר הע"ז, וז"ל: "ששאלת על אשר ברח ונכנס ליסגר

הנה על מנת לענות כראוי על שאלה זו שכמעט ולא הובאה בפוסקים, יש לדון משום מה באמת יש לאסור להתפלל בבית של עבודה זרה וכגון כנסיות וכדומה, וממילא נוכל לדון אם האיסור חל על חדר כזה שנועד לתפילה לבני כל הדתות.

ונפתח במה דפשיטא לן וזה שיש איסור חמור להיכנס לכנסיה ומקום עבודה זרה.

ומראש צורים אראנו. איתא בגמרא (ע"ז יז.) שאפילו להתקרב לפתח בית ע"ז שנאמר "אל תקרב אל פתח ביתה", וכתבו התוס' (שם עמוד ב' ד"ה ניזיל) שדרך להרחיק מפתח עבודת כוכבים כל מה שיכול, וא"כ כל שכן שאין להיכנס ממש לתוכה.

וראה כמה הרמב"ם (בפירוש המשניות ע"ז פ"א דף יא) הגדיל לאסור אפילו לגור בעיר שיש בה עבודת כוכבים, וז"ל: "אומרו מהו לילך לשם - שישים אותה דרך לילך ממנה לזולתה, לפי שאסור להיכנס לעיר שיש בה עבודה זרה, וכל שכן לדור בה, וכל שכן לסחור בה.

היה חייב ליהודי כסף וידע הכומר שלא ילך אחריו לבית התיפלות, וכשהיה הולך לתבוע חובו הלך הנכרי לבית התיפלות ולא רצה היהודי לילך אחריו שם. איש אחד הלך בבית ע"א ונתחרט שאל לזקן להורות לו מה לעשות, א"ל באיזה יום היה, כך וכך בכל שנה באותו יום תתענה וכן עשה. יהודי אחד הלך בחצר בית ע"ז כשיצא שמע בת קול שאמרה ואותי השלכת אחרי גוך (מ"א יד, ט) והתענה כל ימיו".

ונראה מדברי הבת קול שאמרה "ואותי השלכת אחרי גוך", שהאיסור הוא משום כשנכנס נראה הדבר כאילו הוא בוגד בבורא עולם ומשליכו מאחוריו ח"ו.

ה. ישנם ראשונים שלמדו שאין הטעם כדלעיל משום חשש, אלא שהוא איסור עצמי של אביזריהו דעבודה זרה. וז"ל הריטב"א (ע"ז דף יא:): מהו לילך לשם, בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום אסור וכו' והוא בכלל אביזריהו דע"ז שיהרג ואל יעבור. ומכיון שהאיסור הוא משום ע"ז כתב הריטב"א שם שאסור "אפילו במקום פיקוח נפש", וכן כתב הרשב"א (שם), ודלא כדעת הרא"ש בתשובותיו שהבאנו לעיל (כלל יט סי' יז) שהתיר להיכנס למקום ע"ז כדי להנצל.

ויתכן שזהו גם דעת הרמב"ם שהבאנו לעיל שאסר אפילו לגור בעיר שיש בה ע"ז ולא להסתכל בה, שאם היה האיסור משום אחד מאותם חששות של שאר הראשונים לא היה אסור כולי האי.

בבית עבודת כוכבים המוקפת חומה ודלתים ובריה כדי לינצל, נראה לי שאין איסור ועון בדבר, ועוד יותר מזה אני אומר כי בארצנו נהגו הגוים אף מי שהיה חייב מיתה ונס אל בית עבודת כוכבים לא יקחוהו משם, ואם יהודי ברח שם לינצל אין איסור בדבר. ולא דמי למתרפא בעצי אשרה, דהתם היינו טעמא משום דסבור ישראל שיש ממשות בעבודת כוכבים ואתי לממשך בתרה כיון שהרפואה תלויה בעצי אשרה, ולא משום שנהנה מעבודת כוכבים דגרסינן בירושלמי (בפרק שמונה שרצים) בכל מתרפאין חוץ מעצי אשרה עד כדון שאמר לו הגוי הבא לי מעלין של עבודת כוכבים והביא לו, אבל אמר מעלין סתם מביא לו אף מעלין של עבודת כוכבים. וכן אם עובדי כוכבים נהגו קלון בבתי עבודת כוכבים להציל הבורח לתוכן בשביל זה לא אתי למימשך בתרה דאין זו משום כח ועילוי שיש בעבודת כוכבים, ועוד דלא אסרו להתרפאות אלא מעצי אשרה הנעבדת שהיא עצמה עבודת כוכבים ומשתחוין לה אבל בית שמכניסין לתוכה עבודת כוכבים אינו נקרא עבודת כוכבים כדתנן (ע"ז מ"ז) ג' בתים הם וכו'".

ג. הריטב"א (ע"ז יא:): כתב שכניסה למקום ע"ז נאסר משום שהוא כבוד לעבודה זרה שמתאספים שם לכבודה.

ד. בספר חסידים (סימן תלה) הביא את המעשה הבא: "כומר אחד

פנוי בבית המלון אף שיש בה גילולים מצויירים וחקוקים בכותל ולפעמים תועבות ופסילים. ואם כן ודאי שניתן להתפלל בחדר שאין בו דבר מלבד שולחנות וכסאות אף שבאים שם גם הנכרים לצורך נימוסיהם. וכן דייק גם בספר וישאל שאל (סימן יא) מדברי התרומת הדשן.

וה"ל תרומת הדשן מי שהוא בדרך, והיום מעריב, שהוא עת לתפילת המנחה, והרי הוא קרוב למלון לעיר שכולה נכרים, שיוכל להגיע שם בעוד היום גדול; שפיר טפי שימתין להתפלל עד כי יבוא למלון, או יתפלל בשדה גם כן מעומד, כגון שיוכל להסתלק מן הדרך.

תשובה: יראה, דאם יוכל להסתלק מן הדרכים כל כך, שקרוב הדבר לגמרי שלא יבואו עוברי דרכים ויפסיקוהו, שפיר טפי להתפלל בדרך, ממה שיתפלל במלון בעיר שכולו נכרים. מפני שבעיר, הרבה גילולים ובתי טומאה יש בה, וכמעט שאין מלון שהוא בית נכרי שלא תמצא בה הרבה גילולים מצויירים או חקוקים בכותל, גם לפעמים תועבות ופסילים. ודרשו רבותינו מקרא זה (מכילתא שמות ט, כט) "כצאתי את העיר", לא רצה להתפלל בתוך כרך מצרים, לפי שהיתה מלאה גילולים. ואמרינן נמי (שבת קכז:) דר' יהושע כשרצה לילך למטרוניתא, חלץ תפיליו ונתנם לתלמידיו, ואמר להם אחר כך שעשה בשביל שלא יכנסו דברי קדושה למקום טומאה.

והשתא נחזי אנן אם אדם רשאי להיכנס לאותו החדר שהוקצה לתפילה לכל מאן דבעי.

ונראה דליכא משום אותם הטעמים, שהרי לשיטת רש"י שאסר משום חשד שנראה כהולך לעבוד ע"ז, ודאי שחשד זה הינו רק במקום המיוחד לע"ז ממש ולא במקום הנ"ל, ולכן גם אין לחשוש דילמא ימשך לעבוד ע"ז כדעת הרא"ש, וגם בזה שנכנס לשם אינו נראה כמתאסף לכבוד הע"ז כדעת הריטב"א ולא נראה כאילו משליך את בוראו מאחוריו כדעת ספר החסידים.

גם האיסור העצמי של אביזריהו דע"ז אינו שייך כאן שהרי אין כאן שום ע"ז, ולכן עולה שאין לאסור להיכנס לחדר זה, אלא שאולי יתכן עדיין איסור להתפלל במקום שכזה, שהוא מאוס לגבוה.

ולכאורה היה אפשר ללמוד ממה שרבינו שלא הסכים להתפלל בערי מצרים לפי שהיו מלאים גילולים (רש"י שמות ט, כט), אולם יתכן שעשה כן מחמת צידקותו ולא מצד הדין.

והשתא בקודש חזיתיה לכמה מרבתינו שדנו בשאלה מעין זו.

בשו"ת תרומת הדשן (שאלה ו), דן בזה וכתב שלא יתפלל במלון שבו ישנם גילולי עבודת כוכבים, אולם העלה באחרית התשובה שאם אינו יכול להתפלל בדרך במקום שלא יפריעוהו ולא יבלבלו דעתו, אזי רשאי להתפלל בחדר

לצד אחר ולא יתפלל כנגד אותם הגילולים. וכן כתב השו"ע (סי' קיג ס"ח) שאם היה מתפלל והגיע בתפלתו למקום ששוחזין, ובא כנגדו גוי ויש לו תמונת עבודת כוכבים, לא ישחה אף על פי שליבו לשמים, מפני שנראה כמשתחוה לעבודת כוכבים (משנ"ב ס"ק טו).

וגם מדברי הרב אליהו מזרחי (סי' פא) נראה שיש להתיר להתפלל במקום בו נעשה מעשה תועבה, וז"ל:

שאלה: על העבירה שנעשה בקהל ארגון שראו עדים כשרים את שמש הכנסת מתעולל עם נער אחד בהיכל ה' האם יש היתר להתפלל באותו בית כנסת אם לא.

תשובה: בהיות שבא באזני קצת מבני עמנו, הוציאו קול על (בית) הכנסת הזה לומר שמאחר שנעברה בו עבירה גדולה כזאת שוב אין ראוי להתפלל בו ולהזכיר בו קדיש וקדושה ולא לשים בו ס"ת, באתי לפרסם ולהודיע שיבושם, שאין הדבר כן כמו שהם חושבים, אבל הם בודאי הגמור טועים ומשתבשים ואין ראוי להוציא מפייהם דבר זה, שא"כ לפי דעתם המשובשת אין ראוי להתפלל בשום בית מבתי היונים והלועזים מאחר שסתם בתייהם הם מכניסים בתוכם עבודה זרה, ולא דרך עראי בלבד אלא אף דרך קבע, שכן דרכם של גוים תמיד לשים בבתייהם צורת יש"ו וצורת אמו, ותחתיהם נר דולק ועשן הקטרת עולה בו, שזו היא ע"ז גמורה ורבותינו אמרו בפירוש אין מוכרים לגוים

אמנם אם אין ברור שלא יפסיקוהו עוברי דרכים בשדה, וגם שאפשר לו למצוא חדר או קרן זווית במלון, שיוכל להתפלל שם בלב פנוי ולא יבלבלוהו בני הבית, בדרך זה שפיר טפי להתפלל במלון, כדאמרינן בפרק קמא דברכות (דף ג.) דרבי יוסי נכנס לחורבה להתפלל, ולא רצה להתפלל בדרך, שלא יפסיקוהו עוברי דרכים. אף על פי דמסיק התם שאין נכנסין לחורבה. ואף כי האידנא כל תפילות שלנו הן בעיירות המליאות תועבות וגילולים, עכ"ד.

והעתיקו הרמ"א (או"ח סוף סי' צד) להלכה: מי שבא בדרך והוא סמוך למלון, אם יכול להסתלק מן הדרך במקום שלא יפסיקוהו עוברי דרכים שם, ולא יתפלל במלון של עכו"ם שלא יבלבלוהו בני הבית, אבל אם אי אפשר לו להסתלק מן הדרך במקום שלא יפסיקוהו, יתפלל במלון באיזה קרן זווית.

וכתב הפרי מגדים (א"א אות יב ויד, הובא בכה"ח סי' צד ס"ק לה ולז) שמבואר מדבריו שאף אם אין ברור אם יפסיקוהו עוברי דרכים, ובמלון שבו ישנם גילולים יש קרן זווית שיוכל להתפלל בלא שיבלבלו אותו בתפלתו, עדיף להתפלל במלון. ויותר מבוארים הדברים במשנ"ב (ס"ק כט, ל) שכתב שודאי יש במלון גילולים ואם אין לו מקום אחר להתפלל רשאי להתפלל במלון ולא יחוש לאותם גילולים, שהרי כל תפילותינו בעיירות מלאות גילולים. רק הוסיף שאם הגילולים הם כנגד הכותל המזרחי, יפנה

כנסיה לבית כנסת כיון שהבית עצמו לא נעבד, והאליהו רבה החמיר, הובאו דבריהם במשנ"ב (סי' קנד ס"ק מד-מה) ופסק שם שהעולם נוהגים להקל.

והסביר הביאור הלכה (שם ד"ה נרות) שלא היקל המג"א אלא אם לא הכניסו לשם גילולי ע"ז אבל אם הכניסו אף שהבית מותר להדיוט מטעם שכבר נתבטל על ידי זה, על כל פנים לבית הכנסת אסור. לעומת זאת ברור שאם נעשית עבירה בבית הכנסת אין לאסור המקום ולכן החילוק פשוט שיש הבדל בין אם הע"ז נכנסה בגבולינו שאז המקום מותר לבין אם הקום נועד קודם לע"ז ואנו נכנסנו בגבולה שאז אסור.

ולכן גם בחדר זה שנבנה תחילה לשם ע"ז אסור לנו להתפלל שם, ונוסף על זאת שאם יש בחדרים אלו צלמים ודאי שאסור להתפלל שם.

והוקשה לי על דבריו בכמה אופנים, ראשית מה שהחליט הרב שכך הוא המציאות שחדרים אלו נקבעים בתחילה לשם עבודה זרה, כפי הנראה המציאות היא שהמקום הוא חדר ריק ללא שום כוונה לדת זו או אחרת, ועל פי זה ודאי שאין שום טעם לאסור.

ומשום חשש שמא הכניסו בו פעם עבודה זרה, כבר כתב הביאור הלכה (שם) שכל עוד הע"ז שם נחשב הבית כמשמשי ע"ז, אבל אחר שהוציאו משם את הע"ז הותר הבית להדיוט משום ביטול, שהוצאת הע"ז מהבית הוי ביטולו מדין תשמישי ע"ז.

בתים בארץ ישראל... מפני שהוא מכניס לתוכה ע"ז, ונאמר לא תביא תועבה אל ביתך. הרי לך בפירוש גמור שסתם בתי הגויים מכניסים בהם ע"ז... ועם כל זה אנו שוכרים וקונים בתים מן הגוים ואנו מתפללים בתוכם בכל תפוצות גלותינו ולא נמצא שום פוצה ומצפצף לערער בזה, וכל המערער בזה אינו אלא טועה, שהרי דברים ק"ו, ומה אם בית מקדשנו שהוא מקדש בית עולמים שהשכינה שרויה בו והוא קדש קדשים לא נאסרו תפלתנו בו אף על פי שהכניסו בו ע"ז... בתי כנסיות שלנו שאינן אלא מקדש מעט, והקלו בהם בכמה דברים שהן אסורים בבית המקדש על אחת כמה וכמה.

והנה אחר שכתב להתיר להתפלל, הוסיף שאין לאסור התפילה אף בבתי הנכרים למרות שהם מכניסים לשם עבודה זרה ממש. ומדבריו נראה שהוא התיר גם בעת שהבית עדיין שייך לעכו"ם.

ומכל הנ"ל מוכח שלא כדעת הרב שמאי גרוס בשו"ת שבט הקהתי (ח"ו סי' פג) שדן בשאלתנו אם מותר להתפלל בחדר זה וכתב לאסור משום שלא שייך להקל אלא אם כן אומרים שהעבודה זרה באה בגבול הישראלי, ואילו כאן כיון שהמקום נקבע בתחילה להתפלל לשם ע"ז הרי הישראל אח"כ בא בגבולה ואסור.

והעמיד הבנין על הא שכתב המג"א (ס"ק יז) להקל בשם הרא"ם להפוך

(או"ח סי' כז) שנשאל אם מותר לשנות מקום שנעשה קודם לבית תועבה ולעשותו לבית תפילה בקביעות, ובתוך דבריו כתב שאין לאסור לקבוע בו דברים שבקדושה אף בעת שהיה למקום תועבה, וז"ל "בדבר השאלה שקנו הקהל בית לבית ת"ת וגם יהיה שם ביהמ"ד, ונמצא בעלי בתים עוררים על הבית הזה, שזה שנים שקנה אחד הבית הזה לעשותו בית הזונות וכן עשה והיה בית הזונות, ולכן אין רצונם לעשות בבית הזה תלמוד תורה לרבים וגם ביהמ"ד בקביעות.

והשבתי דלא מצינו כלל בפוסקים לענין בית הזונות שיאמרו להחמיר שלא לעשות ממנו בית תלמוד ובית הכנסת, וגם לא דמי לדבר המאוס בעצם כמו בית המרחץ ובית הכסא, והוא מאוס רק מחמת עבירה, ולא חמיר על כל פנים מעבודת אלילים שכתב המגן אברהם להתיר וכו', מה שאין כן בעבירה שנעשה בו אין גוף הבית נאסר וגם בעת שהיה בית הזונות היה מותר להתפלל ולומר דברים שבקדושה, ואם כן עתה שנטהר הבית הזה מהעבירות שנעשו בו איני יודע מקום לאסור לקבוע בו דברים שבקדושה וכו', לכן לפענ"ד איני מוצא בזה מקום איסור. אמנם יען שנמצאו עוררים ולזות שפתים מבעלי בתים דלא ניחא להו בזה קשה קצת בזה ההיתר... והוא כענין מה דקיי"ל ביו"ד סימן רמב דאין להורות היתר בדבר התמוה לרבים...

ומה שרצה ללמוד ממחלוקת המ"א והא"ר אין ראיה, שכן שם דיברו על הפיכת המקום לבית הכנסת ובזה יש להחמיר אם הכניסו בו ע"ז, אבל להתפלל שם אין איסור, כשם שהוכיח הביאור הלכה (שם) שאין לקבוע המקום למצוה דמאיס, אבל רשאי אדם לקנותו למגורים, והרי במקום מגורים ודאי שאדם מתפלל ומברך ולומד בו תורה וכיוצא בזה.

והיה מקום לדון שאם עיקר שימושו הוא לצורך עובדי עבודה זרה יתכן שהיה לאסור מטעם שלא גרע ממקום שנועד להוללות, וכפסקו של הגאון ר"מ פינשטיין (אגר"מ או"ח ח"א סי' לא וח"ב סי' ל) שאסור להתפלל במקום הקבוע לעשות בו מסיבות בריקודי תערוכת אנשים ונשים, והוא נחשב פחות וגרוע מסתם בית כיון שהמקום שנאווי הוא לפני הקב"ה, והמתפלל שם אין תפילתו מקובלת.

והביא לזה ראיה שקדושת המקום משפיעה על קבלת התפילה לפני אדון כל הארץ, מהא דאמרה הגמרא (ברכות ח.) דמצוה להתפלל בבית המדרש מאשר בבית הכנסת כיון ששם למדים, ומכלל הן אתה שומע לאו, שמקום שנעשים בו דברים מתועבים אינו מקום הרצוי לתפילה כלל, כיון שהוא מקום השנאווי להקב"ה, ואף שיהיו שם מנין של עשרה ויותר לא תהיה שכינה עמהם.

ולכאורה נראה שדברים אלו סותרים את פסקו של המחזה אברהם

ולכן נראה להתיר באופן שיגררו כותלי וצ"ע אם באמת חמור דינו של חדר
הבית החמר והטיט עד הלבנים מבפנים הנעשה לתפילה לכל הדתות
ומבחוץ ויטוחו אותם מחדש, וזה הוי כאותו חדר הוללות או שמא דינם שונה
שינוי". ולכן יש לאסור התפילה משום זה.



הטעם לחשוש לאיסור חדש בחו"ל^א

הרב יצחק ישראלי

הרה"ר ליהדות בוכרה בארה"ב וקנדה, אב"ד תורה ומשפט, ומח"ס שו"ת מאבני המקום

יוחנן בן זכאי שיהיה יום הנף כולו אסור. אמר רבי יהודה והלא מן התורה הוא אסור שנאמר עד עצם היום הזה. ובגמרא נחלקו האמוראים בפירוש התקנה, אם מה שנאמר בתורה עד עצם היום הזה פירושו עד ולא עד בכלל, או עד ועד בכלל, רב ושמואל סברו עד ולא עד בכלל, לכן משהאיר היום ביום ששה עשר בניסן הותר החדש מן התורה. וכן סברו ריש לקיש ורבי יוחנן. ולפי זה תקנת רבן יוחנן בן זכאי היא שיהיה אותו היום יום הנף כולו אסור מדרבנן, מה טעם, מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו, אשתקד וכי לא אכלנו משהאיר המזרח, כעת גם כן נאכל, ולא ידעו שאשתקד לא היה עומר לכן האיר המזרח מתיר, אבל כעת שיש עומר העומר מתיר. אך דעת רב נחמן בר יצחק לפרש את דברי רבן יוחנן בן זכאי כדברי רבי יהודה במשנה שסובר מן התורה יום הנף כולו אסור שנאמר עד עצם היום הזה, עד ועד בכלל, ומה שאמרו התקין רבן יוחנן אין פירושו תקנה מדרבנן, אלא

א. נאמר בתורה בפרשת אמור: "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלקיכם, חקת עולם לדורותכם בכל מושבותכם". וכל חמשת מיני דגן בכלל זה, כדתנן במסכת מנחות (דף ע.) החיטין והשעורין והכוסמין ושכולת שועל ושיפון אסורין בחדש לפני העומר. ואם השרישו קודם העומר, העומר מתירן, ואם השרישו אחר העומר אסורין עד שיבא העומר הבא. ותנן במסכת מנחות (סח.) "משקרב העומר הותר החדש מיד". למדנו מכאן שאין צורך שתהיה התבואה בעולם בשעה שהקריבו את העומר, אלא די במה שהשרישה התבואה באדמה לפני העומר, וכל תבואה שהשרישה לפני העומר, כלומר שנזרעה שלשה ימים קודם, העומר מתיר אותה, וכל תבואה שנזרעה פחות משלשה ימים לפני העומר, אין העומר מתירה.

ב. תנן במשנה במסכת מנחות (דף סח.) משחרב בית המקדש התקין רבן

א. מאמר זה נשלח בתגובה למאמרו של הג"ר מרדכי לבהר שליט"א בגליון כ'.

ורבנן דבי רב אשי ורבינא כולהו סבירא להו דחדש אסור מן התורה אף בזמן הזה. והוו להו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע יחידיאי לעומתם דסבירא להו דחדש בחו"ל דרבנן.

ג. במסכת ערלה (פ"ג מ"ט) שנינו "החדש אסור מן התורה

בכל מקום". ובמשנה במסכת קידושין (דף לו:) שנינו כל מצוה התלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, וכל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ, חוץ מן הערלה והכלאים. רבי אליעזר אומר אף החדש. ובגמרא שם בדף לו. ביארו, חוץ מערלה וכלאים שאף שהן חובת קרקע, נוהגות בכל מקום, הערלה הלכה למשה מסיני שנוהגת גם בחוץ לארץ, וכלאי הכרם מדרבנן נוהג בחוץ לארץ. ודעת רבי אליעזר שגם איסור חדש נוהג בכל מקום מן התורה, ודעת תנא קמא איסור חדש אינו נוהג בחוץ לארץ.

ופסק הרי"ף בקידושין שם הלכה כרבי אליעזר דסתם משנה דמסכת ערלה כותיה אזלא. וכן פסקו רוב הפוסקים, וכן פסק בה"ג הלכות ערלה (סימן ו') וז"ל, החדש אסור בכל מקום דבר תורה, הערלה הלכה, והכלאים מדברי סופרים. וכן פסק הרמב"ם (פ"י מהלכות מאכלות אסורות ה"ב) שאיסור חדש נוהג מן התורה בין בזמן שבית המקדש קיים ובין כשאין בית המקדש קיים, ונוהג בכל מקום בין בארץ בין בחוץ לארץ. והרמב"ם שם פסק כרבינא שיום הנף אסור מדאורייתא,

דרש והתקין את דברי התורה. ובגמרא שם הקשו כתוב אחד אומר "עד עצם היום הזה", וכתוב אחד אומר "עד הביאכם את קרבן אלקיכם", ותירצו, כאן בזמן שבית המקדש קיים, אז היה קרבן העומר מתיר את החדש. וכאן בזמן שאין בית המקדש קיים, ואין קרבן העומר, אזי עצם היום מתיר.

ובגמרא שם אמרו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע היו אוכלים חדש בששה עשר בניסן בלילה, ליל שבעה עשר בניסן, קסברי חדש אסור בחוץ לארץ מדרבנן, ולכן אין צורך לאסור עוד יום כמו יום טוב שני של גלויות משום ספיקא דיומא, אלא די ביום ששה עשר. רבנן דבי רב אשי אכלו ביום שבעה עשר בניסן בבוקר, סברתם היא שחדש אסור בחוץ לארץ מדאורייתא, אלא שתקנת רבן יוחנן בן זכאי לאסור את יום הנף היא מדרבנן, והוא לא תיקן אלא לאסור את יום ששה עשר, ולא תיקן לאסור גם את יום המחרת משום ספיקא דיומא. ורבינא העיד שאמו אמרה לו בשם אביו שלא היה אוכל חדש אלא במוצאי שבעה עשר ליל שמנה עשר בניסן, הוא סבר כרבי יהודה שעצם היום אסור מדאורייתא, וחדש בחוץ לארץ אסור מדאורייתא, ולכן היה חושש לספיקא דיומא והיה ממתין עוד יום אחד עד ליל שמנה עשר כדי לאכול מן החדש. נמצא דכולהו תנאי רבן יוחנן בן זכאי ורבי יהודה, וכולהו אמוראי רב ושמואל ורבי יוחנן וריש לקיש ורב נחמן בר יצחק

גדלה ברשות ישראל עתה בחוץ לארץ שאין אנו סמוכים לארץ ישראל נראה להתיר, ודבריו תמוהין וראיותיו אין בהן ממש. ואמנם גם שיטת הריב"א שהביא רבינו אביגדור בפסקים שלו בפרשת אמור שאינו נוהג בחו"ל בשל נכרי, וכן כתב בדרישה (יו"ד סי' רצג), אולם דעת רוב הפוסקים שנוהג איסור חדש גם בחוץ לארץ.

ד. ואמנם כבר מצינו לרבינו האור זרוע (סימן שכח) דכתב לתמוה הואיל וחדש נוהג בחוץ לארץ ונוהג גם בשל גוים, היאך אנו קונים תבואה מן הגוים ואיננו חוששים לחדש, והרי אנו רואים שחורשים וזורעים אחר הפסח, ומה ששנורע אחר העומר הוא ודאי אסור עד שיבא העומר הבא, והואיל ואיסור חדש נוהג בחוץ לארץ מדאורייתא, ונוהג גם בשל גוים מן התורה, ואנחנו רואים במו עינינו שזורעים אחר הפסח, אם כן איך אנו אוכלים, והלא זה ספק איסור מדאורייתא. וכתב, נראה בעיני אני המחבר לפסוק דחדש בחוץ לארץ אסור מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, והיינו כדבר פפא ורב הונא בריה דרב יהושע במנחות (סח:) ואף על פי שהמרוכים חולקים על על זה וסוברים שחדש אסור בחוץ לארץ מן התורה, כיון שזה שעת הדחק סומכין על היחיד בשעת הדחק, וכל שכן כאן שגם סברא זו היא סברא של רבים, ויש שעת הדחק שאי אפשר לנו לא לקנות תבואה ולחם מן הגוים, סומכים על זה לקנות מהספק כי ספיקא

ובחוץ לארץ צריכים לחשוש לספיקא דיומא, ולכן אסור לאכול מן החדש בחוץ לארץ עד מוצאי שבעה עשר בניסן שהוא ליל שמנה עשר. וכן פסק הראב"ה (סימן תקכז) כרבינא דהחדש נוהג בחו"ל מן התורה, ואסור לאכול חדש עד כניסת ליל שמנה עשר בניסן. גם התוס' בקידושין (שם ד"ה כל), סוברים שהחדש נוהג גם בחוץ לארץ ונוהג גם בשל גוים. וכן פסק הרא"ש בקידושין (לו.) ובתשובה (כלל ב' סימן א'). וכן פסק המרדכי (סוף פ"ק דקידושין סי' תקא), וכן פסק הסמ"ג (לאוין קמו). וכן פסק המאירי בחידושו לקידושין שם. וכן פסק הריטב"א בחידושו לקידושין. וכן פסק הטור (יו"ד סימן רצג). וכן פסקו מרן השלחן ערוך (שם סעיף ב') שהחדש אסור מן התורה בין בארץ בין בחוץ לארץ בין בתבואה של ישראל בין בתבואה של נכרי.

וזה לשון הרא"ש בתשובה (כלל ב' סימן א'), אשר נסתפק מורי אם הלכה כרבי אליעזר דאמר חדש אסור מן התורה בחוצה לארץ, בזה אין ספק שהלכה כסתם משנה דמסכת ערלה (פ"ג מ"ט), ורבי ישמעאל ורבי עקבא סברי כותיה, והרי"ף פסק הלכה כרבי אליעזר, וכן בספר המצות (לאוין קמו) ובאבי העזרי (סימן תקכז), וכן פסקו בכל החיבורים שחדש נוהג בשל גוים, ודבר תימה הוא למה לא ינהוג בשל גוים. ורבינו יצחק כן פסק בפרק קמא דקידושין, והביא ראיה מהירושלמי (קידושין פ"א סוף ה"ח). ודברי רבינו ברוך הן תמוהין שכתב ואפילו אם

במנחות (סח:) סבירא להו דנוהג בחו"ל, ואף רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע סבירא להו דמכל מקום נוהג מדרבנן, ולא קיימא לן כותיהו, דסוגיא דקיימא לן כרבנן דרב אשי ורבינא דבתראה הוא, שנוהג מדאורייתא.

גם הגאון רבי עקיבא איגר בדרוש וחיידוש על מסכת ראש השנה (מערכה ט') ובחיידושים (שם על דף יג) כתב לדחות את דברי הב"ח מן ההלכה וכתב שחדש נוהג גם בשל גוים. והגאון בעל חתם סופר בתשובותיו חאו"ח סוף סימן טו הביא בשם רבו הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל, שאין להעלות לספר תורה בפרשת העומר את מי שאינו נזהר באיסור חדש, שנאמר שם ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, וכן כל כיוצא בזה. ע"ש.

גם הגאון בעל שאגת אריה בהלכות חדש שבסוף הספר מסימן א' עד סימן ג' כתב לדחות סברת המקילים, ואף דודו הרב יחזקאל קצנלבוויגן היה מתיר כדעת הב"ח, והגאון שאגת אריה שהיה בן אחותו כתב לדחות את דבריהם בתוקף, והיה מחמיר בזה לאסור את כל הכלים שעשו בהם חדש כל הכלים כאילו בישלו בהם נבלות וטרפות, כי איסור חדש הוא לאו מן התורה ואין חילוק בין הלאו הזה לשאר לאוין מן התורה. והרב ז"ל היה לוקח את הכלים שלו בכל מקום שהיה הולך באירופה והיה מבקש שיבשלו לו בכלים שלו כי לא רצה לאכול מהכלים שלהם שהיו מקילים בזה. ומזה מוכח

דרבנן לקולא. אבל אם יש חדש שגדל בשדות של ישראל, ודאי שהתבואה ההיא אסורה עד שיבא העומר לשנה הבאה. ע"ש. אולם מדברי הראשונים הנ"ל דלא סבירא להו כותיה, והוי יחידאה לגבייהו. ועוד שגם האור זרוע לא היקל אלא בשעת הדחק גדול שלא היה מה לאכול.

ואע"ג שגם הב"ח כתב ביורה דעה (סימן רצג) שאין החדש נוהג בחוץ לארץ בתבואה של נכרי, וכתב להוכיח זאת מן הגמרא בבלי וירושלמי. אולם חתנו הטורי זהב כתב לחלוק על דבריו ודחה את כל ראיותיו, ומסקנתו לאסור את החדש בחוץ לארץ גם בתבואה של נכרי. גם הש"ך שם הסכים לאסור. וכך כתבו גדולי האחרונים.

אכן רבינו הגר"א בביאורו לשו"ע שם כתב בתקיפות גדולה נגד המקילים בזה, ועל דברי באר הגולה שהביא סברתם כתב: ובאר הגולה שהביא סברת המקילים כאן טעות גדול הוא, ואין צריך להשיב עליהן, וגם מ"ש בשם הב"ח, הב"ח כשיטתו שאינו נוהג בשל נכרים, וכבר הכו על קדקדו כל האחרונים, ושגגה יצאה מתחת ידו, וטובה היה לו לבאר הגולה השתיקה, והמגן אברהם (סו"ס תפט) רצה ליישב המנהג, אבל אין דבריו כדאי אפילו ליישב המנהג. והט"ז כתב דבשעת הדחק כדאי לסמוך על זה, אבל בגמ' נדה (ט:) אמרו שאם נפסקה הלכה אין לסמוך בשעת הדחק, וכבר נפסק במנחות (סח:) דנוהג החדש בחו"ל. וכל החיבורים הראשונים וכולהו אמוראי

שדעתו של הגאון שאגת אריה שאין לסמוך על הסברא הזו אפילו בשעת הדחק. ועיין מה שכתב הרמ"א שלחן ערוך יורה דעה (סימן סד ס"ט), להתיר לאכול בכלים של בני ריינוס אף על פי שהיו נוהגים קולא במקצת מן החלב הדבוק בכרס, משום שעשו על פי הוראת זקן. ובנ"ד לא סמכו על זה.

ה. ודע, דאף על גב דמצינו לרבותינו הראשונים שעשו ספק ספיקא לקולא, אין לסמוך על זה לפי המציאות באמריקה, דהא צד אחד של הספק ספקא נסמך על כך שהתבואה של השנה החדשה נזרעה או השרישה קודם הפסח, או רובה מיהא, דלפי זה יש צד שאין כלל תבואה חדשה, או מיעוט גמור הוי, ועל זה סמכו בשעת הדחק. וכמו שכתב הראב"ה שם, אנו שותים שכר שעורים קודם הפסח, והם פעמים אינם נשרשים קודם העומר, ואין אנו חוששים לאיסור חדש הנוהג גם בשל גוים בחוץ לארץ, הטעם הוא נראה לי שאנו סומכים על רוב השעורים שבאותו זמן שהם משעורים ישנים, או משנה זו שהושרשו קודם העומר, והוה ליה ספק ספיקא, ולמיעוטא דמיעוטא לא חיישינן. וכן במקום שאופין בו לחם שעורים סמיכין ארובא, אבל היכא דידוע בבירור אסור עד ליל שמנה עשר.

וכך כתב גם הרא"ש בתשובתו בשם רבינו יצחק בתשובה והביא את דבריו הסמ"ג (ל"ה קמב) שמה שאנו שותים שכר שעורים ואוכלים שבולת

וכן מוכח מדברי הרא"ש בתשובה (כלל ב' סימן א') דכתב, אבל בשנים שנזרעה רוב התבואה לאחר הפסח, לא מלאני לבי לאסור אולי לא ישמעו לי, ואני משיב לשואלים דרשו מעובדי אדמה אם יאמרו שהרוב נזרע לפני העומר מותר, ואם לאו אסור. וגם אני זכור מנעורי כבר פעמים שלש שענוי שלהם היה בפרוס הפסח, שרבותי נהגו איסור, אבל לא הורו הלכה למעשה לאיסור. ואהא סמיכנא ואיני מורה איסור, ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. ע"כ. הא קמן שאם ידוע שרוב התבואה של השנה החדשה נזרעה אחר הפסח, תו ליכא ספק ספקא, והוא אסור מן הדין, ולכן כתב דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

הרי דהראשונים כתבו לצרף את הצד של הספק שמא השרישה תבואה דשנה זו לפני הפסח, דלפי זה אין חדש במציאות. לא כן המציאות כאן באמריקה שודאי הוא שזורעים אחר הפסח, וידוע בבירור גמור שיש יכול של חדש מצוי וקיים, ואם כן אין כאן אלא ספק אחד שמא הוא מן הישן שמא הוא מן החדש, ולא שייך לומר על החדש שמא השריש קודם הפסח, דהא ידוע וברור הוא

שחייו של אדם תלוי ממש בזה. ע"ש. וכ"כ בבית לחם יהודה שם בשם הפוסקים דבמקום שאין שעת הדחק מצוה למחות בהמון העם ולהודיעם חומר האיסור. ע"ש.

ו. ועוד כשאנו מדקדקים בדברי רבותינו הפוסקים אנו רואים שלא עשו ספק ספיקא זה אלא מכח תרי רובי, כלומר שגם רוב השעורים משנה שעברה, וגם רוב היבול של השנה החדשה נזרע קודם הפסח. וכן מדויק מדברי הראב"ה (סימן תקכז), וכתב שם דבכהאי גוונא החדש הוי מיעוטא דמיעוטא ולא חיישינן לזה. וכך כתב גם כן הש"ך ביורה דעה (סימן רצג). והטעם הוא שאם יהיו שני הצדדים שקולים כיון דאי אפשר לצמצם ולדעת בודאות שיש מחצה ישן ושמא יש מעט יותר מן היבול החדש, ואם כן אף אם נצרף את היבול החדש שנזרע קודם הפסח לספק ספיקא, אפשר שבסך הכל אין כאן אלא רק מחצה ישן ומחצה חדש ואין הספק ספיקא הזה מספיק ליצור רוב תבואה ישן. וכשאין בירור על הרוב הזה וגם אחרי הספק ספיקא אפשר שמצד הכמות בסך הכל יש מחצה על מחצה חדש וישן לא מהני ספק ספיקא כזה, ולכן הצריכו הראשונים שיהיה הרוב מן התבואה של השנה שעברה, וגם רוב היבול של השנה החדשה הוא נזרע קודם הפסח שזה יוצר רוב גמור במציאות שנוכל לסמוך עליו בזה עבדינן ספק ספיקא להתיר.

שזורעים אחר הפסח. ולכן פשוט וברור שאין שייכות לספק ספיקא שעשו הראשונים למציאות דימינו. ונלע"ד דהסומך על ספק ספיקא זה שעשו הראשונים לפי המציאות כאן באמריקה אינו אלא טועה ומטעה.

גם רבינו הרמ"א בשו"ע (סימן רצג ס"ג) כתב, כל סתם תבואה שרי לאחר הפסח מכח ספק ספיקא, ספק היא משנה שעברה, ואם תמצא לומר משנה זו, מ"מ דלמא נשרשה קודם העומר. ובמיני תבואה שזורעים ודאי אחר הפסח יש להחמיר, אם לא שרוב התבואה באה ממקום אחר שזורעים קודם פסח. וכן במקומות שזורעים אחר הפסח יש להחמיר ולחוש מם הסתם, אבל אין להורות לאחרים במקום שרוב שתייתם ואכילתם ממינים אלו, כי מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין. וכתב שם הש"ך (סק"ו) דבמקום שאין שעת הדחק במידי להפריש מאיסור חדש דליכא אלא חד ספיקא שמא של אשתקד שמא של שנה זו, מצוה למחות בהמון עם להורות להם לאיסור דספק ספיקא אין כאן דנימא ספק של אשתקד, ואם תמצא לומר של שנה זו שמא תבואה זו מן המיעוט שנזרעה קודם העומר מופלגת מעומר, דכיון דמיעוטא הוא לא עבדינן מיניה ספק ספיקא, דמיעוט לגבי רובא כמאן דליתיה דמי, כדאיתא בתוס' כתובות (ט). בשמעתין דפ"פ וכו'. וע"ש שהאריך לדחות שיטת הב"ח. גם הט"ז שם סוף הסימן כתב דהקולא בזה הוא משום

ואעיקרא אם עבדינן ספק ספיקא בדבר שיש לו מתירין נראה שהוא פלוגתא דרבנותא דהנה שיטת הראב"ד שהובא בחידושי ר"א מן ההר יבמות לה דעבדינן ספק ספיקא בדבר שיש לו מתירין והר"א מן ההר כתב לחלוק ע"ד, ושיטת הראב"ד הובאה גם בספר ההשלמה. גם מדברי הרא"ש בתשובה הנ"ל משמע דלא עבדינן ספק ספיקא בזה].

ז. **ונראה** שאין הולכים בזה אחר הרוב, דהא מרן הבית יוסף אה"ע (סימן מה) הביא דברי הר"ן (קידושין כא: מדפי הרי"ף) דחיישינן למיעוטא אם הרוב עשוי להשתנות. דהנה בגמרא בקידושין (נ:): איתמר רב הונא אמר חוששין לסבלונות וכן אמר רבה, ואסיקנא אמר רב פפא באתרא דמקדשי והדר מסבלי חיישינן, מסבלי והדר מקדשי לא חיישינן. מקדשי והדר מסבלי, פשיטא, לא צריכא דרובא מסבלי והדר מקדשי ומיעוטא מקדשי והדר מסבלי, מהו דתימא לא ניחוש למיעוטא קא משמע לן, זו גרסת הגאונים ורבינו חננאל והרי"ף, ופירש רבינו חננאל דחוששין שמא קידש בפני עדים והלכו להם למדינת הים. ולפי סברא זו השולח סבלונות למשודכת שלו חוששים שמא קידש אותה בפני עדים קודם לכן, וצריכה גט מספק, ואע"ג שרק מיעוט אנשים עושים כן. ולכאורה זה תמוה לאסור את האשה על סמך המיעוט, ולמה לא נלך אחר הרוב כמו בכל התורה כולה, ועוד קשה דהא יש לה חזקת

ולכן במציאות של ימינו כאן בארה"ב שיש הרבה מאד תבואה שנזרעת אחר הפסח, נראה מדברי הפוסקים שלא היו עושים ספק ספיקא כזה במציאות של ימינו. ובפרט שבקלות אפשר לברר ולדעת אם זהו מן החדש או מן הישן, וגם יש מן הישן מצוי בשפע, דעת גדולי הפוסקים שלא לסמוך על ספק ספיקא. בכהאי גוונא.

[והנה] הפוסקים דנו בספק ספיקא זה כיון שחדש הוא דבר שיש לו מתירין, הרי לא מועיל בזה ספק ספיקא כמבואר במסכת ביצה (דף ד.) וכתבו לתרץ שדוקא ספק נולדה בערב יום טוב ספק נולדה ביום טוב שנתעברה באלף כולן אסורות ולא מועיל לצרף את ספק התערובת כדי להתיר, כי חכמים אסרו דבר שיש לו מתירין שאפילו באלף לא בטיל. אבל כאן יש ספק ספיקא בלי תערובת וזה ספק ספיקא המועיל גם בדבר שיש לו מתירין. והאחרונים הקשו עוד על ספק ספיקא זה שהרי סוף סוף זהו ספק ספיקא משם אחד, ספק חדש ספק ישן, ואפילו תאמר שהוא מן החדש ספק ישן הוא, וזה לא נקרא שמו ספק ספיקא. ותירצו לפי מה שכתבו הפוסקים שאם ספק אחד מתיר יותר מן הספק השני זה נחשב ספק ספיקא אפילו הוא משם אחד, וכאן הספק שמא זה היבול של שנה שעברה הוא מתיר יותר כי תבואה זו לא חל עליה איסור חדש, ולכן זהו ספק ספיקא המועיל.

הפוסקים החולקים שם יודו בכהאי גוונא דלא חשיב רוב חשוב.

(ולא נצרכתי להעתיק הסוגיא ודברי הפוסקים אלא משום שראיתי לרב אחד (בקיבוץ אבקת רוכל כ' עמוד קמה) שכתב לדחות הראייה מדברי הר"ן, וכתב שאין הנדון שם קשור לעניינו כלל, דהרי הר"ן איירי לקבוע המנהג בסבלונות ועל קביעת המנהג אפשר לומר שעשוי להשתנות וא"א לקבוע המנהג. ע"כ. וכל מבין ישר רואה דלאו צורתא דשמעתא היא, דהר"ן לא איירי לקבוע מנהג, אלא הר"ן קא משמע לן דהא דחיישינן למיעוטא שנוהגים לקדש ואחר כך לשלוח סבלונות, ומצריכים האשה גט, היינו טעמא משום שאין זה רוב חשוב לפי שעשוי להשתנות, ולכן חיישינן למיעוטא. עכ"פ האידנא לא חיישינן לסבלונות כלל, כמבואר בשו"ע שם סעיף ב').

ח. **אלא** דנראה דהוא פלוגתא דרבוותא, דהא התוס' שם (קידושין נ: ד"ה ה"ג) כתבו להסביר שיטת רבינו חננאל דהא דחיישינן למיעוטא הוא משום חומרא דאשת איש. ולהאי טעמא בשאר איסורין לא חיישינן למיעוטא. וכן בתוס' ר"י הזקן שם הביא הטעם דשמא יתפשט מנהג המיעוט ויעשו הרוב כמותן ויתירוה כמו שהיו עושים בתחלה. ולפי טעם זה הוי כעין גזרה דרבנן, והיכא דגזרו גזרו, ולא ילפינן מינה. ועוד כתב בתוס' ר"י הזקן, דעיקר הטעם הוא שהמיעוט הוא קבוע וכל קבוע כמחתה על מחצה דמי.

פנויה, ואם כן הוי רוב וחזקה נגד המיעוט, ולמה חיישינן שמא הוא מהמיעוט וקידש קודם ששלח. וכתב על זה הר"ן דהיינו טעמא דנהי דבעלמא לא חיישינן למיעוטא, הכא חיישינן לפי שאין רוב זה קבוע ומחוייב, דומיא דרוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפילות (יבמות קיט.), שהוא רוב קבוע מצד טבע העולם. אבל רוב זה שאינו אלא מצד המנהג והמנהג עשוי להשתנות, אין זה רוב חשוב שלא לחוש למיעוט. עכ"ל. והביא דבריו מן הבית יוסף אה"ע (סימן מה, ד"ה ואהא דאסיקנא). ופסק כן בשולחן ערוך (סעיף א) וז"ל, מקום שנהגו לשלוח סבלונות לארוסה אחר שתתארס, ובאו עדים שראו סבלונות הובלו לה, חוששין שמא נתקדשה וצריכה גט מספק, אף על פי שרוב אנשי העיר אין משלחין סבלונות אלא קודם הקידושין. עכ"ל.

והשתא לפי זה הכא נמי לנדון דידן איכא למילף מדברי הר"ן דבעינן למיחש למיעוטא כיון דעשויה המציאות להשתנות. ועוד דקל וחומר הוא, דהתם גבי סבלונות אפשר שלא ישתנה הרוב, ובכל זאת כתב הר"ן דאינו רוב חשוב, אבל הכא גבי איסור חדש דבהכרח הרוב הולך ומתמעט בכל עידן ועידן, שהרי התבואה דאשתקד הולכת ומתמעטת מן השוק והתבואה החדשה הולכת ומתרבה בשוק מיום ליום ומשעה לשעה, ואם כן קל וחומר הוא דלא הוי רוב חשוב שלא נחוש למיעוט. ואדרבה רוב כהאי גוונא גרע טפי, ואפשר שאף

דידהו דהוה ליה מקום קביעותן אסור, דילמא איכא חד דמזבן ביצים בני יומן וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי (כתובות טו.). ובסוף פרק אין צדין (טז. ד"ה ת"ר הולך) כתב כך בשם התוספות (ע"ז פו: ד"ה אמר). ומיהו כתב שהוא חוכך אי אזלינן בתר רובא בדבר שיש לו מתירין, כיון דקיימא לן אפילו באלף לא בטיל, ואפשר דהתם שאני דאיתחזק איסורא. עכ"ל. אבל הרב המגיד כתב בפרק ד' (הכ"ד) בשם הרשב"א כיון דדבר שיש לו מתירין הוא אסור, וכן נראה מדברי רבינו בסימן תקי"ז. וכן כתב המרדכי בריש ביצה וז"ל, אין להתיר ביצים של גוים ביום טוב מטעם דאזלינן בתר רובא דנולדים קודם יום טוב, דאיכא למימר דביצים הוו כמו דבר המתכבד שמתמעט בכל יום, דמיד שנולדו הביצים מיד אוכלים אותן, ואם כן ליכא רוב, כדמוכח בפרק קמא דפסחים (ז). בדבר המתכבד גבי מעות הנמצאין בהר הבית דלא אזלינן בתר רובא, משום דאמרינן הראשונים נתבטלו. עכ"ל הבית יוסף. ונראה דמתרי טעמי איכא למיחש בנ"ד חדא מטעמא דכתב הר"ן בדבר שיש לו מתירין לא אזלינן בתר רובא. והשתא בנ"ד התבואה החדשה חשיבא דבר שיש לו מתירין. (ובתבואה אין לדון מצד חמץ). ועוד דרוב שמתמעט והולך הוי כשוקי ירושלים המתכבדים, דלא חשיב רוב.

ולכא למימר דלא דמי לדבר המתכבד דהתם ודאי אי הוה התם הוה משתכח על ידי המכבדים, דאם כן מאי

אכן הרמב"ן במלחמותיו (כב. מדפי הרי"ף) כתב כעין סברת הר"ן וז"ל, שאין רוב זה דומה לפלוגתא דרבי מאיר וחכמים, דהתם רוב חיוב וטבע הוא, ואי אפשר אלא כן, אבל כאן אינו אלא מנהג, ופעמים הרבה שאדם נוהג כמנהג המיעוט, לפיכך במקום איסור אשת איש החמירו לחוש. ע"כ. וגם מדבריו משמע דבעלמא לא חיישינן לזה. ועיין חידושי הריטב"א. והרשב"א בחידושי שם כתב וז"ל, אבל רוב התלוי במנהג וכל אחד נוהג במנהג שלבו חפץ, אנו אומרים שמא זה נהג כמנהג המיעוט. ובתו' כתבו דבאיסור אשת איש פעמים שהלכו בו להחמיר אחר המיעוט וכו' ע"כ.

מכל מקום מדברי מרן הבית יוסף שהביא דברי הר"ן בטעמו, ולא הביא דברי התוס' ושאר הראשונים בזה, נראה דסבירא ליה כדעת הר"ן. ועיין ב"ח או"ח (סימן ח') דכתב נמי למילף מדברי הרמב"ן והר"ן הנ"ל לנדונו שם, דרוב כהאי גונא שעשוי להשתנות אין לסמוך עליו. ועיין עוגיות אליהו (סימן יא).

ונראה להביא ראיה דלא אזלינן בתר רובא ברוב המתמעט והולך מהא דכתב מרן בבית יוסף אורח חיים סימן תקיג וז"ל, כתב הר"ן (פרקמא דביצה ג: ד"ה ודוקא) דאיכא מאן דשרי ליקח ביצים מן הגוים אפילו ביום ראשון של ראש השנה ובשני ימים טובים של גליות, משום דרובן של ביצים לאו בני יומן נינהו, ואזלינן בתר רובא כל היכא דאתי מאן דמזבן לגביה, אבל למיזל לבתי

יוסף שרוב העשוי להשתנות חוששים למיעוטו וכן שצריך לברר בכהאי גוונא. וכבר עשה ספק ספיקא זה מורנו הגאון רבי בן ציון אבא שאול באור לציון ח"א (יו"ד סימן טו), וכתב על זה כיון שהספק השני אינו שקול דהא קיימא לן כמאן דאמר שאיסור חדש נוהג בחוץ לארץ, לפיכך לא כדאי לסמוך על ספק ספיקא כזה בימות החול, אבל לכבוד שבת ויום טוב כדאי לסמוך על הספק ספיקא הנ"ל בשעת הדחק. הרי שלא רצה הרב לסמוך על ספק ספיקא זה שלא במקום שהוא שעת הדחק, וגם אז לא סמך על זה אלא לכבוד שבת ויום טוב. ואילו ידע הרב המציאות כאן שמצוי ישן בשפע לא היה מיקל בזה.

ובאמת שדעת רבים מן הפוסקים שסברת מיעוט היכא שרוב הפוסקים חולקים אינה מצטרפת לספק ספיקא, וכמו שכתב הש"ך יו"ד (סימן פד), וכן דעת המהריב"ל וכמו שכתב הבית אפרים בתשובה (אה"ע סימן ב). ע"ש.

ואעידה נא כי שמעתי מפי קדשו של מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל שהורה להחמיר בזה גם בחו"ל, וסיפר לנו על עצמו שכשהיה באמריקה לא רצה לאכול לחם עד שהביאו לו מקמח ישן, והורה לנו בפירוש כשנוסעים לחוץ לארץ צריך להזהר שלא ליכשל בזה. ובדור הזה לא היה גדול כמותו בקי בתורת הספק ספיקא, והמפורסמות אינן צריכות ראייה גודל עיזוז נפלאות הספק ספיקא שעשה מרן היביע אומר, ובכל זאת בנושא זה לא

יליף מינה המדרכי, דהא מעיקרא קאמר דאיכא רובא ביצים מאתמול, והדר אמר, דמיד שנולדים נאכלים, אלא על כרחך הכי קאמר דאע"ג דאיכא רוב, לא חשיב האי רוב משום שמתמעט והולך, שדרך לאכול הביצים הנולדים. והכי נמי בנ"ד כיון דרגילות לאכול התבואה הישנה, והיא מתמעטת בכל שעה, וישן מפני חדש תוציאו, אם כן לא הוי רוב חשוב להקל. ודוק. ועיין בית שרגא (סימן לד) שפירש כעין זה.

ט. ונראה עוד שצריך לברר בספק ספיקא כזה כמבואר בבית יוסף יו"ד (סימן פד) בשם הרשב"א וכן פסק מרן בשו"ע (שם סעיף ט).

י. והנה הגאון הראש"ל בילקוט יוסף כתב גם כן לעשות ספק ספיקא אחר, שמא התבואה מן הישן, ואפילו תמצא לומר שהיא מן החדש שמא הלכה כדברי הב"ח וסיעתו שהתירו בשל גוים. אבל כל זה הוא בשעת הדחק שאין מה לאכול. אכן כעת אין שעת הדחק כלל ועיקר, ויש תבואה ישנה מצויה בשפע, ואפשר בקלות לברר ולדעת מה מותר ומה אסור. ובפרט אחר מה שכתב הגר"א שאי אפשר לסמוך על המיקילים אפילו בשעת הדחק. ונראה מדבריו שהיא סברא דחוויה מן ההלכה ואין לצרפה אפילו לספק ספיקא. מה גם שלקראת סוף העונה הולך ומתרבה החדש, ואפשר שהישן כבר נחשב מיעוט, וזה ספק ספיקא של תרי מיעוטי ולא חשיב ספק ספיקא. וכבר ביארנו שדעת מרן הבית

אין ספק שלדעת כל הפוסקים איסור חדש הוא איסור גמור מן הדין, שהרי אף המקילים לא הקילו אלא בשעת הדחק שלא היה מה לאכול, אם כן במקומנו שאין שעת הדחק כלל, גם המקילים יודו לאסור. לכן המזלזל בזה נכשל באיסור תורה חמור לדעת מרן השלחן ערוך וכל הפוסקים הנ"ל, ואין לו על מה שיסמוך. אשר על כן חובה קדושה על הממונים על הכשרות לעמוד על המשמר שלא יכנס איסור חדש במחוזותינו, והקולר תלוי בצווארם, מפני שאין עמך בית ישראל בקיאים בזה ואין הדבר תלוי אלא בראשים, ואע"פ שאנו מתריעים על כך ללא הרף ואת נפשנו הצלנו, מ"מ אלה שבידם לתקן, אם אינם מתקנים את הדבר הזה הרי הם עתידים ליתן את הדין, שהם חוטאים ומחטיאים את הרבים, וחטא הרבים תלוי בהם. וכל המתקן את הדבר הרי הוא בכל מזכי הרבים שזכות הרבים תלויה בהם, ועליהם נאמר ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם יזהירו. ולשומעים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב. ושומע לנו ישכון בטח.

סמך על ספק ספיקא, והיינו טעמא כדכתיבנא לעיל, דלדעת מרן הבית יוסף לא עבדינן ספק ספיקא כהאי גונא שמתשנה ואזיל.

ולאחר שהתפרסמו דברינו הנ"ל, סיפר לי הרה"ג ר' אילן מאירוב שליט"א, שדיבר בזה עם הראשון לציון הגאון המחבר ילקוט יוסף שליט"א, ולאחר ששמע הנימוקים הנ"ל, חזר בו ואמר לו להודיענו כי הוא חוזר בו מהספק ספיקא שכתב בספרו הנ"ל. הדר הוא לכל חסידיו. ומודים דרבנן היינו שבחייהו.

ואם ילחשך אדם שרוב הקמח המצוי בשוק הוא קמח ישן, אף אתה אמור לו שזהו רוב המשתנה והולך שאין לסמוך עליו, כמבואר לעיל. ודע שבחדשי החורף נמצא במאפיות שאינם תחת השגחה המקפדת על זה, שקים רבים של קמח חדש גמור ללא ספק, וכמו שהעידו עדים כשרים המצויים להם והראו לנו בפועל את המציאות הזאת.

והנה מאחר שקמח ישן מצוי בשפע לכל דורש, ואין שעת הדחק כלל ועיקר,



בענין ברכת הראפ'ס (wraps)

הרב מנחם מענדל אייברמסאן

מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"צ בליקווד

דברי המ"ב

ואופן עשיית 'רעפ'ס' הוא ממש כ'וואלאפלאטקע'ס', ולכן

בהשקפה ראשונה אין להם תורת לחם כלל כיון שהם דק דק, ודומה ממש לטריטא שנפסק בשו"ע (בסעיף טו) שאף אם קבע עליהם אין לברך המוציא, דאין עליו תואר לחם כלל כיון שהם דקין מאד.

