

בס"ד

ירחון

האוצר

ניסן התשפ"ג

גיליון ע"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה קוים לדמותו של העילוי הירושלמי - הגאון רבי יוסף זוסמנוביץ זצ"ל
הדרן על מסכתות ביצה ופסחים
טז הגאון רבי יוסף זוסמנוביץ זצ"ל
כח חידושי מסכת פסחים
הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל
לב הערות במסכת פסחים
הגאון רבי נחום פרצוביץ זצ"ל
לז תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל - ענייני פסח וחודש ניסן
הרב מ. ש. עקיבא כהן

= אוצר הזמנים =

סא בעניין 'חדש והבא קרבן מתרומה חדשה'
רבי שאול אלתר
סו בעניין שואלין ודורשין קודם לפסח - מתוך ספר אות לטובה לגאון הרב יצחק עטייה זצ"ל
הרב יעקב חזן
עד באיזה סיום נפטרים מתענית בכורות
הבה"ח יצחק פרץ

חמץ ומצה

פ רוב וקרוב לענין חמץ ולכל התורה
רבי יעקב דוד אילן
צ זריזין מקדימין בשריפת חמץ
הרב מאיר שולביץ

מפתח האוצר

שימוש בשפתון עם טעם בפסח	צו
הרב יוסף אביטבול	
הגדרות ליבון	צט
הרב בניהו שנדרופי	
נהג מונית שרואה באמצע הנסיעה שיש לנוסע היהודי חמץ	קכח
הרב שלמה זלמן כהן	
דין בצק שלנו שאינו מחמיץ בכדי שיעור מיל, איזה מי פירות מחמיצים, עוגיות הפפשודו, קמח חיטה ללא גלוטן	קלז
הרב בנימין יצחק הלוי	
ושמרתם את המצות	קנ
הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין	
בדיני שימור מצת מצוה	קנו
הרב גד פתיחי	
היתר מצות מכונה למצוות מצווה	קסו
הרב הראל אריה גרנביץ'	

קרבן פסח

כיצד מחשבים רוב טמאים לפסח הבא בטומאה?	קפז
הרב משה גרינהוט	
בעניין עשיית הפסח בטומאה כשרוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופם	קצז
הרב צבי אריה סטפנסקי	
תיקונים והערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש (ב)	ריד
הרב הראל דביר	

ליל הסדר

ברכת ההלל בליל פסח בבית הכנסת או בבית	רמ
הרב עמנואל מולקנדוב	

מפתח האוצר

בגדר מצות והגדת לבנך ואם יוצא על ידי מכתב _____ רמז
הרב מתתיהו גבאי

האם אפשר לכתחילה במצות מרור להוסיף מעט חריין לחסה? _____ רנז
הרב עמיחי כנרתי

אין מפטירין אחר מזה אפיקומן _____ רסב
הרב איתן וקסלר

פסח - למשמעותה של הפסיחה _____ רעד
הרב שלמה מאיר יאקב

מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים _____ רחצ
הרב אליהו לנגברג

= אוצר אורח חיים =

תפילה קצרה, תקנת חזרת הש"ץ והשלכות מעשיות בימינו _____ שיג
הרב יהושע ון-דייק

בגדר קריאת "ויחל" בתעניות _____ שלא
הרב מנחם נובוגורוצקי

= אוצר יורה דעה =

בסוגיא דמין במינו בשמא או בטעמא _____ שלד
רבי איתמר גרבוז

עשבים ודשא בכרם - כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? _____ שנח
הרב עידוא אלבה והרב רפאל בוקרה

= אוצר אבן העזר =

רפואת נשים ע"י רופא וגדר היתר בעבדותיה טריד _____ תכד
הרב שיר שלום יוחנן

מפתח האוצר

= אוצר חושן משפט =

פטור 'בעליו עמו' בנתינת צ'ק פקדון לגמ"ח תלג
הרב עוז דוד כפיר

= אוצר חקר ועיון =

בירור שיעור כזית [מכתבים ח"ב] תמח
הרב אריה גלינסקי - הרב מירון יוחאי - הרב עידוא אלבה

זיהוי מקום המקדש תפא
הרב דניאל אדר

מידת הענווה - מהי? תקכט
הרב איתן רוזנפלד

ספק דרבנן לקולא תקלב
הבה"ח יונתן מנוסי

לסוגיית טעמא דקרא, גדר הכתוב, ומה שביניהם תקפח
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הערות הקוראים תר

חידוש מרן הגר"ק זללה"ה דמצות מחיית עמלק מתקיימת דוקא כשמוחה
לפחות תרי עמלקים תר
גדר דין ג"ט בר ג"ט, הדין לכתחילה, וכאשר עשה במזיד תרב
ברין כללי השו"ע סתם וי"א וכן וי"א - דלא חשיב הכרעה גמורה . תרג
סוד הלוח של הלל הנשיא תרז

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ע"ו – נִיסָן הַתִּשְׁפ"ג, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוֹעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּיְדֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



הַמַּעֲבָר לֹא־בִּיב מְלוּוֶה תָּמִיד בַּחֲשֵׁשׁ, מִצַּד אַחַד, הֵלֵב מִתְרַחֵב, 'הִנֵּה הִסְתִּיו עֵבֶר הַגֶּשֶׁם חֲלָף הַלֵּךְ לוֹ הַנִּיִּצְנִים נִרְאוּ בְּאַרְץ עֵת הַזְמִיר הִגִּיעַ וְקוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע בְּאַרְצֵנוּ הַתְּאֵנָה חֲנֻטָּה פְּגִיָּה וְהַגִּפְנִים סִמְדָּר נִתְּנוּ רֵיחַ קוֹמֵי רַעִיתִי לְכִי לָךְ'. וּמִצַּד שֵׁנִי - מָה יִהְיֶה? הַגְּאוּלָּה עוֹדֶנָּה בּוֹשֶׁשֶׁת לְבוֹא, וְאִם אֵינָה בָּאָה, יֵשׁ סִכְנָה יוֹתֵר גְּדוּלָּה בְּמִשְׁבֵּר הַזֶּה, וּמִיד מְגִיעִים לְנִפְּלִיָּה כּוֹאֲבָת. אֲבָל עִם יִשְׂרָאֵל - שְׁעֵבֶר כ"כ הִרְבָּה, יוֹדֵעַ, שְׁעַם יִשְׂרָאֵל חַי וְקַיִים לְנִצָּח, וְנִצָּח יִשְׂרָאֵל לֹא יִשְׁקַר, כִּמָּה שִׁיעֹבֹר עָלָיו, אֲמוֹנָתוֹ כִּבְר חוֹצְבָה בְּסֻלֶּעַ, וְלַעוֹלָם וְעַד נֶאֱמַן.

יְצִיאַת מִצְרַיִם, וְגִאוּלַּת פּוֹרִים שֶׁהִיא בְּעֵצֶם הַגְּאוּלָּה שֶׁל הַגְּלוּת, נִתְּנוּ חוֹסֵן לְעַם יִשְׂרָאֵל מִבֵּית שֵׁנִי וְאֵילָךְ. הַתּוֹרָה שֶׁבַעֲלָ פֶה הַנִּלְמַדֶּת עַד הַיּוֹם וּמִנְסַרְתָּ בְּחֻלָּל בְּתֵי הַמִּדְרָשׁוֹת בְּאַתְרָא קְדִישָׁא הַדִּין, וְדִי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר, הִיא הַפְּלֵא הַגְּדוֹל שֶׁל הִיקוֹם שְׁעוֹדֵנוּ עָלָיו, אִם בִּימֵינוּ עֵדִין שׁוֹקֵדִים אֱלֹפִים עַל הַתּוֹרָה הַזֹּאת שֶׁנִּמְסְרָה לָנוּ, אֵין לָנוּ סִפֵּק כִּי הַהִבְטָחָה שֶׁל מִפִּינוּ לֹא יִמוּשׁ הִתָּה וְתִהְיֶה קִיַּמַּת לְעוֹלָמִים.

וּבֵּית מִדְרָשֵׁנוּ הַמִּשְׁתַּמֵּשׁ בְּשִׁיטוֹת הַחֲדָשׁוֹת הוּא עוֹד אַחַת מֵהַתְּשׁוּבוֹת לַכֵּךְ, בְּבַחֲנִית 'לְהוֹצִיא אֶת בּוֹלֵעַם מִפִּיהֶם' כְּדִבְרֵי אֲדוֹנֵינוּ הַגַּר"א. אֵין סִפֵּק שְׁאוֹתֶם גִּירוּסִים שְׁמוֹשְׁכִים אֶת הַצָּאן מִבֵּית הַמִּדְרָשׁ הֵן הֵן אֵלָה שִׁיכּוֹלוּ לְהַחֲזִירֵם אֵלָיו, לְתוֹכּוֹ, וְהִרֵי יִרְחוּנֵינוּ אֶחָד מֵהַגִּלּוּיִים הַנִּפְּלָאִים בְּכֵךְ.

בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִית לִירְחוּנֵנוּ, יֵשׁ שְׂאֵלָה גְּדוּלָּה שֶׁהֵינּוּ שְׂמַחִים לְשִׁתְּףָּ בָּהּ אֶת הַקּוֹרְאִים וְהַכּוֹתְבִים שֶׁל הִירְחוֹן. הָאֵם עֵיקַר הִירְחוֹן הוּא לְקִרְיָאָה הַמְּקוֹמִית, אֹו לְמַעַן יַעֲמִדוּ יָמִים רַבִּים? וְהַנֶּפֶק"מ הַמִּרְכִּזִּית הִיא - הָאֵם לְפַצֵּל אֶת הַמֵּאֲמָרִים הָאֲרוּכִים אֹו לְהַבִּיאֵם כְּאַחַד, אֹו שִׁיתֵּכֶן לְתוֹלֵת הַדְּבָר בְּרִצּוֹן הַכּוֹתְבִים. עַכ"פּ הֵינּוּ שְׂמַחִים לְמִשׁוֹב שֶׁל הַקּוֹרְאִים אִיזָה מֵאֲמָרִים הֵם מַעֲדִיפִים, וְהָאֵם וִיכּוּחִים שׁוֹנִים עוֹשִׂים טוֹב לִירְחוֹן אֹו לְהַפֵּךְ.

בְּס"ד הִירְחוֹן מִתְקַדֵּם הֵן מִבְּחִינָה צוּרִנִּית, וּבְעֵיקַר מִבְּחִינַת רִמָּת הַמֵּאֲמָרִים וּמְקוֹמָם בַּחֲשִׁיבוֹתֶם וְצִיטוֹטֶם בְּמִקְוֹמוֹת אַחֲרִים, זֶה לָלֵא סִפֵּק. יֵשׁ לְאַחֲרוֹנָה מֵאֲמָרֵי סְקִירַת סְפָרִים, וַיְבָנוּ זֹאת הַקּוֹרְאִים, שֶׁהֵכֵל נַעֲשֶׂה כֹּאֵן לְשֵׁם שְׂמִים, לָלֵא מִטְרַת רוּחַ כֻּלָּל. בִּינוּ נָא זֹאת,

שדבר זה בלבד כבר מלמד עד כמה התורה היא נכס של כלל ישראל, וכמה זה מוכיח על נצחיות התורה, כמו שהתחלנו.

חודש חודשים מבורך לכל כותבי וקוראי הירחון מפיציו באתרים שונים, וגם העולה על כולם העורכים המסורים שעושים עבודתם לשם שמים, ראו ברכה במעשה ידיכם.



אוצר הגנזים

קוים לדמותו של העילוי הירושלמי – הגאון רבי יוסף זוסמנוביץ זצ"ל ♦
הדרן על מסכתות ביצה ופסחים ♦ חידושי מסכת פסחים ♦ הערות במסכת
פסחים ♦ תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל – ענייני פסח וחודש ניסן

הרב שלמה מיארה

קוים לדמותו של העילוי הירושלמי – הגאון רבי יוסף זוסמנוביץ זצ"ל*

העילוי הירושלמי

בחיל וברעדה, נישא בפיהם של גדולי הלומדים והמעיינים, בקרב היכלי התורה בליטא ובאה"ק, שמו של הגה"ק רבי יוסף זוסמנוביץ, שנודע והתפרסם כעילוי מופלא, מגאוני וגדולי אותו הדור.

מתוך כתביו שהניח לברכה, עולה עדות ברורה על גאונותו המופלאה ועומק עיונו בכישוריו העילויים. על בקיאותו במסכתות הש"ס ומפרשיו הראשונים, ברמב"ם ונו"כ, בשו"ע ונו"כ ובספרי גאוני הדורות, עד שכל מילה כפשוטו היתה כמונחת לנגד עיניו בכל רגע נתון. עם מעלות סגוליות אלו שניחון בהן, בנה מערכה אחר מערכה וחדש דרכים חדשות משלו בביאור עומק סוגיות הש"ס, שקל וסתר ובחן כל סברא מכל זווית ופינה, ואף העלה כמה וכמה אופנים בהבנת כל סוגיית וסוגיית באופן מפליא.

מבעית לראות את המו"מ של תורה שניהל גם עם גאון הגאונים, רבי יוסף ראזין, ה"רוגאצ'ובר". כידוע, בקושי ניתן למצוא מי שיכל לשאת ולתת עם האחרון במו"מ של תורה, על אף מכתביו הרבים לכל שואל ופונה. לא אחת ניתן למצוא עדויות של ת"ח מאותם השנים שנכנסו למעונו ונשארו ונתנו עמו, אולם תוך כדי שתקו וכבר החלו לאבד את מחשבתם בשל שטף דבריו. לא כן עם הגה"ק הגרי"ז הי"ד, כפי שמעיד אחד המכתבים שהאחרון שלח להגאון בעל ה"צפנת פענח", כמענה לאשר שלח לו בעל הצ"פ. מדבריו ניתן לראות את כוחו להשיב לו ולסתור את דבריו ולהציע לו בפשיטות ביאור חדש בנדון המדובר.

משחר ילדותו, הפליא את גדולי גאוני ירושלים בכשרונותיו העילויים. לא אחת ניתן לראות בחידושי (להלן) שהוא מבאר דרכים בהבנת הסוגיות כאשר בדבריו מציין שהתחדשו לו בימי הילדות והבחרות. לימים, כאשר שם פעמיו לבקש תורה בהיכלי התורה שבליטא, דבק בו התואר "הגאון הירושלמי", בשל הגעתו מירושלים*.

* תודת האוצר למכון יד הרב זריהן ע"ש מרן הגה"ק רבי יעקב חי זריהן זלה"ה ראב"ד טבריה ולעומד בראשו הרב שלמה מיארה שליט"א על מסירת הדברים. קוים אלו וחידושי תורתו של הגרי"ז זוסמנוביץ זצ"ל, אמורים לראות אור בע"ה בקרוב בספר חידושי העילוי הירושלמי.

א). כאמור, הכינוי "הגאון הירושלמי", דבק בגרי"ז בשל הגעתו מירושלים, ולא כנזכר אצל איזה מחברים, שהיה זה בשל בקיאותו והתעסקותו הרבה בתלמוד ירושלמי. מפי שלמה אפשטיין, ומפי ר' דוד ציצוביץ, חתנו של אחיו ר' יעקב צבי דילאון.

הגרי"ז, נולד בירושלים בשנת תרנ"ד/ה'. בהיותו כבן שמונה חודשים, התייתם מאמו מ' שרה, וגדל עם שתי אחיותיו בבית סבו, אבי אמו, הר"ר יצחק סג"ל הלוי. בבית הסב, זכו היתומים לטיפול מסור מזקניהם, מתוך חיבה ואהבה אבהית.¹

בנערותו למד בישיבת עץ חיים. משחרר טל ילדותו, שמו יצא לפניו כעילוי מופלג, לצד מעלותיו הסגוליות. בהיותו בגיל צעיר הוכר בשקידתו העצומה ובלט בחריפותו, עמקנותו ותפיסתו המהירה והחודרת.

נמנה משומעי שיעוריהם של הגאונים: רבי יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי², רבי צבי פסח פראנק³ ורבי יעקב משה חרל"פ. על אף גילו הצעיר, גאונותו ובקיאותו – סיני ועוקר הרים כאחד – עמדו לו, והתרועע עם גדולי הלומדים הקשישים שבירושלים מהם: רבי שלמה זלמן זלניק ורבי דוד טקטין, שהתייחסו לדעתו כאל דעה מוסכמת. בין חבריו מאותם הימים, רבי גדליה ניימן, בעל מחבר ספר גידולי שמואל.

אותם הימים – ימי בחרותו – התפרסם הגרי"ז כמי שיודע על פה חיבורים עיוניים נכבדים, מהם: קצות החושן, נתיבות המשפט ובאר יצחק לר"א ספקטור מקובנה. לימים סיפר הגרי"ז להגרש"ז אויערבאך, כי עיקר כניסתו לדרך הלומדות היה הלימוד בספר עץ חיים, להגה"ק מהר"ח אבואלעפייא. בשל כך, אף היה מציע לאחרים ללמוד בספר זה.⁴

בשנת תרע"ג, בעודו בחור והוא כבן תשע עשרה בערך, פרסם קונטרס עיוני בהלכות עדות. קונטרסו הפליא את רואיו בשל גילו הצעיר. עם זאת, מראש דבריו נראה כי אותה השנה (תרע"ג), היתה זו רק עת רצון לפירסום הדברים, אולם את עצם כתיבתם העלה בעודו צעיר יותר, כלשונו: "מראשית ביכורי פרי תנובותי אשר בעשתנות ילדותי חידשתי בע"ה סנסן אחד מתנובות פרי טל ילדותי..."⁵

ב). נכון לציין, כי על מקום הולדתו מצאנו דעות חלוקות: יש שסבורים שנולד בעיר מינסק, ראה הערה שבתוך הרב אפרים אשרי, שו"ת ממעמקים, ניו-יורק תשי"ט, ח"א, מכתבים ממקדשי השם, עמ' ריא. אחרים סבורים שנולד בעיר צפת, ראה צינוביץ משה, תש"ן, אישים וקהילות, תל אביב, עמ' 403. ואחרים סבורים שנולד כמש"כ בירושלים, ראה אלפסי יצחק, תשס"ו, דורשי ציון בפועל, ירושלים, עמ' 447. בחירתי לנקוט בפשיטות שנולד בירושלים, מסתמכת על מספר מקורות מדברי הגרי"ז עצמו. ראשונה, מכתבו משנת תרע"ט, לעמיתו משיבת טלו הרב אברהם אליהו קפלן, בענין איסורי מזבח, (הובא להלן), שחותם בשלהי דבריו "מירושלים". אם כי עדיין אין הכרח ממקור זה, בא זה ולימד על זה, מש"כ בשלהי דבריו במכתב משנת תרפ"ג, בענין קרבן פסח, (הובא להלן): "מילידי ע"ק ת"ו".

ג). על התייתמותו כילד, ראה אלפסי, שם. ובמאמרו של הרב ד"ר הלל זיידמן, בתוך אלה אוכרה (אוסף תולדות קדושי ת"ש - תש"ה), תשכ"א, בעריכת יצחק לוין, ניו יורק, הוצאת המכון לחקר בעיות היהדות החרדית, כרך ד, עמ' 28.

ד). הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי, עיר הקדש והמקדש, ירושלים תשכ"ט, ח"ג, עמ' קמב: "כאשר דברתי בענין זה עם הרב הגאון כו', מוה"ר יוסף זוסמנוביץ' (שליט"א) זצ"ל הי"ד, בעודו בישיבתנו הק' עץ חיים..."

ה). ראה מכתבו של הגרי"ז להגרש"פ פראנק: "כבוד הגאון האמיתי פאר הדור, אלוף נעורי, ה"ה הגרש"פ פראנק שליט"א..." בתוך רוזנטל, ר' שתי דוב, תשע"א, גאון ההוראה, ירושלים, מכון הרב פראנק, ח"ב, עמ' 410.

ו). מפי הגאון רבי מרדכי אויערבאך, כפי ששמע מאביו הגרש"ז אויערבאך. עוד ראה להלן סי' א, בענין לאו שא"ב מעשה, שמוכר בדבריו מתוך ספר מקראי קדש, והוא אחד מחיבוריו של מהר"ח א.

ז). נדפס בתוך הרב ישעיהו חיים גרסבארג, זכרון ישעיהו, ירושלים תרע"ג, דף מ. נדפס לאחר תשובתו של הרב (עמ' לט), להמחבר באשר דן שם בספרו. אגב להערתנו לעיל, יש לציין כי גם בתשובתו הג' להמחבר הג"ל (הובאה להלן),

על עצם קונטרסו זה, ניתן ללמוד מתוך סקירה ספרותית שנכתבה עליו. ז"ל:

הוא גם מדגיש בדבריו למעלה שאלה הם פרי נעורים. אולם הדברים אינם נראים כפרי בוסר, אלא כדברים מבוססים כל צרכם, משוכללים בדיונם המקיף את כל צדדי הענין, בכושר מחשבה עצמאית, ובבקיאות עצומה בכל הפוסקים והמפרשים, ראשונים ואחרונים שנגעו באותו ענין.

ראוי לשבח מיוחד הסדר המופתי בקונטרס זה. למרות ריבוי החומר, ועל אף הדיון המקיף הכולל את כל פרטי הענין, אין דבריו משמשים בערבוביא. הוא מרצה מחשבתו בשיטתיות, מבחיר כל צד וצד של הנושא, מברר את דבריהם של הקדמונים, מניח הנחות מבוססות על יסודות הדיון התלמודי, והמסקנות כאילו עולות מאליהן, בכח התנופה השכלית הטמונה בחוכן. לפנינו ניתוח מעמיק בכושר הגיוני וברצינות.

למרות גילו הצעיר אין אנו רואים אצלו אף צל של נטיה להתפארות בבקיאות או בהתפלפלות. גישתו היא רצינית בהחלט. הוא מביא רק מה שנחוץ לבירור הענין ומוסר את תמציתם של הדברים. אנו רואים התרכזות בגוף הענין, ללא נטיות לצדדים, וללא סטייה אל מחוץ לאפיקי הזרם המרכזי. תוך הבירור הוא קובע יסודות המשמשים לא רק לענין הנידון, אלא לדיון הלכתי בכללו. ומהלך מחשבתו וסגנונו הוא כשל גדול בתורה. אין פלא איפוא שהקונטרס הטיל סערה בעולם הלומדים בעיר. הרבנים נדהמו בראותם פרי ביכורים של בחור צעיר, שהגיע לשכלול כזה. כשרונו וגדלותו של ר' יוסף זוסמאן היו לשיחה בפי כל. גדולים בתורה הללוהו ושבחוהו, והרימו אותו לנס".

כשנתיים לאחר מכן, שנת תרע"ה, החל בכתובת חיבור מעמיק הכולל מספר הדרנים על כמה מסכתות וחידושים בענייני קדשים, מאשר העלה וחדש טרם לכן, כלשונו בשער הקונטרס: "הנה הואלתי לדבר עד כה אשר ראיתי בעזר ה' פרי ברכה בעמלי שעמלתי תחת השמש, זה חנני ד' לחדש חיד"ת (...) הנה אחרי רואי כי ב"ה העלתי בעטי ועתי הדלה (...) מכל מרעה שמן פרי פלפולים נפלאים ונשגבים בעצות עמוקות (...) כיד ה' הטובה עלי לחנני מאוצר מתנת חיים שלו בזכות אבותי בעה"י. את ד' אשר יעצנו כליותי לעיין ולהעמיק דבר בתורתו הקדושה בזה הקונטרס חיבת הקודש אשר החילותיו בשנה זו שנת תרע"ה לפ"ק...". את קונטרס זה סיים בהיותו בעיר ריגא בשנת תרע"ו, כפי שחותם "יום ב' פ' שלח לך, פה ריגא שנת תרע"ו לפ"ק".

בשל כישוריו העילויים, הבין אביו שלא יוכל בנו להתפתח בלימודו בא"י כיאות לבעל כשרון כמותו, ובשל כך נשלח ללמוד בישיבות ליטא. סמוך ונראה לפרוץ מלחמת העולם

מציין הגרי"ו בראש דבריו: "פע"ק טובב"א".

ח. מאמרו של הרב ד"ר הלל זיידמן, שם, עמ' 30. עוד על גאונותו מאותם הימים יש לציין את העובדה שהועמד מטעם הישיבה לזכות בפרס "פרסיץ", ראה גראייבסקי פנחס, פרסי פרסיץ – בבתי הת"ת דתשב"ר הכללי והישיבה הגדולה עץ חיים, עמ' 10, שפרסם את שמותיהן של מועמדי הישיבה לפרס בשנת תרע"ד, מהם: "הבחור יוסף זוסמן (כיום הרב יוסף זוסמנוביץ הגאב"ד סלבודקה), בן 17 שנה – 50 רובל".

ט. קונטרס זה נמצא בכת"י, באוספו של הגאון רבי מרדכי סאוויצקי, אב"ד בוסטון. ואמור להתפרסם לראשונה, באדיבות בני המשפחה. תודתנו נתונה לנכדו, הרב יוסף סאוויצקי, על סיועו הרב בפרסום הדברים.

הראשונה, נסע לגולה ואת דרכו החל בפוניבז', אצל הגאון רבי יצחק יעקב רבינוביץ', הידוע בכינויו: "רבי איצ'ה מפוניבז'". בעודו בימיו הראשונים הפליא את כל רואיו והוכר בגאונותו והיקפו המבעית בכל סוגיות התלמוד, כמי שעולה על כל בני החבורה במספר מדרגות.

כשנה לאחר מכן, בקיץ תרע"ה, הצטרף לרבו ולבני הישיבה שנדדו ללוצין, שבפלך ויטבסק. בשלהי אותה השנה, כאשר נאלצה הישיבה לגלות שנית, הגרי"ז עבר לריגה ומשם המשיך לטעלז, וקבע בישיבה שם לימודו מספר חודשים, כאשר גם שם הוא מניח רבים מאחריו (להלן). על אף טלטוליו בשנה זו ללוצין, לריגה ולטעלז, נשאר שקוע בלימודו ללא הרף ואף העלה חידו"ת עמוקים בסדר קדשים, בקונטרס חיבת הקודש שהחל כתיבתו בשנת תרע"ה וסיימו בראשית שנת תרע"ו, ראה לעיל.

על תקופתו בטלז העיד אחד מתלמידיה, הגאון רבי מיכל שלפוברסקי, מראשי ישיבת תפארת צבי, כי בעת שהגרי"ז הגיע לישיבה ביקש להימנות עם חבורת הלומדים בסדר קדשים, שכללה את המופלגים שבין בני הישיבה. בקשתו התמוהה של הבחור שזה עתה הגיע, גרמה כי נהפך להיות בלבם של בני החבורה ללעג וקלס. היתכן? זה עתה הגיע וכבר יכלל עם מופלגי הישיבה? אולם מיד משהחל את לימודיו עם בני החבורה, הללו השתוממו לגלות היאך ידיו רב לו בכל סדר קדשים ונמצא בכמה דרגות למעלה מהם".



חתן תורה

לאחר פרק זמן של כמה חודשים שקבע הגרי"ז לימודיו בטלז, התבשר על מחלתו של סבו ונקרא לחזור לירושלים. בשל כך, שם פעמיו לקובנה לטפל בניירת הנצרכת לו לנסיעה לארץ ולקניית כרטיסי הנסיעה.

בעודו בסלבודקה, טרם השלמת סידור הדברים, נכנס ללמוד בבית המדרש של ישיבת כנסת ישראל שבעיר. בהיותו בהיכל הישיבה, פגש לראשונה בחותנו לעתיד, הגאון רבי משה מרדכי אפשתיין ראש הישיבה, ושח עמו בלימוד. הגרמ"מ בגאונותו הידועה, עמד על טיבו של העילוי המופלג ויצא מגדרו. בשל כך, ביקשו להתעכב בישיבה, כי נפשו חשקה בו לחתן ובכונותו להציע הענין לפני בתו, לשמוע דעתה. הגרי"ז הודיעו שכבר קנה כרטיס חזרה לביתו, אולם הגרמ"מ ביקשו אעפ"כ, ואף הבטיחו לשלם לו הוצאות הנסיעה גם אם ענין השידוך לא יצא אל הפועל". סו"ד, מה' יצא הדבר ואותה השנה, השיאו הגרמ"מ לבתו לאה.

י. ראה וייזמן, שם, שהגרי"ז החל את דרכו בישיבה בסלבודקה. אולם במחברת חידושים כת"י של הגרי"ז (נדפסה לראשונה להלן, ונקראת "חיבת הקודש". אוסף הגר"מ סאוויצקי, ובאדיבות נכדו הר"ר יוסף שליט"א), כתב, שאת דרכו החל אצל רבי איצ'ה בפוניבז'. כע"ז ביאלובלוצקי שמואל, 1971, אם למסורת, תל אביב, אוניברסיטת בר אילן, פרק: מרכז התורה בליטא, עמ' 255. וראה להלן סי' לא, שהזכיר את הר"י מפוניבז' כרבו, והזכיר איזה חידוש ממנו.

יא. מפי ר' אשר שכטר, כפי ששמע מהנ"ל.

יב. מסורת בני המשפחה, מפי שלמה אפשתיין (נו"נ להגרמ"מ).

לפי עדות הג"ר אברהם משה המבורגר^י, שמו של הגרי"ז יצא כעילוי שבחנתו של הגרמ"מ. לא בכדי, גם חותנו הגרמ"מ, היה מבטל דעתו מפני דעת חתנו זה. וגדולה מזו, אף שאלות הלכתיות וכיוצא שהגיעו לשולחנו כרבה של סלבודקה, היה מפנה לחתנו הנז', ויש להניח שהיה זה גם מתוך מטרה להרגילו לרבנות, שיעשה שימוש בפניו^י.

זאת ועוד, יש לצרף לאמור את עדותו של הגר"י סרנא. בדבריו מספר כי תחילה עלתה במחשבתו של חותנו הגרמ"מ להביא לישיבה בחברון גם את חתנו הגרי"ז, עד שלבסוף הכריע שעליו להישאר בסלבודקה, למלא את מקומו. באריכות דברים על השתלשלות האירועים אז, מספר הגר"י סרנא בין היתר: "ואז אמר לי חמי להביא את חתנו המכונה הירושלמי, לארץ ישראל. והוא היה הגאון רבי יוסף זוסמנוביץ', שהיה חתן חמי. אני הייתי ג"כ חתנו, אך הוא היה צעיר ממני... אמרתי שאני מסכים להביאו הנה, ובשבילי היה זה נסיון רב, כי הלא הייתי עדיין צעיר ולא הגדתי שיעורים, והוא הירושלמי היה מפורסם ביותר בעולם..."^{יז}

את הערכתו של הגרמ"מ כלפי חתנו הגרי"ז ניתן לראות, בין היתר, מתוך הסכמתו לספרו חלקו של יוסף, שהתפרסם בשנת תרפ"ו, והוא רק כבן שלושנים ושניים. ז"ל:

הגדלת בני לעשות, הרים גדולים, סוגיות חמורות, סתירות נפלאות, עשיתם למישור. ברוב גאונות, ברוחב שלך ובעומק תבונתך, בגודל הקף שכלך וברוב בקיאותך בש"ס בבלי וירושלמי ובספרא וספרי, המצאת שבילים ונתיבות אשר בהם ילכו במישור לפרק שברים ולישר הדורים. חדשת דברים והראית אור בדברים מאירים כספירים^{יח}.

לאורך כל שנות חייו של הגרמ"מ, תמך בחתנו הגרי"ז, כפי שמתאר זאת האחרון במספר מילות הודאה בהקדמתו: "והוא החזיק אותי הרבה, הן בהדפסת הספר הן בעמל הפרנסה"^{יט}.

עדות נוספת על גדלותו, ניתן ללמוד מתוך מספר מלים של תלמידו מתקופת סלבודקה. בהדפיסו מכתב ששלח אליו, ציין בהערה אודות גדלותו של הגרי"ז – השולח – וכתב: "הוא היה גאון נורא בתורה ובקריאות בבבלי וירושלמי, ספרא וספרי ותוספתא. וברוחב שכלו ועומק הבנתו היה כמעין המתגבר בפלפולי דאורייתא, להמציא שבילים חדשים ונתיבי אורח,

יג. הרא"מ המבורגר הכיר את הגרי"ז ואת אביו. הלה התבטא אודותיו: "הוא היה יותר גדול מכולם", מפי השומע ר' אשר שכטר. על הרב אברהם משה המבורגר, ראה אייזנשטיין, נ. י, ירושלים כלילת יופי, ח"א, עמ' 215.

יד. ראה בס' שם עולם, ספר זכרון לע"נ האברך הר"ר יצחק מרדכי שניידר, תשמ"ה, הוצאת ישיבת טעלון, אוהיו, עמ' 357 "בישיבתנו הק' הופיע לעיתים קרובות לש"ק ישיש אחד, זקן מופלג, שהיה דר בסלבודקה. וסיפר, שפעם נתעוררה אצלו שאלה חמורה בהלכה, וניגש לבית הרב הגרמ"מ ז"ל לשאלו. הרב עיין בהלכה, ואמר לשואל שאינו רוצה לפסוק, רק בהתעצות חתנו 'הירושלמי', משום שהוא סובר שחתנו גדול ממנו בתורה. כזו היתה הערצתו של הגרמ"מ ז"ל לחתנו הגאון ז"ל".

טו. דברי הגר"י סרנא מתוך סיפור דברים שהוקלט ע"י בני משפחתו, ותומלל. העתק תמליל ההקלטה תח"י, אוסף שלמה אפשטיין.

טז. הגרי"ז, חלקו של יוסף, קיידיאן תרפ"ו, מכתב הרב משה מרדכי אפשטיין בראש הספר.

יז. הגרי"ז, חלקו של יוסף, קיידיאן תרפ"ו, הקדמת המחבר.

בהם הלך במישור אחרי פירוק סלעים וישור הדורים. בחידושו, הראה אור חדש והם מאירים כספירים לפענח כל נעלם בתורה".



על מקום חותנו

בימי הזהר שקודם מלחמת העולם השנייה, עולם התורה בליטא רעש מגאונותו וכישוריו העילויים של הגרי"ז הי"ד. נראה היה, שכוכבו האיר בעדו. מנער עילוי גאון המתגורר בסמטאותיה של ירושלים בטרם נהפכה לעיר התורה, החל לתפוס את מקומו בכותל המזרח של בחירי הישיבות בליטא, להימנות מגדולי בעלי התריסין, ששמו לבד מטיל אימת כבוד על הלומדים, ועד לעילוי שבחתניו של ראש ישיבת סלבודקה.

שנת תרפ"ח, הגרמ"מ גמר בלבו לעלות לא"י ולהשתקע בה". את מקומו בראשות הישיבה רצה להעביר לידי חותנו הגרי"ז, שראה בו כמי שראוי ביותר והולם להנהגת הישיבה. סו"ד לא איסתייעא מילתא ובאצילות רוח, מחליט הגרמ"מ להתפטר ממשרתו כראש הישיבה, וראשות הישיבה עברה לידי הגרי"א שער, חתנו של הסבא". עם זאת, את כסאו ברבנות העיר, הניח לידי חותנו הגרי"ז, שכל אותם השנים ששהה בסלבודקה סבל מרורות מאיזה עסקנים, על אף שמצד בני הקהלה זכה לאהבה רבה". במקביל לרבנותו, כיהן כרב גם הרב שלמה זלמן אוסובסקי הי"ד.

שנת תר"ץ, הגרי"ז עמד בראשות ישיבה חדשה שנפתחה בסלבודקה, בקיץ של אותה השנה, ע"י תושב קובנה ר' נטע ליפשיץ (בנו של הרב יעקב ליפשיץ מקובנה, מזכירו הנאמן של הגרי"א ספקטור). הישיבה קבעה מקומה במקום בו שכנה ישיבת כנסת בית יצחק, ואף ישיבה זו נקראה ע"ש רבה של קובנה, הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור.

לישיבה זו, בחר הגרי"ז את גדולי הלומדים המצויינים ומנהלה היה ר' נטע ליפשיץ. על בחינת הדברים ע"י הגרי"ז, כמו על אופיים של הלומדים הנבחרים, ניתן לראות ממכתבו של

(יח). הרב אפרים אשרי, שו"ת ממעמקים, ניו-יורק תשי"ט, ח"א, מכתבים ממקדשי השם, עמ' ריא.

(ט). אגב אורחא נציין, כי בהיות הגרמ"מ בארץ, התיידד עם מרן הגה"ק רבי יעקב חי זריהן, ראב"ד טבריה, כפי שניתן לראות מההקדשה שכתב לו על ספרו לבוש מרדכי. ז"ל: מנחת מזכרת לכבוד הרב הגאון המפורסם מוה' יעקב חי זריהן שליט"א ראב"ד לעדת [ה]ספרדים בעיה"ק טבריא, ובוה המיודידו מוקירו כגאון ערכו המחבר משה מרדכי עפשטיין.

(כ). לבוש מרדכי, שם, עמ' 6.

(כא). מכתב הרש"ש פענצטער מסלבודקה, לעמיתו ר' דוב כ"ץ שהיה בישיבה בחברון (תח"י).

(כב). על ענין ראשות הישיבה, ורבנות העיר לאחר עזיבתו של הגרמ"מ לא", נכתב אצלי באורך במק"א מתוך מכתבים מאותם הימים ותדפיסים שפורסמו והעתקם נמצא תח"י. גם תח"י מכתב מרטיט שכתב הגרי"ז עצמו לבני משפחת חותנו בא", על העובר עליו. עם העסקנים הנ"ל נמנו גם איזה רבנים ממנהלי הישיבה, אשר על אף שבטחו בצדקת דרכם, טעו בדבר כפי שנראה עולה מדברי הגרי"א קמינצקי, ראה "זכרונות", הרב שלמה אדלשטיין, ירושלים, עמ' נו.

(כג). הרב שלמה זלמן אוסובסקי, נרצח במיתא משונה ע"י הליטאיים ימ"ש. צורת הריגתו ע"י בני עוולה אלו, כדוגמת אשר נהגו הרשעים הארורים ברי"כ, אף כאן, חתכו את ראשו ושמו אותו בחלון הפונה לכיוון הרחוב, כדי שהכל יראו זאת. ראה גיברלטר יצחק אלחנן, תשס"ז, יסור יסרני, בני ברק, כ"ב, עמ' 64.

הגרי"ז לתלמידו הרב פנחס טייץ: "תדע יקירי, כי קודם החלטתי בדעתי להציע לך ולדומה כל הענין ולהוציאו לפועל, ישבתי שבעה נקיים בעיון גדול, ואחר החלטתי כי עתה העת היותר מוכשר לזה. הא כיצד, יודע אני את כל האחריות שאני מקבל עלי ואחריות דאחריני צעירי ימים וגדולי כשרון, כי אני בוחר רק במצויינים העומדים לעלות למעלה למעלה למשכיל, וביותר יודע אני אחריותי עליך בתור גדול כשרונות העומד להיות מאור ישראל, אבל רק זו הסיבה הניעתני להציע לך ולהכניסך במנין הראשונים הנבחרים האלו, כי בעזרת ה' יתברך יש כר נרחב ועתיד מזהיר למוסד זה... ובאמת בחורים מצוינים מקרוב ומרחוק רוצים להיכנס לזה המוסד, אך אני רוצה דוקא מצוינים שבמצוינים..."¹⁶⁰ (לפי עדות איש קובנה, הישיבה התקיימה כשלוש שנים¹⁶¹).



ישיבת יח"ל ורבנות וילקומיר

בראשית שנת תרצ"ד, לאחר פטירתו של הג"ר מאיר שפירא מלובלין, ראש ישיבת "חכמי לובלין" (יח"ל), הצעות מגוונות הועלו מי יעמוד בראשות הישיבה תחתיו. בין הדמויות שהוצעו באותם הימים היה הגרי"ז, שאף הגיע להשמיע שיעורים בישיבה לתקופת נסיון. שיעוריו שנמסרו בעמקות בשיטת הלימוד הליטאית השאירו רושם עז, אלא שהרב לא הסתגל לאוירה החסידית וכעבור מספר שבועות שב לעירו.

אחד הרשמים שנותרו לבני הישיבה מאותם הימים, עובדה המאפיינת ביותר את גדלותו המופלגת של הגרי"ז, שבמספר השבועות המעטים ששהה בישיבה, הספיק ללמוד לראשונה ולקנות בקיאות מפליאה בכל חלקי הספר אבני נזר, להגאון מסוכטשוב¹⁶².

על אף אהבתם הרבה של תושבי העיר סלבודקה לגרי"ז, כפי שהטיב להגדיר זאת במספר מילים: "ופותחין בכבוד אכסניא אנשי ק"ק סלאבאדקא אשר במסירות ואהבת נפש דאגו לקיומי ופרנסתו..."¹⁶³ בשנת תרצ"ז, לאחר פטירת הגאון רבי יהודה לייב רובין, רבה של וילקומיר, עבר הגרי"ז עם ב"ב לכהן תחתיו.

לאחר שעקר מגוריו מסלבודקה לוילקומיר, על מקומו ברבנות סלבודקה ישב חתנו האחר של הגרמ"מ, הג"ר משה סקארוטה, ששימש רבה של רז'יצה שבלטביה¹⁶⁴.

כד). מכתב הגרי"ז, לר"פ טייץ. אוסף רבקה בלאו, בתו של הרפ"ט.

כה). ציון, שם, עמ' 340, הערה 160.

כו). הרב יצחק פלקסר, שערי יצחק, מהדו"ת ירושלים תשנ"ט, כרך חי' מס' נדרים ב"ק, עמ' 15. אלא שלפי הנראה, נראה להעיר, כי מה שציין הנ"ל שבאותם שבועות למד הגרי"ז לראשונה את ספרי אבני נזר, שגגה יצאה מתח"י, שכן הרבה מדברי האבני נזר הובאו והועלו לדיון בדברי הגרי"ז, שנים קודם לכן בשנת תרפ"ח, בקונטרס שחיבר "משפט ירושת המשרה".

כז). הגרי"ז, תרועת מלך, קיידאן תרצ"ז, הקדמה.

כח). רבינר זאב אריה, "רבנים ואנשי תורה שנספו בשואה", בתוך יהדות לטביה, תל אביב תשי"ג, עמ' 418.

קיום לדמותו של העילוי הירושלמי – הגאון רבי יוסף זוסמנוביץ זצ"ל יב

בהיותו בוילקומיר כיהן במשרת הרבנות ואף נתן מהודו על בני הקהילה ובחורי הישיבה שלמדו במקום, שאף נקרא לעיתים לבחון את אלוי^ט.

בוילקומיר התגורר עד ליומו האחרון, באמצע חודש אב תש"א, אז עלה על המוקד עם ראשוני יהודי וילקומיר כמאה במספר, ע"י בני המקום הליטאים הארורים. כעבור זמן קצר, נעקדה גם רעייתו ושני בניו.

נכון לציין, כי גם הגר"ז פעל באמצע המלחמה לקבל אזרחות אחרת מתוך נסיון להינצל מידי הארורים. מאמציו יצאו אל הפועל, אלא שבשעה שקיבל את אזרחותו ואישור הגירתו, כבר לא היה בין החיים. על כך ניתן ללמוד מתוך תעודה קונסולרית רשמית שתח"י, מיום ו כסלו תש"ג, המקנה לו אזרחות ע"י אל סלבדור (ז'ינבה) ומאפשרת לו לעבור את הגבול. אלא שסו"ד, כאמור, עלה הכורת וגדע את הארזי שבלבנון ותשב נשמתו בטהרה להיכל העליון בו נשמותיהן של הקדושים שמסרו נפשם על ק"ה, היכל אשר אין העין שולטת בו^א.

על חורבן הקהילה בוילקומיר, והעינויים שעבר הגר"ז במשך כשבועיים עד שהוצא להורג, ע"י הארורים ימ"ש, ניתן ללמוד מתוך מובאה שכתב על כך הרב אפרים אושרי, מתלמידיו בסלבודקה, ז"ל (בתרגום מאידיש ללה"ק):

26 ליולי 1941, (ב אב תש"א), נכבשה וילקומיר ע"י הגרמנים. התחילו הצרות והעינויים על היהודים בכל הערים המרכזיות ובהם היהודים השבורים שבוילקומיר קובנה ועוד ישובים. לקחו יהודים לעבודה, הרבה מהם כבר לא חזרו משם. הנשים הצעירות נתקפו בחרדה ולאחר מכן הגרמנים הרגו אותם ליד הנהר.

ככה חיו היהודים בפחד מוות שבועיים ימים. לאחר מכן לקחו לכלא את הרב זוסמנוביץ, הד"ר קרלינסקי ואת עורכי הדין, מורות של הגימנסיה והחשובים מבעלי הבתים. במילה אחת, את הכוחות האינטלגנטים של וילקומיר. הגרמנים ימ"ש התאכזרו אליהם בעינויים קשים בכל מיני עינויים מזויעים שהגרמנים המציאו. הם נתנו לבלוע מעי בהמה מלא במים עד שנהפכו מעיו של הקרבן שלהם, ועוד יסורים שונים ומשונים.

הם בחרו לעצמם כמאה איש מהנעלים ביותר, ביניהם: הרב זוסמנוביץ, ד"ר קרלינסקי, הרב משה גראץ, הרב אלתר ברוידע, הרב חיים יעקב רעזניק מ"אונטערן וואסרלי", ר'

טו). מפי ר' דוד קמינצקי, בשם אביו הגר"ש קמינצקי שהיה מהנבחנים.

ל). ראה היטב להלן ציטוט דברי הרב אפרים אושרי, בתרגום מאידיש ללה"ק.

לא). נכון לציין, כי אישור על עיקר הדברים הנז' כאן, שמעתי מהרבנית אסתר (אשת הרמ"מ פרבשטיין ראש ישיבת חברון), בהתייחסה למקרים מקבילים באישים אחרים. אף היא קיימת בידה תעודה רשמית על אזרחות והגירה שנמסרה למבקש לאחר שזה כבר לא היה בין החיים, שכן מצוקת העיתים באותם הימים כמו גם סיבות טכניות אחרות, יצרו עיכובים ממבקשי המקלט ולא תמיד זכו אלו לקבל את ההסכמה להגירה בעודם בחיים. לפי הנראה זה מה שאירע גם עם הגר"ז שכן אישור האזרחות וההגירה שקיבל היה בראשית שנת תש"ג, בשעה שהוא כבר נעקד ע"י הרשעים בשלהי תש"א.

לב). שם של איזור מסוים בעיירה וילקומיר והיא מוזכרת שוב אח"כ, פירושה בעברית "מתחת\מאחורי המים" והמכוון שזה היה שכונה סמוכה לנהר

וועלוול ברוידא, ר' יעקב זלמן גאלדמן - השוחט, ושאר השוחטים. העבירו אותם ל"פיוואניע" (חורשת יער), ודחקו את כולם לתוך אסם ואת האסם הציתו באש. כולם נשרפו.

לאחר מכן גורשו כל היהודים מבתיים, הם חויבו כולם להתאסף באיזור של "אונטער וואסער", ולקחו להם את רכושם והטוב שהיה להם והורו להם להידחס לתוך חבית כמו סרדינים. כאן כדאי להזכיר את הרבנית לאה זוסמנוביץ', היא הסתובבה וסיפרה, שבעלה הרב זוסמנוביץ הגיעה אליה בחלום ואמר לה שהיהודים יעשו יום כמו יוה"כ, כלומר, שכולם יצומו ויתפללו ויבקשו לה' ואז ינצלו.

בכל העיירות סביב וילקומיר כמו ווידישאק, באלניק, קאווארסק, שירווינט, פאזעלווע, קורקעל, ועיירות נוספות, הם לקחו חלק מיהודי הערים והובילו אותם לוילקומיר וזרקו בעגלות או במכוניות, הזקנים החולים, הילדים הקטנים ביחד עם אימותיהם ומשפחותיהם ואת כולם הובילו לוילקומיר.

שלושה ק"מ מוילקומיר נמצא חורשת היער "פיוואניע", ביער זה החליטו הנאצים לעשות קבר אחים לכל היהודים מאזור וילקומיר. לאחר מכן הובאו לשם גם יהודי וילקומיר, קודם הגברים, ולאחר מכן הנשים, והילדים הקטנים. ובעוד נשמתם באפם הם נלקחו על קידוש ה'. והרוצחים עוד לא נרגעו וגם הרסו את בית הקברות. תלשו את המצבות ושרו את הקרקע של המקום שבו נחים הנשמות הקדושות כבר מאות שנים. יהי זכרם ברוך³.



הביקור באה"ק

לא אחת מוצאים את הגרי"ז מבקר בא"י. לפי מספר עדויות שלפנינו ניתן למנות מספר ביקורים מהידועים לנו.

זמן קצר לאחר מחצית שנת תרצ"א, שהה הגרי"ז בארץ, לפי הנראה עם כל בני משפחתו. על כך ניתן ללמוד מתוך עדותה של בתו של הגר"מ חברוני. לדבריה: "בתקופה מסוימת בחיי, זמן קצר לאחר נישואיו לאמי, בתו של ראש הישיבה מרן רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל, התקבל עבורו כתב רבנות של העיר קובנא. זה היה כתב רבנות מאוד מרשים. ראיתי אותו בעיני". נציין, כי הגר"מ חברוני נשא לאשה את רעייתו ביום יד בשבט תרצ"א, בוינה. "הורי היו במצב כלכלי קשה מאוד, אבל אבי לא רצה לעזוב את הארץ... במקומו נסע גיסו, בעל אחותה של אמי, הגאון רבי יוסף זוסמנוביץ' זצ"ל...לדי".

(ג). אושרי הרב אפרים, תשי"ב, חורבן ליטע, ניו-יורק, עמ' 222-223.

(ד). זכרונות בתו של הרמ"א חברוני, נדפס בתוך עד שבחברון, קווים לתולדותיה של ישיבת כנסת ישראל, ר"ח ניסן תשס"ט, עמ' 213.

קיום לדמותו של העילוי הירושלמי – הגאון רבי יוסף זוסמנוביץ זצ"ל יד

נראה, כי על אותם השנים קיימת עדות אחרת, לפיה באחת השבתות ניגשו הגר"י דינקלס והגר"מ חברוני להגרי"ז "לדבר על לבו שימנע מלנסוע לסלבודקה והשיב שאינו יכול לעשות דבר נגד דעת גיסו הגר"י סרנא...¹¹".

בשנת תרצ"ה, ביקר הרב בארץ ושהה בבית אביו מספר חודשים, כפי שהזכיר בהקדמת ספרו: "ובשנת תרצ"ה זיכני ד' להסתופף איזה ירחים בצל עיר ד', שמה הר ד', ירושלים. ושמה ראיתי את אאמו"ר הרב הגאון הצדיק מהור"ר אשר דוב שליט"א וזרזני לגמור הדפסת ספר זה אשר התחלתי בשנת תרצ"ד...¹²".

ניתן לשער כי ביקורו הנו' היה בשלהי שנת תרצ"ה ונמשך גם על פני תחילת תרצ"ו, שכן לפי עדותו של הגר"ב ז'ולטי, רבה של ירושלים, בראשית שנת תרצ"ו בשעה שנפטר הגרי"ל חסמן, המשגיח דחברון (חסון תרצ"ו), הגרי"ז שהה בארץ וביקשוהו להיות מהסופדים למשגיח בשעת הלוויתו¹³.

לפי עדויות אחרות, גם בשנת תרצ"ט, בעת חנוכת הבית של ישיבת חברון, נכח הרב יחד עם גיסו הגאון רבי דוד יונגרייז, בשיעור הפתיחה שכוונו למסור הגרא"ז מלצר¹⁴.

איזכור שמו של הרי"ז מאותה תקופה ששהה אצל אביו בירושלים, ניתן למצוא גם במברק מיום כד תמוז תרצ"ה, ששלח זאב ז'בוטינסקי ממקומו בפאריז, אל הצה"ר מרכז א"י בתל אביב. תוך דבריו מודיע, בין היתר, כי "קובנה כותבת שהגאון זוסמנוביץ מסלבודקה, פסידונים

לה). וזכרונות, הרב שלמה אדלשטיין, ירושלים, עמ' נז. המובאה בפנים, הינה עדותו של המחבר הנו' כלשונה. ואם כי רב הנסתר על הנגלה בכל ענין פרשה זו וגם ענין מה שתלה ההכרעה בגיסו הגרי"ס, כבר נכתב אצלי באורך בפרוטרוט במק"א וכבוד ה' הסתר דבר. ואגב אורחא לתועלת המוסריות האמתית אציין בזה מעשה נורא אשר אירע עם מרן הגרש"ז אויערבאך, כפי ששמעתי מבנו הגאון הגדול רבי מרדכי שיחי'. היה זה בתקופה שמרן הגרש"ז הוציא לאור את קונטרסו המפורסם "תקנת נשים", (נדפס בשלהי ספרו של אחיו הרב אברהם דוב אויערבאך, אמרי אברהם, ירושלים תשכ"ד). בשל דעתו של הרש"ז בקונטרס זה, היה הגרש"י דינקלס חוזר ומוחה בריש גלי בגרש"ז חדשים לבקרים. (יצויין, כי בין השניים היתה היכרות משכבר בשעה שהגרש"י התגורר בירושלים, והיה ביניהם שיג ושיח של תורה בענייני זרעים). והנה, באיזה זמן כאשר התארח מרן הגרש"ז בבית בנו הנו', אותם הימים ברחוב רשב"ם בב"ב (מול ביה"כ לדרמן), הללו ישבו בצוותא במרפסת הבית. באותה שעה הבחין הבן כי הגרש"י דינקלס יוצא מבית הר"ג נדל, בשל פטירת רעיתו. משראהו הפנה את תשומת לבו של אביו כלפיו ואמר לו שזה הגרש"י. ויהי לפלא בעיני הבן היאך כחץ מקשת קם אביו ממקומו ללבוש מעילו וכובעו וירד במרוצה להשיג צעדי הגרש"י ובהגיעו אליו שאלו "האם כבודו יודע מי אני?" משהשיבו בשלילה, נענה ואמר לו "אני שלמה זלמן אויערבאך". הגרש"י פנה אליו ושאלו "האם יש בלבך טינא עלי", והיה הגרש"ז באצילות רוחו ומוסרי מידותיו הפלאיות עושה עצמו כמי ששומע "אם יש בלבו קנאה עלי", בכדי שלא יפגע חלילה, או ירגיש כיווץ של אי נוחות בלבו ומשיבו "קנאה, חלילה! ממה ועל מה קנאה" וכך חזר הדבר עד שלא ימלט והיה חייב להראות ששמע השאלה האמתית ונענה "חלילה, חלילה, אין בלבי שום טינא", והחל מחבקו ומנשקו כדרך האוהבים זה את זה ונפרדו לשלום.

לו). הגרי"ז, תרועת מלך, קידאן תרצ"ז, הקדמה.

לוז). כך שמעתי מהג"ר ירחמיאל טוקר, ששמע זאת מהגר"ב ז'ולטי עצמו.

לח). הרב מיכל יהודה ליפקוביץ'. ראה יתד נאמן, מוסף שבת קודש - "לשעת, ולדורות", ד כסלו תשע"ד, עמ' 12, הרב'ה רבי איסר זלמן.

הירושלמי, הנמצא בירושלים אצל הרב אשר דליאון נוטה להשתתף ב-NZO והבטיח שבארץ יחליט. שימו לב אולי סירקיס ישפיע"ל.



לט). נכון להבהיר, כי חלילה ללמוד מתוכנו של המברק על השקפת עולמו של הגרי"ז, ולחשוד בכשרים כאילו נמנה מתומכי הציונות. יסודו של מברק זה, מבוסס כנ"ל בגופו: "קובנה כותבת..." פרסום הדברים בקובנה, היה חלק מנסיון מוטעה של איזה אנשים לשייך את הגרי"ז לתנועת המזרחי [מכתב הרש"ש פענצטער, העתקו תח"י]. חטאם של אלו, לא מסתכם בהכפשת שמו של הגרי"ז כתומך בציונות, אלא בניצול מצב שהיה לרעה, להלך. את השתלשלות העניינים, ראיתי במכתבו של הגרי"ז לר' יוסף דוב הולצברג [אוסף שלמה אפשטיין]. לדבריו, בשל העובדה שחותנו הגרמ"מ הוכרח לצאת לעיתים תכופות לחו"ל לטובת גיוס כספים לישיבה, מינה אותו לישב תחתיו על כס הרבנות בסלבדוקה, באופן רשמי. בשל כך נאלץ הגרמ"מ לבצע מספר רישומים ואישורים רשמיים עבור חתנו. מתנגדיו של הגרי"ז נצלו את המצב הנוכחי, על אף שידעו שכל עניין הרישום אינם כ"א לצורך טכני גרידא. סביר להניח, כי מכאן נולד ענין הניסיון לשייך את הגרי"ז לאותם שתמכו בציונות.

הגאון רבי יוסף זוסמנוביץ זצ"ל

אב"ד סלבודקה ומיר

הדרן על מסכתות ביצה ופסחים

בשיטת רש"י בהא דאין שורפין קדשים ביו"ט*

א.

הנה שיטת רש"י בביצה (דף כז), בהא דאין שורפין את הקדשים ביום טוב, דלאו דוקא לשרוף את הקדשים ביום טוב אסור דהוא הדין לבערו בכל מיני ביעור, דרחמנא אחשביה למלאכה. והנה שיטת רש"י תמוה מכמה טעמים. א. דמאין לקח זה רש"י דיכול לבער את הקדשים ע"י כל ביעור, ואין מצותו דוקא בשריפה, ואין פותר. ב. תמהו האחרונים לתמוה על שי' רש"י, דמבואר בפסחים (דף ה), על הא דאמר' אין ביעור חמץ אלא שריפה, והוא מדהוכיח ר"ע דהשבתת שאור הוא מערב יום טוב, שהרי אמרה תורה אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, ומצינו להבערה שהוא אב מלאכה, ומזה מוכיח רבא דאין ביעור חמץ אלא שריפה, דאי יכול לבערו בכל דבר הרי אפשר לבער אף ביו"ט. ואי נימא כשי' רש"י דכיון דהוה מצוה חשוב מלאכה, אם כן מה מוכיח רבא מדברי ר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה מהא דאסור לבער ביו"ט, הא אף אי נימא דהשבתתו בכל דבר מ"מ אסור לבער ביו"ט משום דהמצוה אחשביה למלאכה. ודבר זה שאל הרב אור חדש להנודע ביהודא (מהדו"ק, חלק או"ח, סי' טו), עיי"ש מה שדחק הוא בזה. ג. יש לתמוה על שי' רש"י ממשנה ערוכה דכריתות (דף יג), יש אוכל אכילה אחת וחייבין עליה ד חטאות ואשם אחד, טמא שאכל חלב והוא נותר מן המקודשין ביום הכפורים. ואי נימא כשיטת רש"י דמה שמבער הקדשים מן העולם הוה כמו שריפה, אם כן אמאי לא נחייבו עלה משום שריפה לשי' רש"י דחשיב מה שמבערו כמו שריפה ואם כן נחייבו עלה חמש חטאות למאן דסבר להבערה לחלק יצאת, והוה כמו שאר מלאכות שחייב חטאת.

ב.

והנראה בישב דברי רש"י אלו, והוא על פי מה שנבין מקור דבריו ומהיכן המציא רבינו רש"י דבר זה. ונראה בביאור ד"ז, דלרש"י לשי' מוכרח דלאו דוקא בשריפה היה מצות שריפת

* מכת"י רבינו בקונטרס "חיבת הקודש", מתוך חיבור מחידושי - חידושי העילוי הירושלמי שאמור לראות אור, בהוצאת יד הרב זריהן, ובעריכתו של הרב שלמה מיארה שליט"א. חידו"ת אלו התקבלו ע"י הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, מארכיון זקנו הגאון רבי מרדכי סאוויצקי, אב"ד בוסטון בעל מראה אש ועוד, ובאדיבות משפחת סאוויצקי הרוממה. הוגה מתוך כת"י. מה שבתוך סוגריים מרובעות תוספת של המעתיק. יש לציין, כי באחד המאספים נדפסו חידו"ת אלו, אולם הפיענוח לקה בחסרות, וכאן באו הדברים בהשוואה מדוקדקת לכת"י. העורך - שלמה מיארה.

פרסום הדברים לע"נ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת כנסת ישראל - חברון. ומתפרסם לע"נ. כאן המקום לציין כי בספר הזכרון הובאו מחידושי הרב זוסמנוביץ זצ"ל מכת"י - בענין אכילת ערלה. דוד לוי.

קדשים, אלא בכל ביעור שאתה יכול לבערו. והוא על פי מה שהבאנו לעיל (סי' ב, מקונטרס חיבת הקודש), מה שכתב הר"ן בע"ז^א דדברי רש"י מטין דכל קדירה שאינה בת יומא אף דלא הוה מעת לעת פוגם ואינו משביח, ובתוס' עמדו על זה, דאם כן למה צייתה התורה להגעיל כלי קודש שבישלו בו משום דלמחר נעשה נותר וכשיבשלו בו קדשים אחרים יתן הנותר טעם בהם, הלא למחר כשיעשה נותר יהיה נותן טעם לפגם דהרי אינו בן יומו. וביאר הר"ן, דלכך צוה תורה להגעיל כלי קודש, דנהי דהבלוע הוה נותן טעם לפגם, היינו דוקא כשהבלוע נותן טעם בתערובת, אבל עצם הבלוע אין בו פגם, ומעצמותו הוא ראוי לגר, וכיון דהתורה רצתה שיבערו את הנותר לכך ציוותה התורה שיגעילו את הכלי. הנה מבואר מזה, דלאו דוקא בשריפה הוא מצות הבערת נותר, אלא בכל הבערה שאתה יכול לבערו הוה מצותו. ומיושב תמיה א, מאין לקח רש"י את מקור דבריו מה שכתב דלאו דוקא בשריפה הוה מצותו, ולפי זה הרי לרש"י לשי' דכל דאינו בן יומו אף דלא הוה מעל"ע מ"מ הוה נותן טעם לפגם, אם כן מה שצוה התורה להגעיל כלי קדש הוא מדין הבערת קדשים, ומוכרח דהבערת קדשים לאו דוקא בשריפה הוא אלא בכל אופן שהוא מבערו מן העולם, והדברים ברורים ונכונים.



ג.

ומעתה מיושב תמיהת הנודע ביהודא דאם כן מה מוכיח רבא דש"מ מדר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה דאי לאו הכי היה מותר ביום טוב, ולפי זה מה הוכחה הוא, הרי רחמנא אחשביה למלאכה דהרי גם בשריפת קדשים רחמנא אחשביה למלאכה. ולפי זה מיושב מתרי טעמא, הטעם ה-א הוא, דהרי עיקר כונת רש"י שם במה שכתב דרחמנא אחשביה למלאכה הוא, דאי לא נימא הכי אם כן תיקשה דאמאי צוה התורה שלא לשרוף את הקדשים ביו"ט הרי יכול לבערו ע"י ביעור אחר ואמאי אין מבערין ביו"ט, ובע"כ משום דהתורה אחשביה למלאכה אם כן משום זה צוה התורה שלא לשרוף ביו"ט.

ומעתה, הרי מבואר בפשיטות דזהו דוקא בשריפת קדשים, כיון דגילתה התורה דאין שורפין ביו"ט, ובע"כ דאף בשאר אופני ביעור אסור, דאי לאו הכי למה לי קרא דאסור לשרוף את הקדשים, הרי בלאו הכי אסור כיון דיכול לקיים שניהם ע"י ביעור, ובע"כ דבאה התורה לאסור אף ע"י ביעור ומשום דרחמנא אחשביה לביעור קדשים כשריפה, אבל בחמץ הרי לא מצינו דרחמנא אחשביה לביעורו כשריפה, אם כן בודאי אמרינן דלא אחשביה, לכך שפיר מוכיח רבא דאין ביעור חמץ אלא שריפה, דאי בכל ביעור, אם כן הרי אפשר ביו"ט ומאי מוכיח ר"ע דתשבתו הוה מעיו"ט, ובע"כ דאין ביעור חמץ אלא שריפה לכך אי אפשר ביום טוב.



(א). ע"ז סז: ובדפי הרי"ף פא, ע"א.

ד.

באופן אחר יש לומר, דהרי באמת כיון דעיקר ההוכחה הוא מדצותה התורה שלא לבער ביו"ט ע"י שריפה, בע"כ דהתורה אחשביה להביעור למלאכה, אם כן, תליא דבר זה מהיכן ילפינן דאין שורפין את הקדשים ביו"ט, דלחזקיא דיליף בשבת (דף כד). מהבקר, בא הכתוב ליתן בוקר שני לשריפתו, אם כן בודאי מוכח דרחמנא אחשביה להביעור למלאכה, דאי לאו הכי אמאי ימתינו עד בוקר שני הרי אפשר לשורפו היום, ואי [משום] דאסור [ב]שריפה, הרי אפשר לבערו על ידי דבר אחר. וכן למה לי קרא דאין שורפין ביו"ט, הרי אפשר ע"י דבר אחר, ובע"כ דרחמנא אחשביה לביעור קדשים למלאכה.

אבל לרבא דאית ליה דילפינן מלבדו, דדוקא הוא לבדו מותר ביום טוב ולא שריפת קדשים ולא מילה שלא בזמנה, אם כן הרי הא דאין שורפין קדשים ביו"ט הוא משום דגילתה התורה דדוקא מלאכה זו מותר ביו"ט, אם כן מנגלן דביעור חשיב מלאכה, הא אפשר לומר דדוקא שריפת קדשים אסור ביו"ט, אבל ביעור קדשים מותר ביו"ט משום דלא חשיב מלאכה. והא דצריך קרא דלבדו, לא לאסור שריפת קדשים, [ד]בלא"ה אסור דהרי יכול לקיים שניהם ע"י ביעור, והא דלבדו לא איצטריך אלא למילה שלא בזמנה, לכך לרבא לש"י הרי אין הכרח דרחמנא אחשביה לביעור קדשים למלאכה, לכך שפיר קאמר ש"מ מדר"ע אין ביעור חמץ אלא שריפה, דאי ביעור חמץ בכל דבר בודאי היה מותר ביום טוב, דהיכן מצינו דאחשביה למלאכה לרבא לטעמיה בשבת.

ה.

אלא דלפי זה היה נראה דלרבא יהיה מותר לבער את הקדשים ביום טוב על ידי הביעורים שלא על ידי אש, ויהיו מחויבים לבערו כדי לקיים מצות ביעור נותר, וזה לא שמענו. אמנם יתבאר דבר זה עוד, אלא שהקדמנו דבדרך הכרח מוכרח דלרבא לא מצינו דרחמנא אחשביה, ובדרך פלפול יש לומר דלרבא לטעמיה ההכרח הוא לומר דמדר"ע מוכרח הוא דלא אמרינן רחמנא אחשביה. והוא דהנה לכאורה צריך הבנה, דמה מוכיח ר"ע דתשביתו הוא מעיו"ט דהרי מצינו להבערה שהיא אב מלאכה, הרי אפשר לומר דלעולם תשביתו הוא ביו"ט, ואף על פי כן מותר הוא ביו"ט, משום דהבערה הוה לאו ותשביתו הוה עשה ואתי עשה דתשביתו ודוחה לל"ת דהבערה. אך לא קשה מידי, דהלא יו"ט עשה ולא תעשה הוא, וכדאיתא בשבת (דף כד), ובפסחים (דף פד), אמנם לפי מה שכתב הריב"א בפסחים (דף מז), ובחולין (דף קמא), דהיכא דאיכא עשה ול"ת, אף דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, היינו דאין העשה דוחה עשה, אבל מ"מ הל"ת נדחית. אם כן לש"י רבא בובחים (דף לב), דאמרינן הואיל ואידחי אידחי אם כן כיון דהלא תעשה נדחית, אף העשה נדחית, אם כן מנא ליה לר"ע להוכיח דהאי תשביתו הוא מעיו"ט, הרי יש לומר דהוה ביו"ט ומותר משום דעשה דוחה ל"ת, ממילא גם העשה [נדחה] משום הואיל ואידחי אידחי לש"י רבא.

ובע"כ צ"ל דאי אפשר לומר משום עשה דוחה ל"ת, דהרי לא הוה בעידנא, משום דהרי הלאו דהבערה יעבור בשעה שידליק את העצים, והעשה דשריפת קדשים לא יקיים עד שישליך את העצים [הבשר] לתוך האש. אך כל זה הוא דוקא אי נימא דאינו מקיים את המ"ע דשריפת קדשים אלא ע"י מה שהוא שורף באש, אבל אי נימא דרחמנא אחשביה לביעור קדשים אף ע"י מה שמאכילו לכלבו לשריפה, אם כן הרי אימתי נעשה שריפה, בשעה שהכלב אוכל, ואז הרי הוי בעידנא, ואם כן לרבא לשי' הרי אמרי' הואיל ואידחי אידחי, אם כן עשה דוחה אף לא תעשה ועשה, ובע"כ דביעור חמץ אינו אלא שריפה. ואם כן משו"ה לא מצי עשה דתשבתו לדחות ל"ת ועשה משום דל"ה בעידנא. וזהו שהוכיח רבא דאין ביעור חמץ אלא שריפה.



ו.

ובזה יתיישב מה שהקשה בספר דרוש וחידוש להגאון רע"א בביצה (דף יב), בהא דאיתא שם דאמר ר' יוחנן להווא תנא דתני דבישול ומבעיר חייב ביו"ט, פוק תני לברא בישול והבערה אינה משנה, משום דר"י אית ליה מתוך. ולפי זה תיקשה נהי דר"י אית ליה מתוך, מ"מ הרי מוכח דר"ע לית ליה מתוך כמו שהוכיח רבא מדר"ע, דאי לאו הכי מאי מוכיח ר"ע דאי אפשר לומר דתשבתו הוא ביום טוב, דהרי הבערה הוא אב מלאכה ואסור ביו"ט, ואי נימא דאית ליה מתוך הרי מותר ביו"ט אם כן אמאי אמר ליה פוק תני לברא הרי ר"ע נמי אית ליה כותיה.

והנראה בישוב דבר זה, והוא שנקדים מה שיש לתמוה עוד על שי' רש"י דס"ל דיכול לבער קדשים בכל דבר אף על ידי מה שנותנו לכלבו, אם כן תיקשה עוד מה מוכיח ר' יהודה בפסחים (דף כח), דאין ביעור חמץ אלא שריפה מהא דמה נותר ישנו בבל תותירו ואין ביעורו אלא בשריפה, אף חמץ הואיל וישנו בבל תותירו אין מצותו אלא בשריפה. אמרו לו אשם תלוי יוכיח שהן בבל תותירו שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה, שתק ר"י. ולשי' רש"י קשה דהרי גם בנותר גופא יכול לבערו בכל ביעור ולא דוקא בשריפה. והנראה בזה דאדרבה בזה יתישב עוד קושית התוס' שהקשו וז"ל, תימא לרשב"א לדבריהם דרבנן דאמרו שהן בשריפה אמאי לא ילפינן חמץ מנותר שהוא בשריפה.

והנראה לפמש"כ הרשב"א בתשובה (הבאתיו לעיל סי' ב, מקונטרס חובת הקדש), דמאן דסובר דמשהו אסור ה"ה דנותן טעם לפגם אסור. והנה עיקר ומקור הדברים דשי' רש"י דביעור חמץ ושריפת נותר הוא לאו דוקא בשריפה אלא בכל מיני ביעורים, הרי ביארנו דהוא משום הא דגילתה התורה דבעי למגעל כלי קדשים משום דשמא ישתמש בהן למחר, והרי למחר הוה אינו בן יומא, ובע"כ דהוא משום דעצם הבלוע ראוי הוא לגר, והתורה כונה בהגעלה זו שיבערו את הנותר. והנה כ"ז הוא אי נימא דגם מין במינו בטל, אבל אי נימא דמין במינו הוה במשהו, הרי לכך צותה תורה שגייעלו את הקדשים משום דלמחר ישתמש בהן ע"י מינם ואי דהוה נותן טעם לפגם, הרי היכא דמשהו אסור גם נותן טעם לפגם אסור, וכיון דמין במינו במשהו, ממילא גם נותן טעם לפגם אסור. ולפי"ז למאן דאית ליה דמב"מ במשהו, בטל עיקר יסודתו של רש"י דנותר אין מצות כי אם בשריפה. ומעתה לכך ר"י לשי' דאית ליה דמב"מ במשהו, אית ליה דגם

נותר אין מצותו דוקא בשריפה. לכן שפיר יליף חמץ מנותר דמה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה. משא"כ לדידן אי אפשר למילף מנותר, דנותר בעצמו אינו בשריפה דוקא, ומשם התבאר חיזוק שי' רש"י הנזכרת לנו.



ז.

מעטה נעבור נא בכור הבחינה שארי הסתירות לשי' רש"י ונראה נא היעמדו אם לא. הנה ראש דבר מה שתמה הנוב"י מהא דאמר רבא בפסחים (דף ה, ע"א), ש"מ מדר"ע תלת, ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה. ולפי שיטת רש"י הרי כיון דרחמנא אחשביה לביעור הוה מלאכה, אם כן אפשר לומר דהוה מלאכה. ולפי זה הרי כיון דרבא אית ליה בפסחים (דף ל), דמין במינו במשהו, אם כן הוא הדין דנותן טעם לפגם אסור, אם כן אין הכרח כלל לומר דרחמנא אחשביה למלאכה, דיש לומר דלכך צותה תורה להגעיל כלי קדשים משום דשמא ישתמש בה למחר, דלמחר הוה נותר ואף דהוה נותן טעם לפגם, מ"מ כיון דמין במינו במשהו הרי גם נותן טעם לפגם אסור.

ומעטה יתיישב קושית הדרוש וחיידוש דלמה אמר ליה ר"י לתנא פוק תני לכרא הרי איכא ר"ע דסובר דלא אמרינן מתוך, ולפי"ז הרי מיושב בפשיטות, דהרי כבר כתבנו דלרבא דאית ליה דאמרינן הואיל ואידחי אידחי ובעי לן למימר עשה דוחה לא תעשה ועשה, והיה יכול העשה דתשביתו יכול לדחות את הלאו ועשה דיו"ט, ומה שהוכיח מדר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה, הוא משום דאי לאו הכי הרי לא הוי בעידנא, וכ"ז אי נימא דאין ביעורו אלא בשריפה, אבל אי נימא דביעור חמץ הוא אף בשארי מיני ביעורים הרי יכול להיות בעידנא. ובע"כ דלדידיה הא דקאמר ר"ע דתשביתו אינו אלא מעיו"ט, הוא בע"כ משום דאי לאו הכי אינו יכול לבערו ביו"ט, דיום טוב עשה ול"ת הוא, ובע"כ דלי"ל הואיל ואידחי אידחי, וכמבואר.

והנה עיקר ההכרח דרחמנא אחשביה למלאכה, הוא מהא דצותה תורה להגעיל כלי קדשים. והרי אינו בן יומו, ובע"כ דהוא משום ביעור נותר, ובע"כ דרחמנא אחשביה. ולר"י הרי סובר דמין במינו בנותן טעם ולדידיה מוכרח דרחמנא אחשביה, א"כ הרי משכחת לה בעידנא, משום זה דיבער ע"י שיאכיל לכלבו. והנה לדידיה הרי בע"כ לית ליה הואיל ואידחי אידחי, דאי לאו הכי מאי מוכיח ר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה והוא מעיו"ט, הרי יש לומר דהוא ביו"ט ומשום עשה דוחה ל"ת, ואי דהוה עשה בהדה הרי הואיל ואידחי אידחי, ואי דלא הוי בעידנא הרי משכחת לה שיהי' בעידנא ע"י שיאכיל לכלבו ויהיה בעידנא. והרי לדידיה בע"כ מוכח דרחמנא אחשביה למלאכה, דאי"ל מב"מ בנו"ט, ובע"כ דאית ליה דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה ולא הואיל ואידחי אידחי, וכאמור.

והנה עיקר הך טעמא דהוכיח רבא דר"ע לית ליה מתוך, כבר ביארנו דאי אית ליה מתוך אם כן ממ"נ מוכח דר"ע לית ליה או הך דמתוך או הך דהואיל ואידחי אידחי, דהרי באמת יש לומר דאית ליה מתוך והאי דאסור ביעור חמץ הוא משום דצורך גבוה הוא ול"ש מתוך. אמנם לרבא לטעמיה מוכרח דאיהו לית ליה, דאי ל"ה מאי מוכיח ר"ע דתשביתו הוא מעיו"ט, דילמא הוא

ביו"ט ואתי עשה דתשביתו ודוחה ל"ת דיו"ט, ואף דהוה עשה ול"ת, מ"מ הואיל ואידחי אידחי, ואי דל"ה בעידנא, הרי על השעה שאינו בעידנא ל"ה צורך גבוה ושייך מתוך. ובע"כ דר"ע לית ליה מתוך. אבל לר"י דאית ליה אין עשה דוחה ל"ת ועשה, הרי לדידיה אפשר לומר דביעור חמץ הוא אף בכל מיני ביעור, ואפי"ה אסור משום דרחמנא אחשביה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ומ"מ לית ליה מתוך, ואפי"ה בביעור חמץ לא שייך מתוך משום דהוא צורך גבוה. ולכך ר"י לטעמיה שפיר קאמר פוק תני לברא, דלדידיה אין הכרח דר"ע לית ליה מתוך ושפיר אינו משנה לדידיה לפי מה שביארנו שי' רש"י.

ח.

ומעתה נראה נא היעמוד קושיא הלזו שהקשינו מהא דכריתות (דף יג), דיש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ד חטאות ואשם אחד, ואמאי לא נחייבהו נמי משום נותר, דקיים בזה מצות שריפה. ונראה בזה, דהנה זה ברור הוא דאף שכתב רש"י דרחמנא אחשביה למלאכה, מ"מ זהו דוקא אם בזה שהוא מבער הוא מקיים המצוה, אז הרי מצוה זו מחשיב את הביעור למלאכה, אבל היכא דלא קיים המצוה אף דביער את הקדשים, מ"מ הרי לא קיים מצות ביעור ושוב לא הוה מלאכה. וכן תפס הרב בנוב"י (שם), דהוא משום חשיבות מצוה. מעתה נקדים שתי הקדמות. ה-א, הוא דמצוה הבאה בעבירה מן התורה מילתא הוא וכמו שכתב השאגת אריה (בס"י צד). והוציא זה מדברי הר"מ (בפ"ה מהל' איסורי מזבח ה"ז). ועוד נקדים דלפי"ז היכא שיתבער הדבר מן העולם ע"י עבירה שוב לא הוי מלאכה ולא שייך אחשביה, כיון דמה שיתבער מן העולם יהי ע"י עבירה הרי לא נתקיים המצוה משום מצוה הבאה בעבירה ושוב לא הוי מלאכה, כיון דהרי לא קיים המצוה, ולא שייך אחשביה והוה כמו ביעור בעלמא דלא הוה מלאכה.

ומעתה הרי מיושב בפשיטות דכיון דהא דיש אוכל אכילה אחת מיירי שאוכל נותר והן מוקדשים הרי כיון דאוכלם בשעה שהוא נותר הרי שוב על ידי מה יקיים מצות ביעור, על ידי מה שהוא אוכל את הנותר, הרי שוב יתקיים המצוה דביעור על ידי עבירה, ושוב הוה מצוה הבאה בעבירה דלא יתקיים המצוה הרי שוב ל"ה מלאכה, ושוב לכך אינו מחויב עלה משום איסור הבערה, דהרי בהבערה זו לא קיים מצות ביעור. והדברים ברורים ועמוקים לדעתי בביאור ישוב קושיא זו וכאמור.

ט.

ובזה יש לומר פרפרת אחת לישוב זה, לפי מה שביאר הרב שאגת אריה (שם, ובס"י צח), דהא דמצוה הבאה בעבירה מן התורה מילתא היא או לא פלוגתא דאמוראי הוא, ושמואל ורבא אית להו דמצוה הבאה בעבירה לא הוה כי אם מדרבנן, ור"י אית ליה דהוה מן התורה. והוכיח זה מהא דסוכה (דף לה, ודף ט). ומעתה הרי ר"י לשי' דאית ליה דמצוה הבאה בעבירה מה"ת מילתא

(ב). נוב"י, מהדר"ק, חאו"ת, ס"י טו.

הוא, משום דלדידיה הרי אית ליה דמין במינו בשישים, ותיקשה לדידיה מהא דציותה התורה להגעיל כלי קדשים, משום דלדידיה הוה נותן טעם לפגם ומותר, ובע"כ משום ביעור קדשים נגעו בה, ובע"כ דכל ביעור רחמנא אחשביה כמו שריפה, דאי לאו הכי הרי יכול לבערו ע"י שאר ביעורים, ובע"כ דרחמנא אחשביה למלאכה. ותיקשה מהא דיש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ד חטאות ואשם אחד ואמאי לא נחייב משום הבערה, ובע"כ דמצוה הבאה בעברה מה"ת הוא, ולכך לא שייך אחשביה, ולא נתקיים המצוה. משא"כ לשמואל לשי' דאית ליה דמין במינו במשהו, א"כ לדידיה אין ביעור חמץ ונותר אלא בשריפה ולא אמרינן אחשביה, שוב לק"מ מהא דיש אוכל ד חטאות ואשם ואין הכרח דמצוה הבא בעברה מן התורה.



י.

מדי דברי בענין זה הנני להעתיק בזה מה דקשה לי מכבר בהאי ענינא, מהא דפסחים (דף ה), ש"מ הבערה לחלק יצאת, ומשמע דאי לאו הכי היה מותר לבער ביו"ט משום הך עשה דתשבינו. ומעתה האין קאמר ר"י לר"ע אי"צ, ומשמע דהוא מודה לר"ע דהוה הוכחה דתשבינו הוה מעיו"ט, דאי לאו לא היה מותר ביו"ט, הרי ר"י בעצמו סובר ביבמות (דף לג) הבערה ללאו יצאת, אם כן הרי מותר אף ביו"ט.

והנראה לישב קושיא זו, בהקדם מה שכתבתי במקום אחר, דלכאורה צריך הבנה מה מוכיח ר"ע דתשבינו הוא מעיו"ט דאי לאו הכי האין מותר ביו"ט, הרי לעולם יש לומר דתשבינו הוא ביו"ט, ואפ"ה מותר משום דהוי מלאכה שאין צריך לגופה. ועיין שבת (דף קו, ע"ב), דהרי הוא אינו צריך אלא לקיים המצוה ולא לגוף השריפה. אמנם יש לומר כיון דלאחרי השריפה הרי הגחלים מותרים, אם כן שוב היה צריך לגופו לכך חייב, ולפי"ז יש לומר כיון דשייך אחשביה אם הרי אף דהבערה ללאו יצאת, מכל מקום אסור למ"ד דמלאכה שאין צריך לגופה חייב משום אחשביה אמנם כ"ז אי מלאכה שאין צריך לגופה חייב אבל אם מלאכה שאין צריך לגופה פטור, הרי לא עדיף הכא דרחמנא אחשביה מכל מלאכה גמורה, דאף דאית כאן מלאכה גמורה מ"מ הוא פטור. ולכך שפיר מוכיח רבא מדר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה דאי לאו הכי הוה מהנקברים דאפרן אסור, ושוב הוה מלאכה שאין צריך לגופה ואמאי חייב, ולכך ר"י לשי' שפיר הוכיח דאין ביעור חמץ אלא שריפה, משום דאי לאו הכי הרי רחמנא אחשביה, ושוב הוה מלאכה אף דאית ליה הבערה ללאו יצאת, דהרי אחשביה, או דהוה מלאכה שאין צריך לגופה, והלא לר"י אף מלאכה שאין צריך לגופה חייב.

ובזה יש ליישב גם מה שתמהנו לעיל דלשי' רש"י דבצורך גבוה לא אמרינן מתוך, אם כן מה הוכיח רבא דר"ע לית ליה מתוך, הרי יש לומר דאית ליה מתוך ושאני הכא דהוה צורך גבוה. ולפי"ז הרי משום צורך גבוה הוה מלאכה שאין צריך לגופה, ועיקר מה דהוה צורך גבוה הוא לפטור, ומה שחייב הוא משום שהרי האפר מותר, אם כן אי נימא מתוך הרי הותר עיקר האיסור, וזה ברור. והנה ראיתי לאחרונים שרצו לדון דבאמת בכל חמץ שמבעיר יש [גם] שם [מלאכת]

מכבה, כמו שמבואר בשבת (דף קלד) לענין מיתוק החרדל, אלא דהוה מלאכה שאין צריך לגופה ולכך לר"י לשי' דאית ליה בשבת (דף לא) דמלאכה שא"צ לגופה חייב, שוב חייב משום מכבה.

אמנם לדעתי ראיה ברורה דלא כדבריהם, דאי לאו הכי האריך יפרנסו את הגמ' ביבמות לענין הקטרה בשבת, אי לר"י הא אמר הבערה לאו יצאת, ועיין שם (דף לג) ובשבת (דף ע), והרי מ"מ לחייבו ג"כ משום מכבה, ובע"כ דלא שייך לחייבו בזה משום מכבה. והנה בעיקר קושיא זו מצאתי להשער המלך (בהלכות יום טוב), שעמד בזה לשי' רש"י דבצורך גבוה לא אמרינן מתוך, מהא דפסחים (דף ה), שעמדנו בזה והניח בצריך עיון. ובענין מלאכה שאין צריך לגופו יש לנו דברים הרבה ואין כאן מקומו.

ובזה יש ליישב מה שיש לתמוה לפימ"ש"כ בהגהת משנה למלך (פ"א מחמץ ומצה), דלהכי בקנה חמץ ביו"ט אינו יכול לפרר ולזרותו לרוח משום דהוה טוחן, ולפי"ז הרי תיקשה דמה מוכיח רבא מדר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה, הרי יש לומר דביעור חמץ הוה אף במפרר וזורה לרוח, ומכל מקום ליכא למימר דהוא ביו"ט משום דהוה טוחן. אך יש לומר דלפי"ז הוה מהנקברים דאפרן אסור ושוב הוה מלאכה שאין צריך לגופה, ולכך הוכיח מר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה ושוב הוה מלאכה הצריכה לגופה משום האפר, ועיין בתוס' שם, ויש להאריך בזה עוד בענינים אלו.



יא.

ועל פי דרך פלפול יש לנו לומר בישוב קושית הרב רע"א דאמאי אמר ליה ר' יוחנן לתנא פוק תני לברא להאי דאמר דלית ליה מתוך, הרי ר"ע לית ליה מתוך, והוא בהקדם מש"כ הרב טורי אבן בחגיגה (דף יח), על הא דפריך ר"י לר"ל על האי קרא דחג האסיף אימת, אילימא ביו"ט מי שרי קצירה ביו"ט, וכל הני קושיות. ועמד הטורי אבן דמאי קושיא, הא בודאי שרי ביו"ט כדין כל אוכל נפש. והכריח מזה דר"י אית ליה כמו שמבואר בירושלמי, הביאווה התוס' ביצה, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם וסמך ליה ושמתם את המצות משימור ואילך הוא דשרי. ור"י אית ליה כמ"ד דשימור דמצה הוא מלישה ואילך, לכך מלישה ואילך הוא דמותר אוכל נפש.

והנה רבא סובר בפסחים (דף מ) דשימור דלישה לאו שימור הוא ובעי שימור משעת קצירה ואילך, נמצא דלפי"ד לרבא כל המלאכות משעת קצירה ואילך שרי ביו"ט משום אוכל נפש, ולר"י אסור. מעתה הנה מלאכת הטחינה אם הותרה באוכל נפש אם לאו, תליא בהך פלוגתא, ולר"י אסור ולרבא מותר. ומעתה לפי מה שהבאנו לעיל דבפירור וזורה לרוח איכא מלאכת הטחינה, והנה שריפה אי הוה מלאכה הצריכה לגופא אם לאו תליא אי נימא דמצותו דוקא בשריפה, אם כן, הוה מלאכה הצריך לגופא, ואי נימא דאין מצותו דוקא בשריפה לא הוה מלאכה הצריכה לגופה.

והנה בצורך גבוה לא אמרינן מתוך, מעתה לר"י לטעמיה אין הכרח דר"ע אית ליה מתוך, דיש לומר דאית ליה מתוך, ואפ"ה אסור ביו"ט משום דהיה צורך גבוה, ואף על פי כן אסור

ביו"ט משום דבצורך גבוה לא שייך מתוך, ואי דהוה מלאכה שאין צריך לגופה דהרי יכול לפרר, יש לומר דמפרר הא הוה טוחן ואין לומר בטוחן מתוך, דהא לדידיה בטוחן אף אוכל נפש אסור ולא שייך מתוך, ולכך אמר לתנא פוק תני לברא. אמנם רבא לטעמיה דאית ליה דבעינן שימור משעת קצירה, אם כן לדידיה הרי אף אי נימא דמשום צורך גבוה לא אמרינן מתוך, מ"מ הרי תיקשי דהרי יכול ליהנות מן העפר ושייך מתוך. להכי מוכרח רבא לומר דמהא דר"ע מוכח דלית ליה מתוך ואין לומר דאית ליה מתוך, ואפי"ה ל"ש כאן מתוך משום דהוה צורך גבוה, דזה אינו, דהרי יכול לבער ע"י פירור וזורה לרוח, ואין לומר שיהיה חייב משום טוחן דהרי לדידיה גם בטוחן שייך מתוך, ואין לומר דהרי גם בטוחן הוי צורך גבוה ולא שייך מתוך, דזה אינו, דהרי שוב הוה מלאכה שאין צריך לגופה שהוא פטור עלה, ולכך מוכרח דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ושוב ל"ש לדידיה הא דמלאכה שאין צריך לגופה, דהרי אפרו מותר. ומוכרח דר"ע לית ליה מתוך, ולר"י לטעמיה אין שום הכרח דר"ע אית ליה מתוך כמו שביארנו, ולכך אמר פוק תני לברא.



יב.

ולכאורה היה נראה עוד בזה, בישוב ביאור דברי הגמ' מה שאמר רבא ש"מ הבערה לחלק יצאת, וכבר נדחקו בזה בתוס', דמה מוכח דהבערה לחלק יצאת. ונראה לן עפי"ז לפימ"ש במקום אחר, דרבא אית ליה דבכל עשה שדוחה ל"ת, לא בעינן בעידנא (יעיין בדברינו סי' ג, אות ז). ולפמ"ש דרבא לטעמיה דאית ליה דאמר' הואיל ואידחי אידחי (בזבחים לב), אם כן לדידיה עשה דוחה אף ל"ת ועשה. אמנם נראה ברור דאף למה דאית לן עשה דוחה ל"ת ועשה משום הואיל ואידחי אידחי, מ"מ אז לכו"ע בעי בעידנא, דהרי לא גרע מהא דהואיל ואישתרי אישתרי דלא אמרינן באיסור קדים, (עיי' יבמות ז), ואף דהרי לא בעינן בעידנא, מ"מ אימת נעשה הדיחוי של האיסור, בשעה שנתקיים המצוה, אם כן ל"ש הואיל ואידחי אידחי. מעתה הנה זה שהוכיח רבא דהבערה לחלק יצאת דאי הבערה ללאו יצאת הרי גם ביו"ט ליכא אלא לאו ומה מוכיח ר"ע דתשבייתו הוא מעיו"ט, הרי לעולם יש לומר דתשבייתו הוא ביו"ט, ואפי"ה מותר משום עשה דוחה ל"ת אף דלא הוי בעידנא, משום דלרבא לטעמיה הרי לא בעינן בעידנא. אמנם אי נימא דהבערה לחלק יצאת, הרי יש כאן עשה ול"ת ואין העשה נדחית אלא משום הואיל ואידחי אידחי, וכיון דלא הוי בעידנא ל"ש הואיל ואידחי אידחי כמו דל"ש הואיל ואישתרי אישתרי, ושפיר מוכיח ר"ע דתשבייתו היה מערב יום טוב.

אמנם מה שיש לכאורה עוד להקשות, לפימ"ש הרמב"ן (בתורת האדם), דכלל הוא דהיכא דא"א להמצוה להתקיים בענין אחר שוב הותר איסור זה. אם כן, מה מוכיח ר"ע דתשבייתו הוא מעיו"ט, הרי לעולם יש לומר דהוא ביו"ט ואפי"ה שרי, כיון דא"א להמצוה להתקיים בענין אחר.

ומצאתי לאחד מגדולי גאליציען שעמד בזה, אמנם לדעתי נראה ברור דלא קשה מידי, והוא דהרי כבר כתב השאגת אריה (סי' פז), להקשות על ר"י דיליף אין ביעור חמץ אלא שריפה מהא

דנותר, ואי נימא דאין ביעור חמץ אלא שריפה, הרי הוי מהנשרפים דאפרן מותר, ואי נימ דהוא בקבורה הרי אפרן אסור. אם כן כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. ותי' בשאגת אריה, משום דקודם זמנו לכו"ע הוא בשריפה, משום דהוה חרכו קודם זמנו. מעתה הרי לא קשה מיד, דהכא לא שייך זה דא"א המצוה להתקיים בענין אחר הותרה, דאם כן הרי יכול לשרוף קודם זמנו, וזה ברור.

אלא דעדיין צריך ביאור דאם כן מ"מ מה שהוא שורף קודם יו"ט הרי לא קיים מצות ביעור, אם כן הדרא קושיא לדוכתא, דמ"מ יש לומר דהמצוה דביעור הרי אינו מקיים כי אם באופן זה, ושוב הותרה, ומה מוכיח ר"ע דתשביתו הוא מעיו"ט. ונראה ליישב זה בשני פנים, הפן ה-א הוא, דהנה זה ברור דאף אי נימא דהותרה הוא באופן זה, מ"מ זה אינו אלא גופו של המצוה ולא מכשירה, ומעתה הרי יצטרך לעשות אש ביו"ט, ושוב הרי זהו מכשירים והמכשירים לא הותרו. ובע"כ צריך לבא עלה משום דיחוי, ולא שייך בזה דיחוי כמו שביארנו. זהו שמצינו גבי מילה דהמכשירים לא הודחו, ור"ע לשי' דאית ליה דמכשירי מילה אינו דוחה שבת. ובזה יש לבאר מה דאיתא בשבת (דף כד, ע"ב) לענין שריפת נותר אם מותר ביום טוב או לא, ורבא יליף דאסור מהא דאמר קרא הוא לבדו יעשה לכם, הוא ולא מכשירין, לבדו ולא מילה שלא בזמנה. ולכאורה למאן דאית ליה מתוך, אם כן מה הראיה מהא דלבדו ולא מילה שלא בזמנה להאי דאין שריפת קדשים דוחה ליו"ט, הרי לרבא לטעמיה דאמר הואיל ואידחי אידחי, אם כן ע"כ אינו כי אם גזירת הכתוב דמילה שלא בזמנה אינו דוחה יו"ט, אם כן מה ראייה הוא להא דשריפת נותר ממילה שלא בזמנה, ועיין רשב"א בחידושי בשם הרמב"ן, ודוק בזה.

יג.

אמנם לפי"ד לעיל מבואר שפיר, כיון דהא מוכרח להבעיר את העצים, אם כן הוה שלא בעידנא אלא דהוה כמו מכשירין, ולכך כיון דגלי קרא דמכשירין, ולכך כיון דגלי קרא דמכשירין, ולכך כיון דגלי קרא דמכשירין אינו דוחה, שוב הוה שלא בעידנא. ובזה יש לומר דבברכות (דף ט) מבואר דפליגי ר"ע ור"י עם ר"א בהא [דילפינן זמן אכילת הפסח וזמן שריפתו מהפסוק] דשם תזבח את הפסח מועד צאתך ממצרים. ר"ע סובר שם תזבח את הפסח מועד צאתך ממצרים, עד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים, ור"א סובר ממועד צאתך ממצרים אתה שורף. ועמד בזה הטורי אבן במגילה דהאיך דריש ר"א ממועד צאתך ממצרים אתה שורף, הלא אין שורפין את הקדשים ביו"ט. ולפי"ז דהנה הא באמת הוה מותר שריפת קדשים ביו"ט משום עשה דוחה ל"ת, והעשה נמי נידחית משום הואיל ואידחי אידחי, ובע"כ הא דצותה תורה לשרוף את הקדשים לאחר יום טוב הוא משום דעדיין לא הגיע זמנו, א"כ כיון דגלי קרא כאן דהגיע זמנו ביו"ט, שוב שייך הואיל ואידחי, ומותר לשרוף ביו"ט משום עשה דוחה ל"ת ועשה, [ו] משום הואיל ואידחי אידחי. ואין לומר דהרי שלא בעידנא לא שייך הואיל ואידחי אידחי, זה אינו דהרי לר"א לשי' דאית ליה דגם מכשירי מצוה דוחים כמבואר בשבת (דף קלב), לדידיה הרי הוה בעידנא, דמה שצריך להבעיר את העצים לא גרע ממכשירים. ובזה יש לומר דר"א ור"ע לשיטתם אולו, ר"ע

דאית ליה בשבת שם דמכשירי מצוה אינם דוחים את השבת, בע"כ לית ליה הך דרשא דממועד צאתך ממצרים אתה שורף, דהא אסור לבער ביום טוב דלא הוי בעידנא ולא שייך הואיל ואידחי. ור"א לשו' דאית ליה דמכשירים דוחה שבת, שוב הוה בעידנא ושייך הואיל ואידחי אידחי, ושוב הוה כמו כל עשה ול"ת דשייך הואיל ואידחי, לכך סובר דהך דממועד צאתך ממצרים אתה שורף, דמותר לשרוף ביום טוב. ועיין צל"ח (שם), מה שביאר לפירש"י ע"פ הא דזבחים (דף נו).



יד.

באופן אחר יש ליישב מה דמוכח ר"ע דתשביתו הוא מעיו"ט, וכבר הקשינו ע"ז ממש"כ הרמב"ן (בתורת האדם), דהיכא שא"א להמצוה להתקיים בענין אחר או לא הוה איסור כלל עלה, אם כן ה"נ לית ליה איסור דהבערה לגבי מ"ע דתשביתו. ונראה בזה, ובהקדם מה שיש להקשות בהא דיליף ר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה מנותר, הרי הוה דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל מטעם אחר, והוא לפימש"כ רע"א דביסוד הך דינא דבל יראה הוה ניתק לעשה, תליא בהא, דאי נימא דין ביעור חמץ אלא שריפה אם כן מוכרח הוא דהלאו דבל יראה הוה ניתק לעשה, ואי נימא דביעור חמץ הוא בכל מיני ביעורים אזי אין הכרח, דהרי באמת יש לומר דתשביתו אינו עשה, והא דצותה תורה להשבית הוא כדי שלא יעבור בבל יראה. אך כיון דחזינן דהקפידה תורה שיהיה דוקא בשריפה אם כן שוב אי אפשר לומר דהא דצותה תורה שישורף הוא משום ביעור חמץ, דאם כן למה צותה תורה דוקא בשריפה, ואם כן מהא דאין ביעור חמץ אלא שריפה מוכח דהוי לאו הניתק לעשה, ואי נימא דהוה לאו הניתק לעשה שוב אין לוקין עלה, אם כן האיך יליף מנותר דאין ביעור חמץ אלא שריפה הרי הוה דין שסופו להקל דלא ילקה עליו, ועיין פסחים (דף צה).

אמנם יש לומר בע"כ דאף דאין ביעור חמץ אלא שריפה, מ"מ אינו לאו הניתק לעשה משום דלאו מדין המצוה הקפידה התורה שיהא בשריפה, אלא משום דמטו זמנו שיעבור עליו בבל יראה, לכן הקפידה תורה שיהא ביעור גמור כל כך עד שלא ישאר אף פירורים. ועיין שואל ומשיב (מ"ק, ח"ש, ס' ש'). והנה כ"ז אי נימא דהאי שריפה אינה מדין ביעור שריפה שהוא מצוה, אלא משום זה שצריך ביעור גמור. ומעתה הלא בע"כ אפשר לנו לומר כדברי הרמב"ן בתורת האדם בשארי דחיות שבש"ס ה"נ לענין ביעור חמץ, דמשום דאי אפשר להמצוה להתקיים בענין אחר לכך מותר לשרוף אף ביום טוב, דאי"נ הכא הרי הביעור הוה לפי"ז חלק מהמצוה והיה ב"י ניתק לעשה, אם כן הוה דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל, ואיך מצינו למילף מנותר דאין ביעור חמץ אלא שריפה. ובע"כ דאינו כי אם מדין ביעור, ושוב האיך מותר ביו"ט, ובע"כ דתשביתו הוה מעיו"ט. וזהו כונת רש"י שדקדק במה שהוכיח מר"ע דאין ביעור חמץ אלא

(ג). רמב"ן, תורת האדם, שער הסוף – ענין הכהנים, בד"ה ודמיא הא מילתא.

(ד). שואל ומשיב, מהדו"ק, ח"ג, ס' רכג.

שריפה, וכתב רש"י משום דיליף מנותר, וכונת רש"י הוא משום דיליף מנותר מזה הוה הוכחה דלאו מדין המצוה הוא ושוב אי אפשר לומר כאן כטעמו של רמב"ן בתורת האדם.



טו.

מדי דברי בענין שריפת קדשים, זכור אזכור עוד מה שהעליתי בו מעלומי, דלר' יוחנן יהיה משכחת לה דישרפו את הקדשים ביו"ט. והוא דהרי לר"י אית ליה בביצה (דף יב) דאמר' מתוך אף בצורך גבוה, ונדרים ונדבות קרבים ביו"ט, ולדידיה ע"כ הא דצותה התורה לשרוף את הקדשים לאחר יו"ט ולא ביו"ט, הוא משום דעדיין לא מטי זמנו. ועיי' יבמות (דף עב) ובתוס' משום דזהו גזיה"כ דתן בוקר שני לשריפתו. ומעתה הנה כ"ז הוא אם הבקר ראשון הוא ביו"ט, אז גילתה התורה דעדיין לא מטי זמנו עד בוקר, אבל בהיה יו"ט לאחר השבת ובשבת נעשה נותר, דאז הרי יו"ט הוה בוקר שני, שוב הוה הגיע זמנו לשרוף ומותר ביו"ט מדין מתוך, וזה דבר חדש.

אלא דזה יש לי לדון אף לדידן דלית לן מתוך, מ"מ יהא רשאי לשרוף ביו"ט נותר בכה"ג. והוא דהרי לדידן הטעם דלא דחי עשה דשריפת קדשים ליו"ט משום דיו"ט הוה עשה ול"ת, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. והתוס' בקידושין (דף לה) הקשו דהרי יכול לשרוף אותם ע"י נשים, דהעשה דשריפה יתקיים, ועשה דיו"ט לא יעבור, משום דהוה מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות. והברור בישוב קושיתם הוא כמ"ש כל רבותינו, דכיון דשריפת קדשים הוה מ"ע שהזמן גרמא דאין שורפין את הקדשים בלילה, שוב הרי אין מחויבים אעשה דשריפת קדשים, ואיך יעברו אלאו דיו"ט במקום שלא יקיימו עשה. ומעתה כל זה בנותר בכה"ג, אבל בנותר שנעשה נותר בשבת, הרי ביו"ט הוה נותר שלא בזמנו דנשרף בין ביום ובין בלילה, וכמבואר ביבמות (שם). אם כן שוב גם נשים חייבות לשרוף, ולגבי דידהו ליכא לעשה דיו"ט, ושוב אתי עשה דשריפת קדשים ודוחה לל"ת דיו"ט, ונשרף ע"י נשים דאינם במ"ע דיו"ט.

והנ"מ [בין] לדידן [ל]בין ר"י הוא, דלר"י הרי הוה נותר בזמנו, ואין נשרף אלא ביום, וכן דוקא ע"י אנשים משום דהוה מ"ע שהזמן גרמא. ולדידן דוקא ע"י נשים משום דאינם במ"ע דיו"ט, ומ"ע שהזמן גרמא לא הוי משום דנותר שלא בזמנו נשרף בין ביום בין בלילה, ולא באתי אלא להעיר.

ומה שחידשתי עוד בימי ילדותי ע"ד החרیפות, אציגה לפניך בסימן הבא לחדודא דאורייתא, וזה החלי בעזרת צורי.



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

חידושי מסכת פסחים

בענין קול מראה וריח אין בו משום מעילה ומעילה בסממני הקטורת*

ענף א' - קול מראה וריח אין בו משום מעילה

א.

בקושיית התו"י - מאי שנא קטורת מדישון מזבח הפנימי

[פסחים] ד' כ"ו [ע"א]: קול ומראה וריח אין בו משום מעילה. ומסיק דריח לאחר שתעלה תמרתו אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצותו וכו', משום דהוי שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמד. והנה מסוגיא זו תמוה על דברי התו"י ביומא ד' ס' [ע"א] ד"ה והרי תרומת הדשן שכתבו* [להקשות, מאי שנא] דמועלין בדישון מזבח הפנימי, מהא דקטורת לאחר שתעלה תמרתו דאין מועלין. [וכתב ליישב בב' אופנים א'] הוא מטעם דריח אין בו משום מעילה, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, שא"א שלא יהנו בו בחפינה ופיטום והולכה, ורבנן הוא דגזרו, אבל אחר שנעשית מצוותו לא גזרו בו מיד. אי נמי ריח אין בו ממש כמו קול, אבל דישון מזבח הפנימי יש בו ממש. ודבריהם תמוהים מסוגיא דידן, דמוכח דעיקר הטעם הוא משום דנעשה מצוותו, וא"כ לפי טעם זה אין חילוק בין דישון מזבח הפנימי לריח.

ב.

תירוצו על קושיית התו"י - וביאור סברת התוס' ישנים

ונראה לתרץ, דהנה לכאורה יש לתרץ קושייתם שהקשו שם, דאמאי מועלין בדישון מזבח הפנימי, הא קטורת לאחר שתעלה תמרתו אין בו משום מעילה, דהנה במעילה ד' י"א [ע"ב]

* מכת"י רבינו. מתוך מחברת חידו"ת בענייני פסחים ועוד. הדברים נמסרו למערכת ספר הזיכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. חידושים אלו המתפרסמים לראשונה במסגרת ירחון האוצר נערכו לע"נ של עורך ספר הזיכרון א"מ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ורעהו הקדוש ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. מאחר שהפיענוח לא היה מדויק, נוספו שינויים קלים וכן תיקונים קלים, רובם במוסגר כמקובל. דוד לוי.
ממחברת חידושי פסחים פורסמו בירחון האוצר (ס"ד) בגדרי לאו דכל יראה. ובהאוצר (נ"א) בגדר תקנת בדיקת חמץ בספק בדיקה ובתרת דסתר.

א. ז"ל התוס' ישנים: "וא"ת מ"ש דמועלין בדישון מזבח הפנימי והמנורה אף אחר שנעשו אפר קודם דישון, ואלו גבי קטורת אמרינן בפרק כל שעה (כו, א) דמשתעלה תמרתו אין מועלין בו. וי"ל שבריח אין בו מעילה, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שא"א שלא יהנו ממנו בחפינה ובפיטום ובהולכה ובהקטרה ורבנן הוא דגזרו ביה, אבל אחר שנעשית מצותו לא גזרו ביה מיד. אי נמי ריח אין בו ממש כמו קול ומראה, אבל דישון מזבח הפנימי והמנורה יש בו ממש, כי אין נראה לומר שיהא בריח יותר ממש מקול ומראה לפי שנכנס בגוף וכו'".

איתא: נסכים שירדו לשיתין אין מועלין בהן, לימא מתניתין דלא כר"א בר צדוק וכו', ומסיק אפילו תימא רבי אלעזר בר צדוק, דאי קלט, והיינו דקודם שירדו לתהום אין מועלין בהם, אבל אחר שירדו לתהום חלה עלייהו קדושה משום דבעי שריפה בקודש, והא דביני לביני אין מועלים, היינו משום דמחמת הקדושה הראשונה כבר נעשית מצוותו. ולפי"ז י"ל דבקטורת לאחר שתעלה תמרתו כבר נעשית מצוותו מחמת קדושת הקרבה, אבל לאחר שנעשה דישון דחל עליו מצות דישון דהוא עבודה, חל עליו קדושה חדשה ומשו"ה מועלין בו.

אך התוס' [ישנים] לא נחתו להך סברא, משום דס"ל דכיוון דאם יעשה דשן יהיה בו צורך גבוה מחמת מצות דישון, גם קודם שנעשה דשן הדין נותן שימעלו בו, דטעמא דנעשה מצותו אין מועלין בו הוא משום דלא הוי קדשי ד' משום דאין בו צורך גבוה, אבל אם עדיין יש בו צורך גבוה אף דעדיין לאחר דין העבודה, מ"מ לא יצא מרשות הקדש משום דעדיין יש בו צורך גבוה.

ועפי"ז דס"ל להתו"י דכ"ז הוא רק במקום דשייך דין מעילה ממש, אבל במקום דלא שייך דין מעילה מדין קודש, רק אנו דנים לענין איסור קודש, ע"ז שייך שפיר דנעשה מצותו ... [ואין מועלין], דלא שייך עדיין חלות מצות דישון.



ג.

ב' גדרים באיסור הנאה של הקדש

דהנה נראה דבאיסור הנאה של הקדש יש ב' דינים: יש האיסור מדין קדשי ה' משום שהוא שייך לגבוה (ראה מעילה טו, א). ויש איסור מחמת שם קודש לבד, כמו בשל בקדשים קלים [ד]אין מועלים בהם משום [דלא] הוי קדשי ד' (תו"כ פרשה יא, כ), ואפ"ה אסור מדאורייתא מחמת שם קודש, וכן בקדשים שמתו אי ס"ל דיש בהם איסור דאורייתא אף דלאו קדשי ד' מ"מ יש בזה איסור קודש^ב. והיינו דאיסור קודש אין תלוי בזה שיש בו צורך גבוה והוא ברשות גבוה.

ולפי"ז י"ל דס"ל להתו"י דבריה דאין בו ממש, אין בו דין מעילה דאורייתא, רק רבנן גזרו בו משום מעילה, ונראה דמה שגזרו רבנן משום מעילה אינו רק במקום שיש איסור דאורייתא מחמת קודש, אבל במקום שאין איסור דאורייתא מדין קודש לא גזרו חכמים איסור חדש.

ולפי"ז (ל"ש) [א"ש] דבאמת בקטורת לאחר שתעלה תמרתו נעשית מצוותו. רק נוכל לדון משום דעדיין מיקרי קדשי ד', משום דיש בו עדיין צורך גבוה משום שיחול מצות דישון

(ב). היינו דאם קלט באוויר השיתין, אין מועלין, לפי שלא חלה עלייהו מצות שריפה בקודש.

(ג). היינו דישון מזבח הפנימי מהקטורת, וכדלהלן.

(ד). ראה בקובץ שיעורים (ב, כא אות ג') שהביא את דברי הגר"ח מבריסק שהוכיח מדברי התוס' (זבחים סט, ב ד"ה רבי יהודה) שבקדשים שמתו אף שאין מעילה, מכל מקום יש בהן איסור מעילה מן התורה, ועיי"ש. אמנם ראה בקוב"ש (שם אות ב'), שהוכיח מדברי התו"י ביומא (נט, ב) שאיסור מעילה בקדשים אינו איסור עולמית, אלא איסור שמתחדש בכל שעה ושעה, וכאשר אין להקדש צורך בדבר שוב פקע איסורו, עיי"ש.

[בקטורת] בשעה שנעשה דשן, וכ"ז הוא רק אם נוכל לחייבו מדין מעילה מדין קדשי ד', אבל כיוון דאין בו ממש, אין לחייבו מדין מעילה מדין קדשי ד', רק אנו דנים אם אסור מחמת איסור קודש. וע"ז י"ל דאזלינן בתר השתא, דכיוון דעתה נעשה מצותו פקע איסור הקדש, ואף דלאחר שיעשה דשן יחול בו מצות דישון, אבל קודם שנעשה לא חלה עדיין הקדושה.

וכן י"ל לפי תירוצם הראשון שתירצו דריח אין בו מעילה, לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, כל זה הוא רק לענין דין מעילה מחמת קדשי ד', אבל איסור דאורייתא מחמת שם קודש יש בו, והטעם [ד]אפילו באיסור קדשי ד' לא שייך בו משום דההשתמשות אינו מיוחד לד' לבדו, כיון שבהכרח ייהנה בו הדיוט, אבל מכל מקום איסור קודש יש בו, אם משתמש בו שלא כדרך עבודה. והשתא י"ל כנ"ל לעניין איסור דאורייתא שייך שפיר נעשה מצותו, וזה כפתור ופרח.



ענף ב' - בענין מעילה בסממני הקטורת

ד.

תמיהה בדברי הרמב"ם - שהשווה דין נעשית מצותו עם דין קול ומראה

והנה הר"מ (פ"ה מהל' מעילה הט"ז) כתב וז"ל: "קול ומראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלין, במה דברים אמורים כשהריח בקטרת אחר שעלתה התימורת, אבל אם הריח בקטרת כשתעלה תמרתה מעל". והנה לשון הר"מ קשה, [ד]אם לאחר שתעלה תמורתו אין הטעם משום דריח אין בו מעילה, רק משום מעשה דנעשה מצותו, ולמה כתב רבינו דין ריח עם קול ומראה דהנך לא הוי בהו מעילה משום דאין בהן ממש. אכן באמת כדברי רבינו מוכח מדברי הגמ' דהא גם ריב"ל כלל הנך ב' כהדדי. אבל צריך טעם על דברי הגמ' גופא, וכן קשה מש"כ בשעה שתעלה תמורתו, דאיזו (שיעור) [שינוי] יש בין בשעה שתעלה, בין לאחר שתעלה תמורתו.



ה.

החילוק בין קטורת דיוהכ"פ לשאר ימות השנה

ונ"ל בזה דבר חדש דהנה הב"י או"ח (קלג, א) כתב דאם חיסר אחת מי"א סממנים אפילו בשאר ימות השנה חייב מיתה, ואם חיסר מעלה עשן אינו חייב מיתה. ובמל"מ ובט"ז (או"ח קלב, סק"ב) תמחו עליו, דמבואר ביומא (נג, א) דבחסר מעלה עשן ביוהכ"פ חייב מיתה. וא"כ מאי שנא דבשאר ימות השנה אינו חייב מיתה אם חיסר מעלה עשן.

ה). ראה תוס' (יומא נט, ב ד"ה והרי) דהקשו מאי שנא קטורת לאחר שעלתה תמרתה דאין מועלין בה, ואמאי לא נימא שיש בזה מצות דישון מובח הפנימי, לאחר שתעשה הקטורת לדשן, ועיי"ש.

ונראה בזה דהנה ביומא (שם) איתא: "אין לי אלא ביוהכ"פ, בשאר ימות השנה מניין, ת"ל וכיסה". והיינו דכמו דביוהכ"פ יש דין וכיסה הענן כ"כ (=כמו כן) בשאר ימות השנה יש בהקטרת הקטורת דין וכסה הענן. ונ"ל דיש חילוק בין יוהכ"פ לשאר ימות השנה, דביוהכ"פ עיקר דין הקטרת הקטורת הוא דין וכסה הענן, דהא אין מקטירין על גבי המזבח, אלא עיקר מצות הקטורת הוא ענן הקטורת, אכן בשאר ימות השנה דין ההקטרה הוא דין בהקטורת עצמה, שצריך להקטיר אותה ע"ג המזבח. רק מלבד זה יש גם דין וכיסה הענן, דהמצוה היא גם בענן הקטורת.

ולפי"ז אתי שפיר דביוהכ"פ אם חיסר מעלה עשן הוי קטורת חסירה, משום דהמעלה עשן הוי מעצם דין הקטורת, כיון דעיקר הדין הוא הענן, אבל בשאר ימות השנה אם חיסר מעלה עשן לא הוי חסרון בעצם הקטורת, רק חיסר מצות וכיסה. ולכן אינו חייב מיתה דלא הוי קטורת חסירה.



ו.

החילוק בין מעלה עשן לשאר סממני הקטורת

ועפי"ז י"ל דיש שני מיני ריחות, דהריח של העשן הוי כמו יש בו ממש, אך הריח שמגוף הקטורת בשעה שמקטירו הוי אין בו ממש, ולפי"ז נראה דהא דקטורת לאחר שתעלה תמרתו הוי נעשה מצותו, אינו רק על דין וכיסה דבשעה שעלה תמרתו נגמרה מצות וכיסה, אך מצות הקטרה בגוף הקטורת לא נגמרה עד שתיעשה דשן כמו בכל דברים הנקטרים, ולפי"ז בעינן לשני הטעמים, דאי ריח יש בו ממש אז גם לאחר שתעלה תמרתו מעל מחמת הריח של גוף הקטורת שלא נעשה מצותו, ולכן בעינן לריח אין בו ממש, אבל הריח של העשן הוי יש בו ממש, דהעשן... אך חלק העשן כבר נעשית מצותו, דלאו בר הקטרה הוא, ומחמת דין עשן כבר נעשית מצותו וכ"ז (=וכל זה) הוא לאחר שתעלה [תמרתו], אבל בשעה שתעלה דהיינו שלא כיסה עדיין העשן, אז יש בו מעילה [מצד] העשן, וזה נכון בע"ה.



הגאון רבי נחום פרעוביץ זצ"ל

ראש ישיבת מיר

הערות במסכת פסחים*

בגדר איסור בל יראה ובל ימצא והנ"מ ביניהם

לולי דמסתפינא הו"א שבל יראה ובל ימצא הם שני דינים, דבל יראה זהו דין בחפצא של החמץ שלא יראה, אבל לא ימצא אין זה דין בחפצא של החמץ, כי אם בגברא שיש עליו דינים שלא ימצא אצלו החמץ. ויש לדקדק במתני' דף כ"ח ע"ב 'ושל ישראל אסור בהנאה שנאמר לא יראה לך' ולא נאמר לא ימצא, אמנם אח"כ בגמ' נקט רבא גם לא ימצא, מ"מ בכל מקום הוזכר רק בל יראה.

והיה אפשר לחדש ג"כ בדברי רב אחא בר יעקב (שם בדף כ"ט ע"א) דיליף משאור דראיה דג"כ הכונה דוקא בל יראה, והיינו דכתבו כמה ראשונים (ראה בריטב"א דף כט) דבקבלת אחריות ליכא איסוה"נ, וכנראה מדבריהם דגם לר' יהודה כן לשיטת ראב"י אף דאיכא לא ימצא, אלא דלכמה שיטות בקבלת אחריות איכא רק בל ימצא.

[ובנימוקי יוסף דף ל"א כתב דבמפולת צריך ביטול בלב דאל"ה כתיב לא ימצא, ונראה דליכא בל יראה רק בל ימצא, וכן בריטב"א דף ה' נראה דבטמון איכא רק בל ימצא, ובר"ן כתב דבטמון איכא ג"כ בל יראה, דלאו דוקא בל יראה].

ועפ"ז היה אפשר לומר לפ"ד הריטב"א דף כ"ט בשם הרמב"ן דקנסא רק אם ראוי לעבור בב"י אף דלא עבר, לפ"ז אפשר לומר דבר מחודש מאד להסביר דחמץ של עכו"ם (שקיבל עליו אחריות) דעובר בלא ימצא דהו"ל רק לאו על מציאתו אצלו של החמץ, זה ל"ש לעצם החמץ, ורק ב"י שזה לאו על עצם החמץ זהו אוסר את החמץ, ולפז"נ דחמץ של עכו"ם הרי על עצם החמץ ליכא דין יראה, דאתה רואה של אחרים, וליכא עליו גם איסוה"נ לר' אחא בר יעקב דאיתקש שאור דאכילה לשאור דראיה, וכן קנסא דר"ש רק בכה"ג דיש על החמץ דין בל יראה יש גם דין שיאסר בהנאה, אף אם לא עבר מ"מ יש עליו דין בל יראה על חמץ שלא יראה בגבולו וע"ז יש דין איסוה"נ ולא על חמץ של עכו"ם, אבל לא ימצא זה לא שייך לעצם החמץ, רק דין על הבעלים שלא ימצא אצלו חמץ וזה ל"ש לעצם החמץ, וגם לרבי יהודה אין איסור באכילה, דעל החמץ הזה ליכא איסורא, רק דמ"מ אסור דיש אצלו חמץ בקבלת אחריות ויהיה האיסור הזה (דבל ימצא).

ולפ"ז יתכן מאד דאף דמקשינן [שאור דאכילה לשאור דראיה] לרב אחא בר יעקב, מ"מ יהיה דין שאסור באכילה, דהו"ל ימצא, דלא גרע מקבלת אחריות דחשיב ימצא, ול"ש להקישא,

* החידושים הללו נעתקו ממחברות כת"י של רבינו כמעט ללא עריכה. מחברות הללו שכתב רבינו כתב אותן בתמצית לעצמו, וחלק מהדברים אין הם גמורים, והיה ראוי לערוך את הדברים בהרחבה, ומ"מ ראינו שעכ"פ יהיה בזה תועלת ללומדים בהצגת הדברים כמו שהם, והדברים רואים כאן אור בפרסום ראשון. תשובות חן לנכדו, הרב מאיר שולביץ שליט"א, שמסר הדברים למערכת האוצר.

ולכן [הדין שחמץ של עכו"ם מותר באכילה] מצויר רק באחר הפסח, אבל חמצו של עכו"ם יהא מותר לפ"ז לרבי יהודה אף בקבלת אחריות, דמ"מ עצם החמץ אין בו דין [איסור] ראייה.

ולפ"ז יתכן לחדש ג"כ, דהא דאיתקש, רק איסורא דאחר הפסח, דזהו איסורא בחפצא דחמץ, אבל איסור דתוך הפסח ל"ש להך היקשא, דזהו איסורא דגברא שלא יאכל חמץ, וכדוגמת לא ימצא, ולכן נקטינן רק באחר הפסח, ולפ"ז אתי שפיר דטמון אף דכמה שיטות דעובר רק בבל ימצא, היינו דאינו נראה, [ועיין רש"י ב"מ דף מ"ב בכלב שיחפש כתב הרי הוא כמבוער - ואין צריך לבערו דאין כאן עוד בל יראה. ולכאורה מה עם גדר מציאה והטמנה, אלא דזה פשוט דאינו מצוי ורק מוסיף שזה גם אינו נראה] אבל אזהרת בל יראה יש עליו, ובאופן זה יש גם שאור דאכילה התלוי בראיה, וכן האיסור דאחה"פ דתלוי בעיקר אזהרת בל יראה שישנה גם על טמון, משא"כ על קבלת אחריות יש רק בל ימצא ורק על הגברא, אבל על עצם החמץ ליכא דין בל יראה.

ולפ"ז היה אפשר לומר דבכה"ג תלוי באמת בעבירתו, או בלא עבר דאז אין כאן מציאות של ימצא, ול"ש לומר שיש עליו אזהרת בל ימצא אף אם אינו נמצא, דגם על חמץ של עכו"ם יש דין לא ימצא, רק דמצוי יש רק בקבלת אחריות, ולפ"ז תלוי בהפירוש דאי נימא דקבלת אחריות משוי דהוי כשלך, הו"ל גם בל יראה וגם בל ימצא, ואי נימא דקבלת אחריות רק דהו"ל מצוי בידך, ליכא לא יראה דנתמעט מלך, ואם חשיב לך יש גם אסוה"נ אחר הפסח, ואם ליכא דין לך אז מותר אחה"פ, וזה שאמר הירושלמי (פסחים פרק ב הלכה ב) 'ר' יוסה אמר אסור אמר רבי יוסה חמיצו של עכו"ם הוא ישראל הוא שעבר עליו ולא ביערו'. והיינו הוא שעבר עליו דהו"ל רק איסור גברא.

והיה אפשר להגיד דכל חובת בדיקה וחיפוש נאמרה כלפי בל יראה ואולי לא לגבי לא ימצא, אלא דזה אינו נראה, דרבי במכילתא דורש חובת שרפה מבל יראה ולא ימצא ג"כ דמזה נלמד חובת ביעור דשרפה.



בדין מצות תשבייתו בדעת הרמב"ם

הרמב"ם בפ"ב הלכות חמץ ומצה ה"א כתב, מצות עשה להשבית חמץ קודם איסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשביתו, ובהלכה ב' כתב, ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך חמץ כלל, הרי נראה מלשונו דעיקר מצות תשבייתו זהו ביטול וכפרש"י (דף ד' ב'), אבל בתוס' (שם) מבואר דתשבייתו היינו העברה מן העולם, רק דביטול הוא כהפקר שע"ז לא יתחייב בבל יראה.

והנה לפי' התוס' נמצא, דכשאמרינן דבל יראה הוי לאו הניתק לעשה כדף צ"ה, בע"כ דבטול לאחר זמן איסורו, מלבד מה שלא יועיל, כי אם גם דלא יחשב שקיים עשה דתשבייתו, דקיום תשבייתו הוא רק בבעור מן העולם, אבל אי נימא דתשבייתו היינו בטול, א"כ לו היה מהני ביטול לחמץ היה מקיים בזה העשה דתשבייתו לנתק הלאו. וברש"י דף צ"ה ע"א משמע בלשונו

דלא קאתי עלה מטעם עשה דתשבתו, רק מטעם דכל ימי הפסח בעמוד והשבת קאי, דהיינו דהוא מעיקר הלאו דלא יראה שיבערנו, ועיי' בתמורה לענין הלאו של לא יוכל לשלח כל ימיו.

אבל לשיטת הרמב"ם הרי נראה דלא הזכיר כלל השבתה דשרפה, אם לא גרס דבחמץ ידוע צריך להסיר^א, גם כנראה דכל העשה הוא ביום ארבעה עשר, ולפ"ו נראה דלאח"כ ליכא כלל הך עשה רק לאו לחוד, כיון דלא הזכיר בכלל עשה דתשבתו רק ביטול דלא שייך רק קודם זמן איסורו, ולא הזכיר כלל ביעור, רק לענין החיוב דרבנן. רק דבגמ' (דף כ"ז ב') הרי משמע דתשבתו שייך גם לאחר זמן איסורו, דרבנן קאמרי לר' יהודה לדידך חומרא דאתי לידי קולא דרחמנא אמר תשבתו שאור מבתים בכל דבר, הרי לפי' התוס' דר' יהודה קאי לאחר איסורו מפורש דתשבתו גם לרבנן לאח"כ איסורו.

והנה ברש"י בדף ז' (ע"א בד"ה ונבטליה) מבואר דמדאורייתא הי' צריך לשרוף בתחלת שבע, והיינו כנראה מדין תשבתו, והנה ברמב"ם מבואר דמדאורייתא צריך קודם איסור אכילתו, ואף דהרמב"ם הרי איירי בביטול, עכ"פ מפרש להמצות עשה דתשבתו דהיא קודם שש כלשון הרמב"ם ביום ארבעה עשר, וברש"י הרי מפרש דתשבתו פרושו בתחלת זמן איסורו דהיינו בתחלת שבע, אף דבל יראה ליכא עד הלילה כמ"ש הראב"ד והה"מ דגם הרמב"ם מודה, רק מדין תשבתו דינו בתחלת שבע, א"כ נראה דאף לפרש"י דתשבתו פרושו ביטול ג"כ חלוק מדברי הרמב"ם דפי' בה"א דהמצות עשה הוא להשבית קודם איסור אכילתו והיינו קודם סוף שעה שישית ביום, נמצא דל"ש כלל דליהוי ניתק לעשה כיון דהעשה ישנה גם קודם.

והנה חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער וצריך לבטל, וברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג הי"א) וצריך לבטל בלבו אם עדיין לא נכנסה שישית, ולכא' נראה לפרש, דדין הרי הוא כמבוער הוא לענין בל יראה, דלענין זה הרי הוא כמבוער ול"ח לא יראה, משא"כ לענין השבתה ל"ש זה לשם מבוער רק לשם השבתה, והשבתה לא חשיב עדיין, רק צריך שיבטל וליחשב השבתה, וא"כ קשה דא"נ כן למה לא יתחייב לאחר שש לבערו מן העולם, ובע"כ דתשבתו ליכא כלל לאחר שש.

ואולם יתכן אצלי לומר דבר החדש, דבאמת הרי אינו ברשותו ויתכן דגם לגבי חיוב תשבתו שייך למימר הך סברא, ורק שבעלמא יש תשבתו כיון דרחמנא אוקמיה ברשותיה, ואם כן בנפלה עליו מפולת כיון דליכא בל יראה א"כ ליכא כלל הגזה"כ דחשיב רשותו, וליכא תשבתו כלל לאחר שש, ורק קודם שש איכא חיוב תשבתו וכמ"ש, וא"כ נמצא די"ל דלאחר ו' ג"כ איכא עשה דתשבתו וליכא ראי' מזה.

רק דא"נ כן צ"ע, דהרי כל הפלוגתא של ר"י ורבנן אם השבתתו בשרפה או בכל דבר, וכיון דז"פ דלענין בל יראה בודאי שלא יעבור כשיפרר, א"כ ליכא גזה"כ, ושוב ליכא תשבתו ג"כ, וא"כ מהיכ"ת יתחייב בשרפה. אלא שיי"ל דכל זמן שלא נשרף חל עליו מצוה דתשבתו וצריך

א). כוונת רבינו בזה דהנה הרמב"ם בהלכה ב' כתב ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו כו' עכ"ל, ובגין הכס"מ שסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע יבטלנו בלבו כו' עכ"ל. וא"כ לגירסא הרגילה כלל לא מוזכר שצריך להסיר.

לשרוף ומשו"ה לא יבער באופן אחר, אף דלאח"כ יתבטל ממנו המצוה דתשביתו, ודבר זה צל"ע רב.

והנה ק"ל דלפ"ז נמצא דבי"ד לאחר חצות כיון דשם ליכא דין עשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, א"כ ליכא אז הדין תשביתו כלל, וזה אין נראה.

ולכן נראה דאדרבא דלדין תשביתו א"צ ברשותו וחייב בהשבתה גם באינו ברשותו בלא דעשאן הכתוב ברשותו, וא"כ שוב קשה משה"ק לעיל דליחייב בשרפה גם בהרי הוא כמבוער, והרי מוכח דתשביתו הוא רק קודם זמן איסורו. גם ק"ל לישנא דגמ' והתורה אמרה תשביתו, ולמה לא אמרו 'בל יראה' דעבר על בל יראה מחמת שאין לו עצים, ולכא' לפרש"י דר' יהודה קאמר רק בזמן בעורו אבל לאחר זמן בכל דבר משום בל יראה, א"כ הגמ' אתיא על דין דלפני שש דלר"י בעי שרפה אז א"ש, דהרי ל"ש בל יראה רק דמתבטלת מ"ע דתשביתו.



בספק דכר ובור בשמי קורה

עיי' סימן תל"ח בטור ובשו"ע, ומדברי הטור נראה דהספק דכר בבור ובשמי קורה דוגמת הספק הקודם, ולדידי תמוה מאד דלפי הנראה מן הגמ', הרי הספק דלמא שייך אתי למיכל, והרי זה שייך רק כלפי חיוב בעור דרבנן, ולא לגבי חיובי ביעור וביטול דאורייתא, נמצא דהספק לא חל לגבי דאורייתא כלל, ופשיטא דצריך לבטל מן התורה, רק אם ביטל אם חייב לבער על הספק, נמצא דכל הספק בדרבנן וכלל לא לענין דאורייתא, ולפ"ז יל"ע בד' הגר"א (תל"ח ס"א) שהביא מדברי השו"ע בסעיף ב' שכתב דיוכל לבטלו בלבד, ולפ"ז אין ראייה דהתם כל הספק בדרבנן, אבל היכן דהספק חל בדאורייתא אולי גם בדרבנן להחמיר.

גם נראה להדיא מדברי הטור דבמקום דליכא ביטול אז החיוב בדיקה הוי מה"ת, וכן בשמי קורה ג"כ דבלי ביטול הו"ל החיוב ביעור מה"ת, ובמק"א בראשונים הוזכר רק דמספקא דאורייתא חייב ביטול מה"ת, ולא הוזכר דבלי ביטול חייב ביעור ובדיקה מה"ת, ואולי גם זה כונתם.

אבל יתכן לפרש דהטור הרי ס"ל דביטול כהפקר, והיינו טעמא דאינו שלו, ונמצא דעיקר חיוב התורה הו"ל בדיקה וביעור, אלא דע"י ביטול נפטר מביעור, ונמצא דבלי ביטול הו"ל חיוב ביעור מה"ת וגם בדיקה הו"ל מה"ת במקום שלא ביטל, אבל א"נ דעצם חיובו הו"ל השבתה דביטול, נמצא דבעצם זהו חיובו מה"ת, ולפ"ז יתכן דבכלל ליכא חובת בדיקה מה"ת גם אם לא ביטל, הגם שמ"ט לא יתחייב, אלא דמזה מוכח דלא דרשינן דין חיוב בדיקה מקרא דחיפוש, כיון דהרי סגי בביטול לדין תשביתו.

ובאמת מלשון הרמב"ם בפ"ב מהל' חמץ ומצה היה נראה דלעולם עיקר חיובו דביטול גם על כל המקומות ולאו דוקא על מכניסין בו חמץ, רק בנוגע לחיוב בדיקה הנוספת מדברי סופרים אמור הכלל דמקום שאין מכניסין בו חמץ, וגם דין אין חוששין לחולדה, וכל זה לגבי חיובי בדיקה ולא לגבי חיובי ביטול.

אלא דאם נימא שיש עליו חיוב ביטול גם על מקומות שאין מכניסים חמץ, אם כן תקשי מאי מקשה בגמ' [דף ו' ב', אהא דהבודק צריך שיבטל] מ"ט צריך שיבטל, וחזינן דאינו כן כהוכחת הר"ן (שם), אמנם אפשר לומר ע"ד הצל"ח (שם ד"ה ונראה לתרץ), דבאמת בכל בדיקה הרי יש גם ביטול, ועל זה מקשה מ"ט צריך ביטול, ומתרץ רק לפרורין כיון דלא ימצאם בבדיקה אין כאן ביטול עליהם, וכן בגלוסקא לפי הרמב"ם דהיה בדעתו ושכחו דלא היה בכלל הביטול דבדיקה, צריך ביטול במיוחד.

ולפ"ז באמת על כל חמץ חייב בביטול וכל הדינים דאח"כ שייכים רק על בדיקה, וביטול הרי היה בכלל הביטול גם החמץ שהעכבר הכניס דכל חמץ ביטל, ורק על שמי קורה או על בור נקיט [הרמב"ם] מבטל בלבד, כיון דאמרינן דהתם אין חייב לבדוק הרי אין ע"ז ביטול ממילא, ומ"מ דוחק גדול לומר כן.

[כוונת רבינו כנראה להקשות על הרמב"ם שבספיקות של עכבר לא הזכיר שצריך לבטל, ורק בבור כתב כן, והטור השווה את הנדונים, וע"ז כתב שבעכבר זה נכלל בביטול שנעשה ממילא ע"י הבדיקה, אבל בבור הרי לא בדק שם, ולכן צריך לבטל, ועיין].



הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל – ענייני פסח

וחודש ניסן*

בענייני: שואלין ודורשין, ברכת האילנות, בדיקת חמץ – מחיצה, ביעור חמץ, חמץ, כטניות, ערב פסח, הגדה, הסיבה, ארבע כוסות, מצה ואפיקומן, עוגה מקמח תפוז"א, מוריד הטל, פסח שני

שואלין ודורשין

א. האם בל' יום קודם החג חייבים ללמוד גם הלכות יו"ט שנוהגות הרבה פעמים בשנה או רק את דיני אותו החג.

תשובה: הכל.

ב. להגר"א שבערב חג השבועות אי"צ לדרוש בהלכות החג ל' יום קודם החג דזה נתקן רק בפסח שיש מצוות רבות בטחינה לישה ואפיה של המצות, האם מי שקונה מצות אפויות בהכשר, ואין נוגעות לו כל הלכות אלו, יוכל להתחיל לדרוש בהלכות הרגל בפחות מל' יום קודם הפסח.

תשובה: צריך.



ברכת האילנות

ג. בגמ' ובטוש"ע הנוסח של ברכת האילנות הוא שלא חיסר בעולמו כלום, אך בכל הסידורים נדפס שלא חיסר בעולמו דבר, מה המקור לנוסחא זו, ואיך למעשה צריך לומר.

תשובה: כלום.

ד. כשביומי ניסן יש ריח טוב בבלבוב, מה יקדים, את ברכת האילנות או את ברכת הריח על האילן.

תשובה: מה שמרגיש קודם.

ה. כשמברך ברכת האילנות על אילן יפה מאד שצריך לברך עליו שככה לו בעולמו, האם יברך ב' ברכות או שברכת האילנות כוללת גם את ככה לו בעולמו.

תשובה: כולל.

* להלכה ולא למעשה. (בכמה תשובות ניכרת הבנה אחרת מההבנה שבשאלה, גם יש להרחיב בכוונתם ובמו"מ, וכן השאלות בנויות מהבנות שונות שנשתנו משנת תשס"ב עד שילהי שנת תשע"ו, והעתקתי הדברים כלשונם והמעין יעין).

ו. האם קיים חשש גם מדינא לברך ברכת האילנות בשבת שמא יגע בבלבוב לראותו טוב או כדי להריח בו.
תשובה: כן.



בדיקת חמץ – מחיצה

ז. לחזו"א שהתיר להשתמש בספרי חברו כי לא יבוא לאכול חמץ שאינו שלו, צ"ע דאם זה בפני אותו החבר הוא מבטל בכך דין מחיצה מהחבר הבעלים שיש לו חובת מחיצה.
תשובה: אין יכול לבטל מחיצת חברו (ומ"מ אין לעשות כן).

ח. בחולין דף ו: מבואר דאשת חבר לא תטחן עם ע"ה ופירש"י דכיון שהיא נוגעת בטהרתה במה שעסוקה היא תשכח ותאכל דמאי בגזל. ויש לדון בהוראת החזו"א זיע"א דהתיר ללמוד בפסח בספרי חברו שאינן בדוקין כי מיבדל בדיל מפני איסור גזל, והרי שם לא נזהר מנגיעה (דומיא דטהורה) ויש לחוש שישכח ויאכל.

תשובה: לא דמי דמאי לחמץ שחייב כרת.

ט. בנ"ל, האם מותר ללמוד בספרי בית הכנסת, דשם החמץ הפקר ויכול כל השנה לאוכלו בלא רשות.

תשובה: כמדומה שהקילו. שוב כתב תשובה: בביהכ"נ שלנו בודקים את הספרים (והשאר עושין לו מחיצה).

י. אמאי התיר החזו"א ללמוד בספרי ביהכ"נ שאינן בדוקין מטעם שלא יאכל חמץ שאינו שלו, והרי חייבו בדיקה בביכ"נ וזהו על חמץ שאינו שלהם (כמבואר במשנ"ב דלא שייך ביטול כיון שאי"ז שלהם) ואין בזה בל יראה, ועל כרחך החשש שמא ימצאוהו ויאכלוהו, ומפורש שחששו שיאכלו חמץ שבביהכ"נ.

תשובה: שייך לכולם (והוא למד בביכ"נ שאינו שלו).

יא. החזו"א התיר בפסח ללמוד בספרי בית הכנסת, משום שלא יאכל חמץ שלא שלו, ואפילו שאי"ז של איזה אדם, וצ"ע מדין בדיקת חמץ בבתי כנסיות, דלכאור' שם אין חשש דשמא לא יבטל יפה ויעבור על בל יראה כיון שאי"ז רשות פרטית של בני אדם, ומוכח שהחשש הוא שמא יאכלנו.

תשובה: ראוי שיבדוק.

יב. מטו משמיה דמרן (שליט"א) [זיע"א] דמותר ללמוד בפסח בספרי אביו שאינן סגורין, וצ"ב דיש לחוש שמא יאכל החמץ שבהן.

תשובה: לא יאכל בלי רשות.

יג. בנ"ל מה הדין במי שאוכל ושותה בבית אביו ככל חפצו ואין מבקש כל פעם רשות (וכל זה על דעת אביו), האם אסור לו ללמוד בספריו.

תשובה: יתכן שלא אסרו.

יד. האם הבעלים מצווה להפריש אחרים מללמוד בספריו.

תשובה: ראוי ליזהר.

טו. אמאי נהג החזו"א בכיסוי ספרים בפסח, והרי בדילי מחמץ שבהם מחמת חשש מילבי"ן.

תשובה: אם רואין שנקי אין חשש מילבי"ן.

טז. האם נכון שהחזו"א זיע"א נהג בפסח רק לסגור את ארון הספרים ולבטל בהם את החמץ בלא למכור את החמץ שבספרים לגוי.

תשובה: נכון.

יז. אמאי נהג החזו"א רק לסגור את ספריו בלא למכור את החמץ שבהם לגוי, והרי יש את החשש שלא יבטל יפה ונמצא שעוברים על בל יראה גם כשזה סגור כיון שזה ברשותו.

תשובה: שום גוי לא רוצה לחפש שם חמץ.

יח. האם החזו"א סבר שצריך בדיקה גם בפחות מכזית המצוי בספרים, או שחששו היה שיהיה בספר כזית שלם.

תשובה: גם פחות מכזית.

יט. בנ"ל, האם מהני שימכור רק את החמץ שבין הספרים ויהיה דינו ככל חמץ שמכר לגוי דמהני ביה מחיצה, או שכיון שהספרים נשארים שלו יש חשש שהוא ישתמש בהם למרות המחיצה, וסופו שיאכל את החמץ בשעת לימודו.

תשובה: מותר.

כ. באופן כללי, האם יש בזיון למכור לגוי ארון וחדר בשלמות כשיש בתוכו גם ספרי קודש, או שראוי לציין שבספרי הקודש הוא לא מוכר אלא את החמץ שבהם.

תשובה: מובן מעצמו.

כא. הר"ן כתב דתיקנו בדיקה שמא לא יבטל יפה חמץ השווה כמה אלפים, וצ"ע דבדיקה היא בחמץ שאינו יודע ממנו, וכי יש חשש שמתחבא לו בבית חמץ כ"כ יקר.

תשובה: למה לא.

כב. כשדן השעה"צ בבדיקת ליל י"ג משום ערום לא יתרום מחמת הפסד הברכה, למה לא מהני לכיון שלא לשם מצוה דאז ימצא שלא היתה מצוה בלי ברכה.

תשובה: צריך מצוה.

כג. במשנ"ב תלג. יט. כתב דבבית שהתינוקות מצויין בו בכל גונא צריכין בדיקה בזיו נמוך, וצ"ב דל"צ מצויין בכדי להתחייב בבדיקה, וכמש"כ בסק"ג דאפילו מקום שאין רגיל להשתמש שם חמץ כל השנה רק שיש לחוש שמא הכניס שם חמץ באקראי ג"כ צריך בדיקה.

תשובה: לאפוקי אין מצויין כלל.

כד. במשנ"ב הנ"ל, הבנתי דבזה אם היו רק עראי אי"צ בדיקה דוהו ספק ספיקא אם הושהו התינוקות ואם תלו בזיו, ואי"ז ככל מקום שהוכנס בו עראי חמץ, האם זה נכון.

תשובה: אם נזהרו בהן או בדקו אחריהן.

כה. בשו"ע תלב. א. התיר לדבר דברים אחרים באמצע הבדיקה, וצ"ב מאי שנא מתקיעות דאין לדבר עד סופם.

תשובה: שם יש אומרים שעיקר המצוה מעומד.

כו. במשנ"ב תלג. כג. כתב לגבי התקרות שבאשר הטירחא מרובה יש להקל למכור לגוי, וצ"ב למה אי"ז לכתחילה שימכור ויפטר מבדיקה.

תשובה: צריך מחיצה.

כז. במשנ"ב תלא. יא. כתב בבדיקה קודם ביטול היא דאורייתא ולכך אף שהתחיל לאכול קודם ליל י"ד פוסק כשהגיע הזמן. וצ"ב, דמדאו' אין חילוק בין ליל י"ד ליום י"ג, והחויב הוא רק ביום י"ד. ונמצא שבליל י"ד זה רק תקנת חכמים.

תשובה: זה בא לידי איסור דאורייתא.

כח. במשנ"ב יש נידון אם יש חיוב בדיקה בפירורין, האם לפ"ז יש ליתן בי' פתיתין שמניחים כזית שלם בכל פתית או שמספיק שבכולם יחד יהיה כזית אף שמפזרם ואינם במקום אחד.

תשובה: יתכן שמצטרף. שוב כתב **תשובה:** לא נהוג בכזית.

כט. שאלתי למרן (שליט"א) [זיע"א] מה מהני מנהג הנחת י' פתיתי חמץ בבדיקת חמץ, בגוונא שכתב השערי תשובה שבכל אחד יהיה רק פחות מכזית, אליבא דהשיטות דכלל אין חיוב בדיקה בפחות מכזית, וכתב לי מרן (שליט"א) [זיע"א] דמיירי שבכולן יחד יש כזית והבית מצרפן. וצ"ע, דמצינו רק צירוף כלי, אך מה המקור לצירוף הבית, דלכאו' פירורין המפוזרין בבית וכולן יחד הם כזית הם נכללין במחלוקת של דין בדיקה בפחות מכזית.

תשובה: גם חצי שיעור אסור לאכול.

ל. המניח עשרה פירורי חמץ בשעת הבדיקה כדי שיהיה לברכה על מה לחול, והם עטופים בנייר, האם צריך כשמוצאם לפתוח את הנייר ולראותם כדי שיחשב שמצא את החמץ, או שסגי כשמוצאם עטופים.

תשובה: מספיק עטוף.

לא. בהלכה מבואר דנר מבהיק בלילה יותר מביום, ואור היום מפריע, ואפילו אכסדרה לכתחילה צריך בלילה, האם לפ"ז עדיף לכבות את אור החשמל בבדיקה, ואף שהחשמל בחדר והוא אכסדרה, מ"מ זה רק בדיעבד.

תשובה: לא נהגו.

לב. העירו דמי שניקה כל ביתו באקונומיקה או פליט שהם ודאי מבטלים החמץ, שוב ברור שאין חמץ בבית ואצלו העשרה פתיתין בבדיקה הם ממש לעיכובא לכו"ע ובלעדם הוא ברכה לבטלה. האם זה נכון.

תשובה: אולי וצ"ע. ובפסח תשס"ח שמעתי אומר: שמקום שקשה לבודקו שייך לשפוך שם חומר שמבטל חמץ ולהפטר מבדיקה אך לא שייך לשפוך על כל ביתו חומר ולהפטר מבדיקה, דחו"ל חייבו לבדוק בנר את ביתו. וביאר שלא סמכין ששפך היטב על כל ביתו ואין יכול להיות בטוח שעשה כן וצריך שיבדוק.

לג. מעשה במי שמכר כל ביתו לגוי ושייר 2 מרצפות בקרקע והניח בהן י' פירורין בכדי לקיים בזה מצות בדיקה. האם עשה כהוגן או שצריך שיעור של חיפוש ובדיקה.

תשובה: אין שיעור.

לד. הנה פשוט שמי שכל ביתו בדוק מחמץ, ויש לו פינות שהוא הניח שם חמץ ויודע את מקומו, או אפילו אשתו הניחתה והיא יודעת את מקומו, אין בזה חיוב בבדיקה, כיון שביתו בדוק ומקומות החמץ ידועין. וא"כ צ"ע מה הועילו במנהג הנחת י' פתיתין בבדיקה, והרי כיון שהוא או אשתו יודעים את מקומו המדויק זה כלל לא מוסיף בחובת בדיקה.

תשובה: מפני מראית העין.

לה. הבאר היטב מזהיר לנוהגים בהנחת י' פירורין, שלא יניחו אלא חמץ קשה שלא יתפורר. האם עצה טובה קמ"ל שלא יצטרכו לנקותם, או דינא קמ"ל שיש חשש פיזור פירורין וסבירא ליה דיש חיוב בבדיקה בפירורין פחות מכזית.

תשובה: שניהם.

לו. השערי תשובה כתב במנהג י' פתיתין לדקדק שיהיו פחותין מכזית, ושם אחד לא נמצא ל"צ לבדוק שוב. וצ"ע, דעד כמה שאי"צ לבדוק שוב מחמת אחד מוכח שס"ל דאין חיוב בבדיקה בפחות מכזית, וא"כ מה הועילו בהנחת אותן פתיתין לתוספת חיוב הבדיקה כיון שאין בהם חיוב בבדיקה.

תשובה: מצוה מדרבנן.

לז. בשע"ת כתב ליתן י' פירורין בבדיקת חמץ שבכל אחד אין כזית, שמא יאבד אחד, ולכא' ענינו דמ"מ יש בין כולם כזית והם מצטרפים לחיוב בבדיקה ע"פ הגמ' בדף מה: משום דזמנין דכניש להו ונפלי גבי הדדי. וצ"ע למנהג העולם ליתן כל פירור בניילון סגור, דא"כ אין חשש אף אם כניש ונפלי גבי הדדי כיון שלא יהיה בהם צירוף כי כל אחד בכלי נפרד.

תשובה: חזי לאצטרופי.

לח. מרן (שליט"א) [זיע"א] ביאר לי ע"פ הנחלת צבי שבגליון השו"ע ריש הלכות מילה - דשופר לולב ומגילה שאין רגיל בהם כל יום יש בהם חשש שכחה טפי מבק"ש שרגיל בה כל יום, ולכך בהם לא התיר המשנ"ב סו"ס תרצ"ב אכילה קודם המצוה בטעימה או בשומר אלא בדחק גדול ורק בק"ש זה הותר. וצ"ב, דגם בדיקת חמץ אינה כל יום ובמשנ"ב תלא. ו. התיר בזה טעימה לכתחילה.

תשובה: יתכן משום דבדיקה מדרבנן ואינו מדברי קבלה.

לט. מש"כ המשנ"ב תלג. מה. באף הבודק בליל י"ג בחורין ובסדקים עם נר צריך לבדוק שוב כל ביתו בליל י"ד ככל ישראל דלא פלוג וחייבו אף מי שאין לו מקום שאינו בדוק. ובשעה"צ כתב שיהני לשייר חדר לא בדוק ואז אין חייב בכל ביתו. מה הדין כשלא שייר חדר ורק בליל י"ד נתן פירורין בחדר אחד, האם סגי לבדוק רק חדר זה, או שכבר נתחייב בתחילת הלילה בבדיקת כל הבית והחייב לא יפקע בנתינת פירורין.

תשובה: אולי.

מ. בנ"ל, השעה"צ הדגיש שמהני לשייר חדר, האם גם סגי לשייר ארון המחובר לקיר.

תשובה: משמע חדר.

מא. במשנ"ב תמב. נא. כתב בסלי נצרים שאי אפשר לנקרן שיטמינם בחדר שאינו רגיל לילך שם, ומשמע דכשמניח בחדר שכל השנה אינו רגיל לילך שם אי"צ מחיצה ואי"צ לנעול אותו, האם זה נכון.

תשובה: צריך למוסרו לגוי ולסוגרו.

מב. הבנתי ממרן (שליט"א) [זיע"א] שחדר שנמכר לגוי מספיק שהדלת סגורה לדין מחיצה אף שאין נעול. האם זה נכון.

תשובה: יחביא את המפתח.

מג. במשנ"ב תמב. נא. כתב דכלי עם חמץ הנמכר לעכו"ם יטמינו בחדר שאין רגיל לילך שם, ומשמע דכיון שאין רגיל לילך שם זה נחשב למחיצה ואי"צ לנעול את החדר. האם זה נכון דאי"צ לנעול את המרפסת שנמכרה כולה לגוי.

תשובה: בודאי צריך לנעול.

מד. לחזו"א או"ח קטז. א. לא מהני בחמץ שהיה שלו לסוגרו במחיצה ולבטלו, ומשום שכיון שזה היה שלו הוא לא ימנע מלאוכלו ע"י המחיצה. וצ"ע, דא"כ איך מותר להשהות בלוע שבכלים (ומשמע אף בלי מחיצה) והרי אף עם מחיצה יש חשש שיבשל בהם.

תשובה: בליעה קלישה.

מה. המוכר מכירת י"ג לגוי, וכתוב שם כל חמץ שברשותו, נמצא שאין בו חשש בל יראה משום שמא לא יבטל יפה, ולרש"י והר"ן אין חיוב בדיקת חמץ, ואיך יברך על הבדיקה.

תשובה: מצותו בכך.

מו. במשנ"ב תמב. לג. הביא את השיטות שיש לבדוק מפירורין וחשש להם. וצ"ב, דבסימן תלג. ח. חששו במפולת שיחפש מחט כשיגמור לבדוק החמץ ובשלמא אם בודק רק מכזית, י"ל שאח"כ יחפש מחט אך אם ראה שאין שם אפילו פירורין שוב לכאו' לא יחפש מחט, דבבדיקת פירורין היה לו למצוא את המחט.

תשובה: לא שם לב לזה ולכן לא הרגיש בו.

מו. בהא דכשתינוקות מצויין חייב בדיקה אף זיו מגולה נמוך, מה הדין במקומות מכוסין שיתכן שהתינוקות גילוהו.

תשובה: הכל לפי הענין.

מח. המשנ"ב פסל לבדיקת חמץ נר עם ב' פתילות כי יש הפרש בין הפתילות, האם כשאין שעה בין פתילה לפתילה דהן ממש צמודות ורק במקום אחיזת האש הן פרודות זו מזו זה פסול.

תשובה: פרודים לא טוב.

מט. במשנ"ב תלא. יב. כתב דאף לרמ"א שבהתחיל לאכול בהיתר פוסק לבדוק זה רק בצאה"כ, ומשמע שזה קולא כאן שבלא"ה לשו"ע אי"צ לפסוק. וצ"ע, דמסקנתו בשעה"צ רלה. כז. דגם בק"ש אם התחיל באיסור פוסק רק בצאה"כ, על אף ששם לכו"ע פוסק.

תשובה: אפילו אם נחמיר שם.

נ. האם נכון דמשמע בסימן תל"ג דבאוצר שאין רגיל ליכנס באמצע סעודה אי"צ לבדוק גם כשזוכר שנכנס פעם אחת באמצע הסעודה, ומשום דעד כמה שזוכר את אותה הפעם הוא זוכר שהוא לא השאיר אז פת, ובמקום שאין רגיל ליכנס בו רק כשודאי הניח פעם אחת חמץ זה מחייב בדיקה.

תשובה: אולי.

נא. בהא דפירורין בריצפה בטלין מאליהם מה הדין כשהם עטופים בנייר (נפק"מ להניח י' פתיתין עטופים בריצפה).

תשובה: אם אינם מאוסים לא בטלים.

נב. האם נכון שאף המשתמש פעמים רבות במה שנמכר לגוי אי"ז פגם במכירה ורק מדין מחיצה צריך לסגור ולא להשתמש – נפק"מ במקרים שאי"צ מחיצה, כגון בספרי חברו או קודם זמן האיסור.

תשובה: נכון.

נג. אמאי מוכרים לגוי מקום שאין בודקין בו ולא סגי לנועלו ולבטל, והרי אין חשש שמא ימצא גלוסקא נאה כי יש מחיצה.

תשובה: חייבוהו בבדיקה בכל הבית.

נד. במשנ"ב תלב. ז. כתב דאין שינוי מקום הפסק בבדיקה רק מפני שכל המקומות הם חובה אחת. וצ"ע, דלעיל סימן ח' מסקנתו גם בלא סברא זו דאין שינוי מקום הפסק במצוות.

תשובה: מחלוקת הפוסקים.

נה. כתב הביה"ל סי' תמ"ח דלמכור בכלליות כל חמץ שבבית הוא בדיעבד, וצידדו דזה מפני שהגוי לא יודע מה קנה, אך במכר בכלליות כל המקומות שמסומנים, אף אם יסמן רק אחר שמסר השטר למו"ץ, אם יסמן קודם זמן המכירה לגוי, זה לכתחילה כי ברור לגוי מה נמכר לו האם זה נכון.

תשובה: נכון.

נו. ברמ"א חייב בדיקת חמץ בכיסים ולא חילק שזה רק בבגד שילבש, ואמאי נהגו רק בבדיקת הארון בלא כל כיסי הבגדים שבו [גם יש לחוש שימלך וילבשם].

תשובה: יש לבדוק כל הכיסים.

נז. אמאי מי שלא בדק בודק במועד, והרי כשימצא יעבור בבל יראה דאו' וכעת אין עובר כי לא הטמין.

תשובה: זה נקרא הטמין.

נח. למשנ"ב תמב. לו. כזית מפורר בחדרי הבית צריך ביטול ולא ביעור, האם כשבשעת הבדיקה עוד לא ביטל יש בזה חיוב בדיקה אף שסופו לבטל (וי' פתיים שנותנים סגי, שבין כולם יש כזית לחייב בבדיקה).

תשובה: שמא יבוא לאוכלן.

נט. למשנ"ב תמב. לו. כזית חמץ מפורר בחדרי הבית צריך ביטול ולא ביעור, האם מ"מ חייב לבדוק ולתת עליו מחיצה שמא יאכלנו או שלא חששו בו לכלום.

תשובה: במקום שדורסין נמאס ולא יבוא לאוכלו.

ס. לחק יעקב (משנ"ב תלא. יח.) דלא חשש באיחור הבדיקה לאחר מעריב כיון שמעריב תדיר, האם גם אי"צ למנות שליח (באפשר) שיבדוק בזמן התפילה כדצייד המשנ"ב בריש דבריו.

תשובה: אין מוכרח. שוב כתב תשובה: יתכן.

סא. המוכר חמצו לעכו"ם מכירת י"ג וכתוב בשטר שמוכר כל חמץ שברשותו האם יוכל לברך על הבדיקה כיון שלא שייכת חששת חז"ל שמא לא יבטל בלב שלם, כי גם בלי ביטול לא יעבור ולא תיקנו לו בדיקה לפי אותו הטעם.

תשובה: צריך לבדוק שלא יצטרך מחיצה.



ביעור חמץ

סב. האם יש לחוש לצד שאין מצות שריפת חמץ אלא סמוך לסוף זמן ביעור חמץ והשורף בי"ד מוקדם לא קיים את המצוה, ולדחות למעשה את השריפה עד סמוך לסוף הזמן.

תשובה: טוב לעשות כן עכ"פ בקצת חמץ.

סג. השורף חמצו ונשאר לו בבית כזית שאח"כ יפקירנו בלא שריפה האם קיים מצות שריפה.

תשובה: קיים.

סד. בנתערב כזית במאכל אף שאין כזית בכדי אכילת פרס חייב בביעור מדרבנן, מה הדין במאכל שנתערב בו פירורין פחות מכזית, דלכאור' פחות מכזית בעירוב לכו"ע אי"צ ביעור.

תשובה: חצי שיעור אסור מהת'.

סה. אמאי חמץ שבסדקי עריבה חייב ביעור (תמב. יא.) ואי"ז כמפולת ג"ט כיון שאין כלב יכול לנקרו.

תשובה: בעל חי יכול לנקרו.

סו. במשנ"ב תלב. ד. כתב דאף כשביטל חמצו לגמרי בלילה יכול לברך בבוקר על השריפה כשלא בירך בלילה כיון שחייב לשרוף מתקנת חכמים, ומבואר שיש חיוב שריפה אף אחר ביטול (ורק אח"כ כתב ועוד שלא ביטל מה שמצא). וקשה, דהרמ"א תלד. ב. כתב לא לבטל ביום קודם שריפה כדי לקיים מצות שריפה בשלו.

תשובה: לכתחילה אין לבטל כדי שיהא חמץ שלו.



חמץ

סז. נכנסה ציפור בפסח וניקרה באוכלין האם צריך לחשוש שהביאה אליהם משהו חמץ ואולי משום הידור יש להחמיר.

תשובה: אולי. שוב כתב **תשובה:** יש להוריד המקום שניקבה.

סח. נכנסה ציפור בפסח ולא ניכר שניקרה באוכלין האם צריך לחשוש שהביאה אליהם משהו חמץ ואולי משום הידור יש להחמיר.

תשובה: מסתבר שאי"צ לחוש.

סט. המשנ"ב תמב. טז. כתב שהמדקדקים לא מכבסים בגד בחמץ, האם זה רק בחשש פירוח הבעין או אף בחומר שכלה כולו כדין שאינו נפרך אחר הכביסה.

תשובה: אם נפסל מאכילת כלב מותר.

ע. האם כיום יש חשש לתת מצה במפה שנתכבסה בחומר המכיל חמץ, דלכאור' המכונת כביסה מכלה לגמרי ולא נשאר כלום, ולא דמי לציורו דהמשנ"ב שאסר בזה.

תשובה: אינו מוכרח. שוב כתב **תשובה:** אי אפשר לדעת.

עא. שמעתי שמרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דאף שאין חיוב להכין מים בערב פסח לכל החג מ"מ אם יש לו מלפני החג עדיף להשתמש בהם והטעם דבערב פסח יש ביטול ברוב. וצ"ב, דאם

יש חשש שיש פירווי חמץ במים זה לא בטל בערב פסח דרך לח בלח בטל וכמש"כ הרמ"א תמז. ד.

תשובה: מים לנטילה היה הנידון.

עב. בעבר הורה לי מרן (שליט"א) [זיע"א] דאין הידור בפסח לשתות מים שהוכנו בערב פסח כי על הצד שיש שם מעט פת זה לא בטל לרמ"א תמז. ד. דאף בערב פסח רק לח בלח בטל אך לא פירווי פת, ומ"מ הורה שכשאפשר לו ליטול ידיים במים שהוכנו בערב פסח יהדר בזה, ולא הוברה לי מאי שנא.

תשובה: אולי ידבק משהו.

עג. המגעיל 'שיש' באבן מלובנת האם מוכרח שתהיה לחות ביניהם משום שקימ"ל שיבש אין בולע.

תשובה: לכאו' אי"צ.

עד. שמעתי מי שצייד במינקת שפסק חלבה בפסח ואין אפשרות להשיבו אלא ע"י כדורים שהם מחמץ שלא נפסל, דיש להתיר ע"פ דברי החזו"א שהתיר לה לאכול ביוה"כ, דמה לי כרת דיוה"כ ומה לי כרת דחמץ (ובתחליפים לא מתחשבים להחזו"א הנ"ל), האם נכונים דבריו.

תשובה: אם אי אפשר באופן אחר אולי וצ"ע. שוב כתב תשובה: צ"ע.

עה. מי שרק בפסח מקלף עגבניות האם מותר לו לעשות כן בפסח בשמיטה כבכל שנה.

תשובה: כמנהג רוב בנ"א.



קטניות

עו. האם בכלל גזרת קטניות זה בכל עניני בליעות דלא לתת כלי עם קטניות רותח (שהוכן לתינוק) על גבי צלחת רטובה אף שאין הקטניות ממש בצלחת.

תשובה: טוב ליוהר.

עו. המשנ"ב מיקל בתערובת קטניות כל שיש רוב ממין אחר, ומהיכן המקור למה שהחמירו אפילו בבליעות כלים וכדו' בכל מיני קטניות.

תשובה: מקור החומרא בקטניות שלא יטעו במינים האסורים וא"כ אין לחלק.

עה. פרי שגרעיניו קטניות האם גזרו גם על הפרי גופא שלא לאוכלו בפסח.

תשובה: לא שמענו. כעת כתב תשובה: צ"ע.



ערב פסח

עט. האם מותר לומר שקונה בשר לחג הפסח כדרך שהתיר המשנ"ב לומר בלשון אשכנז בשר זה על פסח.

תשובה: מסתבר שמותר.

פ. האם אחר יו"ט ראשון מותר לומר לקנות בשר לפסח, דכבר עבר זמן הקרבת הפסח.

תשובה: אפשר לפסח שני.

פא. מצה רגילה שנעשתה שלא לשמה האם דינה כמצה עשירה לענין שמותרת באכילה בערב פסח.

תשובה: כבר דנו בזה ואין להקל.

פב. אמאי אין מחמירין בפיתות דידן שלא לאוכלן בערב פסח, דשמעתי דהן נאפות פחות מי"ח דקות – ומרן (שליט"א) [זיע"א] החמיר אף במצה שנאפית שלא לשמה שאין לאוכלה בערב פסח.

תשובה: לא מיחזי כמצה.

פג. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דאין לצרף ללחם משנה חלה שאולה שאין לו בה אפשרות אכילה, וצ"ב מהוראת החזו"א בערב פסח שחל בשבת שיש לצרף מצה ללחם משנה אף שאסור אז לאוכלה.

תשובה: כאן דחזיא לערב מהני.

פד. בביה"ל סוף הלכות יו"ט כתב שאין למעט באכילה ביו"ט א' מזמן מנחה כדי שיאכל לתאבון בליל יו"ט ב', שהוא רק דרבנן ואין להימנע לאכול מחמת זה ביו"ט א' שהוא דאורייתא. וצ"ב, דברמ"א תע"א כתב לא לאכול מצה ביו"ט א' דפסח (הרבה) כדי שיאכל בלילה לתאבון.

תשובה: מצה שאני שזה מ"ע שעיקרו דאורייתא.

פה. מנהגנו לא לאכול מר"ח ניסן קמח מצה חמץ ומבושל האם זה מנהג או שטות.

תשובה: לא שמעתי אבל הנהג נהג.

פו. החזו"א בהוריות כתב דאחר שהקריבו למחוסר כיפורים קרבנותיו אחר תמיד של בין הערביים לצורך הכשרתו להקריב קרבן פסח כבר בטל עשה דהשלמה ואפשר להקריב שאר קרבנות. שואלים האם זה ג"כ בהקריב קרבן באיסור אחרי תמיד של בין הערביים בשאר ימים, או שזו הקרבה בפסול ונשאר העשה דהשלמה.

תשובה: מסתבר.

פז. בהא דהתחיל במלאכה בערב פסח פוסק בחצות (תסח. לב.) האם בתספורת חייב להפסיק ויראה מגונה מאד.

תשובה: יתכן שמותר לגמור. שוב כתב **תשובה:** כמדומה שאפשר להקל לגמור.

פח. מה ביאור הגמ' דף קז: דרבא טעם בערב פסח כדי שיאכל לערב מצה טפ', דמשמע שראוי לאכול הרבה יותר מהחיוב ודוקא בליל א' (ולא שייך לדברי הגר"א לענין כל ז') ומה ענינו.

תשובה: הכונה שיאכל הכל בתיאבון. ראה להלן שאלה קעת.

פט. כתב המשנ"ב תע. י. שהבכור יתאסף ליד המסיים וישמע, האם שמיעת הסיום לעיכובא (ובברית אין מה לשמוע).

תשובה: העיקר להמצא שם ולהשתתף.

צ. בתענית בכורים בערב פסח הדין דקטן מתענה עליו אביו וכשאינו יכול מתענה אמו, ולכא' לא יהני שישמע אביו סיום, דלמעשה לא צמו על הקטן ותצטרך אמו לצום.

תשובה: זה אינה טענה, דהיכא שחייב לאכול לא אמר צריכה להשלים.

צא. בכור השומע סיום בערב פסח, האם מהני שאוכל מה שהביא מביתו או שאין נחשב אלא כשאוכל ממה שהמסיים מחלק.

תשובה: מהני.