חילוק בין בלילה רכה לעבה

וכן הביא בספר זאת הברכה (פ"ד הערה 2) ששמע מהגרשז"א זצ"ל ש'בלינצ'עס' אין להם תורת לחם מחמת דקותן ע"פ המ"ב הנ"ל, ואפילו קבע סעודתו עליו ברכתן מזונו. והגרמ"ח כהנא שליט"א מדד 'בלינצ'עס' וגם מדד 'רע'פ' ודקותם שוים [בערך 1.25 mm]. ולכן לפי הגרשז"א זצ"ל על רע"פ אין מברכין המוציא אפילו קבע סעודתו עליו.

אמנם יש לבעל דין לחלק, שטריטא, 'וואלאפלאטקע'ס' ו'בלינצ'עס', הם בלילה רכה, ולכן כשנעשה ג"כ דק מאד, אין להם תואר לחם. משא"כ 'רע'פ' כידוע שהוא עיסה עבה, ואח"כ נותנין בין ב' ברזלים עד שנעשה דק מאד. וא"כ י"ל דכיון שמתחילה היתה בלילה עבה

כתב המ"ב (סי' קסח ס"ק לח) בשם האחרונים [עמק ברכה, מג"א, חמד משה, בגדי ישע, והלכה ברורה] דאותן שקורין בפראג 'וואלאפלאטקע'ס', שנעשין בלילתן רכה, אך מפני שמתפשטין באפייתן נעשין דקין וקלושים הרבה יותר מאותן 'נלסילקע'ס' שנזכר לעיל, אין לברך עליהם המוציא אפילו בדקבע, דאין על זה תורת לחם כלל, ודמיה לטריטא בסעיף טו, עכ"ל.

והנה אופן עשיית 'וואלאפלאטקע'ס' הביא השעה"צ (ס"ק לו) מהעמק ברכה וז"ל, לוקחין סלת ובלילתה ג"כ רכה מאד, ונוטל בכך מאותה כלי שהעיסה בתוכו, ושופך אותה בדפוס של ברזל שקורין פורב'ן, ויש למעלה עוד ברזל אחד כמוהו, והעיסה נשפך בין שני הברזלין, וכשמהדק ברזל בברזל יחד [כעין צבת], ואותו הרקיק הוא בתוך, אז נאפה מיד על הברזל שהוא חם מאד. ואלו אין להם תורת לחם כלל הואיל ונתפשטו כל כך דק דק, עכ"ל.

והיה שם לחם עליו, לעולם דינו כלחם, וכן שמעתי מבצמח"ס 'פתחי הלכה', ד'רעפ' אינו דומה לטריטא מהאי טעמא וברכתו המוציא ויש לו תואר לחם.^א

וכן הורה הגר"י בעלסקי זצ"ל שכיון ש'רעפ' נעשה מעיסה עבה ורק אח"כ נעשה דק ביותר, וגם משום שבנ"א משתמשים עמה כתור לחם ממש, דינו כלחם ממש, דינו כלחם המוציא [כשאוכלם עם דברים אחרים]. אמנם ג"כ הורה ש'רעפ' שחתוכה לחתיכות קטנות מלא עם ירקות שאוכלים אותו לחטיף ולא

לעיקר סעודתו, כיון שמוכח שמתחילה נעשה לכך, בהם ברכתו מזונו. וכן פסק הגר"ש פעלדער שליט"א בצמח"ס 'שיעורי הלכה', דכיון שהיום הכל אוכלין 'רעפ' בתור לחם ממש, אף את"ל שאין לו תואר לחם, מ"מ אף 'טריטא' אם היו משתמשים עמה בתור לחם, דינו כלחם ממש. וגם שמעתי מבנו של הגר"מ היינעמאן שליט"א שאביו הורה לברך המוציא על 'רעפ', ואמר שיש להם תואר לחם, כיון שיש להם 'כיסוי אוויר' [air pockets].^ב

א. ראיתי בכתבי הגרמ"ח כהנא שליט"א בזה"ל, חכם א' רצה להביא ראיה שבליילה עבה לעולם ברכתו המוציא מדברי המחצית השקל (על מג"א אות כ) וז"ל, דלא מצינו במדינתנו עיסה שבלילתו רכה וכולם בלילתו עבה אף שהפת היא דק מאד הוא ע"י העריכה ע"י גלגל אבל העיסה היתה בלילתו עבה אלא כגון הני נאליסינק"י ששופכים מים ע"ג קמח והוא רך מאד עד שלרכותו א"א להעריכו ביד כו' עכ"ל. אלמא דאף דהוא דק מאוד, אם היה בליילה עבה עדיין מברכין עליה המוציא.

אמנם זה טעות, דהמקור של המחצית השקל הוא מהעמק ברכה (עמוד כו טור ב), ושם קאי על ס"ח דאיירי בדבר שיש בה תואר לחם אף דהוא דק מאוד, והוי דבר הדומה לטרוקנין (סעיף טו), ומשו"ה פסק המחבר בס"ח דאם קבע עליו סעודה צריך לברך המוציא, דאי לא היה תואר לחם אז דומה לטריטא, ובה סובר המחבר (סעיף טו) דאפי' אם קבע א"צ לברך המוציא. ובנוגע לטרוקנין פ' העמק ברכה "וכמדומה לי שלא ראיתי במדינות אלו עיסה שבלילתו רכה, כי כל עיסות שעושין נשים שלנו לישתן עבה וקשה, ואפי' אותה עיסה שעושין ממנו רקיקין דקין (היינו דקין הדומה לדקות של טרוקנין שעדיין יש בהם תואר לחם, דגם בסעי' ח' איתא "רקיקין דקין" וע"כ עדיין יש להם תואר לחם כדביארנו) וטוגנין אותו בשמן שקורין הויז"ן בלאז"ן אפי' הכי לישתה בתחילה עב רק שמגלגלין אותם אח"כ הדק היטב. אך שמעתי שקצת נשים כו' עכ"ל. והיינו דאף דבטרוקנין אם לא קבע הוי ברכתו מזונו, משום דאין דרך לקבוע עליו סעודה כדביארנו, א"כ אפשר דגם בדברים אלו שדקין מאוד ואין דרך לקבוע עליהם סעודה ג"כ צריך להיות ברכתו מזונו היכא דלא קבע. ע"ז פ' העמק ברכה דבשלמא בס"ח או בטרוקנין כיון שבלילתן רכה משו"ה הם משונים מפת הרגיל, כמו שביארנו לעיל בגר"ז סעיף יג, אבל בהני כיון שהם בלילתו עבה אינו משונה מפת רגיל ולא מהני מה שהם דקין מאוד להיות משונה מפת הרגיל כיון שסו"ס יש להם תואר לחם, ומטעם זה ברכתן המוציא אפי' היכא דלא קבע. אמנם היכא דהם דקין מאוד מאוד כמו טריטא דאין להם תואר לחם כלל, ובה איירי המחבר בסט"ו והעמק ברכה שם בסוף דבריו, אפשר אפי' אם הם מבליילה עבה ג"כ אין להם דין לחם דסו"ס אין להם תואר לחם, ובה ליכא ראי' מהעמק ברכה בכלל. ודו"ק.

ב. ויש סרט תמונה שאחד הציע 'רעפ' לפני הגר"ד פיינשטיין זצ"ל ושאל מהי ברכתו, והשיב ד'רעפ'

דעת גדולי פוסקי ספרד

לברך על הטורטיה ברכת המוציא, וכן מורה ובא לכל שואליו, עכ"ל.

אמנם הרה"ג משה לוי זצ"ל בספרו הגדול ברכת ה' (ח"ב עמ' קלה) פסק שאף בלילה עבה, כל שהוא דקה מן הדקה, ברכתו מזוונות. אמנם מכל דבריו נראה שס"ל שזהו רק כשלא קבע סעודתו עליה, אבל גם הוא מודה שדינו ככל פת הבאה בכיסנין, ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא וברהמ"ז. וכ"כ למעשה בנוגע ל'מופלתה' (בעמוד רטו).

אכן זהו רק אם קובע סעודתו על ה'רעפ' בפני עצמה, אבל ברוב פעמים אוכלים אותה עם איזה מאכל, כגון דג, בשר וכיוצ"ב. ובזה כתב המ"ב (סי' קסח ס"ק כד) מהמג"א שהדג או הבשר מצטרף לשיעור קביעות סעודה עם הפה"ב. אולם בברכת ה' (שם עמוד קפד) הביא שכמה אחרונים חולקין על המג"א. שכ"ד הברכ"י (שם סק"י) שכתב על המג"א "שלמעשה צ"ע". ודבריו הובא בשע"ת (סק"ח). גם בספר חמד משה (סק"ג) חלק על המג"א, וכתב שצריך לקבוע כל הסעודה על הפת לבדה. וכ"כ בספר ערוך השלחן (סעיף יז) ודחה דברי המג"א. וכ"כ

וראיתי בספר 'ברכה נאמנה' להגר"י נאמן שליט"א (סוף הספר סי' י) שדן בברכת 'טורטיה' שאופן הכנתה כך הוא: לוקחים קמח, מים, ומעט מלח, ובוללים יחד עד שנעשית עיסה עבה או עכ"פ לא רכה כ"כ, ולאחר מכן מרדיין עד שנעשית דקה מאוד ואופים אותה על מחבת שעומד על האש ומרוח במעט שמן שלא תדבק בו העיסה ונאפית שם, ויוצאת לבסוף דקה מאוד. וזה דומה כמו 'רעפ"ס' שנמצאים באמריקה. וכתב (בעמוד תרלז) שדיבר עם מורי צדק רבים וכולם אמרו שכל שבלילה עבה אף שלבסוף יוצא המאפה דקה מאוד, יש לברך המוציא, שהכל תלוי בבלילה ולא בתוצאה הסופית. וכן מורה ובא הרה"ג גדעון בן משה שליט"א, וכן דעת הגר"י רצאבי שליט"א ועוד. ושוב כתב (בעמוד תרמג) דשלח מה שכתב בנושא זו להראשל"צ הרה"ג יצחק יוסף שליט"א, ולאחר זמן רב קיבל תשובה שהראשל"צ אמר שהוא סומך את ידיו על כל מה שכתב בתשובה להורות 'להלכה ולמעשה

הוא פת רגיל ומברך המוציא וברהמ"ז. אמנם הגר"מ"ח כהנא שליט"א שמע מרב אריה זילבערשטיין שליט"א שהוא שאל להגר"י זצ"ל [כשהיה בלייקואוד בשנת תשע"ז], והשיב לברך מזוונות. ושוב בשנת תשע"ט תלמידו בעמח"ס ודברת במ שאל עוד פעם הגר"י זצ"ל, והשיב שברכתו המוציא כיון שבמזמניו משתמשים עמה כלחם, ממילא דינו כלחם לכל דבר. אמנם סברא זו צ"ע, ועוד שהמציאות לא נראה כן, ששום אדם לא היה אוכלו בפני עצמו בתור לחם לשובע, רק עם מילוי של מאכלים אחרים. ושוב העיד חכם אחד שהלך לשיעור שמסר הגר"י זצ"ל בער"ש, והשיב שיש לברך מזוונות. ואחר כל זה, הלך נכד הגר"י זצ"ל להציע לפניו הסתירות שנאמרו בשמו. והשיב, שבאמת גם הוא נשאר בספק לדינא, ולכן פעמים דעתו נוטה שהוא המוציא, ופעמים מזוונות.

ויש סרט תמונה שחכ"א הציע לפני הגריש"א זצ"ל רע"פ, והשיב דאין לו תואר לחם. והגריש"א לא שאל אם הוא בלילה עבה או רכה, וראיה שס"ל שאין חילוק ביניהם.^א וכן ראיתי שכן סובר בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' עג) דאף בלילה עבה יש דין 'טריתא'. ונמצא שלפי פוסקים אלו לעולם יש לברך על רע"פ מזונות.

ראיה מהערוה"ש

ובאמת כן מצדד הערוה"ש. דהנה בגמ' (ברכות מד.) נחלקו רש"י ותוס' בדין לחמניות, שרש"י סובר שלמרות שהבלילה עבה, כיון שמגלגלין אותו דק ביותר, אין עליו תואר לחם וברכתו מזונות. ואילו תוס' ס"ל שהגמ' איירי בבלילה רכה, ולכן ברכתו מזונות. ויוצא ע"פ התוס' דבעינן את שני הדברים. והשו"ע (סי' קסח ס"ח) פסק כתוס'. אך עיין בערוה"ש (שם סעיף כז-כח) שכתב שנראה 'דאפשר' שגם תוס' יודו לרש"י באופן שזה עשוי דק ביותר.

מאי שנא ממצה

ויש להקשות שהרי גם מצות הן דקות מאוד, בערך כמו ה'בלינצ'עס' והרע"פ, ואם הדקות גורמת לאבד צורת הלחם, איך נוהגין אשכנזים לברך עליהם

בכף החיים (ס"ק מז). וכן פסק בשו"ת יביע אומר (ח"ח סי' כב ס"ק כא. ח"ט סי' צח ס"ק כא. ח"י סוף סי' יח). ולכן כשאוכל הרע"פ עם דברים אחרים, מברך מזונות ולא המוציא, אף שקובע סעודתו עליה.

וכמעט ברור לי דכשהיה הרה"ג דוד יוסף שליט"א (בעמח"ס הלכה ברורה) בלייקואוד בערך לפני חמש שנים, חכם אחד הציע לפניו רע"פ, ושאל אותו מהי הברכה הנכונה, והשיב שצריך לברך המוציא וברהמ"ז.

פוסקי זמנינו שלא מחלקין בין רכה לעבה

אמנם בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' עא אות ו) כתב דאף אם מתחילה היתה בלילה עבה אלא שלאחר מכן התפשטה דק על ידי מכונה, אין היא נחשבת כלחם. ואף אם קובע סעודה עליו, אין ברכתו המוציא. וכן דעת הגרשז"א זצ"ל בספר ותן ברכה [אנגלית] (עמוד רפה) וז"ל, ושמעתי מהגרשז"א (שליט"א) [זצ"ל] שהיום שעושים תוצרות מדגן במכונה שלוחצת את העיסה בלחץ ונעשים דקים כנייר, אין עליהם תורת לחם, ואפילו אם קבע סעודתו עליהם אין מברכים המוציא. ואע"פ שעשויים מעיסה עבה מ"מ מסתברא שכיון שבסוף נעשה דקה דינם כטריתא, עכ"ל.

ג. אמנם ראיתי שהגרמ"מ קארפ שליט"א אמר שא"א לסמוך על הסרט, שהרי הגרי"ש אלישיב לא עיין היטב בזה. וכן שמעתי מעוד תלמיד מובהק של הגריש"א, שא"א לסמוך הלכה למעשה על מה שפסק בלי עיון.

והחכ"א הנ"ל שהציע לפני הגריש"א זצ"ל ה'רע"פ שאמר שאין לו תואר לחם, גם הציע לפניו עוד סוגי לחמין, ועל כמה מהם אמר שאין להם תואר לחם משום שאינו נאפה לגמרי, וכנראה שזהו הטעם שאמר ש'רע"פ' אין לו תואר לחם, וכמו שביאר בעמח"ס שו"ת מחזה אליהו.]

מצה רכה שנוהגים בה הספרדים

ואין להקשות ממצה שעושים בני ספרד שג"כ דקה ורכה והם מברכין המוציא וברהמ"ז בפסח, ששם המצה דקה, אבל אינו דקה 'מאוד' כמו 'רפע'ס'.

קצת ראייה שאין לחלק בין רכה לעבה

וראיתי בכתבי הגרמ"ח כהנא שליט"א דמסתבר לומר שאין נ"מ בין בלילה עבה לבלילה רכה, אלא דכל שהוא דקה מאד דינו כטריטא. שהרי המ"ב (ס"ק לו) ביאר דברי השו"ע דעל 'ניבלא"ש' מברך מזונות וברהמ"ז כשלא קבע עליהן, דדוקא זה שהוא דקין ביותר ורכים ביותר, אבל אם אינם רכים ודקים כ"כ, מבואר ברמ"א בסעיף יד דלחם גמור הוא ומברך המוציא. ועכ"ז כתב המ"ב (ס"ק לח) בשם האחרונים דאם הוא דקה מן הדקה מה שקורין ש'וואלאפלאטקע'ס', אז אפילו אם קבע עליה, לעולם ברכתו מזונות. הרי דשייך ביטול על תורת לחם מחמת שינוי בצורה באותה דבר ממה שהיה מתחילה. וגם בלילה עבה מצינו ברמ"א (סי"ג) בענין

המוציא, ואיך יוצאין אכילת מצה במצות. ועיין בשו"ת מנחת יצחק (שם ס"ק ז) מה שתירץ.

ובאמת איתא בריטב"א (הלכות ברכות פ"ב סי"ח) וז"ל, פהב"כ היא פת שנאפית בתנור ונעשית דקה מאד, ולפעמים לשים אותה בשמן וגם נותנים שם קליות, ומפני שהיא דקה ואין דרך לאוכלה אלא לתענוג כעין פירות ונקראת פרפרת, כל שקבע סעודתו עליה מברך המוציא וכו', עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דאף פת שהיא 'דקה מאד' דינה כשאר פהב"כ, ואם קבע סעודתו עליו צריך לברך המוציא וברהמ"ז. וא"כ מאי שנא מ'רעפ'ס' שג"כ 'דקה מאד'.

צריך דקה מאד וקלוש

הנה הגרמ"ח כהנא שליט"א (דומ"ץ בבית מדרש גבוה, לייקואוד) שלח שקית של 'רעפ'ס' לבעמח"ס שו"ת מחזה אליהו, והשיב לו שבודאי אין להם תואר לחם, וברכתם מזונות אפילו אם קבע סעודתו עליהם, ודמי לטריטא. והגרמ"ח כהנא שליט"א שאלו מאי שנא ממצה שאנו בני אשכנז מברכין המוציא וברהמ"ז. והשיב לו ע"פ לשון המ"ב הובא לעיל שכתב "ונעשין דקין וקלושים הרבה", ומבואר מהמ"ב שלא די שהוא דק ביותר, אלא רק אם הוא גם 'קלוש', אז נאבד תואר לחם. וביאר שכוונת 'קלוש' היינו שהוא רך מאוד, וכשאוחזו הצדדים נופל להצדדין. לפיכך במצות שהן קשות, אע"פ שהן דקות מאוד עדיין יש להם תואר לחם.

דיוק מהב"ח

וגם אין לדייק מלשון הב"ח כשדן בדקה מן הדקה כתב בתו"ד, שעושים בשני ברזלים דקים טובא 'ואין קביעות בזה לעולם' וכו' והני לחמין דקין מאד שקורין בפרא"ג וואפלטיק"ש נעשים בשני ברזלין 'אין קביעותן קביעות', ואין מברכין עליהו אלא בורא מיני מזונות וכו', עכ"ל. ומשמע דרק משום שאין הדרך לקבוע עליהו, אבל כשהדרך לקבוע עליהו, כמו שהמציאות ברעפ"ס באמריקה, צריך לברך המוציא וברהמ"ז. דיש לומר דכיון שהוא דקה מן הדקה, אין להם תורת לחם, וממילא 'אין קביעותן קביעות' אף אם הדרך לקבוע עליהם.

מעשה רב מגדולי פוסקי זמנינו
אשכנזים

ובספר שושנת ישראל (בין הזמנים, פכ"א סמ"ח) הביא שהגר"ש מילר שליט"א נוהג לברך על 'רעפ"ס' מזונות, מפני שאין הדרך לקבוע עליו. וביאר בהערה, דאף שבנ"א אוכלים זה לארוחת צהרים, מ"מ אין כוונתם לאכול זה כתחליף ללחם, אלא שאין רוצים לאכול סעודה שלימה. וכמו שבארוחת בוקר, ישנם רבים שמסתפקים בחתיכת עוגה עם כוס קפה, ואין אכילה זו נחשבת כאכילת קבע למרות שרבים עושים כן בכל יום. וה"ט דאין כוונתם לאכול סעודה שלמה לארוחת בוקר, אלא להימנע מארוחה, א"כ גם האוכלים 'רעפ"ס' לארוחת

לאקשי"ן דאפילו כשהוא בלילה עבה [כמו שביאר החיים אדם (כלל נד סעיף ב)] יכול לבטל תורת לחם מיניה. וא"כ כיון שמהני לבטל תורת לחם מבלילה רכה כשנעשה דקה מן הדקה, ה"ה בבלילה עבה.

הערה מדברי המג"א

ושוב העיר הגרמ"ח כהנא שליט"א מדברי המג"א סוף הסימן וז"ל, כללי סימן זה: א] עיסה שנלושה במי פירות ונאפית אח"כ בסעיף ז. ב] אם נטגנה במי פירות או בישלה במים בסעיף יג. ג] ואם ממולא בפירות בסעיף ז. ד] ואם ממולא בבשר ודגים בסעיף טז. וכל זה בבלילתו עבה. ה] בלילתו רכה בסעיף ח ובסעיף יד ובסעיף טו. ו] לחם גמור ששראו ובשלו אח"כ בסעיף י, עכ"ל.

ואת"ל שדין 'טריתא' שבסעיף טו אין נ"מ בין בלילה רכה או עבה, והכל תלוי אם העיסה דקה מאד, לא היה למג"א לכתב דדין טריתא הוא בלילה רכה, עכת"ד. אמנם יש לדחות הראיה מהמג"א, דכנראה שבזמנם לא היה הדרך לעשות דקה מאד כטריתא אלא מבלילה רכה, וממילא כתב המג"א דבלילה רכה היינו סעיף טו של טריתא, משום שזהו המציאות, אבל אה"נ אם מצוי לעשות מבלילה עבה דקה מאוד כטריתא, אין נ"מ בין רכה לעבה (מידדי הגר"י רייכמאן שליט"א).

דהטור. והביא מהא"ר דמחמת זה אין לאכלו אלא תוך הסעודה. ובסוף הביא מהמגן גיבורים שמכריע כהשו"ע. ומשמעות דברי המ"ב כנראה שדעתו כהמגן גיבורים, וצ"ע. עכ"פ כמה גדולי הוראה פסקו שאם קבע על 'טריטא' צריך לברך המוציא, ולא כהשו"ע. וגם השו"ע הרב בסדר ברכת הנהנין (פ"ב סעיף ו) כתב דיש לחוש להחולקין על השו"ע ואין לאכול שיעור קביעות סעודה א"כ בריך המוציא על לחם גמור תחילה. ואף שהמ"ב בס"ק לח בשם המג"א כתבו לברך על 'וואלאפלאטקע'ס' מזונות אף אם קבע סעודתו, ולא הביא מחמירין. וגם ציין לסעיף טו, והרי שם הביא מחלוקת הפו'. אפשר ש'וואלאפלאטקע'ס' אף דק יותר מטריטא. ואף שהמג"א שהביא המ"ב בסק"צ כתב ש'וואלאפלאטקע'ס' דומה לטריטא, אין ר"ל שדומה ממש, אלא ר"ל שאין לו תואר לחם. אבל אה"נ יש נ"מ ביניהם, דבטריטא כיון שהוא דקה מאד, יש שהורו שאם קבע עליה צריך לברך המוציא וברהמ"ז. ואילו 'וואלאפלאטקע'ס' הם דקה מן הדקה, ולכו"ע אם קבע סעודתו אין מברך המוציא וברהמ"ז. ועדיין צ"ע בכל זה.

אם 'רעפ"ס דומה לטריטא או
'וואלאפלאטקע'ס'

אמנם צ"ע אם 'רעפ"ס'
כ'וואלאפלאטקע'ס' או
טריטא. ולכן נראה להלכה למעשה, דאף
אם רוצה לסמוך על פוסקי זמנינו שהורו

הצהרים, אין כוונתם לאכול זה במקום
סעודה רגילה, עכ"ל.

ובעמח"ס 'קובץ הלכות' כתב (קובץ זכרון
חיים יהושע סי' יג) וז"ל, ומו"ר
הגר"ש קמנצקי שליט"א נסתפק טובא
בנדון זה, וצידד בזה לכאן ולכאן, ואמנם
כשמזדמן הדבר למעשה כשאנו אוכלים
יחד ארוחת צהרים בישיבה והם מגישים
פת עיטוף עם ירקות או ביצים וכדומה,
נוהג מו"ר שליט"א להביע שיש בזה ספק
וצדדים לכאן ולכאן, ושוב אומר דמסתבר
שהוא מזונות כיון שמחמת צורתו
מוכרחין לאוכלו דוקא עם מילוי, ואז
לוקחו ומברך עליו מזונות ומעין שלש,
וזהו מה שראיתי אצל מו"ר שליט"א
פעמים רבות הלכה למעשה, עכ"ל.
וכשאני שאלתי להגר"ש קמנצקי
שליט"א, השיב לי שדעתו נוטה לברך
מזונות, דכיון שהם דקים ביותר אין לו
תורת לחם. ושאלתי מאי שנא ממצה
דג"כ דקה ביותר ומברכין המוציא.
והשיב, דמצוה קשה, ואילו 'רעפ"ס'
רכים. וזהו כמו שביאר בעמח"ס שו"ת
מחזה אליהו, הובא לעיל.]

הדין בטריטא כשקובע סעודתו
עליו

והנה אף בעיקר דינו של 'טריטא' שנפסק
להלכה בשו"ע סעיף טו שאין לה
תואר לחם ואף בקביעות סעודה אין
מברכין המוציא, הרי המ"ב (סק"צ) הביא
שהמג"א מצדד דבקבע עליו מברך
המוציא. וכן הוא דעת הב"ח אליבא

'רפע'ס' שאינו דקה מן הדקה

וצריך לדעת, דמצוי סוג 'רפע'ס' שאינם דקים מאוד, אלא יש להם איזה עובי. ולכן אף מי שסמך על הפוסקים שהורו לברך על 'רפע'ס' מזונות ועל המחיה, אין זה 'כלל' לברך על כל מיני 'רפע'ס' מזונות, אלא צריך לעיין אם ה'רע'פ' באמת דקה מן הדקה, או שיש בה איזה עובי, דאז צריך לברך המוציא וברהמ"ז לכו"ע ע"פ כל מש"כ לעיל.

העולה לדינא

נחלקו פוסקי זמנינו אם מברכין המוציא על 'רפע'ס', כיון שיש לו תואר לחם, או מטעם שמשמשים עמה בתור לחם ממש. [אמנם באותן 'רפע'ס' שמגישים לקינוח, שנחתך לחתיכות קטנות, גם לדידהו מברכין מזונות, כשאר פהב"כ.] ויש מפוסקי זמנינו שהורו דבאותם 'רפע'ס' שהם באמת דקין ביותר, דינם כ'טריטא' שפסק בשו"ע (סי' קסח סט"ו) שאין להם תואר לחם, ומברכין מזונות אף אם קובע סעודתו עליהם. אמנם אף את"ל שדינו כטריטא, הרבה אחרונים חולקים על השו"ע וס"ל שאם קבע סעודתו על 'טריטא' מברכין המוציא. ולכן כשקובע סעודה אינו פשוט שמותר לברך על 'רפע'ס' מזונות, בין מצד שיש שהורו שלעולם ברכתו המוציא כיון שהיא בלילה עבה, ובין משום שהרבה אחרונים ס"ל דטריטא כשקובע סעודתו עליה צריך לברך המוציא וברהמ"ז.

דמברכין על 'רפע'ס' מזונות דדינו ממש כ'טריטא', אבל כנראה שלכתחילה יש לחוש לגדולי האחרונים שכתבו שאין לאכלו בלי לברך המוציא על לחם תחילה, דשמא אינו 'דקה מן הדקה' אלא רק 'דקה מאד' כטריטא. אבל מי שאין לו לחם סמוך לו, או שקשה לאכול לחם מאיזה טעם, יכול לסמוך על השו"ע שברכת 'טריטא' הוא לעולם מזונות, וכן נראה רהיטת המ"ב. וגם אפשר שהוא 'דקה מן הדקה' ולעולם ברכתו מזונות. [וע"ע בתהלה לדוד (אות כג).]

נפק"מ אם 'רפע'ס' יש לו תואר לחם

ויש לדעת, דיש נפק"מ אם 'רע'פ' יש להם תואר לחם או לא. דאת"ל שאין לה תואר לחם, אז יש להם דיני בישול נכרי, אבל אם הם תואר לחם, יש להם קולת פת פלטר. אמנם צריך לברר אם 'רע'פ'ס' עולה על שלחן מלכים או לא. דאם אינו עולה על שלחן מלכים, אין בו איסור בישולי נכרי. וכמו כן יש לדעת, דאף את"ל ש'רע'פ' אין לו תואר לחם, אבל אם מכניסו לתוך התנור לכמה דקות עד שנעשה קצת קשה, לכו"ע צריך לברך עליהם המוציא. שהרי כתבנו לעיל שכל הטעם ש'רע'פ' שונה ממצה, הוא משום ש'רע'פ' אינו קשה, ורק כשהוא דק מאד וגם רכה, אין לו תואר לחם. ולכן מיד שמכניסו לתנור ונעשה קשה, צריך לברך המוציא לכו"ע.

ולכן לצאת לכל הדעות, ודאי עדיף לברך המוציא על לחם ממש. אמנם במקום שאין לו לחם או שקשה להשיגו, יש שהורו לברך מזונות אף כשקובע סעודתו עליה. ויש לדעת, דאף להפוסקים ש'רעפ'ס' אין להם תואר לחם, זהו רק משום שהם ג"כ רכים, וכשאוהזין בידו מתקפלת. אבל אם מכניסם לתנור לכמה דקות עד שנעשה קשה, כנראה שלכו"ע צריך לברך המוציא וברהמ"ז. וגם בסוג 'רע'פ' שאינו דקה מן הדקה, לכו"ע צריך לברך המוציא וברהמ"ז. ולכן צריך לעיין היטב אם ה'רע'פ' באמת דקה מן הדקה קודם שסומך על המקילים לברך מזונות ומעין שלש.



אם בפירות יש מעלת נקי הקודם לגדול

הרב ישי יצחק שרגא

מח"ס תורת העובר, ורב קהילת מדרש אברהם, ירושלים ת"ו

בפירות, דנראה פשוט וברור כביעתא בכותחא ויותר מזה, דבפירות אין כלל את הדין של נקי, וכדחזינן בס"י ר"א דאיירינן בדיני קדימה ב"פירות" שלא הוזכר כלל פרט זה, ודין קדימה מחמת נקי שייך רק בפת נקיה, מכיון שהפת עשויה בידי אדם, אבל בפרי שגומרו בידי שמים, לא שייך דין זה רק מעלת חביב שלם וגדול. וגם במקור הדין של פת נקיה, איירי רק בפת, וכמ"ש בירושלמי המובא בב"י שם.

וביאור הדבר דבפת דווקא שייך דין נקי, כיון שיש במציאות ב' סוגים של פת, פת נקיה ללא הסובין, ופת שאינה נקיה עם הסובין. ונמצא שפת נקיה הוא חפצא של דבר אחר לגמרי, ולהכי יש בו מעלת נקי. אבל בפירות, שהשינוי בין נקי לשאינו נקי הוא שינוי חיצוני גרידא, ברור הדבר שמעלת גדול עדיפא על מעלת נקי, כיון שמעלת גדול הוא דין גמור, ומעלת נקי הוא רק פרט חיצוני, וזה פשוט מאוד.

ולפ"ז אין כל ראייה מד' המ"ב לפירות, כיון דהמ"ב איירי רק בפת. ואילו בכל סימן ריא המ"ב לא טרח לומר שיש דין נקי בפת, וכמו"כ אף א' מכל גדולי

הנה נודע מה שכ' הפוסקים (סי' ריא) בסדר הקדימה בפירות שברכותן שוות הוא כך: זשח"ג, והיינו, שסדר הקדימה הוא, מן שבעה, ש'לם, ח'ביב ג'דול. והדברים ארוכים ע"ש.

אמנם ראיתי בספר המפורסם פסקי תשובות (עמ' תשצו), שכ' דיש להקדים לפני ג'דול, פרי שהוא משובח בטעמו או יפה במראיתו. ולדבריו סדר הקדימה הוא זשחנ"ג, והיינו מן שבעה, שלם, חביב, נקי, גדול.

וכדברים האלו כ' בספר ה"ב (עמ' קד) וז"ל: צריך להקדים על הפרי הנקי יותר, דהיינו שאם יש לפניו תפוח שלם אך כמוש, ומנגד אפרסמון שלם ויפה, יברך על האפרסמון כיון שהוא יותר נקי ויפה. וכו'. ונמצא שסדר הקדימה הוא זשחנ"ג. וכו'.

והנה מקור דברים אלו הוא מד' המשנ"ב (סי' קסח ס"ק טו) וז"ל: וזה הכלל מסעיפים אלו מעלת שבעת המינים קודם לכל, ואחריו מעלת השלם ואחריו מעלת הנקי ואחריו מעלת הגדול (ח"א). עכ"ל.

אמנם נראה דעירוב פרשיות שנו כאן, וד' המ"ב המה רק בפת, ולא

בפה"ע לבפה"א וכן בפה"א יקדים לברכת שהכל, וכו'. עכ"ל. טרחתי להעתיק לשונו כי יש שלמדו מדבריו דיש מעלת נקי גם בפירות, ואין זה נכון, דכל ד' הבא"ח המה רק לומר שיש בזה מעלת זה אלי ואנוהו וכו', אבל מעולם לא עלה ע"ד הבא"ח לחדש דמעלת נקי בפירות קודם למעלת גדול שהוא דין גמור, והלא הבא"ח כ' דבריו קודם שכ' שיברך בפה"ע וכו' ואם הבא"ח נתכוין לומר דיש כאן מעלת נקי היה לו להשמיענו שאין זה קודם להעץ והאדמה, וע"כ שהבא"ח רק רצה לומר שלפני שמברך בפה"ע ובה"א יחפש לו פרי היותר נקי מדין זה אלי ואנוהו. והדברים פשוטים מאוד.

וכיוצא בזה מצאנו במ"ב (סו"ס רז) וז"ל: בירך על פירות ובעודו מברך הביאו לו פירות יותר יפים, יאכל מהראשונים תחלה, כיון שברך עליהם אף שהיה דעתו לפטור היפים. ואם לא היה דעתו לפטור היפים צריך לחזור ולברך עליהם. והא"ר מצדד דא"צ לחזור ולברך כיון שהוא מין אחד. עכ"ל. והיינו שיש בפירות יותר יפים דין זה אלי ואנוהו, הא ותו לא.

הראשונים והאחרונים, מהב"י וכל נושאי כליו, המג"א והט"ז וכו', עד הכה"ח והבאים אחריו, לא העלו על דל שפתותיהם חידוש גדול כזה שיש בפירות דין נקי. וזה ברור.

ואכן כפי שציין שם המשנ"ב מקורו טהור מד' החיי אדם (ס" מב אות ח'), והמתבונן יראה שבמקור ד' החיי אדם ישנו שינוי לשון וז"ל: זה הכלל, חטים קודם לכל, ואחריו מעלת שלם, ואחריו מעלת נקי, ואחריו מעלת גדול. ונמצא שדבריו נסובים רק על חיטה אבל לא על שאר מינים, והמשנ"ב ששינה הלשון, נראה לכאור' שרצה להשמיענו שיש דין קדימה מדין כל הקודם בפסוק וכו', וכמ"ש בשעה"צ שם. ע"ש. אבל לא שיש מעלת נקי בפירות.

עכ"פ למשנ"ת אין בפירות מעלת נקי כמעלת פת, (וסדר זשחנ"ג אינו בפירות רק בפת ובפירות יש רק סדר זשח"ג), ויש בזה רק מעלה מדין זה אלי ואנוהו כשאר מצוות כציצית ותפילין וכו', וכיו"ב כ' הבן איש חי (פ' מטות או"ג) וז"ל: יזהר לברך על הפרי היותר נקי יפה משום זה אלי ואנוהו, ויקדים



בענין הדלקת נרות שבת במקום שהחשמל מאיר

הרב איתן אביב

מח"ס יין המשומר ומו"צ בליקוור

מאורי האש, אבל נר אינו. וכן כתב הגאון רבי מרדכי וינקלר בשו"ת לבושי מרדכי תליתאה (חלק או"ח סי' נט) שאין יוצאים ידי חובת הדלקה בנרות חשמל, כי צריך להיות שמן ופתילה דוקא לעיכובא. ע"ש.

ועיין באור לציון (ח"ב הערות פי"ח הע' יב) שדחה דבריהם וז"ל: ואמנם יש שרצו לומר שאין להדליק בנר חשמל, משום שצריך שתהא שלהבת, ובנר חשמל אין שלהבת, אך אינו נראה כן, שהרי נר בלשון התלמוד אין פירושו נר הדולק, אלא לכלי המחזיק אותו, כמבואר במשנה בשבת כט: וברש"י שם ד"ה כחם וד"ה הנר, שפירש שהוא הכלי שמחזיק את הנר, ובכל זאת מדליקים כיום נר שעוה גם בלא שום כלי, ועל כרחך שאין הנר לעיכובא, וא"כ ה"ה לענין השלהבת שאינה לעיכובא, ואפשר לקיים מצות הדלקת נרות באור החשמל, ואף במנורת פלורוסנט שאין בה חוט לוחט.

ב. וגם בשו"ת פקודת אלעזר (סי' כב) כתב לפקפק בנידון שלנו, משום שאין כאן פעולת הדלקה ממש, שהוא רק פותח הכפתור והאור יוצא מעצמו,

הנה ידוע שבזמן הגמ' והשו"ע לא היה להם אור חשמל כי אם אור הנרות, וכיום שיש לנו אור חשמל יש לבאר כמה ענינים בשורשי הדלקת נרות שבת, ונדון דידן הוא איך מקיימים מצות הדלקת נרות בזמן שאור החשמל דולק. וקודם שנבאר דינים אלו יש לעיין אם יוצאים יד"ח הדלקת הנר ע"י אור החשמל בלבד.

אם יוצאים יד"ח נר שבת בהדלקת אור החשמל

הנה נדון זה נפתח כבר לפני כמאה שנה והיה לפולמוס גדול בין גדולי הדור. ומצינו בתשובות האחרונים שלשה טעמים לאסור הדלקת חשמל במקום הדלקת הנר.

א. בשו"ת מהרש"ג (סי' כז) כתב דשמנים ופתילות אמרו חכמים ולא עצים ואבנים. וכ"כ בשו"ת יד הלוי (סי' קטז), אלא שהוסיף דהטעם שצריך שמן ופתילה הוא מטעם נוסח הברכה 'להדליק נר של שבת' דנר הוא נר המורכב משמנים ופתילות. וכ"כ בשו"ת הר צבי (ח"ב סי' קיד אות ב) בשם רבי יוסף ראזין דאע"פ שאש הוא ולכן יכול לברך עליו

ולדעת רבינו תם והפוסקים ההדלקה היא עיקר המצוה, וכו'. ע"ש. [אולם לפי המבואר לעיל כל הגדולים חולקים עליו שכתבו שהמדליק חשמל בשבת חייב מן התורה משום מבעיר אש בשבת, ומדבריהם יש ללמוד שהיא הדלקה גמורה ולא גרמא]

ועתיד לכבות בעוד רגע, שודאי צריך להדליק נר אחר בברכה, ואף אם יוסיף שמן אח"כ על אותו הנר, מ"מ ברכתו שברך קודם לכן הוי ברכה לבטלה. וה"ה באור החשמל דהוי כאילו נוסף בכל רגע ורגע שמן חדש לנר, וכאילו נדלק מחדש מאליו. ואינו דומה לאדם שמדליק פתילה בשמן שכל מה שדולק אחרי שעה הוי מכוחו, דאשו משום חציו, משא"כ בנורה הדולקת באור החשמל, שהזרם המיוצר ע"י חברת החשמל נעשה ע"י שמן שמבעיר את התנור, ואחר שכלה השמן מתחממים המים ונהפכים לקיטור, ויוצא הקיטור ומסובב את הטורבינה, ועל ידי סיבוב הטורבינה נוצר הזרם, וכל רגע נולד זרם חשמל חדש. ולכן כשאדם מדליק חשמל בביתו לא נחשב כל משך ההדלקה בא מכוחו אלא הוי ככח כוחו, ופנים חדשות שלא היו כלל בעולם באו לכאן, עכ"ל.

ומבואר בדבריו דחייב הדלקת נר שבת הוא להדליק נר הבא מכוחו, וכך הוא קיום המצוה נר אשר מדליק לכבוד שבת הוא לעשות מעשה כוחו שיהיה דלוק בשעת הסעודה ושלא יכשל. ורק בחשמל הדולק ע"י פנס מצבר בטריה וכד' התיירו.

אמנם רבו המתירים להדליק נר שבת ע"י אור החשמל:

בשו"ת בית יצחק (חלק יו"ד סי' קכ) פסק שיוצאים ידי חובת הדלקת נרות שבת במאור החשמל, ומברכים עליו אשר

ג. **בספר** שש"כ [פרק מג הערה כב] כתב בשם הגרש"ז דאינו יוצא יד"ח באור החשמל כיון שהאור בא מתחת הכח ומתחדש בכל רגע, והזרם החדש לא היה בעולם בשעת הדלקה, והוי כמדליק נר בלא שמן ואח"כ הוסיפו לו שמן. ודבריו צ"ב, דרק בנר חנוכה יש דין שיעור וצריך שיהא שיעור השמן בשעת ההדלקה, אבל נר שבת אין לו דין שיעור. ועיין בשבות יצחק שמטעם זה הסכים הגר"ש אלישיב שבנרות חנוכה לא יברך על נר חשמל אבל בנר שבת מותר.

אכן ראיתי בשו"ת אור לציון (ח"ב הערות פי"ח הע' יב) שגם הלך בשיטת הגרש"ז אבל ביאר הדברים וז"ל: נר חשמל יש בו שלום בית, ונחשב נר לענין זה. אלא שאם הנורה מחוברת לזרם הכללי אי אפשר לקיים בה מצות הדלקת נרות, משום שבחשמל כל רגע מגיע זרם חדש שכלל לא שייך להדלקה הראשונה, ולא נחשב שהוא הדליק את האור הבא לאחר מכן, וכמו שיתבאר בביאורים לתשובה הבאה. ושם כתב וז"ל: שהרי אור החשמל שדולק ברגע זה אין הוא אותו האור שדולק בעוד רגע, ודומה הדבר לנר שמן הדולק שיש בו מעט שמן,

ולהדליק נרות שבת במאור החשמל. ועי' בשו"ת ציץ אליעזר ח"א (סי' כ פי"א). ועיין עוד בספר שבות יצחק שהגריש"א נקט שאפשר לברך על אור חשמל ואפי' פלורסנט וכדו'.

והטעם דלא חששו לסברת הגרש"ז הוא משום דכיון שמעשה ההדלקה חל בשעה ראשונה הגם שלא היה שייך שידלק מכחו לכל זמן הסעודה אבל כיון שהחשמל ממשיך את הכח להדלקה ראשונה חזינן דהדלקתו קיימת ויוצא בה יד"ח, וגם באופן שהדליק ולא היה שם מספיק שמן ואח"כ הוסיפו שמן והנר דלק בשעת הסעודה שפיר יוצא יד"ח.

קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת. שכל מאור המחובר לפתילת שמן או שעה נקרא נר, ואף כאן שהמאור נתלה בחוטי החשמל נקרא נר, וראוי לברכה. ומכל שכן שיוצאים ידי חובת הדלקת הנרות בגאז שיש לו עיקר. ע"כ. וכן הסכים הגאון מברודי בשו"ת מחזה אברהם (סי' מא) ע"ש.

ומכל מקום נראה שכל שאפשר למצוא נרות שמן או שעה עדיף יותר לצאת בהם ידי חובת הדלקת נרות של שבת, ולברך עליהם בלי שום פקפוק, וגם מפני שיש בהם היכר מיוחד שנעשו לכבוד שבת, ורק כשאין אפשרות כלל להשיג נרות שמן או שעה, יכול לברך

ולדינא: במקום שאפשר להשיג נרות שמן או שעה, בודאי שעדיף לצאת בהם ידי חובת הדלקת הנרות של שבת ויום טוב, כיון שיש בהם היכר מיוחד שנעשו לכבוד שבת ויום טוב, ונכון לכיון בברכה שקודם ההדלקה, לפטור בברכתו גם את הדלקת החשמל שידליק לאחר מכן. ומכל מקום במקום שאין אפשרות בשום פנים להשיג נרות שמן או שעה, אפשר לברך ולהדליק מנורות חשמל, ויוצאים בהם ידי חובת ההדלקה.



כל אחד נרות לעצמו בברכה, דהשו"ע כתב דאין לכל אחד ואחד להדליק אלא ידליק אחד ויוצא את כולם [כנראה מדין שליחות, וכה"ג מהני רק בשני בעלי בתים שלכל אחד יש חיוב מדין ביתו משא"כ באורח שאין המקום נחשב ביתו

אם אפשר לצאת בזמן שיש אור חשמל

הנה נחלקו השו"ע ורמ"א (סי' רס"ג ס"ח) אם אפשר לברך על תוספת אורה, והיינו אם שני בעלי בתים [או אורח שאינו משתתף ובעה"ב] יכולים להדליק

אך שלעניין עצם הדלקת הנרות אולי שייך לחייב בשביל מה שאירע שנתקלקלה מכונה הגדולה שנעשה שם עניין אור החשמל. ואף שאינו מצוי כלל, כיוון שעכ"פ איכא מציאות זה, יש לחייב שידליקו נרות. ואף אם מתחילה לא היו מחייבין להדליק בשביל דבר שלא מצוי כזה, אבל כיוון שכבר חייבו חכמים מחמת שלא היה אור החשמל לתשמיש האורה, אין לפטור אף כשכבר משתמשים כל התשמישים לאור החשמל, כיוון שעדיין איכא חשש קטן. ולעניין כשאין ידו משגת לקנות נר לשבת ויין לקידוש, איתא בסימן רסג ס"ג, דנר שבת קודם, ואף לנר חנוכה קדים משום שלום הבית, נראה פשוט שבזמננו שאיכא נרות החשמל, אם איכא נר חשמל וחסר הנר לכבוד שבת שהאשה מדלקת ומברכת, ודאי יין לקידוש היום קדים. דבשביל חשש הרחוק דשמא תתקלקל המכונה שאינו מצוי כלל, אין להקדים, אף שנשאר החיוב איכא חילוק לעניין זה.

אבל לעניין מה שגם בזמננו שדולקים בבית נרות החשמל, מדליקות נרות ביום טוב שחל בערב שבת ומברכות, לכאורה תמוה. דבשביל להוסיף אורה אינו כלום, ובשביל מה שאירע שמתקלקל, לא שייך להתיר לעשות מלאכה ביום טוב בשביל דבר שלא מצוי כזה. ומוכרחין לומר **דבשביל כבוד השבת נמי הוא צורך גדול דהאדם לעשות, כמו האכילה.** שמדאורייתא היה מותר, מטעם דצורכי שבת נעשין ביום

לא מהני לעשות את בעה"ב לשליח להדליק אלא צריך אף להשתתף עמו, והרמ"א הכריע כדעת המהרי"ו דאפשר לברך על תוספת אור ולכן כל אחד מהבעלי בתים ידליק בברכה.

ולפ"ז אדם שמתארח אצל חבירו בשבת [בלי הבעיה של אור חשמל] תלוי במח' הנ"ל אשר לפי הרמ"א יכול להדליק בברכה אחר שהדליק בעה"ב, ולפי השו"ע לא ידליק בברכה אלא ישתתף או שידליק בחדר מיוחד.

אכן כשיש אור חשמל דולק הרי הדבר ידוע שאין תוספת אור מן הנרות [והראיה שאם גבו אל הנרות והחשמל דולק לא יבחין כלל באור הנרות] וא"כ גם לשיטת הרמ"א צ"ע היאך מברכים על הנרות.

ובאמת קושיא זו צריך להקשות על כל הדלקה בזמן הזה היאך מדליקים ומברכים כשאור החשמל דולק והנרות אינם מוסיפות אור כלל.

דברי האגר"מ

וכבר עמדו בזה גדולי הדור האחרון. ונביא מדבריו של האגר"מ [או"ח ח"ה סי' כ] וז"ל: איברא דיש לעיין בזה"ז שאור הנרות ממש, לעניין הנאה מריבוי האורה דבא מהנרות אין בזה כלום, אחרי שאיכא אור החשמל (העלעקטרע). שיש לידון בין בעצם חיוב הדלקת נרות, וכ"ש לעניין יום טוב.

ביאור אחר בטעם ההדלקה לאור
החשמל כבוד שבת

ואפשר לומר דהטעם שאפשר להדליק
במקום אור חשמל הוא משום
שיש כבוד ושמחה כשהנרות במקום
האכילה, אע"פ שאור החשמל דולק,
וכמו שמניחים בסעודות חשובות נרות
על השלחן. ומקור הדברים הוא ע"פ הא
דאיתא בשולחן ערוך (סי' רס"ג ס"ט)
המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר,
אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד
הלילה הוי ברכה לבטלה.

וכתב עלה המג"א, ואוכלים בחצר -
משמע דאם אוכל בבית אפי' אין
דולקות עד הלילה שרי, ומיהו מצוה
לעשות נרות ארוכות שידלקו עד הלילה
כדאיתא במהרי"ל (של"ה ומט"מ וד"מ).
וביאר המ"ב שאף שעדיין יום יש לו
הנאה ושמחה בשעת אכילה מן הנרות.
[ודלא כהלבושי שרד שפירש שסמוך
לשקיעה כבר מחשיך קצת ונהנה אז מן
הנרות. ע"כ.] ואף אנו נאמר דהגם שאור
החשמל דלוק ואין הנר מוסיף אור אבל
ששון ושמחה יש באור הנרות ולכן מברך
עליהם.

שו"ר שכבר כתב כן בספר הליכות שבת
(עמ' רג) דתוספת הנרות עושה מצב
של שמחה ואפשר לברך עליהם.

וכ"כ בארחות שבת (חלק ד עמ' ק). ועיין
עוד שם עמ' פה הערה רג.

וכנראה שהעולם סומכים על זה, וגם מי
שמקפיד לכבות ולהדליק

טוב, ומדרבנן נמי מותר ע"י עירוב
תבשילין, כדאיתא בפסחים דף מו: לר"ח,
וכו' עכ"ל.

וצ"ע קצת, דמה כבוד שבת איכא בנרות
בזמן שיש אור חשמל וכל הבית
מלא אור. ושמעתי ממור"ר הרב וועג
שליט"א דכוונת האגר"מ שבעצם כל נר
מוסיף אור גם כשיש חשמל, ורק דאינו
ניכר לעין, ולכן א"א לברך על הנאה
שאינה ניכרת, אבל כאשר הברכה היא על
כבוד שבת אפשר לברך כל שהשבת
מתכבדת מן הנרות, וכיון שמוסיף קצת
אור אפשר לראות הדלקה זו ככבוד עבור
שבת ושפיר אפשר לברך.

ולענ"ד לא נראה שזו כוונת האגר"מ,
אלא שהוא נשאר עם הפשט
הראשון שההדלקה היא משום חשש
שלא יכבה החשמל, ורק דהוקשה לו
ביו"ט היאך נעשה מלאכה משום האי
חששא, ועל זה תי' דכבוד שבת שאם
ינתק החשמל יהיה בלי אור נחשב צרכי
שבת שנעשים ביו"ט.

אבל אכתי קשה, שהרי שיטת השו"ע
שאין לברך על תוספת אור ומדוע
לא תברך משום כבוד שבת, וע"כ דאינו
כבוד שבת אם רק מוסיף, ולכן א"א לברך
בכה"ג, וגם להרמ"א משמע דרק משום
דהתוספת ניכר יכול לברך אבל בלא"ה
אינו יכול לברך רק משום כבוד [וכמו
שכתבו האחרונים שלא להדליק במקום
אחד] ולכן אכתי צ"ע.

מצות ההדלקה בחשמל ובנרות, ולכן תדליק את הנרות ואח"כ את החשמל לכבוד שבת*). [ואת הברכה תעשה כפי מנהגה, שאם מברכת קודם להדלקה תברך ואח"כ תדליק הנרות והחשמל ואינה מקבלת שבת עד שתגמור את מעשה ההדלקה בכל נרותיה וגם החשמל בכלל ההדלקה, ואם מברכת אחר ההדלקה תברך אחר הדלקת החשמל ואין כאן משום הפסק כיון שהחשמל נדלק לצורך]. כ"כ בחזון עובדיה, וכן נהג הגר"ש אלישיב, וכן הורה הגר"מ פיינשטיין (ארחות שבת ח"ד עמ' קג).

החשמל לכבוד שבת הרי ביו"ט שחל בער"ש מדליק נרות שבת אע"פ שיש שם אור [ויש מי שמכוין שעון שבת וכד' שהחשמל יהיה כבוי בשעת ההדלקה] וע"כ שסומכים על אחת מן הסברות הנ"ל.

לכבות אור החשמל ואח"כ להדליקו לכבוד שבת

אכן כיון שטעם זה לא הוזכר מפורש בפוסקים הראשונים הורו כמה גדולים שנכון שבשעת הדלקת הנרות החשמל יהיה כבוי, ותקיים האשה את

א. כיבוי החשמל בשעת ההדלקה ע"פ חידושו של הפמ"ג לענין סומא, וכפי שיבואר. דהנה כתב המגן אברהם סק"ט: נ"ל דסומא ג"כ תברך דהא נהנה ג"כ ממאורות, וכמ"ש סי' סט. וק"ו היא מנר חנוכה כמ"ש ססי' תרעה ע"ש. ומ"מ אם יש לה בעל פקח יברך הבעל, מיהו אם אוכלת בשלחן א' עם אחרים לא תברך, עס"ח דהא ליכא שמחה גבה, ע"כ. וכתב עלה הפרי מגדים אשל אברהם סק"ט עיין מ"א. סומא, אם מדליקין בבית זה היא אין מברכת, אף להר"ב בסעיף ח' בהג"ה דמברכת, כמו שכתב [מ"א] באות ט"ו דיש שמחה יתירה, מה שאין כן סומא אין לה שמחה, וכל שיש נר אחד די לה ואין מברכת. ומכל מקום יש לומר אם היא עקרת הבית תדליק היא תחלה ותברך, דנר אחד חובה, ואחרות מדליקין אחר כך ומברכין.

[ואגב יש להעיר שכל זה הוא לפי הרמ"א אבל לשיטת השו"ע שאין לברך על תוספת אור אין זו עצה, שהרי בעלת הבית לא תוכל לברך אחריה. ולכן צריך למצוא מקום אחר בבית שהסומא תדליק משום שלום בית ולכלול את החשמל בהדלקתה].

הנה מבואר מדבריו שהסומא אינה יכולה להדליק בברכה אחר שכבר יש נר אחד שהרי אין לה שום הנאה בתוספת האור ומ"מ אם הסומא תדליק ראשונה יכולה לברך, ואח"כ ידליקו האחרות ומברכות בעצמם מדין תוספת אור.

ויש לתמוה על דבריו, שהרי הסומא יודעת שמיד לאחריה ידליקו חברותיה, וא"כ איך יכולה לברך על מה שידוע לה שלא תהנה ממנה בלילה, שהרי בלילה כבר יהיו עוד הרבה נרות המפיצים אור בכל הבית. וצ"ל דסגי בהכי שמדלקת בשעה שאין עוד אור ובאשר הוא שם דיינין לה שהדלקה זו ראויה להנות בה בלילה אע"פ שאח"כ שוב לא יהנו ממנה, ודומה הדבר לאשה שמדלקת אחר פלג המנחה שאין אור הנר מועיל כלום וכל הדלקתה הוא עבור הלילה שכבר לא יהיה אור השמש. [ואע"פ שכאן ידוע לה שאחרת תדליק מ"מ הוא מחוסר מעשה ואין פוגמת בהדלקת הראשונה].

ומכאן מבואר שאם החשמל יהיה מכובה בשעת ההדלקה נחשבת הדלקה זו להדלקה המועילה בלילה ורק אח"כ מדליק החשמל ונהי שמעתה אין הנאה מן הנרות אבל כפי שעת ההדלקה אזלינן.

ועצה זו של הפמ"ג מועלת גם כשספרדי מתארח אצל אשכנזי, שהספרדי ידליק קודם ואח"כ בעה"ב האשכנזי ידליק ויברך על תוספת אור כפי שיטת הרמ"א.

ועל כן הנרות הנוספים מוסיפים אורה, אבל כיום שאור החשמל דולק אין הנרות הנוספים מוסיפים אור כלל [ונכמו שכתבו כל הגדולים: אגר"מ, הגריש"א והגרשז"א והג"ר ניסים קרליץ (ארחות שבת ח"ד עמ' קג הערה רלא)] ולכן גם לפי מנהג הרמ"א לכאורה אינה יכולה לברך אלא א"כ החשמל כבוי בשעת הברכה.

ה. **וכן** אם סומא מדלקת, כל הדלקתה היא כדי שלא תכשל [נכמו שכתב המג"א שלכן אינה יכולה לברך על תוספת אור] ולכן אם יש כבר אור אינה יכולה לברך, ולכן תדאג שהאור יהיה כבוי ותדליק הנרות והחשמל ואח"כ תברך.

לימוד זכות על אורחים שמדליקים בלי לכבות החשמל.

ויש לעיין אם שייך לברך על תוספת כבוד, ומקום הספק הוא באופן שכבר הדליקה בעלת הבית נרות לכבוד שבת, ואח"כ רוצה האורחת להדליק בסמוך להן את נרותיה, והשאלה מתחלקת לשנים, האחת אם בכלל יש תוספת כבוד ושמחה בנרות הנוספים, ואת"ל שיש תוספת האם אפשר לברך על כך.

והנה לשיטת השו"ע פשוט שאין לברך על תוספת כבוד, דא"כ היה השו"ע מורה שאף אם כבר הדליקה האשה הראשונה יכולה השניה להדליק משום תוספת כבוד, ומדפסק השו"ע שתדליק בלא ברכה מוכח שאין לברך על

אופנים אשר מעיקר הדין צריך לכלול את החשמל בהדלקה

אמנם יש כמה אופנים דמעיקר הדין א"א לברך על הדלקת הנרות במקום שיש אור חשמל.

א. באופן שמדליק נר רק משום שלום בית, כגון שמדליק בביתו ואוכל במקום אחר, ועתיד לחזור בלילה לביתו, דאם החשמל דלוק ועומד מבע"י לכאורה אינו יכול לקיים המצוה שהרי אין אור הנרות מוסיף כלום לשלום בית, וגם אין לו כבוד ושמחה בשעת אכילה מן הנרות, ולכן צריך לכבות האור ולהדליק הנרות והחשמל לכבוד שבת.

ב. וכן בסוכות, אם מדליק בתוך הבית ולא בסוכה ויש כבר אור חשמל אז צריך לכלול את אור החשמל בהדלקתו, דהיינו ידליק הנרות והחשמל ואח"כ יברך או יברך תחילה [בערב יו"ט לדעת רע"א] ואח"כ ידליק הנרות והחשמל. ובביל יו"ט שני ישתדל להדליק בתוך הסוכה.

ג. וכן אם מדליק שלא במקום אכילה, כגון במטבח וכדו' באופן שאור החשמל דולק שם, אין לברך על ההדלקה אלא א"כ מכבה החשמל קודם ואח"כ ידליקו לכבוד שבת.

ד. וכן אשה שמתארחת בבית הוריה או חמיה ורוצה להדליק ליד נרות אמה או חמותה, הגם שדעת הרמ"א שיוכלה לברך על תוספת אורה, אכן כ"ז דווקא במקום שאין אור אלא מן הנרות,

תוספת כבוד ושמחה, או דבאמת אינו מוסיף כבוד. החשמל ואז ידליקו הנרות ואח"כ החשמל ויברכו ברכה אחת על שניהם.

היוצא מכל הנ"ל

לכתחילה כל אשה תכבה את אור החשמל ותדליק בברכה את הנרות ואור החשמל. וסדר הדברים הוא, קודם הנרות [פמ"ג של סומא], ואח"כ תדליק החשמל, ואח"כ תברך על שניהם. **אורח** המדליק בבית מארחו במקום האכילה, יזהר לכבות החשמל קודם ההדלקה, ולא יברך על ההדלקה רק ישמע מבעל הבית, ואם לא כיבה את החשמל, יש לו על מי לסמוך להדליק נרותיו בלי ברכה.

אולם יתכן שגם לפי שיטת השו"ע אפשר להדליק מטעם זה של תוספת כבוד רק דא"א לברך עליו, וצ"ע.

אכן לשיטת הרמ"א יש להסתפק בזה, אם כמו שמברכים על תוספת אור אפשר גם לברך על תוספת כבוד, ובספר ארחות שבת [ח"ד עמ' קב] כתב שיש מקום לומר שלפי הרמ"א מברכים על תוספת כבוד, וצ"ע.

ולכן אשה המתארחת בבית משפחתה וכדו' יש להדר שיכבו את אור



בענין יחוד עם כלה שלא נתנה לבעלה ליגע בה ופירסה נדה

הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי

מח"ס תגיד ליעקב, ואב"ד בבית הועד לעניני משפט, ליקווד

עליה, עי' בחזו"א (אה"ע סי' לה ס"ק ג')
שכ' דישראל אינם חשודים באונס,
ומש"כ הח"מ דחיישינן באונס הוא רק
בקטנה דפיתוי קטנה אונס הוא [ועי' מה
שהארכתי בזה בחיבורי להל' יחוד,
בס"ד], ומ"מ מאמר זה הוא בהתבסס על
דעת החזו"א דלא חששו ליחוד רק מצד
פיתוי ולא מצד אונס, ודו"ק.

בגמ' כתובות (ד.) וכן מי שפירסה אשתו
נדה, הוא ישן בין האנשים והיא
ישנה בין הנשים וכו', דרש רב יוסף בריה
דרבא משמיה דרבא ל"ש אלא שלא בעל,
אבל בעל אשתו ישנה עמו, וברש"י (ד"ה
לא שנו) דאין נאמנין להתייחד אלא שלא
בעל דתקיף ליה יצריה, ע"כ. ומדברי
רש"י שכ' דאין 'נאמנין' להתייחד ולא
כתב ש'אסורים' ביחוד נראה שדין זה
אינו אלא מדרבנן, ונאריך בזה בהמשך
דברינו.

ובביאור מה שכ' הגמ' אלא שלא בעל,
עי' בת"ה (סי' רנג) שהביא
שנחלקו הראשונים בזה, אם הכונה
לבעילה ממש או אפי' בהיה ראוי לבעול
ולא בעל והוכיח שיש לו שליטה על יצרו

כבוד ידידי הגאון ר' יוסף יעקובוביץ
שליט"א, דומ"ץ בבית מדרש
גבוה, ויושב על מדין בבית הועד לעניני
משפט, ליקוואוד.

בענין מה שנדברנו באשה שנשאת
ומחמת מה שנעשה לה בילדותה
כו' ואכמ"ל, אינה נותנת לבעלה לגעת
בה, ופירסה נדה' ושאלתם אם מותרים
ביחוד בזמן זה. ויש לציין שבהרבה
מהמקרים זה יכול לקחת זמן רב עד
שיסדרו עניין זה, ובאיסור יחוד עם
שומרים לזמן רב יש בזה גם משום גילוי
הענין מצד משך הזמן המצריך שמירה,
וכן במקומות שעדיין יש תקוה שהבעל
יסכים לחכות עד שאשתו תטופל, הרי
שם לפי הדין דינם להיאסר ביחוד,
אפשר שזה כשלעצמו יגרום לפירוק הבית
וד"ל, ואת אשר עלה במצודתי העלתי
בתשובתי אליך.

ובהקדם, יש לומר דהגם שמצאנו בח"מ
(אהע"ז סי' כב ס"ק טו) ובב"ש
(שם ס"ק טו) דבקטנה יש חשש יחוד גם
מצד אונס, ורק כשיש גדולה עמה אין
לחוש לאונס כיון שהגדולה שומרת

שלשים יום מוקי אנפשיה, רוב פעמים לא מוקי אנפשיה אפילו שעה אחת כו', עכ"ל, נמצא דהאי חתן שלא בעל הוא נשתנה מטבע העולם, ולא אמרינן שבשביל שנשתנה שעה אחת או ימים אחדים יהיה כן לעולם, אדרבה, אמרינן כל זמן שאנו רואין שנשתנה הרי נשתנה, ובזמן שאין רואין שנשתנה יחזיר הדבר לטבע האדם שהוא רוב העולם, ואין לך בו אלא חידושו, ומחידושו לא ילפינן, אדרבה, יש ראייה להיפך ממה שכתבו התוספות הנ"ל דביבמה עד שלשים יום מוקי אנפשיה ותו לא, הרי דהוחזק שלשים יום בזה שלא בא עלי', ואפילו הכי אמרינן דאח"כ תקיף ליה ולא מעמיד נפשיה, ה"ה נמי הכא, דאין לך בו אלא חידושו, ע"כ נ"ל כדברי האוסרין, כמשמעות לשון התלמוד דאין היתר רק כשבעל, ואין זה בכלל המחמיר תע"ב, אלא דין גמור הוא שצריך שמירה.

ועי' בנקודת הכסף שפליג עליה וז"ל, הט"ז השיג על התרומת הדשן שלא כדת, דהכא נמי סתם בני אדם בחזקת כשרות, ולא דמיא למה שכתבו התוספות כיון דמתייחד ודאי בא עליה כו', דהתם כיון שמותרת לו, דהא ביהודה קאי התם דמייחד עם ארוסתו, וכן ביבמתו כיון שמותרת לו לא מוקי אנפשיה, מה שאין כן הכא, עכ"ל.

והנה, מה שהקשה הט"ז על דברי הת"ה שדימה תמות דבהמה לדין דידן מצד דסתם בהמה בחזקת שימור קיימי, צ"ע, דהרי ראיית הת"ה אינה מבהמה

הדין הוא שאשתו ישנה עמו, הואיל והוכיח שאין ליבו תקפו. ועי' ברמ"א (יו"ד סי' קצב סעי' ד') דיש אומרים אם היתה טהורה כשנשאת ולא בא עליה, ופירסה נדה אחר כך, א"צ שימור עוד (ת"ה סימן רנג והגהות אלפסי), והמחמיר תע"ב (ת"ה שם).

ובט"ז פליג ע"ד הרמ"א שהקיל כדעת הת"ה וז"ל, יש אומרים אם היתה טהורה כו', בת"ה שם הביא דעת האוסרים כסתם לישנא דתלמודא דאמר שאם בעל א"צ שמירה, ויש מתירים דמ"ש התלמוד בעל היינו ראוי לבעול, והכריע בעל ת"ה להיתר, וראייתו מדמצינו בשור המועד דראה שוורים שלש פעמים ולא נגח חזר לתמותו, אלמא דלא אמרינן דבהאי זימנא נח יצריה והיום או למחר הדר יצריה, הכי נמי בנדון זה, ומ"מ המחמיר תע"ב, עכ"ל, ולע"ד שאין הנדון דומה לראיה, דמה שהביא ראייה משור המועד אינה ראייה, דהא קי"ל סוף פ"ק דב"ק דף ט"ו סתם שוורים בחזקת שימור קיימי כו', נמצא דכל שור שהוא מועד לנגוח הוא משונה מטבע סתם שוורים, ומשום הכי כל שאנו רואים שראה שוורים ולא נגח נתבטל שינוי שלו ונעשה כשאר השוורים, משא"כ כאן דסתם אדם יצריה תקיף עליה ולא מוקים אנפשיה, כמ"ש התוספות בפרק קמא דכתובות דף ט' ד"ה מאי לאו כו' וז"ל, א"נ כיון דמתייחד ודאי בא עליה, דלא מוקי אינש אנפשיה, ואף על גב דגבי יבמה אמרינן דעד

לענין שלוש נשים, ולדעת תוס' החומרא היא לענין דלא מהני מה דאשתו עמו כשעסקו עם הנשים, ועי' שם בריטב"א ורמב"ן שכתבו דהחומרא היא לענין אשה אחת עם שני אנשים, דלדעתם בשאר אנשים אין בזה איסור יחוד, ובעסקו עם הנשים יש בזה איסור יחוד].

ומאידך יעוין ברמב"ם (פכ"ב מא"ב ה"ח) שכ' להיפך, ולדעתו עסקו עם נשים היא סיבה מצד עצמה להקל ביחוד, שכ' וז"ל, אפילו איש שעסקו ומלאכתו עם הנשים אסור לו להתייחד עם הנשים, ומשמע דיש חידוש בהא דאסור מי שעסקו עם הנשים, ודלא כרש"י שהבאנו. וא"כ היה מקום לומר שגם הט"ז והת"ה נחלקו בזה, אם השהיה הממושכת עם אשה היא סיבה להקל על היצר או לגרות את היצר, ועי' בחיבורי להלכות יחוד מה שכ' בדעתם, ואכמ"ל.

ומ"מ בכל אופן יש לדון אם מה שנשמר מאשתו בכפייתה גם נחשב לשמירה ואולי לכו"ע יהני, דהנה עי' בש"ך (ס"ק יא) שכ' על דברי הרמ"א שהבאנו וז"ל, והמחמיר כו', ונראה דהאידנא שהמנהג שלא לבעול רק אחר ב' או ג' ימים אחר הנשואין, אע"פ שהוא מנהג של שטות, ויש בו איסור מכמה טעמים ונכון לבטלו, מ"מ כיון שהמנהג כך, א"כ אם פירסה נדה ודאי דצריך שימור, דהא דלא בעל תחלה היינו משום המנהג, וכן נוהגין להצריך שימור בכה"ג, ע"כ. ומבואר בדבריו דכל עוד שלא בעל אינו מצד שהבעל הוכיח שיכול לשמור

קודם שהועדה אלא מבהמה מועדת שכבר אינה בגדר 'סתם' בהמה בחזקת שימור. ומ"מ מה שיש לחלק בזה, דבהמה שאינה נוגחת מחמת היצר אלא הוא ענין של הרגל, שיש בהמה הנוגחת ויש שאינה נוגחת, אולי יש להוכיח אצלו ממקרה שהיה שכך הוא טבעו, משא"כ באדם שהוא ענין של התגרות היצר, שהמציאות היא שיצרו של אדם מתגבר עליו כל יום, הרי שלא מצאנו שאדם שהתגבר על יצרו יום אחד הוא מוחזק בהתגברות על יצרו, אלא אדרבה, כל עוד שהוא שקוע בדבר יצרו מתגבר עליו יותר, כמב' בגמ' כתובת הנ"ל [ואי"צ למש"כ הט"ז שהוא מצד שאין לך בו אלא חידושו, הנ"ל].

אלא שמצאנו שנחלקו בזה הראשונים בקידושין (פב.), דכתב רש"י (שם ד"ה כל שעסקו עם הנשים) בביאור המשמעות דעסקו עם הנשים וז"ל, שמלאכת אומנותו נעשית לנשים והנשים צריכים לו, וכ"כ בתוס' ר"י הזקן שם, וע"ש גם ברש"י (ד"ה לא יתייחד) שמבואר בדבריו דמי שעסקו עם הנשים היא סיבה להחמיר יותר מבשאר נשים, דהא כתב שם, דיש איסור להתייחד עם שלוש נשים במי שעסקו עם הנשים, וזה על אף דבשאר נשים דעת רש"י היא דאיש אחד מתייחד עם שלוש נשים. ומבואר בדבריו דעסקו עם הנשים היא סיבה להחמיר ולא להקל. וכן דעת תוס' דעסקו עם הנשים היא סיבה להחמיר [ורק דתוס' שם פליגי על רש"י בהא דלרש"י החומרא היא

על עצמו, אלא שהוא מחמת דבר צדדי, לא מהני.

רק שבזה יש לדון מתרי אנפי, ראשית כל, דלכאור' יש לומר דכל דברי הש"ך קיימי במקום שלא קיים כבר מה ששמר עליהם עד אותו הזמן, והוא שהמנהג אינו אלא לכמה ימים ואחרי המנהג אין להם מה שישמרו, שבזה כתב הש"ך שצריך שמירה, אבל באשה זו שמה שלא נותנת לבעלה לבעול אותה עדיין קיים, אין הוכחה מדברי הש"ך שלא יהני בה שמירה. ועוד, דעי' בפלתי שהשיג על לדברי הש"ך וז"ל, ושגגה פלטה קולמוסו, דא"כ דאין יצרו תוקפו כל כך עד שיוכל להעציר עצמו מבלי לעבור מנהג של שטות, איך לא יעצר כח הגבורים לבל יבעול ח"ו נדה, ואדרבה זהו מורה כי אין יצרו תוקפו וישמע לקול דברי חז"ל, כי ראינו ששמע למנהג, ואין ספק שתלמיד טועה הוסיף כן, כי שפתי כהן ישמרו דעת, ע"כ. ולדעתו משמע שההיפך הוא הנכון, ודיש להוכיח ממה ששמר עצמו מהמנהג שישמור עצמו אף מאיסור נדה, ודו"ק.

וליישב את דברי הש"ך נראה, שכשעיינתי באחרונים (ע' של"ה שער האותיות אות ק' קדושה) ראיתי שמשמע מדבריהם שטעם המנהג שהביא הש"ך היה ע"מ שיהיה לאשה שהות לחיבוק ונישוק עם בעלה קודם שיאסרו בדם בתולים, ולפ"ז יש לומר דודאי חלוק הוא היכא ששמר עצמו בשביל חשבון זה, שתהיה לו שהות עם אשתו עד

שיבעל, שבזה יש מקום לומר שברגע שהיא נאסרת על בעלה אין הוכחה ממה ששמרו את עצמם קודם שנאסרה שיהיה לו הכוח לשמור עצמו לאחר שנאסרה, על אף חומר האיסור שבדבר, כיון שבטל הטעם בטלה השמירה. ובאמת שלהנ"ל צ"ע על דברי הפלתי שהשיג על הש"ך. והעירני הגאון ר' אבא ברודני שליט"א שיש לומר שדעת הפלתי היא שאה"נ שטעם המנהג היה מעיקרא כדביארנו, אבל היות ואין הטעם ידוע לכל הרי שמצד זה החתן היה שומר את עצמו מחמת המנהג, ודי בכך בכדי להוכיח על עצמו, וכדברי הת"ה. וצ"ע אם המציאות היתה שכאמרו לחתן המנהג לא אמרו לו את טעם הדבר, וצ"ע.

[ויש להעיר על מה שראיתי בחשב האפוד (ח"ב סי' קמו) להתיר במקום שהיה חיבוק ונישוק, שלכאור' מדברי הש"ך שלא התיר מצד המנהג על אף ששם היה חיבוק ונישוק יש ראייה להיפך מדברי החשב האפוד, ורק לדברי שכ' לעיל בטעם המנהג אין סתירה לדבריו, ודו"ק].

ולהנ"ל נמצא שאם באנו להוכיח לנדרון דידן שהוא אופן שיש מניעה שאינה מהבעל והנידון הוא אם יש מקום לומר שדי בכך להוכיח שהבעל יוכל לשמור את עצמו, הרי שמדברי הפלתי יש הוכחה לדבר, ולדברינו גם אין סתירה מדברי הש"ך לדבריו, וצ"ע.

ויש להוסיף, דעי' בפלתי שם שהביא להוכיח שלא כדברי הת"ה מדברי

יש להוכיח מדברי הפלתי שהוכיח
ההיפך, דס"ל דלדעת הרמב"ם ביחוד
הראוי לביאה צריך שיהיה יחוד אם שהות
זמן ביאה, ודו"ק.]

ומ"מ נראה דלהלכה ס"ל להפלתי
דבמקום שיש הוכחה להיפך גם
הרמב"ם יודה, שהרי כשחלק על הש"ך
במקום המנהג כתב ששגגה יצא וכו'
ותלמיד טועה וכו', ואם להלכה ס"ל
כדברי הרמב"ם הרי שבלאו הכי דברי
הש"ך קיימי, אלא דמוכח מדבריו
דבמקום שיש הוכחה חוץ מזה שרק לא
בעל יחני גם להרמב"ם, ודו"ק.

ומ"מ לדינא עדיין יש לעי' אם יש מקום
לסמוך ע"כ, חדא, דיל"ע אם
איסור יחוד באופן זה הוא מדאורייתא או
מדרבנן, דהנה, בפשטות נחלקו
הראשונים בענין זה, דמדברי הרמב"ם
והשו"ע שכתבו אסור להתייחד עם ערוה
מן העריות חוץ מהאם עם בנה והאב עם
בתו והבעל עם אשתו נדה, וחתן שפירסה
אשתו נדה קודם שיבעול, אסור להתייחד
עמה, משמע דבנדה כשעדיין לא בא
עליה בעלה [ולפ"ז ה"ה בפנויה נדה],
איסורה הוא כשאר כל העריות, שהוא
איסור מדברי קבלה, לשיטת הרמב"ם,
שכל איסור יחוד בשאר העריות הוא
מדברי קבלה, שהרי מסתימת דברי
הרמב"ם והשו"ע שכללו הערוה דנדה
יחד עם שאר העריות, ורק כתבו שבעל
עם אשתו נדה מותרים ביחוד כשכבר בא
עליה קודם שנעשית נדה, משמע שדין
הערוה דנדה ליחוד הוא כשאר העריות.

הרמב"ם וז"ל, ומדברי הרמב"ם (פ"י מהל'
אישות ה"ו) דס"ל חופת נדה לא שמה
חופה, וס"ל החופה היינו יחוד הראוי
ומסור לביאה, וא"כ הא דקאמרינן בגמרא
וכן מי שפרסה אשתו נדה הוא ישן וכו',
על כרחך דהיתה החופה קודם שפירסה
נדה, דלאחמ"כ לא שייך חופה, וגם על
כרחך דהיה מתיחד עמה דאל"כ לא שייך
חופה [ונכמ"ש הרמב"ם שם, בירך ברכת
חתנים ולא נתיחד עמה עדיין היא
ארוסה], וא"כ הרי היה ראוי לבעילה,
ומ"מ אמרינן הוא ישן בין האנשים וכו',
שמע מינה דליתא לדינו של תרומת
הדשן, ולכך יפה כתב הרמ"א בהשו"ע
דהמחמיר תבא עליו ברכה, עכ"ל.

**[ולהתאים את דעת הרמב"ם עם דעת
הת"ה, יש לומר שלהדעות
שלדעת הרמב"ם ביחוד הראוי לביאה אין
צריך שהיחוד יהיה לזמן הראוי לביאה,
אלא די בכך שיתייחדו באופן שבזמן
נעילת החדר היתה מציאות שהיו יכולים
להשאר שם, ואפילו אם יצאו שניה
אח"כ, שיכול להיות שגם היה בגלל
שקרה מקרה מיד אח"כ שלא יכלו
להשאר שם, מ"מ כל עוד שבשעה
שנתייחדו היה יחוד שהיה ראוי לביאה די
בכך שחופה זו תקנה, א"כ י"ל דמיירי
באופן זה, שמצד קנין החופה היה יחוד
הראוי לביאה, ומ"מ מצד היחוד לשמירה
המובא בת"ה לא היתה שהות זמן זה,
ולכן באופן זה כתב הרמב"ם שעדיין
צריכים שמירה, ונמצא שאין סתירה
מדברי הרמב"ם לדעת הת"ה. ויל"ע אם**

בריש דבריו ולא חילק בין ערוה דא"א לערוה דנדה משמע בפשטות דדינם שוה ושניהם מדאורייתא.

ומאידך יעויין בתוס' בסנהדרין (לז. ד"ה התורה העידה) שהקשו וז"ל, וא"ת והא יחוד דאורייתא הוא כדררשינן (לעיל כא:) מכי יסיתך אחיך בן אמך, והיכי אתא קרא דדברי קבלה למישרי מאי דכתיב באורייתא, וי"ל דלא אסרה תורה אלא כעין אמו דלא עבידא דמשתריא, אבל נדה סופה ליטהר, ומיהו היכא דלא בעל, אפילו נדה אסורה להתייחד כדאמרי' בפ"ק דכתובות (ד.), לא בעל הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים, ע"ש, ומבואר בדברי התוס' דפליגי על הרמב"ם דס"ל דבפנויה נדה איסור יחוד הוא כשאר העריות, ודעת תוס' היא דהערוה דנדה כיון שהיא ערוה שסופה ליטהר איסורה שונה משאר העריות, והאיסור יחוד עמה הוא רק מדרבנן.

והנה, באמת לכאור' צ"ע קושית התוס' על הראשונים דס"ל דהיחוד עם נדה אסור מן התורה, דלכאור' היכי אתא קרא דדברי קבלה למישרי מאי דכתיב באורייתא. ויעויין במהר"ם שכ' לבאר מה דכתבו התוס' ומיהו וכו', וכתב דכונת התוס' היא לתרץ תירוץ נוסף על קושייתם היכי אתא קרא דדברי קבלה למשרי מאי דכתיב באורייתא, וכתב שתוס' תירצו שלא אסרה התורה מקרא דכי יסיתך אלא ערוה שדומה לערוה דאמו, שהיא ערוה שלא בא עליה מעולם,

וכן מהא דלא כללו דין זה דיחוד עם אשתו נדה, עם ההלכה שגזרו יחוד בפנויה, וגם הזכירו דין זה קודם שהביאו דין גזירת יחוד פנויה, מבואר דהדין הוא דיחוד עם הערוה דנדה קדם לגזירת יחוד פנויה, והוא מדברי קבלה כשאר העריות שנאסרו ביחוד מדברי קבלה לדעת הרמב"ם.

ויעויין ברא"ש (הל' נדה, סוף מס' נדה) שכ' וז"ל, ומשעת ראייתה עד שתטבול יש לה להתרחק קצת מבעלה בדברים שאפשר, כי התורה אסרה יחוד של כל העריות, וגם נדה היא בכרת כשאר העריות, אלא שהדבר קשה ליוזר מייחוד אשתו נדה, ומצאו רמז מן המקרא להתיר יחוד נדה ודרשו סוגה בשושנים, ובשביל שמתייחד תדיר עמה עשו גדר וסייג שיזכור את נדתה, עכ"ל. ומבואר בדבריו דהערוה דנדה היא כשאר העריות לענין איסור יחוד, שבכולן לדבריו אסור מדאורייתא.

ובדעת הטור שכ' וז"ל, אסור מן התורה לאיש שיתיחד עם הערוה בין ילדה בין זקנה, וחכמים גזרו על כל יחוד אפילו של פנויה וגויה וכו' חוץ מן האב וכו', והבעל עם אשתו נדה, וחתן שפירשה אשתו נדה קודם שתבעל וכו', ע"כ, לכאור' נראה שהגם שכ' הא דחתן שפירשה אשתו נדה אחרי שהזכיר כבר הדין דיחוד דפנויה, שלכאור' היה מקום לומר שאין להוכיח מדבריו שבנדה איסורה הוא כשאר העריות כמו שהוכחנו בדעת הרמב"ם והשו"ע, מ"מ מהא דסתם

אינו רק מצד המנהג ולא מן הדין ואין לסור ממנה לעולם, על אף שיש לומר שיש סיבות לומר שישתנו הדברים כיון שכך נהגו, ומ"מ כיון שאינו אלא מנהג ולא מן הדין מה שנהגו נהגו ואין לסור ממנה כיון שזה הוא המנהג, ומה שאינו מהמנהג מותר [ומוכרחים] אנו לומר כן, שהרי לדעת הרמב"ם גם לא מהני חופת נדה], ולכן בת"ח התיר הרמב"ם אף שגם לדבריו אם באמת היתה נדה בדין היה שתהא אסורה, ודו"ק.

ומ"מ לדינא עי' בחזו"א (יו"ד סי' צא ס"ק ג', ואהע"ז סי' לד) שכ' דהוה יחוד מדרבנן על סמך דברי הגמ' דסוגה בשושנים והרמ"א שהבאנו, ולכא' דבריו צ"ע מדברי המחבר כאן שהבאנו דהוה מדאורייתא. אלא שבאמת כל דבריו הם רק על סמך דברי הרמ"א שהביא את דברי התרומת הדשן, שכ' דאם נשאת והיתה טהורה ולא בא עליה ופירסה נדה דאינה צריכה שימור, וגם הביא שהרמ"א שם הביא את דברי הראב"ד דביום אין צריך שמירה, ע"ש בדברי החזו"א, וא"כ י"ל דבאמת המחבר שם שכ' בסתמא דחתן שפירסה כלתו נדה לא יתייחד עמה, פליג על מה שמובא ברמ"א, ולדבריו יכול להיות שהוא באמת איסור מדאורייתא. [וממה שכ' המחבר אלא הוא ישן וכו', אין לדייק דס"ל להמחבר שכל האיסור הוא רק בלילה, כיון שמסתימת דבריו שכ' קודם לכן 'לא יתייחד וכו'' משמע דהאיסור הוא גם ביום, ורק מש"כ 'אלא הוא ישן בין האנשים וכו'' הוא

אבל בנדה באופן שכבר בא עליה אין מקור לאסור מקרא, ובחיבורי להלכות יחוד סי' ב' הארכתי בזה, ע"ש. ולהנ"ל נמצא שלדעת רוב הפוסקים, ובפרט להרמב"ם איסורו הוא מדאורייתא.

וצ"ע קצת בדעת הרמב"ם שכ' (פי"א מא"ב ה"י) וז"ל, וכל הדברים האלו חומרא יתירה שנהגו בה בנות ישראל מימי חכמי הגמרא ואין לסור ממנה לעולם, לפיכך כל אשה שרצתה כשתבעוה להינשא, לא תנשא עד שתספור ותטבול, ואם נשאת לתלמיד חכם מותרת להינשא מיד ותספור מאחר שנשאתו ותטבול, שתלמיד חכם יודע שהיא אסורה ונזהר מזה ולא יקרב לה עד שתטבול, עכ"ל. והנה, נחלקו מפרשי הרמב"ם בדעתו, אם כוונתו כמו דס"ל להראב"ד בדבריו שת"ח גם מותר להתייחד עמה, או כדעת הכס"מ שכוונתו היא רק שמותרים להינשא בלי להתייחד, ע"ש. ולכא' אם לדעת הרמב"ם האיסור יחוד הוא מדאורייתא, הרי שמאותו טעם שאסרוהו לבעול מצד חשש נידות, יהיה אסור להתייחד, שהרי שניהם באים מחמת אותו איסור דאורייתא.

ובזה יש לומר, דהנה יש לעי' בדברי הרמב"ם שהבאנו מה שכ' בהמשך לריש דבריו, שכל זה הוא מצד שהיא חומרא יתירה וכו' 'לפיכך' וכו', דלכא' מה יש בהמשך דבריו שכ' שכל אשה וכו' שהוא לפיכך מהקדמתו. ויש לומר שכוונת הרמב"ם לומר דבאמת כל זה

לאשמועינן דבלילה צריך ב' שמירות, ודו"ק.]

ולהנ"ל נמצא, שלבני אשכנז יש מקום להסתמך על דברי הרמ"א להמבוי' בחזו"א שאינו רק מדרבנן, בתוספת מה שהבאנו מהפלתי [שלדברינו יש מקום להתיר זאת גם לדעת הט"ז והערוך השולחן שחולקים על הת"ה, וכמו שהוכחנו מדברי הפלתי שעל אף שהביא את דברי הרמב"ם שלדבריו פליג על דברי הת"ה, מ"מ כתב על דברי הש"ך ששגגה יצא מקולמוסו]. וא"כ הרי שכל עוד שברור שהאשה נמצאת במציאות

שלא תתן לבעלה לגעת בה, יש להם על מה לסמוך להתיר ביחוד, ובאם הגיעה למציאות שאולי יש צד שתתן לבעלה לגעת בה והיא בנדתה יש להם להביא שומר. ולבני ספרד ועדות המזרח שבפשטות איסורו הוא מדאורייתא, יל"ע אם די בכך לסמוך על הסברות שהבאנו להתיר יחוד, ועי' בחשב האפוד הנ"ל שכ' שגם דברי הת"ה מיירי באופן שהאשה לא נתנה לבעלה לגעת בה, וע"ז כתב רק שתבוא עליו ברכה, ומ"מ גם דברינו אמורים ע"פ דברי הת"ה שהובא ברמ"א, ויל"ע להסמוכים על שולחן המחבר, וצ"ע לדינא לעת עתה.



הערות בדיני יחוד

הרב אשר מאיר שנורמאן

כולל נפש חיה, ריברדייל

ב. כתב הרמב"ם (שם ה"ב) וז"ל, לא נחשדו ישראל על משכב זכר ועל הבהמה, לפיכך אין אסור להתייחד עמהן, ואם נתרחק אפילו מיחוד זכור ובהמה הרי זה משובח. וגדולי החכמים היו מרחיקין הבהמה כדי שלא יתייחדו עמה וכו', עכ"ל. מבואר מדבריו דבעצם ליכא חומרא כלל לאסור יחוד עם זכור או בהמה ומעיקר הדין מותר, אבל כיון שיחוד הוא הגורם לאיסור (כמו שכתב בה"א "אסור להתייחד וכו', שדבר זה הוא גורם לגלות ערוה". וכן בה"כ "ויזהר מן היחוד שהוא הגורם הגדול"), לכן אם נתרחק מלהתייחד ה"ז משובח. ר"ל אף דליכא חיוב להתרחק מן היחוד עם זכר ועם בהמה, אבל אם נתרחק הרי זה משובח.

אכן כתבו התוס' (ד"ה ואביי) וז"ל, נראה דהני אמוראי חומרא בעלמא קא עבדי, ואנן קיימא לן כרבנן דרבי יהודה (שם דף פב). דאמרו לו לא נחשדו ישראל לא על משכב זכור ולא על הבהמה עכ"ל. משמע דבעצם ליכא סיבה לגזור כיון שסמכינן אחזקה דלא נחשדו ישראל על משכב זכר, ואביי רצה להחמיר על עצמו. וחולק על דברי הרמב"ם וסובר שליכא מקום להחמיר כלל וכלל.

א. כתב הרמב"ם (איסור פכ"ב ה"א) וז"ל, אסור להתייחד עם כל העריות וכו'. מקור דברי הרמב"ם הוא ממתני' קידושין (דף פ:) דאיתא לא יתייחד אדם עם שתי נשים, ופרש"י (ד"ה עם ב' נשים) וז"ל, מפני שדעתן קלה ושתייהן נוחות להתפתות, ולא תירא זו מחברתה שאף היא (השניה) תעשה כמותה ע"כ.

אמנם יש להעיר שהתוס' הר"י זקן כתב כלשון רש"י אלא ששינה קצת. וז"ל, כ"ש עם אחת. (רש"י לא כתב כ"ש) מפני שדעתן קלות ונוחות להתפתות, ולא תירא זו מחברתה ואף היא תעשה כמותה עכ"ל. התוס' ר"י זקן נקט ואף היא תעשה כמותו, לא כמו שכתב רש"י שאף היא תעשה כמותה דמשמע שהוא סיבה למה לא תתיירא. אלא ס"ל לר"י הזקן כיון שנוחות להתפתות משום זה לא תירא מחברתה וממילא אף היא תעשה כמותה.

וכן כתב הריטב"א וז"ל, מפני שהנשים דעתן קלות עליהן ומחפות זו על זו ולא מכספי מהדדי ע"כ. הרי מבואר דלא כדברי רש"י, שאף היא תעשה כמותה אינה סיבה אלא פועל יוצא, דמציאות האשה היא שנוחה להתפתות.

פריצותא יש כאן ואסור. אבל הט"ז סובר שבפתח פתוח ליכא יחוד כלל לכן אין סברא להחמיר.

ד. כתב הרמב"ם (שם ה"ח) וז"ל, אפילו איש שעסקו ומלאכתו עם הנשים אסור לו להתייחד עם הנשים (ולא אמרין אומן טרוד באומנתו), כיצד יעשה, יתעסק עמהן ואשתו עמו או יפנה למלאכה אחרת עכ"ל. ויש לדקדק מה הוסיף הרמב"ם 'או יפנה למלאכה אחרת' אם אסור אסור, וכי אמרין מי שצריך לעבוד בשבת יפנה למלאכה ביום אחר. אלא אפשר שהביאור הוא מי שמלאכתו היחידה הוא עם הנשים אסור, משום שהנשים צריכות לו ולבו גס בהן וכו', אבל אם מלבד מלאכתו זו יש לו מלאכה אחרת אז הוא אינו תלוי בהן כל כך אז מותר. אכן אינו משמע כן מדברי הרמב"ם, ושום פוסק לא הזכיר קולא זו.

ה. כתב הרמב"ם (שם ה"ב) וז"ל, אשת איש שהיה בעלה בעיר אינה חוששת לייחוד מפני שאימת בעלה עליה עכ"ל. מקור דברי הרמב"ם הם דברי הגמ' (קידושין פא.) דאיתא אמר רבה בעלה בעיר אין חוששין משום ייחוד. פרש"י וז"ל, דמסתפי מבעל השתא אתי עיי"ש.

ובדברי רש"י הנ"ל יש לדון, דהנה מבואר מדבריו שכל האימה היא משום דהשתא אתי א"כ האם כשבעלה בעיר מותרת להתייחד בבית אחר אע"פ שליכא למימר השתא אתי. ועוד מאי שנא בעלה בעיר מפתח פתוח. וכן פסק הבינת אדם (סי' יז) וז"ל, ונראה לי דזה דוקא בביתה

ג. כתב הרמב"ם (שם ה"ב) וז"ל, אשת איש שבעלה בעיר אינה חוששת לייחוד מפני שאימת בעלה עליה. ואם היה זה גס בה וכו', לא יתייחד עמה ואע"פ שבעלה בעיר, וכן כל המתייחד עם אשה והיה הפתח פתוח לרה"ר אין חוששין משום יחוד עכ"ל.

ויש לבאר בגוונא שלבו גס בה האם יש היתר של פתח פתוח או לא. והנה כתב החלקת מחוקק (אהע"ז סי' כב סי"ג) וז"ל, בית שפתחו פתוח לרה"ר, נראה דה"נ בגס בה ובקינה לה אסור, וכן הוא בת"ה סי' רמד ע"כ. מבואר שבלבו גס בה ליכא היתר של פתח פתוח.

אכן הט"ז (שם) כתב וז"ל, זה לא נמצא בת"ה רק אם קינא לה, כ"כ תוס' דסוטה דחוששין לה משום יחוד בפתחו פתוח לרה"ר, והטעם שם משום דפריצותא הוא דקינא לה ועבדי, אבל בגס בה ליתא שם, וגם טעם זה ליתא בגס בה, ואין סברא להחמיר וכו', עכ"ל. מבואר דיש היתר של פתח פתוח בלבו גס בה. ויש לבאר במאי פליגי.

והנראה לומר בעזה"י דהנה יש להסתפק בגדר ההיתר של פתח פתוח האם הוא בעצם יחוד אלא שיש שמירה מ'הגורם הגדול' על ידי שפתח פתוח, או דילמא כשפתח פתוח לא מקרי יחוד כלל. ואפשר לומר דיסוד המחלוקת הוא דהחלקת מחוקק סובר שפתח פתוח הוא יחוד עם שמירה, לכן בלבו גס בה לא מיקרי שמירה ויש כאן יחוד. וה"ה בקינא לה, כיון שקינא לה

ו. כתב הרמב"ם (שם הט"ז) וז"ל, אסור לתלמיד חכמים לשכון בחצר שיש בה אלמנה אע"פ שאינה מתייחד עמה מפני החשד. והשיג הראב"ד, א"א הפריז על מדותיו שלא אמרו חכמים אלא שלא יתאכסן עמה ע"כ. ויש לדקדק אם אלמנה בחצר גורמת מצב של חשד א"כ למה אסור דווקא לתמידי חכמים ולא לאנשים אחרים. ואת"ל שמעיקר הדין מותר אלא שיש לתלמיד חכם לנהוג בהנהגה אחרת א"כ למה הרמב"ם כתב הלכה זו בהלכות איסורי ביאה ולא כתבה בהל' דעות, שהם ההלכות המדברות אודות הנהגת ת"ח. וכיון שכתבה כאן משמע שמדיני יחוד אסור לת"ח לשכון מחצר שיש בו אלמנה.

וכדי לתרץ יש להקדים דברי הגמ' בסוכה (דף נב.) ת"ר ואת הצפוני ארחיק מעליכם זה יצה"ר שצפון ועומד בלבו של אדם וכו', אמר אביי ובתלמידי חכמים יותר מכולם עיי"ש. לכן הרמב"ם נקט כאן ת"ח, כי מדיני יחוד יש לת"ח להתרחק מפני החשד כיון שהיצה"ר מתגרה בו יותר מכולם, ויחוד הוא הגורם הגדול. אבל הראב"ד סובר שאפ"ה הפריז וכו' (א).

שדרה אבל אם היא הולכת לבית אחר אע"פ שבעלה בעיר יש בה משום יחוד, דבזה לא שייך דמסתפי מבעלה השתא אתי כיון דאינו יודע היכן היא וכו', עכ"ל. ומקורו הן הן דברי רש"י הנ"ל.

ומדלא נקט הרמב"ם כדברי רש"י דבעלה בעיר מותר משום דדלמא השתא אתי משמע דפליג עליה, וסבירא ליה דהעובדא דבעלה בעיר פועלת אימה מבעלה ולכן מותר. זאת אומרת, נשים שנמצאות בין אנשים הרבה אע"פ שליכא איסור יחוד, אבל דילמא אחת מהרהרת אחר איש אחר, והסיבה שאינה עושה עבירה בפועל היא משום שנמצאת בין אנשים הרבה. אבל כשבעלה בעיר ההיתר הוא משום שלא עולה על דעתה כלל וכלל לחטוא, ולכן מותרת. משום זה לא נקט הרמב"ם מידי דמסתפי השתא אתי, וא"כ לדברי הרמב"ם אפילו בבית אחר היא מותרת.

וכן כתב החידושים וביאורים וז"ל, בפתחי תשובה בשם הח"א כתב דדוקא בביתה הוא דשרי, ול"מ כן, וכן שמעתי בשם מרן זצלה"ה דאף בבית אחר שרי, עכ"ל.



א. וכן מדויק מדברי השו"ע (אה"ז סי' כב סי"ז) שכתב כדברי הרמב"ם, אסור לת"ח לשכון בחצר שיש בו אלמנה אפי' אינו מתייחד עמה מפני החשד א"כ אשתו עמו. המילים 'אלא אם כן אשתו עמו' לא כתבו הרמב"ם אלא הם מהוספת המחבר. וחזינן מדבריו שכיון שאסור לת"ח לשכון בחצר שיש בו אלמנה הוא מדיני יחוד, לכן יש היתר של אשתו עמו דליכא יחוד.



בית תלמוד



בענין איסור עשיית מצוה בדבר בזוי, ואיסור הקריבהו נא לפחתך

הרב דוד מלאך

ליקווד

על דברי הפוסקים בדינים נוספים
המסתעפים מזה.

עשיית מצוה בדבר בזוי או מאוס
אי אסור משום ביזוי מצוה,
והדינים המסתעפים מזה

א. פסק מרן בשו"ע (סי' קנד סעי' יב) עכבר
שנמצא בשמן של בית הכנסת
אם הוא (השמן) מאוס אסור להדליקו
בביהכ"נ ע"כ. ומקורו מדברי הגאונים
כמ"ש רבינו ירוחם (נתיב טו. דף קלט רע"ב)
והר"ן (חולין דף לו: בדפי הרי"ף) וכ"כ בבית
יוסף שם. וטעמו של דבר משום הקריבהו
נא לפחתך, שאיסורו משום ביזוי ומיאוס
למצוה, שאין להקריב מצות לפני הקב"ה
בדברים מאוסים. ועי' בשו"ת הרשב"ש
(סי' שסז) ובמה שהעיר עליו החיד"א
בברכי יוסף (סי' קנג סק"ה).

ונחלקו הפוסקים אם השמן הזה נאסר
בהדלקה גם כשיש ששים בשמן
כנגד העכבר. ה"ט"ז (סק"י) סובר שאם יש
ס' בשמן כנגד העכבר מותר בהדלקה,
שכל שמותר באכילה מותר בהדלקה.
ודעת המג"א (סק"יט) דאפי' במקום
שמותר באכילה כגון שיש ס' כנגדו, מכל
מקום אסור לגבוה אם הוא מאוס. ע"ש.
וכן משמע מהרא"ש (חולין פ"ז סי' לה)
שאף שיש ס' בשמן ומותר באכילה, אם

בקובץ האחרון (גליון כ. כסלו תשפ"ג עמוד
רמז) זָנוּ בהרחבה בדברי
הפוסקים בענין איסור ביזוי מצוה אם
איסורו מדאורייתא או מדרבנן, ועמדנו
על כמה נושאים בענין זה, כגון איסור
עשיית המצות באופן ודרך בזיון ככיסוי
הדם ברגל, והשתמשות בחפץ של מצוה
לצורכו כהרצאת מעות כנגד נר חנוכה,
ועשיית מעשה ביזוי בפני המצות כגון
לעמוד ערום כנגד נר של מצוה, ועוד
פרטי דינים רבים שהסתעפו בגדרים אלו.
במאמר זה נתמקד בסוג נוסף של ביזוי
מצוה, והוא עשיית גוף המצוה בדבר
שהוא מאוס או בזוי, שגם בזה שייך
איסור ביזוי מצוה כשמקיים המצוה
באמצעות חפצים בזויים. וסוג ביזוי זה
חמור יותר משאר סוגי ביזוי מצוה הנ"ל,
כי לדעת רוב הפוסקים אופן ביזוי זה
פוסל בגוף המצוה, ואינו יוצא בה ידי
חובה אפי' בדיעבד. ונביא כמה דינים
מהסוג הזה שדנו בהם הפוסקים, ונעמוד

ז"ל בספר ברכת יוסף (ח"ג מע' ח ס"י כב. עמוד קכה-קלג) שהשיג על הרב מאמר מרדכי, והעלה להתיר להדליק השמן אם יש ס' כנגדו. ע"ש. וכן יש להעיר על מ"ש הגר"ע יוסף ז"ל בספר הליכות עולם (ח"א עמוד רסח) שפסק כדעת הט"ז שמותר להדליק השמן אם יש ס' כנגדו, ולא זכר שר מדברי כל האחרונים הנ"ל שאסרו גם אם יש ס' כנגדו. [ובעת ההדפסה ראיתי בחזון עובדיה הל' חנוכה (עמ' פז-פח), שנראה שהרב חזר בו ממש"כ בהליכות עולם.]

וכתב הפרי מגדים הנ"ל (א"א ס"ק יט) שהוא הדין שאין להדליק שמן זה לשאר הדלקות של מצוה כגון נר שבת ונר חנוכה ויארציט אם הוא מאוס. והובא במשנה ברורה (ס"ק ג). ועי' להפרי מגדים בסי' תרעב (א"א ס"ק יו) שרמז להמג"א כאן דמאוס אסור בהדלקה. ע"ש. וכ"כ המהר"י טייב ז"ל בספר ערך השלחן (יו"ד ס"י קד סק"ו), ומהר"י לוריא בשו"ת משיב הלכה (ח"א ס"י סא).

וכיוצא בזה דנו הפוסקים בענין הדלקת נר בית הכנסת ע"י נפט שיש בו ריח רע אי אסור משום הקריבהו נא לפחתך כיון שריחו רע, דומיא לשמן שנפל בו עכבר. הנה בשו"ת מהר"ם שיק (ס"י פג) כתב דודאי כל דבר מאוס או פחות ונכזה לאותו דבר אין לעשות ממנו דבר מצוה, ואית ביה משום הקריבהו נא לפחתך, או משום ביזוי מצוה דהוי נמי דאורייתא דילפינן בשבת ואבוהון דכלהו דם. ודין זה דמאוס פסול לא תליא

הוא מאוס אסור בהדלקה בבית הכנסת משום הקריבהו נא לפחתך. וכן הוא בשו"ת בשמים ראש המיוחס להרא"ש (כסא דהרסנא ס"י שכ). וכן הסכימו להלכה רבים מהאחרונים כדעת המג"א דאף שיש ס' בשמן כנגד העכבר אסור להדליקו בביהכ"נ. וכן פסק הפרי מגדים (מש"ז סק"י. וא"א ס"ק יט) וכן כתב הרב נהר שלום והרב מאמר מרדכי (ס"ק יא), ובספר זכור לאברהם אלקלעי (ח"ג דף ו ע"א), ובשו"ע יורה דעה (ס"י קד סעי' ב) ובפרי מגדים שם (מש"ז סק"ד) ובספר זבחי צדק (ס"י קד סק"ו) ובכף החיים (או"ח ס"י קנד ס"ק פט) ומשנה ברורה (ס"ק מט). וכן העלו להלכה בשו"ת מעשה אליהו מני (ס"י רכג) ובשו"ת שערי משה מאג"ז (חלק וידבר משה ס"י ג), ובשו"ת הלכה למשה מיימון (ס"י מ) כדעת המג"א ודלא כהט"ז. וכן ראיתי עוד להרב ישועה הלוי בספר לי לישועה (חידושי ש"ע או"ח, דף קי ע"א), שכתב דיש לאסור השמן אפילו יש שישים כנגד העכבר, והביא ראיה לזה ממה שאמרו בסוכה (דף ג) גבי ארס הנחש במים ששאבו לניסוך המים, דהתם היה הכלי מחזיק ג' לוגין, ובודאי לא היה בארס הנחש אחד משישים, ואפילו הכי אמרינן דמאיס לגבוה משום הקריבהו נא לפחתך יעו"ש, וכתב הריטב"א בחידושו שם וז"ל, ומכאן שאין מדליקין בבתי כנסיות אלא משמן הגון שראוי להדליק בו לפני מלכים וכן כתבו הגאונים ז"ל, עכ"ל הריטב"א, ע"ש שכן הכריע לדינא. וכל זה דלא כהגאון רבי יוסף ידיד הלוי

בשׁו"ת שמו משה (סי' ג) דשקיל וטרי בדברי הפוסקים באורך וברוחב אם מותר להדליק נרות שבת ע"י נפט לבן הנקרא גאז, והעלה להתיר. וכתב שהוא היה הראשון בירושלים שהתחיל להדליק בו נרות שבת. וראה עוד בשׁו"ת שערי צדק (סי' כא) שדעתו להחמיר בזה. ואכמ"ל.

וכן מצאנו עוד בהלכה בענין קיום מצוה בדבר מאוס גבי יין מגולה שאינו כשר לקידוש ולהבדלה ולכוס של ברכה, כמו שפסק בשׁו"ע (סי' רעב סעי' א) שאין מקדשין על יין שריחו רע אע"ג דריחיה וטעמיה חמרא, ולא על יין מגולה, אפי' האידנא דלא קפדינן אגילוי עכ"ל. והוא מהגמ' בבא בתרא (צז.) אין אומרים קידוש היום אלא על יין הראוי לינסך על גבי המזבח. ומקשה הגמ' למעוטי מאי, וכו' לעולם למעוטי מגולה ואע"ג דעבריה במסנת כר' נחמיה אפי"ה הקריבהו נא לפחתך. ע"כ. מבואר דיין מגולה אסור לקדש עליו אעפ"י שסננו במסנת כדבר נחמיה דס"ל ארס נחש צף ועומד במקומו ויש לו תקנה בסינון ומותר בשתיה, מ"מ אסור לקדש עליו משום הקריבהו נא לפחתך. וכ"פ הטור (ריש סי' רעב) בשם הרי"ף גאות דאפי' האידנא דלא קפדינן אגילוי אין מקדשין עליו. ועי' בב"ח. וכן נפסק בשו"ע ובכל האחרונים. ועי' במג"א (סק"א) שכתב שאין מקדשין על יין מגולה משום הקריבהו נא לפחתך, ואפשר שאם עמד שעה מועטת מגולה אין קפידא, ובפרט במדינות אלו דאין היין מצוי כל כך, וגם

באכילה, אלא באם הוא מאוס ופחות ונבזה לאותו דבר. ע"ש. ומכל מקום העלה להלכה להתיר להדליק בנר של נפט בביהכ"נ, דאפי' אם ריחו קצת קשה, מ"מ הוא משובח באורו ולא מקרי מאוס ופגום להדליק אותו לדבר מצוה, וראיה לזה שהרי בעטרן קי"ל (סי' רסד ס"ד) דאין מדליקין בו משום דריחו רע ומניחו ויוצא, משמע דאינו מאוס למצוה משום ריחו רק משום דמניחו ויוצא. ובנפט שלנו שנזדכך ובודאי אין שייך בו שמא יניחנו, בודאי רשאים להדליק אותו בביהכ"נ כיון דאורו מבהיק ומהודר. עכ"ד.

וכן פסק הגאון מהר"ש קלוגר בשׁו"ת האלף לך שלמה (סוף סי' קיז) שמותר להדליק נרות ע"י נפט לבן בביהכ"נ ואינו נחשב לדבר מאוס, כיון דלא מצאנו שאסרו בו חכמים להדליקו בשבת מטעם דהוי מאוס, שהרי משנה שלימה שנינו (שבת כד:) וחכמים מתירין בכל השמנים וכו' בעטרן ובנפט, אעפ"י שריחו רע ומאוס, ונרות שבת הם מצוה ג"כ ולא אסרוהו חכמים משום מיאוס, אלא ע"כ דזה לא נחשב מאוס לברך עליו בשבת, לכן נ"ל דמותר להדליק בו בחול, כן נראה נכון לדינא. ע"כ. וכן פסק בשׁו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ג סי' קיח ד"ה ובזה), ודחה דברי השואל שרצה לאוסרו משום מיאוס. ע"ש. וכ"פ בשׁו"ת משיב דברים (ח"א סי' מח) והביא דברי השו"מ להלכה. ועי' בשׁו"ת מלמד להועיל (סי' כב). וכן ראיתי להגאון רבי משה פארדו

פסק כה"ר זקן משה מאג'וז הכהן בשו"ת שערי משה (חלק ויען משה סי' כח) דלאו דוקא לילה אחת שלימה, אלא ה"ה רובא דחשיבא ככולה. ע"ש. ועי' עוד במה שדנו בזה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' א) ובשו"ת שואל ונשאל (ח"א סי' מו-מו. ח"ב סי' יא. ח"ד סי' מג. ח"ה סי' לה-לז), ובשו"ת חסד ואמת עידאן (סי' יב), ובשו"ת אז נדברו (ח"א סי' ז). וראה עוד בשו"ת שבט הקהתי (ח"א סי' קיב) ובשו"ת הלכה למשה מימון (סי' טו) ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כ שאלה יז) ובספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק מז הל' יח) בדין יין מגולה במקרה. ואכמ"ל.

וכן מצאנו עוד בענין קיום מצוה בדבר מאוס גבי אתרוג שנקבחו עכברים שאין ליטלו לצאת בו יד"ח המצוה. והוא מהגמ' סוכה (לו:): תרי לישני דרב באתרוג שנקבחו עכברים, רב אמר אין זה הדר, ומקשה הגמ' הא ר' חנינא מטביל בה ונפיק בה, אמר לך רב שאני עכברים דמאיסי. איכא דאמרי אמר רב זה הדר דהא ר' חנינא מטביל בה ונפיק בה. ע"כ. ופסקו רבינו חננאל והרי"ף והרא"ש כלישנא בתרא דאתרוג המנוקב כשר, ובה"ג פסק כלישנא קמא דאתרוג המנוקב פסול משום מיאוס. וכן פסק הרמ"א (סי' תרמט סעי' ה בהג"ה) אם נקבחו עכברים לא יטלנו אף בשאר הימים משום מיאוס עד שיסיר ניקור העכברים. ועי' בט"ז (סק"ח) ובמג"א (סק"ק יח).

וראיתי להמהר"ם בן חביב בספר כפות תמרים (סוכה לו: סוף ד"ה איכא

הפחות והסגנים לא קפדי בדיעבד אלא אם כן נמר ריחו וטעמו עכ"ל. וכן פסק המהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (סי' מג) דכיון דטעמא דיין מגולה פסול לקידוש משום מיאוס, נראה לפי הסברא דאע"ג דבזמן דקפדי אגילוי נפסל בשיעור מועט שהוא כדי שיעור שיצא הנחש מאוזן הכלי וישתה ויחזור לחורו, מ"מ כיון דבמאיסותא תליא מילתא אין דרכן של בני אדם להקפיד אא"כ נשתנה כ"כ עד שנמר ריחו וטעמו או שעברה עליו לילה אחת מגולה, וכן מצאתי להרב הגדול מג"א ריש סי' רע"ב. עכ"ל. ועי' בסידור בית מנוחה (דף כט ע"א). ובבן איש חי (ש"ב פר' בראשית סעי' כה) כתב שאין מקדשין על יין שנתגלה, ולכתחילה יזהר אפי' על גילוי שעה מועטת, ורק בדיעבד אין להקפיד. אבל אם עבר עליו לילה אחת בגילוי נפסל לקידוש אעפ"י שלא נמר ריחו וטעמו. עכ"ל. ועי' בכף החיים סופר (סי' רעב סק"ז). וכן פסק מרן הגר"ח פלאג"י בשו"ת נשמת כל חי (ח"א סוף סי' יב) שאם נתגלה היין ולא נפל לתוכו זבובים ופרעושים דבעי סינון ולא נשתהה כל כך מגולה עד שנמר ריחו וטעמו ודאי אין לאוסרו כלל לקידוש. אבל אם היה מגולה לילה אחת או שהניחו מגולה אפי' ביום זמן מרובה עד שנכנסו בו פרעושים וזבובים וצריך סינון, בהא יש מקום לאוסרו משום הקריבהו נא. עכ"ל. וראה עוד לו שם בסי' יב-יד מה שהאריך בזה. ובמה שכתב בספרו החפץ חיים (סי' כו-כוז), ובשו"ת לב חיים (ח"ב סי' סב). וכן

לפחתך. וכן כתב בהגהות מיימוניות (פ"ח מהל' לולב הל' ט סוף אות ק) דאתרוג שנקבֹוהו עכברים פסול משום דמאיס כדאמרינן בגמ'. עכ"ל. וכ"כ המרדכי (פ"ג דסוכה רמז תשנג), ובספר ארחות חיים לר"א מלוניל (הל' לולב אות יח) שבה"ג פוסל אתרוג שנקבֹוהו עכברים משום דמאיס ואיכא הקריבהו נא לפחתך. אם כן יפה הקשה הרב כפות תמרים על הראשונים שהכשירו אתרוג שנקבֹוהו עכברים מההיא דשמן שנפל בו עכבר שאסרוהו בהדלקה בביהכ"נ משום מיאוס, והיה להם לאסור באתרוג מכל שכן, שהרי יש בו ברכה שמברך עליו, משא"כ בהדלקת נרות בית הכנסת. ועל דא קרינא אתרוג הקי'ושי.