צב. בנ"ל, האם צריך להקפיד שיטעם ככותבת בסיום משום שבפחות מכך עדין נחשב לתענית.

תשובה: יתכן. שוב כתב תשובה: טועמין משהו.

צג. בנ"ל, איך מהני לטעום משהו, והרי יוצא שהתענית ממשיכה ואיך מותר לו אח"כ לאכול בביתו שלא בסעודת מצוה.

תשובה: הוא התחלת האכילה.

צד. במשנ"ב חשש לשיטת רבינו יחיאל שתענית בכורים היא מלחם בלבד ומותר באכילת מיני תרגימא [נפק"מ למי שקשה עליו התענית או אכילת מצה אחר תענית דיאכל רק מיני תרגימא]. וצ"ע, דלפ"ז אף השומע סיום ואכל בו מיני תרגימא לא ביטל הצום מלחם לר' יחיאל, ויהיה מותר רק במיני תרגימא.

תשובה: למי שאסור לאכול צריך לזוהר מכל דבר.

צה. בנ"ל, לכא' אף שבלי סיום אסור לו מיני תרגימא כי יכול להתענות לגמרי, מ"מ לר' יחיאל לא ביטל את התענית ויתחייב להמשיך לצום מלחם.

תשובה: הוא פטור מלצום.

צו. בכור קטן ששמע סיום בערב פסח האם זה פוטר את אביו מלהתענות עבורו או שהחיוב כבר עבר לאב.

תשובה: יתכן שפוטר וצ"ע. כעת כתב תשובה: האב.

צז. בני בכורי עדיין קטן, וחיוב התענית בערב פסח הוא עלי, והשנה נאנסתי מלשמוע סיום, וידעתי שאם אתענה עד הלילה זה יפריע לי עד מאד באמירת ההגדה וקיום מצוות הלילה, מה הדין בזה.

תשובה: תתענה.



הגדה

צח. גר שרואה מקום שנעשו ניסים ליוצאי מצרים, האם מברך ברוך שעשה ניסים לישראל, או שכיון שהנוסח של הברכה הוא ברוך שעשה ניסים לאבותינו גר לא מברך כלל.

תשובה: לאבותינו.

צט. במהרש"א בברכות דף נה. כתב דמה שילפינן מיתרו דין ברכה על ניסי אבותינו אף שהזכיר יתרו רק בלא שם ומלכות, זה משום שכשומר אשר הציל אתכם ממצרים יש בזה דין מלכות, דאז ראו שמלכותו בכל משלה. וצ"ע, א"כ אמאי התקשו כ"כ בר"ה דף לב: היכן יש פסוק נוסף של מלכויות בתורה, דהרי אפשר לומר במלכויות דר"ה פסוקי יצי"מ שיש בהם דין מלכות.

תשובה: כאן צריך מפורש.

ק. בפר' בא כתוב למען תספר באוזני בנך ובן בנך, האם זה גילוי דאף מצות והגדת לבנך בליל הסדר היא אף לנכד, או שבלייל הסדר המצוה רק לבן והפסוק הנ"ל הוא לכל השנה.

תשובה: אף לנכד.

קא. כשדרש בחוה"מ פסח בהלכות ליל הסדר שכבר עבר האם יצי"ח הלכות חג בחג.

תשובה: יצא.

קב. האם הלכות חג בחג ענינו שידעו מה צריך לעשות בחג או שעצם הדרישה בעניני המועד זה מכבוד החג.

תשובה: כל עניני היום.

קג. בשעה"צ ריש הלכות פסח כתב דאין יוצאין י"ח מצות הלכות חג בחג ע"י קריאה"ת, דהלכות משמע באריכות מה מותר ומה אסור. ולכא' כוונתו רק להאריך דומיא דהלכות, וה"ה בסיפור עניני החג בהגדה של פסח, וכמש"כ רש"י במגילה דף ד. דדין זה מתקיים ע"י הדרשה באגרת הפורים, האם זה נכון.

תשובה: באגרת הפורים מבואר גם הלכות פורים.

קד. אשה שברכה שהחיינו בהדלקת נרות בליל פסח האם תברך שוב בקידוש על מצוות הלילה.

תשובה: לא תברך.

קה. כנ"ל, האם תכוין בקידוש לצאת בשהחיינו למצוות הלילה או ששאר מצוות גם יצי"ח בנרות.

תשובה: יצתה.

קו. בדין הפסק בדיבור באמצע מגיד יעויין בעניני ארבע כוסות.

קו. בדף קטו: מבואר שצריך לעקור את הקערה לסוף השולחן קודם מה נשתנה, ואמאי לא נהגין כן.

תשובה: עי' שו"ע תע"ג ס"ו ובמ"ב סקס"ה וכן נוהגין.

קח. האם חששו לביה"ל דאמירת זכר למקדש כהלל זה הפסק או שעושים כפי שמודפס בהגדות.

תשובה: צריך לעשות כהביה"ל.

קט. מנהגנו לצלות הזרוע על הגז, ומשמע במשנ"ב שצריך על גחלים דומיא דקרבן פסח, ורק בשפוד רמון לא מחמירים, ומשמע שעל ברזל אי"ז הגון, מה למעשה.

תשובה: כשר וישר.

קי. מי שמשרה את עלי החסה בערב פסח במים לנקותן ומנערם אח"כ ומשאירם מעת לעת (ושכיח בערב פסח שחל להיות בשבת), האם זה טוב או שכיון שנשארת רטיבות גדולה אף כשהוציאן וניערן זה בכלל כבישה הפוסלת.

תשובה: כשר.

קיא. בליל הסדר יש סיפור יצי"מ והלל, ולמה לא אמרינן קריאתה זו הילולה כדרך שנאמר בפורים.

תשובה: כאן צריך לספר כל המעשה.

קיב. אב שבניו יודעים את סיפור יצי"מ והוא רק בוחן אותם ושואל שאלות איך היתה המכה הזו ואיך היה וכו' וגורם שהם יספרו את הסיפור האם קיים בצורה זו והגדת לבנך.

תשובה: כן.

קיג. אמאי לא מקפידות הנשים במצות והגדת לבנך והרי הן חייבות בכל מצוות הלילה, ואולי צריכות להיות שומע כעונה.

תשובה: האב מספר ונפטרינן כולן ואם אין אב יתכן שהאשה חייבת.

קיד. הרשב"ם בפסחים דף ק: ביאר דמוזגין כוס ואח"כ מביאין ירקות וחזרת בכדי שיהיה ניכר ליקרא דשבתא וזהו ענין פורס מפה במי שקשה לו להביא אחר קידוש, ולמה לא נהגו כיום לכסות בליל הסדר את המרור.

תשובה: באמת מכסים.

קטו. ברכת אשר גאלנו בליל הסדר האם היא רק על ההגדה ואם סח בסוף מגיד לא יוכל לברך.

תשובה: יחזור ויאמר משהו מההגדה ויברך.

קטו. שואלים מנלן לחז"ל דשש מאות רכב בחור זה מ-הירא את דבר ה' (ועכ"ז רצוץ את מוחו) דשמא קנו מהיהודים אחר מכת ברד.

תשובה: ישראל לא מכרו להם שעשו אותו ע"ז.

קיו. מרן החזו"א זיע"א שנהג בסוף ליל הסדר ללמוד דברים אחרים, האם סבירא ליה דלא קימ"ל את השו"ע (תפא. ב.) שחייב לעסוק בהלכות הפסח וביצי"מ וכו' עד שתחטפנו שינה או שהבין שכל עניני תוה"ק הם זכר ליצי"מ ושייכים ליצי"מ.

תשובה: אולי עסק בהלכות פסח.

קיח. נטל ידיו לכרפס ע"מ שלא לברך ענט"י אך מחמת הרגילות נפלטה מפיו ברכת ענט"י האם יהני שיאכל כשיעור כדי שלא תהיה ברכה לבטלה (וכהגר"א), או שברכה שנפלטה בלי רצון זה כשוטה וגם כשיאכל היא לבטלה.

תשובה: יאמר מיד בשכמל"ו.



הסיבה

קיט. מש"כ רש"י ורשב"ם ריש ערבי פסחים דהסבה זה עם שולחן האם זה לעיכובא משום צורת חירות.

תשובה: אין מעכב.

קכ. המשנ"ב מעתיק את דברי רש"י שהסיבה זה ש-מטה ראשו על הכר, ומשמע שכשר אף שכל גופו ישר ורק הראש מוטה.

תשובה: א"א להטות הראש בלי הגוף.

קכא. תוס' ריש ערבי פסחים כתבו דהרבותא בהסיבת עני אף שאין לו על מה להסב. וצ"ב, וכי זה הסיבה שמעקם עצמו ואין נשען על משהו.

תשובה: יתכן שיוצאים.

קכב. בפרק ערבי פסחים אסרו להסב בפני רבו משום מורא רבך כמורא שמים ופי' רשב"ם שנלמד מאת לרבות ת"ח. וצ"ב, דא"כ שיאסר להסב בפני כל ת"ח משום את שמרבה כל ת"ח ולא רק רבו.

תשובה: להסב בפניו זה גנאי רק ברבו.

קכג. כתב המשנ"ב דאיטר מיסב על שמאל ואוכל ביד ימין, יל"ע אם אכל ביד שמאל האם יצא דלכאו' אי"ז דרך חירות.

תשובה: יצא.

קכד. יש שמפחד שכוסות היין יפלו על בגדיו כשמיסב ולכך לוגם מעט קודם שמיסב ואח"כ בולע בלבד בהסיבה, האם זה טוב או שנחשב שאי"ז בהסיבה.

תשובה: יותר טוב לא לעשות כן לכתחילה.

קכה. כשבלע מעט יין של ד' כוסות בלא הסיבה ונשאר בכוס רוב רביעית, האם מהני שישתהו בהסיבה כיון שסגי בשתיית רוב רביעית, או ששתיה בלא הסיבה זה כנשפך לארץ דלא סגי שנשאר רוב רביעית בלא שיוסיף יין.

תשובה: מהני.

קכו. בחולין דף ל:-לב. דנו דאף ששחיטה ברוב סימן כשרה מ"מ אם יחליד במיעוט בתרא זה מגרע שמוסיף דבר פסול. האם גם בשתיית ד' כוסות שסגי לשתות רוב בהסיבה אין לשתות [כשקשה לו להאריך בהסיבה] רוב בהסיבה ואח"כ מיעוט בלא הסיבה, דנמצא מקלקל באותו המיעוט שלא מיסב בו אלא יעזבנו אחר שתיית הרוב.

תשובה: לכתחילה יש לשתות כולו.



ארבע כוסות

קכז. בגונא שלא היסב בכוס א' דצריך לשתות שוב ומשום דאין נראה כמוסיף על הכוסות כיון דמותרת שתיית רשות. האם מ"מ חייב להתנות דלהראבי"ה שכבר יצי"ח, כעת זה רק רשות, בכדי שלא יוסיף באמת כוס לשם חיוב.

תשובה: אין מוסיף רק שהשו"ע חייב.

קכח. במשנ"ב שאסר לשתות באמצע ההגדה, הנדון הוא ב"ן, והבנתי שזה מחשש לשיטות שאין להוסיף כוס בין כוס א' לכוס ב' אך מים מותר לשתות, האם זה נכון.

תשובה: במלחמות משמע שאסור בכלל להפסיק ולשתות.

קכט. בנ"ל, האם למעשה אסור להפסיק באמצע ההגדה כדיבור או ששתיה חמורה.

תשובה: אין ראוי לדבר רק לצורך.

קל. כתב המשנ"ב תעב. לה. דהמפסיק בב' כוסות אחרונות באמצען בכדי שתיית רביעית לא יחזור לשתותן וכדין מי שלא היסב. וצ"ב, דבהסיבה סמכו על הראבי"ה אך כאן זה מחלוקת בסימן תעב, ז.

תשובה: ספק דרבנן לקולא.

קלא. בליל הסדר שלכל המסובין יש כוס יין בנפרד האם יש הידור שכל אחד יאמר בפיו את נוסח הקידוש ולא יצא רק בשומע כעונה.

תשובה: כרצונם.

קלב. לדידן שכל השנה נוטלים ידים לסעודה אחר קידוש, האם יש לזוהר לא ליטול ידים שאין נקיות קודם קידוש כדאסרו בליל פסח שלא יאמרו שצריך נט"י לקידוש, או שתמיד יאמרו שנוטל כעת לסעודה כי אפשר ליטול גם קודם קידוש.

תשובה: אין עושין גזרות לבד.

קלג. למה אין ממהרין בליל הסדר שלא יעבור שיעור עיכול בין כוס א' לכוס ב' (לברכה אחרונה).

תשובה: כולי חדא ענינא הוא (כמש"כ תו' בפסחים ק"ג ב' ד"ה רב אשי).

קלה. כשלא אמר בברהמ"ז בליל הסדר יעו"י האם כוס ג' כמאן דליתא ויחזור ויברך ברהמ"ז עם כוס נוסף לברהמ"ז.

תשובה: יחזור בלי כוס.

קלה. במשנ"ב כתב דלמנהגנו שמברך על כל כוס בד' כוסות אין לשתות בין כוס א' לכוס ב' (בספיקות) כי יצטרך לברך בפה"ג והברכה נראית כמוסיף כוס. האם כשהוא צמא בין קידוש לתחילת ההגדה מותר לטעום מעט יין בברכה, כיון דאי"ז שיעור כוס ואי"ז נראה כמוסיף כוס.

תשובה: צ"ע. שוב כתב תשובה: ישתה מים.

קלו. המשנ"ב שמ. יג. כתב נפל דיו או שאר דבר לח על ספר אל ילחכנו בלשונו מפני שמוחק. ויל"ע בדבר לח שכעת מסתיר את האות אך כשיתאדה ויתייבש תראה האות וכדשכיח ביין הזב על ההגדה של פסח, אם מותר להסירו כשהוא לח.

תשובה: אין ראוי להקל.

קלו. אחד שכח למזוג בליל הסדר כוס ד' עד שסיים את ההלל והסתפקו אם יהני כעת למזוג ולשתות ויחשב כוס על ההלל.

תשובה: אולי יאמר הלל עוד פעם (בלי ברכה בסוף).



מצה ואפיקומן

קלח. האם בכלל חיוב דשמירת המצות הוא גם שהכלים שמכניסים ומוציאים מהם בתנור לא יעמדו ללא השגחה, שיתכן שקטן נכנס עם חמץ חם ושפך עליהם, דאף שאין סברא לחוש לזה כלל מ"מ לדין שימור יצטרכו שימור ממש, וכדפקפק הביה"ל סי' תנ"ג גבי חיטין שהיו ברכבת ללא השגחה.

תשובה: יתכן לכתחילה.

קלט. האם ראוי להימנע כל שנה לאכול מצת מצוה כי בעל המאפיה עובד בערב פסח אחר חצות להשתכר, ואז אסור אפילו לצורך יו"ט אם יש לו מה יאכל והוא מצה שנעשתה באיסור.

תשובה: מותר. שוב כתב תשובה: מנ"ל שיש איסור [באפיה]. שוב כתב תשובה: הוא עושה עבור אלו שאין להם.

קמ. איך יוצאים י"ח במצה שעירב לאחר האפיה עם שמן או יין, דמאי שנא מאוכלה עם מרור דטעם השני מבטל טעם מצה.

תשובה: מיירי שמרגיש טעם המצה.

קמא. למה מצה שרויה בשמן ויין יוצאים בה י"ח כשמרגיש טעם המצה וכשאוכל מצה עם מרור אין יוצי"ח מצה אף כשמרגיש את טעמה.

תשובה: מרירות מבטל הטעם.

קמב. האם בדיעבד יוצאים י"ח כזית מצה הראשון כשאוכלו עם דבר המלפתו כמו שלשו"ע מטבילין במלח.

תשובה: יתכן שיוצאין.

קמג. בנ"ל האם יש ראייה לקולא מדמטבילין מרור בחרוסת למ"ד שאין בחרוסת מצוה ומטבילין רק משום סכנה.

תשובה: זו דרך אכילתו.

קמד. מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב לי דאין להקפיד להגר"א שיש מצוה קיומית במצה כל ז' ימים, שלא לאוכלה עם סלטים וכדומה משום שלא יבטל טעם מצה, והבנתי שאין בזה גדר ככל מצות אכילה וא"כ מה הגדר בזה.

תשובה: יש מצוה לאכול אבל אין קפידא לטעום הטעם.

קמה. במשנ"ב כתב דרך כרך מצה בסיב לא יצא אך במאכל אחר יצא. וצ"ב, אמאי לא אתי המאכל האחר ומבטל טעם מצה.

תשובה: המשנ"ב מסביר כיון דדרך אכילה בכך אינו מפסיק.

קמו. טעה וכיוון לצי"ח רק במצה הפרוסה ולא בעליונה, ואכלן יחד, האם יש לחוש דאתי העליונה ומבטל טעם הפרוסה ולא יצא (למשנ"ב תעה. לא. שהמכין במצה לא לצי"ח אין בזה קיום מצוה).

תשובה: אוכלין אין מבטלין.

קמז. הבנתי ממרן (שליט"א) [זיע"א] שמה שבמרור בזה"ז שאכלו עם מצה זה מבטל טעם מצה ואין יוצא י"ח מצה זה רק מרור שאינו צורת אכילה אך שאר מאכל לא מבטל טעם מצה ויוצי"ח מצה ולכך רק כרך בסיב לא יצא אך בשאר מאכל יצא, האם זה נכון.

תשובה: יתכן וצע"ק.

קמח. המקפיד בשרויה האם זה רק ברטיבות י"ח דקות עד שאוכלו או שזה מצטרף לזמן שקודם האפיה, דרך משל אם קודם אפיה שהה 16 דקות כעת זמן הרטיבות שיכול להחמיץ הוא 2 דקות.

תשובה: אולי.

קמט. מצה נפוחה באופן שהיא ודאי אסורה האם אין לאוכלה אחר הפסח מחשש חמץ שעבר עליו הפסח.

תשובה: כן.

קנ. המקפידין בשרויה האם יש להקל במאכל שנתבשל בערב פסח בכלי שבשלו בו שרויה בשנה שעברה.

תשובה: יש מחמירין.

קנא. בפסחים דף מ. בציקות של נכרים ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל מזה באחרונה, צ"ב איך מותר לאכול לפני אכילת מזה והרי יש איסור אכילה קודם כל מצוה מתחילת זמן החיוב.

תשובה: אין לו אלא כזית כשר ומשאירו לאפיקומן.

קנב. בשעה"צ תעה. לט. דן שעוסק במצוה לא יברך על מצוה כיון שפטור ממנה. וצ"ב, מאי שנא מגשים המברכות על מ"ע שהזמ"ג כיון שיש חיוב לכלל.

תשובה: כאן לא עשה כראוי.

קנג. מצוי מצה כפולה שהיא מרודדת היטב והכפל בעובי של כל מצה שאין כפולה, האם מותר לאכול את זה בפסח.

תשובה: נהוג להחמיר.

קנד. בפסח תשס"ח הבאתי לפניו מצה שכפולה מצד אחד ומצד השני היא חלקה ואין ניכר הכפל, כי רק חצי מעוביה נכפל, ושאלתי אם מותר לאוכלה בפסח.

תשובה בע"פ: אסור, אמנם כיון שהכפל מרודד היטב וזה נכפל ברדידה מספיק ליטול הכפל בלא עובי אצבע נוסף.

קנה. מצוי במצות שיש קמח לבן על גביהן, האם יש לחוש שהוא נרטב ולא נאפה והחמיץ, או ש"ל שגם זה ע"י התנור לא יחמיץ והוא כנאפה.

תשובה: לכאורה אפשר להקל. **שוב כתב תשובה:** כשר.

קנו. האם מותר לדבר באמצע כזית מצה.

תשובה: טוב שלא לדבר.

קנז. הנוהגים איסור במצה שרויה האם צריכים לזהר בזה גם בפירורים השחורים הנופלים מן המצה שלא לאוכלם רטובים, או שהם שרופים בעלמא.

תשובה: לא שמענו. **שוב כתב תשובה:** זה לא כלום.

קנח. בשו"ע הלכות סוכה מבואר דהיושב למחרת חג הסוכות בסוכה צריך לפוסלה כדי שלא יראה כמוסיף על המצוה. וצ"ב, אמאי מצה מותר לאכול אחר פסח בלא חמץ ולא נאמר שצריך בזה היכר.

תשובה: סוכה נראה כמוסיף.

קנט. בדף לו. פירש רש"י לחם שעונים עליו דברים הרבה שגומרין עליו ההלל. וצ"ב, שלגמור הלל זה עם פסוקי לא לנו וכו' וזה אומרים רק אחר הסעודה כשאין מצה לפניו.

תשובה: תחילת ההלל.

קס. צ"ב למה בכורך צריך ב' מצות, דהעיקר שיאכל מצה ומרור ביחד.

תשובה: כדי שלא יפול.

קסא. מצה גזולה אמאי לא קונה בלעיסה בשינוי לצי"ח.

תשובה: מצה לעוסה מצה היא ואינו שינוי.

קסב. בשו"ע תעג. ו. כתב לתת את האפיקומן לאחד מהמסובין לשומרה, וצ"ב מאי טעמו.

תשובה: שלא תאבד.

קסג. בחק יעקב כתב שיש ענין לחטוף את האפיקומן משום חוטפין מצות, ובשו"ע זה לא נאמר אלא לתת לשמור.

תשובה: רבים מפקפקים ע"ז.

קסד. מי שאין אוכל שרויה בפסח האם צריך להחמיר לא לאכול אחר פסח שרויה שעבר עליו הפסח.

תשובה: בודאי יש להקל.

קסה. במשנ"ב תעז. ו. גבי המתאחר בסדר עד קרוב לחצות כתב שיאכל מיד מצה ויאמר ההגדה ויאכל סעודתו. וצ"ב, דאין לאכול אחר אפיקומן (ולא כתב להתנות כהאבני נזר הידוע).

תשובה: כשאין ברירה מקדימין. שוב כתב תשובה: שא"א עושין.

קסו. מש"כ המשנ"ב באכל אחר אפיקומן דיאכל אפיקומן נוסף, האם זה גם כשאכל אפיקומן קודם חצות ורק אחר חצות אכל אחר האפיקומן.

תשובה: כך משמע.

קסז. כשאכל אחר אפיקומן לאחר ברהמ"ז, האם יטול שוב ידים לאכול אפיקומן נוסף.

תשובה: יתכן.

קסח. במה שאסר המשנ"ב אכילת אפיקומן בב' שולחנות בחדר אחד, מה הדין בבית שכל המסובין יושבים בחבורה אחת ויש שולחנות הסמוכים זה לזה אך לא נוגעים ממש זה בזה להיות שולחן אחד, האם מותר לעבור משולחן זה לשולחן זה.

תשובה: מותר.

קסט. באכל אחר אפיקומן, דדינו לאכול שוב אפיקומן, צ"ע אמאי אין חיוב שוב לברך המוציא, ולא אמרינן דבסוף אפיקומן הראשון יש ממילא היסח הדעת מלאכול עוד כיון שאסור באכילה (ומה שאכל אח"כ היה רק בטעות).

תשובה: היסח הדעת בטעות (כמש"כ המ"ב בתע"ז סק"ח).

קע. בנ"ל, צ"ב דכאן הסיח דעת ע"פ דין אחר אפיקומן הראשון ולא דמי להתם.

תשובה: מותר לשתות מים (כמדומה).

קעא. בשו"ע קעז. ב. גבי דברים הבאים לאחר הסעודה קודם ברהמ"ז כתב דזה לא מצוי אצלנו. מה הדין כשסיים אפיקומן ורוצה לשתות מים, דזה ודאי כעקר השולחן דדינו לברך אף על דברים שמחמת הסעודה, ולא נהגו כן ולמה זה שונה.

תשובה: לא עקר ומה שמותר מותר.

קעב. במשנ"ב תסא. לד. שהחמיר בנפוחה בנקב בתוך נקב בכל גוונא, האם זה אף כשהכל יחד אינו כשיעור אצבע אגודל (דבשאר נפוחה בעינן שיעור זה).

תשובה: יש ליוזר.

קעג. בפסח תשס"ח הבאתי לפניו מצה שנפוחה ובתוך הנפיחה יורדים ב' רצועות זו בצד זו מלמעלה למטה, ומ"מ היו דקות ולא היו רחבות על פני כל האורך הנפוח מתחילתו עד פנימיותו.

תשובה: מרן (שליט"א) [זיע"א] התבונן בזה היטב ואמר שאינו יודע אם זה בכלל נקב בתוך נקב שדן בו המשנ"ב תסא. לד.

קעד. בכ"ב אדר תשס"ו שאלתי שאשתו של החזו"א אכלה מצות מכונה בשאר ימות הפסח, האם אחז לא להקפיד בזה לנשים או שמא זו היתה הוראת שעה.

תשובה בע"פ: היא לא יכלה לאכול מעבודת יד והשגיחו לה במיוחד שיהיה טוב המצות מכונה.

קעה. והוספתי לשאול מי שבבית אביו אוכלים כל הפסח רק מצות יד ובבית חמיו אוכלים אף מצות מכונה, האם יניח לאשתו לאכול מצות מכונה.

תשובה: לכתחילה עדיף רק יד אך אם קשה לה או מעדיפה מכונה זה לא לעכב ורק לראות שיהיה מושגח היטב.

קעו. המקפיד שלא לאכול כל החג מצת מכונה האם יש טעם גם שלא לאכול מצה שאפייתה עבודת יד ורק טחינתה עבודת מכונה, דלכאור' לא שייך בזה חשש חימוץ.

תשובה: טוב ליוזר.

קעז. בעבר הורה מרן (שליט"א) [זיע"א] דמי שקיים מצוה בדיעבד אין טעם שיעשנה כעת לכתחילה כי כבר יצא. וצ"ע, דהאוכל אחר אפיקומן יצא בדיעבד [משנ"ב תעז. יב.], ועכ"ז כתב המשנ"ב תעח. א. שיחזור ויאכל שוב אפיקומן.

תשובה: כי האפיקומן היא האכילה האחרונה.

קעה. בפסח תש"ע ראיתי שואלים למרן הגרי"ש אלישיב זי"ע אם הבולע מצה בתוך קפסולא יצא דעדיף מכרכו בסיב שאינו יוצא, כיון שהיום קפסולא זה דרך אכילה בהרבה תרופות וצמחי מרפא, והשואל הראה לפניו קפסולות להדגמה.

תשובת מרן הגרי"ש זי"ע בע"פ: אי"ז דרך אכילה והוה ככרך בסיב שלא יצא דזה דרך רק ברפואות.

עוגה מקמח תפוז"א

קעט. ראיתי שהביאו לפניו עוגה (שאינה ממצה שרויה) העשויה מקמח תפוז"א ואפויה בתנור ונראית ממש ככל עוגת חמץ, ומרן (שליט"א) [זיע"א] נבהל ושאל אם זה חמץ, ואמרתי שלכך השאלה נשאלת אם שייך להחשיב עוגה זו לסעודה בדין קידוש במקום סעודה.

תשובה: מרן (שליט"א) [זיע"א] בירר ממה היא עשויה ואמר שאי אפשר.

קפ. שוב שאלתי אם אפשר לשתות כוס מיץ ענבים נוספת לדין קידוש במקום סעודה, ומשום שיש אומרים שאף שמיץ ענבים דינו כיון, מ"מ אינו סעיד ולא מהני לדין קידוש במקום סעודה.

תשובה בע"פ: זה אף סעיד דגם הטבע דסעיד תליא בנידון הכללי אם דינו כיון ופוסקים שזה יין לכל ענין.

קפא. דעת מרן (שליט"א) [זיע"א] דעוגה מקמח תפוז"א אינה סעודה ואין לקדש עליה, ויש לדון לחומרא אם להימנע לברך עליה שהכל באמצע סעודת המוציא, דשמא היא חלק מסעודתו דבפסח זה כסעודה.

תשובה: יתכן. שוב כתב תשובה: צ"ע.



מוריד הטל

קפב. מי שביו"ט דפסח מתפלל שחרית כשהציבור מתפלל מוסף ומצטרף עמהם האם יאמר בשחרית מוריד הטל.

תשובה: לא יאמר.



פסח שני

קפג. הנה אם יבנה ביהמ"ק קודם פסח שני יהיה חיוב על כל אדם באכילת פסח שני בליל ט"ו אייר, וא"כ אמאי לא אסרו אכילת צלי בליל ט"ו אייר שמא יראה שאוכל קדשים, דהרי חובתנו בפסח שני ממש כמו בפסח ראשון שבניסן.

תשובה: אם אין ראשון אין שני ועי' ירו' פ' מי שהיה.



אוצר הזמנים

בעניין 'חדש והבא קרבן מתרומה חדשה' ♦ בעניין שואלין ודורשין קודם לפסח – מתוך ספר אות לטובה לגאון הרב יצחק עטייה זצ"ל ♦ באיזה סיום נפטרים מתענית בכורות

רוב וקרוב לענין חמץ ולכל התורה ♦ זריזין מקדימין בשריפת חמץ ♦ שימוש בשפתון עם טעם בפסח ♦ הגדרות ליבון ♦ נהג מונית שרואה באמצע הנסיעה שיש לנוסע היהודי חמץ ♦ דין בצק שלנו שאינו מחמיץ בכדי שיעור מיל, איזה מי פירות מחמיצים, עוגיות הפפשודו, קמח חיטה ללא גלוטן ♦ ושמרתם את המצות ♦ בדיני שימור מצת מצוה ♦ היתר מצות מכוונה למצוות מצווה

כיצד מחשבים רוב טמאים לפסח הבא בטומאה? ♦ בעניין עשיית הפסח בטומאה כשרוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופם ♦ תיקונים והערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש (ב)

ברכת ההלל בליל פסח בבית הכנסת או בבית ♦ בגדר מצות והגדת לבנך ואם יוצא על ידי מכתב ♦ האם אפשר לכתחילה במצות מרור להוסיף מעט חריין לחסה? ♦ אין מפטירין אחר מצה אפיקומן ♦ פסח – למשמעותה של הפסיחה

מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים

רבי שאול אלטר

ראש הישיבה מגור

בעניין 'חדש והבא קרבן מתרומה חדשה'

קרבנות ציבור הבאין מאחד בניסן ואילך מצוה להביאם מתרומת השקלים החדשה, וילפינן לה בגמ' (ר"ה ז.) מדכתיב זאת עולת חודש בחדשו לחדשי השנה (במדבר כח יד), [חדשי יתירא לדרשה- רש"י], אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה, וגמרי שנה שנה מניסן דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה. ודקדקו הטורי אבן בגמ' שם והפנים יפות אהאי קרא בפ' פינחס, מאי טעמא לימדה תורה דין זה בקרבן מוסף של ר"ח ולא בקרבן התמיד הקודם לכל הקרבנות מיד בבוקרו של א' בניסן. וקושייתם צ"ב, שהרי הלימוד הוא מ'חדשי' יתירי הכתובים בקרא, וזה שייך לכתוב רק בקרבן ר"ח, משא"כ בפרשת התמיד אין מקום להזכיר שם חדשים. ואין להקשות שייכתב בתורה פסוק מפורש בפרשת תמיד, שהרי דרך התורה תמיד לרמוז בקיצור תיבות ולא להאריך. ובפרט שבסוף מוסף ר"ח נכלל גם קרבן התמיד 'על עולת התמיד יעשה ונסכו' (במדבר כח טו), ופירש רש"י שם דקאי על כל קרבן מוסף ר"ח דלעיל ולא רק על השעיר.

והטו"א והפנים יפות תירצו, דבזמן המקדש שקדשו החודש על פי הראיה, ברוב פעמים בעת הקרבת תמיד של שחר עדיין לא באו עדים [כמ"ש רש"י ביצה ה. ור"ה ל:]: ולא ידעו אם יתקדש החודש ויהיה היום א' בניסן וחייבים להקריב מתרומה חדשה, או לא יתקדש ויהיה ל' באדר השייך עדיין לתרומה ישנה. ונחלקו הטו"א והפנים יפות בסגנון התירוץ, דדעת הפנים יפות שאסור להקריב מן השקלים החדשים קודם ניסן [וכעין הנאמר במעשר דגן 'היוצא השדה שנה שנה', דאסור להפריש מן החדש על הישן ומן הישן על החדש], וא"כ מחמת הספק אי אפשר להקריב מתרומה חדשה, ומוכרחים להקריב תמיד של שחר מתרומה ישנה. משא"כ בהקרבת המוסף בהמשך היום כבר ידעו שנתקדש החודש והקריבו מתרומה חדשה, וזה רמזה תורה במה שכתבה את הדין רק במוסף ולא בתמיד*. ודעת הטו"א דאין איסור להקדים ולהקריב מתרומה חדשה קודם ניסן, דליכא ענין של שנה בשנה דווקא, רק שתהא התחדשות בקרבנות מניסן ואילך. ואם כן מסברא היה לנו להחמיר מחמת הספק ולהקריב תמיד של שחר מתרומה

* באדיבות 'דבר אמת' שיחות ושיעורי ראש הישיבה שליט"א. [להרשמה לקבלת שיחות ושיעורי ראש הישיבה שליט"א de422144@gmail.com].

א. בגור אריה יהודה (קונטרס המועדים סי' כ' סק"א) כתב דבריטב"א (שבועות י:): מפורש כדעת הפנים יפות, וכנראה כוונתו היא שמשום דהריטב"א הקשה שם למה נשתתרו בכל ר"ח ניסן בלשכת הטלאים ארבעה תמידין שלא הוצרכו לציבור, ואיצטריך תקנתא לפדותם, הרי יכלו לקנותם לכתחילה מתרומה חדשה, ושנים הצריכין לכ"ט אדר יקנו מתרומה ישנה. ולמה לא הקשה טפ"י, דאף את הטלאים של סוף אדר יקנו מתרומה חדשה, וע"כ דאסור. ולענ"ד אין שום הוכחה, דמה דהוצרך לקושייתו הזכיר, ופשוט. ומתוס' קדושין (גד. סוד"ה מועלין) שכתבו דשרי ליקח קרבנות ציבור מתקלין עתיקין השייכים לחוב שקלו לשנה קודמת כיון שלא עברו י"ב חודש מהבאתם בפועל, משמע קצת דאינו ענין של תרומת שנה בשנה כהפנים יפות אלא ענין התחדשות גרידא כהטו"א. [ועי' חקרי לב (או"ח קל"א), שלדבריו הך דינא דתוס' הוא ענין אחר מתרומה חדשה דניסן, וא"כ אין ראיה, אך כל קושייתו שם צ"ת].

חדשה, ובפרט שיש לנו לילך אחר רוב שנים שאדר חסר ומסתמא יהיה היום ר"ח². ועל אף דשרי, יש כאן גזירת הכתוב שאין צורך להקריב תמיד של שחר מתרומה חדשה מספק, ורק במוסף שכבר נודע בבירור שהוא ניסן יתחילו להקריב מתרומה חדשה. [ולדברי הטו"א שלמדנו גזיה"כ מדישני לכתבו במוסף, קשה ביותר מה שהערנו לעיל, שהרי הוכרח לכתוב חדשי יתירי בקרבן דר"ח דווקא, ומנ"ל למילף מזה חידוש דין].

והקשה הפנים יפות (לשיטתו דמספק אסור ליקח מחדשה), דהיה לנו להניח מעות מתרומה ישנה ומתרומה חדשה ולהתנות שאם היום ר"ח יהיה התמיד קנוי משקלי תרומה חדשה, ואם אינו ר"ח יהיה קנוי מן התרומה הישנה [או בקנין הכבשים, או בחילול הקדושה מהמעות עליהם], ובזה נצא מספיקא. ותירץ דקי"ל בדאורייתא אין ברירה, ואי אפשר לעשות פעולה ולתלות בהתרחשות עתידית שעל פיה יתברר למפרע באיזה אופן נעשתה הפעולה דהשתא. [ולתנא דס"ל יש ברירה, לכאורה היו יכולין לעשות עצה זו, והוא יתרץ את הפסוק באופן אחר]. וכתב הפנים יפות דכשהיו העדים מאחרים לבוא היו מקריבין קרבנות המוסף על תנאי, שאם עתיד להיות ר"ח יהיו למוסף, ואם אינו ר"ח יהיו עולת נדבה³, והקשה דגם בזה נימא אין ברירה, ותירץ דכלפי שמיא גליא אי הוה קרבן מוסף או נדבה ואין בזה חסרון של ברירה.

וזה יסוד מחודש, דבדבר הנוגע רק כלפי שמיא אין חסרון של ברירה, ואין זה ככל ברירה שהיא בדינים הנוגעים לדין, כגון השוחט פסחו לשם מי מבניו שיבוא ראשון לירושלים, דצריכים אנו לידע מי הוא המנוי לענין שיאכל מן הפסח ושלא יצטרך להביא אחר. וה"ה לענין תרומה חדשה וישנה, דצריכים אנו לידע אם מעות תרומה הישנה יצאו לחולין בעד כבש התמיד ומעות החדשה נשארו קודש או להיפך. וכן מה דאשכחן בגמ' ברירה גבי קרבנות בשתי נשים שלקחו את קניהן בעירוב (עירובין לו). התם צריכה כל אחת לידע אם יצאה ידי חובתה ומותרת לאכול בקדשים והוי שפיר נפ"מ לדין. משא"כ כאן דנוגע רק כלפי שמיא. ואף דצריכים אנו לידע אם צריך למחר להביא מוסף ר"ח, זה ספק בפני עצמו גם בלי ההקרבה

ב). ויל"ד דמקרי רובא דתלוי במעשה שנחלקו בו (בבכורות כ.). וכעין שכתב בהגהות אמרי ברוך לטו"א (ר"ה כא.). ולכאורה יש להעיר להפנים יפות דמספיקא מקריבין את התמיד מישנה, ומבטלין מצוות תרומה חדשה אם יתברר שהוי ר"ח, למה לא נעשה להיפך להקריב מחדשה, ולבטל את איסור הקרבת חדשה קודם ניסן אם יתברר שהיום אדר. והתינוח דלא ס"ל כטו"א דהוי רובא לומר שהוא ניסן, אבל ספיקא הוי. (ויש לדון מצד חזקת חודש אדר, אם שייך חזקה בזמן כמש"כ רבנן בתראי). והמשמעות מפנים יפות דהקרבת קדש באדר הוי איסורא, וגרע מביטול מ"ע דקדש בניסן, ולפ"ז צ"ל דאין זה כדמיון שנה בשנה במעשרות שכתבנו בפנים, אלא מעין ראשית קצירכם דעומר האוסר קצירה לחולין. (ואכתי יל"ד, לקמאי דס"ל ספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, א"כ גם לצד דאיסורא שרי להקל בספיקא, וכלפי לייא, בספק מצוות עשה נקטו בתראי דלחומרא מן התורה, והו"ל להקריב מתקדש מספיקא, ואכמ"ל).

ג). בתוס' (ר"ה לו: וביצה ה.) כתבו דהתנאי היה על כבש אחד שיהא או למוסף (אם ייוודע שהוא ר"ח) או לתמיד בין הערבים (אם ייוודע שהוא חול), ובתוס' ישנים (ימא לג. ד"ה עליה) ותוס' רי"ד (ביצה ה.) כתבו דא"א להתנות בכל קרבנות ר"ח בנדבה, דהאיכא שעירי חטאת, והפנים יפות אזיל לשיטתו שפירש בהמשך דשייך תנאי גם בחטאת [שאם חול הוא יהא חולין, ועשה דרבים דוחה (שבת) [ט"ס, וצ"ל- חב"ע, חולין בעזרה], והוצרך לעשה דרבים, דלא נימא אין עשה דוחה עשה, וצ"ל דאף דהוי ספק עשה, דוחה ספק עשה. ואכמ"ל]. ועיי' יום תרועה ופנ"י ושפ"א ברה"ש שם מש"כ בזה.

בתנאי, דגם אם לא יביא היום הוי ספק חיוב למחר, וזה יתברר אז דכבר נדע מתי החודש, ואין זה שייך לתנאי שעשינו⁷.

והנה בריש מס' חגיגה מבואר דחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה, אבל למשנה אחרונה דכופין את רבו לשחררו והוי עומד לשחרור חשיב כבר עכשיו כבן חורין וחייב בראיה. וכתבו תוס' (שם ה. ד"ה לא) דרק אם שחררו רבו לבסוף הוי בן חורין למפרע, משא"כ אם מת העבד קודם ששחררו איגלאי מילתא דלא הוי עומד לשחרור. והקשה רעק"א שם דא"כ כיצד יביא העבד עולת ראיה, הא קי"ל דחיישינן שמא ימות ונמצא שלא היה חייב בראיה, ואי אפשר להביא על תנאי שאם הוא פטור מראיה תהא עולת נדבה, דאין ברירה. והנה לסברת הפנים יפות מיושב היטב, דכלפי שמיא גליא אם הקרבן עולת ראיה, ואין זה נוגע לדין וא"צ לברירה בזה⁸.

וגוף קושית הפנים יפות יתכן ליישב ע"פ סברא מחודשת, דהרי ברירה איננה אלא כשתולה במאורע עתידי שעדיין לא קרה, כגון אם יבוא חכם למזרח עירובי למזרח, אבל אם כבר בא חכם לא הוי ברירה (עירובין לו:), ואף שהוא איננו יודע היכן החכם, מ"מ כבר מבורר הדבר בעולם. וי"ל דקידוש החודש, אף שהוא מאורע עתידי, אבל הוא חל כבר עכשיו, שהרי אם בסוף היום קידשו בי"ד את החודש קיימת כבר כעת קדושת ר"ח. ואף שאין הדבר ידוע לנו, מ"מ כלפי שמיא גליא שכבר ר"ח עכשיו, והוי ככבר בא חכם רק שאיננו ידוע לנו. וא"כ שפיר יכולים להתנות שאם ר"ח כעת יהיה הקרבן למוסף, ואי"ז כתליה בדבר עתידי דהוי ברירה למפרע ולא מהניא. והעירוני שכן כתב באו"ש (סוף"ד מעבדים) לבאר בתוס' (ועי' מנחת שלמה ח"ב

ד). אמנם זה מספיק רק לסגנון הפנים יפות, שהתנו בין מוסף לנדבה, אבל למה שפי' בכוונת תוס' שהתנו בין תמיד למוסף, א"כ נפ"מ לדין אם עוד מוטל עלינו הקרבת התמיד או שנתקיימה. אבל אין להקשות על הפנים יפות גופיה, למה שכתב בהמשך דעל שער ר"ח היו מתנים בין קרבן לחולין, והרי זה נפק"מ לדין בבהמה שהוקרבה, כי שם מקדיש את החטאת בתנאי אם הוא ר"ח, ואם אינו ר"ח אינו מקדיש כלל, והוי כתנאי דהן ולאן, ולא תליא בברירה אלא כשמתנה בין קרבן זה לאחר.

ה). ועי' אבנ"ז (יו"ד סוף סי' מ"ט) שסברת תוס' חגיגה הנ"ל דבמת איגלאי מילתא דלאו בן חורין, היא דווקא כשדנין בקנס השור על הנגיחה שהימיתו, עי"ש. ולדבריו לא קשיא ק' רעק"א, דלשאר עניינים דנים שהיה עומד להשתחרר, וכבן חורין דמי גם אם מת לבסוף.

ו). ושם באו"ש תירץ בזה את הקושיא איך מהני יעוד באמה לו או לבנו, הא תליא בברירה למי קונים מעות הראשונות. ותירץ דהמעות מוקנים לבנו אם האב לא ירצה ליעדה, וזה לא תלוי בברירה, ככל תנאי דהן או לאן, ומכיון דזה כבר מבורר וחל, שוב מייעדה שתתקדש לבעל המעות. והעירני בני ריא"ל דבכל עירוב, גם כשלא בא חכם, יתן פרוטה לעני או יאסור חפץ בתנאי אם יבוא חכם למזרח, ואם לא יבוא למזרח לא יחול כלום, דזה הוי תנאי דהן או לאו דל"ח ברירה, ושוב יתלה את עירובו בפרוטה או בחפץ, שאם נאסר החפץ או זכה העני יהיה עירובו למזרח ואם לאו למערב, וזה הוי ככבר בא חכם שהרי כבר חלו המתנה או האיסור, וא"כ בטל דין אין ברירה. וצ"ל דווקא בכסף המכירה, שהוא חלק מעשיית היעוד דאמה, מהני כה"ג, ולא בתליה בדבר חיצוני, דסו"ס מיקרי בתר גוף הדבר דעירוב למזרח או למערב דלא מהני. ואכתי תיקשי שיאסור את פת העירוב עצמה בהקדש אם יבוא חכם למזרח, ואולי גם בזה חשיב ההקדש כענין צדדי ולא כבעלות מעות מכירת האמה שהם גוף הדבר. [ועי' ישועות ישראל (סי' ס"א רסק"ג) וחזו"א (דמאי טז סק"ד ו' ח').] וצ"ת.

ויתכן לומר בסגנון אחר מהאו"ש, דווקא בקידוש החודש שכן דינו שיקדשוהו שמים מיד אם לבסוף יקדשוהו בי"ד של מטה, אבל בעניינים אחרים שהאדם עושה על תנאי לא חשיב שכבר נתברר, דסו"ס הוא תלוי ועומד בקיום התנאי.

סי' קכ"ה). ולפי תירוץ זה ניתן להתנות גם בתמיד של שחר שאם כעת ר"ח יהיה קנוי מתרומה חדשה, ודלא כמ"ש הפנים יפות לדרכו'.

הקוב"ש (ביצה אות טו) כיון מדעתו לקושיית הפנים יפות, כיצד היו מתנין על מוסף ר"ח הא הוי ברירה, ותירץ דלצד דעתיד החודש להתקדש א"כ בודאי כבר נמצאים העדים במקום קרוב שיספיקו לבוא עד סוף היום, וקרוב הדבר להתברר כצד זה וא"כ הוי ככבר בא חכם דלא הוי ברירה. ודבריו צריכים הבנה, הן עצם החידוש שכשקרוב הדבר להתברר באופן מסוים הוי כמבורר כבר [ואינו ענין לשיטה שכתבו תוס' (גיטין כה: ד"ה רבי יהודה) בדבר העשוי להתברר אמרינן יש ברירה, דשם הכוונה להתברר לכאן או לכאן, ולא דקרוב לצד אחד, ולא קיי"ל כהך שיטה]. ואטו האומר יהא פסח נשחט לשם ראובן או שמעון כפי שארצה אח"כ, וקרוב בדעתו מאוד לבחור את ראובן, אטו נימא דהואיל והיה קרוב לצד זה לית ביה משום ברירה, ומהו שיעור הקירבה שנחשב קרוב להתברר. מיהו י"ל דתליה בדעת אדם גרע טפי ועלול יותר להשתנות. אמנם ברש"י (גיטין כה:) איתא דכולהו תנאים לית בהו חסרון דברירה, משום שבידו ובדעתו לקיים התנאי, אבל קמאי פליגי עליו. ועוד קשה דאע"פ שקרובין העדים לבי"ד אי"ז בירור ויכולים להתעורר כמה מיני הפרעות שיגרמו שלא יתקדש החודש, אם שיאנסו מלבוא, ואם שיסתרו עדותם, וכיו"ב, וכלשון המדרש (ב"ר עו ב) הרבה קטגורין יעמדו מכאן ועד גיחון. ועוד קשה, נהי דאם יתקדש החודש לבסוף מוכרח שכבר היה קרוב להתברר, וכן אם לא היו עדים כלל היה מבורר שלא עמד להתקדש החודש. אך בגוונא שאיחרו העדים את היום בזמן מועט, והיה תלוי ועומד עד סוף היום אם יספיקו לבוא או לא, וכיון שבפועל לא נתקדש חודש, נהפך המוסף לתמיד או לעולת נדבה ע"י תנאו, והרי הוי ברירה. (ולא מסתבר לומר שכוונת הקוב"ש שהתנאי היה אם נמצאים העדים בקירוב מקום או לא, דל"מ כן לא בלשונו ולא בתוס').



דנו המפרשים (עי' פנ"י וערוך לנר ושפ"א והגהות ר"ש מדעסוי ר"ה ז: בתוד"ה לא פסיקא, ובתוס' הרא"ש שם) בקרבנות של אדר הקרבים בליל א' ניסן, כגון עצים ומלח לצורך הקטרת האימורים שלא הוקטרו ביום, ונסכים של קרבנות היום, אם צריך להביאם מתרומה חדשה, אי דינא דתרומה חדשה תלוי בזמן, שמזמן זה ואילך יבוא הכל, גם הקרבנות שמזמן הקודם, מתרומה חדשה, או שהוא דין בגוף הקרבנות, שקרבנות של ניסן ואילך יבואו מתרומה חדשה. והנה לשון הגמ' (ר"ה ז:) קרבנות הבאין 'באחד' בניסן מצוה להביא מן החדש, ודקדק הטו"א דטפי הו"ל למימר קרבנות הבאין 'מאחד' בניסן, דמשמע מאז ואילך. אכן למ"ש האחרונים הנ"ל דגם קרבנות דאתמול צריך להביא מתרומה חדשה משום שזמן הקרבתם בפועל בא' בניסן, א"ש הלשון 'באחד', דבא לרבות כל הקרב בא' בניסן, אפילו אם הוא מקרבנות דאתמול, ומש"ה לא נקט

ז). ואין ברור אם אפשר ביסוד זה לתרץ את קו' רעק"א בחגיגה, דנימא שמתברר שהיה עבד או בן חורין למפרע בשעת ההקרבה, והוא ככבר בא חכם, דדווקא גבי ר"ח שהזמן מבקש תפקידו והגדרתו, וכך היא המדה בהכרח דנקרא כבר יום שלשים או ר"ח. אבל בחציו עבד וחציו ב"ח, בפועל הוא משועבד, רק שמוגדר כ"אין עליו אדון' ע"י זה שיש כח כפיה עתידי לשחרורו, ובעיני צירוף השתחררותו בפועל לבסוף כדי שלא נימא אגלאי מילתא שלא עמד לכך, וזה עצמו מצב בלתי מבורר, ולא חל כאן שחרור למפרע שיהיה שייך לתלות בו כבר"ח, ודו"ק.

לשון 'מאחד' הממעטת. ובשו"ת טעם הצבי (סי' י' סק"ב) כתב מכח הא' דיוקא ד'באחד', דאם מאיזה טעם לא הוקרב מתרומה חדשה בר"ח ניסן, שוב א"צ כל השנה מתרומה חדשה, וע"כ הדגיש 'באחד' שבו תלוי הכל. ע"ש שמביא דוגמאות להאי סברא, ובצדק מסיים שם דכי האי חידושא צריך סעד והוכחה לתומכו.



הרב יעקב חזן

מהדיר ס' רוב דגן לגר"י עטייה

ומח"ס תפילת יעקב והיכון לקראת אלוקיך יעקב

בעניין שואלין ודורשין קודם לפסח – מתוך ספר אות לטובה לגאון הרב יצחק עטייה זצ"ל

תולדות המחבר

מו"ר חכם יצחק עטייה היה בנו השלישי של מו"ר הרה"ג חכם ישעיה זצ"ל, שנת לידתו לא נודעה בדיוק, אך יש להניח שנולד בשנת תקט"ו (1755) - תקט"ז, בארם צובא (חלב) שבסוריה. אביו הוא מחבר ספר השו"ת 'בגדי ישע' ותלמידו של חכם יהודה קצין, וממנו למד חכם יצחק עטייה את תורתו.

חייו של חכם יצחק עטייה היו חיי צער מלווים ביסורים קשים ומרים. בהקדמתו לספר זרע יצחק מספר רבינו על אשת נעוריו כדברים האלה: "אשת נעורי אשת חיל מנשים באוהל, והנה היא לאה בת היקר ומאד נעלה, איש תם וישר כה"ר מנחם בן שבת, חלתה את חליה ד' וה' שנים, ובתוך הזמן הזה ילדה ג' בנות, ושתיים הנה נלב"ע בחייה, וקשיא סיפא ותצא לקראתם, מתה עלי לאה, קשה עלי פרידתה אשת נעורים, ושבתה בת ו' חדשים... וסוף כל סוף בת קמה עם אמה וחלי"ש שבקת". לאחר פטירת אשתו הראשונה נשא אשה בשם: "סבתיה מב"ת בת הישיש ונשוא פנים כה"ר אברהם סתהון נ"ע, גם היא נפלה בחולי גדול ויהי כפשע בינה ובין המות בר מינן, ועשינו לה שינוי השם ושינוי מקום ואשתני למעליותא, ואותה קראתי בשם שמחה ועלינו לשבח לאדון הכל כי גבר עלינו חסדו...".

בכך לא תמו ייסורי רבינו, מגפת האבעבועות שפרצה בשנים תקנ"א-ב "פגעה מדת הדין בהבל שאין בו חטא קרוב לשלש מאות ילדים כבן שש כבן שבע, ומתוכם כעין החשמל פגעה בבני ידיד נפשי, אף רוחי בקרבי חלבי ודמי ואחרון הכביד קשיא סיפא על מות לבן אוי לי שכך עלתה בימי, מרגלית טובה היתה בידי ואיבדתיה".

בן זה, היה בנו בכורו מאשתו השניה, שנקרא ישעיה, ע"ש אביו של רבינו. היסורין לא פסחו על רבינו, ופגעו גם בו. הוא עצמו נפל בחולי גדול אשר פיו יכנהו בשם: "חולי של דור עיקש ופתלתול, ונחליתי קרוב לששה חודשים כגוף בלי נשמה ח". וברוך רחמנא המחזיר נשמת לפגרים מתים ומחלאים רעים ורבים הצילני".

שאר בניו של רבינו, המוזכרים בהקדמה לספר "ויקרא יצחק" ועם הברכות והתודות לכל אשר סייעו בידו הוא מברך גם את יוצאי חלציו בזה הלשון: "...גם ברוך יצחק לשיורי ברכה, לזרעא מעליא דנפיק מינאי ראשון בקודש הח' המ' והנה שולם אברהם בראש הי"ו. שני בקודש לומד תורה ומלמדה הח' המ' עד דוד הגדול הי"ו. והחוט המשולש ח' יעקב הי"ו. הם ובניהם ונשיהם. ורביעי בקודש שהלך עמי בגולה אליהו הי"ו. הוא וכלתו סי' מרים ובתי הנעימה כי שרה שמה, בחיק ירא אלקים תינתן, ואם הבנים שמחה מב"ת.

כשלושים שנה לאחר מכן בחודש אב התקפ"ד שוב פוקדות הצרות את רבינו. בשנה זו, אירע רעש גדול. ברעש זה נספו רבים מבני ישראל ובניהם גם בנו האחרון. בהספד שנשא עליו "פטירת גבירנו ושרנו הודנו והדרנו, הגביר המפואר השר והטפסר, שמו נודע בשערים, לפני מלכים יתיצב ארי בן ארי מגזע היחס והמעלה דין הוא הדר האמור בתורה דמשתבח ביה קרא החכם המ' רצ"ו כמהר"ר סי' עזרא חיים פיג'וטו תנצב"ה שנלב"ע בימי הרעש לתפ"ץ (=לא תקום פעמים צרה)", מזכיר את בנו נספה גם הוא ברעש "...את חטאי (=את חסרונותי) אני מזכיר היום בעו"ה פגעה מדת הדין בבני ידידי בתראה שלים יניק וחכים משה שפיר נ"ע...ואתו עמו בן דודו בן אחימל"ך ח"ר חלפון הי"ו בן זקונים הוא לו התלמיד ונחמד עזרא חיים נ"ע, שהיו לומדים ביחד...גם בבית בן אחי משכיל ונבון כה"ר ישעיה נ"ע פגעה מדת הדין בבנו הגדול חיים נ"ע וג' בנותיו...גם בשאר משפחתי ובית אבי פגעה מדת הדין במספר הסמוך לי' נפשות לא ידעתי אכנה..."

חכם יצחק עטייה כתב את הספרים הבאים:

זרע יצחק, ויקרא יצחק על התורה.

זכות אבות - על מסכת אבות.

רוב דגן - על התלמוד. [יצא לאור מחדש ע"י בחודש אדר שנה זו].

תנא ושייר הכולל חידושים בעניינים שונים.

אות לטובה שו"ת ומערכות בעניינים שונים בהלכה.

משרת משה על הרמב"ם.

פני המים על פירוש רש"י והרא"ם.

אשת חיל - ביאור על אשת חיל.

קונטרס 'אות לטובה' - חקירות ופולפולים שונים.

קונטרס 'פלפלת כל שהוא' - ענייני הלכה שונים ועל מסכת סוכה.

קונטרס 'יקרא דחיי' - הספד על רבי יהודה קצין ועל אביו של רבינו.

דורש טוב - דרשות על התורה.

עקב ענווה - על מידת הענווה.

רבות עמל רבי יצחק וטרח על הוצאת ספריו לאור. באותם ימים רחוקים, היתה הדפסת ספר כרוכה בהוצאות גדולות. בתי הדפוס היו מעטים, וכמוהם גם המדפיסים המומחים. בעיר ליוורנו שבאיטליה, היה קיים בית דפוס גדול שהתמחה בהוצאה לאור של ספרי קודש. אך המרחק מסוריה לאיטליה היה רב והדרך קשה וסכנות בה רבות. ההדפסה עצמה עלתה הון רב, ורק אנשים אמידים יכלו להרשות לעצמם לרכוש ספרים וכ"ש להדפיסם.

רבי יצחק, שחידושי תורתו היו יקרים לו מפז, ערך מסעות רבים כדי לממן את הוצאתם לאור של ספריו. שבע שנים ארוכות נדד רבי יצחק בדרכים. הרפתקאות רבות עברו עליו בים וביבשה, עד שזכה להגיע לליוורנו, שם ראו ספריו אור עולם. כחמש שנים התגורר רבי יצחק בליוורנו. וכל אותו זמן לא פסקו אנשי העיר מלהעריצו ולכבדו. בספריו מתגלים לנו לא רק דרך לימודו, חריפותו ובקיאות תורתו, אלא גם קשריו עם גדולי הדור, אליהם הריץ את שאלותיו ותשובותיו. ביניהם היה החיד"א.

חכם יצחק עטיה נפטר בשנת תק"ץ (1830). יום פטירתו אינו ידוע לנו, אנו מציינים אותו ביום ז' באדר, שכל נשמות חכמי ישראל כלולות במשה רבינו. וכפי הנראה נפטר בליוורנו שם שהה לרגל הדפסת ספריו.

לפנינו חידושי תורה מתוך ספרו אות לטובה, שנדפס בליוורנו בשנת תקפ"ג, ובעז"ה עתיד לצאת אור בקרוב בההדרה חדש.



הלכות פסח

כתב מרן הבית יוסף בסימן תכ"ט וי"ל דהא דתניא שואלין וכו' לאו למימר וכו' וכן פירש הר"ן ע"כ, נכתב בצידו עיין מה שהקשה הרב יד אהרן מהא דפרק קמא דסנהדרין² על הר"ן וכתב שדבריו תמוהים בעיניו ע"ש. ולע"ד אין כאן תימה שהר"ן מפרש מ"ש בגמרא ומפוריא דרשינן בהלכות פסח היינו לשואל בעניין, ואפשר דכן נמי כוונת רש"י דהא לא קאמר 'למידרש בפירקא' אלא דרשא סתם, ומה שהקשה שם הרב 'דאם כן אמאי אתי לזלולי הא כולי עלמא לא ידעי אלא א' מעיר וב' ממשפחה' וכו', אחרי המחילה לא איריאי, חדא שאף אם האמת כן חשו רבנן לימעות דמיעוטא דלא אתי לזלולי, ותו שאפשר שבדיני פסח לפי שהם מרובים ודיניהם קשים כולי עלמא ידעי הא, וכל אחד ואחד יש לו לשאול בדיניהם כמה עניינים

(א). כתב הבית יוסף תניא שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום בפרק קמא דפסחים (דף ו ע"ב), ואם תאמר והא תניא בפרק בני העיר (מגילה דף לב ע"א) משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשינן הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג, וי"ל דהא דתניא שואלין ודורשינן קודם הפסח ל' יום לאו למימרא דאנו מחוייבים לשאול ולדרוש בהלכות הפסח, אלא משום דקיימא לן בעלמא בשני תלמידים ששואלין, אחד שואל כענין ואחד שלא כענין, נזקקין לשואל כענין (להקדימו), אתא לאשמועינן דכל ששואל בהלכות הפסח ל' יום קודם לפסח חשיב שואל כענין וכן פירש הר"ן.

(ב). גופא אמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן, עיברוהו מאי אמר עולא אין מקדשין את החדש, קידשו מאי אמר רבא בטל העיבור, רב נחמן אמר מעובר ומקודש, א"ל רבא לרב נחמן מכדי מפוריא לפיסחא תלתין יומין הווי ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום רשב"ג אומר שתי שבתות, וכי מטי ריש ירחא מרחקין ליה אתי לזלולי בחמץ, אמר ליה מידע ידיעי דשתא מעברתא בחושבנא תליא מילתא אמרי חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד השתא (סנהדרין דף יב ע"ב).

(ג). כתב יד אהרן, דברי הר"ן תמוהים בעיני, דאיך אפשר לומר דמ"ש שואלין בהלכות הפסח דמיירי לשואל כענין, הרי מפרק קמא דסנהדרין משמע דהני שלושים יום היינו למדרש בפירקא דהכי אמרינן התם אם עיברו ביום שלשים של אדר מעובר, ופרכינן מכדי מפוריא לפסחא תלתין יומין ומפוריא דרשינן בהלכות פסח וכי מטי ריש ירחא מרחקין ליה אתי לזלולי בחמץ, ופרש"י וכיון דלא עברוהו קודם הפורים ושמעו דרשה של הלכות פסח, כי הדר מעברי לא מהמני לשלוחי בית דין ומזלולי בחמץ ע"כ, הרי מכאן מוכח דמה שכתב שואלין ודורשינן בהלכות פסח שלושים יום היינו דדרשינן בפירקא וכמ"ש רש"י, דאי לשואל כענין אמאי אתי לזלולי הא כולי עלמא לא ידעי הא, אלא א' מעיר וב' ממשפחה, אלא ודאי דהני שלושים יום דקודם הפסח מיירי למדרש בפירקא וכמ"ש רש"י וכו'.

(ד). רש"י בד"ה ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח - וכיון דלא עיברוהו קודם הפורים ושמעו דרשה של הלכות הפסח כי הדר מעברי בית דין לשתא ומודעי לעלמא לא מהימני להו לשלוחי ב"ד ומזלולי בחמץ.

(ה). שלא יזלולו במי ששואל בענין פסח שלושים יום קודם החג.

ומשום הכי חישנן דלא אתי לזלזול, ומה שהקשה מהא דפרק קמא' דמגילה כבר הוא עצמו יישבה הר"ן דגריס וכו' ע"ש, ואם כן איך שיהיה עלו דברי הר"ן ותירוצו לאורה, וכ"כ הפר"ח על תירוצו זה שהוא עיקר ע"ש.

ועל עיקר קושיית מרן הבית יוסף ראיתי להרב חק יוסף שתירץ' כמ"ש במגילה דף ד פורים שחל להיות בשבת" וכו' ע"ש, ולע"ד דהאי תירוצו הוא דבר שהיה בכלל כמ"ש מרן בתירוצו ב' דדיני פסח לפי שהם רבים וכו' ומ"ש 'הלכות פסח בפסח' היינו לדרוש דבר האסור ומותר ביו"ט ע"ש", הא קמן דכללות האי תירוצו הוא דאיתא לתרוייהו, אלא שמרן ז"ל הוסיף בה דברים וטעמא טעים דאיזה דינים שדורשים קודם ואי זה ביו"ט גופיה, ולע"ד יש לדייק בדברי מר"ן מ"מ"ש בברייתא שואלין ודורשים בעניינו של יום הלכות פסח וכו', דלמה לי למימר 'בעניינו של יום' הוי ליה למימר שואלין ודורשין הלכות פסח וכו', אלא וודאי דכוונת הענין בא לומר הכי שדורשין בענין השייך ליום ההוא והיינו דבר האיסור ומותר ביו"ט, וגם טעם למה נצטוינו ביום ההוא וכמ"ש מרן, ותו חזי הוית להרב הנזכר שכתב שם וליכא למימר דקושיא הבית יוסף היא על הטור וכו', וכתב שהוא ברור ע"ש, ולע"ד אין כאן ברירה', חדא דאפילו הכי הוה מצי לכותבו, והאי 'הילכך' דקאמר קאי"ל למ"ש שלושים יום קודם דווקא, ותו דאף לפי דבריו דלא שייך לכתוב כאן 'בו ביום', עדיין תיקשי לן דהוי לן לכותבו דין בפני עצמו במקום אחר, אך מטעם אחר ליכא למימר דקושיא הבית יוסף הכי, דאם כן מאי האי דקא משני עלה דכל התירוצו שתירץ" לא נגע ולא פגע לקושיא זו וכמו שיראה המעיין, אלא וודאי דכוונת הקושיא על הש"ס גופיה ועלה קא מתרץ הני תירוצים.

ו. צ"ל פרק בני העיר (מגילה כט ע"ב).

ז. כתב חק יוסף נראה לי דהכי פירושו מאי ארייא פורים דאין דורשין בו מקודם לכן שלושים יום, דמש"ה לידרש בו ביום, אפילו ביו"ט דדרשין שלושים יום לפניו אפילו הכי דורשין בו ביום, כדתניא "וידבר משה את מועדי ה' " וכו', לפי זה לא קשה מידי דאיתא לתרוייהו דשואלין בהלכות פסח שלושים יום קודם הפסח כדילפינן ממשע שעמד בפסח ראשון וכו', ואפילו הכי דורשין נמי בו ביום דילפינן מן "וידבר משה את מועדי ה' " וכו', וכן משמע להדיא ברוקח סימן רמ"ד ע"ש, וליכא למימר דקושיית הבית יוסף הוא על הטור דאם כן הוי למיתני 'שואלים בהלכות הפסח קודם פסח שלושים יום ובו ביום נמי', וזו לא קושיא היא דהרי ז"ל הטור 'הלכך שלושים יום קודם הפסח חל עליו חובת ביעור' וכו' (כלומר הטור דיבר על תחילת חובת ביעור ולא על מתי דורשין בהלכות הפסח), ודברי הטור הם דברי הש"ס בפרק קמא דפסחים כמ"ש הבית יוסף דגרסין המפרש ויוצא בשיירא קודם שלושים יום אין זקוק לבאר (צ"ל לבער), תוך ל' יום זקוק לבאר (צ"ל לבער), הני ל' יום מאי עובידיתייהו כדתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום וכו', הרי הא דכתב הטור שואלין בהלכות הפסח וכו' קאי על זה ש"כ והלכך (שלושים יום קודם הפסח חל עליו חובת ביעור) וכו' לכך לא קא חשיב ובו ביום והוא ברור וכו', ולענין דינא גם התירוצו של הבית יוסף אמת היכי ששני תלמידים ששואלים וכו'.

ח. ואמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום מאי אריא פורים אפילו י"ט נמי דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג, פורים איצטריכא ליה מהו דתימא נגזור משום דרבה קמ"ל (מגילה ד ע"א). ופרש"י בד"ה משום דרבה- דגור לקמן בקריאת מגילה שמא יעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים אף כאן גזרו דרשה אטו קרייה.

ט. בבית יוסף.

י. לשון מליצה.

יא. שחק יעקב דקדק בטור 'הלכך שלושים יום קודם פסח חל עליו חובת ביעור' וכו'.

יב. התירוצו של הבית יוסף לשואל כענין.

והב"ח פירש מ"ש הלכות חג בחג היינו סמוך לחג ולא ביו"ט עצמו, והא דתנן מצוותן שיהיו קורין כל אחד בזמנו וכו' ע"ש", ולע"ד קשה דהיאך אפשר לפרש מתניתין הכי, הרי מאי דתנו מצוותן שיהיו קורין וכו' קאי אמאי דתנן תחילת חיוב קריאת פרשת המועדות ובשבתות ובר"ח ובשני וחמישי וכו' ועלה קמסיים שנאמר "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" מצוותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו, וכן פירש רש"י להדיא דאכולה מתניתין קאי ללמוד מכאן שמצוה לקרות ביום המועד מענייני המועדות ע"ש בדף לא ע"א. ואם כן ע"כ פירוש 'בזמנו' דתנן היינו במועד עצמו. גם מ"ש בכלל דבר קודשו שיהיו שואלין ודורשין וכו' קשה דלפי האמור פירוש קריאת המועדות בציבור ולישנא דמתניתין הכי דקתני שיהיו 'קורין' ולא לשאול ולדרוש. גם מה שפירש בדברי הברייתא הוא דוחק ד'הלכות פסח בפסח' פירוש סמוך לפסח והיינו שלשים יום, ו'הלכות חג בחג' פירוש סמוך שבת ראשון או שנים וכו' דהא הברייתא קתני תרוייהו בחד לישנא משמע דבסוג אחד הם.

וראיתי להרב חק יעקב שתמה על עיקר פירוש הב"ח^י מההיא דמגילה שהבאנו לעיל דמאי פריך מאי איריאי פורים אפילו יום טוב נמי, דתניא וכו' הא בפורים דורשין באותו יום וביום טוב סמוך להם וכו' ע"ש", ומר גיסו הרב אליה רבה כתב^י ליישב דהא מסיים הב"ח עלה בתוספות^י פרק קמא דמגילה מבואר דביום טוב עצמו נמי דורשין ע"כ, ומזה למדו התוספות כן עכ"ל, ולע"ד לא ידעתי מעיקרא היאך אפשר לפרש פירוש הב"ח, דהא דברי התוספות מוכרחין, דאם

(ג). כתב הב"ח ולפי עניות דעתי נראה עיקר דהא דתנן מצוותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו, לאו למימרא שיהיו דורשין במועד עצמו, אלא הכי קאמר דאע"ג דכבר למד הרבה פעמים כל התורה והמצוות, מכל מקום כשיגיע המועד חייב לשאול ולדרוש בהלכות כל מועד ומועד בזמנו להודיע חוקי האלהים ואת תורותיו וכו'. (בסוף הדיבור) ולפי זה נתיישב מנהגינו שאין אנו תופסין לחיוב ולדרוש ביו"ט עצמו, מיהו בתוס' פרק קמא דמגילה מבואר דביו"ט אע"ד דדרשין ל' יום לפניו, אפילו הכי דורשין בו ביום כדתניא וידבר משה את מועדי ה' וכו'.

(ד). בד"ה שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל (מגילה לא ע"א).

(טו). והב"ח מתמיה על מנהגינו שאין אנו דורשין בפסח ושאר י"ט עצמם לכן כתב דמה שאמרו בברייתא הלכות פסח בפסח והלכות חג בחג, לאו ב"ט עצמו קאמר אלא סמוך לפסח וסמוך לחג, כהא דאמרין חייב אדם לטהר עצמו ברגל דפירושו סמוך לרגל והוא הדין כאן, וכן הוא בהדיא ברוקח סי' למ"ד.

(טז). ותמיה גדולה הוא לפרוש הכי דא"כ מאי מקשה הש"ס ריש מגילה (דף ד ע"א) על הא דאמרין פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום מאי אריא פורים אפילו, י"ט נמי דתניא משה תיקן לישראל שיהא שואלין ודורשין וכו' ומאי קושיא הא התם לאו בחג עצמו דורשין רק סמוך לחג ופורים שחל להיות בשבת דורשין באותו יום דוקא לפרסם הנס לפי שאין קורין המגילה משום גזירה שמא יעבירו ד' אמות בר"ה. אלא ודאי פשוט דב"ט עצמו קאמר.

(יז). והנה גיסי הרב בספר חק יעקב תמה על מה שפירש הב"ח ברייתא דשואלין ודורשין בענינו של יום הלכות חג בחג וכו' היינו סמוך לחג ולא ביום טוב עצמו, אם כן מאי פריך במגילה דף ד' על הא דקאמר פורים שחל בשבת שואלין ודורשים בענינו של יום, מאי אריא פורים אפילו יום טוב נמי דתניא וכו', הא בפורים דורשים באותו היום, וכן במגן אברהם (שם בס"ק א) כתב משמע פרק קמא דמגילה ביום טוב עצמו וכו'. ולעניות דעתי ליישב דהא באמת מסיק הב"ח עלה וכתב מיהו בתוס' פרק קמא דמגילה (בד"ה מאי אריא פורים) מבואר דביום טוב עצמו נמי דורשין, עד כאן, ומזה באמת למדו תוס' כן.

(יח). תוס' בד"ה מאי אריא פורים - נראה לי דה"פ מאי אריא פורים דאין דורשין בו מקודם לכן שלשים יום דמשום הכי לידרוש בו ביום אפילו ב"ט דדרשין שלשים יום לפניו ואפילו הכי דורשין בו ביום כדתניא (לקמן לב). וידבר משה את מועדי ה' וכו'.

לא כן מאי פריך דילמא נקט פורים לרבנותא וכן שכן שאר יו"ט לכן כתב דהני פירוש וכו' וכדפירש דבריהם ספר פרי חדש. ונראה דמכח כל זה הוא דכתב הב"ח הא ד'מיהו בתוספות' וכו', והכוונה בזה דחזר בו ממ"ש ברישא, והיא גופה כוונת הרב אליה רבה ליישב קושיית החק יעקב.

עוד כתב הרב הנזכר^ט דעוד נראה דבש"ס י"ל דהמקשה פריך שפיר וכו' עד לכן ניחא ליה לב"ח להביא מדברי התוספות ע"ש. ולע"ד פשוט דליכא לפרש גבי פורים 'סמוך', דאם כן אמאי נקט פורים שחל להיות בשבת, דע"כ הטעם הוא משום שאינם יכולים לקרות המגילה בשבת וליכא פירסומי ניסא, משום הכי דורשים להם אגרת פורים בו ביום כדי שיהא היכר קצת, אבל אי אמרת דסמוך לו קאמר מאי אירייתא שחל להיות בשבת דנקט. אף אם חל בשאר ימים הוי ליה לשאול ולדרוש כמו בשאר יו"ט, ולזה יש ליישב קצת, אבל דא עקא שהרי כתב התוספות שם^כ להידייא דדווקא בשבת לפי שאין קורין המגילה משום גזירת דרבה, אבל בחול אין צריך שהרי קורין המגילה וטפי איכא פירסומי ניסא ע"ש, ומזה משמע וודאי דבו ביום קאמר וכן משמע מדיבור שאחרי זה^כ וזהו הנכון. ויש לי לדייק זה ממאי דנקט בעניינו של יום משמע דבאותו היום הוא דדרשינן וגם הברייתא דהלכות פסח וכו' הכי נקטה תחילה בענייני של יום, ואי קודם לחג קאמר מאי עניינו של יום דקאמר, הוי ליה למימר שואלין ודורשין הלכות פסח וכו', וזה הוי סיעתא להתוספות ודלא כהב"ח. והאי דיוקא הוא מעין מ"ש לעיל לחזק תירוץ שני דמרן.

ותו קשה לדברי הרב אליה רבה דאם איתא דגבי פורים נמי פירוש 'סמוך' כמו יו"ט, אם כן מאי מקשה בגמרא מאי אירייתא פורים וכו', דילמא נקט פורים לרבנותא ללמדנו דדינו כשאר יו"ט דדרשינן סמוך להם, והיינו מה שהוקשה להתוס' וכמש"ל, ומוכרח דאין לפרש פירוש אחר חוץ מדבריהם, גם מ"ש 'דהמתרץ משני ליה' וכו', הוא דוחק שנאמר דגורנין דרשא 'דסמוך לו' מקודם אטי קריאה דשבת, ומה שסיים או דמשנו ליה וכו', לכן ניחא ליה לב"ח וכו', לכאורה אין מובן מאי קאמר רב בהני מילי מעלייתא.

ודע דכיוצא כפירוש הב"ח פירש הפרי חדש כתירוץ לקושיית הבית יוסף וכתב אי נמי יש לומר דמעיקרא לא קשה מידי וכו' ע"ש, וקושיית הרב חק יעקב על הב"ח תיקשי לן נמי להרב הפרי חדש דהא מקושיית הש"ס מאי אירייתא פורים וכו' משמע דפירוש בפסח דקאמר ביום פסח עצמו וליכא לפרש חוץ מדברי התוס' שדבריהם מוכרחים. ועוד דאיהו גופיה קודם לזה שהביא דבריהם ופירשם, ואם כוונתו לחלוק עליהם ולפרש פירוש אחר הוי ליה לפרש. והנה מה

(ט). אליה רבה.

(כ). ועוד נראה לי דבש"ס יש לומר דהמקשין פריך שפיר דהא בפורים נמי קאמר בו בלשון שואלין ודורשין בעניינו של יום, ואם כן אם הפירוש גבי יום טוב סמוך הוא הדין גבי פורים, והתרצן משני ליה אפילו לפי הבנתו מהו דתימא נגזור דרשה אטו קריאה בשבת, או דמשני ליה דגורנין דרשה אטו קריאה דפורים, לכן ניחא ליה לב"ח להביא מדברי התוס' ודו"ק (אליה רבה).

(כא). תוס' בד"ה פורים שחל להיות בשבת.

(כב). תוס' בד"ה מאי איריא פורים אפילו י"ט נמי.

שהקשינו לעיל להב"ח שפירש בזמנו דתנן סמוך מתחילת המשנה וכו' דמשמע מינה דבו ביום קאמר, יש מי שרצה להקשות מזה גם כן להפרי חדש דהא ע"כ פירוש מתניתין בו ביום ועלה קאמר בגמרא משה תיקן להם וכו' הלכות פסח בפסח ומוכרח דהאי נמי פירוש ביו"ט גופיה, ולע"ד אפשר דאינה כל כך קושיה להפרי חדש דאפשר כוונת הגמרא דתקנה אחרת תיקן להם מלבד מ"ש במשנה דקורין עניינו של יום גם שיהיו שואלין ודורשין הלכותיהם סמוך להם. אלא אי איכא להקשות עליו הוא מלשון הברייתא דקאמר בעניינו של יום משמע דאיום פסח גופיה קאמר וכמו שהקשינו להב"ח וגם מקושה הש"ס דמאי איריא פורים וכו' וכמבואר לעיל.

ובמ"ש הטור שואלין בהלכות פסח וכו', וכן נקט מרן בשו"ע ראיתי להרב חק יעקב שדיקדק כיון שבש"ס נקט שואלין ודורשין אמאי הם השמיטו לישנא דדורשין, ותירץ ע"ש², ולדידי אין זה מן הדיוק חדא דאף שלא בזמן הבית שייך שפיר לישנא דדורשים בכל הדינים של פסח, ותו שהרי הירושלמי פרק קמא דפסחים ג"כ נקט הכי ולא קאמר דורשים וכמו שהוא עצמו הביאו אח"כ, וכדברי הטור אלא לאו דאין לדקדק בזה, דהא כיון שנאמר לשון דשואלין יש בכללה דרישה אלא דנקטי דרך קצרה.

ואגב י"ל לכאורה על הרמב"ם ז"ל אמאי לא זכר שר האי ברייתא דשואלין בהלכות הפסח וכו', ובשלמא לתירוצ' מרן שתירץ בבית יוסף כתירוצ' א' ניחא קצת דכיון דאין זה חובה לשאול ולדרוש ממש, ולא נפקא מינא לענין דינא מידי משום הכי לא הוצרך הרמב"ם לכותבה, אלא לשאר התירוצ' שתירץ שם דמשמע שהוא חובה עלינו קשה, ומה גם לדברי הט"ז דנפקא מינא לענין שאלה בבעלים וכמבואר בחושן משפט סימן שמו' ס"ג³ וכו'. אם כן יש נפקותא לענין דינא שפיר, וגם לכאורה קשה דדין דרישה ביו"ט עצמו האמור בברייתא האחרת לא כתבו הרמב"ם בהלכות יו"ט וגם שאר הפוסקים, ובפרט לתירוצ' אחר דמרן בבית יוסף שכתב דההיא ברייתא דקודם שלשים יום דורשין אינה חובה דמשמע שעיקר החיוב הוא ביו"ט גופיה כאידך ברייתא, וגם לשאר התירוצים דמשמע דבתרונה חובה קשה. איברא לתירוצ' הב"ח והפרי חדש דפירושו בפסח בזמן פסח והיינו שלושים יום קודם אתי שפיר במה שלא כתב הפוסקים דהיינו הך, אבל על מרן דלא תירץ הכי עדיין קשה, וגם להרמב"ם במה שלא הזכיר התרת, ברם

(ג). ואע"ג דבש"ס נקט שואלין ודורשין השמיט הטור והמחבר לשון דורשין לפי שעיקר הדרישה היה בזמן הבית משום תקנת הקרבן כדאיתא בב"י וכדאיתא ריש פ' לפני אידיהן (ע"ז ה' ע"ב) וע"ש בתוספות (בד"ה והתנן).

(כד). הרב השונה לתלמידיו, אם הם צריכים ללמוד עמו בכל מסכתא שירצה הוא, ואף אם התחילו מסכתא אחת יכול לשנותה לאחרת, אז הוזהם כשואלים לו שהם עמו במלאכה, ואם שאל מהם הני שאילה בבעלים. ואם הוא צריך ללמוד עמהם בכל מקום שירצו אז הוא נשאל להם; ואפלו שלא בשעת הלמוד, כיון שצריך ללמוד עמהם בכל עת שירצו ואם הדבר תלוי בשניהם, שהמסכתא שהתחיל יגמרו ואין הרב יכול לשנות המסכתא שלא מדעת התלמידים, ולא התלמידים בלא דעת הרב, אז אינם שואלים זה לזה כלל. ולפני המועדים, שדרך דרש לעם הלכות המועד, הוא נשאל להם. הגה: וכן הדין בשליש צבור עם קהל שלו דאם הקהל אינו יכולין להשטמ ממנוהם כשואלין לו ואם הוא אינו יכול להשטמ מהם, הוא נשאל להם (בית יוסף בשם הרשב"ץ).

השתא הכא ראיתי להרמב"ם בפרק יג' מהלכות תפילה בדין ח' שהזכיר חדא הא דשואלין ודורשין בעניינו של יום וכו' ע"ש^ה.



כה). מפסיקין למועדות וליום הכפורים וקוראין בענין המועד, לא בסדר שבת. ומשה תקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד. ומה הן קורין. בפסח בפרשת מועדות שבתורת כהנים. וכבר נהגוהעם לקרות ביום ראשון (שמות יב-כא) 'משכו וקחו לכם' ומפטירין בגמרא מגילה לא-א) 'פסח גלגל'. וביום טוב שני (ויקרא כב-כז) 'שור או קשב' ומפטירין בפסח יאשיהו בשלישי (שמות יג-ב) 'קדשלי כל בכור'. ברכיעי (שמות כב-כד) 'אם קסף תלנה'. בתמישי (שמות לד-א) 'פסל לך'. בששי (במדבר ט-ב) 'ויצטובני ישראל את הפסח במועדו. ביום טוב אחרון (שמות יג-יז) 'ויהי בשלח' עד סוף השירה עד (שמות טו-כו) 'כי אני ה' רפאך ומפטירין (שמואל ב כב-א) 'וידבר דוד'. ובשמיני (דברים טו-יט) 'כל הבכור' ומפטירין (ישעיה י-לב) 'עוד היום'.

הבה"ח יצחק פרץ

מכסיקו

באיזה סיום נפטרים מתענית בכורות

סיום מסכת תמיד

בענין סיום על מסכת תמיד, נכתב בגמ' מהד' מתיבתא (בפניני הלכה עמ' א) דהמאירי כתב: רבינא ורב אשי חיברו התלמוד בבלי נאה ומתוקן בארבעה סדרים, חוץ ממסכת שקלים בסדר מועד, ואבות ועדיות בסדר גזיקין, ותמיד ומדות וקנינים בס' קדשים. וכתב ע"ד הגר"ח פלאג'י (כשהדפיס את פירושו של המאירי לאבות) דזה ט"ס והרי יש גמ' במסכת תמיד. והמהר"ץ חיות (במבוא התלמוד פל"ג) כתב דבכל הש"ס לא מצאנו שכתב כדאיתא במס' אחרת, חוץ ממסכת תמיד שכתוב בה כדאיתא ביומא, וזה ראייה שגמ' זו נסדרה בזמן הגאונים ודלא כמו שאר המסכתות שהן מדור האמוראים. ע"ש בהמשך דבריהם.

וכתב לי הגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א בעל השבט הקהתי, דבכל זאת מקרי סיום, וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ג פי"ב ה"א). אמנם עיי' בשו"ת שערי ציון (ח"א עמ' לט) שכתב הגר"ח ק"דלא מועיל, וכ"כ בס' מועדי הגר"ח (ח"א עמ' יט), וכן בס' דרך שיחה (ח"ב ע' שנ) שאחד בא למרן הקה"י אחרי הסיום וביקש שיעשה לו סיום ואמר לו שיבא אח"כ ועשה לו סיום של מס' תמיד. וכתב שם הגר"ח ק"דזה היה שעה"ד. ובס' מישורים אהבוך (עמ' רנב) ענה הגר"ח: ספק. והרב עמרם פריד ענה לי דנקרא סיום. (ובדרך אגב, אביא ששאלתי את הגר"ע פריד, באיזה חלק של המסכת מסיימים מסכת תמיד במשנה, שזה סוף המסכת, או בגמרא, שזה רק סוף פרק רביעי, וענה לי: כשמסיימים מסכת תמיד מסיימים במשנה). וכ"כ לומר שנקרא סיום הגר"א נבנצל שליט"א בס' ירושלים במועדיה (בין המצרים עמ' רט).



סיום מסכתות קטנות

ולענין מסכתות קטנות שמודפסות בסוף מס' ע"ו, כתב המהרש"ם בדעת תורה (יו"ד רמז כו) לדון במסכת דרך ארץ אם מקרי סיום, ונקט דלא מקרי. והרב שמאי גרוס כתב לי קשה לקוראם סיום. וכ"כ הגרי"ש אלישיב (שו"ת וישמע משה ח"ב עמ' קמח). ובס' הליכות אבן ישראל (מועדים א עמ' קכו) כתב דרק אם לומד את כל המסכתות קטנות החל מאבות דר' נתן עד הסוף. ובהגדה של פסח מנחת אשר (עמ' יא) פסק דאם לומדה עם פירוש אפשר להקל. וע"ע להרה"ג ר' יוסף משדי שליט"א (קובץ אליבא דהלכתא מס' פט עמ' פט) שכתב שאפשר להקל אם למדה עם מפרשים. והגר"א נבנצל שליט"א ענה לי: אם למד בעיון כן (ויל"ע בדבריו מה נקרא עיון. ולכאורה דעתו כדעת הרבנים הנ"ל דאם למדה עם פירוש מקרי סיום, אמנם לא משמע כן מתשובתו בס' ירושלים במועדיה (בין המצרים עמ' רט) ויל"ע). והרב עמרם פריד ענה לי דלא נקרא סיום. והגאון ר' שמחה ב. צ. א. רבינוביץ שליט"א בס' פסקי תשובות (תע אות י) נקט דמותר לעשות מהן סיום. וכעת ראיתי לגר"ע יוסף בחזו"ע

(פסח עמ' רי) שכתב שסיום מסכת קטנה מקרי סיום לעצמו ולא לאחרים. וכעת ראיתי שהגר"ח קניבסקי זצ"ל ענה דא"א לעשות סיום ע"ז (רשימות ר"י אביטבול), ועוד נשאל (שם) למה והרי לא גרע מלימוד תנ"ך בעיון שהאגרות משה פסק דנקרא סיום, וענה שכולם נקראים מסכת אחת (וקצ"ע), והרי הוא כתב בהקדמה לפירושו על המסכ' הנ"ל דהוי שבע מסכתות קטנות, וצ"ע). ובענין מסכת דרך ארץ רבה וזוטא ראיתי שכתב הרה"ג ר' אברהם שיף להקל בשופי (אור תורה תשלג - תשלד מס' סג - עב עמ' רמט), ע"ש בדבריו.



סיום ספר מהתנ"ך

ולגבי סיום אחד מספרי התנ"ך, כתב הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קנו) דאם לומד בעיון מקרי סיום, והבי"ד הגר"א גרינבאלט (אור תורה תשלח קכא עמ' תכח), וכ"כ הגר"א נבנצל בס' ירושלים במועדיה (בין המצרים עמ' רט), וכ"כ הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי ח"ז עמ' כז). הרב שמאי גרוס כתב לי דלא נראה לו דמקרי סיום. ובהגדה של פסח מנחת אשר (עמ' יא) כתב הגר"א וייס, שאם למד לפי תומו ויצא לו הסיום בערב פסח, יכול לעשות סיום אפי' על ספר קטן (יש לעיין אם כל אחד מהתרי עשר מקרי ספר אחד, או דכל התרי עשר חד הוא) מהתנ"ך, אמנם אם כיון את הסיום לא מועיל. וע"ע בס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנה) שכתב שרק אם למדו בעיון. והרב עמרם פריד ענה לי דלא מקרי סיום, וכ"כ הגר"א נבנצל שליט"א (קובץ מה טובו ח"י עמ' קמג). והגר"ע יוסף זצ"ל (ח"א סי' כו) כתב דהמסיים נפטר מתענית אמנם לא מוציא אחרים מחיובם.



סיום הלכות גדולות בעיון כגון שבת וכד', הלכות מסוימות שו"ע עם רמ"א, חלק שלם במשנ"ב, ספר מפוסקי זמננו

בענין אחד שלמד הלכות מסוימות בעיון, הרב שמאי גרוס כתב לי דרך הלכות גדולות, כגון שבת, מקרי סיום. וכ"כ בשו"ת מקדש ישראל (פסח עמ' נג והל' ימי בין המצרים סי' קמג). וע"ע בזה בשו"ת באר שרים (ח"א מהדו"ח סי' מט). והרב עמרם פריד ענה לי דלא מקרי סיום.

בענין אחד שלמד הלכות מסוימות שו"ע עם רמ"א, הסתפק בזה הגר"ש דבליצקי (קובץ מה טובו ח"י עמ' ל). והרב שמאי גרוס כתב לי דלא מקרי. וכן ענה לי הרב עמרם פריד דלא מקרי. לגבי חלק שלם משו"ע כתב הגר"א נבנצל (ירושלים במועדיה בין המצרים עמ' רט) שאם למד בעיון מקרי סיום, וכן הביא שיטה זו בפסק"ת (סי' תע עמ' תז).

לגבי הלומד חלק שלם מהמשנ"ב (נראה דנידון כהלומד ספר קדוש שלם וכנדון הבא, אמנם נרא' מתשו' הגר"ש גרוס דהוא לא סובר כן, וצ"ע), והרב שמאי גרוס כתב לי דמקרי סיום, והרב עמרם פריד ענה לי דלא מקרי. ועי' לגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א בס' מקור נאמן (ח"א תשו' תסג) שכתב שעל חלק אחד מהרמב"ם מותר לעשות סיום.

לגבי הלומד ספר אחד שלם מפוסקי זמננו, וכגון שלמד חלק אחד משו"ת אגרות משה וכדו', אמר לי מו"ז עט"ר הגר"מ פרץ דלא מקרי סעודת מצוה, וכ"כ לי הרב שמאי גרוס שליט"א בעל השבט הקהתי דלא מקרי.

למד שלא כסדרה

לגבי מסכת שלמד אותה שלא כסדרה, כתב לי הרב שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א דמקרי סיום, וכ"כ בס' נטעי גבריא (פסח ח"ב עמ' רלה), וכ"כ הגר"א וייס (הגדה של פסח מנחת אשר עמ' יא), וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' כח), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ג פי"ב ה"א), וכ"כ הגר"ש קמנצקי (קובץ הלכות בין המצרים עמ' קכח). והגר"ח קניבסקי (מועדי הגר"ח ח"ב עמ' קפז) כתב: אולי. ושם הגר"מ גבאי צי' לשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' צג) שהסתפק בזה. והגר"א נבנצל שליט"א (קובץ מה טובו ח"י עמ' קמד) כתב דמקרי סעודת מצוה, וכן ענה לי הגאון רבי עמרם פריד שליט"א. אמנם הגה"צ ר' זבולון המבורגר זצ"ל (קובץ גליונות מרי"ח נחוח תש"פ עמ' 2107) כתב דלא מקרי.

אם למד בלי רש"י

לגבי הלומד את המסכת בלי פרש"י, אך מבין אותה כראוי, כגון דלומד עם פירוש אחר מהחדשים מקרוב באו, כגון מהד' מתיבתא וארטסקרול. הגר"ש גרוס כתב לי דמקרי סיום, וכ"כ הגר"ש קמנצקי בס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנד). וכן ענה לי הגר"ע פריד. וע"ע בס' מקדש ישראל – בין המצרים (עמ' עה) שהביא בשם ספר ארחות רבינו (עמ' רמא) שכתב בשם בעל הקה"י דמקרי סיום. ועוד כתב שם דשמה בשם הגאון מפאפא זצ"ל דמקרי סיום, אמנם רצו לבאר בדבריו דמשמע כשכבר פעם אחת למד רש"י, דאל"כ לא שייך דלא ישתבש (ולפי"ז י"ל בזמננו עם המהד' של הגמ' הנ"ל, דמקרי סיום כיון דלא משתבש). וכ"כ הגאון המחבר רבי דוד הרפענס שליט"א בס' מקדש ישראל – פסח (עמ' מט) דאם הבין את המסכת, אפי' שלמד אותה בלי רש"י מקרי סיום, וכ"כ הגה"צ ר' זבולון המבורגר זצ"ל (קובץ גליונות מרי"ח נחוח תש"פ עמ' 2107).

למד את המסכת בהרהור

לגבי אחד שלמד מסכת בהרהור אם פוטר בכור מתענית בכורות, כתב הגר"ח קניבסקי (מועדי הגר"ח ח"א תשו' ל"א) יתכן שהוי סיום (ולגבי בשר ויין בבין המצרים כתב מרן בס' בית מתתיהו ח"ב תשו' שפב נכון שיוציא מפיו). וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"ג עמ' קמג) שכתב דמקרי סיום, וכ"כ הגר"ש ז"א אורבאך (הליכות שלמה פסח פ"ח ס"ב), וכ"כ הגר"ש קמנצקי בס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנג) דמקרי סיום, וכ"כ הגר"א נבנצל שליט"א (קובץ מה טובו ח"י עמ' רמד, ירושלים במועדיה בין המצרים עמ' רט), וכן ענה לי הגאון רבי עמרם פריד שליט"א. אמנם הרב שמאי כתב לי דלא מקרי. וכעת ראיתי

לגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א בס' מקור נאמן (ח"א תשו' תסב) שכתב שלא צריך לקרוא והעיקר שיבין.



אם שנה כל דף אם יכול לעשות ב' סיומים

בענין אחד שלמד את המסכת ושנה כל דף כמה פעמים, הגרש"ק הכהן גרוס שליט"א כתב לי דרך סיום אחד יכול לעשות, וכ"פ הגר"ש קמנצקי בס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנה), וכ"כ הגר"ח קניבסקי בקובץ באר התורה (פסח תשפ"ב עמ'), וכ"פ הגר"נ קרליץ בס' חוט שני (שבת ג מהד' ב' עמ' רמא). אמנם הגר"א נבנצל שליט"א (קובץ מה טובו ח"י עמ' רמד) כתב דיכול לעשות ב' סיומים. והגאון רבי עמרם פריד ענה לי: רק אם חוזר ע"ז בסדרים נפרדים.



השתתפות בסיום ע"י טלפון

לגבי השומע את הסיום ע"י הטלפון אם מקרי שמצטרף בסעודת מצוה ונפטר מתענית בכורות, הגר"ש גרוס כתב לי דבשעת הדחק אפשר לסמוך ע"ז. והגרש"ז אירבך (מעדני שלמה – מועדים עמ' ב) הורה דרק בשעה"ד יש להקל, והבי"ד לדינא הגרב"צ קוק בגליון שואלין ודורשין (צו תש"פ, הוב"ד בשו"ת גם אני אודך תשו' ר"י אביטבול ח"ב סי' עד). וכ"פ הגר"מ הכהן רובין, וכן הגר"א פרינץ בעל האבני דרך (בגליון מרי"ח נחות הוב"ד בגם אני אודך תשו' ר"י אביטבול ח"ב סי' עד), וציין שם שכ"פ בשו"ת משנת יוסף (ז פג, י פ), ובחשוקי חמד (בכורות עמ' תרכט). ובשו"ת תשובות והנהגות (ה קכו) הסתפק בזה.

אמנם הגר"ע יוסף זצ"ל (שו"ת מעין אומר ח"ג סי' ג) הורה להחמיר, ולא הסכים להקל אפי' לחיילים בצבא. וכ"כ שם הגרמ"ש שעיו בעל המחקרי ארץ שליט"א. ובשו"ת שבות עמי (א א"ח יג) כתב ששמע בכנס שהגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז דרש ברבים שהצטרפות דרך ערוצי קדושה שברדיו מקרי סיום, ובטלפון החמיר.

וכן מרן הגר"ח קניבסקי (מועדי הגר"ח ח"א עמ' טז) הורה להחמיר, ועי' בס' מקדש ישראל בין המצרים (עמ' עה) שכתב דלא יוצא בזה יד"ח, וכ"כ בס' יעלת חן (ח"א א"ח ס"ס ל). וע"ע בשו"ת בגדי חמודות הל' קורונה (סי' מז אות א). וע"ע בסוה"ס בפסקים של הגר"ש קמנצקי שליט"א (עמ' סו) שכתב דאין לסמוך על סיום ששומע ע"י הטלפון. וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (חכ"ה עמ' תס) במכתבי תורה שכתב מהר"ם חליוה שכתב להחמיר, וכן פסק הגאון החיד"ו שליט"א (קובץ מה טובו ח"א עמ' צו).

והרב עמרם פריד ענה לי: לשמוע סיום בטלפון יש להקל, עיין באזמרה לשמך על פסח בעניין תענית בכורות. וע"ע בגם אני אודך תשו' ר"י אביטבול (ח"ב סי' עד). וע"ע בשו"ת גם אני אודך (תשובות הרב אדיר כהן ח"ב סי' כב) שנרא' דסובר להקל. וע"ע בשו"ת גם אני אודך תשו' הרריחמ"א שליט"א (ח"ז סי' מז) ששאל שאלה זו וע"ש בתשובתו, והביא דעת הרב בניהו דיין שליט"א דבשעה"ד יש להקל. וכן הקיל בשו"ת דודאי אשר – אלגבי (ח"א סי' יג עמ' פו).

קטן המסיים

בענין קטן שעושה סיום מסכת, אם פוטר גדול מתענית בכורות, הגר"ש גרוס כתב לי דאם למד בהתמדה וברצינות מקרי סיום, וכן פסק להקל בס' הליכות אבן ישראל (מועדים א, עמ' קכו). וכ"כ בס' יעלת חן (עמ' צו), וכן בס' נטעי גבריאל (פסח ח"ב עמ' רלה), והסתפק בזה בס' קובץ הלכות (פסח עמ' קנב), וכן הסתפק בזה מרן הגר"ח קניבסקי בקונט' דרך תורה (עמ' פח). ובס' שערי ציון (ח"א עמ' נ) כתב שאם מבין מה שלומד מותר, והגר"ח ק (ברשימות ר"י אביטבול) כתב דנחשב לסיום, וכ"כ להקל בס' מקדש ישראל – פסח (סי' תעב), וכן בשם הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי פסח עמ' נו), וכ"כ בהגדה של פסח מנחת אשר (עמ' יא).

והרב עמרם פריד ענה לי דפוטר עצמו ולא גדולים. ועי' בקובץ באר התורה (פסח תשפ"ב עמ' 17) שכן כתב מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל דהקטן את מצותו פוטר אבל לא את אחרים. ובדעת הגרי"ש אלישיב עי' בס' אשרי האיש (ח"ג פנ"ה אות ז), ובקובץ פסקים ותשובות מהגר"מ גרוס (סי' ע אות י). ועי' בשו"ת גם אני אודך תשו' הרב רוט (סי' כד) שהאריך הרבה בענין זה ונקט דלא מקרי סיום. וע"ע בזה בשו"ת גם אני אודך תשו' הגר"ח סגל (ח"א סי' סד). וכעת מצאתי לגר"א גרינבלאט (אור תורה תשלח קכא עמ' תכח) שהסתפק בזה. ובס' דודאי אשר – אלגבי (ח"א סי' יג) כתב להקל בזה.

סיום ע"י אשה

ולגבי סיום שנעשה ע"י אשה (וכגון שסיימה מסכת אבות), הגר"ש גרוס כתב לי דלא מקרי סיום ואינו פוטר אחרים מתענית בכורות, וכן ענה לי הגר"ע פריד, וכן פסק הגר"ר עזריאל אוירבאך (קובץ מה טובו ח"ח עמ' שכ). וכ"כ בשו"ת משנת יוסף (חי"ג עמ' רצו). ומרן הגר"ח קניבסקי הורה דלא מועיל (מישרים אהבך עמ' רנד), וכ"כ בשו"ת עטרת פז (ח"ד עמ' רעז).

אמנם בס' בקובץ הלכות לגר"ש קמנצקי (הל' פסח עמ' קנב) כתב להסתפק בזה. וכעת מצאתי לגר"א גרינבלאט (אור תורה תשלח קכא עמ' תכח) שהסתפק בזה. וע"ע בענין זה בס' רץ כצבי – עניני נשים בהלכה (ח"א סי' יט) שכתב תשובה ארוכה על הענין והסיק דנקרא סעודת מצוה ואפשר לאכול בשר ויין בתשעת הימים ע"י הסיום שלה.

בענין אם להגיד הדרן עלך בל"נ או דלא צריך לומר בל"נ

הנה נשאל הגר"ח קניבסקי זצ"ל אם ההדרן הוא לשון עבר או עתיד וענה: לכאורה עבר, אך לא משמע כן מספר האשכול (רשימות ר"י אביטבול). עוד נשאל (שם) איך אפשר לומר הרי הוי נדר, וענה זה לשון תפלה. ובאורייתא (סיום מסכת עמ' עז) ענה דלא צריך לומר בל"נ כי הוי לשון בקשה שיהיה לו ס"ד בלימוד. וכע"ז שמעתי שאמר הגר"ש אוירבאך זצ"ל (וכמדומני גם נמצא בס' הליכות שלמה), וכן סבר הגה"צ ר' זבולון המבורגר זצ"ל (קובץ גליונות מרי"ח נחוח תש"פ עמ' 2107).

וכן ראיתי למו"ז עט"ר הגר"מ פרץ שליט"א שלא נוהג לומר בל"נ. אמנם מו"ר רה"י הגר"ש בדוש שליט"א נוהג לומר בל"נ (ונ"ל דגם הוא סובר דהוי חומרא בעלמא).



גר בכור

בענין גר צדק שהוא בכור אי חייב להתענות תענית בכורות, הגרא"ל שטינמן זצ"ל (הגש"פ אילת השחר עמ' יז) סבר דצריך להתענות. והגר"ש גרוס כתב לי יש ספק ויעשה סיום, וכן הסתפק בזה הגר"ש קמנצקי (קובץ הלכות פסח עמ' קמד), וכן הגר"ג צינער שליט"א בס' נטעי גבריאל (הל' פסח ח"ב עמ' רכט).

אולם הגר"ש וואזנר זצ"ל (שו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קיז) סבר דלא צריך להתענות, וכן סבר הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש ח"ג פרק נה אות ב'), וכ"כ הגר"ח קניבסקי זצ"ל בשו"ת שערי ציון (ח"א עמ' מ), וכ"ה בס' מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' פב), וכן דעת הגר"א נבנצל שליט"א (פותח את ידך – פסין עמ' תקנג), וכן דעת הגרב"צ מוצפי (פסח בציון עמ' קלא), וכ"כ דו"ז הגאון רבי יעקב פרץ שליט"א בס' אמת ליעקב (הל' גרות עמ' קכג), וכן דעת הגר"ע פריד שליט"א (בתשובה שהשיבני).



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

רוב וקרוב לענין חמץ ולכל התורה

מצינו נידון באחרונים בסוגית רוב וקרוב בבא בתרא כג, ב דקי"ל דרוב עדיף, מה הדין בחמץ
בנמצא עכבר עם חמץ והספק אם הביאו מבית ישראל הקרוב, ואז הוא אסור מהתורה, או שהוא
בא מרוב נכרים, דאז החמץ אסור רק מדרבנן [וכיו"ב דן בשו"ת רביד הזהב אונגוואר תר"ל].
וכן מצינו בפסחים ז. דמקשינן דניזיל בתר בתרא, וביאר בחכמת שלמה להגרש"ק סימן תמו
דהוא משום בירור של קרוב, דמה לי קרוב במקום מה לי קרוב בזמן, והרי רוב השנה איכא חמץ
ורובא עדיף. במסגרת מאמר זה נלבן את יסודות סוגית רוב וקרוב.

ב"ב כג: אמר רב חסדא רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, והובאה שם מחלוקת אם אזלי' בתר
הרוב או בתר הקרוב, וכתב הנחל"ד ב"מ כא דאין לומר דשויין ניהו, אלא נחלקו אם רוב עדיף
או קרוב עדיף. אך בשאילתות דר"א גאון סימן סח מבואר שיש ג' צדדין ברוב וקרוב - או
דנימא כר"ח דרובא עדיף, או דקרוב עדיף, או דהוי כאהדדי וליהוי ספק. וכן ברמב"ן ב"ב שם
הביא בשם י"מ, דמבע"ל אם רוב מרע ליה לקרוב וקרוב מרע ליה לרוב, וכ"נ ברכינו יונה להלן
שם כד.

ובהא דקי"ל ררובא עדיף, משמע בשאילתות שם דסברא הוא דרובא שכיח יותר מקרוב,
והיינו דהוי סברא דבירור דרוב עדיף יותר, דרוב מכריע את הספק, דע"י הרוב ל"ה הצדדים
שקולים ולכן אזלי' בתר הרוב. וכיו"ב חזינן ברובא וחזקה דרוב עדיף, כמבואר בראשונים
בחולין יא. דהוי מילפותא. ובחמדת שלמה יו"ד סימן כה כתב דרובא עדיף דהוי בירור על עצם
הספק והחזקה הוי רק הנהגה בספיקות, וכיון דאיכא הכרעה דרוב תו ליכא הלכתא דחזקה.
ובקו"ש ב"ב שם האריך אם קרוב הוי דין הנהגה כחזקה או הוי כבירור. ועי' ש"מ להלן צג.
בשם הראב"ד דקרוב וחזקה שקולים, וראה חמדת שלמה סי' מג דקרוב עדיף מחזקה דמברר, וכן
בנחל יצחק סימן מו הוכיח דבירור דקרוב עדיף מחזקה. ובחי' הריטב"א ב"ב שם כתב דרוב
וקרוב אזלי' בתר רוב הלכתא גמירי לן, ומשמע דל"ה סברא אלא כן ההלכה, דבאיכא הכרעה
רוב לא אזלי' בתר הקרוב.

ובתוס' שם כד. ד"ה לימא נקטו דאם אזלי' בתר הקרוב הוי ודאי ערלה [וכן נראה בגמ'
לעיל כג: דאמרי "ודאי" מההוא נפל, הרי דהוי ודאי]. ובשעה"מ פ"ב מיו"ט ה"ו העיר דנימא
דרוב וקרוב שקולים הם והוי ספק ערלה ומותר, ומוכרח בתוס' דאם אזלי' בתר הקרוב הוי ודאי.
ואכן ברע"א ומצפה איתן הקשו דלש"מ בפ"ק דב"מ ו. דרוב אינו אלא ספק ואזלי' בתר הרוב,
אבל לא מהני לדין עשירי ודאי, כיון דל"ה אלא ספק, אמאי הוי ודאי ערלה מדין קרוב, לא
יהא קרוב עדיף מרוב. ומוכרח דדין קרוב הוי דין ודאי ועדיף מרוב, ולענין קרוב מודי הש"מ
דהוי בירור ודאי, כיון דאמרי' דמהיכי תיתי להסתפק דהגיע מהרחוק. וזו סברת ר"ז דס"ל דקרוב

עדיף על רוב, דבקורב אמר' דאין אנו מסתפקים כלל, והוי דומיא דכאן נמצא כאן היה דמוציאין ממון עי"ז, דאין מחזיקין ריעותא מרשות לרשות דליכא ספק כלל. וה"נ בדינא דקרוב, כל היכא דהוי בקורבה ל"ה בכלל הספק, ולא שייך לילך אחר הרוב, ובפרט בקורבה דמוכח י"ל כן דהוי בירור ודאי. ובתנ"י כד. הוסיפו על התוס' גבי ערלה, דהוי ודאי "משום דהוי קורבה דמוכח" ומבואר כמש"כ. וניחא היטב דלהכי לא אמרינן דרוב וקרוב שקולין נינהו, דממנ"פ אם הוי ספק - ודאי דרוב עדיף, דרוב מכריע את הספק, וכל הא דקרוב מהני הוא אם הקרוב אומר לנו שאין להסתפק כלל. ולר"ח דאזלי' בתר הרוב אמר' דבירור דרוב עדיף, או כדכתב הריטב"א דהלכתא גמירי לה. וכן מוכח מהא דכתב בתוס' רי"ד בסוגיא דמחזירין אבידה עפ"י דין קרוב, ומוכח דקרוב חשיב ודאי, ומתקיים בזה חיוב עד דרוש אחיך ומקיימים ע"י החזרה לקרוב את מצות השבה לבעלים. הרי דהוי דין ודאי.

ואכן יש לדון דאיכא תרי דיני קרוב, דבקורבה דמוכח הוי דין ודאי, משא"כ בקורבה דלא מוכח הוי דין לילך בתר הקרוב אבל ל"ה ודאי. ותרווייהו דיני קרוב ילפי' מעגלה ערופה, דדין עיירות הסמוכות לחלל כנגד העולם הוי קורבה דמוכח, דהוא ודאי, דמהיכי תיתי להסתפק דהרוצח הגיע ממקום הרחוק. אבל דין העיר הקרובה ביותר כנגד שאר קרובות זה הוי קורבה דלא מוכח ול"ה דין ודאי, וכדכתב בתרגום המיוחס ליונתן סו"פ שופטים על הא דהעיר הקרובה מביאה עגלה "דמחשדא", הרי דל"ה ודאי אלא דהעיר הקרובה חשודה יותר, והיינו על דין הקרובה כנגד שאר הקרובות, ויבואר להלן.



הבאת עגלה ערופה מהעיר הקרובה

כתב הרמב"ם פ"ט מהל' רוצח וש"נ ה"ו אין העיר הקרובה מביאה אלא בזמן שמנין הרוב שבה כמו מנין העיר הרחוקה ממנה, אבל אם היו אלו שברחוקה מרובין על אנשי הקרובה ממנה, הולכין אחר הרוב והמרובין מביאין העגלה ע"כ. ועי' בכס"מ, דהר"מ השמיט את אוקימתת הגמ' ביושבת בין ההרים, דס"ל דלא קושיא היא דקורבה בעי' וכו'. אמנם הר"מ כתב להדיא דבעיר גדולה ממנה מביאה הגדולה עגלה ערופה, הרי דמהני רובא. אך שיטת התוס' רי"ד בסוגין דגם בקו' הגמ' דניזיל בתר רובא דעלמא אין הכוונה דהעיר הגדולה מביאה, דהא בעי' עיר הקרובה, אלא דקו' הגמ' היא דמדין רובא יפקע חיוב ע"ע מהעיר הקרובה. ונתכוין לזה במנ"ח מצוה תקל, שהקשה דהא בקרא כתיב העיר הקרובה ואיך נחייב את הרחוקה וכו'. אכן פשטות הר"מ משמע דהעיר הגדולה מביאה ע"ע, ותליא בדין עיר קרובה בע"ע, אם הוי גוה"כ דהחיוב הבאה היא על העיר הקרובה [אף אם כלפי שמיא גליא דאין הרוצח מהעיר הקרובה], או דהוי מדין בירור דמעיר הקרובה איכא הסתברות יתירה דהרוצח בא ממנה. ולכאורה זו = פלוגתא בגמ' בכורות יח. בקרובה ואפי' קרובות וכו', דהתם לא שייך בירור דקורבה, דהא הרוצח ודאי אינו בא משני העיירות. וכמו"כ העיר האו"ש שם דלמ"ד דא"א לצמצם אמר' דב' העיירות מביאות, והרי בזה ודאי ל"ש לומר דהוי ראייה מחמת קורבתם, דהא א"א לצמצם.

והנה בתוד"ה בדליכא בקושייתם מעיר שאין בה ב"ד וכו', יל"ע דאמאי הקשו תוס' את קושייתם על תי' הגמ' בדליכא, והלא קושייתם שייכא גם בקושיית הגמ' כשהביאה דין העיר הקרובה בע"ע, דיקשה מעיר שאין בה ב"ד. ולכאורה י"ל דבסלקא דעתך סברין דהוי גוזה"כ דקרובה ושייכא הגוזה"כ דרך עיר שיש בה ב"ד נחשבת עיר קרובה לחיוב ע"ע. אבל לתי' הגמ' חזינן דהוי ענין בירור דקרובה, ובזה שפיר הקשו תוס'. ונבאר הדברים דיל"ע אם דין ההבאה שעל העיר הקרובה הוי בירור, ודאי דהרוצח בא מהעיר הקרובה, או דהוי רק הסתברות יתירה דבא מהעיר הקרובה. והיינו דעל צד הספק והחשד חייבה התורה העיר הקרובה, אפי' אם כלפי שמיא גליא דאין הרוצח מכאן, מ"מ כיון דמסתבר הוא יותר להכי החיוב על הקרובה [ואפשר דהוי מגדר רוב, דרוב פעמים הוא דהרוצח יבוא מהקרוב, וכן מצאתי בלשון הר"מ במו"נ ח"ג פ"מ]. או דנימא דהוי גוזה"כ גרידא דהחיוב חל על העיר הקרובה, ולשון התרגום המיוחס ליב"ע סו"פ שופטים הנ"ל כתב וז"ל ויהי קרתא דקריבא לקטילא "מתחשדא" נסבי דינא רבא וכו', ומוכח דהקרובה הוי רק חשודה יותר אבל ל"ה בירור ודאי. ובספרי שם אי' הקרובה שבקרובות, היינו דבעי' עיר קרובה שהיא היותר חשודה, אבל אם לית בה ב"ד או שהיא עיר של גויים החיוב על העיר השניה שהיא קרובה, וממילא גם היא בכלל עיר קרובה חשודה שעליהם חייבה תורה בהבאת עגלה. והנה לרב חנינא דאזלי בתר רוב וס"ד בגמ' דהעיר הגדולה מביאה, בזה י"ל דהוא משום דהוי בירור דהרוצח בא מהרוב ונקטי' דהכי הוא. וניחא מש"כ המנ"ח שם דהיכא דהעיר שאין בה ב"ד היא הגדולה ליכא חיוב על העיר השניה. והיינו דס"ל דדין זה נאמר רק בקרוב דגם העיר השניה קרובה וכולהו חשידי. משא"כ ברוב דהוא משום דנקטי' דהכי הוא להכי ל"ש חיוב על העיר השניה. ובפני שלמה כתב דעיקר חיוב עגלה הוא על כל ישראל, אלא דהעיר הקרובה היא המביאה דעליה חייבה התורה בהבאה. וסמך לזה יש להביא מדברי בעל הטורים בפ' שופטים שכתב עה"כ כפר לעמך ישראל מכאן שישראל ערבים זל"ז. והיינו דהחיוב הוא על כל ישראל, אלא דהעיר הקרובה היא המביאה בפועל, ושפיר ניחא דבעיר שאין בה ב"ד החיוב על העיר השניה שהיא הקרובה. והנה התוס' הנ"ל הקשו מהא דעיר שאין בה ב"ד דמביאה העיר הסמוכה לה שיש בה ב"ד, והרי הבירור הוא דבא מהקרובה [ועי' בתו"י ובהגהות היעב"ץ לפנינו בזה]. ולכאורה אמאי מביאה עיר שיש בה ב"ד שהיא סמוכה, והרי כבר בטלה כה"ג ההסתברות דעיר הקרובה. וע"כ דעיר שאין בה ב"ד לא נחשבת לעיר קרובה לענין הבאת ע"ע, וממילא העיר הקרובה שאחריה מביאה ע"ע, דגם העיר השניה היא עיר קרובה וכולהו מתחשדא. וזו כוונת התרגום יונתן הנ"ל דעיר הקרובה דהיא חשודה. עכ"פ מוכח דקרובה ל"ה בירור ודאי דמכאן בא הרוצח, אלא הוי גוזה"כ דקרובה דהיא חשודה דממנה בא הרוצח. ואף אם כלפי שמיא גליא דאין הרוצח בא מכאן, מ"מ חשיבי עיר קרובה לחיוב עגלה ולכפר על העיר שהרוצח בא ממנה. וכמ"כ הביא האו"ש הראי' מראוהו מפרפר בעיר אחת ומת בעיר אחרת דקרובי העיר שמת מביאים. והרי מצד ההסתברות שייכא לעיר הקרובה למקום שמפרפר.

ולשון הר"מ הנ"ל דהקרובה מביאה דוקא כשמנין אנשיה כעיר הרחוקה "ממנה", ומשמע דאין מתחשבים בעיר גדולה במרחקים, אלא דווקא עיר שהיא ליד הקרובה וגדולה ממנה,

והיינו דגם לעיר הגדולה בעי' שיהא שם עיר "קרובה". ואכן מפורש כן גם בדברי המאירי בסוגין שכתב דמצרפין את העיירות "שבאותו מחוז". וכן במאירי בריש פ"ט דסוטה כתב ומ"מ דוקא כשמנין בני אדם שבשתי העיירות שוה שאילו האחת מרובה מחברתה אף כשהיתה רחוקה מן האחרת הואיל והיא הקרובה לחלל יותר משום אחרת שמנינה מרובה כמוה אע"פ שיש קרובות יותר בעיירות שאין שם כ"כ בני אדם היא מביאה את העגלה וכמו שאמרו רוב וקרוב הלך אחר הרוב ע"כ. הרי דגם כשהמרובה מביאה הוא משום דין קרוב, וכן מצאתי במרכבת המשנה בדברי הר"מ שם [וכ"נ בדברי היעב"ץ כאן וציינו גם בשעורי הגרש"ש סימן ט]. ונראה דמדויק כן בדברי הר"מ שם בה"ז לאחר שהביא בה"ו דהעיר המרובה מביאה וכו' כתב בה"ז דברוב וקרוב הולכין אחר הרוב. ותמוה דמה חידש הר"מ כאן, הלא דבר זה נלמד בה"ו שכתב הר"מ דהעיר המרובה הגדולה מביאה ולא הקרובה. ולדברינו ניחא היטב, דבה"ו העיר המרובה מביאה גם מחמת שהיא עיקר הקרובה, ולכן צריך הר"מ להדגיש בנפרד בה"ז את הדין לכל התורה דרוב וקרוב הולכין אחר הרוב.

ויסוד זה מוכרח בדברי התוס' במכות י': ד"ה חד שכתבו להקשות על המ"ד עיר שאין בה זקנים מביאה ע"ע, תימה דהא תנן ע"ע אין מודדין אלא מעיר שיש בה ב"ד וי"ל דהתם מייריה כגון דאיכא עיירות טובא ובהא מניניהו יש ב"ד כיון דמצי לאוקומי קרא דמקיימי ליה אבל הכא מיירי כגון שאין שם ב"ד בכל העיירות הסמוכות הלכך אמרי' דמ"מ מודדין מינייהו ע"כ. ומוכרח בדבריהם דבעי' לדין קרובה, ולכן העיר שיש בה ב"ד, היינו דווקא אם היא קרובה חל עליו חיוב הבאה, אבל בעיר רחוקה לא יהני מה שיש בה ב"ד [ועי' בבאר שבע ובדב"א ח"א סי' ד מש"כ בד' התוס']. ומה"ט בעיר רחוקה המביאה מדין רוב ואין בה ב"ד, לא נימא דהעיר שעל ידה שיש בה ב"ד מביאה, דדוקא בדין קרובה אמרי' דהעיר השניה שיש בה ב"ד, כיון דהיא קרובה שייך שתביא ע"ע. משא"כ במביאה מדין רוב היינו דווקא היכא דהוי העיר הגדולה והוי הסתברות גמורה ולא שייך להחיל את החיוב על העיר השניה. אלא דמ"מ יש לדון בקו' הגמ' דניזיל בתר רובא דעלמא, ואי נימא דעיר זו מביאה ע"ע. אמנם אם הוי עיר שאין בה ב"ד, תביא עיר הגדולה השניה בגודלה שיש בה ב"ד, וה"נ לאו מדין קרובה אלא מדין רובא דעלמא. ועי' במנ"ח שם שנקט דרך כשבאנו לחייב מדין קרובה אזלי' לעיר שיש בה ב"ד [היינו דהשניה מביאה מדין קרובה ע"י מדידה]. משא"כ כשהבאה היא מדין רוב, לא אזלי' בתר עיר שיש בה ב"ד. אמנם י"ל דעיר שאין בה ב"ד לא חשיב כעיר להבאת ע"ע ולא יהני גם כשיש בה רוב.

ואכן כך היא שיטת הר"מ דאה"נ לא אזלי' בתר רובא דעלמא, דבעיר רחוקה אף שהיא מרובה באנשיה, מ"מ אינה מביאה ע"ע כיון דבעי' לדין קרובה. ולהכי דחה הר"מ את קושיית הגמ' וליזיל בתר רובא דעלמא, ורק בקו' קמייאת דאיכא דנפיש מיניה, היינו בעיר קרובה שאנשיה מרובין יותר מהקרובה ממנה, בזה מביאה ע"ע כיון דאית ליה דין קרובה, והוי כעיר קרובה שיש בה ב"ד, דהיא המביאה ולא הקרובה יותר שאין בה ב"ד. והבאת הע"ע מעיר זו היא ג"כ מדין קרובה, דהיא העיר הקרובה שיש בה תנאי עיר דבעי' לע"ע עיר שיש בה ב"ד, ומה"ט י"ל דהתוס' רי"ד והר"מ לא פליגי, ומש"כ הרי"ד דאין העיר הגדולה מביאה ע"ע, היינו בקו' הגמ' דניזיל בתר רובא דעלמא, ובזה הא ל"ה עיר הקרובה. אבל בקו' הגמ' בעיר סמוכה דנפיש

מינה, דבזה מיירי הר"מ, ה"נ איכא עלה שם עיר קרובה ולכ"ע יכולה להביא ע"ע, כמו בדין עיר שאין בה ב"ד דהעיר הקרובה הסמוכה היא המביאה ע"ע וכדפי'. אמנם בדברי התוס' רי"ד מבואר דקאי גם על נפיש מינה ע"ש. ולפ"ז נראה דודאי בקו' הגמ' דניזיל בתר רוב דעלמא, לא שייך בזה דין מדידה כלל, כיון דאין ההבאה מדין קרובה. אבל היכא דאיכא דנפיש מינה, בזה ה"נ בעי' מדידה, ועי"ז חל עלה חיוב הבאה מדין עיר הקרובה, אלא דה"נ לא בעי' מדידה לכל העיירות אלא רק לעיר הגדולה, וכדין נמצא בעליל דהמדידה היא רק לעיר הקרובה. והיינו דדין מדידה בכה"ג הוא להחיל עליה את שם העיר הקרובה [וכ"נ בלשון הכס"מ שם]. ונמצא דאה"נ במש"כ הר"מ דבעיר הגדולה "ממנה" מביאה, היינו דמחמת רוב חל עליה חיוב הבאה, אמנם זהו בצירוף שם "קרוב" שחל על עיר זו מחמת המדידה. וכמ"כ י"ל היכא דמביאה עיר שיש בה ב"ד, דהמדידה תהא רק לעיר הזו ולא לשאר עיירות, וע"י המדידה חל עליה שם עיר הקרובה וכמש"נ. ולפי המבואר יש ליישב את קו' תוד"ה בדליכא שהקשו מעיר שאין בה ב"ד וכו', די"ל דלה"א שייך לצרף את כל העיירות שיש בהן ב"ד כנגד העיר שאין בה ב"ד, דהוי רוב ערים מחוייבות, והרוב יאמר דהוי עיר אחת מחוייבת דמשם בא הרוצח, ונעשה מדידה לעיר הקרובה. ודמי למש"כ תוס' רי"ד דשייך לצרף את כל העיירות לרוב ערי ישראל ולומר דיצא הרוצח מערי ישראל. וה"נ הכא נצרף העיירות לומר דיצא מעיר שיש בה ב"ד, וניחא היטב קושית תוס'. וע"ע בהערותי על הריטב"א ב"ב שם מהדו' מוה"ק.



מחצה על מחצה וקרוב

ברע"א החדש בסוגין [הובא העתקה משו"ת רע"א מכ"י ח"ג סימן נו], שכתב לתמוה שלא הזכירו בשו"ע יו"ד סימן קי שהובא שם הדין דתשעה חנויות מוכרות בשר שחוטה וכו' דרוב וקרוב אזלי' בתר הרוב, דמהו באם ה' חנויות מוכרים בשר שחוטה וה' חנויות בשר נבילה דניזיל בתר קרוב, וכתב הרע"א דלולא דמסתפינא יש לחדש דאף היכא דליכא רוב חנויות כשרות אלא הוי מחצה על מחצה, היינו מחצה חנויות כשרות ומחצה מוכרות נבילות, דמ"מ לא אזלי' בתר הקרוב בנמצא קרוב לחנות הנבילה, דלא אזלינן בתר קרובה אלא כשיש שם ב' חנויות אחד איסור ואחד היתר. אבל בהרבה חנויות, אף דחציה בשר שחוטה, מ"מ אין בזה מעלת קרובה, דמ"מ איכא מציאות רוב חנויות נגד הקרוב, ולא אזלי' בתר הקרוב. והוסיף הרע"א את הטעם בהאי לישנא "נסתלק בזה מעלת קרובא כיון דאינו יכול לומר דבודאי מהך חנות הקרובה נפל". והוא חידוש עצום, דאף דהרוב אינו מכריע כאן, דהא ליכא רוב חנויות כשרות אלא הוי מחצה על מחצה, מ"מ לא אזלי' בתר קרוב, דאמר' דאיכא מציאות של רוב חנויות נגד אותה חנות הקרובה. ולולי דבריו י"ל דרוב וקרוב רוב עדיף הוא רק היכא דרוב מכריע, ובזה נאמר דרובא עדיף, ובפרט לריטב"א הנ"ל דהלכתא גמירי לה, היינו דגמירי דהכרעת רוב עדיפא על הקרוב. וא"כ בכה"ג דמחצה על מחצה, דליכא הכרעת רוב חנויות כשרות, תו ניזיל בתר קרוב, דקרוב עדיף, ורק כשיש פסק של רוב עדיף מקרוב. ואכן ברע"א בדף כד. ד"ה אצנועי בגווה כו' הובא העתקה מקושיות עצומות לרע"א דכה"ג דהוי מחצה על מחצה אזלי' בתר הקרובה וכפי

הפשטות. וכנראה דהרע"א המחודש כאן למד דמעלת הקרוב הוא דהוי כודאי, וכמבואר לעיל, ולהכי באיכא רוב כנגדו, אף אם לא פסקינן כמו הרוב, הוי ריעותא בבירור דהקרוב, וכלשון הרע"א הנ"ל דנסתלק מעלת קורבא כיון דאינו יכול לומר דבודאי מהך חנות הקרובה נפל. והיינו דבירור דקרוב היינו דווקא היכא דהוי בירור גמור, ובגוונא דאיכא מציאות של רוב כנגדו לא שייך דינא דהלך אחר הקרוב. עוד חידוש מצינו בהמשך דברי הרע"א, שהקשה על עצמו מדברי הפליתי דברוב דהוי קבוע אזלי' בתר הקרוב [ומשום דבקבוע הוי הלכתא דלא אזלי' בתר הרוב, אבל מ"מ אזלי' בתר הקרוב], והרי מ"מ איכא מציאות רוב נגד הקרוב, וכתב הרע"א דבקבוע דהוי כמחצה ליכא מציאות דרוב ועי"ש.

ולכאורה נידון הרע"א מבואר בראשונים בסוגיא גבי חיוב עגלה ערופה, דנחלקו הראשונים אם שייך לצרף את כל העיירות לרוב בשביל להפקיע חובת עגלה מהעיר הקרובה. ובתוס' רי"ד לאחר שהסיק בט' חנויות את דבריו, דכיון דנמצא בשר ולא ידעינן אם הוא כשר או נבלה מצרפין את כל החנויות לומר דהוא כשר כיון דרובן מוכרות כשר, אבל לגבי עגלה ערופה דכל עיר נידונית בפני עצמה אי אפשר לצרף את כל הערים יחד. והוסיף תוס' רי"ד דבאבד בשר לענין השבת אבידה נחזיר לקרוב, אף דאיכא רוב חנויות נגדו. ומבואר בתוס' רי"ד חידוש דבט' חנויות עושין פלגין, ואף דפסקי' דהבשר כשר כרוב החנויות, מ"מ לענין מציאה דלא שייך רוב כיון דהספק הוא על כל חנות בפ"ע מהיכן אבד הבשר, תו ליכא רוב ואמרי' דמחזירין לקרוב. ומפורש בתוס' רי"ד דלא כרע"א דכה"ג מ"מ הרוב מוציא מהקרוב, אלא ס"ל לתוס' רי"ד דנשאר דין קרוב כיון דלא פסקי' כרוב. ואף דהדברים מחודשים וסותרים, דפסקי' מדיני יור"ד דהבשר כשר, ומדיני חו"מ פסקי' דמחזירין לקרוב לחנות נבילה, ונמצא דמחזירין בשר כשר לחנות נבילות, מ"מ כך דינו.

וברע"א שם חיזק דבריו "דאם נדון להחזיר המציאה לבעל החנויות הקרוב, היינו אומרים דלאו מיניה נפל דהוי רוב וקרוב א"כ אף בענין איסור אין צריך לדון אלא על היתירו ואיסורו, מ"מ נסתלק בזה מעלת קורבה". ודבר זה מפורש בתוס' רי"ד איפכא, דהרי כתב דבט' חנויות מצרפין את הרוב לומר דהבשר כשר, ומ"מ לענין מציאה מחזירין לקרוב כיון דל"ש צירוף של כל החנויות וכמובא לעיל מדבריו, דביאר התוס' רי"ד דהיכא דהספק הוא על כל חנות, כמו בעגלה דהספק הוא על כל עיר ועיר, בזה ליכא צירוף העיירות לרוב. ובעג"ע ס"ל לתוס' רי"ד דאין צירוף העיירות מהני, כיון דאין כל העיירות מביאות עגלה אחת, דחיוב עגלה הוא על עיר אחת, להכי ל"ש לצרף את העיירות לרוב.

אמנם התוס' רי"ד סותר דבריו, דהרי לפי מה דס"ל דבלא"ה אין הגדולה מביאה עגלה, דבעי' עיר הקרובה וזהו הגזה"כ דקרובה וכו', שוב שייך לצרף את כל העיירות לרוב, עכ"פ לשלול הבאה מהעיר הקרובה, כדי להפקיע חובת עגלה מהעיר הקרובה, ואמאי כתב תוס' רי"ד דא"א לצרף את העיירות דהחיוב הוא על כל עיר בפ"ע, דמ"מ נימא דנצרף את כל העיירות לרוב בשביל להפקיע את החיוב מהקרובה. וכבר עמדו בזה באפיקי ים ח"א סימן כו ובחי' הגרש"ר בסוגין ונשארו בתימא. ולדברי הרע"א יקשה ביתר שאת, דהרי הרע"א חידש דאף היכא דליכא

פסק דרוב, מ"מ הוי ריעותא בקרוב. וא"כ בצירוף כל העיירות נגד הקרוב, אף דלא נפסוק להביא מכל העיירות דבעי חיוב על עיר אחת, מ"מ הוי ריעותא בקרוב.

ונראה ליישב את קושיית האפיקי ים, דדוקא היכא דאיכא פסק דהרוב דהרוצח בא מהעיר הגדולה, א"כ הסבירות היא כפי הרוב, בזה כתב תוס' רי"ד דאף דהעיר הגדולה אינה מביאה, מ"מ מפיק מהעיר הקרובה, כיון דאיכא בירור על עיר אחת שהיא הגדולה שממנו יש סבירות יותר שמשם בא הרוצח. ואף דהעיר הגדולה אינה מביאה ע"ג כיון דאינה קרובה, מ"מ מהני להפקיע החיוב מהקרובה. אבל הכא דבעי לצרף את כל העיירות ביחד, הרי מעיקרא ליכא פסק ובירור על הספק, דהספק הוא מאיזה עיר בא הרוצח. ובזה ליכא דין רוב, דהרוב הוא רק לצרף את כל העיירות כנגד הקרוב אבל ליכא בירור על עיקר הספק, וממילא בזה לא שייך לומר דנצרף לרוב להפקיע מהקרוב. ומיושבת היטב סתירת דברי התוס' רי"ד. אבל מ"מ מתבאר מהתוס' רי"ד דלא כרע"א, דבדברי רע"א נתחדש דאף היכא דלא פסקי כרוב דהרי הוי מחצה על מחצה מ"מ אמרי' דכנגד הקרוב יש רוב, ולדברי גם גבי ע"ג נוכל לצרף את כל הערים כנגד הקרוב.

ויש לסייע לרע"א ממש"כ התוס' לענין ירושלים, דתיפ"ל דאיכא רובא דעלמא של הבאים לרגל, ומשמע דאף דל"ה פסק רוב לחיוב, דהרי הרוב הבאים לירושלים אינם עיר בפ"ע להביא ע"ג, אך קו' התוס' היא דמ"מ כה"ג אין ירושלים מביאה מדין הקרובה כיון דאיכא רובה כנגדה, וזה מתאים עם יסוד הרע"א. ומה"ט י"ל דאף דאין הולכים בממון אחר הרוב, כקו' תוד"ה חוץ, מ"מ י"ל דהרוב סותר לדין הקרוב, דאף דאין הולכין בתר הרוב היינו לפסוק כרוב, אבל מ"מ הלא איכא מציאות של רוב נגד הקרוב. ולרע"א שפיר י"ל דמהני הך רוב להפקיע מהקרוב. ונראה דזו ההבנה ברע"א המחודש הנ"ל שכתב דאף במחצה על מחצה, דליכא פסק דרוב, מ"מ אהני הרוב נגד הקרוב, והוסיף הרע"א דדין קרוב היינו דווקא היכא דהקרוב הוי ודאי וכנ"ל. והיינו דכיון דאיכא הכא מציאות רוב נגדו, ממילא ל"ה הקרוב ודאי ולא אזלינן בתר הקרוב, דהרוב עושה ריעותא בקרוב. וזו כוונת הרמב"ן והר' יונה הנ"ל שכתבו דהרוב מריע לקרוב. [ולענין ספק קרוב ע"ע בתו"י ד"ה אמר, ובר"ן ד"ה לימא וסוד"ה מתיב, ועיני ישראל אות יח].

והנה כיסוד הרע"א יש לדון גם בדין קרוב למ"ד דקרוב עדיף, מהו במקום שהקרוב אינו יכול להכריע, אם נימא דמ"מ חשיב קרוב להפקיע מהרוב. ומצינו ג' דוגמאות בראשונים. חדא בתוד"ה מצאו בקו' הרשב"א בתוס' במחצה על מחצה וכו', ובשב שמעתא תירץ דכיון דא"א לצמצם וחד מינייהו קרוב טפי עדיף על הרוב. ובזה יש להעיר, דהרי הקרוב כאן אינו מכריע. וכיו"ב תמה בשעורי הגרש"ר באות סז. וראה בהגהות פורת יוסף ובאו"ש שהרגישו בכע"ז, דכיון דאין הקרוב ברור, כל דהוי ספק קרוב ל"ל דין קרוב. ומצינו עוד כיו"ב ברמב"ן וריטב"א במש"כ על קו' תוד"ה רוב גבי ט' חנויות, דהתם מיירי דנמצא באמצע. ובתוס' יש לפרש את הכוונה דנמצא בעיגול דהוי קרוב בשוה לכל החנויות, אבל ברמב"ן ריטב"א ור"ן הלשון היא בשנמצא שוה לשניהן. וצ"ב, דבעי קרוב בשוה לכל עשר החנויות, ומשמע דכיון דליכא הכרעת קרוב לגבי שני החנויות, תו בטל הכרעת הקרוב לגמרי, וממילא אזלי' בתר הרוב. ובזה נמצא

דלא כרע"א. ועוד מצינו ברמב"ן בסוף הסוגיא גבי חמרא, דהתוס' כג: הקשו בנוסח דהא ידעי' דהוי של גוי ומאי יהני הרוב הא איכא קרוב, וברמב"ן שם הנוסח דבלא ידעי' מי בבית אם גוי ישראל, אע"ג דרוב ישראל בעיר לא מהני הקרוב אא"כ הקרובה לפניך, להכי אזלי' בתר הרוב. ומשמע לכאורה דבליכא הכרעה של הקרוב יש דין רוב, דקרוב היינו דווקא כשהוא ודאי, דלא מתעורר ספק, אבל כשיש ספק בקרוב אם הוי ישראל ל"ה קרוב. וא"ש הרמב"ן לשיטתו, דכיון דהקרוב לא פוסק תו אמרי' דין רוב. ולפי המבואר י"ל גדר חדש בהא דאמרי' בסוגיא דרוב ומצוי לכ"ע ס"ל דרוב עדיף על קרוב, ודנו האחרונים בגדר הדבר אם הוי כתרי רובי וכו', ונראה דכיון דהוי רוב מצוי, שוב אין הקרוב ודאי, לומר דמהיכי תיתי שיגיע מהרחוק, דהא איכא רוב מצוי, והרוב הוא כאן רובא דמוכח וקרוב ודאי, ולהכי עדיף על הקרוב. וא"ש היטב.

והנה בקו' הגמ' דניזיל בתר רובא דעלמא מבואר ב' פי' בראשונים הנ"ל אם הכוונה דהרובא דעלמא תביא, או דרך יפקיע מהעיר הקרובה. ויש להעיר להר"מ דפסק דהעיר הגדולה מביאה, ולכאורה נצרך את כל העיירות כנגד העיר הגדולה ובודאי הוי טובא יותר, וממילא העיר הגדולה לא תביא ע"ע, דהרי לענין להפקיע מהעיר שייך צירוף העיירות, דאפי' אם נימא דלא שייך צירוף לענין לחייב העיירות בע"ע, כיון דהחוב הוא על עיר אחת, מ"מ לענין להפקיע מהעיר המרובה שייך צירוף. וא"כ יקשה דאין משכח"ל דינו של הר"מ דהעיר המרובה מביאה ע"ע. ובשלמא להתוס' רי"ד, ה"נ גם המרובה אינה מביאה כיון דל"ה קרובה, אבל להר"מ דמחלק דהמרובה מביאה, יקשה דהא רוב העולם היא יותר ממנה, והוי יותר סבירות שממנה בא הרוצח. ולכ"פ יופקע החוב מהעיר הגדולה, כיון דכל העיירות ביחד יותר גדולות מהעיר הגדולה. ואף לדברינו לעיל בדעת הר"מ דהגדולה הסמוכה לקרובה מביאה ע"ע מדין עיר הקרובה, מ"מ נצרך את העיירות להפקיע מהעיר הקרובה את חיובה, שהיא מחמת שהיא גדולה וקרובה. ולכאורה מוכרח בר"מ דלא כסברת הרע"א הנ"ל שכתב דגם היכא דאין הרוב פוסק כגון בה' חנויות וכו', מ"מ מהני להפקיע מהקרוב, ולרע"א נימא גם הכא דנצרך את העיירות להפקיע הבאת עגלה מהקרוב. ונראה כמש"כ לעיל, דדוקא היכא דהחוב חל על העיר הגדולה ומצד הסבירות היא צריכה להביא עגלה, ורק גזה"כ דעיר קרובה מביאה, בזה שפיר מהני להפקיע מהעיר הקרובה, כיון דיש סבירות שהיא מהעיר הרחוקה הגדולה. אבל אם נבוא לצרף את כל העיירות שמסביב לקרובה להפקיע מהקרובה, כיון דבזה ליכא סבירות על עיר מסוימת, דהרוב הוא מכל העיירות ביחד. ולחייבם לא שייך כיון דאין רוב בעיר אחת, ולחייב מצד עיר קרובה לא שייך חיוב על עיר אחת שהיא קטנה מהקרובה שבקרובות. ונמצא דלא שייכת כלל חלות פסק חיוב על הערים, ולהכי אין זה מפקיע מהקרובה.



החזרת אבידה על פי קרובה

בקצוה"ח בסימן רסב סק"ב, ע"ד השו"ע בסי"ט מצא כלי ולפניו פירות וכו', כתב דעד חצי אמה הוי ליה מהכלי, והקשה הקצות דהא קי"ל רוב וקרוב הלך אחר הרוב, וא"כ מתני' דמצא פירות בצד הכלי אמאי לא אזלי' בתר רובא ואינו של בעל הכלי. ות' הקצות עפ"י הרמב"ן ב"ב

כד. שכתב דהיכא דנמצא במקומו "דכי הא לאו קרוב בלחוד הוא אלא במקומו ממש וחזקה כאן נמצא כאן היה והו"ל קרוב ומצוי וליכא למ"ד רוב עדיף", וא"כ ה"נ הכא במצא פירות בצד הכלי הו"ל קרוב ומצוי עכתו"ד. וע"ע במאירי כד. שכתב שם בההוא חצבא דמיקרי קרוב ומצוי. ורע"א בשו"ע יו"ד סימן רצד על דברי הט"ז בסי"ז, שכתב דנמצא בכרם זו אסור דהוי כדאמרי' בכתובות בפ' המדיר כאן נמצאו כאן היו וכן לענין חמץ בפסח זכרוהו הפוסקים וזה עדיף טפי מקורבה דמוכח כו' עכ"ל הט"ז, וכתב עליו הרע"א שם דכן מבואר בחי' רמב"ן ב"ב שם ובנמק"י שם בשם הרמב"ן עכ"ל. מבואר ברע"א דהוא פי' את דברי הרמב"ן דהוי בגדר חזקה דכאן נמצא כאן היה. וכ"נ בריטב"א ב"ב שם שכתב "דכיון דנמצאו במחיצתן כאן נמצאו וכאן היו", וסיים הריטב"א "תדע דהא ודאי כעין ודאי גמור משוינן ליה דאי לא כיון דהאי עובדא בחוצה לארץ אמאי מיתסר דהא ספק ערלה בחוצה לארץ מותר אלא ודאי כודאי גמור הוא ואפילו לרבי חנינא". ומשמע דהוי בגדר חזקה כדן כאן נמצא כאן היה בשלהי פ' המדיר, ולהכי הוי כודאי. ולקצות משמע דהוי מדין קרוב, אלא דכיון דהוי קרוב ומצוי עדיף מרוב. וכ"נ בסמ"ע בהל' אבידה סימן רנט סק"ו, ועי"ש בהגהות אמרי ברוך שציין לרמב"ן הנ"ל. וע"ע מה שנתבאר בהערותי על הריטב"א שם הוצאת מוה"ק עי"ש בהערה 55 והערה 56.

ונראה נ"מ בזה לענין עג"ע בנמצא המת בתוך העיר, דשייך עליה חיוב עגלה ערופה מדין קרוב, וגם לשיטת תוס' רי"ד הנ"ל דרך עיר הקרובה מביאה ולא העיר הגדולה, אכן בנמצא בתוך העיר דכאן נמצא וכאן היה, אם הטעם הוא דהוי קרוב ומצוי הוי ג"כ מדין קרוב, אלא דעדיף דהוי קרוב ומצוי ושפיר מביאה עגלה. והמנ"ח שם כתב דבזה עדיף על רוב דעיר גדולה, כיון דכאן נמצא כאן היה, שוב בזה קרוב עדיף וכרמב"ן. ואף אם הוי בגדר חזקה דכאן נמצא כאן היה, מ"מ חשיב דעדיפותא היא מדין קרוב ונחשבת עיר הקרובה לענין חיוב עגלה ערופה. ובזה נ"ל ליישב בזה את קו' התוס' כג: ד"ה ביושבת דל"ל לקרא דאין ירושלים מביאה עגלה, תיפ"ל דאיכא רוב העולם דכל ישראל היו באים לרגל וכו', די"ל דנ"מ בנמצא הנרצח בתוך ירושלים ובזה לא שייך דינא דאזלי' בתר רוב, דכיון דהוי קרוב ומצוי עדיף מרוב העולם. ודוח"ל דבירושלים כיון דאיכא בה רובה דעלמא דעולים לרגל לא שייך לדון בנמצא בתוכה ההרוג מדין כאן נמצא וכאן היה, כיון דאיכא רוב העולם הבאים לכאן, ואיכא ספיקות מהיכן ההורג. אך עדיין יש ליישב את קו' תוס', דנ"מ אם ירושלים הוי גם קרובה וגם מצד עצמה בתושביה היא העיר הגדולה, דבזה בעי' למיעוט דאין ירושלים מביאה עג"ע.

וכרמב"ם מאכ"א פ"י ה"ג כתב אבל ענבים הנמצאים שם טמונים אסורים "שמא" משם נלקטו, וצ"ע הלשון "שמא", הא הוי במקומו והוי ודאי [ובשו"ע יו"ד סימן רצד סי"א איתא שקרוב הדבר שגנב ממנו, והגר"א הועתק בר"מ פרנקל שם כתב ר"ל אע"פ שספק ערלה מותר]. ואפשר דס"ל לרמב"ם דלענין ערלה דנא' ספק ערלה מותר לא בעי דין ודאי, אלא כל דלא הוי ספק השקול נאסר בערלה. ודבר זה מבואר בכו"ח ברע"א הועתק ברע"א השלם ב"ב כד. דרך לגבי עשירי ודאי כתב הש"מ ב"מ ו. דרוב הוי ספק ול"ה עשירי ודאי. אבל לגבי ערלה ל"ה בכלל "ספק" ערלה מותר, כיון דאיכא רוב. וה"נ י"ל בנמצא במקומו, דס"ל להר"מ דכיון דהוי

קרוב ומצוי, אף אם לא חשיב ודאי ממקומו, מ"מ ל"ה בכלל ספק ערלה מותר, ולהכי אסור מדין ערלה.



הרב מאיר שולביץ

ירושלים

זריזין מקדימין בשריפת חמץ

א.

יש לדון במי שרוצה להזדרז בערב פסח ולהשבית את חמצו בשעה מוקדמת (למשל מיד לאחר תפילת שחרית כוונתין), האם שייך בזה דין זריזין מקדימין למצוות.

והנה שאלה זו יש לחלק לשני ענינים, א. האם שייך זריזין בשריפת חמץ. ב. האם שייך זריזין קודם שמגיע החיוב.

והנה בפשטות מדוע שלא יהיה שייך כאן זריזין מקדימין למצוות, דהרי בכל מצוה, בין מצוה שקיומה מה"ת ובין מצוה שקיומה מדרבנן, לכאורה נאמר האי כללא דזריזין מקדימין למצוות. ולכאורה לפי"ז גם כאן היה מקום לדון שיהיה האי כללא. אמנם באמת מחמת ב' סיבות היה מקום לומר דלא שייך כאן דין זריזין, וכפי שנבאר.



ב.

מצינו בחיי אדם (חלק א כלל סח סעיף ו) שכתב כמה כללים בהלכות כללי המצוות, ושם כתב: "זריזין מקדימין למצוה. דבר שמצותו ביום, יקדים בבוקר לעשותו, כדכתיב [בראשית כ"ב ג'] וישכם אברהם בבוקר. וכן דבר שמצותו בלילה, יקדים בתחלת הלילה. ולכן ראוי להתפלל ערבית מיד ביציאת הכוכבים. ואפילו אם ימתין אזי יעשה ברב עם, מכל מקום מוטב להיות מן הזריזין ומקדימין" ע"כ.

והיינו דההגדרה של זריזין היא בכל מעשה מצוה שזמנו לעשות ביום יקדים לעשות זאת בזמן הראשון ששייך לקיים את המצוה, ושזהו בתוך זמן קיום המצוה, ובוה אין נ"מ בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן. וא"כ לפי"ז לכאורה בחובת ביעור חמץ, דקי"ל כשיטת רבי יהודה (פסחים יא ע"ב) שאומר: אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחלת שש, והיינו דכל שעה חמישית זה מותר בהנאה עדיין, וחובת הביעור וההשבתה היא רק בתחילת שש, א"כ לכאורה לא שייך שיהיה דין זריזין להקדים זמן מצוה שנקבע רק לשעה שישית (או קצת סמוך לה וכפי שיבואר).

וביותר מצינו בספר יד מלאכי (כללי הדינים כלל רטז) שכתב: זריזין מקדימין למצות, לא שייך לומר אלא בשכבר הגיע זמן המצוה כמילה וכיוצא בה שאף על פי שזמנן כל היום מקדימין לעשותן בתחלת היום אבל כשעדיין לא הגיע זמן עשיית המצוה לא שייך בה הקדמה אדרבה מקריא מצוה שלא בזמנה, ראש יוסף על א"ח סוף סי' תנ"ח ופשוט הוא ע"כ:

גם יש לדון דעד כמה שלא הגיע עדיין החיוב לא שייך כאן שתהיה לו מצוה זו, שהרי זה בל תשחית, או שנאמר דמכיון שסמוך לזמן זה יעמוד לשריפה לא יהיה בל תשחית, ועכ"פ זריזין בוודאי לא יהיה שייך.



ג.

אמנם מצאנו מפורש בשל"ה (מסכת פסחים פרק נר מצוה אות יח). שכתב בזה"ל: בענין אכילת חמץ וביעורו בערב פסח, ראה ראיתי ברוב המון העם שאינם נוהגין, ואוכלין לאחר ד' שעות על היום. ועבירה גוררת עבירה, נמשכין בשריפת החמץ, ובא שש קודם שנשרף, ואז שנים רעות עושין, אינם מקיימין מצות שריפה בחמץ שלהם, וגם הביטול שמבטלין אינו ביטול, כי הוא לאחר זמן איסורו, ואז אין החמץ ברשותו, כי כבר נהגו שלא לבטל עד אחר שנשרף. ורע עלי המעשה לנהוג קולא בדבר הזה, ובפרט במצוה שאינה באה לאדם אלא פעם אחת בשנה. על כן בני יצ"ו, הזהירו מאד להשכים בבוקר בבוקר, וזריזין מקדימין למצוה (פסחים ד א). ומכם יראו העולם וכן יעשו, ותהיו זוכים ומזכים את הרבים, ע"כ.

וא"כ מבואר להדיא בשל"ה ששייך בזה דין זריזין, ולכאורה צ"ע בזה, מה היא סברתו. ואין לומר דהשל"ה דיבר להקדים רק אחר שהגיע זמן איסור אכילה (ובזה היה מקום לומר דאף שמאכיל לבהמתו כבר מיישך שייך לזמן האיסור), דהמעין בלשונו יראה שכתב לשרוף בבוקר בבוקר, ומשמע דהכוונה בעוד הזמן הראוי לאכילה, ובכל אופן שייך זריזין וצ"ב אמאי.



ד.

עוד יש לדון ולעיין אם שייך זריזין במצוה דהשבתת חמץ, והאם האי כללא נאמר בכל מצוה, דראיתי בספר מנחת אשר עה"ת (להגרא"א ווייס שליט"א, בראשית ס' כ"ב אות ב') שתמה על מה שאין נוהגין להקדים חופה וכן חליצה ולא חיישינן לזריזין מקדימין. וביאר שדין זריזין הוי רק במצוות שעיקרה העשיה, כתפילה וכיו"ב, אבל במצוות שעיקרן בתוצאה ואין מעשה המצוה עצם קיום המצוה, כמו בקדושין דאין בעצם מעשה הקדושין מצוה, אלא שהמעשה מביא לידי מצוה, אין נוהגין דין זריזין מקדימין בזה עכת"ד. וא"כ יש לדון לפי"ד האם במצוות השבתה יש זריזין, דהרי מצות תשבייתו - שריפת חמץ עיקרה התוצאה, שהחמץ יהא מבוער מהעולם, וא"כ לפי"ז ל"ש בזה זריזין. וזה נידון נוסף בדברי השל"ה בזה".

א). ראה בספר מועדי הגר"ח מה שהעיר הרב המחבר, ועמש"כ בזה בס' יקח מצוות עניני זריזין מקדימין למצוות פ"ח ס' ט"ו ס' ל' ענף כ"ח. והנה הרמ"א בס' תרכה א כתב שמצוה לתקן את הסוכה מיד לאחר יום כיפור דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ומקורו בדברי המהרי"ל. ובספר מרומי שדה פסחים ד א הקשה מדוע לא אמר הרמ"א שיש לבנות את הסוכה מיד אחר יום כיפור משום שזריזין מקדימין למצוות, ונקט הרמ"א דטעמא משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. ועיין בספר יקח מצוות עניני זריזין ו ג בתורת המצוה שם ס"ו יח ובספר עיטורי מגילה ו ב מש"כ בזה. ואם נאמר שמצוה שקיומה בתוצאה ל"ש זריזין א"ש לכאורה. ואולי אפ"ל עוד שלא שייך זריזין במצוות קודם זמן חיוב המצוה,

אמנם היה מקום לפרוך את יסוד זה של הגר"א ווייס שליט"א, שהרי המקור לכך הוא בגמ' בפסחים (דף ד) לזריזין מקדימין הוא מאברהם אבינו שהשכים בבקר לחבוש חמורו, והרי אין בנסיעתו של אברהם אבינו עיקר קיום המצוה, אלא צוה לו הקב"ה ללכת אל ארץ המוריה כדי להעלותו שם לעולה. נמצא דעיקר התוצאה הוא להקריבו ע"ג מזבח, ואעפ"כ אמרינן במה שחבש חמורו בבקר שקיים בזה זריזין מקדימין למצות. אלמא אף במצוה שאין המעשה עיקר התוצאה אמרינן זריזין מקדימין למצות, וצ"ע.



ה.

ובאמת יעויין בשו"ע הלכות פסח (סימן תמה סעיף א) שכתב הרמ"א: והמנהג לשורפו. וטוב לשורפו ביום דומיא דנותר שהיה נשרף ביום (ד"ע), אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה, הרשות בידו. (הגהות מיימוני פ"ג וכל בו) ע"כ. וראיתי שבאמת הגר"א זלזניק זצ"ל רצה לדייק מדברי הרמ"א הנ"ל דכל מה שמותר להקדים היינו רק כשיש חשש שהחולדה תקח, אבל בלא זה אין הרשות בידו להקדים, דלכאורה כמו שכתבנו שהכא שהמצוה היא להשחית החמץ עד כמה שלא מטא זמן חיוביה, אולי אף יש בזה איסור דבל תשחית.

אכן יעויין בכסף משנה (הלכות חמץ ומצה פרק א ה"ט) שכתב וז"ל: "וכיון שכן גם אני אפרש דברי רבינו דתחלת שעה ששית לאו דוקא אלא סוף חמישית קאמר וצריך להמתין עד קרוב לתחלת שעה ששית להורות ששורפו מפני זמן האיסור שבא וזה מורה יותר שמקיים המצוה. ועי"ל דנהי דשעה ששית אסרוהו בהנאה מ"מ לא חייבוהו להוציאו מביתו קודם אותה שעה וזה עיקר":

ומבואר בכסף משנה ג"כ דכל דין השבתה אדרבה ראוי לעשותו רק סמוך לזמן החיוב ולא מקודם, ולשונו מדויק להורות ששורפו מפני זמן האיסור, ולא סתם, דאז אולי לא מקיים למצוה.



ו.

עוד ראיתי בזה שאכן יש לדון אימתי נקבע זמן המצוה של השריפה-ההשבתה. וראיתי שהעיר בזה הגאון רבי יהושע שפירא (שהיה חי לפני מאתיים וחמישים שנה) בשו"ת שלו הנקרא שו"ת מהרי"ש (סי' ח' בעניני פסח) ושם כתב שאלה: זמן שריפת חמץ ביד אימת אי סוף חמש אי תחילת שש דמתני' קתני בהדיא דשורפין בתחילת שש אליבא דכו"ע, ובסי' תל"ד סקח כ' מג"א שיש לשרוף קודם שעה שישית, כ' המג"א שכן המנהג הפשוט, גם ראיתי בכמה קהילות נוהגין

וכיוון שחיוב ישיבת סוכה הוא בט"ו תשרי ולא אחר יוכ"פ, לפיכך מדין זריזין לא ניתן לחייבו לבנות סוכה אלא ביום ערב חג הסוכות מהבוקר שיבנה סוכה, כדי שבלילה יישב בסוכה. ולפיכך נקט הרמ"א טעמא דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, דכל מצוה שבאה לידו יעשה אף שלא הגיע זמן חיובה, דלא שייך זריזין קודם זמן החיוב.

לשרוף תיכף אחר שעה ד' וזריזין מקדימין וצריך לבאר אי מנהג בטעות הוא דעוקר הלכה המפורש במשנה הנ"ל, או מנהג של ישראל תורה היא ואל ישנה מן המנהג.

והסיק שם בתשובה, והעולה מדברינו שמנהג זה שנהגו להקדים ולשרוף מנהג בטעות הוא דאין להם שום מקום לסמוך, ואדרבא נראה דעדיף טפי לשרוף תחילת שש להסמיך זמן שריפתו לזמן איסורו וכו' וכל המחמיר לזרז לשרוף תיכף אחר ד' הוא זריז ולא נשכר כלום ואין להחמיר בזה מטעם דלא בקיאי האידנא לצמצם בשעות ולכוון המשקלות ויטעה בין חמש לשש וכו' ואף מי שרוצה להחמיר על עצמו להקדים זמן איסור הנאה לא נכון בעיני להקדים לשרוף וכו' ומה בכך שימתין קצת בשריפתו הא קיימא לן המשהה חמץ בביתו ודעתו לבער אין עובר כן נ"ל להלכה ולמעשה עכ"ד. וא"כ הוא הסיק שם דבדאי לא נכון וראוי להקדים קודם, אלא אפילו ממש ראוי שישרוף רק בתחילת שעה שישית.



ז.

שוב מצאתי בשו"ת שיח יצחק (סימן רה) שכתב שם לדון ממש בנידון זה, ע"ד השאלה אם קפידא בדבר לשרוף החמץ בערב פסח דווקא בשעה חמישית, או אם רוצה להקדים עצמו למצוה לשורפו בבוקר השכם בו, רשאי ג"כ.

והשיב. הנה למ"ש המג"א סי' תל"ד ס"ק ו', שיש טעם בסדר היום לומר הביטול בלשון ארמי, והובא במחצית השקל שם, שהוא שלא יקטרגו המקטרגים, שנראה הביטול זלזול לפת שהוא חיי האדם, ואעפ"י שמוכרח לקיים מצות ה' שלא יעבור בבל יראה, צ"ל שהיה לו לחפש אוכלים קודם לזה, כדי שלא ישאר לו חמץ שיהא צריך לזלזל בו לבטלו, עכ"ד. עפ"י י"ל דגם אם יבערו עוד לפני שעה שתיקנו חכמים ביעורו יש קטרוג עליו, דהרי יכול לחפש עוד אנשים שיאכלוהו, ודו"ק.

וא"כ לכאורה מעתה תמוהין דברי השל"ה הקדוש שסבר דשייך זריזין בהשבתת חמץ, אף קודם שהגיע זמן המצוה.



ח.

אמנם הא מילתא דהנחנו כדבר פשוט שלא שייך זריזין קודם זמן המצוה (וכן הבאנו מחי"א ומהיד מלאכי), יש להעיר על זה מהתוס' במסכת ב"ב דף ה' ע"ב (ד"ה כי) שכתבו לגבי פדיון הבן שזמן החוב לכהן בשביל קיום מצות הפדיון הוא מיום השלושים שרק מאז חל החיוב לפדותו, שכתבו שמכל מקום אין בזה את הכלל שחזקה אין אדם פורע תוך זמנו, שמשום זריזין מקדימין למצוות הוא יפרע גם קודם הזמן. וצריך ביאור שהרי לא שייך דין זריזין מקדימין קודם הגעת זמן חיוב המצוה, וכבר עמד על זה שם בקובץ שיעורים ב"ב אות כח.

ולכאורה היה אפשר ליישב על קושיא זו מהתוס', ולומר דמצוות כאלו שהיסוד הוא התוצאה, ולמשל בפדיון הבן שצריך לדאוג שהבן יהיה פדוי ואין החפצא של המצוה הוא במעשה כמו כאן דאין דין מעשה פדיון, אלא העיקר שיהא פדוי. וממילא זה יש לומר דשייך זריזין גם קודם זמן המצוה, אבל מצוה כזו שיש חפצא של מעשה מצוה כלולב שופר וכדומה, א"כ קודם זמן המצוה לא שייך שיקיים את המצוה ולא שייך זריזין.

ומעתה נראה לומר וליישב את דברי השל"ה, דאדרבה באמת מצות תשביתו זהו מצוה כזו שקיומה היא בתוצאה, וממילא אף אם מקדים שייך שיקיים זריזין (וכמו בפדיון הבן), וכל מה שלא שייך להקדים ולקיים מצד זריזין זה רק במצוה כזו שקיומה במעשה עצמו כלולב וכדו'. וממילא מיושבים שפיר דברי השל"ה דשייך זריזין, דכמו שחזינן בתוס' דשייך זריזין בפדיון הבן אף מקודם שהגיע זמן החיוב, הכ"נ בתשביתו. דרך במצוה שהקיום הוא במעשה גרידא, אז אמרינן דמקודם שהגיע הזמן אין שום שעניין של זריזין, אבל במצוה כזו שמוטלת עליו התוצאה וזהו קיום המצוה, א"כ אז שייך שיהיה זריזין אף מקודם.

ומעתה נאמר שגם במצוות שקיומן בתוצאה או שפיר שייך עניין דזריזין ודלא כמו שנקט הגר"א ווייס שליט"א, אבל בזה אדרבה הזריזין הוא יותר כללי והוא לא מוגבל דווקא לאותו היום או הלילה, אלא ככל שיוזדורז מהיכן ששייך המצוה הוא יקיים. וצ"ל דמה שאברהם אבינו קם רק בבוקר ללכת הוא משום דבליילה זה לא זמן יציאה לדרך כי יצא אדם בכי טוב, אבל לולי זה אה"נ אברהם היה יוצא לדרך אף בלילה, באותו רגע שה' ציווה אותו על עניין העקידה.

ט.

וא"כ למה שנתבאר היה צ"ל שזריזין יהיה מיד לאחר בדיקת חמץ יהיה כבר קיום דזריזין לשרוף את החמץ, ורק נראה דכיון שעדיין אוכל ממנו ולא מבער לגמרי, לכן עיקר הזריזות הוא מהבוקר כשגמר את סעודתו. ובאמת לפי"ז מדוקדק היטב מש"כ הרמ"א (באו"ח סימן תמה סעיף א) וטוב לשרפו ביום דומיא דנותר שהיה נשרף ביום (ד"ע), אך אם רוצה לשרפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה, הרשות בידו. (הגהות מיימוני פ"ג וכל בו). ע"כ. ולכאורה מהכ"ת שישורף בלילה, וכתב שרק בגלל דומיא דנותר ישורף ביום, אלא צ"ל דבאמת מצד זריזין שייך שיקיים כבר בלילה, ורק בגלל דומיא דנותר יש עניין לשרפו ביום.

י.

והנה מה ששאלנו מצד כל תשחית דאולי כאן יהא ריעותא שלא להזדרז, וצ"ל דחמץ כזה שמקיים בו מצות תשביתו כלל לא שייך כל תשחית בשריפתו, ואפילו שהיה יכול לאכלו באותו

הזמן, מכיון שגם בהשבתתו הוא מקיים מצוה לא שייך ביה בל תשחית, והרי הא מיהת ברור דכבר ל' יום קודם פסח חלה מצות תשביתו, וכדמוכח בסוגיא דהמפרש ויוצא בשיירה.

והנה הרש"ש בפסחים (דף כא עמוד ב) הקשה וזת"ד: וא"ת לפ"ז איך שרי לאכול ולהאכיל חמץ ל' יום קודם הלא מבערו שלא ע"י שריפה, ותי' י"ל דחום הטבעי אשר בבע"ח המעכל המזון הוי כשריפה ע"כ. וא"כ אדרבה הוא שאל איך מותר לאכול ולהפקיע את מצות השריפה, מבואר פשוט דמצוות תשביתו ושריפה כבר עומדת עליו כבר ל' יום קודם הפסח, ושפיר יהיה שייך בזה זריזין. ורק כל היכא דעדיין אוכל חמץ מה שייך למעשה להזדרז, אבל היכא שכבר משך ידיו מן הפת (ועכ"פ בבוקר כמש"כ הרמ"א דומיא דנותר), אז מאותו רגע בבוקר יום י"ד שפיר יהיה שייך בזה זריזין מקדימין למצוות. ומיושבים דברי השל"ה על נכון.



מסקנא דמילתא. מצינו ביאור נפלא ליישב את דברי השל"ה ששייך קיום זריזין אף במצות תשביתו ושריפת חמץ מההשכמה ביום י"ד, ושפיר אפשר לנהוג כך. (אכן מצינו את דברי הכס"מ ושו"ת מהרי"ש שסבירי שראוי לשרוף רק סמוך לשעה שישית ולא מקודם).



הרב יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

שימוש בשפתון עם טעם בפסח

יש לדון בדין כשרות שפתון לפסח, וכמו כן יש לדון לגבי כשרותו בכל השנה האם שפתון שיש בו טעם צריך הכשר. והנה לגבי כל השנה כתב בספר הכשרות (פרק כא הלכה נא): שפתונים המשמשים לצביעת השפתיים ואף חסרי צבע המיועדים להחלקת השפתיים ולהגנה מפני קילופי עור עלולים להכיל חומרים בלתי כשרים, מוצרים אלו מועשרים בחומרי טעם טעימים לחיך ואין מנוס כמעט מחדירת חלקיקים מהם אל תוך חלל הפה ע"כ חובה לקנותם בהכשר מוסמך. ובהערה ריז כתב שם שיש לחשוש מכל מיני חומרים מן החי שמופקים שפתונים אלו, וציין עוד לעיין במאמרו של הרב יהודה שרבסקי בתהודת הכשרות גליון 16 יעו"ש. ומבואר מדבריו דיש להחמיר רק באלו שיש בהם טעם. וכן כתב בהגדה של פסח אבוא במ (עמ' קג) שפתון אם יש בו טעם טוב אסור להשתמש בו כל השנה ללא הכשר ובפסח עם כשרות לפסח, וכן כתב בספר הכשרות למעשה (עמ' תלה) שפתונים המשמשים למניעת יובש בשפתיים אם יש בהם טעם יש להקפיד על כשרותם אולם אותם ללא טעם מותר אף ללא כשרות, עכ"ד. וכן כתב בספר השלחן כהלכתו (עמ' קסז) שפתונים שמשמשים למניעת יובש אם יש בהם טעם טוב יש להקפיד על כשרותם ואם אין בהם טעם טוב והם פסולים מאכילת אדם אין בהם איסור ואין צריך בהם כשרות. וכתב שם בהערה לבאר שמריחת השפתון אינה נחשבת אחשביה כיון שאין כוונתו לאכול או ליהנות אלא רק לצורך מסויים ומה שנכנס לפה בטעות אין בזה איסור לפי שנפסל לאכילת אדם וסיכה כשתיה לרוב הפוסקים אינה אוסרת. יעו"ש עוד לגבי פסח שכתב שבעינין שיהיה נפסל מאכילת כלב. אולם לכאורה יש לעיין בכ"ז דהא אכתי אינו מכניס לפה ומה שיש שפתונים עם טעם, היינו עיקרו משום הריח, הרי אף אחד לא מלקק שפתיו עם השפתון כי אינו ראוי לאכילה.

ושוב ראיתי לידידי הגר"ח מלין שליט"א בספרו חמדת חיים (עמ' עדר), שכתב שנשאל זקינו מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א האם מותר למרוח על השפתיים שפתון המונע יובש ללא הכשר, שהרי אין אוכל ובולע את זה, והשיב שאין ראוי, עכ"ד, ומשמע דאינו אסור מדינא. ויעו"ש עוד בהערה שציין למש"כ בשו"ת קנה בושם ח"ד סימן טז שיש איסור להשתמש במשחת שיניים שיש בו טעם טוב ללא הכשר יעו"ש, וכתב דא"כ אולי ה"ה בשפתון. אולם אכתי נראה דיש לחלק, דהרי סו"ס אינו מכניס לפיו.

אמנם שם הביא מש"כ לו הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א רבה של שכונת גילה ירושלים עיה"ק, וז"ל: רצוי לכתחילה ליקח שפתון עם הכשר מחשש לשומן אסור, ואף שאינו אוכל את השומן מ"מ משמכניס אוכל לפיו, זה יקח ביחד עם טעם השפתון ויש דין אחשביה שזה יהיה לו לרצון, ובדיעבד כשאין אחר אפשר להקל עכ"ד. וכתב שכעיי"ז כתב לו הגאון רבי שמאי קהת גראס שליט"א בעמח"ס שו"ת שבט הקהתי וז"ל: ג"כ מקפידין שיהא לכתחילה עם הכשר אפילו

דאין לו ריח עכ"ד, ולדבריו יש להחמיר אפילו היכא שאין לו ריח. אמנם מכל דברי הפוסקים הנ"ל דאין להחמיר בזה. וגם בעיקר הטעם שכתב הגר"א שזלינגר שליט"א כשיבוא לאכול הרי שידבק מהטעם של השפתון, אמנם לכאורה זה לא שכיח כ"כ, כי בדרך כלל אדם ששם את השפתון אינו הולך לאכול או לשותות כעת, כדי שהשפתון יפעל את פעולתו, ולא יבוא לקלקל מה שבא לתקן.

ואמנם מו"ח הגר"ש יאיר שליט"א אמר לי שרק שפתון בלי טעם לא צריך הכשר, אבל שפתון עם טעם צריך הכשר.

וגם יש לצרף להקל כאן מש"כ בשו"ת הר צבי (חלק יור"ד סימן צה) שבמשחת שיניים שיש בה תערובת של איסור (סימן קג ס"ב) מבואר שאיסור שנפגם לגמרי ונתערב מותר באכילה משום שאינו ראוי לאכילת אדם ואפילו כאן במשחת שיניים שאין האיסור פגום לגמרי אלא רק קצת יש להתיר משום שאין כאן אלא טעימה ולא בליעה. ואף שפסק הרמ"א בסימן קח ס"ה דטעימה בלא בליעה אסורה, ומבואר שם בש"ך סק"ד דלאו דוקא באיסור הנאה אלא גם באיסור אכילה אסור בטעימה בלא בליעה, מ"מ איסור דרבנן יש הרבה מקילים בטעימה בלא בליעה. וכמו שבפתחי תשובה (סימן צח סק"א) כתב בשם הצ"צ שמוכן מדבריו שבכל איסורי דרבנן שרי לטעום בפיו ממש. ואף שהנודע ביהודה השיג על הצ"צ שכתב שהצ"צ לא התיר אלא טעימה בלשון שאינו בלוע כלום אבל אם בולע קצת אסור, ומסיק שאף טעימה בלשון אינו מותר כי באיסור פגום ולא בכל איסורי דרבנן. עכ"פ בנ"ד, שהוא איסור פגום, וגם אינו בולע כלום גם להנודע ביהודה מותר עכ"ד. וא"כ ה"ה בנ"ד שאינו בולע כלום, שיש להתיר אף בשפתון שיש בו ריח.

וכן יהיה מותר להשתמש בשפתון בתענית. ולכאורה היה נראה דיש להחמיר ביום הכיפורים ותשעה באב דחשיב כסיכה, וכמו שהובא בקובץ הלכות פסח לרבי שמואל קמינצקי שליט"א בעמ' קמ בהערה יט ששפתון חשיב כמין סיכה יעו"ש וא"כ ה"ה בנ"ד. אמנם בקובץ הלכות בין המצרים עמ' רכב כתב לדינא שמותר בתשעה באב למרוח שפתון על שפתיים שנתבקעו מיובש, כי אינו סיכה ממש אבל אינו ראוי. ונשאל שם בהערה ממש"כ בהל' פסח והשיב ששם השיב לפי ה"א להחמיר. וכן כתב להתיר בספר נחמת ישראל עמ' קסא שמותר למרוח שפתון על שפתיים שנתבקעו, וכתב שפשוט לדינא שמותר שכ"ז נכלל בסיכה לצורך רפואה ולא לשם תענוג יעו"ש. וכן הוא לדינא לכאורה.

ולענין אם מותר לשים את השפתון בשבת לכאורה היה נראה להתירא [כן נראה ללמוד ממש"כ בשו"ת משיב נבונים חלק ד' סימן יג]. אולם בספר מעשה השבת ח"א עמ' שצ כתב שאסור למרוח שפתון בשבת אפילו כשהוא שקוף משום איסור ממרח, כיון שרוצים שתישאר שכבה דקה על השפתיים יעו"ש בהערה. וכן כתב בספר מנוחה שלמה עמ' קעט שיש לאסור משום ממרח אפילו שפתון שקוף. וכן נראה ממש"כ בשו"ת מאמר מרדכי שבת ח"ד עמ' כג. וכן כתב לדינא באורחות שבת פרק יז הלכה כב יעו"ש, וכן כתב בקובץ נאות מרדכי (ח"ח עמ' טז) הגר"מ גרוס שליט"א.

ולענין שימוש בשפתון של אשתו נדה, כתב בשו"ת באר משה ח"ב סימן סה להתירא, והיינו דלא חשיב מאכלה אף דיש בה טעם, וא"כ נראה דה"ה לדידן. וע"ע בספר חוקת הטהרה בהל' נדה מש"כ בזה.

וכן ראיתי שכתב להקל בנ"ד הגאון רבי יוחנן ברגר שליט"א בגליון שמעתא עמיקתא (מס' קלא יתרו תשע"ג) וכתב להתיר משום שטעימת לשון באיסורים שריא וכמו שכתב פרי חדש סימן מב סק"ה ובערוך השולחן סימן מב אות ז' ועוד, ולכן ממילא אין לחוש בזה, ושכן הורה הגר"ע אויערבאך שליט"א. וכתב שם שאחר הבירור אצלו מומחי כשרות נתברר שבשפתונים שיש בהם טעם ערב לפעמים שמים גליצריין, וחומר זה בחלק מהחברות מיוצר ללא תערובת איסור, אלא שמצוי גם שהגליצריין נפסל גם מאכילת כלב, וכיון דאיכא כמה צדדים בזה ראוי להקל, אלא שלכתחילה ראוי לקנות עם הכשר, אבל לדינא גם ללא הכשר אף שיש טעם מותר להשתמש בו. ונפק"מ בכ"ז לגבי פסח שמותר להשתמש בשפתון ללא הכשר לפסח בפסח, כן כתב בשו"ת אור לציון ח"ג עמ' צג, וכן הובא בקובץ מה טובו אוהליך יעקב (חלק י' עמ' קעח) בשם הגר"ע אוירבעאך שליט"א וכן נקט לדינא בשו"ת מציון אורה (ח"ב סימן טז אות ז), וכן כתב בשו"ת מנחת שמואל ח"ג סימן כג באורך יעו"ש. אמנם הביאו את דעת הגר"מ אליהו זצ"ל ששפתון צריך הכשר לפסח, וכן כתב לדינא בספר אהל יעקב במדריך הכשרות לפסח, וכן כתב בספר עריכת שולחן (ח"ה עמ' סח) ששפתון חייב להיות כשר לפסח כיון שבשעת אכילה נדבק צבעו עם המאכל. אולם אכתי יש להקשות כמו שהקשנו לגבי דין שפתון דבעי הכשר, ואולי כוונתו דוקא לאודם אבל לא לשפתון שמטרתו ליובש השפתיים. אבל לדינא נראה דאינו חייב בכשרות, אמנם לכתחילה בפסח נראה שיש מקום להחמיר בזה כמו שמחמירים בהרבה מילי.

ולענ"ד יש לומר דשרי בכ"ז ויש להביא לזה ראיה ממש"כ בשו"ת אול"צ ח"ג פרק ח' הערה ו' שכתב לגבי אודם וז"ל: והוא הדין לענין אודם שנפסל מאכילת כלב, ונותנים אותו על השפתיים (באופן שאין בעיה מצד צניעות), שאין לחוש בו משום חמץ בפסח, שאף שלפעמים נבלע עם האוכל, כיון שאין מכוונים לאכילה שרי, וכמו שנתבאר, ואין צריך לחזור שיהא כשר לפסח דוקא. עכ"ל. ונראה מדבריו דכיון דאין מכוונים לאכילה שרי, וא"כ נראה דה"ה לנ"ד. ואני לענ"ד כתבתי והשי"ת יצלני משגיאות.

ושוב ראיתי למו"ר הפוסק הגאון רבי עמרם פריד שליט"א בגליון אומרה לשמך פסח מס' 199 עמ' ל' שכתב לדינא בזה"ל: שאלה משחה ליובש בשפתיים האם צריכה הכשר לפסח, תשובה אם אין לה טעם אפשר גם בלי הכשר, אם יש לה טעם, לכתחילה צריך כשרות, וכשאין להשיג אפשר להקל בזה. מקור: יו"ד סי' קח' סע' ה', פתחי תשובה סי' צח', סי' תמב' סע' י' ובמשנ"ב ס"ק מה' עכ"ל. הרי לן דמעיקר הדין הרי הוא כשר אלא דלכתחילה ראוי להחמיר בזה.



הרב בניהו שנדורפי

מרכז תורה ומדינה, ניצן

הגדרות ליבון

פתיחה

בפרשת מטות אומרת התורה (במדבר לא, כג): "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהרו". ובגמרא בעבודה זרה (ע"ב): "ת"ר הלוקח כלי תשמיש מן הגויים: דברים שלא נשתמש בהן – מטבילין והן טהורין. דברים שנשתמש בהן ע"י צונן, כגון כוסות וקתוניות וצלוחיות – מדיחין ומטבילין והם טהורין. דברים שנשתמש בהן ע"י חמין, כגון היורות הקומקמוסון ומחמי חמין – מגעילין ומטבילין והן טהורין. דברים שנשתמש בהן ע"י האור, כגון השפודין והאסכלאות – מלבנן ומטבילין והן טהורין".

וכך נפסק להלכה (שו"ע או"ח תנא, ד): "כלים שמשתמשים בהם על ידי האור כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם, צריכים ליבון".

הפוסקים הוסיפו שיש שני סוגים של ליבון: ליבון קל וליבון חמור. מאמר זה יברר את הגדרות חז"ל והפוסקים לשני סוגי הליבון, וינסה להציג את השיטות השונות, בתוספת השערות ומדידות מדעיות, על לא על מנת לקבוע הלכה, אלא לסייע בידי הלומדים לברר סוגיה זו ולהציע אפשרויות שונות.

הגדרות הליבון בחז"ל

בהגדרת הליבון הנצרך על מנת להכשיר דבר שבלע על ידי האש, אומרת הגמרא בע"ז (ע"א): "ועד כמה מלבנן? א"ר מני: עד שתשיר קליפתן".

בירושלמי (עבודה זרה פ"ה ה"ט) נאמר גדר אחר: "והליבון צריך שיהו ניצוצות מנתזין ממנה".

יש שהבינו שהשיעור של הבבלי והירושלמי אינו זהה^א, ויש שכתבו מחמת כך שהשיעור של הירושלמי קל יותר ונאמר רק לגבי סכינים (ובליעת היתר)^ב, שלגביה מצאנו קולא בהכשרה^ג. אבל מדברי הראשונים משמע שהשיעור שווה^ד, ויש מהפוסקים שכתבו כן במפורש^ה.

(א). עיין פלפולא חריפתא (ע"ז פ"ה סימן לו אות ד [השניה]) ששאל על הרא"ש והטור מדוע הביאו את דברי הירושלמי ולא את דברי הבבלי.

(ב). בירושלמי נאמר: "הכא את אמר מדיחין והן טהורין וכא את אמר מגעילין בחמין חומר הוא בגיעולי גוים. סכין תוחבה בארץ שלשה פעמים ודיין, רבי בא בשם רב יהודה דא דת מר בסכין קטנה אבל בסכין גדולה צריכה ליבון, והליבון צריך שיהו ניצוצות מנתזין ממנה". ניתן להבין בדבריו שהגדרת הליבון הוזכרה רק בקשר לסכין. ואכן כך ביאר את הירושלמי

הגדרות הליבון בראשונים

בדברי הראשונים מצאנו הגדרות לליבון:

הנימוקי יוסף (בשיטת הקדמונים) בעבודה זרה כתב: "מלבנן באור - עד שיהא לבן כגחלת" וכן כתב גם רבנו יהונתן.

בתשובות מיימוניות השייכות להלכות מאכלות אסורות סימן ה, דנו האם צריך ליבון גמור בין אפיית בשר לחלב, ושם נאמר: "אבל מרת מרים אשת דודי ר"ת היא מחמירה ללבנה עד שתאדים וכשאינן יכולה להאדים כי השלהבת אינה יכולה להאדים כמו הגחלים היתה מכוונת כשיעור האדמת גחלים".

על פי דברי ההגהות מיימוניות נראה שליבון גמור הוא כאשר הכלי מאדים, כנראה משום שדבר זה נחשב לניצוצות ניתזין מן הכלי.

בספר תבואות שמש סימן לה, משום שרוב תשישו שלא על ידי האור.

ושם כתב שדבר שבלע היתר דינו קל יותר מאשר סכינים, ולכן במקום שהיתרא בלע די בליבון קל של הירושלמי, שהוא ניצוצות ניתזין, ולא צריך ליבון חמור של הבבלי, שהוא נשירת קליפה. ובדרך זו ביאר את דברי הרא"ש שכל מה שהקל זה דווקא לגבי סכינים ולגבי חמץ, וביאר כן גם בדעת הראשונים שכתבו שליבון קל מועיל במקום של היתרא בלע, והיינו שזה כאמור בירושלמי.

ויש להעיר על דבריו: א. מדברי הרא"ש שכתב בסתם בהלכות פסח שצריך ליבון, משמע שחמץ נקרא איסורא בלע, וא"כ א"א ליישב כדבריו את דברי הרא"ש. ב. אם הרא"ש (וכן הירושלמי) הקל משום שסבר שהיתרא בלע, א"כ מדוע הצריך ליבון קל ולא הסתפק בהגעלה? גם מה שכתב לבאר כך את דברי הראשונים שכתבו שליבון קל מועיל לגבי היתרא בלע קשה: א. מדבריהם לא משמע שהם מבארים כך את דברי הירושלמי. ב. חלקם כתבו שהשיעור הוא שתהא היד סולדת והבדיקה על ידי הקש היא רק סימן (עיין לקמן), ואם כדבריו, הרי הבדיקה היא מעכבת שהיא גורמת את הליבון.

ג. בבבלי פסחים ל ע"ב עולה שאין צורך להכשיר סכין על ידי ליבון, אבל בחולין ח ע"ב ובתוספתא ע"ז פ"ט ה"ב משמע שסכין צריכה ליבון. וראה תוספות (פסחים ל ע"ב ד"ה והלכתא, חולין ח ע"א ד"ה שבלנה, ע"ז עו ע"ב ד"ה אמר רב הונא: תמים דעים סימן קמז; רמב"ן ע"ז עו; רשב"א ע"ז שם; ר"ן פסחים ח ע"ב מדפי הרי"ף.

ד. כך משמע מדברי הראשונים שהזכירו את השיעורים של הבבלי והירושלמי בסמיכות זה לזה (רשב"א בחידושו לע"ז עו ע"א), או הזכירו רק את השיעור של הירושלמי (רשב"א בתורת הבית בית ד שער ד; רא"ש בתשובה כלל יד סימן א, ובהלכות פסח בקצרה ובע"ז פ"ה סימן לד; ריטב"א פסחים ל ע"ב; ר"ן פסחים ח ע"ב מדפי הרי"ף; הגהות אשר"י ע"ז פ"ה סימן לו; ספר המנהיג הלכות פסח; טור או"ח תנא ויו"ד קכא; רבנו ירוחם תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ב דף מ טור ב), ואילו היו סוברים שיש מחלוקת בין התלמודים מסתבר שהיו מעירים על דבר זה ולא מביאים בשתיקה רק את שיעורו של הירושלמי. ע"ע לקמן הערה 32.

ה. בספר האשכול (מהדורת נחל אשכול, ח"ג עמוד 141) כתב: "ועד כמה מלבנן עד שתשיר קליפתו, ובירושלמי איתא עד שתהא ניצוצות ניתזין ממנו, ונראה דאידי ואידי חד שיעורא" (במהדורת אלבק לא מופיע משפט זה).

וביפה עינים בע"ז כתב: "ואפשר דהוא חדא שיעורא", והפרי מגדים (משבצות זהב סו"ס תנב סדר הגעלה בקצרה) כתב: "ודא אחד הוא".

ו. ההסבר הפיזיקלי לכך שהברזל מאדים כאשר מחממים אותו, הוא שכל חומר פולט באופן קבוע גלי אור באורכי גל שונים (צבעים שונים, וכן אולטרה סגול ואינפרא אדום) בעוצמות שונות, בהתאם לטמפרטורה שלו. בטמפרטורת החדר עוצמת גלי האור הנראה שהוא פולט נמוכה מכדי שהעין תבחין בה. כאשר מחממים את החומר לטמפרטורה מסוימת, הוא פולט גלי אור בעוצמה גבוהה יותר, שהעין יכולה להרגיש, בחומר העשוי ממתכת זה בדרך כלל בצבע אדום.

כן עולה גם מדברי פוסקים נוספים, אך רבים לא כתבו גדר זה של האדמה של הכלי, ואין הכרח שכולם הבינו שהגדרת "ניצוצות ניתזין" זה האדמה של הכלי.

יש להעיר שבדברי רבנו יונה שהובאו בטור ובשו"ע (תסא ס"א) נאמר גדר של ניצוצות ניתזין גם ביחס לליבון כלי חרס ולא רק ביחס לליבון כלי מתכות.



ליבון קל כתחליף להגעלה

בספר התרומה^ז כתב: "ואו' מורי רבי' דאם עשה כל כך אש בפניהם שאינו יכול ליגע בחוץ בדופני החבית וידו סולדת לו ליגע בחוץ אז חשיב כהגעלה ומותר".

כדבריו כתבו ראשונים נוספים: מחזור ויטרי^ח, סמ"ג^ט, תוספות^י, רא"ש^{יא}, ר"ן^{יב}.

יש מהראשונים שלא קיבלו את דברי ספר התרומה, י"א הטור^{יג} והשו"ע^{יד} פסקו לקולא בזה כדבריו^{טו}.

ז. בחולין ח ע"א מצאנו "ליבן סכין ושחט בה", וכתב הנימוק^י (וכן משמע ברש"י): "בלשון חכמים נקרא ליבון תוקף אדמימות השריפה" ובפירוש המיוחס לרבנו גרשם כתב: "ליבן סכין – ששרפו באור עד שהיה אדום".

אמנם שם לא מדובר על ליבון על מנת להכשירה, אך מכל מקום ניתן ללמוד משם הגדרות לליבון, ועיין בתבואות שור סימן ט שכתב שהגדרת ליבון לגבי שחיטה בסכין מלובנת היא שהיד סולדת בסכין וביאר (ס"ק ג) "אע"ג דלענין הכשר כלים בעינן שיהיה ניצוצות ניתזים כמבואר באו"ח סי' תנא, היינו להוציא הבלוע שבתוך הכלי, אבל לשרוף בשר הסימנים פשיטא דבכל דהוא שורף".

ובדרכי תשובה ביו"ד (סימן כח ס"ק קפד) כתב: "אולם דע דלא מהני שריפה קלה דהיינו שיתנו לתוך האש עד שיהי' אדום כגחלת כעין ליבון שעושין דבעינן דוקא שיתהפך ע"י השריפה לאפר אבל כל שלא נעשה אפר אף אם יתלבן הרבה באור לא מהני" (דבריו שם מיירי לגבי כיסוי הדם במתכת, ונראה שכוונתו שרק אחרי שהמתכת ניתכת, וחלקי העפר שבו נפרדים ממנו וחוזרים להיות אפר, ניתן לכסות בהם את הדם. כך נראה לפרש מפני שהמתכת עצמה לא נהיית לאפר אלא ניתכת לנוזל, ואח"כ מתקשה שוב).

ח. ספר התרומה הלכות יין נסך סימן קסא.

ט. מחזור ויטרי הלכות מסה"ת סימן קה: "מ"מ אם האש כל כך גדול וחזק בפנים שגם בחוץ אינו יכול ליגע וידו סולדת בחוץ מותר וחשוב כמו הגעלה".

י. לאוין סימן קמח: "אם האש גדול כל כך וחזק בפנים שידו סולדת בחוץ מותר וחשוב כמו הגעלה (סימני סה"ת קסא)".

יא. התוספות בעבודה זרה לג ע"ב ד"ה קינסא בשם הסמ"ג. אמנם התוספות שם סוברים שעל מנת להכשיר חבית אין צורך בהגעלה גמורה, וא"כ מדברי התוספות לבד היה מקום לומר שכפיית חבית על האש אינה כהגעלה גמורה, אך בצירוף דברי הראשונים האחרים, נראה ברור שכפיית חבית עד שצדה השני היד סולדת בו, הרי היא כהגעלה גמורה.

יב. שו"ת הרא"ש כלל יט סימן ז.

יג. ע"ז יב ע"ב מדפי הרי"ף.

יד. בתוס' רבנו אלהן כתב בשם רבו (הוא הר"י הזקן, שהיה גם רבו של בעל התרומה, שבשמו נאמרו דבריו הנ"ל) שאם הזפת מבחוץ נמסה הוכשר בכך, והקשה על כך "דשמא אין להתיר חביות האסורות בהיסק כזה שפירשת, דאיכא למיחש דלמא חייס עלייהו... ודיעבד מיהא מסתבר שלא לאסור. מיהו בקדירות דאמרינן ישברו, יכול להיות דהוה אסרינן אפילו עשה כבר היסק דמילוי גומרי". גם בתוס' הר"ש כתב: "עץ ואפילו נתן זפת מבחוץ ונתחממו מבפנים עד דנתר זיפתא דמחוץ אסור, דאיכא למיחש דילמא חייס עלייהו כדאמרי' ב' כל שעה אפי' בכלי חרס כ"ש בשל עץ דחייס טפי פן

בדברי הראשונים "אחרים" מצאנו במפורש שכתבו ליבון קל כתחליף להגעלה לא רק ביחס ליינן נסך ששימושו היה בצונן":

רבינו פרץ (בהגהותיו על הסמ"ק מצוה קצד אות ג): "ודווקא שמלבנה מחלב לצורך בשר או איפכא, דאז לא בעי ליבון גמור שתסיר קליפתה, אלא סגי בליבון קצת כמו שרגילין העולם לעשות ולנסות ע"י קש שנותנין מלמעלה דבהכי סגי ולא גרע מהגעלה דמועלת אף בתשמישו על ידי האור היכא דהיתרא בלע. אבל שבלועה מאיסור וצריכה ליבון גמור שתשיר קליפתה ליבון זה ודאי אסור לעשותו ביום טוב".

ישרפו".

התוס' כתבו בשם רבנו אלחנן קושיא זו, ולאחר מכן כתבו שאם היד סולדת בחוץ מותר, ומשמע שהזפת נושרת לפני שהיד סולדת.

המאירי (בעבודה זרה לג ע"ב) כתב שהכשר זה מועיל רק לחבית ולא לשאר דברים: "וחכמי התוספות פי' שאם שלט חומו בחוץ כל כך עד שלא יוכל ליגע בידו בדפני הכלי מבחוץ הוכשר ומ"מ בשאר כלים מתוך שהוא חס עליהם אין הכשר זה מועיל להם כלל".

טו). יו"ד סימן קלה בסופו.

לכאורה מדברי הטור באו"ח ריש סימן תנא, משמע שלא די בהכשר על ידי יד סולדת ואפילו לא קש נשרף שהרי כתב: "וכוביא פירש"י כלי שעושין מלבנים ועפר כמו כירה ואופין ומטגנין בו וי"א תנור קטן שקורין פדיל"א היסיקו מבחוץ ואסור לאפות בו בפסח דכיון שאין נותנין האש בפנים אינו מפליט החמץ הבלוע בו ואם מלאו גזלים בפנים שרי דלא חיישינן שמא חיים עליהו וכן קדירות של מתכת אם רוצה להסיקם ולמלאותן גזלים שרי". משמע מדבריו אלו שגם קדירות של מתכת אין להכשירם על ידי אש מבחוץ בלבד אלא על מנת להכשירם צריך גם למלאותם גזלים (ובמגן האלף תנא ס"ק ג נשאר בצ"ע על דברי הטור האלו). אך אין זה נכון שכן הטור שם לא בא לבאר כיצד יש להכשיר קדירות של מתכת, ואגב הכשר הכוביא כתב שהכשר זה מועיל גם למתכות, ובהם לא חוששים דילמא חיים עליה. אך מה חייב בהכשר מסוג זה לא מיירי שם, ורק בדבר שבלע על ידי האש שהכשרו על ידי ליבון צריך להכשירו בדרך זו, אבל דבר שדי לו בהגעלה אין צורך במילוי גזלים, ויהיה די לו ביד סולדת או בקש נשרף מבחוץ. ואין זה דוחק לומר כך בטור, שכן הכוביא שעליו דיבר הטור חייב ליבון שהרי אופים בו, וא"כ גם כלי מתכות מיירי בכה"ג ולא במקרה שחייב הגעלה.

גם מדברי הטור לגבי הכשר מחבת ארוכה שאי אפשר להגעיל את כולה, שכתב שצריך ללכך באמצעה, היה מקום להבין שרק ליבון גמור מועיל במקום הגעלה ולא ליבון קל, אך הרמ"א שם (סעיף יא) כתב שדי בליבון קל, וכנראה שהבין שגם בזה הטור לא בא לפרש את פרטי הדין, וקצת צ"ע.

ואולי הטור סבר שהיתר זה הוא רק בחביות, וכדברי רבנו אלחנן והמאירי.

טז). יו"ד סימן קלה סעיף יד.

דברי המרדכי דלקמן הובאו על ידי הב"י באו"ח סימן תנא (ושם העיר שלפי האומרים שחמץ נקרא איסורא, ליבון כזה לא מועיל). וסימן תקט, וביו"ד קכא, ושם ציין לדברי הראשונים נוספים.

יז). עיין ש"ך יו"ד קלה ס"ק לג; ומ"ב תנא, ס"ק קיח. שכתבו לגבי חלק מן הקולות שנאמרו לגבי יין נסך שהן לא נאמרו אלא ביין ובצונן, ולפי זה, לולי שהיו הפוסקים (שלהלן) כותבים במפורש דבר זה גם לגבי הגעלת כלים לא היה אפשר ללמוד מדברי הפוסקים לגבי יין נסך.

יח). מהרי"ט (תשובות החדשות סימן א) הבין בדברי האגור (המובאים לקמן) שליבון זה הוא ליבון חמור "מאחר שנשרף החוט מבחוץ בידוע שבתוך היה ליבון יפה שיהיו ניצוצות מנתזות הימנה", אך הרא"ם (סימן מג) חלק עליו וסבר שכוונתו לליבון קל שהוא במקום הגעלה, וכך נראה שהבינו רוב הפוסקים, וכך משמע מדברי הראשונים שהובאו כאן.

דברים אלו הובאו בהגהות מיימוניות (הלכות יו"ט פ"א ה"ח אות ה) ובאסור והיתר הארוך (כלל נח דין כח).^ט

בדברי הראשונים לגבי יין נסך עולה שהליבון שמהווה תחליף להגעלה הוא כזה שהיד סולדת בצד השני של האש. לעומת זאת, רבנו פרץ, הגהות מיימוניות, ואו"ה, כתבו שההגדרה היא שקש נשרף מבחוץ, שזהו שיעור גדול מאשר יד סולדת.

גם האגור (הלכות הגעלה סימן תשמב) כתב שיש אפשרות ללבן במקום הגעלה, וכתב שיעור של חוט שנשרף מבחוץ: "המדוכות של נחושת או ברזל נוהגים להגעיל. ואם חוששין שלא יתקלקלו ראיתי אני המחבר את מורי חמי מה"ר אברהם זכ"ש ז"ל נוהג ליתן בתוכו גחלים בוערות ולסבב המדוכה בחוט סביב בחוץ קשור ולשהות הגחלים בתוכו בוערות עד שהחוט בחוץ ישרף ודיו".

גם איסור והיתר הארוך (שער נח דין ל) ותרומת הדשן (סימן קל) הזכירו את הבדיקה על ידי חוט פשתן, ונראה מדבריהם שבדיקה זו שווה לקש.

היה ניתן לומר שהגדר של יד סולדת נאמר רק ביחס לחבית שבלעה יין נסך בצונן, אך מדברי הפוסקים נראה שהם נקטו שלא כך:

גם המרדכי בסוף עבודה זרה (סימן תטס, הובא בב"י או"ח תנא, ד) כתב שליבון קל יכול להיות תחליף להגעלה, ובדבריו מפורש שהשיעור של הגעלה זו היא שהיד סולדת בשני הצדדים: "אותם הבלועות היתר כגון של חלב שצריכין ללבנה כדי לאפות תחתיהם פשטיד"א של בשר או איפכא אז אין צריכין ליבון גדול דנשירת קליפה אלא רק עד שתהא יד סולדת בו משני עבריה וגם רגילים לבדוק ע"י נתינת קש עליה מבחוץ לראות אם הקש נשרף בהכי סגי דא"כ שליט הליבון מעבר לעבר אף על גב שלא תשיר קליפתו ומ"מ די בכך דכיון דהתירא בלע א"כ די להם בהגעלה ואף על גב דתשמישה ע"י האור כדמשמע בשמעתא והא לא גרע אותו ליבון מהגעלה ואותו ליבון מפליט יותר מהגעלה".

בדברי המרדכי מתברר שגם ליבון שמהווה תחליף גמור להגעלה די לו מעיקר הדין שהיה תהיה סולדת משני הצדדים, אלא שרגילים לבדוק זאת ע"י נתינת קש מבחוץ. ונראה שלכך כיוון גם רבנו פרץ שכתב: "כמו שרגילין העולם לעשות ולנסות ע"י קש שנותנין מלמעלה".



ביאור דברי הפרי מגדים שליבון קל של יד סולדת מועיל רק לדבר שבלע מכלי

שני

הפרי מגדים התקשה, כיצד יתכן שליבון שמגיע רק לחום של יד סולדת מועיל כמו הגעלה לכלי שבלע על גבי האש, והרי הגעלה צריכה להיות על ידי מים שמעלים רתיחות, וליבון שהיד סולדת מבחוץ אינו מגיע לחום זה.^ט

ט. ודין כה כתב: "אמנם אותן המעבירין סכין על הגחלים בהעברה בעלמא שבוש הוא בידם דאפילו כדי הגעלה אינו".

כ. על פי שיטת רש"י, שכאשר המים לא רותחים יש חזרה של הבליעה לתוך הכלי המוגעל, א"כ יתכן שכל הצורך בכך שהמים יעלו רתיחות הוא רק בשביל שלא תהיה בליעה חזרה, אך בליבון שאין בליעה חזרה משום שהאיסור היוצא

מחמת קושייתו זו, כתב הפרי מגדים¹⁸⁶ שליבון שהיד סולדת בו אינו מועיל כהגעלה לדבר שבלע מכלי ראשון שעל האש, אלא רק לדבר שבלע מכלי שני, או מכלי ראשון שהוסר מהאש¹⁸⁷. ועל מנת להכשיר כלי ראשון שהשתמשו בו על האש צריך ליבון שקש נשרף מבחוץ.

ביישוב קושיית הפרי מגדים שיד סולדת אינה כהגעלה משום שבהגעלה אנחנו מצריכים שהמים יעלו רתיחות כתב הרב יהושע בן מאיר שליט"א¹⁸⁸ בשם הגרש"ז אוירבאך זצ"ל, שכאשר יש מים בסיר, כוח האש משפיע בעיקר על המים ולכן צריך דווקא שהמים יעלו רתיחות, אבל כאשר הסיר בלא מים, כל כוח האש משפיע על הסיר וכבר ביד סולדת הוא מפליט. וכתב שם עוד שאף אם נחשוש לדברי הפרי מגדים, די שהכלי יגיע לחום של 100 מעלות, שבחום כזה המים מעלים רתיחות¹⁸⁹.

נשרף (כדלקמן), א"כ אין צורך בחום של רתיחות וסגי בחום שהיד סולדת.

כא). תנא א"א ס"ק כז וס"ק ל, תנ"ב משבצות זהב בסדר ההגעלה בקצרה.

כב). בקיצור שולחן ערוך הלכות בשר בחלב (הרב פפויפר ח"ב ביאורים סימן ג) הביא את דברי הפרי מגדים שהתיר הגעלה שהיד סולדת בה לגבי דבר שבלע מכלי ראשון שאינו על האש, וחלק על דבריו (על פי דברי האחרונים שכתבו שיעור של קש נשרף), משום שנקט כשיטת הפוסקים שדבר שבלע מהיתר בכלי ראשון שעל האש, ניתן להכשירו על ידי כלי ראשון שלא על האש. ולפי זה כתב שא"כ אי אפשר לקבל את קולתו של הפרי מגדים שכלי שבלע שלא על האש אפשר להכשירו על ידי ליבון קל שהיד סולדת מבחוץ. ובדבריו ביאר "הרי ידוע ששיעור רתיחה הוא בערך בכמאה מעלות חום, ושיעור חום שקש נשרף עליו מבחוץ הוא בין מאתיים למאתיים וחמישים מעלות חום, וחזינן שיש הבדל גדול בין שיעור החום צריך כשמכשירין בליבון קל, וע"כ החילוק שהמים נכנסים לתוך הדפנות מפליטים האיסור ולכן מספיק שיעור חום של רתיחה, מה שאין כן בחום האש גרידא לא תיכנס האש ותפליט האיסור אלא בחום הרבה יותר גבוה. וא"כ כשם שלכלי הצריך הגעלה במים המעלים רתיחות לא יועיל ליבון קל בשיעור של כמאה מעלות, אלא בשיעור הרבה יותר גבוה כמו שביארנו. כמו כן פשוט שכלי שמועיל לו הגעלה בחום שהיד סולדת בו, א"א ללמוד מזה שיעור לו ליבון קל בשיעור חום שהיד סולדת בו".

ונראה לענ"ד להעיר על דבריו:

א. כפי שהבאנו מדברי הראשונים מוכח שדי בהגעלה של יד סולדת, ולא סייגו זאת דווקא כדברי הפרי מגדים בכלי שבלע שלא על האש (דבריהם לא הובאו שם).

ב. גם באחרונים כתבו שיעור זה, ואמנם מנגד יש אחרונים שכתבו שיעור של קש נשרף, אך אין הכרח שזהו השיעור, ויש לפרש את דבריהם שכך נוהגים לבדוק.

ג. הסברא שכתב להחמיר בנויה על כך שבכלי ראשון שעל האש וודאי שלא מועילה הגעלה של יד סולדת, אך לאור דברי הראשונים שכן מועילה הגעלה, מסתבר יותר לבאר בצורה הפוכה וכמו שכתבנו לקמן בשם הגרש"ז, שחידוש בלא משקים גורם לפליטה בחום נמוך יותר ולא בחום גבוה יותר!

כג). מפקודין אתבונן, הגעלת כלים והכשרת המטבח לפסח, אות ו עמ' 187.

כד). וכתב סימן להגעה לחום זה, שאם מטפטפים מים על הסיר הרוחת, והמים מיד קופצים מוכח שהכלי נמצא בחום של 100 מעלות, ואם היו בו מים הם היו מעלים רתיחות (ועיין עוד הליכות שלמה פ"ג הערה 12 הנ"ל).

בתבואות שמש (סימן נו אות ז) כתב כבר כעין דברי הגרש"ז: "דכשהכלי עומד כדרכה בגובה מלאה מים איברא דלא מהני כשהיד סולדת בו בצד השני להגעיל בתוכה, מה שאין כן כשמניח כלי ריקן באש מונח על דופן או ודאי די"ל דכיון שהיד סולדת בצד הפנימי הוי ליבון קל ומיחשב כהגעלה".

ביאור אחר כתב הרב שלמה זלמן גרוסמן¹ שגם בהכשר על ידי הגעלה אין צריך שהכלי המוכשר יהיה בדרגת חום של רתיחות, וכל מה שצריך זה שהמים שעל ידם מוציאים את ההגעלה מן הכלי יהיו בחום זה, אך יתכן שהכלי מגיע רק לחום שהיד סולדת בו. וכך גם כאשר מגעילים על ידי האש, האש היא בחום של רתיחות, והכלי המוכשר אינו צריך להגיע לחום זה².

על פי זה, במקרה שהכלי צריך הכשר מבחוץ (כגון כאשר נשפך עליו משהו מבחוץ), אולי די להכשיר את הכלי על ידי שימוש של הכלי בחימום רגיל עם מים על האש, משום שצדו החיצוני (התחתון) של הכלי מגיע לחום שהיד סולדת בו, ואם חיוב ההכשרה הוא על ידי דבר שנבלע מבחוץ, די בליבון מבחוץ. ואם נקבל דבר זה, יש להתיר בכלי זה שהשתמשו בו לאחר שנאסר, שאף שלא נעשתה בו הגעלה³, מ"מ הועיל לו שימוש זה על מנת שיחשב שהתלבן אם אכן הגיע לחום של יד סולדת. אך לפי ביאורו של הגרש"ז אורבאך לא יועיל ליבון כזה, משום שכאשר יש מים בסיר, כח האש פועל במים ואינו גורם לשרוף את הבליעה.

לענ"ד נראה לבאר את דברי הפרי מגדים בדרך אחרת:

ראשית, יש להעיר שדברי הפרי מגדים הם בניגוד לדברי הראשונים שכתבו שליבון שהיד סולדת בו בצד השני הוא כמו הגעלה (ואף את הראשונים שכתבו קש נשרף ביארנו שאמרו זאת רק כסימן לכך שהיד סולדת), וא"כ אף שהפרי מגדים הקשה קושיא טובה, מכל מקום אין בה כדי לדחות את דברי הראשונים הנ"ל.

בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ה"א כלל יו) הביא משו"ת חשק שלמה סימן ג"ב שרצה לומר שאולי הראשונים שהסתפקו בכך שהכלי יהיה בחום של יד סולדת, סוברים שגם בהגעלה אין צורך שהמים יעלו רתיחות, ודי שיגיעו לחום שהיד סולדת. אך הוא דחה זאת, שא"כ היה צריך הבית יוסף להביא מחלוקת בין הראשונים האם צריך שהמים יגיעו לחום של יד סולדת, "אלא וודאי שגם הם יכולים לסבור שיהא מעלה רתיחה, רק דסברי דבליבון כזה שהיד סולדת בצד השני נחשב כמעלי רתיחה".

המקור שעליו התבסס הפרי מגדים הם דברי הרא"ם (סימן נג) שהובאו במג"א (תנא ס"ק כז), ואילו את דברי הראשונים שהובאו לעיל לא הזכיר כלל הפרי מגדים.

כה). שערי שלמה - סידור פסח כהלכתו ח"ג סי' ג אות יח (ולפני כן ב"גדר הכשר של ליבון קל", בקובץ מבית לוי יד (תשנ"ט) אות יב).

מסקנתו היא (אות יט) שיד סולדת שנאמרה כאן על ידי הפוסקים, אין הכוונה כמו יד סולדת בהלכות שבת, אלא שהיד נכונית מחמת האש, ומשום כך לא בודקים זאת על ידי היד אלא על ידי קש, אך שני שיעורים אלו הם שווים. אך הוא עצמו מודה שלשון יד סולדת שכתבו הפוסקים אינה מיושבת כ"כ לפי הסבר זה.

כו). על פי שני הסברים אלו מתבאר גם מדוע הצריכה הגמרא (בע"ז עו) להכשיר יורה קטנה בתוך יורה גדולה ויורה גדולה ע"י גדנפא ולא הסתפקה בזה שעל ידי הרתחת המים בתוך היורה - היורה עצמה מגיעה לידי ליבון קל, שכן השולים העליונים של היורה אינה מגיעים בהכרח לחום של יד סולדת בו (מפי אמו"ר הרב איתן שנדורפי).

כז). עיין טור ובית יוסף יו"ד סוף סימן צג שלדעת הרשב"א שימוש רגיל בכלי נחשב להגעלה מהיתר, אך גם הרשב"א לא אמר את זה בכלי שבלע איסור.

כח). לא הצלחתי למצוא את הספר עצמו.

על פי זה נראה שהליבון שעליו מדבר הפרי מגדים הוא ליבון מבחוץ, ולא ליבון מבפנים, שהרי על זה דיבר הרא"ם, ואם כן כל דברי הפרי מגדים נאמרו רק ביחס לליבון מבחוץ ולא ביחס לליבון מבפנים. לגבי ליבון מבפנים יכול הפרי מגדים להודות לדברי הראשונים שהובאו לעיל, שדי שתהיה היד סולדת מבחוץ.

קושיית הפרי מגדים מובנת הרבה יותר אם הוא מדבר על ליבון מבחוץ – שכן הליבון מבחוץ הוא הנחת הכלי על האש בדיוק כמו בשעת השימוש. וא"כ אם די בכך שהיד סולדת מבפנים, א"כ מדוע צריך להרתיח את המים עד שיעלו המים רתיחות? די שירתיחו עד שהכלי יגיע לחום של יד סולדת.

אך אם הוא כופה את הכלי על גבי האש ושורף את הבליעה שבתוכו, עד שבצד השני של הכלי הוא מגיע לחום של יד סולדת, אין זה דומה להגעלה, ולא קשה כיצד מועיל הליבון הזה למרות שאין העלאה של רתיחות³².

על פי זה עולה שהפרי מגדים לא חולק שכאשר מלבנים מפנים די בכך שהיד תהיה סולדת מבחוץ, וכל מה שפקפק זה רק לגבי ליבון מבחוץ. וא"כ דברי הפרי מגדים אינם חומרא בליבון קל, אלא קולא שיש אפשרות לליבון קל גם מבחוץ, ובכלי שני די שתהיה היד סולדת. ואכן הפרי מגדים מפקפק בדברים אלו ונשאר בצ"ע האם אכן זה מועיל או לא³³.

ואם נבין את דברי הפרי מגדים שמדבר גם על ליבון מבפנים, א"כ דבריו סותרים את דברי הראשונים, ולא הזכירם. וא"כ נראה שאין צורך לחשוש לדברי הפרי מגדים שמקשה קושיא בניגוד לדברי הראשונים, וכפי שכתב הרמ"א בחו"מ (כה ס"ב).



שיטת רבנו אביגדור בהגדרת ליבון

על דברי הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק יז ה"ג) ששיפודים ואסכלאות צריכים ליבון עד שתישור קליפתן, כתבו הגהות מיימוניות (אות ה): "מצאתי בשם ה"ר אביגדור כ"ץ ז"ל שאם מלבנו עד שאם ישים עליו קש יהו ניצוצות ניתזין ממנו – סגי בהכי, דאל"כ אותו טרפ"א שאופין תחתיו פשטיד"א ומלבנין אותה לאפות אח"כ פלדון ואם היה צריך ללבנה עד שיהו ניצוצות ניתזין היה מתקלקל לגמרי ע"כ".

דברי רבנו אביגדור הובאו על ידי הגהות אשר"י (הלכות פסח בקצרה)³⁴ והבית יוסף (או"ח תנא ד, יו"ד קכא).

32. דומה לדברים אלו כתב בספר תבואות שמש (סימן נו אות ו): "ואולי יחלק הפרי מגדים בין היכא שכופה החבית על האש שאז כל להב האש סגור בתוך היורה ומלהיב הכלי עד מרום קצה, ואז כשהיד סולדת בו מבחוץ חשיב כהגעלה, מה שאין כן בנידון דידן שדופן החיצוני מונח על האש שאויר האש פרוץ ופתוח מכל צדדיו".

33. הגרש"ז אויערבך שלא חילק בין ליבון מפנים לליבון מבחוץ בליבון שהוא תחליף להגעלה, וכפי שהובא לעיל, סבר להקל יותר מדברי הפרי מגדים, אך אין הדברים נראים לענ"ד, כמו שביארתי.

34. בהגהות אשר"י יש שינויי לשון מדברי הגהות מיימוניות, ועיין לקמן.

ניתן להבין שרבנו אביגדור כתב כדברי הראשונים שהובאו לעיל, שליבון קל שקש נשרף מבחוץ, מועיל במקום הגעלה.^ל אך ניתן גם להבין שרבנו אביגדור סובר שליבון זה של קש נשרף הרי הוא נחשב כליבון גמור, וגדר זה הוא כמו ניצוצות ניתזין וקליפה נושרת. ונראה שנחלקו בכך אחרונים, כפי שיבואר להלן.



הסוברים שרבנו אביגדור התיר דבר שדינו בהגעלה

הרמ"א בדרכי משה הארוך (תנא ד) כתב את דברי המרדכי הנ"ל שליבון שהיד סולדת בו הוא כמו הגעלה ואח"כ כתב "וכן הוא בהגהות מיימוניות"^ל, ולאחר מכן הביא את דברי או"ה (נח, ל) הסובר שחמץ נחשב "היתרא בלע". מדבריו עולה שהוא הבין שרבנו אביגדור לא חידש הגדרה מה נחשב ליבון, אלא כתב כדברי המרדכי, שליבון קל מועיל לדבר שמספיקה לו הגעלה.

בהגהתו לשו"ע (תנא ס"ד) הביא הרמ"א את שיטת רבנו אביגדור כי"א: "כלים שמשמשים בהם על ידי האור כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם, צריכים ליבון; והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם. הגה: ויש מקילין אם נתלכין כל כך שקש נשרף עליו מבחוץ (מרדכי סי' פ"ז והגהות מיימוני פ"ז מהלכות מ"א). ונוהגין כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון, אבל דבר שדינו בהגעלה, רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו, סגי בליבון קל כזה".

בביאור דבריו כתב המגן אברהם (ס"ק יא): "המרדכי והג"מ כתבו כן בליבון מחלב לבשר... אבל גבי חמץ מצריכים ליבון מעליא... רק הד"מ כ' דלדעת או"ה שפסק דחמץ מקרי התירא בלע א"כ גם בחמץ די בליבון קל כזה עכ"ל".

המג"א מבאר אם כן את דברי הרמ"א על פי שיטת הרמ"א בדרכי משה שהבין, שכל קולתו של רבנו אביגדור היא רק בדבר שאינו צריך ליבון, ויש מקילים כך גם לגבי חמץ משום שסוברים שחמץ נקרא היתרא בלע. על פי הבנה זו אין בדברי הרמ"א חידוש בהגדרת ליבון, אלא הוא רק הביא את הסוברים שחמץ נקרא היתרא בלע, ודי להכשיר על ידי הגעלה וליבון קל. וכן עולה מדברי כמה אחרונים^{לד}.

יש להביא ראיה להבנה זו בשיטת רבנו אביגדור מכך שרבנו אביגדור הוכיח את דבריו מליבון שנעשה להכשיר מבשר לחלב, והרי הכשרה מבשר לחלב אינה מצריכה ליבון אלא הגעלה, שהרי בשר וחלב בפני עצמם נחשבים "היתרא בלע", כפי שעולה מדברי הראשונים שהובאו לעיל.



(לב). לשיטת המהרי"ט הנ"ל (בהערה יט) אפשרות זו אינה קיימת.

(לג). אמנם הרמ"א ציין לפרק טז מהלכות מאכלות אסורות ולא לפרק יז, אך נראה שכוונתו לדברי ההגהות מיימוניות שהביא הבית יוסף.

(לד). כן עולה מדברי המגן אברהם גם בסימן תסא ס"ק א. וכן עולה מדברי הגר"א בביאורו לס"ד, הט"ז בס"ק ח (עיי"ש שתמה על הרמ"א, ומדבריו נראה שהבין שזו כוונתו של הרמ"א, ולפי ההבנה שתובא לקמן בדעת הרמ"א מיושבת תמיהת הט"ז), החיי אדם (כלל קכ"ט), והמשנה ברורה (ס"ק ל ולב).

הסוברים שרבנו אביגדור חידש גדר בליבון

למרות הראיה שהבאנו לשיטה הקודמת, מפשטות לשונו של רבנו אביגדור עולה שהוא בא להגדיר מה נחשב ליבון ולא הזכיר כלל שדבר שדינו בהגעלה מועיל לו ליבון כלשהוא. על פי הבנה זו, רבנו אביגדור מחדש שמה שאמר הירושלמי שהליבון הוא שיהיו ניצוצות ניתזין ממנו, אין הכוונה שהניצוצות ינתזו מהכלי עצמו, אלא שהניצוצות ינתזו מהקש שמניחים על גבי הכלי. כך נראה שהבינו בדבריו כמה פוסקים

בהגהות אשר"י (הלכות פסח בקצרה) כתבו: "וכן אם ישים עליו קש או נוצה מבחוץ תשרוף חשיב ניצוצות ניתזין הימנו וסגי. הגה' מיי"י".

משמע מדברי ההגהות אשר"י שההגהות מיימוניות באו להגדיר מה נחשב ליבון.

בתרומת הדשן (ח"א סימן קל, הובא בב"י טז) כתב שיש מחלוקת אם מדוכה צריכה ליבון או הגעלה, ובאושטרייך נהגו לאסור בהגעלה: "ונהגו באושטרייך להכשיר המדוכה בפסח על ידי מילוי גומרים גחלים לוחשות ומדבקין חוט של פשתן בחוץ סביב המדוכה ומפיחין בגחלים עד שישרוף החוט שעל גופו מבחוץ, וכדרך זה חשיב כמו ליבון".

על הכשרה זו, שהיא כדברי רבנו אביגדור, כתב תרומת הדשן שהעירו שאין זה מועיל כדין ליבון: "ואחד מהגדולים קורא תיגר גם על זה, ואמר דהכשר זה היינו אותו הכשר דכתב סמ"ק במצוות יו"ט גבי הטירפא שרגילים העולם לנסות על ידי קש"י, ומשמע התם דדווקא מהגעלה לא גרע אותו ליבון אבל למחשבי כליבון לא".

תרומת הדשן עצמו, בסיום דבריו, חשש לכתחילה לדברי הסמ"ק¹ שמחמיר בהכשר המדוכה, אך בתוך דבריו כתב (דברים אלו לא הובאו בבית יוסף): "אין להחמיר כי הא מההיא דסמ"ק, דהא בהגה מיימון בשם ה"ר אביגדור כ"ץ כתב דאותו הכשר שרגיל לנסות על ידי קש חשיב כמו ליבון"².

משמע מדברי תרומת הדשן שרבנו אביגדור סובר שדבר זה נחשב לליבון ולא רק שזה נחשב כהגעלה.

כן משמע גם מדברי הרמ"א בדרכי משה הארוך ביו"ד. על דברי הטור, שכתב שהליבון הוא עד שיהיו הניצוצות מנתזין, כתב: "בהגהת מיימוני פי"ז מהלכות מאכלות אסורות, כתב הר"ר אביגדור כשמלבנין עד שאם ישים עליו קש שיהיו הניצוצות מנתזין סגי בהכי עכ"ל". ומשמע שהבין שזו הגדרה חדשה בליבון (לאחר מכן מביא הדרכ"מ את דברי הפוסקים שליבון קל מועיל במקום

לה). כוונת תרומת הדשן לדברי הגהות סמ"ק סימן קצד ס"ק ג, שם כתב רבנו פרץ "שרגילין העולם לעשות ולנסות ע"י קש שנתזין מלמעלה דבהכי סגי ולא גרע מהגעלה".

לו). במצווה רכב הגהה ד (ולא דברי הסמ"ק שעליהם דיבר אותו גדול).

לו). ובהמשך דבריו כתב: "דהגה"ה במיימון ובמרדכי פ' בתרא דע"ז בשם ריב"א חשיב הכשר זה ליבון", ומה שכתב שהמרדכי בע"ז (סימן תסס) מחשיב זאת לליבון כנראה כוונתו לכך שאמר שזה יותר מהגעלה, אך צ"ע, שהרי הוא לא החשיב זאת ממש כליבון, אלא התיר את זה רק במקום שהיתרא בלע.

הגעלה, אך את דברי רבנו אביגדור לא כתב הדרכ"מ ביחס להיתרא בלע, וא"כ לא נראה שהוא השווה אותם, ועיין לקמן).

גם מדברי הרמ"א בסימן תנא ס"ד שהובאו לעיל נראה לענ"ד יותר כהבנה זו, שהרי אם הסיבה שהוא סמך על רבנו אביגדור היא משום הסוברים שחמץ מיקרי היתרא בלע, ועל סברא זו סמך במקום שרק מחמירים ללבן, א"כ מדוע כתב הרמ"א שיש מתירים בליבון קל, ולא כתב שיש מתירים בהגעלה? כמו כן, מדוע התיר הרמ"א ליבון כזה במקום שהליבון הוא חומרא ולא מעיקר הדין, אם הוא סובר שליבון כזה הוא רק כהגעלה"י? כך נראה גם מכך שביו"ד (קכא, ג) כתב השו"ע "דיני הגעלה וליבון הלא הם כתובים בהלכות פסח", ואילו דין זה של ליבון קל היה רק בהלכות פסח משום קולא של היתרא בלע, היה צריך הרמ"א שם לסייג דבר זה. כך נראה שהבינו כמה אחרונים את דברי הרמ"א.¹⁷

גם מדברי האליה רבה עולה שהוא הבין את דברי רבנו אביגדור בדרך זו, שכן הוא כתב (ס"ק יג) בתחילה לבאר את דברי הרמ"א כעין דברי המג"א, ושוב כתב שאפשר לסמוך על דברי רבנו אביגדור בשעת הדחק, ושהוא חולק על דברי הסמ"ק: "ויש מקילין וכו'. משום דהיתר מובלע, ועיין סימן תמ"ז (ס"ו) [סעיף ה' א"ר ס"ק כד] דרשב"א [תורת הבית בית ד שער לג ע"ב] ס"ל דמקרי איסורא בלע, א"כ אפילו בדיעבד יש לאסור אם לא לבנו אותו, כן כתב מג"א [ס"ק יא]. ונראה לסמוך בהפסד מרובה על פוסקים דס"ל דמיקרי היתר בלע. ועוד דבהגהות מיימוניות פרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות [אות ה] כתב הא דליבון קל סגי, על הרמב"ם [ה"ג] דאיירי מאיסורא בלע, ואף דבהגהות מיימוניות פ"א מהלכות יום טוב [אות ה] כתב דוקא בהיתר בלע, (ר"ל) [י"ל] התם כתבו בשם סמ"ק, והכא בשם הר' אביגדור".

על הראיה שהבאנו לביאור הקודם בשיטת רבנו אביגדור מכך שרבנו אביגדור דיבר לגבי הכשרת כלי מבשר לחלב, כתב הפרמ"ג (מש"ז סוף סימן תנב, סדר ההגעלה) שרבנו אביגדור סובר כדברי הפר"ח (י"ד צג ס"ק ד) שבשר וחלב מיקרי איסורא בלע, ומשום כך על מנת להכשיר מבשר לחלב צריך ליבון.

נראה להביא סיוע נוסף להבנה זו בדברי רבנו אביגדור, על פי דקדוק לשון הפוסקים לאור מה שהתבאר לעיל. לעיל התבאר שליבון שבא כתחליף להגעלה, די לו מעיקר הדין ביד סולדת

(לח). על פי זה גם מבוארים דברי הרמ"א בסעיף יא, שהתיר להכשיר מחבת על ידי ליבון קל (עיי"ש בפר"ח).

(ט). כן כתב הפרי מגדים (תסא א"א ס"ק א): "משמעות הר"ב בסימן תנ"א סעיף ד' ויש מקילין בליבון קל, משמע דליבון קל נמי מהני דיעבד אף באיסורא בלע". וכן עולה מדבריו במשבצות זהב סדר ההגעלה שבסוף סימן תנב במעלה הראשונה.

כן עולה גם מדברי ערוך השולחן יו"ד קכא סעיף כב.

כן עולה גם מדברי המציין לרמ"א שציין למרדכי והגהות מיימוניות ובדבריהם לא נזכר כלל שחמץ נקרא "היתרא בלע", אלא רק שליבון קל מועיל במקום הגעלה (אכן יש טעויות בדברי מציין זה, ראה במאמרו של הרב יהושע ענבל, 'המפרש לשו"ע והמציין לרמ"א', ישורון לה, עמ' תרעג - תשיז).

מ). גם מדברי ערוך השולחן (סעיף יד) משמע שהוא הבין כך את רבנו אביגדור, שכן כתב: "הליבון הגמור הוא עד שיהו נצוצות ניתזין מהן, ויש מקילין לומר דדי עד שקש נשרף עליו מבחון, ובפרט גבי חמץ דהיתרא בלע י"א דדי בליבון כזה".

בשני הצדדים, ורק רגילים לבדוק זאת על ידי זה שהקש נשרף מבחוץ, לעומת זאת רבנו אביגדור, כתב (בהגהות מיימוניות הנ"ל): "שאם מלבנו עד שאם ישים עליו קש יהו ניצוצות ניתזין ממנו סגי בהכ"י". לשון ניצוצות ניתזין, היא כלשון הירושלמי בהגדרת ליבון חמור, ^{מא} ולא כלשון הראשונים לגבי ליבון קל "שהקש נשרף", וכמו כן, רבנו אביגדור לא כתב שדבר זה הוא רק רגילות, אלא משמע שדבר זה הוא מעיקר הדין.

כהבנה זו וכדקדוק זה נראה שסבר החמד משה, שכתב (תנא יז): "כל כלי שצריכה ליבון מדינא – צריך ללבן כ"כ עד שאם ישים עליה קש, או שאר דבר, יהיה ניצוצות ניתזין ממנה, או עד שישיר קליפתה החיצונה. וכן אם מלבנה מבפנים צריך שילבן כ"כ עד שאם ישים איזה דבר עליה מבחוץ יהיו ניצוצות ניתזין ממנה.

אבל כל דבר שדינה בהגעלה והחמירו ללבנה משום איזה חומרא או משום גומות וסדקים – די לה בליבון קל דהיינו אם היא כלי שמלבנה ע"י מילוי גחלים מפנים ילבן כ"כ עד שאם ישים עליה קש מבחוץ תשרף, או עד שהיד סולדת מבחוץ וכן אם היא כלי שמלבנה כולה באש, אם נתלבן כ"כ עד שקש נשרף עליה סגי לה, וכן אם מסיק אש וכופה הכלי על השלהבת ונתלבן כ"כ שהיד סולדת בו מבחוץ, הוה כליבון קש".

מדברי החמד משה עולה שהוא פסק למעשה את דברי רבנו אביגדור, שגדר ניצוצות ניתזין הוא כאשר ניצוצות ניתזין מחמת הקש שמניחים על הכלי, ומכיוון שלא הביא בדבר זה מחלוקת נראה שהוא סובר שדבר זה אינו במחלוקת בין הראשונים, וגם את דברי הראשונים שלא כתבו כך יש לבאר שהם התכוונו שהניצוצות ניתזין מחמת שמניח קש או משהו אחר על הכלי.

אף על פי שדקדקנו בלשון הראשונים לחלק בין קש נשרף לבין ניצוצות ניתזין מחמת הקש, מדברי חלק מן הפוסקים משמע שהם לא חילקו כך:

ההגהות אשר"י בהביאם את דברי ההגהות מיימוניות (הלכות פסח בקצרה) כתבו: "וכן אם ישים עליו קש או נוצה מבחוץ תשרוף חשיב ניצוצות ניתזין הימנו וסגי. הגה' מ"י. ^{מב}

עולה מדבריהם שאף על פי שהם הבינו את דברי רבנו אביגדור כהגדרה בליבון לא כתבו לשון ניצוצות ניתזין מחמת הקש, אלא כתבו שהקש נשרף.

גם מדברי תרומת הדשן הנ"ל עולה שאין הבדל בין קש נשרף לבין ניצוצות ניתזין על ידי הקש, שכן על מילוי גחלים עד שהקש נשרף מבחוץ, כתב: "דהא בהגה מיימון בשם ה"ר אביגדור כ"ץ כתב דאותו הכשר שרגיל לנסות על ידי קש חשיב כמו ליבון". ולא חילק בין קש

מא). לא מפורש ברבנו אביגדור (וכן בחמד משה דלקמן) האם ניצוצות ניתזין מהכלי מחמת שהניחו עליו קש, או שהניצוצות ניתזין מהקש. אך מפשטות דברי הירושלמי נראה שהניצוצות צריכים להיות מהכלי, וא"כ נראה כאפשרות הראשונה שכתבתי, ומכל מקום נראה שאין כ"כ הבדל בין שתי האפשרויות.

מב). בספר הגעלת כלים (לרב צבי כהן, פ"ה הערה ג) כתב שמה שכתוב לפנינו בהגהות מיימוניות הוא טעות, והגירסא הנכונה היא מה שכתוב בהגהות אשרי, ואין כוונתו אלא לליבון קל, ולא לליבון חמור. לענ"ד אין הכרח שזו טעות בהגהות מיימוניות, וגם בדפוס קושטטניא הנוסחא היא "שאם ישים עליו קש שיהו ניצוצות ניתזין ממנו סגי בהכ"י". ואדרבא, יותר מסתבר שרבנו אביגדור בא לחדש בגדרי הליבון, כפי שכתבנו כאן. ע"י גם בספר נר ציון, חודש ניסן, פרק ג הערה 34 שהעיר על ההבדל בין ההגהות מיימוניות להגהות אשר"י.

נשרף לניצוצות ניתזין. גם בדרכי משה ביו"ד (קכא ס"ק יד) כתב: "ובתרומת הדשן סימן קל משמע דשיעור שנתן הר"ר אביגדור הוא השיעור דשל סמ"ק" והסמ"ק (מצווה קצד הגהה ג) נתן שיעור של קש נשרף.

כן עולה גם מדברי מהרש"ם בתשובה (ח"ח סימן עה) שכתב:

"שאלה: בהא דאו"ח סימן תנא ס"ד דהליבון בעינן עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהן, אם הכוונה שיהיו ניתזין מעצמן בלתי נגיעה בשום דבר, או בשפשוף בעץ או אפילו בנגיעה?

תשובה: ... בתרומת הדשן דיני פסח סימן קל מבואר דכוונת ר' אביגדור היינו קש נשרף ומ"ש בירושלמי ניצוצות מנתזין ממנו היינו על ידי שפשוף בעץ וכדומה. והחוש מעיד שממילא אין ניצוץ ניתז, וכן המנהג ופוק חזי מאי עמא דבר".

נראה שהגהות אשר"י ומהרש"ם סברו שאין הבדל בין קש נשרף לבין ניצוצות ניתזין מחמת הקש, ושניהם הם אותו דבר.

לקמן יובאו נתונים על טמפרטורת ההצתה של קש, ועל טמפרטורת ליבון חמור, ולפי חלק מן הנתונים הדברים קרובים זה לזה. ואם אכן הם אינם רחוקים זה מזה, יתכן שרבונו אביגדור אכן בא להגדיר מהו

ליבון חמור, אך אין הוא שונה מההגדרות שאמרו חז"ל, אלא ביאר אותם בדרך קצת אחרת.



האם הלכה כרבנו אביגדור?

לפי הסוברים שרבנו אביגדור מחדש גדר בליבון, יש לדון האם דבריו מוסכמים על ראשונים אחרים, וכיצד פוסקים להלכה.

אף על פי שלעיל הבאנו מדברי החמד משה שנראה שהוא נקט שדברי רבנו אביגדור מוסכמים על שאר הראשונים, בפשטות מכך שכל הראשונים לא כתבו את שיעורו של רבנו אביגדור נראה שאין הם מסכימים לדבריו. ויש להביא ראיה מדברי האו"ז (פסקי עבודה זרה סימן רצו) שסבר שקליפה נושרת אין זה מחמת דבר אחר אלא מחמת האש עצמה, שכן כתב: "ועד כמה מלבנן? א"ר מני עד שתסיר קליפתן. דרך הברזל להסיר קליפתן כשהוא חם ולא היינו ניצוצות היוצא מתחת הפטיש אלא מעצמן ניתזין הקליפות. ירוש' הליבון שאמרו והוא שיהא ניצוצות ניתזין ממנה".²⁰

מדברי שו"ע ורמ"א עולה שהם נוקטים שלא כשיטת רבנו אביגדור. השו"ע כתב (תנא, ד): "הליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם", על כך הוסיף הרמ"א: "הגה: ויש מקילין אם נתלבן כל כך שקש נשרף עליו מבחוץ (מרדכי סי' פ"ז והגהות מיימוני פ"ז מהלכות מ"א). ונוהגין

(מג). ניתן לדחוק ולומר שהאו"ז סבר שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי האם הגדרת ליבון היא קליפה נושרת או ניצוצות ניתזין, ומה שבא האו"ז לחדש הוא שהגדר הוא כדברי הבבלי ולא כדברי הירושלמי, אך את דברי הירושלמי אכן יש לפרש שהניצוצות ניתזין מחמת דבר אחר. אך דבר זה דחוק בלשונו, ומנוגד לדברי הראשונים שהובאו לעיל (בהערה ד) שהשוו בין הירושלמי והבבלי. ע"י גם בספר נר ציון (הנ"ל) שהעיר מדברי או"ז על שיטה זו.

כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון, אבל דבר שדינו בהגעלה, רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו, סגי בליבון קל כזה".

מדברי השו"ע משמע שהוא לא קיבל את קולתו של רבנו אביגדור והצריך ניצוצות ניתזין, בלא להסתמך על הקש. הרמ"א כותב שבמקום שאנחנו מלבנים רק מחמת חומרא או במקום הגעלה די בליבון קל, ובהגדרת ליבון קל כותב הרמ"א שהקש נשרף. לעיל הבאנו שתי אפשרויות בהבנת הרמ"א. לאפשרות הראשונה הרמ"א סובר שיש מקום להגדיר חמץ כ"היתרא בלע" ודי בהגעלה, ולאפשרות השניה, הרמ"א סבר שיש מקום להגדיר שליבון גמור הוא קל יותר, ודי שיגיע לחום שהקש נשרף מבחוץ. מ"מ הרמ"א פוסק למעשה כסברא ראשונה, דהיינו שצריך ליבון גמור, ולא מספיק ליבון של קש נשרף במקרה רגיל, והיינו שלא כדברי רבנו אביגדור.^{מד}

על פי זה קשים דברי החמד משה ומהרש"ם בתשובה (שהובא לעיל) שפסקו להלכה את דברי רבנו אביגדור בהגדרת ניצוצות ניתזין שזה על ידי שמניחים דבר על הכלי (ונחלקו האם יש הבדל בין קש נשרף לבין ניצוצות ניתזין)^{מז}. ומהרש"ם עצמו בדעת תורה (תנא, ד) הביא מדברי האליה רבה (שהבאנו לעיל) ומשמע שרק במקום הפסד מרובה מקל שליבון שקש נשרף נחשב ליבון.^{מו}



פסיקת ההלכה בהגדרת ליבון קל

כפי שהובא לעיל, פוסקים רבים הביאו ליבון קל כפתרון במקום הגעלה. בנוסף הביאו הפוסקים ליבון קל כפתרון להגעלה במקרים בהם יש סדקים בכלי. אולם, נראה לענ"ד שגדרי ליבון קל בכל אחד מהמקרים הוא שונה.



ליבון קל כתחליף להגעלה

הרמ"א בהביאו את הגדרת ליבון קל כתב (תנא ד): "ויש מקילין אם נתלבן כל כך שקש נשרף עליו מבחוץ".

מדבריו אלו משמע לכאורה שהגדרת הליבון היא בדיקה על ידי שהקש נשרף עליו, ולא די ביד סולדת. אחרונים נוספים כתבו שיעור של קש נשרף ביחס לליבון קל^{מז}. מאידך, יש מן האחרונים שכתבו בשיעור הליבון שהוא שתהא היד סולדת בצד השני^{מו}.

(מד). בשער הציון ס"ק ק כתב בתחילה להסתפק אולי מספיק ליבון קל לגבי כיסוי חררה משום סברת היתרא בלע, ונראה שכל כוונתו זה רק בדיעבד ולא לכתחילה, וגם בזה לא הקל אלא במקום הפסד מרובה.

מה). וכך פסק להלכה בשו"ת אור יצחק (לרב יצחק עבאדי) הלכות פסח אות כא.

מו). לא מסתבר לענ"ד ליישב את הסתירה בדבריו שמפני שלא היה ניתן להגיע לניצוצות ניתזין בלא הנחת דבר על הכלי, וא"כ כל כלי שצריך ליבון אין לו תקנה, החשיב מהרש"ם את הכל כהפסד מרובה והתיר באופן גורף ליבון קל.

מוז). באר הגולה על דברי הרמ"א שם, חיי אדם קכה ו, קיצוש"ע קטז ו.

על פי שתי הדרכים שהתבארו לעיל בהבנת דברי הרמ"א (ובהבנת דברי רבנו אביגדור) יש להסביר הסברים שונים מדוע הזכיר כאן הרמ"א קש נשרף ולא יד סולדת. לפי ההסבר שהרמ"א הביא כאן את הסוברים שחמץ נחשב היתר, א"כ מעיקר הדין אכן היה מספיק חום שהיד סולדת בצד השני, אך הרמ"א כתב את השיעור שעל פיו רגילים לבדוק זאת – קש נשרף.

על פי ההסבר השני בדעת הרמ"א, שהוא סבר שרבנו אביגדור מחדש גדר לקולא בעיקר הליבון ולא רק בליבון שבא כתחליף להגעלה, ועל פי זה נראה שבדווקא כתב הרמ"א את השיעור של קש נשרף, שכן לליבון גמור וודאי לא מספיק שהיד סולדת בצד השני.

בסעיף יא (לגבי מחבת) כתב הרמ"א שיעור זה ביחס לליבון שבא רק כתחליף להגעלה (לפי מ"ד אחד), ואת דבריו אלו נראה שמוכרחים לבאר כהסבר הראשון.

על פי זה נראה להלכה שליבון קל שבא כתחליף להגעלה די בחום שהיד סולדת בו מבחוץ, אך מכל מקום לכתחילה יש לבדוק זאת על ידי קש, או משהו אחר שנשרף בצד החיצוני, ולא להסתמך על כך שהיד סולדת¹¹.

מח. כן כתב הלבוש (יו"ד קכא ס"ד) לגבי מה שבלע היתר: "אין צריכין ליבון כל כך גדול אלא עד שתהא היד סולדת בו מב' עבריה. ובודקין אותה בנתינת קש עליה מבחוץ אם נשרף הקש בהכי סגי, שכיון שהקש נשרף ודאי שולט הליבון מעבר אל עבר, דכיון דהתירא בלע היה די להן בהגעלה אף על גב דתשמישן על ידי האור, דדוקא היכא דבלע איסור ילפינן מכלי מדין דכאיסורו כך הכשירו, אבל הבלוע היתר סגי בהגעלה אפילו בתשמישו ע"י האור, וליבון כזה שנשרף הקש עליו הוא מפליט יותר מהגעלה".

והט"ז (תנא ס"ק ח) כתב: "דברים הבלועים מהיתר כגון חלב או בשר דא"צ ליבון גדול וסגי עד שהיד סולדת משני עבריהם או שישורף הקש".

והמג"א (תנא ס"ק כז) כתב בשם תשובת הרא"ם: "דכלים שדינם בהגעלה סגי בליבון קל כזה שאינו יכול ליגע בו בצד השני כמ"ש ס"ד". ורע"א שם כתב: "ק' לי הא במה דא"י ליגע בו דהיינו היס"ב לא מקרי ליבון קל כיון שאין הקש נשרף עליו". אבל רע"א עצמו על דברי באר הגולה בס"ד כתב: "בט"ז סק"ח ובמג"א סק"ו. דאם רק היד סולדת מב' עברים מהני ג"כ".

והפרי חדש (תנא ד) כתב: "וגדולה מזו כתבו התוספות בפרק אין מעמידין דף לג בד"ה קינסא כו' דלכפות החבית על האש גדול כ"כ וחזק מפנים שידו סולדת מבחוץ מותר דחשיב כמו הגעלה".

שו"ע הגר"ז סעיף י ("וישנה אותם בתוכו עד שאם יגע אדם בצד החיצון של הכלי יהיה היד סולדת בו"), וסעיף יט ("סכין או אחד משאר כלים הצריכין הגעלה שיש בו גומא או סדק או נקב שאינו יכול לחטט בתוכו לנקרן ולנקותן היטיב אין הגעלה מועלת להם אם הן במקום שמשמשין בו בקבע דהיינו מצד הפנימי של הכלי לפי שיש לחוש שמא יש שם משהו ממשות החמץ בעין ואין הגעלה מועלת למה שהוא בעין לפיכך צריך להניח גחלים בוערות על הסדק והגומא וישנה אותם שם עד שאם יגע אדם כנגדן בצד החיצון של הכלי יהיה היד סולדת בו שאז בודאי נשרף כל ממשות איסור שבתוך הסדק או הגומא והעולם נהגו להחמיר להשהות שם כל כך את הגחלים עד שיהיה קש או חוט נשרף בצד החיצון ואחר כך מגעילן ואם לא עשה כן קודם ההגעלה יעשה כן אחר ההגעלה") וסעיף לו ("ילבן אותו מקום באור או ישים עליו גחלים עד שאם יגע אדם בצד החיצון כנגד אותו מקום יהיה היד סולדת בו").

ערוך השולחן אורח חיים סימן תנא סעיף ה ("ולהשהות שם הגחלים עד שאם יגע אדם בצד החיצון של הכלי יהיה היד סולדת בו מחמת שנתלבן הכלי מן הגחלים שאז בוודאי נשרף כל החמץ הבלוע בתוכו אף על פי שלא נתלבן כל כך עד שתהא נצוצות נתוין ממנו שהרי כלי מתכות הן נכשרין ע"י הגעלה וליבון קל הוה אינו גרוע מהגעלה ונכשר בכך [הגר"ז סעיף י']").

אמנם הט"ז והמג"א בסימן תקט ס"ה, כתבו את השיעור של קש נשרף, אך לא כניגוד ליד סולדת, והדבר מתאים לכך שהמנהג הוא לבדוק לפי הקש.

מספיק שהבדיקה תיעשה על ידי נייר וכדומה שנשרף בקלות¹ (אך בתנאי שהחום הוא לפחות כזה שהיד סולדת בו), ולא מספיק שהנייר ייהפך לחום מחמת החום, אלא צריך שהוא ישתנה ממש².

מ"מ אם רואים בעיניים שהאיסור לא נשרף על ידי ליבון קל שהקש נשרף, וכגון במקרה שיש חתיכה גדולה של איסור, נראה שאי אפשר לסמוך על כך שהקש נשרף, וצריך לשרוף את ממשות האיסור³, אך יתכן שדי בכך שהוא יישרף עד שלא יהיה ראוי לאכילה ולא צריך שהוא ייעלם לגמרי⁴.

כל זה בליבון קל שבא רק כתחליף להגעלה, אבל ליבון קל שבא במקום שיש גומות, ובמקום שבדרך חומרא צריך ללבן, נראה שהבדיקה של קש נשרף היא גדר בליבון ואינה רק לכתחילה, וכפי שיתבאר לקמן.



ליבון קל במקום שיש סדקים

הרא"ש (פסחים פרק ב סימן ז) כתב לגבי סכנים: "הילכך סכינים שיש בהן גומות ואין יכול לנקותן יפה בתוך הגומות לא מהני בהו הגעלה וצריכין ליבון".

הרא"ש חידש שבמקום שיש לכלוך של איסור בעין, ולא מועילה הגעלה, ניתן להכשיר על ידי ליבון. דברי הרא"ש נפסקו בטור וברמ"א (תנא, ג).

כן עולה גם מדברי הרשב"א, שכתב בתשובה לגבי כלי עם טלאי (ח"א סימן שעא וח"ג סימן רעח, מובא בב"י סימן תנא): "שאנו חוששים שמא תחת אותן החתכות נכנס מגוף האסור וממשות של איסור אינו נכשר בהגעלה. לפיכך אנו רגילין בכל כיוצא בזה שמניחין גומרי על מקום הסדקין אם הוא כלי של מתכת כדי שישרף גוף האיסור אם ישנו ואח"כ מגעילין".

(ט). אף על פי שהאחרונים הנ"ל הסתפקו שנתהא היד סולדת, מכל מקום נראה שלכתחילה אין לסמוך על כך, מכיוון שרבנו פרץ והמרדכי כתבו שרגילים לבדוק זאת על ידי שריפת דבר בצד החיצוני, והרמ"א הביא גדר זה בסתם ולא הזכיר כלל את הגדרת יד סולדת. ועוד, שהגדרת יד סולדת אינה דבר ברור ומוחלט לכל אדם. וכן על מנת לחוש לכתחילה לדברי הפרי מגדים.

ג). כן כתב באגר"מ יו"ד ח"ג סימן כה, וכן בשו"ת ישיב משה עמוד קג בשם הגרי"ש אלישיב. ונראה שכן יש להוכיח מדברי תרומת הדשן ואיסור והיתר הארוך שהשוו בין קש נשרף לחוט.

וראה עוד רבבות אפרים ח"ה סי' תקכב, וקיצוץ"ע ח"ב עמוד מ שאין צריך שהאש תגע בכל המקומות.

נא). באגרות משה (יורה דעה חלק ג סימן כה): "ואולי גם זה שהושחר כמראה גחלת זה עצמו הוא כשרפה ממש שיש להקל". ולמעשה הורה (מסורת משה ג' עמ' קלה) "שהשיעור של קש נשרף אינו כשמניח שם חתיכת דף ונשתנה מראיתו למראה חום אלא צריך שישנה ממשותו, שיהיה כמו מתפורר".

נב). במקרה כזה יתכן שעצם הליבון על גבי החמץ יגרם לכלי לבלוע על ידי האור, ובכך להתחייב ליבון חמור, עיין הגהות חת"ס לסימן תנא סעיף ד, וסידור פסח כהלכתו ח"א פ"ה הערה 1 וח"ג (שו"ת שערי שלמה) סי' ג אות כא-כב.

נג). כן יש ללמוד מחרכו קודם זמנו (פסחים כא ע"ב) ועיין שם בר"ן ובעל המאור והראב"ד (ה ע"ב מדפי הרי"ף). ואף שלפי הרא"ש אסור לאכול גם דבר שחרכו, הרי זה משום שמחשיבו, אך כאן אין זה נקרא שמחשיבו לאכילה, והטעם שהוא משתמש בזה הוא בגלל הכלי ולא מחמת זה שהוא מחשיב את החמץ. ואף על פי שלקמן ביארנו שליבון חייב לשרוף את הכל ולא רק לחרוך, מ"מ כאן שהכלי לא התחייב בליבון, הרי שהוא יצא ידי חובת ההכשר בליבון קל, ואת החמץ שיש על גביו חרץ קודם זמנו, וצ"ע.

בדברי הרא"ש הרשב"א והטור, נאמר רק שאפשר להכשיר על ידי ליבון, אך לא נאמר מהו גדר הליבון שעל ידו אפשר להכשיר דברים שיש בהם ממשו של איסור.

הרשב"א בדבריו לא כתב שזה על ידי ליבון אלא על ידי הנחת גחלים, ואילו הרא"ש והטור הזכירו לשון ליבון, וא"כ משמע בפשטות שזהו ליבון רגיל, וכן משמע גם מלשון הטור ביו"ד סי' קכא שכתב "אבל אם יש בו גומות אסור להשתמש בו בין בצונן בין בחמין עד שילבנו היטב".

כך גם הבין המגן אברהם (תנא ס"ק כז) בשיטת הרשב"א, שעל מנת להוציא מחשש של ממשות של חמץ בעין לא מספיק ליבון קל, ואפילו לא הנחת גחלים, אלא "צריך לשום כ"כ גחלים עד שיהו ניצוצות נתזים ממנו", וכן כתב החיי אדם (קכה, י).

אבל באיסור והיתר הארוך (שער נח דין כה): "סכין שיש בו גומות ואין הגעלה אלא משום הגומות א"צ כלל שיהו הניצוצות מנתזין ממנו דלא גרע מהגעלה כדאיתא לעיל".

נראה מדבריו שליבון שמגיע בשביל לשרוף את מה שבגומות אינו צריך להיות ליבון גמור אלא ליבון קל.

וכן פסק הרמ"א (תנא ד): "דבר שדינו בהגעלה, רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו, סגי בליבון קל כזה".

מלבד דברי הגר"א² לא ראיתי שציינו מקור לדברי הרמ"א האלו, אך נראה שמקורו הוא מדברי האיסור והיתר הארוך הנ"ל, ולא כפי שדקדקנו ממשמעות דברי הרא"ש והרשב"א.

כן פסק גם בפרי מגדים³ שלצורך הכשרה בכלי שיש בו בסדקים די בליבון קל שקש נשרף מבחוץ ואין צורך בליבון חמור, ולמד זאת מדברי הרמ"א האלו, וכן פסק המשנה ברורה⁴.

קולא גדולה יותר כתב הגר"ז⁵, ולפיה די בליבון שהיד סולדת מבחוץ ואין הכרח אפילו בקש נשרף: "ואם אינו יכול להעביר החלודה או שאינו רוצה לטרוח ולהעבירה ישים גחלים בוערות על מקום החלודה וישהה אותם שם עד שאם יגע אדם בצד השני של הכלי במקום שכנגד החלודה יהיה היד סולדת בו מחמת שנתלבן הכלי מן הגחלים שאז בודאי נשרף כל ממשות איסור שתחת החלודה והעולם נהגו להחמיר להשהות הגחלים כל כך על החלודה עד שיהיה קש או חוט נשרף מצד השני (דהיינו שקושרין קש או חוט סביב הכלי מצד השני נגד הגחלים שעל גבי החלודה ומשהה את הגחלים כל כך עד שישרף הקש או החוט שכנגד בצד השני)".

מדבריו נראה שהוא סבר שמכיוון שדי בליבון קל, הרי שדי בליבון שהיד סולדת מבחוץ כגדרי ליבון קל שכתבו הפוסקים. ולדידי דברי הגר"ז בזה קשים, שכן גדר זה של הראשונים נאמר לגבי מקום שצריך הגעלה, ואילו כאן כתבו הפוסקים לשון ליבון, ואף האיסור והיתר

(נד). שציין מקור מהירושלמי ומתורומת הדשן, ולא זכיתי להבין את מקורותיו של הגר"א.

(נה). אשל אברהם תנא, כז. ובסדר ההגעלה כתב "וליבון שקש נשרף מהני לסדק ומשמע ה"ה לחלודה די במקום ההוא ליבון קל" (וראה עוד בדבריו במשפחות זהב ס"ק ח שהסתפק לגבי חלודה אם מועיל ליבון קל, ור' עוד טור וב"י ביו"ד קכא לגבי הורדת חלודה לפני ליבון).

(נו). ס"ק עו, ובשער הציון ס"ק פח הביא את מחלוקת האחרונים בדבר זה.

(נז). תנא, טז, וכעין זה גם בסעיף יט וסעיף לח (בסוגריים).

והרמ"א שכתבו שדי בקש נשרף לא כתבו שיעור של יד סולדת, והסברא נותנת שחום שרק היד סולדת בצד השני אינו שורף את כל הבעין.^{טז} ומכל מקום, גם הגר"ז עצמו כתב שבדבר זה נהגו להחמיר עד שיהיה הקש נשרף.^{טז}



ליבון קל במקום שמעיקר הדין די בהגעלה ומחמירים ללבן

בדברי הרמ"א (תנא ד) נזכר דבר נוסף שבו די ליבון קל – דבר שהליבון בו הוא משום חומרא. גם בהכשר מחבת (בסעיף יא) כתב הרמ"א שדי בליבון קל.

לדברי הרמ"א האלו לא ראיתי שצינו האחרונים מקור.^{טז} ונראה שטעמו הוא משום שסבר הרמ"א שאין לצרף הרבה חומרות זו לזו, ומכיוון שיש הסוברים שליבון קל נחשב לליבון חמור, ויש הסוברים שבחמץ כלל לא צריך ליבון, אז במקום שמדינא אין חובה ללבן אנו מצרפים את שתי השיטות הנ"ל.

על פי זה נראה שכל מקום שרוב תשמישו אינו על ידי האור אלא רק מיעוטו אין צורך בליבון חמור ודי בליבון קל.^{טז}

ויש להסתפק האם היתרו של הרמ"א לסמוך על ליבון קל במקרים אלו זה הוא דווקא לגבי הכשרת כלים לפסח, מכיוון שמצטרפת שיטת האומרים שחמץ מיקרי היתרא בלע, או שגם בשאר איסורים שאין בהם סברא זו יש להתיר. ונראה שדבר זה תלוי במחלוקת האחרונים שהובאה לעיל בהבנת דברי הרמ"א – לפי הסוברים שקולתו של הרמ"א בתנא ס"ד היא רק משום סברת היתרא בלע, א"כ בשאר איסורים אין להקל, ולפי הסוברים שקולתו של הרמ"א היא משום ששיטת רבנו אביגדור היא שדבר זה נחשב לליבון חמור, א"כ נראה שאפשר להקל בזה גם בשאר איסורים.

נח). וכע"ז הקשה על הגר"ז בשערי שלמה – סידור פסח כהלכתו ח"ג סי' ג אות ב, ואות טו.

נט). ובסעיף י ולזו שכתב את דין ליבון כתחליף להגעלה (בלא שצריך לשרוף חמץ שבגומות או שמאחורי חלודה) כתב רק את הדרך של יד סולדת ולא הזכיר שהמנהג להחמיר לבדוק בקש נשרף, וא"כ נראה שהגר"ז סובר שיש חילוק בין המקרים. וכן ביאר את דברי הגר"ז הרב יוסף יצחק בלינוב (בקובץ פעמי יעקב ניסן תשסד), ושם הביא שכן עולה מדברי הרש"ב שכתב "ואפשר שהמנהג הוא להחמיר רק במקום שיש חשש ממשות החמץ" (והעיר שם עוד שגבי בית שאור ובית חרוסת כתב הגר"ז [בסעיף מד] רק את האפשרות של קש נשרף, וביאר שזה משום שבית שאור חמור, או משום ששם נהגו ללבן ולכן כתב רק את המנהג).

אף על פי שביארנו בדעת הגר"ז שחילק בין ליבון שמטרתו לשרוף את החמץ לליבון שבא רק כתחליף טכני להגעלה, אין חילוקו שווה למה שביארנו על פי הראשונים. לפי מה שביארנו אנו על פי הראשונים עולה שכליבון שבמקום הגעלה המנהג לבדוק על ידי קש, וכליבון שצריך לשרוף חמץ, צריך קש נשרף מדינא, והגר"ז הוריד דרגה בכל אחד.

ס). וכפי שהערנו לעיל, יש מהאחרונים שהסבירו את דברי הרמ"א שסבר שליבון קל אינו נחשב לליבון כלל, אלא רק יותר מהגעלה, וכוונת הרמ"א היא להביא את הסוברים שחמץ מיקרי היתרא בלע, ולפי זה לא מובנים דברי הרמ"א שאמר שבמקום שמחמירים ללבן די בליבון קל, שכן לשיטתם אין זה נחשב כלל לליבון, וצ"ע.

סא). עיין מ"ב תנב ס"ק מח ומה שכתבתי לעיל גבי רוב תשמישו.

כפי שהובא לעיל, מדין זה שחידש הרמ"א נראה יותר שהוא סבר ששיטת רבנו אביגדור היא שליבון קל הוא ליבון גמור. ומ"מ נראה שבמקום שאנו מחמירים ללבן, אין להתיר בליבון קל של יד סולדת אלא צריך דווקא ליבון שהקש נשרף מבחוץ, וכדברי הרמ"א והגדרת רבנו אביגדור.



ליבון חמור בכלים בימינו

בשו"ת מהרש"ם (ח"ח סימן עה) כתב: "החוש מעיד שממילא אין ניצוץ ניתז".³⁰ ובעניינו אנו רואים שקשה מאד לגרום לנשירת קליפה ולניצוצות ניתזין בכלים בימינו, אף על פי שיש לנו אפשרות להגיע לחום גבוה ואש טובה.

בספר דרך כוכב³¹ הובא מכתבו של הרב אהרן פפויפר: "מה שנתקשית על ענין ליבון חמור, ששיעורו עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהכלי, וכמבואר בטור ובשו"ע סימן תנ"א סעיף ד', שכמה וכמה פעמים ניסית ללבן ליבון חמור, ולא ראית ניצוצות יוצאים מהכלי. גם אני נתקשיתי בזה מאוד, ואחר שביירתי אצל מומחים לדבר, נתברר לי, כי כדי שיהיו ניצוצות יוצאים מהכלי עצמו, צריך יותר מאלף מעלות צלזיוס, וחום כל כך גדול, אי אפשר בשום אופן, שיוכלו לייצר בבית, רק במפעלים גדולים ומיוחדים, והיה כל ענין זה לפלא גדול בעיני. ואחרי זמן פגשתי מומחה גדול למתכות, ושאלתי אותו מה דעתו על זה, ואחרי מחשבה של כמה ימים, ביאר לי את העניין באופן ברור מאוד, שבזמנם כשהיו מיצרים כלי מתכות, לא היו דוחסים אותם כל כך כמו היום, והיו יותר רווחים של אויר במתכת, וכך שהיה מתקבץ שם הרבה טעם מהאוכל, וכשהיו מחממים את הכלי בחום גבוה, היה טעם האוכל הבלוע נהפך לפחם, ופחם זה היה מוציא ניצוצות, עד שהיו נראים ניצוצות יוצאים מהכלי. אמנם, בזמנינו, כשמיצרים כלי מתכת, דוחסים את החומר מאוד, יש הרבה פחות אויר בתוך גוף הכלי, והטעם הנבלע בו הוא מעט מאוד, ולכן, כשמחממים הכלי בחום גבוה, אף אמנם, שהטעם הבלוע הופך לפחם, בכל אופן אין ניכרים ניצוצות כלל, כיון שיש מעט מאוד טעם שנהפך לפחם, ובזה כבר נסתלקה התמיהה הראשונה, למה בזמנינו אין רואים ניצוצות יוצאין. ושאלתי באיזה שיעור חום, שמחממים המתכת, כבר יהפך הטעם הבלוע בה לפחם, ואמר לי שלדעתו כבר ב350 מעלות צלזיוס, אבל בודאי אין צריך יותר מ400 מעלות צלזיוס, כדי שכל הטעם הבלוע ייפך לפחם, ונסתלקה גם התמיהה השניה, איך אפשר לחמם בחום כ"כ גבוה, שניצוצות יצאו מן המתכת, שאי"ז מן המתכת עצמה, אלא מן הטעם שהפך לפחם, ולזה דיו בשיעור חום של בין 350-400 מעלות צלזיוס".

30. עיין לעיל, שמחמת זה נקט להלכה כשיטת רבנו אביגדור, יש להעיר שמהרש"ם לא סבר שיש שינוי בין כלים בחז"ל לכלים בימיו.

31. ספר זיכרון לרב אהרן פפויפר (מחבר ספרי קיצור שולחן ערוך על כמה הלכות) בני ברק תשנ"ה, עמוד 310.

על פי דברי הרב פפויפר, שינוי הכנת הכלים בין תקופת חז"ל לימינו גורם לכך שהיום רואים ניצוצות ניתזין ברמת חום גבוהה יותר, ולדבריו עולה שדי שתהיה רמת חום שלפי ההשערה הייתה בכלים שהיו בזמן חז"ל, ולדבריו הוא בחום של 350-400 מעלות.

ביאור אחר להגדרת ניצוצות ניתזין וקליפה נושרת, ולהבדל בין הכלים של חז"ל לכלים בימינו, שמעתי מדידי ד"ר אריה בורנשטיין (ד"ר לכימיה):

כאשר כלי עשוי מכמה סוגי מתכות, ולא ממתכת אחידה, או כאשר החומר לא התקשה (בשעת ייצורו) כגוש אחד אלא שכבות שכבות – חימום הכלי גורם לתגובה שונה בשכבות השונות שלו, דבר הגורם לחלק מהשכבות ליפול או להנמס, ולפעמים לא כל השכבה נופלת אלא חלק קטן של מתכת נופל ונמס מהחום¹⁰.

על פי זה, הגדרת הבבלי שליבון הוא "שתשיר קליפתן" היינו כאשר שכבה שלמה נופלת או נמסה, ואילו הגדרת הירושלמי שליבון הוא ניצוצות ניתזין היינו כאשר חלק של מתכת נופל ונמס.

תופעות אלו קורות כאשר הכלי עשוי בצורה לא אחידה, בצורה זו היו נעשים הכלים פעם, אך היום מכינים את כלי המתכות בצורה אחידה ולא בשכבות שונות. ומשום כך בכלים שנעשים בימינו תופעות אלו אינן קורות גם אם יחממו אותו מאד (עד שבחום גבוה מאד הכלי ימס).

הבדל זה בין צורת הכנת הכלים בתקופת חז"ל לצורת הכנת הכלים כיום, מבוסס על השערה ולא הצלחנו לבסס השערה זו.

הסברים אלו יכולים להתאים דווקא לכלי מתכות, אך לא לגבי כלי חרס. לעיל הובאו דברי תשובות מיימוניות מהם נראה שהגדרת ניצוצות ניתזין היא האדמה של הכלי.

לאור הקושי להגיע לגדרים שקבעו חז"ל, ובפרט אם דבר זה נובע משינוי צורת הכנת הכלים, יש מקום לעיין האם ניתן לקבוע גדר אחר לליבון. לצורך כך יש לעיין האם ההגדרה שאמרו חז"ל שהקליפה נושרת וניצוצות ניתזין, היא סימן לרמת החום הנצרכת על מנת לשרוף את הבלוע בכלי, וא"כ אם נדע מהו החום הזה, די להגיע לחום זה אפילו בלי הסימנים שקבעו חז"ל, או שסימנים אלו הם הסיבה להכשר הכלי?



האם הגדרים שאמרו חז"ל הם סימן או סיבה?

לענ"ד נראה יותר שההגדרות שנתנו חז"ל הן סימן להכשר הכלי ולא סיבה להכשרו, מכמה ראיות:

א. על פי מה שכתבו ראשונים ואחרונים רבים שתכלית הליבון היא לשרוף את הבלוע בכלי, נראה שניצוצות שניתזין וקליפה שנושרת אינן מהוות את ההכשר אלא רק סימן לכך שהכלי הגיע לרמת חום כזו שכל הבלוע שבתוכו כבר נשרף.

(סד). על פי דרך זו כתב לי הרב שמואל אריאל שליט"א שאולי "ניצוצות ניתזין" אין הכוונה דווקא לניצוצות של אש אלא לחתיכות קטנות, כמו בברכות כג ע"ב ונב ע"ב.

ב. נראה שדבר זה כמעט מפורש לגמרי בתשובות מיימוניות שהובאו לעיל: "כשאין יכולה להאדים כי השלהבת אינה יכולה להאדים כמו הגחלים היתה מכוונת כשיעור האדמת גחלים".

בדברי הגהות מיימוניות מדובר בדבר שיש בו צדדים נוספים להקל, וניתן לדחות שרק בכה"ג הסתפקו בחום שמתאים לניצוצות ניתזין, (וכן העיר במנחת יצחק ח"ג סימן סו).

ג. כן נראה להוכיח גם מכך שישנה הגדרה שונה בבבלי ובירושלמי, והראשונים לא החשיבו זאת כמחלוקת בין התלמודים אלא כשני דברים שכל אחד נכון בפני עצמו, כפי שהוזכר לעיל¹⁵.

יש להעיר שאף אם נקבל שהסימנים שאמרו חז"ל אינם סיבה להכשרת הכלי אלא רק סימן, אין הכרח ללמוד שדי להגיע לרמת החום שבה היו ניצוצות ניתזין בכלים של חז"ל, וזאת מכמה סיבות, אך נראה לענ"ד שאין בהן כדי לדחות הוכחה זו:

א. יתכן שבכלים שלנו, כמו שלא רואים את הסימנים שאמרו חז"ל בגלל השוני בין צורת עשיית הכלים, כך גם הבליעה אינה נשרפת בחום זה¹⁶.

לענ"ד יש מקום לעיין שאם מתחשבים בשינוי בין הכלים שלנו לכלים של חז"ל, הרי שזה יכול להיות יותר לקולא, משום כלים שלנו בולעים פחות מאשר כלים בתקופת חז"ל¹⁷.

ב. יתכן שהסימן של ניצוצות ניתזין ושל קליפה נושרת הוא סימן לכך שיש פה כילוי של חומר כלשהוא והוא מגלה על כך שכל החומר הבלוע התכלה גם הוא (שהרי חם מקצתו חם כולו), וכל עוד שאיננו רואים בעינינו סימן זה – אין לנו סימן אחר שאפשר לסמוך עליו¹⁸.

סה. חשבתי להביא הוכחה נוספת לכך שנשירת קליפה אינה סיבה להכשר הכלי אלא רק סימן מדברי הרשב"א (בתורת הבית הקצר בית ד ש"ד לד ע"ב) וראשונים נוספים, שכתבו שלפני הליבון יש צורך להסיר את החלודה מהכלי, ולאורה אם אין ליבון שלא נושרת הקליפה, מדוע יש צורך בהורדת החלודה? והרי היא תישור על ידי הליבון? ומשמע שיתכן ליבון בלא שתישור הקליפה. ונראה שאף הטור והבית יוסף (יו"ד קכא), שחלקו על הרשב"א והתירו ליבון גם בלא הסרת החלודה, אינם חולקים עליו בדבר זה, אלא הם סוברים שהאש שורפת את הבלוע בכלי גם בלא הסרת החלודה.

אך העירני ד"ר אריה בורנשטיין שיתכן לומר שהטעם שהצריכו להוריד את החלודה הוא מכיוון שהחלודה אינה מוליכה חום כמו המתכת, וא"כ יתכן שהחלודה תישור והכלי לא יתחמם מספיק כדי חום של ליבון, והטעם הבלוע בו לא ישרף.

כמו כן יש לדחות (מפי הרב אליעזר טויק) שרק חלק מן הקליפה נושרת בליבון ולא כל הקליפה, ועדיין יכולה להישאר חלודה.

סו. כך אמר לי מו"ר הרב אברהם צבי הכהן שליט"א.

וראה עוד שו"ת מעשה חושב ח"ו סימן ט (נדפס לפני כן בקובץ עטרת חכמים) שהעלה השערה שבכלי מתכת גדול החום מתפשט על פני כולו ולא מתרכז במקום אחד, ומכיוון שהוא גדול החום מתנדף מהר ומשום כך אינו מגיע לחום הנדרש לליבון (אך הוא מודה שאם מדד את החום והגיע לרמת חום של ליבון, הרי זה מועיל גם בכלי גדול).

אציין שד"ר בורנשטיין אמר לי שמסתבר שיש שינוי בין כלי מתכת לבין כלי חרס בדבר זה: המתכת מזרזת את התהליכים של הבעירה, ואילו החרס גורם להם להיות מאוחרים יותר. אולי דבר זה מסביר את ההבדל בצורת ההכשרה בין כלי מתכת לכלי חרס.

זו. ראה בעניין זה במחקרם של הרב יואל פרנק, והרב ד"ר דרור פיקסלר (החלק ההלכתי של מחקרם פורסם בתחומין לד (תשע"ד) 'בליעה ופליטה בכלים לאור תוצאות המבחן המדעי'; חלקו הניסויי פורסם בבד"ד, 'הניסויים המדעיים לבחינת שאלת בליעה ופליטה בכלים'. וראה עוד בעניין זה במאמרו של הרב ישראל מאיר לוינגר ובמשא ומתן שהיה עמו בהמעייין, גליונות 203-208. וראה גם בתשובות והנהגות כרך ה סימן קטו; שו"ת דבר חברון יו"ד ח"ב סי' קנ"ג ויו"ד ח"ג סי' יו.

לענ"ד מדברי תשובות מיימוניות הנ"ל מוכח שלא חששו לכך.

ג. יתכן שחז"ל נתנו שיעור משום שלא רצו לתת את הדבר לאומדנא של כל אחד לפי דעתו, וא"כ אם אין לנו את השיעור שחז"ל נתנו, אין אפשרות להגיע לליבון.^ס



הצעה להתאמה לכלים בימינו - חום בו הבליעה נשרפת

הרא"ה (בדק הבית בית ד שער ד) ביאר כיצד פועל הליבון: "והוי יודע דהחזרת כבשונות אינו הכשר כהגעלה בכלי מתכות דהתם להפליט מה שבלע, אבל ליבון בשום מקום אינו מפליט כל איסור שבו אלא כלוי הוא שהוא מכלה איסור שבתוכו".

אף על פי שדברי הרא"ה אינם מוסכמים,^ז דבריו הובאו בש"ך (יו"ד קכא ס"ק יז) ובט"ז (שם ס"ק ז), וכדבריו עולה מדברי ראשונים^ח ואחרונים^ט נוספים. על פי שיטתו, יש מקום להגדיר שאם אנו יודעים בוודאות שהבליעה נשרפת הרי זה נחשב כליבון.^ע

לאור דברים אלו ועל פי נתונים שקיבלתי בעבר כתבתי לגר"ד ליאור מכתב, בו כתבתי: "על פי מה ששמעתי, בחום של כ-300-350 מעלות כל החומרים האורגניים נשרפים וא"כ כלי שהגיע לחום כזה וודאי שכבר נשרף בו כל הבליעות של האוכל שהיו בו. וא"כ נראה שבחום כזה וודאי יצאו ידי חובת ליבון".

במענה לדברים אלו כתב לי הגר"ד ליאור שליט"א^ע: "מסתברת מאד מסקנתך, על בסיס מידע שקיבלת, שבחום של כ-300 מעלות כל החומרים האורגניים נשרפים... לכן למעשה נראה

(ח). מפי ש"ב הרב איתמר שנדרופי שליט"א.

(ט). מפי ש"ב הרב איתמר שנדרופי שליט"א.

(ע). הרשב"א בתורת הבית (הארוך, בית ד שער ד) כתב לגבי ליבון לשון פליטה: "השפוד והאסכלא מלבנן באור דכבולעו כך פולטו ואלו תשמישין ע"י האור הן". הנימוק^י בע"ז כתב "מלבנן באור... אבל על ידי הגעלה לא דכבולעו על ידי האור כך פולטו על ידי האור". הרשב"ץ במאמר חמץ (אות נח) כתב: "ונמצינו למדין מן התורה דכלי הבלוע מאיסור אינו נכשר אלא ע"י פליטה כעין בליעה. אם בליעה באור דרך צלי, פליטה באור דרך לבון. ואם בליעה ברותחין דרך בשול, פליטה ברותחין דרך הגעלה". באיסור והיתר הארוך (שער נח דין יט) כתב: "וכ"כ בסמ"ק שלעניין ליבון אין חילוק בין ב"י לשאינו ב"י אלא יכול ללבנו באותו היום שנאסר, דהא פולט כל דבר ונופל לארץ" (בדברי סמ"ק עצמו [מצוה קצח] לא מפורש שליבון פולט, אלא רק שאפשר ללבנו כאשר הוא בן יומו, ואכמ"ל).

(עא). כן ניתן להבין מדברי רש"י שכתב (עבודה זרה עו ע"א): "מגעילן - לא חשיב כליבון, דליבון שורף את הכלי", ובאורחות חיים (חמץ ומצה צה) כתב: "ודברים שהיו תשמישין על ידי האור כגון שפודין ואסכלאות צריכין לבון באור אבל אין צריכין אחר הליבון הדח" שהרי האש שורף הכל ולא נשאר אח"כ גיעול".

(עב). מהרי"ט (תשובות החדשות סימן א) כתב: "שהליבון לא מתורת הפלטה הוא אלא שהאש שורף את החמץ בכל מקום שהוא", ופרי מגדים (תנא א"א ל) כתב "האי לאו מטעם גיעול היוצא, רק שורף בעיניו", וע"ע במשבצות זהב תנב ס"ק ד (מובא לקמן).

(עג). בשו"ת אור יצחק (לרב יצחק עבאדי, הלכות פסח אות כא) כתב שניתן ללבן על ידי שמכניסים את הכלי לתנור חם למשך חצי שעה או פחות מזה, כל שוודאי נשרף מה שבלוע בתוכו.

(עד). דבריו נדפסו (בשינויים קלים ובהשמטת דברי השואל) בשו"ת דבר חברון יו"ד ח"ג סי' ג.

שחום של 300 מעלות מכלה את כל הבלוע והכלי נותר נקי מכל מה שהיה בלוע בו, וראויים הדברים להיות נחלת הכלל ולאורם ילכו"ע.

לאחר מכן ניסיתי להגיע למידע יותר מדויק על שריפת החומרים, ולפי נתונים שמצא ד"ר אריה בורנשטיין, ובדיקות שהוא עשה עבורי במעבדתו, באופן כללי אפשר לומר שחלבונים מתפרקים עד 120 מעלות, סוכרים באזור 250 ושומנים 400, אך יש חומרים (כמו שומן בקר ושמן חמניות) שמתפרקים רק ב450.

אציין שידידי הנ"ל כתב לי שלדעתו כאשר 50% מהחומר נשרף, אין עוד שם של שומן או חלבון עליו. מבחינה כימית זה חומר אחר לחלוטין, התכונות אחרות, יש לו למשל מוליכות חשמלית, ועוד, ולכן אין בו עוד איסור. בנספח למאמר זה מופיעים נתונים שבדק עבורי במעבדתו, ולפי הנתונים שעלו בבדיקה, גם החומרים שנשרפים בחום גבוה, ב360 מעלות כבר מאבדים מחצית מהמסה שלהם.

חשבתי להביא ראייה לשאלה מתי להגדיר את החומר כשרוף מדברי הראשונים שחילקו בין חרכו, דהיינו שפגמו רק מאכילת כלב בתוך הפסח, שאסור בהנאה, לבין שרפו לגמרי עד שנהיה לאפר, שמותר בהנאה^ע. ומכיוון שבליבון אפשר לעשותו גם בתוך הפסח (רמ"א תנב, א), א"כ בהכרח שליבון בהכרח שיהיה שריפה גמורה ולא רק פגימה מאכילת כלב^ע.

על פי זה יש מקום לקבל את מה שאמר ד"ר אריה בורנשטיין, שכאשר חצי מהמסה נשרף הרי זה כבר חומר אחר והוא נחשב לאפר^ע ולא רק לדבר חרוך, ובפרט לאור הראשונים שכתבו שגחלים דינם כאפר^ע, אך אין הדבר ברור^ע.

אך נראה שאין לקשר בין הגדרות הליבון לבין חרכו קודם זמנו מכמה סיבות^א.

עה. וחזר על פסיקה זו גם בשו"ת דבר חברון ארבעה חלקי שולחן ערוך סי' קכו (תשובה מכסלו תשע"ז): "נראה מהסברה כדבר פשוט שחום של 300 מעלות נחשב כליבון חמור, על אף שניצוצות לא ניתזין, מפני שמבנה המתכת בזמננו אינו כמו שהיה בדורות הקודמים. ברור שכל מה שבלוע במחבת מתכלה מעוצמת החום".

עו. כן כתב הר"ן בפסחים ה ע"ב מדפי הרי"ף וכן הוא בראשונים נוספים בסוגייה בפסחים כא ע"ב: תוס' רבנו פרץ; מאירי, פסקי רי"ד; מהר"ם חלאווה.

עז. לא מצאנו שום חילוק בדברי הפוסקים בין ליבון בתוך הפסח לליבון לאחר הפסח, ונראה שהגדרת הליבון שקבעה התורה היא רק כילוי גמור של החומר, אף כאשר מלבנים לפני הפסח. זאת, למרות שמדיני "חרכו קודם זמנו" היה אפשר להתיר בכה"ג [אף לדברי הרא"ש שם (פ"ב סי' א) שאסור לאוכלו, זה רק משום שבאכילתו מחשיבו כמאכל, אך בשימוש בכלי ששרפו את הבליעה שבתוכו, אין השימוש מחשיב את הבליעה כאוכל, אלא השימוש נעשה לשם שימוש בכלי ולא לשם אכילת הבליעה השרופה ויהיה מותר, וכמו שכתב תרומת הדשן (ח"א סי' קכט) לגבי דיו, ונפסק בשו"ע (תמב, י)].

עח. אם בתהליך השריפה החומר הנשרף מעורב בחמצן, הרי שהוא נהפך לאפר, ואם אין בו חמצן הוא נהפך לפחם.

עט. כן כתב המאירי בפסחים כא ע"א, ורבנו דוד בפסחים כא ע"ב, ועיין גם תוס' פסחים ה ע"א ד"ה כל מלאכה. אכן במהר"ם חלאווה (פסחים כא ע"ב) כתב "שרפו לגמרי עד שנעשה עפר", ובר"ן כתב: "עד דשריף ליה לגמרי", ובפסקי הרי"ד (פסחים כא ע"ב) מפורש שלא כדברי המאירי ורבנו דוד: "ודווקא אפרן מותר אבל גחלתן אסור".

פ. על פי שהוא מסר לי, על מנת להגיע ל95% פחם שורפים את החומר באלף מעלות לשש שעות. אך אין הכרח שצריך שהחומר יהיה כולו פחם על מנת להגדירו כאפר.

פא. א. יש לעיין האם שריפה בתוך הפסח מועילה, שהרי להלכה חמץ אינו מן הנשרפים, וא"כ אפרו אסור כמו שפסק

סיוע לאפשרות שליבון אינו חום כ"כ גדול

חשבתי להביא קצת ראייה לכך שחום של ליבון אינו חום כ"כ גדול.

בגמרא בפסחים (ל ע"ב) נאמר: "אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור. הא הוסק התנור מיהא שרי". מבואר בגמרא זו שהיסק רגיל של תנור הרי הוא מכשיר את התנור. אמנם שם מדובר על הכשר מבשר לחלב, ולפי מה שכתבנו לעיל, אין צורך בליבון גמור ודי בליבון קל, אך הרי מבואר בגמרא (לפי הלישנא השניה שם) שגם בתנור של חרס נאמר דין זה, וכך נפסק להלכה בשו"ע סימן תנא ס"א וסימן תסא ס"א, ובפשטות לגבי תנור של חרס לא מועילה הגעלה, וצריך דווקא ליבון גמור,²² ועולה א"כ שהיסק התנור הרי הוא נחשב לליבון גמור.²³

ויש להביא ראייה לגבי חום התנור שלהם ממה שנאמר בגמרא לגבי אפיית מצה:

הגמרא בפסחים (לז ע"א) אומרת שאסור לאפות מצה בעובי טפח, ואף על פי שלחם הפנים היה מצה והיה בעובי טפח, מכל מקום יש כמה חילוקים בין לחם הפנים לבין מצות שלנו. אחד החילוקים אותו כתבה הגמרא היא "אם אמרו בתנור חם, יאמרו בתנור צונן?!", מגמרא זו מוכח שתנור שלהם שבו הם היו אופים הרי הוא "תנור צונן".

כמה הוא "תנור חם" וכמה הוא "תנור צונן"?

לפי המידע של היום, פת עבה טפח אינה יכולה להיאפות בחום של יותר מכ-200 מעלות, שכן אם החום יותר מזה, עוד לפני שמספיק החלק הפנימי של העיסה להיאפות, החלק החיצוני כבר נשרף.

השו"ע (תמה, ב). ולפי זה היתר הליבון הוא מסיבה אחרת, ואולי משום שאין ממשות של האיסור אלא רק בליעה שלו, והיא מתכלה על ידי ליבון ואינו כמו אפר של הנשרפים.

ב. דין "חרכו קודם זמנו" הוא אודות היתר הנאה מהדבר, אך בהכשר כלי, אין הוא נהנה מהאיסור, וכל ההכשר הוא רק שלא יקבל טעם מהבליעה, והליבון גורם שלא לתן טעם במאכל (או שתתן טעם פגום שמותר אפילו באיסורי הנאה, ובוודאי כאשר פגום מאכילת כלב, עיין שו"ע ורמ"א תמו, י).

פב. ראה בזה בתרומת הדשן סי' קל, ושו"ת חת"ס יו"ד סימן קיג, ויד יהודה יו"ד צו בפירוש הארוך ס"ק יב, ואכמ"ל.

ולשיטת העיטור (שהביא הטור ביו"ד קכא) נופלת הוכחה זו, שכן לשיטתו גם בכלי חרס מועילה לפעמים הגעלה במקום ליבון. אך אם נאמר שליבון קל אינו כשלוש הגעלות, א"כ אין לדחות הוכחה זו, שכן היתרו של העיטור הוא דווקא כשהגעיל שלוש פעמים ולא בפעם אחת. כמו כן, אם נבאר שהעיטור התיר רק לגבי כלי שאינו בן יומו ולא לגבי כלי שבלע היתר, אין לדחות הוכחה זו, שהרי בגמרא שם מדובר על כלי בן יומו.

פג. גם בדברי הפוסקים מצאנו שחום של תנור הוא כמו ליבון: הטור (אורח חיים סימן תסא) כתב לגבי טיגון מצה: "היכא דבעי לטגן העיסה במחבת בשמן מותר, והיכי עביד? מרתח המחבת תחלה באש שיתלבן בשלהבת יפה ואח"כ נותן בו העיסה ומטגנה בשמן". ובמג"א (תסא ס"ק ב) כתב "צ"ל דכשמסיקין אותו לאפות מתלבן ע"י השלהבת", וכתב עוד (תנא ס"ק מד) "שרי משום שכבר הוסק התנור ואף על פי שלא נתכוין להכשירו שרי בדיעבד". גם הט"ז (תנא ס"ק ב) כתב: "גם בתנורים שלנו יתלבן היטב אם ישהה שם הרבה". ובשו"ת שאילת יעבץ (חלק א סימן צג) כתב ש"בתנורי ברזל... מיד התנור מתלבן ע"י היסק".

אך לולא דברי הגמרא היה ניתן לומר שהתנורים שעליהם דיברו הפוסקים היו חמים יותר מאשר התנורים של חז"ל.

דברי היעבץ נאמרו על ליבון כלי מבשר לחלב, וא"כ אין הכרח מדבריו שהיסק הוא ליבון חמור ולא ליבון קל.

פרופסור זהר עמר ואריה כהן כתבו¹: "שקלול כל תוצאות הניסויים מורה שטמפרטורת התנור המומלצת לאפיית לחם הפנים היא 200-210 מעלות, למשך 37 דקות בממוצע". אם נקבל דברים אלו עולה ש"תנור חם" הוא תנור של 200 מעלות, וא"כ תנור צונן בו אופים מצות הוא פחות מ-200 מעלות. גם אם לא נקבל השערה זו שהתנור של לחם הפנים היה כ-200 מעלות, מכל מקום עולה מגמרא זו שתנור רגיל של אפיית מצות נקרא "תנור צונן". ונראה שעל תנור זה אמרו הגמרא שהיסק רגיל שלו הרי הוא מלבן את התנור!



הגדרות הליבון בטמפרטורה

הפוסקים בדור האחרון "תרגמו" את החום הנצרך לטמפרטורה, ונאמרו כזה כמה שיעורים שאינם רחוקים זה מזה כל כך.

ליבון חמור

יש שמועות שעל מנת להגיע לליבון חמור צריך להגיע ל-800 מעלות, אך נראה שמקורן של שמועות אלו הוא בשימוש במעלות פרנהייט ולא במעלות צלזיוס (800 מעלות פרנהייט הן 427 מעלות צלזיוס)².

כפי שהובא לעיל, הרב פפויפר כתב על פי מומחה שב-350-400 מעלות נהפך החומר הבלוע בכלי לפחם ודי בזה כדי להגיע לליבון חמור.

בספר הגעלת כלים (לרב צבי כהן, עמוד תמה) כתב בשם האגר"מ שליבון חמור הוא 700 מעלות פרנהייט, שזה 371 מעלות צלזיוס.

הרב לוי יצחק הלפרין³ כתב שהשיעור של ההאדמה הוא ב-450 מעלות (והביא שם דעה שזה 650 מעלות).

בשו"ת שמע שלמה (הרב עמאר) ח"ט יו"ד סימן ו כתב שבכלי מתכת שלנו הניצוצות לא ניתזין ומ"מ יש מקום לומר שהניצוצות אינן אלא סימן שכל הבלוע נשרף, ודי לנו בסימן אחר, ואם הכלי מתאדם כגחלת ולא רק קש נשרף עליו אלא גם חתיכת עץ תבער בו, הרי שזה נחשב ליבון⁴, ועל פי זה התיר למעשה להכשיר לפסח כלים על ידי זה שינקו אותם היטב במשחות של ברזל והמתנה מעת לעת בלא שימוש, ואחר כך "שרפו אותם עד שנהיו אדומים מאד, ונעשה כמו שהם שקופים לגמרי, כעין שלהבת העולה מן האש שאפשר לראות מה שיש אחריה, כן הברזלים האלו מרוב החום נראו כזכוכית צבועה באדום והיא שקופה עד שרואים דרכה"⁵.

פד). במאמרם: "מתכון לאפיית לחם הפנים" (המעין ניסן תשע"א [ג, א]).

פה). בטאון אספקלריא לט, מכון מדעי טכנולוגי להלכה, ניסן תשפב עמ' 29.

פו). שו"ת מעשה חושב ח"ו סימן ט אותיות א-ב ויו. ראה גם בח"ה סי' יט אות א שכתב ש-300 מעלות אין בזה ליבון חמור, אלא רק ליבון קל.

פז). כפי שהובא לעיל אולי אפשר לבאר שזהו גופא "ניצוצות ניתזין".

פח). איני יודע מהי המציאות עליה כתב דברים אלו, והדברים קשים בעיני.

ביסודי ישורון ח"ו עמ' קנט כתב שניתן להכשיר תנורים על ידי זה שמחממים אותם עד שיגיעו ל 900 מעלות (כנראה כוונתו לפרנהייט, שזה 482 מעלות צלזיוס) משום שהכל נעשה לפחם.

בספר המטבח כהלכה⁷¹ כתב שליבון חמור הוא יותר מ500 מעלות.

על פי מה שהעלנו כהצעה לעיל, הרי יש לבדוק את הטמפרטורה בה נשרפים החומרים, ולפי מה שהובא לעיל, שומנים נשרפים בערך ב450 מעלות ואף למעלה מזה⁷², וזהו שיעור קרוב לשיעורים שהזכירו חלק מן הפוסקים לליבון חמור בימינו, ונראה שאין להקל למעשה בפחות מזה, אלא אם נקבל את האפשרות שדי בשריפה של מחצית המסה, דבר שאינו ברור כנ"ל.



ליבון קל

גם לגבי ליבון קל נאמרו כמה גדרים בספרי דורנו.

בשו"ת אור לציון⁷³ כתב: "ואם מסיק את התנור על חום מאה וחמישים מעלות צלזיוס במשך מחצית השעה ודאי שדי בכך".

בקיצור שולחן ערוך הלכות בשר בחלב⁷⁴ כתב "שיעור חום שקש נשרף עליו מבחוץ הוא בין מאתיים למאתיים וחמישים מעלות חום".

בספר המטבח כהלכה⁷⁵ כתב שליבון קל שקש נשרף עליו הוא כ250-300 מעלות.

בשם הגר"ש וואזנר⁷⁶ כתבו שיש להכשיר תנור מבשר לחלב על ידי שמפעילים אותו על החום הגבוה ביותר למשך חצי שעה, ושב300 מעלות זה ודאי כבר ליבון קל.

הרב מנחם פרל⁷⁷ כותב נתונים של בדיקות שעשו לגבי שריפת קש⁷⁸ במכון צומת, והנתונים שנמצאו הינם:

"סימני חריכה קלה הופיעו על הקש ועל עץ הגפרור בטמפרטורה של 190 מעלות לאחר 30 דקות. בטמפ' של 130 מעלות לא השתנה צבעם כלל, גם לאחר 5 שעות. ולעומת זאת בטמפרטורה של 260 מעלות החלו לשנות את צבעם הנייר והגפרור תוך 5 דקות ואילו הקש החל לשנות את צבעו רק לאחר 15 דקות. ככל שעבר זמן, סימני החריכה היו ניכרים יותר. ב- 300 מעלות השחימו שלושתם תוך 5 שניות..."

פט). הרב מורגנשטרן, פרק ב סעיף כו עמ' 71.

צ). ראה בנספח על שריפת נקניקיה.

צא). שו"ת אור לציון ח"ג סימן י אות ב בהערות.

צב). הרב פפויפר ח"ב ביאורים סימן ג.

צג). הרב מורגנשטרן, פרק ב סעיף כו עמ' 71.

צד). קובץ מבית לוי יר"ד עמ' מא-מב והערה ג.

צה). כיסוי פלטה חשמלית ברדיד אלומיניום, תחומין מ, עמ' 365 וע' 368.

צו). גבעול, עלים ושיבולת, של חיטה, שיבולת שועל ועוד.

אם משמעות 'קש נשרף' היא כפשוטו - דרגת החום דומה מאוד לליבון חמור. קש נשרף מיידית ב- 450 מעלות, וב- 300 מעלות הוא משחים תוך זמן קצר מאוד.

אם משמעות 'קש נשרף', היא השפעה ניכרת של החום על הצבע של הקש (או גפרור, נייר, חוט) - מדובר בתהליך שמשך זמנו משתנה בהתאם לטמפרטורה: 190 מעלות - כחצי שעה, 260 מעלות - 15 דקות".

הבהרה בעניין הגדרת ליבון לפי טמפרטורה:

בעירה של חומר נגרמת כאשר הוא מגיע לטמפרטורה כלשהיא, ואין היא תלויה בזמן בו החומר נמצא בטמפרטורה זו. הסיבה שיש צורך בשהייה של זמן היא על מנת לגרום לחומר להגיע לטמפרטורה זו, ודבר זה תלוי במקור החום ובחומר שמתחמם². כמו כן, כאשר החומר שבוער גדול יותר, יקח לו זמן רב יותר להגיע לטמפרטורה זו, מכיוון שהחום מתפשט בכל החומר³.

על פי זה, בניסוי שנעשה במכון צומת אין כדי ללמד באיזה טמפרטורה הקש נשרף, ואם ננסה לנתח הרי שבחום של 260 מעלות הקש יכול להשחים (אולי גם להישרף אך דבר זה לא נבדק), אמנם זה לקח זמן (5 דקות) אך הזמן הוא רק על מנת שהקש יגיע לחום זה, ויתכן שגם לאחר זמן זה הקש לא להגיע לחום של 260 מעלות. כאשר מקור החום היה גדול יותר, הקש הגיע מהר יותר לחום זה, ולכן השחים מוקדם יותר.

נקודה זו (שלמדני ד"ר אריה בורנשטיין) משמעותית גם להגדרת קש נשרף וגם להגדרת ליבון חמור, על פי זה, אם באים להגדיר לפי טמפרטורה הרי שצריך למדוד אותה בכלי המלובן, וכאשר אי אפשר למדוד את הטמפרטורה של הכלי המלובן יש לשער מהו הזמן שלוקח למקור החום לגרום לכלי המלובן להגיע אליה.



נספח: תוצאות מדידת שינוי מסה לפי טמפרטורה⁴

במכשיר TGA (Thermal Gravimetric Analysis) נמדדו שלוש דוגמאות: 1. קמח 2. מרגרינה 3. נקניקיה. כולם מוצרים מסחריים סטנדרטיים שנרכשו במכול. המדידה התבצעה מטמפרטורה של 30 מעלות צלסיוס ועד 800 מעלות בקצב של 5 מעלות לדקה. זו מדידה איטית מאד שמאפשרת תגובות טרמיות איטיות. המדידה בוצעה בנוכחות חמצן מהאוויר על מנת לדמות שריפה בתנאים סטנדרטיים.

בכל הגרפים נראה שבר המסה בעקומה כחולה, מחושב לפי $\frac{\text{מסה}}{\text{מסה התחלתית}}$

צו). לדוגמא - על מנת לחמם מים צריך הרבה יותר אנרגיה מאשר על מנת לחמם ברזל.

צח). משום כך עוגה נשרפת בתנור רק לאחר זמן מרובה, בעוד שפירורים של עוגה זו ישרפו מהר יותר.

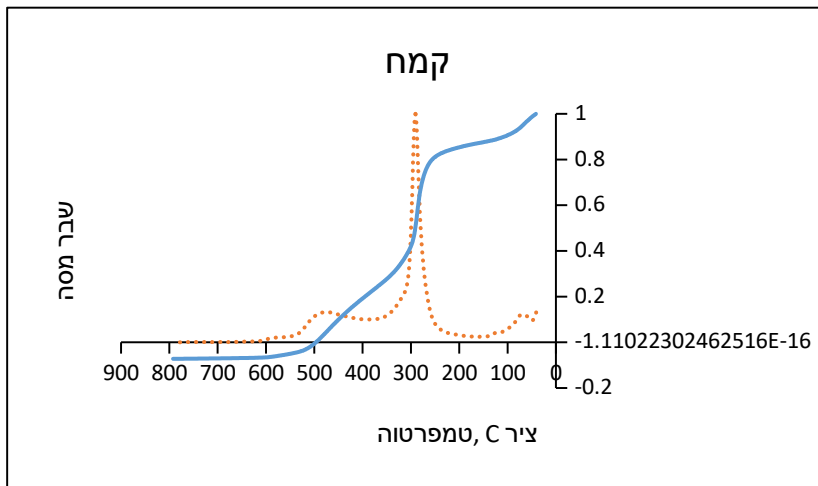
צט). נתונים אלו נמסרו לי על ידי ד"ר אריה בורנשטיין שבדקם עבור מאמר זה במעבדתו.

בעקומה הכתומה חישבנו את הנגזרת של השינוי במסה, זו דרך שימושית לעקוב אחר המגמות בגרף.

קמח

הקמח עשוי ברובו (כ-80%) מעמילן. להלן תוצאות המדידה עבור 5.5 מ"ג קמח לאחר מדרגה ראשונה של התאדות המים, המדרגה העיקרית של העמילן מתחילה ב 250 ומסתיימת ב 350 מעלות צלסיוס. לאחר מדרגה זו נשארים 23 אחוזים של המסה ההתחלתית, כנראה חלבונים.

מחצית מהמסה יורדת בטמפרטורה של 290 מעלות.

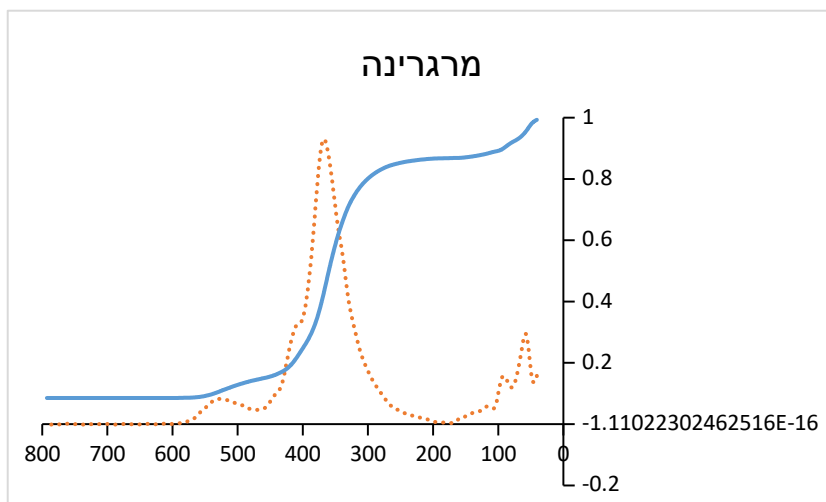


בבדיקה מוקדמת יותר שעשה בקמח לבן מנופה היו כמה מדרגות של שריפה של החומר: מדרגה אחת באיזור 100 מעלות, ואלו מים שהיו בקמח, המדרגה העיקרית מתחילה ב 260 ונגמרת ב 325, במדרגה זו יש ירידה של 56% מהמסה. מה נשאר אחר כך, לדעתו זהו רק פחם והוא הולך ונשרף לאט עד 800 מעלות.

מרגרינה

המרגרינה עשויה ברובה כ (98%) משומנים.

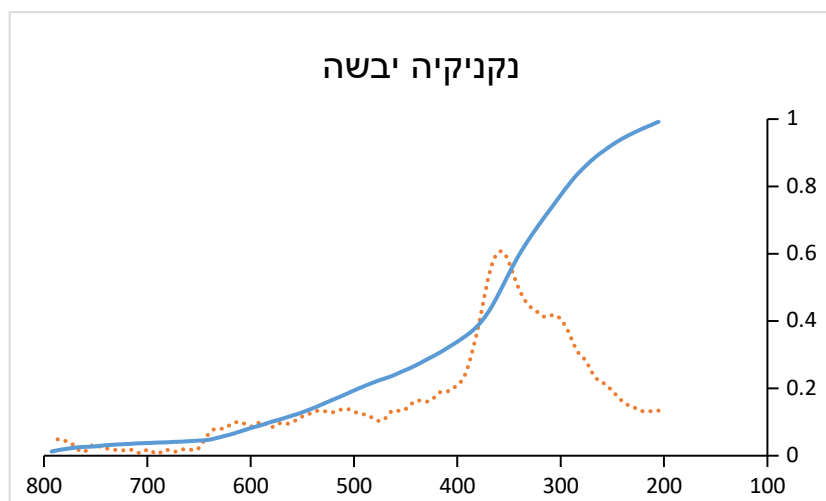
לאחר מדרגה ראשונה של התאדות מים, המדרגה העיקרית התחילה ב-275 ומסתיימת ב-435 מעלות צלסיוס. מרכז המדרגה נמצא ב 370 מעלות. לאחר מדרגה זו נשאר בחומר כ-15%. מחצית מהמסה יורדת בטמפרטורה של 360 מעלות.



נקניקיה

כ-80% מהנקניקיה עשויה ממים. על מנת להקל את האנליזה, הגרף והחישובים נעשו לאחר התאדות המים ב-200 מעלות.

המדרגה העיקרית מתחילה ב-200 ומסתיימת ב-480 מעלות צלסיוס. לאחר מדרגה זו נשאר 0.23 מהמסה היבשה ההתחלתית. מרכז המדרגה ב-360 מעלות. מחצית מהמסה היבשה יורדת בטמפרטורה של 360 מעלות.



הרב שלמה זלמן כהן

כולל עטרת שלמה

מודיעין עילית

נהג מונית שרואה באמצע הנסיעה שיש לנוסע היהודי חמץ

עובדא הוי בחוה"מ פסח, בנהג מונית שומר תורה ומצוות שהסיע יהודי, ופתאום רואה הנהג באמצע הנסיעה שהנוסע אוכל חמץ רח"ל. ולכאורה אין עליו כל איסור בזה, דהא הוא לא קיבל עליו שום אחריות, ולית ליה איסורא ומצי להמשיך בנסיעה.

אולם מאידך נראה שהנהג עובר איסור דאורייתא דבל יראה ובל ימצא, דהנהג נודעו דברי רבותינו, דחמץ של ישראל ברשות ישראל, אזי אפילו שהישראל שזה נמצא ברשותו לא קיבל אחריות ואינו שומר על זה, מ"מ הוא עובר בבל יראה ובל ימצא. ויש לזה כמה ראיות מהראשונים, וכגון מרש"י ה"ע"ב ד"ה לפי שנאמר, וברש"י בדף מו ע"ב בד"ה לא זהו, ובסוגיא כט ע"א. והכי נקט רבינו הגר"א בסי' תמג סעי' ב', וכן נראה דנוטה דעת המשנ"ב שם בסקי"ד ובשעה"צ בסק"כ. וא"כ הכא איכא חמץ של ישראל ברשות ישראל והוא עובר בבל יראה ובל ימצא דאורייתא.

וביותר, דהא איכא דסברי, דאף למאן דפליגי על הגר"א, הני מילי דליכא איסורא דאורייתא, אבל איסורא דרבנן איכא לכו"ע, יעויין היטב ברבינו דוד ובמהר"ם חלאוה בדף ד ע"א, ובשו"ת חמדת שלמה בסי' יא, ובהעמק שאלה שאילתא עח.

והיה אפשר"ל דכיון שהיהודי הנוסע מחזיק את החמץ וזה בצל כנפיו, אזי הנהג לא עובר שום איסור, דכל דברי הגר"א נאמרו דוקא כשאין החמץ תחת חסות הבעלים. אולם בסוגיא בפסחים ו ע"א חזינן לא כך, דאמרין בגמ': תנו רבנן נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער, ומשמע דדוקא בנכרי אין זקוק לבער אבל בישראל הוא זקוק, וכן מבואר בשו"ע בסי' תמ סעי' ג' ובביאור הגר"א יעוי"ש היטב. וחזינן להדיא דס"ל דמאי דאיתא בגמ' 'נכרי' זה לא רק משום דהכי הוא אורחא דמילתא, אלא דבאמת דרך בנכרי הוא כן. וההבנה בזה, כדביאר בשיעורי הגר"ש רוזובסקי בדף ד ע"א אות מג, דהא דחמצו של נכרי עדיף טפי מחמצו של ישראל אחר, הוא משום דהוי דין בחפצא, דחמץ של רשות כזו שאינה שייכת בבל יראה, או חמץ של הפקר שאין לו לגמרי בעלים ששייך בבל יראה אין עוברים עליו. ולענין חמץ של קטן עי' בצל"ח במכילתין כט ע"א.

וניחוי אנן, מה יעשה עתה הנהג כדי שלא יעבור על שום חשש איסור ופקפוק.



א.

יבטל את החמץ כעפרא דארעא

בראשית הדברים היה נראה דיבטל ויפקיר את החמץ כעפרא דארעא, ובהכרח דאף להגר"א דעוברים על חמץ שאינו שלו, זהו דוקא אי הוי חמץ של ישראל, ולא אי הוי חמץ של הפקר. דאל"כ אמאי בעינן לדינא דשני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, והרי אף אם אינו שלו עובר, ובהכרח דגם להגר"א על חמץ של הפקר אין עובר. ומבואר כן ממאי דמהני ביטול חמץ ולהתוס' ד ע"ב ביטול הרי הוא משום הפקר, ונמצא שעל חמץ של הפקר אין עובר. וא"כ הואיל ואיסורה"נ אינם ברשותו לא היה חשוב חמץ של ישראל לעבור עליו, ורק משום דעשאן הכתוב כאילו ברשותו חשיב חמץ של ישראל. [וכיו"ב אשכחן לענין לאו דשוחט פסח על החמץ, דצריך ג"כ לדין עשאן הכתוב כאילו ברשותו, וכמבואר בצ"ח ו ע"ב. והרי השוחט עובר על חמצו של אחד מבני החבורה, כמבואר בתוס' דף סג ע"ב, ונמצא דאמרינן עשאו הכתוב כאילו ברשותו של בן החבורה וממילא דעובר עליו השוחט].

אולם דעת הפנ"י דאף בחמץ של הפקר הוא עובר, דכתב בדף ה ע"ב בתו"ד: נקטינן מיהא מהני מילי מעליותא כיון דלרש"י של אחרים היינו דוקא עובד כוכבים כיון שאין יכול לבערו אם כן שפיר הוצרך רש"י לפרש לעיל דהא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי היינו מדכתיב תשבתו ולא תבערו ולא פשיטא ליה דסגי בביטול מטעם הפקר כסברת התוספות, ולמאי דפרישית אתי שפיר דהפקר גופא לא מימעט משל אחרים דהיינו דוקא עובד כוכבים לפי שאין הישראל יכול לבערו שיתחייב לשלם משא"כ בשל הפקר כ"ש דיכול לבערו אלא על כרחך דאפ"ה קאמר רחמנא דבביטול בעלמא סגי מדכתיב תשבתו ולא תבערו והיינו כדפרישית לעיל, דדוקא היכא דאי אפשר לבער כגון שאינו אצל החמץ וכן בנפלה עליו מפולת והרכה כיוצא בה דהשתא אין בידו לבער ולא הוי דומיא דבתיכם והיינו ממש כדברי המכילתא, עכ"ל הפנ"י. אבל כבר מבואר בדברי רבותינו דאינו עובר בהפקר, יעויין ברמב"ן לעיל ד ע"ב ד"ה ועוד אני מסתפק, ובבית מאיר בסי' תמג, ובמקור חיים בפתיחה לסי' תלא, ובאמרי בינה בהל' חמץ סי' ב', ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי אות מג, קו, ובמשאת משה בסי' יד.

אמנם פשיטא ופשיטא דכל זה לא שייכא להכא, דהא בפסח כבר א"א לבטל ולהפקיר, וכדאיתא להדיא בסוגיא ו ע"ב, הבודק צריך שיבטל, מאי טעמא אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה, וכי משכחת ליה לבטליה, דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דאמר רבי אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן, בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה. והדברים פשוטים וברורים, ולא כתבתי זאת אלא למען סדר הדברים להעמיד דבר דיבור על אופניו מה מפורש בגמ' דא"א לעשות, ומה יש לדון בעזה"י. ויש לפלפל, דאי הכא הריעותא הוא רק משום דאינו ברשותו ולפיכך לא מצי כבר לבטל, א"כ הא מצי להקנות את החמץ לנכרי בקנין אודייתא, דדעת החזו"א בב"ק סי' יח סק"ו דקנין אודייתא מהני אף באינו ברשותו, והביא החזו"א דהראו לו דהכי הוא להדיא ביד רמ"ה בב"ב קמט ע"א, ודלא כהקצוה"ח בסי' קצד סק"ג.

ב.

ישרוף את החמץ

ולפיכך צריך להוציא מיד את החמץ מהמונית, ברם עתה כבר לא סגי בהכי שיוציאו מרשותו, כיון דכבר אית ליה חיוב ביעור, ולכן חייב מיד לשרוף את החמץ, דהא אפילו כאשר מוצא אדם את החמץ ביו"ט י"א שהוא חייב לשורפו ולא סגי שיוציאו מביתו, וכמבואר בשו"ע בסי' תמו סעי' א' וסעי' ג' ובמשנ"ב שם סק"ו. וכן האריך בזה השאג"א בסי' פג דלא סגי להוציא מרשותו. וכבר מבואר הכי בירושלמי בפסחים פ"ב ה"ב, וכדביאר במנ"ח במצוה יא, ובתוס' הרי"ד על הירושלמי בפאה פ"ה ה"ב.

וביותר, דהא כל היכא דעובר על בל יראה אזי איכא עשה דתשביתו, ועמוד והשבת קאי, וכדייסדו לן רבותינו, עי' בצל"ח בפסחים ו ע"א ד"ה נכרי שנכנס, ובנוב"י או"ח סי' כ', ובשאג"א סי' עח, ובפני שלמה סג ע"א, ובמהר"ם שיק קצט, ובעמק יהושע סי' ה'. [והצל"ח סתר משנתו בזה, דבדף ל ע"ב ד"ה נכרי כתב דליכא בכה"ג מצות תשביתו, וכבר עמד בזה האחיעזר בח"ג סי' א' אות י', אלא דאיכא שם ט"ס, דכתב דהצל"ח בדף כט, וצ"ל בדף ל ע"ב].

ויל"ע דשמא מצות תשביתו היא רק בערב פסח, אולם כבר כתבו הקדמונים דאיכא תשביתו אף בתוך ימי הפסח, וכמבואר באור זרוע בהל' פסחים סי' רנו, ובשאג"א בסי' פב ד"ה אכת, ובמג"א בסי' תמו, ובשעה"מ בפ"א מחמץ, ובמנ"ח מצוה ט אות ב', ובנוב"י מהדו"ק או"ח סי' כ', ובמהדו"ת או"ח סי' ס' סא, ובפרי יצחק ח"א סי' יז, ובדברי יחזקאל בסי' י' אות ט', ובגור אריה יהודה סי' ק. וכל זה דלא כהשואל בנוב"י, והגרי"פ בביאורו לרס"ג עשה נ דף רכג דמצות תשביתו איכא רק בערב פסח.

אולם נראה דהכא אף לדברי הגר"א אינו חייב לבערו, כיון דכל חיובו זהו משום דהוי ברשותו, ובעת שמוציאו מרשותו תו לית ליה איסורא, ורק כאשר החמץ היה שלו או באחריותו אז לא סגי להוציאו מרשותו. וביותר, דהכא החיוב בא בפסח עצמו, ואזי איכא למימר דהחיוב הוא רק על המצב שהחמץ ברשותו, ואי מפקיע את המצב ומחזירו לקדמותו, תו ליכא חיוב על הגבירא. דדוקא במצא חמץ ביו"ט, דהיה כבר מעיקרא ברשותו, וחייל עליו חיוב ביעור בזמנו, ורק חסרון ידיעה היה לו, חייב לבערו כעת, משא"כ בנידו"ה. ועי' באחיעזר בח"ג שילהי סי' ב' דכתב: אבל במוציא את החמץ למקום הפקר שאינו שמור ת"י בעל החמץ בודאי מהני כמו דמהני לשי' הרמב"ן במופקד, ואם מוציאו לרה"ר למקום הפקר גם לד' החולקים ע"ד הרמב"ן אפשר דמהני דדוקא במופקד אצל אחר דפקדון הוי ברשותו ובידו להקנותו ולהקדישו ס"ל דעובר על בל יראה, אבל ברה"ר שאינו שמור דהוי אינו ברשותו כיון דהוי מקום הפקר כמו שא"י להקדישו כ"כ אינו עובר על בל יראה דהא אינו ברשותו ממש, והא דעשאן הכתוב כאלו הן ברשותו היינו משום אסוה"נ, אבל מה שאינו ברשותו בפועל כמו שאין הנגול עובר בבל יראה כמ"כ אינו עובר אם מונח במקום הפקר ובירושלמי פ' כל שעה, לא יראה לך אית תניי תני לך אין אתה רואה רואה אתה בפלטיא, אית תניי תני אפילו בפלטיא, מ"ד לך אין אתה רואה רואה את בפלטיא כשהבקירו קודם לביעורו, מ"ד אפילו בפלטיא כשהבקירו לאחר

ביעורו. ומבואר לכאורה דלאחר ביעורו היינו אחרי חצות אי אתה רואה אפילו בפלטייא, ולא מהני מה שהוציא לשוק, וזהו נגד חידוש האחרונים דבמוציא מרשותו למקום הפקר אחר חצות אינו עובר. ואולם אפ"ל בהמשך הירושלמי שם א"ר בון ב"ר חייא תיפתר בקדשים שחייב באחריותו, ואין לזה קשור ובאור, ואפ"ל דבקדשים דכל היכי דאיתא בי גזא דרחמנא איתא בנאבדו כמבואר בחולין קל"ט דלא פקע רשות גבוה, ויש עליו אחריות אם כלה ונשרף כמו במת השור וכו' ובכה"ג עובר אפילו בפלטיא, וצ"ע, עכ"ד האחיעזר הנפלאים. אך הירושלמי מיירי בחמץ שלו.

ועוד יתכן דכאשר הוא זורק את החמץ למקום הפקר, אז הוא כן מקיים מצוות תשביתו, וכמש"כ בשו"ת פני יהושע בסי' יב, והוכיח הכי מרש"י ה"ע"ב. וכן הביא בשו"ת בית יצחק או"ח סי' נט, דכתב שם דמקור הדין הובא באחרונים בשם תשובת זקני הגאון בעל תשובות פני יהושע באחד ששכח למכור חמצו, וצוה להשליכוהו ברחוב העיר כמבואר שם. וטעמו דס"ל דלרבנן דלר"י מקיים בזה מצות עשה דתשביתו דמשליכו למקום הפקר. והביא רביה מדברי רש"י פסחים ה' דע"כ כונת רש"י להשליכו למקום הפקר דלהאכילו לכלבים אפי' של הפקר אסור וכמבואר בירושלמי וכן היא שיטת הב"י סי' תמ"ה דכשמוציאו מרשותו סגי לרבנן. והפמ"ג בסי' תמ"ח א"א סק"ב מביא דבריו, וז"ל ומשמע דבעבר על העשה לא קנסוהו. והנה לכאורה דבריו אינם מובנים דהרי לשיטת הפ"י לא עבר כלל על העשה דתשביתו דאדרבה קיים העשה כמבואר. אולם באמת כוונת דבריו דנהי דהשתא קיים אותה, מ"מ עד השתא עבר עליה. וכמו דבבל יראה בכל רגע עובר כן בתשביתו בכל רגע עובר, ועיי"ש עוד דהאריך בזה.

ג.

יתן מעות לנוסע וישרוף החמץ

איברא דאכתי לא העלינו תרופה, דהא מסתברא דיהודי שרח"ל אוכל חמץ בפסח, לא יתן שישרפו לו את החמץ, ואי ישרוף אזי יתבענו בדיניהם, וא"כ מאי תקנתא. ואולי אי הנהג יתן לנוסע כסף שיסכים שישרוף, אבל הא נמי לא ניחא, דהא הוא גורם בהכי דהנוסע היהודי ינהג מהחמץ ע"י זה שקיבל תמורתו כסף, ובפרט אם יקבל יותר משוויית עצם החמץ. ומסתברא דעדיף שיעבור על האי איסור שגורם לו הנאה מאשר על איסור בל יראה ובל ימצא, וביותר, דהא ממנפ"ש הוא יעבור כאן על איסור, וא"כ עדיף האי איסורא. וגם יתכן שלא יתן לו את הכסף עבור עצם שוויות החמץ, אלא עבור הפעולה שנותן לו לשרוף את החמץ.

ובשו"ת דבר יהושע (ח"א סי' כג, כד) דן האם ישרוף חמץ של חבירו כשעקב כך יתבעוהו למשפט, ובסוף דבריו כתב דיש סברא גדולה שלא יצטרך להפרישו, דעד שאתה בא להצילו מלאו זה, שאינו עובר עליו רק בשב ואל תעשה, תצילהו שלא יבא לידי לאו יותר חמור, דהיינו לאו דגזל, שיעבור בקום ועשה, וכמבואר בשבועות ל ע"ב בתוד"ה אבל. וא"כ בודאי בכה"ג עדיף להפרישו מקום ועשה, מלהפרישו מלאו בלא מעשה. ואין לומר הרי בידו ליתן את מחיר

החמץ למפקיד בתורת מתנה, ולא יעבור על גזל, זה אינו דהא ודאי דאין אדם מחויב לעשות כך להציל את הגזלן מלאו דגזל, ע"י שיתן לו במתנה, דא"כ כל היכא שבא אדם לגזלן יצטרך ליתן לו במתנה, כדי שלא יעבור על איסור גזל, עכ"ד. אבל פשיטא דהכא חמור טפי, דתרוייהו עוברים על איסור חמץ.



ד.

יפקיר את המונית

וכן אולי מהני שיפקיר המונית ואז החמץ לא ברשותו, ויתכן דבכה"ג ליכא חובת ביעור, ותליא נמי בהנתבאר לעיל. וכדאשכחן כיו"ב בשו"ע בסי' רמו סעי' ג', אסור להשכיר או להשאיל בהמתו לאינו יהודי כדי שיעשה בה מלאכה בשבת, שאדם מצווה על שביתת בהמתו וכו', ואם השאילה או השכירה לאינו יהודי, והתנה עמו להחזירה לו קודם השבת ועיכבה בשבת, יפקירנה בינו לבין עצמו קודם השבת, או יאמר בהמתו קנויה לא", כדי שינצל מאיסורא דאורייתא.

ואע"ג דבעינן להפקיר בפני שלשה אנשים, והכא לית ליה במונית ג' אנשים, מ"מ בדיעבד סגי בפני אחד או אפילו בינו לבין עצמו, וכמבואר בפוסקים שם. וביותר, דאיכא שיטות דכאשר איכא גמירות דעת שהוא חפץ להפקיר, אז אפשר לכתחילה להפקיר בינו לבין עצמו, וכמבואר בסמ"ע בחו"מ סי' רעג סקי"א, ובמחנ"א בהל' זכיה מהפקר סי' א', ובשו"ת כתב סופר יו"ד סי' קנו. אולם הכא לא נראה שאיכא כ"כ גמירות דעת מוחלטת שהוא מפקיר את המונית, כיון שלא לפי כל הפוסקים הוא עובר על כל יראה, וכיו"ב מבואר בקובץ תשובות ח"א סי' רכט לענין שביעית. וגם דהוא חושש דאי יפקיר את המונית, אחרים יכולים לזכות בה, והוא פלוגתא רבתי בפוסקים שם, ובמג"א שם סקי"א, ובשו"ת הגרעק"א במהדו"ק ריש סי' לו, ובמשנ"ב בסקי"ח. וגם דיתכן דלא יוכל ליטול את אותו סכום שסיכמו דמי נסיעה אי יפקיר את המונית, דהא מעתה הוא משמש רק כנהג ברכב שכור. וכל זה גורם דליכא כ"כ גמירות דעת שמפקיר.

ועוד יל"ע, דאכתי כל זמן שהנהג נמצא במונית יתכן שזה לא מהני, ורק אי יפקיר וייצא מהמונית אז מהני. ולכאורה הוי פלוגתא בין המקור חיים בסי' תמ סק"ה להאחיעזר בח"ג שילהי סי' ב', דכתב שם האחיעזר דהנה השאג"א כתב בשי' הרמב"ן דגם אם מוציא מרשותו סגי, והמקו"ח כתב ע"ז שזוהי תורה חדשה, ובאמת לשי' הרמב"ן ודעימי' ע"פ דרשת המכילתא בודאי דאינו עובר עליו כל שאינו ברשותו ואינו קרוי בבתיכם, דמה אם החמץ המופקד ביד אחר דשאל המקום להמפקיד חשוב אינו ברשותו, מכש"כ היכא שמוציא מרשותו ואינו שמור ביד הנפקד. והמקו"ח תמה ע"ז דלפ"ז במוצא חמץ ביום טוב דכופה עליו את הכלי הא יש לו תקנה להפקיר רשותו, ובאמת מד' השאג"א נראה דמהני שיפקיר רשותו, אבל בפשוטו נראה דלא בעינן בתיכם שיהא ביתו ממש כמו לענין מזוזה, דהא בכל יראה סגי במה שהוא אצלו בידו וכמ"ש המקו"ח לענין שכירות, דאע"פ שאין לו קנין הגוף מ"מ חשוב זה ברשותו. א"כ לאו

דוקא שכירות אלא כל שהוא משתמש ושמור אצלו חשוב רשותו ומצוי אצלו, ומה בכך שיפקיר ביתו כיון שהוא שמור אצלו ועומד בצדו חשוב מצוי אצלו.

ויל"ע אי באמת מהני שיפקיר המונית, האם הוא חייב להפקיר בשביל לא לעבור על בל יראה, דאע"פ דבשביל לא לעבור על ל"ת צריך ליתן כל ממונו, מ"מ י"א דזה דוקא כשעובר על הל"ת בקום ועשה ולא בשב ואל תעשה, והכא זה שב ואל תעשה. ועי' בזה ברשב"א בב"ק ט ע"א, ובשו"ת חות יאיר סי' קלט, ובשו"ת חת"ס חו"מ סי' קעז, ובמשנ"ב בסי' תרנו סק"ט. ועי' בפמ"ג בסי' תרנו סק"ח באש"א דכתב בתו"ד: ויראה החילוק בין עשה ללא תעשה, זה קום ועשה וזה שב ואל תעשה, וממילא אם אנסו עכו"ם לעבור על בל יראה בחמץ בפסח בשב ואל תעשה, יש לומר דאין מחויב לבזבו הון רב, על דרך משל שלא לבער חמצו שנתחמץ בפסח, ואפשר התם כל שאנוס אין עובר, וצ"ע.



ה.

הוי כנפלה עליו מפולת

ועו"ל דכיון דנתבאר דמסתברא דיהודי שרח"ל אוכל חמץ בפסח, לא יתן שישרפו לו את החמץ, ואי ישרוף או שיוציאו מהמונית אזי יתבענו בדיניהם, ואז יהיה לו הפסדי ממון של קנסות וכו', אזי בכה"ג אינו צריך לשרוף, והוי כנפלה עליו מפולת. וכמש"כ הפנ"י ה ע"ב בד"ה בפירש"י בד"ה לפי: ולכאורה נראה לי ראיה מפורשת מהמכילתא שהביא הרא"ש ז"ל בשמעתין סי' ד' והר"ן ז"ל וכן הרמב"ן בחומש (שמות יב, יט) והכי איתא שם בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך יכול כמשמעו ת"ל בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות עובד כוכבים אע"פ שיכול לבערו אבל אינו ברשותו יצא חמצו של עובד כוכבים ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו כו' עכ"ל. נמצינו למידין לפי משמעות לשון המכילתא דעיקר הפטור בשל אחרים היינו לפי שאין יכול לבערו שיתחייב לשלם ושלא מן הדין, דכיון שלא קיבל עליו אחריות לא רמיא עליה כלל, ומכל מקום אם יבערו ויזיק בידים יתחייב, ומשום הכי פטרה רחמנא, דומיא דמפולת שאין בידו לבערו ולא הצריכו הכתוב לפקח הגל ולבער, משא"כ בשל ישראל שפיר קרינן ביה יכול לבערו, שהרי אם יבערו פטור מתשלומין למאי דקי"ל חמץ בפסח לאו בר דמים הוא, וכן עיי"ש עוד בהמשך דבריו.

ובשו"ת אבני נזר או"ח סי' שיז אות ט' נמי כתב כיו"ב, דכתב שם דנראה דטעם ההיתר שאינו יכול לבערו, אף שיכול להעביר המפולת ולבער, ולא מצינו שידחה איסור תורה בשביל מעט ממון. אך הענין הוא כמו שכתב הרמב"ן עצמו בחידושו בריש פסחים דענין עשאו כאילו ברשותו משום שרוצה בקיומו יעוין שם. והיינו דמשום שאינו מבערו מן העולם נראה שרוצה בקיומו, ואם לא כן למה אינו מבערו, ומזה מוכח שאינו כעפר אצלו, אבל בנפל עליו מפולת שיצטרך הוצאות על הביעור שוב אין הוכחה שהחמץ חשיב אצלו, ולעולם הוא אצלו כעפר, אך שאינו רוצה להוציא הוצאות על העברת המפולת, נמצא דשניהם נתמעטו מדכתיב לך, דבנפל

מפולת שאין הוכחה שרוצה בקיומו לא עשאתו כאילו ברשותו ואינו שלו, ודומה לחמצו של נכרי, ועל כן כללם המכילתא יחד, והאי אינו יכול לבערו אחמץ שנפלה עליו מפולת לבד קאי, וזה ברור בפירוש המכילתא, עכ"ד. וכן עי' בשו"ת פני יהושע השלם בסי' לב, ובמהר"ם שיק בפתיחה לפסחים אות ב', ובשו"ת בית אב סי' סח סק"ב ד"ה ועוד יתכן, ובזכרון סופרים בסוגיא ה ע"ב.

ברם יתכן דכל דבריהם הני מילי שהחמץ היה של גוי ולא של ישראל כנידון דידן. ותו דיתכן דרך בגוונא שהיה ביטול לחמץ, אבל בנידון"ד שהנהג לא ביטל את החמץ של הנוסע, אזי אין פטור זה. אולם בדברי האבנ"ז נראה יותר דהכי הוא בחמץ של ישראל שלא ביטלו, דכל עיקר גדר האיסור הוא ברוצה בקיומו, אבל כשאינו רוצה בקיומו ליכא איסורא.



ו.

חסר ברשותו של הנהג

ועוד יש לדון, דהא אי הנהג יוציא מהמונית אזי יתבענו בדיניהם, אזי איכא למימר דאף להגר"א שכאשר החמץ ברשותו הוא עובר בבל יראה, זהו דוקא כאשר זה ברשותו, באופן שהוא יכול להוציא מרשותו, אבל הכא במונית הוא לא יכול לכופו לצאת מהמונית, וא"כ בכה"ג הוא לא עובר איסור. וכמ"ש כיו"ב לחדש בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סימן רמו, ואלו דבריו שם: ועוד אני אומר בעזה"י דלכאורה קשה מה פריך הש"ס למימרא דשכירות קניא וכו' ומהו פריך הרי אמרינן בב"ק צז גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אין יכולין להקדישו דכתיב איש כי יקדיש את ביתו קודש מה ביתו ברשותו אף כל שהוא ברשותו יצא זה שהוא ברשותו ואינו שלו עיין שם וא"כ ה"נ הרי כתיב בבתיכם וא"כ נהי נמי דהט"ז או"ח סי' ת"מ כתב דבבתיכם קאי על החידוש עכ"פ על החידוש על הגורם לממון ודאי קאי בבתיכם וא"כ בעינן שיהי' ביתו שלו וברשותו וא"כ נהי נמי דשכירות לא קניא עכ"פ אינו ברשותו רק ברשות הנכרי והרי גזלה נמי לא קניא ומ"מ נחשב להגזל דאינו ברשותו א"כ ה"נ נהי דשכירות לא קניא עכ"פ אינו ברשותו ומה פריך.

אך א"ש כיון דהתם מיירי ביחד לו בית מרצון ישראל ובידו ללקחו כל פעם מן הנכרי א"כ שפיר הוי ברשותו ואינו דומה לגזלן דאינו ברשות הנגזל שהגזלן לא יחזיר לו אבל בזה הרי בידו לחזור בו מיהו אם שכירות קניא מה בכך דבידו לחזור בו השתא לאו ידידיה והוי כמו הואיל אי בעי קנה לא אמרינן אבל אם שכירות לא קניא ובידו לחזור בו הוי דומיא דביתו שלו וברשותו לכך הוצרך לטעם הש"ס דאינו מצוי בידו אבל בשכירות דאין בידו לחזור בו תוך הזמן מה בכך דלא קניא אינו ברשותו עכ"פ ולא הוי דומיא דבתיכם והוי כמקבל אחריות על חמצו של עכו"ם בביתו של נכרי דמותר לכך לדידי שוין הם רק בי"ד כיון דאסור להשכיר ביתו להכניס בו חמץ טוב יותר המכירה אבל אם מוכר החמץ בי"ג יכול לכתוב שכירות בלי חשש

ופקפוק כלל, ע"כ דבריו הנפלאים. ויל"ע אי הגר"ז פליג על זה, עי' בשו"ע הגר"ז בסי' תמ סעי' יא, ובקונטרס אחרון שם.

וכן יל"ע כאשר זה רכב פרטי שנכנס נוסע כטרמפ וחמץ בידו, ולא בשירות מונית. וכן יש לדון שבמונית זהו מקח טעות שהוא נכנס, דאילו היה יודע שיש לו חמץ בודאי לא היה מכניסו, ולכן זה לא מתייחס אליו. אולם כל דברי הגר"א הם כך, דהא אף יהודי לא חפץ שיכנסו ויהיה חמץ בביתו.



ז.

עוד הערות בהאי ענינא

ביאור מחודש בדברי הגר"א איכא בדמשק אליעזר על הגר"א שם בסי' תמג סעי' ב', דכל דברי הגר"א היינו דוקא כאשר הישראל קיבל שמירה על החמץ, ורק לא קיבל אחריות, דהואיל וחייב לבערו, אי לא ביער חייב לשלם, אבל כאשר לא קיבל שמירה, אזי אפילו שהחמץ ברשותו אינו עובר. וא"כ הכא הא הנהג לא קיבל שמירה, וא"כ אינו עובר איסור. אבל כמובן שזהו מחודש לבאר כך בדברי הגר"א, וכן הא איכא עוד כמה אחרונים דסברי להדיא כהפשטות בדברי הגר"א, וכגון בפנ"י ה' ע"ב, ובתורת חיים בדף ד' ע"ב, ועוד וכדהביא במשנ"ב ושעה"צ שם.

ועי' בחק יעקב בסי' תלו ס"ק יז דכתב: ואפשר לומר כיון דכתיב (שמות יב, טו) תשביתו שאור מבתיכם, עיקר המצוה לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש, עכ"ל, וא"כ הא מונית לא הוי בית. וכן עיי"ש בבאר היטב, ובמגן האלף סק"ט, ובחיי אדם בכלל קיט סעיף חי.

ועוד יש לציין דאת החתיכות מהאוכל שנשארו במונית בודאי שהוא חייב לשרוף לאלתר.

הפמ"ג בפתיחה כוללת הל' פסח פ"א ח"א אות ז' חידש דלאשה אין מצות תשביתו, כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, וכן נקט בביאורי הגרי"פ לרס"ג עשה נ' עמוד רכה ע"א (ופלא דהמנ"ח במצוה ט' אות ד' כתב דהאחרונים הסכימו דנשים מצוות בתשביתו, ולא הביא את הפמ"ג). וא"כ כל הנתבאר הוא דוקא בנהג ולא בנהגת, אולם דברי הפמ"ג מחודשים מאוד, ובפשטות נקטו רבותינו דאף אשה מצווה בתשביתו, וכן נראה בפמ"ג גופיה בסי' תמג באש"א סק"א בסוף דבריו, ובספרו תיבת גמא עה"ת בפר' בשלח, וכן עי' בספרו שושנת העמקים בכלל ח' ד"ה והנה מה. וע"ע בהאי ענינא בחינוך במצוה ט', ובשאג"א בסי' פב ד"ה ואף על גב, ובצל"ח בדף כח ע"ב, ובסדר משנה על הרמב"ם בפ"ב מע"ז ה"ג, ובטעם המלך בפ"א מחמץ ה"ג, ובספר יהושע סי' יט, ובשו"ת שו"מ מהדו"ב ח"ב סי' ח', ובשם אריה יו"ד סי' א' ד"ה ונראה לך, ובשד"ח מער' חמץ ומצה סי' ה' אות כב, ובחכמת שלמה או"ח סי' תלג ס"א, ובחת"ס בשבת כד ע"ב, ובאמרי בינה בדיני חמץ סי' ג', ובאבנ"ז או"ח סי' ב', ובמקראי קודש ח"א סי' מט.

וידי"נ הגאון ר' יעקב גנצ'רסקי שליט"א הוסיף בהאי ענינא, דיש לדון דהרי כשהישראל אוכל את החמץ הרי הוא מתבער ומתכלה מן העולם, ומצד דיני אפרושי מאיסורא ותוכחה הרי

לא נגענו כעת. ואם משום איזה טעם לא שייך כאן אפרושי מאיסורא, א"כ כלפי הנהג למעשה מתבער החמץ, ומאי אכפת לי שהוא באיסור כרת. ודרך משל אם ישראל מצא חמץ בביתו ביו"ט ובא ישראל אחר עם הארץ ושורף את החמץ ביו"ט באיסור ואין בידי למנוע אותו, האם יש על בעל החמץ שאלה בזה, ודאי אין לו נדון בזה, ואיסורא ממילא קלי, וה"נ מאי שנא.

ועוד הוסיף בזה, דאי האי עובדא הוי בשעת חשש מגיפת הקורונה, וזהו זמן שמקפידים זה על זה, ונוהרים מלהתקרב זה לזה, וודאי לא לאכול מחבירו, א"כ יתכן דלא חשיב מצוי בידו. וגם דאיכא אחרונים דסברי דכל טעמא דבל יראה הוא שמא יאכלנו, יעויין באור שמח בפ"ד מחמץ ומצה ה"ג, והכא דליכא האי חששא, אזי יתכן דליכא איסורא דבל יראה.

וכן יש לציין דכל הנתבאר הוא דוקא בנוסע במונית, ועוד יש להאריך כאשר יהודי שאינו שומר תו"מ נכנס לביתו בפסח וחמץ בידו, וביותר יש להאריך מעוד סוגיות כאשר משכיר ביתו ליהודי שאינו שומר תו"מ, והוא מכניס לשם חמץ.



הרב בנימין יצחק הלוי

דין בצק שלנו שאינו מחמיץ בכדי שיעור מיל, איזה מי פירות מחמיצים, עוגיות הפפשודו, קמח חיטה ללא גלוטן

בהגדרת חימוץ מצאנו כמה מחלוקות הן ברבותינו שבתלמוד והן ברבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל. שורש מחלוקות אלו הוא בידיעת המציאות לפי זמנם, אולם בזמנינו שנגלו תעלומות ע"י התפתחות המדע, יש בידינו לברר סוגיא זו ביתר שאת בסייעתא דשמיא.

א.

שמרים

להלן סיכום על דרך החימוץ הידוע לנו כיום ע"פ המדע, מתוך מאמרו של ד"ר רענן משה הי"ו "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" שהתפרסם בפורטל הדף היומי:

שמר אפיה הוא פטריה חד-תאית הנפוצה בכל מקום באופן טבעי. השמרים מנצלים את הסוכר הנמצא בבצק או ביין על מנת להפיק אנרגיה המשמשת לתהליכי החיים שלהם. מקור הסוכר בבצק הוא העמילן. פירוק העמילן מתבצע ע"י האנזים בטא עמילאז הנמצא בחמשת מיני דגן, המפרקו למולקולות סוכר קטנות הנקראים בשם 'מלטוז'. בסוכר המלטוז יש שתי מולקולות גלוקוז, שפירוקן נעשה ע"י אנזים הנקרא 'מלטוז' הנמצא בשמרים עצמם. השמרים מפרקים סוכרים כמו גלוקוז [סוכר ענבים], פרוקטוז [סוכר פירות], וסוכרוז [סוכר לבן], לכוהל ולגז פחמן דו חמצני. הפחמן דו חמצני משתחרר בתסיסה, ומצטבר כבועות בבצק, ומעניק לו מרקם ספוגי ואוורירי החשוב לאיכות המאפה, ואילו הכוהל מתנדף בחום האפיה. תנאי נוסף וחיוני לצורך תפיחת העיסה הוא חלבון הגלוטן ובעברית דבקן [גלו באנגלית פירושו דבק], המאפשר הדבקה של מרכיבי הקמח והפיכתם לבצק. בעת הלישה יוצר הגלוטן רשת סיבים תלת-מימדית, שתפקידה לכלוא ולהחזיק את הגזים המשתחררים בעת התסיסה, וכן את אידי המים המתהווים בתוך חללי הבצק עקב הטמפרטורה הגבוהה בזמן האפיה.