וראיתי בשו"ת מהר"ם שיק (סי' סז. ד"ה איברא) שתירץ דשאני שמן שנפל בו עכבר שכל השמן נעשה מאוס ע"י זה בדבר לח ולכך נפסל למצוה, אבל באתרוג נהי שהמקום שנקרו העכברים הוא מאוס אבל הרי גם בלא חלק זה אפשר לצאת בו, וחלק המאוס עומד לחיתוך וכחתוך דמי, ומקיים מצותו בחלק שאינו מאוס. ע"ש, ושפתים יש"ק. וראה עוד בשו"ת דבר אליהו קלאצקין (סי' מט ד"ה ויתכן) מה שכתב בזה בביאור דברי הפוסקים, ובשו"ת שואל ונשאל (ח"ב סי' כח. ח"ג סי' נב), ובשו"ת חיים וחסד (סי' כו) להרב חיים חורי, בענין אתרוג שחכסמוהו הג'וקים בב' וג' מקומות אי כשר לברכה לדינא. ואכמ"ל.

דאמרי) שהקשה דאיך החליטו הפוסקים להכשיר אתרוג שאכלוהו עכברים, והלא בשמן בית הכנסת שנפל בו עכבר כתבו הפוסקים באו"ח סי' קנ"ד וביו"ד סי' ק"ד בשם גאון דאסור להדליקו אם הוא מאוס. ותירץ דאפשר לחלק דאפי' מאן דמכשר באתרוג שנקבֹוהו עכברים יאסור להדליק בביהכ"נ שמן שנימוח בו עכבר דמאיס טפי. עכ"ל. והובא בשערי תשובה (סק"ה). וכבר קדמו הרב שלטי הגבורים בפרק ד' דעבודה זרה (דף כה. מדפי הרי"ף) בקושיא זו והניח בצ"ע. ועי' עוד בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' א ד"ה ובסוכה) שג"כ הקשה על דין זה מדין שמן שנפל בו עכבר כקושיית הרב כפות תמרים, ונסתייע מדברי הרמב"ן במלחמות ה' (סוכה טו. בדפי הרי"ף) שכתב שהחסר שנקבֹוהו עכברים לא חשו בו משום הקריבהו נא לפחתך. ע"ש. ובאמת קושיית הרב כפות תמרים היא קושיא חזקה, שהפוסקים שהתירו אתרוג המנוקב היה להם לאוסרו משום מיאוס כשם שאסרו להדליק בביהכ"נ בשמן שנפל בו עכבר משום מיאוס. וזה הוא ממש טעם האוסרים אתרוג המנוקב משום מיאוס דוקא ולא מטעם שאינו הדר, דהא אמרו בגמ' דשאני עכברים דמאיסי, מוכח דפסולו משום מיאוס, ודברי הרמב"ן קשים. וכן משמע מרהיטת לשון הפוסקים דפסולו משום מיאוס, וכמ"ש הרמ"א והט"ז (סוף סק"ח). ועי' בבעל המאור שם שכתב שפסול אתרוג ולולב היבש בשאר ימים משום הקריבהו נא

בשו"ת אדמת קודש (ח"ב סי' ו. דף ח ע"ד) שהאריך בזה ועמד על דברי המהרש"ל שנתן טעם כעיקר שהוא משום מיאוס, ולא פירש את דבריו מאין מצא רגלים לדבר בים התלמוד לומר טעם זה. וכתב הוא ז"ל שמקורו ממשנה בשבת (כט:): לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וכו' ואפי' היא של חרס, ופירשו בגמ' גזרינן דילמא אתי לאסתפוקי מיניה, ואפי' אם השפופרת של חרס דמאיסא ליה ולא יבא להסתפק ממנה, אפי"ה גזרינן. ע"ש בפירש"י. מכאן נלמד שכלי חרס טבעו רע במאד מאד להמאס כשנותנים בו שמן אף אם הוא חדש ממש, ותכף ומיד נבלע השמן בו, ולא שני לן בין ישן לחדש, והכי משמע ממתניתין דתנן ואפי' היא של חרס סתם משמע אפי' חדש אפי"ה מאיס הוא לגבי הדיוט, וכ"ש לגבי גבוה בנר מצוה דמאיס הוא. ומכאן יצא למהרש"ל טעם למ"ש מהר"ם מרוטנבורג שלא ידליק בנר של חרס בב' לילות זו אחר זו שטעמו וממשו הוא משום מיאוס. עכ"ד. ועי' עוד לרבי אברהם בכ"ר שמואל מיוחס בשו"ת שדה הארץ (ח"ג סי' מא) מ"ש בזה.

ונראה לענ"ד להביא עוד ראייה לטעם המהרש"ל שאיסורו משום מיאוס, ממה שאמרו בסוכה (כט.) שרגא במטללתא ואמרי לה בר מטללתא, ופירש"י שרגא נר של חרס. וטעמו משום מיאוס כמו בקערות לפי פירוש כמה ראשונים. וכן משמע מהרוקח (סי' ריט) ומהרי"ל (הל' סוכה סעי' יד). ועי' בבית

וכן מצאנו עוד בענין קיום מצוה בדבר מאוס גבי נרות חנוכה, שפסק מרן בשו"ע (סי' תרעג סעי' ג) שאין מדליקין נרות חנוכה בנר של חרס ישן, וכל שהדליק בו לילה אחת נעשה ישן ואין מדליקין בו לילה אחרת, אלא לוקח חדשים בכל לילה, ואם אין לו אלא ישן מסיקו בכל לילה באור ע"כ. ומקור דין זה מהטור בשם רבינו מאיר מרוטנבורג שלא היה מדליק בנר של חרס אלא בשל מתכת, וכשלא היה לו אלא של חרס היה לוקח חדשים בכל לילה וכו'. והכי איתא במס' סופרים שאין מדליקין בנר ישן, אין לו רק ישן מלבנו באור יפה, וסתם נר הוא של חרס. ע"ש.

והנה במס' סופרים והר"ם מרוטנבורג והטור לא נתנו טעם לאיסור הדלקה בנר של חרס ישן. אמנם בשו"ת מהרש"ל (סי' פה) כתב שהטעם הוא משום מיאוס. וכתב עוד שם דהוא הדין בנר של שבת על שלחנו שאין להדליק בנר של חרס משום מיאוס. והובא להלכה במג"א (סוף סי' רסד) ובשאר אחרונים שם. ועי' למהר"א הכהן מסאלוניקי בספר שיורי טהרה (מע' נ סי' לו. דף קו ע"ג) שכתב שאיסור זה הוא בכל נר מצוה. ע"ש.

וכן כתב בספר כנסת הגדולה (סי' תרעג בהגה"ט) שטעם איסור הדלקה בנר ישן משום מיאוס ושכן כתב המהרש"ל. וכ"כ הלבוש דטעמו משום מיאוס והוי ביזוי מצוה. וכן כתבו הרבה אחרונים, ועי' עוד במשנה ברורה (סי' תרעג ס"ק כט). וכן ראיתי להגאון רבי משה מזרחי

והשיב שהפוסקים דברו רק לענין לכתחילה ולא הזכירו שאם הדליק בו לא יצא יד"ח, ואף שהרב חיי אדם כתב דביזוי מצוה הוא דרשה גמורה מדאורייתא ונפקא לן מכיסוי הדם, וכ"כ בשו"ת שאגת אריה (סי' מ), מכל מקום נראה לומר דאף אי נימא דהוא מן התורה, אם כבר עשה המצוה באופן זה דיצא בדיעבד. וטעם הדבר דאף דאמר רבא (תמורה ד:): דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, היינו דוקא היכא שהדבר מפורש בתורה בלשון לא תעשה, מה שאין כן במקום שהתורה כתבה בענין אחר כמו ביזוי מצוה דנלמד מושפך דקרא מיירי בענין שחיטה ואיננו מפורש לענין שלא יהיו מצות בזויות עליו כי הוא ענין של דרשה בלבד, ולא שייך לומר שדומה ללאו דאי עביד לא מהני. עכ"ד. וסיים שם דעכ"פ לא מצא בשום מקום שאם עשה המצוה בצורה בזויה שלא יצא, ולכן נראה שאם כיסה הדם ברגלו אחר שחיטה או אם הדליק נר חנוכה בכלי חרס שכבר הדליק בו יצא יד"ח בדיעבד. וכן פסק גאון אחד (הרב יוסף שלום אלישיב ז"ל) דפשוט שיצא בדיעבד כי אינו אלא דרך לכתחילה איך לעשות המצוה. עכ"ל. וכבר ראיתי לרבים ממחברי זמנינו שמעתיקים דבריו בספריהם להלכה באין אומר ואין דברים.

ואחר המחילה הראויה מכבוד תורתו ז"ל, נעלם מעיני קדשו סוגיות שלימות בש"ס ונידונים בפוסקים שמוכח בהדיא דכל מה שאסרו חז"ל משום

יוסף ובדרכי משה (ריש סי' תרלט), ובספר מחזיק ברכה שם.

ובעיקר האי טעמא דמהרש"ל דאיסור הדלקה בכלי חרס ישן משום מיאוס, יש קצת להעיר ממה שכתב החת"ס בחידושו לסוכה (לו. ד"ה והנה) בענין אתרוג המנומר דפסול משום דאינו הדר, דאם נולדו הנימורים באתרוג על ידי משמוש היד ורוב נענועים נראה דהוי הדר, כיון שנימורים אלו באו על ידי מצותו, זהו הודו והדרו. ע"ש. א"כ לכאורה הוא הדין בענין הדלקת נרות חנוכה בכלי חרס, כיון שהמיאוס נעשה ע"י שימוש המצוה בהדלקה הראשונה והלכך הוא משמן של מצוה, זהו הודו והדרו. וראיתי שכן העיר ע"ז הרה"ג ר' יששכר טייכטאל בשו"ת משנה שכיר (חלק ב סי' רט). ויש ליישב, וגם יש לעמוד על עיקר דברי החת"ס, ואכמ"ל. על כל פנים למדנו מדין זה שאסרו חכמים לעשות מצוה בדבר המאוס משום הקריבהו נא לפחתך.

ב. ומאחר שמתבאר מכל הפוסקים הנ"ל ששייך איסור ביזוי מצוה בעשיית גוף המצוה בדבר מאוס או בזוי, עלינו לדון אם דין זה הוא דוקא לכתחילה, או שפוסל אפילו בדיעבד ולא עלתה לו המצוה.

והנה חזי הוית להרב ישראל פיינהנדלר ז"ל בשו"ת אבני ישפה (ח"ג סי' ע) שנשאל במי שעבר והדליק נרות חנוכה בנר של חרס ישן שכבר הדליקו בו פעם אחת, אם יצא בדיעבד מצות ההדלקה.

ט, סוף אות ק) שכתב שאתרוג שנקבוהו עכברים פסול אפי' בשעת הדחק משום דמאיס כדאמרינן בגמ', עכ"ל. והובא בהגהות אשר"י (סוכה פ"ג אות ג). ואף דלדינא לא קי"ל הכי, אלא העיקר כדעת הרי"ף והרא"ש שאתרוג המנוקב כשר לכתחילה, וכן נראה דעת השו"ע שהשמיט דין זה לגמרי, מכל מקום למדנו מכאן דלפי שיטת האוסרים שהם הבה"ג והט"ז והא"ר והגר"א הם פוסלים אפי' בדיעבד.

ובן יש להוכיח מדין שמן שנפל בו עכבר, שאם נמאס השמן אסור להדליקו בבית הכנסת, כמו שפסק השו"ע (סי' קנד סעי' יב). וכתב הפרי מגדים (שם בא"א סוף ס"ק יט) דהוא הדין לכל נר מצוה כגון נר חנוכה ונר שבת אסור להדליק בו אם הוא מאוס. וכמ"ש כל זה לעיל. וראיתי להגאון ר' יוסף ידיד הלוי בספר ברכת יוסף (ח"ג מע' ח סי' כב) שהאריך הרבה בדין זה, ובסיום דבריו (עמוד קמ-קמא) הכריע דודאי לכתחילה אין להדליק בשמן זה, ואם אין לו שמן אחר ידליק בו, ומכ"ש אם עבר והדליק בו דיצא. וכל זה בסתמא שלא ניכר המיאוס לכל, אבל אם ניכר המיאוס לכל וגם לדידיה מאיס ליה, אף אם יש ס' כנגדו לא ידליק בשמן זה כלל, ואף אם אין לו שמן אחר ולא יוכל להשיג שמן אחר כלל, ואם עבר והדליק בשמן כזה ובירך לא קיים המצוה והוא ברכתו לבטלה וצריך לחזור ולהדליק בברכה, וטפי עדיף להדליק בלא

מיאוס פוסל אפי' בדיעבד. ואציג כמה מהם על הסדר. ראש וראשון מה שכתבו הפוסקים בדין אתרוג שנקבוהו עכברים הנז"ל, שכתבנו שנחלקו בו הראשונים לפי תרי לישני בגמ', שרבינו חננאל והרי"ף והרא"ש פסקו כלישנא בתרא שהוא כשר, ובה"ג פסק כלישנא קמא דפסול משום מיאוס. ופסק הרמ"א (סי' תרמ"ט סעי' ה) שאם נקבוהו עכברים לא יטלנו אף בשאר הימים משום מיאוס עד שיסיר ניקור העכברים. ונחלקו האחרונים בדעת הרמ"א אם דעתו לפסוק כהרי"ף והרא"ש או כבה"ג. דעת המג"א (ס"ק יח) והמאמר מרדכי (ס"ט) דהרמ"א פוסק כרוב הפוסקים דניקוב עכברים כשר מדינא, רק דלכתחילה לא יטלנו עד שיסיר ניקור העכברים. אולם מהאליה רבה והגר"א משמע שדעת הרמ"א לפסוק כבה"ג דניקוב עכברים פסול מדינא. והנפקא מינה בין דעות האחרונים הנ"ל בדעת הרמ"א הוא בענין דיעבד, שאם נטל אתרוג שנקבוהו עכברים בלי שיסיר ניקור העכברים אם יצא יד"ח בדיעבד, לפי דעת המג"א והמאמ"מ יצא יד"ח, ואילו לדעת הא"ר והגר"א לא יצא. וכן ביאר כל זה המשנה ברורה (סי' תרמ"ט. שער הציון אות לד), וסיים דלדינא אם נטל אתרוג בלי הסרת מקום הניקור יחזור ויטול בלא ברכה. ע"ש. ועי' בט"ז (סוף סק"ח) דס"ל להלכה כדעת בה"ג דלא מועיל הסרת הניקור וחיישינן למיאוס, ואפי' אם הסיר המיאוס פסול. ועי' עוד בהגהות מיימוניות (פרק ח מהל' לולב הל'

למדים מדין זה שדבר הנאסר משום מיאוס וביזוי מצוה פסול אפי' בדיעבד.

ואף שהגאון מהר"ח שפירא ממונקאטש בספרו נימוקי אורח חיים (סי' יא סק"א) תמה על דין זה דהיכן מצאנו דיפסל בדיעבד כשעשה המצוה בדרך ביזוי כגון שכיסה הדם ברגלו, ולא אשתמט לשום פוסק לומר דיהיה צריך לחזור ולכסות בידו בדיעבד כשכבר כיסה ברגלו, באמת לא ידעתי למה לא אבה ללמוד מדין זה עצמו דין המפורש בש"ס שדבר הפסול למצוה מטעם מיאוס וביזוי שפוסל אפי' בדיעבד, ומה מקום לשאול היכן מצאנו אם כאן מצאנו וכאן ראינו להדיא, כמ"ש האחרונים. ועוד, מזה שקובל ומצטער על זה נראה שבעצם מסכים הולך לענין דינא שמכאן מוכח להדיא שפוסל אפי' בדיעבד, אלא דקשיא ליה היכן מצאנו זה. ומה שתמה מכיסוי הדם ברגל שלא השתמט לשום פוסק לומר שיהיה צריך לחזור ולכסות בידו, לא קשיא מידי, ולקמן בעז"ה יתבאר עוד ויתיישבו קושיותיו.

ונראה עוד להוכיח דדבר המאוס פוסל אפי' בדיעבד מדין יין מגולה הנז"ל, שאסור לקדש עליו כמו שפסק השו"ע (סי' רע"ב סעי' א), והוא מטעם מיאוס שאינו ראוי לגבוה. וכבר עמד על זה מרן החיד"א ז"ל בספר ברכי יוסף (סי' רעב אות א) ודן במי שקידש על יין מגולה אם יצא ידי חובת קידוש בדיעבד, או לא יצא וצריך לחזור ולקדש על יין כשר. והוכיח מדברי הר"ן והרמב"ן בחידושיהם

ברכה עכ"ד. ועי' עוד בספר שדי חמד (אסיפת דינים מע' חנוכה סי' יד).

וכן יש להוכיח שפסול דבר המאוס פוסל אפי' בדיעבד ממה דאיתא בסוכה (דף ט.) ומנחות (דף מב:) בדין חוטי הציצית, שאמרו שם אמר ר' יהודה אמר רב עשאן מן הקוצין ומן הנימין ומן הגרדין פסולה. [עי' בפירש"י בסוגיא]. ופסק הרמב"ם (פ"א מהל' ציצית הל' יא) אין עושין הציציות לא מן הצמר הנאחז בקוצים כשהצאן רובצים ביניהם, ולא מן הנימין הנתלשים מן הבהמה, ולא משירי שתי שהאורג משייר בסוף הבגד אלא מן הגיזה של צמר או מן הפשתן. וכתב מרן הכסף משנה שם שנראה שהטעם הוא משום ביזוי מצוה. וכן כתב בבית יוסף ובשו"ע (סי' יא סעי' ה) אין עושים הציציות וכו' והטעם משום ביזוי מצוה ע"כ. מכאן ראיה ברורה דדבר הנאסר משום ביזוי מצוה פסול אפי' בדיעבד. וכ"כ הט"ז (סי' יא סק"ד) שציצית שנעשה מחוטים אלו פסול אפי' בדיעבד, דהכי איתא בהדיא בגמ' עכ"ל. ואף שהא"ר (סק"ח) כתב שלפי טעם זה של ביזוי מצוה היה נראה לכאורה דבדיעבד כשר, וכן משמעות לשון הש"ע ולבוש, אלא שהט"ז ונחלת צבי פירשו דברי השו"ע דאף בדיעבד אסור כדברי הרמב"ם, כבר כתב הפרי מגדים (מש"ז סק"ד) דלפי טעם שלא יהיו מצות בזויות עליו אפי' בדיעבד פסול, והכי איתא במנחות (מב:) מן הסיסין פסולה אף בדיעבד והוא פשוט עכ"ל. ועי' במשנה ברורה (סק"ה). נמצאנו

טו). והרי התם דמשום דיש בכחושה משום הקריבהו נא לפחתך אומרים לו הבא שמנה ושחוט ועביד כמה אבות מלאכות בשבת, הוא הדין לנידון דידן, אפי' תימא דיצא ידי קידוש ביין מגולה אפי"ה אמרינן ליה שיקדש פעם אחרת על יין כשר כיון דביין מגולה איכא משום הקריבהו נא לפחתך, ואף דלא דמי איסור הקריבהו דהכא להתם, וגם קידוש על היין מדרבנן, מכל מקום כל קבל דנא התם עביד אבות מלאכות בשבת, והכא הוא איסור ברכה שאינה צריכה. ע"ש. וסיים בסוף דבריו דצריך להתיישב בכל זה כי זה כתבתי לצדד לכאורה עכ"ל. הנה יש ללמוד מדבריו שדעתו נוטה דבדיעבד אם קידש על יין מגולה לא יצא יד"ח, ומ"מ לדינא לא הכריע. ועי' עוד לו בברכי יוסף (סי' קעה אות ג) שהאריך בדיון כיוצא בזה. וכן ראיתי למהר"ח פונטרימולי בספר פתח הדביר (סי' רעב אות ג) שהביא דברי החיד"א, וכתב שכן העלה הרב מחנה יהודה (הל' אונאה סי' רל. דף ריו ע"א) דלא יצא וצריך לחזור ולקדש. ע"ש א).

לבבא בתרא (צז:) גבי קידוש על יין לבן דסבירא להו דיין לבן פסול לקידוש אפי' בדיעבד, והובאו דבריהם ביתה יוסף ע"ש. וא"כ הוא הדין ביין מגולה פסול אפי' בדיעבד ופשיטא דצריך לחזור ולקדש פעם ב'. וכן משמע מדברי הנמוקי יוסף (דף מז: מדפי הרי"ף) דפסול יין מגולה ויין שריחו רע גרע טפי מיין כושי או יין לבן ושל מרתף ושל צמוקים, דכל אלה אין בהם גריעות בגופן שיהיה בהם שום בזיון בהקרבנות אלא דממעטין להו מטעם קראי נסך שכר מידי דמשכר, או מקרא דאל תרא יין כי יתאדם, מה שאין כן ביין מגולה או ריחו רע שהם גרועים ומגונים ביותר ואינו דרך כבוד של מעלה לקדש עליהם. עכ"ד ז"ל.

וכתב עוד החיד"א בברכי יוסף לצדד דצריך לקדש פעם אחרת מהאי דאמרינן במנחות (סד.) היו לפניו שתי חטאות אחת שמנה ואחת כחושה, שחט כחושה ואח"כ שמנה פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו לכתחילה הבא שמנה ושחוט, וכן פסק הרמב"ם (פ"ב דשגגות הל'

א. וכאן המקום להעיר על דברי הרב משנה ברורה בביאור הלכה (סי' רעב ד"ה אין מקדשין) שכתב להשיב על דברי הברכי יוסף הנ"ל שאם קידש על יין מגולה לא יצא, שיש לעיין בזה, וכי משום הקריבהו נא לפחתך יהיה פסול בדיעבד, הלא אם שחט בהמה כחושה לקרבן יש בזה ג"כ משום הקריבהו נא לפחתך וכדפירש"י במנחות, ואפי"ה בודאי יצא בדיעבד בקרבן כזה, דמבחר נדריך הוא רק מצוה לכתחילה, והכא נמי לענין קידוש. ע"ש.

ופליאה דעת ממני מהיכן יצא לו להרב מ"ב ז"ל דאם שחט בהמה כחושה לקרבן דבודאי יצא בקרבן זה, הלא מהסוגיא דמנחות (סד.) הנ"ל מבואר להדיא דפסול בהמה כחושה הוא אפי' בדיעבד, מדאמרינן שם היו לפניו שתי חטאות אחת שמנה ואחת כחושה שחט שמנה ואח"כ שחט כחושה חייב, כחושה ואח"כ שמנה פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמנה לכתחילה ושחוט. וכל זה איירי בשוחט ביום השבת כמבואר שם בגמ'. הנה מבואר יוצא דהקרבן פסול אפי' בדיעבד, דאם לא כן אמאי פטור בשבת אחר

והנה אעפ"י דלדינא לא קי"ל הכי, מגולה בזמן הזה דיצא יד"ח ואינו חוזר ונקטינן לדינא שאם קידש על יין ומקדש, כמו שהאריכו בזה גדולי

ששחט הכחושה, הלא קרבן כשר הוא ונמצא ששחט השניה שלא ברשות וליחייב עליה, אלא ודאי דכיון דפטור על שחיטת השמנה בודאי שהקרבן הראשון הכחוש לא עלה לו, וכן מבואר ממה שאמרו ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמנה לכתחילה ושחוט, דאי כבר יצא בדיעבד בשחיטת הכחושה איך אומרים לו שיביא שמנה לכתחילה וישחט ועושה כמה אבות מלאכות בשבת רק כדי לצאת הידור לכתחילה, אלא מוכרח שהקרבן הראשון לא עלה לו לרצון ונפסל משום הקריבהו נא לפחתך אפי' בדיעבד, והיא גופא הוכחת הרב ברכי יוסף. וכל זה דלא כמ"ש בפירוש תפארת ישראל על המשניות במנחות (פרק י' אות ג) שיצא יד"ח בשחיטת הכחושה. ע"ש. וכבר עמד על דבריו בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סוף סי' סא בהג"ה). שוב מצאתי בירחון הפרדס (שנה יח חוברת א'. ניסן תש"ד. סי' ז) שהעיר הכותב שם ע"ד הביאור הלכה מהגמ' הנז' דמוכח דלא יצא חובת קרבן בשחיטת הכחושה. ע"ש. ואכמ"ל.

גם מה שכתב הרב משנה ברורה ז"ל דאם יצא בקרבן בדיעבד הוא הדין נמי דיצא לענין קידוש, אנא בריה קלה כל שהיא לא זכיתי להבין ההשוואה ביניהם. דאפי' אי נימא דיצא בדיעבד בשחיטת הכחושה ורק אומרים לו הבא שמנה לכתחילה משום הידור מצוה, הא אין זה דומה כלל ליין מגולה ויין שריחו רע שהוא מאוס, דיש חילוק גדול בין קרבן כחוש שבגופו הוא טוב אלא שאינו מהודר שהוא רק לכתחילה, ליין שריחו רע שהוא מאוס בגופו דפוסל אפי' בדיעבד. וכעין מה שכתב הגאון מהר"ם שיק הנ"ל (סי' סז. ד"ה איברא) לחלק בין שמן שנפל בו עכבר שנעשה כל השמן מאוס בגופו ובין אתרוג שנקבחו עכברים, כנ"ל.

ולענ"ד יש הוכחה ברורה לזה משיטת רש"י במשנה דסוכה (כט:): שפירש דלולב היבש פסול דבעינן מצוה מהודרת דכתב ואנוהו, ויבש אינו מהודר ע"ש. מבואר דרש"י ס"ל דמצות הידור פוסלת אפי' בדיעבד. והתוס' שם (ד"ה לולב) הקשו על רש"י דואנוהו הוא רק לכתחילה ולא מיפסל בהכי, דאמרי רבנן לולב מצוה לאוגדו משום שנא' זה אלי ואנוהו לא אגדו כשר, מוכח דהידור מצוה אינו פוסל בדיעבד, ע"ש. וכתב הרב שפת אמת בחידושי שם לתרץ קושיית התוס' על רש"י, דרש"י ס"ל דיש לחלק בין לולב היבש שהוא מאוס בגופו שפסול אף בדיעבד, משא"כ לולב שאין בו אגד שהוא בעצמו כשר ומהודר אך מחוסר אגד שהוא רק תוספת הידור ולכתחילה, אינו פוסל בדיעבד. וכ"כ בחידושי החת"ס שם, שהחילוק מבואר דיש לומר דהמצוה עצמה צריכה הידור ומעכב נמי, אבל מי שכבר קנה ד' מינים כולם מהודרים בעצמותן אין עיכוב שיהדרו בחוץ לאוגדו. ע"ש. ועי' עוד במה שכתבו בזה בספר כפות תמרים שם, ובשו"ת מצפה אריה (מהדורא תניא סי' כה). הנה החילוק ברור בין הידור שהוא מעצם המצוה שפוסל אפי' בדיעבד להידור חיצוני שאינו אלא לכתחילה. וכן כתב חילוק זה הגאון רבי יצחק אייזינגא הלוי בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סי' נז. ד"ה עוד נראה), והגאון רבי נחום וויינפלד בשו"ת חזון נחום (מהדו"ק סי' קלו), והגאון רבי נתן גשטטנר ז"ל בשו"ת להורות נתן (ח"ח סי' מ אות ב). עיין בדבריהם ז"ל, צוף דבש אמרי נועם. ועי' עוד מ"ש בשו"ת צבי תפארת (סי' יא ד"ה והנה).

ועל דרך זה ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' ז) שדן בענין טלית מלוכלך בכתמים אם יוצאים בו יד"ח ציצית, והעלה על פי שיטת רש"י הנ"ל שפוסל לולב הגזול מטעם זה אלי ואנוהו, ואעפ"י שהוא רק לכתחילה, מכל מקום סבירא ליה לרש"י דבמקום דמלבד חסרון הנוי הוא גם מאוס למצוה או פסול מדין זה אלי ואנוהו. אם כן בדין הציצית שיש בו דין זה אלי ואנוהו כמבואר בשבת (קלג:): דצריך טלית נאה, ולפי המבואר ברש"י שיש לפסול בדיעבד אם המצוה נעשית באופן מבוזה, יוצא שאם הטלית מלוכלך פסול מדין זה אלי ואנוהו. דמלבד איסור ביזוי מצוה שנוהג מהתורה כדילפינן מכיסי הדם מקרא דשפך וכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו, ומינה למדו לכל המצות שיש לעשותן בכבוד, הנה באופן שהמצוה מבוזה מאד יש לחשוש שאין יוצאין המצוה. לכן למעשה נראה שאם הטלית קטן

הפוסקים, ומהם מרן הגר"ח פלאג'י החפץ חיים (סוף סי' כח), ובשו"ת דברי בשו"ת נשמת כל חי (ח"א סי' יד) ובספרו חיים מילניק (סי' ח ד"ה שוב ראיתי)

מלוכלך טובא הוי ביזוי מצוה, ויש להסתפק אם יוצאים בו כלל. עכ"ד. וכן מצאתי לו חבר בספר שערי שלום על קיצור שו"ע (סי' ט סק"כ) שהביא משם ספר ברכת משה (סי' יב) שכתב שטלית מלוכלך או שיש בו טלאי ע"ג טלאי או שהשחיר מאד מחמת הזיעה באופן שמאוס לבני אדם אסור להתפלל בו אפי' אין לו טלית אחר, דכיון דמאוס הוא שייך בו הקריבהו נא לפחתך, ואפשר דמדאורייתא מוזהר על זה מדרשה דזה אלי ואנוהו ופסול אפי' בדיעבד. ע"ש. [והכר התריעו ע"ז גדולי האחרונים שצריך שיהיה הטלית נאה ונקי ומכובס. עי' למהר"א פאפו בס' חסד לאלפים (סי' כד סעי' ה), ופלא יועץ (ערך ציצית), ובספר אורחות יושר למהר"י קובו (פרק ב), ובכף החיים פלאג'י (סי' י ס"א) ובכ"ח סופר (סי' כד סק"ג)].

ומאחר שמתבאר מדברי רש"י ז"ל דפסול לולב היבש משום דאינו מהודר ומאוס בגופו [וכן כתב בעל המאור שם דפסול לולב היבש בשאר ימים משום הקריבהו] ומטעם זה פסול אפי' בדיעבד כמ"ש האחרונים הנ"ל, א"כ הוא הדין ביין מגולה או שריחו רע שהוא מאוס בגופו יש לומר שפסול אפי' בדיעבד, ושאיני קרבן כחוש דאפשר שיוצא בו בדיעבד כיון שהוא רק משום זה אלי ואנוהו ומבחר נדריך שצריך להביא קרבן משוכח שהוא רק דין לכתחילה, וכמו שכתב הביאור הלכה, אבל אינו דומה ליין מאוס שהוא פסול אף בדיעבד וכנ"ל. כנלע"ד.

ועוד יש להעיר על הרב משנה ברורה ז"ל במה שכתב בביאור הלכה בסוף דבריו, שהפסול לכתחילה בניסוך היין הוא משום הקריבהו נא לפחתך וא"כ מסתבר דמטעם זה צריך להחמיר לכתחילה אף בקידוש, ואין הכי נמי דבדיעבד גם בניסוך היין אינו פסול וכ"ש בקידוש עכ"ד. הנה לכאורה מוכח מכמה מקומות בגמ' היפך מזה, שהניסוך ביין מגולה פסול אפי' בדיעבד. כן מוכח מהמשנה בסוכה (מח): היה ממלא מע"ש חבית של זהב וכו' נשפכה נתגלתה היה ממלא מן הכיור, שהיין והמים מגולין פסולין לגבי מזבח. ומדקתני פסולין היינו אפי' בדיעבד, דלא שייך לשון פסולין לכתחילה. ואמרו על זה שם בגמ' (דף נ). ואמאי פסולין, ליעביר במסנת, לימא מתניתין דלא כר' נחמיה, אפי' תימא ר' נחמיה אימר דאמר ר' נהדיט אבל לגבוה מי אמר, ולית ליה לר' נחמיה הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך עכ"ל הגמ'. מבואר היטב דמטעם הקריבהו נא לפחתך נפסל יין מגולה לניסוך, והיינו דפסול אפי' בדיעבד כדקתני פסולין. וכן מבואר בהדיא בגמ' בבא בתרא (צז): שאמרו שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך ע"ג המזבח, למעוטי מאי וכו', אלא למעוטי יין קוסס מזוג מגולה ושל שמרים ושריחו רע, דתניא בכולן לא יביא ואם הביא פסול. מבואר בהדיא בברייתא דין מגולה לא יביא ואם הביא פסול, דהיינו אפי' בדיעבד. וכן אמרו שם בסוף הסוגיא דלעולם למעוטי יין מגולה, ואע"ג דעבריה במסנת כר' נחמיה אפי"ה הקריבהו נא לפחתך. ומוכח מהגמ' דהיינו אפי' בדיעבד, דאי דוקא לכתחילה א"כ היה כשר לקידוש לכתחילה, כדפריך בגמ' שם גבי יין מגתו דלכתחילה לא יביא ואם הביא כשר, וכיון דאם הביא כשר אנו לכתחילה נמי, אלא מוכח ממסקנת הגמ' דפיסול יין מגולה משום הקריבהו נא הוא אפי' בדיעבד. ואם כן הוא הדין גבי יין לקידוש דפסול אפי' בדיעבד.

ושוב אחר העיון מצאתי שהוא מפורש להדיא בירושלמי סוכה (סוף פ"ד) וז"ל, הוון בעי מימר עבר והביא כשר, ופי' קרבן העדה שסברו לומר שאם עבר והביא מים או יין המגולין כשר. תנא רבי יושוע דרומיאי קומי ר' יונה שהמים והיין המגולין פסולין מעל גבי המזבח, מאי טעמא ושה אחד מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל מדבר שהוא מותר לישראל. ופי' בקרבן העדה, וכיון דמקרא אסור אפי' בדיעבד נמי אסור. עד כדון מים. יין אמר רבי שובתיי המשמח אלהים ואנשים. ע"כ. ופי' קרה"ע, רישא דקרא ויאמר להם הגפן החדלתי תירושי המשמח אלהים ואנשים, ואע"ג דעבריה במסנת אינו משמח אנשים שמתיראים לשתות ממנו. עכ"ל. משמע דכיון שמצאנו בקרא גבי יין דבעי משמח אלהים ואנשים א"כ

בינינו ואינו מאוס כל כך, כמו שהאריכו בזה הגאונים הנ"ל, אבל אעיקרא דדינא אין ספק דהן הם יודו דכל דמאס למצוה ואית ביה משום הקריבהו נא לפחתך פוסל אפי' בדיעבד, דכל מצוה הנעשית בדבר הבזוי שיש בו מיאוס בגוף המצוה פוסל אפי' בדיעבד ולא יצא יד"ח, ודלא כהרב אבני ישפה שחשב שזה רק איסור לכתחילה.^א

ובשו"ת אבני יעקב (סי' קנג) והרב כף החיים סופר (סי' רעב סק"י) והמשנה ברורה (בביאור הלכה ד"ה אין מקדשין) ובשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ג סי' צז), נודלא כמו שהעלה בשו"ת דברי שלום מזרחי (ח"ג סי' כח) שהמקדש על יין מגולה לא יצא יד"ח, נגד הסכמת האחרונים], היינו דוקא בזמן הזה שאין אנו חוששין לגילוי ואין נחשים מצויין

יין מגולה פסול ע"ג המזבח אפי' בדיעבד. ועי' עוד בפירוש פני משה שם שפירש דר' יושע דרומיאי דייק ליה לישנא דקתני פסולין מע"ג המזבח, ופסולין אפי' בדיעבד משמע. ע"ש. ועי' בשו"ת דברי מלכאל (ח"ג סי' לג) מה שכתב ע"ד הירושלמי הנז'. מבואר יוצא מכל זה שדברי מרן החיד"א כנים ואמתיים הם שיש לפסול יין מגולה לקידוש אפי' בדיעבד, ודלא כהמשנה ברורה.

וכזאת יש להעיר ג"כ על הגאון רבי אברהם פינסו בשו"ת עזרת מצר (הוצאת אהבת שלום. סי' יב עמוד עד) שכתב לדחות דברי החיד"א על דרך דברי הרב משנה ברורה, דאפשר דאם הקריב יין מגולה והוא לא ידע שהיה יין מגולה ואי נמי ידע, לא אמרינן ליה שיחזור ויקריב יין שאינו מגולה, דכיון שאין חסרונו ניכר בעין בעליל קליש איסוריה דהקריבהו, ולא דמי לההיא דמנחות, וממילא אם קידש על יין מגולה דאין לו לחזור ולקדש על יין שאינו מגולה. ע"ש. הנה מכל סוגיות הגמ' והירושלמי הנ"ל מוכח בהדיא שלא כדבריו, שאם ניסך יין מגולה פסול אפי' בדיעבד. א"כ נמצאו דברי החיד"א ז"ל מצודקים בזה.

ב. ומילתא דאתיא באגב קניא במשיכה מושכי קס"ת, ראיתי לעמוד על מה שכתב הגאון רבי משה כלפון הכהן ז"ל ראב"ד אי גרבה בשו"ת שואל ונשאל (ח"ה סי' לו) בדין ספק יין מגולה שלא נודע אם שהה לילה אחת בגילוי אם כשר לקדש עליו, ופשיט ליה להיתירא על פי מאי דפשיטא ליה דאיסור הקריבהו נא לפחתך אינו אלא מדרבנן, דכיון דקרא זה אינו אלא מן הנביאים האחרונים (מלאכי א, ח) הרי הוא בכלל דברי סופרים וספיקו להקל. ואפי' להסוברים דספיקו להחמיר היינו דוקא גבי קרבן דמשתעי ביה קרא, ואנן דילפינן מיניה לשאר דברים לא הוי אלא דרבנן. עכת"ד ז"ל ע"ש. אולם אחר בקשת מחילה כדבעי, דבריו ז"ל קשים, דאף דקרא גופיה מופיע בדברי הנביא מלאכי, מכל מקום הנביא עומד ומוכיח בדברי טעם וסברא נכונה, "הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך אמר ה' צבאות", א"כ בודאי שסברא זו שקולה כשקל הקודש כדין תורה ממש, שהיא סברא שהשכל מחייבו, ובהדיא אמרו רז"ל בכתובות (דף כב.) למה לי קרא סברא היא, משמע דכח סברא ישרה כדין תורה הוא. וכן ראיתי להגאון מהר"ם שיק ז"ל בתשובותיו (או"ח ריש סי' סז) שכתב כן בדין זה גופיה, דדבר המאוס לגבוה אסור מן התורה, ואעפ"י שאינו מפורש בקרא, מ"מ כיון דסברא הוא הקריבהו נא לפחתך ודבר שהוא סברא הוא מן התורה וכדפריך בכתובות (כב.) למה לי קרא סברא הוא. ועי' תוס' שבועות (כב: ד"ה ואי בעית אימא), מ"מ סברא ברורה כזו לכר"ע מן התורה, ומטעם זה אע"ג דקרא בקרבן כתיב, ובע"ז (מז.) מבעיא ליה אי ילפינן מצוה מקרבן, מ"מ כאן דסברא הוא ודאי דגם במצוה סברא הוא. ובלאו הכי כיון דמאוס איכא ביזוי למצוה בזה, וביזוי מצוה אסור מן התורה כדאיתא בשבת אבוהון דכלהו דם, א"כ זה ברור דמאוס אסור מן התורה. עכ"ל. ע"ש עוד מ"ש בזה. ודומה לזה כתב ג"כ בסי' פג (ד"ה והנראה) דודאי כל דבר מאוס או פחות ונבזה לאותו דבר אין לעשות ממנו דבר מצוה ואית ביה משום הקריבהו נא לפחתך או

וכן מתבאר בהדיא מדברי הגאון כתב חטים שמורים שהוכנו למצות מצה בפסח סופר (או"ח סי' פח) שנשאל בדין ונמצא בחטים תערובת גללי עכברים, אם

משום ביזוי מצוה דהוי נמי דאורייתא ע"ש. וכן כתב בפשיטות בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' פח) דאיסור הקריבהו הוא דרשה גמורה מדאורייתא.

ויש להוכיח דאיסור הקריבהו לפחתך פוסל מן התורה מההיא סוגיא דמנחות (סד.) שהביא החיד"א ז"ל, היו לפניו שתי חטאות אחת שמנה ואחת כחושה, שחט כחושה ואח"כ שמנה פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו לכתחילה הבא שמנה ושחוט, ומיירי בשוחט ביום השבת, ומבואר ברש"י שם (ד"ה אפי') שבשחיטת כחושה איכא משום הקריבהו נא לפחתך, מוכח דפוסל מדאורייתא, דאי אינו אלא מדרבנן כסברת הגאון שואל ונשאל, א"כ שחיטת הבהמה הכחושה כשרה מהתורה, ואיך אומרים לו לכתחילה בשבת להביא שמנה ולשחוט ולעבור על כמה אבות מלאכות, אלא ודאי מכאן הוכחה ברורה שאיסור הקריבהו פוסל מן התורה. ואף שיש לדחות ולומר דזהו דוקא גבי קרבן עצמו דביה משתעי קרא אבל לא במצות אחרות וכ"ש במצות דרבנן, אין נראה לחלק, דהא מידי טעמא הוא משום סברא דהקריבהו, וסברא דאורייתא היא, אם כן גם בשאר מצות איתא להאי סברא, ומאי שנא. וכן פשיטא ליה להמהר"ם שיק הנ"ל דאין לחלק בין קרבן לשאר מצות. ורבותא מוזי יש לומר דאף במילי דרבנן דאית בהו משום מיאוס נמי אמרינן הכי, דהא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, דהא סברא אחת היא, וכמו שנבאר לקמן, וכן פשיטא להו להרבה אחרונים ז"ל דאיסור הקריבהו פוסל אפי' במילי דרבנן, וכדמוכח מדברי מרן החיד"א הנ"ל דס"ל דאם קידש על יין מגולה דלא יצא, ונסתייע מההיא דמנחות הנ"ל, משמע דס"ל דהאי סברא דהקריבהו שייכא גם בשאר מצות ואף במצות דרבנן כקידוש על היין. וכן פשיטא ליה להגאון כתב סופר הנ"ל (סי' פח) דאיסור הקריבהו פוסל אפי' במילי דרבנן.

וראינו עוד לו להגאון רבי משה כלפון הכהן ז"ל בשו"ת שואל ונשאל (ח"א סי' מז) שדן שם באותו נושא, וגם שם החזיק בדעתו דהאי דהקריבהו אינו אלא מדרבנן, ונסתייע מדברי מרן הכסף משנה (פ"ב מהל' איסורי מזבח הל' י) שנראה מדבריו דאיסור דהקריבהו אינו אלא מדרבנן, וא"כ בין לנסכים ובין לקידוש י"ל דספק דרבנן לקולא, והגם דהרב ויקן יוסף (מע' ה סי' ב) האריך להוכיח שהוא איסור דאורייתא ועי' שם מ"ש בכונת מרן ז"ל, מ"מ אין דברי מרן ז"ל נראים כן. ע"ש. ואני הפעוט שמתי עיני על מה שכתב מרן הכסף משנה, והוא טובב הולך על מה שכתב הרמב"ם שם שבהמה שנוגד לה אחת מן הטרפיות האוסרין אותה באכילה אסורה לגבי המזבח, שהרי הוא אומר הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך. ומרן הכסף משנה עמד מתמיה על הרמב"ם דלמה נחית לטעמא דהקריבהו נא לפחתך, הרי בתורת כהנים ובתמורה (כט.) דרשו להו מקראי, מן הבקר להוציא את הטרפיה, משמע שמן התורה הוא דהא דריש לה מקרא. ותירץ שטובר רבינו דקרא מן הבקר סמך בעלמא הוא דמסמך להו אקרא וכו', אי נמי דהכי קאמר, אפי' לא היה בה איסור מן התורה הוה ליה לפוסלה משום הקריבהו נא לפחתך, עכ"ל הכס"מ. ומאד יש לתמוה על הרב שואל ונשאל, היכן ראה בדברי הכסף משנה שאיסור הקריבהו אינו אלא מדרבנן, הרי כל דברי הכ"מ טובבים ע"ד הרמב"ם שכתב טעם איסור הקרבת בהמה טריפה משום הקריבהו נא לפחתך, ולא כתב שהוא נלמד מפסוקים כאשר דרשו חז"ל בתמורה (כט.) ובמנחות (ו.), ועל זה תירץ יתיב בשני דרכים שהרמב"ם העדיף טעם הקריבהו נא לפחתך ולא דרשת חז"ל מהמקרא, אבל ודאי לא נחית מרן הכסף משנה כלל לומר דאיסור הקריבהו אינו אלא מדרבנן, דהא ודאי ליתא. ועוד, דלי הפעוט איפכא שמיע לי מדברי מרן הכס"מ, שבתיורצו הא' כתב שהרמב"ם סבר דקראי דאייתי בתמורה סמך בעלמא הם, ולזה בחר לו טעמא דהקריבהו נא לפחתך, משמע מזה להדיא שסבר הכס"מ בדעת הרמב"ם דסברת הקריבהו נא לפחתך היא סברא גמורה מהתורה ועדיפא מקרא שהוא אסמכתא בעלמא. וכן משמע ג"כ מתיורצו השני של הכס"מ שכתב שאפי' לא היה בה איסור מן התורה "הוה ליה לפוסלה משום הקריבהו נא לפחתך", משמע שפסולה מהתורה מטעם הסברא דהקריבהו, על

מותר להשתמש בחטים אלו למצת מצוה להשתמש בהם משום הקריבהו נא לצאת בהם ידי חובה, או דילמא אסור לפחתך. והרב שם עמד וימודד ארץ

דרך אי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברא, כמ"ש חז"ל בכמה דוכתי. למדנו משני התירושים שהרמב"ם העדיף סברת הקריבהו נא לפחתך על המקרא דמן הבקר או מקרא ממשקה ישראל, בין אם הם דרשות גמורות או אסמכתא בעלמא, וא"כ איך אפשר ללמוד מזה שהכס"מ ס"ל דאיסור הקריבהו נא לפחתך אינו אלא איסור דרבנן, הא ודאי ליתא.

ושוב מצאתי להגאון רבי עמרם בלוהם ז"ל בשו"ת בית שער (חיו"ד סי' פט. ד"ה ועוד נ"ל דמעיקרא) שכתב בפשיטות דהרמב"ם סובר דטריפה פסולה להקרבה מן התורה משום הקריבהו נא לפחתך שהוא סברא דאורייתא, וגם הנביא אמר סברא דאורייתא על הגזול ופסח וחולה, ואינו רק דברי קבלה אלא דבר תורה ממש, והרמב"ם חידש דשייך סברא זו גם על טריפה. ושוב הביא ראייה ברורה לזה מדברי הרמב"ם עצמו שטריפה פסולה מן התורה שהרי כתב הרמב"ם בהלכה הסמוכה (שם בהל' יא) שאם נשחטה ונמצאת טריפה הרי זו תצא לבית השריפה, וכתב על זה מרן הכס"מ דבפרק כיצד צולין (פסחים פב:) אמרין דמדכתיב בקדש באש תשרף לימד על כל פסולים שבקדש בשריפה, ואם איתא דטריפה אינה פסולה אלא מדרבנן מטעם הקריבהו נא לפחתך א"כ אין ראייה משם דטעונה שריפה, דקרא קאי רק על הפסולים מהתורה, אלא ודאי מכאן מוכח דהרמב"ם ס"ל דגם טריפה פסולה מן התורה, רק לא מקרא דמן הבקר דזה רק אסמכתא, אלא מסברא דהקריבהו נא לפחתך כנ"ל. עכ"ל. ע"ש בדבריו דובר ישירים יאהב.

ועיין עוד בזה להגאון מהר"י ענגיל בספר לקח טוב (כלל ו אות ד. דף לג ע"ד) שביאר דברי מרן הכס"מ דכונתו בזה דאיסור הקריבהו נא לפחתך הוא ענין סברא בעלמא, ועל כרחק היתה כונת הרמב"ם לומר שאיסור טריפה למזבח איננו מאיסורי השמעיות לבד, רק איסור שכלי הוא ושהיה ראוי לנו לומר כן מסברא הקריבהו נא לפחתך הירצץ, ורצה הרמב"ם להחמיר האיסור בזה להראות איך שהוא גנות ודבר מכוער גם לפי השכל האנושי. דקרא דהקריבהו סברא בעלמא הוא שהכתוב צוה שיהיה כבוד המקום ית' יקר עכ"פ ככבוד בשר ודם, ועל כן כל שאנו יודעים מסברא שהוא דבר של בזיון כגון הבאת טריפה לעזרה לשוחטה ושלא היינו עושים כן לפני הפתח הרי הוא בכלל האיסור, וכמו דילין הש"ס בסוכה (נ). ממקרא זה לאסור יין ומים מגולין לגבוה אעפ"י שלא הוזכרו יין ומים מגולין במקרא זה כלל. והא דלא יליף הש"ס כל עיקר פסול טריפה ממקרא הנ"ל, צ"ל משום דמקרא הנ"ל הוא ענין סברא בעלמא, והש"ס רצה להביא פסול עצמותי מקרא ולא מסברא. ע"ש. ועי' מ"ש עוד בספרו בית האוצר (כלל נו אות י). א"כ אין ראייה כלל מדברי מרן הכס"מ דס"ל דאיסור הקריבהו הוא מדרבנן, דליתא.

ובאמת רבים ראו כן תמיה על מרן הכס"מ ז"ל איך עלה בדעתו לומר שמה שדרשו חז"ל בגמ' תמורה ומנחות מקראי לפסול טריפה למזבח הם אסמכתא בעלמא, כאשר האריכו בזה הרב שער המלך (פ"א מהל' שחיטה ה"א) והחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לה אות ו) ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' פח. ד"ה והנה תי' הכ"מ) ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' פג. ד"ה ואגב) ובשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' קכט אות ו) ובשו"ת דגל ראובן (ח"א סי' כז). וכבר עמד ע"ז בארוכה הגאון עצו"ר רבי יוסף בורגיל ז"ל מרבני תונס בספרו ויקן יוסף (מע' הקריבהו נא סי' ג. דף נז ע"ב והלאה) ויצבור יוסף בר עשר ספירות אלו תמיהות שתמה על מרן הכס"מ מסוגיות הש"ס דמוכח בהדיא דדרשות חז"ל הנ"ל הם דרשות גמורות מהתורה, לך נא ראה נועם שיח אמרי קדש משופריה דיוסף.

אשר על כן מה שחשב הרב שואל ונשאל להסתמך על הרמב"ם והכס"מ שאיסור הקריבהו הוא רק איסור מדרבנן, אדרבה מדברי כל האחרונים הנ"ל מבואר איפכא, שהוא דרשה גמורה מדאורייתא. ומה מאד יפלא על הרב שואל ונשאל שדחה דברי הרב ויקן יוסף כלאחר יד במלים שלשה דאין דבריו נראים, וכבר נודע בשערים גובריה דמהר"י בורגיל בחריפותו ובקיאותו וכולי תלמודא כמאן דמנח בכיסתיה והיה על

להוכיח שכל דבר שהוא מאוס שעובר הקריבהו נא לפחתך ופוסל בדיעבד ואפי' עליו משום כל תשקצו יש בו משום באיסור דרבנן. ואם עשה מצוה בדבר

מצחו, כמו שהעיד עליו בן אחיו הרב אליהו בורג'ל בהקדמת הספר, ובפרט דהיה מגדולי חכמי תונס אתריה דמר, ואנחנו לא נדע.

ובהיותי בזה ראיתי עוד להגאון בית שערים הנ"ל (יו"ד סי' פט. ד"ה ובהכי נחא לי והלאה) שכתב לתרץ תמיהת הכסף משנה על הרמב"ם, שהרמב"ם בחר דוקא בטעם הקריבהו נא לפחתך ולא מקרא דמן הבקר משום שהרמב"ם בא לאסור אף ספק טריפה, דאי מקרא לחוד הוה שרינן הקרבת ספק טריפה, דמקרא דמן הבקר דממעטין טריפה לא הוי אלא בטריפה ודאי, דלא אתי קרא למעוטי על הספק, ובפרט דהרמב"ם גופיה ס"ל דספיקא דאורייתא לקולא, לכן בחר הרמב"ם לאסור מטעם הקריבהו נא לפחתך לאשמועינן דגם ספק טריפה אסורה מהאי טעמא. ע"ש. וכ"כ הגאון מהר"ם שיק הנ"ל (או"ח סוף סי' פג) דהרמב"ם נקט משום הקריבהו לכלול ספק טריפה, וכן נראה מפירוש רש"י בזבחים (עד: ד"ה נפולה) שפירש גבי בהמה נפולה מן הגג ואינה יכולה לעמוד ספק טריפה היא ואין מכניסין אותה לעזרה לשוחטה משום הקריבהו נא לפחתך, כמ"ש הרמב"ם, ולא פירש משום דכן ילפינן מקראי, דטעמו של רש"י משום דאיירי בספק טריפה דלא הוה ממעטין לה מקרא. ע"ש. [וכ"כ בהגהות מצפה איתן בזבחים ע"ד רש"י שם. ועי' בשו"ת ציצן אליעזר (ח"ט סוף סי' לד) שדחה הוכחה זו מדברי רש"י הנז' וע"ע בשו"ת דגל ראובן (ח"א סוף סי' כז) מ"ש בזה]. וכ"כ מדפנשיה הרב שלום איזראלסון בספר נוה שלום (שיקאגו תרס"ה. עמוד 83) בביאור דברי הרמב"ם. וכ"כ גם בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' פח. ד"ה ומה שתיירן עוד) דטעמא דנקט הרמב"ם איסור הקריבהו לאשמועינן דאפי' ספק טריפה ואפי' טריפה מדרבנן דלא הוה שמעינן לה מקרא דנמי אסורה מטעם הקריבהו, והוכיח כן מלשון הרמב"ם עצמו שכתב שנוולד לה אחת מן הטרפיות "האוסרין אותה לאכילה" דלכאורה שפת יתר הוא, דהא כל הטרפיות אסורות באכילה, אלא דרצה להשמיענו דאפי' נולד בה ספק טריפה או טריפות שהם מדרבנן, דמהתורה הם מותרים, מכל מקום אסורה לגבי המזבח מטעם הקריבהו, דכיון דיש בו איסור לדידיה הגם דהוא רק איסור דרבנן, כיון דאין ראוי לו איכא משום הקריבהו לפחתך ולא גרע איסור דרבנן מדבר מאוס שאין בו איסור דשייך בו משום הקריבהו, ויפה עשה הרמב"ם שכתב משום הקריבהו, דבזה כולל יותר מן מקרא דמן הבקר. עכת"ד ז"ל. נמצאנו למדים מכל זה דאיסור הקריבהו לפחתך שייך גם בדבר שהוא ספק איסור וגם באיסורי דרבנן, דהיינו דלגבי איסור הקריבהו לפחתך אזלינן בספיקו לחומרא, וה"ה באיסור דרבנן. וזה דלא כהרב שואל ונשאל שפסק להקל לקדש על ספק יין מגולה מטעם דספק דרבנן הוא, הן מצד דקידוש על היין מדרבנן, והן מצד שחשב דאיסור הקריבהו אינו אלא מדרבנן, ומכל האמור לעיל מתבאר לאו כוותיה. וכזאת וכזאת יש להעיר עוד על מה שכתב הגאון מהר"ם כלפון הכהן ז"ל בתשובה אחת שהובאה בספר זרע יעקב להרב רפאל כציר צבאן (ח"ב, חידושי או"ח סי' רע"ב. דף ג ע"ד) שגם שם שנה ופירש דאיסור הקריבהו אינו אלא מדרבנן, וטעמו בזה דהא ידוע דקידוש על היין מדרבנן, ואיך אפשר לומר דאיסור הקריבהו דאורייתא כיון דהיסוד הוא דרבנן, ונלע"ד דבזה גם הרב ויקן יוסף מודה. עכ"ל. ולענ"ד גם מזה אין הכרח כלל, ודבריו ז"ל מוקשים ביסודם, דכיון דאיסור הקריבהו לפחתך נובע מכח סברה ישירה, אם כן אין שום חילוק בין אם המצוה היא מן התורה או מדרבנן, כי הסברה שייכת בכל ענין, ולכן אינו מן התימה אם המצא ימצא דיסוד המצוה הוא מדרבנן ובדרך עשייתה אחוזה חבלי לידה שנוולד ממעשיו חשש איסור שיסודו מן התורה עובר ירך אמו דעובר על איסור תורה אף אם יסוד המצוה הוא מדרבנן. ועיין במאמרינו הנדפס בקובץ האחרון (קובץ כ. עמוד רנו) שהבאתי שם מ"ש בספר קובץ על יד (פ"ד דחנוכה הל' ט) בדעת הרמב"ם דאסור להדליק נר חנוכה מנר אחר ע"י קינסא משום ביזוי מצוה דהוי איסור דאורייתא וכ"כ המבי"ט בקרית ספר ע"ש. משמע ששייך לעבור על איסור תורה גם אם עצם המצוה היא רק מדרבנן. והארכתי עוד בזה שם (עמוד רנח והלאה) בכיוצא בזה קחנו משם. א"כ הוא הדין במקדש

מאוס עבר על כל תשקצו ולא יצא יד"ח. **והרב** אבני ישפה הנז' (ח"ג סי' ע) הביא עי' שם באורך וברוחב (מדף פב ע"א דברי הגאון כתב סופר אלו דבר המאוס פוסל בדיעבד, אלא שכתב לחלק, והלאה).