בעבר היו משתמשים בשאור להתפתח העיסה. השאור הוא בצק בשלבים מתקדמים של פעילות מיקרוביאלית, הכוללת את השמרים אך גם חיידקי לקטובצילוס. תאים בודדים של שני אורגניזמים, אלו המגיעים דרך האויר, עשויים להתרבות במצע מתאים של קמח ומים. בשלבים הראשונים מספרם קטן יחסית אך במשך הזמן לאחר חלוקות רבות מספרם עולה בטור הנדסי וקצב פעילותם מתגבר עד לפיתוח השמרים התעשייתיים. לכן היה צורך לשמור באופן קבוע כמות קטנה של בצק פעיל זה, הנקרא שאור, לצורך התפחה, כי מבלעדיו התסיסה היא איטית מאד, ועלולה היתה להתקלקל בגלל פעילות של חיידקי רקבון. לחם שנעשה ע"י התפחה של שאור יש לו טעם חמצמץ נעים לחיך שנותנת לו החומצה הלקטית. יתכן ומכאן שמו חמץ. כיום

משתמשים בתרבות שמרים טהורה [הגורמת להתפחה ע"י שחרור הגז פחמן דו חמצני] ללא החומצה הלקטית, באופן זה אין הלחם מקבל טעם חמצמץ עקב תפחתו.



ב.

הגדרת חימוץ

לאור הנ"ל יש לעיין מהו היא הגדרת החימוץ שאסורה ע"פ ההלכה. ותחילה נאמר שא"א לומר שעצם התסיסה [היינו פליטת הפחמן הדו-חמצני ע"י השמרים] היא החימוץ שהרי תסיסה מתרחשת תוך כדי לישא, וקיי"ל [פסחים מח:; שו"ע תנט ס"ב] כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ.

וראיתי במאמרו של ד"ר רענן משה הי"ו שהציע שיתכן שכיום אין לנו איסור חמץ דאורייתא, מכיון שאנו משתמשים בתרבות שמרים טהורה ללא חיידקי לקטובצילוס. אך לענ"ד קשה לקבל הצעה זו, מכיון שאיסור חמץ דאורייתא הוא גם כאשר עיסה החמיצה עקב שהייתה גם אם לא הוסיפו לה שאור המכיל את חיידקי הלקטובצילוס.

כמו כן ראיתי במאמרו של הרב מנחם מנדל אייזנברג הי"ו שכתב דקשה לומר שהגדרת החימוץ היא התפחה, שהרי חטים מבוקעות הן חמץ [פסחים מ.] והרי בחיטים אלו לא התחוללה כל תסיסה. ושכן מוכח מהמשנה [מח:; תפח-תלטוש בצונן, ואילו היתה התפחה חימוץ וכי יעלה על הדעת שהמים הצוננים יחזירוה להיות מצה? ועפ"ז כתב שצ"ל שגדר חימוץ הוא ביטול התנגדות המתיחה שע"י הגלוטן, דהנה לאחר לישת העיסה יש בבצק התנגדות טבעית למתיחה, השהייתו של הבצק במנוחה במשך הזמן הדרוש מקנה לבצק גמישות ומבטלת את ההתנגדות למתיחה. גמישות זו מוענקת לבצק ע"י התחברותם של שני מרכיבי הגלוטן: גלוטנין וגליאדין, התחברות זו גורמת לבצק להיות רך וגמיש. עפ"ז, כתב הרב מ.מ. אייזנברג הי"ו, מובנות כמה הלכות שאמרו חז"ל. א. כל זמן שעוסקים בלישה אין החמצה, ואכן אין ביטול התנגדות מתיחה בזמן לישא. ב. גרגר חיטה שנתבקע הרי הוא חמץ, כי נעשה בו תהליך של חיבור מרכיבי הגלוטן. ג. בצק החרש אף שלא תפח מ"מ הוא עבר את תהליך ביטול ההתנגדות. עכת"ד.

אולם יש להעיר על דבריו, שהרי עיסה שנילושה במי פירות אינה מחמצת אע"פ שיש שם ביטול התנגדות [ויש לציין שאמר לי ד"ר ליכט שכל זה במי פירות כיון וכדו' אבל עיסה שנילושה בשמן בלבד אין בה ביטול התנגדות]. ומה גם שקשה לומר שחז"ל אמרו דבריהם ע"פ הגדרה זו, בו בזמן שלא ידעו כלל מהמושגים האלו, שהתחדשו רק בימינו עקב התפתחות המדע, אלא הם אמרו את כל דבריהם לפי ראות עיניהם והמידע שהיה בזמנם. לכן נראה יותר שגדר החמצה הוא תפחת הבצק ע"י פחמן דו חמצני ולכידתו ע"י הגלוטן, ומה שכתב לסתור הגדרה זו מהמשנה [מח:; תפח-תלטוש בצונן, יש לתמוה, שהרי מבואר שם להדיא ברש"י שפירש: תפח, הבצק בידה שהיא רואה שרוצה לתפוח. וכ"כ הר"ן [טו. מדפי הרי"ף], וכ"כ

הריבב"ן וז"ל: תפח, אם רואה עיסה מתנפחת [כוונתו: שרוצה להתנפח וכפי שמוכן מסוף דבריו במודגש] תלטוש ידה בצונן ותקטפנה שלא תתחמם ותחמיץ. וכ"כ תלמיד הרשב"א: אם הבצק שבידיה נראה כמתחיל לתפוח, תלטוש ידה במים צוננים, ולא תבא העסה לידי חמוץ. מאירי במגן אבות [ענין טו] שאף התפיחה הגמורה חימוץ הוא, ואע"פ שאמרו תפח תלטוש בצונן שמשמעו שהתפיח סימן לקרוב חימוץ ולא שהיא חימוץ, פירשו כהתחלת תפיחה. עכ"ל [אם כי לשונו קצת קשה ונראה שצריך להגיה, מ"מ כונתו ברורה שעדיין לא הגיע לכלל חימוץ]. וכ"כ **הרשב"ן** [מאמר חמץ] - שאם האשה רואה שהבצק הוא מתחיל לתפוח וחוששת שלא יהיה זה תחלת חמץ תלטוש בצונן שהמים הצוננים מעכבין אותו מלהחמיץ. וכ"כ בפסקי הרי"ד: זה הכלל אם רואה האשה שהבצק תפח בידה, והוא סימן שקרוב להחמיץ. עכ"ל. ומבואר מכל דבריהם דאירי בשלב שלפני החמצה, אך לאחר החמצה גם לטישה בצונן לא תועיל.

ולגבי חימוץ גרגר חיטה שנתבקע, אע"פ שאין שם התפחה ע"י פחמן דו חמצני, עיין לקמן בסמוך מש"כ בדיון לתיתת חיטים שאין בזה סתירה לגדר חימוץ עיסה.

ומה שהביא מבצק החרש דהוי חמץ אע"פ שלא תפח, יש להשיב, דבצק החרש אינו בצק שכלל לא החמיץ אלא בצק שיש עליו ספק אם החמיץ והגיע לכלל שיאור דהיינו חמץ נוקשה, ולא איירי כלל בחימוץ גמור, שהוא שלב שאחר השיאור [ואח"כ יש שלב של שאור של תורה, שהוא בצק ששהה הרבה זמן ואינו ראוי לאכילה אלא מחמיצים בו עיסות]. וכן מבואר בתשובות **רב נטרונאי גאון** [ברודי [אופק] אורח חיים סימן קכט, והובא גם בשערי תשובה סי' צד בשינוי לשון וז"ל: וששאלתם בצק החרש מאי פירושה. כך פירושו: בצק שלא החמיץ כל צורכו ונעשה כחרש ואין נעשה שאר. עכ"ל. ומבואר שהחמיץ מעט אך יש ספק אם יצא מכלל מזה לכלל שיאור או לא. וכ"כ בשאלות דרב אחאי [פ. צו שאילתא עה] וז"ל: "ולא מיבעיא חמץ גמור דאסור אלא אפי' שאור נמי אסור, ובצק החרש דליכא למיקם עילויה אי הוה ליה שאור אי לא". וכן הוא הלשון בתשובות הגאונים [שערי תשובה סימן צד] וששאלתם בצק החרש פי' בצק שלא החמיץ כל צרכו. עכ"ל, ומשמע שכל צרכו לא החמיץ אבל מעט כן החמיץ.

אשר על כן נראה לענ"ד שהגדרת חימוץ היא ההתפחה הנעשית ע"י השמרים שפולטים פחמן דו-חמצני ולכידתו ע"י הגלוטן.



ג.

דין קמח שלנו שאינו מחמיץ גם לאחר כמה שעות

וכאן המקום להעיר שלכאורה כיום הקמח שלנו אינו מחמיץ כלל ללא שמרים, וכמו שעשיתי בזה ניסוי, לשתי בצק והנחתי אותו במזרק עד סימון מסויים ואחר כמה שעות לא נע ולא זע, ונשאר הבצק על מקום הקו. וכן ראיתי שהעיר בספר סמכוני באשיות [ח"ב עמ' תז] שג"כ עשה כל מיני נסיונות בזה וכתב שלא היתה שום תפיחה. ואי אפשר לומר שכל הבצקות שלנו הם בצק החרש, כי משמע בגמ' בכמה מקומות שהעיסה היתה תופחת בזמנם ללא שמרים,

וכדמוכח בסוגיית בצק החרש שאם יש כיוצא בה וכו' וכן מה שאמרו תפח, תלטוש בצונן. ואולי י"ל שהסיבה היא משום שהחיטה שלנו מתורבתת ומהונדסת ושונה בתכלית מ'אם החיטה' המקורית שהתגלתה לפני כמאה שנה ע"י אהרן אהרונסון ז"ל כידוע, ודין גרמא שאינה מחמיצה ללא תוספת שמרים. ודברתי בזה עם טכנולוג מזון ואמר לי שהוא משער שכנראה בזמנם היו יותר שמרים שנדבקים בעיסה משום שהם היו טוחנים את הקמח ברחיים של אבן, משא"כ החיטה שלנו שעוברת חיטוי ולכן היא יותר סטרילית. ומה גם שבזמנם היה הרבה פחות גלוטן בקמח וכנראה הרשתית של הגלוטן היתה הרבה פחות חזקה מרשתית הגלוטן שיש לנו כיום. מיהו כאמור זו רק השערה, אך מאידך המוחש לא יוכחש, שהמציאות היא שבצק שנילוש רק במים אינו מחמיץ.

ולענין מעשה קשה לסמוך להקל אא"כ יסכימו גדולי הוראה, אך נראה שבדבר שנחלקו הפוסקים כגון חזון חזון וניעור במצות מכונה יש לצרף לסניף להקל, וכן נראה שאין צורך להחמיר לרכוש מצות חבורה ביוקר רב..



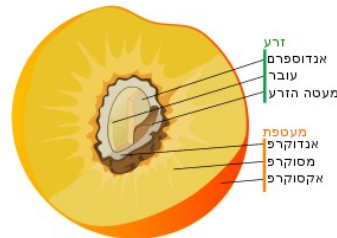
ד.

לתיתת חיטים

איתא פסחים [מ.] תנו רבנן: אין לותתין שעורין בפסח, ואם לתת, נתבקעו - אסורות, לא נתבקעו - מותרות... אמר מר עוקבא: לא נתבקעו ממש, אלא כל שאילו מניחין על פי חבית והן נתבקעות מאיליהן. ושמואל אמר: נתבקעו ממש. עבד שמואל עובדא בדורא דבי בר חשו נתבקעו ממש. אמר רבה: אפילו חיטין דשרירי לא ילתות. - אמר ליה רב נחמן: מאן דציית ליה לאבא אכיל נהמא דעיפושא. דהא בי רב הונא לתתי, ובי רבא בר אבין לתתי... אמר רבא: מצוה ללתות, שנאמר ושמרתם את המצות אי לא דבעי לתיתה - שימור למאי? ע"כ. נמצא דלכו"ע מותר ללתות חיטים אלא שצריך לזהר שלא יתבקעו ויחמיצו. אלא שהרי"ף [יב.] כתב: והאידינא שדרו ממתיבתא דאין אנו בקיאיין ללתות הילכך לא שרי לן למילתא, וכ"פ הרמב"ם [פ"ה ה"ז] והשו"ע [סי' תנ"ג ס"ה].

מ"מ נמצאנו למדים שלכו"ע חיטה או שעורה שנתבקעה אסורה. ולכאורה קשה, שהרי אם הגדרת חימוץ היא תפיחת הבצק ע"י הפחמן דו חמצני ולכידתו ע"י הגלוטן, הרי שבחיטה שנתבקעה אין את כל זה. מיהו יעויין בפרש"י שכתב: נתבקעו, מחמת הניפוח, שמחמת המים אסורות, דודאי ממהרות להחמיץ. והעתיקו הר"ן [יב. מדפי הרי"ף] וכ"כ הרשב"ץ [מאמר חמץ] וז"ל: אם נתבקעו מחמת הליתיה אסורות, דודאי ממהרות להחמיץ. עכ"ל. וכ"כ הרא"ש [פ"ב סי' כה] וז"ל: ואפילו אם נתבקעו נראה לי דשרי דנתבקע לאו חמץ גמור הוא אלא קרוב להחמיץ. מדקאמר ר' יוסי שורן בחומץ וחומץ צומתן וחטה זו בקמח היתה. וכ"כ בשמו רבינו ירוחם [אדם וחיה נתיב ה' ח"ה דף מו טור ד]. וממה שכתבו "ממהרות להחמיץ", "קרוב להחמיץ", משמע שכעת אינן חמץ אלא ממהרות להחמיץ ודבר זה צריך ביאור.

והנה יש לבאר תחילה את מבנה הזרע כדי להבין מה קורה בתהליך ספיגת המים. תחילה יש לדעת שהזרע מורכב מכמה חלקים: 1. עובר-הוא החלק העיקרי, אשר ממנו מתפתח הצמח העתידי. 2. אנדוספרם-רקמת האגירה להזנת העובר. 3. קליפה-משמשת להגנת העובר.



למעשה האנדוספרם משמש כמאגר מזון לעובר. בזרעי הדגן האנדוספרם מכיל בעיקר עמילן, פחמימה זו אינה ניתנת לניצול ע"י העובר, ולכן יש לפרקה ע"י אנזימים מקבוצת העילאז לסוכר. כאשר הזרע סופג מים והנביטה מתחילה העובר מפריש את ההורמון ג'ברלין המגיע לשכבת האלאורון [שכבה המקיפה את האנדוספרם הדבוקה למעטפת הזרע] ומגרה את תאיה ליצר אנזימים כדי להפרישם לאנדוספרם העמילני כדי להפוך אותו לסוכר. כניסת המים אל תוך הגרעין והתפתחות העובר עצמו גורמים לעליית לחץ, ובסופו של דבר להתבקעות הגרעין. במצב זה נחשפים הגרגירים המבוקעים על תכולתם הסוכרית לשמרים וחיידקי הלקטובצילוס המרחפים באוויר, ועלולים להחמיץ.

לפי הנ"ל מתבאר שהתבקעות החיטה לכאורה אינה חימוץ, אלא רק תהליך של הפיכת העמילן לסוכר, שהוא רק הכשר לייצור הפחמן הדו חמצני ע"י שמרים, אך מכיון שחיטה זו כבר עברה את תהליך פירוק העמילן נמצא שיש בה סוכר זמין לשמרים, ולכן קמח שנעשה מחיטים כאלו עלול להחמיץ הרבה יותר מהר מקמח אחר. והרי זה דומה לעיסה שנילושה במי פירות ומים שממהרת להחמיץ מחמת הגלוקוז הזמין שיש בתוכה. ואם כנים אנו בזה, דברי רש"י הנ"ל מתפרשים על נכון, שכתב: שמחמת המים אסורות, דודאי ממהרות להחמיץ. אלא שמ"מ צ"ע מנא ליה לרש"י לומר כן, ולא פירש דהוי חמץ כיון שתפח, שהרי בזמנו לא היה כלים כדי לדעת שהתהליך שבגרעין אינו התהליך שקורה בבצק אלא היו שופטים בעיקר לפי ראות עיניהם. י

כל קבל דנא ראיתי בב"י סימן תסו [ובשו"ע שם ס"ד] שהביא למרדכי [פסחים תקסט] שכתב: מעשה בא לפני רבינו יצחק מווינא [בעל האור זרוע] על שק של קמח שנפל לטיט בפסח וצוה להריק השק ואמר שיש לנהל הקמח כדי שישאר הלחלוח למעלה וזה יזרוק והשאר מותר בכך כדתנן נפל מרוטבו של הפסח על הסולת יטול את מקומו הכא נמי ישליך המלוחלח והשאר מותר ודוקא כל זמן שהוא מלוחלח אבל אם עמד השק עד שנתייבש הלחלוחית לא מהני ניהול דמיפרך ונכנס עם השאר ולא ישאר למעלה כלום וחמץ בפסח במשהו. עכ"ל. ומבואר שהוא הבין שהקמח עצמו חמץ ולא 'קרוב להחמיץ' כמש"כ רש"י וסיעתו. וכן נראה דעת הרשב"א [שו"ת ח"א סי' ע ובמיוחסות לרמב"ן קסח] שהובא בב"י [סי' תסו ובשו"ע ס"ז]

שכתב גבי חיטים שבקרקעית הבור [המשמש לאיחסון חיטים] ונתבקעו מלחות הארץ דסגי בביטול, ומשמע שהבין שחיטים מבוקעות הם חמץ בעצם. וכן נראה שהבין רבינו האי גאון ז"ל [הובא בשו"ת הרשב"א חלק א סימן תפה] שאסר יין שנמצאו בתוכו קודם הפסח שני גרגירים של חיטים לשתותו בפסח. אך לענין הלכה נראה שהעיקר כרש"י וסיעתו שדבריהם עולים יפה עם המציאות. וצ"ל שהפוסקים שהבינו שחימוץ שייך בגרגיר חיטה שתפח והתבקע הוא משום שחשבו שמתחולל בו אותו תהליך שמתחולל בבצק שתפח, אך לפי האמור אין זה נכון ע"פ המציאות.

ע"פ הנ"ל יש ליישב ג"כ הא דאיתא במשנה [פסחים מ:]: מי תשמישו של נחתום ישפכו, מפני שהן מחמיצין. ולכאורה קשה היאך יחמיצו אם אינו בצק וכל בועות התסיסה פורחות לאויר? וראיתי בספר המכתם שכתב: מי תשמישו של נחתום. פי' שרוחץ בהן ידיו וכלי הלישה. ישפכו. מפני העיסה שבהן, שלא תתקבץ ותתחמץ. עכ"ל. ומבואר שכל החשש הוא על חתיכות עיסה שיתקבצו ויתחמצו ולא על המים. ובספר המנהיג [הלכ' פסח - דיני חלה] כתב: וצריכה האשה להיות זריזה שלא להכניס קמח ועיסה לתוך המים שנשתתירו מן הלישה שלא יחמיצו, דתנן מי תשמישו שלנחתום ישפכו מפני שהן מחמיצין ובמקום מדרון. עכ"ל. ומשמע שהחשש הוא שלא תכניס קמח למים אלו ותלוש בהם בצק. ולפי המבואר בדברינו החשש מובן שמכיון שמים אלו מעורבים בקמח נמצא שהעמילן שבקמח כבר הפך לגלוקוז זמין לשמרים וממהרת העיסה להחמיץ.

ה.

חימוץ השכר

אלא דאכתי לא איפרק מחולשא, שהרי אם גדר חימוץ הוא לכידת בועות הפחמן דו חמצני ע"י הגלוטן, הרי שיקשה ע"ז מהא דאיתא במשנה [מב.]: ואלו עוברין בפסח: כותח הבבלי, ושכר המדי. ואמרינן בגמ' [מב.]: שכר המדי - דרמו ביה מי שערי ופרש"י: דשדו ביה שערי - בין נותנין שעורין שלמים כדי להחמיצו, לפי שיינם טוב, ואינו בא לידי חימוץ עד שנותנין לתוכו שעורין. ע"כ. ומבואר שאע"פ שלא שייכת כאן תפיחה, אעפ"כ הוי חמץ דאורייתא. ומאידך גיסא, כאשר לשים עיסה יש תסיסה של השמרים ואעפ"כ לא חשיב חמץ, וא"כ יוצא ששתי הלכות אלו לכאורה סותרות זו את זו. ואחר העיון נלע"ד לומר דגדר חימוץ הוא שהתסיסה תהיה מורגשת במאכל, ובבצק כל זמן שלשים, אע"פ שישנה תסיסה מ"מ מכיון שאין ביטול התנגדות למתיחה התסיסה לא ניכרת ולכן לא חשיבא חמץ. וכאשר משהים את העיסה, אם לא יהיה בה גלוטן התסיסה תפרח מן העיסה ולא תהיה מורגשת, וכמו שקורה בקמח אורז ושאר קטניות. ולכן צריך שהגלוטן ילכוד את הבועות וע"י כך התסיסה תשאר בעיסה ותהיה מורגשת. אך בשכר, שהתסיסה שבו ניכרת ומורגשת, סגי בהכי להיחשב חמץ.

ולפ"ז י"ל שקמח חיטה שהוציאו ממנו את הגלוטן, כגון קמח מולינו ללא תערובות, אם ילושו בו עיסה היא לא תחשב חמץ גם אם תשהה יותר משיעור מיל. וע"ע מש"כ בדין קמח המולינו להלן אות ט.

ו.

התפחה ע"י סודה לשתייה ואבקת אפיה

הסודה לשתייה התגלתה לראשונה ב-1860, והיא תוצר של תערובת של סודיום ביקרבונט הנוצרת ממולקולות של פחמן, נתרן, מימן וחמצן. נוסחתו NaHCO_3 . כאשר היא מגיבה עם חומצה, כגון: מיץ לימון, חומץ, יוגורט, דבש, קקאו, שוקולד, שמנת חמוצה, פירות, ומיצי פירות, נוצר הגז פחמן דו-חמצני. פחמן דו חמצני נקרא גם דו תחמוצת הפחמן CO_2 , הוא גז נטול צבע וריח המהווה תרכובת של פחמן C ושני אטומי חמצן O_2 הקשורים אליו. מעל טמפרטורה של 60 מעלות תתפרק הסודה לשתייה ותפלוט הרבה פחמן דו חמצני. בגלל תכונה זו משתמשים בה כחומר מתפיח באפיה. בתערובת שאין בה חומצה סודה לשתייה לא תפעל, ולכן יש להשתמש דוקא באבקת אפיה.

אבקת אפיה כבר מכילה גם סודה לשתייה וגם מספיק חומצה, בצורת אבקה, כדי לעורר תגובה מאוזנת. כדי להתחיל את התגובה, כל שצריך לעשות הוא להוסיף נוזל. אבקת-אפיה מכילה בנוסף גם קורנפלור, שתפקידו המרכזי הוא לספוח לחות מן האוויר ולמנוע תגובה מוקדמת. סיבה מרכזית לשימוש באבקת אפיה היא חיסכון בזמן. לשמרים לוקח בדרך כלל לפחות שעה לפתח מספיק פחמן דו-חמצני להתפחת הבצק, בעוד שעם אבקת אפיה היווצרות הגז מיידית. בצקים דלים בגלוטן ובליילות דלילות לא מסוגלים להחזיק את בועות הגז ליותר מדי זמן, ולכן בעוגות, מאפינס, לחמים מהירים [ללא שמרים] ופנקייקים משתמשים במקור לבועות גז שפועל מהר. אך יש בזה גם חיסרון, שהרי ברגע שהאבקה נרטבת, התגובה בין החומצה לבסיס מתרחשת באופן מידי. אם לא מזדרזים ומכניסים את הבצק מיד לתנור, בועות הגז שנוצרו יעלו ויעלו עד שלבסוף יצאו מן הבצק. לכן, כיום מכניסים היצרנים לאבקת האפיה גם חומצות אשר מגיבות רק בטמפרטורה גבוהה, כלומר, בשלב האפייה בתנור, כך שחלק מהתגובות מתרחשות בטמפרטורת החדר וחלק רק בזמן האפייה, ואפשר להמתין 15-20 דקות לפני שמכניסים את הבצק לתנור. שילוב זה של "פעולה כפולה" שימושי מאד בבצקים ובליילות שיש לקרר לפני האפייה.

לפי האמור יוצא שהשמרים, סודה לשתייה, ואבקת האפיה גורמים לשחרור פחמן דו חמצני בתוך התערובת, ובתערובת שיש בה גלוטן הבועות ילכדו בבצק והוא יתפח, משא"כ בבצקים שדלים בגלוטן שאינם יכולים להחזיק את הבועות זמן רב יש לאפותם מיד. לפ"ז יש לעיין אם לא אפו את הבצק מיד וכל הבועות יצאו ממנו, יתכן שתערובת זו אינה חמץ. מיהו לגבי עוגיות הפפושדו שעשויות מעיסה עבה של בצק עם גלוטן, נראה שיש בה בעיה חמורה של חימוץ וכמו שיתבאר להלן.



ז.

מי פירות

איתא בפסחים [לה.]. אמר ריש לקיש: עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש - אין חייבין על חימוצה כרת... היינו טעמא דריש לקיש: משום דהוה להו מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין. ושם [לו.]. תניא: אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש. ואם לש, רבן גמליאל אומר: תשרף מיד, וחכמים אומרים: יאכל. ואמר רבי עקיבא: שבת היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע, ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש, ולא אמרו לי דבר, ואע"פ שאין לשין, מקטפין בו, אתאן לתנא קמא... כדאמר להו רבי יהושע לבניה: יומא קמא לא תלושו לי בחלבא, מכאן ואילך - לוושו לי בחלבא. עוד איתא התם [מ.]. אביי סבר מי פירות מחמיצין ורבא סבר אין מחמיצין, וקיי"ל כרבא, וכן הוא במנחות [נז.]: מי פירות אין מחמיצין.

והנה לגבי הברייטא אין לשין עיסה ביין וכו' כתב הרי"ף [י.]. וז"ל: בודאי דהא מתניתא בשמן ע"י מים היא שנויה דהא קיטוף שמן על ידי מים הוא שלשין במים תחלה ומקטפין בשמן ות"ק דאסר בלישה שרי בקיטוף. עכ"ל. וכ"כ רב נסים גאון [פסחים לה.]. ואף על גב דמי פירות אין מחמיצין, מיירי כשמערב בהן מים וכן פירשו... ובמגילת סתרים ומביאין ראייה מירושלמי [פ"ג ה"א] דאמר וכולהו ע"י מוי. עכ"ל. וכן יש לדקדק מהלשון "עיסה" דאיירי בעיסה שנילושה במים וערבו בתוכה יין ודבש, ובזה פליגי, וכן יש להעמיד הא דר"ע. וכן יש לפרש בדעת ריש לקיש [לה.]. הנ"ל, שאמר "עיסה" שנילושה ביין אין חייבין על חימוצה כרת אבל נוקשה מיהא הוי ואסור [וכמש"כ רש"י בדעתו], דאיירי שנילושה ביין ומים, אבל במי פירות בלבד יתכן דס"ל דאינו מחמיץ כלל, ולא פליגי אלא במי פירות עם מים. ומש"כ רש"י [לה.]. בדעת ריש לקיש שלא נתן בה מים, צ"ע מה הכריחו לפרש כן, ובפרט שלפי פירושו יקשה עליו מהא דלקמן [לט.]: ותיקא דעבדיה במישחא ומילחא שרי, ופרש"י - ותיקא: מאכל קמח. מישחא: דמי פירות אין מחמיצין. ויש לישב ע"פ מש"כ המהרלב"ח [סי' מה, והביאו השדי חמד בכללי הפוסקים כללי רש"י] וז"ל: ועתה אבאר ע"פ הקדמה אחת ואומר שרש"י ז"ל הוא מפרש וא"כ הוא משתדל לפרש ולבאר הסוגיא שלפניו כפי הפשט ואע"פ שמצד הכרח הדין או סוגיא אחרת בתלמוד הפי' שהוא מפרש אינו כן, עם כל זה אם הפי' שהוא מפרש הוא הנראה כפי הפשט באותה הברייטא אינו חושש לפרש כי אם כפי הפי' הנראה מוכרח מלשון הברייטא עצמה, ובתנאי שלא נצטרך לאותו הענין בנדון שלפנינו ואינו מעלה ולא מוריד בסוגיא שלפנינו בין יהיה האמת כדבריו או לא, וככה עשה רש"י בכאן וכו'. עכ"ל. אולם בספר המנהיג [הלכות פסח עמוד תנא] כתב וז"ל: לדברי ר"ש ז"ל אף במי פירות לחודייהו אסור ללוש דקאי בלאו דכל מחמצת. עכ"ל. ולפ"ז נצטרך לומר שמש"כ רש"י גבי ותיקא הוא אליבא דרבא [מ.]. הסובר שמי פירות לא מחמיצין, וההיא דריש לקיש אליבא דאביי. ולפ"ז יש להעיר על מש"כ המנהיג בדעתו, שהרי י"ל שרש"י כ"כ רק בביאור שיטת ריש לקיש אך לענין הלכה קי"ל כרבא.

כל קבל דנא מצאנו לר"ת [תוס' מנחות נד. בריש העמוד] שהקשה מהא דאמרין במנחות [שם] דמי תפוחים מחמיצים, ותירץ, דכשנילושה במי פירות בפני עצמן בלא תערובת מים אין מחמיצין אבל כי איכא מים בהדייהו מחמיצין, וכן מוכח להדיא במנחות [נז.]: מנחת נסכים מי

פירות הם, ומי פירות אין מחמיצין! אמר ריש לקיש, אומר היה רבי יוסי הגלילי: מנחת נסכים מגבלה במים וכשרה. ע"כ. ומוכח להדיא שמי פירות [שמן] מחמיצים עם מים. וכ"כ רב נטרונאי גאון [שערי תשובה סי' רפט, ברודי [אופק] סי' קלב] [וז"ל: כך ראינו דהא דאמור רבנן מי פירות אין מחמיצין הלכה היא שאם לש את העיסה בשמן או בדבש ולא הטיל בה מים כל עיקר א"צ שימור ולא שיעור מפני שאין מחמיצין אבל אם הטיל מים בשמן או בדבש או ביין ולש בהן את העיסה כמי שלש אותה במים לבדן דומה וצריך הבצק שימור... וכן הלכה. וכ"כ בהלכות פסוקות: ודקא אמרינן מי פירות אין מחמיצין ההוא ביין שמן ודבש דלית בהון מיא כלל. וכ"כ בתשובות הגאונים שערי תשובה [סימן ק]: מי פירות אין מחמיצין עירב לתוכן מים ושהתה אפי' בשאר הפסח אסורה. וכ"כ הרמב"ם [חמץ ומצה פ"ה ה"ב, ויש לתמוה על הב"י סי' תסב שכתב שהרמב"ם ס"ל כהרי"ף], וכ"כ הרא"ש [סי' יג] ואף הקשה על שיטת הרי"ף מההיא דמנחות [נז:]: הנ"ל דמוכח להדיא שמי פירות עם מים מחמיצין, והראיה שהביא הרי"ף מההיא דקטיוף כתב לדחות די"ל דקטיוף דבר מועט הוא ואין מחמיצין, ור' עקיבא דשרי לא שרי אלא מי פירות לחודיהו בלא מים. וכ"כ עוד הרבה ראשונים כשיטת ר"ת. וכ"פ בשו"ע [סי' תסב].



ח.

החמצה ע"י מי פירות ע"פ המדע

הנה כיום נגלו כל תעלומות ויש בידנו לברר את המציאות על נכון וכמו שנכתוב להלן. עיסה שנלושה במים, המים מספקים את דרגת החומציות המיטיבית לתסיסה הכוהלית ולהתרבות תאי השמרים. השמן שונה מאד מבחינה כימית מהמים ואין לו השפעה על התסיסה אך גם אין לו השפעה המעכבת על התסיסה, ולכן הוספת מים מאפשרת החמצה למרות נוכחות השמן ואף עשויה לזרז את ההחמצה משום ששמן זית מכיל סוכרים [גלוקוז ופרוקטוז] זמינים עבור השמרים, ללא צורך בפירוק העמילן והפיכתו לסוכר כמו בבצק עם מים, מה שגורם לתסיסה בקצב מהיר יותר.

גם היין אינו מחמיץ, אך מסיבה אחרת. יין המגיע לריכוז כוהל של 12.5% לא יכול לתסוס משום שהשמרים אינם פעילים ברמת כוהל זו, המהווה עבורם רעל. מסיבה זו לא ניתן להפיק באופן טבעי יין בעל ריכוז כוהל גבוה יותר. הוספת מים ליין מפחיתה את אחוז הכוהל מתחת ל-12.5% ומאפשרת את חידוש פעילות השמרים המנצלים את הגלוקוז [סוכר ענבים] הנמצא שם זמין.

הדבש מכל מקור שהוא, כמו דבש תמרים ותאנים, הוא נוזל שרמת הסוכר שבו גבוהה ביותר כ-35%. תנאים אלו מונעים את פעילות תאי השמר, לכן אחת משיטות השימור של מזון בזמנים הקדומים היתה ע"י דבש, כמו שמובא בגמ' [ב"ב ג:]: ההיא ינוקתא נפלא מאיגרא לארעא טמנה שבע שנין בדובשא. לפ"ז ניתן לומר שכל מי פירות שאינן מחמיצין הם כאלה שכמות הסוכר

בהם היא מעל 35%. הוספת מים לדבש באופן המפחית את ריכוז הסוכר מתחת ל-35% מאפשרת לשמרים לבצע תסיסה באופן נמרץ משום שנוכחים בעיסה סוכרים זמינים.

לאור הנ"ל יוצא שאי אפשר להכליל את כל מי הפירות כאינם מחמיצים אלא דוקא מי פירות כגון שמן, או מי פירות שיש בהם כוהל של 12.5% או 35% סוכר. גם שיטת הרי"ף נדחית ע"פ הנ"ל. וכן ראיתי במאמרו של הרב עידוא אלבה [האוצר כרך כז עמ' עב] שכתב שיש סוגים של מי פירות שמחמיצים בדיוק כמו מים כגון מי אבטיח ומי מלפפונים [ע"פ ניסוי שערך], וביין תוסס תהליך ההחמצה אף חזק הרבה יותר ממים והוא כמו קמח שנילוש במים ושמרים [גם זה ע"פ ניסוי שערך]. עוד הוסיף שמה שאמרו שמי פירות עם תוספת מעט מים מחמיצה, אין זה תואם את המציאות, כי פעילות מי פירות עם מים אינה אחידה בכל המי פירות, שהרי אם מערבים 70% מים עם מיץ תפוחים או מיץ תפוזים התפיחה תהיה כמו בעיסה עם מים ואך יותר מהר. אך אם נשנה את האחוזים למעלה או למטה או במיני פירות אחרים ההחמצה עשויה להיות שונה וגרועה יותר מבמים או שבכלל לא תיעשה כמו במי פירות בלי מים. עכ"ד.



ט.

דין עוגיות הפפשדו

ומעתה יש לנו לדון לגבי עוגיות הפפושדו, שאם נותנים בהם מיץ ענבים שאין בו כוהל ואין בו 35% סוכר יש בו אפשרות חימוץ אף יותר מהירה מעיסה עם מים, כיון שיש שם גלוקוז זמין לשמרים. בעיה זו אפשר לפטור ע"י ששימו יין בעל 12.5% כוהל, אלא דאכתי לא איפרק מחולשא, שהרי מוסיפים שם חומרי התפחה כגון אבקת אפיה שמתפיחה את העיסה ע"י שחרור פחמן דו חמצני, ולא גרע מחימוץ ע"י שמרים.

אלא שראיתי בשו"ת שמע שלמה [ח"ד] שכתב וז"ל: יש הבדל מהותי יסודי וגדול בין עיסה שהחמיצה לבין עיסה שתפחה ע"י חומר כימי. דבעיסה שנילושה מקמח של חמשת מיני דגן עם מים, כשמחמיצה, חלים שינויים מהותיים בגופה של העיסה, ונוצר שינוי כימי של מרכיבי הקמח, ופנים חדשות באו לכאן. ומתוך השינויים המתחוללים בגופה ובעצמיותה של העיסה נוצרים ממנה בעצמה כיסים של גז דו תחמוצת הפחמן, ע"י תאי השמרים הנמצאים בה באופן טבעי, שהופכים את הסוכרים המתפרקים מן העמילן שבקמח לגז פחמן דו חמצני ולכוהל... לא כן ההתפחה של החומרים הכימיים שמתערבים בעיסה שאין משנים את ההרכבה של העיסה, ולא מתחולל בעיסה שום תהליך עצמי שיוצר גזים.... ואם כי בשני המקרים תופח הבצק, מ"מ לא קרב זה אל זה כלל ועיקר. דבבצק שהחמיץ ההתפחה היא סימן והוכחה שבצק זה השתנה מכמות שהיה ונשתנו מרכיבי הקמח שבו, ופשט צורה ולבש צורה אחרת שונה מקודמתה. אבל הבצק של מצה עשירה שתפח ע"י בי קרבונט, תפיחה זו מבשרת את שיחרור הגז שהיה אצור תוך הביקרבונט ולכל היותר היא מלמדת על שינוי בחומר במתפיחה, אך בשום פנים אין שינוי

בבצק ובודאי לא החמיץ, והתורה אסרה חמץ ולא תפיחת הבצק. ודומה הדבר לניפוח בלון שע"י האויר שדוחסים לקירבו נפח גדול, ועכ"ז לא משתנה מהותו של החומר, ה"נ התפחה זו דומה לניפוח מבחוץ שלא משנה מאומה במהותו של הבצק, רק כח אחר מעורב בו. תדע שהרי אם ישימו את הביקרבונט בתוך בצק העשוי מקמח תפוחי אדמה בודאי דלא עלה בדעת שום נברא לקשרו עם חמץ, ועכ"ז הוא תופח, והוא מוכיח לכל האמור ודי בזה. עכ"ל. וסמך על סברא זו מרן זצ"ל **ביביע אומר** ח"ט [או"ח סי' מב].

אולם אחה"ר יש להשיב ע"ד: דמש"כ שגדר חימוץ הוא דוקא כאשר חלים שינויים בגוף העיסה ע"י פירוק העמילן לסוכר, משא"כ באבקת אפיה שהתסיסה נגרמת מבלי לעשות שינוי בגוף העיסה, טענה זו אינה אלא סברא ללא ראיה, ולא סגי בהכי להקל בספק איסור כרת. בפרט ש"ל שעיקר החימוץ הוא שחרור הפחמן הדו חמצני אל תוך העיסה, וכל השינוי שנעשה בבצק עצמו הוא פירוק העמילן למולקולת סוכר, שהוא רק הכשר לחימוץ המשמש כמזון לפטריות השמר המייצרות פחמן הדו חמצני.

וחשבתי להביא ראיה לדבר מעיסה שנילושה במי פירות ומים, שביארנו לעיל שהיאר ממהרת להחמיץ מחמת שהגלוקוז כבר זמין בתוכה מחמת המי פירות, ואין צורך לחכות לכל התהליך של פירוק העמילן, והשמרים יכולים לייצר באופן מדיד פחמן דו חמצני עוד לפני תהליך פירוק העמילן. הרי ששינוי זה שבבצק של פירוק העמילן אינו תנאי הכרחי לגדר חמץ, אלא העיקר הוא שחרור הפחמן הדו חמצני אל תוך העיסה ולכידתו ע"י העמילן, מה שבהחלט קורה ע"י אבקת אפיה. אלא שאח"כ דברתי עם ד"ר ליכט הי"ו ואמר לי שבמי פירות חומציים, כגון יין ומיץ תפוזים, החומצה שבפירות גורמת להפוך את העמילן לסוכר הרבה יותר מהר מהאנזימים וניתן בהחלט לומר שהשמרים ניזונים הן מהגלוקוז של המי פירות והן מהסוכר שבא מהעמילן. ולפ"ז יוצא שאין מכאן ראיה לסתור, אלא חזר הדבר להיות ספק, וקשה להקל באיסור כרת ללא ראיה ברורה.



י.

דין קמח חיטה ללא גלוטן [מולינו]

כיום ייצרו קמח מיוחד לאנשים שרגישים לגלוטן, קמח זה מיוצר מחיטה שהוציאו ממנה את הגלוטן והשאירו את העמילן. כמו כן מוסיפים לקמח עיקרי זה עוד סוגי קמחים וסובין. מכיון שאין גלוטן בקמח זה הוא אינו יכול לתפוח מחמת עצמו אלא בזכות הסובין שמעורבים בו. ולפ"ז נראה לכאורה שיהיה מותר לעשות מקמח זה לחם בפסח ואפילו להתפוחו ע"י שמרים, כי הפחמן הדו חמצני לא נלכד ע"י הגלוטן אלא ע"י סובין חיצוניים שהוספו לקמח, ודמי לעוגה שנעשית מקמח מצה [אחר שנאפית] שהתפוחה ע"י אבקת אפיה. וזה כסברת הרב שלמה עמר שליט"א דכה"ג הוי חימוץ חיצוני. אך גם בזה נראה לענ"ד שאין להקל, שהרי כבר כתבתי לעיל [אות ד] בדין חימוץ השכר, שנראה שגדר חימוץ הוא התסיסה, ובבצק בעינן שהגלוטן ילכוד את גז הפחמן, שהרי לולי הגלוטן הגז היה נפלט החוצה והתסיסה לא היתה

מורגשת בעיסה. וא"כ מה לי שלכידת הגז תהיה על ידי הגלוטן או ע"י דבר אחר כגון ביצים או סובין וכדו', הלא בשניהם העיסה תופחת יפה ע"י כך שהגז נלכד בעיסה. ומה גם שאם נתיר דבר זה יהיה מותר להכין מקמח מולינו לחמים ולצאת בהם ידי חובת מצה בליל פסח, וזה דבר שאין הדעת סובלתו.

ולגבי אם יוצאים בו יד"ח מצה בליל פסח עיין בספר אמרי יעקב [שטרן] דיני ארץ ישראל [עמ' ככד והלאה] שכתב לתלות זאת במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, דהרמב"ם [חמץ ומצה פ"ו ה"ה] כתב מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני. עכ"ל. ומבואר שאף שהעיסה אינה יכולה להחמיץ מחמת מי פירות שבה יוצאים בה יד"ח אם היא לחם עוני, וא"כ ה"ה הכא אע"פ שקמח זה אינו יכול להחמיץ יוצאים בו יד"ח. אולם הרמב"ן במלחמות [פסחים י: מדפי הרי"ף] כתב גבי מצה עשירה שאין יוצאים בה יד"ח דכתיב ושמרתם את המצות, יצאה זו שאינה צריכה שימור לפי שאינה באה לידי חימוץ. ולפ"ז קמח ללא גלוטן אין יוצאים בו כי לא בא לידי חימוץ. וע"ש באמרי יעקב, שהביא שיש עוד כמה ראשונים דס"ל כהרמב"ם ושכן הכריע החיי אדם, ולכן במקום צורך יש לסמוך עליהם*.

סיכום

א. גדר חימוץ הוא שיחרור פחמן דו חמצני ע"י השמרים או אבקת אפיה אל תוך העיסה ולכידתו ע"י הגלוטן.

ב. הבצק של ימינו אינו מחמיץ גם לאחר כמה שעות, כפי שמראה הנסיון, ונאמרו בזה כמה הסברים [עיין לעיל אות ג], ואף שקשה להקל בזה כי נראה הדבר תמוה לרבים, מ"מ יש להקל בדבר שממילא שנוי במחלוקת הפוסקים, כגון חוזר ונייעור במצות מכונה, ולכן נראה שאין צורך להוציא הוצאות מרובות כדי לרכוש מצות חבורה.

ג. יש לחשוש בעוגיות פפושדו לאיסור חמץ דאורייתא, מכיון שמתפיחים אותם ע"י אבקת אפיה והגלוטן שבעיסה לוכד את בועות הפחמן דו-חמצני.

ד. מי פירות נחלקו בהם חז"ל ואחריהם רבותינו הראשונים אם מחמיצים וכיצד מחמיצים. ולענין הלכה יש לחשוש לחומרא לחכמי המדע ולא להכליל את כל מי הפירות כאינם מחמיצים, כי ממילא איכא מאן דפליג בגמ' שסובר שכל מי פירות מחמיצים. ולכן יש לנקוט שיין אינו מחמיץ כאשר יש בו 12.5% אלכוהול, דבש אינו מחמיץ מכיון שיש בו 35% סוכר, וכן שמן אינו מחמיץ. שאר מי פירות שאינם שמנים או שאין בהם כוהל בכמות 12.5% אחוז או 35% סוכר מחמיצים, ופעמים שמחמיצים אף יותר מהר ממים.

א). אלא שאח"כ הוסיף שכל זה בקמח רגיל שהוציאו ממנו את הגלוטן, אבל כפי הנשמע שפותח זן מיוחד של חיטה ללא גלוטן יש לעיין טובא, דיתכן ואין עליו שם דגן לענין מצה כיון שאינו מין הראוי להחמיץ. ע"ש שהאריך בזה מאד ולקראת סו"ד כתב להחמיר בזה ע"פ הירושלמי שהביא שם. אך האמת יורה דרכו שאין מציאות כזו של זן ללא גלוטן, וכל הקמח ללא גלוטן נעשה מקמח רגיל, שע"י תהליך פיזיקלי הוציאו ממנו את הגלוטן. כך אמר לי ד"ר ליכט הי"ו.

ה. אם עירבו מים בכמות ניכרת ביין שמן ודבש באופן שדללו את אחוז הכוהל הסוכר והשומן, ישובו השמרים לפעול ויחמיצו את העיסה יותר מהר מעיסה שנילושה במים, מכיון שיש לשמרים סוכר פירות זמין בעיסה. ובכמות מועטת של מים שנתערבו במי פירות ולא שינו את אחוזי הכוהל הסוכר והשומן אין לחשוש.

ו. קמח מולינו הוא קמח חיטה ללא גלוטן שאינו יכול להחמיץ מחמת עצמו כי אין לו את חלבון הגלוטן שילכוד את בועות הפחמן דו-חמצני, ולכן נראה שאפילו שהה יותר משיעור מיל הוא אינו מחמיץ, אך להתפיחו ע"י שמרים או חומרי התפחה אחרים ותחליפים לגלוטן כגון ביצים וסובין יש לחשוש לאיסור חמץ. כמו כן חולי צליאק שנאסר להם לאכול גלוטן יכולים לצאת בו יד"ח מצות מצה.



הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין

ישיבת פחד יצחק, ירושלים

ושמרתם את המצות

באפית מצות לשם מצות מצוה נוספה מלבד האזהרה הכללית לכל ימי הפסח שבעת ימים מצות תאכלו, אזהרה מיוחדת "ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותי מארץ מצרים" וגו'. ובמכילתא שם, והביאה רש"י עה"פ, שלא יבואו לידי חמוץ מכאן אמרו תפח תלטוש בצונן, כלומר שאם רואה שבאה להחמיץ אע"פ שעדיין לא החמיצה חייב למנוע את ההחמצה ע"י זה שילטשה בצונן.

וצל"ע מה באו ללמדנו במצווה זו, הלא כאשר העיסה טרם ההחמצה היא מותרת באכילה וכאשר היא הוחמצה היא אסורה, ומה נוסף במצווה מיוחדת זו של שמירה. וביותר, מה הוסיפו בעצה זו תפח תלטוש בצונן, שנשמעת כעצה פרקטית למנוע מהבצק להחמיץ, מה שלכאורה לא מתאים לכוונת הילפותא של המכילתא מעשה זה של שמרתם את המצות.

ובמשנה פר' אלו עוברין הובא דין זה בפי ר' עקיבא כחלק מהלכות שהיה בזמן אפית המצות, ושם רבן גמליאל אומר שלוש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו וחכמים אומרים שלוש נשים עוסקות בבצק כאחת אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה ר' עקיבא אומר לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין זה הכלל תפח תלטוש בצונן. ובגמ' שם ת"ר לשה היא מקטפת וחברתה לשה תחתיה וכו' וחוזרת חלילה כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חמוץ, תניא אמר ר' עקיבא דנתי לפני רבן גמליאל ילמדינו רבנו בנשים זריזות או בנשים שאינן זריזות וכו' אמר לי אין לך אלא ששנו חכמים זה הכלל תפח תלטוש בצונן.

ומבואר שם שהדין תפח תלטוש בצונן הובא ע"י ר' עקיבא ורבן גמליאל כקולא על דברי רבנן שהצריכו להתעסק בבצק כל הזמן. אך רבן גמליאל השתמש בהלכה הידועה ששנו חכמים, ועל פיה הקל שאע"פ שהבצק עומד ומחכה בלא עסוק עד שחברותיה תגמורנה לאפות את מצותיהן ויתפנה לה התנור אין חשש חמוץ בבצק. אלא שנוסף גדר בדבריו, שלא הוזכר במשנה, שצריכה האשה לעקוב אחרי הבצק, ואם היא רואה שבא להחמיץ תלטוש בצונן, ואע"פ שלא החמיץ עדיין. ויודעים אנו מכבר שאותה הלכה נאמרה כגדר ושמירה, שכן מקורה במכילתא על הפס' ושמרתם. וצל"ע מה הגדר והשימור שנאמר בהלכה זו.

והרמב"ם פ"ה מחמץ ומצה כתב תבשיל שנתבשל ונמצא בו שעורים או חיטים אם נתבקעו הרי כל התבשיל אסור שהרי נתערב בו החמץ ואם לא נתבקעו מוציאים אותן ושורפין אותן ואוכלין שאר התבשיל שאין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהירו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ. לפיכך אמרו חכמים צריך אדם לזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חמוץ וכו'.

ואחר כתב לא תשב האשה תחת השמש ותלוש ולא תחת הרקיע ביום העבים אפילו במקום שאין השמש זורחת בו, ולא תניח את העיסה ותתעסק בדבר אחר.

ובדבריו מבואר שפסק כחכמים שאסרו להפסיק את העיסוק בבצק ולהתעסק בדבר אחר, ואע"פ שגם אם הפסיק להתעסק בבצק כתב בהמשך הפרק שאם לא נראו עליו סימני חימוץ כהכספת פנים ולא עבר שעור הליכת מיל, הבצק אינו חמץ, מ"מ צריך להיזהר שלא יבוא לכלל חמץ ואפילו צד חמץ. ופי' ושמרתם את המצות הוא שגזרו חז"ל דין חמץ מדרבנן על כל בצק שאינו נקי בוודאי מכל חשש של חמוץ, וגזרו לשמור שמירה יתירה שלא יבואו מים על החיטים כלל. ועוד חומרות והרחקות, שעליהן לא גזרו חמוץ, אך הצריכו לכתחילה שלא תלוש בחמה או שלא תפסיק את העיסוק בבצק בכלל, שלא יבוא לכלל חמץ. וכל אלו החומרות והזהירות מחמץ נלמדות מהאזהרה ושמרתם את המצות, שלא יבואו המצות לכלל חמץ.

ומ"מ איתא ברמב"ם שחובת השמירה כוללת בתוכה חובה להשתדל עם הבצק שלא יחמיץ. וזה לכאורה מה שנלמד מכילתא, שחובה להשתדל עם הבצק וללוטשו בצונן כדי שלא יחמיץ, אמנם נחלקו רבן גמליאל ורבנן האם חובה להתעסק עמו כל הזמן, או שצריך ליתן לב לעצור את החימוץ, אך לא חייב להתעסק בו כל הזמן.

והנה הרא"ש בשו"ת כלל י"ד אות ד' כתב ולא תגביה אשה ידה מהעיסה עד שתכניסה לתנור, אלא כל שעה תהא עוסקת בה וכל זמן שעוסקין בבצק אין מחמיץ אבל אחר שנתעסק בו ונתחמם תחת הידיים אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ והובאו דבריו בשו"ע. אך הרשב"א בתשובות ח"א קכ"ד חלק בתקיפות גדולה, שאף לאחר העריכה עד כדי שהיית שעור הילוך מיל אין חשש בכלל לחימוץ. והעיד שכן נהג הרמב"ן לשלוח את מצותיו לאפייה בתנור שהיה מרוחק מביתו ט"ו בתים ולא חשש לחימוץ.

ולכא' לפשוטם של דברים נחלקו האם חששו רבנן לשהייה כל דהו לאחר העריכה, מכיוון שהבצק מחמיץ מיד, או שגזרו לכתחילה שלא להפסיק את העסק במצות שיכולות להחמיץ, ומ"מ לא חיישינן לחימוץ בדיעבד. ונחלקו המשנ"ב והחזו"א. המשנ"ב סובר שבשהייה מועטת הוא מחמיץ וצריך לזהר שלא ישהה הבצק לאחר העריכה בכלל, אך החזו"א או"ח קכ"א סקט"ז חלק והקשה כמה קושיות, ופי' שלא נתכוון הרא"ש לומר שמיד הוא מחמיץ אלא שמיד יכול הבצק להחמיץ, ומ"מ לא חיישינן לה בדיעבד אם לא נראים עליו סימני חימוץ.

ואולי אפשר לפרש בדרך נוספת, דאי' בבעל העיטור שהדין שיש ללוש את המצות במים שלנו ולא במים אחרים שמא מתוך חמימותם יחמיצו את העיסה, הינו למצות מצווה בלבד. וראיתו מהא דאמרו בגמ' בצקות של נכרים אדם ממלא כרסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, ובוודאי שהנכרים לא לשו את בצקותיהם במים שלנו, וכן הביא הרא"ש מהרי"ץ גיאנות. אך הקשה עליהם הרא"ש, שדין זה נאמר מחשש חימוץ ממים שהם חמים, וע"כ תיקנו ללוש במים שהצטננו במשך הלילה, ומאי שנא להאי דינא בין מצות מצווה למצות שאר הימים. אלא שבבציקות נכרים בדיעבד ניכר עליהם שלא החמיצו. ומ"מ לכתחילה אסור ללוש במים שלא לנו, וקנסו חכמים ואסרו מצות שנילושו במים חמים.

ונראה בדעת הרי"ף גיאות ובעל העיטור ששווה הזהירות שלא תחמיץ המצה לעשייתה לשמה, ושתייהן כאחת נלמדות מהציווי ושמרתם את המצות, שנצטוו בו לעשות מצה. ואותה פת קרויה מצה ע"י זה שנוהרו לשומרה מצה נקייה מכל חשש חמוץ, ע"מ שתישאר בוודאי מצה. ובכלל הזהירות ללוש דווקא במים קרירים שלנו, וכך תהיה שמורה מחשש חמוץ ובוודאי שלא תחמיץ. וכשם שעיסת אורז שאינה יכולה להגיע לכלל חימוץ לא יוצאים בה ידי חובת מצה, אע"פ שזו כביכול הפת הנקייה ביותר מחשש חמוץ, בכל זאת מכיוון שהיא לא נשמרה לשם מצה שלא תחמיץ, אין לה שם מצה. ואותה תשומת לב להשתדל ולהזהר כדי לוודא שלא תחמיץ העיסה לשם מצה בעשיית הפת, היא הנותנת לה את השם מצה.

ופי' המצווה הוא ושמרתם את המצות הוא שאתם תשמרו את המצות ותשגיחו עליהם שיישארו מצות ולא יחמיצו. ובדעת תליא מילתא שהוצרכו להיות טרודים כל הזמן בשמירה על המצות, ע"י הידיעה הברורה שלא החמיצו, כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים שתהיה הידיעה ברורה להם כיציאתם בעצם היום. ונתפרשה דאגה זו בהלכות לישא המעכבות את החימוץ.

אכן זה ברור שאם לשו במים שלא לנו, אבל ידוע לנו שלא החמיץ הבצק, לא עוברים עליו בלאו של כל מחמצת לא תאכלו, אך בכל זאת פת זו איננה מצה, מכיוון שלא השתדלו בעשייתה להרחיקה מחימוץ, שהוא התנאי הראשון בעשיית מצה. והיא כבציקות של נכרים שאדם ממלא כריסו מהן. ולכן מותר ללוש בהם פת לשאר הימים אם יבדוק בעיסה שלא החמיצה. והנה השתדלות זו נקראת במכילתא "תפח תלוש בצונן", שצריך להשתדל ולעצור את המצה שלא תבוא לידי ספק חמוץ, והתבאר לעיל שכן לכאורה דעת הרמב"ם (אמנם ברמב"ם משמע שלמדו מדין ושמרתם את המצות לשאר הימים לאסור חמוץ נוקשה וכדו'). וראיתי שכתב כע"ז אאמו"ר שליט"א בקונטרס קודש הילולים.

וכן הא דכתבו הגאונים, והובאו ברא"ש פרק אלו עוברין סי' כ"ו, לקחת קמח שמור למצה ראשונה דווקא כדי לצאת בו ידי חובה, ולא הצריכו כן לשאר הימים, אע"פ שהוא משום חשש חמוץ, שהרי הם חששו שמא החמיץ הקמח ע"י שנרטב במי הטחנה, הוא מחמת דין זה ששימור מחמוץ הוא לדעת בודאי ולא ע"י סברה שהבצק הינו חלק מעשיית המצה לשם מצה. ולא דווקא מחשש חימוץ שלאחר מעשה, שזה ניכר ע"י בדיקה. ועיי"ש.

וכ"ז הוא תנאי בעשיית המצה, אך אף אם לא נהגו בכך ולא ניכרים בבצק סימני חימוץ, אינו חמוץ ומותר לאוכלו בפסח, אלא שאין יוצאים בו ידי חובה. והנה אפשר לפרש שדעת רבנן להצריך התעסקות עם הבצק כל הזמן, שבוזה האדם יודע ומכיר בו שבוודאי לא החמיץ ע"י שלא הסיח דעתו ממנו בכלל, שאילו הסיח דעת הרי באותו הרגע עצמו לא שימר את המצה, ובוזה גופא אף אם בדיעבד יתברר שלא החמיצה, מ"מ כבר אינה שמורה. אמנם רק במקרה שבו באמת קיים חשש אפשרי שמא תחמיץ המצה אפשר לפסול את המצה בהיסח הדעת, אך אילו הסיח דעת למשך זמן פחות משיעור מיל הנאמר בגמ', לא אמורה המצה להחמיץ בשיעור זמן זה ולא תפסל בהיסח הדעת. וזה מה שבא לחדש הרא"ש שלאחר העריכה יכולה העיסה להחמיץ מיד כיוון שהיא התחממה ע"י עסק הידיים, ועל כן אסור לעזוב את העיסה אפי' לזמן

קצר. אך אם האדם ייתן דעתו עליה כל הזמן בוודאי שהיא נחשבת למצה שמורה, שהרי אי' במכילתא תפח ילטוש בצונן. וכל עוד הוא לא מסתפק לרגע אחד מחמת זה שעסוק בעסק המצות כל הזמן, הוי שימור גמור.

ולכן הלכה זו באה בדברי הרא"ש כהמשך להלכה שלא להפסיק להתעסק בעיסה כלל, ושכל זמן שמתעסקים בה אינה מחמיצה ואפי' קודם העריכה, שכל אלו הן הלכות בשימור המצה שדרש רבא בפר' אלו עוברין להרחיק את המצה מכלל ספק חימוץ.

ובהכרח שצריך לפרש כן בדברי הרא"ש, כי הוא הביא בפרק כל שעה סימן כ"ו כך: אמר רב הונא בציקות של נכרים ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, פי' רש"י שמכיר שלא החמיצה שאין שם לא קרני חגבים ולא הכסיפו פניה, יש תמהים על פרש"י דלא מסתבר להקל כולי האי להתיר בצק שלש הנכרי שלא בפנינו דחיישינן שמא לשו בחימוץ ומפרשינן כגון בציקות של נכרי שלשו הנכרי בפנינו, ולא נהירא לי דא"כ הוי ליה למימר קמח של נכרים שלשו בפנינו, הלכך נראה לי לפרש כפרש"י דכיוון שאין אנו רואין בו לא שיאור ולא סידוק מותר.

ומפורש בדברי הרא"ש שאף לאחר זמן בין הלישה לאפיה אם לא ניכרים בעיסה סימני חימוץ הרי שהיא מותרת, ובהכרח שהוא לאחר שיהוי זמן, שכן לא ראה הישראל את הלישה וקבל מהגוי בצק. ולא יתכן לומר שאסר הרא"ש בתשובה בצק ששהה זמן קצר ואפילו כל דהו ביד הישראל.

ואמת שכבר כתב רבינו חננאל בדף מ"ב על הא דדרש רבא אשה לא תלוש בחמה וכו' ולא תגביה ידה מן התנור ופי' ר"ח כלומר לא תניח הפת מוטל ותעסוק בדבר אחר עד שתדביק ועד שתגמור את הפת בתנור וי"א לא תגביה ידה עד שתדביקו בתנור. והיא היא המחלוקת שנחלקו בה בדורות שאחריו הרא"ש והרשב"א - האם הצריכו חכמים עיסוק ממש כל הזמן במצות לשומרן מכל חשש חימוץ, שהרי כל זמן שמתעסקים ולשים ידוע בוודאי שאינה מחמיצה. ובא הרא"ש ליתן טעם בזה, שמיד יכולה היא להחמיץ. או די בכך שלא יתעסק האופה בדבר אחר בזמן האפיה ויסיח דעתו לגמרי.

ולדעת הרא"ש אפי' בשאר ימים חייבים ללוש את המצה בשימור ככל האפשר, מחשש חימוץ, מכיוון שבפס' כתוב ושמרתם את המצות ונצטוו שבעת ימים תאכל מצות, ואילו נאפה הבצק בלא שימור מחשש חימוץ אין זה מצה ולא יקיים בה את המצווה לאכול מצה. והוסיף אאמו"ר שליט"א שכנראה לזה כוונת הגר"א ושאר פוסקים שחשבו למצווה אפשרית אכילת מצה כל שבעת הימים אך לא לחובה. ולכאורה דין זה קשה מאוד שחדשו מצווה אפשרית שהאדם אינו מצווה עליה. ולהאמור ניחא, שהם חשבו למצווה את אכילת המצה שמשומרת מן החימוץ. ובאמת עיקר המצווה הוא להרחיק את החמץ, והאדם מרחיקו בזה שהוא אוכל מצה משומרת מכל חשש חמץ. ועל כך חלק על בעל העיטור, והצריך להרחיק מכל חשש חימוץ אפילו בשבעת הימים, וכן נקטו הרב המגיד בשם רוב הפוסקים ושבולי הלקט.

וכל ראיותיו של הרשב"א להוכיח שאף לאחר העריכה יש שיהיו זמן עד החימוץ לא הוכיח אלא ממקומות שהתעסקו בצרכי אפיית המצות, שהוכיח מאשה שצריכה לערוך מעיסה שלימה כמה מצות ועסוקה במצה אחר מצה, ולאחר שתערוך את כל העיסה תכניס את כל המצות לתנור, וכן מנהגו של הרמב"ן לשלוח את המצה לתנור שמרוחק מביתו כמה בתים. והן זה ברור שבהני לא מסיח דעתו מעסק המצות ועסוק בהן, אלא שיש שיהיו זמן בין העריכה לבין האפיה. ובזה אילו לא עבר שיעור מיל, שבו בוודאי החמיץ כדאי' בגמ' (והרמב"ם כתב אם שהה כדי שיהלך אדם מיל כבר החמיץ) הוא מותר לכתחילה, שהרי לא בא לכלל ספק חמץ, שכל הזמן היה לבו של האדם אל המצות. ולא בא הרא"ש לאסור אלא את מי שיפנה לבו מעסק המצות ויסמוך על מה שנאמר בגמ' שיעור הלך מיל, ולזה אמר שמיד הוא מחמיץ.

ואולי מכיוון דאי' בגמ' שיש חמץ שאי אפשר לעמוד על חימוצו כבצק החרש ונתנו לו שיעור זמן, אף בצק זה ששהה שיעור זמן שיכול להחמיץ, אע"פ שלא החמיץ בוודאי כבצק שעבר עליו שיעור מיל, מ"מ ייחשב לחמץ מדרבנן. וכדאי' ברמב"ם שאסרו מהפס' ושמרתם את המצות חמץ נוקשה כל שיש בו צד חימוץ. ולזה נתכוון הרא"ש שמיד הוא מחמיץ ומ"מ נאסר מדרבנן מספק חמץ. ולדעת הרא"ש שדרשו חז"ל את המצוה הזו לכל שבעת הימים יאסר בצק זה מדרבנן, אך כבר הוכח מהרא"ש פרק כל שעה שכתב בפ' אחרת, וכן מה שכתב החזו"א שנראה מצורת דבריו של הרא"ש שלא בא לחדש חידוש גדול שכזה ולאסור את המותרות שנהגו בהם הרמב"ן והרשב"א, וצריך לפרש כנ"ל.

ובזה יש מקום להקל בשהיה מועטת בין גמר עריכת המצה לאפייתה לצורך עריכת מצות נוספות כדי להכניסן יחד לתנור, שנהגו להחמיר בזה ע"פ דברי הרא"ש שבשלב זה מיד הוא מחמיץ. ולהאמור, שאף הרא"ש מודה במקרה שלא הסיח דעתו מעסק המצות וכסברת הרשב"א שמה תעשה אשה שלשה עריכה שלימה וצריכה לערוך את כל המצות לפני שתכניסן לתנור יחד. ובזה שעסוקים בצרכי המצות לא נחשב שהפסיקו בשהיה כלל, אך צריכים להיות עסוקים במצות בלא היסח הדעת שמעורר אפילו תחושה קלה של חוסר ידיעה מה קורה עם הבצק.

ועוד יש להוסיף על האמור, דאי' במשנה פרק אלו עוברין בצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור, ובגמ' שם - אם אין שם כיוצא בו מהו, א"ר ר' אבהו אמר ר' שמעון בן לקיש כדי שילך ממגדל נוניא לטבריא, ונימא מיל הא קמ"ל דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא.

וברש"י בצק החרש שאין ניכר אם החמיץ אם לאו וכו'. וצל"ע, אם לא ניכר עליו שום שינוי למה נחשב לחמץ, הלא הריהו כמקודם. וכן הא דאי' בגמ' מ' ההוא ארבא דחיטי דטבעא בחישתא שריא רבא לזבונא לנכרים ולא חשש שמא ימכרו את החיטים הללו שהחמיצו ליהודים לצורך פסח. וברא"ש הביא מרבינו אפרים שהקשה אמאי אסרינהו להני חיטי והרי לא נתבקעו ותי' לתיתה דעסיק בהו לא אתו לידי חימוץ עד שנתבקעו אבל הנך חיטי דשיעי כיוון דמינח נייחו אתו לידי חימוץ. ואף בחיטים אלו צל"ע, מפני מה הן נחשבות כחמץ אם לא ניכר בהן שום שינוי.

וצריך לעיין מנא לה לגמ' שיעור הילוך מיל כשיעור לחימוץ. ואף דאפשר לומר דקים להו לרבנן שבשיעור זמן זה מחמיץ הבצק, זה תימא שהרי לא ניכר בבצק שום דבר, והרי ניתנו בגמ' סימנים לדעת את החימוץ וסומכים עליהם כדלעיל בבציקות של נכרים ועוד, ומפני מה ניחוש שמא החמיץ הבצק בלא סימן כלל.

ונראה ששיעור זה של מיל אינו שיעור לאותו רגע מסוים שנקרא חימוץ שהרי העיסה מחמיצה והולכת במשך זמן רב, ומה טעם להתייחס דווקא לרגע זה. ומה עוד שנהגו בזמנם לתת בעיסה שאור כדי לזרז את החימוץ, ובודאי שבעיסה זו שלא ניתן בה שאור עד כדי הילוך מיל לא קרה בבצק שום שינוי משמעותי, ולראיה שלא ניכר עליו שום דבר. אלא ששיעור זה הוא שיעור בהיסח הדעת, ומכיוון שציוותה תורה ושמרתם את המצות, הן נפסלות בהיסח הדעת להיות חמץ כנ"ל. ומכיוון שבמשך זמן ארוך כזה לא התעסק בהם בכלל והסיח דעתו מהם, ובזמן זה עמד הבצק לעצמו וקנה לעצמו חיים משלו, מנותקים מהדעת שאמורה לשמור ולעצור אותו שלא יחמיץ, והתקדם בתהליך ההחמצה, הרי זה חמץ, ואין צורך שיראה עליו מבחוץ שום סימן לזה, שהחימוץ החיצוני יכול להקדים את השיעור הזה אך לא לאחר.

וראיה לדבר, ששיעור זה הובא כאן בגמ' להלכות נוספות, והן לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ארבעה מילין וכו' אמר ר' יוסי רבבי חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר ומינה מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר. וניתן שיעור מיל כשיעור למקום רחוק שההולך עד אליו בוודאי הסיח דעתו מהמקום הקודם, ולא הצריכוהו לעקור ממקומו הקודם ולחזור בחזרה למקום אחר. וכן לענין חמץ, מי שהסיח דעתו מהבצק כדי שיעור מיל בוודאי כבר נעקר הבצק מדעתו ועמד לעצמו והפך לחמץ.

ובזה יש לדון על מה שהעלו חוקרי זמננו שהבצק הנעשה היום לא יחמיץ ואפילו לאחר כמה שעות, ורצו לעקור בזה את הצורך לשמור את הבצק מחימוץ, שכן זה לא יחמיץ גם בהיעדר עיסוק כלל עקב חיטוי החיטים משמרי הבר שעליהם (ולדעתי גם לשינוי הבצק שנעשה היום הרבה יותר קשה ופחות רטוב יש משמעות, שכן ראיתי הרבה מתכונים לעשיית מחמצת ללא שמרים כלל והם כוללים בצק הרבה יותר רטוב. מה שמראה ששמרי הבר אכן נמצאים, וכנראה שרוחשת לה פעילות כלשהי בבצק גם אם אינה נראית לעין). ונראה שאף אם העובדה נכונה, מכל מקום ניתן בחז"ל שיעור זמן להיסח הדעת ולא לזמן שבו בוודאי החמיץ הבצק, שכן לא ניכר על אותו הבצק דבר, ואילו יעמוד בצק בן זמננו שיעור זמן זה לעצמו יצא מכלל שימור לכלל חמץ. וחמור שיעור זה מכל החששות שנמנו בגמ' והתמעטו מכלל מצה משומרת ולכלל חמץ לא באו, שכן שיעור זה מראה על חימוץ וודאי, שכן הוא ההיפך ממצה משומרת, ומחמיץ בעצם העמידה שלו לקבל את התהליכים שמתרחשים בתוכו. ויש לעיין עוד.



הרב גד פתיחי

ישיבת תורת החיים – יד בנימין

בדיני שימור מצת מצוה

א. שימור משעת לישה או קצירה?

כתוב בתורה: "ושמרתם את המצות" (שמות, יב יז). ודרשין עליה בברייתא (פסחים לח:): "מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח". דהיינו ששימור המצה מחימוץ צריך להיעשות לשם מצת מצוה. ומכאן יוצא דין המשנה בפסחים (פ"ב, מ"ה): "חלות התודה ורקיני נזיר: עשאו לעצמו – אין יוצאין בהן, עשאו למכור בשוק יוצא בהן". כלומר, אם עשאו לעצמו לשם חלת תודה אינו יוצא בה משום שלא עשאה לשם מצת מצוה דפסח, אולם אם עשאה למכור בשוק הרי שלא ייחד את עשייתה לשם דבר מסויים, לכן הוא יכול לכוון בה למצות מצוה ולצאת בה יד"ח. ובעקבות זה בגמ' (מ) נחלקו ממתני יש לשמר את המצה, האם משעת לישה או שמא קודם לכן. רבא סבר שמצוה לשמור את המצה מעת קצירתה, והביא ראיה לדבריו מדברי רב הונא: "בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה". ע"כ. אך הגמ' דחתה את דבריו, ואעפ"כ רבא עשה כדעתו. והוקשתה בעינינו הבנת הגמ', ראיית רבא ודחייתה. מ"מ אף רבא מודה שמעיקר הדין שימור הוא משעת לישה. ושתי הוכחות לכך: ראשית, מכך שרבא אמר 'מצוה לללות' הרי שסובר שזו 'מצוה' ולא חובה – דהיינו לכתחילה ולא לעיכובא. ושנית, שראייתו לדבריו היא מ'בצקות של נכרים' דאין יוצאים בהם יד"ח מצת מצוה, ואם הוא סבר ששימור משעת קצירה היה לו לומר ש'קמח של נכרים' לא יוצאים בו, וכן הוכיח הרמב"ן (מ). ואף שנדחתה ראיית רבא, עדיין לא חזר בו ונראה שדבריו מבוססים בעיקר על סברתו, אלא שבנוסף לכך הוא ניסה לעגן זאת במימרא של רב הונא. וכ"כ כתב הרא"ש (פ"ב סי' כו) להלכה שרבא מחמיר היה לעצמו, וזו אינו אלא חומרא בעלמא. ומשמע שאף לכתחילה אינו צריך. אמנם רב אחאי גאון (שאלות, פ' צו שאילתא עו) כתב "והיכא דאמטינהו לחיטי גוי או חרש שוטה וקטן דלאו בני שימור נינהו וכו' לא נפיק ידי חובתיה" ע"כ, הרי נקט שדברי רבא הם לעיכובא. וכ"כ הרא"ש בדעת הרי"ף (פ"ב סי' כו) שסבר לעיכובא.

אולם לענ"ד נראה להציע שיש למצע בין הגישות, ואפ"י שנדחתה ראיית רבא אין לדחות את דבריו, ומשום שעומדים הם על סברתו אף ללא הצורך לעגן אותן בדברי רב הונא. ואף שפשטו שעיקר הדין כדברי הרמב"ן והרא"ש, מדוע לא נקבל את סברתו באופן של 'לכתחילה', שהרי בוודאי שימור משעת קצירה נכלל במהות 'ושמרתם'? ואולי אף אפשר לפרש את דברי הרי"ף על דרך זו (יב. בדפי הרי"ף), וז"ל: "ומיבעי ליה לאיניש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה". הרי שדבריו אינם חותכים את הדין לגמרי שזהו לעיכובא. וכ"כ השו"ע (תנג, ד):

"החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק".



הנראה להלכה

מעיקר הדין השימור צריך להיות משעת לישנה. אמנם ראוי להדר ולשמור משעת קצירה, ובפרט בימינו שמצרך זה מצוי בזול ללא טרחה, כי אם בתוספת עלות מועטת.



ב. שימור לשמה – כיצד?

לעיל התבאר שמצת מצוה צריכה שימור. אמנם צריך להבין מהו 'השימור' הנצרך, האם הוא מעשה אקטיבי וצריך בעצמו ללוש ולמנוע את החימוץ שעתיד לבוא, או שהוא מעשה פסיבי, וכמו השגחה על הנעשה ובהתבוננות מן הצד? או שמא די רק בדיעה שאין זה חמץ?

ראשית, מסברא י"ל שסתם שימור הוא מעשה אקטיבי, שהרי סתם עיסה עומדת להחמיץ, ומה ישמור את המצה מהחימוץ שהולך וקרב אליה? או שיאפה אותה או שילוש אותה וכדו'. וכן איתא במכילתא דרבי ישמעאל (פ' בא - מסכתא דפסחא פרשה ט): "ושמרתם את המצות. שמרהו עד שלא תביאהו לידי פסול מכאן אמרו תפח תלטוש בצונן". ע"כ. ורואים בפירוש שגדר שימור הוא פעולה ממש, כגון ללטוש בצונן או לאפות. לאפוקי שאם ישגיח על העיסה ואינו משמרה בעצמו, אלא גורם לכך שמישהו אחר ישמור אותה, אינו מועיל (וזה אפי' אינו גרמא, בניגוד למכונה). ומשום שהמשגיח אינו פועל את המעשה, לכן ממילא אינו יכול ליצוק לתוכו כוונה. ועוד שאם המושגח אינו יכול לעשות לשמה (כגון חש"י), אף כוונתו של המשגיח לא תעזור.

וכן יש להוכיח מפ' הר"ח (מ.), שכתב שהטעם שאין יוצאים יד"ח ב'בצקות של נכרים' הוא משום שישאל לא עסק בשימור, אע"פ שהגוי בוודאי שימר, ומ"מ מותר לאוכלם דסמכין על שימורו של הגוי שלא יחמיץ. וכלשונו 'דלא אתחיל בהו ישראל בשמור'. הרי שלא די בשימור הגוי אע"פ שישאל יעמוד ע"ג, אלא צריך שישאל בעצמו יתחיל ויעשה את השימור. ומכאן משמע, שלא די בשמירה פאסיבית, אלא צריך מעשה אקטיבי, והיינו שהיהודי בעצמו יעסוק בהכנת המצה. וכן כתב במפורש רבנו חננאל בתשובה (הובא בריטב"א מ.) וביאר שבצקות של נכרי היינו 'שלש אותן וערכן גוי בפני ישראל'. גם לפי רש"י שכתב שהטעם הוא מחמת שמכיר בה שאין בבצק שיאור וסידוק, יש לשמוע מדבריו שכתב בהמשך הסוגיא (מ. ד"ה 'שיאכל כזית') שהשגחה אינה שימור, וז"ל: "ואף על פי שאנו רואין שאין כאן חימוץ, ומיהו, למצה של מצוה - שימור לשמה בעינן". ע"כ. הרי השגחה כהרי ראייה שאין כאן חמץ ואינו מועיל לשימור לשמה.

ועוד, שיש לדקדק בלשון המשנה 'עשאו למכור בשוק יוצא בהן' משמע שהשימור תלוי במעשה. וכן מלשונות הגמ' 'עבד/עבד ליה שימור', משמע שסתם שימור הוא אקטיבי. וכן

מדברי רבא דאמר 'הפיכו לשם מצוה' משמע שהאנשים עצמם שמהפכים צריכים לכוון בעשייתם לשם מצוה. וכדברי הראשונים להלן (כפי שנוכח בסעיף ג) שא"א לעשות מצת מצוה ע"י נכרי חש"ו אף כאשר גדול עע"ג כיוון שאינם יכולים לכוון לשמה, הרי שהכוונה צריכה להיות בעשיית המצוה ממש.

ואחרונה, שהגמ' דיברה על סתם שימור, ומי שיטען ויאמר שאף השגחה וכו' נחשבת שימור לשמה, הרי שעליו חובת הראייה כיוון שחידוש הוא. וכ"כ הריטב"א (מ. ד"ה והא דאמר). וכן הביא בשם הרא"ה שהורה כך למעשה, אע"פ שלהלכה היה דן להפך.



הנראה להלכה

גדר 'שימור לשמה' הוא מעשה חיובי ('אקטיבי') שימנע את חימוץ המצוה, וכגון לישת העיסה או אפייתה וכדו'. וכוונת מעשה זה הוא לשם מצת מצוה.



ג. האם נכרי, חרש, שוטה וקטן יכולים לעשות מצוה לשמה?

אמרינן לעיל שצריך לעשות את המצוה לשמה. כחלק מגדר לשמה יש לבדוק האם כל אחד יכול לעשותה ועדיין הפעולה תהיה בגדר לשמה? בסוגייתנו לא ראינו התייחסות. חלק מהראשונים (רשב"א, ריטב"א, תוס', ר' יונה) מציגים סתירה בין הגמ' בגיטין (כג.) בעניין חש"ו הכשרים לכתוב את גט לשמה כשגדול עומד על גביהם, לבין הגמ' בחולין (משנה בדף ב., וגמ' בדף יב:) בעניין שחיטה שאלבא דמאן דאמר שחיטה צריכה כוונה מודים חכמים שאין חש"ו יכולים לשחוט! ועי' לקמן מה שתרצו בזה. ראשית נציג את הגמרות:



סתירה בין חולין לגיטין

במשנה בחולין (פ"א מ"א) מובא: "הכל שוחטין ושחיתתן כשרה חוץ מחש"ו וכו' וכולן ששחטו ואחרים רואין אותם שחיתתן כשרה". ע"כ. ובגמ' (חולין יב:) מסיקים שהמשנה היא כר' נתן שלא מצריך כוונה בשחיטה. ולכן, לפי חכמים ששחיטה צריכה כוונה יש להסיק שחש"ו אינם יכולים לשחוט אפילו גדול עע"ג. ויתירה מזאת, על בסיס המשנה בכלים (פרק ט"ז, משנה י"ז) הסיק ר' יוחנן (יג.) שקטנים יש להם מעשה מהתורה, אין להם מחשבה אף מדרבנן, ויש להם מחשבה הניכרת מתוך מעשה מדרבנן (להחמיר). ולפ"ז חש"ו אינם יכולים לעשות לשמה אפילו כשניכר ממעשיהם שהתכוונו לשמה, שהרי אין להם מחשבה.

במשנה בגיטין (פ"ב מ"ה) מובא: "הכל כשרין לכתוב את הגט, אפי' חרש, שוטה וקטן". ע"כ. וידוע שגט צריך כתיבה לשמה, שנאמר "וכתב לה" - לשמה. ומקשים בגמ' (גיטין כב:) היאך חש"ו יכולים לכתוב לשמה והרי אינן בני דיעה לכוון מעשיהם? והגמ' מביאה מס' תירוצים:

א. רב הונא: גדול עומד על גביו, ואינו מועיל בגוי ד'אדעתיה דנפשיה קעביד'.

ב. ר"א: עדי מסירה כרתי. ופירש"י (ד"ה ר"א) "חתומת עדים אינה מן התורה הילכך וכתב לה אכתב הגט", ע"כ. היינו ש'כתיבה לשמה' הכוונה לכתובת הגט כולו שצריך להיות לשם אותה אישה אך לא לחתימת העדים. ונתקשתי בדבריו, שעדיין קשה כבראשונה כיצד יכתבו את הגט לשם האישה? ואולי כוונתו שכיוון שעדי מסירה כרתי לגט אזי אינו כ"כ משנה מי כתב הגט. וצ"ע.

ג. רב נחמן בשם ר' מאיר: כתיבה לשמה הכוונה לחתימה ולא לכתובת הגט כולו.

ד. רב יהודה אמר שמואל: והוא ששייר מקום התורף. דהיינו שחש"ו רשאים לכתוב את הגט מלבד מקום התורף (=החשוב), שרק בו בעינן כתיבה לשמה.

המשתתף לשלושת התירוצים האחרונים הוא שהמשנה לא העמידה דבריה בדוחק (שדבריה נאמרו רק כאשר גדול ע"ג) כבתירוצי הראשון, אלא כוונתה שבכתיבת הגט, היכן שאין טעון לשמה מהתורה אלא רק באופן כללי אזי את זה חש"ו יכולים לכתוב. ולא נראה שיש הכרח לומר לפי דעתם שחש"ו אינם יכולים לעשות לשמה בשאר מצוות, אלא שרק העדיפו את העמדת המשנה בצורה היותר נוחה. שאם היו חולקים על דין חש"ו היה להם להשיב לו, ולא נכנסו עמו בדברים, אלא רק ניסו לתרץ בצורה הטובה יותר.



שיטת הרי"ף והרמב"ם

הרי"ף (יא. בדפי הרי"ף) ו**הרמב"ם** (הל' גירושין פ"ג הל"ט, יח) בסוגיא בגיטין צירפו את התירוצי של גדול עומד ע"ג ביחד עם התירוצי 'והוא ששייר מקום התורף'. ולפ"ו חש"ו אינם יכולים לכתוב גט לשמה, ומחמירים שאף בכתיבת שאר הגט, שאינו צריך כתיבה לשמה (לפחות מהתורה), אין חש"ו יכולים לכתוב אא"כ גדול עומד ע"ג. וכ"כ השו"ע (אבה"ע, קכג א). אולם הנראה שאין הכרח לדמות את דין הגט לדין מצת מצוה, כיוון שיכול להיות שבגט יש סיבה מיוחדת לדין זה, וכדברי הרא"ש בגיטין (פ"ב ס"י כה) שזה משום שאין בהם דין שליחות, ואין זה כלל גורף לגבי חש"ו, ואם כן חזר הדין והקושיא. הרמב"ם שלא התייחס לדין זה בהל' חמץ ומצה, ובהל' ס"ת (פ"א ה"א) בדין עיבוד העור לשמה כתב רק את דין גוי שפסול, ואילו את דין חש"ו - השמיט. והיוצא מזה שלא גילה לנו דעתו ביחס לדין זה, ואולי אף אצלו דין זה היה בספק.



א. ושמעתי ממורי הרב יחיאל מאיר הי"ד: שכנראה הכרע דין זה התלוי ביישוב הסוגיות בין גיטין לחולין לא היה ברור להרמב"ם, והשאר לדורות הבאים... ומכיוון שמשנה תורה הוא ספר המסודר כמשנה ושיטה אחת הפורש את ההלכה הפסוקה, לכן השמיט דין זה. וטען שיש עוד מקומות שעשה כן הרמב"ם מאותו הטעם.

דעת הגר"א

אמנם, לא כן הגר"א שכתב (תס, א) שכדברי הרי"ף בגיטין כן הוא בדין מצה לשמה, ומשמע להדיא שהבין בדבריו שאין חש"ו וגדול עומד ע"ג יכולים לעשות מצוה לשמה. ולפ"ז אין כל קושי בין הגמ' בחולין לגיטין, אלא אדרבה הכל מתיישב יפה, שהרי דין חש"ו בשחיטה אליבא דחכמים מובן, שכן גם שם אינם יכולים לשחוט לשמה. אמנם כאמור דברי הגר"א אינם מוכרחים, וכפי שהערנו מלשון הרמב"ם בהל' ס"ת, ועדיין מוטל עלינו ליישב את הסוגיות בגיטין ובחולין יחדיו.



שיטות אחרות בראשונים

אולם ראשונים אחרים נקטו כתירוץ רב הונא, שכאשר גדול ע"ג יכול לכתוב את הגט כולו אע"פ שצריך לשמה. ולפ"ז עולה סתירה, שהרי בגמ' בחולין ראינו שחש"ו אינם יכולים לשחוט בכוונה (לשם שחיטה) כי אינם יכולים לכוון דעתם. ותירצו מספר תירוצים, לפי שיטתם:

א. תוס' (חולין יב: ד"ה מאן תנא): יש הבדל בין 'גדול ע"ג', שפירושו שהגדול מלמד ומזהיר אותו למה שהוא עתיד לעשות ולכן אפשר בגט, לבין 'אחרים רואין אותם', שאין זה עוזר לעניין כוונת החש"ו. ולפ"ז במצה של מצוה מועיל גדול ע"ג חרש וקטן שיש להם דעת קלושה, אבל שוטה בכל אופן פסול.

ב. שו"ת הרשב"א בשם ר' יונה (ח"א סי' כו): גדול עומד ע"ג חש"ו מועיל רק במקום שבמציאות שייכת תורת שליחות, שהרי הוא יכול לשלוח אדם שישחט לו, וכאילו דעת השולח בשליח. ואה"נ שאילו היה גדול עומד ע"ג חש"ו אזי מועיל גם בשחיטה. ולפ"ז יוצאים במצה של חש"ו שגדול עומד ע"ג.

ג. חידושי הרשב"א (חולין יב:) בשם ר' יונה: געע"ג חש"ו מועיל רק במקום ששייכת תורת שליחות במהותה. ובשחיטה, שכל אדם רגיל יכול לשחוט, הרי שצריך רק את דעת השוחט עצמו, וממילא אין שום משמעות לדעת השולח, לכן אינו מועיל. משא"כ בגט, שחייב את דעת האיש המגרש שימנהו שליח לכתוב גיטו. ולפ"ז, במצה של מצוה, שכל אחד יכול ללוש ולאפות, אין תורת שליחות ולכן אין יוצאים של חש"ו שגעע"ג. ושאלנו את ר' עדיאל ברויאר (חוקר כתבי-יד) הי"ו מה כתב הרשב"א מאוחר יותר? וענה שהתשובות נכתבו בגיל מבוגר שלו, כשיצא טבעו בכל ישראל. בניגוד לחידושים שמוכח שנכתבו בצעירותו בחיי רבנו יונה וכותב עליו "נר"ו. ולכן נראה יותר שיש לקבל את דבריו בשו"ת.

ד. שו"ת הרשב"א (דעת עצמו): געע"ג חש"ו מועיל רק במקום שמוכח שדעת החש"ו היא אכן ככוונה הנצרכת לאותו מעשה, ואף במעט. וקרובים דבריו לדברי רבו (ר' יונה), וכפי שהביאם בחידושו. ולפ"ד אין הוכחה לכוונת דעתם במצה כבשחיטה, ולכן אין יוצאים במצה שלהם אף שגעע"ג.

סיכום והכרעה

והנראה מכל האמור הוא, שחש"ו אינם יכולים לעשות מצוה לשמה אף כשגזע"ג מכיוון שאין להם מחשבה אף מדרבנן. מכיוון מהסוגיא בחולין עולה הלכה ברורה ומפורשת שחש"ו אינם יכולים לשחוט אליבא דחכמים שמצריכים שחיטה, ויתירה מזאת הסיקה הגמ' שלקטנים אין להם מחשבה אף מדרבנן, ובאופן פשוט הוא הדין לחרש ושוטה. ואף הרמב"ם, שלא פירש מה דעתו לעניין מצת מצוה, כן כתב את הכלל הנ"ל, וז"ל (הל' פסולי המוקדשין פ"א ה"ו): "הקטן אינו שוחט קדשים אף על פי שהגדול עומד על גביו, שהקדשים צריכין מחשבה וקטן אין לו מחשבה". ע"כ. וכן מצינו שהשווה דין זה אף לחרש ושוטה, וז"ל (הל' טומאת אוכלין פ"ד ה"ב): "המעלה פירותיו לגג מפני הכנימה וירד עליהן הטל לא הוכשר, ואם נתכוון שירד עליהן הטל הוכשרו, לפיכך אם העלו חרש שוטה וקטן אף על פי שחישבו שירד הטל עליהן לא הוכשרו שיש מעשה להן דין תורה ואין להן מחשבה אפילו מדברי סופרים". ע"כ. ולעומת זאת, בסוגיא בגיטין נחלקו הראשונים, ואף אם נרצה לומר שאליבא כל התירוצים אין מי שחולק על הכלל שמכשיר מעשה חש"ו כאשר גזע"ג, הרי סוף סוף עומדת מנגד הקושיא מחולין. ולכן הנראה הוא שכדברי הגמ' בחולין הברורים כל צרכם, כן יש לפרש ולהעמיד את דברי הגמ' בגיטין, וכמו שכתב הגר"א (לעיל). וכ"כ השו"ע (תס, א): "אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי אינו יהודי, ולא על ידי חרש שוטה וקטן". ע"כ. וכן הוא להלכה. לגבי נכרי כולי עלמא מודו שאפילו אם גדול עז"ג אין יוצאים במצה זו, כיוון שעל דעת עצמו הוא עושה, כן עולה מהגמ' בגיטין. וכ"כ רב אחאי גאון (בשאלות. מובא ברא"ש פ"ב ס' כו), הריטב"א, הרא"ה (כך הורה למעשה, אך להלכה דן שהשגחת גדול מועילה. ריטב"א פסחים מ.), בשו"ת הרשב"א (לעיל), וכן פסק השו"ע (לעיל). אמנם רב האי גאון (מובא ברא"ש פ"ב ס' כו) כתב שיוצא יד"ח במצה שאפאה נכרי לפני ישראל.

הנראה להלכה

אין נכרי, חרש, שוטה וקטן יכולים לעשות מצוה לשמה אף כאשר גדול עומד על גביהם. והוא הדין לעניין מצת מצוה הטעונה שימור לשמה.

ד. מצה שאינה צריכה שימור – האם יוצא בה יד"ח? ודין חלוט

האם יוצאים יד"ח במצה מחמשת מיני דגן שאינה יכולה להחמיץ?

כתוב בתורה: "לֹא־תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל־עָלָיו מִצֹּת לֶחֶם עֲנִי". (דברים טז ג.) הברייתא (פסחים לה.) מסבירה מדוע לא יוצאים יד"ח מצת מצוה באורז ובדוחן אלא רק ב-5 מיני דגן, מחמת דרשת הפס' הנ"ל, וז"ל: "אמר רבי שמעון בן לקיש, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, וכן תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב: אמר קרא: "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו

מצות", דברים הבאים לידי חימוץ - אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון". ע"כ. בפשטות יש להבין את דברי הגמ' 'דברים הבאים לידי חימוץ', שכוונתה היא שמין הדגן בכללותו יש ביכולתו להחמיץ, וכפי ההקשר בסוגיא שיוצאים דווקא ב-5 מיני דגן ולא באורז ודוחן. אולם, יש אפשרות אחרת להבין, שהכוונה ל'עיסה' הספציפית העומדת בפנינו, והיינו שאע"פ שאותו המין יכול לבוא לידי חימוץ אינו די בכך, אלא צריך שאף העיסה הנ"ל יהיה בכוחה להגיע לידי חימוץ. והנפ"מ בין ההבנות בגמרא היא בעיסה שאינה יכולה להגיע לידי חימוץ, אע"פ שהמין בכללותו יכול להגיע לידי חימוץ (כגון חלה חלוטה).

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ו ה"ה): "מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שבארנו". ע"כ. הרי לנו שמצה שלשה במי פירות בלבד ללא מים - יוצא בה יד"ח, אע"פ שמי פירות אין מחמיצין ואם כן לא שייך בהם שימור. ואין לפרש את דברי הרמב"ם בשוסיף מים על מי הפירות, כיוון שמסתימתו 'מי פירות' משמע שרק זה בלבד. ולפ"ז י"ל שהבין את הגמ' כאפשרות הראשונה שהצענו.

שיטת הרמב"ן

אולם הרמב"ן כתב כאפשרות השנייה (מלחמת ה' על פסחים י: בדפי הרי"ף), שיש להוכיח שהן ר' עקיבא שסבר שעיסה שנילושה ביין שמן ודבש לא יוצאים בה (לה.), והן ר' יהושע בן לוי דאמרו 'מכאן ואילך לושו לי בחלבא', בשניהם מדובר כאשר העיסה נילושה בתוספת מים. דאם לא כן, בוודאי אין יוצאים בה אלא שמסיבה אחרת, והיא מטעם שאינה יכולה להחמיץ ללא מים, וכך פירש את הגמ' דלעיל. והביא 3 הוכחות לדבריו: ראשונה, סברא: איתא בגמ' (לה.): "רב הונא בריה דרב יהושע: וכו' דאמר קרא: לא תאכל עליו חמץ (וגו') דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה - חייבין על חימוצו כרת". נמצא שיש שני לימודים מן הפס' הנ"ל, הראשון שרק בדבר שיכול להחמיץ - אפשר לצאת יד"ח מצה וכדלעיל בגמ', והשני הוא שרק דבר שיוצאים בו יד"ח מצה - עוברים על חימוצו. ומהכלל השני רואים שהוא נידון בתוך מין החיטה, ויש אף עיסה ממין החיטה שאינה באה לידי חמץ. ולכן יש ללמוד שגם הכלל הראשון בא להוציא כל שלא מחמיץ אף מתוך 5 מיני דגן. ואע"פ שבגמ' נדחו דברי רב הונא, דהיינו הכלל השני, מ"מ עדיין מלמד הוא על הכלל הראשון. (*יש להעיר: שבאמת דבריו אינם מובנים, עד כדי שקשה להציע את ראייתו והבנתו). שניה, צריך שימור לשמה, ובזאת אין שימור כלל ולכן א"א לצאת בה יד"ח. שלישית, בירושלמי (פ"ב ה"ד) כתוב שאין יוצאים במצה רבוכה (=קמח שנחלט ברותחים) משום שאינה יכולה להחמיץ לכן א"א לשמר אותה. ומחמת כן אין יוצאים בכל דבר שא"א לשמר.

קשיים בשיטתו

אמנם יש מס' קושיות בדבריו. לגבי הטענה הראשונה שהציג, י"ל שבאותה מידה שנדחו דברי רב הונא, כך נדחה גם הלימוד היוצא מן הכלל השני על הכלל הראשון, שהרי הכלל השני – ליתא. (את הקושיות לגבי הטענה השנייה והשלישית נציג בהמשך בעז"ה). כעת נציג את הירושלמי שהביא הרמב"ן. איתא בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ד): "והיידא אמרה דא יכול יצא ידי חובתו ברבוכה? ת"ל (שמות יב יז) ושמרתם את המצות, מצה שצריכה שימור יצאת זו שאינה צריכה שימור. מפני שאינה צריכה שימור. הא אם היתה צריכה שימור יוצאין בה". ע"כ. הרי מבואר שאין יוצאים יד"ח במצה רבוכה, שהיא קמח שנחלט במים ולאחר מכן טוגן בשמן, וכדאיתא בספרא (צו פרשה ג פ"ד סי' ו'): "תעשה מורבכת מלמד שנעשית ברותחים כל צורכה". ע"כ. כלומר שאף נתינת המים הראשונה אף היא הייתה ברותחין, הרי שמורבכת היינו חלוטה. ומכיוון שחלוט אינו בר חימוץ, הרי שעיסה זאת מעולם לא היה באפשרותה להחמיץ, וממילא לא שייך בה 'שימור', ולכן אין יוצאים בה יד"ח. הרי לנו שדין זה לעיכובא. זאת דעת הירושלמי, אולם לא מצינו התייחסות ישירה של הבבלי לשאלה האם שימור מעכב, אך כן מצאנו התייחסות למושג 'רבוכה', וכדלהלן.



סתירה בבבלי בדין חלוט

וכדי לברר את דעת הבבלי לגבי דין מצה רבוכה שהובא בירושלמי יש לנו לברר את דינו של חלוט (שהיינו רבוכה). מצינו בבבלי 4 מופעים של המושג 'חלוט'. ראשית, איתא בברייתא (פסחים לו:): "תנו רבנן: לחם עני – פרט לחלוט ולאשישה". הרי שאין יוצאים יד"ח בחלוט משום שאינו 'עוני', ודלא כאשישה. שנית, בגמרא ביבמות (מ:): "אלא חלוט – מצה היא דקאמרינן, למאי הלכתא? לומר, שאדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, אף על פי דחלטיה מעיקרא, כיון דהדר אפייה בתנור – לחם עוני קרינא ביה, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח". ע"כ. הרי שיוצאים יד"ח בחלוט (שחזר ואפאו). לכאורה עולה סתירה, מחד נאמר בברייתא דלעיל שאין יוצאים יד"ח בחלוט, אולם מאידך ביבמות מבואר שיוצאים בו. שלישית, בגמ' פסחים (לו:–לז:) מצינו 3 מקורות של חז"ל העוסקים בסוגי לחם הפטור מהפרשת חלה, ובין דבריהם מצינו גם חלוט. ברייתא: "תנו רבנן: וכו' וחלת המסרת וכו' פטורים מן החלה. מאי חלת המסרת? – אמר רבי יהושע בן לוי: זה חלוט של בעלי בתים". עכת"ד. הרי שחלוט פטור מחלה. ברייתא (לו:): "המעיסה – קמח שעל גבי מוגלשין (=מים רותחים), החליטה – מוגלשין שעל גבי קמח (=חלוט) .. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה, עשאן באילפס – פטור, בתנור – חייב". עכת"ד. הרי שחלוט פטור מחלה מטעם שנעשה באילפס. ברייתא: "יכול יהא מעיסה וחלוטה חייבין בחלה? תלמוד לומר לחם, רבי יהודה אומר: אין לחם אלא האפוי בתנור. (ולמסקנת הגמ') יש להסביר את הברייתא באופן הבא: דתנא קמא סבר: כיון שחזר ואפאו בתנור – 'לחם' קרינא ביה". עכת"ד. כלומר, אמנם סתם חלוט פטור מן החלה מטעם שנעשה באילפס, אולם אם חזר ואפה את החלוט, מעתה הוא קרוי 'לחם' וחייב בחלה. (למסקנת הגמ' דברי ר' יוחנן נדחו, והלכה כריש לקיש והלכה כת"ק בברייתא).

היוצא מכל האמור שסתם חלוט אינו קרוי 'לחם' ופטור מחלה, אא"כ חזר ואפה את החלוט, מעתה קרוי 'לחם' וחייב בחלה. ולפ"ז מדוע חכמים פסלוהו ממצת מצוה משום שאינו 'לחם עוני', הרי היה להם לפוסלו מטעם שאינו לחם? בגמ' מנחות (נב: - נג:): "לא תאפה חמץ אלא חלוט. חלוט מאי ניהו? רביכה". עכת"ד. הרי שחלוט היינו מנחה רבוכה שאינה חמץ. ועוד, שמצד אחד היא באה כמנחה, וא"כ אינה נחשבת חמץ, אולם מאידך אינה נחשבת מצה מעלייא. ולמסקנת הגמ' שם הא דאמרינן חלוט חשיב מצה אינו לעניין סתם מנחה שלא כתוב בה שהיא צריכה לבוא מצה. וכעין הגמ' ביבמות.

לסיכום, מפסחים (לו:) עולה שחלוט הינו לחם אך אינו עוני. מיבמות עולה שיוצאים יד"ח מצת מצוה בחלוט, וכעין זה מצינו במנחות שחלוט נחשב רבוכה דהיינו מצה. מפסחים (לו: - לו:): עולה שסתם חלוט אינו קרוי 'לחם' ופטור מחלה, אא"כ חזר ואפה את החלוט, מעתה קרוי 'לחם' וחייב בחלה. מכל המקורות הללו לא עולה שיטה אחת ברורה לגבי חלוט, אלא אדרבה מתעוררות מס' שאלות: כיצד פעם אחת חלוט קרוי אינו לחם, פעם שנייה קרוי לחם עוני, ופעם שלישית קרוי לחם חשוב? ויש ליישב ביניהם.

שיטת בעלי התוספות

על הקושיות בבבלי דלעיל מצינו תירוצים שונים בראשונים. התוס' כתבו (לו: ד"ה פרט לחלוט) שמה שאמרה הגמ' בפסחים (לו:) שחלוט פטור מחלה, מדובר בבליילה רכה או עבה שלא אפאה, ואינו קרוי 'לחם'. ומה שאמרה הגמ' בפסחים (לו:): שחלוט חשוב ואין יוצאים בו יד"ח כיוון שאין בו עוני, מדובר בבליילה עבה שחזר ואפה אותה, וקרוי 'לחם'. וביבמות, מדובר בבליילה רכה שחזר ואפה אותה, וקרוי 'לחם עוני'.

שיטת רבנו אפרים והרמב"ן

הרי"ף כתב הן את הגמ' בפסחים (דף ל"ו), והן את הגמ' ביבמות, ולא ציין שיש קושי העולה ביניהן. אולם מצינו לר' אפרים מתלמידי הרי"ף (הובא במאור הקטן, פסחים יא. בדפי הרי"ף) שחילק, שבפסחים (ל"ו) עסקינן במים בלבד, ואילו ביבמות עסקינן בשאר משקין, כגון יין ושמן ודבש. וראיתו לדבר מכך שחלוט נסמך לאשישה, וכשם שאשישה היא דבר חשוב, כהוכחת הגמ', כך גם חלוט נפסל כיוון שהוא חשוב. וכ"כ הרמב"ן (מלחמת ה' על פסחים יא. בדפי הרי"ף) דממעיסין ליה מ'עוני, והביא הוכחה לדבריו מהספרי ששנה בדרשת הכתוב רק את המילה 'עוני' (אולם בספרי שלפנינו מופיע 'לחם עוני'), אלא שהקשה מניין לנו שעירב בה שאר משקין? דהרי לא חזינן להך בגמ'. ותיירך, שיש כמה סוגי חלוט: 'חלוט של בעלי בתים' - כל מעשיו ברותחין ואינו נאפה, ואף אם יאפה אינו קרוי לחם. 'חלוט של עניים' - וזהו חלוט דיבמות, שנחלט קצת ואח"כ נאפה. 'חלוט החשוב' - הוא חלוט שנתמעט מ'עוני', והוא המעיסה והחליטה דברייתא, והיינו שאחר שחולטים אותו חוזרים ועושים אותו בצק ואופים אותו.

שיטת בעל המאור והראב"ד

אולם לא כן כתב בעל המאור (שם), שלפיו יש לחלק את דרשת הכתוב ולומר שחלוט נתמעט רק מהמילה "לחם", ואילו אישה נתמעטה רק מהמילה "עוני". ותירץ שבפסחים (ל"ו) עסקין בחלוט שכל מעשיו ברותחים, ואילו ביבמות עסקין בחלוט שחזר ואפאו. וכ"כ הראב"ד (בהשגות, שם). הנראה הוא שיש לתרץ שסתם חלוט הוא ללא אפייה, ועליו אמרה בגמ' שאין יוצאים בו יד"ח מצה, ונתמעט מ'לחם' כיוון שאף לעניין חלה אינו חשיב לחם ופטור, כדאיתא בפסחים לו. אולם חלוט שחזר ואפאו שם 'לחם' עליו וחייב בחלה, ואף יוצאים בו יד"ח כדאמרין ביבמות. וכדברי בעל המאור והראב"ד. ולפי פי' זה כל הגמרות מסתדרות יפה. משא"כ לפי שאר התירושים התלויים בחילוקים שלא ראינו אותם בגמ'.



סיכום והכרעה

למסקנה, מצינו מחלוקת בין הירושלמי לבין הבבלי. הירושלמי סבר שאין יוצאים יד"ח במצה רבוכה כיוון שאין בה שימור, לעומת הבבלי שסבר שחלוט היינו רבוכה ויוצאים בו יד"ח מצה אם חזר ואפאו, אע"פ שלא יכול לחול בה שימור. וממילא מובן מדוע טעם הירושלמי שדין שימור הוא לעיכוב לא נמצא כמותו בתלמוד הבבלי, ופשוט משום שאינו סובר כך ולא עוד אלא להפך. ולפ"ז נדחו טענותיו של הרמב"ן. וכמובן שיש להעדיף את הבבלי על הירושלמי, ויש להסיק שיוצאים במצה שאין בה שימור שהרי הבבלי סובר כך, וכמו שכתב הרמב"ם (לעיל). לעניין חליטה בימינו, כבר גזרו הגאונים שאין לחלוט כיוון מי שידע כיצד לחלוט נכון ולעקור את כוח החימוץ מהקמח וכ"כ הרי"ף (יב.). "וחליטה נמי ליכא בזמן הזה מאן דידע למיחלט הילכך אסור". ע"כ. וכ"כ השו"ע (תנ"ג, ג): "ליכא בזמן הזה דידע למחלט, הילכך כל מין חליטה אסור". ע"כ.



הנראה להלכה

- א. מצה שאינה צריכה שימור – יוצאים בה יד"ח.
- ב. בימינו, אסור לחלוט עיסה ולעשותה מצה, משום גזירת הגאונים דחששו לחימוץ.
- ג. חלוט רק ברותחין – פטור מחלה ואינו יוצא בו יד"ח מצה, משום שאינו 'לחם'.
- ד. חלוט שחזר ואפאו בתנור – חייב ב'חלה' ויוצא בו יד"ח מצה, אולם כיום אין עושים אותו משום חשש חימוץ, ואין לאוכלו.
- ה. מעשה אלפס [=מחבת] – פטור מ'חלה'.



הרב הראל אריה גרנביץ'

ישיבת תורת החיים

היתר מצות מכוונה למצוות מצווה

במקום הקדמה

נכתבו הרבה טענות כנגד מצות המכוונה, החל מהמכוונה ה'מכנית' שהופעלה ע"י גלגלים המסתובבים ע"י אדם המסובב אותם, ועד למכוונות החשמליות המצויות בזמנינו לרוב. יש הרבה טענות הנוגעות בחשש החימוץ שיש במכוונות אלו, וע"ז כבר אמרו הרבה גדולים (ע"י הליכות שלמה פ"ז הערה 46, מש"כ שם בשם הגרשו"א) דאדרבא, בזמנינו החשש לחימוץ במצות עבודת יד גדול מהחשש לחימוץ במצות מכוונה. ועוד טעמים נאמרו בזה, ע"י מש"כ הגר"ש קלוגר (גדול המתנגדים למצות מכוונה בזמנו) בשו"ת האלף לך שלמה (השמטות סימנים לב - לה), וחלק מהטענות אינן הלכתיות גרידא, והחלק השני כבר ענו עליו גדולי הדור דאז (ועוד נראה, דחלק מהטענות אינן שייכות בדורנו, שרוב עמ"י הראים והשלמים אוכלים מצות מכוונה, דכבר אינו נחשב ל'פירצה בתורה').

עיקר הטענה לענ"ד היא לגבי מצות מצווה, דבעינן בה שימור לשמה, ובמכוונה לכאור' אין כח גברא של האדם*, וא"כ איך יכול לכוון 'לשמה' בדבר שאינו עושהו. ויש להקדים דידון זה

א. דדמי ל'מים שניים' דסרנא דמיא, הנזכר בחולין טז ע"א, וז"ל הגמ' שם: "אמר מר השוחט במוכני שחיתתו כשרה, והתניא שחיתתו פסולה ל"ק הא בסרנא דפחרא, הא בסרנא דמיא. ואיבעית אימא הא והא בסרנא דמיא ולא קשיא הא בכח ראשון הא בכח שני". ופירש"י: "בכח ראשון - מיד כשנטל הדף המעכב את המים והתחיל לגלגל ובתחלת גלגולו שחט מכח אדם שנטל הדף. בכח שני - לאחר שגלגלו המים את הגלגל פעם ראשונה ושניה". והחילוק בין סיבוב ראשון לסיבוב שני הוא דהסיבוב הראשון מחשיבים אותו כאילו בא מכח האדם, כיון דזו הפעולה הראשונה שנגרמה ע"י האדם שהסיר את הדף. אך הפעולה השניה אינה משוייכת אליו, כיון דהמים זורמים מאליהם, והוא לא הביא אותם או שפך אותם. ויש להעיר דאינו דומה הגדרת 'כח שני' דהכא להגדרת 'כח שני' בבידקא שהביאה הגמ' שם בסמוך, וז"ל הגמ' שם: "האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא ומית - חייב, מ"ט גירי ידידיה הוא דאהני ביה, וה"מ בכח ראשון, אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא". והחילוק הוא דבבידקא דמיא ה'כח שני' הוא במים שהוא פעל בהם, שאחר שנגמר 'כוחו' במים האלו, והמים זורמים מאליהם, נחשב זה ל'כח שני'. אך בסרנא דמיא אין ה'כח שני' באותו מים שהוא פעל בהם (אחר שנגמר כוחו לפעול בהם), אלא ה'כח שני' הוא במים אחרים (שנמצאים מאחורי ה'מים הראשונים' באותו נחל ובאים לאחר מכן), שבהם הוא כלל לא פעל, ולכן נחשב כ'כח שני' שאינו כוחו (ובהגדרת 'מים שניים', כיוון שאינו דבר הניתן לאמוד ע"פ המים, נראה דאמדו אותם הראשונים ע"פ הפעולות שהמים גורמים, שכן כתב רש"י "בכח שני - לאחר שגלגלו המים את הגלגל פעם ראשונה ושניה", וכן הוא ברמב"ם הל' שחיטה פ"ב הי"ג "... במה דברים אמורים בסביבה ראשונה שהיא מכח האדם אבל מסביבה שנייה ולאחריה אינה מכח האדם אלא מכח המים בהילוכו". והסברא בזה היא כמו שכתבנו, כיון דא"א לאמוד במים מה נחשב כוחו ומה לא, אומדים זאת ע"י הפעולות שהם גורמים (אך אם הגלגל גדול מידי וצריך הרבה מים שיעברו כדי לסובב סיבוב אחד, נלע"ד דאינו נחשב כח ראשון, ופשוט). ומש"כ רש"י "לאחר... ושניה", נראה פשוט שאין כוונתו דרך בסיבוב השלישי חשיב 'כח שני', אלא דמירי היכא דהסכין השוחט היא בסוף הסיבוב, ומשונה"ה כתב "לאחר... ושניה", דרך לאחר כל הסיבוב הסכין שוחט, וכ"כ מו"ר הרב שמואל טל שליט"א בטל חיים פסח עמ' תנו). וכדוגמת 'כח שני' זה (דהם מים שלא פעל בהם כלל, ומשונה"ה אינם נחשבים ככוחו) מצינו בהסבר המשנ"ב בשם האחרונים לסתירה בדברי השו"ע בסימן קנ"ט, דשם איתא בסעיף ט' "... ואם היתה ברזא (פי' דבר סותם הנקב ספינה בלע"ז) בנקב והסירה וקבל המים על ידיו, חשיב שפיר כח גברא, וצריך להחזירה ולהסירה בכל שפיקה ושפיקה", ובסעיף י' איתא "אם הטה חבית מלאה מים והלך וישב לו והחבית שופכת מים כל היום מחמת הטייתו

אינו לכו"ע, דהדבר תלוי בפלוגתת הגאונים (עי' רא"ש פסחים פ"ב סי' כו), דלרב האי גאון ז"ל מהני אפי' בגוי שעושה את הפעולה וישראל עומד על גביו, ואילו לרב כהן צדק ז"ל לא מהני בישראל עומד על גביו. ואחריהם נמשכו הראשונים במחלוקתם, עי' רשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סי' כו), מכתם (מובא בקובץ שיט"ק פסחים מ.), ריטב"א (פסחים מ.) ואורחות חיים (ח"א הל' חו"מ אות קיז) ואוהל מועד (שער הפסח דרך ה' נתיב א) בשם הרא"ה, שכתבו דלא מהני ישראל עומד על גביו. ומנגד תראה את שו"ת מהר"ח אור"ז (סי' קמג) ואת דעת הר"ח (עי' בריטב"א הנ"ל מה שכתב בשם הר"ח), ואת מה דס"ל להרא"ה להלכה ולא למעשה (ג"ז הובא שם בריטב"א), וע"ע מש"כ המאירי בפסחים (מ.) ובחגיגה (כ.). ויובא לקמן אי"ה. וע"ע דעת רש"י בסידור רש"י (סי' שסח) ספר האורה (ח"א סי' פד, ח"ב סי' לא) ומחזור ויטרי (סי' יח), דמשמע דס"ל כרב האי גאון, דמהני אף בישראל עומד על גביו. ובב"י ריש סימן ת"ס דן שם בישראל עומד על גביו, ובשו"ע (תס, א) כתב "אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי אינו יהודי, ולא על ידי חרש שוטה וקטן". ומשמע דפסק כהגאונים והראשונים האוסרים, ודלא כרב האי. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק ג) "והסכימו הרבה פוסקים דאפילו ישראל עומד ע"ג ומזהירן שיכנוו לשם מצות מצה ג"כ לא מהני ואינו יוצא י"ח אפילו בדיעבד ויש מן הפוסקים שמקילין בעומד ע"ג ומזהירן שיכנוו לשם מצה דאז אמרינן אדעתא דישאל קעביד, וכתבו הב"ח והמ"א דיש לסמוך עלייהו כשא"א בענין אחר, וטוב שהישראל בעצמו יסייעם ג"כ קצת ומ"מ מוטב לעשות ע"י חש"ו מע"י עכו"ם" (ועיי"ש בשעה"צ ס"ק ד שהביא חלק מהראשונים הנ"ל, וכתב דהמחלוקת בין רב האי ודעימיה לשאר הגאונים והראשונים היא דלרב האי ודעימיה "לא בעי עשיה לשם מצוה רק שימור לשם מצה כדכתיב ושמרתם, וזה סגי אפילו באחר שעומד על גביו ומכוון לשם מצה"). וא"כ, דפסקינן כוותיה דרב כהן צדק, ומכונה אינה נחשבת כח גברא, פש גבן לברורי אי לשיטת רב כהן צדק ודעימיה בעינן כח גברא ממש כדי שיהיה לשמה, או שמא כדי להחיל את ה'לשמה' א"צ כח גברא. וטעמא דאיסורא בלישת הגוי הוא מטעם אחר, כמו שיבואר לקמן בס"ד.



ראיה מטחינת חיטים למצות ע"י רחיים של מים

וכתב הגרי"ש נתנזון ז"ל בקונטרס ביטול מודעה (הובאו תורף דבריו בצי"א ח"ו סי' טו), וזה תוכן דבריו (לשון הצי"א שם): "הוא מביא שם בשם רב גדול אחד מבראד שחילק דדינא דלשמה ודינא דכח גברא הם שני ענינים נפרדים זה מזה לא ראי זה כראי זה, כח גברא לא בעינן רק בנטילת ידים משום שכתוב והזהר על הטמא, וכן בשחיטה דכתיב וזבחת ואכלת מה שאתה זוכה

ונטל ידיו ממנו, עלתה לו נטילה", ולא בעינן שיטה בכל שפיכה ושפיכה. וכתב על זה המשנ"ב בס"ק סו, וז"ל: "ולא דמי למה שמבואר בסעיף ט' דכח גברא נחשב רק הקילוח ראשון לבד ומטעם זה צריך להזהיר בכל שפיכה ושפיכה, דהתם לא עשה מעשה בגוף המים ורק שהסיר הברזא המונע המים לצאת ולכן לא חשיב בא מכחו רק קילוח ראשון היוצא מיד כשפתוח אבל הכא עשה מעשה בגוף המים שהניע אותם ומחמת הטייתו נשפכין כ"ז ששופכין מהחביות בקילוח לעולם חשיב בא מכחו". וחזינו דהחילוק הוא בין "עשה מעשה בגוף המים" ל"לא עשה מעשה בגוף המים". והמים שבאים אחרי הקילוח הראשון אינם נחשבים ככוחו כיון דלא עשה מעשה בהם. וא"כ נראה דגם החשמל שמפעיל את המכונה אינו נחשב בא מכוחו, כיון שהוא לא פעל בגוף החשמל שבא לאחר מכן, וא"כ ה'חשמל השני' (ואפשר להגדיר זאת ע"פ פעולות המכונה, כנ"ל לגבי סרנא דמאי) הוא כבר אינו כוחו, כיון דלא עשה מעשה בגופו.

אתה אוכל, ובשני דברים אלו לא בעינן לשמה רק כח גברא, אבל מעולם לא שמענו בעשיית מצות דבעי כח גברא, ומאין למדו זה, ולפי דבריהם א"כ לדעת הפוס' דבעי שימור לשם מצה משעת קצירה איך יצויר טחינה לשמה הלא הטחינה לא נעשית בידי אדם רק ברחיים עפ"י כח המים וכו', אכן באמת בדבר דבעי לשמה לא בעינן כלל מעשה אדם מתחילתו ועד סופו והעיקר הוא המחשבה לשמה ולדעת קצת פוסקים צריך דיבור אבל המעשה סגי אם יעשה קצת בתחילה או בסוף לשמה וכו' ומאשין (מכונה) בודאי עוד עדיפא מחש"ו ועכו"ם וכו' אבל המאשין יד הבעלים הוא ולית לה מחשבה ומהני מחשבת הבעלים לשמה וכו' ע"ש וכן העלו שם בכזאת גם הגאון רבי בנימין וואלף ראב"ד לבוב וכן גם הגאון רבי אברהם יענר ראב"ד קראקא, והלה האחרון מוסיף לכתוב דפליאה דעת מאתנו היכן מצאנו שכח כחו פסול במצות וכי דינא כמו נט"י שצריכים בהם כח גברא וכו' וכן כי גם זה ברור דהכוונה של האדם המתחיל בעשייה סגי אף דאח"כ נגמר העשייה ממילא ע"י כלים של אבנים ע"ש", עכ"ל.

ולכאורה הראיה שמביא מהא דטחנו ברחיים של מים, ואפ' מ"ד דבעינן שימור משעת קצירה, היא ראייה אלימתא, אך צריך לחזק בדקיה ולראותה בראשונים, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

ובבואנו לתור בארצות החיים, בדברי רבותינו הראשונים שכל דבריהם דברי אלוקים חיים, עלינו לידע שבנידון דידן גדולה שתיקתן, משתוקא בתרין, דלא מצינו דהעירו ועוררו על הטחינה ברחיים של מים שהיא אסורה (משום דליכא בה כח גברא), ואף מי שסבר דבעינן שימור לשמה משעת קצירה או טחינה. ואם נמצא דהיה מצוי לטחון ברחיים של מים, ועוד יותר, דהיה מצוי נמי בחיטי דפסחא לטחון ע"י רחיים של מים – משתיקתן של ראשונים יש ללמוד דא"צ כח גברא, ושפיר נקרא 'שימור לשמה' אף בלא כח גברא.

ראשונה יסעו דברי חז"ל במסכת כתובות (נט:), דמוכח משם דיותר מצויה היה הטחינה ע"י רחיים של מים מאשר ע"י רחיים של יד, וז"ל: "מתני'. ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה טוחנת וכו' גמרא. טוחנת ס"ד אלא אימא מטוחנת ואיבעית אימא בריחא דידא", ע"כ. ופירש"י: "טוחנת ס"ד - המים מגלגלין האופן וטוחן". ומקושיית הגמ' ניכר דהטחינה המצויה בזמן חז"ל היא טחינה ע"י רחיים דמים (ולא ע"י רחיים של יד). וא"כ גדלה התמיה שבעתים, אי אמרינן דבעינן כח גברא בכל הפעולות שאנו עושים לשמה, א"כ כיצד נעלמה מעיני העדה להזהירנו שלא לטחון את החיטים למצות ע"י רחיים של מים? וא"כ נראה דאע"ג דליכא כח גברא ברחיים דמים, מ"מ כשר לטחינת חיטים דמצות מצווה לכו"ע.



דברי הרא"ש

כתב הרא"ש (פסחים פ"ב סימן כו): "ונהגו באשכנז וצרפת לשומרן משעת טחינה לפי שאז מקריבין אותן אל המים שטוחנן ברחיים של מים, רב אלפס כתב ומיבעי ליה לנטורי קמחא דפסחא משעת קצירה דכתיב ושמרתם את המצות". ומוכח מדבריו דאע"ג דבעינן שימור (לשמה)

שרי לטחון ברחיים של מים, וכן נהוג עלמא. וא"כ נראה דא"צ כח גברא בדבר הצריך ל'שמה'. אך אינו מוכרח, דשמא ס"ל להרא"ש כרב האי גאון, דכלל א"צ מעשה ללשמה דמצות, וסגי בשימור גרידא. מ"מ נראה דאין לדחות כן, דהא הרא"ש מיד לאחר מכן מביא את מחלוקת הגאונים הנ"ל, ומסיים "ובעלי מעשה וחסידיהם והתמימים מחמירין על עצמן כגאונים המחמירין ולשין ואופין בעצמן", ונמצא דאנשי מעשה מחמירים על עצמן לנהוג דלא כרב האי, ואעפ"כ לא מצינו שהחמירו שלא לטחון ברחיים של מים, ואדרבא, כולם נהגו לטחון ברחיים של מים, מהא דהרא"ש כתב בפשיטות דכולם משמרים משעת טחינה כיון דטוחנים ברחיים של מים. וכן מוכח בדעת האגור (סימנים תשמט, תשסט) לר' יעקב לנדא תלמיד מהר"י קולון, שכתב כדברי הרא"ש ז"ל (וע"ע לקמן (תחת הכותרת 'דברי החזו"א') דנדון בס"ד בדברי הרא"ש במק"א ג"כ בעניין שלנו).



דברי הרשב"ץ

ומהרשב"ץ ג"כ יש להוכיח כנ"ל, והוא ע"פ כמה מקומות בכתביו, שמוכח מהם: א. דבעינן שימור משעת קצירה, ולא עוד אלא ששימור זה מעכב. ב. דהיו טוחנים ברחיים של מים, ולא עלה על פיו להזכיר שיש בזה בעיה של שימור שלא ע"י כח גברא. ג. דס"ל דלא כרב האי, ולא מהני בשימור מן הצד (שישראל עומד על גביו). ונביא את הדברים כסדרן בעז"ה יתברך: א. מה דבעינן שימור משעת קצירה, ושימור זה מעכב:

כן כתב במאמר החמץ (אות צב), וז"ל: "וכתב הריא"ף ז"ל (פסחים יב ע"א) 'ומבעי ליה לאיניש לנטורי קמחא דפסחא מעידן קצירה. דאמר קרא ושמרתם את המצות, ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי הפיכו לשם מצה כלומר הזהירו שלא יבוא עליהם מים'... ובדאי דלמצוה מן המובחר הכי עדיף. וכן אנו נוהגין. אלא שאפשר שאעפ"י שלא עשה כן אלא שלקח חטין מן השוק ושמר אותן לשם מצה יצא ידי חובתו. דבגמ' (פסחים מ.) אמרינן דשימור דלישה לא הוי שימור, אלמא דמקמי לישא הוא דבעי שמור. ואם שמר החטין קודם לישא הוי שימור. ומשמע שאם לא שמר אלא מלישה ואילך שאינו יוצא ידי מצה בכך. אלא שגאון אמר דליקח קמח מהשוק בשעת הדחק מותר. דלא מחזיקין איסורא ויצא ידי חובתו בה, אבל לכתחלה בעינן שימור. משמע דס"ל דכי אמרי בגמרא דשימור דלישה לא הוי שימור היינו לכתחילה, ודברי הגאון ז"ל קשין בעיני. שלא מחשש חמוץ אנו מצריכין שימור אלא מגזירת הכתוב, דכתיב ושמרתם את המצות, אפי' היכא דליכא חשש חמוץ". וכן כתב דבעינן שימור משעת קצירה, באות שאחרי זה (צג): "שאין להחמיר להצריך שימור אלא מעידן קצירה, אבל קודם קצירה אין להצריך שימור".

(ב). שו"ר שכ"כ הגר"מ לוי זצ"ל בשו"ת תפילה למשה ח"ס סי' יו"ד להוכיח מדברי הרא"ש דסגי בשימור גרידא, וא"צ מעשה, וז"ל: "וכן מוכח מדברי הרא"ש (פ"ב סי' כו) שכ' 'ונהגו באשכנז... עכ"ל. ומבואר שהגם שצריך שימור משעת טחינה, מ"מ טוחנין ברחיים של מים, שמסתובבים מאליהם ע"י סיבוב המים, ועכ"ל דכיון דעומד הישראל ומשמר שפיר חשיב שימור", עכ"ל, ועש"ב שהאריך למענינו להוכיח דא"צ עשה בלשמה דמצות אלא רק שימור.

ב. מה דהיה המנהג לטחון ברחיים של מים, ולא מצינו שיפקפק בזה:

הנה כתב הרשב"ץ בתשובה דלא חיישינן מלמטחן חיטי דפסחא ברחיים של מים מחשש חימוץ, וז"ל (שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' קיז): "שאלת בענין הרחיים של מים שסותמין הנקבים שלא יכנס מים בקמח. אם מותר לטחון בהם חטים דפסחא ולא ניחוש שמא יפול מהבצק בתוך הקמח או אין לחוש לזה כלל? תשובה: נראה שמותר לטחון בהם אפי' בתוך הפסח לכתחלה...". ואע"פ שאפשר לדחוק ולומר דכיוון דלא בא הרשב"ץ לתשובה זאת אלא לאפוקי מחשש חימוץ, ולא מדין שימור לשמה, א"כ יתכן דמה דהתיר לטחון בהם "חטים דפסחא" הכוונה לשאר מצות הפסח, ולא למצות מצווה. מ"מ נרא' דפירוש זה דוחק גדול הוא, ובסתמא "חטים דפסחא" היינו כל החיטים של פסח, ומהא דלא חילק הרשב"ץ וכתב דבמצות מצווה אין לטחונם ברחיים של מים נראה שלא ראה בזה חשש לחיסרון בשימור. ונוסף גם הוא על כל הנ"ל, מה דחזינן בהרא"ש, דהיה מנהג רווח לטחון גם חיטים של מצות מצווה ברחיים של מים. וא"כ אם הרשב"ץ היה סובר שיש בעיה של שימור למצות מצווה בטחינה ברחיים של מים, ודאי היה לו להעיר ולעורר שמותר לטחון רק חיטים של שאר פסח ברחיים של מים.

ג. מה דס"ל כרב כהן צדק, דשימור אינו 'שימור חיצוני':

כן כתב הרשב"ץ להדיא במאמר חמץ (אות צא), וז"ל: "... וזהו שכתב בעל הלכות גדולות ז"ל (ריש פרק כל שעה) לשה גוי חרש שוטה וקטן לא נפיק ידי חובתיה. ועבד ושפחה דלא טבלי אסור למילש מצה בלילה הראשון, אבל שאר יומי שרי, והכי חזינן לכהן צדק ע"כ", עכ"ל.

וע"פ כל הנ"ל מוכח דאף אי בעינן שימור 'לשמה', מ"מ א"צ כח גברא, ומהני ה'שימור לשמה' אפילו ללא כח גברא. אך יתכן דבעינן כח גברא בתחילת הפעולה, כגון ברחיים של מים, דהסיבוב הראשון של הטחינה בא מכח האדם, כמבואר בחולין טז., וא"כ היכא דאין כח גברא כלל לא מהני השימור (וכגון שהרחיים של מים כבר הסתובבו ע"י המים, והאדם רק שם את החיטים, שלכא' אין לו פעולה של טחינה, ויל"ע. ועי' לקמן בדברי החיד"א דהתיר אף בכה"ג. ובכה"ח כתב "ואם אפשר" יחמיר ליתן ישראל בידו החיטים). והסברא דכח גברא בתחילת הפעולה מהני אע"ג דאח"כ הפעולה לא נעשית ע"י כוחו, היא דיתכן דכדי להחיל חלות של 'לשמה' בעינן מעשה זוטא המשוויך לאדם (כוחו), ואח"כ ה'לשמה' חל על ההמשך ממילא, וע"ע לקמן במה שנכתוב בעז"ה בשם החזו"א. אך מ"מ נראה דהפשטות היא דאם לא פורש דבעינן כח גברא, א"צ כח גברא ואף לא בתחילת הפעולה (דהפשטות היא דאי בעינן כח גברא - בעינן דיהיה כח גברא מריש ועד סוף).

דברי הריטב"א

הנה גם מדברי רבנו הריטב"א נראה להוכיח דאף מאן דבעי שימור לשמה כרב כהן צדק, לא בעי כח גברא, דהוא מתיר רחיים של מים. אך בדברי הריטב"א ז"ל היה אפשר לחלק, דכיוון דמה דבעי שימור משעת קצירה, היינו רק לכתחילה, ובדיעבד אפ' בשימור משעת לישא סגן, הלכך שימור דטחינה אפשר לעשותו 'שימור גרוע', שאינו ע"י כח אדם, אבל אין הוכחה מהכא

דאפ' בשימור החמור - שימור דלישה, אפשר לעשותו שלא ע"י כח גברא. אך נראה דזה אינו, וכ"כ הרב חיד"א ז"ל, לדחות טענה כעין זו, כדבעינן למימר לקמן.

ואלו דברי הריטב"א דס"ל: א. דלכתחילה בעינן שימור משעת קצירה (ובדיעבד סגי משעת לישא). ב. דהריטב"א ס"ל כרב כהן צדק, ודלא כרב האי. ג. מה דהזכיר רחיים של מים (ואעפ"כ לא זכר שר דיש להחמיר שלא לטחון את חיטי מצות המצווה ברחיים אלו):

א. כתב הריטב"א (פסחים מ.), וז"ל: "ולענין פסק נראה דאין מעכב אלא שימור דלישה... אבל רבינו אלפסי ז"ל סמך אדרבא ואמר ומיבעי ליה לאיניש לנטורי קמחא דפיסחא וכו' (מעידן קצירה), וכתב הרי"ט ז"ל: ומלשוננו משמע שאינו מעכב בדיעבד ואינו אלא למצוה תדע שהרי התירו הגאונים ז"ל ליקח קמח מן השוק בשעת הדחק ושיוצא בה ידי חובתו, הלכך כך נראה המסקנא, דלכתחילה עבדינן ליה שימור משעת קצירה, ומיהו בדיעבד בשימור דלישה סגי".

ב. עוד כתב שם: "ואני דנתי לפני מורי הרא"ה ז"ל דודאי אפי' ישראל עומד על גבו לא סגי בהכי דכל היכא דבעי' לשמה גוי אדעתיה דנפשיה עביד ולא סגי בישראל עומד על גבו כדאמרינן גבי גט (גיטין סג.), ואף על גב דגבי מילה אשכחן דסגי (ע"ז כו. - כז.), שאני מילה דסתמא היא לשמה דאין שום טעם אחר לקציצת הערלה אבל לישא דעיסה זו סתמא לאו לשם פסח קיימא, ובדאי דלגבי ישראל כיון דכל דקא עביד לפסח קא עביד זהו כפירש לשום מצוה, ומיהו היינו בשעת לישא דסתמא קיימא להכי אבל שימור דקצירה שאין סתם קצירה לכך צריך שיזכור להפך לשם מצוה כדאמר רבא, אבל גוי שאין לו חלק במצוה אפי' בשעת לישא לא עביד לשם מצוה, וכן נראה מדברי בעל הלכות ז"ל שכתב זה לשונו לישת גוי חרש שוטה וקטן לא נפיק ידי חובתיה, ועבד ושפחה דלא טבלי אסירי למילש מצה בלילה הראשון אבל שאר יומי שרי, והכי חזינן לכהן צדק ע"כ".

ג. בתחילת דבריו הזכיר שיש רגילות להשתמש ברחיים של מים: "ולענין קמחן של גוים אם מותר בפסח כתב הרי"ט ז"ל מסתברא דקמחן של גוים אסור בפסח דהא על ידי טחינה ברחיים של מים ריעותא שכיח למיעל תמן מים... וכתב עוד וחסידים ואנשי מעשה נוהרים בקמח של פסח בבית הרחיים והם עצמן הולכין שם לשומרו, וכן מצריכין לגרור כל סביבות הרחיים יפה מפני הקמח הנשאר שם ומתחמץ כמו שנראה לעין, שלא יתערב בקמח שלנו... ולפיכך כשמביאין אותו מבית הרחיים מביאין אותו בשק נקי ושומרין אותו שלא יעבור במים או במקום שיתנו עליו מים אלא אם הוא מכוסה יפה, זו היא מדת החסידים, אבל מ"מ לא אסרינן בדיעבד קמח של ישראל שלא שמרוהו כן, אבל בשל גוי אוסרים דההיא ודאי מניחין אותה במקום התורפה כמו שאפשר לו, וכתב עוד בשם רבותיו דאפילו בשעת הדחק אין מתירין כלל, והגאונים ז"ל כתבו זה לשונם דמותר ליקח קמח מן השוק בשעת הדחק ולא מחזיקין איסורא ויוצא בה ידי חובתו, וכתב הרי"ט ז"ל דכל היכא דלית ליה קמחא אחרינא בשום צד כלל עושה מצה מקמח של גוי ואוכל ממנה כזית למצוה, דהאי חששא מאיסור משהו דרבנן הוא, ובמקום מצות מצה של תורה לא חיישינן, ואף על פי שב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה (יבמות ז:), היינו דוקא היכא דאיכא איסורא ודאי, אבל הכא חשש רחוק הוא ואפשר דליכא איסורא ע"כ".

וחזינן להריטב"א דזכר רחיים של מים בדבריו, ולא עוד אלא הזכיר נמי מנהג החסידים, ולא הזכיר ולא מידי מכך שיש להחמיר שלא לטחון קמח דמצת מצווה ברחיים של מים (אלא רק הזכיר דנהגו החסידים ללכת לבית הרחיים ולשמור על הקמח שם). והיה אפשר לומר דלא מיירי שם כלל במצות דמצווה (דבעו שימור לשמה), אלא רק במצות של שאר הפסח, דלא אמר מר דבריו לעניין רחיים של מים אלא משום חימוץ (וחשש חימוץ הוי בכולא פיסחא, ולא רק במצות מצווה). אך נראה דאין לומר כך, דהא שם בסוף הפסקה מדובר על מצות מצווה (במש"כ "והגאונים ז"ל כתבו זה לשונם דמותר ליקח קמח מן השוק בשעת הדחק ולא מחזקינן איסורא ויוצא בה ידי חובתו"), וא"כ נראה דאין לחלק בדבריו ולומר דכל מה דטחנו ברחיים של מים, היינו במצות שאינם של מצווה. אמנם יש מקום לדחות ולומר דשם מיירי בדיעבד (כמש"כ "דמותר ליקח קמח מן השוק בשעת הדחק... דכל היכא דלית ליה קמחא אחרינא בשום צד כלל עושה מצה מקמח של גוי ואוכל ממנה כזית למצוה"), וא"כ מה דשרי טחינה ברחיים של מים, אע"ג דלא הוי בהו מעשה לשמה, היינו משום דלא בעינן בכה"ג שימור בטחינה, דס"ל להריטב"א דבדיעבד לא בעינן שימור משעת קצירה, אלא משעת לישא (כדלעיל באות א'). וע"פ זה נסתרה הוכחתנו, כיון דכל מה דמדכרינן מצות מצווה היינו בדיעבד, דלא בעינן שימור משעת טחינה, וא"כ אין כל הוכחה דטחינה ע"י רחיים של מים חשיב כשימור לעניין לשמה דמצות מצווה. אך בפשיטות נראה דאין לחלק דברישא עסקינן בשאר מצוות ובסיפא במצת מצווה ובדיעבד, אלא כולוהו בכל המצות. ועוד, נראה מסתימת דבריו דלא הייתה חומרא כזו בישראל שלא לטחון ברחיים של מים, ונראה דאי הוה בזה חומרא לכתחילה לא הוה משתמיט מיניה או מקצתיה בדבריו.



חילוק הט"ז

אולם הט"ז (סי' תס, א) כתב לחלק בין ב' סוגי שימור, והם שימור דקצירה וטחינה, דהוא שימור מחימוץ, ושימור מלישה ואילך, דהוא שימור לשמה, ורק בשימורא בתראה אמרינן (רב כהן צדק, רשב"א ועוד) דלא מהני ישראל עומד על גביו, אך בשימורא קמא, כיון דלא הוי מדין לשמה, אלא רק שימור מחשש שמא יחמיץ, לכו"ע מהני בישראל עומד על גביו. וז"ל: "גלע"ד דוקא לישא ואפייה אסור ע"י עכו"ם דבעינן שימור לשם מצוה ועכו"ם לא עושה אלא על דעת עצמו אף על פי שישאל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצוה כמ"ש ב"י בשם תשובות הרשב"א, אבל הטחינה של החיטים אין איסור ע"י עכו"ם אם ישראל עומד על גביו ואף על גב דכתב הטור בסי' תנ"ג בשם השאלות דצריך שיהיה מנטרא מחימוץ מן כד נפל' מיא עלויה ואי נטרינהו לחטים עכו"ם חש"ו לא נפיק ביה ידי חובה היינו מטעם חימוץ ממילא אם עומד ישראל ע"ג ושומר מחימוץ אין איסור משא"כ בלישה ואפיה דלאו מטעם חימוץ הוא אלא שיכוין לשם מצה בזה דוקא אסור בעכו"ם וחש"ו וזה מוכח דהני תרי דינים דהיינו חד דהכא

ג. ובמיוחד בצירוף כל הראשונים, דשמעינן מינייהו דהיה מנהג לטחון ברחיים של מים, ואף אחד מהם, וגם לא מראשוני האחרונים (לאפוקי מה שנכתוב לקמן בשם "יש הנוהגים סלסול בעצמן" המובא שע"ת), לא טרח לימא לן דיש כאן בית מיוחד מדין לשמה.

והך דסי' תנ"ג הם של שאלתות ולעיל נקט שימור מחמץ וכאן נקט שמור לשם מצוה' אלא ודאי כדפי' והטעם דעיקר עשיית המצה היא לישא ואפייה וזה צריך לשם מצוה וא"כ הא דאוס' הכא בשאלתות לישת המצות ע"י עכו"ם היינו אפי' בישראל עומד על גביו... לפ"ד פשוט וכן נוהגין בכל מקומות שאין שם רחיים של מים כגון ברוב מדינות ליטא שטוחנים ברחיים של יד ע"י עכו"ם ואין בזה חשש אם ישראל ע"ג. וע"פ חילוק זה דהט"ז, א"א להוכיח דבלשמה לא בעינן כח גברא מהא דנהגו העם לטחון ברחיים של מים, דאה"נ דבטחינה א"צ שימור לשמה (ומהני ישראל עומד על גביו), אך היכא דבעינן לשמה (מלישה ואילך) - מי לימא לן דלא בעינן כח גברא בלשמה?

וקול ענו"ת אנכי שומע, לדבריו הקדושים, ושלוש תשובות בדבר. ראשית, לענ"ד נראה דקשה לחלק חילוקים אלו מדעתנו, ולומר דיש ב' סוגים בשימור, וכל היכא דאפשר שלא לחלק לא מחלקינן בכדי. ועוד נוסף עליה, מש"כ הרשב"ץ, והובאו דבריו לעיל, דגם שימור דקצירה הוא מגז"כ "ושמרתם את המצות", ואינו דין בחימוץ, עכ"ל. וא"כ לכאן נדחו דברי הט"ז מדברי הרשב"ץ. ועוד בה שלישיה, מאן דבעי שימור משעת קצירה, יליף לה ממש"כ בגמ' (פסחים מ.). "ואפילו הכי לא הדר ביה רבא, דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה, אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחלתו ועד סופו בעינן", וא"כ כלל את כל ענייני השימור בחדא מחתא, ולא חילק ופיצל פצלות בין סוגי השימור. וכ"כ הרב חיד"א להדיא במחזיק ברכה (סי' תס דין ג), וז"ל: "... והוא תלמוד ערוך, דרבא אמר פרק כל שעה להנהו דמהפכי כיפי כי הפכיתו אפיכו לשם מצוה ופירשו הרי"ף ורש"י כיפי עומרים אלמא דמשעה שהן עומרים בעינן לשם מצוה וא"כ ה"ה טחינה ואם אמור יאמר לגוי כבר כתב הרשב"א סימן כ"ו דגוי אדעתא דנפשיה קעביד, ומכאן קשה על הרב ט"ז שכתב דטחינה לא בעי על ידי ישראל וסגי בישראל עומד ע"ג והוי שמירה מחימוץ דעיקר המצה הוא משעת לישא וכו' ע"ש דהנה דעת הפוסקים דבעי משעת הקצירה היינו מדרבא דאמר כי אפכיתו וכו' ומשם מוכח דשימור מחמץ ושימור לשם מצוה כי הדדי נינהו וא"כ גם טחינה אי בעי שמור מחמץ בעי לשם מצוה שיהיה ע"י ישראל", ע"כ (ובעז"ה נדון לקמן בעצמות דברי החיד"א ז"ל).

וכן כתב במנחת יצחק (ח"ב סי' צט) דהאחרונים דחו את חילוקי דהט"ז, וז"ל: "... תמהו האחרונים, דמה"ת נחלק בזה, דאי נימא דטחינה בעי שימור נכלל בקרא דושמרתם את המצות, כמו לישא ואפייה א"כ דמי להדדי, ועי' כה"ג בפר"ח". ולגבי מנהג מדינות ליטא כתב שם המנח"י: "ובגוף המנהג דהקילו בטחינה, י"ל כיון דשיטת רב האי גאון, דאם אפאה נכרי לפני ישראל ע"י שימור דישראל סגי, ואסברו לי' עפ"י שו"ת ר"ח או"ז (סי' ל"ה) שכתב שם, דבשימור דמצה לא בעינן שמי שלש העיסה ישמור לשם מצה, אלא דסגי אם אדם אחר משמרה, וכמ"ש הרדב"ז כה"ג, ועי' במגן האלף שם, ובזה י"ל דאף דגבי לישא ואפי', לא סמכו על זה, מ"מ גבי טחינה, כיון דאיכא רבוותא דס"ל, דטחינה לא בעי שימור כלל, סמכו על רב האי גאון", וכמ"ש

(ד). שו"ר שכתבו להעיר דלפנינו בשאלתות איתא בשניהם "שימור לשם מצוה", ולא כתיב ביה "שימור מחימוץ כלל", וכן העיר הנצי"ב בהעמק שאלה על השאלות שם, וכתב דהט"ז לא ראה את דברי השאלות במקורם (וכ"כ בתפילה למשה ח"ב סי' יו"ד).

בזה באריכות בשו"ת מנחת ברוך (סי' ע"א) עיין שם". וע"ע במחזיק ברכה (שם) שהביא דברי הא"ר דמשמע מהם דפליג על הט"ז, וסיים "אמנם יראה המעיין כי בדברי הרב אליה רבה יש לדון ולצדד". ועוד יש לדייק מדברי הרשב"א בתשובה הנזכרת (ח"א סי' סו) שכתב: "ותחלת כל דבר צריך אתה לדעת כי מצה של מצוה צריכה שמור לשם מצה בין שמור דלישה בין שמור דמעידן קצירה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה", וחזינן מהא דלא חילק הרשב"א (דהוא מאן דס"ל דלא סגי בישראל עומד ומשמר) בין סוגי הלשמה, וכללם בחדא מחתא, והלשמה דבעינן משעת קצירה (למ"ד דבעינן לשמה משעת קצירה) הוא אותו לשמה דבעינן משעת לישה (למ"ד דבעינן לשמה משעת לישה). וכ"כ הגר"מ לוי זצ"ל (שו"ת תפילה למשה ח"ב סי' יו"ד) לדייק מדברי הרשב"א הנ"ל כנגד חילוקו של הט"ז.

ואעיר און לשמוע, דאף לפי הט"ז, לא מוכח דלשמה בעי כח גברא. אלא דלא מוכח ממנהג ישראל [עי' מש"כ השע"ת, והובאו דבריו בהערה] (וכן מהראשונים שמשמע מהם שטחנו ברחיים של מים ולא כתבו להדיא דשימור משעת קצירה מעכב) דלשמה לא בעי כח גברא.



דברי החזו"א

והחזו"א (או"ח סי' ו) העלה סברא (להלכה ולא למעשה) מתוך דברי הרא"ש בהל' ס"ת, דבלשמה מהני אפ' אם הרגע הראשון היה לשמה ע"י כח גברא, ומכאן ואילך א"צ עוד כח גברא. וקודם

ה). וכמו שכתבנו לעיל בדברי הט"ז, תירוצו של המנח"י אינו מיישב את פשטות דברי הרשב"ץ (דס"ל דשימור משעת קצירה מעכב), ועל כן נרא' יותר לענ"ד כדברי החיד"א ז"ל שיובאו לקמן.

ו). כתב השערי תשובה (תנג, ח), וז"ל: "... ועיין בתשב"ץ ח"ג סי' קי"ז דחיטי בפסחא מותר לטחון ברחיים של מים ע"ש, וכן נוהגים אפי' אותן שאוכלים כל הפסח משעת קצירה, דלא עדיף ממצת מצוה דאע"ג דרובא מהדרים שיהיה שמור משעת קצירה מ"מ אין מקפידין לטחון ברחיים של יד רק יש שנוהגים סלסול בעצמם גם בזה ואין בזה משום יוהרא כמש"ל וכן שמעתי שנוהגים כן בא"י מאן דאפשר ליה בהכי". והובא בכה"ח (סי' תנג אות עב), וז"ל: "ומותר לטחון ברחיים של מים אפילו בתוך הפסח. רשב"ץ חלק ג' סימן קי"ז, יד אהרן מהדורא בתרא בהגהות הטור אות ג', ברכי יוסף אות י"ד, שערי תשובה אות ח'. וכתב שם השערי תשובה..." ע"כ.

ז). בחזון איש שם לא דחה סברא זו, ועוד כתב שכן ס"ל גם להרמב"ם, אך למעשה לא הורה כן ולא עשה כך מעשה, כמו שמבואר בס' חוט שני (פרק יב ס"ק א' עניינים נוספים" אות ד'), וז"ל (אחר שהביא את דברי החזו"א בהלכות ציצית שיובאו לקמן): "לעניין מצה, אע"פ שיש צדדים להקל במצות מכונה בענין הלשמה וכו", לא רצה מרן החזו"א למעשה להקל בזה, והיקל בזה משום איסור בל יראה, אבל לענין איסור חמץ [א.ה: באכילה] אמר החזו"א, שמצות יד זה המצות של משה רבינו, אבל מצות מכונה זה דבר שנתחדש שצריך לפסוק עליהם מה דינם, והחזו"א היה ממליץ להחמיר ולאכול כל ימות הפסח רק מצות יד, והתיר רק למי שקשה להם, והיה מתיר להם מצת מכונה שמורה, ולאילו שהיה להם מצות מכונה היה מחלק החזו"א כזית מצות יד לליל הסדר", עכ"ל. ונראה מדבריו שלא חזר בו ממש"כ בחזו"א הל' ציצית, דלשמה במכונה מהני, אלא חשש לאיסור חמץ. וגם מה שהיה מחלק כזית למצת מצווה ממצות עבודת יד למי שלא היה לו אלא מצות מכונה – אפשר שזאת לא משום שחשש ל'לשמה' אלא משום שחשש שהם חמץ, ואם הם חמץ – ודאי אין יוצאים בהם י"ד. אך באורחות רבנו (ח"ב עמ' לב) כתב דהחזו"א חיפש קמח מקצירת יד ולא קצירה ע"י קומביין, וא"כ משמע דחשש גם לעניין ה'לשמה' במכונה ולא רק לעניין החמץ (דלא שייך עניין חמץ לקומביין). וכן משמע גם מקובץ אגרות חזו"א ח"א אגרת קפ"ה, שכתב החזו"א לאופי המצות: "אולי יוכל כבודו לעלות ירושלמה לאפות מצות. והנני מעלה כאן את הדברים אשר בזכרוננו בזה... יט. כל העסק יהי' בידי אדם ולא במכונה כלל", עכ"ל. ומשמע דלא קפיד רק על חימוץ, דא"ה היה צריך להקפיד רק מעת נתינת המים בקמח, ומשמע דהקפיד כאן על "כל

שנביא את דבריו נקדים בדברי הרא"ש שעליהם נטע החזו"א את דבריו (הלכות קטנות לרא"ש, מנחות, הל' ס"ת סי' ג): "וכתב הר"ר ברוך ז"ל דאם הגוי מעבדו וישראל עומד על גביו ומסייעו יש בו ממש דגוי עביד אדעתא דישראל טפי מכותי. דכותי אמר אנא גמירנא טפי מינך כדאיתא בספ"ק דמסכת ע"ז (כב.) ובענין זה התירו הגאונים עיבוד גוי. ואף על גב דבכתיבת גט אמרינן גוי אדעתיה דנפשיה קעביד בפ"ב דגיטין (כג.). והרמב"ם ז"ל (פ"א מהל' תפילין) פסק אם עיבדם גוי פסולין אף על פי שאמר לו לעבד עור זה לשם ס"ת או לשם תפילין שהגוי על דעת עצמו הוא עושה ולא על דעת השוכר אותו. לפיכך כל דבר הצריך מעשה לשמו אם עשהו גוי פסול. ונהגו העם כמ"ש הר"ר ברוך כי אין עבדנים ישראל מצויין בכל המקומות. וכן הדעת מוכרעת דבגט דבעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה וזה לא יעשה הגוי. אבל בעיבוד לא בעינן אלא תחלת העיבוד כשישים העור בתוך הסיד שיאמר אז אני עושה לשם ס"ת ואז יעשה הגוי לדעת ישראל כשאמר לו עשה כך. וכיוצא בזה מצינו בפ' אין מעמידין (כו:) דרבי יהודה בעי מילה לשמה ואפלו הכי ימול גוי ואל ימול כותי ולא אמרי' גוי אדעתא דנפשיה קא עביד כיון דברגע נעשית ודאי הוא עושה על דעת מה שישראל אומר לו. וכן כ' בעל העיטור ז"ל דסגי בגוי שיעבדנו לשמן, ע"כ.

ומתוך דברים אלו כתב החזו"א (שם): "כתב הרא"ש (הלכות ס"ת, סי' ג) דעיבוד הגויל ע"י נכרי שפיר דמי, ויהיב טעמא דאע"ג דלענין גט אמרינן נכרי אדעתא דנפשיה קעביד, שאני הכי דבעינן כתיבת כל התורף, אבל הכא סגי ברגע אחת כשמששים העור בסיד, בזה אמרינן אדעתא דישראל קעביד. וראיה ממילה דכשרה ע"י נכרי כדאמר (ע"ז כז.) אע"ג דבעי לשמה". וע"ז מקשה החזו"א שתי קושיות - א': מה ההבדל בין רגע אחד לבין זמן ממושך, הרי אם הגוי יכול לעשות על דעת ישראל, מדוע כאשר ימשך הזמן יחזור הגוי ויעשה אדעתא דנפשיה? ב': מצינו לרא"ש שכתב בשם רב האי גאון שנכרי יכול לעשות מצה וישראל עומד על גביו, ולכאורה הוא עושה כאן פעולה מתמשכת וכיצד הדבר מועיל? ועונה עליהם החזו"א, וז"ל: "ונראה דהא דאמר נכרי אדעתא דנפשיה קעביד, אינו חשש ספק שמא אינו מסכים לדעת המצווה, אלא אחרי שאין הנכרי בר מצוה אינו ראוי לעשות דבר הצריך לשמה ולשמה של נכרי לאו כלום הוא, אלא אי הוי פעולת הנכרי נגררת אחר רצונו של המצוה הוי לשמה ע"י ישראל המצווה, ומעשה הנכרי חשיבי חיצוי דהמשלח... והנה חידש כאן הרא"ש דתחילת זיקתו לעבודת המצווה מתייחס אמנם אל המצווה אפילו בנכרי, אלא שזה שממשך בדבר ולא מינכרא תו פקודת המצווה לא חשיב חציו של המצווה, והלכך בדבר הנמשך לא מהני ישראל עומד ע"ג נכרי. ונראה דבגט אפילו התחיל לכתוב לשם גירושין לא אמרינן עכשיו דסתמא לשמה דבכל רגע ראוי לפיוס ולחרטה מגירושיה ובעינן לשמה בכל כתיבת הגט, אלא שאמירתו של הבעל והסופר מתחילה נמשכת בכל הכתיבה והוי כולה לשמה. אבל בעיבוד העור לשמה כל שהתחיל לשם ס"ת בטר הכי סתמא לשמה, ואין צריך שתמשך אמירתו על כל הפעולה, אלא גמר הפעולה סתמא לשמה. וזו כונת הרא"ש דהוי רק רגע אחת, ר"ל דרגע זו גוררת את העור לס"ת עד שסתמא לשמו. ולפי"ז נראה שאם מלח נכרי ע"י ישראל לשמו אף אם גמר לקמוח ולעפץ

העסק" כולל עשיית הקמח (שכן דיבר שם גם בענייני הקמח "יד. ירקדו הקמח בנפה חדשה או כעין חדשה"). וצ"ב.

בינו ובין עצמו כשר... ולפי"ז הדין נותן דגם טויות ציצית כשר ע"י נכרי אף שהטויה נמשכת, וכן בלש לשם מצת מצווה שאר עבודות סתמא לשמה, ואחרונים ז"ל לא כתבו כן. ולפי"ז כל שנעשה התחלת עבודה ע"י ישראל לשמו סגי וא"צ ישראל לעמוד על הא"י בשאר עבודות וכו' ומיהו אם אין ישראל מתחיל העבודה ע"י עצמו או ע"י שעומד על הא"י ומצוהו לא סגי אע"ג דהבעלים אמר בפיו שנותן העור לעבדו לשם ס"ת שאין מחשבת בעלים קובע אלא מחשבת עובד... ואפשר דאף לדעת הר"מ דלא מהני ישראל עומד ע"ג אינו יהודי דלא כהרא"ש, מ"מ אם ישראל עצמו התחיל בעבודה ואינו יהודי גומר סגי משום דעכשיו סתמא לשמה... וכן בטויות ציצית אי טוה ע"י דשקיל בדקא דמיא על מכונה שטוה סגי דכיון דכח ראשון הוי לשמה הו"ל אידך סתמא לשמה וא"צ כח אדם".

והנה צ"ע בחידושו של החזו"א (ואף החזו"א מודה דהוא חידוש שלא נאמר, כמש"כ "ואחרונים ז"ל לא כתבו כן"). ראשית, במש"כ ד"נכרי אדעתא דנפשיה קעביד" - "אינו חשש ספק שמא אינו מסכים לדעת המצווה, אלא אחרי שאין הנכרי בר מצוה אינו ראוי לעשות דבר הצריך לשמה ולשמה של נכרי לאו כלום הוא", צ"ע, דהא איכא קמן כמה וכמה ראשונים דלהדיא לא פירשו כן, ולומר דהרא"ש והרמב"ם פליגי אהא ללא ראייה, זה חידוש (שאם אין הכרח לאומרו - לא 'נמצא' מחלוקת בביאור הגמ'). וברש"י הדברים מפורשים דלא כפי' החזו"א, שכתב (גיטין כג.): "לדעתיה דנפשיה עבד - דהא גדול הוא ויש בו דעת ואף על פי שזה אומר לו כן שמא הוא גמר בלבו לשם אחר אבל קטן אין בו דעת אלא למה שזה מצווהו", ע"כ. וכ"נ לדייק מדברי הריטב"א שם, שכתב וז"ל: ואקשינן והא ודאי נכרי אדעתא דנפשיה קא עביד. וכיון שכן ליכא כתיבה לשמה כלל", ולכא"ו ודאי שא"א להכניס בביאורו דפירוש "אדעתא דנפשיה" היינו שאינו יכול לכתוב לשמה כלל.

ונראה שנית להקשות על דברי מרן החזו"א, על מה שביאר בהרא"ש שהגוי לא שייך בו כלל לשמה וכל הלשמה בא מכח ציווי הישראל, צ"ע, דלכא"ו מפשטות לשון הרא"ש לא משמע כן, דכתב "דגוי עביד אדעתא דישאל טפי מכות", "גוי אדעתיה דנפשיה" ו"בגוי שיעבדנו לשמן", ומשמע דהגוי עצמו פועל את הלשמה, והעניין הוא הקשבת הגוי לישראל, ולא יכולת הגוי לעשות לשמה. וצ"ע.

ונראה לבאר את דברי הרא"ש בס"ד כך:

מש"כ: "וכתב הר"ר ברוך ז"ל דאם הגוי מעבדו וישאל עומד על גביו ומסייעו יש בו ממש דגוי עביד אדעתא דישאל טפי מכות, דכותי אמר אנא גמירנא טפי מינך כדאיתא בספ"ק דמסכת ע"ז (כב.) ובענין זה התירו הגאונים עיבוד גוי". כנ"ל, משמע דלפי הר"ר ברוך סמכינן אלשמה דהגוי, אך לא בכ"מ סמכינן אלשמה שלו, אלא רק במקרים דיש 'קולא' ב'לשמה', כגון דבעינן 'לשמה' רק לרגע אחד (כגון במילה), או בכה"ג שהישראל מסייע לגוי, ועי"ז הגוי יותר

(ח). ולא אכחד שלא ראיתי לאחד מרבתינו האחרונים שהבינו את דברי הרא"ש כמו שאפרש בס"ד, וכל מי שראיתי פירש באופן אחר מהפירוש שאציע כאן. ומשום דעיקר סוגיין אינה שייכת לדברי הרא"ש האלו, וגם לפי הבנת האחרונים ברא"ש אין כל פגם בהיתר (בעניין הלשמה שלא ע"י כח גברא) שכתבנו, לא עיינתי ברא"ש זה כדבעי, אך הנראה לענ"ד כתבתי וכן נראה לי לע"ע בהבנת דברי הרא"ש. וה' יתברך יאיר עיני באור תורתו אכ"י.

מכוון לשמה, ועושה פחות 'אדעתא דנפשיה' (כיוון שרואה שהישראל כאן ועומד על המלאכה, הוא בדעתו נעשה 'שותף' לישראל, ומבטל דעתו מפני דעתו הישראל). משא"כ ב'לשמה חמור' (כגון בלשמה 'ארוך' שאין ישראל מסייע לגוי) – אין סומכים אלשמה דהגוי.

ומש"כ: "והרמב"ם ז"ל (פ"א מהל' תפילין) פסק אם עיבדם גוי פסולין אף על פי שאמר לו לעבד עור זה לשם ס"ת או לשם תפילין שהגוי על דעת עצמו הוא עושה ולא על דעת השוכר אותו. לפיכך כל דבר הצריך מעשה לשמו אם עשהו גוי פסול". ביאורו דלפי הרמב"ם בכל גוונא לא מהני ה'לשמה' של הגוי, דלעולם על דעת עצמו הוא עושה, ולעולם אינו מכוון על דעת הישראל, דהיינו לשמה (לשם התכלית שהישראל מכוון).

ומובן מש"כ "ונהגו העם כמ"ש הר"ר ברוך כי אין עבדנים ישראל מצויין בכל המקומות", דלפי הרמב"ם בכל גוונא אם הגוי יעבד – לא מהני, דאין לגוי אפשרות של לשמה, דלעולם הוא מכוון אדעתא דנפשיה.

ומוסיף הרא"ש עוד: "וכן הדעת מכרעת דבגט דבעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה וזה לא יעשה הגוי. אבל בעיבוד לא בעינן אלא תחלת העיבוד כשישים העור בתוך הסיד שיאמר אז אני עושה לשם ס"ת ואז יעשה הגוי לדעת ישראל כשאמר לו עשה כך". וכמו שפי' החזו"א הנ"ל: "דבגט אפילו התחיל לכתוב לשם גירושין לא אמרינן עכשיו דסתמא לשמה דבכל רגע ראוי לפיוס ולחרטה מגירושה ובעינן לשמה בכל כתיבת הגט". ונרא' דכוונתו לומר דגם 'מצוי' בגט עניין של פיוס וחרטה, וכמו שמצאנו בכהנים, דהצריכו אותם גט מקושר כיוון שבעוד כמה דקות האלו יכול הבעל להתחרט, ופשוט שכן מצוי גם בגט של ישראל, שהיו חוזרים בהם תוך כדי כתיבת הגט (ועדיין יש לעיין בזה, דמה לי שיכול להתפייס – מ"מ מזמן שאמר לו עד שלא יגלה דעתו שהתפייס – למה לא הוי לשמה מעליא, וצ"ב).

ומוסיף הרא"ש דמצינו עוד 'לשמה קל' דמהני ע"י גוי, כיוון שהוא לשמה קל (דלא כהגט): "וכיוצא בזה מצינו בפ' אין מעמידין (כו:) דרבי יהודה בעי מילה לשמה ואפלו הכי ימול גוי ואל ימול כותי ולא אמרי' גוי אדעתא דנפשיה קא עביד כיון דברגע נעשית (לאפוקי מעשה הגט, ולאפוקי עיבוד, דשם בעינן שישראל יסייע) – ודאי הוא עושה על דעת מה שישראל אומר לו. וכן כ' בעל העיטור ז"ל דסגי בגוי שיעבדנו לשמן (ואע"פ שהעיטור לא בעי דהישראל יעמוד ויסייע לגוי, מ"מ כתב "וכן כתב בעלה עיטור" – כהר"ר ברוך, והוא לאפוקי מדעת הרמב"ם דס"ל דבגוי לעולם לא מהני לשמה)".

וע"פ דברינו מתיישבת קושיית הב"י על דברי הרא"ש, שהנה כתב הב"י (יו"ד סי' רעא, א, ד"ה ומ"ש רבנו בשם ה"ר ברוך): "ואני תמה למה כתב שנהגו כה"ר ברוך לפי שאין עבדנים ישראלים מצויין וכי אין עבדנים ישראלים מצויין מאי הוי הא כיון שאין צריך לשמה אלא בתחלת העיבוד יניחן ישראל בתוך הסיד לשמה ואח"כ יעבדם הגוי והווי מעובדים לשמה גם לדעת הרמב"ם". ונרא' לענ"ד דאינו קשה, דלהרמב"ם, כנ"ל, כלל לא מהני כשגוי עושה לשמה ואף אם ישראל מתחיל.

ועל עיקר חידושו של החזו"א ראיתי למקראי קודש פראנק (פסח, ח"ב סי' ג) שכתב "וזהו חידוש גדול, דמכיון דכשהתחיל הוי בכח ראשון שוב כשר כל מה שנעשה אח"כ אף שלא מכח גברא".

ונפמ"ק לעצם הראיה מרחיים של מים אי נימא כהחזו"א או דלא נתפוס חידושו - הוא דאי נימא כהחזו"א אפשר דבעינן שהישראל יפתח את בסכר של הרחיים, כדי שיהיה הכח ראשון כח גברא מישראל, אך אם הרחיים יתגלגלו מעצמם (ע"י אדם שפתח אותם לפני זמן, לא לשמה כלל) ובא הישראל (או הגוי) והכניס את החיטין אליהם - לפי סברת החזו"א לא יתפוס הלשמה, ומאידך, אי אמרינן דא"צ כלל כח גברא בלשמה - מהני גם בכה"ג.



דברי החיד"א והביאור הלכה

ונחזור לראיה שפתחנו בה, להתיר לשמה אף שאין כח גברא, וראיה מרחיים של מים. הנה מצאתי און לי בדברי הרב חיד"א במחזיק ברכה, שכתב דמנהגם להקפיד על חיטים שמורות משעת קצירה, ואעפ"כ נוהגים לטחון את החיטים אצל גוי שישראל עומד על גביו, וכנ"ל, בשו"ע נפסק דלא כרה"ג. וביאר הרב חיד"א (מחבר"ר תס, ג) דבר דבור על אופניו ויישב את המנהג, אדבר"ה טוב לך, וז"ל: "ואיברא דיראה המעיין דלפי שיטת הרב פר"ח כן הוא האמת דגם הטחינה צריכה ע"י ישראל... והוא תלמוד ערוך דרבא אמר פרק כל שעה להנהו דמהפכי כיפי כי הפכיתו אפיכו לשם מצוה (א.ה: עי' לעיל דהבאנו דברי החיד"א במה שהשיג על הט"ז)... אמור מעתה און מה נענה דברוב קהלות המפורסמות נהגו דמצת מצוה היא משעת קצירה ועושין לכל בני העיר שיזכו במצת מצוה משעת קצירה ובארץ הצבי רבים נהגו כי כל המצה של פסח תהיה משעת קצירה ועם כל זה הטחינה בכל המקומות הוא ע"י עכו"ם ובגלילותנו לא ראינו שום אחד מהחסידים שמקפיד בזה שתהיה הטחינה על ידי ישראל. ונראה דטעם מנהגנו היינו דאע"פ דכתב הרשב"א דכי בעי לשם מצוה לא מהני ישראל עומד על גביו ואפילו אומר לו שיעשה לשם מצוה גוי אדעתא דנפשיה קעביד היינו דוקא בלישה ואפיה דהגוי מתעסק בעיסה ובמצה, אבל הכא בריחים שהטחינה ע"י בהמות וכיוצא והגוי אינו עושה כי אם לתת החיטים בכלי וכל זמן הטחינה הנה זה עומד הישראל והוא מכוין לשם מצוה - הישראל העיקר ודעת העכו"ם בטל ולא משגיחין בדעתו כי אינו מתעסק הוא בטחינה. ויען מנהג עה"ק ירושלם תו' מקדם קדמתה בזמן הרב פר"ח שכל' מקפידין למצת מצוה שתהיה שמורה משעת קצירה וגם המנהג היה לטחון בריחים של עכו"ם כאשר אבותנו ספרו לנו לכן לבי אומר לי דגם הרב פר"ח היה פשוט בעיניו מה שכתבנו דאי כמו שכתב הרב מהר"י עיאש הי"ל לערער על המנהג ולא הוה שתיק ויתישב יותר לפי מ"ש הרב חק יוסף דהא דלא מהני ישראל עומד על גביו הוא מדרבנן ולא מדאורייתא ע"ש א"כ ראו בזה להקל מטעם האמור אלא דדברי הרב הנזכר אינם ברורים אצלי. ולפ"ז נראה דיש להחמיר בריחים של יד שהעכו"ם טוחן בידו שיהיה שלא לטחון בכי האי גונא ע"י עכו"ם כיון שהטחינה נטחנת מכח גברא דלא חזי וקרוב לזה ראיתי להרב חק יעקב ושם מכשיר גם בריחים של יד על ידי עכו"ם ע"ש ולי ההדיוט נראה להחמיר, ע"כ. ומבאר הרב חיד"א

ט). והוב"ד בכה"ח סי' תס אות ז', עיי"ש שהביא דברי הט"ז, ועוד אחרונים ההולכים בשיטתו, ולאח"ז הביא את דברי המטה יהודה (שהובא נמי בביאור"ל, כדלקמן) וסיים "אמנם המחזיק ברכה אות ג' כתב...", ולמסקנת דבריו כתב "ואם אפשר יש ליתן הישראל בידו החיטים לתוך הרחיים ויאמר לשם מצת מצוה", ע"כ.

דמשום שהבהמות עושות את הטחינה ולא הגוי, דעת הגוי לא מעלה ולא מורידה, והישראל שעומד ומשמר - מהני מחשבתו, וחשיב טחינה שמורה. ולא העלה הרב חיד"א על דעתו לאסור שימור משום דליכא כח גברא. ומבואר יוצא מדברי הרב חיד"א דמה דפסלו הראשונים והגאונים בגוי וישראל עומד על גביו אינו משום דחסר 'מעשה' של הישראל, אלא משום דמעשה חשיב, אין לישראל שייכות מספיקה כדי שיהיה נחשב שמור לשמה. ובסייעתא דשמיא נבאר את הטעמים להיתר זה בשתי הבנות שאפשר להבין בשיטות ראשונים.

ולא יכול יוס"ף להתאפק, ויוס"ף עוד לדבר, במה שכתב הכהן הגדול מאחיו רשכבה"ג בעמח"ס משנה ברורה, בביאור הלכה, שמתוך דבריו ניכר דנוסף גם הוא על המתירים, ושיטתיה לא בעינן מעשה בלשמה. ודיוקו יוסד על ארבעה אדני כסף, שכתב ד' מילין בתוך חצאי לבינה, וז"ל (באור הלכה סי' תס סעי' א ד"ה אין לשין): "וסיים המטה יהודה דכן ראינו המדקדקים לעשות מצה שמורה שלא לטחון את החטים אלא ע"י ישראל בריחיים של יד (וה"ה בריחיים של מים) ולא ע"י ריחיים של עכו"ם של בהמות ואפילו ישראל עומד ע"ג", עכ"ל. והביא את דברי המטה יהודה, דכתב דבעינן שהישראל יטחון את החטים בידיו, ול"ו הוסיף עוד מלך בסוגריים דאין חילוק בין ריחיים של יד לריחיים של מים. וא"כ שפיר חזינן למרן הביאורה"ל דלא בעי ליה מעשה גמור, וסגי ליה בריחיים של מים, גם אי בעינן לשמה (דלא כהט"ז בטחינה). וגבי המחלוקת בין המטה יהודה עינינו להחיד"א אין לי פנאי להיכנס לזה, ומ"מ ודאי דבמצות הנעשות ע"י מכונה שישראל מכניס את החטים או את הקמח, לכו"ע כשר.



האם מה שאין צריך כח גברא בלשמה היינו דווקא בלשמה דשימור או בכל לשמה?

והנה יש לבאר את היתר הראשונים והאחרונים לטחון בריחיים של מים, ולעשות את השימור לשמה שלא ע"י כח גברא, אי הוי היתר בכל לשמה או שמא זה היתר דווקא בלשמה דשימור, דא"צ שיהיה מעשה דשימור אלא סגי במשמר ממבחוץ (כל עוד אין אדם אחר ש'אחרא' על הבצק).

והנה במש"כ בשם רב כהן צדק גאון לא התבאר לן הטעם למה אסר בישראל עומד ע"ג. דהנה לכאור' 'שימור' הוי כ'שומר קישואין' שהוא יושב ומביט ושומר שלא יחמיץ, וא"כ צ"ב מדוע אסרו חלק מהגאונים והראשונים היכא דישאל עומד ומשמר. ואפשר לבאר ע"פ סברא וע"פ גמרא.

ראיתי להגר"א עוזר שליט"א (שיעור מחהו"מ פסח תשע"ב בענין שימור המצה לשמה - רנט) שכתב בנותן טעם דמש"כ בתורה "ושמרתם" היינו פעולה חיובית (כיוון דכשהבצק קרוב לחימוץ א"א שלא יחמיץ אלא ע"י מעשה, וא"כ כשאומר "ושמרתם" היינו ע"כ ע"י פעולה), וכמו שכתב רש"י במנחות (נג).

(י). וכן העיר הגר"מ לוי זצ"ל (שו"ת תפילה למשה ח"ב סי' יו"ד) מדברי הביאורה"ל הנ"ל.

"ושימור היינו שיעסוק בבצק כל שעה כדאמרינן בפסחים", וא"כ מה דאמרה תורה "ושמרתם" היינו שהעושה ישמור.

ואפשר עוד להבין ע"פ מה דאיתא בגמ' חגיגה (כ.) בנידון דטומאה וטהרה: "חזקה אין אדם משמר מה שביד חברו", דהיינו שא"א לקרוא 'שימור' כל עוד אדם אחר 'דואג לשלומי', כי הוא ככל אפשר יחפוץ יעשה, ואני אנה אני בא, וא"כ דווקא באדם אחר לא חשיב שימור.

והנה מצינו להרא"ה שאמר כסברא זו, והובא בשמו ע"י שני מגידים, האוהל מועד והאורחות חיים. וז"ל האורחות חיים (חלק א הלכות חמץ ומצה אות קיז): "והר' אהרן הלוי ז"ל כתב בכל תערובת חמץ אפי' משהו ראוי להחמיר אף לפני זמנו ומה שסומכין הרבה בני אדם לפי שמעבירין הקמח בנפה טעות הוא שיש לחוש שמא נפרד הדק כ"כ שיעבור ממנו וביאר בקמחים של עכו"ם שנטחנו בפני ישראל כראוי שפיר דמי ונפיק דאיכא שימור מלישה ואילך בשקנאן ישראל ולש ואופה כראוי בשמור מצה אבל במשומרת לעכו"ם לא דלא חשיב שימור אלא מה שבידו לעשות בו כרצונו עכ"ל". וכ"ה באוהל מועד (שער הפסח דרך ה נתיב א), וז"ל: "ופי' הרא"ה דלא חשיב שימור אלא במה שבידו לעשות בו כרצונו אבל משמר של גוי אפי' נעשית מתחי' הטחינה ועד גמר האפייה כראוי לא נפיק ידי מצה". אך בריטב"א (פסחים מ.) כתב בשם הרא"ה (לאחר שכתב שהיה דן לפניו להחמיר בישראל עומד על גביו, משום דנכרי אדעתא דנפשיה עבד) "אבל מורי הרא"ה ז"ל היה דן להקל דסגי בישראל עומד על גבו דלא בעי' עשיה לשם מצה רק שימור לשם מצה דהכי כתיב ושמרתם את המצות, כך היה דן מורי הרא"ה ז"ל להלכה ולא למעשה". וי"ע אי מה דהרא"ה היה דן כך "הלכה ולא למעשה", היינו מפני דלא ברירא ליה דסגי בשימור גרידא בלי עשיה, או שמא ברירא ליה דבעינן שימור לחוד ולא בעינן עשיה לשמה, אך לא הורה למעשה להקל משום דהסתפק משום הסברא דאין אדם משמר דבר שאינו שלו (דהיינו דאע"ג דברירא ליה דלא בעינן עשיה לשמה אלא רק שימור לשמה, מ"מ כשהבצק ביד אחר אפשר לא שייך בזה שימור. ומה שכתבתי בלשון 'הסתפק' ו'אפשר' - כן נראה לי, דאי ברירא ליה האי סברא לא היה דן להקל עם הריטב"א. ועוד, היה צריך להיזכר זאת בריטב"א, דלמעשה הוא לא מקל משום סברא זו).

וכן מצינו להמאירי דהזכיר סברא זו, אך נראה דלא סבירא ליה הכי למעשה, דהנה בפסחים (מ.) כתב ב' טעמים לחומרת רב כהן צדק, דלישת נכרי פסולה, וז"ל: "וגדולי המפרשים פירשוהו אף בפנינו וממה שאמרו חזקה אין אדם משמר מה שביד חברו, ועוד שאין שימור גמור אלא בלישה לשמה וכל מצוה שצריכה לשמה פסולה בגוי עד שמתוך כך מזהירין שלא להניח נכרית בלישת מצה של מצוה (דהיינו כמש"כ הריטב"א, דגוי אדעתא דנפשיה עבד)". אך בחגיגה (כ.) כתב דאין מקום לסברא זו (דאין אדם משמר דבר שאינו שלו) לעניין חמץ, והיא נאמרה רק בטהרות, וז"ל: "ממה שאמרו כאן חזקה אין אדם משמר מה שביד חברו למדו קצת מפרשים שלא להניח נכרית ללוש עיסה של מצת מצוה בפסח אף בישראלית עומדת על גבה שאין שמור במה שביד חברו ואין זה כלום שכל שהוא תלוי בחמוץ לכד אין הסח הדעת פוסל וטהרות הוא שנטמאו בהיסח הדעת אבל לא עסת מצה ויין נסך". ומבואר דמש"כ סברת 'אין אדם משמר דבר שאינו שלו' - לדברי גדולי המפרשים כתבה, וליה לא סבירא ליה (ולא חש להתייחס בחגיגה לסברא דאין לשמה לגוי, דאין זה מקומה. וי"ע אי סבירא ליה סברא זו לדינא או לא).

והנה כתב הרשב"א בתשובה (שו"ת הרשב"א ח"א סי' כו) וז"ל: "שאלת מה שייסד הפייט באזהרות הפסח נמנע שלא ילוש חרש שוטה וקטן וגר שכפר. וכל האוכל מצה על ידיהם יבוש ויחפר ואף על פי שאתה (י"ג: שאפה) ישראל בר דעה ושפר כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפך. אם הלכה כן ואפילו במצה של מצוה? כי לא מצאתי כן בשום מקום שיהא אסור ללוש חרש שוטה וקטן. תשובה דברים הללו במצה של מצוה אמר הפייט. ותחלת כל דבר צריך אתה לדעת כי מצה של מצוה צריכה שמור לשם מצה בין שמור דלישה בין שמור דמעידן קצירה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. בשיליהי פרק כל שעה גמרא (דף לט) אין שורין את המורסן וכדאמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי הפיכו לשום מצה. ותנן התם חלות תודה ורקיני נזיר עשאן לעצמו אינו יוצא בהן למכור בשוק יוצא בהן. ואמרין עלה בגמרא מאי טעמא אמר רבא אמר קרא (שמות יב, יז) ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצאת זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. ותניא כותיה יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ורקיני נזיר תלמוד לומר ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצאת זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. ומעתה על כרחנו אין אדם יוצא במצה שלשה נכרי ואפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצה לפי שאין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעתנו. אבל בחרש שוטה וקטן יש לדון להקל ולהחמיר בכל דבר שצריך כונה אם כונתם כונה ואפילו בישראל עומד על גביו. דתנן בגיטין... הכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן. ואמרין עלה בגמרא... והוא שהיה גדול עומד על גביו... נכרי לדעתיה דנפשיה עביד, אלמא שמעינן מהא דגט שצריך כתיבה לשמה חרש שוטה וקטן כשרין לו בשגדול עומד על גביהן אבל נכרי לעולם לא. ובפרק קמא דחולין משמע בהפך דתנן התם וכולן ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה... דהא חרש שוטה וקטן לאו בני דעה נינהו. ואוקימנא כרבי נתן דלא בעי כונה בחולין אבל לרבנן שחיטתן פסולה דהא לית להו כונה. אלמא עמידת גדול על גביהן לא מהניא... ורבתינו הצרפתים ז"ל תירצו... ועדיין הדבר קשה...". עיי"ש ברשב"א שהאריך למעניתו לברר מהש"ס חילוקי הדינים בכונת חש"ו ונכרי, ומ"מ מסיק דנכרי שאפה וישראל עומד ע"ג - נכרי אדעתא דנפשיה עביד, ואין יוצאים במצות אלו יד"ח.

ויש לדקדק דכל ההשוואה דעבד הרשב"א לדין לשמה בגט ובשחיטה הייתה כדי לברר אי שייך בנכרי וחש"ו שיעשו לשמה, אך לא לן בעמק השווה להשוות בדיני ה'לשמה' שלהם. ויתכן דגם לפי הרשב"א שאני דין לשמה דשימור במצות משאר דיני לשמה, ומה דפסיל הכא היינו משום שיש דעת אחרת מעורבת בפעולה, שהיא אינה עושה לשמה, אך היכא דאין דעת אחרת מעורבת - שפיר דמי, דלא בעינן אלא שימור לשמה, משא"כ בשאר מצוות, דהלשמה יתכן דצריך להיות בעשיה (דהיינו: מהשוואת הרשב"א אין ללמוד דלשמה דשימור שפ"ר דמ"י לשאר לשמה דבעינן בשניהם מעשה ממש, אלא אע"פ שהשווה ביניהם שפיר אפשר לומר דהא לחודא קאי והא לחודא קאי, ובשימור א"צ שיהיה כוחו, דרק 'שימור' בעינן (ובלבד שלא תהיה דעת אחרת, שלא לשמה, מעורבת בו)).

ולא אכחד דהיה מקום לדקדק מלשונו של המכתם דגם בלשמה דעשיית המצות בעינן עשיה ממש, ולא סגי ביושב ומשמר ללא מעשה, וז"ל (פסחים מ.): "ומיבעי ליה לאיניש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה וכו'. ודוקא למצוה, אבל לעכב לא, אלא משעת לישנה. ובשעת לישנה נמי

לא סגי בשימור דחימוץ לחוד, אלא צריך נמי שימור ועשייה לשם מצת מצוה. לפיכך צריך (להזהיר) לנשים שתלושנה הן בעצמן המצות לשם מצת מצוה, ולא תסייע גויה כלל בהדייהו למצת מצוה. שכלל ידוע הוא לכל מצוה שצריכה לשמה שנפסלת במעשה הנכרי, דנכרי אדעתא דנפשיה קא עביד, ואפילו אמרו לו עשה על דעת כך וכך לא מהני כלל" עכ"ל. אמנם נראה דא"א לדקדק הכי מדבריו, דכל עצמו לא בא אלא לאפוקי מהא דגויה לא תסייע, ולא נחית לגדר מעשה בישראל, אי בעינן מעשה ממש או אף בלא מעשה סגי (דהיינו מש"כ דבעינן עשייה - כוונתו דבעינן עשייה דישראל לאפוקי מעשייה דנכרי). ועוד יש להוסיף מתוך דבריו, דהא פתח ב"ובשעת לישנה נמי לא סגי בשימור דחימוץ לחוד", ולא בא אלא לאשמועינן דבעינן לשמה ומשו"ה לא מהני בנכרי, דכל "מצוה שצריכה לשמה שנפסלת במעשה הנכרי", והוא סיוע למש"כ, דבא לומר דבעינן לשמה ונכרי פסול בהא, ולא אתא לאשמועינן גדר עשייה כשהישראל עושהו".

וא"כ פתוחות לפנינו ב' דרכים להבנת סברת האוסרים:



דרך א' - בלשמה א"צ כלל כח גברא

דרך זו היא דרך סלולה מראשית המצאת מכונת המצות, דלשמה וכח גברא הם שני עניינים נפרדים, ולא מצאנו שום מקור שעירבם, וכבר הורה כך אחד הגאונים דאז (רבי מרדכי לנדא) וכתב דלא ידע מנא לן לערבם. ויש להעיר דלולי הראיה דאיתנין מרחיים של מים, אכן יש סברא לומר דבעינן שיהיה כוחו היכא דבעינן לשמה, דודאי יש סברא גדולה דא"א שאדם אחד יטווה את הציצית ואדם אחר יכוון לשמה, וכמו דמצינו לרבנן קמאי, רבותינו הראשונים, שחלקו בזה (עי' שו"ע או"ח סי' יא סעי' ב). וגם כשאין אדם אחר שעושה את המעשה יש סברא דבעינן כוחו דווקא, דכדי שיהיה חלות של ה'לשמה' בעינן מעשה שלו, דאם המעשה שצריך 'לשמה' נעשה בדרך של ממילא, אינו משוייך לאדם כדי שיוכל להחיל עליו מחשבתו אשר חשב. אך למעשה, כיון דדבר זה הוא מחלוקת שיסודה בסברא, אין לנו אלא דברי הראשונים, שמהם ומהמונם (בהא דרחיים של מים) מבואר יוצא דבלשמה א"צ כח גברא (אמנם עדיין אפ"ל דבעינן כוחו בתחילת הפעולה, כמו דברחיים של מים הסיבוב הראשון חשיב כוחו, כמבואר בחולין. אך מ"מ נרא' דסברא זו קלושה קצת, דאי בעינן כוחו בעינן ככל התורה הזאת, ושלא יהיה בגרמא, ואי לא בעינן כוחו - לא בעינן כוחו כלל, ודו"ק. ועוד, דלנד"ד בד"כ אינו נפק"מ, דהישראל מדליק את המכונה).

והעיר ת"ח אחד דאי אמרינן הכי - למה לא התירו לכתוב ס"ת ע"י מכונה, שיכוון האדם המפעיל את המכונה שיהיה לשמה, דהא לא בעינן כח גברא בשביל לשמה. אך לענ"ד יש להשיב על טענה זו, דבכתבת ס"ת יש עוד דין, כמבואר במסכת גיטין (מה:), וז"ל: "וקשרתם... וכתבתם - כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתובה". וא"כ אפשר

יא. וע"ע לגר"מ לוי וצ"ל בשו"ת תפילה למשה ח"ב סי' יו"ד שכתב ע"ד המכתם הנ"ל: "א"א שהדברים כפשוטן, שהרי בפסוק לא נאמר אלא ושמרתם, וע"כ לדחוק בכוונתו דה"ק בעינן שימור ע"י העושה את המצה והעורכה וכמש"ל בס"ד".

דמה דלא התירו מכונה בכתיבת ס"ת הוא ממה דמכונה אינה בקשירה, ומשו"ה לא כתבינן ע"י מכונה.



דרך ב' - לשמה דמצה שאני דבעינן שימור גרידא

אך אפשר להציע דרך אחרת להא דהכשירו טחינה ע"י רחיים של מים ואע"פ דבעינן טחינה לשמה, והוא דשאני לשמה דמצות משאר לשמה, דמקור חיוב הלשמה במצות הוא מגמ' פסחים (לח:), דשם איתא "חלת תודה ורקיקי נזיר וכו'". מנא הני מילי? אמר רבה: דאמר קרא ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח". ומבואר דהלשמה דבעינן הוי לשמה בשימור, ובשימור לא בעינן מעשה, דבשימור בעלמא סגי". ומה דחלקו רב כהן צדק ורב האי גאון הוא דווקא היכא דאיכא נמי דעת אחרת מעורבת בו, ובהא פליגי אי מהני שימור חיצוני או לאו. אך חילק, ויחלק עליהם לילה, נשתנה לילה זה מכל, דבשאר מעשים דבעינן לשמה לא סגי בלא כח גברא (ונפק"מ לטוויית ציצית, דבעינן לשמה, ולפי דרך זו, א"א לטוות ע"י מכונה").

(יב). ע"י לחת"ס שכתב (שו"ת חת"ס ח"א אור"ח סי' קכח) ג"כ דמה דבעינן שימור אינו מחייב שיהיה מעשה עמו, ורק בלישה, דא"א שאחד יגבל ואחר ישמר, בעינן שהמגבל יהיה ישראל, אך היכא דאפשר לשמר מן הצד- שפיר דמי, ולא בעינן מעשה, וז"ל: "שוב ראיתי הנח לישראל בני נביאים הם, אי הוה כתיב קצירך לשם חובך שיהיה הקציר לשמה אז הוה שייך כנ"ל, אבל אין שום מצוה בקצירה אלא בשימור לשמה, א"כ השומרה שלא יבוא לידי חימוץ יכוון בשימירתו לשם מצות פסח, ואין לגוי שום עסק בשמירה כי אם בקצירה וישראל הוא המשמר והמכוון מרישא לסופא, ולא דמי לשימור מלישה ואילך דבעיא ע"י ישראל דוקא ולא שילוש גוי וישמור ישראל התם משנתן מים לקמח אז המגבל בידו הוא המשמר ואי אפשר לרואה לשמור אם המגבל לא ישמור שוא שקד שומר, ע"כ צריך המגבל שיהיה ישראל גדול המכוון לשמה, אבל שימור דקצירה אינו אלא שלא יבוא לידי חימוץ במקרה והשומר הוא ישראל המכוון לשמה ולא צריך יותר". וכ"כ במנ"ח (מצוה י' אות ב): "ולא הביישן למד לא אבוש לאמר מנ"ל לכל הראשונים דבר זה נהי דבעי שימור לשמה מ"מ אינו דומה כלל לגט או לזבחים דגבי גט כתיב וכתב לה דרשינן דמעשה הכתיבה תהי' לשמה א"כ צריך הכותב לכיין ע"כ אם חש"ו כותבין לשיטות שמהני באחרים עע"ג צריך ללמד את הקטן שיכוין כי הוא צריך לכיין... אבל כאן וכי מבואר בתורה דאיזה מעשה אי הלישה או הקצירה צריך לשמה רק מבואר דהשימור צריך לשמה א"כ העיקר הוא השימור א"כ אפי' לש עכו"ם או חש"ו וישראל עומד ומשמר לשמה למה ל"מ ואפי' הם אינם מכוונים כיון דישראל שומר והוא מכוין לשמה... א"כ מאי זה שפשוט בראשונים דהלש והאופה צריך שיהיו בר דעת בר כוונה ילוש מי שירצה והישראל העומד הוא השומר והוא מכוין לשמה ובכל הראשונים הנ"ל מבואר דגם כאן עיקר העושה איזה מעשה במצה צריך שיכוין ואיני יודע מהיכן נלמד זה כמו גבי גט גילתה התורה דמעשה הכתיבה צריך לשמה הנ"ל גילתה התורה דהשימור צריך שיהי' לשמה א"כ הכל תלוי בשומר ומ"ל מי הלש או הקוצר או הטוחן וכדומה כיון דיש שומר שמכוין ליסגי. ובנותי בספרים וראיתי בס' נוח שלום לאחד מחכמי ספרד עמד בזה וכתב שבאמת כ"ה דעת ר"ה גאון מובא בטור סי' ת"ס וגם דעת הר"ף והרא"ש כן והספר הזה בא לידי בשאלה ונהנתי מאוד שעמד ע"ז ומ"מ מ"ש שכ"ה באמת דעת הראשונים הנ"ל הוא דוחק בעיני דאדרבא באמת דעת הרבה ראשונים ובאחרונים ובטוש"ע מבואר להדיא דעושה מעשה צריך לעשות לשמה ע' בדבריהם. ואנהינא לעינין בעוה"י דהאמת כ"ה דהעושה מעשה צריך כוונה דהיינו שהוא ישמור לשמה ול"מ כוונת אחר שיעמוד ע"ג לשמור לשמה והוא גמרא ערוכה חגיגה י' לענין טומאה... חזקה אין אדם משמר מה שביד חבריו ע"ש... כן בכל הדברים הצריכים שימור ובפרט בחמץ דצריך שימור הרבה", עכ"ל, עש"ב (ולענין מכונה, נראה פשוט שדעת שני הגאונים הנ"ל להתיר, דכל מה שאסרו היינו משום דאינו יכול לשמר, דאינו אצל אלא אצל חבריו, משא"כ במכונה, דדמי למונח ע"ג קרקע, וכי מפני שאינו בידו ממש לא יהיה יכול לשמריו וכ"כ הגר"מ לוי זצ"ל בתפילה למשה ח"ב סי' יו"ד "ואיך שיהיה לפי באור החת"ס והמנחת חינוך הנ"ל שפיר יוצאים יד"ח במצות מכונה, דל"ש בזה לומר שאין לישראל שומר היטב, ופשוט", עכ"ל).

ועיין במש"כ לעיל בשם הגר"א עוזר שליט"א שכתב דהסברא של רב כהן צדק גאון היא משום דכתיב בתורה "ושמרתם", ופירושו ע"י פעולה חיובית, כיוון דכשהבצק קרוב לחימוץ א"א שלא יחמיץ אלא ע"י מעשה, וא"כ כשאמר רחמנא "ושמרתם" היינו ע"כ ע"י פעולה, עכת"ד הנצרך לענייננו. והסברו חלוק על מה שכתבנו בפסקה הקודמת, דלפי"ד לכאור' לרב כהן צדק בעינן מעשה ממש, ולא סגי בשימור מן הצד בעלמא. ויש לעיין אי סברא זו מתיישבת עם מה שנהגו לטחון ברחיים של מים (כמבואר בראשונים הנ"ל). וראשית יש להעיר דלפי סברת הגר"א עוזר שליט"א, דבלא שימור עם מעשה העיסה תחמיץ, ומשו"ה בעינן שימור ע"י מעשה. וא"כ יתכן דמה דבעינן שימור ע"י מעשה היינו דווקא מלישה ואילך, דאי לא עביד מעשה מחמיץ, אך קודם לשה לפי סברא זו אפשר דלא בעינן מעשה גם לפי הגאונים הנ"ל. אך יתכן דכיוון דנחית חובת 'מעשה' על ה'שימור', חלה חובת 'מעשה' על כל השימור, ואפ' מטחינה. אך יתכן דפלגין דיבורא ולטחינה א"צ מעשה, ורק מלישה ואילך בעינן מעשה. ואי אמרינן כסברא קמא אינו מסתדר עם מה שנהגו לטחון ברחיים של מים. ומאידך אינו נראה לומר כסברא בתרא, דבגמ' מוזכר רק שימור אחד, ומנא לן לומר מסברא דבעינן מעשה בלשמה, משום דא"א לשמר בלא מעשה ולומר דבעינן שימור מקצירה, ולחלק חילוקים בין סוגי הלשמה. על כן לענ"ד אינו נראה דזו סברתם, דאין הסברא נותנת שידברו הראשונים בשפתי חלקו"ת. וע"כ נרא' כמש"כ לעיל, כאחת משתי הדרכים הנ"ל, וכל הדרכים ילכו אל זה שא"צ מעשה ממש, וא"כ סגי בשימור על המכונה.



אי כח החשמל משוייך לאיש שבתחנת כח

פש גבן לברורי אי בחשמל דאתא לידן יש שייכות לאדם שמייצרו בתחנת כח, ובזרם הראשון שיוצא ע"י לחיצתי לא קא מבעיא לן, דודאי שהוא משתייך לאדם שעל המכונה, אך יש לברר וללבן אי החשמל שמגיע לאח"י משוייך לאדם שמייצרו. דאי משייכינן לאדם המייצר - מחשבתו פוגמת בשימור דילן, דשוב לא דמי למש"כ החיד"א דדעת הנכרי טפילה, דשאני הכא דעביד מעשה בחשמל. וראשית תבואת"ו לברר וללבן אימא מילתא דאמור רבנן, דמסברא קשה לייחס את החשמל לאותו אדם שאינו ידוע לנו מי הוא ומה שמו ושם עירו, ולומר דמחשבתו מועלת ופוגמת בשימור, ודפח"ח. אך בחיבת הקודש נבוא אל חצר בית המלך הפנימית ונדון במקורות שיש בידינו, ואע"ג דבפשטות אין לייחס את החשמל להווא גברא, כנ"ל, מ"מ נציע את הדברים לפני החכמים.

אומ"ר ראשית קצי"ר הסוגיא דסנהדרין וחולין (הובאה בהערה לעיל), דשם איתא (סנהדרין עז:), חולין טז: "אמר רב פפא: האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא גירי ידידיה הוא

(ג). משום חביבות הדברים וחביבות האומרים אזכיר כאן מש"כ הגאון הנאמ"ן שליט"א בתגובה למש"כ הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחזה דעת (ח"א סי' יד) דמצות מכונה כשרות רק בדיעבד למצות מצווה (הובאו דברי הנאמ"ן בשו"ת תפילה למשה ח"ב סי' יו"ד), וז"ל: "ויש לדקדק מה בין זה (א.ה: מצות מכונה) לציציות מכונה, שכמעט אין מי שמהדר בזה בא"י רק השרידים אשר ה' קורא, וכ"ע מברכים עליהם יום יום אע"ג דכתיב בהו בהדיא ועשו להם ציצית שתהא עשיה לשמה, ואין פוצה פה ומצפצף", עכ"ל.

ומיחייב. הני מילי בכח ראשון, אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא". ונחלקו הראשונים מאי כח שני, וברש"י שם (ד"ה אבל בכח שני) פי': "שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו מגדרותיהן עליו, אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם, גרמא הוא ולא מכחו". וכ"ה ברמב"ן (ע"ז נט:): "והני מילי בכח ראשון כלומר שכפתו סמוך לשפת המים ופתח להם פתח וקלחו עליו עד שמת אבל בכח (נוסח אחר: בקילוח) שני לא", והביאו הר"ן בחידושו שם. ויתירה מזאת כתב הראב"ה (תשובות ובאורי סוגיות סימן תתקסז): "והא דאמרינן התם (בהנשרפין) האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא וכו', ההוא כח ראשון היינו שהשכיבו ממש אצל הקילוח דבהדי דאשקיל המיתו לאלתר במעשיו. וכח שני מקרי אפילו בהרחקה מועטת שהמים מתגלגלין ובאים", עיי"ש באורך בשיטתו שם. ומכל דבריהם עולה דכשיש הרחקה בין מקום השפיכה לפעולה הנגרמת ע"י השפיכה - כבר לא חשיב כוחו. וא"ת דהוא דווקא בהסרת מונע, כשהוא לא פעל במים עצמם - נראה דיש להשיב מהא דאריא דדלאי, בחולין קז., דשם איתא: "האי אריא דדלאי אין נוטלין ממנו לידים דלא אתו מכח גברא, ואי מיקרב לגבי דולא דקאתו מכח גברא נוטלין ממנו לידים". ופירש"י רש"י (ד"ה אין נוטלין ממנו לידים) "לתת ידיו לתוכו ויקלחו המים לתוכו, דלאו מכח גברא אתו שכבר עבר כח השופך והן מקלחין מאליהם", ועוד כתב (ד"ה ואי מיקרב גבי דולא) "כשהדולה שופך וזה נותן ידיו סמוך למקום השפיכה והמים מקלחין מכח השפיכה לתוך ידיו שפיר דמי". ונרא' עוד להביא ראייה שאין לומר את סברת "כבר עבר כח השופך" רק בהסרת מונע, מהא דבב"מ קיז., דשם איתא "הנהו בי תרי דהוו דיירי חד עילאי וחד תתאי, איפחית מעזיבה, כי משי מיא עילאי אזלי ומזקי לתתאי, מי מתקן?" ובסוף הסוגיא: "... איני? והאמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא הוה אמרינן מודה רבי יוסי בגירי דיליה! דפסקי מיא והדר נפלי", ופירש"י (ד"ה דפסקי והדר נפלי) "לא היתה מקום רחיצת ידים של עליון על מקום נזקי תחתון אלא במקום אחר, משם הן נמשכין עד שנופלים במקום שמזיקין". ואע"פ דהכא מיירי בענייני נזקי שכנים דקיל (דא"א שלעולם לא ישפוך מים, ומשו"ה פטרינן ליה אפי' במקום שבעלמא לא פטרינן ליה) נראה דיש לדייק מהלשון "גירי דיליה", המוזכרת באותו עניין גם בסנהדרין ובחולין, ומהעניין, דדמי לעניינים הקודמים, דבמרחק ממקום השפיכה, אין כבר 'כח השופך' במים, נראה דיש לדמות דומ"ה בת דומ"ה את הסוגיות הנ"ל להדדי. וכן בראב"ה הנ"ל השווה את דב"מ עם הא דסנהדרין (וכ"ה ביד רמה דלקמן), אך עיי"ש דגבי אריא דדלאי, לשיטתו, הסתפק שם אי משוינן ליה לשאר דוכתי אי לאו, ונראה דלשיטת רש"י גם הראב"ה ס"ל דיש להשוות ביניהם ואין לפצל בהם פצלו"ת לחינם (ומ"מ עי' בר"ן סנהדרין עז:), דלשיטתו בביאור הסוגיא דאשו משום חיצו דבב"ק כב.: ונדצ"ל דלא ס"ל להשוות דין בי תרי דב"מ לשאר סוגיות הנ"ל, ואכמ"ל). ולשיטת כל הראשונים הנ"ל נראה דאין החשמל מתייחס לאדם המייצרו. אך יל"ע באורך בסוגיית אשו משום חיצו ובראשונים החונים עליה.

ומאידך ראה תראה אשר חלק היד רמ"ה בסנהדרין שם אשיטת רש"י ודעימיה, וס"ל דאינו כח שני כל היכא דמתגלגלים המים בקו ישר, דכל כה"ג עדיין חשיב כוחו, וא"כ יתכן דהחשמל יחשב לשיטתו ככוחו של המייצרו, ויל"ע במציאות. וז"ל שם (סנהדרין עז:): "... והני מילי בכח ראשון כלומר היכא דמיית מחמת מיא דאתי בכח ראשון כי סלקיה להווא מדעם דמפסיק בינתיים והיינו מיא דמיעקרו מדוכתייהו בשעת סילוק הדבר והמפסיק ואינון מיא דמיקרבי לדבר

המפסיק אבל מיא דאתו בתר הכי והיני כח שני פטור דגרמא בעלמא הוא כדפרשינן. ואיכא לפרושי והני מילי בכח ראשון שהמים היורדין בשעה שפינה להן דרך לא עמדו עד שהגיעו לאיש הכפות אבל אם עמדו בדרך מחמת דבר שעיקבן ולסוף נמשכו מאליהן והלכו לאו גירי נינהו כדאמרינן בפרק הבית והעליה (ק"ז). דכל היכא דתימי מיא והדר אזלי לאו גירי נינהו והני תרי פירושי מעליי נינהו דתרווייהו אליבא דהילכתא סלקי ולא מיחייב עד דמיית מחמת מיא דמיעקרי בשעת מעשה והוא דלא איעכבו באורחא דאע"ג דגרמא לאו הני תרתי מילי קאמר הכא מכל מקום חדא דאמר אמר ואידך אף על גב דלא פירש בהדיא כיון דעל כרחיך דינא לא אצטריך לפרושיה. מיהו פירושא בתרא דייק טפי משום דלפירושא קמא אין לדבר קצבה ותו דכולהו מיא דסמיכי להדדי כחד גופא דמו. ואית דמפרשי והני מילי בכח ראשון כגון שהניחו סמוך לשפת המים והשפה מדרון ובכח ראשון כשפינה להן דרך לצד זה נפלו עליו דהוי כחו אבל בכח שני שהניחו דחוק (י"ג: רחוק) קצת ולא נפלו המים בצאתם מגדותיהן עליו אלא לאחר מכאן הלכו עד מקום שהוא שם גרמא הוא ולא מכחו. ולאו מילתא היא דכיון דקאמרינן דגיריה נינהו מה לי כי מטו לאלתר מ"ל כי מטו לאחר זמן", ע"כ.

ויש עוד מקום והוא שאו"ל, והיא שאלה ע"פ מה דכתבו כמה אחרונים (עי' צ"א ח"ו סי' טו) דבלשמה א"צ כח גברא אלא די בגרמא בעלמא כדי לשייך את הפעולה לעושה. וא"כ יתכן דאע"ג דהחשמל לאו כוחו דהאדם המייצר את החשמל הוא, מ"מ כדי לשייך את החשמל לעושהו לעניין לשמה א"צ כוחו ממש אלא די בגרמא בעלמא. אך נראה דאין בסברא זו מספיק טעם לפגום, ולומר דהאדם המייצר יהיה פוגם בשימור של העומד על המכונה (ועוד, אי אמרינן הכי שוב יש לשייך את מפעיל המכונה ג"כ לפועלת המכונה שאח"כ, ודו"ק, ופשוט). והצגתי את הדברים הנ"ל כעיון נמרץ והוא מהטעם שבו פתחתי, דהסברא נותנת דאין לומר דמחשבתו של המייצר את החשמל מועלת לשימור דמפעיל המכונה.



זאת תורת העולה, העולה מן המדב"ר, מדב"ר שו"ר, אשורנו ול"ו קרוב, דאין מקום לפקפק וליטול אחת בלשמה דמצות מכונה, ושרי ליה מריה, מצות יאכל, ואפילו ג' מצות מצווה, מכל מצו"ת ה' אשר ל"ו תעשינה בין ביד ובין ע"י מכונה.



הרב משה גרינהוט

כיצד מחשבים רוב טמאים לפסח הבא בטומאה?

א.

דעת הרמב"ם שמשערים בנכנסים לעזרה

כתב הרמב"ם קרבן פסח ז, ו: "כיצד משערים הפסח לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים, אין משערין בכל האוכלין שאפשר שיהיו עשרים נמנין על פסח אחד ומשלחין אותו ביד אחד לשחוט עליהן אלא משערין בכל הנכנסים לעזרה ועד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה משערין אותן".

הכסף משנה ציין שמקור הרמב"ם מהסוגיא פסחים צד, ב בטמאים הלך אחר רוב העומדים בעזרה, ובירושלמי ז ו עד שהם בחוץ משערים אותם.



ב.

קשיים בשיטתו

א. בסוגיא עט, ב-פ, א מנו דוגמאות שונות אם חלק מהקהל טהורים וחלק טמאים, וחלק זבים מה דינם. והועתקו להלכה ברמב"ם ז, ב-ו. ויש לתמוה איך יכול להיות שיהיה דבר כזה, כיון שמונים בנכנסים לעזרה, כיצד יבאו הזבים לעזרה הרי יודעים הם שאין הם יכולים להקריב כלל בו ביום, ואם אינם יודעים יודיעו להם וישלחום מן העזרה. ואיך יתכנו הלכות אלו. וביותר, שהזבים אינם יכולים כלל לעמוד חוץ לעזרה שהרי הם משולחים משני מחנות, כמבואר במשנה כלים א, ח ובפסחים סו.

ובדברי הגמ' עצמה אפשר לפרש שכולה הולכת שלא כדברי האומר 'בטמאים הלך אחר רוב העומדים בעזרה' אלא סוברת שהולכים אחר כל ישראל או אחר הנמצאים בירושלים שיכולים לאכול, ולכן נכללים הזבים במנין. וכפי שיבואר להלן פשטות הגמרא היא שכך דעת ר' עקיבא, וא"כ הגמ' מתפרשת כך בשופי.

אבל על הרמב"ם קשה שקבע את שתי ההלכות 'הלך אחר רוב הנכנסים לעזרה' וחלוקת הטמאים והטהורים לפי חשבון מדוקדק*.

ב. בסוגיא פ, ב - איתמר היו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים, רב אמר מטמאים אחד מהם בשרץ... ועולא אמר משלחים אחד מהם בדרך רחוקה, והקשו עליו 'מאן ציית דעקר סיכיה

(א). תמיהה זו תמה בערוך השולחן קצא, יח, אלא שהעמיד את הקושיא רק על טמאי מת, ולכן דחק שרגילים לבא שמא יהיו הרוב טמאים, ולא דן על זבים כלל, שאין שום טעם שיבואו חוץ מטעות בדיון.

ומשכניה ורהיט'. מכאן - כפי שכבר עמדו תוס' - שכדי שלא לעלות לחשבון הטהורים יש לשלח אחד בדרך רחוקה באופן של עקירת כליו וביתו, ומבואר שאין מונים רק את הנמצאים בעזרה.

ג. בגמ' צד, ב - כמאן אזלה הא דרב יצחק בר יוסף דאמר בטמאים הלך אחר רוב העומדים בעזרה? כמאן כר' אליעזר. שדעתו שדרך רחוקה היא מאסקופת העזרה ולחוץ. הרמב"ם ה, ח-ט פסק כר"ע שדרך רחוקה היא ריחוק טו מיל מחומת ירושלים ודלא כר' אליעזר, וא"כ למה פסק שבטמאים הלך אחר רוב העומדים בעזרה?

מאידך יש סיבה טובה לדון כדברי הרמב"ם, מפני הקושי הגדול למדוד באיזה מצב נמצאים רוב הקהל שאינם בדרך רחוקה או אפילו רוב הנמצאים בירושלים. וזו פשטות לשון הרמב"ם 'שאפשר שיהיו עשרים נמנים על פסח אחד ומשלחים אותו ביד אחד' שיש קושי בחישוב במצב כזה. על סיוע זה לרמב"ם עמד הצ"ח צד ב.



ב). מהר"י קורקוס וצל"ח צד, ב כתבו שלר' אליעזר תלוי בעומדים בתוך העזרה, ואילו לר' עקיבא תלוי בעומדים חוץ לעזרה, ופירשו כך את הירושלמי 'הלכו אחר רוב נכנסים לעזרה' שמשמעו בעודם בחוץ, וזהו שפסק הרמב"ם. אולם יש להקשות:

א. ברמב"ם נראה שבא לשלול שאין הולכים אחר רוב האוכלים (כדעת ת"ק בדעת ר' אליעזר בברייתא צד, ב) אלא אחר רוב הבאים לשחיטה (כריב"ב בשם ר' אליעזר), ואם כדברי הצ"ח עליו לשלול צד שנתפרש בבבלי, שדנים לפי העומדים בעזרה בפועל ולא קודם שנכנסים לעזרה, שצד זה לא נתפרש בגמ'.

ב. מכלל זה שלשונו מתייחס לסוגיית הבבלי ולא לסוגיית הירושלמי, שהרי הוא שולל את מה ששללה סוגיית הבבלי.

ג. לדבריהם שלדעת הבבלי מדובר על נמצאים ממש בעזרה, יצא שלעולם לא יבא פסח בטומאה, שהרי הטמאים אסורים להיכנס לעזרה, ונמצא שאפילו אם יש מיעוט טהורים יכנסו הם לעזרה, וא"צ לחשב את הטמאים.

וצ"ל שכיון שאחר שהם יכנסו הם יהיו רוב ויקריבו פסח, נמצאת כניסתם למפרע מותרת.

ד. הקושיא הקודמת מתגברת במקרה של רובם זבים ומיעוטם טמאי מתים, שאין טמאי מתים עושים לא את הראשון ולא את השני, כדברי רב בדף פ. שפסק רמב"ם ז, ד. כאן מנין זה אינו אפשרי כלל אם המנין נעשה בתוך העזרה, שהרי כל אלו אסורים להיכנס לעזרה, ונמצאו כולם עוברים עבירה בכניסתם לעזרה להקרבת הפסח.

מקושיא זו ומהקושיא הקודמת, עולה שאף הבבלי מודה לירושלמי שגם לר' אליעזר המנין נעשה קודם שנכנסים לעזרה, רק שמונים את אלו שאמורים להיכנס.

ה. בירושלמי ז, ו הלשון 'לטומאה הילכו אחר רוב נכנסין לעזרה. מה בכל כת וכת משערין או אין משערין אלא כת הראשונה בלבד. אמר רבי יוסה ברבי בון עד שהן מבחוץ הן משערין עצמן'. מן התוספת של ר' יוסי בר בון עולה שאין הלשון 'רוב נכנסים' משתמע מצד עצמו קודם כניסה אלא ר' יוסי בר בון הוא שמוסיף לפרש כן לפי הענין, ומעתה שווה לשון הירושלמי והבבלי ובשניהם עולה יפה פירושו של ר' יוסי בר בון. כפי הנראה קושיא זו הקשה בגליון ברוך טעם על הצ"ח.

ו. גם אם נקבל את החלוקה בין הבבלי לירושלמי, יקשה, שמשוגיית הבבלי עולה בפשטות שהכל אחד, והנידון של 'דרך רחוקה' והנידון של 'רוב טמאים' תלויים זה בזה שמי שאינו מן המנין הוא רק מי שעומד בדרך רחוקה, וא"כ לרמב"ם שפוסק כר"ע שאין דרך רחוקה אלא מרחק טו מיל, צריך הרוב להיתלות בכך, שכל שאינו בדרך רחוקה נמנה, ולא יועיל לנו לפרש שלא פסק הרמב"ם כדברי הגמ' שהם כר' אליעזר אלא כירושלמי שהוא כר"ע, שהרי הבבלי חלוק גם על הירושלמי הנה, מפני שלדבריו אינו תלוי בהגדרת דרך רחוקה, אם דבריו כר' עקיבא. ונמצא שבכל מקרה דחה הרמב"ם את דברי הבבלי והגנו צריכים פירוש לכך, בפרט אם סוגיית הבבלי עט: ופ. עולה יפה עם חשבון זה, שאם נתלה הכל בדרך רחוקה הרי לר"ע נמנים כל הנמצאים לפניו מן המודיעים ולא רק הנמצאים בעזרה, ושוב מובנים כל החשבונות שבגמ' על רוב ומיעוט מבחינה מציאותית.

ג.

התלייה בגמ' אינה תלייה של רוב טמאים בדין דרך רחוקה

נראה להציע שדברי הגמרא שתולה את המאמר 'בטמאים הלך אחר רוב העומדים בעזרה' בדעת ר' אליעזר אינם באים לשלול את דעת ר' עקיבא אלא את הדעה החולקת בדברי ר' אליעזר עצמו.

ז"ל הגמ': "ורבי אליעזר אומר מאיסקופת כו'. ואף על גב דמצוי עייל, ולא אמרינן ליה קום עייל. והתניא: יהודי ערל שלא מל ענוש כרת דברי רבי אליעזר! אמר אביי: דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא. רבא אמר: תנאי היא. דתניא, רבי אליעזר אומר: נאמר ריחוק מקום בפסח, ונאמר ריחוק מקום במעשר. מה להלן חוץ לאכילתו - אף כאן חוץ לאכילתו. רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: חוץ לעשייתו. כמאן אזלא הא דאמר רבי יצחק בר רב יוסף: בטמאים - הלך אחר רוב העומדין בעזרה. כמאן - כרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר משום רבי אליעזר".

הרי שרבא אמר ששאלה זו תלויה אם דנים דרך רחוקה לפי האכילה, שאז ערל ענוש כרת שאומרים לו 'היכנס' כדי שתוכל לאכול אח"כ, או שדנים לפי עשיית הפסח, ואז אין דרך רחוקה תלויה בכך. אבל כל מחלוקת זו היא רק בשאלה אם החיוב לעשות את הפסח נדחה ע"י העובדה שהעושה נמצא בדרך רחוקה, או שאינו נדחה, מפני שדרך רחוקה תלויה באכילה וכאוכל אינו בדרך רחוקה. ע"ז אמרה הגמ' שהאומר שטמאים הולכים אחר רוב הנמצאים בעזרה ולא אחר רוב האוכלים, טעמו מפני שהמנין נתלה ביכולת העשייה ולא ביכולת האכילה, ולכן גם בטמאים יש לומר כך. אבל לא באו לומר שלענין המנין בהכרח כל שאינו בכלל פטור דרך רחוקה בהכרח נמנה להיחשב שרובם טהורים.

והרי הנידון אם לתלות באכילה או בעשייה קיים גם לדברי ר' עקיבא ולא רק לדברי ר' אליעזר, לגבי קביעת ההימצאות בדרך רחוקה. שנחלקו אם נקבעת לפי שעת שחיטה כדעת עולא צג, ב או לפי שעת אכילה וכדעת רב יהודה צג ב הלכה כעולא כפי שפסק הרמב"ם, וזה מתאים לכך שהלכה כר' יוסי ב"ר יהודה שאמר משום ר' אליעזר שדין רוב טמאים אף הוא נתלה בשחיטה ולא באכילה, ולפיכך תלוי בעומדים בעזרה היכולים לקיים את שחיטת הפסח, ולא בעומדים בירושלים היכולים לקיים את מצות האכילה.

נראה שנקודה זו אמת גם לר"ע שיתלה בשחיטה ולא באכילה, הן פטור דרך רחוקה, כעולא, והן שיעור הטמאים, כריב"י בשם ר"א. אלא שלר' עקיבא הפטור והדחייה של 'דרך רחוקה' צריכים להיות דרך רחוקה ממש. אבל העיקרון לשייך את הנמצאים חוץ לפי העשייה מוסכם.

ולכן, המנין אחר הנמצאים בעזרה עשוי להיות נכון גם לפי ר"ע, מפני שאין צורך בפטור דרך רחוקה כדי להוציא משהו מן המנין.



ד.

מקורות לביאור הגמ' צד, ב בדרך זו

אף שכיוון זה נראה מחודש, נראה שהוציאו הרמב"ם מכמה טענות:

א. מן הקושי מפני מה יקבע ר' יצחק בר יוסף הלכה כר' אליעזר, ועוד במימרא השנויה במחלוקת בדעת ר' אליעזר עצמו, נגד הכלל הידוע בכתובות פד ב 'הלכה כר' עקיבא מחברו".

ב. מפני שהמחלוקת 'בשעת אכילה' או 'בשעת עשייה' נמצאת גם בדברי עולא ורב יהודה בדף צג, ב לגבי 'דרך רחוקה', ומכאן שהשאלה העקרונית קיימת לדברי הכל.

ג. פשוט הגמ' תולה את מושגי דרך רחוקה עם מושגי 'רוב טמאים', וא"כ היא מניחה שהדרך היחידה להוציא משהו מן המניין היא ע"י שיהיה בדרך רחוקה ובכך יפטור.

אלא שיש בכך קושי גדול, כי שעת קביעת דרך רחוקה היא [כעולה מהסוגיא צג, ב] או בבוקר ביחס לחצות היום, לרמב"ם ה, ט, או בחצות ביחס לסוף זמן השחיטה, לרש"י ור"ח צג, ב, ואילו שעת קביעת 'רוב טמאים' נתפרשה בירושלמי ז, ו כשעת כניסת הכיתות, שהיא בזמן שחיטת הפסח בפועל, שמבואר במשנה נח. שתמיד נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה והפסח אחריו. נמצא זמן שחיטתו בפועל רק אחרי שמונה ומחצה, וזמן כינוס העם להיכנס לעזרה -שבו תלו בירושלמי- הינו מעט קודם לכך, ונמצא שאינו אותו זמן כלל. ומכאן שהתלות שמשמעת בגמ' בין המושגים אינה נכונה.

וטעם הדבר, שדרך רחוקה קובעת את החיוב ולפיכך היא נתלית בשעת החיוב, אם בתחילתו ואם ברגע האחרון האפשרי לקיימו. אולם רוב טמאים נקבע לפי המציאות המעשית, מיהם ישראל הבאים להקריב וממילא תלויה בזמן ההקרבה בפועל.

הוכחת הזמן, מנתקת את הקשר בין פטור דרך רחוקה לחישוב רוב טמאים.

ד. לדעת אב"י צד, ב בהכרח אין קשר בין פטור דרך רחוקה למנין רוב טמאים, ומכיון שלדעתו נותק הקשר בין דרך רחוקה למנין רוב טמאים יש לנתקו גם לחולקים על אב"י.

הראיות לכך שלאב"י בהכרח אין קשר בין פטור דרך רחוקה למנין רוב טמאים:

א. שהרי לדעתו ש'דרך רחוקה לטהור ולא לטמא וערל' יוצא שלעולם בטהורים יש לחשב רק את הקרובים ובטמאים יש לחשב את כל ישראל הרחוקים. וא"כ חשבון זה איננו מציאותי לעולם, שאין שום דרך לדעת איזה טמא נטמא בסוף העולם, וודאי שאין דרך לדעת מי טמא באמצעים שהיו מצויים בזמנם, וודאי לא נמסר דין התורה שיבררו על פי נביא אם רוב הציבור טמאים או טהורים.

ב. קשה לאב"י שלעולם לא ייקרב פסח בטהרה, שכן יצא שכמעט תמיד יהיה הרוב בצד של הטמאים, שהרי כל הטמאים שבכל העולם מצטרפים אליהם, שהטמאים אינם בדרך רחוקה,

(ג). אף שהגמ' בכתובות פד, ב דנה אם כלל זה תקף נגד רבו של ר' עקיבא, וממילא הוא עשוי שלא להיות תקף נגד ר' אליעזר שר' עקיבא הוא תלמידו (סנהדרין סז, א), פסקו כר' עקיבא גם כנגד ר"א, ראה ר' יונה על הרי"ף ברכות (כה, א מדפי הרי"ף). וראה פתח עינים גיטין לח ב בשם יבין שמועה שאף שר' אליעזר רבו של ר"ע היות שר' אליעזר מבית שמאי הכלל ב"ש במקום ב"ה אינה משנה תקף לגביו.

ואילו הטהורים יוצאים מכלל המניין כשהם בדרך רחוקה. וכל הנידון יהיה רק אם רובם זבים או רובם טמאי מת. וכל שכן לר' יהודה ור' יוסי (צא ב) שנשים בראשון חובה, שמתווספת לשיעור הטמאים כמות הכרחית של נידות ויולדות, שגם הן מצטרפות למניין מפני שדרך רחוקה לא נאמרה לטמא, ונמצא שלעולם יהיו רוב הציבור טמאים. אם כן, לדעת אביי ודאי חישוב רוב טמאים אינו קשור לפטור דרך רחוקה וממילא אינו קשור לשעת חלות החיוב.



ה.

עיקר עשיית ציבור בטומאה בפסח

ראיה נוספת לדין שכורך את דחיית הציבור ועשיית בטומאה בנמצאים בעזרה יש במבנה הדרשה והסברא שמלמדת שציבור עושים בטומאה. שמצינו לכך שתי דרשות.

א. בגמ' סו, ב דרשו ר' יוחנן ור"ל מהכתוב בפסח שני 'איש איש' - איש נדחה ואין ציבור נדחים, והוכיחו מפרשת שילוח טמאים שאין נדחים אלא עושים בטומאה. ודרשה זו יכולה [בעיקרון] להיות קשורה לשעת חלות החיוב.

ב. בברייתא עז, א דרשו 'במועדו' אפילו בשבת ואפילו בטומאה. ונראה שהגדרת המצב 'במועדו' אפילו בטומאה מתייחסת בהכרח לשעת העשייה ולא לשעת חלות החיוב. זאת, מפני שבשונה משאר קרבנות הציבור, שבהם אין הציבור מעורב כלל ומשמעות עשייה בטומאה היא ב[עיקר] בטומאת הכהנים, בפסח נידון הציבור עצמו וטהרתו נצרכת. הנימוק לכך יכול לעלות מדברי

(ד). ראיה נוספת יש להביא דוקא מדברי רש"י ור"ח החולקים על הרמב"ם בביאור הסוגיא צג ב וסוברים שהזמן הקובע הוא זמן חצות היום שהוא זמן החיוב, ובו מודדים אם האדם נמצא בדרך רחוקה לפי יכולתו להגיע לירושלים עד סוף זמן החיוב, לעולא עד השקיעה שנגמר זמן השחיטה ולר' יהודה עד חצות או עלות השחר שנגמר זמן האכילה. א"כ לדבריהם, ודאי שאין לחשב לפי העומדים בעזרה, שהרי השעה הקובעת היא שעת חצות שבה חל החיוב ובה תלוי היכן נמצא, ואילו חישוב רוב טמאים נמסר 'לפי העומדים בעזרה', שאינו בשעת חצות וגם לא ברגע האחרון ביום.

ה. הרמב"ם (ביאת מקדש ד, יב) כתב שכשהציבור טמאים מקריבים בטומאה בכל קרבנות ציבור הקבוע להם זמן אפילו אם הכהנים טהורים. והגבורת ארי יומא ו, ב הקשה מה שייכות עשייה בטומאה לציבור, ועוד שא"כ כשרוב הקהל זבים לא יעשה כלל, ולא מצינו שידונו בכך. והאור שמח (ביאת מקדש ד, יב) כתב שדוקא טמאי מתים שאינם יכולים לשלח קרבנותיהם, יש בעיה כשרוב הציבור טמאים, אבל בשאר טומאות אין חסרון כלל, וצודקת הקושיא הראשונה של הגבורת ארי שהעשייה נתלית רק בכהנים.

והאבן האזל ביאר שדין זה נובע מהדין של מעמדות שהקהל צריך לעמוד על הקרבן.

מכל מקום, לגבי כל הקרבנות לא מסר הרמב"ם פרטים על אופן החישוב, וודאי שבהם אין מ"ד שקובע את החשבון לפי שעת האכילה כיון שאין אכילה. ויתכן שלדעתו באמת מחשבים את כל ישראל שהם המשלחים את הקרבן ובעליו, ולא רק את הבאים לעזרה, ולא קרבן פסח שכל אחד בעלים על קרבנו. ולטעם האבן האזל מסתבר לדון ברוב הנמצאים בעזרה, ולפ"ז מתחזקת עוד יותר הקושיא, מה לטמאים בעזרה ולמה לא נשלח אותם לביתם.

[ומרש"י פסחים עו ב משמע שהוא חולק על הרמב"ם וסובר שרק בפסח הגדרת 'באים בטומאה' נקבעת לפי הקהל ואילו בשאר קרבנות הציבור, כל שהכהנים טהורים קריבים הקרבנות בטהרה, שכן את 'באים בטומאה' שבתחילת המשנה לא פירש כלל, ורק כשהגיע אצל פסח כתב 'הפסח שבא בטומאה - כגון רוב ציבור טמאים' משמע שהגדרה זו ייחודית לפסח

המשנה: 'הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה' שעל פיה אין הפסח מתקיים אלא אם כן נאכל. אולם לפ"ז השיקול לגבי רוב הקהל צריך להיות באכילה, לא רק בגלל הילפותא האפשרית ממעשר שבדף צד, ב לברייתא בדעת ר' אליעזר אלא מכיון שזו משמעות העשייה בטומאה. האפשרות הנוספת לפרש את העשייה בטומאה היא מן הכתוב 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים' שמלמדת, כדרשת המשנה ש'הפסח נשחט בשלוש כיתות' שקהל ישראל צריך להשתתף בשחיטת הפסח, שנשחט בשלוש כיתות. גם בלי ההלכה של שלש כיתות, יש ללמוד שהשחיטה מתייחסת לישראל כלשון התורה 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל'. ואכן הוצרכו בקידושין מא, ב לשליחות בשחיטת הפסח. זאת לעומת שאר הקרבנות, שנאמר בהם 'ושחט' ולא נתפרש להדיא מי השוחט'.

לכן דנו בירושלמי ז, ו: 'מה בכל כת וכת משערין או אין משערין אלא כת הראשונה בלבד' ופשטו שמשערים בעוד שהם בחוץ טרם התחלקו לכיתות, מפני שדין הדחייה של הטומאה הוא לקהל שמשותף בהקרבה שעליו נאמר 'קהל עדת ישראל'. והוא נובע מקיום הפסח כנעשה בקרב ישראל ולא ממנין האנשים המחויבים בפסח, לכן השעה הקובעת היא שעת העמידה לקיום הפסח כציבור ולא שעת חלות החיוב.

נקודה זו משתקפת היטב בלשון המשנה עט א 'נטמא קהל או רובו'.

הביטוי קהל איננו הביטוי השכיח במשנה להגדרת הציבור, וגם במשנה הקודמת למשנה זו נאמר 'זבחי שלמי ציבור'. ברור' שביטוי זה נובע מלשון הפסוק 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' שאליו מתייחסת המשנה באומרה נטמא קהל. אם כן, מדובר על מקריבי הקרבן בפועל, שנאמרו הלכות על אופן ההקרבה שלהם, ואין הלשון הזו מתארת את סוג הקרבן או בעיה כלשהיא בו. ולכן מנין הטמאים והטהורים צריך להתייחס להגדרה 'קהל עדת ישראל' ולהגדיר מיהו קהל מקריבי הפסח.

נמצא שעשיית הרוב בטומאה היא ענין אחד שבו הכריעה הגמ' לקבעו לפי העשייה ולא לפי האכילה. והיא תלויה בעושי הקרבן שנחשבים 'קהל עדת ישראל'. ואילו דרך רחוקה של ר"ע היא ענין נוסף, שהפטור - והדחייה, לרב ששת צב, ב וכפסק רמב"ם ה, ג שבדרך רחוקה לא הורצה - תלויים בשאלה אם היה צריך לבא, וזו נקבעת לפי מקומו במרחק טו מיל.



ואינה תקפה בשאר קרבנות הציבור, וכדעת הגבורת ארי. וראה רש"י תמורה יד.].

1. גם בהם ההלכה היא שעל הבעלים לשחוט לכתחילה, וכמבואר בפסחים ז, ב שמצות בעל הקרבן לשחוט, אולם אין זה גוף הדין, אלא שהכל מוטל עליו.

2. גם במקרים האחרים שביטוי זה נאמר במשנה, ההקשר שלו מקראי: ברכות ז, ג 'לפי רוב הקהל מברכים' שנאמר 'במקהלות ברכו ה'. הוריות א, ד-ה 'הורו ב"ד ועשו כל הקהל' מתייחס ללשון התורה ויקרא ד 'ונעלם דבר מעיני הקהל' (כנראה מתייחס אליו גם לשון המשנה בסנהדרין ד, ד 'בוררים להם אחד מן הקהל').

ו.

הקושי שבחישוב זבים וטמאים

אולם עדיין לא נפתרו בכך כל הקשיים שהועלו לעיל. מה ענין הטמאים אצל העזרה? וכל שכן שזבים אינם צריכים להיות בעזרה, וכיצד ייכנוו הלכות אלו ברמב"ם עם החשבון של הרוב אצל מי שנמצאים בעזרה.

לכאורה אפשר לומר שהחשבון מתקיים בשני שלבים. בשלב ראשון נידון בין הנמצאים בעזרה מי הרוב. ובמקרה שיש רוב לצד אחד פועלים על פיו. אם לטמאים אם לטהורים. רק כשיש רוב לטמאים, ודנים אם השאר נדחים לפסח שני מחשבים עמם גם את הזבים למרות שאינם נמצאים בעזרה. כי השאלה אם הציבור הוא שנדחה או שהיחידים נדחים, ורק אז מצטרפים הזבים, ובחשבון זה מחשבים גם את אלו שאינם בעזרה.

לפ"ז תיפתר בעיית הזבים, שהם באמת אינם באים לעזרה, אלא שצריך לחשב את מניינם כדי לדעת אם אפשר לדחות את הנשארים לפסח שני.

אלא שאין לומר כן מכמה סיבות.

א. שעדיין נשארו עם הקושי הגדול בחישוב האנשים שאינם נמצאים, שכאמור לעיל, הוא חיזוק גדול לדרך הרמב"ם ללמוד שדין 'הנכנסים בעזרה' מוסכם. חיזוק שיידחה אם אכן מחשבים לענין 'רובן זבים' גם את מי שאינו נמצא בעזרה.

ב. שא"כ נמצא שהמקרה של הגמ' עט, א של מחצה טמאים ומחצה טהורים שללשון אחת בגמ' דעת רב כהנא שהטהורים עושים את הראשון והטמאים את השני מפני שמחצה על מחצה אינו כרוב, ולכן הם מיעוט לגבי פסח שני. והדבר תמוה, שלעולם יצטרפו עם כל הנמצאים חוץ ונמצא שיהיו רוב. על כרחך, הדחייה לפסח שני קורית כשנמצאים בפסח ראשון בעזרה, ואז נקבע מי הרוב ומי המיעוט".

ז.

'העומדים בעזרה' נידון מתוך המקריבים וממעט רק את האוכלים

נראה שהרמב"ם פירש את דברי הגמ' 'הלך אחר רוב העומדים בעזרה' ודברי הירושלמי 'אחר רוב הנכנסים לעזרה' לפי ההקשר הראוי להם. ובכך ייפתרו בעיות אלו.

ראשית נשאל, את מי ממעטת ההגדרה 'העומדים בעזרה'? בפשטות היא ממעטת את כל אלו שנשארו בבית ולא באו לעזרה. אולם בלשון הרמב"ם, ולמעשה כבר בגמ' מתוך שהנידון לקבוע את הזמן הקובע לפי האכילה ולא לפי ההקרבה, המיעוט הוא שאין מחשבים לפי האוכלים אלא לפי המקריבים. וכלשון הרמב"ם: 'אין משערין בכל האוכלין שאפשר שיהיו עשרים נמנין על

(ח). ואף שלגבי נשים נהגה הגמ' בחשבון כפול, שאם בראשון חובה ובשני רשות לגבי הראשון הם חלק מהרוב ולגבי השני לא, אי"ז חישוב של מי שמחוץ לחיוב הראשון, אלא חישוב באותם שהם חלק מהחשבון בשני צדדים שונים, שלענין אחד הם רוב ולענין אחד הם רוב. אולם עיקרון החישוב נשאר לפי פסח ראשון.

פסח אחד ומשלחין אותו ביד אחד לשחוט עליהן אלא משערין בכל הנכנסים לעזרה, הכוונה לפי ההקשר בכל הנכנסים לעזרה כדי להקריב קרבנותיהם. אם כן, מיעוט זה רק ממעט שכל קרבן משתער לפי מי שבא להקריבו, ולא לפי המנויים עליו. הטעם לכך הוא שהמנויים נטפלים למקריב הקרבן, שהוא מקריב אותו עבור כולם.

תוצאת החשבון 'לפי הנכנסים לעזרה' היא: א. אם רוב המנויים טהורים ושלחו את הטמא נמנה כטמא. ואם רובם טמאים ושלחו את הטהור נמנה כטהור, כי המקריב בפועל הוא שמתקיים בו 'קהל עדת ישראל' בבואו להקריב. ב. אם באו שנים המנויים על קרבן אחד נראה שנמנים לשנים, אף שקרבנם אחד, מפני שכקהל עדת ישראל הם שנים. ראייה לכך, שהגמרא נמנעה מלומר שהולכים אחר הקרבנות, ואמרה שהולכים אחר הנכנסים לעזרה.

אולם למרות שהדין שהאוכלים טפלים לנכנסים, אין בזה ללמד את הדין ביחס למי שאינו מנוי על קרבן זה ואינו נטפל למקריב הנכנס לעזרה, איך מונים אותו.

ושאלה זו מתחלקת למנויים ולא־נמנים. שבעיקרון ייתכנו שלוש אפשרויות: א. שכל מי שלא בא נספר, בין נמנה על קרבן ובין שאינו נמנה. ב. שרק מי שלא נמנה על קרבן נספר. ג. שרק מי שנמנה על קרבן שלא הגיע מי ממקריביו נספר למנין הרוב.

ובאמת יש דוחק רב בכך שרק מי שלא נמנה לקרבן ייספר, שהרי אי המנות לקרבן מרחיקה אותו מהקרבנות הפסח, ומקשה יותר על מנינו לפסח.

יותר מסתבר ללמוד מהעיקרון של הגמ' דבר רחב יותר. שזה ודאי שאין מונים אלא את אלו שמנויים לקרבן ורוצים להקריב, אלא שמנין המנויים וחלוקתם הינו לפי אלו שבאו לעזרה ולא לפי האוכלים, ומחשבים אותו - כדברי הירושלמי - לכל הכיתות יחד, דהיינו לכל המקריבים יחד. וממילא לקבוע שגם מי שלא הגיע לעזרה נספר, כל שנמנה על קרבן ולא בא אדם אחר במקומו.

לפ"ז נמצא פתרון קל למקרה של 'זבים' שחישבה הגמ' ופסק הרמב"ם. מדובר באנשים שנמנו לפסח ורצו להקריבו, ולפיכך גם אותם יש למנות בכלל רוב ישראל ומיעוטו ולחשב מה מצב הרוב והמיעוט. אלא שאם הם היו 'אוכלים' בלבד ולא 'מקריבים' ומקריבי קרבן הפסח שלהם היו טהורים, אלו אינם נמנים. אבל כל שלא בא אחר במקומם טהור או טמא אף הם נמנים.

בכך יתיישבו דברי הגמ' על זבים, וגם עיקר דברי הגמ' על רוב הקהל או מיעוטו. בהנחה שכלל המנין הוא למנויי קרבן פסח שיש להם קרבן ויכולים להקריבו. ובעיקרון מונים את הנשלחים להקריב את הקרבן, וקרבן שלא נשלח מישוהו מסוים למנות יימנו אוכליו אפילו הם זבים.^ט

ט. ויש לברר אם דין זה ייקבע לפי הקרבנות המופרשים שלא נשלחו, וגם במקרה כזה נמנים הזבים, ואם שלחו אחר להקריב אינם נמנים אלא הוא נמנה אפילו אינו מהמנויים. או שאם שלחו הזבים מישוהו שאינו מנוי על הפסח אין הוא נמנה אלא הם נמנים, והדין שמונים את השוחטים ולא את האוכלים הוא את השוחטים מכח חיובם ולא את השלוחים, ואם כן ייתכן להגביל את מנין הזבים רק למקרה כזה שקרבנם הגיע לעזרה ע"י אחר. אולם צ"ע אם הנחה כזו מתיישבת עם הדין שמשלחים אחד מהם בדרך רחוקה.

ח.

משלחים אחד מהם בדרך רחוקה

לעיל אות ב נמנו בשיטת הרמב"ם שלושה קשיים. באמור לעיל נפתרו קשיים א וג. הקושי השני מהסוגיא פ, ב משלחים אחד מהם בדרך רחוקה נותר, ולכאורה אף התעצם, שכן אם לרמב"ם מונים אחר הנכנסים לעזרה, הרי שאין צורך לשלח אחד בדרך רחוקה, אלא די לומר לו שלא ייכנס לעזרה. בנוסף, אם -כאמור לעיל- אין קשר בין דין דרך רחוקה למנין רוב טמאים וטהורים, גם אין תועלת בפטור דרך רחוקה, שאינו שייך כלל לרוב טמאים וטהורים.

קושי נוסף קיים לדעת הרמב"ם ה, ט שסובר שדרך רחוקה משתערת לפי מקום עמידת האדם בעלות השחר בהתאם לתחילת זמן השחיטה שהוא חצות, אם כן, בשעת מנין הטמאים והטהורים אין מקום עוד לפטור דרך רחוקה שכן כבר חל זמן השחיטה.

יתכן שקשיים אלו פותרים זה את זה, שכן גם אחרי שחל החיוב והוא היה אמור להיכנס לעזרה, אם הוא יצליח להגיע לדרך רחוקה ייפטור. כן נראה גם מלשון הגמרא פ, א שאמרה 'מאן ציית דעקר סיכי ומשכניה ורהיט', הרי שלהגיע לדרך רחוקה כאן צריך לרוץ, למרות שדרך רחוקה נקבעת לפי הליכה בנחת. טעם הדבר, מפני שצריך להגיע במחצית הזמן לדרך רחוקה, וללכת מהלך טו מיל בזמן קצר.

בהנחה כזו ההליכה לדרך רחוקה עוקרת את החיוב שכבר התחייב האדם, בכך שהוא נכנס לעזרה או בכך שנמנה על קרבן והיה בירושלים. וענין פטור זה של דרך רחוקה, שמשנתנה כיוון ההימצאות של האדם, במקום ללכת לכיוון המקדש, הוא משנה את כיוונו לחוץ, וככזה עוקר את היותו אחד מהנכנסים לעזרה.

אולם נקודה זו עדיין צריכה עיון בסברה וחשבון.



ט.

האם מי שאינו מעוניין להקריב קרבן פסח נכלל בכלל המקריבים?

אם אמת הדבר, שהעיקרון שמאחורי דברי הגמ' מתחילה הוא שנמנים מקריבי הקרבן אלא שמתוך מקריבי הקרבן התלבטה הגמרא האם למנות את המקריבים הבאים לעזרה או את האוכלים, והסיקה שרק המקריבים נמנים, אבל לעיקר המנין נמנים כל שהם מנויים על הקרבן

(י). מעמד שאר קרבנות ציבור שלרמב"ם ביאת מקדש ד יב נעשים בטומאה כשרוב הקהל טמאים, יהיה שונה, וכסתימת לשון הרמב"ם 'רוב הקהל שמקריבים אותו' בלי להגדיר כיצד מונים אותו.

ויש להציע שני דרכים ליישום: א. מונים את רוב הקהל מכל העולם. למרות הקושי העצום שבכך, מדובר בפעולה קלה יותר מאשר מנין רוב הקהל בתלייה במיקומם המדויק. ב. הקהל הקובע הוא אנשי המעמד שהם שלוחי כל ישראל, אולם מונים הן את אנשי המעמד שבעריהם והן את שאר אנשי המעמד. [הלשון 'שמקריבים אותו' -שממנו הוציא החזו"א זבחים ד, יד שהכוונה לקרבן פסח, מה שמנוגד ללשון הרמב"ם בהלכה יג שייחד דברים לפסח- עשוי להתפרש על פי זה, ועדיין צ"ע].

ורוצים להקריבו [ואולי דוקא כששלחו שליח להקריבו, ראה הערה ט]. יש לדון מכאן לכיוון ההפוך, שגם הנמצאים בעזרה אם אינם רוצים להקריב אינם מן המניין, ואינם נכללים בעומדים בעזרה. ולפיכך אם בא אדם לעזרה ואין לו קרבן עמו כלל ואינו חפץ להקריב אלא הוא בא כתייר בלבד לראות את הקרבת הפסח, אפילו אם הוא ישראל ומחויב בהקרבת הפסח, אינו נמנה כלל. שאף שאין בו פטור 'דרך רחוקה' והרי הוא ענוש כרת. מכל מקום כשם שגם מי שאינו בכלל 'דרך רחוקה' עשוי לצאת מן המניין אם אינו מן המקריבים, כך גם הנמצא בעזרה עשוי לצאת מן המניין אם אינו מן המקריבים כלל.

ופשוט שמי שאין לו ענין בקרבן פסח ראוי הרבה פחות להימנות ממה שראויים האוכלים שלא באו לעזרה להימנות, שהוא ודאי לא בכלל 'כל קהל עדת ישראל', ואף לא עלה לדיון בסוגיא שהתחילה את כל הנידון מהאוכלים.

ומסתבר, שנקודה זו נכונה גם אם לא נפסוק כרמב"ם בענין הסוגיא צד ב ש'בטמאים הלך אחר רוב העומדים בעזרה' למרות שדרך רחוקה לר"ע היא טו מיל, כפי שנתבאר. אלא נסבור שהתלות בדרך רחוקה היא מוחלטת, ולכן אם הלכה כר"ע רק מי שיוצא מדרך רחוקה הוא שאינו נמנה ברוב בדברי הגמ'. עדיין יש לדון שכל זה מפני שהוא מחויב לבא ואמור לבא, ולכן נמנה כל מחויב ולא רק כל מי שבא בפועל. אבל מי שאינו רוצה להקריב כלל, אינו נמנה בכלל. אף שודאי הוא מחויב בציווי, בכל זאת אינו מ'קהל עדת ישראל' העושים שיש לדון אם טמאים הם אם טהורים הם^א, כיון שאינו רוצה להקריב.

ולכן אם נזכה בקרוב להקריב קרבן פסח ויהיה הדבר קודם שנזכה לטהרתם של ישראל יהיו הדינים כך:

- א. רק הנמנים על קרבן ורוצים להקריב - נמנים לענין רוב טמאים טהורים וזבים.
- ב. מתוכם נמנה רק מי שהגיע לעזרה לדעת הרמב"ם ואין נמנים אלו שלא הגיעו לעזרה אפילו אם הם בכלל האוכלים.



יא. ואין לומר שלענין דרשת 'ואין ציבור נדחים' (סו א) בהכרח ימנה לפחות להפקיע מהקרבה בשני מפני שגם הוא נדחה לשני, ועל השני לא הפקיע עצמו מלהימנות, ויצא שלפחות ימנע את הדחייה לפסח שני. אינו כן, שהרי אין מונים את הנמצא בדרך רחוקה כהופך את הנדחים לציבור עד שנאמר 'בשני אינם עושים רבו דרך רחוקה ונעשו רוב', אף שהוא נכלל בציבור הנדחה לפסח שני ומחויב בו, מפני שהציבור הנדחה נמדד לפי הציבור שצריך להקריב בראשון, וכפי שנתבאר לעיל הערה 8 לגבי נשים.

הרב עבי אריה סטפנסקי

בעניין עשיית הפסח בטומאה כשרוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופם

המניעות ההלכתיות המעכבות מהקרבן קרבנות בזמן הזה

הנה אנו עם הקודש, מצווים מפי ה' א-להינו, להקריב לפניו תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן, וכל קרבנות הציבור. ועוד אנו מצווים בהקרבן קרבן הפסח במועדו, אשר הוא חמור יותר, בהיות עונש המבטלו בכרת. ומאחר דקיי"ל דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעת"ל, ומקריבין אע"פ שאין בית, הרי מצוה זו חובה עלינו, אף בזמן שאין אנו יכולים לבנות בית לשמו ית'.

ואף כי חסרנו טהרה, כשאין עימנו אפר פרה לטהרנו, אין זה מניעה מהקרבן קרבנות ציבור, שהרי טומאה דחוייה היא בציבור. וגם קרבן פסח, דין קרבן ציבור יש לו לעניין זה שהוא דוחה את השבת ואת הטומאה, כמבואר במשנה בפסחים (פ"ו מ"ו): שם אמרו נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים יעשה בטומאה.

ועיקר המניעה מהקרבן הקרבנות בכל הדורות, היתה מצד המלכויות ששלטו בא"י, שלא הניחו את ישראל לעבוד את העבודה. אמנם כאשר היה נראה, שאולי יש פתח תקוה שתינתן רשות מצד המלכויות להקריב קרבנות, העלה הגרצ"ה קאלישר לפני גדולי הדור דאז, את השאלה, האם יש ביכולתנו להקריב קרבנות בכלל, וקרבן פסח בפרט, בזמן הזה, והאם אין לזה מניעה נוספת מלבד מניעת המלכויות.

וראשי המדברים בזה הם רבותינו הגרעק"א והחת"ס בתשובותיהם. וכן דנו בזה הבנין ציון, והגר"ד מקרלין, ועוד מן האחרונים, וגם בדברי רבינו החזו"א (אה"ע סי' ב' סק"ז) מצאנו שהתייחס לזה. וכבר רבותינו הראשונים דנו בדין הקרבן קרבנות בזמן הזה, כמבואר בכפתור ופרח (פ"ו), שרבינו יחיאל מפריז רצה להקריב קרבנות בזה"ז, וכן דן בזה בספר הלכות א"י המיוחס להטור"ם. והעולה מדברי רבותינו, שהעיקובים המעכבים אותנו מלהקריב קרבנות בזה"ז, בעיקרם ארבעה הם, והם: אי ידיעת מקום המזבח, חיסרון בגדי כהונה כשרים, חיסרון כהנים מיוחדים, וחיסרון כהן גדול, הנצרך כדי שהציץ שבראשו ירצה על הטומאה.

ויש מן העיקובים האלו, שתלויים בכמה מעכבים, כגון חיסרון בגדי כהונה, שהוא תלוי באי ידיעת התכלת הארגמן ותולעת השני, ובכמה ספיקות בצורת עשיית האבנט. חיסרון כהן גדול הנצרך לריצוי ציץ, תלוי הוא בזה, שלחינוכו של כהן גדול, צריך את כל בגדי כהן גדול על כל פרטיהם, שרבו בהם הספיקות. והיותר קשה הוא, ידיעת כל י"ב אבני החושן. ועוד שאין

(א). ולפי הידוע אינו לו, אלא הוא חיבור מאחד הראשונים שלא נודע שמו, המבוסס על הלכות א"י לבעל התרומה.

עשיית הפסח בטומאה כשרוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופם קצח

מעמידין כה"ג אלא ע"פ ב"ד של ע"א, כמבואר בתוספתא בסנהדרין. ובעוונותינו שרבו אין לנו ב"ד של ע"א.

ובכל אלו העיכובים כבר האריכו, ובכולם יש לדון, שאין בהם כדי לעכב, שיש לומר שנודע לנו מקום המזבח [ועכ"פ אמה על אמה ממנו], ע"פ מסורת אבן השתיה. ופסול כהני חזקה, י"ל שאינו אלא מדרבנן, ולא גזרו כן במקום ביטול העבודה, וכמ"ש החת"ס והחזו"א. וידיעת הדברים הנצרכים לבגדי כהונה, יש לדון ולומר, שכבר נודעו ע"פ סימנים מובהקים, שסומכים עליהם אפילו בדאורייתא. וריצוי ציץ, י"ל שאינו לעיכובא, אלא מצוה היא לחזור אחריו, כמו שמצוה לחזור אחר כהנים טהורים. וכמ"ש מהר"י קורקוס (פ"ד מהלכות ביאת מקדש ה"ח) ועוד מן האחרונים.² וכן שאר הספיקות, בכולם יש לדון ולומר, שאפשר להם להתברר ע"פ כללי ודיני התורה. וכבר האריכו בכ"ז.



כשרוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופם, אף הטהורים מטומאה זו, אינם עושים את הפסח בטומאה.

אמנם מלבד כל אלו העיכובים, יש בזמנינו בעניין קרבן פסח, מניעה קשה נוספת, שיש לדון הרבה, אם יש בה כדי לעכב את הקרבת קרבן פסח בזמן הזה, ורבותינו כמעט ולא דיברו בה, מפני שלא הייתה אותה המניעה קיימת בזמנם.

ואציע בזה פתיחה לדברים, ואע"פ שאין בהם כדי ליבון הדברים עד תומם, שיש כאן עוד עניינים נוספים שיש לדון בהם, ואף בנידונים שהוזכרו יש צדדים רבים אחרים. תקוותי שיש בהם עכ"פ כדי פתיחה, וישוטטו רבים ותרבה הדעת.

שנינו בפ"ז דפסחים: נטמא קהל או רובו, או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים, יעשו בטומאה. נטמא מיעוט הקהל, הטהורין עושין את הראשון, והטמאין עושין את השני. וזהו דין טומאה הותרה בציבור, שכיון שרוב הציבור או הכהנים טמאים, אין הטומאה מעכבת את הציבור מלעשות את הפסח, ועושין אותו בטומאה. אולם מבואר בגמ' (פסחים סח. ובכ"מ) דדווקא טומאת מת הותרה בציבור, אבל טומאה היוצאת מן הגוף, לא הותרה בציבור, ואפילו אם רוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופן, אינן עושין את הפסח בטומאה.

ובגמ' (פסחים פ:) אמרו: איתמר היו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים. אמר רב: אותן טמאי מתים אינן עושין לא בראשון ולא בשני. והיינו, דכיון שרוב הציבור טמא בטומאה שאינה נדחית, ורק מיעוטן טמא בטומאה הנדחית, אין הטומאה נדחית בשביל מיעוט הציבור, שאין טומאה נדחית אלא לרוב ציבור. ואע"פ ששמואל חולק שם, הא קיי"ל הלכתא כרב באיסורי. וכן פסק הרמב"ם שבהיו רוב הציבור זבים ומיעוטן טמאי מתים, אין טמאי המתים עושים את הפסח, משום דמיעוט הם ומיעוט אינן עושים בטומאה.

ב. גם י"ל, שאפשר לנו לידע גם את כל פרטי בגדי כה"ג, על כל אבני החושן, בכמה דרכים, ומינוי ב"ד של ע"א י"ל שאינו מעכב, ועיקר דברי התוספתא הם לומר, שצריך להיות המינוי ע"פ ב"ד של כל ישראל, ולא ע"פ ב"ד של כ"ג, שלא יהא כל ב"ד וב"ד הולך וממנה כהן גדול משלו.

והנה נחלקו בגמ' בכ"מ, אם שוחטין וזורקין על טמא שרץ. והיינו, טמא שהוא טמא בי"ד ניסן, אבל יכול לטבול ולאכול לערב מן הפסח, נחלקו בו אם שוחטין וזורקין עליו כשהוא עדיין טמא, ואח"כ יטבול ויטהר ויאכל לערב. או שאין שוחטין וזורקין עליו, שכל זמן שהוא טמא אי אפשר להביא עליו את הפסח, אע"פ שבשעת אכילתו עתיד הוא להיות טהור. ומבואר בגמ' (פ:) דכו"ע מודו שאחר שטבל, אע"פ שעדיין הוא טבול יום, שוחטין וזורקין עליו, ולערב כשיעריב שמשו יאכל את פסחו.

והנה בזמנינו המציאות היא, שרוב קהל עדת ישראל טמאים הם בטומאה היוצאת מגופם, שהרי הנשים סמוך ונראה לזמן גדלותן [שמאז הן בנות חובת קרבן פסח, ונמנות בכלל הציבור, למאי דקיי"ל נשים בראשון חובה], נטמאות הן בטומאת נדה. והנטהרות ממנה, בכל פעם שהן נטהרות ממנה, לאלתר הן נטמאות בטומאת משמשת ופולטת. והאנשים רובם טמאים בטומאת קרי, ולדאבונינו, הרבה מאחינו התועים טמאים גם בטומאת בועל נדה.

אמנם רוב הציבור אינן אלא כטמאי שרץ, ויכולים הם ליטהר בער"פ. שהרי בעל קרי, משמשת, ופולטת, יכולים ליטהר בו ביום. וכן נידות שעברו שבעה ימים מתחילת ראייתן, ובוועלי נידות שעברו ששה ימים מבעילתן, יכולים ליטהר בו ביום. ורק נידות שער"פ הוא משבעת ימי נידותן, או בוועלי נידות שער"פ הוא מששת הימים הראשונים לבעילתן,¹ הם אינם יכולים ליטהר בו ביום. וכשנמנה נמצא, שרק כרביע מן הנשים הרואות, עומדות בער"פ בשבעת ימי נידותן, ועוד יש מעוברות מניקות וזקנות שאינן רואות. ובאנשים, אף אם נצרף את כל מי שהוא מזרע בית ישראל למניין הציבור, מסתבר שלפחות רביע מכל אנשי ישראל לא באו על הנדה, בששת הימים שמט' ועד י"ד בניסן, ששומרי התורה לבד רבים הם, ועוד יש נערים וזקנים, וכמה וכמה שלא באו על הנידות באותן הימים מכמה סיבות המזדמנות.

ולפי האמור לעיל, הדבר תלוי במחלוקת אם שוחטין וזורקין על טמא שרץ או לא, שאם שוחטין וזורקין על טמא שרץ, והוא נידון כטהור, הרי שרוב הציבור נידונים כטהורים מטומאה היוצאת מגופם,² ואין עליהם אלא טומאת מת הנדחית בציבור. אבל אם אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, הרי שרוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופם, שהדין בזה שאף המיעוט אינן עושין בטומאה, וממילא א"א להקריב את קרבן הפסח בזה"ז.

והרמב"ם בכמה מקומות פסק כמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, שכן פסק בהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"א) וז"ל: אבל הנוגע בנבלה ושרץ וכיוצא בהן, ביום ארבעה עשר, הרי זה טובל ושוחטין עליו אחר שיטבול, ולערב כשיעריב שמשו אוכל את הפסח. ע"כ. ומפורש שרק אחר שטבל שוחטין וזורקין עליו. ויותר מפורש כן בדברי הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (פ"ב ה"ב) שם

ג. שהרי אם הם עומדים בשביעי לבעילתן יכולים לטבול בו ביום ויטהר לערב, דבועל נדה טבילתו ביום השביעי כדאמרין בימא (ו:).

ד. דלאו דווקא טמא שרץ שטומאתו טומאת יום אחד שוחטין וזורקין עליו, אלא גם זב וזבה שטומאתן שבעה, שוחטין וזורקין עליהן בשביעי שלהן, אפילו אם לא טבלו, למ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ כמבואר להדיא בסוגיית הגמ' (ז:).

כתב: טמא שרץ וכיצא בו והערל משלחין את קרבנותיהם ומקריבין עליהן, חוץ מפסח שאין שוחטין אותו על טמא שרץ.

והנה, אם יטהר ה' את הלבבות, וכל מי שיכול ליטהר יטבול בער"פ, יהיה ניתן להקריב את הפסח, כיון שרוב הציבור לא יהיו אלא טבולי יום, ובטבול יום מודו כו"ע ששוחטין וזורקין עליו. אבל כהיום שהמצב הוא שרוב ישראל רחוקים משמירת התורה, ובוודאי לא יטבלו, יש לדון כנ"ל. אמנם אפשר שאלו שאינם שומרים את התורה נידונים כמשומדים שאסורים באכילת פסח, ואינם נמנים בכלל הציבור לעניין קרבן פסח. אבל אי"ז פשוט, ואפשר שהם כתינוקות שנשבו, ועוד שי"א דדווקא משומד לע"ז אסור בפסח, וכבר דנו הרבה בזה. ואכמ"ל. ואבואה לדון בזה, ויש כאן כמה נידונים.



איך ההלכה במחלוקת אם שוחטין וזורקין על טמא שרץ

הנה הרמב"ם פסק כמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, כמו שנתבאר. אמנם לולי דברי הרמב"ם, מתוך סוגיות הגמ' היה נראה יותר לפסוק כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ.

דהנה נידון זה אם שוחטין וזורקין על טמא שרץ הובא בגמ' בכמה מקומות, ועיקר הסוגיא היא בדף צ: שם נחלקו רב ועולא, דרב אמר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ועולא אמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ, וביאר הכס"מ דהרמב"ם פסק כרב, דהוא רבן של כל בני הגולה. ועוד דסוגיא כותיה אזלא.

אבל נראה דאין זה פשוט, דמצאנו כמה אמוראים דסברי ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, דכן ס"ל לזקני דרום, כדאמרו (זבחים כה:): דזקני דרום סברי שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ומשמע שם עוד, דכן סבר ר"ל, דאמר שם שטמא שרץ משלח את פסחו, ואוכלו לערב יעו"ש.^ה ובריש מי שהיה טמא (ג.א.) אמרו דר"נ, דאמר דמי שהיה בדרך רחוקה אם זרקו עליו הורצה, סבר כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ.

ונראה עוד דרב ששת דפליג התם אדר"נ, וסבר שמי שהיה בדרך רחוקה וזרקו עליו לא הורצה, גם הוא סובר דשוחטין וזורקין על טמא שרץ. דהנה בגמ' שם הקשו אדר"נ, מברייתא דקאמר ר"ע מה טמא שיש בידו סיפק לעשות ואינו עושה, אף דרך רחוקה שסיפק בידו לעשות ואינו עושה. ותי' ע"ז ר"נ, ר"ע לטעמיה דאמר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ואנא ס"ל כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ.

והנה מבואר, דלמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, מודה ר"נ דכשם שטמא דחאתו תורה אע"פ שסיפק בידו לעשות, כן מי שהוא בדרך רחוקה נדחה, אע"פ שבידו לעשות. ולא קאמר רב נחמן, אלא דהוא סובר כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ולהאי מ"ד אם זרק הורצה. וא"כ רב ששת דפליג, בהא פליג, דס"ל דאף למ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, אם

ה). אמנם אפשר לדחות, דלדברי זקני דרום, דאינהו ס"ל שוחטין וזורקין על טמא שרץ קאמר, וליה לא ס"ל, אבל מרהיט לשונו משמע דהכי ס"ל.

זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה, לא הורצה.¹ והנה אם רב ששת עצמו סבר, אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, א"כ כל דבריו אינן בדעת עצמו, שהרי כל דבריו הם, שאף למ"ד שוחטין וזורקין הדין כן, וזה תימה. וע"כ נראה, דאף מדברי רב ששת מוכח דס"ל דשוחטין וזורקין על טמא שרץ.

ונמצא דזקני דרום ור"ל ועולא, ור"נ ורב ששת תלמידי דרב, כולוהו ס"ל דלא כרב דסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, אלא ס"ל דשוחטין וזורקין על טמא שרץ, ולפ"ז לכאורה כך היה ראוי לפסוק להלכה.

עוד סברא לפסוק כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, היא ע"פ מש"כ התוס', דמתני' דמי שהיה טמא, דקאמרה דטמא שלא עשה פסח פטור מכרת, סברה כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, דלמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ א"א לומר שטמא שלא עשה את הפסח פטור מכרת, דהא טמא שרץ חייב בכרת כיון שיכול לטבול, וישחטו ויזרקו עליו. וא"כ, עכ"פ לדעת התוס' יש כאן סייעתא לפסוק כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, דסתם מתני' כותיה.

וכן נראה מוכח דס"ל להלכה להרמב"ן, דהנה הרמב"ן בפי' החומש, בפרשת בהעלותך (במדבר ט י) כתב: אבל מי שהיה בדרך פטור מן הראשון ועושה השני, ואם רצה לצאת בראשון וצוה ושחטו עליו הורצה, דקיימא לן מיחס הוא דחס רחמנא עילויה ואי עביד תבא עליו ברכה. והיינו שפסק כר"נ דמי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו הורצה. ונראה שפסק כן, משום שבגמ' (שם צג.) אמרו שם על סתמא דברייתא דהיא כמ"ד הורצה, והבין הרמב"ן שיש כאן הכרעה כר"נ.

והנה ר"נ מוכרח לסבור כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, והוא עצמו מודה דלמ"ד אין שוחטין, לא הורצה, ומדפסק הרמב"ן כמ"ד הורצה, מוכרח דס"ל להלכה דשוחטין וזורקין על טמא שרץ.



להרמב"ם שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אם הוא מן התורה

הנה הרמב"ם פסק כאמור, שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ובפשטות פסק כרב דסבר כן, ובגמ' אמרו בהדיא, דרב סבר דמדאורייתא אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. והוכיחו כן מהא דאמר רב דטמא שרץ מצטרף למניין הטמאים לעשות את הפסח בטומאה. אמנם מכח כמה קושיות וסתירות בדברי הרמב"ם, נטו כמה אחרונים מזה, וכתבו שהרמב"ם דפסק דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, לא מה"ת הוא, אלא מדרבנן שמא יפשע ולא יטבול.

והוא, שהנה בגמ' אמרו (ז): שהמקור לדברי רב, דמה"ת אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, הוא מדכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, ביום ההוא הוא דאינן יכולין לעשות, אבל

(1). וליכא למימר דבהא גופא פליגי אם שוחטין וזורקין על טמא שרץ או לא, דא"כ ליפלגו בזה בהדיא כמו שנחלקו בזה רב ועולא. ותימה על המהר"י קורקוס (פ"ו מק"פ ה"א) שכתב בטעמיה דהרמב"ם דפסק אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, דטעמו, משום שאמרו בריש מי שהיה טמא, דר"נ ס"ל שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ומשמע דר"ש פליג, והלכה כר"ש באיסורי וצ"ע, איך אפשר לדר"ש פליג בזה, א"כ ליפלגו בשוחטין וזורקין על טמא שרץ, ואדרבא משמע דר"ש מודה בזה לר"נ, ולא פליג אלא בריצוי דרך רחוקה, וכדכתיבנא.

למחר יכולין לעשות, ואמר רחמנא נדחו. ומזה למד רב דאף מי שיהיה טהור לערב, כיון דעכשיו טמא הוא אין שוחטין וזורקין עליו. והנה מפורש בגמ' דלרב אם טבל הטמא שרץ, שוחטין וזורקין עליו, ולכאורה ה"ה טמא מת בשביעי שלו אם טבל והזה שוחטין וזורקין עליו, דהא מטמא מת ילפינן לטמא שרץ. אמנם הרמב"ם (פ"ו מק"פ ה"א וה"ב) חילק וכתב דטמא מת בשביעי שלו, אפילו טבל והזה אין שוחטין עליו, וטמא שרץ אם טבל שוחטין עליו.

ותמהו עליו הראב"ד וכל האחרונים, דאם יש דין מיוחד בטמא מת, שאפילו טבל והזה, אין שוחטין וזורקין עליו, איך אפשר ללמוד ממנו, שטמא שרץ שלא טבל אין שוחטין עליו, הרי דין מיוחד הוא בטמא מת. כדמוכח שבטמא מת אפילו טבל והזה אין שוחטין עליו.

עוד הקשו על הרמב"ם, שבגמ' אמרו (זבחים כב:) דלמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, אף ציבור, אם היו טמאי שרץ עושין בטומאה, דכל שביחיד נדחה, ציבור עבדי בטומאה. ולמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, כיון דיחיד אינו נדחה, ציבור נמי לא עבדי בטומאה, אלא טובלים ויעשו בטהרה. והנה הרמב"ם (פ"ד מביא"מ ה"ב) פסק, שטומאת שרץ אינה דחוייה בציבור, ורק טומאת מת לבדה נדחית בציבור. ולכאורה מוכח, דס"ל כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, דלמ"ד אין שוחטין, הא מבואר בגמ', דאף טומאת שרץ נדחית. אבל קשה, שהרמב"ם עצמו פסק שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ.

ומכח קושיות אלו כתבו כמה אחרונים, הנחל"ד (בהקדמתו לשו"ת) הקרן אורה (זבחים כג:) המרכה"מ (פ"ז מק"פ ה"א) החק נתן (זבחים כב:) המנחת ברוך (סי' כ"א) ועוד, שמש"כ הרמב"ם שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, מדרבנן הוא. והרמב"ם לא פסק כרב דסבר דמה"ת אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, דבזה פסק כעולא, אלא מדרבנן ס"ל דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, שמא יפשע ולא יטבול.

ובזה מיושב, דהא דאין שוחטין וזורקין על טמא מת בשביעי שלו, באמת להרמב"ם דין מסוים בטמא מת הוא, ולא ילפינן טמא שרץ מיניה, והא דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ מדרבנן הוא. וכן מבואר מה שפסק דטומאת שרץ אינה נדחית בציבור, והיינו משום דמה"ת שוחטין וזורקין על טמא שרץ, וכיון דיחיד אינו נדחה בטומאה זו, ציבור לא עבדי בטומאה.

אמנם החזו"א (זבחים ד ס"ק ו) האריך בקושיות על דרך זו, וכתב שא"א לומר כן. אמנם אף הוא ז"ל, לא מצא מזור לקושיות על שיטת הרמב"ם בסוגיא זו, והכריע כחולקים על הרמב"ם. וז"ל: לפיכך דברי הר"מ לא נתגלו לן עדיין, והגלויות לנו היא שיטת רש"י ותוס' וכו'. וא"כ עכ"פ בדעת הרמב"ם יש לנו דעת כמה מגדולי האחרונים, דהא דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אינו אלא מדרבנן.

והנה אם הא דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ הוא רק מדרבנן, ומדאורייתא שוחטין וזורקין עליו, א"כ מן התורה טהור הוא, ואינו נחשב כטמא להצטרף למניין הטמאים. וכמפורש בגמ', שהוכיחו מהא דלרב טמא שרץ מצטרף למניין הטמאים, שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ מדאורייתא. שאם רק מדרבנן לא היו שוחטין וזורקין על טמא שרץ, היה נחשב כטהור.

וא"כ מתבאר דלדעת כמה אחרונים, אף להרמב"ם, מה"ת שוחטין וזורקין על טמא שרץ, וא"כ אף אם רוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופן, כיון שיכולים הם ליטהר ממנה בו ביום, הרי הם כטהורים ממנה, ואין הציבור נידון כרובן זבים ומיעוטן טמאי מתים לפסול אף את הטהורים מלעשות את הפסח.

ויש לצרף זאת לדעת הרמב"ן שנתבאר לעיל, שעולה מדבריו דפסק דשוחטין וזורקין על טמא שרץ, ונתבאר, שכן נראה לכאורה עיקר יותר בסוגיות הגמ'.



אם מה שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ מעכב את דחיית הציבור את הטומאה

עוד סברא שמעתי בזה מאלופי ומיודעי, הגאון ר' יוסף וידר שליט"א. והיא, שהנה זה מבואר דגם למ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, אם טבל שוחטין וזורקין עליו. ועפ"ז יש לדון, בשהיה כל הציבור טמא בטומאת מת, ורובם זבים ביום השביעי לזיבתם, ומיעוטם אינם אלא טמאי מתים בלבד, שהדין בכה"ג הוא, שצריכים הזבים לטבול וליטהר מזיבתם, ואז יהיה כל הציבור טמא בטומאת מת לבד, ויעשו את הפסח בטומאה.

ויש לעיין אם בכה"ג יהיו אותן מיעוט טמאי מתים צריכים להמתין עד שיטבלו כל הזבים ויטהרו, ורק אז יוכלו להתחיל לעשות את הפסח, שכל עוד לא טהרו הזבים מטומאתם עדיין טומאת רוב הציבור היא טומאה שאינה נדחית. או שמכיון שהזבים עומדים ליטהר, וטומאת הזיבה עומדת ליבטל ולא תעכב את הפסח, יוכלו אותם מיעוט טמאי מתים להתחיל לעשות את הפסח בטומאה עוד קודם שכל הקהל ראוי לעשותו בטומאה. שהדין נותן, שטומאת מת תידחה, שהרי יש לדחיה זו נ"מ לכל הציבור, שכל הציבור יוכל לעשות את הפסח בטומאה על ידי דחיה זו, ובלבד שיטהר מזיבתו.

וסברא גדולה היא לומר, שכל הסברא שמיעוט טמאי המתים אינם עושים בטומאה, אי"ז אלא כשאין נפקותא בדחיית הטומאה אלא למיעוט, אבל כל שהדחייה יש לה נ"מ לכל הציבור, אף שאין לה נ"מ מיד, שהרי עדיין צריכים הם לטבול, כיון שדינם לטבול הרי הדחייה חלה גם כלפיהם לגבי דינם לאחר שיטבלו. וממילא יוכלו טמאי המתים להתחיל לעשות את הפסח בטומאה עוד קודם שנטהרו כל הזבים מטומאתם.

ועפ"ז, בזמנינו שהוא ממש כהמצב הנ"ל, שרוב הציבור הם זבים בשביעי שלהם, שיכולים הם לטבול ולאכול את הפסח לערב,¹ אף אי נימא דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ קודם

ז. ואין לומר שבפועל א"א להם להיטהר, מפני שצריכים להמתין שבעה נקיים, מחשש זיבה. דזה אינו, שהאנשים א"צ לחוש לזיבה, כדמוכח בכמה סוגיות [עי' חגיגה כו. גבי גבאין, ונדה יג: גבי שוטה]. וה"ט, דהזיבה באנשים מילתא דלא שכיחא היא.

וגם בנשים שהזיבה מצויה, לכאורה א"צ לחוש שהיו זבות דאורייתא בדיוק בראייתן האחרונה שלפני פסח.

ואף אם יש לחוש שמא בעבר הייתה זבה ולא ספרה מאז ז"נ, לרוב הראשונים להלכה, אין צריכין ספורים לפנינו. ואף הסוברים שצריך בדיקה בראשון, כתבו שא"ז אלא מדרבנן. ואע"פ שהשו"ע (יו"ד קצ"ו) לגבי נידה החמיר בזה, במקום כרת של ביטול פסח, נראה שיש להכריע כרוב הראשונים.

טבילה, מ"מ כיון שיש נ"מ בדחיית טומאת המת לכל הציבור לגבי דינם לאחר שיטבלו, הרי הדחייה חלה עוד קודם שיטבלו הזבים, ויכולים הטהורים מזיבה לעשות את הפסח בטומאת מת. אמנם יש לדון בזמנינו גרע. שיש לדון דאם רוב הציבור זבים בשביעי שלהם, אבל אין להם מקוואות לטבול בהם וליטהר, אם נימא דאעפ"כ ידחה הפסח את טומאת המת, כיון שיש בו נ"מ בעצם, שאם יטהרו הזבים יוכלו לעשות הפסח, או שמכיון שבפועל יודעים אנו שלא יטהרו הזבים, ובכל יום י"ד יהיו במצב של טומאה שאין שוחטין וזורקין עליהן. הרי שאין נ"מ בדחיית טומאת המת לכל הציבור, אלא למיעוט, ולמיעוט אין הטומאה נדחית.

ואי נימא הכי, א"כ יש לדון במצב בזמנינו, שבעוונות אין רוב ישראל שומרי התורה, ורובן לא יטבלו לעשות הפסח במועדו.¹ שאם נדון את אלו שלא יטבלו כדינם, כחוטאים שאינם רוצים לעשות הפסח, א"כ נראה, שתידחה טומאת המת שיש בה נ"מ לכל הציבור, אע"פ שרובן אינם רוצים בנ"מ זה, ואינם מתכוונים לקיים את דינם, כיון שיש בה נ"מ בדחיה זו.

אמנם אם נדון אותם כאנוסים בחוסר ידיעתם, וכאינם יכולים ליטהר, מחמת אי ידיעתם את מצוות התורה, ואת חובתם בזה, א"כ י"ל שאין לה לטומאת מת לידחות כיון שאין בה נ"מ לרוב הציבור, שכן רוב הציבור אנוסים ואינם יכולים ליטהר מטומאתם. וצ"ע בזה.

ועכ"פ צירוף בוודאי יש כאן לסמוך עליו לעשות הפסח גם בזמן שרוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופם, אם הם יכולים ליטהר בו ביום.



את מי מצרפים למניין שמונין לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים

כתב הרמב"ם (פ"ז מק"פ ה"ו) כיצד משערים הפסח לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים, אין משערין בכל האוכלין, שאפשר שיהיו עשרים נמנין על פסח אחד, ומשלחין אותו ביד אחד לשחוט עליהן, אלא משערין בכל הנכנסים לעזרה, ועד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה משערין אותן. עכ"ל.

ומבואר בדברי הרמב"ם, שאין מניין הציבור תלוי במניין המנויים על הפסח, אם רובם טמאים או טהורים, אלא במניין הפסחים כמה מהם נעשים בטהרה וכמה מהם בטומאה, שזה אפשר לשער לפי הנכנסים לעזרה, שבודקים בכל הנכנסים לעזרה, כמה מהם עושין את הפסח בטומאה וכמה בטהרה, שאם רוב הפסחים נעשים בטומאה, עושים את הפסח בטומאה.

וממילא נשמע מדברי הרמב"ם, שמי שאינו מנוי על הפסח כלל, וודאי אינו בכלל המניין, שאין מונין רק מי שנמנה בפועל על הפסח. ובזה כתב הרמב"ם שאין הולכים אחר מניין האוכלים אלא אחר מניין הפסחים.

וחומרא דר"ז, לכאורה לא תיקנוה לעניין קדשים, שאל"כ לעולם לא תוכל אשה לאכול בקדשים, שהרי מחומרא דר"ז היא חוששת שמא זבה היא, והיא מחוסרת כפרה, ואינה יכולה להביא כפרתה, דמדאורייתא אינה זבה.

ח. אמנם אפשר שרוב הדרים בתוך ט"ו [או כ'] מיל סביב לירושלים, שומרי תורה הם, אלא שיש לדון אם בימינו, כשהדרך לבוא מעיר לעיר היא ברכב, אם לא נתרבה השיעור, וכבר דנו בזה.

והנה דברי הרמב"ם האלו, נתקשו בהם מאוד האחרונים מכמה סוגיות, ולכאורה פסק בזה הרמב"ם כהירושלמי ודלא כהבבלי. ומ"מ, לדברי הרמב"ם אין כל הנידון האמור כאן נוגע לדינא, שאם אין מונים אלא את המנויים על הפסח, א"כ כל מי שלא ימנה על הפסח אינו בכלל מניין הציבור, ואין כאן שאלת רובם זבים ומיעוטם טמאי מתים, כיון שהזבים לא ימנו על הפסחים.

ואע"פ שכאמור דברי הרמב"ם האלו מוקשים, וקשה לסמוך עליהם לבדם, מ"מ מכיוון שכל עיקר המעכב בנידון זה הוא פסק הרמב"ם שפסק דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ולו"ד היה מקום לפסוק דשוחטים וזורקים על טמא שרץ, וכמו שפסק הרמב"ן, א"כ י"ל דלהרמב"ם עצמו אין בזה חיסרון, משום שאין נמנים אלא המנויים על הפסח.



אם הכהנים טמאים בטומאת מת אם מעכב מה שרוב הציבור זבין.

עוד ענין יש לדון בו וכמעט לא מצאתי מי שדן בזה,^ט הוא, מה הדין אם רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים, אבל כדי לעשות את הפסח בטומאה א"צ לבוא לטומאת הקהל, דבלא"ה הכהנים וכלי שרת טמאים, אם בכה"ג אמרינן נמי דטמאי מתים מיעוטא נינהו ומיעוטא לא עבדי בטומאה.

וצריך לברר את יסודי הדינים בזה כדי לבוא אל המבוקש. ויש להקשות בזה כמה קושיות יסודיות.

הנה יש לדון, מה הדין אם היו רוב הקהל בדרך רחוקה, ומיעוטן טמאי מתים, אם אותן טמאי המתים עושים את הפסח בטומאה, או דנימא כיון שהם מיעוט, שהרי רוב הציבור בדרך רחוקה ואינו עושה את הפסח, מיעוט אינו עושה בטומאה.

ובגמ' (פ:) אמר עולא דאם היו הקהל מחצה טמאים ומחצה טהורים, אי נימא דבכה"ג א"א לעשות בטומאה, משלחין אחד מן הטהורין לדרך רחוקה, ומבואר דאותו המשתלח לדרך רחוקה אינו נמנה בכלל הציבור, וכמאן כליתיה הוא. ומבואר בזאת דמי שהוא בדרך רחוקה אינו נמנה בכלל הציבור.

עוד יש להוכיח כן ממ"ש בגמ' (צד:) דלמ"ד שרץ רחוקה היא מאיסקופת העזרה ולחוץ אין הולכים לעניין מניין הטמאים אלא אחר העומדים בעזרה, ומבואר שכל אלו שהם מחוץ לעזרה, כיון שהם נידונים כבדרך רחוקה אינן בכלל המניין.

ומבואר שהעומדים בדרך רחוקה, כיון שהם פטורים מלעשות הפסח, אינן נמנים עם הציבור לעניין מנין הטמאים והטהורים, ודוחים אותן מן המנין, ומחשבים את הציבור שאינן בדרך

ט). מלבד הספר הנכבד פסח לה' להגאון הרב הראל דביר שליט"א

י). והחזו"א (סי' קכ"ד דף פ.) דן לדחות ראיות אלו, בדרך רחוקה, המוקשית מגמרא ומסברא, יעוין בדבריו. והוא עצמו כתב שם, דנראה דהעומדים בדרך רחוקה כמאן דליתנהו דמי.

רחוקה, כמה מן הטמאים יש בהם וכמה מן הטהורים, וע"פ רוב הציבור שבדרך קרובה עושין את הפסח.

ויש לתמוה, למה אין עושים כן ברובם זבים, ונימא שהזבים הפטורים מן הפסח, ידחו מן המניין, וימנו הנותרים שאינם זבים, ואם רובם טמאי מתים יעשו בטומאה. ולכאורה ק"ו הוא, שהרי מי שהוא בדרך רחוקה איכא למ"ד אם זרק הורצה, ואפילו לדידיה מבואר שאין נמנה מי שהוא בדרך רחוקה,¹ והיינו משום שהוא פטור, וכ"ש שלא נמנה את הזבים, שהם פטורים ואם זרקו עליהם לא הורצו.

ובאמת שבירושלמי כאן אמרו כן, שהיה פשוט לירושלמי שהזבים אינם נמנים בכלל הציבור להחשיב את טמאי המתים כמיעוט שאינם עושים בטומאה. ולא נחלקו שם אלא אם הזבים אינם נמנים כלל, או שהם מועילים לטמאים לעשות רוב טמאים, לעשות את הפסח בטומאה, ואע"פ שהם עצמם אינם עושים. ולכאורה סברת הירושלמי מבוארת, דמ"ש זב ממי שהוא בדרך רחוקה, ודעת הבבלי צריכה ביאור.

עוד צ"ע, דהנה אם רובם זבים ומיעוטם טהורים המיעוט עושים בטהרה, דדווקא בטומאה לא עבדי מיעוטא, אבל בטהרה עבדי. ונראה פשוט, שאותו מיעוט עושים את הפסח אף אם חל בשבת. והנה השבת והטומאה דין אחד להם, שהם נדחים מפני קרבן ציבור שזמנו קבוע. וא"כ קשה קרבן פסח של אותו מיעוט, אם אין לו דין קרבן ציבור הקבוע לו זמן למה הוא דוחה את השבת, ואם יש לו דין קרבן ציבור הקבוע לו זמן, למה כשמיעוטם טמאי מתים אין קרבנם דוחה את הטומאה, הרי קרבן ציבור הקבוע לו זמן הוא. ומ"ש שבת מטומאה.

ויש כאן קושיא עמוקה בסברא, שהנה קיי"ל שקרבן ציבור הקבוע לו זמן דוחה את הטומאה, ובגמ' (יומא נ.) אמרינן דעיקר הדבר תלוי בקבוע לו זמן, ולא בקרבן ציבור. וצ"ב, הרי יחיד נדחה לפסח שני, ואע"פ שקרבן פסח קבוע לו זמן, ועוד שהוא קרבן ציבור. ונראה הגדר בזה, שקרבן פסח של כל יחיד ויחיד אינו קרבן ציבור, ואף אין הזמן קבוע לו מצד עצמו, ורק השם 'קרבן פסח הכללי' העולה מכלל קרבנות היחידים הוא קרבן ציבור הקבוע לו זמן. ועל כן דווקא כשיש מניעה מקיום קרבן הפסח הכללי, כגון שהקהל כולו, או רובו שהוא ככולו, טמא, שבוה מתבטל השם הכללי של קרבן פסח, אז נדחית הטומאה, אבל כל שהנידון הוא על ביטול פסח פרטי אינו דוחה את הטומאה.

ולפ"ז קשה, הא ברובם זבים ומיעוטם טמאי מתים, אותו המיעוט, אם לא יעשה את הפסח בטומאה, יתבטל קרבן הפסח מכל ישראל. וא"כ מה בכך שהם מיעוט הקהל, הלא בהם תלוי קרבן הפסח הכללי, שהוא ודאי קרבן ציבור וזמנו קבוע, ולמה לא ידחה את הטומאה.

יא. וזה מוכח. חדא, דהא ר"נ דס"ל במי שהיה בדרך רחוקה אם זרקו עליו הורצה, שלח לעולא מאן ציית לך וכו', ומשמע שהוא לא חלק על עיקר דינו של עולא דמהני לשלח אחד לדרך רחוקה. ומבואר דאף אם הורצה, מהני. ועוד, דנראה פשוט דלמ"ד שדרך רחוקה היא מאיסקופת העזרה ולחוץ, א"א לומר שאם זרקו עליו לא הורצה, שא"כ יהיו כל ישראל האנשים והנשים, מוכרחים להיות בעזרה בשעת שחיטת הפסח. אלא ודאי לדידיה אם זרקו עליו הורצה, ואפילו לדידיה אמרינן שאין מונין אלא את אותם שבעזרה.

ונראה שזאת היא קושיית שמואל דאמר - זילו אמרו ליה לאבא ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו מאי עבדת ליה. דהיינו שאם אתה מעכב את הטמאים מלעשות את הפסח, הרי נתבטל הפסח מכל וכל, ולמה לא נאמר שידחו הטמאים את הטומאה. וצ"ב תשובתו של רב דמדמי ליה לכולן זבים, הלא טומאת זיבה אינה טומאה שנדחית, וטומאת מת נדחית. ומה בכך שהם מיעוט, הרי בהם תלוי כל הקרבן. וכשם שדנים אותם כציבור, לעניין זה שהם דוחים את השבת, נדון אותם כציבור לעניין דחייתם את הטומאה.

ונראה דוודאי מודה רב, שרוב הקהל שנדחו מלעשות הפסח, מאיזה טעם שלא יהיה, המיעוט הנשאר שם ציבור יש לו, והוא עושה את הפסח בטומאה, כדחזינן ברובן בדרך רחוקה. וה"ה לרובם זבים ומיעוטם טהורים, ודאי שם ציבור יש לנותרים, לעניין לדחות את השבת. שכל הנדחה, אינו בכלל הציבור, והנותרים הם הציבור, ועליהם יש לדון. אלא שברובם זבים ומיעוטן טמאי מתים, בזה סבר רב שיש סברא מיוחדת שאין טמאי המתים יכולים לעשות בטומאה.

והביאור הנראה בזה הוא, שבכל רוב ציבור שנדחה מאיזה טעם, כגון משום דרך רחוקה, תחילה אנו דנים מי הוא הראוי לעשות הפסח, ואינו דחוי משום דרך רחוקה. ואנו קובעים כי הציבור הראוי הוא הציבור הנמצא בדרך קרובה, ואח"כ אנו דנים על ציבור זה הראוי לעשות הפסח, אם טמא הוא או טהור, ואם הרוב טמאים הולכים אחריהם. וכן לעניין דחיית שבת ברובן זבים, תחילה אנו דנים מי הוא הראוי לעשות את הפסח משום איסור טומאה, ואנו דוחים את הזבים מלהיחשב בכלל הראויים, והנותרים הם לבדם נידונים כציבור, והם עושים את הפסח ודוחים את השבת.

אבל ברובם זבים ומיעוטם טמאי מתים, סבר רב, שאין דיחוי מן הפסח משום טומאת זיבה, ודיחוי אחר משום טומאת מת, אלא שם טומאה אחד הוא, והוא הדוחה מן הפסח. וכיון שכן, כשאתה בא לדון אם הציבור יכולים לעשות את הפסח בטומאה, אין אתה יכול לקבוע ולומר שהזבים דחויים הם משום טומאה, שהרי על שם טומאה אנו דנים שלא ידחו הציבור מחמתו. ועל כרחק אתה מכניס את הטמאים בכלל המניין, ואת הזבים בכללם, ועל כולן אתה דן אם הם יכולים לעשות הפסח, או ששם טומאה דוחה אותם, וכיון שרובם אין טומאתם נדחית, אינן יכולים לעשות הפסח.

וע"פ ביאור זה, הדעת נוטה דברובם זבים ומיעוטם טהורים, והכהנים או כלי שרת טמאים בטומאת מת, יעשו אותו המיעוט בטומאת הכהנים או כלי השרת, דגם שם י"ל שתחילה אנו דנים על טומאת הציבור, וקובעים שהזבים אינם ראויים, ושוב אינן בכלל הציבור, והציבור הוא רק הטהורים. ואחר שכן, הטהורים הללו דין ציבור גמור להם, וכשם שהם דוחים את השבת, כך הם דוחים את טומאת הכהנים וכלי שרת.

ואף שיש מקום לבע"ד לחלוק ולומר, דשם טומאה אחת היא, וכיון שאני דן על טומאת הכהנים שתידחה, הרי אני דן על הטומאה בכללותה אם תידחה, ושוב מוכרח אני להכניס את הזבים בכלל המניין, שהרי גם הם בכלל הנידון אם ידחו משום טומאה. אבל יותר פשוט לומר, שטומאת הציבור וטומאת הכהנים תרי מילי נינהו, ושני ענינים הם, ודנים כל אחד ואחד לעצמו.

ותחילה מסלקים את הזבים ממניין הציבור, שהם הם אינם בכלל הטהורים הראויים לעשות את הפסח, משום טומאתם, ואח"כ דוחה הציבור הנותר את טומאת הכהנים.

וכיון דשמואל פליג עליה דרב, וגם בירושלמי פשוט דלא כרב, וס"ל דלעולם אנו מסלקים את הזבים, והמיעוט עושים בטומאה, נראה דאין לנו לאפושי פלוגתא, ונימא דעכ"פ ברובם זבים ומיעוט טהורים והכהנים טמאי מתים, מודה רב, דהטהורים עושים בטומאה.

ואם כנים הדברים, וברובם זבים ומיעוטם טהורים, הטהורים עושים את הפסח אפילו בטומאת כהנים וכלי שרת. יצא לפ"ז, שברובם זבים, ומיעוטם טהורים, ומיעוט אחר טמאי מתים, וגם הכהנים טמאי מתים, כיון דמחמת טומאת הכהנים, עושים את הפסח בטומאה, יכולים גם טמאי המתים לעשות את הפסח בטומאה, וכדין כל פסח הבא בטומאה מחמת הכהנים, שגם מיעוט הטמאים עושים אותו בטומאה.

והיה מקום לדון עוד ולומר, שאפילו ברובן זבים וכל הנותרים טמאי מתים, והכהנים אף הם טמאי מתים, עושים בטומאה. והיינו משום שכיון שהכהנים טמאי מתים, ומצידם אפשר לו לפסח להיעשות בטומאה, כבר ניתן הפסח להיעשות בטומאה. ומשניתן הפסח להיעשות בטומאה, יכולים טמאי המתים להצטרף לו ולעשותו בטומאה, אע"פ שהם מיעוט, דלפסח הבא בטומאה, מצטרפים גם מיעוט טמאים לעשותו.

ולפ"ז כל דינא דרב, שרובם זבין ומיעוטם טמאי מתים, אין טמאי המתים עושים, הוא דווקא בשהיו הכהנים טהורים, ואתה בא לעשות את הפסח בטומאה מכח טומאת הציבור, זה א"א, כיון שהם מיעוט. אבל כשהפסח נעשה בטומאה מצד טומאת הכהנים, יכולים לעשותו בטומאה אף מיעוט טמאי המתים, דומיא דכל פסח הבא בטומאה מחמת הכהנים, שמצטרפים לו מיעוט הטמאים.

אבל אין נראה כן מגמרא ומסברא.

מגמרא, שאם נאמר כן צ"ל דהא דאמר רב דרובם זבים ומיעוטם טמאי מתים, אין הפסח בא בטומאה, מיירי שהיו הכהנים טהורים, דאל"כ היה הפסח בא בטומאה מחמת טומאת הכהנים. ואם היו הכהנים טהורים, א"כ הם עצמם עושין את הפסח בטהרה. ולא משמע כן מקושייתו של שמואל שאמר זילו אמרו ליה לרב, ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, מאי עבדת ביה. דמשמע שרב ביטל את עשיית פסח מכל וכל. ואף דמסתמא אין חילוק בדין, ושמואל אף היכא דמיעוט הנותרים טהורים, יסבור שאף הטמאים עושים, מ"מ מלשנו משמע דלרב הפסח בטל. ומוכח דרב מיירי אף בהיו הכהנים טמאים, ואפ"ה אין עושים את הפסח בטומאה, ומבואר דטומאת כהנים אינה מועלת לעשות את הפסח בטומאה.

וגם מסברא אין נראה כן, דנראה שרק כשיש ציבור לפנינו, וקרבן ציבור עומד ליקרב, נדחית הטומאה בשביל קרבן הציבור, אבל כשאין כאן ציבור הראוי להקריב, שרובן זבין ומיעוטן טמאי מתים, אין כאן קרבן ציבור, ואין מה שידחה את טומאת הכהנים.

יב). וכן מבואר מדברי התוס' (פ:), שכתבו דבשליש זבים, שליש טמאי מתים, ושליש טהורים, לשמואל אף הטמאים עושים את הראשון.

ועל כן נראה, דרך במיעוטם טהורים, והכהנים טמאי מתים, הטהורים עושים אותו בטומאה, ואז מצטרפים להם טמאי המתים, אבל בלא מקצת טהורים, ואין שם ציבור ראוי לעשות הפסח, אין טומאת הכהנים לבדה, מתרת עשיית הפסח בטומאה.

ועכ"פ לפי האמור, מצאנו לה תקנה לכנסת ישראל, לעשות את הפסח [אף בלא הטעמים הנזכרים לעיל], שאם יש מקצת טהורים, ואפילו יהיו מקצת ביותר, והכהנים או כלי השרת טמאים, יוכל אותו המיעוט הטהור לעשות את הפסח בטומאה, וכיון שנעשה הפסח בטומאה, יוכלו להצטרף לו כל טמאי המתים.

אלא שאף שנקל למצוא בכל עם ישראל, מי שלא נטמא למת מעודו [ובפרט כהנים המוזהרים בזה], מ"מ לכאורה, א"א למצוא מי שלא נטמא בטומאת חרב הרי הוא כחלל, שכל כלי מתכת [וי"א שאפילו אינו של מתכת] שהיה פעם בבית הקברות, או בבית חולים, נטמא בזה, ונפל פיתא בבירא. אבל אפשר למצוא תקנה ע"י גר שנתגייר סמוך לפסח, וישמר לבלתי נגוע בכלים המקבלים טומאה, מיום גירותו עד יום הקרבת הפסח [כגון שילבש בגדי פוליאסטר, וילבש כפפות פלסטיק, לבלתי נגוע בשום כלי, ולכאורה יש לסמוך על השיטות, דחרב כחלל אינו מטמא במשא ובאוהל, ואכמ"ל].

ויש לדון בזה כמה נידונים. האחד, אם שלשים מקריבים את הפסח מעכבים, שאם כן נהיה צריכים לשלשים גרים. והשני, אם גזירת הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, תעכב כאן, שהרי מדאורייתא מחזי חזי, וטהור הוא, ויחשב כטהור לענין לעשות את הפסח. ואחר שעל ידו יעשו כל הקהל בטומאה, שוב ודאי יכול אף הוא לעשות, שהרי אף הפורשים מן הקבר עושים. ואין אנו צריכים לו אלא לדון אותו כטהור, כדי להתחיל את הגלגל על גביו, ולזה מסתבר, דסגי במה שהוא טהור מה"ת.

עוד יש לדון, בכל מי שלא נטמא אלא מחרב כחלל, שהנה דעת כמה מהראשונים [הגאונים שהובאו בר"ח (פסחים יד:) הריב"מ"ץ הובא בר"ש בריש אהלות, והראב"ד בחידושו לב"ק (ב:) ולע"ז (לז:)], שחרב אינה מטמאה אדם טומאת שבעה, אלא בשעה שהיא מחוברת למת, או אם נחלל בה המת. ויש לצרף לזה את שיטת כמה מן הראשונים [בעה"מ (חולין כד:) והרמב"ן (במדבר יט טז) והר"ן (שבת יז:)], דס"ל שהנטמא מחרב כחלל, אינו טעון הזאת שלישי ושביעי, וסגי ליה בטבילה בשביעי, שלפ"ז בקל אפשר ליטהר מטומאה זו, ע"י שישמור עצמו שבעה ימים מליגע בכל כלי מקבל טומאה ויטבול בשביעי. וא"כ ימצאו לנו טהורים, והם דוחים את הפסח אם הכהנים וכלי השרת טמאים, ועל ידם יוכלו כל קהל טמאי המתים לעשות בטומאה.

אמנם תקנה זו אליה וקוץ בה, דהא קי"ל, טומאה דחוויה היא בציבור, וצריך לחזור אחר כהנים טהורים, וכיון שרוב הטהורים מטומאת מת עצמו, שאין טומאתן אלא מחרב, כהנים הם, שהם הנוהרים מטומאה מת, הרי ימצאו די כהנים לעשות את הפסח בטהרה, עכ"פ לטהורים, ולא יצטרכו לכהנים ולכלי שרת טמאים, ושוב לא יוכלו כל הטמאים להצטרף להם.

יג. וחמישים לכאורה ודאי לא בעינן, דאין אנו עושים כן אלא מחמת ספק, אבל מדאורייתא ודאי לא בעינן יותר משלשים, וכיון שיש כאן שלשים, הרי יש כאן ציבור שיכול לעשות את הפסח, אם יתברר ספיקו.

יד. ועי' בספר הנכבד טהרת ישראל להגאון הרב עזריה אריאל שליט"א שהאריך להוכיח כשיטה זו בהרבה ראיות.

ועכ"פ לא הוצרכנו לכל זה, אלא לפי הצירוף האחרון, שברובן זבין ומיעוטן טהורים אם הכהנים טמאים עושים בטומאה, אבל לפי כל הצירופים הקודמים, יכולים טמאי המתים לעשות את הפסח בטומאה בשופי בלא לחוש לרוב הזבין, כיון שטמאי שרץ הם, ועוד שאפשר שאינם מצטרפים.



אם מחוסר כיפורים דוב כזב דמי, הרי רוב הציבור כזבין, וא"א לעשות הפסח בטומאה

עוד יש לדון בנידון קרוב להנידון דלעיל. והוא, שהנה דנו בגמ' בזבחים (יז.) ובכריתות (י.) אם מחוסר כיפורים דוב כזב דמי. ולא הוכרעה בגמ' ההלכה בזה, וגם הרמב"ם לא פסק הלכה בזה.

והנה לדעת כמה ראשונים, [רש"י (זבחים לב:) ועוד] בנידון אם מחוסר כיפורים דוב כזב דמי, תלויה גם השאלה אם הוא מותר להיכנס למחנה לויה. ולפ"ז יש להכריע בפשיטות, דמחוסר כיפורים דוב לאו כזב דמי. שבמשנה בפ"ק דכלים מבואר דמחוסר כיפורים מותר במחנה לויה, וכן מבואר בכ"מ. אבל דעת כמה מן הראשונים [תוס' שם ובכ"מ] שהנידון בזבחים ובכריתות אינו שייך לנידון אם מחוסר כיפורים מותר להיכנס במחנה לויה, דזה פשוט שהוא מותר, כמבואר במשנה דכלים. והנידון אם מחוסר כיפורים דוב כזב דמי, אינו אלא אם שם זב עליו, ונחשב שטומאה יוצאת מגופו, ונ"מ לענין שאינו אוכל בפסח הבא בטומאה, ולעוד נ"מ. ולפ"ז א"א לפשוט נידון זה, מהא דקיי"ל דמחוסר כיפורים מותר במחנה לויה.

ולכאורה דרך זו נראית מרווחת יותר, דלא מסתבר, דרבה דסבר דמחוסר כיפורים דוב כזב, פסק דלא כמתניתין דכלים. וגם יש לתמוה, דאם סבר רבא דלא כמתני' דכלים, משום דס"ל כתנאי אחריני, מה הקשו עליו בסוגיא בכריתות מברייטא, הרי כשם שאין המשנה בכלים היא דלא כותיה, ואיהו ס"ל כתנאי אחריני, ה"נ נימא שהברייטא היא דלא כותיה, אלא דאיהו ס"ל כתנאי אחריני.

ואי נימא הכי, א"כ לכאורה אין לנו הכרעה בנידון, אם מחוסר כיפורים דוב כזב דמי לענין אכילה בפסח הבא בטומאה, ולכאורה אינן יכולים לאכול בטומאה.

והנה רוב הנשים מחוסרות כפרה הן, שרובן יולדות כדרךן [ואף היולדות בניתוח, זבות דאורייתא הן, שהרי הן רואות יותר מעשרה ימים דם, ואין להן ימי טומאה וטהרה]. וצריכות להביא קרבן, וכל שלא הביאו מחוסרות כפרה הן. והן אינן יכולות ליטור, כשאין כהן טהור, שיקריב את קרבנן, וקרבנן אינו קרב בטומאה, כיון שאינו קרבן ציבור שדוחה את הטומאה.

ואם נצרף לאלו הנשים, את שאר הטמאים שאינם יכולים ליטור בער"פ, דהיינו את כל הנידות ובוועלי הנידות, בוודאי שנבוא לכלל רוב ציבור שטמאים בטומאה היוצאת מגופם, שאינן יכולים ליטור בו ביום ואינן כטמאי שרץ, ויפלו בזה הצירוף הראשון והשני [שהם העיקריים] ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, ושוב הו"ל רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים, ולא נוכל לעשות הפסח במועדו.

העיקר להלכה נראה דמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי

אמנם נראה שאין לחוש לזה, שעל פי הכללים שכללו לנו הראשונים במשמעויות לשונות התלמוד, נראה שהתלמוד תופס לעיקר דטבול יום דזב לאו כזב דמי, וכמו שיבואר.

דהנה בסוגיא בזבחים קאמר רבא^{טו} למה לי דכתב רחמנא טמא וטבול יום ומחוסר כיפורים, וכו', ומקשינן עליה, לא לכתוב רחמנא בטבול יום ותיתי מהנך, דמאי פרכת מה להנך שכן מחוסרים מעשה, סו"ס קלישא לה טומאתן, ומשני קסבר מחוסר כיפורים דזב כזב דמי.

והקושיא סו"ס קלישא לה טומאתן, מיוסדת על ההנחה שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, כמבואר בתירוץ דאי כזב דמי, לא חשיב קלישא טומאתן. ומבואר שהתלמוד הקשה בפשיטות על פי ההנחה שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי.

והנה התוס' בעירובין (צו. ד"ה אביי אמר) כתבו דמדפריך סתמא דהש"ס בפשיטות וליענביה מיענב משמע דאין הלכה כר' יהודה. ומבואר שכשהתלמוד מקשה בפשיטות אליבא דצד אחד, משמע דס"ל כותיה וממילא הלכתא כותיה. וה"נ י"ל הכא דכיון שהתלמוד מקשה בפשיטות סו"ס קלישא לה טומאתן, שקושיא זו אתיא כהצד דמחוס"כ דזב לאו כזב דמי. משמע דהכי ס"ל לתלמודא וממילא הכי הלכתא. ויש להוסיף דבסוגיין גם בתירוץ משמע כן, שאין התלמוד מתרץ מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, אלא מתרץ קסבר רבא, ומשמע דזו דהיא סברת רבא, אבל אנן לא ס"ל כן.

ועוד משמע כן בסוגיא בכריתות (י.), שם דנו לבאר את הברייתא שאמרו בה, שיולדת ביום מ' לזכר ופ' לנקבה שוחטין וזורקין עליה, ורצו להוכיח משם איזה דין בדעת ר' יהודה, ודחו בגמ' דברייתא בפסח הבא בטומאה, ומשום דמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי. והקשו ולרבא דאמר מחוסר כפורים דזב כזב דמי, הא מתנייתא היכי מתרץ לה, אמר רב אשי, רבא מתרץ לה ביום מ' ליצירת זכר וביום שמונים ליצירת נקבה, וכו'. והנה תירצו תחילה דלא כרבא, ואח"כ הקשו - ולרבא דאמר וכו' הא מתנייתא היכי מתרץ לה. ותירצו אליבא דרבא.

והראשונים בריש קידושין (ר"ן (שם א. מדפי הרי"ף) ועוד] כתבו בשם הגאונים, דלא קיי"ל כרב הונא דאמר חופה קונה, משום דאמרינן (קידושין ג.) ולרב הונא דאמר חופה קונה וכו' ומשמע דסתמא דתלמודא לא ס"ל כרב הונא. והיה נראה דה"נ הוה ממש כוותה, דכיון דתלמודא מקשה ולרבא דאמר מחוס"כ דזב כזב דמי וכו', משמע דסתמא דתלמודא לא ס"ל כרבא. וכן משמע בתירוץ הגמ' דקאמר רב אשי רבא מתרץ לה, ומשמע דרבא הכי מתרץ אבל אנן לא ס"ל כן.

אמנם יש מקום לבע"ד לטעון על דקדוק זה, שהנה הר"ן (שם) הקשה על ראיית הגאונים, דה"נ אמרינן התם (ח.) ולר"נ דאמר פירי לא עבדי חליפין מאי איכא למימר, ואעפ"כ קיי"ל להלכה כר"נ. ומבואר דגם היכא דאמרינן ולפלוגי קשיא כך וכך, אי"ז הוכחה דלא ס"ל לתלמודא כותיה. ותירץ וז"ל: כי מעיינת בה שפיר לא דמיא, דההוא לאו לישנא דגמרא הוא, אלא לתרוצה לדרכה איתמר, אבל הכא משמע דגמ' הכי נקיט, דחופה אינו קונה. ע"כ.

טו. רבא גרסינן כדמוכח בכריתות, וכ"כ שם הערוך לנר, ועיי"ש למה מוכרח להגיה כן, ולא איפכא. ויש להוסיף סיוע לדבריו, דבכולה תלמודא יש שמנה פעמים "למה לי דכתב רחמנא", ובכולהו לבד מזה, גרסינן רבא, ומבואר שזהו סגנון דבריו של רבא, ומסתבר דבזה ג"כ יש לגרוס רבא.

עשיית הפסח בטומאה כשרוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופם ריב

וכוננת דבריו, דהתם מקשינן לרבה מברייטא ומשנינן, והדר מקשינן ולר"נ דאמר פירי לא עבדי חליפין מאי איכא למימר. ואפש"ל שהתירוץ הראשון שלפיו פירי עבדי חליפין, לא זה הוא עיקר סברת הגמ', אלא שאמרו כן לתרץ דברי רבה ושוב מקשינן דלדברי ר"נ אין התירוץ עולה יפה, וא"כ אין כאן הקלשת כוח דברי ר"נ אלא אדרבא חיזוק להם, שאפילו כתירוץ על דברי רבה לא קיבלנו תירוץ שאינו עולה אם דברי ר"נ.

ולכאורה ה"ה כאן היה מקום לומר, שמתחילה נסתפקו בגמ', בטומאה מה לי אמר ר' יהודה, ודנו להוכיח זאת מברייטא שם, ודחו דברייטא בפסח הבא בטומאה, ואח"כ הקשו דלרבא אין אפשרות לתרץ כן והדרא ראייה לדוכתא.

אבל נראה שאין לדחות כן. חדא דלא דמי, דשיטת רבה בקידושין שיטה קיימת היא, והקשו עליו מברייטא, ותירצו והעמידו איך הוא יפרש את הברייטא, ואין הכרח שכן ס"ל לסתמא דגמ', אבל בכריתות ספק הוא שנסתפקו חכמי בית המדרש, ואם בפשיטות דחתה הגמ' את הראיה ע"פ הסברא דמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, משמע לכאורה דהכי ס"ל לסתמא דגמ'.

ועוד, דבקידושין כשהקשו מדר"נ דאמר פירי לא עבדי חליפין, העמידה זאת הגמ' כקו' על התירוץ שתירצו על רבה, והיינו דאליבא דר"נ א"א לתרץ כהתירוץ הקודם ושוב קשה לרבה, ויש כאן חיזוק לדברי ר"נ, שאף רבה מוכרח לסבור כמותו. אבל כאן העמידה הגמ' את הקושיא כקו' על רבא, וכלשון הגמ' - ולרבא דאמר מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, הא מתניתא היכי מתרץ לה, וכן בתירוץ דרב אשי קאמ - רבא הכי מתרץ לה, משמע דעוסקים אנו בתירוץ דברי רבא, ולא בדחיית הראיה. ומשמע, שאין אנו עוסקים אלא לתרץ דברי רבא, אבל אנו לא ס"ל כן.

אמנם, לכאורה יש להוכיח איפכא, דקיי"ל כזב דמי, מהא דבזבחים מיייתנן תנאי דפליגי בפרה אי שחטה מחוסר כיפורים כשרה, ואמרינן דפליגי, אי מחוסר כיפורים דזב כזב דמי או לא, ודחינן, לא דכו"ע מחוסר כיפורים דזב כזב דמי. ומדאמרינן דכו"ע ס"ל מחוס"כ דזב כזב דמי משמע דהכי הלכתא. כדכתבו הראשונים במקומות רבים. אבל אי"ז ראייה, דכבר כתבו התוס' בכמה מקומות, שאין להוכיח מהא דמוקמינן לכולהו תנאי כחד צד, דכך היא הלכה, אא"כ הוה מצי למימר איפכא, ובסוגיית זו לא הו"מ למימר איפכא, ועל כן אוקמא כך. אבל לפי האמת י"ל דסבר תלמודא דתנאי היא, וכיון דהלכה כת"ק דשחטה מחו"כ כשרה, וכפסק הרמב"ם, ס"ל נמי דמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי.

וע"פ פסק זה, מחוסר כיפורים אוכל מן הפסח הבא בטומאה, ואנו ונשותינו נערינו וזקינינו בנינו ובנותינו נאכל שם מן הפסחים במהרה כי חג ה' לנו.



העולה מכל האמור

א. נתבאר דיש מקום גדול מתוך סוגיות הגמ', לפסוק דשוחטים וזורקים על טמא שרץ, ושכן פסק הרמב"ן. ולפ"ז אף אם יהיו רוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופם, אם יכולים הם ליטתר ממנה אינם נידונים כזבים לעכב על טמאי המתים מלעשות הפסח.

ב. נתבאר דאף הרמב"ם שפסק דאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, דעת הרבה אחרונים שלא פסק כן אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא מודה דשוחטים וזורקים עליו, ואף לפ"ז אין רוב הטמאים בטומאה היוצאת מגופם מעכבים את טמאי המתים מלעשות הפסח.

ג. נתבאר עוד, שמקום גדול בסברא יש לומר, שגם אם מן התורה אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, ורוב הציבור נידונים כטמאי שרץ. כשרוב הציבור יכולים ליטהר בו ביום, יכולים טמאי המתים להתחיל להקריב את הפסח, עוד קודם שנטהרו רוב הציבור מטומאתם, שטומאת מת נדחית כיון שיש בה נ"מ לרוב הציבור.

ד. נתבאר עוד דיש להסתפק בזה באם הטמאים היכולים ליטהר בו ביום, מנועים מליטהר בפועל מחמת אונס, אם נדחית טומאת מת, אע"פ שבפועל אי אפשר שתהיה לה נ"מ לרוב הציבור. ועפ"ז יש לדון בזמנינו אם שכחי התורה נידונים כאנוסים או כחוטאים.

ה. נתבאר דלדעת הרמב"ם עצמו, אין מצרפים אלא את מי שנמנה בפועל על הפסח, וכל אותן טמאים שלא ימנו על הפסח, אינן נמנים ואינם מעכבים את הציבור מלעשות הפסח.

ו. נתבאר עוד, שיש מקום לומר שברובם זבים ומיעוטם טהורים, והכהנים או כלי שרת טמאים, עושים הם בטומאה ואין הזבים מעכבים עליהם, וכיון שנעשה בטומאה למקצת טהורים, אף טמאי המתים מצטרפים. ונתבאר שלפ"ז יש תקנה להקריב את הפסח ע"י מקצת טהורים.

ז. מאידך נתבאר שברובם זבים ומיעוטם טמאי מתים ואין שם טהורים, בזה אע"פ שהכהנים וכלי שרת טמאים בטומאת מת, אין אומרים יעשה בטומאה משום כהנים, וממילא יוכלו טמאי המתים להצטרף לפסח. ועל כן אין תקנה לעשות הפסח ברובם זבים, בלא מקצת טהורים.

ח. נתבאר דנראה עיקר להלכה דמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, ואף מחוסרי הכיפורים אוכלים בפסח הבא בטומאה. וממילא אינם מעכבים את טמאי המתים מלעשות את הפסח בטומאה.

ויהי רצון מלפני ה' א-להינו, שלא יהיה כל הנידון הזה נוגע למעשה, אלא במהרה נזכה לעשות את הפסח בטהרה גמורה, על ידי אפר פרה אדומה, ויתקיים בנו מקרא שכתוב (יחזקאל לו כה-כו) וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גילוליתכם אטהר אתכם: ונאמר (שם לו כג-כח) ולא יטמאו עוד בגילוליהם ובשיקוציהם ובכל פשעיהם, והושעתי אתם מכל מושבותיהם אשר חטאו בהם, וטהרתי אותם והיו לי לעם, ואני אהיה להם לאלהים: וישבו על הארץ אשר נתתי לעבדי ליעקב אשר ישבו בה אבותיכם וישבו עליה המה ובניהם ובני בניהם עד עולם ודוד עבדי נשיא להם לעולם: וכרתי להם ברית שלום ברית עולם יהיה אותם ונתתם והרביתי אותם ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם: והיה משכני עליהם והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם: וידעו הגוים כי אני ה' מקדש את ישראל בהיות מקדשי בתוכם לעולם:



תיקונים והערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש (ב)

מאז הדפסת הספרים פסח לה' ולקראת מקדש (אדר תשפ"ב), זכיתי לקבל תיקונים והערות עליהם מתלמידי חכמים שונים. קבוצת תיקונים והערות פורסמה לפני כשנה,^א וכעת אני שמח לפרסם תיקונים והערות נוספים שהתקבלו במהלך השנה האחרונה. תודתי נתונה לכל המעירים, על הערותיהם ועל הסכמתם לפרסם כאן את הדברים.^ב



תיקונים והערות על הספר פסח לה'

א. עמ' נא / חיוב עלייה לרגל ועשיית פסח לשוהים בחו"ל / החפץ בעילום שמו:
בנוגע לחיוב לעלות לרגל ולהקריב קרבן פסח לאלו השוהים בחו"ל. בספרך שללת את הצד שהם פטורים מלהביא קרבן והבאת מ"מ רבים בעניין, דומני שיש להוסיף על כך ממקומות נוספים. בחשק שלמה (גיטין ד, ב בגמ' כיון דאיכא):

נ"ב לכאורה תימה, דאם כן, ממדינת הים לארץ ישראל נמי משכח שכיחי, דהא כל ישראל מחוייבין לעלות לרגל. ולכאורה נראה מזה ראייה לדעת התוס', בפסחים דף ג' ד"ה מאליה, דיושבי חו"ל פטורין מראיה ומפסח. וכן משמע באמת בירושלמי דהוריות פ"א ע"ש.

ומה שמביא מהוריות (נמצא גם בפסחים), כך כתוב (ירושלמי הוריות פ"א ה"ב):

רבי יהושע בן לוי: לראייה הילכו מלבוא חמת עד נחל מצרים. רבי תנחומא בשם רב הונא: טעמא דרבי יהושע בן לוי: 'ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו' וגו' (מלכים א ח, סה).

ומסבירים המפרשים במקום (ומאריך בזה ביותר בעלי תמר בפסחים), דחיוב עליה לרגל הוא בא"י (והעלי תמר נוקט שמנחל מצרים), ומחו"ל הוא רק למצווה. ומוכיח העלי תמר שגם לעניין קרבן פסח כך הוא, מתלמוד ירושלמי (ראש השנה ג, א): "ומניין שמעברין את השנה על הגליות שעלו ועדיין

א). תיקונים והערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש, האוצר סז (תמוז תשפ"ב) עמ' רמח-רסח.

ב). המעיר היחיד שלא הצלחתי ליצור עמו קשר ולקבל את הסכמתו לפרסום, הוא דוד ה. בעל ההערה הראשונה. דבריו המתפרסמים כאן, הרי הם גלויים וידועים זה מכבר לכל באי 'פורום לתורה', כדלהלן, ורק הועתקו לכאן (על פרסום ראשוני של דברי תורה ללא קבלת רשות, ראו מאמרו של הרב שלמה אישון: פרסום דברי תורה בלא קבלת רשות - בין הגר"ש גורן לגר"ש ישראלי, אמונת עתיך 107 [אייר תשע"ה] עמ' 23-17).

ג). הודעה שפורסמה בשם "דוד ה." ב'פורום לתורה'. הוספתי עריכה מועטת שאינה משנה לגוף העניין.

לא הגיע, תלמוד לומר: 'בני ישראל מועדי' (ויקרא כג, ב), עשה את המועדות שיעשו אותן כל ישראל. א"ר שמואל בר נחמן: והן שהגיעו לנהר פרת.

הרי שמעברין את השנה רק בשביל הגליות שהגיעו לנהר פרת. ואם היה חיוב גם בחו"ל, היה צריך לעבר גם בשביל מי שעוד לא הגיע לנהר פרת.

וכך כתב גם בנחל קדומים (לחיד"א, במדבר לד, ב): "פרש"י, לפי שהרבה מצות נוהגות בארץ ואינם נוהגות בחוץ לארץ, הוצרך לכתוב מצרני רוחותיה סביב, לומר לך: מן הגבולים האלו ולפנים, המצות נוהגות. עכ"ל. והרב כתנות אור כתב דיש נפקותא אחרת, דאמרו בהוריות (דף ג' א): א"ר אשי: בהוראה הלכו אחר רוב יושבי א"י, ויושבי חוץ לארץ אינם מצטרפים, ולא אותן דמנחל מצרים ולחוף, דחו"ל הוא. אם כן, אצטריך לידע גבולי א"י, בשביל מצוה, שלא יצטרפו להוראה. עכ"ל. וכיוצא בזה אמרו בירושלמי, שם, ופרק כיצד צולין: לראיה הלכו מלבא חמת עד נחל מצרים וכו'. ואתיא כמ"ש התוס' בריש פסחים, דיושבי חו"ל פטורים מן הראיה. אם כן, גם לזה נפקא מינה, למען דעת גבולי הארץ והנמצא בהם חייב בראיה. ודוק כי קצרת".

ובנוגע לתוס' דנציבין, יש להוסיף כי המשנה למלך (הל' קרבן פסח א, א) כותב עוד: "ראיתי לתוס' שם שכתבו: א"נ נציבין חו"ל היא כו'. ולא ידעתי מה הועיל היותו חו"ל, דאי לפטור מפסח ראשון, כל שהיה רחוק ט"ו מיל פטור; ואי ס"ל דמי שדר בחו"ל פטור לגמרי, אף מפסח שני – זה לא ידעתי היכא איתיה, ואף במצות ראיה, לא ראיתי שיפטרו למי בחו"ל".

ועיין עוד בכרך לאדון (על הירושלמי הוריות), ובהגהות היעב"ץ (פסחים ג, ב), ובמלא הרועים (פסחים ג, ב).

תגובה: תודה רבה ויישר כוח (את דברי הכרך לאדון לא מצאתי; וגם לא את דברי היעב"ץ ומלא הרועים בפסחים ג, ב). אשוב ואדגיש, שלטענת הפטור של יושבי חו"ל מן הפסח אין מקור ברור בדברי הבבלי, והיא אינה נזכרת כלל ברמב"ם. עוד נראה, שיש לפקפק אף על המקור שהובא מהירושלמי בהוריות. הנושא בירושלמי אינה הגדרת החיוב, אלא קביעת אופן החישוב של הציבור לעניין טומאה דחוויה בציבור. תדע, שהרי שם בסמוך נאמר: 'רבי אמי בשם רשב"ל: להורייה הילכו אחר ישיבת ארץ ישראל'. דומני שאין חולק על כך שדין ההוראה אינו בא להגדיר את החיוב – בהוראה אין שום חיוב ברקע, ואם הכוונה לחיוב לציית לסנהדרין – ברור שגם בני חו"ל מחויבים להחלטות הסנהדרין. את הקביעה שהנמצא מחוץ לתחום שמלבוא חמת עד נחל מצרים אינו נמנה לחישוב רוב ציבור טמאים, ניתן להסביר גם על יסוד ההבנה שכל יהודי באשר הוא חייב בפסח, אלא שנמנה רק מי שנמצא בארץ ישראל ומשתייך לקהל.

נראה שבאופן דומה יש לדחות את המקור לפטור מעלייה מחו"ל, שהובא בעלי תמר (שביעית י, א ד"ה והן), מאזכור נהר פרת בהקשר של זמן שאילת הגשמים (תענית י, א).

ד). ואולי הכוונה לספרו של החיד"א שער יוסף, שבו הוא אכן דן בזה (על הירושלמי הוריות שם, דף ג ע"א, ד"ה ובהוראה).

ה). לדברי הירושלמי שם בעניין חישוב הטמאים והטהורים לעניין עשיית פסח בטומאה, התייחסתי בפסח לה' (עמ' שנא-שנד).

מלבד זאת, שלוש פעמים בתורה נאמר (בשינויים קלים): 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה' (שמות כג, יז; לה, כג; דברים טז, טז). האם יושבי חו"ל אינם בכלל 'כל זכורך'? ולסיום – דומני שככל שיש הסכמה על כך שעצם הישיבה של יהודי בחוץ לארץ אינה דבר רצוי, כך ניתן להבין בנקל את ההתעלמות כביכול, מאותם יהודים שמעבר לנהר פרת – אין זה בגלל גדרים הלכתיים מיוחדים, אלא משום 'שאין קרוי קהל אלא בני ארץ ישראל' (רמב"ם הל' שגגות יג, ב).¹



ב. עמ' עה / חישוב 15 מיל לדרך רחוקה – מהעזרה או מירושלים / הרב אורי רדמן²

במאמרי 'מצוות שחיטת הפסח – שיטת הרמב"ם',³ התבאר שלפי הרמב"ם יש מצווה עצמית בשחיטת הפסח, ומצווה זו היא המגדירה את דין דרך רחוקה. לפי זה, נראה שדרך רחוקה נמדדת ממקום השחיטה ולא ממקום האכילה, דהיינו, מהעזרה ולא מירושלים, ואף אם ירושלים תתרחב בעתיד.



ג. עמ' תכב / שיטת הרמב"ם בהסבה בקרבן פסח / הרב משה גרינהוט

הבאת דברי ראשונים ואחרונים המצריכים זאת, ועמדת על השמטת הדין בדברי חז"ל. לענ"ד הפתרון הנכון לכך הוא שאכן א"צ הסיבה בק"פ, זאת מפני שפסח מצרים נאכל בחיפזון, וזה אינו מן השינויים שבין פסח מצרים לפסח דורות. מצרף ממש"כ על כך בעבר במהירות. רמב"ם הל' חמץ ומצה ח ז, הסיבה בפסח: רמב"ם לא כתב הסיבה בפסח. וכן לא כתב הסיבה באפיקומן כמו שעמד בשעה"צ תעב ותעז. ויש להעיר בזה כיצד ייתכן שפסח שהוא עיקר הלילה א"צ הסיבה. והנה במשנה משמע שההסיבה היא המצב הראשוני מתחילה עוד טרם אכלו את הפת, מפני שמיד כשמביאים את השולחן יודע הבן לשאול 'כולנו מסובין' ואף שבמשנה משמע שבאמת אוכלים מצה ומרור מיד, וא"כ על המשנה ל"ק כלום, שהבן יודע בכ"ז לאמור בגמ' שנוטל ידיו ב' פעמים ופי' הגמ' שהלל והגדה הם הפסק הרי שאומר את ההגדה בינתיים בכ"ז נשאר העקרון שכולנו מסובים והיי' שמסבים כל הזמן [גם בשעת הגדה, דלא כמש"כ מ"ב בשם של"ה], אבל בכ"ז הגמ' קח. נקטה את התכנית המינימלית ואמרה במה חובה להסב ובה לא נזכר הפסח. וטעם הדבר לרמב"ם נראה מכיון שבפסח מצרים נאמר ואכלתם אותו בחפזון

(1). ראו עוד במאמרו של הרב יהודה זולדן: "שאין קרוי קהל אלא בני ארץ ישראל", מברכת משה ב (תשע"ב) עמ' 708-736; נדפס שוב בספרו צדקות יהודה וישראל (סי' ב).

(2). ההערה נכתבה על ידי (הראל), כסיכום לדברי הרב רדמן בעניין זה במאמרו במעלין בקודש דלהלן, ואושרה על ידי הרב רדמן.

(3). מעלין בקודש מה (אדר תשפ"ג).

מתניכם חגורים.. וזה ההיפך מהסבה, ואף שמיעטה המשנה צו. שפסח דורות א"צ חפזון, מ"מ א"א לחייב לעשותו היפך חפזון כיון שהוא זכר לפסח.

ובאמת שמועה זו דלהלן צו. היא דקדוק גדול לרמב"ם, שאם היה מתחייב גם היפך החפזון היה לגמ' לו' כן ומשתיקתה שמעינן שהפסח נאכל בלא הסיבה.

וכן משמע במשנה ובחים נו: שכשהקבילו דיני האכילה בין פסח לשאר קדשים וא' המשנה 'אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות ואינו נאכל אלא צלי' לא הוסיפה ואינו נאכל אלא בהסיבה. משמע שא"צ הסיבה.



ד. עמ' תקד-תקה / שיטת הרבי מליובאוויטש בחיוב בפסח ובקרבנות בזמננו, ובהתרחקות מהמקדש בערב פסח / התמים הרב יששכר מאיר שמואל הכהן רייכמן^ט

לצערי איני מונח בסוגיות אלו ולא אוכל לדון עם כת"ר כראוי לו בנבכי העניין, ואין לי אלא לברכו שימצא הת"ח שחיפש, ויגעת ומצאת תאמין. אך אף אם לא עלי המלאכה לגמור, אי"ז פוטריני מלבוא בדברים כליל. אך כולן אינם אלא סברות העולות בדעתי לפו"ר מקריאת דבריו, ולצערי לא מלימוד הסוגיא ודבריו בעיון, וסומכני על כדוותי' שידע לברור התבן מן הבר ואין חלום בלא אמת (יל"ש אסתר).

הנה, לכאו' ברור מקריאה פשוטה של שיחת הרבי והמכתבים שדעתו היא כדלהלן:

* בפועל אין להקריב קרבן בזמננו גם אם יש בכוחנו שידינו תקיפה, שהעיקר יותר כהאומרים שאין להקריב בזמננו (ובלשוננו: "רבו האוסרים על המתירים" "אינו אלא ספק וס"ס". ואין מקום לתמיהתו מדוע לא הורה הרבי להתאמץ להקריב).

* כאשר אין אפשרות להקריב קרבן פסח מבחינה מציאותית, שאין ידינו תקיפה וכו', הרי זה אונס גמור ונחשב כפטור גמור מלהקריב קרבן פסח. אך אם איננו מקריבים מאחר שיש לנו ספק בדין שאין בידינו להכריע בו, אי"ז נחשב לאונס ופטור גמור. (ואולי אפ"ל) באופן מחודד יותר: אם נשאל את ר"ח מפרי"ש בער"פ של תשכ"ט האם אנו יכולים להקריב ק"פ או שאנו אנוסים תשובתו תהי' שאיננו אנוסים, ואף שוגגים גמורים אי"ז ממש, שהרי אי"ז שאיננו יודעים כלל שאין סברא לחייבנו, רק שאנו חושבים שאולי איננה נכונה מה שאיננו נכון לדעתו. ומכיוון שאולי באמת הצדק עמו, הרי לא להתחשב בדעתו כלל כשיש באפשרותנו לעשות זאת בדרך פשוטה כלצאת מירושלים, ה"ז מעין "לתא דמזיד" (אך כמוכן לא מזיד ממש). ועצ"ע בזה.

ט. דברי הרב רייכמן נכתבו במענה לפנייתי בהאי לישנא: 'בזמנו חיפשתי אחר ת"ח חסיד חב"ד, שאוכל לדון איתו בעניין שיטת הרבי בעשיית פסח שני כשלא עשו פסח ראשון, וכן בעניין הוראת הרבי להתרחק מירושלים בערב פסח וכו'. שמא כעת מצאתיו? מצורף ספרי פסח לה', דנתי בשני העניינים הנ"ל בעמ' תק-תקה, אשמח מאוד מאוד להתייחסות מאת כת"ר'. ע"כ. לקמן הובאו הערות רבות נוספות בשם הרב רייכמן סתם (שאינן במענה לפנייתי זו), וגם הן מרימ"ש הכהן רייכמן.

* מכיוון שספק זה בדין אינו פטור ואונס גמור, יש להורות ללכת לדרך רחוקה שזה מועיל ומוסיף בהפטור. - ויתכן שד"ר הוא פטור גמור לכתחילה (ולהעיר מהרמב"ם ק"פ פ"ה ה"ב), ובלקו"ש חי"ח בהעלותך ד הע' 33 מציין לצפע"נ בהשמטות הפלאה נה, ב שכותב "דהוי כמי שאינו בגדר עשית הפסח" ואפשר שס"ל כדכוותי'. ובלקו"ש חל"ה ע' 66 הערה 32 מביא את דעת הצ"ח שמי שבדרך רחוקה זמן רב קודם זמן החיוב אין עליו חיוב להתקרב ע"מ להקריב, וביאר שם שלדעתו אי"ז ככל המצוות (כקושיית המנ"ח מצוה ה' אות ז) הואיל ובוה יש פטור מיוחד (אך אין לדעת אם ס"ל כוותי'), וראה מה שהביא שם משאילת יעב"ץ. ואף את"ל שאינו אלא אונס, כדעת כת"ר, יש לדון אם כיצד לדון תחילתו בפשיעה וסופו באונס כאן, ובפרט שאפ"ל שמחמת שמה שהוא רוצה להכניס עצמו למצב אונס הוא לא כדי להינצל מאיסור ולא מפני שרוצה לשמוט עצמו מהמצוה, אי"ז כ"כ פשיעה.

* מה שהקשה כת"ר שסברת שב ואל תעשה חזקה מסברת כרת, הרי נכונים היו דבריו אם הי' כותב הרבי שמחמת שמדובר על איסור חמור ככרת יש לפסוק שמקריבים פ"ש אף שלא הקריבו פ"ר, שבזה אדרבה שוא"ת עדיף. אך אין מדברים אלו במכתב הרבי כל זכר, ומה שכותב להחמיר מצד כרת הוא שלכתחילה כדאי להשתדל לצאת מירושלים כדי שלא להיכנס לחיוב, ובוה לדעתו יש עניין למרות שבפועל אין להקריב אף שאפשרי במציאות, דמחמת שיש שיטות האוסרות זה הרי שוא"ת עדיף. - ומה שייכות שוא"ת עדיף למנוע מלצאת מירושלים? אתמהה.

* עניין זה של לצאת לד"ר לכאו' הוא בדרך חומרא גרידא, וכפי שכותב שם במכתב שלא מילתא רברבתא היא לצאת מירושלים לכמה שעות, ולכן כותב שם גם שיש לדון במי שמקפיד שלא לצאת מירושלים (היינו שהנהגת הידור של אדם יכולה לבטל חומרא זו), ולכן לכאו' אין הוכחה גמורה (וכפי שרצה להוכיח בימות המשיח בהלכה ח"ב סי' עד ע' תסב) דס"ל שמספיק שאינו יכול להגיע ברגל ואף אם יכול להגיע ברכב הוי ד"ר (כפי שהובא בספר שם דעת הגר"מ אליהו, אלא ששם הוא לאיפכא), דאפ"ל דחושש עכ"פ להחמיר להינצל לשיטה זו (וראה עוד במ"ש שם בעניין זה).

* מההתכתבות עם הגרש"י זווין נראה לכאו' שדעת הרבי שיש לנהוג להלכה למעשה כן וכן נהגו אנ"ש בירושלים עד תשל"ה (אז כתב הרבי שכעת א"א להקריב מבחי' מציאותית, שאין ידינו תקיפה לצערנו, ולכן אין להחמיר).

לכללות עניין הקרבת פסח שני כשלא הקריבו פ"ר - אציין לספר ימות המשיח בהלכה (לרא"ב גארליצקי) ח"ב סימן כו שכתב בשיטת הרבי בזה.

תגובה: א. "שהעיקר יותר כהאומרים שאין להקריב בזמה"ז" - האם אתה יודע למי הכוונה, ו/או לאילו טענות? כתבת "מאחר שיש לנו ספק בדין שאין בידינו להכריע בו" - מהו הספק?

תגובת הרב רייכמן: איני יודע על איזה בעיות או ספקות הרבי חושש יותר ולאיזה אינם חושש אחר שלא מצאתי שגילה דעתו בזה בפירושו. אבל על עצם העובדה שיש בעיות רבות בחידוש עבודת הקרבנות בזמה"ז, ויש כאלו הסוברים שיש לחשוש להם, איני צריך לספר לכת"ר... (יעויין בזה בספר לקראת מקדש עמ' תטו ואילך).

ויעוין בהערה שבתחילת מאמרו של הרב צירקינד בקובץ הערות וביאורים אהלי תורה א'רלא (פורים תשפ"ג), ובה עוד כו"כ מ"מ לדברים בהם כתבתי מתורת הרבי. ושם הביא מתורת הרבי שהרבי חשש גם לכהן מיוחס ותכלת. ועוד הביא שם מאגרת מתשל"ז שהקרבנות קרבנות שאין בית רשות. ויש להוסיף ע"ז שבלקוטי שיחות חט"ו עמ' 458 שלפי הירושלמי ששלימות עתידית מכריעה על ההווה, הרי יש לחכות עם הקרבנות עד לבניית הבית ושלא כהבבלי. ולכא' מזה יוצא ג"כ דס"ל שהוא רשות, כי אם הוא חובה א"א מפני שלימות עתידית לדחות את החיוב גם לפי הירושלמי, וכפשוט (ואולי כוונתו היא שהירושלמי הוא כדעת הכלי חמדה בדעת הרשב"א, שכשניתן רשות אין להקריב בלא בית. אך לכא' לא משמע כן כ"כ, דא"כ לא הי' לו לתלות זאת בשלימות עתידית).

כעת מצאתי בלקוטי שיחות חל"ג בהעלותך א הערה 38 (ראיתי - וכן הציונים הבאים - בהערות וביאורים דלקמן) שכותב ג"כ שרבו דעות האוסרים להקריב בזמ"ז, אך שם נוסף ציון: "ראה בספרים בשד"ח כללים סוף מערכת ק. תו"ש בא ח"ב ע' קנה".

ובשד"ח שם מציין ל: בנין ציון סי' א' והלאה, מנחת פתים (בסו"ס מנחת קנאות) סי' תקסא, כנף רננה סי' עז. טהרת המים מע' הק' אות ה, ריטב"א מגילה י, א. שיבת ציון ח"ב מכתב הרב קאלישער, בית יצחק יו"ד ח"ב סי' פג. תורה מציון שנה רביעית חוברת ד' סימן טז ד"ה על אודות. עמודי ציון בקונטרס עמוד ירושלים גף ה' ע"ג סוד"ה שם. לבושי מכלול דכ"ג סוע"א, ודף לג אות צח. ולדברי עצמו בשד"ח כללים מערכת הטי"ת סוף כלל כב (שם הק' שטומאת זבים אינה דחוי' בציבור (ואפשר לציין לדבריו בלקראת מקדש ע' תע שם דן כת"ר בדבר זה).

ובמכתב כללי י"א ניסן תש"ל בהערה מציין לשקו"ט בזה בחת"ס יו"ד רלו ולבנין ציון (ומ"ש שם מנוסח התפילה, בשיחה בשבת (אות יב) הסביר שהי' זה רק בדרך הערה אך באמת אין להוכיח מזה).

ויעוין עוד במאמרו של הרב צירקינד בקובץ הערות וביאורים אהלי תורה גיליון רלא (פורים תשפ"ג, ובה עוד כו"כ מ"מ לדברים בהם כתבתי מתורת הרבי (כולל בנין ביהמ"ק בזמ"ז וכו' - שאביא בזה לקמן בהערות).

ושם הביא מתורת הרבי שהרבי חשש גם לכהן מיוחס ותכלת. ועוד הביא שם מאגרת מתשל"ז שהקרבנות קרבנות שאין בית רשות. ויש להוסיף ע"ז שבלקוטי שיחות ע' 458 כותב שלפי הירושלמי ששלימות עתידית מכריעה על ההווה, הרי יש לחכות עם הקרבנות עד לבניית הבית ושלא כהבבלי, ולכא' מזה יוצא ג"כ

דס"ל שהוא רשות, דאם חובה הוא, הרי אין כח בשלימות עתידית לדחות את החיוב גם לפי הירושלמי (ולא נראה שכוונתו לומר שהירושלמי הוא כהבנת הכלי חמדה בדעת הרשב"א (הובא בלקראת מקדש ע' רצט) שכשניתן רשות אין להקריב בלא בית דא"כ לא הי' לו לתלות זאת בשלימות עתידית. ועוד, שדברי הכלי חמדה הוא מדין דלתות פתוחות ובדברי הרבי לא נזכר זה כלל).