על יין מגולה או ריחו רע וכיוצא דמאוס לגבוה, הגם דעיקר קידוש אינו אלא מדרבנן, מכל מקום כשמקדש על יין מאוס שקשור בו איסור השתמשות בדבר שאינו ראוי לפחת שיסודו מן התורה, הרי עבר על איסור זה דהקריבהו ושפיר עובר על איסור תורה אעפ"י שעיקר הקידוש אינו אלא מדרבנן. ועדיפא מינה מצאנו גבי איסור לפני עור דמבואר להדיא בתוס' בעבודה זרה (כב. ד"ה תיפוק ליה) דהמכשיל חבירו אף באיסור דרבנן עובר על לאו דלפני עור דאורייתא. ע"ש. וכ"כ המנחת חינוך (בקומץ מנחה, מצוה רל"ב) דלא עדיף מנותן לחבירו עצה שאינה הוגנת דעובר מדאורייתא. וכ"כ בשו"ת פני יהושע (חו"מ סוף סי' ט) והוכיח כן מתשובות הרשב"א. וכ"כ בפשיטות בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' סה. ויו"ד סי' מד אות ז), ובשו"ת תורת חסד (ח"א סי' ה), ובספר לב שומע (מע' ל אות לח), ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"א יו"ד סי' ו. דף סה ע"ד) ע"ש ואכמ"ל. הרי המכשיל חבירו אפי' באיסור דרבנן עובר אלאו של תורה אף שהאיסור עצמו שהכשיל חבירו בו אינו אסור מן התורה כלל. וכל שכן כאן שמקיים מצות קידוש, אף כי הקידוש מעיקרו הוא מדרבנן, מכל מקום מעשה הקידוש אחוז בחבלי בוי' שמקדש על יין מאוס ובזוי שנפסל למצוה מטעם הקריבהו, פשיטא דשייך לעבור עליו באיסור תורה, והוא ברור ופשוט. ולפי כל זה מתברר דבנידונו של הרב שואל ונשאל בקידוש על יין ספק מגולה יש מקום לאסור לקדש עליו, דכיון דאתינן עלה מטעם הקריבהו לפחתך ורובא דרובא סבירא להו דסברא זו היא דאורייתא והוא איסור תורה ואולינן בספיקו לחומרא כמ"ש הפוסקים לבאר בדעת הרמב"ם דאסר אפי' ספק טריפה למזבח משום הקריבהו כנזכ"ל, א"כ יש מקום לומר דהוא הדין בכל דבר ששייך בו איסור הקריבהו אפי' באיסור דרבנן אזלינן בספיקו לחומרא, וכמ"ש הגאון כתב סופר (סי' פח) הנ"ל.

גם בעיקר מה דפשיטא ליה להגאון שואל ונשאל דאיסור הקריבהו לפחתך אינו אלא מדרבנן, רובא דרובא דרבוותא לא סבירא להו כוותיה, אלא פשיטא להו דאיסור תורה הוא הנמסר ע"י הנביא על פי סברא ישרה, כאשר כתבו כל האחרונים הנ"ל ז"ל. ועי' עוד בתוס' בעבודה זרה (ו. ד"ה תמים) דמוכח דאיסור הקריבהו לפחתך הוא איסור תורה, דכתבו דהא דלומדים פסול בעלי מומין לגבוה מתמים ולא בעל מום, ואילו פסול טריפה נלמד מן הבקר ולא מתמים היינו משום דבעל מום מגונה לגבוה יותר מטרפות, דכתיב גבי בעלי מומין לגבוה הקריבהו נא לפחתך הירצץ ע"ש. ועי' עוד בפירוש רש"י בחומש על פסוק כי כל איש אשר בו מום לא יקרב (ויקרא כא, יח) שפירש שאינו דין שיקרב, כמו הקריבהו נא לפחתך. ועי' בפירוש הרא"ם שם. משמע מדברי רש"י אלו שמקרא זה הוא מקור הסברא דהקריבהו נא לפחתך, ואפשר שהוא דרשה גמורה, וכן צידד בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה. ח"ג סי' לז, ד"ה והנה דרך).

והלום ראיתי להגרי"ח זוננפלד ז"ל בתשובותיו החדשות שנדפסו מקרוב בשם תורת חיים (סי' צח) דפשיטא ליה דאיסור הקריבהו הוא סברא דאורייתא, והסתייע מדברי הגאון כת"ס ומהר"ם שיק הנ"ל. וכתב עוד (בד"ה ובעיקר) דלא ידע מה נמצא מקום לפקפק בזה ולהביא ראיות, הלא בתמורה (כט.) ובמנחות (ו.) מקשינן בפשיטות הא למה לי קרא, תיפוק ליה ממשקה ישראל מן המותר לישראל, ומאי קשיא הא הך קרא דמשקה ישראל גופיה בדברי קבלה הוא דכתיב (יחזקאל מה, טו), אלא על כרחך דהוה סבירא ליה להש"ס דזה סברא פשוטה מן התורה שצריך להביא מן המותר. עכ"ל. ודבריו חיים וקיימים, שכן מבואר בהדיא בתוס' פסחים (דף מז סוף ע"ב, בד"ה שה השני) דדרשת ממשקה ישראל דרשה גמורה היא ומיניה ילפינן במנחות (ה:) דטריפה אסורה לגבוה. וכ"כ הרב קרית ספר (הל' איסורי מזבח פרק ה) ובשו"ת שאגת אריה (סי' צו. ד"ה ואם נאמר) בפשיטות, ע"ש. ומוכרח הוא שהוא דרשה גמורה, דאם לא כן היאך ידעו שבהמה טריפה פסולה למזבח מקמי דאתא יחזקאל, הלא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, אלא ודאי שהיה ידוע להם על פי סברא פשוטה מן התורה שצריך להביא מן המותר, ואתא יחזקאל

נא לפחתך פוסל אפי' בדיעבד ואפי' באיסור דרבנן כמו קידוש על היין בשבת. ע"ש. וברור הוא שייך מגולה אין בו משום בל תשקצו אלא מטעם סכנה. ועי' עוד בספר ברכת יוסף ידיד (ח"ג סי' כא) שהביא דברי הגאון כתב סופר והרבה לפלפל בדבריו. ובספר שדי חמד (מע' חנוכה סי' ד וסוף סי' יד). ואכמ"ל.

ואחרי כותבי כל זה אינה ה' לידי ספר ויקן יוסף לרבי יוסף בורג'ל ז"ל מרבני תונס, בנו של רבי אליהו בורג'ל בעל ספר מגדנות נתן על בבא מציעא, וראיתי לו במערכת הא (מע' הקריבהו נא. סי' ב. דף נה ע"ג והלאה) שהאריך הרחיב בדין זה אם איסורו מדאורייתא או מדרבנן, ואם פוסל אפי' בדיעבד, והביא ראיות רבות שפוסל אפי' בדיעבד, וכן הביא שם כמה מהראיות שהבאנו בעניותינו. ע"ש וינעם לך, טהורים אמרי נועם.

מכל זה נראה עיקר לדינא בנידון הרב אבני ישפה הנ"ל במי שעבר

שהכת"ס דיבר אך ורק בדבר שיש בו משום בל תשקצו, אבל בביזוי מצוה גרידא שאין בו משום בל תשקצו לא דיבר בו הכת"ס. אחר המחי"ר מכת"ר לא דק, דאף שעצם נידון הכת"ס נוגע לענין בל תשקצו, מ"מ הדין דין אמת דבכל ענין של ביזוי פוסל בדיעבד וכמו שהוכחנו בעניותינו מכמה סוגיות. גם הגאון כתב סופר עצמו הוכיח דין זה מכמה סוגיות בש"ס שלא שייך בהם איסור בל תשקצו, כמו שיראה המעיין בתשובה (בד"ה והא) דשקיל וטרי בדברי הרמב"ם ומרן הכס"מ בפ"ב מהלכות איסורי מזבח הל' יוד, שהוכיח משם שכל דבר שיש בו משום הקריבהו נא לפחתך לא יצא חובת המצוה אפי' בדיעבד, ולא שייך שם איסור בל תשקצו. וכן ראיתי בשו"ת אבני יעקב לר' יעקב טרויבה (סוף סי' קנג) שנסתייע מתשובת הכת"ס הנ"ל להשיב על תמיהת השואל שתמה ע"ד החיד"א בברכי יוסף שכתב שאם קידש על יין מגולה לא יצא, והמחבר יישב דברי החיד"א עפ"י הכת"ס דדין הקריבהו

וסמכה אקרא, כמו שאמרו חז"ל בש"ס בכמה דוכתי. ומאחר עלות שראינו שכל האחרונים ז"ל כתבו דקרא דיחזקאל הוא דרשה גמורה, א"כ הוא הדין דקרא דהקריבהו נא לפחתך דמלאכי הוא דרשה גמורה, ומקמי דאתא מלאכי הוו ידעי על פי הסברה הישרה שאינו מן הראוי להקריב לפני ה' דברים מגונים ומאוסים, ובא מלאכי וסמכה אקרא.

ועי' עוד להגרי"ח זוננפלד הנ"ל שהוסיף עוד מדיליה לפרש דהדבר מבואר בפשט הפסוק בפר' ויקרא "יקריב אותו לרצונו לפני ה'" לומר שצריך שיקריב באופן הזה שיעלה לרצון, ורמז לרצונו של עצמו, דכמו שהוא לא היה מתרצה במנחה נבזית כך לא יקריב לפני ה' כי אם המוכחר. גם בפסוק דכתיב בפר' אמור "כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם" כלומר הרי לעצמכם לא יהיה לרצון והיאך תקריבו זה לגבוה, כעין הקריבהו נא לפחתך. עכ"ל. ע"ש בדברי קדשו טעם כעיקר טועמיה חיים. והיה מן הרצון לעמוד עוד על דברי הגאון שואל ונשאל, אלא שאין הפנאי מסכים כעת להאריך בדברי קדשו. ועוד חז"ל.

והדליק נרות חנוכה בנר של חרס ישן שפסול משום מיאוס דלא יצא ידי חובת ההדלקה אפי' בדיעבד וצריך לחזור ולהדליק בנר כשר. שהעיקר לדינא דפסול דבר המאוס למצוה פוסל אפי' בדיעבד ואפי' במצוה דרבנן כמו נר חנוכה, כמ"ש הכת"ס וכל גדולי האחרונים הנ"ל. ודלא כהרב אבני ישפה שחשב בפשיטות שהוא רק דין לכתחילה שלא מצאנו בשום מקום שפוסל בדיעבד, דבמחכ"ת זה אינו, דאשתמטתיה כל הנ"ל.

והדליק נרות חנוכה בנר של חרס ישן שפסול משום מיאוס דלא יצא ידי חובת ההדלקה אפי' בדיעבד וצריך לחזור ולהדליק בנר כשר. שהעיקר לדינא דפסול דבר המאוס למצוה פוסל אפי' בדיעבד ואפי' במצוה דרבנן כמו נר חנוכה, כמ"ש הכת"ס וכל גדולי האחרונים הנ"ל. ודלא כהרב אבני ישפה שחשב בפשיטות שהוא רק דין לכתחילה שלא מצאנו בשום מקום שפוסל בדיעבד, דבמחכ"ת זה אינו, דאשתמטתיה כל הנ"ל.

גם מה דפשיטא ליה להרב אבני ישפה ז"ל שאם כיסה הדם ברגלו לאחר שחיטה דיצא ידי חובת המצוה בדיעבד, לי הפעוט נראה לענ"ד דפשיטא דלא יצא, דכיון שכיסהו ברגלו דרך בזיון אין דרך כיסוי בכך ולא יצא ידי חובה. וראיה לזה מדאמרין בסוכה (מב.) גבי לקיחת הלולב על ידי דבר אחר, דאמר רבא לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה ויוצא יד"ח. וחילקו שם בגמ' הני מילי דרך כבוד אבל דרך בזיון לא. וכן נפסק בשו"ע (סי' תרנא סעי' ז) דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה, ובלבד שיהא דרך כבוד, אבל אם אינו דרך כבוד כגון שנתן הלולב בכלי ונטלו לא יצא. ע"כ. משמע דלקיחה בלולב דרך כבוד היא לעיכובא, ואם נטלו בדרך בזויה לא יצא יד"ח. ועי' בספר הפרדס לרבינו אשר ממונתשון (ירושלים תשמ"ה. שער ט פרק יא הל' יח. עמוד קמב) שכתב שמי שאין לו ידיים ליטול הלולב דנוטלו בזרועותיו ומברך כדרכו, אבל אם הוא שלם באיבריו אם נטלו

שוב מצאתי בירחון "הכוכב" (שנת תרצ"ז. סי' סג אות ב) מאמר מאת ר' חיים צבי פערלשטיין שנסתפק במי שנטל לולב ברגלו אם יצא יד"ח, ולפום ריהטא נראה דלא יצא כיון דקי"ל דלקיחה שאינה דרך כבוד לא שמה לקיחה, וביו"ד (סי' כח סעי' ו) גבי כיסוי הדם פסקין שלא יכסנו ברגל, א"כ הרי חזינן דברגל הוי דרך בזיון, א"כ בודאי דלא יצא. שוב כתב לצדד דבאי אפשר בלאו הכי כגון מי שאין לו ידיים דיצא, דומיא דמי שאין לו ידיים דנוטלו בשיניו כמ"ש בביכורי יעקב שם. ע"ש. ויש להשיב על דבריו. ועי' עוד בקובץ "שערי תורה" (חלק ו. שנת תרע"ב. סי' יא אות ז. וסי' כ אות ג) תשובה מהרב שלום יוסף פייגנבוים (מח"ס שו"ת משיב שלום) שדן במי שהדליק נרות חנוכה ברגלו אי יצא יד"ח, וכן אם כיסה הדם

שאינו נאה, אבל יש אופן שני שהוא פחות מזה שהוא עוד בזיון כגון לולב היבש, דחוך מזה שאינו נאה עוד יש בו בזיון ליקח לולב יבש כזה, וא"כ הוי בזיון בשעת עשיית המצוה דבכה"ג הוא פסול, ושפיר כתב רש"י דיבש פסול כיון דהוי בזיון, ואם עושה המצוה בבזיון אינו מצוה כלל. עכ"ל.

ועל פי כל האמור סרה וגם הלכה לה קושיית הגאון ממונקאטש בספר נימוקי אורח חיים (סי' יא) הנ"ל, שהקשה היכן מצאנו דיפסל בדיעבד כשעשה המצוה בדרך ביזוי כגון שכיסה הדם ברגלו, דמכל הנ"ל מתבאר דכשעושה המצוה בדרך בזיון לא יצא ידי חובת המצוה, והיה העלמ' מעיני קדשו כל ההוכחות ודברי הפוסקים הנ"ל.

זאת עולה מן המדובר, שחשוב מאוד ליזהר לעשות המצות בדרך מכובדת ורצויה לפני המקום ברוך הוא, ולא בדרך בזויה חס ושלום, דאיסור הקריבהו נא לפחתך, ואיסור ביזוי מצוה לדעת רוב הפוסקים הם אסורים מהתורה, כאשר בא כל זה נקוד וטלוא בכת'בים. והנלענ"ד כתבתי.

ברגלו אי מהני בדיעבד, ותלה הדבר בפלוגתת האחרונים אי דרשה דשחט וכיסה שלא יכסנו ברגל היא דרשה גמורה דאורייתא או אסמכתא בעלמא. ע"ש מ"ש בזה. וכבר כתבנו במאמר הנדפס בקובץ אבקת רוכל בגליון שעבר (גליון כ עמ' רמז והלאה) דדעת רובא דרובא דרבוותא דמאי דדרשינן מושחט וכיסה שלא יכסה ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו היא דרשה גמורה דאורייתא ובנין אב לכל התורה כולה, כאומרם ז"ל אבוהון דכולהו דם.

והנה אחרי כותבי כל זה מצאתי ראיתי להרב אברהם זילברשטיין בספר קרנות המזבח (אופן לה. דף לו ע"א) שכתב שלדעת הפוסקים דסבירא להו דביזוי מצוה מדאורייתא, אם עושה הבזיון בשעת קיום המצוה כגון שכיסה הדם ברגל דלא יצא ידי המצוה וצריך לחזור ולכסות, כיון שעשה המצוה בבזיון אין זו מצוה כלל, או דהוי כעין מצוה הבאה בעבירה. ובזה נראה ליישב דעת רש"י (סוכה כט:) דלולב היבש פסול דבעינן מצוה מהודרת. והקשו התוס' הלא ואנוהו הוי רק לכתחילה ולא מיפסל, ולהנ"ל י"ל דואנוהו כולל ב' אופנים, שלא יקח אחד



בהלכתא דרובו ומקפיד עליו חוצץ

הרב אשר בן-שמחון

מח"ס 'בית הסתרים' וקונטרס 'אגרה בקציר', ישיבת שיח חיים, גריט ניק

מועט שעל הגוף אינו מעכב. ולא הוי כדין אינו מקפיד, דהתם הא דאינו מעכב את הטבילה הוא משום שאין לדבר הזה תורת חציצה דבטל לגוף, משא"כ חציצה במיעוט הגוף אף שנחשב לדבר זר שעל הגוף ואינו בטל, מ"מ אינו מעכב בטבילה, דאין צריך ביאת מי המקוה על כל הגוף אלא על רוב הגוף בלבד.

ועי' בדברי התוס' רי"ד במסכת עירובין (דף ד:) שכתב וז"ל, דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ, פי' קל הוא השיער מן הבשר, שהבשר בכל שהוא ומקפיד עליו חוצץ, והשיער אינו חוצץ עד שיהא רובו ומקפיד עליו, עכ"ל. הרי שכתב דההלכתא דרובו ומקפיד עליו חוצץ שייך רק לגבי השער, אבל לגבי הגוף כל דבר המקפיד חוצץ ואף אי הוי מיעוט. ויש לתמוה, דאיך אפשר לחלק את ההלכתא ולומר דלענין הבשר כל זמן שהוי מקפיד הרי אף מיעוט חוצץ, אבל לענין שער אינו חוצץ אא"כ הוי רוב ומקפיד, והלא ההלכתא היא דרובו ומקפיד עליו חוצץ.

מיהו עי' בערוך השלחן (יו"ד סי' קצח סק"ב) בענין מי שמקצת גופו חוצץ למים שכתב וז"ל, ולא דמי לדבר החוצץ

בגמ' סוכה (דף ו:) דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד, ע"כ. ופירש רש"י, אין מקפיד עליו, הוה ליה כגופיה הואיל ואין סופו ליטלו, ובטיל לגביה ולא חייץ. וכן כתב בעירובין (דף ד:) ושאינו מקפיד עליו, הוי כגופו, ואף על גב דהוי ברובו לא חייץ. וכן כתב בשבת (דף נו. ד"ה הא נמי אריג הוא) דכיון שאינו מקפיד, בטל ליה ונחשב כגופו. הרי מבואר מרש"י דדבר שאינו מקפיד בטל לגוף והוי כגופו ממש ולכן לא הוי חציצה.

טעמא דחציצה במיעוט אינה מעכבת דסגי בביאת מים על רוב הגוף, ודין רוב אינו תנאי בחציצה אלא תנאי בטבילה דצריך ביאת מים ברוב הגוף

אכן כל זה רק לענין אינו מקפיד, אבל הא דחציצה במיעוט גופו אינו חוצץ, כפשוטו אינה הלכה מהלכות חציצה, אלא דין בטבילה, והיינו שסגי בביאת מים על רוב הגוף בלבד, ולכן דבר

וכשיטת רש"י (סוכה ו: ועירובין ד: ד"ה רובו), אך כיון דבבשר נמי שייך הלכות חציצה^א לכן גם לגבי הבשר איכא דין מקפיד, דכבר נתגלה לנו מההלכתא דחציצה שאינו מקפיד עליו הוי בטל ואינו חוצץ, וה"ה לענין הגוף, אבל דין רוב, שהוא הלכה בהלכות טבילה, נאמר רק לגבי הדין טבילה של השער.

והתוס' (סוכה שם ד"ה דבר תורה) הקשו על רש"י איך יתכן דההלכתא מיירי רק בשער אבל בבשר חוצץ אפילו במיעוט, והרי מבואר מכמה מקומות דיש דין מקפיד גם על חציצה בבשר, ע"ש. אכן לפי הנ"ל י"ל דרש"י מודה שיש תנאי של מקפיד אע"פ שס"ל דההלכתא נאמר רק לגבי השער, דמקפיד הוא סברא בחציצה שנלמד מההלכתא, דאחר דנאמרה ההלכתא שכל דבר שעל השער שאינו מקפיד עליו הוי כגופו ובטל, ה"ה לדבר שעל הגוף. והיינו שההלכתא הוי גילוי מילתא שקפידא היא יסוד במהות החציצה.

וכל זה מבואר בדברי השפת אמת (סוכה דף ו. ד"ה בגמ' כי אתאי הלכתא וכו') שכתב וז"ל, מדלא קאמר אלא משמע דקאי אשערו כדפי' רש"י וכו', איברא דמ"ש התוס' דמשמע דבבשר אפי' מיעוט שאינו מקפיד חוצץ תמוה לע"ד, דנראה דמקפיד בכל גווני בעינן, דאי לא"ה בטל לגבי גופו, והיא מילתא דסברא,

על מקצת גופו דמן התורה אין זה חציצה כמו שיתבאר, והרי גם בשר שתחת החציצה אינו במים, דלא דמי לזה, דבשם כל הגוף תחת המים ואינו נראה לחוץ, ולכן בטל המקצת לכל הגוף דבר תורה, משא"כ כשמקצתו חוץ למים הרי לא נכסה כל הגוף ולא שייך בזה ביטול מקצתו לכל הגוף כיון שאינן במקום אחד. ולכן אם אפילו מקצת מציפורן חוץ למים או שיער אחת חוץ למים צריכה טבילה אחרת, וטבילה זו אינה כלום, ולכן צריכה ליזהר מאד מאד בזה, עכ"ל.

וחזונו מדבריו דאפילו אם נימא אחת חוץ למים, היה אפשר לדון שעלתה לה טבילה משום דהוי מיעוט בעלמא, ורק משום דלא שייך כאן ביטול לרוב לא עלתה לה, אבל בעצם סגי בביאת מים ברוב הגוף בלבד. ומבואר כנ"ל שדין רוב הוי הלכה בטבילה ולא בדיני חציצה, ומדין הטבילה צריך שלרוב הגוף תהא נגיעה עם המים וממילא חציצה שעל רוב הגוף מעכבת את הטבילה.

ונראה שהתוס' רי"ד כיון ליסוד הזה, וא"כ שפיר חילק בין בשר לשער, דדין רוב הוי הלכה בטבילה דבעינן נגיעה מים ברוב הגוף, ודין מקפיד הוי הלכה בחציצה, דאם אינו מקפיד עליו בטל ואין בו שם חציצה. וס"ל דבאמת ההלכתא דרובו ומקפיד עליו חוצץ נאמר דוקא לענין השער,

א. כדאיתא בגמ' (סוכה דף ו.) דכתיב (ויקרא יד, ח) ורחץ את בשרו במים, שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין המים.

ומקפיד עליו אינו חוצץ, דשאני התם דמכל מקום הכל מכוסה במי מקוה אלא שיש על מעוטו דבר החוצץ, וכיון דלא הוי על רובו בטל לגבי הגוף ולא חייץ מן התורה, וכן ברוב ואין מקפיד עליו, אבל כשאין כל הגוף וכל השערות מכוסים במי מקוה כאחד, ואפילו כל שהוא שהיה חוץ למים בשעת הטבילה מעכב והוי כאלו לא טבל, דכתיב [שם טו, טז] כל בשרו, וגם דומיא דביאת שמשו בעינן, עכ"ל.

הרי מבואר מדבריו דגם במיעוט המקפיד הא דאינו חוצץ הוא משום סברת רש"י דהחציצה בטלה לגוף ונחשב כגופו ממש, והא דבנימא אחת חוץ למים לא עלתה לה טבילה היינו משום דמן התורה צריך ביאת מים בכל הגוף דומיא דביאת שמשו.^ב

וכן מבואר בשו"ת זכרון יוסף (יו"ד סי' י) וז"ל, אכן נל"ל דראוי לביאת מים לחוד וחציצה לחוד, דודאי הטעם דרובו שאינו מקפיד ומיעוטו המקפיד שאינם חוצצים מה"ת משום דאותו הדבר החוצץ כיון דאינו רובו או דאינו מקפיד עליו מיחשב כגופו ובשרו ממש, וכיון דהוי כגופו ממש הרי יש כאן ביאת מים על גופו ממש. משא"כ בקרצה שפתותי או קפצה ידה וכה"ג, דלאו משום חציצה אתינן עלי' אלא משום שאין המים ראויין לבוא לתוכן, ואמטו להכי לא עלתה לה

רק לענין רובו הי' הלכה, דכיון דכתיב כל בשרו דמשמע דגם משהו חוצץ הי' הלכה בשער דדוקא רובו חוצץ, משא"כ באינו מקפיד אין נ"מ בין שיערו לבשרו. ולפ"ז מיושב כל קושיות התוס', עכ"ל. הרי שס"ל שיש חילוק בין דין מקפיד לדין רוב, שמקפיד הוא סברא בחפצא של החציצה, משא"כ לענין דין רובו דדוקא בשער נאמר ההלכה, ומשמע שאינו דין בחציצה אלא נראה דהוי שיעור בביאת מים, דלא צריכים ביאת מים בכל השער אלא ברוב השער בלבד.

שיטת הסדרי טהרה והזכרון יוסף דשיעור רוב ומיעוט הוי מדיני חציצה

אולם עי' בסדרי טהרה (סי' קצח סק"א) שחולק על הערוך השלחן הנ"ל, וס"ל דבאמת יש חילוק בין חציצה במיעוט גופו לבין נימא אחת חוץ ממי המקוה. דנימא אחת חוץ למים לא הוי טבילה כלל, וז"ל, בתורת כהנים פרשת אמור (פרשתא ד פ"ד ה"ז) יליף לה מדכתיב (ויקרא כב, ו) כי אם רחץ בשרו במים (וטהר), מה ביאת שמשו כולו כאחת, אף ביאת בשרו במים כולו כאחת. ומהאי טעמא אם בשעת טבילה נשאר כל שהוא מהגוף או מן השערות חוץ למים, לא עלתה אותו טבילה כלל מן התורה. ולא דמי להא דקיימא לן דמדאורייתא מיעוטו

ב. ובאגרות משה (יו"ד ח"א סי' צז) כתב הגרמ"פ דדברי הסדרי טהרה דחציצה במיעוט גופו בטלה לגופו תמוהים, דכיון דודאי תסירנו איך נימא שיתבטל לגופה.

טביל' אף על גב דלא הוי אלא מיעוטה, דלא שייך למימר לענין זה דמיחשב כגופה, דאדרב' כיון דפנימית פיה ושיני' ולשונה וכה"ג ודאי גופה הוי' ואין המים יוכלו לבוא עליהן מפאת קריצת שפתותי' וכה"ג, משום הכי לא עלתה לה טבילה, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דדבר מועט אינו נחשב לחציצה אלא בטל להגוף והוי כגופו ממש, ונמצא שדין רוב אינו אלא הלכה בחציצות ולא בטבילה, ולכן היכא דאיכא מיעוט אף שהוא מקפיד נתקיים ביאת מים בכל הגוף^ג דחציצה זו בטלה לגוף, ודלא כהערוך השלחן שס"ל שבעצם לא צריכים ביאת מים בכל הגוף אלא סגי בביאת מים ברוב הגוף בלבד.

מחלוקת הרמב"ם והגאונים אם יש לשער שיעור רוב בפנ"ע וביאור קושית מרן רי"ז הלוי

והנה הרמב"ם בהלכות מקוואות (פ"ב ה"טו) כתב וז"ל, שתי שערות או יתר שהיו קשורין כאחת קשר אחד אינן חוצצין מפני שהמים באין בהן, ושערה אחת שנקשרה חוצצת, והוא שיהיה מקפיד עליה, אבל אם אינו מקפיד עליה עלתה לו טבילה עד שתהיה רוב שער קשור נימא נימא בפ"ע, כזה הורו הגאונים. ויראה לי ששערו של אדם כגופו הוא חשוב לענין טבילה, ואינו

כגוף בפני עצמו כדי שנאמר רוב השיער, אלא אף על פי שכל שיער ראשו קשור נימא נימא אם אינו מקפיד עליו עלתה לו טבילה אא"כ נצטרף לחוצץ אחר על גופו ונמצא הכל רוב גופו כמו שביארנו, ואחד הנדה ואחד שאר הטמאין שיש בראשן שיער, עכ"ל. הרי שהביא את שיטת הגאונים דחילקו בין השער להגוף לענין שיעור רוב, דשיעור רוב הגוף אינו כולל את השער, אלא לשער יש שיעור רוב בנפרד מהגוף, והרמב"ם חולק וס"ל דאזלינן בתר כל הגוף ולא איכפת לן ברוב השער.

ועי' בחדושי מרן רי"ז הלוי (שם) שביאר מחלוקת הרמב"ם והגאונים, וכתב דפליגי בדין רוב, ומבואר מהא דהשיב הרמב"ם לגאונים 'ששערו של אדם כגופו הוא חשוב לענין טבילה, ואינו כגוף בפני עצמו' ששיטת הגאונים הוא שחשבינן ליה לשער כגוף בפני עצמו אף לענין טבילה כמו לענין כל התורה כולה, והרמב"ם השיב לזה ששערו של אדם כגופו לענין טבילה ואינו כגוף בפנ"ע, ולכן הכל תלוי בשיעור רוב של כל הגוף.

מיהו הקשה מרן על שיטת הגאונים דאפילו א"ת דהשער הוי גוף בפנ"ע לענין טבילה מ"מ עדיין צ"ב איך שייך שיהא לשער שיעור רוב בפנ"ע, דהלא אין לשער דין ביאת מים בפנ"ע

ג. דס"ל שמעיקר הדין צריך ביאת מים בכל הגוף, והא דעלתה לה טבילה עם חציצה במיעוט משום שמיעוט הוי בטל לגופה וממילא משיגה ביאת מים באותו מקום. אבל אין פטור מביאת מים במקום החציצה.

היא כולה במים אף שאין המים דבוקים לגופה. ולכן אם לא היה נכתב קרא שלא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים היה נטהר אף שלטבילה הא בעי שיהיה כל גופו במים, משום דאף שיש דבר חוצץ נקרא שגופו הוא במים, אבל חידשה תורה עוד דין, שגם לא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים, וע"ז באה ההלכה שחדוש זה אינו אלא ברובו המקפיד דמעוטו אף במקפיד או אינו מקפיד אף ברובו אינו חוצץ. והוי אינו מקפיד דין בחציצה כמו מיעוטו, לא מצד בטול לגוף, עכ"ל.

הרי שס"ל להגרמ"פ שעיקר דין ביאת מים נתקיים ע"י טבילת כל הגוף תוך המים אף כשרובו או כולו מכוסה, וחציצה הוא דין נוסף, ול"ה קולא והיכי תמצוי להשיג ביאת מים, אלא דס"ל שבעצם דין טבילה סגי כשכל גופו במים ולא דוקא צריך נגיעת בשר במים, אלא שיש עוד דין נוסף והוא שצריך נגיעת מים להגוף, ולגבי זה חציצה מעכבת.

ומיסוד זה איכא נפק"מ לענין ידות הכלים, דתנן במתני' דמקוואות (פ"י משנה ה) כל ידות הכלים שהם ארוכין ועתיד לקצוץ מטבילן עד מקום המדה, ר' יהודה אומר עד שיטביל את כולו, ע"כ. והקשו הראשונים (תוס' חולין עג. ד"ה

אלא השער נתרבה לדין טבילה של כל הגוף, וכל חיוב טבילה של השער אתי מחיוב טבילת הגוף, ומהיכי תיתי לחלק ביניהם לענין שיעור הטבילה.

והנה מבואר מקושייתו שס"ל ככל השיטות הנ"ל^ד בתחילה, דדין רוב ומיעוט הוא דין בטבילה והגוף כולו צריך ביאת מים וסגי בביאת מים על רוב הגוף, שהרי כלל הדין טבילה וביאת מים והדין חציצה במיעוט ורוב יחד. ולכאורה הדין עמו, דכיון שס"ל ששיעור רוב אינו דין בחציצה אלא שיעור לטבילת הגוף דצריך שיהא לרוב הגוף ביאת מים, א"כ איך אפשר לחלק בין הגוף לבין השער בשיעורן, דהרי לפי"ז שיעור רוב הוא הלכה בטבילה והיינו שצריך שיבא מים על רוב הגוף כדי לטהר, וא"כ לא מסתבר לחלק בין השער לבשר, שהרי הדין טבילה וביאת מים נאמר על כל הגוף ומרבינן גם השער בכלל זה.^ה

יישוב לקושיא הנ"ל מדברי הגרמ"פ דדין חציצות הוא דין נפרד מדיני טבילה

והנה עי' באגרות משה (יו"ד ח"א סי' צו) מש"כ הגר"מ פיינשטיין וז"ל, צריך לומר דאף כשיש על גופה דבר החוצץ נחשבה שהיא במים כיון שעכ"פ

ד. רש"י, ותוס' רי"ד, שפת אמת, וערוך השלחן.

ה. אבל לפי הזכרון יוסף והסדרי טהרה אין זו קושיא כלל, דס"ל דדין רוב ומיעוט אינו דין בביאת מים אלא ה' בחציצות דטעמא דמיעוט עלתה לה משום דבטל להגוף, ושפיר י"ל דשיעור החציצה בשער אינו קשור להדין טבילה וביאת מים לענין חשבון הרוב.

דין טבילה וביאת מים אף בלא נגיעה ויש עוד דין נוסף שלא יהיה דבר חוצץ על הגוף, ובעצם נתקיים ביאת מים ע"י טבילת כל גופה אפילו בדאיכא דבר החוצץ בין הגוף להמים, א"כ לענין יד הכלי כיון דהוי מיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ, ואין פסול של חציצה וסגי בביאת מים בכל הכלי, ולא צריך שיהיה ביאת מים על החציצה המותרת כלל¹, וכן לא צריך ביאת מים ביד הכלי שחוץ למים, וסגי בהא דמקום החתך תחת מי המקוה.²

והנה על דרך זה אפשר ליישב את קושית מרן רי"ז הלוי הנ"ל, שביאת מים לחוד וחציצות לחוד, וממילא אפשר לחלק בין השער להגוף כשיטת הגאונים, והיינו שהשער נתרבה עם כל הגוף רק לדין ביאת מים של הגוף אבל לא לדין חציצות, וממילא מסתבר שיהיה לשער שיעור רוב בפני עצמו דרוב הוי מדיני חציצות. ויש שכתבו דזה גופא תי' של מרן רי"ז הלוי.

באמת אינו מוכרח שתירוצן מרן
הוא דדין חציצות הוא דין נפרד
מדין ביאת מים

אכן מדברי מרן לא משמע הכי, דלאיזה ענין הביא סוגיא דיבמות (דף עח.), אלא שיש לפרש, דמסוגיא דיבמות מבואר דאע"ג דרובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ מ"מ כל זה הוא דוקא ברובו

מטביל, ועוד ראשונים) על שיטת ת"ק דכיון שעתידי להיקצץ הרי הוא מקפיד עליו וחוצץ, והיינו שהיד ל"ה בטל להכלי אלא הוי חציצה. ותירץ הר"ן (חולין שם ד"ה מטביל) דאינו כן, דמקפיד הוא דוקא כשקשה עליו שעומד שם בשעת טבילה אבל כאן ניחא ליה שיעמוד שם עד שעת קציצה. ועי' בשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' קנח) שהקשה קושיא חזקה על שיטת ת"ק, דסו"ס חסר ביאת מים במקום החתך, וז"ל, דחציצה דמיעוטו המקפיד הוי רק מדרבנן. ולכאורה יש כאן חששא דאורייתא, שלא באו המים כלל על מקום החתך ולא על דבר החוצץ, וכשלא בא כולו תוך המים מדאורייתא לא עלתה לו טבילה. וצ"ל דכיון שמקום החתך היה כולו תוך המים אף שדבר העודף מנע המים מלכסות עליו נקרא טבילות כולו תוך המים, עכ"ל. ולכאורה תירוצן זה לא מהני לר"ן שפירש שכעת אינו מקפיד על היד וממילא אינו חוצץ, דנחי שאינו מקפיד אבל סו"ס במציאות עדיין חסר ביאת מים במקום החתך. ואפילו את"ל שהיד נחשבת כגוף הכלי וממילא לא צריכים ביאת מים במקום חתך, הרי גם זה לא מהני דחסר ביאת מים ליד דהרי לא הכניס את כל היד למים.

אולם מדברי הגרמ"פ איכא יישוב, דאפשר שלפי הצ"צ שדין חציצה הוא דין נוסף בטבילה ואינו היכי תמצוי להשיג מגע בין הבשר למים, אלא שיש

1. דהיינו במיעוט שאינו מקפיד.

2. דעל ידי טבילת כל הכלי נתקיים הדין טבילה ואף דאין ביאת מים במקום חתך.

ברוב הגוף בלבד, והשער נתרבה לדין טבילה של הגוף א"כ למה שנחלק לענין רוב ומיעוט, הרי השער הוי בכלל שאר הגוף. ותירץ שהשער בכלל הגוף לענין חיוב טבילה אבל מעשה טבילת הגוף חלוק ממעשה טבילת השער.

עוד פירוש לשיטת הגאונים דיש ב' פרשיות בחציצות, חד לגוף וחד לשיער

והנה השפת אמת (שם) נסתפק לפי הגאונים מהו הדין לגבי חציצה שעל כל השערות ואינו מקפיד עליהן, האם אמרינן כיון שיש שיעור בפנ"ע ממילא כולו חוצץ אף באינו מקפיד כמו בשאר הגוף כמבואר מסוגיא דיבמות, או דלמא דלעולם כל אינו מקפיד לא מיקרי חציצה, והא דלא עלתה לה בכולו היינו משום דליכא ביאת מים כלל. ולפי דעת מרן רי"ז הלוי לכאורה פשוט שלא עלתה לה טבילה לפי שיטת הגאונים, דביאת מים בגוף אינו כביאת מים לשער, וסו"ס לא היה ביאת מים לגוף השער, ואין להסתפק כלל.

ואפשר דהשפת אמת נסתפק משום דס"ל לא כדעת מרן, אלא ס"ל דהפירוש בשיטת הגאונים הוא שהמעשה ביאת מים בשער שפיר נחשב כביאת מים בגוף כדס"ל להרמב"ם, ורק שיש דין רוב ומיעוט בחציצות, וס"ל להגאונים דהשער חשיב בפנ"ע לענין חציצות מכח הקרא. דהנה כתב הר"ן (שבוועות דף ז.) וז"ל, וכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהלכות מקוואות בשם הגאונים ז"ל דרוב שערו הקשור

אבל כולו חוצץ אף שאינו מקפיד, וביאר מרן דכיון שהוא כולו מכוסה א"כ הרי אין כאן ביאת מים כלל, ונמצאנו למידים דלענין רובו הרי הביאת מים שעל מקצתו חשובה ביאת מים על כולו.

ולפי"ז צ"ע מה הדין לענין השער, האם ביאת מים של הגוף חשוב כביאת מים גם על השער או לו. וכתב דשיטת הגאונים הוא שרק לענין עצם הדין דטעון ביאת מים הוא דאיתרבי שער להיות כהגוף, דכמו דהגוף כולו צריך ביאת מים ה"נ השער, אבל לא שהשער יהיה כגופו לענין שהביאת מים של הגוף יחשב ביאת מים גם על השער וה"ה להיפוך, דשני גופין הם כמו לענין כל התורה כולה, ונמצא דהשער בכלל הגוף רק לענין החיוב טבילה, אבל לענין המעשה טבילה הגוף והשער חלוקים. והיינו דמסוגיא דיבמות הוכיח שלענין החלות מעשה ביאת מים יש חילוק בין השער להגוף ושני גופין הן לענין זה, דמהתם מבואר שביאת מים שעל מקצת הגוף חשיב כביאת מים על כולו (וביאת מים באצבע הוי כביאת מים ברגל), וכמו לענין מגעת טומאה. וכיון שכן יש לדון אם ביאת מים שבגוף חשיבא גם ביאת מים לשער. ושיטת הגאונים היא דלא אמרינן שער כגופו, אלא שני גופין הם וכמו לענין כל התורה כולה, וממילא דנים את השער בפנ"ע, וביאת מים בגוף לא חשיבא כביאת מים על השער.

וממילא מיושב הא דהקשה מרן, שהיות דלא צריכים ביאת מים אלא

ממש דהדם הוא רק עד הרגלים. וע"כ צ"ל שדם יבש חוצץ.

והקשה עליו הסדרי טהרה וז"ל, כיון דצריך לעמוד ברגליו בלי חציצה, הרגל נידון לעצמו, וכי היכי דבטבילת כל הגוף אזלינן בתר רוב הגוף, הכי נמי ברגלים אזלינן בתר רוב הרגלים, וכן הוא לענין נטילת ידיים דקיימא לן דמיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ בנטילת ידיים, ואם הוא רוב היד קיימא לן דאפילו באינו מקפיד חוצץ, עכ"ל. והיינו דחיוב נגיעת הכהן לרצפה חל רק על הרגלים בלבד, וממילא הרגל נידון לעצמו ואיכא שיעור רוב בפנ"ע, ולכן אף שכהן הוא כטבח ואינו מקפיד על דם שחיטה מ"מ חוצץ כיון שהוי רובו שאינו מקפיד. הרי מבואר דלפי הסדרי טהרה איכא חשבון רוב ומיעוט בחלק אחד מהגוף בפנ"ע.

והנה כבר כתבנו לעיל שהסדרי טהרה ס"ל כהזכרון יוסף דרוב הוא הלכה בחציצות ולא בטבילה, ודלא כהגרמ"פ שס"ל שחציצה הוא פרשה לחוד, ועם כל זה גם ס"ל לסדרי טהרה שדין רוב ומיעוט נידון כפי המקום שבו הדין מתקיים, דהיינו הרצפה או המקווה. ולכאורה זה חידוש גדול, דכיון שרוב ומיעוט הוא הלכה בחפצא של החציצה, וחציצה הוא דין בכל התורה כולה, ממילא אין לחלק בחשבון הרוב כלל ולעולם הוא לפי כל הגוף, ואיך שייך שהמקום חיוב יקבע שיעור בהלכת חציצות. משא"כ לפי הגרמ"פ והר"ן שחציצה היא פרשה בפנ"ע, שפיר מובן

נימא נימא חוצץ אף על פי שאין רוב גופו, משמע דס"ל [דכיון] דאית לן תרי קראי חד [לשערו וחד] לבשרו כל חד וחד באפי נפשיה הוא, רוב בשרו [ואף על פי שאינו רוב שערו או] רוב שערו ואף על פי שאינו רוב גופו חוצץ, עכ"ל. הרי שפירש הר"ן את שיטת הגאונים דיש ב' פרשיות בחציצות, חד לגוף וחד לשער, ולכל אחד איכא דין בפנ"ע. ונמצא שיטת הר"ן דומה לשיטת הגרמ"פ הנ"ל לענין שחציצה היא פרשה נפרדת מחיוב ביאת מים. וכיון דלפי הגאונים איכא ב' פסוקים, חד לשער וחד לבשר, ממילא צריך לדון כל אחד בפנ"ע ושפיר מובן איך שייך לכל אחד שיעור רוב בפנ"ע.

עוד תירוץ לקושית מרן דהשיעור רוב תלוי על המקום שחל הדין טבילה

ונראה שיש להוסיף עוד דרך לענין זה, דעי' בסדרי טהרה (סי' קצח ס"ק נב) שהביא את שיטת השבות יעקב שחידש (ח"א סי' סט) דדם יבש על בשרו חוצץ אף בטבח, והוכיח מפסחים (דף סה:) ומזבחים (דף לה.), דהנה מקשה שם הש"ס שהרי הדם חוצץ בין רגלי הכהנים לרצפה, ותירצו שדבר לח כמו דם אינו חוצץ. והקשה השבות יעקב על קושית הגמ' דהרי הכהן הוא כטבח ולמה חוצץ, והיינו דטבח אינו מקפיד על דם שחיטה והוי מיעוטו שאינו מקפיד, ואין לומר שהדם הוי רובו שאינו מקפיד וגזרו משום רובו המקפיד, שהרי זה ל"ה רובו

בחציצה ולא בטבילה, ומה לי שהשער נכלל בחיוב טבילת הגוף, הרי הם ב' דינים נפרדים.

ג. תי' הגר"מ פיינשטיין עפ"י הר"ן במס' שבועות, דביאת מים לחוד וחציצה לחוד, דחציצה היא פרשה בפנ"ע, וכתב הר"ן דיש תרי קראי, חד לשער וחד לגוף, וממילא אפשר לחלק בין השער להגוף לענין שיעור.

ד. תי' הסדרי טהרה ע"פ הר"ן בשבועות, שאף שרוב הוי הלכה בחציצות מ"מ השיעור רוב ומיעוט תלוי על המקום שחל בו הדין טבילה.

ישנם ג' תירוצים לקו' הערוך השלחן, מאי שנא נימא אחת חוץ למים ממיעוט שאינו מקפיד.

א. תי' הערוך השלחן, שאף דרוב הוא הלכה בטבילה מ"מ א"א לבטל את המיעוט לרוב כיון שאינם נמצאים במקום אחד.

ב. עפ"י הגרמ"פ, לא נתקיים דין טבילה עד שכל הגוף תוך המים ורק אז חל הלכות רוב ומיעוט שהם מדיני חציצה.

ג. לפי הזכרון יוסף, מיעוט שאינו מקפיד הוא קולא והיכי תימצי להשיג ביאת מים, אבל הכא לא שייך להשיג ביאת מים ע"י ביטול המיעוט חוץ למים דהרי במציאות אינו נמצא במים.

איך לענין נטילת ידים או לענין רגלי הכהן יהא חשבון רוב ומיעוט בפנ"ע, דהרי אפשר לומר דהפרשה של חציצות אינו קובע אלא דיני מקפיד ואינו מקפיד ולא את שיעורי חיוב נגיעה. וא"כ לכאורה הדין עם השבות יעקב, דכיון שרוב הוא הלכה בחציצות לכך אין לחלק בחשבון הרוב.

עכ"פ מבואר דס"ל לסדרי טהרה שהשיעור תלוי כפי המקום שבו קיים הדין, הגם שרוב הוא הלכה בחציצה וחציצות אינו דין נפרד מביאת מים. וע"פ זה מיושב קושית מרן הגרי"ז איך הגאונים חילקו בשיעור רוב בין שער לגוף, די"ל דאף אי ס"ל שחציצות אינו דין נפרד, מ"מ אפשר לחלק, דשיעור רוב ומיעוט תלוי בהמקום שחל בו הדין טבילה.

ובסיכום, ישנם ד' תירוצים לקושית מרן רי"ז הלוי, איך חילקו הגאונים בשיעור חציצה בין השער להגוף, הרי חיוב טבילה של השער נתרבה מדין טבילה של הגוף.

א. תי' מרן רי"ז הלוי, אף שהשער הוא בכלל הגוף לענין חיוב טבילה, מ"מ במעשה טבילה יש חילוק בין הגוף והשער, ולכן לכל אחד יש שיעור רוב בפנ"ע.

ב. לפי הזכרון יוסף אין כלל קושיא, דרוב ומיעוט הוא הלכה





מגיד מישרים



הנחת דברי תורה והייתי מתעסק בדברים בטלים

הרב שאול סימן-טוב

עורך ספרי תורת חכם ברוך, ומו"צ בליקווד

דרוש במעלת רבי שמעון בן
יוחאי זיע"א

מקום תלמוד תורה כנגד כולם (פאה פ"א מ"א). ורבי שמעון בן יוחאי תורתו אומנותו היה, כדאיתא בפרק קמא דשבת (יא.) על משנה ומפסיקין לקריאת שמע, עד כאן דבריו.

ו"ש לעיין בדבריו על פי מאי דאיתא בירושלמי ברכות (פ"א ה"ב) ושבת (פ"א ה"ב): ולא מודה רבי שמעון בן יוחאי שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב. שהרי אף הוא מודה שהלומד שלא על מנת לעשות נוח לו שלא נברא ושנהפכה שלייתו על פניו (ירושלמי שם). ועיין בספר בית הבחירה למאירי שבת (דף ט. ד"ה ושמא), ובספר המאורות שבת שם (ד"ה לא ישב עמ' מב), שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה (מגילה כז. קידושין מ:), וכיצד זה יפקיע את המעשה. ועיין עוד בזה בספר קהלות יעקב ברכות סימן טו (עמ' מט). וממילא פשוט כי היה רבי שמעון מקיים כל המצות שבתורה.^(א)

מעשה ברבי שמעון בן יוחאי שהיה מבקר את החולים, ומצא אדם אחד שתפוח ומוטל בחולי מעיים ואומר גידופים לפני הקדוש ברוך הוא, אמר לו (רבי שמעון בן יוחאי) ריקה היה לך שתבקש רחמים על עצמך ואתה אומר גידופים, אמר לו הקדוש ברוך הוא יסלקנו ממני ויניחנו עליך, אמר (רבי שמעון בן יוחאי) יפה עשה לי הקדוש ברוך הוא שהנחתי דברי תורה והייתי מתעסק בדברים בטלים (אבות דרבי נתן ריש פרק מא).

רבים ראו כן תמהו כיצד זה קרא רבי שמעון למצות ביקור חולים בשם 'דברים בטלים'. וביישוב הדבר כתב הרב בנין יהושע ד"ה והייתי, וז"ל: אף על פי שרבי שמעון בן יוחאי היה מבקר החולה, שהוא מגדולי גמילות חסדים וכו', מכל

א. שוב התבוננתי דלמאן דאמר מצות ביקור חולים היא מדבריהם אתי שפיר, דכשם שמי שתורתו אומנותו פטור מתפלה כך פטור מכל מצות דרבנן. והנה עיקרא דהאי מילתא איתא בגמרא בבא קמא (ק.) ובבא מציעא (ל:): 'דתני רב יוסף 'והודעת להם' (שמות יח, כ) זה בית חייהם, 'את הדרך' זו גמילות חסדים, 'לכו' זה ביקור חולים'. ואיתא בנדרים (לט:): 'אמר ריש לקיש, רמז לביקור חולים מן התורה מנין, שנאמר (במדבר טז, כט) 'אם כמות כל האדם ימותון אלה ופקודת כל אדם יפקד עליהם', מאי משמע, אמר רבא,

ואף מה שאמרו בשבת דף יא. שרבי קרא קריאת שמע, לאו מילתא פשיטא שמעון לא היה מתפלל, יש לפקפק היא, שמלבד שהבבלי שבת שם פליג בזה. וכן מה שמובא בירושלמי שם שלא בהא, עוד פקפקו הפוסקים בכונת

אם כמות כל האדם, שהם חולים ומוטלים בעריסתן, ובני אדם מבקרים אותן. וכתב בפירוש הרא"ש שם: 'רמז לביקור חולים מן התורה - פירוש רמז מפורש, דהא דדרשין ליה (בבא קמא ובבא מציעא שם) מ'ילכו בה', אינו מפורש'. וכתב הטור (יו"ד סי' שלה) 'מצוה על כל אדם לבקרו שכן מצונו בהקב"ה וכו', ואסמכוה אקרא 'והודעת להם את הדרך ילכו בה' וכו', ומשמע שפיר שהוא מדרבנן. ובפרישה שם (סק"ב) כתב דרצונו לומר 'שהוא מצוה'. וכתב עוד הטור שם בתחילת דבריו 'וכיון שחלה האדם מצוה על כל אדם לבקרו, שכן מצונו בהקב"ה וכו'. ובבית יוסף שם הביא עליו את דברי הגמרא בסוטה: 'מאי דכתיב (דברים יג, ה) 'אחרי ה' אלהיכם תלכו', וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכניה? והלא כבר נאמר (שם ד, כא) 'כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא', אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא... הקדוש ברוך הוא ביקר חולים, דכתיב (בראשית יח, א) 'וירא אליו ה' באלוני ממרא', אף אתה בקר חולים'. ובביאור הגר"א שם (סק"א) ציין גם למאי דאיתא בשבת (קכז): 'ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקדוש קיימת לו לעולם הבא. ואלו הן: הכנסת אורחין, וביקור חולים' וכו'.

והנה נחלקו מוני המצות והראשונים במצוה זו אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. דעת בה"ג (עשה לה) ובעל מדרש הגדול (פרשת וירא) שהיא מן התורה, וכן כתב מרן החבי"ץ בשו"ת חקקי לב (סי' טוב ד"ה עוד) בשם רבינו יונה והריטב"א, ובשדי חמד (כללים מערכת הבי"ת סי' קטז) כתב דשמא כונתו למה שכתב רבינו יונה בפרק מי שמתו (ברכות יא מדפ"ה) דתנחומי אבליים הוא מדאורייתא דבכלל גמילות חסדים הוי, וגמ"ח הוא מן התורה כדאמרין 'והודעת' וכו' ומוכח מדבריו שהיא דרשה גמורה מדאורייתא, וכן כתב הרב מחזה אברהם בתשובה (ריש סי' יד) דמוכח מדבריו רבינו יונה דמצות ביקור חולים היא מדאורייתא, עיין שם היטב. אך כתב הרב שדי חמד דלא נפלאה היא לומר דכונת רבינו יונה דיש אסמכתא בתורה ומכל מקום אינו אלא מדבריהם, וכמו שכתב במכתב לחזקיהו (דף מב:).

אכן כן כתב הרמב"ם (ספר המצות שורש שני, פי"ד מהלכות אבל ה"א) בהדיא שהיא מצוה מדבריהם, ואמנם סיים עליו (ביד החזקה שם) בזה"ל 'אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל 'ואהבת לרעך כמוך' וכו'. ועיין בהגהות מהר"ץ חיות נדרים שם, וצ"ע. וראה עוד מה שכתבו הרב שלחן גבוה (יו"ד סי' שלה סק"א), ובשו"ת שואל ומשיב (תליתא ח"א סי' רמד), ובספר פחד יצחק הוטנר (אגרות וכתבים סי' לג אות ה), ובשו"ת תשובות ונהגות חלק ב (סי' תקצב) בדברי הרמב"ם.

ושם בשדי חמד הביא לדברי מהר"ח אור זרוע (סי' מא) שהובאו גם בספר עמודי אש (השמטות ל"ד ח"ק ע"ב) דטפי ניחא ליה לומר דביקור חולים הוא מדאורייתא. וכן כתב בספר חרדים (פרק יב סי' מז) 'מצות עשה לבקר חולים', דכתיב 'את הדרך ילכו בה'. וכן כתב הרב שני לוחות הברית (מסכת פסחים אות עה) על פי לשון הגמרא בנדרים שם. ובפתיחה לספר אהבת חסד לבעל החפץ חיים כתב כי המבקר את החולה מקיים שתי מצוות מן התורה: 'ואהבת לרעך כמוך', 'והלכת בדרכיו'. וכן מקיים את הפסוק 'והודעת להם את הדרך ילכו בה'.

והנה מדברי בה"ג שם משמע שמצוה זו היא מצוה עשה בפני עצמה, וכן כתב בספר לשון חכמים ח"ב (סי' כה) להוכיח מסוגיא דבבא מציעא שהיא מצות עשה בפני עצמה מקרא דאשר ילכו בה. ואילו מלשון הרמב"ם מבואר שהיא נכללת במצות גמילות חסדים, וכן נראה דעת רבינו יונה לפי מה שביאר הרב שדי חמד בדבריו. אכן מדברי הגמרא בבבא מציעא שם משמע שהיא בכלל גמילות חסדים, דז"ל שם: 'אמר מר: (אשר) ילכו - זה ביקור חולים - היינו גמילות חסדים? לא נצרכה אלא לבן גילו, דאמר מר בן גילו נוטל אחד מששים בחלי, ואפילו הכי מבעי ליה למיזל לגביה'. וראה מה שהאריך הרחיק בכל זה הרב יד קטנה על הרמב"ם (ריש פ"ח מהלכות דעות), ועיין ספר גשר החיים (ריש פ"א עמוד כז):

בשבת דף יא. ד"ה כגון רבי שמעון. וכן כתב ברש"ש מועד קטן דף ט: ד"ה אבל. ויעיין במהרש"א שבת דף לג: וז"ל: בעידן צלויי לביש ומכסי - לאו משום שלא יהא לבו רואה את הערוה, דהא מכסי בחול הוו, כפירוש רש"י (ד"ה בחלא), אלא משום (עמוס ד, יב) הכון לקראת אלהיך וגו', כדאמרין בפרק קמא (שבת י.), עד כאן לשוננו. הרי דנקט בפשיטות כי רבי שמעון בן יוחאי ורבי אלעזר בנו היו מתכסים לשם תפלה כדי לקיים מצות הכון (אם כי יתכן שיש מצות הכון גם לדברי תורה וקריאת שמע, עיין תוספות שבת דף ט: ד"ה למאן דאמר, אך מריהטת הדברים משמע כי הוא משום תפלה).