המשך תגובתי (להערתי הראשונה של הרב רייכמן): ב. על האפשרות שדרך רחוקה אינה רק פוטרת מכרת אלא פוטרת לכתחילה מעצם החיוב לעשות פסח, ושיטת הצל"ח, הארכת בעמ' נ-נח.

ג. הטענה שלי היא ששוא"ת היא סברה מספקת כדי להוציא מכלל מזיד. לא באתי להקשות על חומרא והידור, אבל איני מבין איך מצד אחד "אין להקריב" ומצד שני יש לתא דכרת בכך שאין מקריבים. היאך ייתכן שאדם ישאל שאלה הלכתית וינהג כפי שההלכה קובעת, ולאחר מכן יוגדר כ'לתא דמזיד'.

תגובת הרב רייכמן: לכאן י"ל לפענ"ד שחידושו של הרבי הוא שמי שהכניס עצמו לחיוב מצווה שבפועל לא יכול לקיימה מחמת ספק בדין, אף שיש לו אפשרות שלא להיכנס לחיוב זה כלל, הרי יש בזה "לתא דמזיד" (משא"כ מי שנכנס לחיוב מצווה שלא יכול לקיימה מחמת אונס מציאותי).

וא"כ אם נניח שד"ר הוא פטור גמור, אזי מי שהי' באפשרותו להיפטר לחלוטין מן המצווה ע"י זה שהי' בד"ר, ובכ"ז לא עשה זאת והכניס את עצמו לחיוב במצווה, אזי זה כעין "לתא דמזיד". ה"לתא דמזיד" אינו ע"ז שכרגע אינו קם והולך להקריב, כי בזה הוא עושה את המוטל עליו, אלא בזה שלא יצא מבעוד מועד מירושלים. אה"נ שדבר זה עצמו צריך ליבון, אך עכ"פ אם כנים דברינו, יש להעיר על כמה דברים שכתב כת"ר:

עמ' תקד: "יש לתת משקל גדול לאפשרות המצריכה והמאפשרת להקריבו" - אין הכוונה שיש משקל גדול לצד שיש להקריב, אלא משקל גדול לצד שיש לעשות כל האפשר כדי לא להכניס עצמו לחיוב ההקרבה (גם אם החיוב הוא רק לדעות מסוימות).

עמ' תקה: "שב ואל תעשה עדיף גם במקרה של ביטול מצוה שאם היתה מתבטלת במזיד הי' ענוש כרת" - אין הכי נמי, אך אם יש אפשרות לא להיכנס לחיוב המצווה (ואולי אפילו אם יש אפשרות להיפטר מצד אונס מציאותי ועצ"ע), י"ל שיש חיוב לעשות זאת.

בהערה 27: "מדוע הורה לצאת מירושלים ולא הורה להתאמץ בכל דרך להקריב את הקרבן" - כי לדעתו אין להקריב בפועל מצד השיטות שא"א להקריב קרבן פסח בזמנה"ז.

שם: "מה התחדש בתשל"ה". שלפני זה אי יכולת ההקרבה הייתה מצד ספיקא דדינא, משא"כ לאחר"כ נעשה אונס מציאותי, וכפי שכתבתי לחלק.

שם: "יתכן שלא הי' מוכרע לו אם אפשר ואם נכון להקריב קרבן פסח בגלל שיקולים שונים שלא פירט". מה שאצלו בדרך אפשר אצלי הוא בוודאות, כפי שכתב בשיחתו: "רבו האוסרים על המתירים".

בתגובתו אלי: "היאך ייתכן שאדם ישאל שאלה הלכתית וינהג כפי שההלכה קובעת, ולאחר מכן יוגדר כ'לתא דמזיד'". כנ"ל, ה"לתא דמזיד" אינו בזה שאינו מקריב, אלא בזה שמכניס עצמו או עכ"פ לא מוציא את עצמו מכלל חיוב, אף שיודע שלא יוכל לקיים הציווי בפועל. ועפ"ז, אה"נ שאם לא הי' קיים הפטור דדרך רחוקה, לא הי' שום לתא דמזיד, שהרי לא ניתן להגדיר אדם ששואל שאלה הלכתית ונהג כפי שההלכה קובעת כ'לתא דמזיד". אמנם, כאן לא מאשימים את מי שהקשיב לפסק ההלכה ב"לתא דמזיד", אלא את מי שלא הקשיב לפסק ההלכה האומר לצאת מירושלים.

[ועוד אפ"ל, דבאמת כל לשון "לתא דמזיד" הוא רק לשיטות (ר"ח מפרי"ש וכו') שאפשר להקריב בזמנה"ז ק"פ (והסיבה שזהו רק לתא הוא מחמת שאי"ז שלא הקריב, אלא שלא עשה את כל

רכא הערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש

ההשתדלות הנדרשת לבנות את המזבח (אחרי בירור ההלכות וכו'). אמנם, אה"נ שבפועל א"א להגדירו ב"לתא דמזיד" שיש שיטות שאינן סבורות כך. אמנם, זה שלפי ר"ח מפרי"ש הוא "לתא דמזיד" מגביר את ההידור לצאת מירושלים].

תגובה: תודה על המקורות הרבים. אינני מבין איך אפשר לומר שתושב ירושלים שאין באפשרותו להקריב, מסיבה הלכתית או אחרת, ייחשב 'מזיד' רק מפני שלא יזם התרחקות מהמקדש. היכן ראינו שהנמצא במצב של חיוב או ספק חיוב ונמנע מלהשתמט מהחיוב, נחשב מזיד אף כשאין לו כל כוונת זדון? זאת מלבד עיקר הדיון בהגדרת הפטור מדרך רחוקה, האם הוא פטור מעצם החיוב או רק מעונש כרת, שבזה על משמרתי אעמודה, שנראה יותר שהפטור אינו מעצם החיוב, וכדעת המנ"ח ורוב האחרונים, ולא זכיתי להתייחסותכם לכך.



ה. עמ' תפד / מקורות נוספים שדן בעשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון / הראל דביר

דיון נוסף בסוגיה זו מצוי בספר מעיינת ראובן על מסכת זבים (לרב ראובן מלך שווארץ), בקונטרס 'זיבות בגלות' שבסוף הספר (ענף יא); וכן בשו"ת באתרא דרב - הלכתא למשיחא (סי' יט).



תיקונים והערות על הספר לקראת מקדש

ו. עמ' כז / מקורות נוספים לסתירת דברי האומרים שהקרבנות מן החי עתידים להתבטל / הרב נפתלי גולדמינץ

דברי האומרים שהקרבנות מן החי עתידים להתבטל ח"ו, נסתרים גם מהפסוק (ירמיה לג, יח): "כי כה אמר יי... ולכהנים הלויים לא יכרת איש מלפני מעלה עולה ומקטיר מנחה ועשה זבח כל הימים". ע"ש בכל הפרשה. בנוסף, יש להעיר על כל הלך הרוח שלפיו השלימות שלעתיד לבוא היא כביכול איזו נורמה שנלמדה מתרבות הגויים, מפסוק מפורש בתורה (דברים ל, ח): "ואתה תשוב ושמעת בקול ה' ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום" - הרי שהתשובה העתידית גם לאחר הגאולה, אינה 'התקדמות' אל ערכים שונים, אלא שמיעה בקול ה' וקיום כל המצוות, כפי שכבר נצטוינו בהן.



ז. עמ' מז / טעם היתר כניסה בטומאה לצורך תיקון, והיחס בין עבודה בטומאה לכניסה בטומאה / הרב מנחם שטיבל

בענין מה ההיתר להיכנס בטומאה לתקן, יש לציין לדברי רבנו חיים הלוי בביאת מקדש פ"א ומה שכתב עליו בגליונות חזו"א [עי"ש דהגר"ח תלה זה בפלוגת הרמב"ם והרמב"ן]. ועוד יש

הערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש רכב

לציין בהאי ענינא, הא דנחלקו אחרונים אי הא דפסול בנין בית המקדש בלילה [וכידוע דיש נידון אם זה פסול או איסור, אולי הבאתם כל זה בספר, ולא עיינתי עדיין בכולו], ונחלקו אם זה גם על כלי המקדש, ע"י מקדש דוד סי' א' ובחבצלת השרון פרשת תרומה הביא ממהרש"ם בשם הגרעק"א, וע"ע ערל"נ בסוכה מא, ואולי תליא בהא דטומאה, דהשאלה בכל האיסורים של המקדש אם נאמר גם על הכלים. אמנם יש לחלק בין מזבח הפנימי למזבח החיצון, וכמבואר בזבחים כז' ב' ובדף ס', דזה כלי וזה בנין.

ומה שרציתם ללמוד עבודה בטומאה מכניסה בטומאה – הרי עבודה בטומאה הוא פסול בעבודה, והרי גם עבודה בבגדים טמאים פסולה [כמו שכתב החזו"א גבי נתזה רוק על כה"ג], ומבואר דעבודה עצמה צריכה להיות בטהרה [ואמנם אין לי הוכחה שגם בהותרה בציבור. עכ"פ, עבודה ודאי היא חמורה מכניסה]. כתבתי הכל מקופיא.

תגובה: תודה וייש"כ. אכן מקבל, שיש חילוק מהותי בין עבודה בטומאה לכניסה בטומאה, וכפי שכתבתם, ואין צורך במה שחילקתי בזה.



ח. עמ' קנח / הסבר שיטת הרמב"ם שגגין ועליות בירושלים התקדשו, וקושיית

הגמרא מבוססת על הצורך לאכול דווקא בבית ולא בגג / החפץ בעילום שמו'

אמנם היה נראה לי לומר פשוט וכמפורש בתורה על קרבן הפסח "בבית אחד יאכל" וכן כל הדינים שנשנו בהוצאת הפסח מן האגף ולחוץ ולפנים, עובי הכותל ועובי החלונות וכו', שהפסח נאכל בתוך בית ולכן שייך לדון עם מן האגף ולחוץ הוא בתוך הבית או בחוץ וכו', אבל מחוץ לבית זה לא נאכל, ואם הגג טפל לבית אז הוא חלק מהבית והפסח נאכל שם, ואם אינם טפלים לבית, ואינם חלק מהבית שגגי העזרה לא נתקדשו, אז זה הוא מחוץ לבית ואין הפסח נאכל שם. ובזה לא צריך לתירוץ הגר"ח"ק.^י

תגובה: הגר"ח"ק מוכרח לדבריו, שכן מפורש להדיא בדברי חז"ל שאין צורך לאכול דווקא ב'בית' אלא אפשר לכתחילה לגמרי לאכול במקום פתוח, וכמבואר במאמרי המסכם,^{יב} עמ' רסא-רסב. ולכן לא זו הבעיה של הגג שהוא פתוח ואינו חלק מבית, אלא בעיה אחרת – שלפי פשטות הגמרא היא שהגג לא קדוש, ולפי הגר"ח"ק בדרך אמונה הבעיה היא אכילת הכזית של הפסח בשני מקומות שונים.

תגובת הרב: המקורות שהבאת, מלבד הירושלמי, הם בדעת רבי שמעון שהפסח נאכל בשני מקומות, ובדעת רבי שמעון, פירוש הפסוק: 'בבית אחד יאכל', שהכוונה לחבורה, ולא למקום

(י). הודעות שפורסמו על ידי המכנה עצמו 'בתבונה' בפורום אוצר החכמה, בתוספת עריכה מינימלית ומעט הבהרות נוספות.

יא. על תירוץ הגר"ח"ק וסיעתו, ראו לקראת מקדש עמ' קפ-קפב, וכן בדיון הבא דלהלן.

יב. קדושת גגות ועליות בירושלים – מאמר מסכם, האוצר מג (אב תש"פ) עמ' רמב-רסז.

יג. הדברים הושמטו בגרסתו של מאמר זה בספר לקראת מקדש (סי' יא עמ' קנד), משום שאינם עוסקים בקדושת גגין ועליות אלא באכילת קרבן פסח, ושאר המאמר עוסק בגגין ועליות.

אחד, שאפשר לאכול בשני מקומות, שלר"ש כל החבורה יכולה לעקור. וגם בתוספתא שהבאת (פסחים ו, יא), מופיע שהפסח נאכל בגגות (ההמשך בתוספתא "רבי שמעון אומר" זה ביאור אותה דרשה, וכמו שבמכילתא זה מופיע קודם שנאכל בחבורה אחת, אבל בשני מקומות, ואח"כ רבי שמעון אומר כיצד (ויש גרסאות שלא מופיע 'רבי שמעון אומר'). ולהלן דברי המכילתא (בא, מסכתא דפסחא, פרשה טו ד"ה בבית), שמשם הבאת ראייה (וכעין זה בתוספתא):

בבית אחד יאכל בחבורה אחת הכתוב מדבר. אתה אומר בחבורה אחת, או אינו אלא בבית אחד כמשמעו. כשהוא אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם, שומע אני שהוא נאכל בבתים הרבה. הא מה תלמוד לומר בבית אחד יאכל – בחבורה אחת. מכאן אמרו, הפסח נאכל בשני מקומות ואין נאכל בשתי חבורות. רבי שמעון בן יוחאי אומר, בשני מקומות כיצד? היו בבית אחד ובקעה עליהם הקורה ויוצאים לחוץ. היו בחצר וירדו גשמים עליהם, ונכנסו בתוך הבית. נמצא אוכלים אותו בשני מקומות.

ורבי יהודה הרי חולק ומפרש שהפסח נאכל רק בבית אחד, והלכה כרבי יהודה.

לגבי הירושלמי שהבאת (פסחים ז, יב), שמתרץ את פקע איגרא בגג מבוצר לאויר חצר, והבאת ראייה שחצר טובה לפסח – זו ראייה חזקה יותר, מטבע לשון שמופיע בירושלמי מעשרות (ג, ג), ושם מפרשים כולם שהכוונה לגג המוקף בחצר ואין לו כניסה שלא דרך החצר, ולא שמדובר בגובה משותף, וכן בסוגיא שם בירושלמי מפרש עובי החלונות כלפנים לחלונות שעל האגוף, וזה גובה גבוה ולא גובה הקרקע ודינו כלפנים. וכן הלשון גג מבוצר לאויר חצר מופיע לגבי עובי החומה בשורא ובר שורא. ושם לא מדובר בחצר, אלא שהכוונה כמשל ומטבע לשון, והכוונה כפי שהבאת בשם הצ"ח ושפת אמת, שגגין הם כמחילות שאם הם פתוחים רק לקודש דינם כקודש. וממילא גם לגבי קרבן פסח, לגבי פסח גג שהכניסה אליו מתוך הבית, ולא כמו שאר הגגות בעבר, שהיו עולים עם סולם מבחוץ. וזה מטבע לשון מוכרת, כמו בבר שורא, שהכניסה היא מבפנים (גם חלון בפשטות בלשון חז"ל זה גומחה לא מפולשת).

ובלא"ה אין ראייה, שיתכן שחצר תהיה בכלל בית וגם לא יהיה בכלל בית, בפרט אם גגים הפתוחים לקודש לאו כקודש, וחצר ובית הפתוח לקודש כן כקודש.

תגובה: לגבי טענת כת"ר שהמקורות המכשירים חצר לפסח הם כר' שמעון (שהרמב"ם בפ"ט מק"פ ה"א פסק כר' יהודה ולא כמותו) – אני שומע, טענה נכונה שכתבתי את דבריי מבלי לחוש בה, וצריך עוד לעיין בזה, ולפי שעה מקבל. וייש"כ ותודה. מכל מקום, לא כ"כ ברורה לי האמירה שחצר היא מטבע מושאלת. ולכאורה הפשטות היא שחצר זה חצר, ולכל היותר נאמר שגם שטח פתוח בלי שימושי חצר, נקרא כאן חצר. אבל ברור שאין הכוונה בדווקא לבית סגור בקירות. ועוד, ששתיקת הרמב"ם (בהל' ק"פ פ"ט ה"א) משמעה שאין דין אכילה דווקא בבית לאפוקי חצר. ואף שכתבתי במאמרי¹ שאין מדבריו הכרע, כעת נראה לי יותר ששתיקתו משמעה שאין דין מיוחד השולל חצר, וכל כי האי הוה ליה לפרש.

(יד). האוצר שם, עמ' רסא.

הערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש רכד

תגובת הרב: הרמב"ם פסק כרבי יהודה שהפסוק: 'בבית אחד יאכל' לומדים שיש דין לאכול באותו בית. וזה שייך כי יש דין לאכול בתוך בית. ואם גגין ועליות של המקדש לא נתקדשו, רואים שהגגין אינם חלק מהבית, ואי אפשר לאכול את הפסח שם. והסברא והמציאות שהיתה בירושלים מוכיחה כהרמב"ם, כפי שהסברתי לעיל, מקשת וילסון ודברי יוספוס. ולעיל הוכחתי זאת מתוספתא, שלדעת רבי שמעון שחלק על רבי יהודה בביאור הפסוק בבית אחד יאכל, סובר שם שהפסח נאכל בגגות. והרי נחלקו בדין הפסח, ולא בדין גגין ועליות, אלא מוכח כדבריי. והם כל הדינים שנשנו בהוצאת הפסח מן האגף ולחוץ/ולפנים, עובי הכותל ועובי החלונות וכו'. וזה פשוט.

תגובה חדשה שלי: א. ר' שמעון אמנם מוזכר בהמשך התוספתא (פסחים ו, יא), אך אין הוכחה שגם הרישא דווקא לשיטתו. ואדרבה, מאזכורו בהמשך משמע שהרישא ככו"ע. בפרט לאור זה שברישא נאסר להוציא 'מבית לבית ומחבורה לחבורה', ובפשטות אסור אף לחבורה שלמה להוציא מן הבית, וכו' יהודה ודלא כר' שמעון. ב. לראיה מהמציאות בירושלים התייחסתי בתגובה אחרת, המובאת להלן בהמשך הדברים. ג. בגמרא לא נאמר שדיני האגף ועובי הכותל אמורים דווקא לר' יהודה, ובפשטות נראה שגם ר' שמעון מודה להם, ועד כאן לא נחלק אלא במקרה שבו חבורה שלמה משנה את מקומה, ולא בשינוי של יחיד. ובכל מקרה, אין ביסוס לקשר בין מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון ובין אכילת קרבן פסח במקום כמו חצר, שאינו מקורה ואינו 'בית' במובנו הפשוט. ונראה אפוא שהיתר האכילה בחצר מוסכם לכל הדעות, ואם כן, אין להסביר את דיון הגמרא באכילה על גג כמושתת על איסור אכילה בחצר. וחזרנו לכך שדיון הגמרא מוכיח שגגין ועליות לא נתקדשו, אלא אם כן נתרץ כאחד התירוצים האחרים.



ט. עמ' קפ / הסבר שיטת הרמב"ם שגגין ועליות בירושלים התקדשו, וקושיית הגמרא אינה על עצם האכילה על גג אלא על מעבר מהבית לגג לאחר קביעות לאכול בבית / החפץ בעילום שמו^{טו}

כתבו תוס' (פסחים פו: בד"ה יש אם): אפילו למאן דאמר פסח נאכל בשתי חבורות דאחר שנחלק ולקחו כל חבורה חלקה אסור להוציא חלק חבורה זו לחבורה אחר. דהיינו, שעל פי דברי תוס', מזמן שלקחו את הפסח לשולחן, שזה בתחילת הסדר, הם לא יכולים להיחלק, שהרי אמרו חז"ל עה"פ 'והגדת לבנך בעבור זה', בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכל שכן פסח בזמן שיש קרבן, שהרי עליו הולך הפסוק ועבדת את העבודה הזאת (והטעם שהגרמ"ק מפרש שהתחילו את האכילה, צ"ל שזהו מפני שהחזו"א הקשה על התוס', אבל על פי התוס' אין צורך באוקימתא שלו). והטעם לדבריו למה לא פירשה הגמ' שהיו רק בגג, אולי כי הלשון כזאת פסחא והלילא פקע איגרא, היה משמע להם שעלו לקראת ההלל. אלא שבתחילה סברו שהכוונה לחלק הראשון של ההלל,

טו. גם זה מהאשכול הג"ל בפורום אוצר החכמה. דברי הרב 'בתבונה' נכתבו שם בהרחבה, וסוכמו על ידי בקצרה בהודעה שבה הגבתי להצעתו. העתקתי לכאן את עיקר דבריו וכן את הסיכום שלי, לאחר עריכה מינימלית.

רכה הערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש

כשעדיין פסח מצה ומרור מונחים לפניך, ואח"כ הגמ' פירשה שהכוונה בחלק השני של ההלל שאחר ברכהמ"ז.

[סיכום שלי: קושיית הגמרא על רב שאמר גגין ועליות לא נתקדשו, היא שאמנם רב דיבר רק על המקדש ולא על ירושלים שבה הם כן התקדשו, אבל מדבריו מוכח שגג נחשב רשות אחרת (עד כאן זה כמו הגר"ח ק"י). ועל זה הקשתה הגמרא מ'כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא', שממשפט זה משמע שעלו לגג רק לקראת ההלל, דהיינו, משמע שקבעו לאכול בבית אך לפני האכילה עלו לגג. לפני האכילה ובשונה מהגר"ח ק"י שהסביר שעלו באמצע האכילה].

תגובה: בעניי, קשה לי לקרוא ככה את הגמרא. אם כבר בקושיה הגמרא למדה מלשון הפתגם דכזיתא פסחא, שהעלייה היא רק לקראת ההלל, אז קצת מוזר להבין את הקושיה. מי הכריח את המקשן להבין שעלו דווקא לפני האכילה? ובשלמא לפי ההבנה הרגילה בגמרא, המקשן מניח שהכל היה על הגג. אבל אם המקשן כבר מתבסס על הבנה מתוחכמת, שהעניין התחיל בקומת הקרקע ורק אח"כ עלו לגג, אז לא ברור מה ההכרח שלו להקשות, כלומר מה ההכרח לקבוע את עיתוי העלייה לגג דווקא לפני האכילה. והתירוץ שאכלו בבית הוא לא סתם תירוץ, אלא דבר שמתבקש מאוד שהמקשן כבר ידע אותו.

שנית - 'מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא'. לפי דברי כת"ר, הקושיה אינה מעצם האכילה באיגרא, שהיא בסדר גמור מצד עצמה, אלא הקושיה היא דווקא מכך ששינו מהקביעות לאכול בקומת הקרקע. ותמוה שהעיקר חסר מן הספר, שקבעו בקרקע ושינו מהקביעות. ומה שמוזכר הוא דבר שדווקא אין בו בעיה מצד עצמו. פשוט בגמרא שגורם לחלק הכי חשוב להיות חלק שלא כתוב וצריכים להשלים אותו מעצמנו, זה דוחק.

שלישית - מבחינה מעשית, קצת משונה לומר שהחלוקה והאכילה נעשות במקומות שונים. מה הטעם לחלק דווקא בחדר ולאכול דווקא בגג? אני לא יכול לומר שזו לא דרך ארץ ללכת עם אוכל בפה ממקום למקום, כי כאן מדובר על הליכה לפני האכילה, אבל עדיין מדובר בציור קצת משונה. המציאות הפשוטה יותר היא שמחלקים את הבשר במקום שבו אוכלים ובמקום שבו נמצא הבשר, וכל התנועטיות הזאת לא מובנת לי. אם רוצים לאכול בגג אז כבר להעלות מראש את כל הכבש לגג. מה פתאום לתזז את כולם ללכת ממקום למקום עם בשר ביד.

קושיה צריכה להיות מוכרחת, מתבקשת, הגיונית. כאן צריך להתאמץ - גם מבחינה פרשנית וגם מבחינה מציאותית-אנושית - כדי "להשתכנע" בקושיה, וזה הדוחק. לסיכום - שלוש הקושיות שלי על הבנת הגר"מ והגר"ד סולובייצ'יק והגר"ח ק"י נוסחו קצת שונה, ובעצם שלושתן מפריעות לי גם כן, בהבדלים מסוימים.

יש להוסיף שהחזו"א אינו היחיד שהתקשה בחידוש התוס' שאיסור הוצאה חל עוד לפני האכילה, והסכימו לו אחרונים נוספים, ויעוין בזה בשער הקרבן (על הל' קרבן פסח, פ"ז הערה 51). ולפי החזו"א ודעימיה, חזרנו להכרח להבין דווקא כהגר"ח ק"י.

טז). דרך אמונה (ביאור ההלכה הל' מעשר שני ב, טז ד"ה החלונות; הובא כחבר לשיטת הגר"מ והגר"ד סולובייצ'יק, בלקראת מקדש עמ' קפא).

י. עמ' רכד / הסבר חדש לשיטת הרמב"ם שגגין ועליות התקדשו: דברי רב מתייחסים רק ל'קדושת הבית לאכילת פסח' שחלה בליל פסח / הרב אלידע כוכב" ראשית, צריך לדעת שהרמב"ם כתב ספרו שיהא מובן לכול כמפורש בהקדמתו, וע"כ מכך שסתם גבי גגין ועליות בירושלים ולא הביא זאת אלא לגבי עזרה,¹ מוכח שהוא סובר שהתקדשו. ובקרבן פסח כתב² שהגג אינו בכלל הבית, אך לא כתב שאינו קדוש, משמע שבגג לבדו ניתן לאכול. וכן מחויב מסברא, כדכתב האור שמח.³

הרמב"ם בפירוש המשנה⁴ ביאר שהמשנה עוסקת הן בגבולות הבית עצמו שאוכלים בו הפסח, הן בגבולות ירושלים והן בגבולות העזרה. ע"כ כאשר רב אומר על המשנה שגגין ועליות לא התקדשו, אין להבין שהוא עוסק דווקא בגגין ועליות של ירושלים לעניין אכילת קדשים (כפי שפירש רש"י⁵ את המשנה). יתרה מכך, בפירוש המשנה⁶ מבאר הרמב"ם שכשם שיש גבולות לקדושת ירושלים ולקדושת העזרה, כן יש גבולות ל'קדושת' הבית שבו נאכל הפסח,⁷ ואיסור אכילת בשר היוצא מגבולו בין בעזרה, בין בירושלים, בין בבית שבו נאכל הפסח נלמד מאותו פסוק. ולכן גם לגבי גבולות הבית נכון להשתמש בביטוי 'נתקדש ולא נתקדש' או 'חול וקודש'.

מעתה, כאשר אמר רב "גגין ועליות לא נתקדשו" אינו מדבר רק על העזרה אלא גם על בתי ירושלים, אבל לעניין פסח בלבד, כלומר שבית המקדש לפסח לא התקדש גגו ואין להוציא מן הבית לגג. והן הן הדברים האמורים בירושלמי⁸ "גגות ירושלם חול", כלומר גג הבית שנאכל בו הפסח הוא חול לגבי אותו הפסח (אבל חבורה אחרת יכולה לאכול שם, והגג יתקדש לפסח שלהם).

(יז). דברי ר' אלידע לא נכתבו כהערה על ספרי, ומכל מקום אני מצרף אותם הואיל והם נוגעים במישרין לדיון.

(יח). הל' בית הבחירה ה, ז.

(יט). הל' קרבן פסח ט, א.

(כ). הל' בית הבחירה ה, ז.

(כא). פסחים ז, יב.

(כב). פסחים פה, ב (ד"ה מן האגף ולפנים וד"ה החלונות).

(כג). שם: 'קדשי קדשים אינן נאכלין אלא בעזרה בלבד. וקדשים קלים בכל העיר. והפסח בחבורתו בלבד לפי שאמר ה' בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית. והגבולות הללו שעשה מקצתן כלפנים ומקצתן כלחוץ כוללים שלשת המקומות, כלומר העזרה והעיר וחבורת הפסח. ואמר ה' ובשר בשדה טרפה, ובא בקבלה שענין פסוק זה שכל בשר שיצא חוץ למחיצתו שהוא לו כשדה נעשה טרפה, וכאלו אמר ובשר שיצא לשדה טרפה הוא. ולפיכך אם יצא כל שהוא מבשר קדשי קדשים חוץ לעזרה או מבשר קדשים קלים חוץ לירושלם או מבשר הפסח חוץ לבית נאסר אותו הדבר היוצא ואסור לאכול. ואם יצא מקצת האבר של פסח אי אפשר לחתוך העצם מגבול היוצא, שהרי הוא בלאו ועצם לא תשברו בו'.

(כד). מלשון ר' אלידע נראה כאילו הרמב"ם כתב במפורש ששייך להשתמש בלשון 'קדוש' בנוגע לבית, אך הדבר לא נכתב ברמב"ם. ונראה שכונתו לומר שהדבר משתמע מן הרמב"ם, שפירש את דברי המשנה כמתייחסים לבית, ולא לחומות ירושלים, כפי שפירש רש"י הנ"ל. למקורות נוספים להגדרת הבית שבו נאכל הפסח כ'קדוש', ראו לקראת מקדש (עמ' קצו הערה 35 וסביבתה) ופסח לה' (עמ' לא).

(כה). פסחים ז, יב.

הגמרא¹ בקושייתה "כזיתא פסחא והלילא פקע אגרא" – אין כוונתה להקשות שהיו אוכלים על הגגות, שאם כן היו אומרים פסחא², ולמה אמרו "כזיתא פסחא"? ומדוע שיאכלו כולם דווקא על הגג, ולא יסבו בבית? אלא כוונת הגמרא שהיו אוכלים בבית ואח"כ לוקחים עוד כזית פסח לומר עליו את ההלל בגג.³ וא"כ קושיית הגמרא על רב היא כיצד אתה אומר שהגג אינו בכלל קדושת הבית וחשיב יוצא, הרי מדברי רב עצמו משמע שהיו אוכלים בבית וממשיכים בגג? ויתרצו בגמרא שהיו אוכלים רק בבית. הקושיות שבהמשך הסוגיה⁴ כולן עוסקות רק בעזרה, וא"כ מבואר שדברי רב קאי רק גבי עזרה ואכילת קרבן פסח בביתו. אך לא מיירי בקדושת גגין ועליות של ירושלים לאכילת קדשים קלים ומעשר שני, שהם בוודאי קדושים.

תגובה: הדברים מקוריים ומעוררי מחשבה. ועם זאת, בעוניי נראה לי שהדברים עדיין אינם מרווחים, ואפרש את שיחתי: ראשית, לפי הסבר זה אין הבדל מהותי בין הבית והעלייה, שכן שניהם התקדשו בקדושת ירושלים, והדין שהתחדש בדברי רב אינו אלא החשבתם כשני מקומות שונים, ששניהם קדושים. לפי זה, קשה להבין את הלשון 'גגין ועליות לא נתקדשו', והרי כשם שאסור לאוכלים בקומת קרקע להוציא את הבשר לגגין ועליות, כך אסור לאוכלים בגגין ועליות להוציא את הבשר לקומת הקרקע, שהיא 'לא התקדשה' בקדושת אותו גג או אותה עלייה שהוחלט לאכול בה את הפסח, וזה אינו במשמע הלשון.

שנית, צמצום דברי רב לקרבן פסח בלבד אינו מתיישב יפה עם פשטות לשונו, שממנה משמע שהוא מתייחס לעצם קדושת הבית בקדושת ירושלים, וכן עם פשטות לשון הירושלמי. אף שיש לקבל בסבר פנים יפות את החידוש המגדיר את הבית שבו נאכל הפסח כקדוש, עדיין אין בכך כדי לדחות את ההבנה הפשוטה, ש'קדוש' שנמצא בירושלים היינו קדוש בקדושת ירושלים, אלא אם כן נאמר במפורש אחרת. ומכיוון שלא נאמר במפורש, ומכיוון שהרב אלידע בעצמו מודה שהמשנה התייחסה גם לקדושת ירושלים הכללית, ולאו דווקא לפסח, והוא אף מודה שהרמב"ם הבין כך – ממילא קשה לצמצם את דברי רב לקרבן פסח בלבד, ללא גילוי מפורש בגמרא לכך.

שלישית, אם כוונת המקשן מ'כזיתא פסחא' היא לכזית שהעלו לגג כדי 'לומר עליו את ההלל בגג', אזי תירוצו של רב (או תירוץ הגמרא אליבא דרב) אינו ברור, שכן אם הכזית נאכל בבית

(כו). פסחים פה, ב.

(כז). יצוין כי יש מעט מקורות שאכן גרסו כך (לקראת מקדש עמ' קכב הערה 6). תגובת ר' אלידע: 'אין מי שגרס כך. המקורות שהבאת גורסים 'פסחא בביתא', וזה ודאי לא נוסח הגמרא, כי לנוסח זה קושיית הגמרא לא מתחילה כלל, אלא זהו ניסוח של מי ששילב את תירוץ הגמרא בפתגם המקורי. (אמנם מצאתי ב'הכי גרסין', שבכת"י אחד הם קראו 'בר אבא', במקום 'כי זיתא', וכך נוצר המשפט 'פסחא והלילא פקע אגרא', אבל אינני בטוח שהמהדיר קרא נכון בכת"י מטושטש זה, ומכל מקום, ברור שזהו שיבוש') ע"כ תגובת ר' אלידע.

(כח). ומעין דברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה ח, ז-ט): ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח, ואוכל מגופו של פסח [...] ואחר כך נמשך בסעודה, ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל'.

(כט). פסחים פה, א.

הערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מוקדש רכח

ולא בגג, לא מובן במה הוא מתייחד משאר הקרבן שנאכל לפניו. וצריך לדחוק ולומר שעכ"פ הוא מתייחד בכך שמיד לאחר אכילתו עולים לגג לומר הלל, אך אין זה מרווח. ועוד, שאם הוא נאכל בבית ולא בגג, גם ברכת המזון צריכה להיאמר בבית ולא בגג (ראו רמב"ם הל' ברכות ד, א; שו"ע או"ח קפד, א), וכבר נוצר הפסק מסוים בין אכילתו ובין אמירת ההלל.

רביעית, בכל הראשונים והאחרונים לא מצאנו למי שפירש כך. והבנת דברי רב כמתייחסים לקדושת ירושלים העצמית עולה גם מדברי ר"ח, שבמקומות רבים יש קרבה בין פירושו ובין דרכו של הרמב"ם.^ל

תגובת הרב אלידע: לראשית – אין דרך בני אדם לאכול בגגות אלא בבית, רב יוצא מנקודת הנחה שאוכלים בבית, ועל זה נאמר שהגגות הן חול לגבי הבית. במציאות בימינו שרוב הציבור מתגוררים בעליות ודאי אין מקום להתנסח כך, אבל בזמנו זה היה ניסוח סביר. עוד אפשר שדברי רב לא נאמרו כלל על ירושלים אלא על לשכות העזרה, ובגמ' למדו מזה לעניין גגות ירושלים לפסח, אבל תירוץ זה ודאי לא אפשרי כלל בירושלמי.

לשנית – רב לא הזכיר לא בית ולא ירושלים. בירושלמי אכן דוחק. וצריך לומר שדיברו בפסח, ועל סמך ההנחה שודאי רוב בני אדם אוכלים בבית, וחלקו אם בני חבורה האוכלים בבית הגג עבורם חול או קודש. לגבי הטענה שהמשנה התייחסה לקדושת ירושלים הכללית – זה נכון, אבל מניין שדברי רב התייחסו למשנה? רב אמר אמירה עקרונית שגג אינו נחשב חלק מהבית, ולפיכך גג של בית מקודש כגון של לשכה בעזרה, וכן של בית שיוחד לפסח, אינו קדוש בקדושתו. אבל אין שום סברה לומר שגגות עיר אינן בכלל העיר. גם בלשון בנ"א העומד בגג יכול לומר שהוא מחוץ לבית, אך אינו יכול לומר שהוא מחוץ לעיר. (סימן לדבר: המוכר את הבית לא מכר את הגג^ל, אבל מוכר עיר פשיטא שמכר גגותיה). הקושי בסברה לקבל את החידוש המופלג והמוזר שקדושת ירושלים היא רק בקומת קרקע, גובר על קושיות אלה. אינני חושב שעל הגמרא להאריך ולדחות דבר הדחוי מאליו בדעת כל בני אדם, ובזמן התלמוד איש לא העלהו על דעתו. רק אחרי שהתרגלנו ללמוד שיש שיטה כזו, הדברים עלולים להישמע כדברים הגיוניים שיש לדחותם.

לשלישית – למה אין זה מרווח? מדובר על אותו זית פסח שאוכל באחרונה ואינו מפטיר אחריו אפיקומן, ואומר הלל כשטעם מתוק כזית בפיו. לגבי ההפסק בברכה – אין הפסק אכילה, דלא לעבורי טעמיה.

ל. לשון ר"ח: 'אמר רב: גגין ועליות של ירושלים [=כל ירושלים, ולא רק הבתים שבהם נאכל הפסח] לא נתקדשו. ואקשינן עליה, והא איהו דאמר משום רבי חייא: פסח כזיתא והלילא פקע איגרא, מאי לאו דאכלין הפסח בגג [=ולא רק כזית אחרון] ושם קראו את ההלל, דאלמא הגג נתקדש, דאין לנו רשות לאכול את הפסח אלא במקום קדוש [=הרי שהדין הוא על הנתונים הבסיסיים של המקום שבו יש רשות לאכול את הפסח] ושנינו, כגון שאכלו הפסח [=הפסח כולו, ולא רק כזית אחרון] בארץ ועלו בגג לקרות את ההלל'.

לא. בבא בתרא סא, א; אמנם לגבי מקח זהו רק בגג שיש לו מעקה, ולגבי קדושת הגג זה בפשטות גם בגג ללא מעקה.

לרביעית - הרמב"ם והרשב"א אינם ראשונים? כשהרמב"ם מעתיק את דברי רב בניסוח 'גגין ועליות אינן בכלל הבית' - זהו פירושו לדברי רב, ואני רק הסברתי כיצד הוא יפרש את הקושיה מכזיתא פסחא. לגבי ר"ח, אמנם במקומות רבים יש קרבה, אך לא תמיד.



יא. עמ' רכה, רמג / המציאות בירושלים - בעבר ובהווה - כראיה לקדושת גגין ועליות / החפץ בעילום שמו^ל

במציאות, היציאה מהר הבית לעיר העליונה היתה מעל הקשת (חלקו העתיק של קשת וילסון) דרך שער קיפונוס, וכמו שכותב גם יוספוס. וגם למטה היו משתמשים, ואפילו יש שם ליד פתח למחילה (שער וורן). כך שאם היה שם דין גגין ועליות, כל הפסחים היו נפסלים ביצא מיד ביציאתם מהר הבית, ובהכרח כדברי הרמב"ם שאין גגין ועליות בירושלים. ואם נניח כתירוצך^ל לגבי קושיא דומה, שבשני מפלסים ששניהם משמשים לדרך, שניהם נתקדשו.

ויש טעם בזה, כי אין אחד נחשב עליה לחברו, שסברת דין עליות הוא שהעליה אינה חלק מעיקר הישוב, וא"כ בזמנינו, שאין עיקר המגורים בקומת הקרקע, וכל הקומות שווים, אז כולם כשני מפלסים ששניהם משמשים לדרך, ולא יהיה דין עליות בירושלים לגבי קומות בזמנינו.

תגובה: גם אם נקבל את החידוש של שני מפלסים שנחשבים כדרך ולשניהם יש דין קרקע ולא דין עלייה, אנא עבדא לא אמרתי כן אלא כששניהם ציבוריים, ולא שסתם ככה משתמשים בשניהם. הסברה שעלייה אינה מעיקר הישוב, היא מחודשת מאוד, לענ"ד יותר מהחידוש של שני מפלסים ציבוריים. וברור שמי שכבר השקיע ובנה עלייה, אז הוא גם משתמש בה למגורים, וזה לא למחסן בעלמא (וראה סוף ב"מ: הבית והעליה וכו'). ולכן קשה לי לומר שבזמננו יש כבר מהות שונה לגמרי של שימוש בעליות. אף שאני מודה שיש צד לומר כן. והארכתי בנקודה זו בדיוק, במאמר על שיטת הרמב"ם (שיטת הרמב"ם בקדושת גגות ועליות בירושלים ובעזרה, האוצר ל [תמוז תשע"ט] עמ' קיד הערה ה [=לקראת מקדש עמ' רמג-רמד]).

[תגובתי זו נכתבה בפורום אוצר החכמה, כמצוין בהערה לעיל, לפני פרסום הספר לקראת מקדש, ולאחר פרסום הדברים במאמרים בירחון האוצר. לקראת פרסום הספר העירוני שאין צורך לחדש שמפלים ציבורי נידון כקרקע, אלא מתקיים בו בפשטות הדין של 'שווין לקרקע עזרה', וכפי שכתבתי בלקראת מקדש עמ' רמז הערה 4 וסביבתה. לפי זה, קשה עוד יותר לחדש שבימינו העליות קדושות בגלל רגילות ופשטות השימוש בהן. לאור זאת, איני מצרף כאן את המשך הדיון מפורום אוצר החכמה, והחפץ לעיין יוכל לראותו שם].



לב). גם זה מתוך האשכול הנ"ל, בתוספת עריכה מינימלית ומעט הבהרות נוספות.

לג). במאמרי: קדושת גגות ועליות בירושלים - מאמר מסכם, האוצר מג (אב תש"פ) עמ' רנט.

יב. עמ' שח / הכפרה בשעיר השני של שבועות על טומאה שבין השעירים

מוכיחה שאין לבטל קרבן בגלל 'חוסר צידוק' / הרב דוד מונק

מה שכתבת בלקראת מקדש עמ' שח"י תמוה בעיני, שהרי בחג השבועות מביאים שני שעירים, והשני מכפר על טומאה שארעה בין זה לזה, כמבואר בתוספתא.^י וכל שכן שבדברך בעמ' שה,^י היית צריך להביא תוספתא זאת לחזק קושייתך. תגובה: תודה ויישר כוח, מקבל.



יג. עמ' שלא / התייחסות הגרש"ז אורבך למשמעות ברכת כהנים לעניין חזקת

הכהנים / הראל דביר

התייחסות לשאלת משמעותה של ברכת כהנים כראיה לכשרות כהני חזקה נמצאת בלקט 'פסקי הלכות', מהגרש"ז אורבך, מוריה רלח-רמ (טבת תשנ"ו) עמ' עז: 'אם היה צד של ספק, לא היה להם רשות לברך'.



יד. עמ' תטו / התייחסויות האדמו"ר מליובאוויטש למגוון נידונים השייכים

לחידוש עבודת הקרבנות בזמן הזה / הרב רייכמן

יעויין לקוטי שיחות חלק ט"ז פרשת תרומה שיחה ג (ובעיקר בהערות 27* ואילך) בעניין ג' מצוות נצטוו ישראל; ח"ח בלק ב ובהע' 39 (בעניין משיח בונה המקדש ועוד); שיחות קודש תשכ"ז ח"ב ע' 286; שיחות קודש תש"מ ח"ג ע' 968 (בהנ"ל ובעניין מקום המקדש); לקו"ש ח"ל תולדות ג ס"ד, ו, ז (בעניין חיוב עמ"י במצווה ועוד); לקו"ש חכ"ז בחוקות א סי"ז-י"ח והערה 96 (בעניין ביד"ש, ביד"א, או דווקא ע"י משיח. ובעניין מעשה דריב"ח); לקו"ש ח"א משפטים הע' 61 (ביד"ש וביד"א); לקו"ש חח"י מסעי-ביהמ"צ ס"ז (כנ"ל); שיחת אחש"פ תשכ"ח (בעיקר ס"ה) ומכתב בלקו"ש ח"ב עמ' 216 (הקרבן ק"פ בזמננו), שיחות קודש תשל"ה ח"ב ע' 391. ועוד.

ובין הנתבאר בדעת קדשו:

* מצוות בניין ביהמ"ק היא מצווה על הציבור, ואפ"ל שהכוונה שהיא מוטלת על המלך ולא על בני.

* "הכל חייבין וכו'" הוא חיוב בהחפצא דביהמ"ק שצריך שיבנה ע"י כל בני, ולא חיובא דאגברא (ולכן אינו מ"ע שהזמ"ג וכו'). (ובבית השלישי יתקיים ע"י העבודה בתומ"צ בזמננו - ויל"ע אם הכוונה שם ע"ד ההלכה או רק ע"ד הפנימיות).

לד. שם נכתב, כהצעה בדעת החת"ס, שכאשר הציבור היו טמאי מתים במשך פרק זמן שבין שני רגלים, אזי מתבטל הצידוק להקרבת המוסף של הרגל שהגיע.

לה. שבועות א, ב.

לו. בקושייתי על הקביעה העולה מדברי החת"ס, שדין טומאה דחוויה בציבור מבטל את הצידוק להקריב את מוספי הרגלים.

רלא הערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש

- * דברי הרמב"ם שמישיח בונה המקדש הוא לעיכובא.
- * מכיוון שכן, אפילו אם ינסו כל מלכי מזרח ומערב לבנות את בית המקדש, לא יצליחו, וכפי שלא הצליחו להחריב את הכותל המערבי.
- * משיח הוא זה שיגלה את מקום המקדש.
- * ג' מצוות הוא לא רק בבית הא' אלא גם בבית הג', וכמשמע גם מהל' מלכים: "יעמוד מלך... ילחם מלחמות... ונצח (עמלק)... ובנה מקדש".
- * בנוגע לבית הא' מספיק "עניין" של מחיית עמלק ולא בשלימות, אלא שקודם הבית השלישי יהי' בשלימות.
- * בבית שני לא הי' צ"ל ג' מצוות כי הוא המשך לבית הא', משא"כ בית ג'.
- * מעשה דריב"ח הוא לפני שנתחדש חידושו של ר"א (ונפסקה הל' כמותו ברמב"ם) שבניין ביהמ"ק ע"י משיח דווקא, אך לאחר שנתחדשה הלכה אין לנו אלא פסק"ד זה (ואף שבלקו"ש חט"ו ויחי ד הע' 84 איתא שיש להוכיח ממעשה דריב"ח שאפ"ל בניין ביהמ"ק בזמנה"ו, אך משם מובן שהוא בשיטת הירושלמי, שלשיטתו מבואר גם בחכ"ז שם ש"הגלויות" יבנאוהו ולא דווקא משיח. אמנם אי"ז פסק ההלכה כמבואר שם).
- * גם במשכן וכו' הי' מעין העניין דג' מצוות.
- * יש לתווך את הדעות בבנין הבית הג' אם בידי אדם או שמים בד' אופנים: א. אנו נבנה המפורש ביחזקאל ומלמעלה ירד שאינו מפורש. ב. ירד מלמע' ואנו (-משיח) יבנה השערים. ג. זכו - מלמעלה. לא זכו - בידי אדם. ד. בביהמ"ק דלמטה יתלבש ביהמ"ק דלמע' (ע"ד אש דלמע' ולמטה). ומתווך ב' התיווכים האחרונים ג"כ: שבמצב של "זכו" יתלבש בביהמ"ק דלמטה בית המקדש דלמע'. ומצב זה הכרחי - אם נזכה בתחילת הגאולה, ואם לא בתקופה שני' בימיה"מ (אחרי שבתקופה הא' נהי' זכו). ה. משיח הוא זה שימשיך את בית המקדש מלמעל. [אולי אפשר גם להוסיף ציון לשיחת ט"ו מנ"א תשמ"ו ולאגרות קודש ח"ד ע' תז, ולהוסיף תיווך שישי: מאחר שמשיח הוא נשמה כללית ומאוחד עם השי"ת, אזי גם בניין על ידו הוא בניין ע"י שמים. אך אפשר גם שלא להתייחס לתיווך זה, מחמת שהוא שונה מכל התיווכים הנ"ל, שהוא לכא' רק לתווך בין דברי הזוהר שהוא בניינא דקוב"ה לדברי הסוברים שמשיח או הגלויות יבנוהו. אך לא לתווך זאת עם שיטת רש"י ותוס' הכותבים במפורש: "בנוי ומשוכלל ירד מן השמים"].
- * רבו דעות האוסרים להקריב ק"פ בזמנה"ז על המתירים ודחו דבריהם (אלא שיש מקום להחמיר לחשוש למתירים בכמה עניינים - כלצאת מירושלים לכמה שעות בפ"ש בשנים עברו מיד לאחר מלחמת ששת הימים כשהיתה ידינו תקיפה).
- חלק גדול ממה שנכתב מובא בספרו בשם כו"כ שכ"כ, אך רציתי להביא גם מכקש"ת הנ"ל.
- תגובה: תודה רבה וייש"כ!



טו. עמ' תכד / מקורות לכך שמצוות בניין המקדש מוטלת על המלך / הרב רייכמן
על כך שחיוב בניית ביהמ"ק הוא על המלך, באנצק"ת בערך מלך ע' קלג ציינו לרד"ק שמ"ב ז, א (צויין גם בלקוטי שיחות חט"ז תרומה ג הנ"ל). דרך חכמה ביהב"ח פ"א סק"א. והוסיפו לציין למו"נ ח"ג פמ"ה, רלב"ג שמ"ב כא התועלת הל"ד. לאידך, ציינו לרמב"ן במדבר טז, כא ששמע שלא ס"ל כן.

תגובה: לשון הרד"ק היא: 'כי מצוה היה על ישראל לבנות בית המקדש [...] ועל המלך מוטל לעשות ולצוות את ישראל לעשות'. משילוב הרישא והסיפא נראה שהמצווה מוטלת על כל ישראל, ולמלך יש תפקיד חשוב וייחודי בתוך זה, אך ברור שהוא אינו היחיד שמצווה. ובכל אופן, הרד"ק לא כתב שללא מלך אין מצווה. דברי הרמב"ם במורה הנבוכים אינם אלא הסבר רעיוני לדבריו ההלכתיים בריש הלכות מלכים, שאליהם ציין במו"נ שם, ודבריו בהל' מלכים הם הם דברי הגמרא שנידונו בהרחבה באחרונים (עי' לקראת מקדש עמ' תכד-תכז). כך שלכאורה אין כאן מקור נוסף. דברי הרלב"ג באו לפרש את המקראות, ולא לקבוע הלכה. ומלבד זאת, הוא עוסק בבית ראשון, שלפני בנייתו הותרה הקרבה ועבודה בבמות, וההימנעות מבנייתו לא היוותה ביטול של מצוות דאורייתא רבות, כבזמן איסור הבמות. הדרך חכמה כותב: 'מצוה זו מוטלת על הצבור, שיעשו על פי מלך או על פי בית דין' (ועי' בצה"ל שם סק"ז).

תגובת הרב רייכמן: נראה ברור, אשר גם לצד שמצוות הבניין היא על המלך, הרי אין זה כמצווה פרטית על המלך, כמו כתיבת ס"ת של המלך ולא ירבה לו סוסים וכו'. גם לשיטתם ברור שהמצווה היא על כלל ישראל, שעם ישראל בכללותו כציבור וכקהל צריך ומחוייב לבנות ביהמ"ק. אמנם, כל יחיד ויחיד שלא בונה את בית המקדש אין עליו כל תלונה, ואי אפשר לדונו כמבטל מצווה, שהרי אין הוא לא מצווה במצווה באופן פרטי ("לא על כל איש ואיש"), אלא הציבור.

(והנה, לכאור' אם נבין כן הוא דבר תימה, שישנה מצווה בתורה שאין על מי להטילה לכאור'! והביאור -)
אמנם, על מי ניתן להחיל ולהטיל את החיוב להוציא לידי פועל את המצווה והחיוב בה מחוייבים כלל עם ישראל, הרי זה על המלך, ועליו התלונה אם לא דאג שהמצווה תתבצע (ע"י עם ישראל). וזהו לפענ"ד ביאור דברי הרד"ק: "'כי מצוה היה על ישראל לבנות בית המקדש [...] ועל המלך מוטל לעשות ולצוות את ישראל לעשות'".

ועל דרך זה הוא בדעת הדרך חכמה, אלא שלדעתו המוציאים את המצווה לפועל עבור כלל ישראל הם המלך או הבית דין (ויל"ע אם כוונתו לב"ד סמוכין דווקא, ואולי אפי' סנהדרין).

והנה, בזה גופא ניתן ללמוד בב' האופנים: ניתן ללמוד שכ"ז אינו לעיכובא, דהמצווה היא על עם ישראל, וכל שעם ישראל בנה נתקיימה המצווה. והחוסר במלך הוא רק על צד השלילה, שללא מלך אין את מי לדון על ביטול מצווה. אמנם, ניתן ללמוד שהנ"ל הוא גם לעיכובא, שכאשר התורה החילה והטילה על המלך להוציא בפועל את מצוות בניית ביהמ"ק עבור כלל ישראל, הרי הדבר מחוייב להעשות דווקא כך ואם לא לא נתקיימה מצוות הבני'. ואולי אפשר אף להוסיף בזה, שכל עוד הבניין לא נעשה בציווי של המלך, הרי לא חל ע"ז שם בני'

רלג הערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש

ע"י כלל ישראל אלא ע"י יחידים. ואכן ראיתי שבלקוטי שיחות חט"ז תרומה ג בהערה 28 מביא שני צדדים בזה, שכותב שם בנוגע להא דבניין ביהמ"ק הוא לאחר מינוי מלך ומחיית עמלק: "ואפשר שיהי' רק לכתחילה או גם לעכב".

[ויל"ע אם החקירה שם בלכתחילה או לעכב הוא בנוגע למצווה – זאת אומרת, האם לכתחילה המצווה היא על המלך אך בדיעבד קיימו מצווה גם בלא"ה (ואולי אף יש צד שיש חיוב גם בלא זה רק שעיקר החיוב הוא לעשות לכתחילה על הסדר אם אפשר). או שוודאי שלא קיימו מצווה והחקירה היא האם יש ע"ז חלות שם ביהמ"ק. או שהחקירה היא בב' האופנים. ובהע' 32 שם משמע שללא מלך אין חיוב וגם לא קיום מצווה, אך חלות שם ביהמ"ק ישנו גם כשבנו ללא מלך, אלא ששלימותו נפעל כאשר יש מלך ואף אם נתמנה מלך לאחמ"כ ויל"ע עוד בזה ואכ"מ].

ובכ"א, המצווה היא מצווה השייכת לכלל ישראל, אלא שעל המלך (או גם על בית דין להדר"ח) הוא זה שמוציא המצווה לידי פועל בעבור כלל ישראל (ואיני נכנס בזה אם צ"ל כשליחות ממש עבור כלל ישראל וכו', ועיין בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רפב. ודברי יציב סי' פ"ח (בנוגע להבונים) ואכ"מ).



טז. עמ' תכו / מקור לכך שהמקדש קודם להתבססות המלכות ולא לעצם הופעתה / הרב רייכמן

מה שכתב שביהמ"ק קודם להתבססות מלכות דוד, וציין לעבודה תמה: יש להוסיף לציין לאג"ק הרש"ב שהביא בעמ' לאחמ"כ הע' 39 שכתב ג"כ מעי"ז.



יז. עמ' תכו / מקור שיטת הבנין ציון שמצוות בניין המקדש מוטלת על המשיח / הרב אחיה ליפשיץ

הבאת בעמ' תכו הערה 39 בנין ציון. בפנים שם אמורים הדברים בשם הרמב"ם, אך נראה שהבנין ציון הביא את הבנייה על ידי משיח ממקור אחר (מהגמ' מגילה, ופלא שהוא מתעלם מרש"י שאתה מביאו בהערה 46) ולא מהרמב"ם.



יח. עמ' תכו / היחס בין האמור בירושלמי שבניין המקדש קודם למלכות ובין דברי הרמב"ם / הרב רייכמן

יש להעיר שלפי העבודה תמה, הרש"ב ועוד, הרי אין הירושלמי מהווה סתירה לרמב"ם.



יט. עמ' תכח / תוקפו ההלכתי של תיאור הרמב"ם את בניית המקדש על ידי

המשיח / הרב רייכמן

מה שהביא שדברי הרמב"ם אינם כהוראה הלכתית ואין בכוחם לפטור אותנו מחובתנו: נראה שזהו הטעם העיקרי לכל ההסברים ברמב"ם, שעיקר קושייתם ויסודם בזה היא שלא יתכן שניפטר מחובתנו ההלכתית.

אך לפי שיטת הרבי (ועוד) שמצוות בניית ביהמ"ק לכתחילה היא רק על ציבור שיש לו מלך או על המלך עצמו, הרי אין לנו מעיקרא חיוב לבנות ביהמ"ק כל עוד אין מלך (ובכללות יש להעיר שטעם זה הוא המהותי ביותר מכל השלילות לבני', דכל השלילות הן לכאור' רק כעין אר' דרביע עלי'. משא"כ שלילה זו היא שאיננו מחוייבים כלל במצווה (היינו שאיננו מחוייבים במעשה המצווה בפועל, אף שכל המצוות מחוייבים אנו בהן תמיד, ודעת הרבי בכ"מ שגם איסורים זמניים מחוייבים אנו בהם כל השנה ואכ"מ, ועי' לקוטי שיחות חל"ב ע' 129 ואילך (וראה בלקח טוב וצפ"נ המצויינים בהערה 33 שם).

ולכן גם גדר ה"חכמי לב" שהוא מהחפצא דביהמ"ק ישנו בכל תוקפו בזמנה"ז - ראה לקו"ש חח"י מטו"מ-ביהמ"צ. שיחת ש"פ ראה תש"מ.



כ. עמ' תכח / כוונת הרמב"ם בתיאור בניית המקדש על ידי המשיח / הרב רייכמן

מה שהביא הרמב"ם לא שלל מקדש שלא ע"י משיח אלא משיח שלא בונה מקדש: לפ"ז יוצא שיתכן שיבנה מקדש על ידינו, הרי יתכן שלעולם לא נדע על אדם שהוא משיח וודאי שהרי ע"מ לדעת זאת צריך שיבנה מקדש. ועוד, שלפי הנתבאר שם מהר' אריאל דוד ומביצחק יקרא (סידור המקדש ועת לחוננה אינם תח"י) כן הוא גם בנוגע למלחמות וקיבוץ גלויות, ולדבריהם יתכן שיהי' ניצוח במלחמות וקיבוץ גלויות ללא משיח, וא"כ לעולם לא נדע מי משיח.

ויתרה מזו, את"ל (לפסק"ד הרמב"ם) דעניינים אלו הם מגדריו של משיח (ראה לקו"ש חח"י בלק) הרי אם יהי' ביהמ"ק וכו' שלא ע"י משיח יוצא שלא נזכה למשיח ח"ו, שהרי אם יבוא משיח לאחר שכבר ביהמ"ק בנוי, הרי שוב לא יבנהו, ואם לא יבנהו הרי אינו משיח.

תגובה: א. אם אכן יש הכרח לדעת דווקא באופן זה מיהו המשיח, הרי שכאשר המקדש ייבנה, נדע שמי שבנה אותו הוא המשיח. ב. האם אכן יש הכרח לדעת דווקא באופן זה? ג. שערי תירוצים לא ננעלו, על שייכות של בניין המקדש ע"י המשיח גם לאחר שנבנה באופן בסיסי. ד. האם יש מניעה לעסוק בימינו בקיבוץ הגלויות מכוח דברי הרמב"ם בהל' מלכים?

תגובת הרב רייכמן: א. לפי הבנת הרבי בדברי הרמב"ם, כדי שמי שיבנה את ביהמ"ק יהי' משיח הוא צריך להיות מקודם "מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, ויכוף כל ישראל לילך בה ויחזק בדקה כפי תושב"כ ותושבע"פ וילחום מלחמות ה'" וצריך הוא גם להצליח בכ"ז ולנצח כל האומות שסביביו מקודם לכן (ועכ"פ בסדר הרגיל-הלכתי של הגאולה ב' עסקינן).

רלה הערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש

ב. ב"גאולה ההלכתית", היינו בסדר הגאולה הטבעי והמינימלי של הגאולה, הדרך לזהות משיח היא כפי שהרמב"ם פוסק לנו שמזהים משיח (כי סימני הרמב"ם הם גדרו ההלכתי שהוא להחזיר שלימות התומ"צ - ראה בלקוטי שיחות חח"י בלק שם בארוכה).

ועוד, מזה שהרמב"ם פוסק שאלו הם הסימנים לזהות משיח, מובן שכל אלו הדברים הינם דברים שמייחדים את משיח, דאל"כ, אין ראי' מעשייתם על ידו שהוא משיח. ואת"ל שכל אחד משלושת הדברים יכול להיעשות ע"י אדם אחר שאינו משיח, הרי לכא' גם בעשיית שלושתם על ידו אין ראי' שהוא משיח, וזהו לא כדברי הרמב"ם. (ואכמ"ל אם סימני משיח סימנים המבררים או סימנים הגורמים).

ג. לענ"ד קצ"ע לומר ש"ובנה מקדש במקומו" קאי על תוספת שאינה מעכבת בבניין.

ד. במכתב אדמו"ר הרשב"ה הנ"ל (אג"ק ע' שיב): "והעולה על רוחם להתאסף ולהקבץ בכח עצמן הי' לא תהי' וכל התוקף והעוז שלהם וריבוי התחבולות וההתאמצות לא יועילו ולא יצליחו נגד רצון ה' וכלבוש יחליפו ריבוי רעיונות והצעות ועצת ה' היא תקום והוא לבדו ית' יאספינו ויקבצינו יחד מארבע כנפות הארץ אל מקום אחד ויהי' הכל אחדות אחת".

ובלקוטי שיחות ח"ה ע' 149: "און דורך משיח'ן דווקא - קיבוץ גלויות" (וע"י משיח דווקא - קיבוץ גלויות).

ובשיחות ומכתבים רבים (נלקטו בספר: דבר מלכות - חידושים וביאורים בהלכות מלכים פרקים י"א י"ב הוספה א), האריך הרבי לבאר דעתו שח"ו לומר על עליית יהודים רבים לארץ שהיא בגדר אתחלתא דגאולה וקיבוץ גלויות.

ובלקוטי שיחות חלק ט"ו ע' 493 (הובא צילום המכתב לעיל): "וקבץ נדחי ישראל (כי עד אז עדיין פוזרים יהיו)".

ובמילים אחרות: לדעת אדמו"ר חב"ד, קיבוץ גלויות הוא עליית כל ישראל לארצה"ק (או עכ"פ רובם ויל"ע). ואכן, זה יקרה רק ע"י משיח, ואף אדם אחר לא יצליח (ובפשטות אין מה לנסות) להעלות את כל ישראל (או את היהודי האחרון, או זה שמשלים למניין רוב) לארצה"ק (וע"ד המבואר בעניין בניית ביהמ"ק שאפילו כל מלכי מזרח ומערב וכו').

האם כעת יש עניין לשכנע יהודים לעלות לארץ זו שאלה נפרדת, ובמקרים מסויימים הביע הרבי את דעתו לחיוב (ובמקרים אחרים לשלילה), אבל אין זהו עניין של קיבוץ גלויות.

זה עתה ראיתי בשיחות קודש תשל"ה ח"ב ע' 434 בסופו, שלכאורה משמע כביאור האחרון שהבאתי שכבר שבונה המקדש יודעים אנו שהוא משיח. אמנם, במכתב שהבאתי צילומי (בתרגום מאנגלית ונדפס בלקו"ש חט"ו שם) לא משמע כן כלל. [ז"ל שם (בתרגום): "הרמב"ם כתב שהסימן לבירור זהותו של משיח הוא "ויבנה המקדש במקומו", כי לפני זה עדיין אין ראי' שהוא המשיח ושמגיע הגאולה, כי יכול להיות שישאר רק בזה שיהי' הצלה של בני ישראל, והוא ישאר בחייו רק כמנהיג ישראל וכו', משא"כ כאשר תבוא העת רצון, זה ישאר לא רק בזה, אלא יהי' גם ההמשך של "ובנה מקדש במקומו"].

תגובה: אני מסכים שמהתיאור בהלכות מלכים נראה יותר שדווקא המשיח הוא שבונה את המקדש, אך היעדר אזכור של הדברים בהלכות בית הבחירה מקשה עלי להבין שהרמב"ם סבר שעד שלא יבוא משיח, אנחנו פטורים. לגבי קיבוץ גלויות - אכמ"ל בזה, ורק אציין שעיינינו הרואות שמה ש'עלה על דעתם' של אותם אלה שעליהם דיבר הרבי הרש"ב זי"ע, נהיה גם נהיה.



כא. עמ' תכח / היתכנות בניין המקדש שלא על ידי המשיח / הרב רייכמן

מה שהביא שמדברי הרמב"ם עצמו עולה שיתכן שיבנה המקדש שלא ע"י משיח: לכאור' צע"ג לומר כן וכהנ"ל פסקא קודמת.

אך לכאור' הוא פרדוקס בכל סימני משיח ודאי, שמחד משמע מה"א" שרק משיח יעשה אותם, ולאידך מובן מה"ד שכל עוד לא נתקיימו כולם הוא אינו משיח ודאי ובמילא יתכן שבסוף לא יהי' משיח, וא"כ יוצא שיתכן שיעשה זאת מי שאינו משיח.

ואולי יש לבאר בדוחק בב' אופנים: א. יתכן שיהי' מלך שיבנה ביהמ"ק ולאחמ"כ יתברר שאינו משיח וודאי, אך אז בית המקדש יחרב לאחמ"כ ומשיח יבנה הבית הנצחי (אך לא משמע זה כלל מה"א ברמב"ם ועוד. ואולי בזה אפשר ליישב גם מה שהקשיתי לעיל על ביצחק יקרא וכו' שלדעתם אפשר שנבנה המקדש ויחרב אח"כ ומשיח יבנה, והוא דוחק עצום).

ב. או י"ל לומר שגליא כלפי שמיא שלאחר שמה"מ יבנה המקדש, וודאי יצליח גם לקבץ נדחי ישראל לאחמ"כ ויהי' משיח וודאי, אלא שגדרו ההלכתי של משיח חל רק לאחר שמביא בפועל את שלימות התומ"צ (שזהו גדר משיח - ראה לקו"ש חח"י בלק) שזהו רק לאחר קיבוץ גלויות. ודוחק.

וז"ע דיברתי בזה עם הרמ"מ פרידמן שליט"א (רב קהילת חב"ד פ"ת, ומרבני ישי"ג ליובאוויטש ב"ש בה למדתי מלפנים) ואמר לי שלדעתו ההכרח הוא שביהמ"ק יבנה ע"י "מלך מבי"ד הוגה בתורה וכו'", וכן קיבוץ גלויות על ידי אחד שכזה. אך אין כל בעי' שיהי' אחד שיבנה ביהמ"ק ואז ימות ואחר ימשיכו ויקבץ נדחי ישראל, ומה שאותו שבנה ביהמ"ק "הוא ככל מלכי ב"ד הכשרים שמתו", ולא אותו אחד שהבטיחה עליו תורה. הוא מחמת שהמשלים את הגאולה ושלימות התומ"צ הוא זה שהבטיחה עליו תורה (ולהעיר שלשיטת הרמב"ם בפשטות אף משיח עצמו יכול למות לאחמ"כ כמ"ש בהל' נחלות). אך לא יתכן שיבנה המקדש ע"י מי שאינו "מלך מבי"ד" (וראה בחט"ז תרומה ג שם שמוכן שביהמ"ק שלא ע"י מלך חסר בהפצא דביהמ"ק ויל"ע אם הכוונה לעיכובא). והאריך לבאר לי ד"ז אך בעניי ולא תפסתי די הצורך.

[דרך אגב: בעניין קיבוץ גלויות שלא ע"י משיח או קודם בניין ביהמ"ק כבר האריכו רבות זה אומר בכה וזה אומר בכה, ודעת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בכו"כ מקומות שא"א (ויש יוצא מן הכלל בזה וכתבתי פעם לבאר ואכמ"ל) ואכמ"ל].

לז). בהל' מלכים פי"א.

בעניין מה שכתבתי האם יכול להיות שלאחר שיבנה ביהמ"ק יתברר שאינו משיח, יש שטענו לי שבאמת קבלה בידינו שמשיח מביא פטור משעבוד מלכויות ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וכו', וע"כ באמת כל עוד מדברים על הידיעה שלנו אזי כבר ש"נצח כל האומות סביביו", יודעים אנו שוודאי באופן מוחלט שהוא יהי' משיח ויגאל את ישראל, וכ"ש וק"ו לאחר שבונה המקדש. אמנם, כוונת הרמב"ם כאן אינה (כפשוטו המוכן) לומר לנו מתי אנחנו יודעים שהוא וודאי משיח (שלוה אין כ"כ נפק"מ, שכבר בהיותו חזקת משיח מחוייבים אנו לכאור' להאמין בו ולקבל מלכותו וכו' וראה מ"ש בזה בשו"ת באתרא דרב - הלכתא למשיחא אות ג, והגרשד"ב וולפא בספריו יחי המלך ויחי המלך המשיח האריך בזה טובא ע"פ הלכה), אלא לומר מתי הוא השלים בפועל את פעולותיו העיקריות והבסיסיות הנדרשות ממנו בתור משיח (שלימות התומ"צ) ומתי אפשר לומר שנפעל "מה שהבטיחה תורה", ולפני כן לא חל עליו שם ותואר "משיח וודאי". והנפק"מ הגדולה בכ"ז, שכל אינו בגדר משיח וודאי אזי עדיין ישנו החיוב לחכות לביאתו ולהתפלל ע"ז.

תגובה: תודה רבה ויישר כוח על הדברים המפורטים והעמוקים. בעניי, הדבר שנראה לי המחוויר ביותר, הוא מה שכתבתם בתחילת הערה זו, שאכן מניחוח פשוט של הרמב"ם עולה שבהחלט ייתכן עקרונית שחלק מהפעולות המתוארות בריש פי"א מהל' מלכים לא תיעשינה על ידי המשיח בעצמו, וזה היישוב היותר פשוט בעיניי, וכפי שכתבתי לעיל שאיני מוצא בזה קושי מהותי.

ועוד אוסיף, שלכאורה ההסבר שהובא בסוף דבריהם ל'ודאי' אינו מתיישב כל כך עם המשמעות הפשוטה של לשון ודאי, שהרי לדבריהם קיימת ודאות כבר קודם לכן. ולשון הרמב"ם המדויקת (הל' מלכים יא, ד) היא 'בודאי', כלומר, בוודאות, כך שאיני מבין כיצד ניתן לומר שכבר קודם לכן הייתה ודאות. והנפק"מ של ציפייה ותפילה אינה מובנת לי, שהרי כל בר דעת מבין שתמיד צריך לצפות ולהתפלל להשלמת תהליך הגאולה, ואין זה תלוי בדקדוקים אלה.

תגובת הרב רייכמן: ישנו חיוב (לרוב הראשונים עכ"פ) להתפלל על כל צרכיו. יש חיוב נפרד לצפות לביאת משיח. ובלשון הרמב"ם: "או שאינו מצפה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו". החיוב זה הוא מיוחד לביאת המשיח, ולא מצינו חיוב כעין זה לצפות לכל טובה רוחנית שתבוא.

והנה, בשיחת ש"פ בלק תשמ"ח הערה 95 כותב הרבי: "האמונה שהמלך המשיח עתיד לעמוד כו' והחיוב לחכות לביאתו הם בזמן הגלות, משא"כ לאחר ביאת המשיח".

ואף שלפי המבואר בחסידות כל הזמן יהיו עליות בשלימות הגאולה עד בלי סוף וכו', הרי אין זה בחובת הקיווי.

ובפרטיות יותר: הרבי מאריך (לקוטי שיחות חלק י"ח הנ"ל) שגדרה של ביאת המשיח ע"פ ההלכה הוא שלימות התורה והמצוות, ובמילא גם חיוב הציפי' למשיח הוא לצפות שיבוא זמן של האפשרות לקיים כל התומ"צ. דבר זה נפעל ע"י בניין בית המקדש וקיבוץ נדחי ישראל (כל יושבי' עלי', שאז יש "שמיטין ויובלות"). וזאת משמיע לנו הרמב"ם, שגדרו של משיח הוא שלימות התומ"צ, ולכן "בחזקת משיח" הוא אדם שמהווה בעצמו אדם ששלם בתומ"צ, ומתעסק להבאת שלימות התומ"צ. ו"משיח וודאי" הכוונה היא שאפשר לומר: "משיח כבר בא", ומתי אפשר

הערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש רלח

לומר זאת? כאשר משיח כבר הביא את שלימות התומ"צ (ואפילו קודם שנתקיימו שלבים נעלים יותר בגאולה, ואפילו אם עדיין לא נתקיים היעוד "לא יהי' עסק כל העולם (כולל הגויים) אלא לדעת את ה' בלבד", שזה וודאי עניין מהותי ויסודי, אבל אינו גדר ביאת המשיח ההלכתי). ועפ"ז, גם את"ל שאפשר לדעת גם קודם שהוא יהי' משיח, הרי עדיין לא חל עליו גדר משיח וודאי, כי עדיין לא הביא את הגאולה הבסיסית ההלכתית, וממילא יש חיוב לחכות לזה. אמנם, לאחר שכבר משיח בא, היינו שהביא את שלימות התומ"צ, אין כבר את החיוב ההלכתי לצפות לביאתו שמי שאינו עושה זאת הוא בגדר כופר ר"ל.

[אה"נ שלכאו' זהו דוחק קצת בלשון הרמב"ם כדבריו, אבל באתי בזה רק ליישב קושינו על הנפק"מ].



כב. עמ' תלו / פסיקת הרמב"ם בקדשים וטהרות כראיה לכך שאין מניעה עקרונית להכריע הלכה בתחומים אלה / הרב רייכמן

עמ"ש שהרמב"ם פסק בה' קרבנות וטהרות: הרמב"ם (ועוד ראשונים) לכאו' פסק גם בהל' משיח (ולכאו' גם טהרות, הרי פסק ש"העשירית יעשה מה"מ" - ואכמ"ל בהא גופא), ומובן שפסק בהלכתא למשיחא ואין הוכחה מדבריו שקרבנות קודם משיח. (וראה מ"ש בדעת הרמב"ם בהלכתא למשיחא בימות המשיח בהלכה ח"ב בפתיחה).

תגובה: יישר כוח. מכל מקום, הדיון כאן אינו בשאלה האם תיתכן הקרבת קרבנות קודם המשיח, אלא האם יש מניעה עקרונית מהכרעת הלכה בתחומים אלה (בנוסף, לעיל התייחסתי לשאלת בניית המקדש שלא על ידי משיח, ודון מינה ואוקי באתרין).



כג. עמ' תע-תעא / חשש לזיבה בזמננו והשפעתו על עשיית פסח / הראל דביר

דיון נרחב בשאלה האם יש טומאת זיבה בזמננו והאם בסתמא דמילתא יש לחשוש לה, והשפעת הדבר על עשיית פסח, נמצא בספר מעיינת ראובן על מסכת זבים (לרב ראובן מלך שווארץ), בקונטרס 'זיבות בגלות' שבסוף הספר (ענפים יב-טז).

בנוסף, הסוגיה נידונה בשני מאמרים בגיליון הנוכחי של ירחון האוצר (גיליון עו, ניסן תשפ"ג): הרב משה גרינהוט, כיצד מחשבים רוב טמאים לפסח הבא בטומאה?, עמ' קפז-קצו; הרב צבי אריה סטפנסקי, בעניין עשיית הפסח בטומאה כשרוב הציבור טמאים בטומאה היוצאת מגופם, עמ' ריג-קצו.



כד. עמ' תקיג / מאמרים נוספים העוסקים בחידוש העבודה בזמן הזה / הראל דביר

יש להוסיף לרשימת המאמרים העוסקים בחידוש העבודה בזמן הזה, את המאמר הבא, שנכתב לר' דוד מקרלין, בתגובה לדבריו בקונטרס דרישת ציון וירושלים: הרב אברהם שמחה

רלט הערות מתלמידי חכמים שונים על הספרים פסח לה' ולקראת מקדש

מאמציסלב, הקרבת קרבן פסח בזמן הזה, צהר ט [אהל חנוך; דבורקס] (תשס"א) עמ' יט-כג.

כמו כן, יש להוסיף את המאמרים הבאים: הרב יצחק קופמן, מצוות בניית בית המקדש בזמן הזה, קובץ הערות וביאורים (אהלי תורה נ"י) א'רה (פרשת תולדות תשפ"ב) עמ' 5-7; הרב שלום צירקינד, מצוות בניית בית המקדש בזמן הזה (גליון), שם א'רלא (פורים תשפ"ג), עמ' 5-10; הרב ישכר דוד קלויזנר, מצות בניית בית המקדש בזמן הזה (גליון), שם עמ' 11-12; התמים הרב יששכר מאיר שמואל הכהן רייכמן, בניית ביהמ"ק בזמה"ז (גליון), שם עמ' 13-20.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

ברכת ההלל בליל פסח בבית הכנסת או בבית

כתב הטור בסי' תע"ג: ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בב"ה בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה. ומה טוב ומה נעים ההיא מנהגא ויש לו סמך במסכת סופרים דאיתא התם תניא ר"ש בן יוצדק אומר י"ח ימים ולילה אחת גומרין בהן ההלל ובגולה כ"א יום וב' לילות, ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בב' לילות של גליות ולברך עליו ולאמרה בנעימה ולקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו ע"כ. וכתב הב"י שם: ומנהג בני ספרד לקרותו בציבור ולברך עליו כדברי מסכת סופרים ע"כ. וכ"פ בסתמא בשו"ע בסי' תפ"ז ס"ד: בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות ע"כ. ועי' בכה"ח שם שכ"ה גם דעת רבינו האר"י ונתן לזה טעם בסוד, וכך הוא מנהגנו. והרמ"א שם הגיה: וכל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל ע"כ.

והנה בעיקר תקנת אמירת ההלל וברכתו והשתלשלות המנהג האריכו יפה בספר שרשי מנהג אשכנז ח"א עמ' 265 והלאה, ובספר מנהג אבותינו בידינו, מועדים פי"ח [ח"ב מעמוד ש"ע] עיש"ב. והרוצה לראות באריכות יעיין שם. ואכתוב כאן את הדברים שהתחדשו לי בענין זה והנפקא מינה למעשה.

הנה בבבלי לא מוזכר קריאת ההלל בליל פסח בבהכ"נ, וכן מתבאר מדברי הגאונים שהביא הריצ"ג בעמ' ק' שלא היו קוראים ומברכים על ההלל כלל בליל פסח אלא קוראים אותו בהגדה בהפסקה ולא מברכים עליו. וכן מפורש בתשובת הר"י מגאש סי' מ"ד [שהביא הברכ"י בסי' תפ"ז אות ז'] שכתב שאין מקום לברכה בליל פסח כיון שאין מצוה בקריאתו אלא משום שמחה עי"ש. ומבואר מדבריו שלא היו קוראים בבהכ"נ ומברכים כלל וכמ"ש בשירי ברכה שם אות ב'. וכ"כ עוד ראשונים חכמי צרפת ואשכנז וגם חכמי ספרד הקדומים שאין מנהגם לקרוא בבהכ"נ, וכמו שנביא חלק מדבריהם לקמן.



ביאור הראשונים בירושלמי שהוא כמסכת סופרים

אולם בירושלמי בברכות פ"א ה"ה [שהביאו הראשונים] איתא שאם שמע [את ההלל] בבהכ"נ יצא [ולכן] לא חשיבא ברכת אשר גאלנו סמוכה לחברתה, דהיינו ברכת ההלל, משום שפעמים שאין מברכים על ההלל בהגדה, כגון ששמעה בבהכ"נ] עי"ש. וכתבו הראשונים כמה ביאורים במימרא זו.

המכתם בפסחים קט"ז ע"ב כתב, וז"ל ובמסכת סופרים אמרו בזה טעם אחר למה אין מברכים על ההלל בליל פסח מפני שכבר בירכו בבהכ"נ בערב הפסח 'בין מנחה לערבית', פי' שהיה

מנהגם לומר הלל בבהכ"נ בערב הפסח בין מנחה לערבית זכר למקדש היו קוראין את ההלל כל עוד שהיו ישראל שוחטין את פסחיהן וכו' ועל אותה קריאה שהיו קוראין אותו בבהכ"נ היו מברכין אע"פ שאין מברכין על המנהג כמו שאנו מברכין על הלל של ר"ח. מפני שכבר בירכו בבהכ"נ אמרו שם שא"צ לברך עליו בלילה על השולחן ע"כ. וכן המאירי שם נמשך אחריו, כדרכו, והביא את דברי הירושלמי הנ"ל וכתב והוא שהיה מנהגם לקרוא את ההלל בבהכ"נ 'מבעוד יום' זכר להלל שבעזרה וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בברכות מ"ו עי"ש. ודבריהם צ"ע, דהא במסכת סופרים איתא י"ח ימים 'ולילה אחד' גומרים את ההלל, ולדבריהם אין זה קריאת לילה, אלא אדרבה עיקר קריאתה הוא ביום זכר לקריאת ההלל שנאמר בזמן שחיתת הפסח, שהוא ביום. ועוד, איך קריאת ההלל ביום, שהיא מחמת מנהג בעלמא, תפטור את האדם מחובתו בלילה, שהיא מטעם ומענין אחר.

ורבים מהראשונים פירשו בירושלמי כפשטות המסכת סופרים שהיו נוהגים לקרוא את ההלל בברכה בבהכ"נ, כיון שזו עיקר מצותה לגמור את ההלל בליל פסח, וכיון שבהגדה מחלקים את ההלל לכן היו קוראים את ההלל בבהכ"נ, וזהו מעיקר חיוב קריאת ההלל ולא מחמת מנהג בעלמא.

הנה הרמב"ן בלקוטיו לפסחים בסוף המסכת דן באורך בענין ברכת ההלל והביא את הירושלמי והמס' סופרים, וכתב שנראה מזה שהיו קוראים בברכה בבהכ"נ עי"ש. ור' דוד תלמידו בדף קי"ח ג"כ האריך בזה, ונביא את תורף דבריו לענין אמירת ההלל בבהכ"נ: ותימא הוא היאך נחלקו אבות העולם בדבר זה, שאחר שההלל בלילי פסחים מצוה קבועה כימים שהיחיד גומר בהן את ההלל והיא עיקר ההלל והשירה בשעת הגאולה - היאך אפשר שיאמרו אותו בלא ברכה - או בבהכ"נ או על שלחנו, מה נשתנית מצוה זו מכל המצוות האמורות בתורה ומד"ס וכו'. והאריך עוד וכתב: ומזה המנהג פשוט בעולם שלא לברך על ההלל בביתו לגמור את ההלל אע"פ שמברכים לבסוף יהללך, ומנהג בטעות הוא, שאחר שאין אומרים אותו בבהכ"נ א"א להם להפטר מברכת לגמור, שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן וכו' והיה לנו לומר שיהא צריך לאומרו עכ"פ בבהכ"נ ולברך עליו לצאת בו ידי מצותו כמו שעושים בימים שגומרים בהם את ההלל ואח"כ לקיים קריאתו על תיקון הכוסות כמו שסידרנו, אלא ע"י שאמרו במסכת סופרים ומצוה מן המובחר וכו' נראה שקריאה שבביתו בתקון הכוסות עולה לו לכאן ולכאן וכו'. ואין לנו לזוז ממה שפירשו לנו במסכת סופרים שהוא ספר המנהגות שהיו נוהגים הראשונים ומן הגמ' הירושלמית המבוארת אבל מפני שקריאתו בבהכ"נ לא היה חובה אלא למצוה מן המובחר וכו' לא מצאנוה בתלמוד שלנו, וודאי הוא כשקוראין אותו בבהכ"נ וגומרין אותו כאחד שמברכין עליו עכ"ד. ומבואר מדבריו שאמנם אין חובה לקרות בבהכ"נ, דקריאתו בביתו עולה לכאן ולכאן, אבל מ"מ מצוה מן המובחר מיהא איכא, ועדיף טפי לעשות כן ולברך בבהכ"נ. ואין זה מנהג גרידא אלא כך היא עיקר המצוה.

והרשב"א בברכות י"א [והביאו ר' דוד בסוף דבריו שם בקצרה] ג"כ האריך בביאור ירושלמי זה, וכתב בסוף וז"ל ובודאי אלו רצה לקרות כלו בבת אחת בבהכ"נ או בביתו אז חייב לברך עליו כההיא דמסכת סופרים ודירושלמי וכו'. ולבסוף חזר בו וכתב: ולפי הסכמה זו של גאוני

עולם נראה פירוש הירושלמי שכתבתי למעלה דה"ק שנייה היא שאם שמעה בבה"כ יצא והלכך עיקר תקנת קריאתו בבה"כ היה ולא בבית, ובקריאת בהכ"נ הוא שתקנו לברך שהיא עיקר התקנה ומצוה הקריאה אבל בבית לא, וכן בדיון הוא שאלו מי ששמעה בבית"כ יצא ואינו מברך על שלחנו ומי שלא שמעה בבכ"נ גומר על שלחנו ומברך יאמרו שנים בבית אחד זה קורא ומברך וזה קורא ואינו מברך וכו' ע"ש. ור' דוד שם בסוף דבריו הביא את דברי הרשב"א בזה"ל: שהמתרץ שאמר שאם שמעו בבית הכנסת יצא - דעתו לומר שהברכה היא קבועה 'ברבים' ולא בביתו 'כלל' כדי שלא יהא זה מברך וזה אינו מברך ע"ש. ומהר"ם חלאוה בפסחים ק"ח ע"א כתב עפ"י דברי הרשב"א הנ"ל: מ"מ לענין ברכת הלל לכאורה נראה שאם רצה לגמרו כלו בבית הכנסת או בביתו בבת אחת שמברך עליו ע"כ. ומבואר עכ"פ שהקריאה בבהכ"נ היא עיקר התקנה עם הברכה, אלא שכיון שאין חובה לא נהגו כן במקומותם, וגם לא מברכים בקריאת ההגדה.

והארח"ח בסדר ליל פסח אות כ"א כתב בשם הרא"ה שחייב אדם לקרותו בבה"כ או בביתו, בצבור או ביחיד ומברך לגמור והביא ראייה מהתוספתא וכו' ע"ש. והריטב"א בהלכות סדר ההגדה בתחלתו כתב כן יותר באורך, וזו"ד חייב אדם לגמור ההלל בלילי פסחים וכן מפורש בירושלמי ובתוספתא, ובירושלמי [מס' סופרים] אמרו שם שאומרים אותו בנעימה וכו' והאריך בזה ובדברי הרמב"ן, וסיים: מעתה מה שנראה שהוא דרך ישרה ונוחה הוא שגומר את ההלל בברכותיו הן ביחיד הן בעשרה ומצוה בעשרה משום ברוב עם הדרת מלך וכן היה מורי נר"ו [הרא"ה] עושה וכן הנהיג בעיר סרקוסטה [בירת ארגון, שם כיהן הרא"ה כרב משנת ה' מ"ד] לאומרו בבתי כנסיות, ובני אדם קשה עליהם מפני המנהג ואעפ"כ האמת יורה דרכו למי שעושה מעשיו לש"ש ולמודה על האמת ע"כ. וכ"כ עוד הריטב"א בסוכה ל"ט ע"א וז"ל [והמנהג הנכון] בלילי פסחים הוא לאומרו קודם הגדה או לאחר מכאן בברכותיו שלא בהפסקה וכדברירנא בדוכתא, מפי מורי נר"ו ע"ש. וכן האהל מועד דרך ה' נתיב ז' כתב ומן האחרונים הנהיגו בהרבה מקומות לקרותו אחר תפלת ערבית בבהכ"נ בצבור ולברך עליו, וברוב המקומות נוהגים כדברי הגאון ואין מברכים עליו בבית אע"פ שלא קראו בבהכ"נ ע"כ. וכונתו לרא"ה שהוא הנהיג כן וכנ"ל. וכ"כ הצד"ל מאמר ד' כלל ג' אות י"א [שהביא הברכ"י בסי' תפ"ז] וז"ל ועפ"י מסכת סופרים נהגו גדולים בתפלת ערבית שיאמרו ההלל בברכה כל שתי הלילות וכן אני נוהג ע"כ. והרשב"ץ במאמר חמץ כתב ויש מקומות שנהגו לקרותו בבה"כ, ולא נהגנו כן ע"כ [וכן נשאר מנהג אלג'יר עד זמנו של ר' יהודה עייאש, וכפי שהעיד בשו"ת בית יהודה ח"ב סי' ל"ג ע"ש]. ובסידור זכר צדיק [משנת ר"ל] כתב וגומרין ההלל בשני ימים ראשונים עם הלילות ע"כ. וכ"כ בפשיטות בספר היכל הקדש [נכתב בשנת של"ה במרוקן] שנהגו לגמור את ההלל בבית הכנסת.

אולם האבודרהם לא הזכיר בסדר תפלת ערבית של ליל פסח שאומרים הלל בברכה. וגם בסידורי ספרד כת"י ודפוסים ראשונים כרפ"ד ועוד, לא מופיע שאומרים הלל לאחר התפלה בבית הכנסת.

נמצינו למדים, שמה שכתב הב"י שמנהג ספרד לגמור את ההלל בבית הכנסת, אינו מנהג ספרד קדום אלא זו הנהגתם של הרא"ה והריטב"א במקומותם, שלא פשטה בכל ספרד בתקופה הקדומה, אלא רק לקראת דורו של הב"י, וגם אז לא פשטה לגמרי. ויתכן מאוד שהיו מקומות שלא היו אומרים הלל בבית הכנסת, וכפי שאינו מופיע בסידורים דאז.

וטעם אמירת ההלל בברכה אינו מחמת המנהג דומיא דהלל, וכמו שכתב המכתם הנ"ל, אלא שכן הוא מעיקר הדין, וכמו שמבואר בראשונים הנ"ל עפ"י מסכת סופרים, שזו עיקר התקנה אלא שאין חובה בזה, ומ"מ מצוה מן המובחר איכא.



הביאור הנראה בירושלמי ובתוספתא שאינו כמסכת סופרים

והנה אם כי במסכת סופרים ודאי שכן הוא האמת, אולם בירושלמי נראה שקשה לפרש כמו שפירשו הראשונים הנ"ל שכן הוא מעיקר התקנה וכו'. דהא הלשון הוא אם שמעה וכו' ומשמע שאין זה עיקר הדין אלא שאם שמע כן יצא, ולפי המסכת סופרים מצוה מן המובחר לעשות כן [ולזה רמז הגר"א בביאורו בסוף סי' תפ"ז ע"ש]. ועוד, דאיתא בירושלמי בשקלים [פ"ג ה"ב] ובעוד מקומות: מהו לשתות [את הד' כוסות] בכרך אחד, מן מה דאמר ר' יוחנן אם שמעה בבהכ"נ יצא הדא אמרה אם שתה בכרך אחד יצא ע"כ. וכתב ר' דוד בדף ק"ח ע"ב וז"ל ונראה שדעתם לומר שהשומע הלל בבהכ"נ לא היה מחזירו על שלחנו ולא היה מסדר ד' כוסות בסדר ששנו חכמים ואעפ"כ הוא יצא בכך בדיעבד שמ"מ כבר יצא ידי הלל בבהכ"נ וידי שתית הכוסות כיון ששתאן אע"פ שלא שתאן כסדר שסדרו חכמים וכו'. והענין הוא מפורש. בגמ' שלנו אין במשמע ששמע הלל בבהכ"נ, ובירושלמי הם אומרים ששמע הלל בבהכ"נ, שזה המנהג לאומרו בבהכ"נ בירושלמי נזכר ואינו בגמ' שלנו כלל כמו שנפרש עוד ע"ש. וכן בפירוש ר' משולם על הירושלמי שקלים כתב אם שמעו בבהכ"נ יצא ואי"צ לקרות כלל בליל ראשון של פסח [על שלחנו] וכשמעו בבת אחת שמעו ע"ש. ומבואר בירושלמי הנ"ל שמי ששמע הלל בבהכ"נ לא היה אומר בביתו, ולכן לא היה מפסיק בין כוס שלישי לרביעי בשום דבר, ומזה הראיה שיצא יד"ח אם שתאן בכרך אחד. וא"כ אין זה כמנהגנו וכדברי המסכת סופרים, דבמסכת סופרים איתא שא"צ 'לכרך' על ההלל בביתו, הא לקרוא צריך כמנהגנו, ובירושלמי מבואר שאינו צריך. וא"כ נראה שהיו קוראים את כל ההלל בבהכ"נ להוציא מי שאינו בקי בלבד, אבל הבקאים לא היו קוראים בבהכ"נ אלא בביתם על הסדר, דאו הא או הא איתא ולא שניהם ביחד.

ומקור דין ומנהג זה שמוזכר בירושלמי הוא עפ"י התוספתא בסוף פסחים [פ"י ה"ח] דאיתא שם בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל נכנסין לבהכ"נ וקורא פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין וגומרין את כולו. ואם א"א להם כן גומרין את כולו [פי' בתחלה גומרין את כולו] ע"כ. ומזה מיייתי הירושלמי ראיה שאם גמרו את כולו בבהכ"נ לא היה מפסיק בין כוס שלישי לרביעי וכו"ל. ואכן, מצאנו לכמה ראשונים שפירשו כן בירושלמי, ומהם ראבי"ה בסי' קס"ח שכתב שאם שמע בבהכ"כ כל הקידוש והסדר ואגדתא והלל מש"צ עד ברכה של גאולה

והיה הולך לביתו ומתחיל בכוס שני בגאולה ובוצע על הסדר ואוכל יצא וכו'. ובתשובות ראיתי שיש עוד בימים האלו מנהג בארץ ספרד ובבבל שהש"צ עושה בפסח הסדר בבהכ"נ מפני עמי הארץ שאין בקיאים באגדה לאומרה עי"ש. וכדבריו כתב האבודרהם בפירוש הירושלמי הנ"ל שהיו רגילים בבה"כ לומר ההגדה וההלל להוציא מי שאינן בקיאים עי"ש. והוא כנ"ל, שזהו הפירוש בירושלמי, ואין כלל ראייה לקריאת ההלל בבהכ"נ לכתחלה לכולם ולחזור ולקרותו בבית.

והנה הרמב"ן וסיעתו הנ"ל הביאו את התוספתא הנ"ל ובכל זאת פירשו בירושלמי כדבריהם. ולא זכיתי להבין דבריהם מכל הראיות הנ"ל שבירושלמי אין הכוונה שהיו עושים כן לכתחלה וכמסכת סופרים אלא רק למי שאינו בקי.



האם יש ראייה מהזוהר והאר"י שגומרים את ההלל בבית הכנסת בברכה

בספר טור ברקת למהר"ח הכהן בסי' תפ"ז ס"ד [שציינו הברכ"י שם] הביא את דברי הזוהר בפרשת אמור דף צ"ה ע"ב שכתב על ליל פסח שיש בו 'שלימו דהלילא', וכתב בזה"ל נתבאר מזה המאמר כי צריך לומר הלל גמור בליל פסח, וזה יהיה בבית הכנסת מעומד, כי מה שאנו אומרים בבית אין זה הלל גמור כלל, ומה גם שהוא נאמר למקוטעין, ולא יתכן לומר הלל מיושב, מכ"ש הלל גמור, וצריך לומר אותה בברכה תחלה וסוף כי בזה נקרא הלל גמור ע"כ.

אולם אין זה מוכרח כלל, דהמעין בלשון הריטב"א ועוד ראשונים יראה שגם הם קראו לקריאת ההלל בהגדה ש'גומרים' את ההלל, ואע"פ שמחלקים אותו מ"מ קוראים אותו כולו בזה הלילה. וז"ל הריטב"א בסדר ההגדה: לא נחלק שום אדם בעולם כי חייב אדם לגמור את ההלל בשתי לילות אלו, אלא שאמרו מקצת הגאונים ז"ל שאדם יוצא ידי חובתו בהלל שהוא קורא בסדר ההגדה וכו' עי"ש. הרי שלקריאת ההלל בהגדה קרי 'לגמור' את ההלל. וכל מה שהזוהר שם בא לומר הוא ההבדל בין שאר החגים, שלא אומרים כלל הלל בלילה, לבין ליל פסח, אבל לא מיירי כלל אם יאמרוהו ברציפות או לא.

ובתקוני זוהר תיקון י"ג דף כ"ח ע"ב איתא ובגין דא אמרין הלל גמור והלל שאינו גמור בפסח לקבל מצה שלימה ומצה פרוסה עי"ש. וכתב בספר מאורי אור ח"ה דף ל"ב וח"ז דף קמ"ט שמכאן שצריך לגמור את ההלל בבהכ"נ עי"ש.

אולם גם פירוש זה אינו מוכרח כלל, דהכוונה שם היא על יו"ט ראשון של פסח ושאר ימי הפסח, וכמו שפירשו הגר"א ושאר המפרשים שם, ואין הכוונה לגמור את ההלל דוקא בתפלה. וכ"כ הרמ"ק בספרו אור יקר תיקונים חלק ד' עמ' קמ"ב, וז"ל אמנם ענין הייחוד הנמצא בשתי מצות שהם ב' הללים, הא' בפסח יום ראשון ולילו עמו, הב' בשאר ימות הפסח, גרם שתהיה מצה סוף סוף וכו' עי"ש, ומבואר דקאי על יום ראשון ושאר הימים, ולא על ליל פסח עצמו בתפלה ובהגדה.

ובשער הכוונות דרושי הפסח דרוש ג' דף פ"א ע"ב כתב בזה"ל ודע כי אלו המוחין הנ"ל שהם עד תכלית גדלות שני דו"א הנכנסים בתוכו בליל פסח, הנה לסיבה זו אנו אומרים 'הלל

גמור בליל פסח' משא"כ בשאר לילי יו"ט והם מתקיימים בו כל הלילה וכל יום א' של פסח, ולכן אומרים 'הלל גמור ביום א' של פסח' ואח"כ מסתלקים לגמרי כמתחלה, ואח"כ חוזרים ליכנס בסדר המדרגות, מדרגה אחר מדרגה מן היום הב' של פסח עד תשלום נ' יום של ספירת העומר שהוא חג השבועות כמ"ש בע"ה בענין ספירת העומר, ולכן אין אומרים בשאר ימי הפסח הלל גמור אלא בדילוג ע"כ. והבין הכה"ח בסי' תפ"ז אות ל"ו שכונת האר"י להלל שבתפלה עי"ש.

אולם לפי הנ"ל גם זה אינו מוכרח, דכוונת האר"י היא שיש צורך לומר הלל גמור בליל פסח, והלל זה יכול להתקיים בהגדה ולא חייב שיהיה בתפלה. וראיה לזה מדכתב האר"י בפשיטות 'אנו אומרים הלל גמור', והרי ההלל בתפלה לא היה מנהג פשוט בעם ישראל בדורו, אלא רק הספרדים לפי עדות הב"י, וגם זה לא נראה שהיה מנהג פשוט וכו"ל, וכ"ש שהאשכנזים ושאר העדות לא אמרוהו, וע"כ נראה שאין כוונת האר"י להלל בתפלה אלא בהגדה וכו"ל. נמצא שאין הכרח בדעת הזוהר והאר"י שיש לומר את ההלל בתפלה בנוסף להלל שבהגדה.



סיכום מנהג קריאת ההלל בבית הכנסת

נמצא שהשתלשלות קריאת ההלל בבית הכנסת היתה כך: בתקופת התוספתא והירושלמי היו קוראים את ההלל בבית הכנסת 'רק' להוציא את מי שאינו בקי בביתו, אולם מי שבקי היה אומר את ההלל על הסדר בהגדה ותו לא. בתקופת מסכת סופרים התחדש שיש לומר את ההלל לכתחלה 'גם' בבית הכנסת [בברכה] וגם בבית [ללא ברכה], וכך נהגו בארץ ישראל מהזמן ההוא והלאה. בבבל ובשאר הארצות לא נהגו כן כלל, אלא נהגו לומר את ההלל רק בבית. תלמידי הרמב"ן החלו להחשיב את מסכת סופרים בענין זה, והרא"ה והריטב"א אף הנהיגו כן. מנהג זה לא פשט במהרה בספרד, עד לדורו של הב"י שקיבע מנהג זה כמנהג ספרד ומשם ואילך נהיה מנהג פשוט אצל הספרדים לאומרו.



האם יחיד בביתו גם בכלל המנהג לברך על ההלל בתפלה

הנה בדברי הרא"ה והריטב"א שהעתקנו לעיל מפורש דסבירא להו שגם יחיד בביתו גומר את ההלל בברכה עי"ש. וכן מתבאר מדברי מהר"ם חלאוה שהעתקנו לעיל עי"ש. וכן נקטו בפשיטות בספר מאורי אור ח"ה הנ"ל, וכן בספר רוח חיים [פלאגי] בסי' תפ"ז עי"ש. אולם ר' דוד שהעתקנו לעיל כתב בשם הרשב"א בביאור דברי הירושלמי שהברכה היא קבועה 'ברבים' ולא בביתו 'כלל' כדי שלא יהא זה מברך וזה אינו מברך עי"ש. ומדבריו אלו נראה שברכת ההלל נתקנה רק בציבור ולא ביחיד בביתו.

(א). ובדברי הרשב"א גופיה במסכת ברכות דף י"א ניתן להבין שכל כוונתו היא שהיחיד 'בהגדה' לא יברך, ולא בבית לפני ההגדה. אולם מדברי ר' דוד שהוסיף 'ברבים' ו'כלל' נראה שביחיד 'כלל' לא מברך, אף לפני ההגדה וכו"ל.

ובאמת שכן דייקו כמה אחרונים מדברי הטור והשו"ע, שהטור כתב בסוף סי' תע"ג: ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל 'בבית הכנסת בציבור' כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה ע"כ. וכן השו"ע בסי' תפ"ז ס"ד כתב: גומרין ההלל 'בציבור' עי"ש. כ"כ בספר נזירות שמשון בסי' תפ"ז וז"ל גם טעמו של הטור לא שייכא אלא בצבור עי"ש. והביאו בספר מועדים וזמנים ח"ז סי' קע"ט ודייק מדבריו שביחיד לא שייך לברך. וכ"כ בשו"ת בית יהודה [עייאש] ח"ב סוף סי' ל"ג [נדפס בתוך ספר בני יהודה], שהביא את דברי הטוש"ע וכתב: ואפילו למקומות שנהגו לאומרו לא נהגו אלא בצבור ולא ביחיד ע"כ. וכן מתבאר מדברי הגר"א בביאור לסי' תרע"א ס"ד בענין הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת שכתב: ראייה מהלל בליל פסחים שנתקן על הכוס ואומרין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא עי"ש. הרי שפשוט לו שההלל בליל פסח הוא 'בצבור' [אלא שהוא כתב טעם משום פרסומי ניסא, ואנו העלנו שהטעם אחר, אולם דיוקו הוא מהטוש"ע שההלל הוא רק 'בצבור']. וכך דייק למעשה הגר"מ סולובייצ'יק [בנו של הגר"ח מבריסק] מהשו"ע הנ"ל, והורה כן לבנו הגר"ד כשהיה חולה והתפלל בביתו שלא יברך על ההלל, כמובא בהגדה של פסח שיח הגר"ד אות ע"ב עי"ש.

והנה הברכ"י בסי' תפ"ז אות ח' כתב בשם הרמ"ע מפאנו ועוד אחרונים שמי שהוא בבית הכנסת שהם נוהגים שלא לומר הלל בערבית ליל פסח, יכול לומר את ההלל ולברך עליו בינו לבין עצמו עי"ש. ולכאורה הוא דלא כסברת האחרונים הנ"ל שלא מברכים ביחיד. אולם מהר"י ידיד הלוי בשו"ת ימי יוסף בתרא סי' כ"ג הביא את דברי הבני יהודה ואת דברי הברכ"י, וכתב שאין הכרח שהם חולקים, דהברכ"י בשם האחרונים מיירו ביחיד 'בתוך ציבור', שאע"פ שהציבור לא אומרים את ההלל – מ"מ ציבור מקרו, והביא שכע"ז כתב הפר"ח בסי' תכ"ב לענין הלל ברח"ח, אבל יחיד 'בביתו' אין ראייה שהאחרונים הנ"ל ס"ל שיברך, ולכן פסק שם שיחיד לא יברך, ואף הוסיף שאפילו יחיד בצבור לא יברך עי"ש.

ולפי מה שהארכנו לעיל שעיקר אמירת ההלל בברכה גם בספרד הוא מנהג מאוחר ואינו מנהג ספרד קדום, ושאר הארצות לא נהגו בזה מלבד א", נראה פשוט שכל ספק שיש או איזה צד שלא לומר, יש לנו לנקוט בשוא"ת. ובפרט שלגבי יחיד 'בביתו' הרבה אחרונים סבירא להו שאין לברך לדעת הטוש"ע, וכ"נ מדברי ר' דוד בדעת הרשב"א וכנ"ל.

ובשו"ת יחוד ח"ה סי' ל"ד כתב שגם הנשים צריכות לגמור את ההלל בברכה בביתם עי"ש. אולם לא זכר שר מדברי ר' דוד [שלא נדפסו בזמנו], הנזירות שמשון, הגר"א והגר"מ

ב). ובשו"ת יחוד ח"ה סי' ל"ד כתב שהבית יהודה ומהר"י ידיד הלוי שפסקו שהיחיד לא יברך זהו מפני שלא ראו דברי הרמ"ע מפאנו וסיעתו הנ"ל, אבל בהגלות נגלות דברי הפוסקים הנ"ל, נראה שהעיקר להלכה שגם היחיד יגמור ההלל בברכה עי"ש. ובמחכ"ת לא דק, דמהר"י ידיד הלוי ראה את דברי הברכ"י בשם הרמ"ע, אלא שחילק בין יחיד 'בצבור' ליחיד 'בביתו', וסבירא ליה שאף הרמ"ע לא מיירי ביחיד בביתו, ואדרבה אין ראייה מהאחרונים הנ"ל שיחיד בביתו יברך.

ובגליון שו"ת יחוד החדש כתוב כך: וז"ל הרמ"ע ויחיד המדקדק במעשיו אפילו אם שמע מעין שבע מהש"צ יגמור ההלל בינו לבין עצמו ויברך עליו תחילה וסוף ע"כ. ולרבותא נקט הכי, אבל גם אם היה בביתו צריך לאומרו בברכות, וכ"כ בארח"ח בשם הרא"ה וכו' עכ"ה. ולפי האמור דבריו צ"ע, דמאן יימר לן דהכי הוא שגם בביתו צריך לומר, ואולי בדוקא קאמר בבית הכנסת, וכחילוק מהר"י ידיד הנ"ל.

סולובייצ'יק בדעת הטוש"ע, וגם מה שדחה את דברי הימי יוסף בתרא - עיין בהערה לעיל שאין דבריו מדויקים^ג.

ודע, שלפוסקים שאין לברך על ההלל ביחיד - אין צורך גם לקרוא את ההלל ללא ברכה, דהא כל המטרה של הקריאה היא לברך על ההלל כיון שלא חולקים אותו ולפטור את ההלל בהגדה, אבל כשלא מברכים עליו - אין טעם בקריאתו ללא ברכה.



וע"כ נראה שהעיקר הוא שהיחיד בביתו, בין איש בין אשה, לא יקרא את ההלל בברכה בתפלה, וגם אין צורך לקוראו ללא ברכה. וכן האריך בזה בשו"ת ברכת יהודה ח"ח סי' ס"ט בדברים נכונים, והעלה שאין לברך ביחיד בביתו עיש"ב.



ג). ועוד יש להעיר, שהביא שם את דברי התוס' בסוכה ל"ח ע"א שנשים חייבות בהלל של ליל פסח משום שאף הן היו באותו הנס, וכתב: ומעתה יש לומר שכשם שהאנשים אומרים ההלל בברכה בליל פסח קודם הסדר, גם הנשים חייבות לאומרו, כיון שעל הנס נתקן. (וכן מתבאר בשו"ת מהר"ש אנגיל חלק ז' סימן קנט) ע"כ. אולם דבריו צע"ג, דבשו"ת מהר"ש ענגיל הנ"ל לא מיירי כלל לענין ההלל 'בברכה' שעליו אנו דנים, אלא הביא שם את דברי התוס', והוכיח מהם שההלל של ליל פסח הוא משום הנס ולא משום יו"ט עי"ש, וזה מיירי בהלל של ההגדה בלחוד.

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

בגדר מצות והגדת לבנך ואם יוצא על ידי מכתב

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג מפורסם לשו"ת 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 בנו, אם יכול לכתוב לו במכתב את סיפור יציאת מצרים לצאת מצות והגדת לבנך, כשהבן יקרא המכתב בליל הסדר.

א.

מצות והגדת לבנך על הבן או על האב - בן חו"ל באר"י ביו"ט שני במצות והגדת לבנך

בקידושין כ"ט ע"א: תנן כל מצוות הבן על האב אנשים חייבין ונשים פטורות וכו', ובגמ' תנינא להא דת"ר האב חייב בבנו למולו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות וי"א אף להשיטו במים וכו'. וראיתי בהגדה של פסח פונוביז' (חלק ב' עמוד רי"ג) בדברי רבינו הגר"ח ש' ליבוביץ זצ"ל, שהקשה מ"ט לא קתני בהנך חיובי מצוות של האב על הבן מצות והגדת לבנך שצריך האב לספר לבנו סיפור יציאת מצרים. וכתב דעל כרחך כל הנך מנין דקתני שם, זהו חיובי מצות של האב על הבן, וכמו שצריך ללמדו תורה. אולם מצות סיפור יציאת מצרים יסוד מצות והגדת לבנך, הוא בקיום מצות סיפור של האב, והוא היכ"ת בחובת מעשה מצות הסיפור לספר לבן עי"ש.

ועיקר ד"ז ראיתי בס' אילת השחר (עה"ת שמות עמ' צ"א), למרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל, 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, כיון שבנו אין חייב ביו"ט שני לא שייך אצלו סיפור יציאת מצרים. ואמר שמסתבר שהאב חייב במצות והגדת לספר לבנו שזה מצות האב לספר, ובקידושין כ"ט, לא נזכר ממצות והגדת לבנך אם שאר מצוות הבן על האב. ומשום שמצות והגדת זה ממצוות האב ולא ממצוות הבן המוטלת על האב, עי"ש [וע"ע בס' ימלא פי תהלתך (עמ' תס"ז), ובס' כאייל תערוג (מועדים עמ' קכ"ז)], וכ"כ בס' מאורי המועדים (עמ' ע"ד), בשם הגרמ"ד סולבייצקי זצ"ל, דהאב בן חו"ל חייב לספר לבנו בן ארץ ישראל אף שאצל הבן אין זה יו"ט. והוכיח ממה דלא הובא בקידושין כ"ט, מצות והגדת לבנך, מהחיובים של האב על הבן, דחלוקה

מצות והגדת לבנך ממצות מילה ופדיונו, דהתם הקיום נעשה בבן שהבן צריך להיות נימול ולהיות פדוי, אלא שהטילה התורה את מעשה המצוה על האב. אבל במצות והגדת לבנך 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 האם לספר לבנו סיפור יציאת מצרים, שהמצוה מוטלת על האב לספר ולא על הבן עי"ש.

אמנם בס' חוט שני למרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל (פסח פט"ז), כתב להסתפק בזה במצות והגדת לבנך, 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, כנ"ל, עי"ש. וכ"כ לחקור בס' חשוקי חמד (פסחים קט"ז ע"א), 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. אולם בתשו' והנהגות (ח"ד ס' ק"ב או"ב) כתב דכיון שמקיים מצות סיפור יציאת מצרים באשתו, אף שאינה חייבת, ה"ה מקיים בבנו בן ארץ ישראל, אף שבניו אין חייבים במצוה. דעיקר המצוה היא במספר, אף שאין השומע בר חיובא. ודימה זאת התשובה למה שהסתפק הגרי"ז זל"ה במצות קבלת רבו בבן חו"ל הנמצא ביו"ט שני בארץ ישראל, ולרבו אסרו 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"ג) השיב בזה שמסתבר שתלוי בתלמיד, ויעו"ש מה שציינתי עי"ז, ומש"כ בס' פנינת השבת דיני קבלת רבו (ח"ד ס' נ"ג) ובס' שפתי צחק (סוכה ח"א ס' מ"ה או"ז) יעו"ש].

ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' קי"ד) שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, בבן חו"ל שהגיע לארץ ישראל ועושה יו"ט שני אצל בנו אם חייב במצות עשה דוהגדת לבנך, והשיב עי"ז חייב, יעו"ש. ובס' דרך שיחה (ח"א עמ' רל"ט), דמסתבר שהוא מחוייב כי מצות והגדת זהו אפי' לקטן שאין לו מצוה, שהתורה אמרה שהאב יספר, ומה שבקידושין כ"ט, לא מנו מצות והגדת בהדי מצוות שהאב חייב בבנו, שמצות והגדת אין זה רק בבן כמבו' בפסחים קט"ז, חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו עי"ש. ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשו' ק"ס) שאלתי למרן זצ"ל, מ"ט לא הוזכרה בגמ' קידושין כ"ט, במצות הבן על האב מצות עשה והגדת לבנך, והשיב עי"ז, זה אינו בשביל הבן, עי"ש [וע"ע בשו"ת תשובות ישראל (ח"ה ס' כ"ה או"ז) מש"כ עי"ז]. ואזיל לשיטתו מה"ט שבן חו"ל הנמצא בארץ ישראל חייב בסיפור לבנו, אף שאין הבן מחוייב, דוהגדת אינו בשביל הבן, אלא מצות האב. אולם בהגדה של פסח מחשבת בצלאל (עמ' קל"ג) כתב בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל שאין האב יוצא והגדת לבנך בארץ ישראל ביו"ט שני לבנו כשהאב בן חו"ל עי"ש*.

אולם ראיתי בס' חינוך הבנים כהלכתו (או"ח פ"ב סוף ס' כ"ט), שכתב לתרץ הא דלא קתני בקידושין כ"ט. החיוב לספר לבנו סיפור יציאת מצרים ומצות והגדת לבנך כיון שוהגדת לבנך הוא גם על האם, ובקידושין איירי בחיובי האב גרידא ולא על האם עי"ש. אולם בבית מתתיהו

א. וע"ע מש"כ בזה בס' רץ כצבי (פסח ס' ט"ז אות י"ג) ובס' חינוך הבנים כהלכתו (פ"ב ס' כ"ט) ובס' בית דוד (פסח ח"ב פל"ב ס"ב) ובס' משמרת הפסח (ס"ו ס"ו) ובס' פסח כשר ושמח (פ"ב ס' נ"ט) ובס' סוכת חיים (פסח ח"ב עמ' רכ"ג).

(ח"ב ס' ל"א) הארכנו אם מצות והגדת לבנך קאי על האם, עי"ש. ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' ק"ט) השיב מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל, דחייבות משום שהם היו באותו הנס, וע"ע בשו"ת שאילת יעקב (ח"ב ס' ל').

ב.

והגדת לבנך במכתב

ואשר עפ"י יש לדון, דלא מהני כלל מה שהאב כותב מכתב סיפור יציאת מצרים לבנו קודם הפסח, דאם נימא שמצות והגדת לבנך היא שהבן ישמע את מצות סיפור יציאת מצרים, שפיר י"ל אף שכתב האב את סיפור יציאת מצרים קודם הפסח, סו"ס בליל הסדר הבן קרא את סיפור יציאת מצרים, והאב מקיים בהכי את המצוה שהבן ידע הסיפור. אולם אם המצוה היא לאב לספר לבנו בליל הסדר, מה מהני שהאב סיפר לפני הפסח. ואף אם נימא דכתיבה כדיבור [עי' מה שהארכנו ע"ז בבית מתתיהו (ח"ג ס"ז אות ב'), ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשו' קפ"ט) השיב דכתיבה לאו כדיבור עי"ש], מ"מ הדיבור נעשה לפני פסח, והמצוה לספר יציאת מצרים לבנו קאי לאב לספר בליל הסדר ולא לפני הפסח.

ומצאתי בס' מנחת רפאל לידידי הג"ר רפאל סוויד ס"ד, שהביא משמיה דמו"ר מרן הגרי"ג אדלשטיין, די"ל שמהני מכתב האב לבנו בסיפור יציאת מצרים כשהבן קורא את המכתב בליל הסדר. וכתב לדון שהרי האב מקיים את הסיפור כשכותב את המכתב, וא"כ לא יקיים את המצוה בליל הסדר, שהרי אין המצוה בבן אלא באב. והגע בעצמן, אטו אם האב נמצא במקום מעבר לקו התאריך ואצלו ליל י"ד, יוכל לספר דרך הטלפון את סיפור יציאת מצרים לבנו. ובפרט אם נימא כתיבה כדיבור, א"כ נחשב שסיפור יציאת מצרים לבנו קודם הזמן, יעו"ש. והניף ידו בזה בס' מ"ג שם אות א' יעו"ש. וכן כתב לדון בספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (חלק כ"ג סימן ט"ז), דלא יהני מכתב לסיפור יציאת מצרים, דאף אם כתיבה כדיבור זהו דווקא בשעת חיוב המצוה, והכא כתב מערב החג, ויעו"ש בשולח הגדה של פסח לבניו שיקראו בליל הסדר.

אולם בספר משמרת הפסח (ח"א ס' ס"ו) הביא משמיה דבעל המנחת שלמה זצ"ל, באב שלא יהא עם בניו בליל הסדר שיכתוב במכתב את סיפור יציאת מצרים לבניו קודם הפסח, והבנים יקראו את המכתב של סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, ונהנה מזה הגרש"ז זצ"ל עי"ש. וכ"פ להלכה בס' פסח כשר ושמח ליד"נ הגר"א מימון (פכ"ב ס' נ"ח) עי"ש. והסתפק בזה בס' אורה ושמחה (פ"ב מחמץ ומצה ה"ב עמ' רצ"ו), אם יכול לקיים והגדת לבנך על ידי כתב ידו או בעיני דווקא הגדה מפיו ולא מפי כתבו, עי"ש. ובס' נאות מרדכי (עמ' רפ"ח) כתב דלא מהני כתיבה כדיבור דכתיב והגדת עי"ש.

וראיתי בס' קרן אור פני משה ליד"נ הגרמ"ש דיי"ן (ס' כ"ח), שהאריך בזה בענין קיום מצות והגדת לבנך על ידי מכתב לבנו מערב החג, ואם כתיבה כדיבור, והוכיח מגיטין ע"א דהגדה

מתוך כתב חשיב הגדה. וכתב ג"כ לדון אף שכתובה כדיבור דווקא אם האב כותב בזמן החיוב, וכמו שכותב ספיע"ה בזמן המצוה, ומשא"כ כשכותב סיפור יציאת מצרים לפני החג בזמן הכתיבה לא הגיע חיובו. וכתב לדון כיון שעיקר המצוה זהו התכלית שבנו ישמע הסיפור, סו"ס נתקיים הדבר בזמן החיוב, ושפיר מקיים אביו את המצוה, אף שהסיפור נכתב בזמן שעדיין לא נכתב המצוה, כיון שהאב דאג שבנו ישמע הסיפור בליל הסדר. וכתב לדון ממה שלא מצינו שאילים צריך לקיים מצות והגדת לבנך בכתיבת סיפור יציאת מצרים על ידי כתיבת מכתב לבנו קודם החג עי"ש.

ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' קט"ו) שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, באב שלא נמצא בליל הסדר בביתו, אם יכול לכתוב את סיפור יציאת מצרים, והבנים יקראו בליל הסדר, ועי"ז יקיים מצות עשה והגדת לבנך, והשיב ע"ז, והגדת בפיו, יעו"ש. אולם עי' בשו"ת הרא"ש (כלל כ"ד ס"ב), בטעם שאין מברכין על ההגדה ברכת המצוות, שלא דווקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשים לו. ונראה מדבריו שיוצאין מצות הגדה וסיפור יציאת מצרים אפי' על ידי הרהור ומחשבה. ועיקר ד"ז כתב הפרמ"ג (סוף ס' תע"ד) בטעם שאין מברכין על ההגדה כיון שהרהור כדיבור דמי עי"ש. ותמה ע"ד בשו"ת האלף לך שלמה (בהשמטות לאו"ח ס"מ), הא בסיפור יציאת מצרים כתיב והגדת לבנך ובעינין הגדה הראויה לאחרים ובהרהור לבד אינו נשמע כלל, עי"ש. וע"ע בשו"ת חזו"ע (ס' י"ט אר"ג), ומש"כ בס' חבצלת השרון (פסח ח"א עמ' קס"ד).

אמנם בס' חשוקי חמד (פסחים קט"ז ע"א) כתב לדון כיצד אילים יספר יציאת מצרים לבניו, שיראה 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 שליח לספר לבניו סיפור יציאת מצרים, ושלוחו של אדם כמותו עי"ש. ובס' משמרת הפסח (ח"א ס' ס"ו), דאילים יקיים סיפור יציאת מצרים על ידי מכתב עי"ש. ובס' פסח כשר ושמח (פכ"ב ס' נ"ט) כתב דאילים יוצא סיפור יציאת מצרים בשפת הסימנים אם בניו מבינים אותו לקיים והגדת לבנך, עי"ש. וע"ע בס' זמנים ומועדים [כסלו אב] (ס' פ"א עמ' תס"ג) מש"כ ע"ד החשוקי חמד.

ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשו' קס"א) שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל אילים מה יעשה בסיפור יציאת מצרים לבניו, וכתב ע"ז - יראה לו בהגדה ובאמצע, עי"ש. ואזיל לשיטתו בכ"ז שלא מהני מכתב לסיפור יציאת מצרים, דוהגדת בפיו. ובשו"ת תשובות ישראל (ח"ה ס' קכ"ו 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 ואונס רחמנא פטריה ואין האילים יכול לקיים מצוה זו. והשאלה לא רק לספר לבניו אלא שיש חיוב לספר לעצמו סיפור יציאת מצרים, ואין יעשה כן האילים. והמצוה בפה דווקא, ובודאי צריך האילים לקרוא את ההגדה בלב וזה עדיף מכלום, עי"ש. ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשו' קצ"ד) השיב מרן זצ"ל - אילים מה יעשה בספירת העומר והשיב ע"ז יחשוב הכל עי"ש, וע"ע מש"כ בשו"ת עלהו רענן (ס' ל"ג). ובס' חוכו ממתקים (פסח ח"ה עמ' קפ"ז), כתב שאילים יהרהר את סיפור יציאת מצרים יעו"ש.

והלום ראיתי בס' משלחן רבי אליהו ברוך (מועדים ח"א עמ' ל"ג), משמיה דהגר"נ פרצוביץ זצ"ל, בנידון באב בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביו"ט שני, לא שייך בו מצות סיפור יציאת

מצרים לבן שהוא בן ארץ ישראל, כי המצוה היא שהאב יספר לבנו את הניסים שנעשו לאבותינו במצרים ביום הזה, וכיון שכלפי הבן אין זה היום הזה לא שייך בו מצות סיפור עי"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 את הניסים שנעשו לאבותינו ביום הזה, ובשעת הכתיבה אין זה היום 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 לכאור' צ"ע בכ"ז דעת הגרש"ז זצ"ל שיהני כתיבת סיפור יציאת מצרים קודם הפסח.

ושו"מ בס' שיח שלמה להגר"ש קניבסקי ס"ט בנידון זה, בבן חו"ל הנמצא אצל בנו בחג הפסח הדר בארץ ישראל, אם יכול האב לקיים את מצות והגדת לבנך לבנו, שהרי כלפי הבן אין זה זמן המצוה. וכתב עפמ"ש"כ הר"ן קידושין מ"א ע"א, בהא דאמר' האשה מתקדשת בה ובשלוחה, ואע"ג דאשה אינה מצווה בפו"ר, מ"מ יש לה מצוה שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו, עי"ש. ובאיור דברי הר"ן, דכיון שאין האיש יכול לקיים את 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, שגם היא בכלל המצוה, ואין זה רק סיוע. וכתב עפ"ז השיח שלמה דה"ה במצות והגדת לבנך, כיון שאין האב יכול לקיים את מצות והגדת לבנך בלא הבן, א"כ הבן הוא בכלל מצות האב. ואף שאינו מחוייב בזה שהרי הוא בן ארץ ישראל ואין אצלו יו"ט, מ"מ כיון שהוא בכלל מצות האב, שפיר מקיים ביה האב את מצות סיפור יציאת מצרים עי"ש.

ג.

מצות והגדת על ידי שליח, ושומע כעונה - והיוצא מזה לווהגדת במכתב

אולם י"ל דהגרש"ז זצ"ל אזיל לשיטתו בכ"ז, שבס' הליכות שלמה (פסח פ"ט ס' ל"א) כתב ברבים המסובים יחד אין חיוב על כל אחד מהם לספר את סיפור יציאת מצרים לבניו בעצמו, ודי בכך שאחד המסובין מספר לכולם. ומשום שעיקר החיוב על האב שישמעו בניו בלילה הזה סיפור יציאת מצרים כראוי, ואף א"צ למנות את המספר כשלוחו על כך אלא ממילא נפיק יד"ח עי"ש. וכ"כ בתשו' והנהגות (ח"ה ס' ק"ב) היאך נתקיים מצות והגדת לבנך כשהאב מיסב עם אביו והנכד שומע את הסיפור מהסב, שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים שהבן ישמע וידע ענין יציאת מצרים, א"כ הסב כשליח של האב. וכמו במצות מילה שמוטל על האב למול בנו, יכול לשלוח שליח למול הבן, או ללמדו תורה, דה"ה במצות והגדת לבנך ג"ז כמצוה שבגופו שמוטלת על האב דווקא, ושפיר מהני על ידי שליח עי"ש. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ו ס' ס"ז אות ח'), עי"ש, ובתשו' והנהגות (ח"ב ס' קל"ו), יעו"ש. והסתפק בזה בשו"ת חיי הלוי (ח"ב אר"ח ס' ל"ח אות ו'), אם יכול לקיים את מצות סיפור יציאת מצרים על ידי שליח, די"ל שהוי כמצוה שבגופו

שאינו יכול לקיים על ידי שליח יעו"ש². אולם בשו"ת ויברך דוד (ח"א ס' נ"ו) כתב די"ל דסגי שהאב מביא את הבן לסב לשמוע את הסיפור עי"ש, וע"ע בשו"ת עקדת משה (ח"ד ס"ט או"ב) ובשו"ת אבני דרך (חי"א ס' ע').

ואשר עפ"ז י"ל אם נימא דמהני שליח למצות והגדת לבנך, ומש"ה א"צ הבן לספר לבנו כשנמצאים אצל הסב, שהסב כשליח לבנו להוציא את בניו במצות סיפור יציאת מצרים, שעיקר החיוב על האב שישמעו בניו בליילה הזה סיפור יציאת מצרים, שפיר ס"ל להגרש"ז שיוצא האב כשכותב ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים, גם קודם הפסח, דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים אין זה מצוה שבגופו המוטל על האב דווקא, דמהני על ידי שליח, דגם בהכי נתקיים מצות הסיפור על ידי זה שבניו יודעים סיפור יציאת מצרים. וה"ה שפיר מהני כשהאב כתב סיפור יציאת מצרים לבניו קודם הפסח, דסו"ס בניו יודעים את סיפור יציאת מצרים על ידי האב. וכן מסיק בס' בדד ישב ליד"ג הגר"א מימון (עמ' קכ"ד) באב חולה קורונה שיכתוב את 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 את סיפור יציאת מצרים אלא סיפר האב בינו לבין עצמו, אולי האב לא קיים את המצוה, דכך גזרה חכמתו ית"ש, דבמקום שיש בן יהא קיום המצוה דווקא באופן זה עי"ש. ונראה מדבריו שמצות והגדת לבנך הוי כמצוות שבגופו המוטל על האב דווקא, ולא מהני על ידי שליח³.

אולם במועדי הגר"ח (ח"א תשו' קי"ב) 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 את סיפור יציאת מצרים. אולם מש"כ דאף לא מהני שומע כעונה למצות והגדת לבנך, הא מבואר בפסחים קט"ז דר' יוסף הוציא אחרים בסיפור יציאת מצרים עי"ש, וכ"כ התוס' מגילה י"ט ע"ב עי"ש⁴, וא"כ להדיא שמהני שומע כעונה במצות סיפור יציאת מצרים. אולם י"ל דס"ל להגר"ח ק"צ⁵, דבסיפור יציאת מצרים ודאי שמהני שומע כעונה, ורק במצות והגדת לבנך שהמצוה היא 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 ס' כ"ג), להסתפק אם מהני שומע כעונה במצות והגדת לבנך, וכתב לתלות זאת בגדר שומע כעונה, אם זהו שסגי על ידי שמיעה גרידא, לא יהני

ב). וע"ע מש"כ בזה בשו"ת ידות הלוי (ח"א או"ח ס' ע"ג) ובשו"ת מאיר ההלכה (ח"ב ס' מ"ה) ובס' חינוך הבנים כהלכתו (פע"ב ס"כ) ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ו ס' ע"א) ובס' רץ כצבי (פסח ס' ט"ז אות י"ד).

ג). ויש להסתפק במאמץ ילד, למש"כ הגר"ש קלוגר כחכמה שלמה (אעה"ז ס"א), שמקיים בו מצות פו"ר וכאילו ילדו ממש עי"ש, ולכאור' הוא גם מקיים בו מצות והגדת לבנך, שהוא כבנו לכל דבר, ועמש"כ בזה בס' על בן אמצת לך ליד"ג הגר"א דבורקס פי"ג ס"ד עי"ש, אם לא סיפר האב לבן המאומץ את סיפור יציאת מצרים אם ג"כ לא קיים את המצוה למש"כ התולדות שמואל וצ"ע.

ד). וע"ע במנ"ח מצות עשה כ"א ובשו"ת חת"ס (או"ח ס' כ"א), ומש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"א ס"ח אות ל"ה) עי"ש.

שומע כעונה במצות והגדת לבנך דבעי שיספר לבניו, ומשא"כ אם נימא דשומע כעונה הוי כאילו קיים את המצוה בעצמו, שפיר מהני שומע כעונה במצות והגדת לבנך עי"ש.

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, דהא דכתבו הראשונים דמוציא אחרים יד"ח על ידי שומע כעונה, זהו במצות סיפור יציאת מצרים, ומשא"כ במצות והגדת לבנך יש לחקור אם איכא דינא דשומע כעונה, דאפשר דליכא הגדה לבן על ידי שומע כעונה. עי"ש.

ד.

והגדת לבנך אם סגי בבן אחד

וראיתי בתשו' חיי הלוי (ח"ב ס' ל"ח אות ג'), להסתפק אם יש לו כמה בנים, אם מחוייב לספר לכולם, ואם אינו מספר לכולם לא קיים את מצות והגדת לבנך בשלימות, או אולי י"ל כיון שסיפור לבן אחד כבר קיים את המצוה בשלימות, כי למצות והגדת לבנך סגי בבן אחד יעו"ש. ולכא' הרי זה תליא בהנ"ל, בגדר מצות והגדת לבנך אם הוי מצוה המוטל על האב לספר לבנו, א"כ י"ל כשיש לאב בן אחד קיים את המצוה לספר לבנו. או"ד המצוה זהו מחמת הבן, שהבן ישמע סיפור יציאת מצרים, ובהכי י"ל בשיש לו כמה בנים צריך לספר לכל בן ובן, שידע הבן את סיפור יציאת מצרים. וכ"כ לתלות בס' עיוני סוגיות (ס' ל"ח אר"ב) יעו"ש.

אולם בס' חינוך הבנים כהלכתו (פע"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.

ה.

והגדת לבנך, אם גם לבתך

והלום ראיתי לרבינו הגר"ח ש ליבוביץ זצ"ל בהגדה של פסח פונוביז' (ח"ב עמ' רי"ג) שכתב נפק"מ בהך מצות והגדת לבנך, למש"כ המנ"ח (מצות עשה כ"א), דנשים פטורות ממצות סיפור יציאת מצרים שהוי מצות עשה שהז"ג, א"כ באשה, דאינה מחוייבת לשמוע סיפור יציאת

ה). וע"ע בס' נתן פרי (מכות י"ח ע"ב), ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו ס' ס"ז), ובס' חיוכו ממתקים (פסח ח"ה עמ' קפ"ה).

ו). וע"ע בשו"ת רבבות אפרים (ח"א ס' שט"ז) ובס' סידור פסח כהלכתו (ח"ב עמ' קמ"ג), ומש"כ בזה בס' מועדי ישראל (פסח ס' פ') ובס' זמנים ומועדים [כסלו אב] (עמ' פ"א), ולמו"ר בתשו' משנת יוסף (ח"ז ס' פ"ו), ובס' חבצלת השרון (פסח ח"א עמ' קמ"ד) ובשו"ת מגדנות אליהו (ח"א ס"ס ל"ז).

מצרים, אם האב מקיים את מצות והגדת כשהוא מספר את 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 את הסיפור, מוטלת 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 בס' ל"א שם עי"ש.

אמנם בתשו' ויען יוסף (או"ח ס' רצ"ח), נקט שמצות והגדת לבנך זהו גם לבנות, ולא דווקא בנך עי"ש, וכן הוכיח בשו"ת להורות נתן (ח"ט ס' י"ב או"ז) עי"ש, ובספרו נתן פרחים קט"ז ע"א (עמ' קמ"ב) עי"ש [וע"ע בהגדה של פסח מועדים וזמנים עמ' ס"ד]. וכן נקט בס' ארחות רבינו (ח"ב עמ' ע"ה), שמצות והגדת לבנך זהו גם לבנות עי"ש. והסתפק בזה בשו"ת שאילת יעקב (ח"ב ס' ל') עי"ש. ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' ק"י) השיב מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל, אם מצות עשה והגדת לבנך זהו דווקא לבנו, או גם לבתו כשאין לו בן, והשיב - אם אין בן בתו שואלתו, יעו"ש [וע"ע בס' דרך שיחה (ח"א עמ' ר"מ), ומש"כ בזה בשו"ת חיי הלוי (ח"ב ס' ל"ח אות ד)], ובהגדה של פסח ברכת נתנאל (עמ' ל"א) השיב ע"ז הגר"ח קצ"ל בתו בכלל בנו עי"ש.

ושו"מ בתשו' להורות נתן (ח"ט ס' י"ב אות ז'), די"ל דגם בבת איכא מצות והגדת, ע"פ המבוא בקידושין כ"ט ע"א, כל מצוות הבן על האב אנשים חייבין ונשים פטורות, ובגמ' שם האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדנו אומנות. וכתב התויו"ט שם, דקמ"ל דאלו המצוות שחייב האב לבנו הם ג"כ מצות הבן עצמו שכולן אם לא עשאן אביו לו, הוא חייב בעצמו לעשותן. וכתב הלהור"נ דמצות והגדת לבנך שהאב חייב לספר לבנו כיון שהקטן אין יכול לספר לעצמו, ומצות והגדת לבנך אינה חובת האב גרידא אלא שהיא כעין מצות הבן על האב, שהאב חייב לספר לבנו את סיפור יציאת מצרים מחמת חובת הבן עצמו. וא"כ נשים שחייבות בסיפורים, וכמש"כ הרמ"א (או"ח ס' תע"ב ס' י"ד) דנשים חייבות בכל המצוות שבאותו הלילה, והחינוך (מצות עשה כ"א) חייבות במצות והגדת לבנך, א"כ האב חייב להגיד גם לבתו, דהא באמת הבת עצמה חייבת בזה, אלא שהיא קטנה ואין לה דעת לקיים את המצוה בעצמה הרי זה מוטל עליו. עיין שם.



ו.

להעיר קטן לסיפור יציאת מצרים

וראיתי בהגדה של פסח ברכת נתנאל (עמ' ל"א), שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בן שנרדם בליל הסדר, אם האב צריך להקיצו בכדי שישמע את סיפור יציאת מצרים, והשיב ע"ז מרן זצ"ל שיערנו עי"ש. ולכאור' יש לתלות זאת בגדר מצות והגדת לבנך, אם הוי משום מצות הבן שידע וישמע את סיפור יציאת מצרים, שפיר י"ל שיעיר את הקטן לשמוע הסיפור שזו

ז. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ח ס' כ"ג) ובס' אורה ושמחה (פ"ב מחמץ ומצה ה"ב או"ד), ובס' חינוך הבנים כהלכתו (פ"ב ס"י).

מצוה על הקטן. אולם אם נימא שמצות והגדת זו מצוה המוטלת על האב לספר לבנו, מנ"ל שהאב רשאי להעיר בנו ולצער משום רצונו לקיים מצות והגדת שקאי על האב ולא על הבן, ומשום מצות האב אין רשאי להקיץ את הבן בכדי לקיים מצוותו. ורק אם המצוה דוהגדת קאי על הבן, שידע את סיפור יציאת מצרים, י"ל שרשאי להעירו.

ומצאתי שכ"כ לתלות בס' חינוך הבנים כהלכתו (פע"ב ס' ל"א), וכתב לדון עוד שלא תיקנו חינוך בכה"ג שהקטן יצטער עי"ז, וה"ה כשנדרם לפני אכילת מצה עי"ש. אולם מהגר"ח ק"צ"ל חזינן אף שס"ל שמצות והגדת היא על האב ומה"ט חייב האב, אף כשהוא בן חו"ל, במצות והגדת לבנו בארץ ישראל וכנ"ל, מ"מ יש להקיץ את הבן לשמוע את סיפור יציאת מצרים מחמת מצות האב".

אמנם י"ל דהאיסור להעיר ישן כתב בתשו' משנת יוסף (ח"ו ס' כ"ד), שהוא משום איסור צער בעלי חיים, ולהעיר אדם בשנתו זהו צער לו עי"ש ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ה ס' כ"ז אות ד', עי"ש. וא"כ חזינן דצער בע"ח הותר לצורך מצוה, וכמב' בסוכה כ"ג לר' יהודה בהמה נעשית דופן לסוכה, וכ"פ בשו"ע או"ח ס' תר"ל ס' י"א. ובס' רוח חיים (ס' תר"ל ס' י"א) עמד בזה והא הוי צער בעלי חיים לבהמה שנעשית דופן לסוכה, וע"כ שלדבר מצוה שרי עי"ש. וא"כ י"ל דשפיר רשאי האב לצער את בנו ולהעירו בכדי לקיים את מצות והגדת המוטלת על האב, שהרי הותר צעבע"ח לצורך מצוה.



ח). ועי' במועדי הגר"ח (ח"ב תשו' ל"ב) שהשיב שיש להעיר קטן לקידוש לבנה ביום אחרון עי"ש, וע"ע מש"כ בזה בס' החודש והלבנה (פכ"ב ס"ט) ובס' לבנה בחידושה (פ"ב ס"ה) ובס' אור הלבנה (עמ' נ"ז) ובשו"ת תשובות ישראל (ח"ו ס' נ"ו אות כ"ו).

הרב עמיהי כנרתי

האם אפשר לכתחילה במצות מרור להוסיף מעט חריין לחסה?

הקדמה

שנינו במשנה בפסחים פ"ב מ"ו: "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחזרת ובעולשין ובתמכא ובחרחבינה ובמרור. יוצאין בהן בין לחין בין יבשין, אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין, ומצטרפין לכזית".

ומבואר בגמ' פסחים לט, א שחזרת היא חסא, והיא קודמת למצוה מכל המינים, מפני הרמז שחס רחמנא עלן, וכן שהחזרת היא כמו השיעבוד, תחילתה רך וכו'. ובספר המנהגות לרא"ש מלוניל הל' ליל הסדר כתב עוד דבר נחמד, ש"חזרת נקראת בעבור שהחזירין הקב"ה לעבודתו על ידי מרירות מצרים".

וכידוע שתמכא הוא החריין, וככה נהגו רובם באשכנז, ואכמ"ל בדיונים בזה.

וא"כ לכאורה בארץ ישראל שב"ה מצויה מאד החסה, וביחוד בדור האחרון שב"ה יש שמירה מוקפדת מתולעים, א"כ ראוי לצאת יד"ח מרור בחסה. וכן עמא דבר.

דא עקא, שהחסה הרגילה אינה ממש מרה, ומבואר בגמ' בכמה מקומות שצריך "טעם מרור". והן אמנם שבירושלמי בפסחים [פ"ב ה"ה] כבר שאל זאת, שחסה מתוקה היא, ותירץ שחזרת תחילתה מתוקה וסופה מרה [אם משהים אותה באדמה] וכמו השיעבוד. והבינו מזה כמה מגדולי הפוסקים שלכן מועילה אפילו חסה רגילה מתוקה. אבל עדיין לא יצאנו מידי ספק, שיתכן לומר שהבבלי לא סובר כיירושלמי בעניין זה, וכן יתכן לבאר (כשיטת החזון איש, פסחים שם) שהכוונה גם בירושלמי לצאת בחסה דווקא כשהיא מרה.

וא"כ יל"ע למעשה, במי שרוצה לחומרא לאכול מלבד החסה גם חריין, באיזה אופן יותר טוב לנהוג לכתחילה.

והשאלה היא בשני אופנים:

אופן ראשון, האם יכול לכתחילה לאכול שיעור כזית משניהם, אחד אחרי השני, כגון חצי כזית מזה וחצי כזית מזה.

(א). "ופרקין", כ"ה בכמה ראשונים, ואכמ"ל.

(ב). כגון מה שהקשו שהחריין הוא חריף ולא מר.

(ג). ברכות לח, ב. פסחים קטו, ב.

(ד). חיי אדם, שו"ע הרב, הליכות שלמה.

ואופן שני, כגון שאוכל כזית מכל אחד, מהחסה ומהחריין (או חצי כזית מכל אחד, אם נפתור כך בספק הראשון ששפיר דמי לכתחילה), אבל אוכלם בבת אחת בפיו, ומתערבבים הטעמים.

ובאופן שאוכל כזית מזה ואחר כך לחוד כזית מזה, בשביל להחמיר לצאת מספיקות מהו מרור או לקיים מנהג אבות לאכול חריין, ודאי שפיר דמי¹. ומסתבר שיאכל את היותר ודאי [חסה] בתחילה, בשביל להסמיק לברכה.



אכל שני מיני מרור בבת אחת

כתב רש"י בפסחים שם: "ומצטרפין לכזית - אם אין לו מאחד מהן כזית, אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית, מצטרפין זה עם זה כדי לצאת ידי חובתו".

ומשמע מלשונו שחידוש המשנה שמצטרפין לכזית הוא רק בדיעבד, אם אין לו דבר אחר². וכן דייקו מלשונו האור חדש³ (הביאו הגרשו"א זצ"ל בהליכות שלמה והסכים לו, ראה לקמן), וכ"כ בקצרה בספר הערות הגרי"ש אלישיב: "ברש"י משמע שאינו אלא בדיעבד, ולכתחילה צריך לאכול ממין אחד".

ולכאורה מסתבר להעמיד את דברי רש"י, המחודשים, במקרה היותר מחודש, והיינו שאוכל אותם בבת אחת, ומצטרפים המינים אע"פ שמתערבב בפיו הטעמים. וז"ל הר"ן על הרי"ף (פסחים יא, ב בדפיו): "מצטרפין לכזית לצאת ידי חובתו. ונ"ל דהו"ה דהוה מצי למיתני לענין כזית מזה דמצטרפין, אלא לגבי מזה פשיטא ליה, אבל הכא איצטריך, סד"א כיון דאמרירותא קפדינן טעמא דחד מבטל בחבריה, קמ"ל דכיון דיש לכולן טעם מרירות מצטרפים". וא"כ עולה שקמ"ל חידוש שמצטרפים למרות הטעמים השונים של המרירות. ומסתבר להעמיד דברי רש"י הנ"ל שיוצאים רק בדיעבד באופן זה המחודש, שאוכלם ביחד.

וז"ל ההליכות שלמה (מועדים, פסח, עמ' רצז): "ואף בזמנם שהיו המינים ידועים ולהדיא תנן דכולן מצטרפים לכזית, עיין באור חדש לפסחים ל"ט ע"א דמלשון רש"י שם (ד"ה מצטרפין) משמע דכל זה רק בדיעבד ולא לכתחילה. ובטעמא דמילתא י"ל ע"פ דברי הר"ן שם דהא דלא תנן דין זה דצירוף גבי מזה היינו משום דבמצה פשיטא משא"כ במרור חידוש הוא, דסד"א

ה). במנהגי מהרי"ץ הלוי דינר מועדים עמ' קנב כתב שנהג למרור לאכול רק חסה, ולכורך אכל חסה עם מעט חריין, ובהערה שם ציין נכדו המחבר שכן נהגו בכמה קהילות באשכנז וכו'. ולכאורה צ"ע להבין זאת, שהרי אם חששו שצריך גם חריין, אם כן גם במרור יכולים לאכול תחילה כזית כזה ואח"כ כזית כזה, וצ"ב. ויתכן שאדרבה, במרור נראה המחמיר כמפקפק במנהג ישראל, ולא ניחא ליה, אבל בכורך שהוא "זכר למקדש" יותר א"ש שיחמיר, ולא נראה כמפקפק על אחרים.

1. והוא גם חידוש, שלא מקפידים בדיעבד על עירוב הטעמים. ולרש"י בפרשת בא שכתב שכל דבר מר נקרא מרור, וכן נראה ברמ"א סי' תעג סע' ה (ועיי"ש בנו"כ), א"כ מסתבר שעירוב טעמים לא גרע מזה, ואין כ"כ חידוש בזה שיוצאים בדיעבד בעירוב טעמים.

2. לרבי אלעזר קאליר זצ"ל, רב ור"מ רעבניץ ואגפיה, ווארשא תרמ"ד. וז"ל: "משמע מלשונו דדוקא דיעבד אם אין לו כזית ממין אחד הוא דיכול לצרף, ובאמת קשה מנא לן זה לרש"י, ודילמא יוצא אפילו לכתחילה ג"כ ע"י צירוף מכל מין לכזית, וי"ל, ודוק".

דכיון שאמירותא קפדינן טעמא דחד מבטל דחבריה, ולכן קמ"ל דיש לכולן טעם מרירות ומצטרפים. ונראה לפי זה דאפילו אם יש כזית ממין אחד אפשר דאין נכון לכתחילה להוסיף ממין אחר ולערב טעמם של מינים שונים".

וא"כ עולה מדבריו שהבין את דברי רש"י באופן זה, שאוכל שני מינים בבת אחת".

ומ"מ ודאי שהוא חידוש גדול, ולא הובא בפוסקים לחדש שיש כאן דין דיעבד. וגם לא ברור מקורו של רש"י. וגם צריך לדחוק במשנה "מצטרפין לכזית", שכוללת דין לכתחילה (זה אחר זה), ודין דיעבד (בבת אחת), וצ"ע.

והרמב"ם (הל' חמץ ומצה ז, יג) כתב: "ואם אכל מאחד מהן או מחמשתן כזית, יצא". ומשמע להדיא שגם "מחמשתן" הוא לכתחילה^ח, כמו "מאחד מהן" שהוא לכתחילה. וראיתי במפתח מהד' פרנקל שצינו בזה לספר באר המלך (על הרמב"ם) לגרא"ד רוזנטל זצ"ל רבה של שערי חסד שכך דייק ברמב"ם, ופשוט.



דברי השפת אמת לנקוט את סברת הר"ן אליבא דהלכתא

ומש"כ בדעת רש"י, שכוונתו בבולע בבת אחת ומצד עירוב הטעמים, מצינו כעין זה גם בשפת אמת בפסחים שם, שאמנם קמ"ל בגמ' שכן מצטרפים, אבל סברת הר"ן בהוה אמינא קיימת מעט גם למסקנה: "ברש"י ד"ה ומצטרפין כו' אבל אם יש לו מזה חצי זית ומזה ח"ז כו'. יש לדייק מלשון רש"י ז"ל דדוקא שני חצאי זיתים מב' מינים, כיון שהם שוים ואין מין האחד יותר מהמין האחר מצטרפין, אבל אם הרוב ממין אחד אין מצטרף מיעוט ממין אחר להשלים השיעור, משום דנתבטל טעם מרירות מין המועט בהרוב וחסר ליה משיעוריה".

ואע"פ שהוא חידוש דין ולא שמענו כן להלכה, ולכא' "חצי" ברש"י היינו כמות מסוימת ולא דוקא חצי, מ"מ רואים שנקט השפ"א את סברת הר"ן כסברא לנפקא מינה גם אליבא דהלכתא.



האם מוכרח להבין בדעת רש"י שהוא דיעבד

ויש להתבונן, האם בדברי רש"י לפנינו מוכרח כך, שהוא רק בדיעבד, כהבנת האור חדש'. ונראה לכאורה שאינו מוכרח, ואפשר להבין שהכוונה היא שאין במרור כזית.

וזה לשון ר"י אלמדרי על פסחים (מהד' מכון אופק, תשע"ו): "אם אין לאחד מהם כזית, אלא יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית". ומוכן בדבריו שגם "יש לו" מוסב על המרורים, "לאחד מהם". ופירוש ר"י אלמדרי על הש"ס הוא מקור חשוב לנוסחאות ברש"י.

(ח). וכן כתב בשו"ת שאלת שלמה, לג"ר שלמה אהרן וורטהימר זצ"ל, ח"ב תחילת סי' נה, להבין ברש"י שלכתחילה לא יצרף, ולהעמיד את חידוש רש"י מטעם סברת הר"ן בהוה אמינא.

(ט). ולא חילק, ומשמע תמיד, אפילו אכל בבת אחת.

(י). ולבד ממנו לא נמצא באף ראשון או אחרון קדום שהעיר זאת. והוא ודאי אומר דורשני.

וגם נעיר שברש"י על הרי"ף אינו, וכן בר"ן שם. ונראה שלא היה בנוסח שלפניהם ברש"י.



אכל שני מיני מרור בזה אחר זה

ונהנה אם אכל בזה אחר זה שני מיני מרור, לכאורה מסתבר שלכו"ע יוצא יד"ח לכתחילה. אבל למעשה, בהליכות שלמה שם כתב הגרשו"א זצ"ל: "ועכ"פ בזמננו שכתבו כמה פוסקים שאין אנו בקיאים במיני המרור (עייין חיי אדם כלל ק"ל ס"ג ועוד), נמצא דבלאו הכי אלה שמעריבים מעט תמכא עם חסא, מלבד שאינם מרויחים כלום, הרי הם גם מפסידים אם אחד מהם אינו מרור".

ונמצא שמחדש כאן הגרשו"א למעשה שלא לאכול כיום חסא עם חריין, שהרי אינו בקיאים במינים השונים". ומלשונו היה משמע שהוא מדבר על אכילה בבת אחת, מחשש שמין אחד מבטל מין אחר", אבל נראה ברור שלא דוקא, והוא הדין אם אוכל בזה אחר זה חצי כזית מזה וחצי כזית מזה גם לא יעשה כך, מחשש שאינו בקיאים.

וצ"ע לכאורה להבין טעמו, שהרי בהערה שם כתבו: "ומקום אתנו להעתיק כאן ממכתב רבנו אודות שינוי מסורת, וז"ל: מעולם לא אמרתי לשנות מהמסורת והשו"ע, וכמו שאין שומעין לפרופ' פליקס שהוא שומר מצוות (שהוכיח בספרו "הצומח בתורה") ששיבולת שועל הוא לא מה שקוראים היום, ואין שומעין לו ומברכים מזונות, וכך הוכיח באותות שתמכא הנקרא חריין לא היה כלל בזמן חז"ל ואין יוצאים בזה מרור, ואעפ"כ אין שומעין לו נגד המסורת, וכ"ש בענין שמפורש בשו"ע. עכ"ל. וראה בספר עלה יונה להגר"י מרצבך זצ"ל, עמ' תמ"ו ואילך, שהאריך בדברים נמרצים לדחות נסיון זה לערער על המסורת המקובלת".

וא"כ נראה דעתו שלא חוששים לכך שאיננו יודעים, שהרי יש בזה מנהג ומסורת ברורים בישראל. וצ"ל לכאורה שכוונתו לשיטתם", שהם חוששים שאינם יודעים ברור את המינים, ולכן מחמירים בשניהם, וכותב שאינם מרויחים וכו', ועדיף להם לאכול כזית מזה ואח"כ כזית מזה. ואה"נ שיטת הגרשו"א זצ"ל שלא חוששים בזה", ודוק.

יא). והיינו גם לרש"י, שהעמדנו דבריו באופן של בבת אחת.

יב). כוונתו לסוגיה בפסחים קטו, א שמצוות מבטלות זו את זו, וכמבאר שם בתוס' (ד"ה אלא מברך אמצה) שגם וכל שכן שרשות מבטלת מצוה.

יג). וכן ס"ל לגר"י וייס זצ"ל, בעל המנחת יצחק, בהגדתו (צויין מקור זה במ"ב מהד' דרשו, סי' תעג הערה 47).

יד). וחשש זה כתב גם הג"ר שריה דבליצקי זצ"ל, בזה השלחן סי' תעג, שאם אוכלים ביחד וחוששים שמין אחד אינו מרור, א"כ יתכן שהפסידו, שאתי רשות ומבטל חובה.

טו). כן כתב לי חכ"א שליט"א, ונראה שדבריו נכונים. ולפי זה לא צדקו מאספי ומלקטי זמננו שכתבו את דעת הגרשו"א זצ"ל בזה לחומרא. אולם נכון שהחומרא הראשונה שלו קיימת, באוכלם בבת אחת, מטעם שיטת רש"י והסברו ע"פ הר"ן.

טז). וגם נראה שלא סבר לחומרא את שיטת החזו"א שדוקא חסה מרה, ראה בהליכות שלמה שם עמ' קע-קעא, ושם בהערות ש"אמר פעם שגם בעלים מרגישים קצת מרירות בשרדת העלה".

סיכום

לכאורה פשטות המשנה והפוסקים שצירוף מיני מרור הוא לכתחילה, בשני אופנים, בבת אחת או בזה אחר זה. וגם על החסא והחריין יש מסורת ומנהג ברורים מאד בקרב קהילות ישראל, ולא נראה שצריך לחוש לזה.

ובערוך השולחן (סי' תעג סע' יד) העיד שיש נוהגים כך לכתחילה: "חמישה מינים אלו מצטרפין לכזית, ולכן יש אצלנו שלוקחין מעט חזרת עם מעט תמכא שטוב לאכלן יחד, וכשיש משניהם כזית יצא ידי חובתו".

גם בספר זה השולחן סי' עג" פסק הג"ר שריה דבליצקי זצ"ל שאליבא דאמת שני המינים חסה וחריין הם מרור, ופשיטא שאפשר לאכול משניהם ביחד. כך גם נהגו לכתחילה בכמה חסידויות, כמו חב"ד, בעלז, ועוד". חכ"א כתב לי ששמע מהג"ר נתן קופשיץ שליט"א שאפשר לצרף חסה וחריין ביחד, ושכך נהגו כמה מזקני ירושלים.

כך מעיקר הדין, אבל למחמירים [מפני הבנה מסויימת בדברי רש"י, שהצירוף במיני המרור הוא רק בדיעבד] יש מקום להחמיר באכילה "בבת אחת", מפני עירוב הטעמים [ואפילו יש כזית בחסה, ומוסיף לה מעט חריין].

וכן יש למחמירים מקום להחמיר אפילו ב"זה אחר זה", בחצי כזית מסוג אחד וחצי כזית מסוג אחר, אם חוששים לזיהוי המינים של המרור.



(יז). ונדפס עם הוספות בספרו שומע ומוסיף, עמ' רח.

(יח). ראה בסדר הערוך עמ' תצט, ובנטעי גבריאל פסח ח"ב עמ' רפ-רפא.

הרב איתן וקסלר

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

אין מפטירין אחר מצה אפיקומן

טעם האיסור

מקור הדין שאין מפטירין אחר הפסח או המצה אפיקומן ומחלוקת רב ושמואל

במשנה (פסחים קיט:): "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", ושם בגמ' נחלקו רב ושמואל מה פירוש אפיקומן, וז"ל "מאי אפיקומן? אמר רב: שלא יעקרו מחבורה לחבורה. ושמואל אמר: כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא" ע"כ. ופירש הרשב"ם (ד"ה אמר רב) שטעמו של רב הוא גזירה שמא יבוא לאכול את הפסח בשני מקומות, וכתב עוד: "ולרב הכי משמע ליה אפיקו מנייכו הוציאו כליכם מכאן ונלך ונאכל במקום אחר" ע"כ. ובהסבר דעת שמואל כתב הרשב"ם (ד"ה כגון): "דשמואל הוה רגיל לאכול בקינוח סעודה כמהין ופטירות ורב רגיל לאכול אחר סעודתו גוזלות. ולשון אפיקומן הוציאו והביאו מיני מתיקה. ואתא שמואל למימר דלא מיבעיא שלא יעקור מחבורתו לחבורה אחרת, אלא אפילו בחבורתו אסור לאכול כלום אחר הפסח שלא יאבד ממנו טעם הפסח וכו'" ע"כ, ומבואר שלדעת שמואל הכוונה שאין לאכול מיני מתיקה אחר אכילת הפסח כדי שישאר טעמו.

וכן מבואר כבר בגמ' שמה שאמר שמואל שלא לאכול אחר הפסח, זה כדי שלא להעביר את טעם הפסח מפיו, וז"ל הגמ': "אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מפטירין אחר מצה אפיקומן. תנן: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, אחר הפסח - הוא דלא, אבל לאחר מצה - מפטירין! - לא מיבעיא קאמר; לא מיבעיא אחר מצה - דלא נפיש טעמייהו, אבל לאחר הפסח דנפיש טעמייהו, ולא מצי עבוריה - לית לן בה, קמשמע לן" ע"כ. ומבואר, שכיון שהפסח טעמו חזק יותר היה הוא אמינא לומר שמותר לאכול אחריו, והשמיעה לנו המשנה שגם אחרי הפסח אסור לאכול. ומבואר שכל הטעם הוא משום שישאר הטעם בפיו.

וכתב הרשב"ם (ד"ה אין מפטירין) שמצה זו שאמר שמואל שאין מפטירין אחריה, זו היא המצה שאנו אוכלים באחרונה זכר לפסח. וכיון שמצה זו באה זכר לפסח נתנו לה את דין הפסח, שאין לאכול אחריה בשביל שישאר טעמה.



מחלוקת שמואל ור' יוחנן והסבר הר"ן

לעיל הובאו דברי שמואל שפירש אין מפטירין אפיקומן הכוונה לאורדילאי וגוזלייא, ופירשו רש"י (ד"ה אורדילאי, ד"ה וגוזלייא) ורשב"ם (ד"ה כגון אורדילאי) שאורדילאי זה כמהין ופטירות וגוזלייא

(א). ומוסיף הרשב"ם שזה דווקא בשעת אכילה, אבל לאחר מכן אפשר לעקור למקום אחר לאמירת ההלל, וכפי שמוכח בגמ' (פה:): שהיו עולים לגגות לומר את ההלל.

אלו גוזלות, וכפי שמובא בברכות (מז). שדברים אלו היו אוכלים רב ושמואל לקינוח סעודה. ושם בגמ' מובא עוד: "ורב חנינא בר שילא אמר רבי יוחנן כגון תמרים קליות ואגוזים. תניא כוותיה דרבי יוחנן: אין מפטירין אחר הפסח, כגון תמרים קליות ואגוזים" ע"כ, וכתב רשב"ם (סוד"ה אבא): "ורבי יוחנן כשמואל סבירא ליה אלא שהיה רגיל באלו בקינוח סעודה" ע"כ. ומבואר שלדעתו שמואל ור' יוחנן לא נחלקו, ולדעתם אין לאכול שום דבר אחר הפסח. והר"ן (כו. בדפי הרי"ף ד"ה ולא נהירא) לאחר שהביא את דברי רשב"ם, חלק על דבריו, והסביר דטעם איסור האכילה לדעת שמואל הוא שמא ישוב עוד לאכול את הפסח, ושמא יאכלנו במקום אחר, וזה שייך דווקא במיני בשר, שארדלאי הכוונה לעופות וכפי שמשמע בירושלמי (פ"י ה"ו). והחשש הוא שטעם בשר האחרון שבפיו ישכח את טעם הפסח, אבל תמרים קליות ואגוזים מותר לאכול לדעת שמואל משום שאין אלו מעבירין טעם בשר הפסח. ולדעת ר' יוחנן אסור כל אכילה מחשש זה, ואפילו בדברים אלו. ושנינו בגמ' תניא כוותיה דר' יוחנן, ומשמע דהלכה כמותו. ולהסבר הר"ן יש נפק"מ גדולה מאוד, שלדעתו אסור לאכול שום דבר ואפילו דברים שאינם מעבירים את טעם הפסח.²

אמנם, לטעם שכתב הר"ן נראה שלדעת ראב"ע אין האיסור שייך אחר חצות, כיון שמזמן זה אין חשש שיאכל את הפסח שוב, שכבר עבר זמן אכילת הפסח, ואילו לדעת ר"ע גם לטעם זה שייך האיסור כל הלילה.



שיטת רש"י ורשב"ם שקרבן הפסח צריך להיאכל כדרך שהמלכים אוכלים

לעיל הבאנו חלק מדברי רשב"ם בטעם האיסור דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, וז"ל "אסור לאכול כלום אחר הפסח שלא יאבד ממנו טעם הפסח, ולפי שדינו ליאכל בסוף על השבע, וכן כל קרבנות כדכתיב (במדבר יח) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין" ע"כ. וברש"י (פו. ד"ה אין מפטירין) מבוארים הדברים יותר, וז"ל "שכן חובת כל הקרבנות, כדקימא לן (חולין קלב:) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, אין נפטרינן על ידי אפיקומן" ע"כ, ומשמע שדרך המלכים שלא אוכלים אפיקומן אחר אכילתם, משום שאוכלים אוכל משובח כדי שבעם, ועל דרך זה אנו צריכים לאכול את קרבן הפסח כבני מלכים. וכיוצ"ב כתב הראב"ה (ח"ב פסחים סי' תקכה).



לשיטתם לא מובן מדוע חז"ל לא גזרו כן גם בשאר קדשים

והנה טעם זה שכתבו רש"י ורשב"ם שיש לאכול את הקרבנות כדרך שהמלכים אוכלים, מצינו בש"ס בשתי דינים נוספים, בגמ' בחולין (קלב:) לגבי מתנות כהונה שנאכלות בחרדל, ובגמ' בסוטה לגבי שיירי מנחות הנאכלות לכהנים שרשאין להוסיף להן יין ושמן, וגם דין זה שצריך הפסח להיאכל על השובע מצינו בשאר קרבנות (תורת כהנים צו פרשה ב, תמורה כג., מנחות כא:), וכן

(ב). ומדברי הגר"א בביאורו (סי' תעז סק"א) משמע שנקט כהר"ן.

(ג). ובזה יש סיוע לאבני נזר (או"ח סי' שפא אות ה) שכתב שלראב"ע שאין איסור אכילה אחר חצות אלא רק קודם לכן.

כתבו רש"י ורשב"ם בדבריהם שהובאו לעיל, וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י הי"א). אלא שרש"י ורשב"ם למדו שזה הטעם שאין מפטירין אפיקומן אחר הפסח. ובפשטות דבריהם לא משמע שהם באו לחדש כן גם בשאר הקרבנות, ובאמת שלא מצינו דין זה לגבי שאר קדשים. והדברים צריכים ביאור, שכיון שהצורך לאכול על השובע שייך בכל הקרבנות, מדוע איסור אכילה אחריהם שייך רק בפסח.



שיטת הרז"ה שהצורך שיישאר הטעם בפיו הוא כדי שלא ישכח לומר את ההלל

והרז"ה (כו: בדפי הר"ף) הביא בתחילת דבריו את דברי הירושלמי (פ"י ה"ו) שהטעם שלא ישתה בין כוס שלישית לכוס רביעית כדי שלא ישתכר, ומשמע שלאחר רביעית אין שום איסור, והסביר שחז"ל חששו שאם ישתכר ישכח לומר את ההלל. וזה הטעם שדווקא בין שלישית לרביעית אסור, שכוס רביעית שותים מיד לאחר ההלל, ומבואר שאחר כוס רביעית אין שום איסור. וכתב הרז"ה שמאותו הטעם תקנו חכמים שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שיישאר הטעם בפיו ולא יפסיד את קריאת ההלל. ומסביר הרז"ה מדוע מבחינה מציאותית היה קיים חשש כזה, וז"ל "ולפי שהיו כל ישראל בזמן שבהמ"ק קיים אוכלים לפנים מן החומה והיה המקום צר להם כמו שאמרו (פה): בזיתא פיסחא והלילא פקעי באיגרא ופירשוה דאכלי אארעא ואמרי התם נראה לנו מזה כי מפני דוחק המקום היו צריכין לזוז ממקומן אחר אכילתן מיד ועולים לראש גגותיהם לומר את ההלל, לפיכך חשו להם חכמים שלא ישכחו מלומר את ההלל, לכך אסרו להפטיר אפיקומן שלא לפכח טעם הפסח, והנהיגו הדבר אף לאחר חורבן הבית במצה זכר למקדש כמאן דאמר אין מפטירין אחר מצה אפיקומן" ע"כ. וגם המאירי (קט: ד"ה אמר המאירי) כתב בטעם האיסור 'מפני שלא ישכח מלגמור את הסדר', ונראה שכוונתו לאמירת ההלל, שהרי כל מה שעושים אחר אכילת הפסח זה ברכת המזון, הלל וברכת השיר. אלא שחוקי מטעם זה מביא המאירי אפשרות נוספת לטעם האיסור: 'מפני שלא לפכח טעם הפסח', ונראה שכוונתו כפי שכתב הרמב"ם (הל' חמו"מ פ"ח ה"ט), ונדון בדבריו לקמן בע"ה. גם המהר"ם חלאווה (קתח.) הביא את דברי הרז"ה ואת טעמו שמא ימנע מאמירת ההלל, אולם נראה שלמסקנה העדיף לנקוט כדברי הרמב"ם שהטעם הוא מחשש שיבוא לשבור עצם.

ויוצא לדעת הרז"ה והמאירי שלאחר אמירת ההלל וסיום הסדר אין איסור כלל לאכול, שכל הטעם שייך רק קודם לכן.



שיטת הרמב"ן שטעם הפסח מזכיר שאין לאכול אחריו, שיאכל על השובע ולא ישבור עצם

והרמב"ן (מלחמת ה' שם) חלק על הרז"ה וכתב טעם אחר לדין דאין מפטירין אפיקומן, מחשש שיבוא לשבור עצם, וז"ל "והוי יודע שטעם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שיהא הפסל נאכל על השובע... דבעינן שיהא מברך בעוד שטעם הפסח בפיו כדי שיהא לו בכל זה היכר

שלא יחזור ויאכל ונמצא פסח נאכל באמצע סעודה, וכך אמרו ראשונים שלא קודם קריאת הלל בלבד אסרו אלא כל הלילה, כדי שלא יאכל פסח בכרס ריקנית מפני דוחק חבורות ולאחר שיגמור סדר הלילה יהא עורך שולחן ואוכל, זה כפתור ופרח. וכשם שאמרו בפסח כך אמרו במצה, ולא שיהא דינה כן שהרי לא אמרו בפסח שיהא נאכל על השבע אלא משום שלא יבא לידי שבירת עצם ואין טעם זה במצה, אלא מצות חכמים היא בלכתחילה זכר לפסח" ע"כ. ומבואר, שהטעם דאין מפטירין אחר אחר הפסח אפיקומן, שיהא הטעם לו לזכרון שלא לאכול עוד, שמא יבוא לערוך שולחנו אחר שיגמור את הסדר, ונמצא הפסח נאכל שלא על השובע. והטעם שהפסח צריך להיאכל על השובע, משום שאם יאכל מתוך רעבון, האדם לא יישמר מספיק שלא לשבור בו עצם, וכן מבואר בירושלמי (פ"ו ה"ד). וכדברי הרמב"ן כתבו גם הר"ש מפלייש (פירוש לפיוט אלקי הרוחות, הובא באו"ז ס' רנו ד"ה הדר אכיל), המהר"ם חלאוה (פסחים קיח.), האורחות חיים (ח"א סדר ליל פסח אות כח), וכן דעת החזקוני בפירושו לתורה (שמות יב, מז).