ואכן יעויין בספר יפה ללב ח"א סי' פט אות יא דף קב סוף ע"ג, שהביא מה שכתב הרב סולת כלולה (נדפס בספר דברי חכמים) אורח חיים שם סימן פט סק"י דף כא ריש ע"א בשם ה"ר אלעזר מגרמיזא² (קרוי כי אחריו נמשך בספר באר היטב שם דפוס ראשון אמשטרדם תסח ס"ק יד דף כח., אך שם שינה הלשון וכתב כן בשם 'הרוקח'), שתלמיד חכם שביטל תפלה בשביל לימודו, אפילו למד כל היום ולימד אחרים, מעלה עליו כאילו לא למד אותו היום³. והטעם הוא כפי מה שאמרו

הירושלמי. ועיין למרן החיד"א בספרו ברכי יוסף אורח חיים סימן ע' אות ב' (דף ל.) בשם הראנ"ח בדרשותיו פרשת צו (הנותן אמרי שפר דף צה ע"ד) דמתניתין דשבת דפטרה היינו ביש שהות, ובדליכא שהות מפסיקין לקריאת שמע ותפלה אף לרבי שמעון בן יוחאי. וכן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו אוצר המלך פרק ג' מהלכות תלמוד תורה הלכה ד' דף מא ע"ד ודף מב ע"א, ודחה מה שהוכיח הר"ן שבת דף ה' ע"א בדפי האלפס ד"ה ואין, שמדובר אף באין שהות ביום, עיין שם. וכן כתב בשו"ת שואל ומשיב תליתאה חלק ג' סימן נא דף מא ע"א, עיין שם. וכיוצא בזה כתב מהר"ם מלובלין בספרו מאיר עיני חכמים שבת דף יא. ד"ה בתוספות ד"ה כגון.

ומרן החיד"א בספרו ברכי יוסף שם דף ל' סוף ע"א וב', הסיק כי המחזור הוא כמו שכתב מהר"ר אליהו פולדא בפירושו לירושלמי ריש פרק קמא דברכות תוספות ד"ה מפסיקין דף ה' ריש ע"ב, דאף דרבי שמעון בן יוחאי חולק וסובר כי מי שתורתו אומנותו אינו מפסיק אף לקריאת שמע, למעשה עביד כרבנן כסתם משנה, ומצלו (שבת לג:) היינו קריאת שמע, כמו שכתבו התוספות

ב. כן כתב בשמו בספר הגן ליום שני (דף ד.). וממנו העתיק הרב סולת כלולה:

ג. ראה בספר מאירת עינים לרבי יצחק דמן עכו פרשת וישלח (ירושלים תשנ"ג, עמוד עח) שמביא מעשה נורא בשם רבי ישעיה מפדאוא שסיפר בשם רבי יהודה החסיד שהיה לו תלמיד הגון שנפשו חשקה בתורה חשק נפלא עד שלא נפל לישן במיטה, ולא אכל כי אם מעט כדי צורך חיותו ותו לא מידי, וגם אז היה הספר פתוח לפניו, ומרוב שקידתו בתורה לא היה מתפלל, והיה החסיד מזהירו תמיד ואומר, עשה כל

כגון רשב"י וחבריו. ועיין כף החיים אורח חיים ח"ב סימן פט אות מה דף ג' ע"ד. ויש להאריך בזה טובא, ואין כאן מקומו.

ואפילו אם תמצי לומר דרבי שמעון לא היה מתפלל, יש לומר דשאני תפלה שהיא בקשת רחמים לצורך חיי שעה, כלומר לרפואה, לשלום, ולמזונות, כמו שפירש רש"י בשבת דף י'. ד"ה חיי. ולכן אמר אילו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת תורה לישראל הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר נשא תרין פומין חד דהוי לעי באוריתא וחד דעבד ליה כל צורכיה, שתפלה היא בכלל שאר צרכים. וכן קריאת שמע שאני הואיל דזה שינון וזה שינון, כדאיתא בירושלמי שם.^(ד)

בזוהר פרשת ויקהל דף רטו: דכיון שהאדם ישן עולה נשמתו לראות באור העליון ומיד טעים טעמא דמותא וכיון שניעור משנתו הוא טמא, ואפילו כשרוחץ במים ועוסק בתורה אין נשמתו חוזרת להתיישב במקומה עד שיתפלל. ולכך אפילו רבי שמעון בן יוחאי אשר תורתו היתה אומנותו, לא עביד עובדא כוותיה, והיה מפסיק לתפלה כנראה מהירושלמי ברכות שם, וכמו שכתב החיד"א בגליון הזוהר נצוצי אורות פרשת כי תשא דף קפח. אות ב' (ועיין שם שהביא מכמה מקומות שמבואר בזוהר כי רבי אלעזר ושאר תנאים היו מתפללים). והניף הרב יפה ללב ידו שנית חלק א' לקמן סימן ק"ו אות ד' דף קטו:, וכתב שלפי זה אין אנו צריכים לדחוק ולומר כמו שכתבו התוספות בפרק קמא דשבת דף יא. ד"ה

מה שתרגא באכילה ושינה, כי זכות התורה תשמרך ותחיך, אמנם בתפלה לא תפשע, כי היא תתבע עלבונה לפני המקום ויענשו שונאי ישראל. התלמיד לא השגיח בדברי רבו, ולא עברו ימים רבים שהלך לשוק לקנות דבר, וכאשר שב, מצא פרש שוכב עם בתו הבתולה הצנועה והחמודה לו על שלחן הספרים של בית המדרש, ונתאבל על זה ימים רבים, ואחר שראה ההשגחה הפרטית בביטול התפלה, חזר להתפלל כדת וכהלכה. ומעשה זה הובא גם בספר קב הישר (פ"ח) בשם ספר הולך תמים (סי' תלה דף ע.):

ד. אלא דיש להעיר בכל זה, שהרי בהכרח היו צריכים להתפלל לכל הפחות פעם אחת ביום קודם שאכלו כדי לקיים מה שנאמר (ויקרא יט, כו) 'לא תאכלו על הדם' כמבואר בברכות (י:). ועיין בזוהר פרשת ויקהל (דף רטו:): שהפליג רבי שמעון בחומר האיסור, שהוא כמעונן ומנחש ועובד עבודה זרה. ואמנם אולי היו יוצאים ידי חובתם בקריאת שמע וברכותיה, ובפרט לפי מה שכתב המגן אברהם סי' קו (סק"ד) על פי הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פ"ב ה"ה) שצריך לברך לפני ולאחריה, וגם היו יוצאים בברכות התורה שיש בהן בקשות, וכן כתב בקהלות יעקב ברכות (סי' טו), וכיון לדברי הצ"ח בברכות (כא. ד"ה ואני אומר), עיין שם, והוא על דרך שכתב הרב מגילת אסתר (עשה ה) דרב יהודה היה יוצא ידי חובת התפלה בכל יום בברכת התורה או בברכות קריאת שמע, וכן כתב כיו"ב בישרעות יעקב (סק"ג). אלא דלכאורה גם זה אינו מספיק, שהרי בגמרא שם אמרו 'לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם', וברכות אלו אין בהן תפלה על הגוף, וכיו"ב העיר בביאור הלכה לעיל סי' פט (ד"ה ולא יאכל) שלפי טעם זה אסור לאכול אפילו אחר שקיבל עליו עול מלכות שמים בקריאת שמע כל זמן שלא התפלל שמונה עשרה. ואמנם למאן דאמר דדין 'לא תאכלו' וגו' הוא מדרבנן, אתי שפיר בלאו הכי, שכשם שפטורים מתפלה

ובעיקר מה שהקשו האחרונים בטעם שקרא רבי שמעון למצות ביקור חולים דברים בטלים, יש לומר על דרך שכתב היעב"ץ בספרו קולן של סופרים בחידושי אבות דרבי נתן כאן לקמן ד"ה אמר, שרבי שמעון היה מוכיח את עצמו על שביטל מזמנו להוכיח לאדם בשעת צערו, עיין שם. ויש להוסיף טעם לדבריו על פי מאי דאיתא ביבמות דף סה:: ואמר רבי אילעא משום רבי אלעזר ברבי שמעון כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע וכו'. וכתב מהר"ל מפראג בספרו חידושי אגדות חלק א' יבמות שם ד"ה

כשם עמ' קמג: פירוש אם הדברים אינם נשמעים, הוא מבזה דבר ה', שאמר להם דבר השם יתברך [ואין] מקבלים, ודבר זה בזיון יותר לבזות התורה. ולפיכך כשם שהמצוה לומר דבר הנשמע - שהוא כבוד אל השם יתברך, כך מצוה שלא לומר דבר הבלתי נשמע - שהוא כנגד כבוד שמים אם מדבר דבר הבלתי נשמע, עד כאן. ואתי שפיר לפי זה מה שאמר רבי שמעון בן יוחאי: הנחתי דברי תורה - שמרבים כבודו של מקום, והייתי מתעסק בדברים בטלים - שמגרעים בכבוד המקום. וגם מדוקדק מאד מה שנקט רבי שמעון בלשון 'דברי תורה' ולא 'עסק

דרבנן כן פטורים ממצוה זו, אלא דמדברי הזוהר משמע שגם רבי שמעון היה נזהר בזה מאחר שהפליג מאד בחומר הדבר, וגם לכאורה יש לחלק בין 'איסור' דרבנן ל'מצוה' דרבנן, ואמנם לפי מה שכתב במגן אברהם שיש איסור להפסיק מלימודו, יש לומר דאיסור דרבנן נדחה מפני איסור דאורייתא. ושם יש לומר דכל האיסור דלא תאכלו על הדם הוא למי שמחויב ועומד בתפלה, אבל מי שבלאו הכי פטור מתפלה כיון שתורתו אומנותו אז מעיקרא לא נאמר בו גם איסור זה, וצ"ע.

ועל כל פנים ניחא לפי זה דעת הרמב"ם, דיש לומר שהיו יוצאים ידי חובתם בברכות קריאת שמע, וכן כתב בספר בני ציון לעיל סי' ע (ס"ח) בשוב דעת הרמב"ם, ועיין שם שהאר"י לבאר הטעם שמפסיק לברכות קריאת שמע אף על פי שאינו מפסיק לתפלה. ועיין עוד ברבינו יונה ברכות (ד: מדפ"ה) שרבי שמעון היה מתפלל פעם אחת בשנה [ולא מוזכר בתלמוד, ועיין בזה בביאור הגר"א לעיל סי' צ (ס"ק כז)], ובהגהות מהרש"ם סוף ברכות, ובשו"ת שואל ומשיב תליתאה (ח"ג סי' נא, דף מא.). ובספר האשל (מערכת ט אות א) כתב שזה היה בתשעה באב מפני שאסור בתלמוד תורה, ואף שיותר ללמוד בדברים הרעים, לא מיקרי תורתו אומנותו ביום זה, וי"ל. ואמנם יתכן שהיה מתפלל ביום הכפורים וכדעת רש"י בשבועות (יג, ד"ה לא קראו) שתפלה ביום הכפורים דאורייתא היא, וכן מוכח בזוהר (פרשת ויקרא דף יח.) שרבי שמעון היה מתפלל ביום הכפורים, וכן כתב בתוספות הרא"ש ברכות (י, ד"ה גדול). ועיין במקור חיים לבעל החות יאיר (אות ב, ד"ה כגון רשב"י) בשם יפה מראה (ברכות פ"א סי' יא) שהיו מתפללים בעת צרה שהיו בצער מערה, אך אין זה אלא לדעת הרמב"ן, אבל לדעת הרמב"ם לכאורה אין חיוב להתפלל בעת צרה.

ועיין בישרון (כו, עמוד מח), חידוש נפלא מרבי שלמה שמחה מטרויש, שכתב בשם מורו ורבו רבינו פרץ שאפילו רבי שמעון בר יוחאי וחבריו לא ביטלו אלא תפלת ערבית שהיא רשות, אבל בשאר תפלות דחובה הן לדברי הכל, אפילו אותן שתורתן אומנותן מבטלין. והעיר חכם אחד, דלפי זה אפשר לבאר מה שאמרו בברכות (כז:) שנכנס תלמיד אחד לשאול אם תפלת ערבית רשות או חובה, ושם (כח.) אמרו ואותו תלמיד רשב"י היה, ולהנ"ל יש לומר שהיה לו בזה נפקא מינה גדולה אם לבטל מתלמודו בעבור תפלת ערבית או לא, ודפח"ח.

את המצות'. אלא מבואר מדבריהם שקיום המצות מוגדר כעשיית התורה.

והענין יבואר על פי מאי דאיתא באבות פ"ד מ"ה: הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד, והלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות. ויעויין שם ברבינו יונה עמ' קנ-קנא ובמהר"ל מפראג בספרו דרך חיים דף סא ע"ג, שבודאי תחילת דברי המשנה אינם מדברים במי שלומד על מנת ללמד ואינו עושה המצות, לא תהא כזאת בישראל, אלא פשוט שהלימוד על מנת ללמד הוא דרגה נפלאה בלימוד התורה, אך מכל מקום אינו מגיע למעלת הלומד על מנת לשמור ולעשות, שהוא הלימוד המעולה ביותר. והרצון בזה, שצריך האדם ללמוד בעמלות גדולה עד מאד, שעמלות כזו מהפכתו למציאות של תורה עד שכל פעולותיו יהיו מוגדרות כתורה למעשה, שבהיותו כל כולו חטיבה אחת של תורה הרי ממילא כל פעולותיו מבטאות את רצון ה', והן הקיום של לשמור ולעשות. נמצא דמחד גיסא יכול אדם ללמוד תורה ולקיים בכך מצוה כשאר כל תרי"ג המצות, ומאידך גיסא יכול לקיים את כל המצות באופן שכולן מוגדרות כתורה למעשה.

ומדוקדק לפי זה מאי דאיתא בסנהדרין דף צט:: כל אדם לעמל נברא, שנאמר (איוב ה, ז) כי אדם לעמל יולד, איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר (משלי כז, טו) כי אכף עליו פיהו, הוי אומר לעמל פה

התורה', שלא היה מתרעם על העסק, אלא על מה שעשה שיחתו חולין.

ונראה שמטעם זה נקרא כל דיבור של הבל בשם 'דברים בטלים', שכל פעולה או דיבור שאינם מרבים כבוד שמים, ממילא יש בהם משום 'ביטול' כבוד שמים. ובכן דרשין ביומא דף יט:: ודברת במ (דברים ו, ז) - ולא בדברים בטלים. שזהו דבר והפכו, כל שאינו בכלל דברי תורה, ממילא הוא בכלל דברים בטלים (ועיין ביאור הגר"א משלי א, כג דף ה.). ועל כן צריך האדם לשקול בפלס את דבריו ולחשוב אם ירבו כבוד שמים או ימעטוהו. ובהדיא אמרו חז"ל בסוכה דף כא: שאפילו שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה לימוד. ואיתא בירושלמי שילחי ברכות פ"ט ה"ה כל פטטיא בישין ופטטיא דאורייתא טבין, דדברי תורה בין לפלפולא בין לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא חביבים הם לפני המקום ומגדלים את שמו, אבל שאר ענייני דעלמא אינם כן, שכל שאין בהם תועלת להרבות כבוד שמים, הרי הם בכלל דברים בטלים.

ויש להוסיף בזה עומק על פי יסוד נפלא, דהנה יעויין בתורת כהנים פרשת בחקותי פ"ב פיסקא ד' על הפסוק (ויקרא כו, ח) ורדפו מכם חמשה מאה וגו', וז"ל: אין דומה המרובים העושים את התורה למועטים העושים את התורה. והובא ברש"י שם. ויש לדקדק מדוע נקטו 'העושים את התורה' ולא 'העושים את המצות', או 'הלומדים את התורה ועושים

היה נחשב עשייתן כביטול תורה, אבל כשדבריו הביאו לביטול כבוד שמים, אמר הנחתי דברי תורה והייתי מתעסק בדברים בטלים.

עוד רגע אדבר, דהנה איתא במדרש אותיות רבי עקיבא אות א' (אוצר מדרשים ח"א עמ' 408): א"ף - א'פתח ל'שון פ'ה, ופ'ה ל'שון א'פתח, אמר הקדוש ברוך הוא אפתח לשון של כל בני בשר ודם כדי שיהיו מקלסין לפני בכל יום וממליכין אותי בארבע רוחות העולם, שאלמלא שירה וזמרה שהם אומרים לפני בכל יום ויום לא בראתי את עולמי, עד כאן. ועיין במגן אברהם סי' ס' סק"ב בשם ספר הכוונות דף כח סוף ע"א שיכוין בברכת אהבת עולם: וקרבנו - מעמד הר סיני וכו', להודות לך - הפה לא נברא רק להודות וכו', עד כאן. ויש לעיין, שהרי מאידך אמרו חז"ל שלא נברא האדם אלא לעמל פה, והיינו לעמל תורה כנ"ל, ואיך אמרו שלא נברא הפה אלא להודות. ובהכרח נראה דדא ודא אחת היא, שכל עיקר תכלית ההודאה הוא כדי להכיר בבורא העולם ולהרבות כבוד שמו, ואין לך קילוס והודאה לפני המקום יותר מאשר לעמול בתורתו, שמתוך כך יבוא להכיר את מי שברא העולם ביתר שאת וביתר עז, דקודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא, ומי שעמל בתורה כראוי יתבטא כבוד שמים בכל פעולותיו, וכמובא בספרי פרשת ואתחנן פסקא לג: והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך (דברים ו, ו) - תן הדברים האלה

נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר (יהושע א, ח) לא ימוש ספר התורה הזה מפיק, הוי אומר לעמל תורה נברא. והיינו דאמר רבא כולוהו גופי דרופתקי נינהו, טובי לדזכי דהוי דרופתקי דאורייתא, עד כאן. ויש לשאול, אם לא נברא האדם אלא לעמל תורה, אם כן מדוע ניתנו לנו תרי"ג מצות. וגם איך נפרנס מה שאמרו חז"ל (מגילה כז, קידושין מ:) גדול תלמוד שמביא לידי מעשה.

אמנם לפי האמור הוא כפתור ופרח, שבודאי צריך אדם לקיים מצות, ומזה ומזה אל תנח ידך, אבל עיקר עמלו של האדם הוא שיעמול בתורה, על דרך הכתוב (ויקרא כו, ג ורש"י) אם בחקתי תלכו - שתהיו עמלים בתורה, ואם מצותי תשמרו - הוו עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים. והוא הגדרה במהות העמלות, שצריך האדם לעמול בתורה על מנת לשמור ולעשות, ואז גם מצותיו נכנסות בגדר תלמוד תורה, ומתוך כך נמצא מקיים תמיד שתהיו עמלים בתורה. ומדוקדק לפי זה מה שפתח התנא ואמר הוי עמל בדברי תורה ואל תתעסק בדברי בטלה, שהכל תלוי בעמלות, ולא בעסק התורה בכדי, שהעמל בתורה כפי המידה הראויה ירבה כבוד שמו יתברך בכל פעולותיו וכל שכן בקיום מצותיו, אבל העוסק בתורה בלא עמל אין זה אלא כמתעסק בדברי בטלה. ורבי שמעון בן יוחאי ודאי היה מקיים מצות התורה באופן מעולה זה, ובכן לא

בא לידו הצלת נפשות, ממי שבא לידו הצלת נפשות ועל ידי כך צריך לבטל תלמוד תורה ולעסוק בהצלת נפש, עד כאן דבריו. וכבר העירו (זרע חיים סי' יב עמ' עט^ה) כי אפשר שמטעם זה אמר רבי שמעון בן יוחאי הנחתי דברי תורה ועסקתי בדברים בטלים, שאף מצות ביקור חולים נחשבת כדברים בטלים כלפי מצות תלמוד תורה שכל חפצין לא ישוו בה. וברם נראה שקשה לומר שרבי שמעון יכנה למצות ביקור חולים בשם 'דברים בטלים', שאם כי אין בה שוויון ודמות כלשהיא למצות תלמוד תורה, איך יכנה למצות ה' בשם דברים בטלים.

ובכן נראה שרבי שמעון התאונן על מה שנזדמנה לפניו מצוה לבטלו מלימודו, שהיה חושש פן התרשל קצת מלימוד התורה כפי מדרגתו המרוממת, ואילו היה שוקד על התורה כראוי היה הקדוש ברוך הוא מונע אותו מאותה מצוה כדי שלא יצטרך לפסוק מלימודו כדי לעסוק בה. וזוהי הכונה במה שאמר הנחתי דברי תורה, רוצה לומר שבעת שעסקתי בתורה לא עסקתי בה כראוי, ולכן נזדמנה לפני מצוה אחרת. ויסוד הדברים שהמצות נדחות כפי ערך קדושת לימוד התורה, כבר מצאנוהו בדברי מרן החפץ חיים צוק"ל בספרו שמירת הלשון חלק א' שער התורה פרק ג' בהגהה דף כח ע"ד, וז"ל: לכאורה יפלא, אם באמת התורה מצד עצמה גדולה מתפלה, וכי

על לבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו.

ומה מאד מדוקדק לפי זה נוסח ברכת אהבת עולם: וקרבנו מלכנו וכו' להודות לך - כלומר קרבנו למעמד הר סיני, כדי להודות לך, בתורה. וידועים ומפורסמים דברי הרמב"ן בסוף פרשת בא (שמות יג, טז): אמרו (אבות פ"ב מ"א) הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שכולן חמורות וחביבות מאד, שבכל שעה אדם מודה בהן לאלהיו, וכונת כל המצות שנאמין באלהינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו וכו', עד כאן. ולפי מה שביארנו לעיל יבוא הענין על נכון, שתכלית האדם היא העמלות בתורה, שמתוך כך יתבטא כבוד שמים ביתר שאת גם בקיום מצותיה. וכיון שלומד על מנת לשמור ולעשות, נמצא שהמצות הן הן קיומה של תורה ותכלית עמלו בתורה, וכשם שהלומד בעמלות כראוי זוכה לכתרה של תורה ומתקדש בקדושתה ונעשה ל'חפצא' של תורה, כך פעולותיו חל עליהן שם שמים, וכולן נקראות בשם תורה, וכל שכן שאין בהן משום ביטול תורה.

או יש לומר באופן אחר, דהנה כבר יסד לנו הט"ז יו"ד סי' רנא סק"ו: דיותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא

היתה תורתו אומנותו, כדמוכח בתענית דף כא. במעשה דאילפא ורבי יוחנן שרצו לעסוק בסחורה, ושמע רבי יוחנן תרי מלאכי השרת דאמר חד לחבריה נישדי עלייהו האי גודא ונקטלינהו שמניחין חיי עולם הבא ועוסקין בחיי שעה, וכיון ששמע רבי יוחנן איהדר ביה ואמר אוקי בנפשאי (דברים טו, יא) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ. ועיין שיר השירים רבה פרשה ח' פסקא ז' שרבי יוחנן מכר כל רכושו כדי לעסוק בתורה, וכשמת היה דורו קורא עליו (שיר השירים ח, ז) אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה - שאהב רבי יוחנן את התורה - בוז יבוזו לו.

אלא נראה שבדאי גם רבי יוחנן היתה תורתו אומנותו, אלא שהיה סבור שעדיין לא הגיע למדרגת רבי שמעון, והראיה שהרי חשב לשעה קלה לצאת להתעסק במלאכה, כמבואר בגמרא שם אמרי ניקום וניזיל וניעבד עיסקא. וברמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ז: שמה תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא וכו', אם תעלה מחשבה זו על לבך אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם. הרי שהמחשבה פוגמת במעלת הלימוד.

ואפשר הטעם בזה כמו שמובא בסנהדרין (כו:) מחשבה מועלת לדברי תורה, ופירש רש"י שם שהדאגה למזונות משכחת הלימוד. וכתב הרב תומר דבורה פרק ב': לא יפנה אל שום פניה חוץ ממחשבת התורה וכו', כללו של דבר לא יכנס זר ובטל במחשבתו, וזו היתה מעלת רבי שמעון

מפני שאנו עושין בדבר אחד שלא כהוגן, נעשה גם עתה שלא כהוגן. אבל לפי דברינו ניאח, דהואיל שאין תורתנו תמידית ואין חביבה אצלנו כל כך, והראיה שאנו מבטלין אותה לאומנותינו, אין כח קדושתה גדולה כל כך שיתבטל על ידה מצות תפלה, עד כאן.

וכן מצאנו בדברי הרמח"ל בספרו דרך ה' חלק ד' סוף פרק ב', שקדושת התורה תלויה בערך הכנת האדם לקראתה, וז"ל: ואולם מי שמטהר ומקדש עצמו במעשיו, הוא ימשיך בתלמודו השפעה כשיעור ההכנה שהכין את עצמו, וכשיעור שירבה בהכנה כן ירבה יקר התלמוד וכחו וכו'. וכבר אמרו (סוכה כח.) על יונתן בן עוזיאל שבשעה שהיה עוסק בתורה כל עוף שהיה פורח עליו היה נשרף, מפני עוצם השראת השכינה שהיתה שורה עליו על ידי לימודו, עד כאן. ועיין עוד בספרו דעת תבונות דף כא ע"א וב'.

ויעיין במגן אברהם סי' קו סק"ד שמי שתורתו אומנותו כרבי שמעון וחבריו אסור לו להתפלל, כיון דבלאו הכי אינו מבטל מלימודו אפילו לרגע. ומשמע דמלבד שלא היו עוסקים במלאכה, לא היו מבטלים מלימודם כלל. ובזה יתורץ לנו מה שאמר רבי יוחנן בשבת דף יא.: לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחאי וחביריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקין לתפלה. ופירש רש"י: אבל אנו - הואיל ומפסיקין תורתנו לאומנותנו, כל שכן שנפסיק לתפלה. וצריך עיון, שהרי גם רבי יוחנן

נתעסקו בה וכו', עד כאן. וכן האבות תיקנו התפילות והיו מתפללים (ברכות כו:). ואמנם בודאי לא עסקו במלאכה כדרך שמתעסקים בה העולם, שהרי מבואר בכמה מקומות שעשו תיקונים גדולים במלאכתם, וכמו שמובא במדרש משנת רבי אליעזר שם עמ' 367: שלא שרת[ה] רוח הקדש על אלישע בן שפט אלא מתוך המלאכה, שנאמר (מלכים-א' יט, יט) וילך וימצא את אלישע בן שפט¹, עד כאן. ועיין רמב"ן על התורה פרשת תולדות (בראשית כו, כ) בענין חפירת הבארות של יצחק.

ויתכן שהאבות לא נפטרו מן התפלה כדין מי שתורתו אומנותו מפני שלא היו מצווים ועושים, וממילא לא חל עליהם איסור ביטול תורה, ובפרט כדי לקיים מצוה אחרת ואפילו מצות תפלה. ועוד יש לומר דלא אלימא קדושת התורה של קודם מתן תורה כשל אחר מתן תורה, וכל הטעם דרשאי לדחות תפלה מפני תלמוד תורה הוא מפני גודל המצוה וקדושתה, כמבואר בדברי החפץ חיים הנ"ל.

עוד יש לומר באופן אחר, דיעויין בזה פרשת פקודי דף ר"ן ע"ב: "הירא"ל קיימא לסטר מערב, והאי קיימא לאשגחא לכל אינון דלעאן באורייתא, ועיילי בנייהו למלעי באורייתא לבי רב, ולכל אינון דמסתכלי על מרע כד איהו בבי מרעיה ואשגחו עליה ואודעו ליה דיסתכל

וחבריו, וראה כשהפריד רבי יוסי מחשבתו מעט, כמה הוכיחו רבי שמעון בזוהר בפרשת ויקהל, עד כאן. וזה לשון הזוהר שם דף ריז: אדהכי חמא לרבי יוסי דהוה מהרהר במילי דעלמא, אמר ליה, יוסי קודם אשלים דיוקנך דאת חד חסר בך, קם רבי יוסי וחדי במילין דאורייתא וקם קמיה וכו'. ובירושלמי תרומות סוף פ"ח הביא מעשה שגזלו את רבי יוחנן, ולא היה לבו עמו לעסוק בתורה, וכשהיה ריש לקיש שואל אותו דבר הלכה לא השיב לו מרוב טרדה, ואמר כל האברים תלויים בלב והלב תלוי בכיס. ואמנם בירושלמי ברכות פ"א ה"ב משמע דרבי יוחנן היתה תורתו אומנותו, אלא דסבירא ליה דתפלה חשובה כדברי תורה, והיינו דקאמרי התם: רבי יוחנן כדעתיה, דרבי יוחנן אמר הלואי מתפללים כל היום, והוא דלא כמו שפירש רש"י בבבלי שבת יא., ד"ה אבל אנו: הואיל ומפסיקין תורתנו לאומנותנו.

ומכאן ראינו מעלתו הנפלאה של רבי שמעון, שהרי אפילו חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים (ברכות ל:), ועסקו במלאכה מועטת (שם לב:), ואילו רבי שמעון וחבריו לא היו עוסקים בשום דבר זולת התורה. ואפילו אבותינו הקדושים והנביאים היו עוסקים במלאכה, וכמובא במדרש משנת רבי אליעזר פרשה כ': חביבה היא המלאכה שכל הנביאים

ו. סיפא דקרא: "והוא חורש שנים עשר צמדים לפניו..."

חייבין ואתיב לון בתיובתא לגבי קודשא בריך הוא. מה כתיב (שם פסוק טז) וישב את כל הרכוש - אתיב לון בתיובתא שלימא כדקא יאות. וגם את לוט אחיו וגו' (שם) - אפילו לההוא יצר הרע אתקיף בהדיה עד דאכפיייה בעל כרחיה ואמתיק ליה כדקא חזי, כלא אתיב בתיובתא שלימתא כדקא יאות וכו', עד כאן.

ומבואר כי היצר הרע יושב בשבי אצל

החוטאים, ואיברי הגוף והנשמה דומים לצדיקים העוסקים בתורה, והם הולכים אצל הרשעים להחזירם בתשובה שלמה לפניו יתברך, וגורמים ליצר הרע להיות נתקף בעל כורחו עד שנמתק כראוי. והטעם שנמשלו איברי הגוף לצדיקים העוסקים בתורה, יש לומר על פי מאי דאיתא בעירובין דף נד.: חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר (משלי ד, כב) ולכל בשרו מרפא. אמר רב יהודה ברבי חייא בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אדם נותן סם לחבירו לזה יפה ולזה קשה, אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, נתן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר ולכל בשרו מרפא. ובזוהר פרשת שלח לך דף קס: אף בה' אל תמרודו (במדבר יד, ט), בעי דלא ימרדון באורייתא, דאורייתא לא בעי עותרא ולא מאני דכספא ודהבא, ואתם אל תיראו את עם הארץ (שם), דהא גופא תבירא אי ישתדל באורייתא ישכח אסוותא בכלא, הדא הוא דכתיב (משלי ג, ח) רפאות תהי לשרך

בחובי ובעובדוי ויתוב מנייהו למאריה, בגין דכל מאן דישתדל בההוא מרע דיסתכל בעובדוי ויתוב בתיובתא קמי קודשא בריך הוא איהו גרים ליה לאשתזבא ולאחבא ליה רוחיה, ועל דא כתיב (תהלים מא, ב) אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו ה', מאי ביום רעה, ביום רע מבעי ליה, אלא ביום רעה ביומא דשלטא ההוא רעה למיסב נשמתיה, עד כאן.

ומבואר דאותו מלאך המשגיח על

העמלים בתורה הוא ניהו אותו מלאך המשגיח על המבקר את החולה ומזרזו לחזור בתשובה שלמה, שמתוך כך גורם לו להנצל מחליו ולחיות. ואם כי אין לנו עסק בנסתרות, נראה לבאר הענין על פי מאי דאיתא בזוהר פרשת לך לך דף ק' ע"ב: מה כתיב (בראשית יד, יד) וישמע אברם כי נשבה אחיו, וישמע אברם - דא נשמתא דאשתארת בדכיו בגופא. כי נשבה אחיו - דא יצר הרע, דנשבה בין אינון חייביא בחובין סגיאין. וירק את חניכיו ילידי ביתו (שם) - אלין אינון צדיקיא דלעאן באורייתא דאינון שייפי דגופא זריזין למהך בהדי י"ח ושלש מאות אלין רמ"ח שייפין דגופא ושבעין דרזא דנשמתא דנפקא מתמן, בכלא אזדרז למהך תמן לגבי אינון חייביא לאתבא לון מחוביהון. מה כתיב (שם) וירדוף עד דן - רדיף אבתרייהו ואודע לון דינא דההוא עלמא ועונשא דגיהנם, ולא יהיב דמיכו לעיניה ביממא ובליילא עד דאוכח לון לאינון

שיזרזו אותו לפי מה שהוא אדם, אשרי המדבר על אוזן שומעת, אם מכירים בו שהוא אדם טוב רוצה בתשובה וכו', וזוהי עיקר מצות ביקור חולים, עד כאן. וכעין זה כתב ה"ר יאשיהו פינטו על עין יעקב נדרים פרק ד' סי' כה: כל המבקר את החולה ניצול מדינה של גיהנם וכו' - נראה לי שעיקר ביקור החולה הוא לזרזו ולהזכירו לשוב מחטאיו וכו', עיין שם. ועיין עוד שני לוחות הברית מסכת פסחים דף קמד:, וספר החרדים פרק ד' אות מח (דף כג ריש ע"ב). וראה עוד בספר מעבר יבן (שפתי צדיק פרק יא והלאה) שהביא כמה מאמרים מהזוהר הקדוש לעורר האדם לתשובה בשעה שנוטה למות, וכן בספר אהבת חסד למרן החפץ חיים (חלק ג פ"ג).

ומבואר מדבריהם שעיקר מצות ביקור חולים הוא לזרז את החולה שישוב בתשובה, אך אין להוכיח את החולה אלא אם כן יודע ומכיר בו שמקבל תוכחות, שאם לא כן יצא שכרו בהפסדו, שמלבד שלא יועיל להחזירו בתשובה עוד יוסיף החולה חטא על פשע כשמסיר אזנו משמוע תוכחת המוכיחים.

ומה מאד מדוקדק לפי זה מה שאמר רבי שמעון הנחתי דברי תורה ועסקתי בדברים בטלים, לא זכה לקיים המצוה

ושקוי לעצמותיך, וכתוב ולכל בשרו מרפא, עד כאן.

ונראה כי טמון בזה סוד עמוק, דהנה כל ישראל הרי הם כגוף אחד, וכמובא בירושלמי נדרים פ"ט ה"ד: כתיב (ויקרא יט, יח) לא תקום ולא תטור את בני עמך, היך עבידא, הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידיו תחזור ותמחי לדידה. ובקרוב העדה שם: היה חותך בשר וירד הסכין לתוך ידו, וכי תעלה על הדעת שינקום מידו ויחתוך ידו השנייה על שחתכה הראשונה, כן הדבר הזה, כיון שכל ישראל גוף אחד הן דין הוא שלא ינקם מחבירו שהוא כנוקם מגופו, עד כאן. והנה הקדוש ברוך הוא נתן התורה לכל ישראל כאחד, כדכתיב (שמות יט, ב) ויחן שם ישראל נגד ההר, ופירש רש"י: כאיש אחד בלב אחד. והיינו דקאמר רב יהודה ברבי חייא, נתן תורה לישראל סם חיים לכל גופו שנאמר ולכל בשרו מרפא, כלומר נתן תורה לישראל - לכל ישראל כאחד, וכל אחד מישראל הלומד תורה הרי הוא מעלה ארוכה לכל ישראל שכולם גוף אחד.

ועל פי הדברים האלה יתבאר לנו מה שאמר רבי שמעון בן יוחאי הנחתי דברי תורה ועסקתי בדברים בטלים, דהנה יעויין לר' אליעזר פאפו בספרו בית תפלה (ירושלים תשמ"ג) עמ' קד"ו, שכתב וז"ל: ומצוה זו מוטלת על הנכנסים לבקר,

ז. בדפוס זה באו הדברים מתורגמים, ובדפוס ראשון בלוגראדו תר"ך דף כט: באו הדברים בשפת הלאדינו:

כתיקונה, ונמצא קרח מכאן ומכאן, שלא
די שלא גרם לו רפואה על ידי עסק
התורה על דרך שכתבנו למעלה, עוד לא
זכה להחזירו למוטב ולא קיים עיקר
מצות ביקור חולים. ועל כן התאונן על
שהניח עסק התורה שמעלה ארוכה לכל,
כדי לבקר חולה שאינו מקבל תוכחה,
ויצא שכרו בהפסדו.



דרוש חביבין ישראל

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

חבר בית מדרש גובה, ליקווד

ואפשר לפרש בדרך דרוש, הא דאיתא במסכת בבא בתרא (דף נד:) אמר רב יהודה אמר שמואל, נכסי עובד כוכבים הרי הן כמדבר (פירוש הפקר), כל המחזיק בהן (היינו שעשה מעשה חזקה) זכה בהן (ואין מוציאין מידו). מאי טעמא עובד כוכבים מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ליה, ישראל לא קני עד דמטי שטרא לידיה, הלכך הרי הן כמדבר, וכל המחזיק בהן זכה בהן. עד כאן.

פי' ישראל נתן מעות לעכו"ם עבור קרקע, אלא שהעובד כוכבים לא נתן לו שטר, הישראל אינו סומך בדעתו עד שיבא שטר לידי שקנה הקרקע, כיון שהעובד כוכבים אדם ויכול לתבעו בדין שגזל קרקעו, ולכן לא קנה הישראל הקרקע במעות. אבל הגוי מכי מטו זוזי לידיה איסתלק היינו שסילק עצמו מן הקרקע.

וקיימא לן שישראל השני שהחזיק בנכסי הגוי חייב להחזיר המעות, וכיון שכן נקרא רשע משום עני המהפך בחררה דהוי דרך מקח וממכר, עד שיחזיר המעות, שלחן ערוך חושן משפט (סימן קצד סעיף ב).

לע"נ אבי מרי אברהם שאול בן שולמית (סלמה) הלוי תנצב"ה

שנינו במשנה מסכת אבות (פרק ג משנה יד), הוא (רבי עקיבא) היה אומר חביב אדם שנברא בצלם חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם וכו'. חביבין ישראל שנקראו בנים למקום חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום וכו'. חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה חבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם.

יש לדקדק ב' דקדוקים: א' למה הקדים שנקראו בנים לקבלת התורה, הא קבלת התורה קדמה. ב' למה דוקא בחר בנקראו בנים ולא ממלכת כהנים, או עם סגולה.

ונראה לומר בהקדים מה שכתבו התוספות מגילה (דף לא: ד"ה קללות שבתורת כהנים), מפני מה קדמה פרשת במדבר למתן תורה, כדי שלא להסמיך הקללות שבפרשת בחקתי לעצרת. ע"ש.

והנה הרבה תירוצים יש לומר בעד מה שקדמה פ' במדבר למתן תורה, והובאו להלן בסוף הדרוש בס"ד.

ולכן השמיט הא' דישראל ראשון נתן זוזים, דהיינו כמחשבה דלא סמכה דעתיה.

אלא דכיון שישראל החזיק בנכסי עובדי כוכבים היינו שעשה עבירה, נקרא רשע עד שיחזיר, היינו עד שיעשה תשובה, אבל כיון שעשה תשובה, זכה, היינו שנעשו לו כזכויות. ולהכי נקט לשון זכה.

ולכן מקדימים פרשת במדבר קודם מתן תורה.

ועוד בה, דהנה במדבר גימטריא אברהם, דהיינו שבזכות אברהם אבינו עתה בני ישראל מקבלים את התורה.

ועל פי זה, בהקדים מה שאנו אומרים בהגדה של פסח תרח אבי אברהם וכו', והמפרשים מדייקים דעד שנתנה תורה בני ישראל היו אף בני תרח, אבל משקבלנו את התורה לא התייחסנו אלא עד אברהם אבינו.

(והנה אם בחקתי גימטריא 561 ופרשת בחקתי מתחילה בפסוק ג', הרי 564 ובפרק כו הרי 590, והיא הפרשה ה'ח' מאז יציאת מצרים החל מפרשת בשלח שהיא הפרשה הראשונה מאז צאתם ממצרים, ולכאורה היו כבר יכולים לקבל את התורה, ונמצא שפרשת בחקתי היא 18 לאחר בשלח, ועולה מספר תרח).

ובסייעתא דשמיא יש לומר והוא שבפסוק הראשון בפרשת בחקתי נאמר, 'אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם' ראשי

ועתה יש לדקדק, מדוע לא ביאר תחילת המעשה שישראל ראשון נתן מעות. ועוד למה נקט לשון מדבר ולא הפקר. ועוד למה נקט לשון זכה בהן, ולא קנה, או אין מוציאין מידו כמו שנקט להלן (דף נה.).

ואפשר לומר בסייעתא דשמיא, דהנה בשעה שבאו ישראל לקבל התורה, חששו ישראל לקבל התורה שלא יענשו על העבירות שיעשו (בני יששכר מאמר חודש סיון, ב) דעד עתה חפשיים היו, ובזה נכלל שגם על כל מחשבת עבירה יענשו. ולא ידעו גם ענין התשובה (דעכו"ם אין להם תשובה).

ולזה אמר נכסי עכו"ם, היינו תכסיסי העכו"ם הרי הן כמדבר, כלומר אין בהם דבר טוב ולא יצמח מזה שום דבר, ואין שם צל (ה' צלך), ואין שם מים שאין שם תורה, ולהכי נקט לשון מדבר ולא הפקר, שבהפקר ימצא פעמים דבר טוב מאוד.

ואחר כך אמר כל המחזיק בהם, רמז להו, שעד עתה הייתם כעובדי כוכבים ואם חשבתם לעשות עבירה היתה מצטרפת לכם למעשה, דגוי מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ואינה שלו, (ודייקא נמי זוזי דבר שזו ממקום למקום ואין בו ממש כמחשבה), אבל מעתה שתקבלו את התורה, אין הקב"ה מצרף לכם מחשבה רעה למעשה. ולכן אמר כל המחזיק בהם דהיינו שעביד מעשה, אז הוא נחשב לישראל, כיון שעשה מעשה עבירה.

אלא שלכאורה קשה, דהא שישראל חושב מחשבת עבודה זרה אינו כבן, היינו לכאורה כרבי יהודה דס"ל אם חטאו אינם נקראים בנים, דקיימא לן כרבי מאיר דבכל אופן נקראו בנים וכמו שכתב הרשב"א בתשובה חלק א (סימן קצד), ואם כן אף שעבד עבודה זרה בן מיקרי, ואין אב מעיד על בנו.

ואם כן למה לא נתנה להם תורה עוד בהיותם מתייחסים לתרח.

ואפשר לומר, דזה שהקדוש ברוך הוא אינו מעיד על המחשבה מטעם אין אב מעיד על בנו, אינו מצד הדין, דלגבי ידידה לא שייך הא מכמה טעמי, אלא כביכול עושה לפנים משורת הדין ובעבודה זרה מוקי ליה אדינא. (חיד"א שם).

ולדין יש לומר דאכתי מועיל בנים, כיון שיש לומר שאין הקדוש ברוך הוא מצרף עד שיהיה מעשה עבודה זרה. ועיין למרן החיד"א בספר פתח עינים (ראש השנה יז):

ומעתה אתי שפיר למה הקדים חביבין ישראל שנקראו בנים, דהא רבי עקיבא ס"ל כרבי מאיר דלעולם בנים הם, ולכן הקדים בנים למתן תורה, ומובן גם למה נקט בנים דוקא. כך נראה בס"ד.

למה קדמה פרשת במדבר למתן תורה

ובדרך אגב כיון שהבאנו כמה תירוצים לענין שקודמת פרשת במדבר

תיבות בגמט' תתנ"ו ומספר תיבותיו ח, יחדיו תתס"ד כמספר תרח אבי אברם עם הכולל. ודוק.

דהיינו דעד עתה הם היו מתייחסים לתרח, ומשהתקרבו להר סיני, באו לפרשת במדבר דהיינו שלא התייחסו אלא עד אברהם אבינו עליו השלום. (שוב מצאתי כן בנחל קדומים פרשת במדבר בשם רבינו אפרים. וזכיתי לכיין לדעתו בס"ד.) וזהו מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו.

ועתה יש לומר, דהנה מה שהקב"ה אינו מצרף מחשבה למעשה, היינו כמו שכתב מרן החיד"א במדבר קדמות (מערכת מ אות יא), דכתבו המפרשים טעם לזה דמחשבות אדם אין מי שיודעם אלא הקדוש ברוך הוא, ואם כן בי דינא דלעילא דלא ידעו המחשבות אינם יכולים להעניש, והקדוש ברוך הוא אינו מעיד על זה, כי אב אינו מעיד על בנו, אבל בעבודה זרה שיצא מרשות הגבוה, לא שייך אין אב מעיד על בנו ומעיד כביכול על המחשבה.

על פי זה יש לומר, דעד עתה קודם מתן תורה היו כעובדי כוכבים והתייחסו לתרח, כיון שעדיין היו משנים מעשיהם ממעשי מצרים שהיו עובדים עבודה זרה, וא"כ אינם יכולים לבוא בכלל בנים, ומעתה שניקו עצמם מתייחסים לאברהם אבינו, ונקראו גם בנים למקום, שאברהם אבינו גר שנתגייר כמי שנולד דמי. ורק מעתה אפשר שתנתן להם התורה.

הקב"ה נותן לו התורה במתנה (והיינו שזוכה לכיון להלכה, סוטה), וכיון שכן נחלו א-ל, וכיון שכן עולה והיינו דכתיב במות. ומי שעושה במה לעצמו, הקב"ה משפילו דכתיב ומבמות הגיא. עכ"ד. ומובן שרמז לכך מה שקדמה פרשת במדבר למתן תורה, שישים אדם עצמו כמדבר ויזכה לתורה על ידי כך. ועיין בבעל הטורים ריש פרשת במדבר. (וראה במדרש במדבר רבה פרשה א אות ז).

ד. עוד אפשר לומר בס"ד על פי המדרש (ילקוט שמעוני רמז תרפד), בשעה שקבלו ישראל את התורה, נתקנאו אומות העולם, מה ראו אלה [בני ישראל] להתקרב מן האומות, אמר להם [הקב"ה] הביאו לי ספר יחוסין שלכם, שנאמר הבו לה' משפחות עמים, כשם שבני מביאין ויתילדו על משפחותם, לכך מנאן בראש הספר הזה, ספר במדבר. [בסוף ספר ויקרא כתוב] אלה המצות אשר צוה ה' בהר סיני ואחר כך [בפרשת במדבר] שאו את ראש שלא זכו ליטול את התורה אלא בשביל היוחסין, עד כאן.

ואפשר שלכן פרשת במדבר לעולם תקדים את חג השבועות, בכדי שבני ישראל יקראו את ספר היוחסין שלהם לפני קבלת התורה.

ה. ועתה רציתי ליתן עוד טעם ממה שנראה לעניות דעתי בס"ד, ע"פ מה שאמרו בגמרא בבא בתרא (דף נד:*) , אמר רב יהודה אמר שמואל נכסי

למתן תורה, אמרתי אביא כאן ליקוט תירוצים שכתבתי בעניותי, בענין מה שכתבו התוס' מגילה (דף לא: ד"ה קללות שבת"כ), שהטעם שפרשת במדבר קודמת למתן תורה, כדי שלא להסמיך הקללות שבפרשת בחקתי לעצרת.

א. הנה ראיתי בספר טללי אורות פרשת במדבר, בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל טעם נוסף, שבפרשת במדבר כל העם נמנה אחד אחד, ולא היה מי שנמנה ביותר מאחד, ולא היה מי שנמנה לחצאים, אלא כולם בשוה, לומר לך שכולם שוים בקבלת התורה, וכולם יש להם חלק בה, וכולם יכולים להצליח בעשיית המצות ולימוד התורה. ולכן מקדימים לקרות פרשת במדבר קודם מתן תורה. עד כאן.

ב. ועוד טעם אמרו רבותינו במדרש רבה (פרשה א אות ז), לומר לך שהתורה נתנה בשלושה דברים, באש מים ומדבר, מה הן בחנם אף התורה בחנם, כל הרוצה יכול ללמוד בה. ואפשר לומר בס"ד על פי זה לומר שלכן קדמה פרשת במדבר למתן תורה.

ג. ואני בעניותי כשראיתי השאלה, אמרתי בס"ד ע"פ מה שאמרו בגמרא נדרים (דף נה:), דאמר ליה רב יוסף לרבא, לא תיתיב אכרעיק עד שתפרש מאי דכתיב ממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא. ואמר ליה, לומר לך כל המשים עצמו כמדבר,

א. הובא בקצרה בדרוש לעיל

כמחשבה, ודיקא נמי אסתלק, שהוא כלשון סליק, פירוש עלה, כלומר עלתה מחשבתו.], אבל משתקבלו את התורה, אין הקב"ה מצרף לכם מחשבה רעה למעשה. ובזה יובן למה לא הזכיר ישראל שלקח, דהיינו שנתן זוזים דלא הוה אלא מחשבה, לא קנה דלא סמכא דעתיה. ולכן הושמט ולא הוזכר הלוקח במימרא, דלאו מידי קעביד.

אבל המחזיק בהם, נחלקו הראשונים אם חייב להחזיר מעות לישראל ראשון, ומרן הש"ע בחו"מ (סימן קצד סעיף ב) פסק שחייב להחזיר, ולכן נקרא רשע, דהוי ישראל ראשון עני המהפך בחררה, ובא זה השני ולקח מה שזה היפך בו, והוה בעניי מקח וממכר ונקרא רשע, ומוכח מכאן שדעת מרן כר"ת, שאם לא היה צריך להחזיר המעות, לא היה נקרא רשע כמו שיראה המעיין, והארכתי בשתי מקומות בס"ד. והיינו ענין התשובה, שעד שיעשה תשובה דהיינו יחזיר, אע"פ שהרי אלו שלו מ"מ נקרא רשע, ומשיחזיר הרי עשה תשובה ונעשין לו עוונותיו זכויות, ולכך נקט בלשון "זכה" דנעשים לו זכויות. (אם יהיו חטאיכם כשנים, כשלג ילבינו).

ואם כן בא ללמד להרחיק מן העבירה שאינה אלא כמדבר, ובא ללמד ענין התשובה, ולחלק בין ישראל לעמים, אם מחשבה רעה מצטרפת למעשה.

וזהו 'נכסי עכו"ם' כלומר מעשה עבירות 'הרי הן כמדבר', ולא יצא מהם טוב. מיהו לא במחשבה רעה אלא דוקא

עכו"ם הרי הן כמדבר כל המחזיק בהן זכה. (מ"ט עובד כוכבים מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ליה, ישראל לא קני עד דמטי שטרא לידיה הלכך הרי הן כמדבר וכו').

ובהקדים כמה דקדוקים בלשון המימרא, דמאי טעמא נקט לשון 'מדבר' ולא הפקר? ומאי לשון 'זכה' היה יכול לומר אין מוציאין מידו, או קנה? ואמאי לא התחיל לפי הסדר שקודם שהחזיק זה השני, ישראל ראשון נתן מעות לעכו"ם עבור השדה, ולמה לא הזכירו? והול"ל כך, הנותן מעות לעכו"ם לקנות שדהו, לא קנה, והשדה הפקר, כל המחזיק בה קנה. או בלשון דומה, וכמו שאמרנו להלן (דף נה.), ישראל שלקח שדה מעובד כוכבים, ובא אחר והחזיק בה אין מוציאין אותה מידו.

ונראה בס"ד, דחששו בני ישראל לקבל התורה שלא יענשו אם יחטאו ולא ישמרו את מצות ה'. ולזה קאמר נכסי עובד כוכבים הרי הן כמדבר, כלומר אין בהם דבר טוב ולא יצמח מזה שום דבר, ואין שם צל (ה' צלך), ואין שם מים שאין שם תורה, ולהכי נקט לשון מדבר ולא הפקר, שבהפקר ימצא פעמים דבר טוב מאוד. וכך רמז להו לישראל, דעו שעד עתה הייתם כעובדי כוכבים, ואם חשבתם לעשות עבירה היתה מצטרפת לכם למעשה, דגוי מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ליה מן השדה ואינה שלו, כלומר מועילה המחשבה לצרפה למעשה, והיינו שאין השדה ברשותו. [אי נמי דיקא לשון זוזי, דבר שזו ממקום ואין בו ממש,

בגדר הולכי מדבריות, אבל מעתה שנתנה תורה היא חיינו ואורך ימינו.

ולא תימא היאך אמרו שצריך לשים עצמו כמדבר כדי לזכות לתורה, דהא אינו דומה מי ששם עצמו כמדבר למי שהולך בדרך המדבר, 'תעו במדבר בשימון דרך', וכן זה המחזיק בנכסי עכו"ם דהיינו כמדבר, היינו שעושה מעשים של מדבר, משא"כ מי שעושה עצמו כמדבר דהיינו ונפשי כעפר לכל תהיה, שהוא עושה עצמו מדבר כלפי הזולת, אבל הוא עצמו אינו הולך בדרך המדבר.

ולא תקשי דהא מים שהם תורה, ומי שבא במים חייב אף הוא להודות, היינו מפני שאין הם נכנסים למים עצמם אלא ירדי הים באניות, שאין הם אלא משתמשים בים, והיינו עושה מלאכה במים רבים, שעושים מהתורה סחורה. ועל זה נאמר זכה נעשית לו סם חיים לא זכה וכו', כנלענ"ד בס"ד.

ז. ועוד בה², דהנה כמדבר גימטריא אברהם, דהיינו שבזכות אברהם אבינו עתה בני ישראל מקבלים את התורה.

ח. ועל פי זה, בהקדים מה שאנו אומרים בהגדה של פסח, 'תרח אבי אברהם וכו'' והמפרשים מדייקים, דעד שנתנה תורה בני ישראל אף בני תרח, אבל משקבלו את התורה לא התייחסו

'המחזיק בהן', דרפק בהו פורתא ועשה מעשה, שחייב להחזיר ונקרא רשע, וקנה, ואם חזר בתשובה זכה שנהפכין לו לזכויות (וזכרני שראיתי בשם רבי לוי יצחק מברדיטשוב, שבמקום בעלי תשובה עומדים אפילו צדיקים גמורים אינם עומדים, שבעו"ה כשעושים מעשה עבירה יש בה הרבה חשק, ולכן כשנהפכים לזכויות הרי הם מלאים וגדושים).

ולהכי הקדים פרשת במדבר מתרי טעמי, חדא מפני שחששו ישראל שלא יענשו אם יחטאו, ולהכי אמר עד שלא יחטאו במעשה, אין מחשבה רעה מצטרפת למעשה, ורמז להו ענין התשובה. ועוד כמו שכתב מרן החיד"א פרשת נשא על הפסוק יברכך ה' וישמרך, שצריך אדם להרהר בתשובה לפני שמתחיל ללמוד. כנלענ"ד בס"ד.

ו. ועוד יישוב אחר יש לומר בס"ד על פי האמור שהמדבר היינו דרכי העכו"ם ומעשה עבירות, רמז מה שהקדים פרשת במדבר למתן תורה, דעד עתה היו הולכי מדבריות שכן היו חיים בלא תורה, והלא תורה היא חיינו ואורך ימינו, וחיים הם למוצאייהם, וכו', ואם כן החי בלא תורה הוא דומה להולכי מדבריות שצריכים לברך ברכת הגומל, כמו שאמרו ארבעה צריכים להודות.

וזה נרמז דעד עתה שהיו חיים בעולם בלא תורה, שהיא מקור חיים היו

ב. אותיות ז, ח, ט, הובאו בדרוש בשינוי קצת ע"ש.

עובדיה ה' חג השבועות ס"ק ב) וז"ל, ומדרש אגדה למה תלה הכתוב יום חג שבועות בספירה מה שאין כן בכל המועדות לפי שכשנבשרו ישראל לצאת ממצרים נתבשרו שהן עתידין לקבל [את] התורה לסוף חמשים יום ליציאתן שנאמר בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה הרי הנו"ן של תעבדון יתירה לומר לך לקץ חמישים יום תעבדון את האלהים (שתעבדו) [שתקבלו] את התורה וישראל מרוב חיבה היו מונין בכל יום ויום [ואומרים] הרי עבר יום אחד ויום שני וכן כולם שהיה נראה בעיניהם כזמן ארוך מתוך חיבתן הגדולה על הדבר לכך הספירה נקבעה לדורות.

ובאמת, שזה קצת דומה לשמחה שאנו מכירים הנקראת תקופת האירוסין, שבין חתן וכלה. שבני ישראל בתקופה זו ככלה והקב"ה כחתן כביכול, ובתחילה עשה לנו הקב"ה נסים ונפלאות, כדי שנאמין בו (מדרשים), ואח"כ במדבר נתן לנו מתנות את מצות השבת, ומרוב אהבת ישראל ותשוקתם לקבל את התורה אמרו נעשה ונשמע, ואח"כ הקב"ה כפה עליהן הר כגיגית שרציתי לומר שזה כחופה. וקבלו את התורה.

וזהו שאנו קוראים פרשת במדבר קודם מתן תורה להזכירנו האהבה ותשוקה שהיה לישראל לקבלת התורה ובזה נתעורר לקבל את התורה באהבה רבה.

ובאמת שאח"כ ראיתי במדרש רבה שיר השירים (פרשה ח) על הפסוק מי

אלא עד אברהם אבינו. והנה אם בחקתי גימטריא תקס"א-561, והפרשה מתחילה בפסוק ג' הרי תקס"ד-564 ובפרק כ"ו, הרי תק"צ-590, והיא הפרשה ה'ח' מאז יציאת מצרים, החל מפרשת בשלח, שהיא הפרשה הראשונה מאז צאתם ממצרים, ולכאורה היו כבר יכולים לקבל את התורה, ונמצא שפרשת בחוקתי היא 18 לאחר בשלח, ועולה מספר תרח, דהיינו דעד עתה הם היו מתיחסים לתרח ומשהתקרבו להר סיני, באו לפרשת במדבר דהיינו שלא התייחסו אלא עד אברהם אבינו עליו השלום.

ט. וכן בס"ד יש לומר באופן אחר, והוא שבפסוק הראשון בפרשת בחקתי נאמר 'אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם' ראשי תיבות בגמט' תתנ"ו-856 ומספר תיבותיו ח', יחדיו תתס"ד-864, כמספר תרח אבי אברם. ודוק. [ובע"ט כתבי, ראיתי מש"כ בשם החיד"א אם בחקתי תלכו ואת מצותי ר"ת אבותם, וזהו רמז למש"כ כאן. ויעלוז לבי כי מצא חן בעיני].

י. שוב רציתי לתרץ, שיש לומר כדי להזכירנו שהקב"ה הוציאנו ממצרים ליתן לנו התורה במדבר. ובזה נזכור קודם מתן תורה את הניסים ונפלאות שעשה לנו הקב"ה, והכל בכדי ליתן לנו התורה, ועל ידי זה נקבל את התורה באהבה רבה ובשמחה והערכה.

יא. ועל פי זה אמרתי בדרך אחרת, הנה ידועים דברי המדרש שהביא בספר שבלי הלקט (סימן רלו) (הביאו בחזון

יב. ועל פי זה יש לומר מי זאת היינו התורה עולה מן המדבר מ"ן שהתורה נתנה למ' יום שכן משה רבינו ע"ה עלה מ' יום לקבל הלוחות, נ' היינו שהתורה נתנה לסוף חמשים יום מיציאתם ממצרים שהיו במדבר.

יג. ועוד אפשר בס"ד על פי הפסוק בתהילים (פרק קלו פסוק טז) למוליך עמו במדבר כי לעולם חסדו. כתב הספורנו שלא יתערכו בנכרים וילמדו מעשיהם. וכיוצא בזה כתב המלבי"ם שעל ידי כך למדו לדעת דרכי ה' ותורתו, ולהשליך מלבבם הציורים הרעים שנחלו מן המצריים וכו'.

ובזה אמרתי לפרש טעם קדימת פרשת במדבר לקבלת, משום שאדם צריך לשים עצמו במדבר, מבחינת ניתוק מהבלי העולם, ומכל מיני דרכים שמהם אפשר ללמוד מהגוים, ועל ידי זה יוכל לקבל התורה. כך נראה בס"ד.

ובזה יובן בס"ד ענין הקדמת פרשת במדבר למתן תורה. יה"ר שנזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה, בשמחה רבה ובאהבה, בבריאות וצלילות הדעת וישוב הדעת לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא עמו"ש, ונזכה בביאת גואל צדק במהרה בימינו אכי"ר.

זאת עולה מן המדבר מתרפקת על דודה, בזה"ל מי זאת עולה מן המדבר, עלויה מהמדבר, וכו' תחת התפוח עוררתיך, דרש פלטיון איש רומי ואמר נתלש הר סיני ונצב בשמי מרום, והיו ישראל נתונים תחתיו שנא' (דברים ד) ותקרבון ותעמדון תחת ההר, ד"א תחת התפוח עוררתיך, זה סיני, ולמה נמשל בתפוח, אלא מה תפוח זה עושה פירות בחדש סיון, כך התורה נתנה בסיון, ד"א תחת התפוח עוררתיך, למה לא באגוז ואילן אחר, אלא כל אילן דרכו מוציא עליו תחלה ואח"כ פירותיו, ותפוח זה מוציא פירותיו תחלה ואח"כ מוציא עליו, כך הקדימו ישראל עשייה לשמיעה שנא' (שמות כד) נעשה ונשמע, אמר הקדוש ברוך הוא אם אתם מקבלים עליכם תורתי מוטב ואם לאו הריני כובש עליכם ההר הזה והורג אתכם.

ובאמת שיש לומר טעם אחר למה שנקט תפוח משום תחת התפוח"א אם תקרא הפוך יהיה חופתה. וזה כפתור ופרח.

שוב עתה ראיתי בספר תורת המנחה לתלמיד הרשב"א, שכתב מי זאת עולה מן המדבר, אין זאת אלא תורה שנאמר וזאת התורה, שעולה מן המדבר כמה דאמרו ממדבר מתנה. ונתתי שמחה בלבי.



בענין חיזוק בתורה וענין עמלק, ובענין שימת לב והתבוננות

הרב יצחק נאבארו

חבר כולל אור הלכה, ליקווד

וסיפר חכם יהודה צדקה (ראיתי סיפור זה בספר 'דרש בחכמה' דף רמא) על השנים של מלחמת עולם השניה שהצורר הגרמני היה בדרך לארץ ישראל, וחכמי ישראל שהיו אז בירושלים עיה"ק הרעישו עולמות בתפלה שלא יגיע הצורר עליהם, ותפילותיהם עשו רושם עצום בשמים ואכן לא נכנסו הגרמנים לארץ הקודש. ובאמת התפללות שהתפללו אז היה על שני עניינים. אחד, על הצורר שלא יבא ועל עצם המלחמה. שנית, על השכינה בגלות שמתוך כך מגיעים כל הצרות, והרבו להתפלל על כבוד השכינה שתעלה למקום הראוי. ואמנם זכו ונתקבלה תפלתם ולא הגיע הצורר לארץ הקדש. אבל לא נענו על חלק החשוב ביותר של התפלה והוא שהמשיח יגיע.

ועל זה חלם חכם סלמאן מוצפי בזמנו חלום נורא, והראו לו בחלום את הפסוק בירמיה הנ"ל "לא הפנו אבות על בנים מרפיון ידים", וביארו לו בחלום שהרפיון בתורה גורם לעיכוב הגאולה, עד כאן. רואים מכאן כמה אנו צריכים להזהר בכבוד התורה, וכשלומדים צריך

כתוב בפרשת בשלח (שמות יז, ח) 'ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים'. ואיתא בגמ' סנהדרין (קו.) מאי לשון רפידים, וכו', רבי יהושע אומר שריפו עצמן מדברי תורה שנאמר (ירמיה מז, ג) לא הפנו אבות על בנים מרפיון ידים. וכ' רש"י שם (ד"ה מפני), כלומר מפני שרפו ידים מן התורה בא עליהם עמלק.

וכתב האור החיים הקדוש בפרשת תצוה (בתחילת הפרשה, ד"ה ובדרך רמז) וז"ל, כי ד' גליות של ישראל כל אחד מהם נגאלו ממנו בזכות אחד. גלות הראשון נגאלו בזכות אברהם אבינו ע"ה, השני נגאלו בזכות יצחק, השלישי בזכות יעקב, והרביעי תלוי בזכות משה. ולזה נתארך הגלות, כי כל עוד שאין עוסקים בתורה ובמצוות אין משה חפץ לגאול עם בטלנים מן התורה עכ"ל. מבואר מכאן שעם כל התורה שיש היום וכל הספרים הקדושים, אינו מספיק להביא את הגאולה משום שאנחנו עדיין מבטלין את התורה.

מרפה עצמו קצת הנה כבר נופל בגיהנום, עכ"ל של המשגיח.

מבואר כמה חמור עוון ביטול תורה, וכל הרע שיש בעולם הוא משום ביטול תורה. ובאמת יש לשאול למה ומה התאוה הזאת לדבר דברים בטלים ולבטל תורה, הא אין בה תענוג גופני וכדו'. ומה כל הענין הזה?

וכתב בזה הגאון בפירושו למשלי (א, כג) על הפסוק "תשובו לתוכחתי הנה אביעה לכם רוחי אודע דברי אתכם". ונבאר כאן בקיצור את עצם דבריו, שכל מה שעושה אדם איזה מעשה ופעולה נותנים לו עזר ממרום, והא המסייע לו לעשות עוד מעשים כאלה. וזה הרוח אינו נח ואינו שקט עד שעושה עוד דברים כאלה והוא נהנה מהם, ומזה יש לאותו רוח נחת רוח בין בדבר מצוה ובין בעבירה ח"ו, וזהו מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה. וכל שהעבירה גדולה גם הרוח הבאה ממנה גדולה, ומתאוה יותר לעבירה עוד. וכן בדבר מצוה דמצוה גדולה בא הרוח ממקום קדוש מאד ומתאוה מאד למצוה ונהנה מאד מחמת זה המצוות. וידוע שמצוה הגדולה מכל המצוות הוא לימוד התורה ולהיפוך דברים בטלים וליצנות זהו היפך התורה. ולכן יש הנאה גדולה מדברים בטלים וליצנות והוא כמעין הנובע כמו התורה אלא שהוא להיפוך התורה. וכל זה מרוח הטומאה החזקה שמתאוה לעוד דברים בטלים ואינה נפסקת ואינה שוקטת אלא רוצה עוד ועוד. והאדם חייב

ללמוד מתוך הכרה בחשיבות התורה שהיא סם החיים, וח"ו כשאין לומדים כראוי זה מה שגורם לעיכוב הגאולה.

עוד הביא המשגיח ר' ירוחם (בספר דעת תורה פרשת כי תשא עמ' שלא) במאמר "התמימות והחיזוק" מדברי הרמח"ל מספרו דרך עץ חיים וז"ל "והנה תראה כי חרבן בית קדשנו ותפארתנו היה בעוון בטול תורה וכו'. על אשר עזבו את ברית ה' אלוקי אבותם וברית האמור שם הינו תורה. והנה באמת מצינו שויתר הקב"ה על עבודה זרה וגלוי עריות, ושפיכות דמים, ולא ויתר על מאסה של תורה".

ע"ז ג"ע ושפ"ד - הלא הם היעדר וחסרון רבת המדה, הגיהנם והאבדן האמיתי. ועם זה אמרו לנו כי ויתר הקב"ה על עון ע"ז ג"ע ושפ"ד ולא ויתר על עון ביטול תורה, ובהכרח כי חסרון שלשת עונות אלה עדיין אינם מגיעים להעדר וחסרון של ביטול תורה, כל העונות אינם אלא תוצאה מביטול תורה. אבי אבות הטומאה הוא ביטול תורה, כל הרע בכל הקיפו מביטול תורה הנה נובע וכו'. ואמר הקב"ה (בפתיחתא לאיכה רבה ב') הלואי אותי עזבו ואת תורתי שמרו שהמאור שבה מחזירם למוטב". ובסוף המאמר ממשיך ר' ירוחם, זהו אשר אמרו "כל המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנום ולא אמר "כל המבטל מדברי תורה", הרי שעדיין אין כאן טענה על ביטול תורה כאן מדברים חז"ל על הלומד תורה רק אם אינו לומד בחיזוק עצום הוא רק

כי יד, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו וכו'.

כל הרע שבבריאה וכל הפחיתות שבאדם נמצאים ומושרשים בעמלק, וכל הרע שבו נכלל בתיבות ספורות אלו "אשר קרך בדרך" ובגלל דבר זה נגזר דינו להמחות מן העולם ולא ישאר זכרו תחת השמים, ולא עוד אלא שכל זמן שהוא קיים אין השם שלם ואין הכסא שלם, ומלחמה לה' בעמלק בכל דור ודור. ואשר "קרך" בדרך פירוש, הוא ציננך וקירר את הלהט והלהבה שהיתה בך. וקרירות זו שעמלק מקרר את האדם היא מקור כל הרע והקטנות שבאדם. וממשיך המשגיח ומסביר מהו קרירותו של עמלק. כתיב בפר' בשלח (שמות טז, יד-טו) "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל ישבי כנען". כל העמים וכל יושבי הארץ הזדעזעו ופחדו למראה הניסים הגדולים אשר עשה ה' לישראל ביציאת מצרים וקריעת ים סוף, ואף אחד לא נשאר אדיש לנוכח ניסים כבירים אלו מלבד עמלק, והוא אינו רואה ואינו שומע מאומה, ומאומה לא איכפת לו.

ובאמת ראינו כזאת כבר במצרים, כמו שכתוב בפסוק (שמות ט, כא) "ואשר לא שם לבו אל דבר ה' ויעזב את עבדו ואת מקנהו בשדה" וזה מדובר במכת ברד המכה השביעית שכבר ברור היה לכולם שאם משה רבינו אומר שהקב"ה יביא מכה אין ספק בעולם

לדעת מה הוא עושה לפני שהוא מתחיל לדבר באמצע למודו, ואם יחשוב ויתבונן מה הוא עושה וכמה נזק הוא מביא לעולם, ודאי לא ימשיך, כי ממשיך עליו סם המות ורוח הטומאה.

ועכשיו מובן מעט למה יש לאדם משיכה כזו לדברי בטלה.

ואחר שאנו מבינים מעט חומר ענין הרפיון בתורה, ועל אחת כמה וכמה בטול התורה, ומה הם גורמים לעולם, ושהם גורמים להמשיך את הגלות שאנו שרוים בה, עלינו לדעת מה העצה היעוצה להלחם בעוון זה.

ובאמת חשבתי על כמה אופנים ועצות שיכולים לעזור לאדם להתגבר. אבל בסוף במהלך מחשבתי כל אופן שחשבתי שיועיל לא היה נראה לי שהוא מדבר ללבבות שבדורנו. ורציתי למצא את מקור הדבר שבזכותו ננצל מעון זה, ובחסרוננו נופלים ונכשלים אנחנו בכל מיני עוונות. וברוך ה' בעזרת הבורא החונן לאדם דעת יגעתי וגם מצאתי העצה בזה בדברי רבינו ראש הישיבה ר' חיים שמואלביץ בספר 'שיחות מוסר' (מאמר צו). וכמו שנבאר.

כתיב בסוף פרשת כי תצא (דברים כה, יז-יט) "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים אשר קרך בדרך וגו'. תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח" ובפרשת בשלח (שמו יז, טז) כתיב "כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדר דר". ופרש"י שם ד"ה

ובאמת בכל אחד מאתנו יכול למצוא בקרבו שורש טומאה זו של עמלק, כלומר האדישות ואי שימת לב. וכגון מי שהולך לכותל המערבי ולקברי התנאים והאמוראים, ורואה את דברי התנ"ך והתלמוד פתוחים בעיניו והוא אינו משתנה כלום, אין אפשרות לומר לא קיים מה שכתוב בתורה ובגמרא, וכי הוא רואה את המציאות בעיניו ממש. כולנו יודעים שיום אחד בע"ה בקרוב יבא המשיח והאמת תתגלה לכל העולם, ואנחנו נצטער על שלא ישבנו וניצלנו את זמנינו בתורת החיים והאמת. ובמקום ללמוד תורה ולעסוק בעבודת ה', ביטלנו תורתו הק', ובזבזנו את הזמן בהבלי העולם והשקר. אלא שאין אנו שמים לב ואיננו מתבוננים במה שאנו עושים.

וזו תחבולת היצר הרע שלא ליתן לאדם אפילו כמה שניות להפסיק ממעשיו ולחשוב ולהתבונן. ובאמת כל עבירה שאדם עובר הוא משום שלא שם לבו לפני שעבר את העברה למה שהוא עושה. ואפילו אם אדם מתחיל לחשוב ולהתבונן האם לעבור את העבירה, היצה"ר נלחם עמו שלא להמשיך ולהתבונן, כי אם היה ממשיך להתבונן האם לעבור עבירה זו או לא, ודאי שלא היה עובר. וכמו שהאריך בזה בספר מסילת ישרים פרק ב', ע"ש. (וזהו כח התאוה של האדם, שאינו נותן לו לחשוב לפני שהוא עושה את הפעולה, שתאוותו גוברת עליו, וכמו שהבאנו למעלה מהגר"א)

אי שימת לב הוא השורש לכל קטנות ופחיתות שבאדם. ומאידך, התבוננות

שהמכה תגיע בלי צל של ספק, וברד ירד וכל אשר בשדה יושמד. ואיך בר דעת שיודע כל זה ישאיר את עבדיו ואת מקנהו בשדה. ובאמת הקושיא על העבדים ביותר הלא חשו הם על נפשם? הרי אין לך מקום סכנה יותר מאשר להישאר בשדה בעת כזאת. ובאמת התירוץ הוא עוד באותו פסוק "ואשר לא שם לבו", פירוש הוא יודע את האמת ורואה בעיניו את האמת, ואפילו שזה נוגע לו עצמו נשאר הוא אדיש לכל אשר נעשה לנגד עיניו. לא איכפת לו, ומרוב טמטום רגשותיו מפקיר הוא את נפשו ואת כל אשר לו ולא מרגיש כי אובד הוא."

אמר ראש הישיבה, "ואשר לא שם לבו" זהו עמלק. שראה מה שכולם ראו ושמע מה שכולם שמעו, אלא שבעוד כולם נבהלו ונמוגו הוא לא נע ולא זע, ונפל על ישראל לא פחות ולא יותר, העם אשר בו בחר ה' והעם אשר עשה עמו מופתים גדולים, ובא וערך עמו מלחמה. וכמו המשל הידוע שעמלק קפץ ל"אמבטיה" אף שידע שהיא רותחת וכל הקופץ לתוכה יכזה כויות קשות, אך הוא לא איכפת לו כאילו אין הדבר נוגע לו כלל וקופץ ונכזה. ועל ידי אדישותו וקריירותו של עמלק למראה הנסים והנפלאות צינן וקירר את ה"אמבטיה" הרותחת. "אשר קרך". ובכך השרה את רוח טומאתו בכל העולם, וכל זמן שרוח טומאה שורה בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם ומלחמה לה' בעמלק.

שהתכוון הגאון הק' ר' חיים, שלפעמים האדם עלול לחשוב, יש דבר שקורים לו "לימוד תורה", ויש עוד דבר יפה שקורים לו "תפילה", ועוד ענין נוסף של "דביקות בבורא", אך איננו מקשר את כולם שהם דבר אחד. כשאדם לומד תורה הוא מתקשר עם בוראו, ואין לימוד התורה בלי שאדם יתפלל להקב"ה שיתן לו חכמה ובינה ודעת כדי להבין את התורה הקדושה וכדי ללמוד תורה לשמה. וכל ענין בעבודת ה' הוא קשור אחד לשני, החסד, לימוד התורה, התפלה ועבודת המדות, כולם קשורים זה בזה.

ואולי זה מה שאומר הגאון ר' חיים, שאדם המהרהר בתשובה ומתבונן מה אני עושה פה מה אני לומד, ומשים את לבו למה שהוא עושה, בודאי ע"י זה הוא פחות יבטל תורה ולא ירפה מן התורה, משום שהוא חושב מעט לפני כל מעשה שעושה, מה עושה ולמה עושה דבר זה, ומעיין ומתבונן בדבר.

וזוהי התביעה מכל אדם, שישים את לבו ויצא מן השגרה וההרגל, ומתוך כך ישליך את הקטנות והפחיתות, ויתעלה בע"ה.

ושימת לב הם השרשים שעל ידם יתעלה האדם למעלה למעלה ממדרגה שהוא בה כיום, וכל אדם בידו להתעלות ולהתנשא בכל עת ובכל שעה. וזוהי גדלותו של האדם שהוא בחיר היצירה אשר בידו להשתנות ממצב אשר נברא בו, (ולא כמו מלאכים, או להבדיל בהמות, אשר הם נשאים במצבם אשר הם נבראים) והמושג של עלייה קיים אך ורק אצל האדם, והדרך לכך היא על ידי התבוננות ושימת לב. וזהו שאמר רבינו הקדוש (ע"ז יז.) על רבי אליעזר בן דורדיא שחזר בתשובה על ידי התעוררות, "יש קונה עולמו בשעה אחת".

ובאמת ידוע מה שכתב ר' חיים מוואלוז'ין (בספר נפש החיים שער ד' פ"ז) וז"ל, ולזאת ראוי להאדם להכין עצמו כל עת קדם שיתחיל ללמד להתחשב מעט עם קונו יתברך שמו בטהרת הלב ביראת ה' ולהטהר מעונותיו בהרהורי תשובה כדי שיוכל להתקשר ולהתדבק בעת עסקו בתורה הקדושה כו', וכן באמצע הלימוד הרשות נתונה להאדם להפסיק זמן מועט טרם יכבה מלבו וראתו יתברך שמו וכו', ע"ש.

ולענ"ד אולי אוכל להוסיף בדברים הסבר, ואולי זה באמת מה



תפלת דוד המלך שאמירת תהלים תהיה כלימוד נגעים ואהלות

הבה"ח יצחק פרץ נ"י

מקסיקו

גם כן כעוסק בתורה כי כבר בקש דוד המלך ע"ה שיהיו מקבלים שכר הקוראים בתהלים כעוסקין בעמק התורה כנגעים ואהלות.

ועי' שם בהע' אש בהוצאת יד רמ"ה (הע' מס' סא) שהאריך בכל זה בהביאו את דברי רבותינו הגדולים. ע"ש.

ביסוד ושורש העבודה (שער השמיני סוף פ"ו) כתב: ואם לאו ילמוד בעל פה כל מה שיוכל משניות או תהלים כי גם אמירת תהלים חשוב כלמוד נגעים ואהלות כמבואר בגמרא.

וע"ע בס' דברי שמואל מר' שמואל מנקילשבורג (פר' בחקתי).

והגאון ר' פנחס מפלאצק תלמיד הגר"א בס' מגיד צדק (בהקדמת פירושו לתהלים) כתב בקש דוד המלך ממנו יתברך שכל העוסק בס' הזה יחשב לו לקיבול שכר כאילו עסק בגופי תורה ונעתר לו הקב"ה והעוסק בס' תהלים נוטל שכר כאילו עסק בגופי תורה. וכן נראה מדברי בעל התניא בס' אגרות האדה"ז הקצרים (עמ' תכב). וע' בקובץ אור ישראל (חלק ט"ו עמ' קנט) שהביאו, וכן עי' בקובץ

במדרש שוחר טוב (תהלים פ"א) יהיו לרצון אמרי פי, יעשו לדורות ויכתבו לדורות אמרי פי ויחקקו לדורות ולא יהיו קורין בהם כקורין בספרים אלא יהיו קורין בהן ונטלין שכר עליהם כנגעים ואהלות.

בפירוש התפילות לר"י בן יקר (רבו של הרמב"ן עמוד ע"ד) כתוב: וקורין בהם בתילים והוגין ונטלין שכר עליה כנגעים ואהלות. וכן כתב במפורש בעל האשכול בתשובה שנדפסה ב'מגנזי המכון לתצלומי כת"י העבריים' (הוצאת בית הספרים הלאומי ירושלים תשנ"ו עמ' 29). והביאו בקובץ אור ישראל (חלק טז עמ' קלו).

וכתב האשל אברהם מבוטשאטש (או"ח רלח): יש לומר שאין שום קפידא על אמירת תהלים בלילה לכולי עלמא כיון שקבע השי"ת שאמירת תהלים יהיה חשוב כנגעים ואהלות (מדרש תהלים פ"א), א"כ הרי זה כלימוד משניות שזמנו בתחילת הלילה.

וכן כתב השל"ה (מסכת יומא אות כ"ח): והאומר תהלים הוא כמתפלל והוא

שייעשו לדורות ויחקקו לדורות וכו', יהו קורין בהן והוגין בהם ונטלין שכר עליהן כנגעים ואהלות, ע"כ. דאה"נ שאמירת ספר תהלים של דודו מלך ישראל נחשב לפני הקב"ה כמו נגעים ואהלות.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"י סו"ס קסו) נרא' דסובר בפשיטות להתקבלה תפלתו, וכמו שכתב: כמו שאומרים תהלים ודאי שאין לעשות סיום וודאי דמי שגומר כדרך אמירת תהלים אינו עושה ס"מ הגם שהתפלל דהמע"ה שיתקבלו לרצון כנגעים ואהלות.

ובתשובות והנהגות (ח"א סו"ס נז) כתב: ולדברינו ראוי להוסיף גם תפלת דוד המלך שיהא חשוב כלימוד התורה כנגעים ואהלות ואז כשמכוון לת"ת מקיים שפיר מ"ע דת"ת, וזהו הערה נכונה.

וכן בתשובות והנהגות (ח"ג סו"ס נט) כתב: ראוי להוסיף "ויהא נחשב לפניך אמירת תהלים שאני אומר כעסק התורה כנגעים ואהלות וכמו שהתפלל דוד המלך ע"ה על זה". וכן מצאתי בס' הפרדס מהגה"ק בעל הפרדס שבאמירת תהלים יכוון תמיד לקיים מ"ע דת"ת, ויאמר יהי רצון שתהא כאילו עסקתי כנגעים ואהלות.

ובס' נשמת ישראל - הרפענס (הל' אבלות ח"ב עמ' תשפ"ו) כתב: ובכלל אמירת תהלים בכלל לימוד תורה ייחשב וכדמצינו שהתפלל דוד המלך ע"ה שאמירת תהלים יחשב כעוסק כנגעים

הנ"ל (חט"ז עמ' קלו). ע"ש. וכ"כ בפשיטות בשו"ת מהר"י אסאד - יהודה יעלה (חלק יו"ד סי' שס"ח) דהוי כנגעים ואהלות. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מלאכת שלמה (או"ח סי' ו).

אמנם בנפש החיים (שער ד' פרק ב) כתב וז"ל: ענין עסק התורה לשמה, האמת הברור, כי לשמה אין פרושו דבקות כמו שסוברים עתה רוב העולם, שהרי אמרו רז"ל במדרש (שוח"ט) שבקש דוד המלך ע"ה מלפניו יתברך, שהעוסק בתהלים יחשב אצלו יתברך כאלו היה עוסק בנגעים ואהלות, הרי שהעסק בהלכות הש"ס בעיון ויגיעה הוא ענין יותר נעלה ואהוב לפניו יתברך מאמירת תהלים, ואם נאמר שלשמה ופרוש דבקות דוקא ורק בזה תלוי כל עקר ענין עסק התורה הלא אין דבקות יותר נפלא מאמירת תהלים כראוי כל היום, וכתב בנפש החיים, וגם מי יודע אם הסכים הקב"ה על ידו בזה כי לא מצינו בדבריהם ז"ל מה תשובה השיבו הוא יתברך על שאלתו (כמו שמצינו בבא בתרא יז ע"א ואידך ההוא רחמי הוא דקא בעי) וגם כי יהא די לענין הדבקות במסכת אחת או פרק או משנה אחת שיעסוק בה כל ימיו בדבקות יעו"ש עוד, ומבואר דס"ל לנפש החיים שלא ברור אם הסכימו עמו או לא. יעו"ש עוד.

והגר"ש וואזנר בדרשות ושיחות שבט הלוי - תשס"ג (סוף עמ' שמ) כתב: ובדרך צחות אומר שמצינו שדוד המלך ע"ה ביקש יהיו לרצון אמרי פי,

עמ' 1) בשם הרה"ק מסאווארן שודאי הוא שכל מה שביקש דוד מלך ישראל נתקבל במרום ודלא כהגר"ח מוולוז'ין בנפש החיים (שער ד פרק ב) שנסתפק אם נתקבלה תפלתו של דוד המלך ע"ה, שכת' מי יודע אם הסכים הקב"ה על ידו בזה. ע"ש. וזה כעין מ"ש השטמ"ק בשם ר' ישעיה שודאי נתקבלה תפלת רבי חנינא בן דוסא, שהקב"ה מסכים לתפלת הצדיקים וכנ"ל. והביא החלקת יהושע ראיא לדבר דהנה התפלל דוד המלך (תהלים יב ד) יכרת ה' כל שפתי חלקות, ואמרו רבותינו בערכין (טו:) סיפר לשון הרע אין לו תקנה שכבר כרתו דוד ברוח הקודש. וכי תימא מנא להו שכבר כרתו דוד והלא רק ביקש, אלא ידעו חז"ל דכיון דביקש דוד על כך בודאי נתמלאה בקשתו. ע"ש עוד. וכן למד בפשיטות השל"ה הקדוש בספרו (מס' יומא עמוד התשובה אות כט) שכתב: והאומר תהלים הוא כמתפלל והוא גם כן כעוסק בתורה כי כבר בקש דוד המלך ע"ה שיהיו מקבלים שכר הקוראים בתהלים כעוסקים בעומק התורה נגעים ואהלות, ע"ש. וכ"כ בפשיטות מרן החיד"א בפתיחה לספרו יוסף תהילות על התהלים (אות א). וע"ע בפלא יועץ (מערכת ת ריש ערך תהלים). ע"ש. ובאשל אברהם (כשו"ע או"ח ריש סי' רלח) שכתב בזה"ל: יש לומר שאין שום קפידא על אמירת מזמורי תהלים בלילה לכו"ע כיון שקבע השי"ת שאמירת תהלים יהיה חשוב כנגעים ואהלות א"כ הרי זה כלימור משניות שזמנו בתחילת

ואהלות, וממילא שיש בזה תועלת גדול לטובת ולעילוי נשמת המת, ועל כן במשך השנה כשלבנו בל אמו לעסוק בתורה ירבה באמירת תהלים לטובת ולע"נ.

והגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א בספר מקור נאמן (ח"א סי' תרמו) נשאל אי האומר תהלים נחשב לביטול תורה, וכתב על דברי נפש החיים: דברי הרב נפש החיים תמוהים במחכ"ת, ומרן החיד"א וכל רבותינו הספרדים אינם סוברים כן. והנכון לגמור תהלים אחת לחודש לפחות, ואם אפשר אחת לשבוע. ואם הצבור אומרים "פתח אליהו" לא יפרוש מהם. שא"כ אפשר לדלג על מחצית התפלה בטענות שוא ומדוחים ולבסוף יתפללו "הבננו". ואם היו אומרים תהלים כל יום בישיבות לפני הלימוד היינו רואים ניסים גדולים. ודי בזה.

ומו"ז עט"ר בהקדמתו לתהלים אהלי שם הביא את דברי המדרש ואת דברי ר"י בן יקר, וכך פסק למעשה בע"פ הרבה פעמים.

ובס' גם אני אודך (תשובות הגרי"ח מ"א ח"י עמ' קלג) כתב: בס' כרם יוסף כתב, וכעין זה מבואר במפרשים גבי הא דאיתא במדרש (שחר טוב מזמור א) שאמר דוד המלך ע"ה לפני הקב"ה יהי רצון שפרקי תהלים אלו יעשו לדורות, ויחקו לדורות וכו', יהיו קורין בהם והוגין בהם, ונוטלין שכר עליהם כנגעים ואהלות. ע"כ. וכתב בס' חלקת יהושע על התהלים (בפתיחה

בקונטרס שמו יצחק (מערכת ת' אות עג) שכתב בשם מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ שהתיר לקרוא תהלים בלילה אחר חצות, וכתב לבאר שהיינו משום שאמרו במדרש תהלים שדוד המלך התפלל שהלומד תהלים יקבל שכר כמי שעוסק בנגעים ואהלות וא"כ אין תהלים בכלל האיסור לקרוא בלילה יעו"ש.

ועוד בענין אמירת תהילים בלילה ראה מ"ש"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב סימן ב), שלא לומר אפילו מזמור יענך ה' בעד אשה שמקשה לילד בלילה יעו"ש, ואולם לדינא לא נראה כדרכי הרב פעלים, וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן נד) ובפתח עינים (ברכות ג: בד"ה ובענין) ששמע מאדם גדול ומקובל שאזהרת האריז"ל לא נאמר על אמירת תהילים, ויעו"ש שהוא עצמו חושש ואינו קורא תהלים אפילו באשמורת הבוקר. ואולם הרבה אחרונים כתבו להקל, כן כתב בספר מאסף לכל המחנות (סימן א' סקל"ח) וכן מבואר ביפה ללב (ח"ב קו"א דף קיט) וכן בכה"ח (סימן רלו סק"ט) שכן המנהג, ורמז לדבר דכתיב חצות לילה אקום להודות לך ותהלים הוא בכלל שירות ותשבחות יעו"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סימן ב) שכתב ג"כ להתיר לומר תהילים בלילה מהטעמים הנ"ל, ויעו"ש מה שהוסיף בזה.

ואולם בנימוקי אורח חיים (סימן רלח) כתב לדחות את דברי הא"א, וכתב על דבריו, וזהו במחילת כבוד תורתו הרמה אינו מספקי כלל, ופשיטא

הלילה וכו'. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מלאכת שלמה (או"ח סי' ו) שאמירת תהלים כדין העוסק בנגעים ואהלות. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סי' שסח). וע"ע לתלמיד הגר"א הגאון ר' פנחס מפלאצק בס' מגיד צדק (בהקדמת פירושו לתהלים) שכתב בקש דוד המלך ממנו יתברך שכל העוסק בס' הזה יחשב לו לקיבול שכר כאילו עסק בגופי תורה, ונעתר לו הקב"ה והעוסק בס' תהלים נוטל שכר כאילו עסק בגופי תורה. ע"ש. והאריך בכ"ז בפלפול ובסברא בתהלים עטרת פז (עמ' לט). עכ"ל.

וידידי הרב יוסף אביטבול שליט"א כתב בס' שערי יוסף דיני אמירת תהלים (בעריכה): ומ"מ כדברי הא"א (שם) שכתב שאין איסור לומר תהילים בלילה כי עיקר הקפידא הוא על לימוד המקרא ולא על דרך תפילה ותחנונים כקורא בתהלים על שעת צרה, ועוד שקריאת תהלים דומה וחשובה כלימוד נגעים ואהלות וכלימוד משניות שזמנו בתחילת הלילה, וכן כתב בספר נאה להודות (תהלים מזמור קיט בפסוק קדמו עיני אשמורות) וז"ל: כמו כן אנו נאמר שתפלת דוד המלך ע"ה היתה שלימוד התהלים שיהיה אפילו בלילה כמו נגעים ואהלות שמצותן בלילה ויטלו עליהם שכר עכ"ל, וכן הסכים לדבריו בשו"ת אהל משה (ח"ג סימן ב) וכן כתב הגאון בעל מעשה אברהם בספר נאה להודות (מזמור קיא פסוק מט) שתהלים חשיב כמשניות ומותר לקרוא בלילה, וע"ע בשו"ת וישב אברהם

בזה"ל: והבטיח השי"ת לדוד שיהיה ספרו תהלים חשוב כעוסקים בנגעים ואהלות וכו' עכ"ד, וכן כתב בשל"ה הקדוש (מסכת יומא פרק נר מצוה אות כח) שכתב, מנהג בהרבה גלילות בישראל לומר כל ספר תהלים בליל יום הכפורים וכו' והאומר תהלים הוא כמתפלל והוא ג"כ כעוסק בתורה כי כבר ביקש דוד המלך ע"ה שיהיו מקבלים שכר הקוראים בתהלים כעוסקים בעומק התורה כנגעים ואהלות וכו' עכ"ד. וכן כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן מד) וז"ל: אם רוצה להרבות בתפלה יכול לומר תהלים שהוא כעוסק בתורה, ויש בו סגולות הרבה וכו' עכ"ד, וכן מבואר בשו"ת מהר"י אסאד (חיו"ד סימן שסח) יעו"ש, וכן כתב בספר רחמי האב (אות נו) שכתב להזהר מאוד באמירת תהלים בכל יום וכו' וכעוסק בנגעים ואהלות יעו"ש, וע"ע בפלא יועץ ערך תהלים, וע"ע בפרי צדיק פרשת ויצא, וע"ע בשו"ת דברי יציב (יו"ד סימן קלו) שכתב שבקשת דוד היה שאע"פ שתהלים הוא מקרא ומקרא הוא דין, יהיה תהלים בחינת חסד ורחמים כעוסק במשנה.

וע"ע בזה בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' סח) שכתב לבאר ע"פ דרכו שם שמה שביקש דוד המלך ע"ה שתחשב אמירת תהלים כלימוד נגעים ואהלות, שאע"ג שגם ספר תהלים תורה היא מ"מ נגעים ואהלות עדיפא מיניה דהם הלכות חמורות ותורה שבע"פ, ולכן התפלל שיחשב אמירת תהלים כלימוד נגעים

דבמקום שצריכין ללמוד בשיעורי היום תלמוד שבלול מן הכל כמו שאמרו רז"ל, וכן על פי כונת האריז"ל מה שצריכין ללמוד (וכמסודר בחק לישראל) תנ"ך וגמרא וכו' ובכונת כל אחד ואחד הנה בררו כי תהלים הוא בכלל כתובים, ואל בכלל תורה שבע"פ, והנה אדרבא המדקדקים נהגו להחמיר בזה ולא שמענו כלל שיאמרו תהלים בחצי לילה הראשונה, אך מה שאומרים ד' מזמורי תהלים הראשונים בכל לילה בקריאת שמע למי שיישן קודם חצות, הנה בעל כרחך הוא כמו שארי פסוקי דרחמי שאומרים מתנ"ך אז, ולהגן שאני, כמו שאמרו רז"ל (ראה שבועות טו:), אבל לא תהלים כסדרן יעו"ש עוד. ועוד בענין אמירת תהלים בלילה ובאיזה אופנים ובאיזה ימים יש להאריך בפני עצמו ואין כאן המקום להאריך בזה.

וכן מצאתי בספר חדרי בטן למרן החיד"א (פרשת ויחי אות כט) שלימוד תהלים חשוב כמו נגעים ואהלות יעו"ש. וכן מצינו כע"ז שכתב מרן החיד"א במדבר קדמות (מערכת ט' אות ט) שכתב שמי שעוסק בספר טהרות הוא תיקון לפגם הברית, ואפשר שזהו שהתפלל דוד המלך ע"ה שלימוד תהלים יהיה חשוב כאילו עוסק בנגעים ואהלות וכו' יעו"ש, אלא שמדבריו לא ברור שנראה שהתפלל ולא מבואר אם נתקבלה תפילתו.

וכן בספר אגרא דכלא (פרשת שמות דף ב' ע"ד בד"ה ואלה שמות וכו') כתב

אותה לביטול תורה ורק כשבאה עליו איזה צרה ממהר לקרא התהלים, לא די שקריאת התהלים לא תועיל לו אלא גם תוסיף לקטרג עליו באומרה הרי לדעתך בקשתו של דוד המלך לא התקבלה וכי טוב אתה מדוד שבקשתך כן תתקבל, ורק במי שבמשך כל השנה כולה מכבד את ספר התהלים ומקפיד לקרוא בו בכל יום רק אז הבקשות שיבקש בעת קריאת התהלים תשמענה בשמים ויושע בכל המצטרך לו. ויעו"ש שכתב שמספרים על השל"ה הקדוש שבתחילת ימיו לא הרשה לעצמו בקריאת תהלים כיון שחש שיש בכך ביטול תורה אבל בהמשך שהכיר את מעלת התהלים לא מש מספר התהלים והיה קורא בו תמיד יעו"ש. עכ"ד הרב יוסף אביטבול.

וע"ע בענין זה בס' דברי שמואל - כהן (מועדים עמ' 81) במה שכתב בזה.

ובכל הענין הזה עי' להג"ר פנחס זביחי שליט"א בשו"ת עטרת פז (ח"ד עמ' תכח) שכתב ונו"נ בבקיות ובחריפות בענין זה ובדברי האשל אברהם והנפש החיים. ע"ש ותמצא נחת. וכן עי' לרב הנ"ל בתהלים עטרת פז (עמ' מט) והלאה, במה שכתב בענין. וע"ע בירחון אור תורה (שלו סי' טל) במאמר מהרב אברהם מימון שליט"א בענין זה.

ואהלות וכו', אבל מבואר דעכ"פ תהלים חשיב לימוד תורה, ולא רק תחינה בלבד.

וע"ע באור תורה (שלו סי' טל) שכתב שם להוכיח ממה דאיתא במדרש תהלים (מזמור עח אות א) תורה שנתן להם הקב"ה סם חיים, וכן הוא אומר כי לא תשכח מפי זרעו, שלא יאמר אדם שאין המזמורות תורה אלא תורה הם וכו', ואן אסף אמר הואיל והמזמורות תורה האזינה עמי תורתי וכו' עכ"ד, וא"כ מוכח שהרי הוא יהיה כעוסק בתורה. יעו"ש, וע"ע בספר ימי חיין הימים בפרשת מצורע שכתב זאת תהיה תורת המצורע וכו' לרמוז שתיבת זאת נוטריקון זכות אמירת תהלים תהיה תורת המצורע והיינו שתחשב כנגעים ואהלות עכ"ד.

ובספר אמרי נועם (ח"ב עמ' תקב) הובא מה שאמר הגה"צ רבי יורם אברג'ל זצ"ל וז"ל: היו כאלה שרצו לומר שהיות ובמדרש לא נזכר שה' נענה לבקשתו יתכן שבקשתו כלל לא התקבלה, ויש באמירת תהלים משום ביטול תורה, אולם טעות בידם שהרי פשיטא שכשדוד המלך ביקש בקשה מה' היא התקבלה ברצון ומי עבד ירא מאלקיו כדוד, וכמו שכתב האור החיים הקדוש (שמות ל, יב). ועוד אמר, מי שבמשך כל השנה מזלזל בקריאת תהלים ומחשיב





בדק הבית



[א]

נפלו פרשיות תפילין לארץ אם צריך לצום, תגובה למאמר הג"ר אהרן
סקוצילס שליט"א בגליון יח

הרב משה חליוה, מח"ס ענפי משה, אופקים

כבוד חברי מערכת הקובץ אבקת רוכל, ה' עליהם יחיו, ניו יורק,

שלמא רבא ונהורא מעליא.

הנני מאשר בזה קבלת קובץ י"ח (תמוז מנ"א תשפ"ב לפ"ק) אשר קבלתיו מיד ידידנו
מזכה הרבים הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, ותשוח"ח.

במ"ש (עמוד רפד) דשאל ידידנו הגרי"א סקוצילס שליט"א למו"ר מרן שה"ת הגר"ח
קנייבסקי זצוק"ל במי שכתב רוב הפרשיות של תפילין ובאמצע כתיבתם נפלו
על הארץ, אם צריך לצום והשיבו שלא, ע"ש.

הנה עי' נמי בספר דעת נוטה הל' תפילין (תשובה תתיז) דנשאל מו"ר מרן זצוק"ל במי
שנפלו מידו פרשיות תפילין על הארץ אם צריך לצום והשיב "אין צריך לצום,
רק יתן משהו לצדקה". וע"ש בהערות מ"ש בזה.

ולכא' משמע דהיכא דלא גמר כתיבת כל הפרשיות ונפלו קיל טפי מפרשיות גופייהו
דנפלו, (לענין הא דגבי פרשיות גופייהו כתב מו"ר מרן זצוק"ל דא"צ לצום רק דיתן משהו
לצדקה).

ויל"ע גבי פרשיות תפילין פסולות שנפלו על הארץ למאי דמו (ועמ"ש בספר מאסף לכל
המחנות סי' מ' סוס"ק ד'), ואכמ"ל.

בברכה וביקר,

הק' משה חליוה

מח"ס ענפי משה, אופקים

[ב]

חליפת מכתבים בדין בחורי ישיבה ספרדים בהדלקת נר חנוכה, בתגובה
למאמר הג"ר שלמה סודרי שליט"א בגליון כ

הרב איתן אביב, מח"ס יין המשומר ומו"ץ בליקווד

הרב שלמה סודרי, מח"ס הלכה שלימה, ליקווד



מכתב א: תגובת הרב איתן אביב

הערה למאמרו של ידידי הרב שלמה סודרי [אבקת רוכל גליון כ]

הנה ראיתי לידידי הרב שלמה סודרי [אבקת רוכל גליון כ] שהעלה שני חידושים בדין
בחורי ישיבה ספרדים הדרים בישיבה בהדלקת נר חנוכה. א. שראוי להם להחמיר
ולהדליק נר חנוכה. ב. אם מכוונים שלא לצאת בהדלקת משפחתם יכולים להדליק
בברכה בישיבתם.

ואגב שחביבים לי דברי הרב שיחי' בספריו החשובים וסברותיו הישירות, בהלכות
שבת ויו"ט, ראיתי לנכון לעיין בדבריו ולאחר העיון בדבריו נראה לענ"ד שיש
לפקפק בשני החידושים.

הדין הראשון – ראוי לבחור ישיבה ספרדי להדליק נ"ח בישיבה.

דין זה העלה הרב שיחי' מהא דנחלקו הראשונים בדין בחורים הבאים ללמוד בבית
רבם אם צריכים להשתתף או שיוצאים בהדלקת בני משפחתם, שספר התרומה
ומחזור ויטרי כתבו שיוצאים יד"ח בהדלקת אביהם, והשאלות, הר"ח ומאירי וסמ"ק
ונמוק"י סוברים שאינם יוצאים בהדלקת בני משפחתם. וכיון שהוא מח' ראשונים ראוי
להחמיר ולהדליק. עכ"ד.

והנה בדין זה יש לפקפק משני טעמים חדא דהמעין בדברי הראשונים שהביא, לא
מוכח מידי לענין בחור ישיבה אשר דעתו לשוב לביתו אחר שילמד בישיבה,
אלא דכתבו שאם האדם רווק ומתארח אצל חבירו צריך להשתתף, ולא הזכירו אם
אביו מדליק עליו או לא, ויתכן שאין לו אב או שאינו גר בבית אביו כלל. ורק הסמ"ק
דיבר להדיא על בחורים בבית רבם או בבית של אחרים וכתב שצריכים להשתתף עם
בעה"ב בפרוטה. ומדבריו אכן מוכח שבחורים צריכים להשתתף ואינם יוצאים
בהדלקת בני משפחתם.

ונמצא שנחלקו הספר התרומה והמחזור ויטרי כנגד הסמ"ק, והנדון הוא דרבנן אשר ספיקו לקולא ומדוע חייב הבחורים בהדלקה.

ועוד בר מן דין כבר כתבו הפוסקים סברות שעל פיהם יתכן שגם הסמ"ק מודה שבחורי ישיבה שלנו נחשבים סמוכים על שלחן אביהם, ומטעם שבזמנו הבחורים היו הולכים למקום רחוק ולא היו שבים לביתם לכמה שנים, וגם אביהם לא היה מחזיק אותם, אבל בחורי ישיבה שלנו שחוזרים לביתם בימי בין הזמנים, וכן כשהם חולים חוזרים לביתם, ובנוסף אביהם משלם לישיבה ונמצא שהוא בעצם מחזיק אותם בדאי נחשבים סמוכים על שלחן אביהם ויוצאים לכ"ע בהדלקתו [עיין חזו"ע ואול"צ].

הדין השני – יכולים להדליק בברכה אם יכונו שלא לצאת בהדלקת משפחתם.

עוד כתב שגם אם נאמר שבחור ישיבה נחשב סמוך על שלחן אביו עדיין יכול להדליק בברכה אם מכין שלא לצאת בהדלקת אביו.

וסברתו כיון שהב"י כתב (סימן תרעז) שאם מדלקין עליו בתוך ביתו שאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה, וכתב הכנה"ג (שם בהגהות ב"י) לדייק מדבריו שאין כאן ברכה לבטלה רק ברכה שאינה צריכה, מטעם שודאי אפשר לעשות כמהרי"ל ולכיון שלא לצאת בהדלקת אשתו אבל הוא רק גורם ברכה שאינה צריכה.^א וכתב שכן משמע בברכי יוסף.

וכיון שהיא רק ברכה שאינה צריכה, ויש מח' ראשונים אם בחורים נחשבים סמוכים על שלחן אביהם או לא, נמצא שמבכרים כדי לצאת מן הספק ואינו ברכה שאינה צריכה. עכת"ד.

ומאד נפלאתי על דבריו ולענ"ד נראה שיש כאן חשש ברכה לבטלה, ואסור להם לברך גם אם מכוונים שלא לצאת בהדלקת בני משפחתם.

ואבאר שיחתי, שהגם שהכנה"ג כתב לפרש דברי הב"י שאין כאן אלא ברכה שאינה צריכה ולא ברכה לבטלה, מ"מ כל האחרונים לא פירשו כן דעתו, וכתבו

א. וז"ל כנסת הגדולה, ונראה לי דכשנדקדק דברי רבינו המחבר ז"ל ודברי מהרי"ל ז"ל אין כאן קושיא, שמהרי"ל ז"ל כתב דמשום ברכה לבטלה ליכא, ורבינו המחבר ז"ל כתב דאין לסמוך על זה משום ברכה שאינה צריכה. וביאורן של דברים, שמהרי"ל ז"ל כתב דמשום ברכה לבטלה ליכא, ועם כל זה כתב רבינו המחבר ז"ל דאין לסמוך על זה משום ברכה שאינה צריכה, דנהי דמשום ברכה לבטלה ליכא מטעם שכתב מהרי"ל, מכל מקום אין לסמוך על זה משום ברכה שאינה צריכה, דכיון דהיה יכול לצאת בהדלקת אשתו ולא רצה, אעפ"י שאין כאן ברכה לבטלה ברכה שאינה צריכה איכא.

שלאו כל כמיניה לכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו, כ"כ מאמר מרדכי (סק"ה) נהר שלום (סק"א) ובשו"ת מהרש"ל (סימן פה) ופרי חדש [והביאם שם הרב במאמרו]. ולדבריהם גם אם מכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו אינו יכול לברך, ומש"כ הב"י ברכה שאינה צריכה כוונתו לברכה לבטלה.

וטעמא דמילתא אסבר לן בטוטו"ד הברכי יוסף שם וז"ל, ואפשר לחלק בין זו לכל הני, דכל הנך בשעת אמירת חבירו הברכה הדבר תלוי בו, דצריך לכוין לצאת בברכות חבירו, ואם לא כיון לא יצא אף שיכוין המברך להוציאו, וכיון שבו הדבר תלוי אם לא כיון לצאת ובדרך לעצמו לא הוי ברכה שאינה צריכה, אבל הכא שאין תלוי בכוונתו כלל, ובין יכוין לצאת בהדלקת אשתו בין לא יכוין פטיר ועטיר בהדלקת ביתו, וממילא הוא יוצא, ולא שבקי רווחא לדידיה דלבעי כוונה לצאת, בכי הא סבר מרן דהוי ברכה שאינה צריכה. כן נראה לי לדעת מרן, עכ"ל. [והרב במאמרו הביא את שיטת הברכ"י יחד עם הכנה"ג ואינו נכון כלל, שהברכ"י חולק וסובר שכבר יצא יד"ח ואינו יכול כלל לכוין שלא לצאת ומש"כ ברכה שאינה צריכה כוונתו לברכה לבטלה כמו שביארו כל האחרונים את שיטת הב"י].

וביאור הדברים, שנר חנוכה אינו חיוב המוטל אקרקפתא דגברא לעשות מעשה הדלקה אלא שהוא חיוב על הבית, וכיון שהודלק נר של מצוה בביתו הרי יצא את חיובו ואין לו עוד מקום להדליק, ולכן אם מדליק ומברך הוי ברכה לבטלה.

וכן מבואר בדברי המ"ב (סימן תרעז סקט"ז) שעמד לפניו הספק אם לנהוג כתה"ד או לא, וכתב שידליק קודם שתדליק אשתו, ולא כתב שידליק ויברך בכוונה שלא לצאת אפי' אחר שהדליקה, וע"כ משום שהוא ספק ברכה לבטלה. וכדברי הפר"ח וסייעתו ודלא כהכנה"ג.

ומלבד כל זאת נראה שאין לסמוך בזה על דברי הכנה"ג, שדבריו מיוחדשים בהבנת הב"י, שהרי הב"י חלק על התה"ד שכתב שיכול האורח להדליק מדין מהדרין וכתב הב"י שאין לברך ברכה שאינה צריכה, ובפשטות כוונתו דכיון שכבר יוצא הרי הוא ברכה לבטלה.

אכן הכנה"ג הקשה מדוע א"א לכוין שלא לצאת יד"ח בהדלקת אשתו ויכול להדליק בברכה ות"י משום דזה הוי ברכה שאינה צריכה. אבל כל זה חסר מן הספר, שהב"י ותה"ד לא הזכירו כלל את ענין זה שיש אפשרות של כוונה שלא לצאת, ובפשטות השו"ע חולק על תה"ד שאמר לברך מדין מהדרין.

ושו"ר שהברכ"י גם כן נתקשה בדבריו וכתב וז"ל, הרב כנה"ג הקשה על מרן ממהרי"ל ותירץ, ע"ש. וגברא רבא חזינא וקושיא ופירוקא לא חזינא. ודוק היטב. ואין להאריך. עכ"ל.

חידוש דין שגם לפי האחרונים הנ"ל אפשר לברך

ולבסוף כתב הרב שגם לפי שיטת האחרונים שכוונת הב"י היא כפשוטו שאינו יכול לכוין שלא לצאת והוי ברכה לבטלה עדיין בחורים יכולים לברך לפי מש"כ הרב אלישיב שבחורי ישיבה כיום אינם נחשבים לסמוכים על שלחן אביהם כיון שהישיבה היא ביתם, ורק בזמן הראשונים שהבחור היה אכסנאי בבית אחרים ולא היה לו בית לעצמו לכן עדיין היה נחשב סמוך על שלחן אביו. ורצה הרב המחבר לומר שכ"ע מודו בזה.

אולם ידוע שפוסקי הספרדים מיאנו לקבל סברא זו וכתבו להיפך ממש, ומקדמת דנא נהגו הבחורים בישיבת פורת יוסף לסמוך על הדלקת אביהם על פי פסקו של חכם עזרא עטייה, וכן נקט להלכה בחזו"ע ובאור לציון, וסברתם היא שגם בחורי ישיבה של זמנינו עדיין לא עקרו לגמרי מביתם וכיון שחוזרים בימי בין הזמנים ובקצת שבתות, וכן כשהם חולים חוזרים לביתם, עדיין שם בית זה עליהם ויוצאים בהדלקת בני ביתם. ודומה הדבר למי שעקר לעיר אחרת ודעתו לחזור לעירו שעדיין מנהגי מקום שהלך משם עליו. ולכן גם לפי דברי הסמ"ק שבחורי ישיבה של זמנו לא היו נחשבים סמוכים על שלחן אביהם בחורי ישיבה בזמנינו נחשבים יותר סמוכים, וגם הוא יודה שפטורים מהדלקה.

ונמצא שיש כאן כעין שני ספיקות לצדד שיברכו הבחורים על הנר.

בחורי ישיבה אינם נחשבים לסמוכים על שלחן אביהם [אי משום סברת הסמ"ק או משום שגם בעל התרומה מודה בבחורי ישיבה בזה"ז. (והם שני ספיקות משם אחד)]

גם אם נחשבים כסמוכים על שלחן אביהם עדיין יש צד שיכולים לכוין שלא לצאת כדברי מהרי"ל ודלא כהחולקים עליו.

וספיקות אלו לא גרע מספק ספיקא בברכות, שנחלקו האחרונים אם אפשר לברך בס"ס המחייב בברכה. ואפשר דהכא גרע טפי, שהרי אין הנדון אם להדליק עם ברכה או בלי ברכה אלא שיש כאן שתי שאלות נפרדות, האחת אם חייבים לברך, והשניה אם מהני כוונה שלא לצאת. וכיון שעל הנדון הראשון קי"ל שספק דרבנן לקולא ופטורים מלהדליק, מדוע א"כ יכניס עצמו לספק לכוין שלא לצאת ואז יכנס לספק ספיקא והוי כעושה ס"ס בידיים.

ולמעשה נראה שדין בחורי ישיבה תלוי במח' ראשונים ואחרונים, ולכן כל בחור צריך לדעת איזה מן הגדולים הוא רבו אשר הולך על פי פסקיו, שאם הולך תמיד אחר פסקי חזו"ע או אור לציון אז לא ידליק כלל, ואם הולך כרב אלישיב או כאגר"מ הרי הם רבותיו המובהקים ולכן ידליק בברכה. ואם הוא בחור

שאינן לו רב מובהק בזה הוא בגדר ספיקא דדינא בנדון דרבנן ומדינא פטור מהדלקה, ואם ירצה להחמיר על עצמו ידליק בלא ברכה.



מכתב ב: תגובת הרב שלמה סודרי

שלום כבוד ידידי הרב איתן אביב שליט"א, קראתי בכל לב את הערותיך על מה שהעלתי שבחור בן ספרד הלך בישיבה ידליק בברכה בתנאי שיכוין שלא לצאת בהדלקת אביו, והנני להשיב:

(א) מ"ש"כ שרק מהסמ"ק מוכח שהבחורים הלומדים חוץ לביתם אינם יוצאים בהדלקת אביהם ולא משאר ראשונים, וטעמו שאפשר שדיברו על רווק שאין לו אב או שאינו גר בביתו עוד, לא יתכן, שהרי השאלות כתב שאורח רווק חייב להשתתף עם בעה"ב, ומקורו מעצם הסוגיא שלפנינו, שרבי זירא היה משתתף בפריטי בבית בעה"ב, "כי הוינא בי רב", ומבואר דמיירי אף בתלמידים היוצאים ללמוד חוץ לביתם, וזה מוכח גם מלשון ספר התרומה שלמד מסוגיין, שתלמידים הבאים ללמוד חוץ לביתם יוצאים בהדלקת ביתם מהא דרבי זירא שהיה אכסנאי ללמוד תורה ויצא בהדלקת ביתו כשהיה נשוי, ויצאתו ללמוד בתור נשוי היתה באותה אופן שיצא כשהיה בחור, וא"כ רב אחאי גאון שחילק להדיא בסוגיין שאורח שאינו נשוי צריך להשתתף מהא דרבי זירא, בודאי מיירי גם בסתם בחור שהיה אכסנאי ללמוד תורה. גם מלשון המאירי ונימוקי יוסף שהבאתי, מבואר דדוקא נשוי שקבע בית לעצמו יוצא בהדלקת ביתו, ולא שאר אכסנאי שאין לו בית לעצמו, ואיך לא חילקו בין בחור שיצא ללמוד לבין בחור שעזב את ביתו לגמרי, בו בזמן שעצם הסוגיא מיירי בתלמידים היוצאים ללמוד בבית רבם, וכמו שלמד הסמ"ק מסוגיין "בבחורים שהם בבית של רבם או בבית של אחרים משתתפין", וכן הוא מבואר מלשון המהרש"ל שהבאנו שהבחורים צריכים להשתתף מהא דרבי זירא, והובאו דבריו בקיצור במ"א.