טעם נוסף בשם רש"י שנוכח להזכיר טעמי המצוה ולספר ביציאת מצרים כל הלילה

וטעם נוסף כתבו הראשונים לדין דאין מפטירין אחר הפסח והמצה אפיקומן, כדי שישאר הטעם בפיו שיזכור לספר ביציאת מצרים כל הלילה, וז"ל הריטב"א (ביאור להגדה של פסח): "אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין וכו'... וקשה מה ענין תשובה זו לשאלה זו, ורש"י ז"ל פירש דשאלת החכם מה העדות וכו' כלל בה כיון שעיקר היום הוא הפסח למה אנו מקדימין לאכול את החגיגה קודם לכן, ולפיכך אנו משיבין לו כי אנו עושים זה כהלכות הפסח, לפי שיהיה נאכל על השובע, וגם לפי שאין לנו לאכול שום דבר אחריו כדי שישאר טעמו בפינו, ומתוך הטעם נזכיר טעמי המצוה ונספר בה כל הלילה" ע"כ. וכן כתבו גם האורחות חיים (ח"א סדר ליל פסח אות כח), והאבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) בשם רש"י.



שיטת הרמב"ם להשאיר טעם הפסח מתוך חביבות המצוה

וכך כתב הרמב"ם (הל' חמו"מ פ"ח ה"ט) בביאור דין זה: "ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה" ע"כ. ונראה לכאורה בפשטות דברי הרמב"ם שזה דין המראה את חביבות המצוה, שהרי מלבד אכילת קרבן פסח אין לנו עוד מצוה מדאורייתא לאכול דבר הבא מזמן לזמן, וחביבה יתירה נודעת למצוה זו, שהיא עיקרו של החג, על כן צריך להשאיר את טעם הפסח בפיו. והוא הדין למצות המצה הבאה זכר לפסח.

ד. אמנם בכל כתבי בית מדרשו של רש"י לא מצאתי טעם זה.

סיכום שיטות הראשונים

עד כה ראינו שש שיטות בדברי הראשונים מדוע אין מפטירין אפיקומן אחר הפסח או המצה. א. שיטת הר"ן, לתזכורת שלא לאכול שוב מבשר הפסח במקום אחר. ב. שיטת רש"י והרשב"ם, דיש לאכול הפסח כדרך שהמלכים אוכלים, והמלכים לא אוכלים אפיקומן אחר אכילתם. ג. שיטת הרו"ה, לתזכורת שלא ישכח לומר את ההלל. ד. שיטת הרמב"ן, שיש לאכול את הפסח על השובע כדי שלא יבוא לשבור בו עצם. ה. שיטה המובאת בשם רש"י, לתזכורת שיעסוק כל הלילה בטעמי המצה ובסיפור יציאת מצרים. ו. שיטת הרמב"ם, להשאיר את טעם הפסח מתוך חביבות המצה.

והתבאר שיש לכאורה קושי בשיטת רש"י ורשב"ם שיש לומר אותו הדין בשאר קדשים, ולא מצינו שהוזכר כן.

וכן התבאר שלשיטת הר"ן יש איסור גם בדברים שאינם מעבירים טעם הפסח או המצה. והנה לענ"ד היה מקום להקל כשיטת הרו"ה כיון שמדובר בדין דרבנן וספק דרבנן להקל, אלא שקצת קשה להקל כדבריו כנגד כמה וכמה סברות בראשונים שכולן מסתברות ומתקבלות על הדעת. ועוד, שלא מצאתי מי מהאחרונים שמיקל בזה כהרו"ה, ואפילו לא למי מהאחרונים שהזכיר שיטה זו.



בדין מי שנרדם וחזר וניעור קודם עלות השחר האם מותר לאכול

ומי שנרדם וחזר וניעור קודם עלות השחר האם מותר לו לאכול, הנה דין זה תלוי בטעמי הראשונים לדין דאין מפטירין אחר הפסח. ומלבד שיטת הרו"ה שכיון שאמר הלל לא שייך לגביו איסור אכילה, נראה שגם לדעת רש"י והרשב"ם יהיה אפשר להקל, שכל טעםם הוא משום שכך דרך המלכים שלא מביאים אפיקומן אחר אכילתם. אמנם אפשר שלדעתם מטעם זה אסרו אכילה כל הלילה, אך נראה שאם כבר נרדם וחזר וניעור כבר אין זו אותה אכילה, ואין זה בכלל האיסור. וגם לטעם שכתבו הראשונים בשם רש"י שישאר טעם הפסח או המצה בפיו שיזכור לעסוק בסיפור יציאת מצרים וטעמי המצה כל הלילה, כבר כתב רבנו יונה (סדר פסח לרבנו יונה, הודפס בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ עמ' רעז), והובא ברא"ש (פ"י סי' לג) שחיוב זה הוא עד שתחטפנו שינה, וכן פסק השו"ע (סי' תפא ס"ב). ובנידון דידן כיון שכבר ישן שוב לא מוטל עליו חיוב זה, ואין צריך שישאר הטעם בפיו, ומשום כך לטעם זה מותר לו לאכול. ועוד, שבד"כ אחר שאדם ישן כבר אין מורגש הטעם של הפסח או המצה בפיו, ומסתבר שיש פחות מקום לאסור עליו לאכול. וכיון דהוא ספק דרבנן היה נראה לכאורה מקום להקל, אלא שלא מצאתי לאחד האחרונים שכתב בפירוש להקל בזה. ובשתיא אפשר להקל, שדינה קל יותר כפי שיבואר לקמן, וכן כתבו להקל כמה מהאחרונים (חק יעקב סי' תפא סק"א, פמ"ג א"א שם, שועה"ר שם). וראה בסוף דבריני שם שכתבנו להקל לכל אדם אחר אמירת הלל ואחר חצות.

ה). אמנם אפשר שלדעתם הוא הדין לאכילה, וצ"ע.

חידוש האבני נזר והעצה למי שלא יספיק לאכול מצה באחרונה קודם חצות

ובאבני נזר (או"ח סי' שפא אות ג-ה) נתן טעם במה שמברכים 'על אכילת מצה' ולא 'לאכול מצה', משום שראב"ע הסובר שזמן אכילת הפסח, וכן המצה, עד חצות, ולמד זאת ממה שכתוב "ואכלו את הבשר בלילה הזה", וכתוב עוד "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה", שכמו שהעברה הייתה בחצות כך גם האכילה. ושואל האבני נזר שלכאורה ההעברה היא בדיוק בחצות, ואילו קרבן פסח נאכל בכל תחילת הלילה עד חצות, ולכאורה אין דומה. ומזה למד האבני נזר עקרון, שעיקר מצות המצה היא שברגע חצות כבר תהיה נאכלת, וז"ל "והדבר יפלא. שהרי העברה בארץ מצרים היה ברגע חצות ממש. ואיך יליף לאכילת פסח עד חצות. וצ"ל כיון דאי אפשר לאכול בחצות ממש שאין בו המשך זמן כלל. והמעשה צריך המשך זמן. על כורחך הפירוש שבחצות יהיה כבר הבשר פסח נאכל. וכן במצה דיליף מפסח וכל שכן מרור דכתיב גבי פסח. ואם כן כיון דמצוות מצה ומרור שבהגיע חצות יהיה כבר נאכל יותר טוב לברך בעל"ע"כ. ומוסיף האבני נזר שמשום כך גם צריך שיישאר הטעם בפיו בשעת חצות, כיון שהוא עיקר זמנה של המצוה.

ועל פי זה חידש האבני נזר שלדעת ראב"ע מותר לאכול אחר חצות, משום שכל החיוב שיישאר טעם הפסח זה רק בזמן המצוה. והוסיף האבני נזר עצה למאריך בסעודתו ורואה ששעת חצות מתקרבת ולא יספיק לאכול מצה לאפיקומן, וז"ל "ועל כן נראה דאם בתחילת הסעודה או באמצע רואה שהוא קרוב לחצות. יאכל כזית מצה על תנאי אם הלכה כר' אלעזר בן עזריה יהיה לשם אפיקומן. וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו. ואחר כך יאכל שנית אפיקומן ויוצא ממה נפשך. אם הלכה כראב"ע דעד חצות יוצא באפיקומן ראשון. ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים ואם הלכה כרבי עקיבא דעד שיעלה עמוד השחר יוצא באפיקומן השני" ע"כ. וכן דעת הרוגצ'ובר בספרו צפנת פענח (בא עמ' ס) שלראב"ע איסור אין מפטירין הוא רק עד חצות. ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' מה-מט) הביא בשם הגרי"ז מבריסק דגם בלי לעשות תנאי מועיל לעשות כדברי האבני נזר, והמנחת יצחק עצמו העלה שם שאם עושה תנאי אין לו מזה ריוח אלא רק הפסד, לעומת זאת אם עושה זאת בסתמא מועיל בודאי לצאת ידי השיטות. וראה עוד להגרצ"פ פרנק זצ"ל (מקראי קודש פסח ח"ב סי' נו) שדן באריכות האם מועיל תנאי זה.



עצה זו של האבני נזר תלויה גם היא במחלוקת הראשונים דלעיל

ולכאורה גם עצה זו של האבני נזר תלויה במחלוקת הראשונים דלעיל, שלשיטת הר"ן אחר שעובר זמן אכילת הפסח כבר לא שייך דין דאין מפטירין אחר הפסח, וממילא לדעת ראב"ע אין דין זה אחר חצות, וזה כדברי האבני נזר. וגם לטעם שכתבו הראשונים בשם רש"י, שהטעם שבפיו יהיה לו לזכרון שיעסוק כל הלילה בטעמי המצוה ובסיפור יציאת מצרים, אפשר שכל זה כתבו לשיטת ר"ע, אבל לשיטת ראב"ע חובת סיפור יציאת מצרים והעיסוק בטעמי המצוה זה רק עד חצות. ואכן כך שנינו במכילתא (בא מסכתא דפסחא פרשה יח), וז"ל "דבר אחר מה העדות והחוקים ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים

שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות לכך נאמר מה העדות וגו' ע"כ. ומבואר שחובת העיסוק בהל' פסח זה רק עד חצות, אם כן עצתו של האבני נזר עולה גם לשיטה זו. וגם לשיטת הרו"ה שתלה דין זה בהלל, מצאנו לכמה מהראשונים (ריטב"א סדר ההגדה הוצאת מוה"ק עמ' טז, וכ"כ הרשב"א והר"ן ברכות ט. ועוד) שכתבו בדעת ראב"ע שאמירת ההלל צריכה להיות קודם חצות. וזה לכאורה פשט הגמ' בברכות (ט.), ששנינו בברייתא: "קריאת שמע ערבית, והלל בלילי פסחים, ואכילת פסח - מצותן עד שיעלה עמוד השחר" ע"כ. ומשמע שאכילת פסחים ואמירת הלל בלילי פסחים זמן אחד להם, אם כן גם לטעם הרו"ה, בדעת ראב"ע לאחר חצות כבר ודאי אמר את ההלל ואין עוד טעם באיסור אכילה.

ולשיטת הרמב"ם אין כלל צורך בעצה זו, שהרי הרמב"ם פסק להדיא כר"ע שזמן אכילת המצה כל הלילה.

לעומת זאת לשאר שיטות הראשונים נראה שאין דין זה תלוי בזמן קיום המצה, וגם לאחר חצות, שעבר זמן קיומה לדעת ראב"ע, עדיין עומד דין זה בתקפו. שהרי לשיטת רש"י ורשב"ם שהטעם הוא משום שיש לאכול כדרך שהמלכים אוכלים, אין זה תלוי בזמן מסוים, וכל שאוכל אפיקומן אחר אכילתו כבר אינו כדרך שהמלכים אוכלים. והרמב"ן לשיטתו שטעם האיסור שמא לא יאכל את הפסח על השובע ויבוא לשבור בו עצם, כתב בפירוש שיש איסור כל הלילה, מחשש שיסמוך על סעודתו שיאכל אחר כך, ויאכל את הפסח שלא על השובע.



האם איסור זה שייך גם ביין ובשתיה בכלל

שיטת רבים מהראשונים שיין אינו מבטל את טעם המצה

ונשאלת השאלה, אם צריך שיישאר טעם הפסח או המצה בפיו כיצד אנו שותים לאחר מכן כוס שלישית וכוס רביעית. ובספר העיטור (עשרת הדברות, הל' מצה ומרור קלה:) כתב לדייק ממה שלא הזכירו בירושלמי טעם דאין מפטירין לגבי שתיית יין בין כוס שלישית לרביעית, משמע שביין לא שייך טעם זה, וכותב שזה משום שיין 'אינו מפיק טעם מצה'. וכן כתבו רבים מהראשונים שדין אין מפטירין אחר הפסח אינו קיים בשתייה. כ"כ המחזור ויטרי (הל' פסח סי' עה), הרשב"ם (קכ. ד"ה הוי דבר), הרמב"ן (מלחמת ה' שם), ר"י מלוניל (קט:): והמאירי (שם). וכ"כ האור זרוע (ח"ב הל' פסחים סי' רלב) דשתיה לא מבטל אכילה. אלא שלכאורה אין זה מובן, שבמציאות נראה לכאורה שטעם היין כן מעביר את טעם המצה או הפסח, וצ"ע.

1. אף שיש סברה לומר שאחר זמן מרובה יהיה מותר לאכול לשיטתם, שהרי גם המלך ששובע מסעודתו אחר הרבה זמן נהיה רעב ואוכל שוב. אלא שאפשר שחכמים גזרו מטעם זה על אכילה כל הלילה שמא יבוא לאכול אפיקומן מיד לאחר הפסח.

2. וכך יש לתרץ גם לשיטת הר"ן, שאמנם כתב לאסור גם דברים שאינם מעבירים את טעם הפסח, אלא שמהמשך דבריו עולה שכוונתו דווקא לדברי מאכל ולא לשתייה, שכתב (שם ד"ה ומאן דצחי) "ועוד אמרו כגון תמרים וקליות ואגוזים ומיני מיכלא אבל מיני משתיא לא ע"כ.

שיטת הגאונים וחלק מהראשונים שייך מעביר טעם הפסח או המצה

והנה דעת רבותינו הגאונים אינה כן, שכתבו (סדר רב עמרם גאון סדר פסח ד"ה וארבע, הלכות גדולות סי' יא עמ' קפג, ספר מאה שערים לרי"ץ גיאת ח"ב עמ' ק בשם כמה מהגאונים והובא בטור סי' רפא, וראה עוד בתשובות הגאונים שערי תשובה סי' רפו) לאסור שתיית יין גם אחר כוס רביעית, ומהם (רב עמרם ובה"ג) שכתבו בפירוש שאיסור זה הוא משום דאין מפטירין אחר הפסח וכו'. וכן כתב הר"ר יוסף טוב עלם בפיוטו¹, וכן הביאו התוס' (פסחים קיז: ד"ה רביעי) בשמו, וכן פירש הר"ש מפלייש בפירושו לפיוט (או"ז ח"ב סי' רנו ד"ה חליף). וכן דעת הרי"ף (כו). שאחר שהביא את דין דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, סיים: "אכלין בסוף כזית מצה דמינטרא ולא טעמין לבתר הכין כלום בר מכסא דבהמ"ז וכסא דהלילא ומאן דצחי לית ליה רשותא למישי אלא מיא אבל חמרא לא" ע"כ. וכן נראה בדעת הרמב"ם (הל' חמור"מ פ"ח פ"י) שכתב: "ומברך בורא פרי הגפן ואינו טועם אחר כך כלום כל הלילה חוץ מן המים". ובפשטות זה המשך למה שכתב בהלכה הקודמת: "ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצה" ע"כ. ומשמע שגם לדעתו איסור שתייה הוא חלק מדין דאין מפטירין². ואם כן, לדברי הגאונים חוזרת הקושיה, כיצד אנו שותים כוס שלישית ורביעית.

אין קושי ממה שהביא הרי"ף את דברי הירושלמי

והרא"ש (פ"י סו"ס לד) הביא את דברי הרי"ף, שהאיסור לשתות יין הוא מטעם דאין מפטירין, וכתב על דבריו: "ולמעלה (סי' לג) כתבתי על פי הירושלמי שאין איסור בשתיית יין" ע"כ. ומבואר שהוקשה לרא"ש כיצד כתב הרי"ף לאסור מטעם זה, והרי בירושלמי כתב לאסור מחשש שמא ישתכר, וממה שהוצרך לטעם אחר משמע שלא שייך ביין דין דאין מפטירין. ואם כן יוצא שהרי"ף [וכן לכאורה כל הגאונים דלעיל] פסק דלא כהירושלמי.

אמנם הרי"ף עצמו (כו:) הביא מעט קודם לכן את דברי הירושלמי, אבל נראה שאין בכך קושי, משום שאפשר לומר שבאמת לדעת הרי"ף איננו צריכים לטעם הירושלמי כדי לאסור

(ח). וז"ל "וברביעי הלל המצרי לתנו, בל יטעום כלום באישונו. קמעא לשתות מים יכנס אם חולה הוא או אסטניס, ובעי למשתי חמרא משום אונס, לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס" ע"כ, והבינו הראשונים מדבריו שרק מי שהוא חולה או אונס אחר יכול לשתות כוס יין נוספת לכוס חמישית, אבל שאר אדם אינו רשאי אפילו בזה.

(ט). ומה שחזר וכתב זאת שוב לגבי שתייה ולא הסתפק במה שכתב בהלכה שקודם לכן שלא לטעום כלל, זה משום שרצה לחדש שאפשר לשתות כוס חמישית.

(י). ובמרדכי (פסחים הסדר בקצרה סי' תריא) הביא את דברי רבנו שמעיה וז"ל "ובין תשובת הגאונים מצאתי לרבינו מאיר תשובה אחת משובשת ואומרת כיון ששתה כוס שגמר עליו [את] ההלל אסור לשתות ומביאין ראייה מהא (קיו:): בין שלישי לרביעי לא ישתה ומפרשי טעמא משום דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן (קוט:): וטעות הוא בידם דהא בהדיא מפרש טעמא בירושלמי (ה"ו) משום שכרות כדפרישית דהא דמפרש טעמא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אינו טעם לכאן אלא לענין פסח שלא יביאו מיני תרגימא לאחר שאכלו הפסח שלא להפיג טעמו של פסח עד כאן לשון רבינו

שתית יין אחר אכילת הפסח או המצה, אף שודאי גם הטעם הכתוב בירושלמי אמת הוא. והרי"ף הביא את דברי הירושלמי כדי ללמדנו שרק אחר הסעודה יש חשש לשכרות [בנוסף לדין דאין מפטירין]. מה שאין כן בתוך הסעודה שאפשר להרבות בכוסות ולא חוששים לשכרות^א.



איסור זה של שתייה הוא רק מנהג

והנה השיב רב האי גאון בתשובה (מובאת בספר מאה שערים שם, ובקיצור ושינוי לשון גם בטור שם) דאיסור שתיה אחר המצה אינו מדין גמרא אלא מכח מנהג, וז"ל "ועל עניין משתייה בתר כוס חמישי, לא אשכחן בגמ' דאסור, ודאי מיכל מדעם בתר ברכת המזון אסור שאין מפטירין אחר מצה, אבל משתא מנהגא הוא ירושת בנים מאבות מן יומא קמאי דלא שתינו מדעם בתר ברכת השיר. והכי נקיטי כולהו רבנן ממנהגות דברינן, ולא חזי לנא ולא שמיע לנא מאן דשתי חמרא בתר ברכת השיר" ע"כ, ומבואר מדבריו שאיסור שתיה אחר אכילת מצה באחרונה אינו אלא מנהג. אמנם בדברים אלו הוא התייחס לשתיית כוס חמישי, אך ממה שכתב קודם לכן מתבאר שהוא הדין לשתיית כל משקים מלבד מים לצמא^ב.

וכן כתב הרא"ש (פ"י סי' לג): "ומיהו מנהג פשוט שלא לשתות יין [= אחר כוס רביעית]", וכתב עוד בשם רבנו יונה (וכן הוא בסדר פסח לרבנו יונה, הודפס בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ עמ' רעז) שטעם מנהג זה שלא לשתות יין, "לפי שחייב אדם לעסוק בהל' פסח ולספר בניסי יציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה, ואם ישתה וישתכר לא יוכל לעשות כן" ע"כ. וכן דעת הראב"ד (כתוב שם, כו: בדפי הרי"ף) שאיסור זה אינו אלא מנהג, והביא את דבריו באורחות חיים (ח"א סדר ליל הפסח אות לו).



הרבה מהראשונים סברו שאיסור שתייה אינו רק מנהג

אלא שמלבד הרי"ף, שגם הרא"ש הבין בדעתו שהאיסור בשתייה אינו רק בתורת מנהג, נראה שכך גם דעת רב עמרם גאון ובה"ג^ג שכללו את איסור השתייה יחד עם דין דאין מפטירין

שמעיה" ע"כ, ומבואר שכמו שהרא"ש דחה את הרי"ף מדברי הירושלמי, כך דחה רבנו שמעיה את תשובת מהר"ם.

יא. והרמב"ן (מלחמת ה' שם) הר"ן (שם ד"ה ומאן דצחי) והמרדכי (פסחים הסדר בקצרה סי' תריא) כתבו בדעת הרי"ף שטעמו הוא כדי שלא יהא מוסיף על ארבע כוסות ונראה כמי שמתחיל בסדר אחר, ורוצה לאכול פסח ומצה ומרור ואין נמנין על שני פסחים כאחד. ולענ"ד קצת קשה לומר כן, משום שהרי"ף הביא דין זה אחר כל השתלשלות הסוגיה דאין מפטירין, ובפשטות זהו טעם איסורו. ועוד, שטעם זה שכתבו הרמב"ן והר"ן חסר מהספר ולא נכתב עד אליהם, ולעומת זאת מסתבר מאוד שהרי"ף הלך בשיטת הגאונים, שכתבו לאסור שתיית יין מטעם דאין מפטירין. ועוד, שהרי"ף כתב "ומאן דצחי לית ליה רשותא למישיא אלא מיא אבל חמרא לא" ע"כ, ונראה יותר פשוט בדבריו שההיתר הוא דווקא בשתיית מים, ואילו שאר משקים הם כיון לעניין הזה ואסורים.

יב. שכך כתבו לרב האי בשאלה: "נשאל מרב האי, אשכחן למרנא רב סעדיה דאמר, ומי שרוצה לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול מניח יהללך ואומרה לאחריו, ואסור לו אחר כך לאכול ולשתות אלא מים לצמא, וכך נהגנו מימי אבותינו וכו'" ע"כ, ועל כך השיב רב האי שאיסור שתייה אינו אלא מנהג.

אחר הפסח. וכן נראה בדעת הרמב"ם כפי שביארנו לעיל. וכן הבינו התוס' בדעת ר' יוסף טוב עלם. וכן בפירוש הר"ש מפלייש לפיוט זה.

ואפילו אם נאמר שגם לדעתם איסור שתייה הוא רק מנהג, נראה שטעם המנהג אינו כפי שכתב הרא"ש, אלא הוא הוספה על הדין של אין מפטירין, משום שכפי שביארנו גאונים וראשונים אלו כללו איסור שתייה בדין דאין מפטירין¹.

ונראה ששיטה זו של הגאונים אינה כהירושלמי, שכפי שהתבאר לעיל בירושלמי מבואר שאיסור שתייה בין כוס שלישית לכוס רביעית הוא מחשש שמא ישתכר, ולגאונים האיסור הוא כדי שישאר הטעם בפיו.

ויש קצת קושי בשיטת הגאונים בזה, משום שכבר במשנה נכתב איסור השתייה בין כוס שלישית לרביעית, ומשמע שלאחר מכן אין איסור. ולשיטתם לא מובן מדוע לא כתבה המשנה לאסור מכוס שלישית והלאה, או מאכילת מצה אחרונה והלאה.



נראה בשיטת הגאונים שמעט יין לא מעביר את הטעם

ולכאורה דברי הגאונים עדיין צריכים ביאור, שאם יש איסור לשתות יין משום דאין מפטירין, והיין מעביר את טעם הפסח או המצה, כיון ששתה כוס שלישית כבר עבר טעם הפסח, כך שבכל אופן לא נשאר בפיו טעם הפסח.

ונראה לכאורה לומר שגם לדעת הגאונים מעט יין לא מעביר את טעם הפסח או המצה, ולכן אין קושי משתיית כוס שלישית ורביעית, אבל כמות גדולה של יין מעבירה את הטעם, משום כך אסור לשתות יותר משתי כוסות אלו.



סיכום שיטות הראשונים לעניין שתיית שאר משקים

לסיכום, נראה שהגאונים והראשונים שאסרו שתייה משום שהיא מעבירה את הטעם לא חלקו בין שתיית יין לשאר משקים והתירו רק שתיית מים. כך ביארנו לעיל בדעת רב האי גאון, ובדעת הרמב"ם. וכן משמע ברי"ף², וכן מבואר בדברי ר' יוסף טוב עלם, הר"ש מפלייש, ובה"ג, שכולם מתירים מים בלבד, ומשמע שבכל משקה אחר יש חשש שיעבור טעם הפסח או המצה.

(ג). וז"ל "ובתר כל מילי אכיל כזית מצה, משום דאמרי רבנן (פסחים ק"ט): אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. [פסק] ואסיר למיכל שום מידי בתר מצה ולא למשתא, בר מן כסא דברכתא וכסא דהלילא, ואי בעי למישתי מיא שתי" ע"כ.

(ד). והיה נראה לכאורה להקשות על שיטתם מדוע במשנה (פ"י מ"ז) שנינו רק איסור שתיה בין כוס שלישית לרביעית ולא שבאופן כללי אסור לשתות אחר אכילת המצה באחרונה. אלא שנראה לתרץ, שבמשנה זו רק הנגידו בין הדין שבין הכוסות ראשונה ושניה, שאז אסור {לכאורה צ"ל מותר} לשתות, לבין בין הכוסות שלישית ורביעית שאסור, ומשום כך לא הזכירו מה הדין לאחר כוס רביעית, אלא סמכו על מה שכתוב במשנה הבאה ד"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", שזהו הטעם גם לאיסור השתייה בין שלישית לרביעית.

(טו). אמנם יש שהסבירו בדעתו (רמב"ן, ר"ן, מרדכי) שאסר רק יין מטעם דנראה כמוסף על הכוסות, והקשינו על כך בהערה לעיל.

והמרדכי (פסחים הסדר בקצרה סי' תריא) כתב: "וה"ר שמואל מאויר"א היה מחמיר על עצמו ולא היה שותה אפילו מים" ע"כ.

לעומת זאת, יש ראשונים (רמב"ן, ר"ן) שאסרו שתיית יין משום שנראה כמוסיף על הכוסות, ולשיטתם פשוט שאין בעיה בשתיית שאר משקים. וגם לשיטת הראשונים (רא"ש, רבנו יונה ועוד) שכתבו דהמנהג לאסור שתיית יין מחשש שישתכר ולא יוכל לספר ביציאת מצרים כל הלילה, ממילא יש בעיה רק בשתיית משקאות משכרים. כל זה מלבד ראשונים רבים (מחזור ויטרי, רשב"ם, רמב"ן, ר"י מלוניל, או"ז, מאירי ועוד) המתירים גם שתייה של יין.



נראה שלאחר אמירת ההלל ואחר חצות יש מקום להקל לשתות שאר משקים שאינם יין

נמצא שדין זה של שתיית שאר משקים שאינם יין, ומעבירים טעם המצה, הוי ספק דרבנן. אלא שקשה קצת להקל בזה כאשר דעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם לאסור לגמרי [אע"פ ששיטתם היא נגד ירושלמי, והבאנו לעיל קושי נוסף בדבריהם]. משום כך נראה שיש להחמיר בשתיית יין ושאר משקים, וכן משמע מפשט השו"ע (סי' תפא ס"א) שכתב, וז"ל "אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים", והוסיף הרמ"א על דבריו: "וכל המשקים דינן כיוין", ומסתימת דבריו נראה שזו גם כוונתו. וכ"כ המשנ"ב (סק"א) "דלכתחילה נכון להחמיר בכל דבר שמבטל טעם מצה" ע"כ.

אלא שנלענ"ד יש מקום להקל בשאר משקים לאחר שכבר אמר את ההלל וכבר עבר חצות. שהתבאר לעיל שלשיטת הרו"ה לאחר שאמר ההלל כבר אין לא שייך דין דאין מפטירין. וכן התבאר לעיל חידוש האבני נזר והאחרונים, שאחר חצות לא שייך דין דאין מפטירין לשיטת ראב"ע", ולעיל הוכחנו שכך יוצא לרוב ההסברים בראשונים. לכן נראה שבצירוף שתי אלו יש

טז. וכן מבואר בדבריו בב"י (ד"ה כתב אדוני) וז"ל "ומכל מקום לדברי הכל מותר לשתות מים ומיהו שאר משקין נראה דלמאן דאסר לשתות יין הכי נמי אסר בהו" ע"כ, ומבואר שמאן דאסר יין אסר גם כל שאר משקים חוץ מיין. וראיתי להגרע"י בשו"ת חזון עובדיה (ח"א סי' נ עמ' תתפא) שכתב: "ובדברי מרן בב"י יש לצדד שלא אסר אלא במשקים המשכרים... אבל במשקים שאינם משכרים יש לומר שגם הוא יודה להקל". ולי הקטן קשה, שלכא' הב"י מנגיד בין מים לשאר משקים. וגם הגרע"י הרגיש בקושי זה והמשיך: "ואפילו אם תמצא לומר שאין כן משמעות דבריו בב"י, כיון שהשמיט דבריו אלה בשו"ע יש לומר דמהדר הדר ביה, מכיון שמדברי רוב הפוסקים מוכח דשרי" ע"כ, ומביא סיוע לדבריו מהחיד"א ועוד אחרונים שכתבו דפעמים שמרן חזר בו בשו"ע ממה שכתב בב"י. ולענ"ד קשה מאוד לומר זאת בנידון, משום שב"י פירש דבריו יפה, ובשו"ע סתם כדברי הראשונים האוסרים, שהרי גם הרי"ף וגם הרמב"ם וכן עוד ראשונים הנגידו בין יין למים, והתבאר בדבריהם שהם אוסרים גם שאר משקים, ובפשטות זוהי גם כוונתו של מרן אלא שקיצר בדבריו. ועוד, שכיון שדעת הרי"ף והרמב"ם לאסור שאר משקים, וכן דעת הגאונים, קצת קשה לומר שמרן חזר בו, משום שיטת הרא"ש שהוא רק אחד משלושת עמודי ההוראה.

יז. וראה באריכות במאמר שפרסמתי אשתקד (האוצר גיליון סד, עמ' קמ - קמט) בביאור מחלוקת ר"ע וראב"ע וההכרעה בה, ושם התבאר (עמ' קמה) שרבים מהראשונים פסקו כראב"ע, ומהם ר"ח (פסחים כז:), תוס' (מגילה כא. ד"ה לאתווי), האגודה (פ"י סי' צז), סמ"ג (עשין סי' מ), או"ז (ח"ב סי' רלא), ראב"ן (פסחים ד"ה ישנו מקצתן), אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה ובאחרונה), ראבי"ה (ח"ב סי' תקכה) ומרדכי (פסחים סי' תריא). וראשונים נוספים שהסתפקו בדין זה, ולבסוף כתבו להחמיר כראב"ע, כך נראה מדברי הריטב"א (קידושין נד:), הל' סדר ההגדה (שם), הרשב"א (ברכות ט:),

מקום להקל ולשתות גם משקים שמעבירים את טעם המצה. וכן ראיתי להגר"ד ליאור שליט"א (דבר חברון מועדים, עמ' פז) שהיקל לאכול ולשתות אחר חצות למי שנשאר ללמוד בלילה". וכן היקלו הנחלת צבי (שם סק"א), והפר"ח (שם) להקל במשקים שאינם משכרים. וכן דעת הגר"ע יוסף (שו"ת חזון עובדיה סי' נ, חזון עובדיה פסח צפון אות י, וראה עוד ילקו"י פסח ח"ג עמ' תשלב). שו"ר במנהגי החת"ס (פ"י סע' נו) שאחר גמר הסדר שתה קפה. וכ"פ מו"ר הגר"ש טל שליט"א להקל בשתיית שאר משקים.



שו"ת ח"א סי' תמה) והרא"ש (פסחים פ"י סי' לח), וכן כתב היראים (סי' צ) לחוש לדעת ראב"ע.

יח). לענ"ד קשה להקל לאכול אחר חצות, שגם האבנ"ג ושאר האחרונים כתבו כן רק בדעת ראב"ע, קודם שאוכל האפיקומן לשיטת ר"ע, אבל לאחר שאוכל אפיקומן שני גם הם לא הקילו באכילה, ואף שזה ספק דרבנן, לא ראיתי לאחד האחרונים שהקל בזה להדיא מלבד הגר"ד ליאור שליט"א.

הרב שלמה מאיר יאקב

פסח – למשמעותה של הפסיחה

אחד הדברים הגדולים שאירעו בפסגת יציאת מצרים, היה פסיחת ה' על עמו ישראל בנגפו את מצרים, עד כדי כך שהקרבת שצווה מבעוד מועד נקרא פסח. דם קרבן הפסח הוא האות שעל ידו פוסח ה' על עמו ישראל, בראותו את הדם אשר צוו לתת על המשקוף.

שלוש פעמים הוזכרו בתורה פסיחת ה' על ישראל בעת נגיפת מצרים. האחת בציווי ה' למשה על דבר הקרבן, שנית בעת אמירת משה רבינו את דבר ה' לעם, שלישית על שאלת הבן על דבר קרבן הפסח והציווי שהקרבת בא על דבר הפסיחה.

אלא שיש כמה הבדלים בין שלושת הפעמים. בדבר ה' למשה הוזכרה הפסיחה על העם עצמו ופסחתי עליכם, בדבר ה' לעם ופסח ה' על הפתח, ובאמירה לבן הוזכרה הפתיחה על הבתים, אשר פסח על בתי בני ישראל ולהלן יבואר מה שיש ללמוד מדקדוקי המקראות בהזכרת הפסיחה.

ואכן הזכרת הפסיחה היא מעיקרו של מצוות ליל חמשה עשר, וכדברי רבן גמליאל במשנה פסחים פרק י משנה ה פסחים קט"ז ונאמר בנוסח ההגדה: "רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו", ואלו הן פסח מצה ומרור, פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים". והנה הוזכרה הפסיחה על הבתים, כמו שהוזכר בציווי לדורות שכך יש לומר ולספר לבנים.

הקרבת קרוי פסח על שם הפסיחה, ולהלן סוף המאמר יבואר האם גם החג או חלק מזמנו נקרא בשם פסח.



פסח דילוג וקפיצה או חס רחמים וחמלה

בתורה הקדושה מבואר שה' פסח על בני ישראל בזמן שהכה את בכורי מצרים, ובמשמעותה של פסיחה זו נחלקו הקדמונים האם פסח הוא חמל חס או דילג.



א). ויש בדברי הראשונים האם לא יצא ידי חובתו או לא יצא שלימות המצוה. במלחמות ה' ברכות דף ב ע"ב ושנינו כיוצא בה כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה, חידושי הרא"ה מסכת ברכות פרק ז – ברכות מ"ט ע"א, ובחידושי הריטב"א סוכה דף כח ע"א אלא פירוש לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, ודכותה בפרק ערבי פסחים מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, שפירשו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב, וכן רבים. וכן כתב הר"ן בחידושי הר"ן פסחים דף קיד ע"א והר"ן על הר"ף פסחים כ"ה ע"ב.

דעת הסוברים שענייני פסח חס וחמלה

בתרגומים - תרגום אונקלוס² ותרגום המיוחס ליונתן ביארו פסח בלשון חס, ובמיוחס ליונתן במקום אחד עניין הגנה³, ובביאור רב סעדיה גאון⁴ [וכבר הוקדם תרגום פסח ללשון הגנה ומכסה בתרגום השבעים⁵]. וכן דעת מנחם במחברתו, רבי יונה אבן ג'נאח בספר שרשיו⁶. וכן ההבנה הפשוטה באבן עזרא אלא שהביא דעת הגאון החולק⁷, וכן פירש רבינו מיוחס, וכן משמע שהוא הפירוש המקובל מרביתו של רש"י שהביאו בסתם⁸.



דעת הסוברים שפסח הוא קפיץ ודילג

מאידך, דעת רש"י שפסח הוא דילג והכרעתו של רש"י 'ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרוים זה בתוך זה'. וכן דעת נכדו הרשב"ם⁹, רד"ק¹⁰, רבינו יוסף בכור שור, החזקוני, רבינו בחיי שבלי הלקט (ריח).

ב. תרגום אונקלוס שמות פרק יב פסוק יג ואחזי ית דמא ואחוס עליכון ובפסוק כג ויחוס יי על תרעא ובפסוק כז ותימרון דיבח חיס הוא קדם יי דחס על בתי בני ישראל במצרים. וכזאת בתרגום המיוחס ליונתן - שמות פרק יב פסוק יא מטול דחיסא מן קדם יי לכון הוא: פסוק יג ואחמי ית זכות דמא ואיחוס עליכון פסוק כז ותימרון נכסת חיסא הוא קדם יי דחס במימריה על בתי בני ישראל.

ג. תרגום המיוחס ליונתן - תורה שמות פרק יב פסוק כג ויגין מימרא דייצל תרעא, ומזה יש ללמוד שהיינו חס היינו מגן.

ד. בפרק יב פסוק יא אראנו וארחם עליכם פסוק כז זבח פסח הוא זבח חמלה. אמנם בפסוק כג לא תירגם משמעות פסח, אלא תרגומו ופסח ה' על הפתח וירחם על מי שבתוכו, ואכן קשה לתרגמו תיבה תיבה ולומר שירחם ה' על הפתח וירחם על מי שבתוכו, ועיין בכל זה להלן.

ה. והנאמר במקרא פסוק יג כג כז תרגמו בענייני חסות הגנה הצלה 'אכסה ואסתיר', תרגום השבעים הוזכר כסימוכין במקצת מהחכמים

ו. כתאב אלאצול, ערך פס"ח ופסח ה' על הפתח, ופסחתי עליכם זבח פסח הוא, ענינו הרחמים והחנינה, וממנו אצלי ויפסחו על המזבח אשר עשה, ענינו התחננו ובקשו רחמים, כלומר שבקשו מהבעל לרחם עליהם, כאשר אמר ויקראו בשם הבעל מהבוקר עד הצהרים לאמר הבעל עננו היו מתחננים אליו ומבקשים רחמים ממנו, כל אלו הקדמונים שהוזכרו עד כאן קדמו לרש"י.

ז. אבן עזרא בפירוש הארוך שמות פרק יב פסוק כז ואמרתם זבח פסח מצאנו פסוח והמליט (ישעי' לא, ה). והטעם כמו חמלה. ובעבור שהשם חמל על בכורי ישראל בעבור דם השם, נקרא השם פסח, כמו ושחטו הפסח (שמות יב כא). והגאון אמר, שהוא מגזרת פסח, כי הפסח ישען על רגלו התמימה, והמשחית כן עשה שהשחית בכורי בית המצרים, ופסח על בית שכנו העברי ולא השחיתו, וכמוהו עד מתי אתם פוסחים (מ"א יח, כא): ובפירוש הקצר נראה שכלל יחד שני הפירושים. ואילו דבריו בפירוש הקצר ופי' פסח על דעת רבים כמו 'חמל', וכן: פסוח והמליט (ישעיה לא, ה), ובעבור היות המשחית נוגף בית המצרי, ולא יגוף בית הישראלי, נקרא פסח, והוא מגו' אתם פוסחים (מ"א, יח, כא), והוא פסח (ש"ב ט, יג): וצריך תלמוד. ולא התבאר לאיזה גאון כוונת האבן עזרא, וסתם גאון בדבריו הוא רס"ג אלא שבדברי רב סעדיה גאון מפורש שהוא עניין חמלה.

ח. רש"י שמות פרק יב פסוק יג ופסחתי - וחמלתי, ודומה לו (ישעיהו לא ה) פסוח והמליט. ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה.

ט. רשב"ם שמות פרק יב פסוק יא פסח הוא לי"י - שהמלאך ידלג ויניח בית ישראל להכות בכורות שבבתי הגוים: ובפסוק כז אשר פסח. דילג ועבר:

אם כן, הביאור הקדום יותר הוא שיטת הסוברים שפסח הוא חס וחמל, ואילו רש"י ייסד את השיטה שפסח הוא דילג וקפץ¹, ולהלן עוד מדברי התנאים.



שיטת התנאים בביאור עניין הפסיחה

וכבר נשמעה המחלוקת בין התנאים רבי יאשיה ורבי יונתן, שרבי יאשיה מפרש לשון דילוג ורבי יונתן לשון חס.

מכילתא דרבי ישמעאל בא - מסכתא דפסחא פרשה ז ופסחתי עליכם. רבי יאשיה אומר אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי שהקדוש ברוך הוא מדלג על בתי בניו במצרים שנאמר קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים² (שיר השירים ב ח) ואומר הנה זה עומד אחר כתלנו וגומר. רבי יונתן אומר ופסחתי עליכם, עליכם אני חס ואני איני חס על המצרים, הרי שהיה מצרי בתוך ביתו של ישראל, שומע אני ינצל בגינו, תלמוד לומר ופסחתי עליכם, עליכם אני חס ולא על המצרים³.

וכבר קדמה שיטת רבי יונתן שפסח לשון חס בתרגום אונקלוס [וכן דעת שאר המתרגמים כמו בא לעיל], וכן היא סתימת המכילתא כשיטת רבי יונתן (מכילתא דרבי ישמעאל בא - מסכתא דפסחא פרשה ז מכילתא דרבי ישמעאל בא - מסכתא דפסחא פרשה יא) אלא בשכר מצוה שאתם עושים אני נגלה וחס עליכם שנאמר ופסחתי עליכם. אין פסיחה אלא חיים שנאמר כצפרים עפות כן יגן יי' צבאות על ירושלם גנון והציל פסוח והמליט (ישעיה לא ה:). וכן גם הוא בספר הזוהר⁴.

י. בספר השרשים אלו דבריו: ופסח ה' על הפסח, כלומר ידלג על הפתח בראותו הדם ולא יבוא המשחית, ופסחתי עליכם, ולפיכך נקרא הזבח ההוא פסח ואמרתם זבח פסח הוא לה' בסגול הפ"א, לפי שפסח על בתי בני ישראל וקפץ עליהם ודלג, וכן גנון והציל פסוח והמליט לפי שפסח ודלג על ירושלים בבא המלאך המשחית על מחנה אשור, והקבוצ ונתנו לפסחים, עד מתי אתם פסחים על שתי הסעפים, שאין אתם עומדים ומתקיימים על אחת מהם אלא פוסחים ומדלגים על שתיים. ועיין עוד רד"ק מלכים א פרק יח פסוק כא.

יא. יש טוענים שבכתבי יוסף בן מתתיהו יש משמעות להבנת פסח כעין פירש⁵:

יב. ובמכילתא דרשו המקרא של דילוג על ההרים על בתי ישראל, ובראש השנה י"ז ע"א נדרש על עיקר גאולת מצרים שהייתה בדילוג בגלל ההרים, ופירש רש"י בשיר השירים פרק ב פסוק ח כן הית' נואש הייתי אומרת לגאול' עד תם ארבע מאות שנה שנאמרו בין הבתרים: קול דודי הנה זה בא - לפני הקץ כמדלג על ההרים ומקפץ בגבעות: וזה על פי הגמרא בר"ה הנ"ל, וביתר ביאור בילקוט שמעוני תורה פרשת בא רמז קצ ובעין זה בפסיקתא רבתי (איש שלום) פיסקא טו - החודש אמנם בשמות רבה (וילנא) פרשת בא פרשה טו ד ביארו שאין זה רק קירוב הקץ אלא ללא זכות ההרים שהם האבות או הזקנים לא היו נגאלים לעולם. ועיין עוד פרקי דרבי אליעזר (היגר) - "חורב" פרק מז, ועיין עוד להלן הערה כ"א מדברי הבית הלוי.

יג. ודברי המכילתא הללו הובאו גם בפסיקתא זוטרא (לקח טוב) שמות פרשת בא פרק יב סימן יג, ובילקוט שמעוני תורה פרשת בא רמז ר, שכל טוב (בובר) שמות פרשת בא פרק יב, גם במדרש תנחומא (ורשא) פרשת בשלח מבואר שפסח היינו חס, הובא המדרש להלן.

יד. זוהר כרך ג (במדבר) פרשת בהעלותך דף קמט עמוד א כד איהו נפיק וחמי ההוא דמא דהוה רשים על ההוא פתחא חיים עלייהו דישאל הדא הוא דכתיב ופסח יי' על הפתח וגו'. ועוד זוהר כרך ג (ויקרא) פרשת ויקרא דף יד עמוד א תאנא כתיב (שמות יב) ופסח יי' על הפתח, ומאי ופסח יי' על הפתח דשריא על האי פתחא חסד לאתבסמא ובגיני כך ולא יתן המשחית וגו',

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק יב פסוק כז: "אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים. שלש פסיחות נאמרו בפרשה אשר פסה, ופסח ה', ופסחתי עליכם, מנין אתה אומר חצר שכולה ישראל לא היתה פסיחה אלא על הבתים שנאמר אשר פסח על בתי בני ישראל: מצריים וישראל שרויים בחצר לא היתה פסיחה אלא על הפתחים שנאמר (י"ב כ"ג) ופסח ה' על הפתח: מצרי וישראל נתונים במטה לא היתה פסיחה אלא על ישראל שנאמר (י"ב י"ג) ופסחתי עליכם וכן הוא אומר (ישעיה ל"א ה') כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים גנון והציל פסוח והמליט: אלמלא דבר כתוב אי אפשר לאמר כחיה ששוחה על בנה ומניקתו וכן הוא אומר (דברים א' ל"א) ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' אלהיך: ואומר (תהלים צ"א ז') יפול מצדך אלף ורבבה מימיןך אליך לא יגש ואומר (שם קכ"א ה') ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך כול' עד מעתה ועד עולם: אשר פסח על בתי בני ישראל. אין לי אלא בתי ישראל בתי גרים ונשים ועבדים מניין ת"ל ואת בתינו הציל".



בביאור שיטת רש"י במשמעות עניין פסח

רש"י סוף דבריו קבע שפסח הוא דילוג, ובשלושה מקומות ביאר רש"י את פירוש תיבת פסח. פרק יב פסוק יא פסח הוא לה' - הקרבן קרוי פסח על שם הדלוג והפסיחה שהקב"ה היה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט, ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים. דבר אחר דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח וגם פשק"א [פסח] לשון פסיעה:

פרק יב פסוק יג ופסחתי - וחמלתי, ודומה לו (ישעיהו לא ה) פסוח והמליט. ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרוים זה בתוך זה, וכן (מלכים א' יח כא) פוסחים על שתי הסעיפים, וכן כל הפסחים הולכים כקופצים, וכן (ישעיהו לא ה) פסוח והמליט, מדלגו וממלטו מבין המומתים:

פרק יב פסוק כג ופסח - וחמל, ויש לומר ודלג: [וברש"י ישעיהו פרק לא פסוח - דילוג ויש עוד לפותרו לשון חיים].

הנה בפסוק יא התעלם רש"י לגמרי מביאור פסח חמל, והביא גם סמך מלשון לע"ז, ובפסוק יג הביא את הביאור המקובל שפסח הוא חמלה והסמך שלו מהמקרא פסוח והמליט, וביאר שלדעתו ביאור "פסח" אינו חמלה כפירוש המקובל אלא דילוג והוכיח כפירושו. ושוב בפסוק כג הביא את הפירוש המקובל פסח חמל, והזכיר את הפירוש שלו ויש לומר דילג [ובישעיה הביא רש"י בסתם את פירושו והביא גם את הביאור חס].

והנה העולה מדברי רש"י שהפירוש שבא אצלו במסורת לפסח הוא לשון חמלה, אפשר שכך קיבל מרבותיו או שראה כן בדברי המדקדקים הקדמונים כמו במחברת מנחם ואפשר גם על פי תרגום אונקלוס, אלא שבא רש"י מהכרע עצמו לחדש שפסח הוא דילוג, וכלשון רש"י ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה.



הפלא בדברי רש"י שביאורו כבר בא בדברי רבי יאשיה במכילתא

יש לתמוה הרבה, הלא שני הביאורים מפורשים במכילתא ובמחלוקת רבי יאשיה ורבי יונתן היא שנויה, אלא אם כן נאמר שדברי המכילתא על הפרשה לא היו נגד דברי רש"י, והוא פלא. והנה במכילתא בדברי רבי יאשיה אומר אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי שהקדוש ברוך הוא מדלג על בתי בניו במצרים. וברור הדבר שאין דברי רש"י מכוונים עם דברי רבי יאשיה שרש"י בפסוק יג בעיקר דעתו הזכיר שפסח היינו דילוג וקפיצה [וכן בפסוק כג ובפסוק יא בתחילתו] משמע שלא למד כלל בפסיחה ביאור פסיעה אלא דילוג וקפיצה. ואף שסוף דבר עניינם אחד, מכל מקום לא בא כלל מעיקר דברי רבי יאשיה שכביכול הוזכרה בתורה פסיעה. והנה במכילתא דרבי ישמעאל למד מפסיעה לדילוג כביכול כשבאה הפסיעה הגדולה לעבור מקום מסוים מוגדרת כדילוג אמנם במכילתא דרשב"י לא הוזכרה אלא הפסיעה.

עוד יש לדון בעיקר דברי רבי יאשיה שלא בא לעניין פירוש אלא לתוספת דרש, כמו במקומות רבים שאמרו אלא תקרי שאין עניינו ביאור המילה אלא מעין דרש". אלא שבדברי הראשונים מבואר שעניין פסח פסע הוא ביאור הפשט. כן מבואר בדברי רמב"ן דברים פרק ב פסוק כג אחר פרשו פשוטי מקראות בחילופי אותיות הביא ראייה לדבר, ובמכילתא (בא ז ר') יאשיה אומר על תקרי ופסחתי אלא ופסעתי, שהמקום ב"ה מדלג על בתי בני ישראל, עשאו מלשון פסיעות בחלוף ח"ת בעי"ן.

וכן הוא בהרחבה בפירוש ר' יוסף בכור שור שמות פרשת בא פרק יב פסוק יג ופסחתי [עליכם]: לשון דילוג, כמו "ופסעתי עליכם", וכן "עד מתי אתם פוסחים", ואותיות הגרון מתחלפות. ובחזקוני שמות פרשת בא פרק יב פסוק יג פסחתי עליכם ופסעתי כמו ויפסחו על המזבח.

אלא שבדברי רש"י והרשב"ם והרד"ק נראה שאין עניין הדילוג בא מחילוף האותיות, אלא כך הוא משמעותו של פסח דילג קפץ ולא בא מפסע.



הראיה שהובאה ברש"י לפירוש המקובל גם היא במכילתא

גם הראיה שהביא רש"י לפירוש המקובל שפסח היינו חמל חס, היא ממש ראיית המכילתא ופסחתי עליכם. אין פסיחה אלא חייס שנאמר כצפרים עפות כן יגן יי' צבאות על ירושלם גגון והציל פסוח והמליט. ובדחיית רש"י לראיה זו הרי הוא דוחה את ראיית המכילתא [אלא שאפשר רש"י לא ראה את המכילתא. אך מלבד הדוחק לומר כן, עוד משוקעים דברי המכילתא בתחילת דברי רש"י]. אם כן, או שרש"י סובר שאפשר לדחות ביאורי מילים המבוארים בדברי

טו). וכעין זה המשכיל לדוד בביאור דברי רש"י ב' הפירושים איתניהו במכילתא. ת"ק קאמר אין פסיחה אלא חייס וכן הוא אומר פסוח והמליט וכו' רבי יאשיה אמר אל תיקרי ופסחתי אלא ופסעתי וכו'. ואפשר דהיינו דקאמר רש"י ואני אומר כל פסיחה וכו'. כלומר דא"צ לאל תקרי שא"ר יאשיה שאמר כן דרך דרש, אבל לפי הפשט כל פסיחה לשון דילוג.

טז). ודברי המכילתא משוקעים בדברי רש"י במה שביאר רש"י וראיתי את הדם - הכל גלוי לפניו, אלא אמר הקדוש ברוך הוא נותן אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי ופוסח אני עליכם: ומקור הדברים במכילתא הנזכרת וראיתי את

התנאים, או שיש לומר שמכיוון מחלוקת היא במכילתא, בא רש"י לפרש דעת רבי יאשיה הסובר פסח פסע].

והנה רש"י תמך את ביאורו שפסח היינו דילוג וקפיצה ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרוים זה בתוך זה, וכן (מלכים א' יח כא) פוסחים על שתי הסעיפים, וכן כל הפסחים הולכים כקופצים, וכן (ישעיהו לא ה) פסוח והמליט, מדלגו וממלטו מבין המומתים.

הנה פשטות לשון רש"י נראה שהביא שלוש ראיות א) מפוסחים על שתי הסעיפים, ב) וממה שכל הפסחים הולכים כקופצים, ג) ומפסוח והמליט, היינו מקפיצו מבין המומתים. אבל הדברים ברורים שהכתוב השלישי אינו מכריע, כי הרי זו הייתה הראיה לפירוש הראשון שפסיחה היינו חמלה, וכל עצמו של רש"י לא בא אלא לדחות את הראיה וליישב את המקרא לפי פירוש דילוג וקפיצה.

והנה מחברתו של מנחם הייתה פרושה לפני רש"י, וגם הוא הביא את ראיית רש"י מפסיחה על שני הסעיפים, אלא שמנחם כדרכו לא חת מלתת לשורש אחד משמעויות רבות, וביאר שיש פסח שהוא חס ויש פסח שהוא דילג.

ואלו דברי מנחם: פסח, מתחלק לשני מחלקות: האחד, פסח הוא ליי' (שמות יב, יא), ופסח יי' על הפתח (שם יב, כג), פסוח והמליט (ישעיהו לא, ה), כמו חמלה. השני, והוא פסח שתי רגליו (ש"ב ט, יג), העורים והפסחים (שם ה, ו), עד מתי אתם פסחים (מ"א יח, כא), ויפסחו עלהמזבח (שם יח, כו).

אלא שרש"י העדיף לומר שפסח אחד הוא. וזה המכוון בדברי רש"י ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה, שאין לחלק בין פסיחה לפסיחה כשם שחילק מנחם. ואף שיש שרש"י מסכים שיש שתי משמעויות למילה אחת, יש להתרחק מהדבר.

ובפרט ששורש פסח כמעט ולא הוזכר במקרא, ובמקומות המועטים שהוא בא דוחק לומר שיפול בשתי משמעויות".

הדם. היה ר' ישמעאל אומר והלא הכל גלוי לפנינו שנ' ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרא (דניאל ב כב) ואומר גם חשך לא יחשיך ממך (תהלים קלט יב) ומה ת"ל וראיתי את הדם. אלא בשכר מצוה שאתם עושים אני נגלה וחס עליכם שנאמר ופסחתי עליכם. אין פסיחה אלא חיים שנאמר כצפרים עפות כן יגן יי' צבאות על ירושלם גנון והציל פסוח והמליט (ישעיה לא ה):

יז). עוד יש להצביע עוד על דבר נפלא, שלמרות ששורש פסח כמעט ולא קיים במקרא, הנה במעשה אליהו בהר הכרמל הוא בא שתי פעמים אף שלכאורה אינם עניין זה לזה 'עד מתי אתם פוסחים' הנאמר על העם המבולבל בין אלוקי אמת לתעתועי הבעל, ונאמר על נביאי הבעל 'ויפסחו'. וזה אומר דרשני, ובפרט לסוברים שהם שני מובנים שונים לגמרי [מנחם וסיעתו].

הנה מהכתוב בישעיהו פרק לא, ה' כְּצַפְרִים עֲפֹת כֵּן יִגֶן יִקְנֶן צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלַם גִּנּוֹן וְהָצִיל פֶּסַח וְהִמְלִיט: הוֹכִיחוּ בַמְכִילֵתָא שְׁעֵנִיין פֶּסַח הוּא חֲמֵלָה וְכֵן הוֹכִיחַ מִנְחָם בֶּן סֵרוּק וְהֵאבֵן עֲזֵרָא^י וְהֵאבֵרְבִנָּא^ט.

לדעת רש"י פסח - מהירות דילוג וקפיצה

לפירוש רש"י יש ביטוי לצורת ההצלה שנעשתה לישראל על ידי דילוג וקפיצה שאין דילוג וקפיצה שאינם במהירות. ומכאן למד רש"י את עניינו של חיפזון בקרבן פסח, שביאר רש"י שחיפזון היינו בהלה ומהירות, ופירש רש"י ואתם עשו כל עבודותי לשם שמים^ז. דבר אחר דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח. וכן מבואר בפירוש ר' יוסף בכור שור שמות פרשת בא פרק יב פסוק יא וככה תאכלו [אתו]: כבני אדם שנחפזים ללכת לדרכם. פסח הוא: לשון דילוג ומהירות^ח.

ודבר גדול למדנו מרש"י, שלמרות שמהות ההצלה היא התוצאה שהישראל נבדל לחיים והמשחית דילג עליו, הואיל ופעולת ההצלה הייתה על ידי דילוג קפיצה ומהירות יש מקום לביטוי בקרבן הפסח, שיהיו כל עבודותי בחיפזון^ז דרך דילוג וקפיצה^ח.

והנה ברש"י שני ביאורים^ז מה כוונת הכתוב פסח הוא לה' - הביאור הראשון עשו עבודות הפסח לשם ה', וביאור שני עשו עבודותי דרך דילוג וקפיצה כעין פסיחת ה' עליכם וזהו שאמר

יח. אבן עזרא הפירוש הקצר שמות פרק יב ופי' פסח על דעת רבים כמו 'חמל', וכן: פסוח והמליט.

יט. אברבנאל שמות פרק יב ופסחתי עליכם רוצה לומר אחמול עליכם והוא מלשון פסוח והמליט או יהיה מענין דילוג שבמכת בכורות אכה בבית המצרי ואדלג מבית ישראל באופן שלא ימותו בכורי ישראל כבכורי המצריים.

כ. ומקורו מכילתא דרבי ישמעאל בא - מסכתא דפסחא פרשה ז פסח הוא ליי' שיהיו כל מעשיו לשם שמים.

כא. גם בכתבי האר"י בא עניין קפיצה המדרגות של עם ישראל לבילי הסדר, זה לשון מהר"ח^ו (דרושי פסח דרוש ג) עוד יש בח' מעלה אחרת לבילי פסח יותר משאר י"ט ושבתות והוא כי ביו"ט ובשבת אין ז"א עולה מדרגותיו בפעם אחד אבל עולה מדרגה אחת מדרגה ובכל תפלה ותפלה עולה מדרגה א' כנז' אצלנו בתפלת שחרית ומוסף ומנחה דשבת אבל לבילי פסח בפעם אחד עולה כל המדרגות שלא ע"י תפלות רבות זו אחר זו אלא בפ"א עולה כו'.

כב. בית הלוי שמות פרק יב ז"ל הילקוט (שמות קצ) על פסוק החודש הזה לכם, קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים (שיר השירים ב) בשעה שבא משה ואמר להם בחודש הזה אתם נגאלים אמרו לו לא כך אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו כי גר יהיה זרעך כו' ארבע מאות שנה והלא אין בידנו אלא ר"י שנה אמר להם הואיל והוא חפץ בגאולתכם אינו מביט בחשבונכם אלא מדלג על ההרים על הקצים והחשבונות. הרי אומר להדיא דגאלם תוך הזמן. וכבר כתבו המפרשים דגאלם תוך הזמן וכשיתחייבו עוד לגלות ישלימו גם זה הזמן החסר להם או. והטעם לזה הוא כמו שנתבאר כיון דלא יכלו להתממה שם עוד ואם היו שהים לא היה נגאלים לעולם ונגאלו תוך הזמן כדי שיהיה מקום לגאולם לעתיד. וכתב עוד הון עשיר מסכת כריתות פרק א משנה ו' אלו דבריו, לרמוז דיציאת מצרים דומה למפלת שהולד יוצא קודם זמנו, כי כן אמרו רז"ל על פסוק (שה"ש ב, ח) מדלג על ההרים.

כג. והחיפזון שייך לדילוג כמבואר במדרש אבא חנן במכילתא שלמד חיפזון שכינה מדילוג. (מכילתא דרבי ישמעאל בא - מסכתא דפסחא פרשה ז) אבא חנן משום רבי אליעזר אומר זה חפזון שכינה אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר. קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות (שיר השירים ב ח) ואומר הנה זה עומד אחר כתלנו (שם ט). ועיין עוד הכתב והקבלה בראשית פרק כו.

כד. ובדברי הרשב"ם נראה ביאור שלישי שפירש פסח הוא ליי' - שהמלאך ידלג ויניח בית ישראל להכות בכורות שבבתי הגוים: משמע אין הפסח הולך כלל על הקרבן אלא על מעשה הפסיחה, ואפשר שהמכוון שהקרבן נקרא פסח אודות מעשה הפסיחה.

פסח הוא לה'. ולביאור השני נמצא שלא נאמר מקרא פסח הוא לה' אלא על פסח מצרים^כ.

עוד יש להעיר שקרבן פסח הבא על שם הפסחה נשחט ונאכל עוד טרם בא המשחית ופסחת ה' על עמו, ולא נותר בעת ההיא למאן דאמר פסח עד חצות^{כא} אלא עיקרו של דם הפסח אשר אותו רואה ה' ופוסח. ורק הפסחים הבאים עליהם אמר הכתוב "וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֶבֶדָה הַזֹּאת לָכֶם: (כו) וְאָמַרְתֶּם זֶכַח פֶּסַח הוּא לִיקְנוֹק אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתִינוּ הִצִּיל וַיִּקַּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ".



הסיוע של רש"י לביאור פסח מהלע"ז

רש"י שמות יב יא פסח הוא לה' - הקרבן קרוי פסח על שם הדלוג והפסחה שהקב"ה היה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט, ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים. דבר אחר דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח וגם פשק"א [פסח] לשון פסיעה:

ודברי רש"י צריכים תלמוד, למה רק בפסוק י"א סייע לביאורו שפסח היינו דילוג וקפיצה מהלעז שמשמעו פסיעה, ולא הביא ראיה זו בפסוק יג בהביאו הראיות מהמקרא לפירושו. ואם בפסוק יא בא רש"י ללמדנו על משמעות החיפזון, זה אינו במשמע מלשון פסיעה. אדרבה דילוג וקפיצה שלמד רש"י מהכתוב עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים, משמע יותר שהיא קפיצה בחיפזון.

עוד יש לתמוה מה תקפו של הלעז הצרפתי יתר על שאר המתרגמים חכמי ישראל. ואונקלוס תרגמו מלשון חס וכן במיוחס ליונתן, וכעין זה בתרגום השבעים שתורגם על ידי זקני ישראל. ושם נאמר שהם תרגמו רק את פעולת הפסחה, שמשמעה לחוס להגן אבל תיבת פסח במקומה עומדת, ורש"י בא ללמוד שכל עצמה של תיבה זו משמעה פסיעה בלעז.

ובספר לעזי רש"י^{כב} לע"ז: פשק"א paske, תרגום: פסח אפשר גם לקרוא פשק"א pasche, אך גברה בצרפתית הצורה paske, או בכתב המקובל pasque, בגלל השפעות צדדיות. רש"י רומז כפי הנראה לפועל הצרפתי passer ("לעבור") או לשם passage ("מעבר"), שמשמעותם תואמת את הסברו האטימולוגי, כמו "פסח" ו"פסע" בעברית.

ויש לעיין הרבה מאין מקורה של המילה 'פסח' בשפה הצרפתית ומקורה של שפת לעז ברומית לטינית. ובתרגום היווני הוותיק באה מילת 'פסח' כמו בצרפתית, ונמצא שבשפה היוונית

כה). גור אריה שמות פרק יב דבר אחר דרך דילוג וקפיצה. כלומר פירוש "פסח לה'" דרך דילוג וקפיצה תעשו עבודתו "לה'", זכר לשמו שקרוי פסח על שם דילוג. ולפי זה הוא דבר אחד - (ו) קפיצת פסח הוא לה', רוצה לומר דרך דילוג תעשו עבודתו לה'.

כו). ולכולי עלמא נאכל מיד בחיפזון.

כז). לרבי משה קטן.

העתיקה אין משמעות למילת פסח עם משמעות פסיעה או לעבור. ואם כן כיון שמקור המילה היא יוונית אין לנו שום מקור למשמעות המילה בלע"ז, וצריך בירור^כ.



הקושי בביאור שפסיחה היינו פסיעה שלשון פסיעה לא הוזכר במקרא

הנה רבי יאשיה במכילתא ביאר שפסיחה היא פסיעה ובדרך זו הלכה כמה ראשונים. ואם המכוון לפשוטו של מקרא לכאורה הדבר תמוה הרבה שלשון פסיעה הוא לשון ארמי של צעד בלשון המקרא ולא מצאנו פסיעה במקראות אלא לשון צעד.

וכל זה קשה למפרש פסיחה, פסיעה אבל אין זה קשה לפירוש רש"י שפסיחה היינו קפיצה ודילוג, ופסיעה - צעד אינה עניין לקפיצה ודילוג. אבל יש לעיין בדברי רש"י וגם פשק"א [פסח] לשון פסיעה שלכאורה פסיעה וקפיצה שני עניינים הם. עיין עוד להלן גם בדברי השבלי הלקט^כ והתשב"ץ^ל נראה שהשווה הפסיעה והדילוג.



מצינו לשון פסיעה - פשיעה במקרא

אמנם ב שמואל א פרק כ, ג כי כָּפַשׁעַ בֵּינִי וּבֵין הַמֶּלֶךְ: ובתרגום יונתן וברש"י ובאבן עזרא פירושוהו פסיעה.

(כח). תגובת רבי יואל קטן: בס"ה. שלו' שלו' ר' שלמה נר"ו. אחדשה"ט.

לענ"ד נראה שאבי מורי ז"ל רצה רק להעיר שיתכן שרש"י רמז שגם המילה בצרפתית יש לה משמעות חוץ מאשר שם החג גם על 'מעבר', 'דילוג ממקום למקום' וכד', לא פחות ולא יותר. לכן לענ"ד אין פה קושיא לא על רש"י שפשוט תרגם את המילה במקום הראשון בפרשה, ולא על אבי מורי ז"ל שלא דן בעניין. אם יהיו לך חידושים בנושא אשמח לשמוע. ואתה שלו' וביתך שלו', הק' יואל.

ויש להוסיף דברי החזקוני שביאר עניין צלי אש למהירות וחיפזון, וביאר גם משמעות הלע"ז של צלייה שמשמעות מהירות, זה לשון החזקוני בפרשת בא כי אם צלי אש ויתבשל מהר שאין באש חציצה בינו ובין האש ולכך קורין אותו בלע"ז האט"א לשון מהירות.

(כט). ספר שבלי הלקט סדר פסח סימן ריח אשר פסח. כמו אשר פסע וכן פתרון ופסחתי עליכם. ופסח ה' על הפתח. עד מה אתם פוסחים וכו' לשון קפיצה:

(ל). לשון הרשב"ץ ופסחתי עליכם פירשו במכילתא (שם) א"ר יאשיה אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי ובהרבה מקומות משתמשים חכמים בחית במקום עי"ן כמו שביאר הרמב"ן ז"ל בסדר ואלה שמות (ב, כג). וזאת הפסיעה היא שיהיה ישראל בין שני מצריים זה מזה וזה כאלו גזרת האל מדלג ממקום למקום ולשון ופסחתי הוא כנגד הגזירה כי כל אלה הדברים המתייחסים לאל יתברך הם כנגד גזירתו וי"מ ופסחתי עליכם הוא לשון מנוחה מענין פסח שאינו יכול לילך ואינו נראה זה שאם ופסחתי יתפרש לשון מנוחה והוא רמז אל הגזירה א"כ כשתנוח הגזירה עליהם תשחיתם אלא העיקר כמו שדרשו ז"ל אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי והכלל כי הגזירה היתה במצות האל וזהו בעצמו ובכבודו והמכה היתה בגזירתו שעשאוהו אלו המזיקין שניתנה להם רשות לחבל כי זה הוא דרכן לולי המניעה האלהית וכשניתנה להם רשות נעשית הגזירה ושמירת ישראל מפני התעסקותם במצוה באותה שעה שעברה מעליהם הגזירה דרך דילוג בחילוף ח"ת ופסחתי בע"ן ופסעתי כענין אפשעה (בך) [בה] (ישעיהו כו, ד) בשי"ן לשון דילוג ולזה נקרא הקרבן פסח כמו שכתוב זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל (שמות יב, כז) הנוגף הוא המציל כי דלגה הגזירה מבית מצרים אחד לבית מצרים שני והישראל ביניהם נצול :

וכן הרד"ק ביאר בשם אביו הפסוק בישעיהו פרק כז, ד אֲפִשְׁעָה בָּהּ אֲצִיטָנָה יָחַד: רד"ק ישעיהו פרק כז פסוק ד אם היה לי חמה הייתי פוסע בה פסיעה אחת והייתי שורפה כלה כאחד במלחמה כשאני נלחם עמה על כל עונותיה, כן פירש לי אדוני אבי ז"ל הפסוק, והוא הטוב שבפירושים: [ובמצודות על פי רד"ק מצודת ציון ישעיהו פרק כז פסוק ד אפשעה - כמו אפסעה בסמ"ך וענינו פסיעת הרגל], וכן היא כוונת האבן עזרא וכן הוא בספר כד הקמח דינין^{לא}:

ושוב נמצא בדברי הרשב"ץ^{לב} שהשווה הפסיעה של פסח לתיבת אפשעה האמורה בישעיהו אלו דבריו ופסחתי עליכם פירשו במכילתא (שם) א"ר יאשיה אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי ובהרבה מקומות משתמשים חכמים בחית במקום עי"ן כמו שביאר הרמב"ן ז"ל כו' שעברה מעליהם הגזירה דרך דילוג בחילוף חית ופסחתי בעי"ן ופסעתי כענין אפשעה בה (ישעיהו כז, ד) בשי"ן לשון דילוג.

אלא שעדיין יש לעיין שיצא הדבר שתזכר הפסיעה בהזכרת העי"ן כמו בתיבת כפשע אפשעה הוחלפה הסמ"ך בשי"ן, ואילו כשנעלמה העי"ן והוחלפה בחי"ת בתיבת פסח הוזכר הסמ"ך ולא השי"ן.

ובמלבי"ם ביאר את ההפרש בין צעד לפסע, בביאור המילות ישעיהו פרק כז פסוק ד אפשעה בה. ההבדל בין צעד ובין פשע. צעד, מציין ההליכה בפעמיו והדריכה. ופשע, מציין רק מדת השיעור. כפשע ביני ובין המות^{לג}.



קצת קשה אם פסח הוא רחמים שלא נקרא על שם ההצלה עצמה

לכאורה קשה לביאור שפסח הוא רחמים נקרא פסח על שם רחמי ה' על עמו, למה לא הוזכר עיקר עניין ההצלה אלא הרחמים שהם הביאו את ההצלה. ולהלן יבוא ביאור ביאור העניין, אמנם באבן עזרא כתב על עניין פסח, והטעם כמו חמלה. ובעבור שהשם חמל על בכורי ישראל בעבור דם השה, נקרא השה פסח, ע"כ. והמבואר בדברי האבן עזרא שהדם הוא מעורר החמלה והרחמים לבוא אל דבר פעולת ההצלה, ולכן ראוי להיקרא עניין הפסח על דבר הרחמים המתעוררים.



לא). מדרש תנחומא (ורשא) פרשת משפטים ובמדרש תנאים לדברים פרק לב אפשעה בה אלו פסיעה אחת הייתי פוסע ומעבר את הדין אציתנה מיד.

לב). הובאו שלימות דבריו בהערה קודמת.

לג). ועיין עוד בדברי הרש"ר הירש שמות פרק יב פסח קרוב ל"פשע" = צעד, דווקא בצעדים מאושרים: "אפשעה בה" (ישעיה כז, ד), וכן ל"פשע" הארמית = צעד, ו"פסיעה" = צעד. (דומה לו: "פשה" = הוסף לצעוד, התפשט). הוראת "פסח" = צלע ו"פסח" = חגור שוב מאשרת את הכלל כי האות ח' מציינת מצב של עיכוב לגבי מושג המובע על ידי האות ע', בדומה ל"נוע" לעומת "נוח", "עלה" לעומת "חלה" וכו' (עי' פי' לעיל ט, ט). כן הוא היחס בין "צלע" ו"צלח", אם כי בתוצאה הפוכה: "צלח", הסרת העיכוב הגורם לצליעה: צעד קדימה. על כל פנים, מאחר וברורה משמעותן של פסח = צלע, פסח = חגור, הרי הוראת היסוד היא: הליכה מעוכבת, איטית והססנית. "פסח על" פירושו: פסע מעל דבר בהססנות.

ראיה לפירוש רש"י שה' פסח על הפתח והבית ואין חמלה בפתח ובית

והנה הוזכרה פסיחה על הפתח והוזכרה פתיחה על הבתים, והנה אם פסיחה היא דילוג וקפיצה ופסיעה מתבאר היטב עניין הפסיחה על הדלת ועל הבתים שיש כאן דילוג על הפתח ודילוג על הבתים, אבל אם פסיחה היא חמלה ורחמים, מה שייך חמלה ורחמים על הפתח ועל הבית [רק המקרא הראשון שה' יפסח עליכם מובן היטב בעניין חמלה ורחמים]. ודוחק לומר שהמכוון הוא חמלה ורחמים על האנשים שמעבר לפתח ובתוך הבתים, גם לשון אונקלוס וייחוס יי על תרעא ולא ישבוק מחבלא למיעל לבתיכון לממחי, ע"כ. הנה אמר שה' יחוס על הפתח לא הוסיף על יושבי הבית, והדבר צריך ביאור.



גם לביאור שפסח הוא חמל המכוון הוא להגנה ולא לרחמים בלבד

ויש לדון לומר שגם לפירוש שפסח הוא חמל וחס אין המכוון לעניין רחמים בלבד, אלא הכוונה להגנה והצלה. ויתכן שחמלה היא הצלה מתוך רחמים, וכן לשון חס שבתרגום יתכן שאינו רגשת הרחמים בלבד אלא חס כולל פעולת ההצלה, אבל אין פירוש חמלה וחס רחמים בלבד שהם הביאו לפעולת הצלה.

ולכאורה כן משמע מהמקרא בישעיה עליו נשענו המפרשים בלימוד משמעות הפסיחה ישעיהו פרק לא, ה כַּפְּרִים עָפוֹת כֵּן יִגֵּן יְקֹנֶךָ צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלַם גִּנוֹן וְהָצִיל פֶּסַח וְהַמְלִיט: והפסוח נמצא יחד עם הגנה הצלה המלטה וגם הוא כאחד מהם, ואינו נמצא יחד עם רחמים ודומיהם.

אמנם יש לעיין במקראות במקום שנאמר חמלה, אם תמיד בא עניין פעולת החמלה בלבד. ומכל מקום יש לומר שהמכוון במפרשים שהזכירו בפירוש פסח חמל המכוון בדעתם לחמלה שמשמעותה הגנה. וכן מבואר בדברי הכתב והקבלה אלו דבריו, ופסחתי עליכם. יותר נכון לפרשו לשון הגנה והצלה כתרגומו ואיחוס¹, ודומה לו פסוח והמליט².

ובזה נתיישב הקושי הראשון למה נקרא פסח רק על שם הרחמים שהביאו להצלה ולא על שם מעשה ההצלה שהיה בפועל, ואין לומר לא הייתה הצלה כי לא היה ההיזק אחר שבאו הרחמים שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב ואת בתינו הציל.

ובזה מבואר היטב מה שייך רחמים על הפתח והדלת שאין חס וחמל רחמים בלבד אלא כוללים גם פעולת ההצלה. ולדברים הללו לשיטת רש"י פעולת ההצלה הייתה על ידי הדילוג על בני ישראל, ולשיטת הסוברים חמל חס והגן פעולת ההצלה הייתה בבני ישראל עצמם.



לד). ומנחם במחברתו חילק חס לשני מחלקות האחד של חמלה והשני חוסה בצילו של אחר, אמנם אפשר להכריע שעניינם אחד.

לה). אך אין ביאור זה מתקבל בכל המפרשים, ועיין היטב לעיל בדברי רבי יונה אבן ג'אנח הובאו דבריו לעיל בהערה ו'.

במכילתא דרשב"י מבואר שכביכול ה' בכבודו ובעצמו הגן על הבתים

במכילתא דרשב"י מבואר ביאור השלש פסיחות אימתי צריך פסיחה על הבתים מתי על הפתח ומתי על הישראל עצמו, עוד מבואר במכילתא שהפסיחה אינה רחמים אלא פעולת הצלה והגנה במעשה, עד שאמרו כחיה ששוחה על בנה ומניקתו.

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק יב פסוק כז שלש פסיחות נאמרו בפרשה אשר פסח, ופסח ה', ופסחתי עליכם, מנין אתה אומר חצר שכולה ישראל לא היתה פסיחה אלא על הבתים שנאמר אשר פסח על בתי בני ישראל: מצריים וישראל שרויים בחצר לא היתה פסיחה אלא על הפתחים שנאמר (י"ב כ"ג) ופסח ה' על הפתח: מצרי וישראל נתונים במטה לא היתה פסיחה אלא על ישראל שנאמר (י"ב י"ג) ופסחתי עליכם וכן הוא אומר (ישעיה ל"א ה') כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים גנון והציל פסוח והמליט: אלמלא דבר כתוב אי אפשר לאמר כחיה ששוחה על בנה ומניקתו וכן הוא אומר (דברים א' ל"א) ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' אלהיך^{לו}:

ובמכילתא דרשב"י נלמד עניין הפסל מהמקרא של פסוח והמליט אשר ממנה למדו גם במכילתא דרבי ישמעאל שפסח היינו חייס"י, ונראה שמה שלמדו במכילתא דרשב"י שכביכול הקב"ה שוחה הוא מתחילת הכתוב כצפרים עפות כן יגן ה'. וזה כולל כל הנאמר במקרא גם עניין פסוח.



שני ביאורים ב'פסוח' והמליט לסובר פסח לשון דילוג וקפיצה

שני ביאורים בפסוח והמליט. א. רש"י לשיטתו שפסח היינו דליגה וקפיצה ביאר וכן (ישעיה לא ה) פסוח והמליט, מדלגו וממלטו מבין המומתים: היינו שפעולת ההצלה נעשתה על ידי דילוג עם ישראל מבין המומתים מחנה אשור, ב. ואילו הרד"ק בספר השרשים ביאר ולפיכך נקרא הזבח ההוא פסח, ואמרתם זבח פסח הוא ל"י (שם יב, כז), בסגול הפ"א, לפי שפסח על בתי בני ישראל וקפץ עליהם ודלג. וכן גנון והציל פסוח והמליט (ישעיה לא, ו), לפי שפסח ודלג על ירושלם בבא המלאך המשחית על מחנה אשור. וכן מפורש בפירוש רבי יוסף קרא, וזו לשונו: מדלג ומקפץ מלהכות ביושבי ירושלם שסמוכין למחנה אשור, וכן הוא בפירוש לחכמי צרפת^{לז}.

הנה לפי הרד"ק הושווה דילוג מצרים לדילוג ירושלים וכשם שבמצרים דילג המשחית על עם ישראל, כן סביבות ירושלים דילג המשחית הבא על מחנה אשור הצר על ירושלים. אבל לרש"י חלוק הדילוג שהיה בירושלים שם כביכול דילגו והוציאו מבין המומתים ויש לדעת מפני

לו). המשך דברי המכילתא: ואומר (תהלים צ"א ז') יפול מצדך אלף ורבבה מימיןך אליך לא יגש ואומר (שם קכ"א ה') ה' שומרך ה' צלך על יד ימיןך כול' עד מעתה ועד עולם:

לז). אלא בשכר מצוה שאתם עושים אני נגלה וחס עליכם שנאמר ופסחתי עליכם. אין פסיחה אלא חייס שנאמר כצפרים עפות כן יגן יי' צבאות על ירושלם גנון והציל פסוח והמליט (ישעיה לא ה):

לח). ליקוטים צרפתיים אשכנזיים בפירוש ההגדה בההדרת הרב גד חסידה, צפונות טו, שנת תשנ"ב ד-יג, זה לשונו גנון והציל ירושלים מאותו המכה שהכה המלאך מחניהו של סנחריב שחנן סביבות ירושלים והמכה פוסחת ועוברת על ירושלים ושבה ומכה מחנות סנחריב שבצד אחר, שלשון פוסח אינו נופל אלא על דבר שפוסח ומניח ביני וביני דבר אחר שאינו עושה כמו האחד.

מה שינה רש"י ביאור פסוח שבירושלים מפסח שבמצרים, ואפשר שהיות וכל המקרא בישעיה מלא בהגנה הנעשית בישראל שהוא מגן עליהם ביאר רש"י שגם ה'פסוח' הדליגה נעשית בישראל, [ועיין להלן הבנה אחרת בדברי הרד"ק בביאור הדילוג, גם יבואר למה רש"י לא פירוש שהדילוג הוא של המכה אלא מילוט של המוכים על ידי ה'].



טענת הכתב והקבלה שלרש"י יש כאן הגשמה

הכתב והקבלה שמות פרשת בא פרק יב פסוק יג ופסחתי עליכם. יותר נכון לפרשו לשון הגנה והצלה כתרגומו ואיחוס, ודומה לו פסוח והמליט (פערשאנען). כאמרו ואת בתינו הצייל, ולא לשון דלוג וקפיצה (איבערשרייטען, איבערשפרינגען). כי מה לנו להגשים את הבורא ית"ש כ"כ ללא צורך; וכן קרבן הנעשה בחג הנקרא בשם פסח, ושחטו הפסח, תרגומו (פערשאנעןגסאפפער), וכן זבח חג הפסח (פערשאנעןגספסעט) וכן כלם לשון חמלה הגנה והצלה. והכי איתא במכדרשב"י (ויקרא י"ד א') מאי ופסח ה' על הפתח, דשרי על האי פתחא חסד.



ישוב הדברים שאי אפשר לדלג על דילוג האהבה כביכול של ה' על עמו

והנה יש ליישב את טענתו על רש"י, דאדרבה זהו תקפו של נס ושפעת הרחמים שבאה על בני ישראל שכביכול ה' דילג על מנת להצילם. וכמבואר בציווי הבורא שיהיה הדם על הפתחים כדי שה משחית שבטבעו צריך לבוא על כל הברואים ידלג על עם ה' המצוינים בדם. ועלינו לומר זאת דווקא הלשון הזאת כדי שתיאמר עוצם הצלת בני ישראל עד שלא היה הדבר שייך אלא כביכול בדילוגו של הבורא, ולא יסתפק בהבנת הדבר בהבעת חמלה ורחמים בלבד.



גם לביאור שפסח הוא הגנה אמרו במכילתא כביכול ה' שוחה על ישראל

עוד יש לטעון למבואר במכילתא דרשב"י שפסח היינו הגנה וכביכול ה' בכבודו בעצמו שוחה על ישראל כאשר השוחה על גבי בנה ומניקתו, ונמצא שגם לביאור שפסח הוא מגן לא נמלטנו מטענת ההגשמה.

והנה נתבאר גודל מעשה ה' כי נורא הוא לביאור רש"י בדילוג האהבה על עמו ישראל. והנה כבר נתבאר שיש במדרש כעין פירוש רש"י שפסח היינו פסיעה, וגם לביאור זה מבואר יש את תוקף מעשה ה' בפסיחה על עמו ישראל [ובדווקא נאמר בעניין ההגשמה וכמו שחש הכתב והקבלה]. כמבואר במכילתא דרשב"י¹² בדברי חכמים וחכמים אומרים כמלך שדוחק פסיעותיו ברגליו. והנה תרגום המיוחס ליונתן גם בתרגומו פסח עניין הגנה וחס בא להרחיק ההגשמה ותרגם פרק יב פסוק כג: וְגִינן מִימְרָא דִּי עַל תְּרַעָא, שמות פרק יב פסוק כז: וְתִימְרוּן נִכְסֵת

(לט). מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק יב פסוק יג ומקודם הובאו דברי רבי אליעזר, ופסחתי עליכם לולי דבר כת' לא היה איפשר לאומרו ופסחתי כאב שמביא לבן: דב' ר' [אלי]עזר

חייסא הוא קדם יי דחס במימריה על בתי בני ישראל, וכן בהכאת ה' בכורי מצרים פרק יב פסוק כט: ונהו בפלגות ליליא דחמיסר ומימרא דיי קטל כל בוכרא. וממה שתרגם חס במימריה מבואר שהחס אין זה רחמים בעלמא^מ אלא מעשה הגנה וכמבואר לעיל.



מי היכה את בכורי מצרים? ה' לבדו או ה' ומשחית או המשחית לבדו

(יב) ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והפיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני יקוק: (יג) והיה הדם לכם לאת על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עלכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהפתי בארץ מצרים:

(כג) ועבר יקוק לנגף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח יקוק על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף:

(כו) ואמרתי ובה פסח הוא ליקוק אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקד העם וישתחוו:

פשטות המדרש שה' לבדו מכה את הבכורות.

ובמדרש ההגדה ובמכילתא מבואר שההכאה הייתה על ידי ה' לא על ידי מלאך שליח שרף^מ. ובפשטות רק על ידי ה', אלא שהדבר קשה מהמשחית שהוזכר בפסוק. בירושלמי יוחסה רק ההצלה אל ה' לבדו ולא הוזכרה הכאת הבכורות^מ.



שלושת האפשרויות לפרש מי מכה את הבכורות

והנה יש שלושה דרכים לפרש את הפסוקים שלכל הצדדים ה' הוא הפוסח הוא המציל^מ. ולגבי המכה: א. ה' לבדו הכה במצרים, והמשחית המוזכר הוא מעשה ההשחית הנעשה על ידי ה'^מ. ב. שה' לא הכה, אלא המשחית לבדו הכה^מ. ג. שה' הכה והייתה גם הכאת משחית^מ.

מ. ועיין עוד תרגום המיוחס ליונתן - שמות פרק לג פסוק יט, דברים פרק יג פסוק יח, דברים פרק ל פסוק ג.

מא. נוסח ההגדה שלפנינו "ויוצאנו יי ממצרים - לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו שצאמר: ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, והפיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה, ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים. אני יי ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה - אני ולא מלאך והפיתי כל בכור בארץ מצרים - אני ולא שרף, ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים - אני ולא השליח אני יי - אני הוא ולא אחר".

מב. בירושלמי (וילנא) סנהדרין פרק ב הלכה א, בירושלמי (וילנא) הוריות פרק ג הלכה א כד אתא רחמנא למיפרוק ית ישראל לא שלח לא שליח ולא מלאך אלא הוא בעצמו דכתיב [שמות יב] ועברתי בארץ מצרים הוא וכל דרגון ידיה. והנה בירושלמי הוזכרה רק ההצלה על ידי הקדוש ברוך הוא, לא הכאת המצרים, אבל אפשר לומר שאין כאן מחלוקת, אלא ההצלה והפדייה שלא ישראל היא בהכאת בכורי מצרים. ולכאורה אם הירושלמי דקדק את תחילת הכתוב 'ועברתי', הוא הדין שיש לדקדק גם את הסיפא דקרא 'והכיתי'.

מג. עיין להלן מדברי האבן עזרא בשם הגאון, שיתכן שגם הפסיחה היא על ידי המשחית.

מד. לשון הטור הארוך פרק יב פסוק כג ויש מפרשים כי המשחית אינו שם תואר, ופירושו השחית. ומעין דבר זה בריקאנטי שמות יב ועברתי בארץ מצרים וגו' [שם י"ב]. דרשו רבתינו ז"ל [הגדה של פסח] ועברתי בארץ מצרים בלילה

והנה מקצת סיוע לפירוש הראשון שהכל נעשה על ידי ה' לבדו, ממה שבפעם השלישית (באמירה לבנים בפסוק כ"ז) לא ייוחס שום דבר למשחית, ואם ה' מנע המשחית למה לא הוזכר הדבר. וביותר, שבפעם הראשונה שהוזכר המשחית נאמר שהמשחית הוא הנוגף, ובפעם השנייה והשלישית יוחס הנגף כביכול אל ה'. ואם נאמר היה גם משחית וגם נגף ה', מדוע בפעם הראשונה לא הוזכרה נגיפה אלא ממעשה המשחית ובפעם השלישית הוזכר רק מעשה ה' ומשמע הכל אחד הוא, וכן פשוט דרש ההגדה והמכילתא.

לביאור השני לא היה מעשה הנגף אלא על ידי המשחית, וכל מה שנאמר במקראות שה' הוא המכה הוא על ידי המשחית. ויוחסה ההשחתה אליו ברוך הוא. ולפי זה מתבאר שמה שהוזכר בפעם השלישית הנגף על ידי ה' המכוון על ידי המשחית.

לביאור השלישי שהייתה הכאת ה' והיה גם נגף המשחית¹ לא מבואר למה הושמטה ההצלה מהמשחית באמירה לדורות, ולפי זה על ידי פסיחת ה' לא באה ההכאה על ידי ה', ועוד הוזכר שנמנע הנגף של המשחית [למרות שבפשוטו יש לפרש את ענין הפסיחה להצלה אחת בלבד, או מה' לבדו כביאור הראשון או מהמשחית לבדו כביאור השני].



הזה אני ולא מלאך, והכיתי כל בכור בארץ מצרים אני ולא שרף. אל תתמה באמרו אני ולא מלאך אני ולא השליח, וכתוב [במדבר כ', ט"ז] וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים, וכתוב [להלן י"ב, כ"ג] ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף, כשתבין כי מכות מצרים היו ע"י מדת הדין בכח השם הגדול, וזהו וישלח מלאך, כי נקרא מלאך הגואל כאשר ידעת.

מה). רשב"ם שמות פרק יא פסוק ז לא יחרץ כלב - המלאך מוסיף ומשחית בכורי מצרים. באבן עזרא כתב הפסיחה הייתה על ידי ה' והרג הבכורים עלי ידי המשחית ומכונה שנעשה על ידי ה' כי אין משחית ללא רשותו, אבן עזרא פרק יב פסוק יא וטעם בחפזון, שלא יתעכבו וימהרו לאכלו לפני בוא רגע המשחית שיפסח השם על הפתח, וכן אבן עזרא פרק יב פסוק מב נראה כי הטעם בעבור שהשם שמרם, ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף. אמנם יראה הדבר בדברי האבן עזרא שאף שהכאת הבכורים הייתה על ידי המשחית, מחלוקת האם הפסיחה הייתה על ידי ה' או על ידי המשחית, כי אם ביאור פסיחה היא רחמים ה' מרחם ומציל מהמשחית, אבל אם פסיחה היא מעניין דילוג המשחית, על כרחך שהפסיחה היא על ידי המשחית. ואלו דברי אבן עזרא פרק יב פסוק כז: ואמרתם זבח פסח מצאנו פסח והמליט (ישעי' לא, ה). והטעם כמו חמלה. ובעבור שהשם חמל על בכורי ישראל בעבור דם השם, נקרא השם פסח, כמו ושחטו הפסח (שמות יב כא). והגאון אמר, שהוא מגזרת פסח, כי הפסח ישען על רגלו התמימה, והמשחית כן עשה שהשחית בכורי בית המצרים, ופסח על בית שכנו העברי ולא השחיתו, [ועיין עוד באבן עזרא שמות פרק יא פסוק ז ואף כי ישלח מן השמים משחית להכות בכוריהם: ובפסוק י להודיע איך נמלטו בכורי ישראל בבוא המשחית על המצריים: אבן עזרא פרק יב פסוק ז ויהיה סימן למשחית שיראנו כדרך כו', ובאבן עזרא סוף פסוק יג, ובפירוש הקצר בפרק יא פסוק ז ויא]. בחזקוני נראה שהכל היה על ידי המשחית, אלא שהקב"ה ירד עם המלאכים המשחיתים והם השחיתו. חזקוני פרק יב פסוק כג: ולא יתן המשחית ומה שאמרו רבותינו ועברתי בארץ מצרים. אני ולא מלאך היינו שלא ישלח מלאך במקומו אלא הוא בעצמו בכבודו ירד למצרים ועמו מלאכי משחית להשחיתם. חזקוני פסוק יג: וראיתי את הדם אף על פי שהוא בפנים כשהקב"ה מצוה את עבדיו לעשות דבר או לדבר דבר בשמו הם מדברים כאלו הקדוש ברוך הוא מדבר שהרי שלוחו של השולח כשולח וסוף הענין מוכיח, ולא יתן המשחית וגו', אבל ההוצאה הייתה על ידי הקדוש ברוך הוא כמו שאמרו רבותינו ויוציאנו ה' לא על ידי מלאך.

מו). בתרגום המיוחס ליונתן כונה המשחית מלאכא מחבלא, פרק יב כג ויִתְגַּלִּי יִקְרָא דִּיִּלְמִימְחִי יִתְמַצְרָא וְיִחְמִי יִתְ אֲדָמָא דְעַל אֶסְקוּפָא וְעַל תַּרְתִּין סִיפִיָּא וְיִגִּין מִימְרָא דִּיִּי עַל תַּרְעָא וְלָא יִשְׁבּוּק מִלְּאָכָא מַחְבֵּלָא לְמִיעוּל לְבִתְיִכּוֹן לְמִימְחִי: [ועיין עוד דעת זקנים מבעלי התוספות פרשת בא שביאר שה' והמאך המשחית ידחו הכו, אני בכבודי וגם המלאך ולא המלאך לבדו כי לא יתרחן כן שיהיה הקדוש ברוך הוא בלא מלאך].

יש לתמוה איך פסיחת דילוג ה' מנעה את נגף המשחית

והנה פשטות המקראות שעל ידי פסיחת ה' לא ניתן למשחית לנגוף [כלשון המקרא כג] ולא בא הנגף על ידי המשחית, [כלשון הפסוק יג]. ויש לדעת איך באה ההצלה מהמשחית על ידי פסיחת ה'. אם ה' דילג או חמל ה' מהכות הוא את מצרים איך נמנעה בכך הכאת המשחית^{מז}. ואם נאמר חמל וריחם יש לפרשו שברחמיו יתעלה מנע את עצמו כביכול מהכות את ישראל וגם את המשחית מעשות כדרכו לפגוע מכל אשר בארץ. אבל אם נאמר שפסח היינו דילג ולא פגע בישראל, לא בואר איך באה ההצלה מהמשחית, ולא הוזכר כלל עניין דילוג המשחית^{מז}, אלא אדרבה כל שנעשה במשחית היא מניעת ה' ממנו עשות דרכו להשחית הכל, כלשון הכתוב ולא יתן המשחית. ולביאור שה' פסח הגן ממש על בתי ישראל מבואר היטב עניין ההצלה מהמשחית, שכביכול ה' בעצמו הגן ומנע המשחית מבא אל הישראל.

וכך הוא לשון התנחומא פרשת בשלח כיוצא בו (שמות יב) והיה הדם לכם לאות וגו' וכי הדם מהני למלאך המשחית או לישראל אלא בזמן שהיו ישראל נותנין מן הדם על פתחיהם הקדוש ברוך הוא נגלה וחס עליהן שנאמר וראיתי את הדם ופסחתי וגו' ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף, ע"כ. ומבואר במדרש שפירוש פסח הוא חס וזה שייך גם כלפי המלאך המשחית.

מז. רש"י בפסוק כ"ב באיסור לצאת מהבתים עד בוקר הוזכר משחיתים המצוים בכל לילה, ובפסוק מ"ב הוזכר רש"י המזיקין, וכל זה על פי מכילתא וב"ק ס' ע"א. והנה לא נתבאר ברש"י שהמכוון במשחית שהוזכר במקרא בפסוק כג הוא המשחית שבגיני הוזהרו מצאת מפתח ביתם עד בוקר, כי משמעות פשטות רש"י שהם משחית לילה, ולא משחית הנשלח בלילה זה בדיוקא. ואם כן אפשר שהוא יפרש המשחית בפסוקים אלו כג ומשמעות יג על ה' המכה את הבכורות. ועיין עוד ברמב"ן בהבנתו ברש"י, שביאר שמה שהביא את רש"י לפרש שאין המשחית המדובר הוא משחית המיוחד ללילה. ואילו דבריו: והיה לו לומר שהלילה הזה נתנה בו רשות למשחית לחבל, ולכן הוזהרם ממנו. אבל לא ראה הרב לומר כן, מפני שהקב"ה בעצמו ובכבודו היה המכה:

מח. ולא משמע שה' בנגפו פסח-דילג, ואילו המשחית נעצר על ידי ה' שלא נתן המשחית, אמנם בדברי האבן עזרא שהובא בהערה לעיל שלפי הביאור שפסח הוא דילג המשחית הוא זה שדילג. והרמב"ן עצמו ביאר אמנם המכה היה ה' אבל היה עמו המשחית הנמצא בעת הנגף, פרק יא פסוק כג וטעם ולא יתן המשחית - המלאך המשחית בעולם בעת הנגף, כענין ויאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ירך (ש"ב כד טז), לא המשחית במצרים, כי הקדוש ברוך הוא הוא המכה: ובפסוק כ"ב ביאר הרמב"ן בלשון קרובה אלו דבריו, והענין לומר שהזהיר הכתוב את ישראל במצרים שלא יצאו מפתח ביתם בלילה ההוא, לפי שהקב"ה עובר במצרים כמלך שעובר ממקום למקום וספקלטורים לפניו שלא יפגע בו אדם ולא יסתכל בו, כענין ובא ה' אלהי כל קדושים עמך (זכריה יד ה). וכעין זה ברבינו בחיי פסוק כ"ג ה' ירד שמשו המשחיתים את המצרים היו מנועים להכות בגלל חפץ ה' להכותם בעצמו ללא שליח, ואת ישראל היו רשאים להשחית לולי אות הדם.

מט. בספורנו חידש שלהינצל ממכת בכורות לא הוצרכה פסיחת ה' כי ה' בא להכות הבכורות לבדם והוא מבחין בין בכור לשאינו בכור ובין ישראל למצרי, לא נצרכה הפסיחה אלא למשלחת מלאכי רעים שבאה בליל הכות ה'. ולשון הספורנו כי לולא הפסיחה שעשה בחמלתו על ישראל לא היו נמלטים משאר הצרות ששלח על שארית עם מצרים כענין פן תספה בעון העיר, ע"כ. ולפי זה נמצא שאין מקום לפירוש רש"י שפסח הוא דילג, כי מה יועיל הדילוג, ולדברי הספורנו אין ביאור לפסיחה כלפי הרג הבכורות אלא כלפי המשחית לבדו וקצת קשה המקרא באמירה לבנים (בפסוק כ"ו) שם הוזכרה הפסיחה ולא הוזכר כלל עניינו המשחית. אמנם בדברי האברבנאל מבואר ששייך עניין הדילוג גם בהרג הבכורים. אברבנאל שמות פרשת בא פרק יב ופסחתי עליכם רוצה לומר אחמול עליכם והוא מלשון פסח והמליט או יהיה מענין דילוג שבמכת בכורות אכה בבית המצרי ואדלג מבית ישראל באופן שלא ימותו בכורי ישראל כבכורי המצריים, ע"כ. והעניין ביאר האברבנאל כי היו ראויים ישראל להרג בכוריהם שהיו עובדי עבודה זרה.

גם יש לתמוה לביאור הראשון והשני שהכל נעשה על ידי ה' או הכל על ידי המשחית, אם פסח היינו דילג המכה [ה' או המשחית] מבית מצרי לבית מצרי, מה צריך לומר שלא יתן המשחית לנגוף, הרי הדבר מבואר אם המכה דילג על כל מקום ששם ישראל, ממילא ברור שלא יהיה כל נגף, ואם פסח היינו הגנה וחס. הדברים מבוארים היטב שה' מגן על ישראל, וכביכול הוא מונע את כח הנגף שאמור לבוא בכל מקום.



לדון בדברי רד"ק שהדילוג אינו דילוג בית המצרי אלא דילוג להגן על ישראל

[אמנם יש לדון 'בדרך אפשר' לפרש את ענין הדילוג בענין אחר, שאין הדילוג של המכה וההורג, אלא המגן הוא אשר מדלג על הפתח או על הבית לבלתי תת את המשחית להכותו. והנה ביאור זה לא יתקיים בדברי רש"י המפורשים שהמכה דילג מבית מצרי לבית מצרי אחר להכותם.

אבל העניין שמדלג ומגן הוא במשמע בדברי הרד"ק בשרשיו (ערך פסח). אלו דבריו: ומן הענין הקרוב אליו ופסח י"י על הפתח (שמות יב, כג.), כלומר ידלג על הפתח בראותו הדם ולא יבא המשחית. ופסחתי עליכם (שם יב, יג.). ולפיכך נקרא הזבח ההוא פסח, ואמרתם זבח פסח הוא לי"י (שם יב, כו.), בסגול הפ"א, לפי שפסח על בתי בני ישראל וקפץ עליהם ודלג. וכן גנון והציל פסוח והמליט (ישעיה לא, ג.), לפי שפסח ודלג על ירושלם בבא המלאך המשחית על מחנה אשור.

הנה הרד"ק לא הזכיר כלל את הדילוג מבתי המצרים, אלא הדילוג הוא של המגן. והרד"ק עסק במלאך המכה את מחנה אשור, וה' הוא המדלג, ואיך יועיל דילוג ה' להצילם מיד המלאך. והנה רש"י לשיטתו ביאר היטב שה' דלג את בני ישראל מבין המומתים, שאם לא כן לא יובן איך דילוג ה' פעל מול המשחית. ולפי דרך זו קרוב פירוש הדילוג והקפיצה עם ההגנה והחס זה לזה בתוכם, ושניהם מכוונים בדבר ההגנה. ואפשר לדרך זו שההפרש בין הדילוג לפסיחה, שפסח משמעותו דילוג במקום כשם שפיסח נראה כדולג במקומו, אבל הדילוג בשאר מקומות חולף ועובר על שאר מקומות, כביאור פסח דילג לרש"י.

[אף אם נאמר שזו כוונת הרד"ק, מכל מקום מצינו מפורש לאחד הראשונים שביאר שהמלאך המכה דילג על ירושלים. רבי יוסף קרא ביאר מדלג ומקפץ מלהכות ביושבי ירושלם שסמוכין למחנה אשור, וכן הוא בפירוש לאחד מחכמי צרפת, ואדרבה הגדיר את הפסיחה שאין הדבר הפוסח במקום הפסיחה, זו לשונו והמכה פוסחת ועוברת על ירושלים ושבה ומכה מחנות סנחריב שבצד אחר, שלשון פוסח אינו נופל אלא על דבר שפוסח ומניח ביני וביני דבר אחר שאינו עושה כמו האחד¹].

1. ומדבריו נלמד גודל ההצלה כביכול מידת הדין המלאך המשחית המכה צריך להיות גם במקום הפסיחה וה' מעורר רחמיו ופוסח ומגן מציל וממלט.

ולפירוש רש"י ופסחתי עליכם ה' המכה אינו נמצא על ישראל על הפתח או הבתים כי דילג עליהם, ולביאור הרד"ק הדילוג על ישראל על הפתח ועל הבתים מורה שהוא שם להגן. וכעין הכתוב מדלג על ההרים ומקפץ על הגבעות, שהוא על ההרים והגבעות.

וקצת ראייה לפרש שהפסיחה והדילוג המכוון שהמדלג נמצא במקום אשר עליו דולג, מהמקרא עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים. והנה אם נשווה לפירוש רש"י בדילוג המכה על בני ישראל נמצא שהפוסחים על שתי הסעיפים אינם נמצאים כלל בסעיפים, כי דלגו עליהם. אבל הרד"ק בפרשנים כתב עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים (מלכים א' יח, כא), שאין אתם עומדים ומתקיימים על אחת מהם אלא פוסחים ומדלגים על שניהם^{נא}.



פסח נשען

כתב רבי יונה אבן ג'אנח שני ביאורים בעניין פסח, האחד עניינו בקשת רחמים וחינוכה, וזה לפי דרכו ביאור הפסיחה בפסח, אבל הוסיף עוד ביאור נוסף לתיבת פסח והוא ההשענות. וזה לשונו של רבי יונה: ועניין אתם פוסחים, נשענין, וממנו נגזר פֶּסַח, מפני שאינו יכול ללכת עד שישען^{נב}, ויתכן להיות ממנו ויפסחו על המזבח אשר עשה, כלומר נשענו עליו, מפני שיגעו מעמוד בתפילה ובתחנונים.

והנה אף שרבי יונה לא סבר שיתכן לפרש פסיחה שהייתה במצרים שעניינה השענות, הגאון באבן עזרא פירשו על הפסיחה במצרים. ואלו דברי האבן עזרא (שמות יב כז) והגאון אמר, שהוא מגזרת פֶּסַח, כי הפֶּסַח ישען על רגלו התמימה, והמשחית כן עשה שהשחית בכורי בית המצרים^{נא}, ופסח על בית שכנו העברי ולא השחיתו, וכמוהו עד מתי אתם פוסחים (מ"א יח, כא):

ואף שלביאור זה עניינו כרש"י שהמכה הבכורים הוא שחלף על ישראל, לרש"י היה הדבר בדילוג וקפיצה ולגאון באבן עזרא אין שייך עניין דילוג וקפיצה בפסיחה [ועיין לעיל, שאף לדברי האומר פסיעה יש לדון אם עיקרו על ידי דילוג וקפיצה].

והרשב"ץ בביאור ההגדה כתב: ויש מפרשים ופסחתי עליכם, הוא לשון מנוחה, מענין פסח שאינו יכול לילך, ואינו נראה זה שאם ופסחתי יתפרש לשון מנוחה והוא רמז אל הגזירה, אם כן

נא. רד"ק מלכים א פרק יח פסוק כא פסחים - כמו הפיסח שהוא פיסח בשתי רגליו כי מי שפיסח רגלו אחת נוטה על הרגל אחת ומי שהוא פוסח שתי רגליו אינו יודע באיזה רגל יעמוד כן אתם פוסחים על שתי הסעיפים והם המחשבות. וכן פירש הרלב"ג.

נב. וזה המכוון גם בדברי הרד"ק במלכים בהערה הקודמת, שהפיסח נוטה על רגלו האחת, אלא שלעיל בואר עניין הרד"ק בדליגת הגנה, רבי אברהם מן ההר (מהד' בלוי) מסכת יבמות דף לט עמוד ב איטלע. תרגום צולע מטלע. והיינו צריך למידחסיה לכרעיה, דפרק מצות חליצה. כלומר דחוק רגלך בקרקע. כמו הפסח שכל גופו נשען על הרגל, ומחמת כובד הגוף הרגל נדחקת בקרקע. בית הבחירה למאירי יבמות דף לט עמוד ב ואי לא אטלע לך רגלא דימינא כלומר שניעצנו בארץ ולישא דאטלע הוא לשון פסחת שהפסח כשהוא מוהלך כל גופו נשען על הרגל הפסחת מפני שמתוך שאין בה כח לעמוד על עצמו נמצא הגוף מכביד עליה.

נג. לא נתפרש היטב מה נעשה בהשענו אולי ועיין להלן בדברי הרשב"ץ, [ורחוק לפרש שהמשחית נשען ומגן, מלבד שלא אמר הגאון אלא ההשענות ותו לא, גם אינו במשמע שהמשחית יגן מהשחתתו].

כשתנוח הגזירה עליהם תשחיתם, אלא העיקר כמו שדרשו ז"ל אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי.

ויתכן המכוון בדברי הרשב"ץ לדברי הגאון באבן עזרא ומה שכינהו הרשב"ץ מנוחה היינו ההשענות, אלא שבדברי האבן עזרא מבואר שהשענות ומנוחה זו מדלגת וחולפת על בית ישראל, ואין הכוונה למנוחת הגזירה, ומסתבר שהרשב"ץ הבין בביאור דברי הגאון שהמשחית בבית ישראל נשען ונח במקומו, ותמה הרשב"ץ שמשחית [שאותו מכנה גזירה] נח במקום הוא ממילא משחיתו, ומכל מקום יש לפרש בכוונת הגאון שהמשחית שבא לקראת בית ישראל לא היה בו כח לפעול והרי הוא כפסח שאינו יכול לילך אלא נשען הוא על רגלו, ומה שתמה הרשב"ץ שמנוחת המשחית תשחיתם, הרי מקרא מפורש שלא יתן המשחית לבוא אל בתיכם, אלא שהרשב"ץ השיב שקשה לומר לפרש כן שההצלה הייתה על ידי משחית חונה סביבותיהם].



תמיהה לביאור פסח דילג ממקרא אז ידלג כאיל פסח

ישעיהו פרק לה, ו אָז יִדְלַג כְּאַיִל פֶּסַח וְתָרַן לְשׁוֹן אֵלֶם, לכאורה מבואר במקרא שהפסח אינו דולג, וכשיתרפא רק אז ידלג. ואם כן, קשה הרבה לביאור שפסיחה דילוג היא.

ולדברי הגאון באבן עזרא אכן אין המכוון לדילוג אלא לפסיחה בהשענות, אבל בספר השרשים לרד"ק הביא הפסוק אז ידלג כאיל פסח, בהסבירו את עניין הפיסח, ושוב את עניין הפסח של יציאת מצרים, וביארו שהוא עניין דילוג ולא ראה במקרא אז ידלג כאיל פסח סתירה.

ואלו דברי הרד"ק - פסח. אז ידלג כאיל פסח (ישעיה לה, ו), איש עור או פסח (ויקרא כא, יח), פסח שתי רגליו (שמואל ב' ט, יג). והקבוץ פסחים בזו בז (ישעיה לג, כג), והוא קל. והנפעל ממנו ויפל ויפסח (שמואל ב' ד, ד), ידוע. ומן הענין הקרוב אליו ופסח י"י על הפתח (שמות יב, כג), כלומר ידלג על הפתח בראותו הדם ולא יבא המשחית. ופסחתי עליכם (שם יב, יג). ולפיכך נקרא הזבח ההוא פסח, ואמרתם זבח פסח הוא לי"י (שם יב, כז), בסגול הפ"א, לפי שפסח על בתי בני ישראל וקפץ עליהם ודלג. וכן גנון והציל פסוח והמליט (ישעיה לא, ו), לפי שפסח ודלג על ירושלם בבא המלאך המשחית על מחנה אשור.

שמה נאמר שהפיסח בעקבות צליעתו נראה כדולג ולכן פסח שהוא דולג הוא מוגדר על ידי הרד"ק ומן הענין הקרוב אליו ופסח י"י. ומה שהביא הרד"ק המקרא אז ידלג כאיל פסח, אינו כלל לקשר בין עניין הדילוג שיהיה בהחלמתו לפיסח שהיה בתחילתו. וכשם שאינו עניין במקרא הקודם אָז תִּפְקְחֶנָּה עֵינֵי עֲוֹרִים וְאַנְיֵי חֲרָשִׁים תִּפְתַּחֲנָהּ, וכן סוף מקרא של דילוג הפסח, וְתָרַן לְשׁוֹן אֵלֶם. ומה שהביא הרד"ק מקרא שהוזכר הדילוג בפסח, אינו אלא להביא מקומות שהוזכרו בהם פיסח וכמו במקראות הנוספים שהוזכר הרד"ק.



ואת בתינו הציל הוא המכוון באשר פסח על הבתים

ויש לדקדק עוד במקרא בפסוק כז וְאַמְרָתֶם זֶבַח פֶּסַח הוּא לִיקְנֹק אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתֵינוּ הִצִּיל וַיִּקַּד הָעַם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: הנה נכפל הדבר אשר נעשה בבתי בני ישראל פסח והציל. ולא הוזכרה כפילות העניין אלא באמירה לבנים, ומשמע שאין זה דבר חדש שלא נלמד במקראות הקודמים. והפסיחה על הבתים היא ההצלה, ואם נאמר שהפסיחה היא ההגנה בא הדבר בכפילות שפסח על הבתים והציל את הבתים, אבל אם נאמר פסח הינו דילג יש לפרש שהדילוג הוא שהביא את ההצלה.



כל דצריך ייתי ויפסח

בהגדה של פסח אומרים כל דצריך ייתי ויפסח ולכאורה היה מקום לטעות שיש להבין ויפסח רק אם פירוש ויפסח היינו וירוחם ויחוסו עליו והנה הלשון מבוארת אבל אם משמעות פסח הוא דילוג מה עניין דילוג לכאן.

אבל אין מכאן שמץ ראייה לבירור משמעות פסיחה מה היא, שאין המכוון לפעולת הפסיחה אלא לעשיית הפסח. ואחר שעכשיו עושה הפסח מצרף כל הנצרך לעשות עמו הפסח. וכן מבואר בדברי הראשונים² שדנו איך ישתף שאינו ממנוייו בקרבן הפסח, וגם יש לפרשו כיום הזה על כל ליל הסדר ומצוותיו הנעשה בליל פסח ונופל עליו לשון ויפסח³. וכן מוכח מנוסח ההגדה לרמב"ם (סוף הלכות חמץ ומצה) כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך לפסח ייתי ויפסח.

ואדרבה לא שייך על פי הדקדוק לפרש לשון ויפסח שמשמעו שהצריך הוא הפוסח ולא שהמזמין הוא הפוסח עליו. וכן יש לטעון למה נאמר לשון ויפסח שלא דברו בה בשום מקום בארמית חוץ מהזכרת קרבן פסח [או חג הפסח]. ועל כרחק המכוון לעשיית הדבר המכונה כבר פסח.



נד). ספר האשכול (אלבק) הלכות פסח דף קנט, מחזור ויטרי הלכות פסח (עמ' 254-310) סימן צה, רבינו חיים בן פלטיאל הרי"ד בשבלי הלקט סימן ריח עמוד א ספר המנהיג הלכות פסח עמוד תפו ראב"ה חלק ב - מסכת פסחים סימן תקכה סידור יעב"ץ.

נה). פסחים אורחות חיים חלק א פירוש ההגדה ויפסח כלומר יקח צרכי הפסח שכן ראוי לעשות למי שהיכולת בידו: הגדה של פסח לריטב"א כל דצריך ייתי ויפסח. שאם אין לו, ראוי ליטול אפילו מן הצדקה ואפילו לר' עקיבא (פסחים קי"ב א') כדי שיקיים מצות ליל פסח. מאמר חמץ לרשב"ץ

ואני תמה למה לא סלקו בזמן הזה "כל מאן דצריך ייתי ויפסח". שהרי אין לנו פסח. ואפשר דמשום הכי לא סלקוהו. דאפשר לפרש ייתי ויחוג חג הפסח. ובמשנה (ולא) [ו]בגמ' לא נזכר הא לחמא עניא. ובמטה משה עמוד העבודה ליל הסדר סימן תרלא ויש מפרשים כל דצריך כלומר כל מאן דצריך צרכי פסח כגון כרפס חרוסת ומרור וד' כוסות ייתי ויפסח, כלומר יקח ממני צרכי פסח. ויש מפרשים ייתי ויפסח, רצה לומר יחוג עמנו, גבורות ה' פרק נא כל דצריך ייתי ויפסח פירוש יעשה סדר הלכות פסח. של"ה מסכת פסחים מצה שמורה ומה שאומרים 'כל דצריך ייתי ויפסח', רצה לומר, אף אפיקומן שהוא במקום הפסח ומקורו בדברי הראב"ן פסחים.

חג המצות או חג הפסח במקרא ובחז"ל

במקרא ארבעה עשר נקרא פסח שבעת הימים חג המצות

שבעת ימי הפסח מכונים במקרא רק חג המצות¹¹. ואילו יום ארבעה עשר מכונה פסח, כן מפורש בוויקרא פרק כג, ה-ו: "וְהָיָה בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים פֶּסַח לִיקְנֹק: (ו) וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמַּצּוֹת לִיקְנֹק שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכְלוּ: וכן במדבר פרק כח, טז-יז (טז) וּבַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ פֶּסַח לִיקְנֹק: (יז) וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת יֹאכְלוּ". רק יש לפרש שאין המכוון לכנות את שם הזמן פסח אלא המכוון זמן קרבן פסח לה', כי אין לזמן כל דין חג מלבד עשיית הפסח, ואפשר אחר שזה זמן עשיית הפסח נקרא פסח.

וגם בפסח חזקיהו ויאשיהו מכונה שבעת ימי החג חג המצות, בדברי הימים ב פרק ל, בפסוק יג "וַיֹּאסְפוּ יְרוּשָׁלַם עִם רַב לַעֲשׂוֹת אֶת חַג הַמַּצּוֹת בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי קֶהֱל לְרֹב מְאֹד", ובפסוק כא "וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָאִים בִּירוּשָׁלַם אֶת חַג הַמַּצּוֹת שִׁבְעַת יָמִים בְּשִׁמְחָה גְּדוֹלָה וּמִהֲלָלִים לִיקְנֹק יוֹם בְּיוֹם הַלָּוִים וְהַכֹּהֲנִים בְּכָלִי עֹז לִיקְנֹק".

פסח יאשיהו הוזכר בדברי הימים ב פרק לה שם כל עשיית הפסח היא סביב הקרבן אשר נעשה ונשחט בארבעה עשר לחודש הראשון, ואילו החג שמו חג המצות בפסוק יז: "וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָאִים אֶת הַפֶּסַח בָּעֵת הַהִיא וְאֵת חַג הַמַּצּוֹת שִׁבְעַת יָמִים"¹².

המקום היחיד שהוזכר חג הפסח הוא במקרא בשמות פרק לה, כה: "לֹא תִשְׁחַט עַל חֶמֶץ דָּם זִבְחִי וְלֹא יִלִּין לְבָקָר זִבַּח חַג הַפֶּסַח", אבל בפשוטו יש לכוון הדברים שעוסק בקרבן החג שהוא הפסח].



ממחרת הפסח ממחרת י"ד או ט"ו

בפרשת מסעי במדבר פרק לג, ג: "וַיִּסְעוּ מֵרַעְמֶסֶס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמֶּחֶרֶת הַפֶּסַח יֵצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיַד רָמָה לְעֵינֵי כָל מִצְרַיִם", ובפשוטו כונה יום ארבעה עשר כפסח סתם, כמו שמבואר במקראות הנזכרים שיום י"ד הוא פסח, ונמצא שחמשה עשר כונה ממחרת הפסח, גם מוכח מעניינו שיצאו ממצרים ביום חמשה עשר ואם הוא ממחרת הפסח יום ארבעה עשר הוא פסח.

(נו). שמות פרק כג פסוק טו, שמות פרק לד פסוק יח, ויקרא פרק כג פסוק ו, דברים פרשת ראה פרק טז פסוק טז, דברי הימים ב פרק ח, ועוד בפסוקים שהובאו להלן בפסח חזקיהו ויאשיהו ובעזרא.

(נז). לשיטת רוב התנאים סנהדרין יב שהפסח נעשה בניסן אלא שעבר חזקיהו השנה, אמנם לרבי שמעון בן יהודה משום רבי שמעון חזקיהו השיא את ישראל לעשות פסח שני, ויש לעיין בשיטה זו מה שייך חג המצות בזמן פסח שני שבעת ימים.

(נח). גם בתחילת בית שני עשיית הפסח בארבעה עשר ואחרי זה חג המצות שבעת ימים בעזרא פרק ו, יט-כב: "(יט) וַיַּעֲשׂוּבֵנִי הַגּוֹלָה אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן: (כ) כִּי הִטְהַרְוּהֶנּוּ וְהַלּוּם קָאָדָּר כָּלֶם טְהוֹרִים וַיִּשְׁחַטוּהֶפֶסַח לְכָל בְּנֵי הַגּוֹלָה וְגו' (כב) וַיַּעֲשׂוּחַג מַצּוֹת שִׁבְעַת יָמִים בְּשִׁמְחָה" וגו'.

בספר יהושע פרק ה, י-יא: "וַיַּחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגִלְגָּל וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרְבַת יְרִיחוֹ: (יא) וַיֹּאכְלוּ מֵעֵבֹר הָאָרֶץ מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח מִצּוֹת וְקִלּוֹי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה". פשטות הדברים שממחרת הפסח הוא יום חמשה עשר וכמו בלשון התורה, וכן פירש הרד"ק על פי פשוטו, אלא שבפשטות דברי חז"ל מבואר שממחרת הפסח הוא יום ט"ז.



בדברי הראשונים שממחרת הפסח ביהושע הוא יום ט"ז

האבן עזרא^ט תמה הרבה על דברי חז"ל שאמרו ממחרת הפסח של יהושע היינו ט"ז ניסן ורבינו תם בתוספות הסכים עם קושיית האבן עזרא ופירש הסוגיא בדרך אחרת ולביאורו גם לחז"ל ממחרת הפסח הוא יום ט"ז.

אמנם רש"י^י ביאר על פי דברי חז"ל^{טא} שממחרת הפסח הוא יום ט"ז, [ועיין גם רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פרק ז הלכה יא] ובדרך זו הלך גם ר"י בעל התוספות, (קידושין ל"ז ע"ב) אלו דבריו, ור"י מפרש נהי דבעלמא ממחרת הפסח הוי ט"ו הכא ר"ל ט"ז ולשון התורה לחוד ולשון נביאים לחוד ולשון חכמים לחוד.

והביא האבן עזרא דברי רס"ג: והגאון אמר, ששני פסחים הם, פסח ה' ופסח ישראל. ופסח ה' בליל חמשה עשר. והנה ממחרת הפסח ביהושע יום ט"ז. ויהיה פ' ממחרת הפסח הכתוב בתורה ממחרת זבח הפסח, ודברי הגאון הרי זה כפירוש רש"י ור"י^{יב}.

והאבן עזרא דחה דברי רס"ג זה לשון האבן עזרא: ולא אמר כלום. כי לא נקרא החג פסח^{טב}, רק בעבור שפסח השם על הבתים^{טג}, וממחרתו הוא לבקר יום ט"ז. וכן כתוב: כל היום ההוא וכל הלילה וכל יום המחרת (במד' יא, לב).



(ט). הובאה קושיית האב"ע בתוספות קידושין ל"ז ע"ב ד"ה ממחרת.

(ס). רש"י ראש השנה דף יג ע"א ממחרת הפסח - הוא יום הקרבת העומר, ממחרת יום הראשון של פסח. וביהושע.

(סא). פשטות הסוגיות בקידושין ל"ז ע"ב ר"ה יג ע"א, אך עיין ירושלמי חלה פרק ב הלכה א התיב רבי בון בר כהנא והכתיב [יהושע ה יא] ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח. לא בששה עשר. התיב ר' לעזר בי רבי יוסי קומי ר' יוסי והכתיב [במדבר לג ג] ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים. לא בחמשה עשר יצאו מיכן. דברי הירושלמי הובאו בריטב"א קידושין דף לח ע"א ומשמע בירושלמי דקרי ממחרת הפסח אפילו ליל חמשה עשר היינו מחרתו של שחיטת הפסח שהוא בארבעה עשר, ולא משמע [לן] הכי בגמרא דילן דסתם מחרת הפסח ממחרת אכילתו הוא ולא ממחרת שחיטתו.

(סב). והנה לא הוצרך לפרש רס"ג כחידוש הר"י שלשון נביאים לחוד שאפשר אף בדברי התורה פעם יתפרש על הקרב פעם אף על זמן אכילתו.

(סג). רק חג המצות.

(סד). מכונה ליל ט"ו פסח, ויש לעיין מה הוצרך האב"ע בקושייתו להזכיר הפסחה על הבתים דיינו לומר שזה זמן אכילת הקרבן פסח.

ממחרת הפסח הוא יום ט"ו שהוא ממחרת ליל ט"ו

הנה נמצא שלפי האבן עזרא בקושייתו על הרס"ג יש לפרש שהפסח הוא גם כל ליל חמשה עשר ועדיין ממחרתו הוא יום חמשה עשר, וכן הוא בתרגום המיוחס ליונתן במדבר פרשת מסעי פרק לג פסוק ג "מִבֶּתֶר דְּאָכְלוּ נִכְסֵת פֶּסַחָא".

וכעין זה בחזקוני ממחרת הפסח ערב יום ט"ו ולילה הראשון נקרא פסח על שם שעוסקים בקרבן שנקרא כן וראיה לדבר מפרשת אמור ומפרשת פנחס אבל שאר החג מליל ראשון ואילך נקרא חג המצות.

ודבר פלא בדברי החזקוני שכתב שליל ט"ו אינו מכונה חג המצות, ובפשוטו גם אם ליל ט"ו בשם פסח ייקרא, עדיין לא יצא מכלל החג המכונה חג המצות, ובפרט שכל עיקר חיוב אכילת מצה אינו אלא בליל ט"ו.



סיכום פסח בלשון בתורה

קצרן של דברים פסח בלשון תורה נקרא הקרבן ועשייתו, וממילא גם זמן עשייתו שהוא בארבעה עשר, ולמקצת ראשונים פסח נקרא גם ליל ט"ו, ולמקצת ראשונים בביאור דברי חז"ל נקרא פסח אף יום ט"ו, אבל לא מצינו שנקרא חג הפסח, אלא כשם שנקרא זמן עשייתו פסח כך זמן אכילתו שהוא בט"ו נקרא פסח, [ולאבן עזרא זמן הפסיחה על ישראל], וכל"ה שבעת ימי החג קרויים בתורה ובנביאים ובכתובים חג המצות, וכן תיקון חז"ל בנוסח התפילה את יום חג המצות הזה.



חג הפסח בלשון חז"ל

בלשון חכמים נקראו כל שבעת ימי חג המצות חג הפסח, ויש להעיר שלא זו בלבד שכל שבעת ימי החג נקראו פסח, עוד נעקר בלשון חז"ל הזמן שכונה במקרא פסח שהוא יום ארבעה עשר בזמן עשיית הפסח, וכונה בדברי חז"ל ערבי פסחים, וכן לגבי כמה הלכות שהוזכר עד הפסח המכוון בדווקא לתחילת חמשה עשר ולא לארבעה עשר, יתכן שאין שום משמעות לשינוי הלשון מחג המצות לחג הפסח, אלא שכך היה לשון בני אדם בזמן חז"ל, וקצת ראיה לדבר שבנוסח התפילה עודנו חג המצות¹ כלשון התורה.



דברי הרי"ד בביאור חג הפסח בלשון חכמים

פסקי רי"ד מסכת פסחים דף צט ע"ב פי' אף על פי שיום ארבעה עשר הוא הנקר' פסח, כדכת' בארבעה עשר יום לחדש הזה פסח ליי", אינו נמנע התנא מלקרות לחג המצות פסח,

סה). כולל ליל ט"ו ודברי החזקוני תמוהים.

סו). מסכתות קטנות מסכת סופרים פרק יט הלכה א.

כדתנן במגילה בפסח קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים, ובתעניות תנן העובר לפני התיבה ביום טוב הראשון שלפסח, והילכך קורא ליום י"ד ערב פסחים. ומצאנו שגם הכת' קורא לחג המצות פסח, כדכתיב ביהושע ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, שאין לפרשו אלא ממחרת חג המצות שהיא יום הנפת העומר, ואין זה דומה לממחרת הפסח יצאו בני ישראל ממצרים, שהוא יום י"ד, שהרי בט"ו יצאו, וזהו טעם הדבר ביום י"ד שחטין הפסח וזורקין דמו, והילכך נקרא פסח ואינו נאכל בו ביום אלא בלילי ט"ו, והילכך קורא הכת' גם יום ט"ו פסח מפני שהוא זמן אכילתו¹⁰.



פליאה עצומה בדברי הרי"ד

דברי רבינו רי"ד תמוהים מכמה פנים הנה ייסד הרי"ד המקור ללישנא דרבנן לכנות את חג המצות פסח, שלשון חכמים בנויה על הנאמר בספר יהושע שיום חמשה עשר נקרא פסח, והדבר תמוה טובא שלא מצינו אלא שיהיה נקרא יום חמשה עשר לבדו, אבל כל שבעת ימי החג אינם קרויים פסח, וכשאתה אומר ממחרת הפסח הוא יום ט"ז אתה אומר שמט"ז ואילך אינו קרוי פסח, ועוד ברוב מקומות במקרא מכונה זמן שחיטת הקרבן ביום ארבעה עשר פסח, ואם כן למה עקרוהו חכמים ולזה אין סמך מספר יהושע לשלול שם פסח מיום ארבעה עשר, ואדרבה ברוב מקומות במקרא קורא לארבעה עשר פסח, וכיון שכן היה ראוי לקרות גם לערבי פסחים פסח על כל פנים מחצות ואילך, ולגבי כמה דינים אמרו חכמים עד הפסח והמכוון עד חמשה עשר¹¹, ולכאורה מבואר שמה שכונה 'פסח' [שבעת ימי החג מט"ו עד כ"א] מזמן התנאים ואילך, אין לו מקור מהמקרא אלא אפשר לשון בני אדם הוא, וכיום למרות שבזמן הזה אין לנו קרבן פסח¹² ויש לנו מצות דאורייתא, נותר שם החג פסח.



10. למרות שנאכל רק בלילה, ובמיוחד ליונתן ביאר ממחרת הפסח של פרשת מסעי שהוא חמשה עשר ממחרת ליל אכילת הפסל.

סח. כמו חרישת שדה לבן ערב שביעית עד הפסח (שביעית פרק ב משנה א), זמן הביעור עד הפסח (פסחים נג א), בלשון נדרים עד הפסח (נדרים ס' א), ואך עיין תוספתא מסכת נדרים (ליברמן) פרק ד אמ' ר' יוסה בראשונה היו אומ' המודר הנאה מחבירו סתם עד הפסח אסור עד שחיטת הפסח משחרב בית המקדש אסרו כל היום כולו, וגבי איסורי חמץ ברור שהמכוון עד זמן איסורו שכולל מקצת ערבי פסחים כמו בתוספתא מסכת פסחים (ליברמן) פרק ב הלכה ט.

סט. גם במדבר לא היה קרבן פסח כמבואר בקידושין ל"ז ע"ב או שהפסח תלוי בביאה לארץ כטעם רש"י, או כי היו ערלים בתוד"ה (הואיל), ויש אאומרים שבמדבר לא היה גם מצות כי לא היה להם כי אם מן, באבן עזרא הפירוש הקצר שמות פרק יב פסוק יד ולא צוה לשמור חג המצות עתה במצרים, גם לא במדבר, כי אין להם לחם. רק שמרו חג הפסח לבדו כאשר עשו במצרים, ע"כ.

מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים

איתא בגמ' מגילה דף טז: אמר רבי חנינא בר פפא, דרש רבי שילא איש כפר תמרתא כל השירות כולן נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח, חוץ משירה זו [דעשרת בני המן] ומלכי כנען שאריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה, מ"ט שלא תהא תקומה למפלתן. ובמסכת סופרים פרק י"ב ה"י איתא רבי זירא רבי ירמיה בשם רב אמר שירת הים ושירת דבורה נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח. ובפרק י"ג הל' ג' עשרת בני המן ומלכי כנען נכתבים אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה, כל בנין כדין לא קאים (כלומר דבנין שהוא אריח על גבי אריח וכו' לא עומד). מאי כדין למצוה לעיכוב ע"כ. ובהל' ו' אמר רבי יוסי בר אבין בכתבן צריך שיהא איש בראש דפא ואת בסופה בי' שיטין עשרת בסוף דפא שליף ונחית כהדין קנטרה כדי שיפלו ולא תהא להם תקומה, ע"כ (כגירסת הגר"א).

שיטת רש"י באריח ולבינה

פרש"י במגילה שם - אריח הוא הכתב, ולבינה הוא חלק שהוא כפליים מן הכתב, והאריח חצי לבינה שלא תהא להם תקומה, שלא יהא להם מקום להרחיב צעדיו תחתיו, עכ"ל.

שיטת ר"ת המובא בראשונים

כתב הר"ן ד'. מדפי הרי"ף ד"ה כל השירות וכו' פרש"י דלבינה הוא החלק שהוא רחב כפלים מן הכתב שהאריח חצי לבינה. ופירש שלא תהא תקומה למפלתן שלא יהא לו מקום להרחיב צעדיו תחתיו. ויותר נראים דברי ר"ת ז"ל שכמו שהאריח הוא מן הכתב כמו כן הלבינה הוא מן הכתב, והכי פירוש כל השירות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח. וקורא השיטה הארוכה לבינה והקצרה אריח כעין שכתובות שירת הים ושירת דבורה, ושירה זו אריח על גבי אריח ואת ואת ואת ואת שהן תיבות קצרות זו למעלה מזו. והלבינה קורא לשמות שהם ארוכים והם ג"כ זה למעלה מזה, ומאי דקאמר שלא תהא תקומה למפלתן טעמו של דבר שכמו שהחומה שוה בשני ראשיה ואין בה בליטות אין להוסיף עליה ולחזקה כמו שהיו יכולים אם היו שם בליטות ושני החומה, שאז יכולים להוסיף על הבנין לחזקו וכגון שירת הים, מה שאין כן זו שהעמוד הצר שלא כל אחד שוה משני צדדיו.

רצט מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים

ושירת האזינו נמי כיוצא בזה היא שעמודיה שוין מפני שיש בה מפתן של רשעים, כדכתיב מראש פרעות אויב, וכתיב כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו, ומיהו כל שיטותיה ארוכות כדמוכח במסכת סופרים דקתני התם וכו', ולא תקשי לך הא דאמרין הכא כל השירות כולן אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח, הכי קאמר כל השירות שיש בהן אריח ולבינה הן נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח, חוץ מזה שאע"פ שיש בה אריח ולבינה נכתבות אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה. אבל שירת האזינו אין אריחים כלל עכ"ל. ושיטה זו הובאה בפסקי תוס' ובתוס' הרא"ש ובמאירי ובמרדכי במגילה^א, והובא במגיד משנה פ"ב מהל' מגילה הי"ב בב"י בא"ח הל' מגילה תרצ"א.

הנ"מ בין רש"י לר"ת

ובפשטות יוצא מדברי הר"ן דפרש"י כשנכתב אריח ע"ג אריח ויש חלק בצידו, האריח הוא צר ולבינה הוא רחב, כך שהאריח נופל כי הוא צר, ולכן לעולם הכתב הוא אריח והחלק שבצידו הוא הלבינה. ולפר"ת מפני שהבנין ישר הוא נופל, משא"כ באריח ע"ג לבינה אין הבנין ישר, כמש"כ הר"ן דכשיש שיניים אפשר להוסיף עליו ולחזקו, וכשהוא ישר א"א לחזקו.

כמה דיוקים לשיטת ר"ת

ובפשוטו מה שנראה לר"ן כדברי ר"ת יותר מדעת רש"י כיון שהאריח ולבינה ענין אחד הם ושניהם מהכתב, כמדויק במסכת סופרים כר"ת, שכתוב במ"ס בני המן נכתבים אריח ע"ג אריח ולבינה על גבי לבינה. משמע שגם האריח וגם הלבינה נכתבים אחד על גבי השני. ולמרות שגם אליבא דר"ת יש רווחים בשירות, מ"מ האריח והלבינה הם מהכתב. ועוד מדויק במ"ס שהמשל לאריח ולבינה הוא שיהיה כבנין, דבכל השירות צריך שהבנין יעמוד (עיין קידושין דף ס. ב. ברש"י שמבאר מהו צורת בנין), ובבני המן ומלכי כנען צריך שיהא בנין שלא עומד, וכשכל האריחים אחד ע"ג חבירו וכן הלכנים כדין לא קאים.

ומדויק עוד מהמ"ס כר"ת דענין אריח ע"ג אריח שהו ישר, דקאמר המ"ס בהמשך שאיש בראש דפא ואת בסופה ב' שיטין וכו' כלשונו לעיל. מבואר דכותבים דוקא כל שם בשורה אחת ואת ה-"ואת" בסוף השורה, דהפרשנדתא בתחילת השורה וממשיך ואת בסוף השורה עד סוף כל הבני המן עם ריוח ביניהם, כדי שיהיה ישר שכל ה-"ואת" אחד על השני זה ישר, וכמו שכתוב במסכת סופרים שליף ונחית, הינו שיוורד ישר כמו הקנטרה (ובע"ה יבואר במקום אחר בהרחבה ענין השליף ונחית וקנטרה). שו"ר בב"ח בתרצ"א שכתב להדיא דלפרש"י אין קפידא לכתוב ואת א' על גבי השני אלא אפשר לכתוב ואת ע"ג שם ושם ע"ג ואת, כי שיטת רש"י היא שהאריח הוא הכתב. ורק לר"ת שאריח הוא הקצר צריך לכתוב ואת אחד ע"ג חבירו עכ"ד.

(א). וכן דעת הבה"ג הלכות סופרים והסמ"ג, והאשכול הל' ס"ת סימן ט"ו, והאור"ז ח"ב סו"ס שע"ג בשם ראב"ה, ורבינו ירוחם נתיב י' ח"ב.

ראיה לר"ת מהירושלמי

וכן איתא להדיה בתוס' רא"ש במגילה שביאר בדעת ר"ת כדברינו בטעם שחלק על רש"י, כי ס"ל כיון שזה כבנין ממילא גם הלבנה מהכתב כמו האריח. וז"ל לא נראה לר"ת דהלבנה מהחלק אלא מן הכתב הוא, כאריח, ששניהם מן הבנין הם, אלא אריח ולבינה שניהם מן הכתב, לכך מפרש ר"ת השיטה הארוכה קרויה לבינה והקטנה קרויה אריח וכו', ובני המן אריח ע"ג אריח פי' תיבה קטנה כגון ואת ע"ג תיבה קטנה, ותיבה גדולה ע"ג תיבה גדולה כגון פרשנדתא ע"ג דלפון. וכן בירושלמי יש איש בראש השיטה ואת בסופה ופרשנדתא בראש השיטה האחרת, ואת כולם זה על זה כעין אריח ע"ג אריח, ולכן אין להם תקומה למפלתן של רשעים שהבנין נופל עכ"ל.

וחזינן בירושלמי דהקפידה בכתיבת עשרת בני המן היא שיכתוב את השמות זה ע"ג זה ואת ה-"ואת" זה ע"ג זה, דלרש"י אין קפידה אלא שיהיה כתב ע"ג כתב, וחלק ע"ג חלק. ועוד דכתב הירושלמי להדיא דה-"ואת" הוא האריח, כר"ת, דלרש"י יוצא ששמות בני המן הם האריח וכדלהלן בע"ה.



מ"ט שירת הים אריח ע"ג לבינה לפר"ת

ויוצא שכל השירות לר"ת נכתבות אריח ע"ג לבינה כי זה שירה על גאולת ישראל לכן צריך שיהיה קיום, ולר"ן כיון שזה אריח ע"ג לבינה אפשר להוסיף על הבנין ולחזקו, ולתוס' רא"ש כיון שיש שילוב בין האריח והלבינה זה מתקיים ולא נופל.



הוכחת "השיטה למסכת מגילה" לר"ת מהמדרש

כתב בחידושי הר"ן על מגילה, וכ"כ בשיטה על מסכת מגילה (לאחד מהראשונים), וז"ל ותדע דהא שירת הים מפורש במדרש שהוא אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח וסתומה משני ראשיה, היינו ראשי השיטין סתומות והוא אריח ע"ג לבינה וכן בסוף השיטין, והטעם מפורש בהגדה לפי שסגר הקב"ה את המצרים לפנייהם ולאחריהם, עכ"ל עיי"ש. וכנראה הטעם שמפורש בהגדה הוא רק על כך שהשירה צריכה להיות סתומה מכל צד, ואילו ענין אריח ע"ג לבינה מבואר רק במדרש³.



הראיה של הב"י מהירושלמי כר"ת

מצינו בב"י תרצ"א שהביא מהירושלמי (כעין מש"כ התוס' רא"ש הנ"ל) דאיתא בירושלמי מגילה פ"ג ה"ז אמר רבי יוסי בר בון צריך שיהא איש בריש דפא ואת בסופה שניץ ונחת כהדין קנטריא. ופירש הב"י בפי' א' שניץ מלשון שנצים כעין שעושים לכיס שהשנצים יורדים ונראה

(ב). עיין בהג' שם ובהערות על חידושי הר"ן שציינו למחזור ויטרי ולעוד ראשונים.

שא מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים

דהכתב שמעל השירה זה כמו הכיס ושמות בני המן מחד והוא מאידך זה השנצים שיורדים, והוסיף הירושלמי ונחת כהדין קנטריא שזה צריך לרדת ישר כמו משקולת הבנאים, כך כל תיבות עשרת בני המן מימין אחד ע"ג חבירו שאין בליטה מימין וכל הואת משמאל ואין בליטה משמאל, וזה כפר"ת אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה, עכ"ד. דלפרש"י שהחלק זה הלבנה אין דין שהאריח יהיה ישר, אלא שיהיה צר ביחס ללבינה שבצידו, שהחלק שהוא לבינה צריך להיות כפלים מהאריח כנ"ל.

ובירושלמי מבואר שצריך שיהיה כל השמות של עשרת בני המן אחד ע"ג חבירו, וה-"ואת" אחד ע"ג חבירו דוקא, וזהו כר"ת שה-"ואת" הוא צר ביחס לעשרת בני המן שהוא הרחב, ושניהם מהכתב האריח זה ואת והלבינה זה השמות. וגם מבואר בירושלמי שצריך שהכתב יהיה ישר כמשקולת הבנאים שיורדת ישר, וזהו כר"ת כדנתבאר לעיל.



ראיה נוספת לר"ת מדברי הר"ן על שירת האזינו

הר"ן בסוף דבריו העיר מ"ש דנקט הש"ס חוץ משירה זו ומלכי כנען ולא נקט גם שירת האזינו, דשירת האזינו לא נכתבת אריח ע"ג לבינה. ותי' דלפר"ת אתי שפיר דהכל הם לבינה (משום שאין הכתוב קצר, אלא בכל השורות כתוב כמה תיבות) ולכן לא קאמר הש"ס כאן על האזינו, דהש"ס מיירי רק על שירות שיש בהן אריח ולבינה. עכ"ד הר"ן. ונראה להוסיף בכוונתו שהש"ס מיירי רק בשירות שיש בהן אריח ולבינה משום שמייירי בשירת עשרת בני המן וביחס לזה נכתב, משא"כ האזינו דיש בה רק לבנים לא מיירי בה.

ותי' א"ש רק לר"ת ולא לרש"י, דלרש"י יש ריוח וכתב וממילא יש אריח ולבינה. אמנם הריטב"א שסבר כרש"י עמד בקושיא זו, וכתב וז"ל ודקאמר חוץ משירה זו לאו דוקא, אלא ה"ה לכל שאינה דרך הלל אלא כשמזכיר מפלתן של רשעים כגון שירת מלכי כנען שבספר יהושע וכן שירת האזינו שמדברת ג"כ במפלתן של רשעים עכ"ל.

וביאור הדבר שלא מיירי כאן בשירת האזינו למרות שיש בה מפלתן של רשעים (שזה הסיבה שנכתבת כמו עשרת בני המן ומלכי כנען לפי רש"י), וצ"ל כדכתב המאירי דכאן לא מיירי אלא בשירה של גאולת ישראל (שנעשה בדרך נס לישראל) ומשא"כ בהאזינו (שיש רק מפלתן של רשעים).



ביאור שיטת רש"י וסיעתו

הנה מצינו דהריטב"א הביא את דברי רש"י (ולא הביא דעת ר"ת) ובטור או"ח הל' מגילה ובי"ד הל' ס"ת שנמשך אחרי דברי הרא"ש, וכן בשו"ע, סברו כרש"י בענין אריח ולבינה. ובפשטות כן היא שיטת הרמב"ם בפ"ח מס"ת הל' ד' בענין שירת הים כדלהלן.

ג). ועיין בחת"ס (או"ח קפ"ט) שביאר החילוק בין שירת האזינו ועשרת בני המן ומלכי כנען שכל השירה נכתב אריח ע"ג אריח וכו', ובהאזינו בסופו נכתב ישר, משום שסופו כתוב וכיפר אדמתו עמו, עיי"ש.

ד). וכדעת רש"י השבלי הלקט סי' קצ"ז ושיטת ריב"ב (לאחד מן הראשונים ומובא על הגליון ברי"ף), ומובא בהג'

מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים שב

וביאור דברי רש"י שהאריח מהכתב ולבינה מהחלק כתב רש"י שכתב על גבי הכתב אין לו מקום להרחיב צעדיו תחתיו, היינו דכשהכתב הקצר ע"ג לבינה שהוא החלק הרחב יש לו יציבות, אבל כשכל הכתב שהוא צר אחד על גבי חבירו אין לו מקום להרחיב צעדיו.

ובמאירי שהביא את פרש"י פירש בדומה לזה, דכשכל הבנין צר כשהאבן התחתונה נופלת גורם לכל הבנין ליפול, אבל אם האבן ע"ג לבינה שהיא רחבה לא יפול". ולהלן בס"ד נחזי עוד נקודה בחידוש זה של המאירי.

וליישב את ראיית הר"ן דמשמע כר"ת דגם הלבינה היא מהבנין כמו האריח, י"ל דרש"י ס"ל דגם ה'חלק' הוא מהבנין.



דברי הפוסקים כרש"י

וז"ל הטור ביו"ד (סימן ער"ה ס"ד) כתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל שירת הים כותבים שיטה ראשונה כדרכה, ושאר כל השיטות האחת מניחין באמצע ריוח מעט ושבתחתיה כתוב באמצע וחלק בשני מקומות ונמצא השיטה חלוקה לשלושה, ונמצא ריוח כנגד הכתב וכתב כנגד הריוח עכ"ל, וכן הוא בשו"ע ער"ה סעיף ד'. והט"ז בסק"ו כ' פירש אריח ולבינה כפרש"י (ועיין הג' ט"ז דלא פליג על הש"ך בפירוש אריח ולבינה אלא הוי ט"ס, כמבואר להדיא בש"ס ב"ב).

וממילא כשכתב הרמב"ם כלשון הזה, ג"כ ס"ל כרש"י, וכ"כ להדיא בצמח צדק (אחרון) שהרמב"ם כרש"י. וז"ל הרמב"ם שירת הים כותבים אותה בשלושים שיטה, שיטה ראשונה כדרכה ושאר השיטות אחת מניחין באמצעה ריוח אחד, ואחת מניחין הריוח בשני מקומות באמצעה, ונמצא ריוח כנגד הכתב והכתב כנגד הריוח, עכ"ל. ובלשון ריוח כנגד הכתב, היינו

מימוניות.

ה). ולכאורה יש להעיר בלשון המאירי תרתי, וז"ל: כל השירות וכו' ופירוש הענין שהאריח והלבינה שוין באורך אבל אינן שוין ברוחב שהאריח חצי לבינה כמו שהתבאר בב"ב, והוא קורא הכתב אריח, והחלק שתחתיו שהוא רחב כפלים הוא קורא לבינה. וכל השירות כתב על גבי חלק וחלק ע"ג כתב, וזו אריח ע"ג אריח ר"ל ואת ואת וכו' ולבינה ע"ג לבינה הם שמות הבנים פרשנדתא דלפון וכו' להורות שאין להם תקומה למפלתן שכל שהוא בדרך זה בנפילת התחתון נופלים כולם. וי"מ שהאריח חצי לבינה באורך ואותו כתב ארוך הסומך שני ראשיו על הכתב הקצר שתחתיו מזה ומזה הוא קורא לבינה. ואותו כתב קצר הוא קורא אריח עכ"ל. ויש להקשות - א' שבדעת רש"י בתחילה נקט שהחלק זה הלבינה, ובהמשך כתב שהפרשנדתא והדלפון זה הלבינה, זאת אומרת שגם הלבינה מהכתב, וזה דלא כרש"י, וצ"ע. ב' בריש דבריו כתב ומה שהלבינה כפלים מהכתב רק ברוחב ולא באורך, ז"א דא"צ שהחלק שבעשרת בני המן יהיה כפלים מהכתב כלל, דעצם זה שהחלק הוא חלק זה כבר לבינה, כי תמיד משירטוט לשירטוט יש רוחב שתי שורות כידוע, והכתב הוא רק שורה אחת. וזה מבואר בש"ס דצריך להשאיר בין שורה לשורה כמלא שורה. ממילא חלק שלא כתוב בו כלום ברוחב הוא כפלים מהכתב שלידו. ובאורך כתב המאירי שהם שווים. ולפ"ז צורת שירת האינוני שהריוח הוא כמו הכתב שבצדו היינו ממש אריח ולבינה, וזה לא כפשטות לשון רש"י וכהבנת הראשונים והפוסקים שהלבינה כפולה מהכתב באורך, כלומר שהריוח בין הפרשנדתא לואת צריך להיות כפלים מהכתב. ובספר מנחת הסופר להסופר רבי מנחם דוידוביץ כתב ליישב את השאלה הראשונה שצריך להגיה בלשונו משום בלבול השורות, וז"ל: וכל השירות כתב ע"ג חלק וחלק ע"ג כתב, וזו אריח ע"ג אריח, וי"מ שהאריח חצי לבינה וכו' ואותו כתב קצר הוא קורא אריח, ר"ל ואת ואת וכו' ולבינה ע"ג לבינה הם שמות הבנים וכו', עכ"ל.

שג מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים

אריח – כתב ע"ג לבינה - ריוח, כדברי הצ"צ. וכ"כ המנחת יצחק (ח"ג סימן נ"ה) בפשטות בדברי הרמב"ם.

ובטור או"ח תרצ"א עשרת בני המן צריך לכתבם כשירה ולא כשאר שירות שחלק על גבי כתב אלא מניח חלק בין כתב לכתב, עכ"ל, ועיין בב"ח שם שכתב דמוכח מלשון הטור כרש"י ולא כר"ת, עיי"ש. וכ"כ השו"ע תרצ"א סעיף ג', וכתב עליו בביאור הגר"א לשון הטור וכפרש"י ועיין ר"ן ומרדכי שם עכ"ל. עיין בכסא רחמים¹, שאחר שהביא את פלוגתת רש"י ור"ת בענין אריח ולבינה כתב דהאור תורה פסק כרש"י (ועיין לקמן דהאור"ת אויל כדעת הרמב"ם).

ובמ"ב תרצ"א ס"ק י"ז על דברי השו"ע בענין כתיבת עשרת בני המן שצריך לכתבם כשירה וכו' אלא מניח חלק בין כתב לכתב, וז"ל מניח חלק כפליים מן הכתב, ובשער הציון (אות יג) כתב את המקור מרש"י.



קושיא על מנהגנו בכתיבת שירת הים

וכיון דרמב"ם טור ושו"ע פסקו כרש"י, קשה דלכאור' אי"ז מתאים למנהג של כתיבת שירת הים ודוגמתו ברמב"ם הנ"ל בהל' ס"ת בדין שירת הים, שהכתב שמעל הריוח לעולם גדול והריוח קצר יותר, ולשיטת רש"י צריך שהריוח יהיה יותר מהכתב. ובמנהגנו כהדוגמא הנ"ל בצדדי השירה מתקיימת שיטת ר"ת דיש כתב קצר ע"ג כתב רחב ורחב ע"ג קצר, ובאמצע נראה שכונתם לצאת י"ח שיטת רש"י שהכתב ע"ג הריוח, אך מ"מ אין הריוח יותר מהכתב.

ובכתיבת עשרת בני המן ומלכי כנען מקפידים על הריוח שבין הכתבים שיהיה כפלים, ואפי' ב"מגילת המלך", שכתובת עשרת בני המן היא באות גדולה, מקפידים להשאיר ריוח יותר מהפרשנדתא באופן ניכר, וזהו כדעת רש"י. ובמנהגנו בכתיבת עשרת בני המן כמוכח יוצאים י"ח שיטת ר"ת כי הפרשנדתא ודלפון בצד ימין רחב, וכל ה-"ואת" שהוא צר בצד שמאל וזה אריח ולבינה.

אבל בשירת הים ושירת דבורה לכאורה לפר"ת א"ש ולא לפרש"י, ובמנחת יצחק התקשה בזה (בח"ג סימן נה) וכתב דלפי צורת שירת הים המובא בדפוסים ישנים, לכאורה עולה בקנה אחד עם דעת רש"י ששם האריחים שהם הכתב באמצע אינם מגיעים עד מעל הכתב שבצדדים, וכן הציור בפרישה (בדפוסים ישנים דווקא, דבחדשים שינו, ולפני המנח"י לא היו), וכתב המנח"י דכך הוא הציור בהג' מימוניות, (ועוד כתב דהציור המובא באור תורה הוא כפי המנהג שלנו²).

1. לחיד"א על מסכת סופרים פרק י"א הל"י.

2. אגב מבואר מהוספת דברי המ"ב 'כפליים' שנקט שבדוקא כפלים ולא סגי בכך שהחלק מרובה מעט מהכתב, כיון שהטור והשו"ע סברי כרש"י פשיטא דהריוח גדול יותר דהוא הלבינה, ומדהוסיף המ"ב 'כפלים' מוכח דבא להדגיש דין זה. וכ"כ להדיא החת"ס או"ח ק"צ עיי"ש.

3. שאלת ידידי הג"ר אפרים לזר, וכל מאמר זה נכתב בעקבות שאלתו.

4. ועין לקמן בהערה יז מש"נ בזה בס"ד.

מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים שד

ונראה דכן מוכח במאירי הנ"ל, שרק בדעת ר"ת כתב שהכתב שבאמצע צריך להגיע עד הכתב שבצדדים שיהיה מעליו והיינו האריח ע"ג לבינה, אבל בדעת רש"י צריך דוקא שהכתב יהיה באויר. וכ"כ להדיא הראש יוסף ע"מ מגילה שם.

וביותר קשה, דכמה אחרונים הלא הם הראש יוסף על מסכת מגילה טז: ושו"ת כח שור סימן לד ומגלה עמוקות על הרי"ף ובשו"ת צמח צדק (אחרון יו"ד סימן ר"ז) וכן במנחת יצחק הנ"ל, ס"ל דבציור לדעת רש"י צריכות להיות בשיטה הראשונה דרך משל ד' תיבות ומניח חלק שיעור ח' תיבות וחוזר וכותב בסוף השיטה ד' תיבות, ובשיטה שניה מניח חלק מתחילת השיטה ששה תיבות וכותב אח"כ ד' תיבות וחוזר ומניח חלק כדי שיעור ו' תיבות דהיינו עד סוף השיטה. וא"כ החלק שבאמצע השיטה הוא בכל השיטות כפלים כמו הכתב שתחתיו ושעל גביו. ועיין בראש יוסף הנ"ל שדן בזה עוד. עכ"פ לרש"י צריך להיות בשירה שיטה אחת עם אוויר באמצע ושיטה שניה פרוצה משני הצדדים, וזה דלא כהציור ברמב"ם.

ובשו"ת כח שור הנ"ל שהאריך טובא בדעת רש"י ובדעת ר"ת, כתב דאף לר"ת צריך לכתוב את השירה כשהאוויר בשיטה השניה פרוצים ולא כציור הרמב"ם. ורצה לומר שם שדעת הרמב"ם והרא"ש המובא בפסקי הרא"ש ובטור אינם כשיטת רש"י ור"ת, עי"ש שמאריך. וכתב דמ"מ לא נוזז מהמנהג, אפי' אם יבא אליהו ויאמר שצריך לכתוב כדעת רש"י ור"ת וזה אחרת, כי כך נהגו עכ"ד.

ועיין בראש יוסף הנ"ל דג"כ כתב דלר"ת הציור דלא כהרמב"ם אלא כנ"ל, ורק דלרש"י הכתב האמצעי אינו מגיע עד הכתב שבשורה שתחתיו משני הצדדים, ולר"ת צריך שהכתב יהיה ע"ג הכתב שבשורה למטה. ורק לפי הרמב"ם והטור והשו"ע השירה כמנהגנו, ובדוקא שלא יהיה חלל שחולק את השירה מלמעלה עד למטה כפי הציור לפרש"י שהכתב האמצעי לא יושב על הכתב שבצדדים וממילא השירה חלוקה בחלל מלמעלה למטה. והטעם דבזה הבנין נופל, כפי הטעם של הב"י שכתב שענין הבנין באריח ע"ג לבינה הוא שיהיה מחובר, בשונה מכתבת עשרת בני המן שצריך שיהיה חלוק באמצען שלא תהא להם תקומה אלא יפלו, כפי ביאורו בירושלמי. והובא להלן בע"ה.

ובביאור הגר"ח קנייבסקי על הירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז) ביאר בפשטות את דברי הירושלמי כהאחרונים הנ"ל בדעת רש"י, וז"ל: אריח ע"ג לבינה, אריח הוא הכתב לבינה הוא החלק שהוא כפלים מן הכתב. שאריח חצי לבינה, וכותבים שיטה אחת מזה ומזה והחלק כפלים באמצע, ושיטה שניה חלק מזה ומזה והכתב באמצע, נמצא אריח על גבי לבינה ולבינה ע"ג אריח, עכ"ל. ופירושו כרש"י ודלא כר"ת ודלא כהרמב"ם והרא"ש



דברי הריטב"א בדעת רש"י שלא שייך לכתוב שירת הים בשיטין פרוצים

אולם נראה דלא שייך לומר דלפרש"י צריך לכתוב את השירות באופן זה שבשיטה אחת כתב אחד ובשיטה השניה שתי כתבים, דמצינו בריטב"א דלעיל הובא דהוא נקט כדעת רש"י, ובהמשך כתב הריטב"א וז"ל ובכל השירות כולן אף על פי שעושה אותם אריח ע"ג לבינה

שה מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים

ולבינה ע"ג אריח צריך שיהיו ראשי השורות סתומים מכאן ומכאן שלא יהיו פרוצים כמו שכותבים קצת סופרים וכן קיבלנו מהגאונים ז"ל עכ"ל. ז"א דהיה סופרים שכתבו באופן המבואר, והוא מכח דברי רש"י כנתבאר באורך כאן, אך מ"מ אומר הריטב"א דצריך לעשות כמנהג שבשיטה אחת ריוח אחד באמצע ובשיטה אחת שני רווחים באמצע והשיטה חלוקה לשלוש, כדי שיהיו ראשי השיטות סתומין. ובביאור הדבר צ"ל כדברי הר"ן בחידושים ושיטה למסכת מגילה ועוד ראשונים לפי דברי המדרש שהקב"ה סגר על המצרים מכל צד, ממילא אי"ז שייך לדין אריח ולבינה וצריך שהשיטות יהיו סתומין מכל צד, ולא כדברי האחרונים הנ"ל.

וראיתי בספר תמורת איל שכתב עוד ביאור מ"ט כתב הריטב"א שהשיטה תהיה סתומה מכל צד גם לרש"י, מפני שרש"י חולק על הר"ן וס"ל דגם החלק הוא מהבנין, ולכן בעינן כתב לפניו ולאחריו, דע"י כך הוא חלק מהבנין. (וביאור זה מרווח יותר לדעת רש"י, דהביאור הקודם מהר"ן נאמר בדעת ר"ת).

וממילא שיטה זו כהרמב"ם והרא"ש בנקודה דראשי השיטות סתומין, וכשרה אף לר"ת דיש שם אריח ולבינה בכתב בצד השיטין, וכמו שיטת רש"י באמצע.



ישוב מנהגנו עם דעת רש"י

מה שנותר לבאר מ"ט לא עבדינן כפרש"י באמצע השירה וכפירוש האור תורה, דהרי הובא לעיל גם מדברי המאירי דרך לר"ת צריך שראשי השיטין יהיו על ראשי השיטין שבשיטה שתחתיו, וכדברי הראש יוסף הנ"ל שחלוקה דעת רש"י מר"ת בנקודה זו.

ועיין במנחת יצחק הנ"ל שהאריך בקו' והסיק דלרש"י לבינה כפלים מהכתב לאו דוקא, ואף אם זה בדוקא הוא רק היכא דאפשר, והיכא דלא אפשר לא, כמו הדין דפיזור השירה דביעבד אי"ז מעכב. (וגם בדעת ר"ת הוכיח דיש דברים שלא מעכבים). לכן נהגו כן כדי לצאת את רש"י ור"ת, עי"ש כל דבריו בזה.



ישוב שני

וחשבתי ליישב את המנהג לפרש"י באופן אחר. הנה שיטת הריב"ש (הובא בכ"מ על הרמב"ם הנ"ל, וב"י ער"ה, ובגרע"א על הגליון בשו"ע ער"ה) שבשירת האזינו צריך להקפיד שיהיה שיעור פרשה בריוח שבין השורות, ודייק מדכתב הרמב"ם בשירת האזינו יש ריוח אחד כצורת הפרשה הסתומה, הוא דין אף על השיעור בריוח שצריך ט' אותיות. ובשירת הים שכתב הרמב"ם שבשיטה אחת ישאיר ריוח ובשיטה השניה ישאיר הריוח בב' מקומות, למד מזה הריב"ש דבשיטה אחת משאיר ריוח כשיעור ובשיטה השניה ישאיר את שיעור הריוח בב' מקומות, היינו שבריוח שבין שני המקומות ביחד יהיה שיעור ט' אותיות, ע"כ. ולפ"ז חשבתי דאף את דין לבינה של החלק אפשר לקיים בריוח שבשני המקומות, היינו שיצטרף הריוח לדין לבינה. שו"ר

מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים שו

בשו"ת צמח צדק (אחרון) יו"ד סי' ק"ו שכתב כן ליישב את המנהג בכתיבת שירת הים לדעת רש"י עיי"ש.

ישוב שלישי

עוד חשבתי לדברי המאירי הנ"ל בדעת רש"י לק"מ דאורך הלבינה – החלק אינו ארוך יותר מהכתב שעליו, כיון דס"ל דהאריח והלבינה שוין באורך ורק ברוחב הלבינה כפול. וא"כ בכל ריוח שבין כתב לכתב יש כפול ריוח, כי השורה בגובה כפול מהכתוב כנבאר לעיל.

ישוב רביעי

ואפשר לומר באופן אחר, דמש"כ רש"י שאריח מהכתב ולבינה הוא החלק שבין האריחים, והחלק כפלים מהכתב, הוא רק בעשרת בני המן, אבל בשירת הים אפשר שהכתב יהיה הרחב, והחלק יהיה הצר. דהנה ענין השירה שיהיה כתב וחלק ביחד והיינו הבנין (לפי רש"י) שיש חלק וכתב וכתב וחלק, וא"כ בעשרת בני המן שצריך לכתוב את כל השמות אחד ע"ג השני ואת ה-"ואת" אחד ע"ג השני, כמבואר בירושלמי דהקפידה באיש בראש השיטה ואת בסופה, א"כ זה האריחים וממילא החלק בינתיים הוא הלבינה, כי צריך ריוח גדול ביניהם כמש"כ, הב"י בפ"י השני שזהו שלא תהיה להם תקומה, ועל פי הירושלמי ששבר את החומה שפרוץ גדול באמצע החומה. וכמבואר היטב בב"י תרצ"א ובחת"ס או"ח קפ"ט. משא"כ בשירת הים, אין קפידה שהריוח יהיה גדול ואפשר שהכתב יהיה יותר מהריוח, ועיקר הקפידה הוא שהשירה שמורכבת מכתב וחלק תהיה אריח ע"ג לבינה, ואפשר שהחלק יהיה אריח, והכתב שגדול יותר יהיה הלבינה. ומכיוון שכשעושים כתב גדול ע"ג ריוח, והכתב מונח משני צידיו על הכתב שתחתיו יוצאים ידי חובת שיטת ר"ת שפיר, אף לרש"י עושים כן והריוח הוא אריח והכתב הלבינה". שו"ר בקסת הסופר סימן ט"ז בהל' שירת הים שכתב בלשכת הסופר סק"ד וז"ל אריח ע"ג לבינה פירוש לבינה שיעורה ג' טפחים ואריח הוא חצי לבינה כמו כן כותבים שירת הים בדמות אריח ע"ג לבינה והלבינה הוא הכתב והאריח הוא מקום פנוי, עכ"ל. וממש כדברינו.

י). בהערה על דברי המאירי. ועיין פתחי אברהם (להג"ר אברהם דב אורבך) שכ"כ מעצמו והוכיח שברש"י על הרי"ף מדויק כן, ועוד מדלא כתב רש"י שהלבינה בשיעור כפלים מהכתב אלא כתב דהוא כפלים. וכ"כ עלי תמר על הירושלמי, ובת"ל ח"ד סי"ס, ובמנחת הסופר לסופר הגר"מ דוידוביץ, ובבש"ש ע"פ המאירי, וכתבו שבאמת זה דלא כהפרי מגדים בראש יוסף ומ"ב הנ"ל (וגם עצם הדיוק מרש"י שכתב רוחב ולא כתב אורך קשה, שהרי החלק כפלים מהכתב בגובה, וצ"ע).

יא). והצעתי להגראו"ג חתן הגר"נ קרליץ ולהגר"מ קרליץ ונהנו מאוד ואמרו דנכון הוא.

מבאר מה טעם לא פירש רש"י כשיטת ר"ת

ובבירור שיטת רש"י יש לעמוד מ"ט לא ביאר כר"ת דהראשונים חזקו שיטתו מהמ"ס והירושלמי וגם כתבו דיותר מסתבר שהאריח וגם הלבינה מהכתב, דכך הוא הבנין בכל השירות שהלבינה ביחד עם האריח מחזק את תשועת ישראל.

ובאמת הראיות מהמ"ס והירושלמי שהדין דאריח ע"ג אריח שהוא ישר לא סותרות לגמרי את דברי רש"י, ומ"מ צריך לבאר מ"ט לא נקט כר"ת אלא דהלבינה דוקא מהחלק.

ויש להקדים דצ"ב בדברי רש"י ד"ה שלא תהא להם תקומה, ז"ל: שלא יהא להם מקום להרחיב צעדיו תחתיו, ע"כ. דלכא"ו אם המכוון הוא שהאריח ע"ג אריח הוא צר, האין מקום להרחיב הוא בצדדים ולא תחתיו, דאם האריח שהוא צר ע"ג לבינה יש לו מקום להתרחב בצדדים וכך זה עצמו מחזקו שהוא יציב, משא"כ אריח ע"ג אריח שהוא צר אינו יציב, ומהו תחתיו.