(ב) מ"ש"כ שיתכן שגם הסמ"ק יודה בבחורים שלנו, כיון שחוזרים לביתם כל בין הזמנים, וגם כשהם חולים, וגם אביהם משלם לישיבה, שלכן דינם כסמוכים על שלחן אביהם ויוצאים בהדלקתו, דבר זה לא מוזכר כלל בלשונות רבותינו הראשונים בסוגיא ואין לנו אלא סתימת לשונם שחילקו באכסנאי בין נשוי לאינו נשוי, ואדרבא מלשון השאלות "אורח חייב לאישתופי וכו', והוא שיהיה רווק וכו', כי הא דרב ששת וכו', ואמר רבי זירא כי הוינן בי רב וכו'", מוכח שאין לחלק בין בחור אורח בעלמא לתלמיד היוצא ללמוד לזמן ארוך, וכן מורה סתימת לשון הסמ"ק "ובחורים שהם בבית של רבם או בבית של אחרים משתתפין".

וכן מבואר מהמהרש"ל ומ"א וחיי"א ומ"ב וערוה"ש "שמעיקר הדין" הבחורים צריכים להשתתף עם הבעה"ב, אלא א"כ סומכים על שלחנו שאז הם בכלל בני ביתו, ולא עלה על שפתם כלל שיהיו יוצאים יד"ח ע"י הדלקת אביהם, ואטו לא מיירי שאביהם מכלכלם וגם חוזרים הביתה כשמזדמן להם, אלא ודאי לדעת הסמ"ק ודעימיה שחייב הבחור בהדלקה בבית בעה"ב, היינו מטעם שנגרר אחר הבית שהוא גר בו עכשיו כיון שאין לו בית בפני עצמו, ובעצם הבית הזה שהוא גר בו עכשיו חילקו האחרונים בין אם הוא סמוך על שלחן בעה"ב או לא.

גם מה שהעיר דסוף סוף פלוגתא בדרבנן הוא וספיקו להקל ולמה נחייבם להדליק, הנה לאור הנ"ל שהמהרש"ל ומ"א וסייעתם נקטו עיקר כהסמ"ק, ואין שום ראייה שבני ספרד נוהגים אחרת, יש ללכת בדרך האחרונים, ובר מן דין הר"ז מצוה קלה לקיים, ובכמה מילי דרבנן שנחלקו בהם ראשונים ואחרונים, משתדלים להחמיר לכתחילה כדעת המחמירים, וז"ל היר מלאכי (כללי הדינים אות ת"ף), ספיקא דרבנן היכא דליכא טרחא לחומרא, הר"ן פרק ע"פ (דף רמט), ועיין מרדכי פרק החולץ בשם ר"כ דאשכחן כמה ספיקי דרבנן דאזלינן בהו לחומרא, ועיין ראנ"ח (סימן תמג) ע"כ.

ג) מ"ש"כ שגם אם מכוונים שלא לצאת בהדלקת ביתם יש כאן חשש ברכה לבטלה, ולא רק ברכה שאינה צריכה, ושכן פירשו הנה"ש ומאמ"ר ומהרש"ל ופר"ח בדעת הב"י ודלא כהכנה"ג, וגם הברכ"י סובר כמותם ודלא כפי שכתבנו לכלול הברכ"י עם הכנה"ג, טרם כל יש לך לדעת שהמהרש"ל ופר"ח לא כתבו כלום בדעת הב"י, אלא פסקו מדעת עצמם שאין הבעל רשאי לברך אף אם יכוין שלא לצאת בהדלקת ביתו, ומלשון הפר"ח "ואפילו אם אינו רוצה לצאת בהדלקת בני ביתו לא יברך", שפיר יש לפרש שאם מכוין שלא לצאת חל חיובא עליה אלא שלא יברך משום ברכה שאינה צריכה.

ולענין דברי הב"י שכתב על דברי התה"ד "אין לסמוך ע"ז ולברך ברכה שאינה צריכה", איך כת"ר מחליט באופן ברור שכונתו לברכה לבטלה נגד הבנת הכנה"ג ונגד פשטות הלשון, אתמהא, ואף שהתה"ד בא מדין מהדרין, מ"מ הב"י מהדר ליה לשיטתיה, שמלבד שאין אנו תופסים דין מהדרין נר לכל אחד, מ"מ בעיקר הדין אם יכול הבעל לברך הוי ברכה שאינה צריכה אם יכוין שלא לצאת, ועכ"פ ספק מיהא איכא בדעת הב"י, וכן מה שהחליט בדעת הברכ"י יוסף אינו ברור, והמעייין בדברי הברכ"י מראש דבריו עד סופם יראה שהזכיר לשון "ברכה שאינה צריכה" כמה פעמים, ואדרבה הברכ"י סיים שהכנה"ג הקשה על הב"י משיטת המהרי"ל, וכתב ע"ז "קושיא ופירוקא לא חזינא", כלומר שאין צורך לקושיא ופירוקא כיון שמעיקרא ליכא קושיא על הב"י, ור"ל שלפי מה שביאר דברי הב"י שאף שאינו רוצה לצאת עם אשתו הוי

ברכה שאינה צריכה, מטעם שתקנו שיוצא הבעל ממילא עם אשתו אף בלא כונה לכך, א"כ מאי קושיא איכא ממהרי"ל שסובר שיכול לברך, גברא אגברא קא רמית.

ועוד חזינן מפירוש הברכ"י בדעת מרן, דלא כמו שכתבת שהב"י מתייחס רק לדברי התה"ד, וענין הכונה חסר מן הספר, שהרי מבואר שם שבא ליישב קושייתו על מרן שאם רוצה לקיים המצוה בעצמו למה לא יברך, וע"ז תירץ שכיון שיוצא ממילא וא"צ כונה לצאת כשאר ברכות, א"כ הוי ברכה שאינה צריכה אם יכוין שלא לצאת, וכל זה מפרש בדברי מרן.

נמצא שמכיון שלדעת המהרי"ל ומהר"י ברונא ולבוש ומ"א חל חיובא עליה כשמכוין שלא לצאת, וגם בדעת הב"י איכ"ל שאין הכרח שחולק ע"ז אלא שסובר שהיא ברכה שאינה צריכה כמש"כ הכנה"ג, וכן נ"ל דעת הברכ"י, וגם הפר"ח מצי סבר כן כנ"ל, א"כ אפוי פלוגתא לא מפשינן והוי ספק גרם ברכה שאינה צריכה בלבד.

(ד) ועכ"פ גם להצד שיש כאן חשש ברכה לבטלה, כתבנו שכנגד זה איכא סברא גדולה לסמוך ולברך גם בלי חשבון הנ"ל, דאיכ"ל שגם התרומה יודה בזמנינו שהבחורים כבעלי בתים בפני עצמם, ולא כאורחים אצל בעה"ב, וכת"ר העיר ע"ז ממש"כ מתחילה שיש לחלק בין בחורי ישיבה של זמנם לזמנינו, וכבר כתבנו למעלה שאין הדברים נכונים כלל, הן מפשטות הראשונים, הן מהמפורש באחרונים. ואף שמספיק במה שכבר הוכחנו למעלה אעפ"כ ראיתי להוסיף ע"ז עוד ראייה מדברי התרומה עצמו, דהנה ממש"כ דמימרא דרבי זירא "דקא מדלקו עלאי בגו ביתאי" קאי בין על בעל שמתארח במקום אחר ובין על בחור, מוכח דתרווייהו מטעם אחד הוא דנגררים אחר ביתם, שזה נחשב לביתם העיקרי ויוצאים מדין נר איש וביתו, וכמו שבנוגע להבעל אין לומר שיוצא מטעם שהוא סמוך על שלחן משפחתו דאדרבה הם סומכים על שלחנו, ואעפ"כ נפטר ע"י הדלקתם מטעם שיש הדלקה בביתו, הכ"נ בנוגע להבחור כל הסיבה שיוצא בהדלקת אביו הוא מטעם שזה נחשב עיקר ביתו, מבלי להתחשב כלל אם הוא סמוך על שלחו אביו או לא, כיון דעכ"פ זה ביתו העיקרי אשר חוזר לגור בה לאחר שנפרד מבית האכסניא.

וכמו"כ מוכח מלשון ספר הפרנס, ורבנו ירוחם שהבאנו, דדין בחור ונשוי שיוצאים בהדלקת ביתם הוא דין אחד משרש אחד, ושאר הראשונים ס"ל שכיון שאין לו בית בפני עצמו נגרר אחר בית בעה"ב יותר מבית אביו, ועכ"פ הסברא שיש להתחשב במה שאביו מכלכל אותו או לא אין לה מקום בסוגיין והיא כנגד פשטות דברי התרומה וסייעתו.

(ה) ואסכם שבאמת עיקר הסמך לבחורים להדליק בברכה הוא מטעם הנ"ל, שמסתבר דלכו"ע חייבים להדליק בפנימיית הישיבה מטעם שעכשיו הם כבעה"ב

בפני עצמם ולא אורחים, וכל כה"ג דאיכ"ל דלכו"ע חייב להדליק בברכה אין אומרים סב"ל [עיי' תה"ד לענין ספירת העומר], ולרווחא דמלתא כתבנו שאף את"ל שנחלקו הראשונים גם בפנימיית הישיבה, מ"מ אם יכוין שלא לצאת בהדלקת אביו, עדיין איכא סמך לברך מטעם דמוטב להכניס עצמו בספק גרם ברכה שאינה צריכה ע"י כונה שלא לצאת, מלהכנס אח"כ בספק שאינו מברך על המצוה, ויש לזה פנים כאמור, ואף אם תמצ' לפקפק בה ע"פ המאמר ונה"ש, מ"מ לדעת המהרי"ל וסייעתו מועיל כונה להפקיע עצמו, ומוטב לכוין בכך לרווחא דמלתא, ועל כן לענין מעשה על משמרת אעמודה בזה, ומי שעדיין ליבו מהסס לענין ברכה אז יסדר עם אביו שידליק אביו אחריו, שזה מועיל לכו"ע כמש"כ המ"ב ורב פעלים, אבל להשתמט מלהדליק כלל נראה דלאו שפיר עביד.



מכתב ג: תגובת הרב איתן אביב

שלום לכבוד ידידי הרב שלמה סודרי שליט"א בעל מח"ס החשובים הלכה שלימה. **ראיתי** מה ששלחת לי בענין הדלקה לבני ישיבות ספרדים, וראיתי מתוך דבריך את עמלך בדקדוק דברי הראשונים והאחרונים, ומשום שערבים עלי דבריך התבוננתי בהם. אבל כדרכה של תורה אע"פ שהללו אוסרים והללו מתירים, אלו ואלו דברי אלוקים חיים וכולם מרועה אחד ניתנו (חגיגה ג:).

א. אכן מתוך המאמר הראשון שכתבת היה משמע לי שכת"ר סבר שדין בחורי ישיבות תלוי במחלוקת ראשונים והוי כספיקא דדינא ולכן הוספתם כמה סברות וציורופים כדי שיוכלו להדליק בברכה.

אבל עתה משמע לי מדבריך שאין הדבר בגדר ספק, אלא כיון שהמהרש"ל ומג"א נקטו כהסמ"ק יש לנו ללכת בדרכי האחרונים.

ולענ"ד עדיין לא יצא הדבר מכלל ספק, שהרי המחזור ויטרי והספר התרומה כתבו כדבר פשוט שבחורים ההולכים ללמוד תורה יוצאים בהדלקת הוריהם^א.

ב. ובאמת יש לתמוה על דבריהם שהרי בגמ' מבואר שרבי זירא קודם שנשא אשה היה משתתף עם בעה"ב, ומוכח לכאורה שבחור שהולך ללמוד אינו יוצא בהדלקת ביתו, והם הביאו הגמ' וכתבו להיפך. ונהי שכתבו כתבו בכמה ספרים [חזו"ע וקובץ הלכות בשם הגרש"ק] שר"ז היה יתום ולכן לא קשה עליהם משם, אבל אכתי היה להם להזכיר דבר זה בקושיא ותירוץ, ולא לסתום כנגד פשטות דברי הגמרא. אלא דצריך לומר שראשונים אלו סברו שאין שום חילוק בסברא בין בחור לבין בעל ואשתו, וכשראו

ומה שכתב כת"ר שיש לילך בדרך האחרונים⁵ אינו נראה, שהרי מהרש"ל לא בא להכריע כאן במח' הראשונים ומסתבר גם שלא ראה את דברי הראשונים [מחזור ויטרי וספר התרומה בענין זה] אלא שכך נקט מסברא וגמרא, ובכה"ג אין לנו לומר דהלכה ככתראי.

ועיין מש"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סימן תקסד), וז"ל: ואל תטעה לומר שכיון שהריב"ש היה אחרון אמרינן הלכה ככתראי, חדא שלא אמרו כן אלא באמוראים, ואפילו את"ל שאף בפוסקים אמרינן הכי, הני מילי בזמן שהאחרון הביא דברי הראשון והשיב עליהם ודחאם, וסמך ראיותיו מהתלמוד, וכיון שלא נראו בעיניו דברי הראשון אפשר לסמוך על האחרון. אבל אם לא הביא דברי הראשון נראה שלא ראה דבריו, ואמרינן שאילו היה רואה את דבריו היה חוזר בו, הילכך לכ"ע בכה"ג הלכתא כקמאי. וזה דבר מוסכם והשכל מורה עליו, ע"כ.

ב. וכיון שנתבאר שדין בחורי ישיבה עדיין בספק עומד הדרינן לכללא דספק דרבנן לקולא ופטורים מהדלקה. וכת"ר הביא מיד מלאכי שכתב שבמקום דליכא טירחא לא אמרינן ס"ד לקולא.

ועל זה יש להשיב בתרתי, חדא יש לדון אם הדלקת נר חנוכה נחשב לטירחא, ועוד, שכלל זה שכתב היד מלאכי מהר"ן הוא רק תי' אחד בר"ן שם בערבי פסחים, אבל בתירוצו השני שם כתב טעם אחר מדוע לא נאמר שפטור מהסיבה בכל הד' כוסות, והוא מטעם שא"כ תיעקר תקנת חכמים לגמרי, ולפי"ז אין הכרח עוד לתי' הראשון. ובגמ' ברכות אמרי' (כא.) אמר רב יהודה ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא. מ"ט קריאת שמע דרבנן, ע"כ. ואם דינא הוא דלא אמרינן ס"ד לקולא במקום דליכא טירחא אמאי אינו חוזר וקורא קר"ש, ולכאורה מוכח אחד משני דברים או שנימא דלחזור ולקורא קר"ש הוא טירחא, או דמוכח שלא כהאי כללא וגם במקום טירחא אמרינן ספק דרבנן לקולא, וצ"ע.

הן אמת שראיתי בעוד פוסקים שנקטו שבמקום דליכא טירחא ס' דרבנן לחומרא, ולכן אם אין טירחא יש לומר שהבחור ידליק לעצמו או ישתתף.

דברי הגמ' שמי שמדליקין עליו בביתו פטור הבינו שה"ה בבחור הנמצא חוץ מביתו שפטור מהדלקה דמה חילוק יש ביניהם, ומה שאמר ר"ז דבתחילה היה משתתף היה פשוט להם דהוא משום שאין מדליקין עליו בביתו, והוא כלול בדברי רבי זירא דהשתא מדליקין עליו בביתו, ומשמע דמעיקרא לא היו מדליקין עליו בביתו ולכן לא טרחו לפרש כלום על דברי ר"ז בתחילה.

ג. והם המהרש"ל, מג"א, ח"א, מ"ב, ערוה"ש, ואגב יש לדעת שכולם אינם אלא שיטה אחת, שהרי המג"א העתיק את דברי מהרש"ל ומ"ב העתיק את דברי המג"א.

ג. אבל פשוט הדבר שכיון שעושה כן רק מחמת הספק שאין לו לברך על ההדלקה, והוא ספק ברכה לבטלה, וכת"ר כתב שיש צד לברך אם מכיון שלא לצאת בהדלקת הוריו. על פי דברי המהרי"ל.

אך נראה שהפוסקים לא נקטו כדברי מהרי"ל להלכה. והם התה"ד והמהרש"ל, וגם הב"י לפי פירושו של הברכ"י.

דתה"ד כתב שמעיקר הדין לא היה יכול בעל לברך כשאשתו מדלקת עליו בביתו, ורק משום דין חדש דמהדרין יכול הבעל להדליק בעצמו, ומבואר שבלי דין מהדרין לא היה לו אפשרות להדליק בעצמו.

ומהרש"ל כתב שלא כל כמיניה להדליק בעצמו.

ויש לדעת אמאי כתבו שאינו יכול לברך לעצמו, למה לא יכוין שלא לצאת, וכמו שכתב מהרי"ל, אך התי' הוא כמש"כ הברכ"י, שהם למדו שהדלקת נ"ח הוא חובת בית^ד ודומה קצת למזוזה, וכיון שכבר יש לו נר בביתו אינו יכול לכיוין שלא לצאת. והברכ"י כתב כן בדעת מרן הב"י שהוא חובת בית. וא"כ פשוט הדבר שאם יברך יש כאן ברכה לבטלה שהרי יצא יד"ח גם אם מכיון שלא לצאת באותה הדלקה, וע"כ צריך לפרש מש"כ ברכה שאינה צריכה שהיא ברכה לבטלה. ועיין עוד בדבריו בהמשך שם וז"ל, והרי מהרש"ל ז"ל בתשו' סימן פה סבר כהרמ' בהדלקה וכמנהג אשכנז, ועכ"ז פסק דאם מדליקין עליו בתוך ביתו אינו יכול לברך, כסברת מרן. עכ"ל.

וישו"ר שגם המ"ב נקט בפשיטות ששיטת מרן הב"י היא כשיטת מהרש"ל ופר"ח שאינו יכול לכיוין שלא לצאת בהדלקת אשתו. וז"ל, (סימן תרעז ס"ק טז) ויש מן הפוסקים [שער הציון ס"ק כה - בית יוסף ומהרש"ל, והפרי חדש סתם כמותם] שסוברין אחרי דחז"ל פטרוהו ע"י הדלקת אשתו לא כל כמיניה לומר איני רוצה לצאת בשל אשתי, וידליק בלא ברכה. והנה אף דודאי אין למחות ביד הנוהגין לברך אחרי

ד. והבנה זו שנו חנוכה הוא חובת הבית כתב גם בשו"ת מהר"ש הלוי (חלק או"ח סימן כד) שהביא דברי הלבוש (בסוף סימן תרעה) שאשה מדלקת נרות חנוכה ומוציאה אחרים ידי חובתם. והקשה מאי שנא ממקרא מגילה, שהלבוש עצמו פסק כבעל הלכות גדולות שאין האשה מוציאה את האנשים, ותירץ דשאני מקרא מגילה שהיא מצוה המוטלת על גוף האדם עצמו, והוא חיוב גדול המוטל עליו, אבל מצות הדלקת נרות חנוכה, אינה מוטלת על גוף האדם עצמו, שהרי אם מדליקים בביתו של אדם, אף על פי שלא ימצא שם בעת ההדלקה ולא שמע הברכות של ההדלקה יצא ידי חובתו, שהמצוה היא שיהיו נרות חנוכה דולקים בביתו של אדם, כדי לפרסם הנס. ולכן כיון שאפשר שתיעשה המצוה על ידי אחרים, אף על פי שהוא בעצמו לא יעשנה, יש להקל בה שגם הנשים יכולות להוציא את האנשים, כיון שאף הן היו באותו הנס. והוכיח מלשון הגמרא בשבת (כג.) שבאמת האשה מוציאה את האנשים ידי חובת הדלקת נרות חנוכה ע"ש.

דהרבה אחרונים הסכימו לברך, מ"מ טוב יותר להדר לשמוע הברכות מפי אחר ויענה אמן [ויכוין לצאת בהן] וידליק נרותיו, או יראה לשער להדליק נרותיו ולברך עליהן זמן מה קודם שמדלקת אשתו בביתו דהיינו שהיא מדלקת אחר מעריב כמנהג העולם והוא ידליק קודם מעריב. עכ"ל.

ומוכח גם שלא למד שהוא ברכה שאינה צריכה, שא"כ היה לו לברך כדי לצאת שיטת הפוסקים דסוברים דיכול לברך, וע"כ שלמד דהוי ברכה לבטלה ולכן לא מצא עצה אלא א"כ ידליק קודם לאשתו.

ולכן נראה שאין לבחורי ישיבות להדליק בברכה מחשש ברכה לבטלה.

בחורי ישיבה בזמנינו

ד. והנה לענין בחורי ישיבה בזמנינו שמצבם שונה מבחורי הישיבה שעליהם דיברו הראשונים והאחרונים ועקב כך יש לצדד שדינם שונה. ובוה מצינו בפוסקי זמנינו שני סברות חדשות שלא נמצאו בדברי הפוסקים הקדמונים.

סברא א' יש צד יותר לחייבם [גם לפי הראשונים שפטרו את בחורי ישיבה של זמנם] לכ"ע כיון שיש להם בית בישיבה עם חדר ואוכל ונחשב ממש כבחור שיש לו בית משל עצמו וגר שם דבודאי מוטל עליו להדליק שם. [וכך סברו הגריש"א וסייעתיה]

סברא ב' יש צד לומר דיוצאים יד"ח ע"י הדלקת הוריהם [גם לפי הראשונים שחייבו את הבחורים שבזמנם להדליק] משום שבחורי ישיבה כיום חוזרים לביתם בכל כמה שבתות וכן כשחולים ח"ו חוזרים לביתם ולכן לא נחשב שעקרו את דירתם לגמרי מביתם הראשון ושפיר נחשבים עדיין כבני בית. [וכך סברו הגר"ע עטייה חזו"ע ואול"צ] ואין לסברא זו סתירה מדברי סמ"ק או מהרש"ל, משום שלא היה להם מציאות כזו.

ה. ולכן חושבני כמסקנת דברי במכתב הקודם שדין בחורי ישיבה תלוי במח' ראשונים ואחרונים, ולכן כל בחור צריך לדעת איזה מן הגדולים הוא רבו אשר הולך על פי פסקיו, שאם הולך תמיד אחר פסקי חזו"ע או אור לציון אז לא ידליק כלל. ואם הולך כהרב אלישיב או כהאגר"מ הרי הם רבותיו המובהקים ולכן ידליק בברכה. ואם הוא בחור שאין לו רב מובהק בזה הוא בגדר ספיקא דדינא בנדון דרבנן, ואם ירצה להחמיר על עצמו ידליק בלא ברכה או ישתתף.

[ג]

הערות בדיני פצוע דכא וסירוס

הרב יעקב יהושע סעמאיאטיצקי, מח"ס תגיד ליעקב,
ואב"ד בבית הועד לעניני משפט, ליקווד

א. בגדר מקום שבילי הביצים לעניין הדין דהכורתה לא יבוא בקהל ה'

כבוד ידידי הגאון ר' יהודה אריאל עובדיה, דומ"ץ בית הועד לעניני משפט ורב קהילת אברכים הספרדי, וממחברי הספר קהל ה' בעניני פצוע דכא וכרות שפכה.

ביבמות (עה:) אמר רבא פצוע בכולן, דך בכולן, כרות בכולן, פצוע בכולן בין שנפצע הגיד, בין שנפצעו ביצים, בין שנפצעו חוטי ביצים, דך בכולן בין שנידך הגיד, בין שנידכו ביצים, בין שנידכו חוטי ביצים, כרות בין שנכרת הגיד, בין שנכרתו ביצים, בין שנכרתו חוטי ביצים, ע"כ. והנה, בביאור הגדרת מקום חוטי הביצים מצאנו שנחלקו האחרונים בזה, דעי' בחזו"א (אהע"ז סי' יב אות ז' ד"ה והנה) שכ' וז"ל, והנה כפי הידוע ע"פ הרופאים השבילין נכנסין לעומק בגוף ועוברין כמו חצי קשת עד שנכנסין לגיד ועוברין דרך הגיד וזורמין לחוץ, ומדלא הזכירו בגמ' ובפוסקים משמע דבמקום שהשבילין בפנים אינם בכלל פצוע דכא ואינו נפסל אלא אם נפצע ונדך בגיד וביצים וחוטין שבהם, אבל לא החוטין הפנימיים שבתוך הגוף, ואף אם מסתרס על ידי כריתת השבילים בתוך הגוף מ"מ אינו נאסר בקהל ודינו כשאר עקר וכסריס חמה, וכמוש"כ תוס' סוכה כו. (ד"ה אשת) ע"ש וכו', והנה, בגמ' מבואר דהיו בגיד ב' שבילין, אחד לקטנים ואחד לשכבת זרע, וכדאמר אסתתם גובתא דשכבת זרע וכו', וכן דנו במטיל מים בשתי מקומות, וכן אמרו בכורות (מד:) שני נקבים יש בו באדם, ובדבר זה נשתנו הטבעים, ואצלנו אין בגיד אלא שביל אחד והזרע נכנס בגיד בראשו שסמוך לגוף, וכבר הביאו תוס' (ע"ז כד: ד"ה פרה) דברים שנשתנו כו'. ע"כ.

ובחשב האפוד (ח"ב סי' ח') האריך לתמוה עליו, כיון דלדבריו מציאות זו דבגיד אין את הב' שבילים מוכח כבר במתני', וקשה לומר שנשתנו הטבעים, ולכן כתב וז"ל, ועתה על כרחך הא דאיתא בכורות מד שני נקבים יש בו באדם אחד מוציא שתן ואחד מוציא שכבת זרע ואין בין זה לזה אלא כקליפת השום בשעה שאדם נצרך אם נקבו זו לתוך זה נמצא עקר, הכוונה על המקום שלפני הגיד אשר בו נפגשים שביל הזרע הבא מן הביצים ושביל השתן הבא מן השלפוחית ומתחברים והיו לאחד להמשך אל הגיד, ושם אם ניקב זה לזה נעשה עקר, וגם האי דאיסתתם גובתא דשכבת זרע

ואפיק במקום קטנים (יבמות עה:) גם כן אי אפשר לפרש אלא על המקום הזה, שנסתם שביל הזרע שם במקום פגישתם ועל ידי זה ניקבה המחיצה שביניהם ואפיק במקום קטנים אל השביל המשותף לשניהם.

עוד כתב אח"כ וז"ל, והנה הא דמטיל מים משני מקומות היא אחת מראיותיו של החזו"א דאצלם היו שני שבילים בגיד, והרי תראה שהרמב"ם ואחריו הב"י נשמרו בדבר, והוסיפו ביאור וכתבו ניקב חוט מחוטי הביצים לשביל מי רגלים והרי הוא מטיל מים משני מקומות וכו', ומדקרו לשביל הזרע חוט הביצים, ומדאיירי מחוטי ביצים בלשון רבים בזה הורו לנו בהדיא שאין זה בתוך הגיד, כי שם לא שייך לקרא את השביל חוט הביצים, וגם שם אי אפשר לומר שישנם עוד יותר מאחד. אלא על כרחך שהני שבילים, שהם מיוחדים לשותן לבד ולשכבת זרע לבד, אינם בתוך הגיד אלא בשטח שלפני הגיד, אבל בתוך הגיד הם מתאחדים והיו לאחד. וכן דברתי עם רופאים חכמי ניתוח, והסבירו לי שהמקום אשר בו מחברים שביל המים עם שביל הזרע הוא בתוך הגוף, וגם אין שם שביל אחד של זרע אלא ישנם שם שני שבילים של זרע הבאים משני הצדדים משתי הביצים, ומקום החיבור הזה נקרא בלשונם פראסטאטא.

והנה לדבריו דהשבילים הם השבילים שקודם הגיד, נמצא שמה שמצאנו שבשביל הביצים מצאנו להדין דפצוע דכא אינו כדעת החזו"א שמיירי רק בחוטי הביצים שבכיס הביצים, וכל שהוא בתוך הגוף אינו נקרא פצוע דכא, דלדבריו שמיירי בשבילים שבגוף הרי שגם בשבילי הגוף מצאנו לדין פצוע דכא.

והנה, מלבד מה שדבריו צ"ע מדברי רש"י ביבמות עה: דכ' במפורש דהכונה בחוטי ביצים הוא חוטי ביצים שהביצים תלוין בהן בתוך הכיס, שמבואר להדיא שהכונה בחוטי הביצים הוא רק לחוטי הביצים שבתוך הכיס, גם צ"ע שמכל הני מקומות משמע שהנקב שבשביל הביצים נוגע בשביל הזרע ושיש מקום קרוב שהזרע והמי רגלים יכולים להלך מאחד לחבירו, ולדבריו שהכונה הוא לשבילים קודם הגעתן לגיד ושבמציאות באים משני מקומות שונים, שלא נראה ששייך מקום חיבור ביניהם, ואולי יש חיבור במקום שלפני שלפוחית השתן ומיירי בשופכן שמוביל את השתן מן הכליה לשלפוחית, שאולי שם יש חיבור עם שביל הזרע, ומ"מ דברים אלו בכל אופן לא יהיו תואמים עם דברי רש"י, וצ"ע.

ב. דעת הגר"א בדין סירוס בנשים

עי' בשו"ע (אהע"ז סי' ה' סעי' יא), אסור להפסיד אברי הזרע, בין באדם בין בבהמה, חיה ועוף, אחד טמאים ואחד טהורים, בין בא"י בין בח"ל, וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום, ואפילו מסרס אחר מסרס לוקה, כיצד, הרי שבא א' וכתר הגיד,

ובא אחר וכתר את הביצים או נתקן, ובא אחר וכתר חוטי ביצים, או שבא אחד ומעך את הגיד, ובא אחר ונתקן, ובא אחר וכתרו, כולם לוקים, ואף על פי שלא סירס אחרון אלא מסורס, בין באדם בין בבהמה, חיה ועוף, והמסרס את הנקבה, בין באדם בין בשאר מינים, פטור אבל אסור.

ובביאור הגר"א (שם ס"ק כה), ת"כ שם מנין שאף הנקבות בסירוס, ת"ל כי משחתם, ר' יהודה אומר, בהם ואין הנקבות בסירוס, ופ' כת"ק אלא דאין בהם מלקות כיון דלא נכללו בל"ת דלא תעשו, ומבואר בדברי הגר"א דנשים איתרבו בדין סירוס מהפסוק דמשחתם.

ובסעי' יב כתב השו"ע וז"ל, המשקה כוס של עיקרין לאדם או לשאר בעלי חיים כדי לסרסו, הרי זה אסור, ואין לוקין עליו, ואשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד, ע"כ. **ובביאור הגר"א** (שם ס"ק כח) ואין לוקין, דליתנהו בכלל ומעוך כו', אלא בכלל משחתם דלהכי לא נפקי אשה אלא ממשחתם כיון דלא שייך בה ומעוך כו' בגיד וביצים ואין לוקין כנ"ל, עכ"ל, ועי' בחזו"א (אבן העזר סי' יג) שהוא מדאוריתא.

דמבואר בדברי הגר"א דאיסור שתיית כוס של עיקרין יליף ליה ממשחתם, ולהמבואר בדברי השו"ע דאין איסור זה בנשים הרי מבואר שהפסוק דמשחתם לא קאי באנשים, ולכאור' זה סותר למה שכ' בסעי' הקודם דהאיסור בנשים בא מצד הפסוק של משחתם, שנמצא שפסוק זה קאי בנשים.

ומצאתי שבאג"מ (אהע"ז ח"א סי' יג) גם נתקשה בביאור דברי הגר"א, וע"ש שכ' וז"ל, וצריך לומר דגם ת"ק דבתו"כ דורש למעט מבהם נקבות כדדריש ר' יהודה, אבל הם סברי דבא למעט נקבות רק מכוס של עיקרין שאינו מעשה באברי הלידה ונתרבו לאיסור רק ממשחתם שאין זה אלא בהם בזכרים ולא בנקבות, אבל באברי הלידה נתרבו גם נשים לאיסור מקרא דמשחתם, ואיכא בקרא דמשחתם ב' ענינים לאסור, אחד באברי הלידה אף של נקבה, וב' ע"י דברים אחרים כמו בכוס של עיקרין, וזה בזכרים דוקא ממעוטא דבהם, ור' יהודה פליג וסובר שהמיעוט דבהם ממעט נשים לגמרי שלא ילמדו לאוסרן מקרא דמשחתם וקאי לדידיה משחתם רק לרבות כוס של עיקרין באיש. ע"ש. ודבריו שחילק באותה תיבה דמשחתם בשני דברים ובשבא' נתמעטה אשה ובשני לא צ"ע, ועי' בחת"ס (שו"ת אבן העזר סי' כ), וצ"ע.

עוד צ"ע דאי' בגמ' שבת (קי:) לירקונא תרין בשיכרא ומיעקר, ומי שרי, והתניא מניין לסירוס באדם שהוא אסור תלמוד לומר ובארצכם לא תעשו בכם לא תעשו, דברי רבי חנינא, הני מילי היכא דקא מיכוין, הכא מעצמו הוא, דאמר רבי יוחנן הרוצה שיסרס תרנגול, יטול כרבלתו, ומסתרס מאליו וכו', עיי"ש. ולכאור' צ"ע בדברי הגמ' סותרים להמבואר בת"כ שילפינן זאת ממשחתם.

[עוד צע"ק מה דמצאנו בת"כ (אמור פרשה ז' פרק ז אות יב) וז"ל, מנין שהנקיבות בסירוס תלמוד לומר כי משחתם בהם מום בם, רבי יהודה אומר בהם אין נקיבות בסירוס, כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם, מלמד שאין מרצים, עיי"ש, שמלשון הת"כ שכ' מנין שהנקבות בסירוס לא משמע כ"כ שהמחלוקת היא בענין הסירוס אם יש לפותא מחודשת לאסור סירוס מצד איסור חדש, אלא שהנדון הוא יותר אם יש במציאות סירוס בנקבות, וזה גם אומר קצת דרשני].

ואולי יש לומר בדעת הגר"א, דהנה, ראשית כל יל"ע בלשון הרמב"ם (פט"ז מאיסור"ב הי"ב), ואשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד, ע"כ, שצ"ע מה שהוסיף בלשונו שהכוס של עיקרין הוא עד שלא תלד, דלכא"ו דבר זה פשוט דאל"כ למה שותה. ומה שנראה, דהנה, המעיין בפסוק דמשחתם יראה שלא נתבאר בתיבות אלו שום איסור, וכל מה דמבואר הוא שחסרון איברי הזרע נחשב לחבלה, כמב' בדברי רש"י בביאור 'משחתם' שהכונה 'חיבולהו'.^(ה)

וראיתי בשו"ת בית אפרים (סי' ב') שהגדיר בטוב טעם מה דמצאנו ב' אופנים של עקרות בשתיית כוס של עקרין, וז"ל, אך נלענ"ד דהגאון סובר דאיכא תרי גווני עקר ע"י כוס של עיקרין, חדא שע"י שהסמים הם חדים וחריפים שדי זיהרא בגיד או בביצים ומיקלא קלי להו ויאכל חצי בשרו, ועי"ז נעשה כרות שפכה, ולפעמים אינם גורמים קלקול כ"כ, ואין אוכלים בגיד ובביצים כלל, רק שגורמים שע"י נסתם שבילי הזרע ועי"ז נעשה עקר שאינו ראוי להוליד, ועי' ברמב"ן בגמ' שם בשבת שכ' וז"ל, אלא סריס ששותה כוס של עיקרין מאי קעביד, ואיכא למימר הכא בסריס חמה שאינו מוליד אבל מתאוה ובוועל וכשהוא שותה כוס של עיקרין הללו מיעקר לגמרי ואינו מתקשה כלל ואינו יכול להיות נזקק לנשים, וזה אסור לפי שהקפידה תורה אתוספת סירוס, וא"ת מנא ליה דשרינן בכה"ג, לא נוקי לה בהכי ולא תיקשי, איכא למימר מדקאמרי' ומיעקר אלמא בשיש בה תוספת עיקור וסירוס קאמר, והוה יכלי' למימר דהא דקאמרי' ומיעקר לאיסורא לומר דלא לישתי אלא סריס גמור, אלא ניחא ליה לאשכוחי בשריותא, ובמסקנא אוקימנא באשה זקנה א"נ עקרה ואף על פי שיש בה תוספת סירוס שהיא מצטננת ואינה נזקקת שוב לבעל אפי' הכי באשה שרי שאין

ה. ועי' סמ"ג ל"ת ככ שכ' שפסוק זה גם לא איירי לענין סירוס באדם רק לענין הקרבה, ועי' במשך חכמה מה שהאריך בדבריו, ומ"מ מדברי הגר"א שהביא פסוק זה באיסור אדם לא משמע שקאי כדעת הסמ"ג, אך עדיין ודאי שיש ללמוד מדבריו שקשה לומר שילפי' איסור חדש באדם מפסוק זה, וע"ע במנחת חינוך סוף מצוה רצא מש"כ בענין פסול קרבן במקום סירוס.

בה דין סירוס, ואפשר דכיון דחייבה תורה על נותק אחר כורת, אע"פ שהוא סריס גמור ואינו מוסיף כלום, כיון שעשה מעשה סירוס אסור, אף זה, עכ"ל.

והמדריך בלשונו של הרמב"ן יראה שבאדם כתב 'וכשהוא שותה כוס של עיקרין הללו מיעקר לגמרי, ואינו מתקשה כלל וכו'', ובאשה כתב רק שהיא מצטננת ואינה נזקקת, שלכאור' מסתימת דבריו נראה כחילוק הבית אפרים, ושבאיש שתיית כוס של עקרין משנה ועוקר דבר בגופו, ובאשה אין זה עוקר דבר רק מצנן, ועי' בספר נתיבות לשבת לבעל ההפלאה בסי' ה' (ס"ק ה', והו"ד גם באוצה"פ), שבשתיית אשה כוס של עיקרין ליכא חבלה, ע"ש, ודו"ק.

ולהנ"ל י"ל דאם כל מה דילפי' מקרא דמשחתם הוא שגם במקום שאינו עושה הסירוס בידים התורה הגדירה מציאות זו כחבלה, נמצא שאין למידין מהפס' רק שיש מציאות של סירוס שבאופנים מסוימים יקרא חבלה, ובאיש הוא גם ע"י שתיית כוס של עיקרין ובאשה במסרסת עצמה ע"י שמוציאה הרחם וכדומ', ונמצא שאין סתירה מד' הגר"א למה דילפינן מהפסוק דמשחתם דין סירוס באשה. ומ"מ שתיית כוס של עיקרין באשה מותרת, כיון שבשתיית כוס של עיקרין באמת אין מציאות של חבלה, בשונה מסירוס בפועל, שגם באשה במציאות הוה חבלה, ובזה מיושב מה שהגר"א חילק ביניהם, ודו"ק.

ולהנ"ל גם יש לומר דמה דמצאנו בגמ' בשבת שאיסור סירוס נלמד מלא תעשו אינו סותר לדברי הגר"א שכ' דילפי' לה ממשחתם, כיון שכל כוונת הגר"א היא רק דמהפס' דמשחתם חזינן שדבר זה נקרא חבלה באדם ואינו גרם בעלמא, ולכן יכולים למילף מלא תעשו [אף שאינו כלול במה שכ' שם בראש הפס' 'ומעוך וכו'], ומה דאין לוקין ע"ז יכול להיות שהוא כדברי הה"מ, כיון שאי"ז נקרא שהדבר נעשה ע"י מעשה ע"ש, ודו"ק. ומ"מ מדברי הגר"א אין הכרח לומר שע"כ ס"ל שלהלכה קי"ל כדברי הגמ' הנ"ל, ושהאיסור הוא מצד לא תעשו, לדבריו י"ל דהאיסור אינו בהכרח מצד לא תעשו אלא מצד שהוא חובל בעצמו, וכמבו' במנחת חינוך (סי' רצא) שיש הסוברים כן, וגם לדרך זו יתיישבו הדברים שפיר כמו שביארנו. [ולהנ"ל גם מדויקים דברי הת"כ במה שכ' שכל מה דילפינן מהפסוק דמשחתם הוא דיש סירוס בנשים כדביארנו, כיון שבאמת לא ילפינן מפסוק זה שם איסור אלא רק גילוי המציאות שמן התורה דבר זה נקרא חבלה לכל המשתמע מכך, ודו"ק.]

[ד]

צירוף שיכור או אדם הלכוי בפיגור שכלי או דכאון נפשי לזימון בעשרה

הרב אוהד שלום ישי, חברת אהבת שלום

שאלה:

האם ניתן לצרף שיכור או אדם הלכוי בפיגור שכלי או דכאון נפשי לזימון בעשרה.

תשובה:

א. השנה קשה להשיג מיץ ענבים הראוי לארבע כוסות, כיון שאסור להוציא מיץ ענבים של שביעית מא"י לחו"ל וגם זמן הביעור בערב פסח, ועוד שעדיף להשתמש בייץ, לץ מצוי שכרות בליל הסדר בשעת זימון. והנה דעת המשנה ברורה (סי' צט סק"י) שאע"פ ששיכור מברך ברכת המזון כמבואר בירושלמי מ"מ הסתפק אם מצטרף לזימון, והכריע המשנ"ב שאין לצרפו לעשרה למנין וספק לענין זימון. וכן דעת הבן איש חי שאין לצרף שיכור למנין. ברם בהליכות עולם להגרע"י כ' שכל שלא הגיע לשכרותו של לוט כיון שאינו שוטה דינו כישן שמצטרף למנין ע"ש, ומסתמא ס"ל דה"ה לגבי זימון אפילו אם זימון מדאור' דיליף מהבו גודל לאלוקינו והוי כדבר שבקדושה, דלא גרע מצירוף למנין ושאר דבר שבקדושה.

והנה בהליכות עולם לא ביאר טעמו. ונ"ל דסמך על מה שכ' ביביע אומר (יו"ד ח"ה סי' כב) שאדם שצוה לכתוב גט ואח"כ הרופאים הרדימו אותו שדין המורדם כישן ואין השליחות נפסקת בשעת השינה, ושכרות הוי כשינה בידים, וכל שאין מחוסר מעשה כ' בב"ש דכשר וישן דהוי מחוסר זמן, דדוקא מחוסר מעשה פסול דבב"י (אעה"ז ס"ס קלח) כ' דאפילו לרא"ש שאשה הישנה נחשבת שאין לה דעת מ"מ שליח קבלה מקבל לה גיטה ולא נפסק השליחות. ושם חלק על מה שכ' הערה"ש ששיכור דינו כשוטה, והוכיח ששיכור עדיף משיטה ואינו אלא מחוסר זמן לפיכך דינו כישן. לפיכך בהליכות עולם פסק דשיכור מצטרף למנין ע"ש.

ב. ודבריו צ"ע, דהרי תפילת שיכור תועבה, וגרע מישן שסמא בידיה להתעורר ואז תפילתו מתקבלת. ועוד דאיש הישן סמא בידיה באופן מידי שאפשר להעירו ואינו מחוסר זמן כלל, משא"כ הרדמה כללית דא"א להקיצו מיד. ואין ראייה מקטנה שהרי מתגרשת בעל כרחא ואיננו צריכים את רצונה בכל שעה, אבל בעל בעינן רצונו ולשמה בכל שעה. לפיכך יכול לצוות משרתת להפריש חלה אבל אי אפשר

לעשות שליח לקדש אשה לאחר שתתגרש דצריך רצון באותה שעה. ברם מגיטין (ע:) מוכח שא"צ רצון בכל שעה. שהרי בריא שאמר כתבו ואח"כ אחזו קרודיקוס ואמר אל תכתבו, לר"ל כותבין בהיותו חולה אע"פ שאין לו דעת עתה, ואפילו לרבי יוחנן שצריך להמתין עד שיבריא מ"מ מודה רבי יוחנן דאין דבריו האחרונים כלום, לפיכך בשעה שמבריא א"צ לשאול אותו שנית וכותבים לו גט ע"פ ציווי הראשון דלא פסק רצונו אף שהיה שוטה בינתיים. מ"מ תפילה תלוי בזמן וכל שעבר זמנו בטל קרבנו לפיכך מחוסר זמן בתפילה נראה דגרע טפי וגם זימון תלוי בזמן עיכול לכן יש לחוש לדברי המשנ"ב.

והנה לגבי גיטין אם ציוה כשהוא שיכור, אם הגיע לשכרות של לוט הגט בטל, ואם ספק הגט ספק, ואם ברי שלא הגיע לשכרות של לוט אע"ג דשתה הרבה, לטור כותבין על פיו ולב"י ספק. דבעירובין (סה.) כל שלא הגיע לשכרות לוט כפקח וחייב בעונשים. וכונת הטור והרמב"ם שאם ספק אם הגיע לשכרות לוט או לא אין נותנים. אם ודאי הגיע לשכרות של לוט ונתן גט לא נפסלה לכהונה (גט פשוט) דבטל מה"ת כיון שאין יודע מה הוא עושה. ומשמע שכל שלא הגיע לשכרות לוט ודאי הוי גט, דבעירובין (סה:) הורגין אותו כל שלא הגיע לשכרות של לוט. אבל בב"י ומהר"א ששון כ' דאם נשתכר הרבה הוי ספק. והטעם נראה משום דגיטין וקידושין צריכים דעת, לפיכך אע"ג דפקח לענין מעשה רציחה וכדו' מ"מ יש לחוש שאין לו דעת לגו"ק.

רואים משיכור שבאופן שיש לתלות טעם שטות מחמת שכרותו אין דינו כשוטה אלא פקח שמחמת דבר אחר עושה דברי שטות. ויל"ע שבאופן שהגוף יוצר רעלים שבאותו זמן מתנהג מחמת רעלים אלו באופן שטותי האם דינו כשיכור או כשוטה באותה שעה. ואפשר שכיון ששכרות הוא דבר חיצוני עדיין שם פקח עליו. אבל כשגופו יוצר השטות גרע טפי ודינו כשוטה שעתים חלים ועתים טיפש. ולכן שיכור כישן דמי שזה דבר חיצוני שסמא בידיה. אבל אחזו רוח רעה כיון שבא מחמת גופו ס"ל רבי יוחנן דנחשב שוטה באותה שעה. לכן מי שאחזו קרודיקוס לרבי יוחנן קמ"ל מתני' דשוטה לשעה הוי שוטה אע"פ שאינו מעשה שטות. אבל מ"מ אינו מופקע מפרשת גיטין דאינו שוטה גמור לפיכך אם ציוה כשהוא בריא ואח"כ אחזו החולי לא בטל הציווי בינתיים. אבל מי שמופקע לגמרי בגיטין דאין סמא בידיה אפשר דכיון דנדחה נדחה ויתבאר לקמן.

ולפ"ז שיכור אפילו כלוט אינו מופקע לגמרי מגיטין, ולכן כל שידע בשכרו ובקומו עדיין שם פקח. אבל פתי ומפגר כיון שלקוי בגופו אפשר שלגמרי אינו בתורת גיטין וקידושין. דלכאו' מי שברמה שכלית נמוכה מאד דינו כשיכור שלא הגיע

לשכרות של לוט דדינו כפקח לכל דבר. אלא דיל"ע מ"ש קטן משיכור שלא הגיע לשכרות של לוט, ואפשר דכל שיכור סמא בידיה לא פקע מיניה שם פקחות אבל מפגר בשכלו כקטן דמי וגרע משיכור. לכן לענין גו"ק יש להחמיר, אבל בדרכנן יראה להקל לצרף מפגר למנין. ועי' זכרון יוסף (יב, ו) דאם מאבד ממונו בפעם אחת סימן שהוא שוטה אבל שאר הסימנים המוזכרים בחגיגה צריך שיהא מוחזק בהם. ובחת"ס (אה"ע ח"ב סי' ב) תמה למה פתי לא הוזכר בש"ס, ונקט שפתי דעתו פחותה מחרש, ומאיפה למד הרמב"ם דפסול לעדות, ולמהרי"ט מ"מ פקח. והסיק שאם אינו מבין אף שאין עושה מעשה שטות הוי בכלל חרש כיון דאין דעתו צלולה, וכ"ש פתי דגרוע מחרש. ושוטה חסרון משום מעשה שגעון.

ובספר משפטי הדעת (פרבשטיין) האריך במעמד המפגר, וכ' דבב"ב קנה. מצינו מפגר שזרק גרעינים על רבא דאין מקחו מקח. המהרי"ט (סי' טז) ס"ל דהוי פתי, והרמ"ה כ' שהוא שוטה דנטרפה דעתו. וכ"כ בזכ"י דפתי שוטה גמור, אלא דמהרי"ט ס"ל שרק פסול לעדות כיון דהרמב"ם רק כ' דין זה לענין עדות. ובשם הגר"ח הלוי מטו דכיון דמפגר אין יכול לשמור חפציו הוי שוטה שהרי מאבד את מה שנותנים לו. ורבו החולקים ע"ז, דשוטה דחוסר אחריות אינו סימן לשטות אבל איבוד בידים כן. ונראה דהגר"ח ס"ל דמפגר דינו כקטן, דחסרון מחמת חוסר אחריות שאינו איש ומפגר כקטן דמי. ועי' ראבי"ה תתקכ"ו ובקובץ הערות (סי' סו אות ו) דקטן כשהגיע לדעת פעוטות יצא מכלל שוטה וגזה"כ דאינו איש ע"כ. לפ"ז כ' בעל טבעת החושן שמפגר גדול עם דעת פעוטות שמתקשר ואינו עושה מעשה שטות דינו כפקח. והסכים עמו הגרשז"א זצוק"ל (מוריה יא, ט). אבל בספר גט מקושר (בולה) דייק מהרמב"ם שלענין גט צריך דרגה שכלית של מבין דברים הסותרים, שהיא דעת יותר גבוה מדעת פעוטות. דגו"ק צריך דעת כמו בעדות.

דכאון. פעמים הדכאון בא מחמת דבר חיצוני ואינו בכלל שוטה ופעמים זה בעיה יותר גדולה של מחלת הנפש. ועי' שו"ת חת"ס (אעה"ז ב סי' ב) באיש עצוב שאינו מדבר אבל משיב כהוגן שיש לדון בזה. כ' דבשו"ת חוט השני (סי' לב) כ' שבשגעון הבא מחמת חולי שמוחזקים להתרפאות יודה הרמב"ם שיש לרפאותה, ובפתחי חושן (ח"ט פ"ט הע' קנח) כ' דלשיטה זו בחולי דכאון רח"ל וכיו"ב שניתן לרפאות ע"י טיפול פסיכולוגי, גם זה בכלל רפואה, וחייב הבעל לרפאותה ולא לגרשה מחמת זה. ע"כ. ובעל בדכאון שצויה לגרש אשתו יל"ע בדבר אם נחשב שדעתו צלולה. וצריך בדיקה. עכ"פ לענין צירוף לזימון או למנין דהוא מדרכנן דאינו תלוי בדעת יש מקילין.

[ה]

מכתב בענין עמידה בעת קריאת עשרת הדברות

הרב מנחם עובדיה, כולל יחזה דעת, ירושלים ת"ו

מוצאי שבת פרשת מסעי, ב' אב תשפ"ב

לכבוד מרן ראש הישיבה הגאון האדיר רבי מאיר מאזוז שליט"א,

זכיתי והגיע לידי ספרך הגדול "שו"ת בית נאמן ח"ב", וכתמיד התענגתי טובא על אמרותיו הישרים והנעימים. ודרך עוברי על שורותיו המלאים וגדושים בפנינים יקרים, כתבתי בגליון כמה הערות והארות.

וכיון שידעתי שאין פנאי למרן רה"י לעיין בכל הערותי, אמרתי אכתוב במכתב קצר רק על נושא אחד שראיתי שמרן רה"י האריך בו במיוחד, והוא התשובה בענין עמידה בעשרת הדברות (חלק א"ח סימן יד), שהוא עתה כעין ענינא דיומא שכן פרשת "ואתחנן אל ה'", שבו קורין את העשרת הדברות, ממשימה ובא.

מרן רה"י שליט"א הביא שם (אות א) את דברי מרן החיד"א בספרו טוב עין (סי' יא), ובספרו כסא רחמים (מסכת סופרים פ"ב ה"ו), שרצה ליישב המנהג שנהגו לעמוד, אף שלכאורה הוא נגד המבואר בגמרא במסכת ברכות (דף יב ע"א), שחששו חכמים לתרעומת המינים, ולכן ביטלו אמירת עשרת הדברות בגבולין בכל יום, שלא יאמרו לעמי הארץ שאין שאר התורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה מפיו ושמענו בסיני. וחילק מרן החיד"א דהכא שקוראים גם עוד חלק מפרשת יתרו לפני ואחרי קריאת העשרת הדברות מוכח שהכל אמת.

והעיר מרן רה"י שלכאורה דבריו נסתרים מהמבואר בגמרא (שם), שגם שם ביקשו לקרוא עשרת הדברות עם קריאת שמע, ואפילו הכי חשו לתרעומת המינים, ולא אמרו דק"ש תוכיח שהכל אמת. [וכן העיר נמי על מרן החיד"א, הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ד סי' כב), שכתב שהוא טעם דחוק. וכן העיר נמי מרן הגרע"י זצ"ל בחזון עובדיה (שבת ח"ב, עמוד רסג, בסוגריים מרובעות). ע"ש].

והנה בתשובה כת"י (מוצאי שבועות תשפ"א) כתבתי מה שעלה ברעיוני אז ליישב ע"פ מאי דאיתא בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה), ומוזכר בתוספות במסכת ברכות (דף יב ע"ב ד"ה בקשו), שכל העשרת הדברות מרומזות בקריאת שמע. ולפי זה י"ל דלכן התם

בגמרא בברכות עדיין יש לחוש לתרעומת המינים אף שקורין גם קריאת שמע, שיאמרו שאף מה שקורין ק"ש הוא מפני שמרומז בו עשרת הדברות, ורק הוא אמת ולא שאר התורה ח"ו.

ומה שהביא מרן רה"י (בעמוד צא סוף אות ו) בשם מוה"ר הגאון ר' רפאל כדיר צבאן זצ"ל, דא"כ צריך לבטל המנהג שבכמה בתי כנסיות שמציירים על ארון הקודש וכן על פרוכת הס"ת, צורת לוחות הברית וכן עשרת הדברות. אכן מצינו פוסקים שסברו שאסור לעשות כן, עי' שו"ת זכר יהוסף (או"ח סי' יט אות ב). ברם נלע"ד שי"ל דאדרבא הנחתן מעל ארון הקודש או על פרוכת הס"ת היא כדי להורות שכל התורה ניתנה מסיני, דהיינו שכמו שהלוחות ניתנו בסיני, כך שאר ספר התורה שבתוך הארון ושמחתת לפרוכת אף היא ניתנה מהקב"ה בסיני. ושוב מצאתי שכ"כ הגאון רבי מנחם נתן אויערבאך זצ"ל בספרו אורח נאמן (סי' א ס"ק נא). ע"ש.

ובספר הנורא "מישרים מגיד" (עמוד פא) להגאון הצדיק קדוש עליון רבי יצחק צבי בערנפלד זיע"א, כתב שאמר לו המלאך המגיד שהמנהג לעמוד בעשרת הדברות "כעין מנהג בורים הוא".

ולא אכחד מה שמצאתי דבר פלא, שהוא סיוע גדול לחזק המנהג לעמוד בעשרת הדברות, שמוכח מזה שלא חששו מחמת נתינת יתרון או חשיבות לקריאה זו, מפני תרעומת המינים. והוא מה שכתוב במחזור ויטרי (סי' ש), שמביא מנהג לומר לפני קריאת עשרת הדברות ברכה מיוחדת, "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר בחר בתורה הזאת ורצה וקדשה והנחילה לעושיה, ברוך אתה ה' נותן התורה". ולכאורה זה ראיה חזקה מחד מן קמאי, שלא חששו לתרעומת המינים, אף שזה יתרון גדול לברך ברכה מיוחדת לפני קריאת עשרת הדברות. ואגב, עיין מקור לברכה זו במדרש רבה (וזאת הברכה פרק יא אות ו), "הלכה, אדם מישראל שעלה לקרות בתורה אין מותר לו לקרות התורה עד שלא יברך, תחילה מברך ואח"כ קורא. ומשה בשעה שזכה לקבל התורה תחילה ברך ואח"כ קרא. אמר ר' אלעזר איזו היא הברכה שברך משה בתורה תחילה, ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה".

ומבואר שהברכה שמברכים בקריאת עשרת הדברות בשבועות לפי המחזור ויטרי, היא הברכה שברך משה רבינו ע"ה כשזכה לקבל את התורה מהקב"ה בהר סיני. ולפי זה אולי אכן הטעם שלא חששו מפני זה משום תרעומת המינים, הוא כפי מה שכתב הדבר שמואל (אבוהב, סי' רעו) שכל שנעשה כדי לעשות זכר למעמד הר סיני,

ושחזור המאורע, כאילו אנו מקבלים אז את פני השכינה, אין בו משום תרעומת המינים כיון שאינו יתרון, אלא הוא שחזור המאורע כפי שהיה אז בשעת מתן תורה. ודו"ק.

ואסיים בברכת הדיוט,

יה"ר שיאריך ה' ימיו בטוב ושנותיו בנעימים, ימים על ימי מלך תוסיף, בבריאות איתנא ונהורא מעליא, ולא יעדי מינן זיוה ויקריה, אכי"ר.

המצפה בכליון עינים לתגובת מרן ראש הישיבה שליט"א בכתב, על כל הכתוב לעיל, מנחם עובדיה ס"ט