וראיתי בגנת וורדים² או"ח כלל ד' סי' י"ב שכתב דגם לרש"י לא יכתוב ואת תחת הפרשנדתא כי כך יכול הפרשנדתא להרחיב למטה כי יש לו מקום להתרחב למטה. וז"ל שאילו היה כותב תחת השם מילת ואת היה מוצא העליון מקום פנוי למטה לפשט רגליו ולהרחיב צעדיו תחתיו, עכ"ל. ועיין מנח"י (ח"ז מ"ט) מה שלמד מזה הלכה למעשה, האם גם לדעת רש"י צריך לכתוב את עשרת בני המן ישר, ללא בליטה. וז"ל: והנה כפי שהסביר בגנו"ר שם את דברי רש"י שפי' כדי שלא יהא מקום להרחיב צעדיו תחתיו, שאלו הי' כותב תחת השם מלת ואת הי' מוצא מקום העליון מקום פנוי למטה הימנו לפשט רגליו ולהרחיב צעדיו תחתיו עיין שם, לכאורה משמע דגם לרש"י צריכים שיהיו השמות בלי בליטה, אבל יש לומר כיון דרש"י לא הזכיר שיהיו שוים, יש לומר דשאני ואת תחת פרשנדתא למשל דיש הרבה מקום להרחיב צעדיו תחתיו משא"כ בהשמות דאף שיש שמות משמות שונים בחסר ויתר אות או ב' אבל אין הפרש גדול ושפיר אין מקום להרחיב צעדיו תחתיו. וכן ראיתי עוד מי שכתב כן דאם הלבינה שזה החלק תחת האריח יש מקום תחתיו להתרחב, כי האריח הוא הכתב והלבינה החלק ויש שם מקום. וק"ק לומר שזה המכוון ברש"י, דקשה מה רש"י מוסיף על דברי הגמ' שלא תהא תקומה למפלתן, דכתב רש"י שלא יהא להם מקום להרחיב צעדיו תחתיו, מה זה מבאר יותר, וגם מהו תחתיו כנ"ל.

(ב). לרבינו אברהם הלוי, מגדולי רבני ארץ מצרים משנת תנ"א.

(ג). ומצתי ראיה לדברי הגנת וורדים בפי' הפסוק 'תרחיב צעדי תחתיו' דהכונה תחת הרגלים ולא בצדדים (כדפירשנו להלן). דהנה בסנהדרין צ"ה. איתא דדוד המלך נמסר ביד ישיבי (אחי גלית), ורצה ישיבי להורגו, וקמטיה, פי' הכניעו תחת הבר של הזיתים וישב עליו, ונעשה לדוד נס דמכא ליה ארעא מתותיה, וקאמר הש"ס הינו דכתיב תרחיב צעדי תחתיו, עיי"ש כל המעשה. ופרש"י שם מכא ליה ארעא, מלשון ריכוך שהתרככה הקרקע תחתיו וניצל, או מלשון גומה. ולשני הפי' 'תרחיב צעדי תחתיו' הוא מלמטה כהגנ"ו. שבח לבורא עולם התחדש באדר תשפ"ג.

ביאור דברי רש"י שלא יהיה להם מקום להרחיב צעדי תחתיו

ונראה בס"ד באופן אחר, דכששמענו הפטרת האזינו בין יו"כ לסוכות בשירת דוד התבאר שרש"י נקט את לשון הקרא ש"ב כ"ב פסוק ל"ז תרחיב צעדי תחתני ולא מעדו קרסלי, וכן הוא בתהלים ח"י ל"ז תרחיב צעדי תחתי ולא מעדו קרסלי.

ופרש"י בשמואל וז"ל: **תרחיב צעדי, כשאדם מדבק רגליו זו בזו הוא נח ליפול, וכה"א בלכתך לא יצר צעדך, עכ"ל** (ממשלי פרק ד' פסוק י"ב), וכ"כ רש"י במשלי שם. וברש"י בתהלים כתב וז"ל **המרחיב צעדי אינו נח ליפול, עכ"ל**. ודבריו משלימים זה לזה, וכנגד חיזוק דוד אמר שהקב"ה מרחיב צעדי שלא יוכל ליפול ולכן לא מעדו קרסולי, וכנגד זה לרשעים אמר שלא יהיה להם מקום להרחיב צעדי תחתיו וממילא יהיה נח ליפול". שו"ר שכ"כ תוס' חכמי אנגליה במגילה טז: ד"ה אריח ע"ג אריח וז"ל לפי שאין לו סמך ונוח ליפול, וכך בני המן יפלו, עכ"ל.

ונראה לבאר על פי זה דס"ל לרש"י מ"ט נקט הש"ס משל לאריח ולבינה, דב'כתב' מה דמשווה ליה צר - אריח זה רק דבר רחב שבצידו, וכאן האריח הוא צר ביחס ללבינה - החלק שבצידו, ולפי ר"ת האריח והלבינה הם מהכתב ממילא ה-"ואת" הם האריח והפרשנדתא ודלפון הם הלבינה. אבל רש"י למד דכיון דטעם ד'כתב' כאריח הוא משום שהכתב הוא עצמו מפלת הרשעים, ממילא ס"ל לרש"י דדוקא **הפרשנדתא הוא האריח**, וזה מכח החלק - הלבינה, הרחב כפלים שבצידו, **שביחס לחלק הפרשנדתא הוא צר**. והנמשל דכשלא יכול להרחיב צעדי הוא נח ליפול, זה מכח האריח ע"ג אריח.

ומאידך, לכא' אפשר דגם בשאר שירות שהכתב הוא בעצם סיפור גאולת ישראל, צריך להיות אריח ע"ג לבינה כדי שיהיה יציב וחזק, והגאולה תהיה שלימה ותתחזק לאורך ימים, וזה שייך רק ע"י הכתב שהוא אריח - צר ע"ג החלק - רחב. וזהו בנמשל שיוכל להרחיב צעדי תחתיו, המכוון תחת האדם עצמו מרחיב צעדי שכן אינו נח ליפול.

ולפי זה יוצא דגם בשירת הים ושירת דבורה האריח הוא הכתב דוקא, והחלק מתחתיו הוא הלבינה רחב יותר בדוקא, וזהו שלא כמנהגינו.

מ"מ אפשר לומר דמה שביאר רש"י שהלבינה כפליים מהכתב הוא רק בעשרת בני המן ומלכי כנען, דמבואר בש"ס להדיה מאי טעמא 'שלא תהא תקומה למפלתן', ולכך למד רש"י דהקפידה שהכתב יהיה צר וכנ"ל שזהו ביחס לחלק שבצידו. יתירה מזאת, הקפידה ששמות בני המן הם יהיו האריח כדי 'שלא תהא תקומה למפלתן' (ור"ת למד דהענין באריח על גבי אריח כמש"כ הר"ן הוא שיהיה ישר כנתבאר לעיל). אבל בשירות שדינן להיכתב אריח על גבי לבינה למרות

יד). עיין רמ"ד וואלי בתהלים שפירש כרש"י שם.

טו). ויוצא לכא' לפי כל זה דאף רש"י מודה לר"ת דכותבים את עשרת בני המן ב' שיטין ולא ב' שיטין, כדי שיהיה ריוח גדול בין הפרשנדתא ל-"ואת", וע"י כן תהיה הלבינה כפלים מהפרשנדתא. וריוח לן עוד דלא יסתור את דברי הירושלמי, כמבואר בב"ב ה"ל ב' טעמים לזה. ועוד ראיתי ברשפי אש על מגילה שכתב הכרח לזה, ודלא כהב"ח ה"ל, דאם יכתוב עוד שמות בני המן באמצע הוי לבינה ג"ע אריח, משום דבשורה אחת בהכרח כותב רק שם אחד וריוח גדול, ע"כ דבריו. אמנם עיין בתשו' הרשב"א ח"א תשו' תל"ה ותשו' תרע"ד ובצורר החיים (לתלמיד הרשב"א) בדיני המגילה, שלמדו דבזה פליג ר"ת על רש"י דר"ת ס"ל דשמות בני המן מצד אחד וה-"ואת" מצד שני ולרש"י את פרשנדתא מימין ואת דלפון משמאל. עיין שם, וצ"ע לע"ע.

שט מוהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים

שהפוסקים (רמב"ם רא"ש וטשו"ע) סברו כרש"י, מ"מ לא כתבו אלא שיהיה הריוח כנגד הכתב וכתב כנגד הריוח. ומבואר שהם למדו שזה עיקר הקפידה, דבשירה יהיה כתב וריוח, וזהו אריח על גבי לבינה, כנ"ל בישוב הרביעי.

ולפי זה מובן מש"כ הראש יוסף (הנ"ל) בדעת השו"ע דיש להקפיד בכתב שבאמצע שיגיע על הכתב שבצדדים, וכ"כ באמרי שפר"י שאם בשיטה שחלוקה לשתיים אין ראשי השורות מגיע לראשי הכתב שבאמצע פסול וצריך לתקן, עכ"ל. ולכאז' דין זה הוא רק לדעת ר"ת וסיעתו ואיך כתבו כן בדעת הש"ע. ועוד ראיתי מי ששאל על הראש יוסף דכתב דין זה בלא הסבר, דהרי הראש יוסף בדעת רש"י לא כ"כ, ולהנ"ל ניחא אף לדעת רש"י דעיקר הקפידה בשירת הים הוא שיהיה הריוח כנגד הכתב וכתב כנגד הריוח.

נגיעה בענין המסורת

וביותר דמנהג הכתיבה דשירת הים כפי שנוהגים כיום בכל תפוצות ישראל, וכפי שפסק הקסת הסופר ח"ב בציור שהביא שם, הוא מנהג קדום מאוד, ומובא בספר החתום"י והוא כמנהגינו"י ומסתמא כך הוא ע"פ דעת רוב הראשונים כר"ת והבה"ג, ונקטו הרמב"ם והרא"ש שלא לשנות המנהג, ובפרט דא"ש אף לדעת רש"י.

בדברי הפרישה והט"ז ביו"ד

ועוד דהנה הפרישה על הטור שם, וכן הט"ז על השו"ע הביאו בסעיף ג' בהדין שצריך לכתוב את השירות אריח על גבי לבינה, שלבינה שיעורה ג"ט ואריח טפח ומחצה, ובסעיף ד'

טז). על סת"ם כלל ט"ז אות י' והובא גם בקול יעקב סי' ער"ה סקכ"א.

יז). המובא ברמב"ם הוצאת שבתי פרנקל פ"ח ה"ד בגוף הספר וכתבו שם בילקוט שנו"ס דהוא ע"פ הספר חתום ע"י הרמב"ם.

יח). ודלא כמובא באור תורה של המהר"ם די לוזאנו דהוא מהרמ"ה ולא מהרמב"ם, כש"כ שם להדיה. ומש"כ שם המהר"ם די לוזאנו דיש שיבוש בהנדפס ברמב"ם אינו בענין זה (אלא בענין ראשי השיטין, ואיך לכתוב מילת הים בשיטה האחרונה), כמבואר בלשונו ומובא בילקוט שנו"ס מילה במילה. וכנ"ל מהמנח"י דהציור המובא באור תורה מתאים למנהגינו, ומסתבר שכוונתו לציור המובא באור תורה הנדפס עם פירוש מכתב מאליהו (מאחד מהאחרונים), ולא מהאור תורה הנדפס לפנ"כ (והובא בילקוט שנו"ס), דשם הלבינה - החלק רחב יותר מהכתב רוב השורות. והיא גופא צ"ב, דבחלק מהשורות כך ובחלק אחרת. ונראה דאדרבא הציור שבספר החתום ע"י הרמב"ם מכריע בזה (דלא כהאור תורה הנ"ל) דהוא ממש כמנהגינו (לבד ממקום אחד שלא כ"כ).

יט). וכדברים אלו אמ"ל בקצירת האומר הגר"ש רזונברג והגרמ"מ לובין, דכך היה המנהג, והגר"י טשנר הוסיף שבנידון זה אזלינן בתר בעלי המסורת, דכך העתיק המנחת שי. ועוד דרוב הראשונים פסקו כר"ת והבה"ג. ועוד, דבמנחת שי מעלה צד דרש"י מסכים עם דעת ר"ת דגם כך נחשב אע"ל, לכן באופן זה יוצאים י"ח לכו"ע. והגר"א וייס הוסיף דהך מנהג קדום הוא, ולפני הרמב"ם והטור (ונהגו כן ע"פ הנך ראשונים), ומצינו דלא שינו מנהג קיים למרות שהטור ושו"ע פסקו אחרת, עכ"ד.

מהו אריח ולבינה בשירת הים ובעשרת בני המן ובמנהגינו בשירת הים שי

הביאו צורת השירה בדיוק כמנהגינו, עיי"ש, והלא דבר הוא. ובהכרח צ"ל דאי"ז סתירה וכנ"ל, וזהו אריח על גבי לבינה לפי הרמב"ם והטור.

סיכום

ולסיכום י"ל דהמנהג כיום בכתיבת שירת הים א"ש אף לדעת רש"י, כש"כ בישוב הרביעי דאפשר דגם החלק נקרא אריח והכתב לבינה, וכדברי הקסת הסופר. ועיקר הקפידה לדעת רש"י דהאריח מהכתב הוא בכתיבת עשרת בני המן ומלכי כנען, דשם הוא אריח ע"ג אריח, אבל בשאר שירות שדינם להיכתב אריח ע"ג לבינה עיקר הקפידה שיהיה הריוח כנגד הכתב וכתב כנגד הריוח. כמש"כ הרמב"ם והרא"ש, ושהכתב יגיע לראשי הכתב בשורה שתחתיו, כמ"ש הראש יוסף, כדי שהבנין יהיה חזק וכביאור הר"ן. בעה"י. ושלב"ע.



אוצר אורח חיים

תפילה קצרה, תקנת חזרת הש"ץ והשלכות מעשיות בימינו ♦ בגדר קריאת
"ויחל" בתעניות

הרב יהושע ון-דייק

ראש ישיבת איתמר

תפילה קצרה, תקנת חזרת הש"ץ והשלכות מעשיות בימינו

שאלה

- א. מהו עיקר התפילה בציבור: תפילת הלחש או חזרת הש"ץ, ומה הנ"מ ביניהן?
ב. במקום שהציבור ברובו לא מקשיב לחזרת הש"ץ, האם עדיף לקיים 'תפילה קצרה' בלא חזרה?
ג. בשעת הדחק, או כשהציבור מדבר בעת חזרת הש"ץ, כיצד יש להנהיג את התפילה?

תשובה

א. הקדמה

ערכה של תפילה בציבור חשובה עד מאד, וכך כתב הרמב"ם בהלכות תפילה (פ"ח ה"א):
"תפילת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חטאים אין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים,
לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל יחידי כל זמן שיכול להתפלל בציבור".
ומקורו הוא מגמ' ברכות (דף ז' ע"ב וז' ע"א) ועוד.

אלא שיש לברר היטב מה נחשב לתפילה בציבור, והנ"מ לכך היא כיצד לנהוג בשעת הדחק
כשהשעה דחוקה, וכיצד ינהג המאחר לתפילה, על מה ידלג ועל מה לא יכול לדלג, כדי לצאת
יד"ח תפילה בציבור. וכן הממהר לעבודתו וכדו' צריך לדעת על מה יש יותר להקפיד כדי לצאת
יד"ח תפילה בציבור.



ב. המקור לחזרת הש"ץ

במשנה בר"ה בפ"ד (מובא בגמ' ר"ה דף ל"ג ע"ב) מובא: "כשם שש"ץ חייב (להתפלל) כך כל יחיד
ויחיד חייב (להתפלל), ואינו סומך על חזרת הש"ץ שיוציאו יו. רבן גמליאל אומר: שליח ציבור מוציא
את הרבים ידי חובתן".

ובגמ' (ר"ה דף ל"ד ע"ב) מבוארת מחלוקתם: "תניא אמרו לו (חכמים) לרבן גמליאל, לדברך,
למה ציבור מתפללין? (כלומר, אם ממילא הש"ץ מוציא את כל הציבור יד"ח, אף את הבקיא, א"כ לשם מה
יש תפילת לחש לפני חזרת הש"ץ? יו.) אמר להם (רבן גמליאל, הם מתפללים) כדי להסדיר שליח ציבור
את תפילתו". כלומר, שליח הציבור מתפלל קודם בלחש עם הציבור כדי שתהא תפילתו סדורה
בפיו כשהוא חוזר עליה בקול.

ובהמשך הגמ' (שם) "אמר להם רבן גמליאל (לחכמים) לדבריהם (שכל יחיד ויחיד חייב להתפלל ואינו יוצא בתפילת הש"צ אם הוא בקי) למה שליח ציבור יורד לפני התיבה? אמרו לו (חכמים לר"ג) כדי להוציא את שאינו בקי".

והמעין בגמ' (שם) קודם לכן, יראה, שאע"פ שבעניין תקיעת שופר, יחיד שלא תקע בשופר, חבירו יכול לתקוע לו והוא יוצא ידי חובת התקיעות, כשאר כל מצוות שאדם מוציא את חבירו, ואפי' אם התוקע כבר יצא יד"ח, אעפ"כ מוציא את חבירו מדין ערבות. מ"מ בתפילה זה שונה, מפני שכל אחד צריך לבקש רחמים מה' בעצמו ולא ע"י שליח (כ"כ הר"ן שם עפ"י הירושלמי ברכות פ"ג ה"ג). אך כל זה דווקא למי שבקי ויודע להתפלל בעצמו, אך כשאנו בקי, תיקנו חכמים "חזרת ש"צ" כדי להוציא את שאינו בקי יד"ח. ויש לדון האם גם יחיד יכול להוציא יחיד שאינו בקי. הר"ן (שם) כותב, שיכול להוציאו. וכך פסק הרמ"א (או"ח סי' תקצ"ד א') והריטב"א (שם) כתב שלעולם אין יחיד מוציא את חבירו בתפילה, אפי' אם אינו יודע להתפלל, ורק תקנת חכמים של "חזרת ש"צ" מוציאה את מי שאינו בקי. (מובא בשו"ע שם).

ומסקנת הגמ' (שם) שהלכה כר"ג במוסף של ר"ה ויו"כ, שאפי' הבקי יוצא יד"ח תפילת שליח הציבור, והלכה כחכמים בשאר תפילות השנה, שרק שאינו בקי יוצא יד"ח הש"צ, והבקי אינו יוצא ידי חובת הש"צ.



ג. מהי תפילה בציבור

ועדיין יש לברר, אף לאחר תקנה זו, מה נחשב תפילת הציבור, האם תפילת הלחש של הציבור, או תפילת הש"צ בחזרתו? ומה יהיה הדין, אם למשל היו עשרה מתפללים, וחמישה בקיאים וחמישה שאינם בקיאים, הייתכן שתפילת הלחש, שמתפללים בה רק חמשה, תחשב תפילה בציבור?

כמו כן, יש לברר מה היו מתקנים חז"ל אילו כולם היו בקיאים, שהרי ברור שהיו מתקנים גם את הקדושה הנאמרת בחזרת הש"צ, אך איך הייתה התפילה בציבור נראית? האם הש"צ היה מתפלל בקול רם והציבור יחד אתו וזה היה כולל קדושה, או שמא היה מתפלל בקול רם רק ג' ברכות ראשונות לצורך קדושה, ובשחרית ג' אחרונות ג"כ לצורך ברכת כהנים והשאר היו מתפללים בלחש.



ד. הגדרת הרמב"ם בעניין תפילה בציבור

הרמב"ם בהלכות תפילה (בפ"ח ה"א), לאחר ששיבח את מעלתה של תפילת הציבור, המשיך וכתב בהלכה ד' (שם) וז"ל: "וכיצד היא תפילת הציבור, יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין ושליח ציבור אחד מהן. ואפילו היו מקצתן כבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין בהם עשרה והוא שיהיו רוב העשרה לא

התפללו, וכן אין אומרים קדושה ולא קוראים בתורה ומברך לפניו ולאחריו ולא מפטירים בנביא אלא בעשרה".

לכאורה מבואר מדבריו, שעיקר תפילה בציבור זה תפילתו של השליח צבור המתפלל בקול רם והכל שומעין לו.

ולאחר מכן בהלכה ט' כתב הרמב"ם: "שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן. כיצד. בשעה שהוא מתפלל והן שומעין ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין. במה דברים אמורים במי שאינו יודע להתפלל, אבל היודע אינו יוצא ידי חובתו אלא בתפילת עצמו". וזהו כפסק חכמים וכדלעיל.

וגם כאן יש לברר, א"כ הבקי שמתפלל בלחש, האם זהו חובתו רק לקיים מצוות תפילה, אך תפילה בציבור לא יקיים אלא כשיאזין לשליח ציבור בחזרה. ונ"מ למאריך בתפילת לחש ולא היה מקשיב לשליח ציבור, האם נאמר שלא יצא ידי"ח תפילת ציבור, או דלמא, שעצם נוכחותו בתפילת הש"צ גורמת שייחשב כחלק מתפילת הרבים, או שמא גם תפילת הלחש של הציבור, לכה"פ כשהם עשרה, גם זה ייחשב כתפילה בציבור.

ולכאורה נראה בדברי הרמב"ם שעיקר תפילת הש"צ בקול רם – היא הנחשבת תפילה בציבור וכפי שכתב בריש דבריו (תפילה פ"ח ה"ד) "וכיצד היא תפילת הציבור – יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין ואין עושין כן פחות מעשרה".

והנה הכל בו (סי' כ"ז) כתב בשם הר"ש (הובא דבריו בב"י או"ח ריש סי' קכ"ד) וז"ל: "שליח ציבור שנכנס לביהכ"ס ומצא ציבור שהתפללו בלחש והוא צריך לעבור לפני התיבה לאלתר, יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לציבור, והוא אין צריך לחזור ולהתפלל בלחש, לאחרים מוציא לעצמו לא כ"ש, ואין בזה לומר כל המשמיע קולו, כיוון דעל ידי הדחק הוא עושה, אין בזה משום קטני אמנה". ולכאורה נראה מדבריו, שכוונתו היא, שכיוון שעיקר תפילה בציבור, היא תפילת הש"צ בעשרה. א"כ אותו מאחר, יכול להיות ש"צ וכשמתפלל בקול רם ויש עשרה בביהכ"ס יוצא ידי"ח תפילת מניין, אע"פ שלא התפלל בלחש כלל, כי המאחר דינו כדיעבד, ויוצא ידי חובת העיקר שהוא התפילה בציבור כשהקהל עונים, וכפי שרצינו לדייק בדברי הרמב"ם. והשו"ע (או"ח סי' קכ"ד ס"ב) פסק כמותו. אלא שעדיין יש לעיין בשיטת השו"ע מס' רל"ב ס"א וכדלקמן.

ומניין לרמב"ם המקור שעיקר תפילה בציבור זהו תפילת החזרה?

ונראה לומר בדעתו, שכיוון שתיקנו חכמים תפילות כנגד הקורבנות, שחרית כנגד קורבן תמיד של שחר ומנחה כנגד תמיד של בין הערביים וערבית כנגד שריפת הפדרים. ובביהמ"ק קרבן ציבור היה נקרב ע"י כהן אחד המקריב את הקרבן כשליח של כלל הציבור, וזהו הנקרא קרבן ציבור. א"כ הבין הרמב"ם שה"ה בתפילת ציבור, שנתקנה כנגד קורבנות, שעיקרה הוא ששליח הציבור הוא השליח של כל הציבור, ומתפלל בקול רם בכדי להוציא את כל הציבור. וע"כ זו עיקר התפילה בציבור.

ועוד, כיוון שהרמב"ם מביט על תקנת חכמים בתפילה, שתיקנו שקודם הציבור מתפלל בלחש (לכה"פ הבקאים), ולאחר מכן הש"צ חוזר על התפילה בקול רם. והיה יכול להיות מצב של מניין

מצומצם שחמישה בקיאים וחמישה שאינם בקיאים, והבקיאים התפללו בלחש ולאחר מכן הש"ץ חזר על תפילתו בקול רם, והשאינם בקיאים מאזינים לו, ומתכוונים לצאת יד"ח תפילה, א"כ אי אפשר לומר שתפילת הלחש היא תפילה בציבור, שהרי לא היה ציבור של עשרה שהתפללו, על כרחך שהחזרה של הש"ץ היא הנחשבת כתפילה בציבור. ומכיוון שכל התשעה חייבים להקשיב לש"צ, וכפי שכתב הרמב"ם (שם פ"ט ה"ג) "והכל עומדין ושומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה בין אלו שלא יצאו ידי חובתן בין אלו שכבר יצאו ידי חובתן". א"כ מוכח שאמנם הבקיאים יצאו ידי חובתן של חיוב תפילה, אך זה יכול להיות כתפילת יחיד, ורק ע"י השמיעה של הש"ץ, כל העשרה, בכך יוצאים יד"ח תפילה בציבור. ולכן כתב הרמב"ם (שם פ"ח ה"ד) "וכיצד היא תפילת הציבור, יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין וש"צ אחד מהם".

אלא שקשה לומר, שתפילת הלחש של עשרה ומעלה יחידים לא תחשב תפילת צבור לדעת הרמב"ם כלל וכלל. שהרי א"כ קשה על הגמ' לעיל, שהרי בגמ' ר"ה (ל"ב ע"ב) שאל ר"ג לחכמים: לדבריכם למה ש"צ יורד לפני התיבה, והשיבו לו: כדי להוציא את שאינו בקי עיי"ש. ואם כדברי הרמב"ם רק חזרת הש"ץ נחשבת לתפילה בציבור, א"כ גדולה מזו היה לחכמים להשיב, שתקנו חזרת הש"ץ כדי להוציא את הרבים ידי מצוות תפילה בציבור, שבלא זה לא יצאו.

ועוד. אם רק חזרת הש"ץ נחשבת לתפילת הציבור, א"כ אם יחיד מאריך בתפילת הלחש, ולא סיים קודם שהתחיל הש"ץ את החזרה, האם נאמר שלדעת הרמב"ם הוא לא יצא יד"ח תפילה בציבור? ועיין בביאור הלכה (ריש סי' ק"ט ד"ה הנכנס לביהכנ"ס) שנסתפק בדבר זה, אלא שהוא סובר שתפילת הלחש ודאי נחשבת לתפילה בציבור, ושמא העוסק במצווה פטור מן המצווה, ויפסיד את המצווה לקדש את ה' בעשרה. אך אם לדעת הרמב"ם, רק תפילת החזרה נחשבת לתפילת ציבור, האם נאמר שלא יתפלל בלחש? ושמא יש לתרץ דאף אם הוא עסוק בתפילתו, מ"מ יוצא יד"ח תפילת הציבור, לא גרע ממה שהביא הב"י (או"ח סי' נ"ה ו-ז) בשם רבי יעקב בי רב, שאם היה אחד ישן מצטרף עם תשעה לקדיש ולקדושה, דכיוון דאיכא עשרה דבני קדושה נינהו, שפיר שריא שכינתא עלייהו, ופסק כן השו"ע (או"ח סי' נ"ה ס"ו). וא"כ ה"ה הכא, וכ"ש הוא, דאם עסוק בתפילתו של לחש, כי הוא עדיין לא סיים, הרי זה לא גרע מישן ולכן מצטרף לתפילת הציבור ודו"ק.



ה. שיטת החת"ס ומקורה מהרמב"ם

בספר אגרות סופרים (סי' י"ד) מופיע תשובה של החתם סופר, שהובא ג"כ בלקוטי שו"ת סי' ג' (נדפס בשו"ת חתם סופר ח"ו), שנשאל האם מי שאיחר לתפילה ומתחיל את תפילת העמידה יחד עם הש"ץ שמתחיל חזרה, האם דבר זה יחשב לו תפילה במניין. ותרץ החת"ס וז"ל: "ומ"ש אם יש לומר עם הש"ץ כשהיחיד מתפלל עמו, זהו עיקר תפילה בציבור, כי מה שהיחידים כל אחד מתפלל בפני עצמו מקרי תפילת יחיד, רק מה שאחד מוציא רבים זה מקרי צבור ויעויין מג"א

סי' תרפ"ט סק"י. ורק מפני שאי אפשר שיכוונו כולם לש"צ, תקנו שיתפלל כל אחד בעצמו. והיה ראוי שיאמרו עמו מלה במלה שזהו כמו מוציא רבים ידי חובה כבמתני' דסוכה גבי הלל שאומר ועונה אחריו מה שהוא אומר כמו אנא ה', אלא כדי שישדיר ש"צ תפילתו תקנו בלחש תחילה כמבואר בסוף ר"ה, וא"כ כשאירע שיחיד אומר עם הש"צ זהו תפילת ציבור האמיתי ואומר כל סדר קדושה עמו".

הרי מפורש כתב "שתפילת ציבור האמיתי" זהו חזרת הש"ץ וזהו "עיקר תפילה בציבור", ואת תפילת הלחש הנאמרת ע"י הציבור קודם חזרת הש"ץ, הגדיר החת"ס כתפילת יחיד, כמ"ש "כי מה שהיחידים כל אחד מתפלל בפני עצמו מיקרי תפילת יחיד".

בתחילה ביסס את דבריו על המג"א או"ח סי' תרפ"ט סק"י וננסה לבאר. השו"ע (סי' תרפ"ט ס"ה) פסק לגבי מקרא מגילה שבמקום שאין מניין, אם אחד יודע לקרוא והשאר לא יודעים, אזי אחד יקרא ופוסט את כולם. אך אם כולם יודעים לקרוא אזי כל אחד קורא לעצמו במגילה כשרה. וכתב על זה המג"א (שם סק"י) "משמע שס"ל שאין היחיד מוציא חבירו אל בעשרה. וצ"ל דלא דמי לשופר, דקריאת המגילה הוי כמו תפילה דבעינן י'. אבל ברי"ג נ"ג משמע דאפי' יחיד מוציא חבירו במגילה אע"פ שהוא בקי... וא"כ עדיף שיקרא אחד לכולן משום ברוב עם הדרת מלך" עיי"ש. ומה שכתב "שאין היחיד מוציא את חבירו אלא ביי" והוכיח כן מתפילה "דקריאת המגילה הוי כמו תפילה דבעינן יי" והרי בתפילה כל אחד מתפלל בלחש בפני עצמו (אם הוא בקי)? על כרחך שעיקר תפילה בציבור זה חזרת הש"ץ, ושם הש"ץ מוציא יד"ח את הציבור, ואין ש"ץ בפחות מ' מתפללין, א"כ ה"ה לקריאת מגילה. ומהתם למד החת"ס שעיקר תפילה בציבור הוא מה שהש"ץ מוציא את הרבים. אלא שאז נשאלת השאלה, אם תפילה בציבור נחשבת חזרת הש"ץ, שאחד מתפלל וכל השאר מתכוונים ועונים אמן, א"כ לשם מה יש את תפילת הלחש קודם לכן?

ועל כך עונה החת"ס ב' תשובות:

(א). "ורק מפני שאי אפשר שיכוונו כולם לש"צ, תקנו שיתפלל כל אחד בעצמו". כלומר, אה"נ שתפילת הש"צ בקול רם היא העיקר, אך לא תמיד כולם מצליחים לכוון עם הש"צ, לכן עדיף שיתפללו קודם לכן ביחיד. אלא שיכולנו לומר, שיוצאים ידי חובת תפילה של יחיד, לכך מתפללים קודם לכן, ותפילת הציבור תחשב רק בחזרה. אך יותר נראה לומר, שגם בתפילת לחש מיקרי ציבור, אלא שאינו עיקר תפילת הציבור. ומדוע הוכרחנו לומר כן? כי בדברי החת"ס לכאורה יש סתירה, כי בתחילה כותב שרק תפילת הש"ץ "זהו עיקר תפילה בציבור", ומשמע שיש גם דבר שאינו עיקר אך עדיין ייחשב תפילת ציבור. ואח"כ כתב "כי מה שהיחידים כל אחד מתפלל בפני עצמו מקרי תפילת יחיד", משמע שתפילת הלחש, הוי תפילת יחיד. וכדי ליישב מוכרחים לומר "שמיקרי תפילת יחיד" הכוונה, לעומת תפילת הש"צ בקול רם, אך עדיין נחשב לתפילת ציבור, אם כי לא עיקר תפילת צבור. והראיה, שבתפילת ערבית אין חזרת הש"צ, ואעפ"כ כשעשרה מתפללים ערבית מיקרי תפילה בציבור, ולא רק לשם אמירת ברכו וקדיש.

(ב). גם אם קשה לציבור לכוון לתפילת הש"צ, כתב החת"ס ש"היה ראוי שיאמרו עמו מלה במלה שזהו כמו מוציא רבים ידי חובה כבמתני' דסוכה גבי הלל, שאומר ועונה אחריו מה שהוא

אומר, כמו אנא ה' וכו', אלא כדי שיסדיר ש"צ תפילתו תקנו בלחש תחילה כמבואר בסוף ר"ה".

וכאן תימה בדבריו, והרי הטעם כדי שיסדיר ש"צ תפילתו זו דעת ר"ג בגמ' ר"ה (שם). אך לדעת ת"ק, שנפסקה הלכה כמותו, לכל תפילות השנה לא נאמר טעם זה, וכיצד השתמש בטעם ר"ג לפסקי חכמים?

ונראה ליישב, שבגמ' ר"ה (ל"ג ע"ב) מובא המשנה "כשם שש"צ חייב (בתפילת לחש) כך כל יחיד ויחיד חייב (בתפילת לחש)". ור"ג חולק וסובר ש"ש"צ מוציא את הרבים ידי חובתן". ובגמ' (שם ל"ד ע"ב) מובא "אמרו לו לר"ג, לדברך (שהש"צ מוציא גם את הבקאים) למה צבור מתפללים (לחש)? רואים בדברי שאלת חכמים, שאם הש"צ מוציא את כל הציבור, א"כ זה נחשב לתפילת ציבור, וא"כ אין מקום כלל לתפילת לחש. ועל כך עונה ר"ג "כדי להסדיר ש"צ תפילתו". ולאחר מכן שואל ר"ג את חכמים "לדברכם (שש"צ לא מוציא את היחיד) למה ש"צ יורד לפני התיבה? אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי". אך עדיין קשה, אם הש"צ צריך להוציא את שאינו בקי, א"כ יתפלל תפילה ראשונה בקול רם ויוציא את האינם בקיאים, והבקאים יתפללו בעצמם יחד עם הש"צ, וכולם יצאו באותו זמן. ולשם מה להאריך ולהתפלל תפילת לחש ולאחר מכן תפילת חזרה?

על כרחך, שגם חכמים מודים לסברת ר"ג, שהש"צ צריך להתפלל תחילה בלחש כדי להסדיר תפילתו, ולכן הש"צ לא התפלל מייד בקול רם, אלא הקדים תפילת לחש לחזרת הש"צ. א"כ מבין החת"ס, שעיקר תפילה בציבור, זו תפילת הש"ץ בקול רם, והיה ראוי שרק הש"צ יתפלל לחש להסדיר תפילתו, והציבור יקשיב ויצא יד"ח בחזרה. אלא שאמרו שהבקאים לא יוצאים יד"ח בחזרה, כי קשה להם לכוון אל הש"צ, ואף לומר יחד עם הש"צ לא רצו חכמים, כדי לתת זמן לש"צ להסדיר את תפילתו.

ונראה שמקורו של החת"ס הוא דברי הרמב"ם שהבאנו לעיל הלכות תפילה (פ"ח ה"ד) וז"ל: "וכיצד היא תפילת הציבור, יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין ושליח ציבור אחד מהן" עכ"ל. ונראה שהחת"ס ס"ל שכפי שהוכיח לעיל שמקור דבריו הוא בהבנת הגמ' בר"ה, ה"ה שכך סבר הרמב"ם בהבנת הגמ'.

כעת הראה לי ידי"נ הרב רועי הכהן זק שליט"א את ספרו של הגאון הרב צבי שכטר שליט"א, ארץ הצבי, ושם (עמ' מ"ח-מ"ט) כותב בשם רבו הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל שיש ב' הגדרות: "תפילה בציבור" ו"תפילת הציבור". 'תפילה בציבור' – עניינו, שעשרה יחידים נמצאים במקום אחד ומתפללים בלחש כל אחד ואחד לעצמו. ו'תפילת הציבור' – עניינו שכל הציבור יחד מתפללים תפילה אחת לד', והיינו חזרת הש"צ. וחילק ארץ הצבי, ששומע כעונה נאמר בכרכת יחיד, ואז גם אם לא ענה אמן, יצא יד"ח. ובחזרת הש"צ אין יוצאים יד"ח אא"כ עונים אמן. ודמי לברכות וקללות של הר גריזים והר עיבל, שזה עניין של הציבור, ובדבר של הציבור בעיני השתתפות הציבור השומע, ע"י עניית אמן ממש, ולא שייך בזה לומר שומע כעונה, ולכן אמירת אמן בחזרת הש"צ הרי היא לעיכובא.

ועפ"י דבריו ברור א"כ, שאף תפילת היחידים כשמתפללים יחד בעשרה נחשבת לתפילה לציבור, אלא שהיא נקראת "תפילה בציבור", והגדרתו שונה במקצת מחזרת הש"ץ הנקראת "תפילת הציבור". ונראה שיש יתרון מסויים ל"תפילת הציבור", שהרי תפילות כנגד קורבנות תיקנום, שחרית כנגד קרבן תמיד של שחר ומנחה כנגד תמיד של בין הערביים וערבית כנגד שריפת פדרים ואיברים, ובביהמ"ק קרבן ציבור היה מוקרב ע"י כהן המקריב כשליח של כלל הציבור. וא"כ ה"ה בתפילה שהשליח ציבור הוא השליח של ציבור המתפללים, ומתפלל בקול רם כדי להוציא את כל הציבור, וא"כ ברור מדוע החשיבו החת"ס את תפילת הש"ץ לעיקר תפילה בציבור.



ו. תשובות הרמב"ם

הב"י (או"ח סי' קכ"ד) הביא בשם האבודרהם תשובת רמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' קמ"ח) שקהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפילה, האם יש עניין לש"ץ לחזור על התפילה בקול רם. והשיב: "הואיל ותקנו חכמים שירד שליח ציבור לפני התיבה להוציא את מי שאינו בקי, לא תהיה חזרת הש"ץ ברכה לבטלה כלל מפני עיקר התקנה. ואע"פ שלא יהיה בקהל מי שאינו בקי, כמו שתקנו הקידוש בביהכנ"ס והיה עיקר זה מפני האורחים, ונתחייבו לאומרו בכל בתי כנסיות ואע"פ שאין שם אורחים, וכמו שתיקנו ברכה אחת מעין שבע בשביל המאחרים לבוא בביהכנ"ס, ונתחייבו לאמרה תמיד, ואע"פ שהיו שם כל הקהל. וכן כל דבר הנתקן בשביל דבר אחר, אין עניינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו, רק עניינו שנעשה התקנה ההיא על כל פנים, גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו. וצריך שיוכן זה העניין, שאם לא כן, היו החכמים נותנים דבריהם לשיעורים והיה צריך בכל תפילה לחפש כל איש ואיש שבבית הכנסת אם הוא בקי אם לא".

ולכאורה דברים אלו סותרים הוראה אחרת של הרמב"ם, המופיעה בתחילת ספר מעשה רוקח שבה הביא תשובה של רבי אברהם בן הרמב"ם וז"ל: "וכבר נודע ונתפרסם אבא מארי ז"ל, והסכימו עמו חכמי דורו העומדים עמו, שהוא ראה שכשיחזיר השליח ציבור התפלה בקול רם אחר הלחש, לא יתנו אוזן כל העם לשמוע ממנו באימה, ולעמוד במוסר בעמידתם בתפלה, אלא יעמדו כעומד בעל כרחו, ויתעסקו להסיח זה עם זה בשיחה בטלה וכיוצא בה, אלא שהם כשיגיעו לקדושה יענו קדוש ושאר הפרקים, וכשיגיע למודים יאמרו התלמידים המדקדקים מודים דרבנן, וראה ז"ל שיש בזה מכשול עוון גדול, לפי ששיחת האנשים בעוד ששליח צבור מתפלל והם אינם מכוונים לשמוע מבלי היות להם מוסר בעמדם, יש בו מן הזלזול בכבוד שמים, מה שהוא גלוי, ואין הסיבה בזה כי אם להיות שהם כבר יצאו ידי חובה בתפלת הלחש, ובתלי עסוקים באמירת תפלה. ולפיכך תיקן ז"ל שיגביה קולו שליח ציבור מתחלה, וינהוג המנהג בתפלה כמו שנהוג בפריסה על שמע, ששליח ציבור יגביה קולו מבראשונה להוציא מי שאינו יודע, והנמשכים אחריו יתפללו בלחש או בקול נמוך מקולו, להוציא עצמן. ויאמר הקדושה בברכה שלישית, והעם יענו הפרקים שראוי לענות, ויברכו הכהנים ברכת כהנים אחר ההודאה,

והעם יענו אמן אחר כל ברכה וברכה, ויסיים שליח ציבור והציבור תפילתם כאחד, ויפסעו כולן ג' פסיעות בבת אחת. ונתפרסם זה התיקון בארץ מצרים כל ימי חייו ואחר פטירתו ז"ל, וניצולו העם מהמכשול שהיו נכשלים בו. ולא חלק עליו אחד מחכמי דורו בזה, ולא ייחסו אותו לחולק על דברי חז"ל בדבר זה, עם היותו היפך סדר התלמוד, להיות שלא היה ביניהם אז מחלוקת ולא קנטור, ולא היה אז מי שיקשה על המורים מקצרי הידיעה ובעלי דמיונות, כמו שקרה בזמנינו זה מהחולקים על מה שסדרנו אותו מהתועלות הגדולות ומהחיוכים העצומים "עכ"ל.

ותשובה זו ביארה הרמב"ם בעצמו בתשובות רמב"ם (תרצ"ד סי' ל"ו), וז"ל: "ולכן הנני אומר שכך ראוי בזמננו (שהש"ץ יתפלל הלחש בקול רם והבקיאים יתפללו עמו והאינם בקיאים יצאו בתפילת הש"ץ) מפני סיבה שאבארה והיא כשיחזור ש"ץ להתפלל בקול רם כל מי שהתפלל ויצא ידי חובתו יהפוך פניו לספר עם חבריו או לשיחה בטלה, ויחזור פניו מהמזרח, וירוק ויסיר כיחו וניעו, וכשיראה זה חבריו שאינו בקי, יעשה גם הוא כן בלי ספק, ויחשוב שזה שאומר ש"ץ אין לסמוך עליו, ואם כן יצא כל מי שאינו בקי והוא לא יצא ידי חובתו ותבטל הכוונה אשר בעבורה חוזר ש"ץ התפילה, שהוא להוציא את שאינו בקי. ואמנם כשלא יתפללו הקהל בלחש כלל אלא יתפללו הכל אחר ש"ץ תפילה אחת בקדושה, כל מי שידוע להתפלל, יתפלל עמו בלחש, והבלתי בקיאים ישמעו ויכרעו כולם עם ש"ץ ופני כל העם אל ההיכל בכוונה, ויצאו כולם ידי חובתם, ויהיה הדבר הולך על נכון, ויושר ותמנע אריכות החזרה ויוסר חלול השם שנתפשט בין הנכרים שהיהודים רוקקים וכחים ומספרים בתוך תפילתם, שהרי הם רואים זה תמיד וזה היותר נכון אצלי באלו הזמנים מצד הסבות שזכרתי, וכתב משה".

ונראה שאין זה סותר לתשובתו בפאר הדור לעיל, כי מה שכתב שם, מיירי שהכל מקשיבים ואין בזה מכשול, אך אם יש מכשול, א"כ ממ"נ אין תועלת בחזרה, כי הלא בקיאים מדברים ולא יוצאים יד"ח ואף הבקיאים משיחים וא"כ הוי ברכות לבטלה. ותקנתו הועילה ממ"נ, שהלא בקיאים כשרואים הבקיאים מתפללים, אף הם לא משיחים ומקשיבים לש"ץ ויוצאים יד"ח, והבקיאים מתפללים יחד עם הש"ץ וכך יוצאים הכל ידי חובה.

החסרון היחיד שיש בהנהגתו זו, הוא שזה נגד התקנה שתיקנו חכמים, שקודם מתפללים לחש ולאחר מכן תפילת חזרה. אך כהוראת שעה במקרה הנידון, זו ההוראה העדיפה.

ובתחילה חשבתי שתשובת פאר הדור סותרת את דברי החת"ס לעיל, דאם תפילה בציבור עיקרה הוא חזרת הש"ץ שאומר בקול רם, א"כ כשהשואל רצה לבטל את החזרה, כי הכל בקיאים, היה צריך לענות הרמב"ם שלא שייך לבטלה כי היא עיקר התפילה בציבור. אך הרמב"ם לא ענה כן, ורק כתב שחכמים לא נתנו דבריהם לשיעורים ולכן חייבים לעשות כתקנתם תמיד, אך משמע שאם לא היה את בעיית "לא פלוג" היה מסכים לבטל את החזרה.

אך זה אינו, כי המתבונן בשו"ת פאר הדור, ייווכח שהשאלה היא רחבה יותר מהשאלה שהביא הב"י בשם האבודרהם. שם (נב"י) מובאת השאלה - מה עושים כשכולם בקיאים, האם יש עניין לחזור את חזרת הש"ץ. אך בשו"ת פאר הדור מובאת גם השאלה - מדוע לא להנהיג שהש"ץ יאמר את התפילה הראשונה בקול רם, ואו שהציבור כולו ישתוק ויתכוון לצאת יד"ח, או שהבקיאים יתפללו בלחש עמו. ועל זה ענה הרמב"ם, שצריך לעשות כתקנת חכמים גם

כשכולם בקיאים ולהתפלל לחש ולאחר מכן חזרה. וא"כ עדיין ניתן להבין שעיקר התפילה בציבור זה תפילת הש"ץ בקול רם, אלא שרצו לעשותה בפעם אחת בקול רם ולא לחזור שוב. וצ"ע.



ז. שיטת רב האי גאון

בשיבולי הלקט (סי' מ"ז) המובא בב"י (או"ח סי' רל"ב בראשו) כתב וז"ל: "כתב רבינו אפרים בשם רבינו האי דציבור דדחיקא להו שעתא בבי שימשי אית להו לצלויי בלחש והדר לנחותי שליח ציבור, דלית ליה לשליח ציבור למיחת ולאפוקינהו שמונה עשרה בקול רם, לפי שמצוות תפילה בלחש ולא נפקי שמונה עשרה בין יחיד בין ציבור אלא בלחש ותקנתייהו דמצלי כולהו בלחש במצות תפילה והדר נחית שליח ציבור ואומר מגן ומחיה וענו קדושה ומסיים האל הקדוש אם אין שהות ביום למיגמר י"ח ברכות והכי נהוג רבנן במתיבתא כד דחיקא להו שעתא וכן ראוי לעשות" עכ"ל.

הרי מפורש בדבריו, שלא כהחת"ס בדעת הרמב"ם, וס"ל שעיקר תפילה בציבור הוי תפילת הלחש שהציבור מתפללים. ולכן גם כשדחוקה השעה, על תפילה זו אי אפשר לוותר, וכדבריו "ולא נפקי שמונה עשרה בין יחיד בין ציבור אלא בלחש", ולכן גם כשדחוקה השעה יתפללו בלחש. והחידוש הוא שאפשרי שהש"ץ יתפלל רק ג' ברכות ראשונות בלבד, כדי להוציא הציבור באמירת קדושה בציבור, ולאחר מכן מפסיק.

וכן פסק השו"ע (או"ח סי' רל"ב ס"א) "אם השעה דחוקה יתפללו בלחש ואח"כ יאמר שליח ציבור מגן ומחיה ויענה קדושה ומסיים האל הקדוש אם אין שהות ביום לגמור י"ח ברכות".

אלא שלפי שיטת רב האי גאון קשה, א"כ כיצד היה בזמן התקנה כשחלק ממניין מצומצם היה בקי בתפילה וחלק לא היה בקי, לדוגמא חמישה ידעו להתפלל בלחש וחמישה לא ידעו. א"כ כשהתפללו בלחש רק חמישה, אם עיקר תפילה בציבור הוי תפילת הלחש. א"כ כיצד יצאו יד"ח תפילה בציבור? וצ"ע.

ואולי זו הסיבה שהרמ"א חלק על דבריו של המחבר, וכן בדרכי משה חלק על הב"י שהביא את שיטת רב האי, וכתב: "הגה וי"א שיתפלל השליח צבור עם הקהל בקול רם וכן נוהגים. ועיין סימן קכ"ד סעיף ב'". וכוונתו לדברי הכל בו שפסק השו"ע (או"ח סי' קכ"ד ס"ב) שש"ץ שנכנס לביהכנ"ס ומצא צבור שהתפללו בלחש והוא צריך לעמוד לפני התיבה לאלתר, יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לציבור ואין צריך לחזור ולהתפלל בלחש.

ולכאורה מחלוקתם של מרן המחבר והרמ"א תלויה בשאלה שלנו, האם עיקר התפילה בציבור היא אמירת הש"ץ בקול רם בפני עשרה, ולכן הוסיף הרמ"א (שם) "וכן אם הוא שעת הדחק כגון שירא שיעבור זמן התפילה, יוכל להתפלל מיד בקול רם והציבור מתפללין עמו מלה במלה בלחש עד לאחר האל הקדוש". [ואין הכוונה כדברי המ"ב (שם ס"ק ח') שהש"ץ אומר בקול רם רק עד האל הקדוש ולאחר מכן הש"ץ והציבור ממשיכים בשקט, כי המעיין במהרי"ל (הלכות תפילה סעיף ה') שהוא מקור דברי הרמ"א, ייווכח בהדיא שכוונתו שיאמר הש"ץ את כל השמונה

עשרה בקול רם וכדבריו: "וש"צ שהיה להם אז (בשעת הדחק) התפלל י"ח דמנחה בקול רם, וכולם התפללו עמו". וכן הבין הפמ"ג (שם) וכן הלבוש (סי' רל"ג) וכן משמע בביאור הגר"א עיין בבה"ל (שם ד"ה בלחש עד לאחר האל הקדוש) כי ס"ל לרמ"א שתפילת הש"ץ בקול רם זהו עיקר התפילה בציבור. לעומתו סובר מרן השו"ע, שעיקר התפילה בציבור היא תפילת הלחש, ולכן כשהשעה דחוקה, פסק השו"ע כרבינו אפרים בשם רב האי, שיתפללו לחש והש"ץ יאמר לאחר מכן, רק ג' ברכות כדי לצאת יד"ח קדושה בציבור.

וג"מ ביניהם הוא האם יש לעמוד בחזרת הש"ץ. דמרן השו"ע לא כתב לעמוד אלא רק לכוון ולענות אמן (סי' קכ"ד ד'). ולעומתו הרמ"א כתב "וי"א שכל העם יעמדו כשחזור הש"ץ התפילה". ועפ"י דברינו ברורה דעת הרמ"א, כי אם עיקר תפילה בציבור זה חזרת הש"ץ, א"כ פשיטא שצריך לעמוד. ודו"ק.

אלא שאם לדעת מרן השו"ע, עיקר תפילת הציבור הוא תפילת הלחש, קשה, כיצד פסק כהכלבו (בסי' קכ"ד ס"ב) שש"צ שאיחר יאמר רק תפילה בציבור?

ושמא יש לתרץ, שאינו סובר כרב האי שלא יוצאים בין יחיד בין ציבור אלא בלחש, ובדיעבד אם יש סיבה, אף יחיד יכול להתפלל בקול רם. ואה"נ שאותו ש"צ המאחר, לא יצא ידי חובת עיקר תפילה בציבור, שהיא בלחש, אך יצא יד"ח אמירת קדושה בציבור. ולדעת הרמב"ם, אף בתפילה בציבור יצא בכה"ג. וא"כ ממ"נ יש לו לנהוג כן.

אלא שעדיין קשה, שהרי כתב הכל בו על אותו ש"צ, מאחר "ולאחרים מוציא לעצמו לא כש"ץ", ולכאורה "האחרים" מדובר באינם בקיאים שיוצאים יד"ח הש"צ, א"כ משמע שיוצאים גם ידי תפילה בציבור, ולא רק יד"ח תפילה. וא"כ לכאורה יש סתירה בין שני פסקי השו"ע, כי אם סבירא ליה שעיקר תפילה בציבור זה תפילת הש"צ, א"כ מדוע כשהשעה דחוקה פסק כרב האי גאון, שיתפללו בלחש והש"ץ יאמר רק ג' ברכות לאחר מכן, ולא הציע שהש"צ יאמר בקול רם את כל התפילה כהצעת הרמ"א?

ואם ס"ל שהעיקר בתפילה בציבור הוא תפילת הלחש, א"כ מי שאינם בקיאים, האם נאמר שאינם יוצאים יד"ח תפילה בציבור, כששומעים את החזרה מהש"צ?

ואם ס"ל למרן השו"ע, שגם תפילת הלחש וגם תפילת חזרת הש"צ מיקרי תפילה בציבור, א"כ מדוע לא הציע כהרמ"א, שכשהשעה דחוקה, יאמר הש"צ את כל התפילה בקול רם ויצאו יד"ח תפילת ציבור ממ"נ?

ואולי אפשר לתרץ בדוחק, שלא רצו לשנות מתקנת חכמים, שיש תפילת לחש ויש תפילת חזרה, ולכן פסק כרב האי לקצר בחזרה. דאת הסדר (לחש ולאחריו חזרה) לא משנים, ומה שאפשר אפשר (תפילת לחש), ומה שאי אפשר מקצרים (תפילת חזרה).

אך עדיין קשה, כי תפילת חזרת ש"צ, בלא שחזור את כל התפילה, אינה כתקנת חכמים. וצ"ע.



ח. החרם בצפת על המשמיטים חזרת הש"ץ

הב"י (באו"ח סי' רל"ד ד"ה ומתפללין שמונה עשרה) כתב שאף בתפילת מנחה, הש"ץ היה אומר חזרה בקול רם. וכתב שכן כתב הרמב"ם (פ"ט מהלכות תפילה הלכה ג') והוסיף הב"י וז"ל: "וכן נוהגים האשכנזים וכן כתב הכל בו (סי' כ"ז הלכות תפילת מנחה) שצריך להחזיר התפילה כמו בשחרית אם לא ע"י הדחק. אבל הספרדים אין נוהגים לחזור שליח ציבור התפילה במנחה, אלא מתפלל ש"ץ עם הציבור בקול רם ואומר קדושה וברכת אתה קדוש ואח"כ אומר האמצעיות בלחש עם הציבור ומתחיל רצה בקול רם וגומר תפילתו בקול רם, ומנהג האשכנזים הוא הנכון. וכן הנהיגו חכמים שבדור שלפנינו בצפת תוב"ב וגורו נידוי לעובר על תקנתם" עכ"ל.

ואם ס"ל למרן השו"ע, שעיקר תפילה במניין הוי תפילת חזרת הש"ץ, א"כ ברור מאד מדוע הנהיגו חרם בצפת על המשמיטים את תפילת החזרה, דע"י כך, מבטלים הם את עיקר תפילה בציבור. אלא שמרן השו"ע פסק גם כרב האי גאון שבשעת הדחק מתפללים לחש ולאחר מכן הש"ץ מברך בקול רם רק ג' ברכות ראשונות בלבד, א"כ מוכח שתפילת הלחש היא עיקר התפילה בציבור. וא"כ מדוע החרימו בצפת בסכינא חריפא את המשמיטים את חזרת הש"ץ?

ונראה שאף אם נסבור שתפילת הלחש היא עיקר התפילה בציבור, מ"מ חכמים תיקנו חזרת ש"ץ לשאינם בקיאים. וע"כ חובה גמורה לקיים תקנתם בכל מקום ובכל זמן משום לא פלוג, וכפי שכתב הרמב"ם בתשובות פאר הדור (סי' קמ"ח), שאם ישמיטו תפילת חזרה, זה יגרום לביטול הגזירות והתקנות האחרים של דרבנן, ולכך החמירו בזה ביותר.

אך יש להדגיש, שגם מנהג הספרדים שנהגו לקצר, לא נהגו כפי שהיום עושים "מנחה קצרה", כי הם נהגו שגם את ברכת רצה עד סוף התפילה היה אומר הש"ץ בקול רם, וזה לא כפי שנהוג כיום.

זאת ועוד, הב"י בסי' קכ"ד, לאחר שהביא את דברי הכל בו, שכתב על ש"ץ שאיחר והציבור כבר התפלל בלחש, שיכול לעבור לפני התיבה ולהתפלל בקול רם, ואינו צריך לחזור ולהתפלל לאחר מכן בלחש. על כך הוסיף הב"י "ועכשיו נהגו ברוב המקומות להתפלל לכתחילה ש"ץ תפילת המנחה בקול רם כדי שיענו קדושה אחריו ולא יצטרך לחזור ולהתפלל בקול רם". והב"י לא מחה בדבריו נגד מנהג זה כלל וכלל. ורק הדרכי משה כתב (שם ס"ק ג') שאנו אין נוהגין כן, אלא לעולם מתפללין קודם בלחש, ורק כשהזמן לחוץ וחוששים שיעבור זמן תפילה או מתחיל הש"ץ מייד בקול רם עיי"ש.

ובהגהות והערות של הוצאת מכון ירושלים (ס"ק ד') הפנה לדברי הב"י בסי' רל"ד, שלכאורה זה סתירה, ששם כתב שעשו חרם לאלה שהתפללו מנחה קצרה, וכאן לא מחה על מנהג זה. ויישב בשם המאמר מרדכי (ס"ק ג'), שסמך על מה שכתב שם, שהוא עיקר מקומו, וכאן (בסי' קכ"ד) לא כתב את המנהג, אלא להביא ראיה לדין הכל בו, שבשעת הדחק יכול להתפלל בקול רם, אבל לא ניחא ליה למרן מנהג אותם המקומות. וזה דחוק מאד.

ובמחילה מכבוד תורתו, המעיין היטב בדברי הב"י ייווכח, שאין כלל סתירה בין דבריו בסי' קכ"ד לבין דבריו בסי' רל"ד, ואינם דומים כלל.

בסי' קכ"ד הביא את דברי הכל בו שש"ץ שאיחר יכול להתפלל את כל התפילה בקול רם ובכך להוציא את הציבור בתפילת חזרת הש"ץ, ויצא גם הוא יד"ח תפילת לחש למרות שאמרה בקול רם. ועל כך הוסיף שעכשיו נהגו ברוב המקומות שהש"ץ לכתחילה מתפלל בקול רם "כדי שיענו קדושה אחריו ולא יצטרך לחזור ולהתפלל בקול רם". דהיינו, הם נהגו כמו הכל בו, שהש"ץ מתפלל בקול רם בלא חזרה, אך מתפלל את כל תפילת העמידה בקול רם ולא רק עד "האל הקדוש". וזה בדיוק כפי שהנהיג הרמב"ם במצרים, כפי שהבאנו לעיל, כשראה שהעם מדברים בחזרת הש"ץ ולא יוצאים יד"ח. ואכן החסרון במנהג זה, שאין את התפילת הלחש קודם לחזרה, וכולם מתפללים יחד עם הש"ץ. אך אין זה ביטול תפילה בציבור ולא ביטול עיקר התקנה, שסוף סוף האינם בקיאים יוצאים יד"ח והבקיאים מתפללים יחד עם הש"ץ בלחש. וזה כמו ששאלו חכמים את ר"ג (בר"ה ל"ד ע"ב) לדברין שהש"ץ מוציא יד"ח אף את הבקיאים, למה הציבור מתפללים בלחש, וענה ר"ג, כדי שהש"ץ יסדיר תפילתו. ובמנהג זה, שהש"ץ מתחיל מייד בקול רם, אין את ה"להסדיר תפילתו". אלא שאם הרוב מדברים ומפריעים לתפילה, עדיף כך, מאשר תפילת חזרה עם דיבורים, וכפי שכתב הרמב"ם בתשובה שהבאנו לעיל.

לעומת זאת, בסי' רל"ד הב"י הביא את מנהג הספרדים, שלא נוהגים לחזור את חזרת הש"ץ בתפילת מנחה, אלא מתפלל ש"ץ עם הציבור בקול רם עד האל הקדוש ואח"כ אומר את האמצעיות בלחש ומתחיל רצה בקול רם. וזה שלא כמו התקנה, ולא מועיל כלל לאינם בקיאים. ולכן סיים הב"י שמנהג האשכנזים הוא הנכון, והזכיר את החרם שעשו בצפת בדור לפניו למי שמבטל את חזרת הש"ץ. אך נראה שאם היו נוהגים כתקנת הרמב"ם במצרים, לומר את התפילה כולה ע"י הש"ץ בקול רם, לא היו רבני צפת מחרימים, כי סוף סוף יוצאים הכל יד"ח וכו"ל.

ואכן, אף הדרכי משה הבין כדברינו. שעל דברי המנהג שנהגו שהש"ץ מתפלל את התפילה הראשונה בקול רם, שהביא הב"י בסי' קכ"ד כתב הד"מ (שם ס"ק ג') שאנו נוהגים כן בשעת הדחק, כשחוששים שיעבור זמן תפילה. וכן כתב במפה על השו"ע (שם) בשם המהרי"ל. והמהרי"ל כתב במפורש שהש"ץ מתפלל את כל תפילת העמידה בקול רם וכו"ל. וכ"כ הרמ"א בסי' רל"ב ס"א.



ט. מנחה קצרה

והנה, המנהג של הספרדים שהביאו הב"י בסי' רל"ד, שהש"ץ אומר בקול רם עד האל הקדוש ואח"כ ממשיך בשקט וחוזר לומר רצה בקול רם, כיום נוהג בכמה מהשיבות האשכנזיות, שמתפללים מנחה קצרה. אלא שבשונה ממנהג הספרדים שהביא הב"י, שגם מברכת רצה היה הש"ץ אומר בקול רם, כיום נוהגים שלאחר האל הקדוש גם הש"ץ אומר את השאר בלחש, כולל מרצה ואילך, עד סוף תפילת העמידה.

וכך הבין המ"ב (סי' קכ"ד ס"ק ח') בדברי הרמ"א, למרות שהוכחנו לעיל שהרמ"א כתב בשם המהרי"ל וכוונתו היא לכל התפילה בקול רם. מ"מ המ"ב כך הבין, וכן הביא הבאר היטב (שם ס"ק ד') מנהג זה. אלא שכל זה נהג רק בשעת הדחק, ואילו כיום, בהרבה מהישיבות הליטאיות נוהגים כן לכתחילה, בכל יום בתפילת מנחה למרות שאין השעה דחוקה. ולאור כל מה שכתבנו לעיל, בחשיבות תפילת חזרת הש"ץ. מנהג זה תמוה, מדוע השמיטו את תקנת חז"ל לחזור על כל התפילה בקול רם.

וראיתי במועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך שליט"א (ח"ה עמ' ק"ו סי' צ"ד), שכתב ששמע מפי הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל שהסיבה שמקצרים בכל השנה בתפילת מנחה בישיבות, טעמם הוא, שחוששים שמישיחים באמצע חזרת הש"ץ וגדול עונו מנשוא עיי"ש.

וכמה דוחק הוא, דא"כ אף בתפילת שחרית היה צריך לעשות מקוצר. ועוד, וכי בישיבות הקדושות משחין בתפילה יותר מתפילות בעלי בתים? וע"כ קשה מאד לקבל טעם זה.

ובשו"ת אז נדברו (חלק י"ב סי' כ"ג) כתב שסיבת הדבר היא "משום שהיו רגילים לומר השיעורים לפני מנחה וביום השיעור לא אמרו חזרת הש"ץ, כי בלתי אפשרי לכוון היטב, ומזה נתהווה המנהג בכל מנחה". ואף זה דוחק גדול, דאם לא מכוונים בחזרה כי חושבים על השיעור, א"כ אף בתפילת הלחש לא יכונו ויחשבו על השיעור. וא"כ היה ראוי לדחות את תפילת מנחה באותו יום למנחה קטנה, שזמנה הוא לכתחילה, ומדוע לא חששו לזה. לכך נראה שזה דוחק.

ולאחר מכן הוסיף האז נדברו (שם) טעם נוסף, שלכתחילה מטעם ברוב עם הדרת מלך, טוב יותר שאחד יעשה הברכה ויוציא ידי חובה את כולם. אך כתבו הפוסקים, שבזמנינו, שאין מכוונים כ"כ, יותר טוב שכל אחד יברך בעצמו. וה"ה בנוגע לחזרת הש"ץ, ולכן מקצרים את חזרת הש"ץ. ואף טעם זה דחוק, דא"כ אדרבא, מנייני הבעלי בתים כ"ש שיעשו מנחה קצרה, כי להם קשה יותר הריכוז והכוונה, וכיצד נתהווה מנהג זה בישיבות דווקא? וצ"ע.

ועיין בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ג סי' ט"ז) שהביא פוסקים רבים שהתנגדו למנהג לקצר את חזרת הש"ץ אם אין סיבת אונס, וקרא לראשי הישיבות, שלא נהגו כן, ולהחזיר עטרה ליושנה ולהנהיג חזרת ש"ץ מלאה. ואף מרן הראי"ה קוק זצ"ל הנהיג בישיבתו להתפלל מנחה עם חזרת הש"ץ במלואה.

והוסיף היחוד, שגם מטעמי הסוד, יש עניין גדול בחזרת הש"ץ, ולכן אין להשמיטה, כמופיע בדברי האר"י הקדוש בשער הכוונות דרוש א' וכ"כ הבן איש חי (פרשת תרומה סעיף ב'). ואכן רובא דרובא של הציבור כיום, נוהג להתפלל תפילת מנחה עם חזרת הש"ץ כתקנת חכמים.



י. קושיה על מנהג העולם

אלא שהא גופא קשיא, שהרי הרא"ש כתב בתשובה (כלל ד') וכן פסק מרן השו"ע (סי' קכ"ד סעיף ד') שכשחזר הש"ץ התפילה, חייבים כל הציבור לשתוק ולכוון לברכות שמברך הש"ץ,

ולענות אחריו אמן. ואם אין תשעה שמכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה. ולכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו ויכוון לברכות הש"ץ. וא"כ כיצד אפשר לקיים תפילה עם חזרת ש"ץ בייחוד במניין מצומצם. כיצד אפשר להתחייב שכל הקהל יכוונו לברכותיו?

ועוד, כיום שחלק גדול מהציבור סובל מבעיות קשב וריכוז, אפי' במניין גדול, אינו ברור כלל ועיקר שיש תשעה המרוכזים ומקשיבים לכל ברכותיו של הש"ץ. וא"כ כיצד אין אנו חוששים לברכה לבטלה?

אמנם כיום ב"ה. בחלק גדול מהמניינים אין את המצב כפי שתיאר הרמב"ם שהיו מדברים במשך התפילה, ומקיימים את מה שכתב השו"ע (שם סעיף ז') "לא ישיח שיחת חולין בשעה שש"ץ חוזר התפילה, ואם שח, הוא חוטא וגדול עונו מנשוא וגוערים בו". אך גם אם לא מדברים, עדיין קשה לומר, שיש עשרה המרוכזים ומשיבים לכל ברכות הש"ץ. כד הוינא טליא זכורני את מו"ר ראש ישיבתנו מרן הגר"א שפירא זצ"ל, שהיה מולו סידור גדול, ובכל חזרת הש"ץ היה עוקב עם אצבעו אחר ברכותיו של הש"ץ. אך הנהגה זו נדירה אפי' בשיבות.

ואכן המ"ב גם התקשה בעניין זה וכתב (שם ס"ק י"ט) "והעולם נוהגין לצרף למניין ולהתפלל חזרת הש"ץ אפי' מי שיודעין בו שמשיח ואינו שומע חזרת הש"ץ כראוי", ועל כן הסיק (שם) "ונראה לי שבכגון זה, טוב להתנהג כמו שכתב בספר שלחן שלמה, שיתנה הש"ץ בינו לבין עצמו בחזרת התפילה, שאם לא יענו תשעה אמן אחריו ויכוונו לברכותיו, שיהא התפילה ההיא בתורת נדבה". ודבריו דחוקים מאד, שהרי בתפילת נדבה יש תנאים ולא פשוט לקיימה. ועוד, מה יענה המ"ב בחזרת ש"ץ בשבתות ויו"ט, שבהם לא שייך תפילת נדבה?

ואכן בשו"ת יחו"ד (ח"ג סי' ט"ז) כתב דבכה"ג "אם יש רק מנין מצומצם, ומתוכם כמה אנשים שאינם מהוגנים, אשר לא יטו אוזן בשבת לשמוע חזרת הש"ץ ולענות אמן אחר כל ברכותיו, יש להעדיף באופן שכזה להתפלל רק תפילה אחת". וכוונתו לתפילה קצרה. אך לפי דברינו לעיל בשם החת"ס נמצא שבנוהג זה הפסידו את עיקר תפילה בציבור. ועוד, פוק חזי מאי עמא דבר, שרובא דרובא נוהגים לעשות חזרת הש"ץ, ואף אם לא מדברים והם אנשים מהוגנים, מ"מ לא תמיד יש תשעה המסוגלים להטות אוזן קשבת ולהקשיב לכל ברכות הש"ץ.

ואכן אף הרדב"ז האריך בתשובה (ח"ד סי' צ"ד) שהמנהג פשוט בכל המקומות שהש"ץ חוזר תפילת שחרית ומוסף בעה"ק ירושלים ועזה וצפת ודמשק וחלב, כדין התלמוד והפוסקים. וקשה, מדוע לא חששו שמא אין תשעה המקשיבים לכל התפילה? ודבר זה מצוי לצערנו במקומות רבים.



יא. יישוב מנהג העולם

בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' י"ב) נשאל על מנהג שהיה בצפון אפריקה, שנהגו בשבת לקיים תפילת מוסף קצרה, דהיינו שהש"ץ התחיל בקול רם רק את ג' הברכות הראשונות. והשיב, שיש לקיים חזרת הש"ץ כפי שתיקנו חז"ל, והביא את תשובות הרמב"ם שהבאנו לעיל וראשונים נוספים.

ולאחר מכן, הוסיף עוד טעם בחשיבות חזרת הש"ץ כולה גם בזה"ז שכולם בקיאים בתפילה. והוא מפני שפסק השו"ע (סי' ק"א ס"א) "המתפלל צריך שיכוון בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוון בכולם לפחות יכוון באבות, ואם לא יכוון באבות אפי' כיוון בכל שאר הברכות יחזור ויתפלל." וכתב על זה הרמ"א (שם) בשם הטור, שבזמן הזה אין חוזרים בשביל חסרון כוונה בתפילה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוון וא"כ למה יחזור. והחיד"א בברכ"י (שם) כתב שנוהגים כהרמ"א וכן כתב בספר ערך לחם.

אך סוף סוף הפוסקים כמרן השו"ע, לכאורה היו צריכים לחזור, וכיצד לא חוששים לדבריו? ע"כ כתב ביחוד"ד (שם) וז"ל: "ולכן בהיות ורוב המתפללים בזמנינו אינם מכוונים אף באבות, יש להם לכוון לתפילת חזרת הש"ץ, שבד"כ הוא מן המובחרים שבקהל, ומסתמא הוא זריו ובקי לכוון בתפילתו, ולפחות באבות, ועל ידי כך מוציא את הרבים ידי חובתם".

אלא שקשה, שהרי חזרת הש"ץ נתקנה רק לאינם בקיאים בתפילה, אך הבקיאים לא יוצאים יד"ח הש"ץ, כפסק חכמים בר"ה ל"ד ע"ב, וא"כ כיצד ייצא יד"ח ע"י תפילת הש"ץ?

ועל כך תרץ היחוד"ד, שאף אדם שאינו בקי לכוון בתפילתו, נחשב כמו שאינו בקי בתפילה, וע"כ יוצא יד"ח בתפילת הש"ץ. והוסיף שכן מתבאר מלשון הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ח הלכה י' וי"א) שם כתב הרמב"ם שבר"ה ויו"כ, אף היודעים להתפלל, בכל זאת הש"ץ מוציא אותם ידי חובה. כדעת חכמים בר"ה (דף ל"ד ע"ב), וביאר הרמב"ם "מפני שהן ברכות ארוכות ואין רוב היודעין אותן יכולין לכוון דעתן כש"ץ, לפיכך אם רצה היודע בשני ימים אלו לסמוך על תפילת ש"ץ להוציאו ידי חובתו, הרשות בידו". וא"כ משמע, שמי שאינו יודע לכוון כהש"ץ, יכול לסמוך על הש"ץ גם בשאר ימים, וע"כ הסיק שזה טעם נוסף מדוע חשבה חזרת הש"ץ בזה"ז.

וקשה, שהרי אם פסק החיד"א כהרמ"א, נגד מרן השו"ע, שכיום מי שלא יכוון אפי' באבות, אינו חוזר, משום שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוון, א"כ מה הועילה תפילת הש"ץ? והרי מי שקשה לו לכוון כשמתפלל בעצמו, כ"ש שיהיה קשה לו לכוון בשמיעת הש"ץ את כל התפילה. וא"כ שוב חזרנו לספק שכתב השו"ע (סי' קכ"ד סעיף ד') שאם אין ט' מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה. וכיום אפי' כשיש עשרות רבות בביהכ"ס בשעת התפילה, קשה למצוא תשעה שיכוונו לכל המילים של הש"ץ מתחילתו ועד סופו, ואפי' רק בברכת מגן אבות. א"כ כיצד אין אנו חוששים לברכה לבטלה ושמא יצא שכרנו בהפסדנו? ואולי משום כך, עדיף לעשות תפילה מקוצרת, שהש"ץ יאמר רק את ג' הברכות הראשונות עם קדושה. ואף שלדעת החת"ס (לעיל) הפסדנו בכך את "עיקר תפילה בציבור", מ"מ עדיף אפי' תפילת יחיד מאשר ברכות לבטלה, וא"כ כיצד לא חוששים לכך?

ולכן נראה לבאר, שאם יש תשעה שאינם משיחים בשעת חזרת הש"ץ ועונים אמן על כל ברכותיו, אף שאין מכוונים את כל תוכן הברכות, בכה"ג שפיר הוי חזרת הש"ץ ואינה נחשבת לברכה לבטלה, דומיא למאי דפסק השו"ע באו"ח סי' ס' לגבי מצוות אין צריכות כוונה. שם פסק השו"ע בסוף ד' י"א שאין מצוות צריכות כוונה וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצווה וכן הלכה". וכתב שם המ"ב (ס"ק י') בשם החיי אדם (כלל ס"ח) דמה דמצריכין לה לחזור ולעשות המצווה, אם לא התכוון, היינו במקום שיש לתלות שעשיה הראשונה לא היתה לשם

מצוה, כגון בתקיעה שהיתה להתלמד או בק"ש שהיתה דרך לימודו וכדו'. אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בסדר תפילה, וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב, אעפ"י שלא כיוון לצאת, יצא, שהרי משום זה עושה אותה מצווה, כדי לצאת יד"ח המצווה אע"פ שאינו מכוון. וא"כ היכא שמוכח לפי העניין, שעשייתו הוא כדי לצאת יד"ח המצווה, אע"פ שלא כוון בפרוש יצא יד"ח.

וא"כ דון מיניה ואוקי באתרין, אם המתפללים שותקים בשעת חזרת הש"ץ ומקפידים לענות אמן אחר ברכות הש"ץ, הרי שאם נשאל אותם מה מעשיהם ברגע זה, יענו שהם מתפללים בציבור ומשתתפים בחזרת הש"ץ. א"כ הוי כוונה לכה"פ בדיעבד שיוצאים בה יד"ח כפסק השו"ע והמ"ב עפ"י הח"א, ועל כן גם בכה"ג שפיר הוי תפילת חזרת הש"ץ, ויש לקיימה ואין לבטלה, בפרט שחכמי צפת עשו חרם ונידוי למי שרוצה לבטלה. וכן פסק מרן הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט (סי' ס"א), שלכתחילה אין להתפלל בקול רם, אפי' אם הש"ץ, יתפלל כל התפילה בקול רם כמנהג הרמב"ם במצרים "אלא צריכים להתפלל אותה ביחיד תחילה ככל התפילות ואח"כ יאמר אותה ש"ץ בקול רם" כלשון שבולי הלקט. וסיים "ואלה הדברים הם ודאי ידועים לכל מי שמשיב ענין של הוראה בדין זה לרבים". ע"כ.

ולכן בימינו כפי שכתב היחז"ד (שם) "ובפרט בזמנינו שהתורה חוזרת על אכסניא שלה, וא"י כיום היא מרכז התורה בעולם, ורבו שיעורי תורה למבוגרים בכל ערב, ותלמודי תורה וישיבות קדושות, לפיכך יש לנהוג בכל הקהילות בא"י לעשות חזרת הש"ץ גם בתפילת מוסף של שבת ויו"ט". וכנראה שהמנהג לעשות "מוסף קצר" נבע מאריכות התפילה בשבת בריבוי ניגונים והוספת "מי שברך" רבים, והציבור היה מדבר בחזרת הש"ץ, ולכן תיקנו שם לעשות כהרמב"ם שתיקן במצרים. אך מהדברים לעיל נמצאנו למדים, לא להפוך את היוצרות, ולא לעשות את הטפל לעיקר. אלא יש למעט בעליות ובמי שברך וכדו' ולקיים את תפילת המוסף עם חזרה כהלכתה.

ובכל מקום בהם מקפידים שלא לדבר בתפילה ולענות אמן אחר הש"ץ, וב"ה רבו מקומות כאלה וכנ"ל, ראוי לקיים את תקנת חכמים להתפלל קודם בלחש ולאחר מכן הש"ץ יחזור על תפילתו. וכבר הפליגו המקובלים בחשיבות תפילה מעין זו. וע"כ כך יאה וכך נאה, וכן המנהג ברוב הקהילות בארץ, וכלן אין לשנות מהמנהג. ובדברינו הסרנו את החששות שבדבר, וחזקנו את מנהג ישראל ופוק חזי מאי עמא דבר.



יב. סיכום

א. נחלקו הראשונים מהו עיקר תפילה בציבור: לדעת הרמב"ם – עיקר התפילה בציבור זהו חזרת הש"ץ המתפלל בקול רם והציבור מקשיב ועונה אמן לברכותיו. ולדעת רב האי גאון – עיקר תפילה בציבור זהו תפילת הלחש שבו העשרה מתפללים באותו הזמן.

ב. לשיטת רב האי גאון, קשה, כיצד התקיימה תפילה בציבור בעבר כשהיה מניין מצומצם שחמישה בקיאים וחמישה שאינם בקיאים וכדו', וכי כשהחמישה מתפללים בלחש נחשב לתפילה בציבור?

ולשיטת הרמב"ם, אם עיקר תפילה בציבור זהו תפילת החזרה, קשה, מדוע לא תיקנו חזרה בתפילת ערבית. ויש ליישב, שכיוון שמעיקר הדין תפילת ערבית רשות, הסתפקו בתפילת הלחש.

ג. השו"ע פסק כרב האי גאון שעיקר תפילה בציבור זה תפילת הלחש, והרמ"א פסק כהרמב"ם שעיקר תפילה בציבור זה חזרת הש"ץ.

ד. בשעת הדחק, שחוששים שזמן תפילה יעבור וכדו' פסק המ"ב בדעת הרמ"א, לקיים "תפילה קצרה" שהש"ץ יאמר את ג' הברכות הראשונות בקול רם עם קדושה ולאחר מכן יתפלל בלחש והציבור יצטרף לתפילת לחש.

אך כפי שהוכחנו לעיל נראה, שלדעת הרמ"א עדיף שהש"ץ יתפלל את תפילתו בקול רם והציבור יתפלל בלחש יחד עימו, וכפי שתיקן הרמב"ם בשעת דחק, וכן פסקו הלבוש, הפמ"ג והגר"א. וכל זאת בהסתמך שעיקר תפילת הציבור הוא תפילת הש"ץ בקול רם.

ה. אחד הנ"מ בין שיטת השו"ע לשיטת הרמ"א הוא, האם יש לציבור לעמוד בחזרת הש"ץ או שיכולים לשבת. אם עיקר תפילה בציבור זה החזרה, א"כ יש לעמוד בשעת החזרה וכן פסק הרמ"א. אך אם עיקר התפילה בציבור היא תפילת הלחש, א"כ אפשר לשבת בשעת חזרת הש"ץ.

ו. מרן הב"י הביא בחיבורו, שבדור הקודם לו חכמי צפת עשו נידוי למי שעובר על תקנת חכמים ומבטל את חזרת הש"ץ. ולדברי הרמ"א העניין ברור, כי זה מבטל את עיקר התפילה בציבור. אך לדברי מרן הב"י, שעיקר התפילה בציבור זה תפילת הלחש, צריך בירור מדוע נהגו חכמי צפת ביד תקיפה כ"כ?

וצריך לומר שחששו מזלזול בתקנות חכמים ומביטולם, כפי שכתב הרמב"ם בשו"ת פאר הדור, ומשום "לא פלוג" יש לקיים את תקנת חכמים תמיד.

ז. הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל חילק בדעת הרמב"ם בין "תפילה בציבור" שכוונתו לתפילת הציבור שמתפללים בעשרה בלחש כל אחד לעצמו, לבין "תפילת הציבור" שזו חזרת הש"ץ. ובכדי לצאת יד"ח "תפילת הציבור" חייבים הקהל לענות אמן לברכות הש"ץ.

ח. בחלק מהשיבות הליטאיות המנהג הרווח הוא, לקיים תפילת מנחה קצרה בכל יום. אך מנהג זה קשה, לאור דברי הפוסקים הנ"ל, וכל התירוצים לקיים מנהג זה קשים.

ט. גם מרן הראי"ה קוק זצ"ל כתב לקיים חזרת הש"ץ כתיקנה ולא לקצרה.

וקשה: כיצד לא חוששים לברכה לבטלה של הש"ץ, והרי במניינים רבים אין עשרה המכוונים לברכת הש"ץ?

ונראה לתרץ, שאם הציבור שותק כל החזרה, ועונה אמן לברכת הש"ץ, אף אם לא כווננו בכל ברכותיו, יצאו יד"ח חזרת הש"ץ, ואין ברכותיו ברכות לבטלה עפ"י פסק החיי אדם והמ"ב. י. ולכן יש לכתחילה לקיים חזרת הש"ץ בכל המקומות, ופוק חזי מאי עמא דבר.

יא. במקומות בהם מדברים ושחים בשעה חזרת הש"ץ, ומבזים את התפילה, ולא ניתן למנוע זאת, עדיף שיאמר הש"ץ את תפילת הלחש כולה בקול רם, והציבור יאמר עמו בלחש, כתקנת הרמב"ם בשעתו (בציבור שהיה מדבר בשעת החזרה), ולא לקיים חזרה מקוצרת.

אך לכתחילה יש לחנך את הציבור לשתוק בשעת החזרה ולענות אמן לברכות הש"ץ, ובכך מקיימים את התפילה כתקנת חז"ל, ופוק חזי מאי עמא דבר. כנלענ"ד וד' יצילנו משגיאות.



הרב מנחם נובוגרודצקי

בני ברק

בגדר קריאת "ויחל" בתעניות

א.

דברי המג"א בשם ספר חסידים; המנהג המובא בספר חסידים שהחזן הקורא אינו קורא בלשון בקשה; הערה על מנהגינו

בשו"ע או"ח הל' תענית סי' תקסו סעיף א: בתענית צבור... וקורים ויחל בשחרית ובמנחה, בין שחל בשני ובחמישי בין שחל בשאר הימים.

ובמג"א ס"ק ב: ויחל - מה שהקהל אומרים שוב מחרון אפך וגו', והש"ץ חוזר ואומר אותו לפי שהקהל אומרים אותו דרך בקשה (ס"ח סי' ר"נ).

ונעתיק את לשון ספר חסידים שם: כשקורין ויחל בתענית שותק החזן הקורא בתורה עד שיאמרו הקהל שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך, וגם ה' אל רחום, לומר כי הקהל אומר אותו כעין תפלה ומתכוונים לבם בלשון בקשה, והחזן הקורא אינו רשאי לקרות בלשון בקשה, אלא כך עשה משה והאיך היתה מעשה שמשך בקש ומספר כל הענין.

ולכאורה המכוון ב"לשון בקשה" היינו שמשנים ואין קורין במנגינה של הקריאה הרגילה, אלא במנגינה אחרת, כמנהגינו. אלא שיש להעיר לפי"ז על מנהגינו שגם החזן הקורא חוזר וקורא גם במנגינה זו, אף שדברי הספר חסידים ברור מללו שאינו רשאי לקרות בלשון בקשה, אלא בדרך סיפור דברים שכך עשה משה וכו'.

א). ובדברי הספר חסידים לא נזכר מאומה מן המנהג שאומר הקהל "וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו", ומקורו בדברי מחזור ויטרי סי' רמה [מובא בארחות חיים ח"א הל' קריאת ס"ת סי' מא]: אבל מקרא של י"ג מדות שנהגו העם לאומרו בשעת קריית ספר תורה. בתענית ציבור. מנהג כשר הוא. לפי שהן דברי [חינוכים] וסליחות. והן הן י"ג מדות שאינן חוזרות ריקם: ודרך הוא ששליח ציבור מתחיל בפסוק ושותק כדי לרמוז לציבור לאומרו. ולא מפני שיהא חובה כן. וכן נהגו העם לומר וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו, ת'. כלומר וסלחת על ידי י"ג מדות שאמרנו. לפי שאינן חוזרות ריקם. וכ"ה בסידור רש"י סי' שמד.

וראיתי בספר אבני שהם עה"ת להגרמ"ל שחור פר' כי תשא במאמר על י"ג מידות בהערה שכתב שאמירת הקהל י"ג מידות היא בתורת סדר תפילה, והוסיף שמה שאומרים גם הפסוק "וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו" היינו משום שאף תיבות אלו הינם מכלל י"ג מידות, וזאת לפי שיטת ספר חסידים, המובאת בקרבן נתנאל ר"ה סי' ז אות ג, וז"ל, ומצאתי בספר חסידים סי' ר"נ מספר כל הענין בדרך אחר. וזהו רחום א וחנון ב ארך אפים ג ורב חסד ד ואמת ה נוצר חסד לאלפים ו נושא עון ז ופושע ח וחטאה ט ונקא י וסלחת לעוננו יא ולחטאתנו יב ונחלתנו יג ע"כ. וזה מסכים עם הפיוט של אזכרה אלהים ואהמיה. יעו"ש.

ומעתה שמא ניתן לומר שאף לדברי הספר חסידים המנהג היה שהקהל אומר גם וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו, אלא שהספר חסידים לא ראה לנכון לפרט זאת, כי לפי שיטתו זה נכלל ב"ג מידות.

ואכן יעוי' בפמ"ג כאן (א"א ס"ק ב): ועיין אליה רבה משמע דהקורא והש"ץ אין אומרים אותן פסוקים עם הקהל, רק אחר כך כשסיימו הקהל אז קורא הש"ץ עם העולה בתורה דרך קריאה לא דרך בקשה.

וטעם מנהגינו צ"ב טובא. ומצאתי שכבר העירו בזה בספר חבצלת השרון פרשת כי תשא, והגר"ד יצחקי שליט"א במאמרו בקובץ בית אהרן וישראל מח, תשנ"ג, אות נו, והניח בצ"ע, וב'לוח ההלכות והמנהגים' על צום גדליה.



ב.

יישוב המנהג אליבא דקושטא

ונראה לתרץ המנהג אליבא דקושטא, ובאופן דקושיא מעיקרא ליתא, בהקדם מה שראיתי בשו"ת תורת חיים להגרי"ח זוננפלד סי' נח, וז"ל: במה שתמה על מנהג העולם הובא במטה אפרים שאומרים בתענית בקריאת ויחל בקול רם עד ונקה, הלא כל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן, ואין כאן אתנחתא ולא זקף קטן, ובדרך תפלה הא אין היחיד רשאי לומר י"ג מדות. זו לא הבנתי, כיון דכל הקהל אומרים הרי אין כאן יחיד, וציבור שפיר יכולין לומר שלש עשרה מדות, ואדרבה מובטחים שנענים בהם, וכל עיקר קריאת ויחל בתענית הוא כדי לעורר רחמי השלש עשרה מדות. והנה מה שדימה שזה רק מנהג העולם, מקורו מבואר בתוקף ועוז בספר חסידים סי' ר"נ, ומזהיר הרבה ע"ז לעורר רחמים שיאמרו הציבור בשעת קריאה דרך תפלה? ולפ"ז ראוי שלא לומר בטעמים שלא יהא נראה כדרך קריאה?

ומעתה היה נראה לומר דכוונת הספר חסידים אינה למנגינה, אלא שהקהל נהג לומר זאת שלא בטעמים, וזה מהני להפקיע ה'תורת קריאה' ומשוי ליה "לשון בקשה", ואילו החזן הקורא קרא זאת בטעמים, ושינוי המנגינה אינו מעלה ואינו מוריד. [וכמו בימים הנוראים, שמשנה המנגינה ואין בכך כלום].

וכמין דוגמא לזה הדין המובא בשו"ע סי' נט סעיף ג: י"א שהקדושה שביצור, יחיד אומרה, לפי שאינה אלא סיפור דברים. וי"א שיחיד מדלגה, ואינה נאמרת אלא בציבור. ויש לחוש לדבריהם וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון וטעמים כקורא בתורה. ובב"י שם: וכן כתוב בתרומת הדשן סימן ח' דקדושה שביצור ובסדר קדושה יש ליחיד לאמרו בניגון ובטעמים ותו אין קפידא אפילו למ"ד אין היחיד אומר אותם, וכבר נזכר זה בתשובת הרשב"א שכתבתי בסמוך וכן ראוי לנהוג.

ובשו"ע סי' תקסה סעיף ה: אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מדות דרך תפלה ובקשת רחמים, דדבר שבקדושה הם; אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא, אומרם. ובמג"א ס"ק ה: דרך קריאה. בניגון ובטעמים (תרומת הדשן סי' יח).

(ב). וכ"כ בפתח הדביר סי' נא סעיף ו.

(ג). וכ"כ בשו"ת דברי יעקב (שור; סי' ד) ובחסד לאלפים סי' קלא סעיף ט ועוד, ראה במאמר "כל פסוק דלא פסקיה משה", מאת הרב מנחם אדלר, קובץ ישורון ז, תש"ס, עמ' תריו ואילך.

הרי שהקריאה בטעמים היא המפקיעה מ'סדר קדושה' [או סדר תפילה] ומשוי ליה קריאה. ומעתה יש לעורר על כך למעשה, שבאמירת הקהל לא יאמרו את הפסוקים בטעמים, וצ"ע במה דלא נהיגי עלמא הכי.

ושמא יש ליישב בדוחק, דאמנם עיקר המגדיר שקורא בדרך קריאה היינו שקורא בטעמים ולא איכפת לן המנגינה של הקריאה, ומ"מ כאשר קורא בטעמים ומשנה את המנגינה יש בכך גם תוספת של דרך בקשה, וזה אין חסרון גם לדברי הספר חסידים¹. אך בודאי אין משמעות לשונו כן, אלא שיש חילוק באופן האמירה בין הקהל להחזן הקורא, וצ"ע².



ג.

ישוב במנהג הקהל שאומרים בטעמים

ועלה במחשבה ליישב את מנהג הקהל שאומרים בטעמים, דהנה עורר ת"ח שליט"א, על אמירת הקהל י"ג מידות בקריאת ויחל בתשעה באב, שהרי ת"ב איקרי מועד, ועל כן אין אומרים בו תחנון, וא"כ בדין הוא שלא יאמרו ג"כ י"ג מידות בדרך תחינה ובקשה. [אמנם בענין אמירת י"ג מידות בימים טובים בכלל, יעוי' בשערי תשובה או"ח סי' תפח ס"ק ב ובשו"ת להורות נתן ח"ז סי' ו ובשו"ת וישב הים ח"ב סי' יא].

ומעתה יתכן דמה"ט נהגו הקהל בקריאת ויחל בת"ב לומר אמירת י"ג מידות בטעמים שיהיה בדרך קריאה ולא בדרך בקשה, ומזה נשתרבב מנהגם גם לשאר תעניות.



ד.

טעמים ומקורות למנהגינו לקרוא ויחל בשחרית ובמנחה ולא ברכות וקללות;

מחלוקת הראשונים בביאור המנהג בזמן רב הונא ואב"י

אולם נראה עוד לומר בישב המנהג, ובהקדם מה שיש לברר יסוד מנהגינו לקרות בתעניות "ויחל" בשחרית ובמנחה, בין אם חל התענית בב' וה' ובין אם בשאר הימים. ופתח השמועה במתני' במגילה ל, ב: בתעניות ברכות וקללות. וברש"י: ברכות וקללות - דאם בחקותי, להודיע שעל עסקי החטא באה פורענות לעולם, ויחזרו בתשובה וינצלו מצרה שהן מתענין עליה.

(ד). ושמא לזה נתכוין הגר"ש דבליצקי זצ"ל במכתבו המובא בלוח ההלכות והמנהגים שם.

(ה). ועוד יש לצדד שהרי יש חילוק נוסף בין אמירת הקהל לקריאת החזן הקורא, שהש"ץ מפסיקים ב"ג מידות אחר 'ונקה', ובעצם הפסקה זו הרי זה מוכיח שזה דרך של בקשה ולא דרך קריאה, שהלא בדרך קריאה הוי פסוקא דלא פסקיה משה. ועי' בשו"ת רב פעלים ח"א סי' יא, ובתשובות והנהגות ח"ד סימן מ, וראה עוד במה שכתב הגר"ר משה נחמיה סגל, קובץ בית אהרן וישראל מא, תשנ"ב, עמ' נא.

ויש לברר את טעם מנהגינו לקרות ויחל בתעניות ולא כמפורש במתני' דקורין ברכות וקללות, וכמו שכתב הר"ן במגילה שם: מיהו אין אנו נוהגין כן אלא קורין ויחל משה. ומצינו בזה כמה אנפי בדברי הראשונים, וכמו שיתבאר לפנינו אי"ה.

בדברי התוס' בברכות יח, א ד"ה למחר באין: ומיהו י"ל דאנו סומכים על מסכת שמחות (פי"ב) שצוה אבא שאול לבניו הטילו תכלת מאפיליוני ואף על פי שהגמרא חולק עליו יש דברים שאנו מניחין הגמ' שלנו ואנו עושין כספרים החיצונים כמו מחזון ישעיהו כפסיקתא וכמו ויחל שיש בגמ' דבתענית קורין ברכות וקללות ובמס' סופרים (פי"ז) מפרש ויחל.

וכ"כ בתוס' במגילה לא, ב: וכן אנו נוהגין ע"פ מסכת סופרים שאנו קורין ויחל בתעניות ובמתניתין אמרינן שקורין ברכות וקללות. וכ"ה גם בתוס' בפסחים מ, ב ד"ה אבל עושהו.

אמנם במס' סופרים שלפנינו פי"ז ה"ה: ובתעניות של תשעה באב ושבע אחרונות של עצירת גשמים, ברכות וקללות, אבל תעניות אחרות, ויחל משה, ומפטירין דרשו ה', ויש אומרים שאין מפטירין, ונהגו בו העם. וכן הביא נוסחא זו הרא"ש במגילה פ"ד סי' י, והוסיף: מיהו איכא למימר דמתני' נמי איירי בט' באב ובשבעה תעניות אחרונות ולא פליגי. וכ"כ בביאור הגר"א סי' תקסו.

ובהרבה ראשונים מובא בשם הירושלמי לקרות ויחל ולא ברכות וקללות. באו"ז ח"ב סי' תטז ובראבי"ה סי' תקצד וברוקח סי' ריא ועוד, אבל ליתא בירושלמי שלפנינו. ובלשונם משמע שאמנם זהו שינוי מאוחר מזמן המשנה "ועכשיו אין אנו קורין אלא ויחל משה". וכן מבוא בפסקי הרי"ד בשם תשובת רב צמח גאון, ולא נתבאר בדבריהם טעם השינוי.

והנה הר"ן במגילה (על הרי"ף י, ב) כתב: וא"ת לדידן דלית לן כנופיא וקורין תרי זימני בספר תורה בפרשת ויחל אמאי לא קרינן בצפרא מענינא דיומא, איכא למימר דכיון דקמאי תקון הפסקה בתענית ולא היו קורין בענינו של יום אנן נמי לא קרינא. ועד"ז יש לומר גם בטעמא דלא קרינן בצפרא ברכות וקללות.

ברם עדיין יש לחלק, דהתינח שלא לקרוא מענינא דיומא, היינו מחמת לתא דהפסקה, אבל הרי דין הפסקה מתקיים גם אם יקראו בברכות וקללות, ולמה שיקראו תרי זימני ויחל, גם בשחרית וגם במנחה.

ולכאורה נראה שאמנם גם בזמן המשנה במנחה קראו ויחל והפטירו דרשו, כלשון הפירוש המיוחס לרש"י בתענית יב, ב ד"ה בפלגא - דהיינו ריבעא דיומא, קרו ויחל משה ומפטירין דרשו את ה' בהמצאו, אלא שמלפנים בשחרית קראו ברכות וקללות. וזהו השינוי אצלנו, שגם בשחרית אנו קורין ויחל ולא ברכות וקללות.

אכן נחלקו הראשונים בתענית שם בביאור דברי רב הונא ואביי שם, דהכי איתא: מסייע ליה לרב הונא, דאמר מצפרא כינופיא. היכי עבדי. אמר אביי מצפרא עד פלגא דיומא מעיינינן במילי דמתא, מכאן ואילך רבעא דיומא קרינן בספרא ואפטרותא.

ובמיוחס לרש"י: דאמר מצפרא כינופיא - ביום תענית צבור מתקבצין ובאין לבית הכנסת מן הבקר. מעיינינן במילי דמתא - דרישה וחקירה, לבדוק במעשיהם בעסקי בני העיר, אם גזל וחמס

ביניהן, ומפייסין אותן. ובמגילה ל', ב מבאר כך גם רש"י, ומוסיף: לפיכך אין פנאי בשחרית לקרות בתורה.

ונמצא איפוא דיש לומר לדברי רש"י, שמתחילה קראו בצפרא ברכות וקללות, ואח"כ בזמנם של רב הונא ואבבי הפסיקו מלקרות בשחרית והיו מעיינים במילי דמתא, ושוב חזרו לקרוא גם בשחרית ויחל.

ובדברי הרמב"ם הל' תעניות פ"א ה"ז מבואר שגם בזמן רב הונא שקראו רק במנחה, לא היו קורים ויחל אלא ברכות וקללות, וז"ל "ומחצי היום ולערב רביע היום קוראין בברכות וקללות שבתורה שנאמר מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו".

אכן בספר האשכול הל' קריאת התורה הכניס קריאת ויחל שחרית בתוך דברי אבבי, וז"ל: ואנו נוהגין זה המנהג בכל תענית צבור שקורין בבקר ובערב ויחל משה כרב הונא דאמר מצפרא כנופיא, דגרסי' במגלה לכל מפסיקין לראשי חדשים לחנוכה ולפורים לתעניות. [וראיה זו מדין מפסיקין הביא ג"כ בביאור הגר"א סי' תקסו כנגד שיטת רש"י].

ונראה בביאור דברי האשכול, לפי דברי השפ"א במגילה שם, וז"ל: והנלע"ד דבלא"ה פי' רש"י קשה להבין דמה בכך דבצפרא כנופיא כמו שיש שהות להתפלל כך יקראו בתורה ג"כ. ולכן אפשר דהראשונים לא פי' כפי' רש"י רק עיקר הכוונה דכיון דמצפרא כנופיא וא"כ צריכין להתעסק בעניני דתעניתא גם בשחרית לכן קורין גם בשחרית מעין התענית, אבל לעולם אין מבטלין קריאה בשחרית כלל, ובהכי מיושב מנהגינו.

וזכה השפ"א לכוין מדנפשיה לדברי האשכול הנ"ל דמפורש להדיא דבשחרית קראו ג"כ ויחל מחמת הך כנופיא דצפרא!.

אולם בכל דברי הראשונים עד הנה לא נתבאר היטב הטעם שפסקו מלקרוא ברכות וקללות בשחרית והתחילו לקרות ויחל, דשינויא דהרא"ש דאמנם המשנה והברייתא דמס' סופרים לא

1. ומצאתי שיטה חדשה בשו"ת הראב"ן סי' נט, וז"ל: מדקאמר מסייע ליה לרב הונא דאמר מצפרא כינופיא, מכלל דאיכא למאן דאמר מאורתא כינופיא וכל הלילה עוסקין במילי דמתא ובצפרא קרו ומפטירין, ואליבא ידידיה לא בעי תלמודא למה לי הפסקה ליקרו בצפרא דשבתא דהא אליביה מצפרא קרינן דתעניתא, אלא ודאי אליבא למאן דאמר מצפרא [1]במנחתא קרינן דתעניתא קא בעי ליקרו בצפרא דשבתא, ותירץ ליה שלא היו קורין כלל. ואנן השתא כיון דלא מפסיק הילכתא לא כמאן דאמר בצפרא קרי ומפטרי ולא כמאן דאמר במנחה, עבדין כתרוייהו וקרינן מצפרא ולא מפטרי ובמנחה קרינן ומפטירין לקיים דברי שניהם.

ועי' בספר יד דוד מגילה ל', ב שמביא דבר זה בשם הרמב"ן סי' כט, ונראה שהוא ט"ס, וכוונתו לדברי התשובה הזאת של הראב"ן.

2. ומצאתי דבר חדש ב"הלכות ועניני יום הכפורים לרבינו אפרים מבונא" (קובץ זכור לאברהם (חולון) תשנ"א, כו -לב), וז"ל: ונראה דילפינן ליה מד' הונא דאמר מצפרא כינופיא... לפי שהיו עוסקין בימי עזרא בבנין הבית בצרה, והיו מתעניין שהשעה צריכה לה, והיה מפרישם מכל עבירות שבידם, כדכתיב ואכה מהם [אנשים] ואמרום. אבל עכשיו שאין אנו עוסקין בבנין ואין כח בידינו להכות בהם בעם כמו שהיה עושה עזרא, אנו קורין לפנייהם דברי סליחות ותשובות להפרישם מעבירות, לפיכך אנו קורין ויחל כמו שכתבתי למעלה בראש הספר בענין תענית אסתר.

והיינו שקריאת ויחל היינו בתורת דברי התעוררות לתשובה, ולפי"ז מובן היטב שייכות הפטרת דרשו ד' בהמצאו דהוי מהך ענינא.

פליגי, לא מהני ליישב מנהגינו שגם בתשעה באב אין קורין ברכות וקללות. וגם קשה לומר שאנו סומכים על דברי התוס' שהכריעו כדברי מס' סופרים, שהרי בנוסח שלפנינו איתא להדיא שבט"ב קורין ברכות וקללות.

ה.

דברי הריטב"א דקרינן ויחל משום שי"ג מדות אין חוזרים ריקם; "סדר תפילה" בקריאת התורה

ומצינו בחידושי הריטב"א בתענית שם שכתב: ואפשר דאינהו דהוו עבדא כנופיא מצפרא לא הוו קרו ומפטרי מצפרא כי היכי דליהוי להו רווחא לעיוני במילתא דמתא, אבל [השתא] [ד]לא עבדינן הכי קרינן ומפטרינן מצפרא [ככולהו] קריאות דעלמא, והא [ד]קרינן ויחל שמדבר בענין ריצוי מחילה והבטחתנו ש[כש]אנו אומרים י"ג מדות שאין אנו חוזרים ריקם, ואנו סומכים על מה שאמרו במסכת סופרים (פ"ז ה"ז), וכן כתוב בספר המצות, וזימנין דקרינן ומפטרינן נמי, ועניינים אלו תלויים במנהג, ואפשר דעבדינן נמי כל הני שינויי לאוכוחי דלאו תענית צבור הוא גמור, אלא כתענית יחידים.

והנה שינויא בתרא דהריטב"א דמצדד בסוף דבריו דעבדינן נמי כל הני שינויי לאוכוחי דלאו תענית צבור הוא גמור, אלא כתענית יחידים, לא מהני ליישב מנהגינו, שהרי גם בת"ב שהוא תענית גמור קרינן ויחל. ועל כן מסתברא טעם מנהגא דידן כמו שפתח הריטב"א "והא [ד]קרינן ויחל שמדבר בענין ריצוי מחילה והבטחתנו ש[כש]אנו אומרים י"ג מדות שאין אנו חוזרים ריקם".

אולם צ"ב מה ענין הקריאה בתורה שייך לכריתת הברית על י"ג מידות שאינן חוזרות ריקם, דבפשוטו המכוון הוא לדברי הגמ' בר"ה (יז, ב): ויעבר ה' על פניו ויקרא, אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו כל זמן שישאל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם. ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה. אל רחום וחנון, אמר רב יהודה ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם, שנאמר הנה אנכי כרת ברית. והתם מיירי על 'סדר תפילה', ולא על סדר קריאה.

וברש"י שם: ברית כרותה לשלש עשרה מדות - הללו, שאם יזכירם ישראל בתפלת תעניתם אינן חוזרות ריקם.

ואמנם כבר תמחו בזה, מה המכוון בדברי רש"י שמזכירים י"ג מידות בתפילת תענית, אטו המכוון למה שאומרים י"ג מידות בסדר סליחות ותחנונים.

ואשר לכאורה נראה בזה, דאף בגוונא שקוראים בתורה פרשת ויחל יש בזה קיום של "סדר תפילה" ובקשת רחמים בי"ג מידות שאינן חוזרות ריקם, ולזה נתכוין רש"י שמזכירים י"ג מידות בתפילת התעניות בקיום תקנת קריאת ויחל".

ו.

מקורות בדברי הראשונים

ויסוד לזה מצינו בדברי רבותינו הראשונים.

בספר המנהיג הל' תענית: ה"ר יצחק פסק דכל תענית שאירע בשני וחמישי קורין שחרית בפרש' היום, ובמנחה ויחל משה, משום דתדיר קודם, או יקראו שנים בפרשת השבוע, והשלישי בויחל משה. ואמ' רב עמרם כל תעניות האמורות בכה אמר יי' קורי' בשחר' ובמנחה ויחל. ולא כתב כן רב שר שלום גאון, כל תענית ציבור ותענית שגוזרין על הגשמים ועל כל דבר הצריך להם קורין ויחל שחרית ומנחה, בין בשני ובחמישי ובין בשאר הימים שמתעני' בהן לפי שבכל פרק ופרק צריך לקרות מעין הזמן הצריך לו... ואילמלא כן פעמים בא התענית בבראשית או בויקרא או בוידבר, ומה עניין פרקים אלו לתענית ציבור, והלא תענית צבור צריך לקרות בו בדברי ריטוי ובקשה, ולא נמצאת פרשה בתורה במדות האלו כי אם ויחל. ועוד טעם לדבר שכך אמרו חכמי' ז"ל ויעבור ד' על פניו ויקרא, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח ציבור ואמר כל זמן שיעשו ישראל לפני כסדר הזה א מחול להם כל עונותיהם, וכ"ש במנחת תענית שקורין ויחל, שאילמלא תענית אין קריאה במנחה בחול כלל, על כן בכל התעניות קורין ויחל בשחרית ובמנחה חוץ מט' באב שקורין בשחרית כי תוליד בנים, וכן מנהג בשתי ישיבות.

ובדומה לזה כתב במחזור ויטרי סי' רעב: ופרשת ויחל שנתקן בתעניות. לפי שאין פרשה השווה לכל תעניות כי אם זו. שהרי אם מתענין בשבת ויקרא קורין ויקרא. ואם מתענין בשבת שמות קורין שמות. הרי לך שאין פרשת תענית קבועה. ועוד שויחל לפי עניין היום בקשת סליחה ורחמים. ועוד שנתעטף הק' כשליח ציבור והראה למשה סדר עבודות סליחה ומחילה וי"ג מדות האמורות בפרשת ויחל. לכך נתקן ויחל. כך מצאתי בשימושא רבא דגאונים. ועוד מצאתי כי השתא מפני שכולן באים בשחרית שיש מהן פושעים הבאים בשחרית, וגם עניים שאם לא יבאו בשחרית שוב לא יבאו היום שיבקשו אוכל למו וישיבו את נפשם. [מפסקינן] בעינינא דיומא וקרינן ויחל אף בשחרית.

ובדברי המחזור ויטרי שמעין טעם למה הוצרכו לקרות ויחל גם בשחרית, ואמאי לא סגי במה שיקראו במנחה. ועי' במגיד משנה הל' תעניות פ"א הי"ז: ואנו מנהגנו לקרות בבקר ובערב בפ' ויחל ומפטירין בדרשו ואין אנו נוהגין לא כסדר שאמרו חכמים ולא לקרות אחר חצי היום ולא לקרות מה שנהגו הם ומדברי קצת הגאונים נראה שאף הם היו נוהגין כמנהגנו ואיני יודע טעם לשינוי מנהג חכמים ז"ל. והנה שמעין בדברי המחזור ויטרי שתקנו לקרות כבר בשחרית, כי יש שאינם באים למנחה, ולכן שינו מן הא דתנן במתני' דקורין בברכות וקללות.



(ח). אולם בדרושי הצל"ח דרוש ז נקט דמירי על תענית יוה"כ דווקא.

ז.

מקורות בדברי גדולי האחרונים

ודבר זה דקריאת ויחל חשיב כסדר תפילה ובקשת רחמים נתפרש להדיא גם בדברי גדולי האחרונים.

בשו"ת גינת ורדים או"ח כלל א סי' מט כתב בנידון "זה כמה שנים שנהגו ק"ק שבמצרים לגזור תענית צבור בכל יום שלפני ר"ח מתחלת ר"ח כסלו ואילך עד חדש ניסן מפני הצרות המתחדשות ח"ו": ומוציאין ס"ת וקורין ויחל ולהיות שאין כח ב"ד יפה הן רבים עם הארץ מזוללים בתעניות אלו ועל כן קראו תגר קצת משכילים שכיון שאין גזרת ב"ד מתקבלת כראוי אין בתעניות אלו דין תענית צבור, ועוד שיש הרבה בתי כנסיות שלא ימצאון שם עשרה שמתעניין... וכל זה הוא דוקא לענין קביעות ברכת ענוה, אכן לענין קריאת ס"ת אין לחוש שיהיו עשרה שמתעניין בבית הכנסת... אכן קריאת התורה יוצאו ס"ת ויקראו בפרשת ויחל ואין בזה חשש איסור כלל כיון שהיא ענין בקשת רחמים ויש שם שמתעניין והלואי שיקרא האדם בתורה ויבקש רחמים על עצמו כל היום.

ובשו"ת חוות יאיר סי' קעה: י"ל דהואיל דמנהג פשוט מקדמונים לאמרה הוי כדבר שבחובה ומותר לאמרה בע"פ וטעמיה דדבר שבחובה מותר הוא קרוב למ"ש בירושלמי דכל דבר שבחובה הוי כענין פסוקים שבתפלה דחובה לאמרם והוי ענייני תחינה ורצוי וכל שאומרים בשעת תפילה לא פלוג ושרי, ואפילו קריאת ויחל והפטרה רחמי וענייני מוסר להתעוררות הם".

ח.

גדר ה'סדר תפילה' מאחר שזו 'פרשת תחנונים'

אכן לכאורה צ"ב, היאך פרשה בתורה הופכת ל'סדר תפילה', כיון שהיא סדר תורה ולא סדר תפילה.

ואשר נראה בס"ד, דהנה בהקדמת ספר הלכות גדולות מנה "אלו פרשיות חוקים ומשפטים המסורים לצבור", ובאות ו: פרשת תחנונים.

וביאר כוונתו בהשגות הרמב"ן לספר המצוות להרמב"ם שורש ג: וכן כתב פרשת תחנונים והיא פרשת ויחל משה תחנונו שלמשה רבינו עליו השלום על מעשה העגל והיא אצלו פרשת ציבור שממנה נלמוד תחנונים בשעת הצרות כמו שאמרו ויעבור ד' על פניו ויקרא מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח ציבור והראה למשה ואמר לו כל זמן שישראל חוטאין לפני עשה לפני כסדר הזה ואני מוחל להם.

ט). מקורות אלו הובאו בספר חבצלת השרון עה"ת כי תשא.

הרי שפרשה זו בעצמותה ניתנה כ'פרשת תחנונים', וניתנה בתורת 'תחנה' של משה רבינו על מעשה העגל, וללמוד ממנה לדורות שיעשו כסדר הזה. ומעתה לא רחוק לומר שדבר זה מתקיים בתעניות בקריאת התורה בפרשת ויחל.¹



ט.

חילוק בין הקריאה בשחרית לקריאה במנחה; חילופי המנהגים בקריאת החזן אם יש גם תקנת קריאה; נפ"מ גם באין עשרה מתענים; נפ"מ בקריאת מאורע שבירת הלוחות בי"ז בתמוז

ואחר דאתינן להכי, דקריאת ויחל אית בה גדר ד'סדר תפילה', עדיין צ"ב, מפני מה אנו קורין תרי זימני פרשת ויחל, גם בשחרית וגם במנחה [אמנם הר"ן בתענית יב, ב הביא דברי רב פלטוי גאון, שבתענית של שני וחמישי בצפרא קורין בפרשת השבוע, ובמנחה בפרשת תענית, ותמה על מנהגינו שנוהגים לקרות ויחל בשחרית ובמנחה, ובטור סוף סימן תקסו, הביא מחלוקת בזה, ועיין בבית יוסף סימן תקעה. ויעוי' לעיל שהבאנו מדברי הר"ן במגילה].

ברם, באמת יש מקום לנטות היריעה לפי דברי הריטב"א וכלל דברי הראשונים והאחרונים הנ"ל, ולומר דהטעם שאנו קורים תרי זימני ויחל גם בשחרית וגם במנחה, היינו לפי שיש כאן ב' מיני קריאה, דהקריאה בשחרית היא בתורת קריאת התורה, דבזה ודאי מתקיימת תקנת קריאה מענינו של יום, כמו שנתפרש בדברי המנהיג ומחזור ויטרק, שהרי במחזור ויטרי כתב בהדיא לעיל מיניה בסי' רעא דבשחרית הקריאה היא בגדר ענינו של יום: מהכא שמעינן דאי לא מצפרא כינופייא הוה קרינן מצפרא בעינינא דיומא ולמנחתא בתעניתא. א"כ השתא דלית לן כינופייא הוה לן למיקרי בצפרא בעינינא דיומא ולא בויחל. מ"ר: יב"ן. ומיכן סמך הרב ר' בכור שור שלא לקרות בשחרית ויחל אלא בפרשת דיומא.

אולם קריאת התורה במנחה כל יסודה הוא רק משום התענית, שהרי מלבד בשבת לא מצינו תקנת קריאה במנחה, ולכן מסתברא מילתא טפי שכל יסודה הוא רק מלתא דסדר תפילה. וכבר נתבאר לעיל שלפי המנהג הקדום קראו בשחרית בברכות וקללות ובמנחה קראו ויחל.

ומעתה היה נראה לחלק טובא בין מיני הקריאות גם לענין המנהג המובא בספר חסידים. והיינו משום דעיקר תקנת קריאת ויחל היה כסדר תפילה ובקשת תחנונים, ואשר ע"כ נתייחד המנהג המובא בספר חסידים שהקהל אומר אותו כעין תפלה ומתכוונים לבם בלשון בקשה.

אכן התייחד בקריאת ויחל דמנחה, שמיסוד תקנתה היא 'סדר תפילה', אזי גם החזן הקורא והעולה קראו בלשון בקשה. ואילו מה שכתב בספר חסידים "והחזן הקורא אינו רשאי לקרות בלשון בקשה, אלא כך עשה משה והאיך היתה מעשה שמשה בקש ומספר כל הענין", לא מיירי אלא בקריאת ויחל בשחרית, שהרי היא באה בעיקרה לקיום תקנת הקריאה מענינו של יום.

(י. ויש להרחיב ולפלפל בדבר זה, עי' בשו"ת דברי יציב או"ח סי' רמט באריכות, ובמאמרו של הגאון רבי יצחק אוברלנדר שליט"א, "קריאת ואמירת י"ג מידות בתענית ביום טוב ובחול", קובץ תל תלפיות סב, תשס"ו, עמ' קכה.

ואשר ע"כ החזן הקורא והעולה אינם קוראים בלשון בקשה, כדי לקיים את תקנת קריאת התורה כהלכתה. והיינו משום דבאמת אף שיש כאן 'סדר תפילה', מ"מ איכא בהדיה גם סדר קריאה, שמחמתו צריך החזן הקורא לקרוא בדרך קריאה דעלמא וסיפור דברים.

ומעתה יש לומר שבזמנינו מחמת טעות נשתרבו המנהג שגם בקריאת ויחל בשחרית אין נוהגים כדברי ספר חסידים, אולם באמת יש לומר דבשחרית יש לנהוג כדבריו, דהחזן הקורא יקרא כסדרו ולא במנגינה אחרת.

ולפי חילוק זה בין מיני הקריאות ביסוד דינן, היה מקום לדון עוד נפ"מ בין קריאת ויחל דשחרית לקריאת ויחל במנחה, לענין אם אין עשרה או רוב עשרה מתענים. ע"י היטב בשו"ע סי' תרסו סעיף ג ובנו"כ לענין ברכת עננו וקריאת ויחל", דבשחרית שתקנת הקריאה ביסודה היא לקרוא מענינו של יום, אזי יש לומר שלא בטל שם התענית מינייהו אם אינם מתענים (עכ"פ כאשר אינם מתענים במזיד או מחמת זלזול, אלא בהיתר מחמת אונס או חולי), אבל במנחה, שתקנת הקריאה היא 'סדר תפילה' הרי זה רק ב"תפילת תעניתם", ודין מיוחד בתענית, ובזה הוי התענית לעיכובא.

ועוד נפ"מ נראה, דהנה מבואר בדברי הראשונים דבכל התעניות שקורין ויחל מדלגים על מעשה העגל והלוי מתחיל מ'פסול לך'. אולם בדברי כמה מן הראשונים מבואר דבתענית י"ז בתמוז אינו דולג אלא קורין מעשה העגל עד סוף הקריאה שרגילין לקרוא בכל תענית. והיינו משום דבי"ז בתמוז זה מענין המאורע שאירע בו ביום לפי שבו ביום נשתברו הלוחות, ע"י בספר ליקוטי פרדס מרש"י, ובאו"ז סי' שצב, ובשבלי הלקט סי' רסג, ובספר האגור סי' תתפ, ובפסקי הרא"י מגילה פ"ד סי' ה, והובא גם בספר נוהג כצאן יוסף".

יא). וידועים בזה דברי הגרע"א בתשובותיו קמא סימן כד לענין קריאת התורה במנחה של יו"כ, וע"י בשו"ת חתם סופר או"ח סימן קנז, ובשו"ת אמרי יושר ח"ב סימן ככד אות ב, ואכ"מ.

יב). ולכאורה לפי מנהג זה, יקראו את כל מעשה העגל בעליית הלוי, והיינו לפי דברי הכנסת הגדולה הובאו במג"א סי' תכח ס"ק ח ד"נוהגין לקרות ללוי פרשת העגל".

ואגב גררא נראה לציין כאן דבר נפלא שכתב בספר יד המלך על הרמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג: כמדומה לי שראיתי שזה טעם המנהג דאנו נוהגין בקריאת התורה בימי התענית דהציבור עונין שוב מחרון אפך בפסוקים הראשונים שקורין לכהן, וכמו כן עונים הציבור בקול רם הזכרת שלש עשרה מידות, וגם סוף הפסוק וסלחת לעונינו בקריאת הפסוקים לישראל, אבל בקריאת הפסוקים שקורין ללוי אין הציבור עונים כלום, משום דכל תענית שקורין בו ויחל הוא על צרה הבאה לישראל על פקידת עונותיהם, ואין שום פקידה אשר לא נפקד בו מחטא העגל, וכאמור וביום פקדי ופקדת. ע"כ אנו קורין פרשה זו להזכיר הסליחה ולעורר רחמי ה' ב"ה על עון זה.

ולפיכך כיון דהרבה מישראל היו נלכדים בחטא הזה, וגם אהרן הכהן אף שהיה אנוס וכוונתו היה לשמים בכל זאת היה צריך כפרה וסליחה, וכאמור ואתפלל גם בעד אהרן בעת ההוא. ונאמר לולי משה בחירו וכו'. ולפיכך בקריאת הפסוקים של הפרשה ההיא לכהן ולישראל הציבור עונים ומוזכרים פסוקי דרחמים אשר בתוך הפרשה להתפלל עליהם. אבל שבט לוי שלא היו כלל בחטא העגל ועדיין הם בתומתם כי מעולם לא עבד השבט הזה ע"ז, ע"כ בקריאת הפסוקים להלוי העולה ממכון שבטו אין הציבור עונין ומתפללין עליו מאומה, למען יהי' לו לאות כי שבטו הוא נקי מאותו החטא ואין הציבור צריכין להתפלל עליו.

אולם באמת יש להעיר על דבריו, שהרי במקור הדברים בכנסת הגדולה שם בהגהות הבי"א איתא: והטעם, משום שבני לוי לא נמצאו בעשיית העגל. והוא הדין שאם רוצה לקרוא לכהן כל פרשת העגל קורא, שהכהן בכלל בני לוי, אלא כדי שישאר בפרשה לששה העולים אחריו לא נהגו להמשיך לכהן עד ומשרתו, כיון שאפשר ללוי לקרותה שלא נמצא

אולם כבר הביאו הראשונים שלמעשה אין המנהג כן ונוהגים כמו בשאר תעניות לדלג. ולפי דברינו היה נראה, שבשחרית, שקורין בתורת סדר קריאה מענינו של יום, בי"ז בתמוז היה ראוי שלא לדלג מעשה העגל, כיון שזה מענינו של יום, אולם במנחה שקורין בתורת סדר תפילה בודאי ראוי לדלג, ואין קטיגור במקום סניגור.



אוצר יורה דעה

בסוגיא דמין במינו בשמא או בטעמא ♦ עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג
בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

רבי איתמר גרבוז

ראש ישיבת אורחות תורה, בעל משנת טהרות

בסוגיא דמין במינו בשמא או בטעמא*

א.

פלוג' אביי ורבא, ובדברי רש"י דקאי כר' יהודה דמין במינו לא בטיל

ע"ז דף ס"ו א'. חמרא עתיקא בענבי דברי הכל בנותן טעם. חמרא חדתא בענבי אביי אמר במשהו ורבא אמר בנותן טעם. אביי אמר במשהו בתר טעמא אזלינן אידי ואידי חד טעמא הוא, והו"ל מין במינו ומין במינו במשהו, ורבא אמר בנותן טעם בתר שמא אזלינן והאי שמא לחוד והאי שמא לחוד, והו"ל מין בשאינו מינו ומין בשאינו מינו בנ"ט, ע"כ הגמ'.

ומבואר דנחלקו אביי ורבא בהנך דבמינו אסור במשהו, ובאינו מינו אסור בנותן טעם, מה קובע לדין מינו, אם כששויין בשמא או כששויין בטעמא. וכאן נחלקו לענין יין וענבים, ולכאן קאי אמתני' דעסיק ביין נסך, ותנן לקמן ע"ג א' דיין נסך אסור במינו במשהו, ונחלקו מהו מינו.

ולחלן בגמ' פליגי נמי לענין חלא דחמרא וחלא דשיכרא, וחמירא דחיטי וחמירא דשערי, לאביי אזלינן בתר נותן טעם משום דאין שוין בטעמא, ולרבא דאזיל בתר שמא, כיון דהאי חלא מקרי והאי חלא מקרי, וכן בחמירא, לתרוייהו קורין חמירא, הו"ל מין במינו וכל מין במינו במשהו.

ורש"י פירש דחמירא דחיטי וחמירא דשערי איירי בחד דחולין וחד דתרומה, והרי בתרומה אין דין שבמינו אסור במשהו, וע"כ פירש"י דהא דאמר מין במינו במשהו היינו אליבא דר' יהודה דסבר מין במינו לא בטיל. וע"כ גם תרומה אינה בטלה בחולין כשהוא מינה, ובהא פליגי אביי ורבא מהו מינו.

ורש"י הוסיף דלאו הלכתא הכי, אלא אפי' מין במינו בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך, וא"כ נמצא דהא דפליגי אביי ורבא גבי חמירא הוא דלא כהלכתא, אלא דהפלוג' גבי חמרא אפשר לאוקמי גם כהלכתא וביין נסך. אבל בחמירא דע"כ לא איירי ביין נסך, ליכא לאוקמה אלא כר' יהודה ודלא כהלכתא. [וכבר הקשו הראשונים דרש"י סתר משנתו, ובחולין ק"ט ועוד דוכתי פסק כר' יהודה, ועי' הגהות אשרי בפירקין סי' ו' דרש"י חזר בו ממש"כ כאן, ופסק כר' יהודה].



* שיעור שנמסר בכולל פוניבז', יום ד' פר' יתרו תשפ"ג. תודת האוצר לבנו, הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת השיעור לפרסום.

ב.

ראיית הרי"ף דקיי"ל כר' יהודה מפלוג' אביי ורבא בחמירא

וגם בדברי הרי"ף מבואר דהפלוג' גבי חמרא איכא לאוקמה ביין נסך דאוסר במשהו, אבל הפלוג' בחמירא דלא שייך לאוקמה ביי"נ, ע"כ קאי כר' יהודה דמין במינו לא בטיל. דלקמן ע"ג ב' כתב הרי"ף דאיכא פלוג' ברבותא אי פסקינן כר' יהודה או לא, וכתב דמסתברא דהלכתא כר' יהודה, "דהא פלוגתא דאביי ורבא בחמירא דחיטי ובחמירא דשערי כרב ושמואל שייכא", ע"כ. והיינו דפלוג' זו ע"כ קיימא כרב ושמואל דפסקו כר' יהודה, ודייק בלשונו להביא ראי' מחמירא, דהפלוג' בחמרא איכא לאוקמה ביין נסך וכנ"ל. [ולדינא הרי"ף חזר בו, כש"כ הראשונים, ופסק דלא כר' יהודה וציווה להגיה בספריו, ועי' להלן].

ובדברי רש"י יש דבר הצ"ב, דרש"י בחולין ק"ט א' פסק כר' יהודה, דמין במינו לא בטיל [וחזר בו ממש"כ כאן דר' יהודה הוא דלא כהלכתא, כש"כ בהגהות אשרי בפירקין סי' ו', וזה להפך מהרי"ף, דהרי"ף פסק מתחלה כר' יהודה וחזר בו ופסק דלא כר", ורש"י בתחלה פסק דלא כר", וחזר בו ופסק כר"]. ורש"י הוכיח שם דקיי"ל כר' יהודה "שמעינן לאביי ורבא דבתראי הוו דקמו כרב ושמואל דאיתמר חלא לגו חמרא וכו' במסכת עבודה זרה", ע"כ. והביא מהמשך הגמ' דנחלקו בריחיה חלא וטעמי' חמרא. וצ"ע בתרת, גם דהתם איכא לאוקמה שפיר ביין נסך, ועוד דאמאי לא הוכיח מחמירא כמו שכתב בסוגיין. והחת"ס האריך בביאור דברי רש"י הללו, ואכ"מ. [והתוס' פסחים ל' א' ד"ה אמר רבא כתבו "פסק רש"י בחולין דמין במינו במשהו כר' יהודה וכו', ועוד הביא ראיה מהא דפליגי אביי ורבא בפרק בתרא דע"ז חלא דחמרא וחלא דשיכרא חמירא דחיטי וחמירא דשערי" וכו', ע"כ. הרי דכתבו דרש"י הוכיח מחמירא, ולא מחלא לגו חמרא].



ג.

דברי הראשונים דחמירא איירי בטבל

אמנם התוס' (פסחים ל' א' ד"ה אמר, חולין צ"ז א' ד"ה אמר) כתבו בשם ר"ת דפלוג' אביי ורבא איכא לאוקמה ביין נסך וטבל, והיינו דחמירא דחיטי איירי בטבל, ובהא מודו כו"ע דאסור במשהו. וכן כתב הבעה"מ להלן ע"ג ב' דהרי"ף לאחר חזרה פסק דלא כר' יהודה "לפי שאין לנו ראיה מפלוגתא דאביי ורבא שיש להעמידה בטבל ויין נסך", ע"כ.

וכ"כ הריטב"א בסוגיין, והשיג עמש"כ רש"י דחמירא היינו של תרומה, "דהא קיי"ל תרומה במינה עולה באחד ומאה, אלא איירי בחמירא של טבל, או של תקרובת ע"ז, או כל דבר שיש לו מתירין דקיי"ל מין במינו במשהו", ע"כ.

ובאמת זו קושיא על דברי רש"י, אמאי דחק לאוקמה כר' יהודה ודלא כהלכתא (לפי מה דסבר בסוגיין) הא איכא לאוקמה בחמירא של טבל. ורש"י הזכיר כאן שטבל אסור במשהו, וא"כ אמאי ליכא לאוקמה בטבל, וכבר עמדו בזה הגרע"א ועוד אחרונים.

ולכא' י"ל דרש"י קשיא לי' הלשון דקאמר גבי חלא וחמירא "וכל מין במינו במשהו", וע"כ כר' יהודה [וכ"כ באהא"ז פ"ו משגגות ה"ו (בהוספות קדשים סוף ח"ב) וכתב דמש"כ רש"י דקאי כר' יהודה, משום דגרס בגמ' וכל מין במינו במשהו, והוסיף שהגירסא שלפנינו ומין במינו במשהו, בלי "וכל". וצ"ב, שבגמ' לפנינו הגירסא גבי חמירא וחלא "וכל"]. אבל לא מסתבר כן, דהא רש"י פירש חמירא בתמורה, ואמאי לא קאמר בטבל דזה לכו"ע, ובשלמא בתקרות י"ל דדוחק לאוקמה בחמירא תקרות, אבל בטבל הו"ל לאוקמה, ורש"י הזכיר כאן שטבל במשהו.



ד.

דין מין במינו בטבל אי תליא לגבי הפרשה

ובחידושי חת"ס בסוגיין כתב לבאר בדעת רש"י, דכיון דהא דקיי"ל טבל במשהו מפרש לקמן (ע"ג סוע"ב) משום דכהתירו כך איסורו, וכשם שחטה אחת פוטרת את הכרי, ה"נ אוסרת. ומה"ט גופא הוי רק במינו ולא באינו מינו, וכדפירש שם רש"י דרק במינו איכא למימר כהתירו כך איסורו, דמינו מפרישים ממנו. א"כ מינו דטבל היינו ממה שאפשר להפריש, ולא תליא לא בשמא ולא בטעמא, אלא במי שהוא מינו לגבי הפרשה. וחסי ושערי הא אין מפרישין מזה על זה, וא"כ אף אי שוו בשמא דקרינן להו חמירא, לא חשיבי מינו ואוסר רק בנותן טעם. וכן יין וחומץ פסק הרמב"ם פ"ה מתרומות הכ"א דתורמין מזה על זה, אף שאין שוין בטעמא (ועי' ראב"ד פ"ה מנזירות ה"ט). וא"כ לא שייכא פלוג' דאביי ורבא כלל בטבל.

אמנם כל הנך ראשונים שהעמידו את פלוג' דאביי ורבא בחמירא דאיירי בטבל, ע"כ ס"ל דדין טבל שאוסר במינו לא תליא במין הראוי להפרשה, אלא בדין מינו דעלמא, ותליא בשמא ובטעמא, דהא מבואר בגמ' דאי אזלינן בתר שמא חשבינן לחמירא דחיטי וחמירא דשערי כחד מינא, אף שודאי אין מפרישין מזה על זה.

ויעוי' בתשו' חת"ס יו"ד סי' ע"א אות ג' שביאר דהא דנקט הרמב"ם (פט"ו ממאכ"א ה"ו) דטעמא דטבל לא בטיל משום דאפשר לתקנו, כמבואר בירושלמי, ולא פירש מטעמא דכהתירו כך איסורו, כמבואר בגמ', משום דס"ל דלהלכה מין במינו בטיל ודלא כר' יהודה, וא"כ הוא מפרש את פלוג' דאביי ורבא דחמירא בטבל, דהא בשאר איסורים אין דין שבמינו במשהו להלכה. וקשה, שאם הטעם הוא משום דכהתירו כך איסורו מה מהני דחטים ושעורים הוי חד מינא משום דאזלינן בתר שמא, אכתי הא אין מפרישין מזה על זה, ובע"כ הטעם הוא משום דיש לו מתירין, כהירושלמי.



ה.

בדין מין במינו לענין דבר שיש לו מתירין

והנה נתבאר בדעת רש"י דס"ל דא"א להעמיד את הפלוג' בטבל ואף לדידן, משום דס"ל
טבל שאין בטל הוא לא מטעם דבר שיש לו מתירין, אלא מטעמא דכהתירו כך איסורו, ולפ"ז
תליא במין שראוי להפרשה. אמנם אכתי קשה, דאיכא לאוקמי בשאר מידי דיש לו מתירין, דאף
לדידן אינו בטל במינו, ובהא פליגי אב"י ורבא.

אמנם באמת הך דינא דדבר שיש לו מתירין לא בטיל דהוא רק במינו ולא בשאינו מינו לא
נוכר כלל בגמ', והתוס' בביצה דף ל"ח הביאוהו בשם ירושלמי. והרמב"ם פט"ו ממאכ"א הי"ב
כתב הלכה זו וכתב דיראה לי שגם דבר שיש לו מתירין שאינו בטל הוא רק במינו ולא בשאינו
מינו. והראב"ד כתב שם משנה שלימה היא, וע"ש בנו"כ דצ"ב כונתו, וע"ש בכס"מ דהרשב"א
בתשובה ח"א סי' ת"ק כתב שדעת הרי"ף דדשיל"מ אינו בטל גם באינו מינו [ודלא כהר"ן נדרים
נ"ב א' בדעת הרי"ף]. וע"ש הגהות הרמ"ך שכ"ה סתמא דגמ' ביצה ל"ט, וכמו שהקשו שם
התוס'.

וא"כ א"א להעמיד את הפלוג' בדבר שיל"מ, דהא תלי תניא בדלא תניא, שלא נוכר דין כזה
שהוא רק במינו, דנימא שפליגי ע"ז מהו מינו. וגם בדעת רש"י גופי' יעוי' בחידושי בית מאיר
על הש"ס לקמן ע"ג ב' שכתב דמשמע בדברי רש"י דטבל חשיב אין לו מתירין, והיינו טעמא
משום דס"ל דאי הוי חשיב דבר שיש לו מתירין לא הי' בטל גם באינו מינו, ומדתנן דבאינו מינו
בטל ע"כ דלא נחשב יש לו מתירין, ולא בטל רק משום דכהתירו כך איסורו, ומשונה זה רק
במינו. והר"ן שם פליג, וגם התוס' שם הקשו דתיפול"ל שאין לו מתירין ע"ש. ועכ"פ נמצא דגם
שיטת רש"י דדשיל"מ דאינו בטל הוא גם באינו מינו [והרי דעת רש"י בביצה דף ג' ע"ב דהא
דדשיל"מ לא בטיל הוא משום עד שתאכלנו באיסור וכו']. וא"כ לא קשה כלל ע"ד רש"י אמאי
לא אוקמה לפלוג' אב"י ורבא בדבר שיל"מ. [והעירו עוד, דאי נימא דדעת רש"י דדינא
דדשיל"מ הוא גם באינו מינו, תתישב קושיא גדולה שמקשים לדעת רש"י דפסק כר' יהודה
דמין במינו לא בטיל. והיא, מאי נפק"מ בדין דבר שיש לו מתירין, הרי לעולם זה מין במינו,
ושיטת רש"י יבמות פ"א ב' (ע"ש תוד"ה רבי יהודה) שגם ביבש ביבש לא בטיל לר' יהודה. וכן
לענין דרבנן ג"כ דעת רש"י חולין קט"ז ב' (ע"ש גליון הש"ס) דלר' יהודה מין במינו לא בטיל.
וא"כ מאי נפק"מ בדין דבר שיש לו מתירין. אכן אם דעת רש"י שאינו בטל גם באינו מינו,
לק"מ].



ו.

בדין מין במינו לגבי תרומה

והנה רש"י כתב דחמירא היינו בתרומה, וכוונתו אליבא דר' יהודה דמין במינו לא בטיל,
וממילא אינה בטילה. אכן גם לדידן, דלא קיי"ל כר' יהודה, איכא נפק"מ לענין תרומה אי הוי

מינו, דהא קמ"ל דתרומה במינה בטילה באחד ומאה, ובאינה מינה בטילה בשישים כשאר איסורים, א"כ נפק"מ לדידן בפלוג' אביי ורבא לענין תרומה. אמנם בדברי הגמ' א"א לפרש דלענין זה פליגי, דהא קאמר במינו במשהו, ובתרומה במינו בק"א ולא במשהו, אבל אכתי נפק"מ אם בק"א או בשישים.

וכ"כ הש"ך סי' צ"ח סק"ו דאיכא נפקותא לדידן בפלוג' אביי ורבא מלבד ביין נסך שאוסר במשהו, גם בתרומה אי אוסר בק"א או בשישים, ולמאי דקיי"ל כרבא דאזלינן בתר שמא, כל דהוי מינו בשמא אוסר בק"א.

אמנם בדברי הרמב"ם יש להעיר, שלא נזכר בדבריו הך דינא דאזלינן בתר שמא אלא לענין יין נסך בלבד, ומשמעות דבריו דבשאר דוכתי אזלינן בתר טעמא, ויתבאר בדבריו עוד להלן. אבל צ"ע דלכא"ו נפק"מ גם בתרומה, אם בק"א או בשישים.

אכן לענין תרומה לא קשה על הרמב"ם, וכ"כ בס' אור גדול סי' ס' אות ו', דלהרמב"ם פלוגתא דאביי ורבא לא שייכא לגבי תרומה, דבדברי הרמב"ם מבואר, דהא דתרומה במאה ואחד אינו דוקא במינו, אלא כל דליכא למיקם אטעמא, כש"כ בפט"ו ממאכא"ס הכ"ט וה"ל. וא"כ לעולם צריך ק"א אא"כ טועמין, וטעימה תליא בטעם, וא"כ נמצא דלא שייכת הפלוג' לענין תרומה.

אמנם דעת שאר הראשונים דדין תרומה בק"א הוא רק במינו, אבל בשאינו מינו בשישים, כש"כ תוס' חולין צ"ט א', והריטב"א שם, והרשב"א חולין צ"ז ב', וכן פסק הרמ"א יו"ד סי' שכ"ג ס"א לגבי חלה. ולכא"ו לפ"ז איכא נפקותא בפלוג' דאביי ורבא אף לדידן גם לענין תרומה.

וכתב האור גדול דיש לדון דלענין תרומה נחשב מינו כל שמפרישין ממנו, דהא ילפי' לה מקרא דאת מקדשו ממנו, כש"כ תוס' בחולין דף צ"ט, וא"כ לא תליא לא בשמא ולא בטעמא, וכש"כ החת"ס לענין טבל. [וכדבריו מבואר בתוס' רי"ד בסוגיין במהדו"ק, ויובא בע"ה להלן אות י"ב. ולפי דברי האור גדול תתיישב קושית הגרע"א בגליון הש"ס ב"מ נ"ג א' עיי"ש היטב. ותי' הגרע"א שם הוא רק לדעת הש"ך המובא להלן אות ט', אבל לא לפי הרמ"א, ולפ"ד האור גדול תתיישב היטב].



ז.

בשיטת הרמב"ם דתרומה בק"א גם באינו מינו כל דליכא למיקם אטעמא

ובעיקר שיטת הרמב"ם דהא דתרומה באחד ומאה הוי גם באינו מינו בדליכא למיקם אטעמא, כ"כ גם הרע"ב בחולין פ"ז מ"ה, ובתו"ח שם תמה ע"ד. ועי' רש"ש חולין צ"ט א' שכתב דאף שהטור והרמ"א פסקו שרק במינו בק"א, מ"מ יש סיעתא לדברי הרע"ב מהרמב"ם, וכתב "ותימה על הרב"י והאחרונים שלא הביאו דעתו הגדולה בזה, וצ"ע להלכה כי אין הכרעת

הרמ"א מכרעת דכיון שלא הביא דעת הרמב"ם והרע"ב כלל נראה דגם מאתו נעלם במחכ"ת דעתם ז"ל ע"כ. [ועי' חזו"א יו"ד סי' כ"ז סק"י ד"ה שם ה"ל].

ויתכן דמה שהשמיטוהו הפוסקים, די"ל דאם יסוד דין שישים הוא ביטול הטעם, בודאי אין מקום להחמיר בתרומה במאה ואחד, וכמו שהקשו האחרונים (תוס' חדשים על המשניות, והגרע"א על הרמב"ם בשם שו"ת קול אליהו). אבל שיטת הרמב"ם (פט"ו ממאכא"ס ה"ד) דגם ביבש צריך שישים אף במין במינו, וע"כ שגדר הדין הוא שהצריכו ביטול של שישים. וי"ל דמש"כ הרמב"ם דבתרומה צריך ק"א גם באינו מינו, הוא רק לשיטתו שמצינו גם דין ס' שאינו לביטול הטעם, א"כ גם בתרומה י"ל שהחמירו טפי מנותן טעם והצריכו ק"א. אבל למאי דקיי"ל שיבש ביבש א"צ ס' במינו, אין מקום לדין זה שתרומה צריך ק"א באינו מינו.



ח.

הרמב"ם לא הזכיר מין במינו בשמא אלא לענין יין נסך

אמנם בדברי הרמב"ם גבי מין במינו בשמא או בטעמא יש הערה גדולה, ואף דנתבאר דלענין תרומה אין בזה נפק"מ לשיטתו, מ"מ נפק"מ לענין דבר שיש לו מתירין ועוד. ומשמעות הרמב"ם שהמין תלוי בטעם, ורק ביין נסך כתב להדיא דתליא בשמא. ובכל פט"ו ופט"ז ממאכא"ס כשחילק בכ"מ בין במינו לשאינו מינו הלשון דתלוי בטעמא, דהטעם אוסר, ורק לגבי יין נסך כתב בפט"ז הלכה ל"ב דגם יין חדש אוסר ענבים בנותן טעם, ודלא כאביי דאזיל בתר טעמא והוי מין במינו.

ויעוי' באו"ש פ"ד מתרומות הט"ו שכתב "אמנם מדברי רבינו נראה דרק לענין יין נסך אזלינן בתר שמא, ואולי טעמא דרבא משום דהא דין נסך אוסר במשהו הוא משום חומרא דע"ז, ופירש דעיקר איסור ע"ז במשהו, דולא ידבק בידך מאומה כתיב, ואינה צריכה שיעור, וכו', דכל שאתה מהייה ה"ה כמוהו, וכו', וחזינא דקפיד רחמנא באיסורי ע"ז על ואבדתם את שמם, לכן אזיל בתר שמא, ומה שנאבד שמו אין מהייה ממנו, והדברים ארוכים בסוגיא דמביא אביי מהך דשנים וג' איסורים מצטרפים, ואכמ"ל, וזה נראה ברור בשיטת רבינו ודו"ק. ולפ"ז הך חמירא דחטי ודשערי לענין תקרובת ע"ז, ודלא כפירש"י דלענין תרומה מיירי ואכמ"ל, ע"כ.

ודברי האו"ש מחודשים מאד, שכל הסוגי' בגמ' רק לענין ע"ז, ואילו כל הראשונים פשיטא להו שגם בשאר איסורים כן. אבל באמת בדברי הרמב"ם ההערה גדולה, דלכא' הו"ל למימר הקדמה לכל דיני ביטול, שכל מין ומינו תליא בשמא ולא בטעמא, כדרכו לבאר הדברים, ואמאי כתבו רק לענין חמרא חדתא בעינבי.



ט.

פלוג' הרמ"א והש"ך בדין מין בשאינו מינו שצריך שישים מה"ת, אי תליא

בשמא או בטעמא

והנה בסוגיא איירי בהנך איסורים דבמינו חמיר, כגון טבל ויין נסך, דבמינו אסור טפי מאינו מינו, ובהא פליגי מה נחשב מינו, ולרבא דאזיל בתר שמא, כל ששמם שוה לא סגי בנותן טעם אלא אוסר במשהו.

אמנם יש עוד נפק"מ בכל האיסורים שנתערבו, בין מב"מ למין בשא"מ אם בטל ברוב מן התורה, או שצריך שישים מן התורה, דמין במינו בטל ברוב, ורק מדרבנן החמירו בתערובת של לח בלח דבעי שישים, אבל באינו מינו מדינא צריך שישים, דהא איכא נתינת טעם. ונפק"מ אי דין שישים הוא מן התורה, כשיש ספק אם ה' שישים או לא, כגון שנתערב איסור, ואח"כ נשפך מן היהתר, ואין ידוע אם בעת שנתערב ה' שישים כנגד האיסור או לא, דהיכא דנתערב במינו, דהא דבעי שישים הוא מדרבנן, אזלינן בספק לקולא, אבל אם נתערב מין בשאינו מינו, ויש ספק אם יש שישים כנגד האיסור, אזלינן לחומרא, וכמבואר כ"ז בשו"ע יו"ד סי' צ"ב ס"ב.

וכתב שם הרמ"א דהקובע אי הוי מינו או אינו מינו בזה, הוא שמא, וכל דשוה בשמא אף דאין שוה בטעמא הוי מין במינו ובספק אם יש ס' אזלי' לקולא, וכשאינו שוה בשמא אף דשוה בטעמא, הוי מין בשאינו מינו, ובספק אם יש ס' אזלינן לחומרא.

והש"ך סק"ו האריך לתמוה ע"ד הרמ"א ונחלק עליו, דכיון שהאיסור מחמת נתינת טעם, אינו ענין כלל לשמא, אלא כל דשוין בטעמא א"צ ס' מדאו', אף כשהן ב' שמות, וכל שחלוקים בטעמא אף דשוין בשמא בעינן שישים מה"ת, והסכימו לזה הרבה מן הפוסקים. וכן משמע שם בדברי הגר"א שם סק"ט, שכתב שכדברי הש"ך משמע מדברי הגמ' חולין צ"ז דקאמר מין במינו דליכא למיקם אטעמא וכו', ומשמע דהכל תלוי בטעמא.



י.

צ"ב דברי הגר"א שלמד דחלב ובשר הוי חד מינא מדברי הר"ן שכתב כן לגבי ר'

יהודה

אמנם בדברי הגר"א יש הערה גדולה, שנתבאר דמשמעות דבריו דתליא בטעמא, וכל שיש נותן טעם דינו כאינו מינו. אכן צ"ע טובא בדברי הגר"א בריש סימן צ"ח, דכתב שם השו"ע שחלב ובשר נחשב מין בשאינו מינו, ונותנים לקפילא לטעום, ועלה קאמר בסעיף ב' דאם נשפך ואין ידוע אם יש שישים אסור, כיון דהוי אינו מינו.

וכתב שם הגר"א על דברי השו"ע שחלב ובשר הוי אינו מינו בזה"ל "אבל הר"ן כתב שהוא מין במינו, ממה שאמרו חולין ק"ג א' אכל חלב מן החי וכו', דחייב משום בשר מן החי, אלמא מין בשר הוא". וצ"ב טובא בדבריו, דהא דברי הר"ן קיימי לענין פלוג' ר' יהודה ורבנן, ולענין זה

כתב הר"ן דחלב ובשר הוי מין במינו, דחלב מין בשר הוא מדחייב עליו משום בשר מן החי, אבל הכא קיימינן אי אוסר בנותן טעם מדינא או לא, ובזה תליא אי איכא נתינת טעם, ובזה לא איירי הר"ן מיד. [ודברי הר"ן הם לקמן דף ע"ג סוף ע"ב, דהראב"ד הוכיח מחולין צ"ח א' דההוא כזיתא תרבא דנפל לדיקולא דבישרא, ומוכח בגמ' דבטל דרב אשי סבר לשעורי' במאי דבלעה קדרה, וע"כ דגם מין במינו בטיל. וכן כתב הר"ן בחולין צ"ח א' שם, דע"כ פירש"י שם דדיקולא היינו קדרה, דרש"י פסק מין במינו לא בטיל, וע"כ איירי שהי' שם רוטב שהוא אינו מינו שביטל את החלב, דהבשר אינו מבטלו דהוי מין במינו, והר"ן פליג ע"ד]. אבל לא שמעינן מדברי הר"ן אלא דחשיב מינו לגבי מילתא דר' יהודה דמב"מ לא בטיל, אבל לא לענין נותן טעם. [וכבר נתבאר במקו"א דהראשונים הוכיחו דחלב מין בשר הוא מדחייב עליו משום בשר מן החי, ולא הוכיחו מדחשבינן לחלב כבשר לענין בשר בחלב בחולין ק"ג ב', ומוכח דלדין בב"ח א"צ שם בשר, ואכ"מ].



יא.

ב' ראיות הנוספות בדברי הגר"א הן לענין דהוי חד טעמא

ובאמת הגר"א בהמשך דבריו הביא עוד ב' ראיות דחלב ובשר הוי מין במינו גם לענין שא"צ שישים מדאו'. האחת מהא דס"ד דרב אשי בחולין צ"ח א' לשעורי' במאי דבלעה קדרה, וליזיל לקולא דאם הי' בתחילת הבישול בקדרה שיעור שישים כנגד החלב כפי שיעורו של החלב השתא, והיינו שנצטמק ע"י הבישול סגי. וזו קולא גדולה, ואם יש נותן טעם לאסור, ודאי לא הי' מקל, וע"כ חשיב מין במינו וא"צ שישים מעיקר הדין ולכן הקל. וכבר עמד בזה הרשב"א שם, וע"ש ריטב"א. וכן מהא דאמר שם דס"ד שלפלגא דזיתא של חלב סגי בשלושים כנגדו וא"צ שישים, ואם הוא נותן טעם איך שייך לפלוגי בדרבנן כיון שניכר טעמו, וע"כ דהוי מין במינו.

והנה הראי' הב' הי' מקום לפרש דכוונת הגר"א דאם הי' נותן טעם אין מקום להקל בחצי שיעור, דהא ע"י נתינת טעם נהפך ההיתר לאיסור והו"ל עי"ז כאיסור שיש בו שיעור, וא"כ אסור מדינא, וע"כ איירי כשאין נתינת טעם, ומשום דהו"ל מין במינו. ובאמת דכן הקשה שם הגרע"א, ואולי זו כוונת הגר"א להוכיח דע"כ ליכא נתינת טעם ולא נהפך ההיתר לאיסור, ומשו"ה הו"ל חצי שיעור.

אבל טפי נראה דכוונת הגר"א להוכיח בפשיטות, דאם יש נותן טעם וכה"ג בשיעור שלם אסור מן התורה, לא נראה שהיו מקילים בחצי שיעור אף אי הוי דרבנן, וע"כ דהוי מין במינו, דא"צ ס' מדינא. ובזה ס"ד דבאיסור ח"ש שהוא דרבנן סגי בשלושים כנגדו. [וקמ"ל דאף בזה צריך ס' אף דהוא תרי דרבנן, גם דהוי מב"מ ומן התורה בטל, וגם דהוי ח"ש. ויעוי' בהגר"א סי' ק"ט ססק"ח שלמד מזה גם לענין מין בשאינו מינו ביבש, שצריך מדרבנן שישים, שדין זה הוא גם באיסור דרבנן, ואף דיש כאן תרי דרבנן, כמו בח"ש במין במינו].

ועל קושית הגרע"א דיהי' נהפך מחצי שיעור ויהי' נחשב עי"ז כשיעור, כבר כתב בס' אגודת אזוב דגם כשיש נהפך ונעשה ההיתר לאיסור, מ"מ כשהאיסור הוא רק חצי שיעור, גם להיתר שנאסר אין חומרא טפי מחצי שיעור, ורק כשנתערב שיעור שלם בהיתר, נעשה ההיתר לאיסור גמור.

וראיות אלו הן שחלב בבשר אינו אוסר בנותן טעם, אלא כמין במינו, והגר"א ציין ע"ז ראב"ן במס' ע"ז סי' ש"א, ושם מבואר בראב"ן דחלב ובשר הוי מין במינו בטעמא, אבל צ"ע טובא מה הוכיח הגר"א ממש"כ הר"ן דחלב ובשר הוי מין במינו.

וזה נראה לכאור' כוונת המגיה ע"ד הגר"א להקשות, ע"ש שהביא את דברי הפר"ח שכתב: ומיהו כ"ז אליבא דר' יהודה וכו', וציין למש"כ הגר"א בסק"ט שהוכיח כדברי הש"ך דלענין נתנית טעם של מין באינו מינו דבעינן ס' מדינא לא תליא בשמא אלא בטעמא, וא"כ דברי הר"ן לכאור' לא שייכי הכא.



יב.

צ"ב דברי הרמב"ן דעיסה שוה בטעמא לשאור הואיל וסופה של העיסה להיות

שאור

ויש להקשות כע"ז על דברי הרמב"ן בסוגיין, שהקשה בהא דפליגי אביי ורבא אי אזלינן בתר שמא או בתר טעמא, דלכאור' יש משנה ערוכה דמין במינו לא תליא לא בשמא ולא בטעמא, וכל דנחשב מין אחד, אף דלא שוה לא בשמא ולא בטעמא חשיב מין במינו.

דתנן בערלה פ"ב מ"ו (ומייתי לה בחולין צ"ט ב') "מין ומינו כיצד שאור של חטים שנפל לתוך עיסה של חטים וכו', אין בו כדי להעלות במאה ואחד אסור", ע"כ. ומבואר דעיסה ושאור של חטים הוי מין במינו, ואוסר בתרומה בק"א כדין מין במינו, אף דאין שוין לא בשמא ולא בטעמא, וקשיא בין לאביי ובין לרבא.

וכוונת הרמב"ן דמוכח משם דכל דהוי חד מינא, דשניהם מין חטים חשיב מין במינו, וא"צ שוה בשמא ובטעמא.

והתורי"ד ג"כ הקשה כן, ותירץ דלא הוי מין במינו אלא לגבי תרומה, וכתב "שאור ועיסה אינם שוין לא בשמא ולא בטעמא וכו', ולא קראם התנא מין במינו אלא מפני ששניהם מין חטים וצריך להעלותו באחד ומאה", ע"כ. ובתחילת דבריו כתב דמין במינו דמתני' דעלה לא דמי להא מין ומינו דפליגי בה אביי ורבא, דלגבי תרומה כל דהוי מין חטים דינו כמין ומינו לענין שצריך ק"א. וכוונתו כדברי האור גדול שהובא לעיל (אות ו'), שבתרומה תליא אי מפרישין מזה ע"ז.

והרמב"ן תירץ "דשאני עיסה הואיל וראויה להמתין והוי שאור משום הכי הוי לי' מין במינו מהשתא", ע"כ. וצ"ב טובא היאך חשבינן לי' מין במינו בטעמא, הרי זה אינו שוה בטעמא, ומה בכך שאם ימתין תהי' העיסה שאור.

והפר"ח סי' צ"ח לאחר שהביא את פלוג' הרמ"א והש"ך אי בדין שישים תליא בשמא או בטעמא, והכריע כדברי הש"ך, האריך בכמה דברים אם הם מב"מ או לא, והביא מה שדנו הפוסקים בשאור ועיסה אי הוי מין במינו, ותמה ע"ד דזה משנה מפורשת שנחשב מן במינו כדתנן בערלה וכו"ל. ואם כי אין ראי' מדבריו דגם לענין ביטול בשישים חשיב מב"מ, די"ל דכוונתו היא דהוי מב"מ לענין תרומה ודשיל"מ וכו', דבזה מין במינו חמיר, מ"מ מבואר דפשוט שזה מב"מ, ותקשי היאך אפשר לדנו מב"מ בטעמא אליבא דאביי, הואיל ואינם שוין כלל בטעמא.

יג.

קושית הגרע"א אמאי לרבא חשבינן טעם לפגם כאינו מינו הא שוה בשמא

וליישב ב' קושיות אלו (ע"ד הגר"א וע"ד הרמב"ן) צריך לבאר, ובהקדם קושית הגרע"א בגליון הש"ס כאן ע"ד התוס', דהתוס' (ד"ה מכלל) דנו באיסור שאסור במשהו אם יש בו היתר של נטל"פ, דיש מפרשים דאם גם משהו אוסר א"כ ה"ה נטל"פ, והתוס' פליגי ע"ז וכתבו "דמשהו מין במינו אין הטעם בטל כלל אפילו באלף כיון שהטעם שוה אבל לפגם הטעם בטל", ע"כ. והגרע"א פירש דבריהם דאין הטעם שוה היינו דנעשה עי"ז לאינו מינו, דאינו שוה בטעמא. וע"כ תמה דכ"ז לאביי, אבל לרבא ראוי לאסור, דסו"ס הוה שוה בשמא, ואמאי שרי בנטל"פ. ומכח זה הקשה עמש"כ גבי חמץ בפסח, דהא דלא אסור בנטל"פ אף דאסור גם באינו מינו במשהו, משום דאסור רק אטו מינו. אבל לרבא הרי גם במינו ראוי לאסור, דהא משהו מיהא הוי, ואף שאין טעמם שוה, מ"מ הוי מין במינו בשמא.

ובעיקר הנדון אם היכא דאוסר במשהו אסור גם בנטל"פ, ביאר הגרע"א (בתשובה קס"ז ובמערכה) דתליא ביסוד דין נטל"פ, אם הגדר הוא דפקע איסורו ואין בטעם זה איסור כלל, כנבלה שאינה ראוי' לגר, או דטעם זה כיון שפוגם הוא מתבטל. ואם צריך לדין ביטול, הרי היכא דאוסר במשהו וליכא דין ביטול יהי' אסור, אבל אם נחשב טעמא דהתירא שרי גם באיסורים שאוסרים במשהו.

אבל עכ"פ קשה קושית הגרע"א דהיכי שרי בנטל"פ במינו, ומה בכך דאין טעמם שוה, הרי לרבא לא איכפ"ל הטעם, דאכתי הוי מין במינו בשמא.

יד.

ביאור החו"ד בדברי הרמ"א

ואשר צ"ל בזה, דהנה הרמ"א למד מדינא דרבא דבתר שמא, דכן הוא ג"כ לדין מין במינו היכא שהאיסור מחמת הטעם, והש"ך תמה טובא על דבריו, ובביאור דברי הרמ"א יש ב' דרכים באחרונים.

החוו"ד ביאר דס"ל להרמ"א דהלכתא היא שבאינו מינו צריך ס' דוקא גם כשאין נתינת טעם, וע"כ כשאין שוה בשמא צריך שישים. [ובהג' ר"ב פרנקל זצ"ל תמה דא"כ היאך מועיל קפילא. ולכאו' צ"ל דגדר הדין הוא שבתערובת של מין בשאינו מינו שיש עירוב טעמים צריך ביטול אלים טפי של שישים, אבל אם נתברר שאין טעם כלל ע"י קפילא ג"כ מהני. אכן צ"ב, דלכאו' בשוה בטעמא ולא בשמא ג"כ ברור שאין טעם. וצ"ל דלא הוברר שאין טעם האיסור מורגש, דהא הוא מרגיש טעם שוה של האיסור וההיתר, ורק באינו שוה בטעמא אפשר לברר שאין טעם].

והא דבשוה בשמא לא בעינן שישים גם כשאין שוה בטעמא, משום דכל דנחשב בדין מין במינו ה"ז בטל, ואין הטעם אסור כלל, עי' בכל דברי החוו"ד באורך.



טו.

ביאור הט"ז בדברי הרמ"א

אבל הט"ז כתב (בדף האחרון) דודאי כל נדון הרמ"א להצריך שישים כשאין שוה בשמא הוא רק באופן שיש גם חילוק טעמים. ובאמת דבכל ב' חתיכות בשר גם כשנחשב מין במינו אינו בהכרח שטעמם שוה לגמרי, דלכל חלק של הבהמה יש טעם קצת שונה. אלא דכל דהוי מינו ונחשב מין בשר לא קפדינן בחילוק זה, וחשבינן ל' מין במינו בטעמא. וס"ל להרמ"א דכל דהוי מין במינו בשמא, בע"כ שאף בטעם יש להם שייכות, ואין הטעם אוסר בזה כדין מין במינו. ויש לבאר טפי דכיון ששוין בשמא, בע"כ שגם בטעם הוי אותו ענין של טעם, וכש"כ הט"ז "לא מצינו באיסורים ב' דברים שיהיה להם ב' טעמים הפכיים ושם אחד", וכשמתערבין הוי טעם ממוזג של שניהם, ונעשין לטעם אחד, וממילא בטל. ול"ה כאינו מינו, שהטעם של האיסור שאינו שוה נשאר לאסור.

וכן כשיש להם ב' שמות הא דבעינן שישים, משום דכשיש ב' שמות היינו דגם בטעם הם חלוקים קצת. וכתב שם הט"ז דגם בחמרא חדתא בעינבי דחשיב להו אביי שוה בטעמא ל"ה אותו טעם ממש, כאשר אנו רואים. אלא דאביי ס"ל דכל דהוי אותו ענין של טעם הוי מב"מ, ולרבא אזלינן בתר חילוק זה שיש ביניהם בטעמם כיון ששמן אינו שוה. וזה מש"כ הרמ"א דכשאין שוין בשמא הוי מין בשא"מ שצריך שישים, כיון שיש ביניהם גם חילוק בטעם. עכ"ד הט"ז בביאור דברי הרמ"א.



טז.

ולדברי הט"ז מין במינו בטעמא היינו שלשניהם יש אותו דין טעם וביאור דברי הרמב"ן לפ"ז

ונמצא לפ"ז דשוין בטעמא דקאמר אביי אין הכונה בהכרח שיש להם את אותו טעם ממש, דהא גם בין חמרא חדתא לעינבי יש חילוק בטעם, ולרבא זה מה שאוסר, אלא דלאביי כל דהוי אותו ענין של טעם חשבינן ל' מין במינו.

ויתבארו לפ"ז דברי הרמב"ן, דכיון שעיסה אם תעמוד סופה להיות שאור חשבינן ל' מין במינו בשאור גם בטעמא, וביאור הדברים דבע"כ בכל עיסה יש בה הכח של שאור ג"כ, דהא אם תעמוד סופה להיות שאור, ומשו"ה חשבינן ל' מכח זה "שוה בטעמא". ושוב אין חילוק הטעמים אוסר כלל, דהמין של שאור קיים גם בעיסה. וא"כ השאור והעיסה הוי חד מינא גם לגבי הטעם, והוי "מין במינו בטעמא". ותו לא קפדינן בחילוק הטעמים, כמו ב' חתיכות בשר שאין שוות בטעמן.

ובאמת דלפ"ז מוכרח שכל דברי הרמב"ן הם רק בדבר שאם יעמוד יהי' מעצמו כן, דמזה איכא למילף שגם כח מין זה קיים בו. ותתיישב בזה קו' הגרע"א בגליון הש"ס בע"ב בחמרא לגו חלא, דלרבא הוי מין בשאינו מינו כיון שאף שריח החמרא נעשה חלא קודם העירוב, מ"מ הטעם הוא חמרא, והקשה הגרע"א הרי סופו של החמרא להיות כחלא גם בטעם, ולהרמב"ן כה"ג הוי מין במינו.

ולפמשנ"ת, הרי כל סברת הרמב"ן ל"ה דכל שסופו להיות כן דיינינן ל' כמו שנעשה, אלא דהוי הכרח שבכח העיסה קיים כח של שאור, וא"כ כ"ז הוא רק היכא שמה שזה יהי' כמו המין השני הוא רק אם יעמוד וייעשה כן מעצמו, אבל מה שיעשה לחלא מחמת התערובת לא נעשה משום זה כמינו כלל, אף שעומד לזה במציאות. [ועי' בצמח דוד מש"כ ליישב את קו' הגרע"א, אבל לפמשנ"ת בביאור דברי הרמב"ן אינו ענין כלל לדברי הגמ' במנחות כ"ג, ולא שייכא כלל לבתר מבטל ובתר בטל]. וכ"כ החזו"א ביישוב קו' הגרע"א.

וכתב עוד החזו"א (ועי' גם בחי' חת"ס) דלפ"ז א"ש דלא פליגי אביי ורבא בנתערב חמרא חדתא בעתיקא (והגרע"א הקשה כן). דאף דהוי מין במינו בשמא ולא בטעמא, מ"מ נחשב גם בטעמא למין במינו וכש"כ הרמב"ן, וה"ט דהחמרא חדתא אם יעמוד סופו להיות עתיקא, וממילא הו"ל מין במינו. [וכ"כ הגרע"א בדו"ח מכת"י].

יז.

כוונת הגר"א דהיכא דהוי אותו מין ממש לא קפדינן בחילוק הטעמים

וכן יתבארו לפ"ז דברי הגר"א, דהא דס"ל להגר"א דאזלינן בתר טעמא לענין שצריך שישים אין הכוונה דכל שיש חילוק בטעמים נחשב כאינו מינו, אלא דפליג ע"ד הרמ"א וס"ל דלא סגי

ב"ש"וה בשמא" [ופירש הגר"א את דברי הרמ"א דלא כהט"ז, אלא כפי הבנת הש"ך ברמ"א, דאף בשוין לגמרי בטעמא אזלינן בתר שמא, וכן בחלוקים לגמרי בטעמם לא איכפת לן, כל דשוין בשמא], אבל מודה הגר"א דכל דהוי מין אחד ממש לא איכפת לן חילוק הטעמים, כמו בב' חתיכות בשר, וכפי שהכריח הט"ז.

ומעתה ס"ל דאם מצינו שחלב הוי מינו של בשר, והיינו דגם חלב הוי בשר, ממילא חלב ובשר הוי שניהם בשר, וחשיבי אותו מין ממש, ול"ה כב' דברים "דשוין בשמא", אלא הוי אותו מין ממש, דשניהם בשר. ותו לא איכפת לן דיש ביניהם חילוק בטעם, כשם דלא קפדינן בחילוק הטעמים שיש בב' חתיכות בשר, דהא חלב הוי בשר גמור. ושפיר איכא למילף מדברי הר"ן דהוי מין במינו, ובזה א"צ שישים מדינא, דלא קפדינן בזה אחילוק טעמים.



יח.

י"ל דגם מילתא דרבא דשוה בשמא היינו משום שגם בטעם דומין ול"ז

ולפי דרכו של הט"ז יש לדון עוד, דכל מילתא דרבא דאזלינן בתר שמא והוי מין במינו ואוסר במשהו, הוא רק משום דגם בטעמא חשבינן להו כע"ז כחד מינא ומתמזגים יחד, ובזה אוסר במשהו. דכל ששמן שוה, בע"כ דגם בטעמם יש שייכות ביניהם, וכש"כ הט"ז בסוף דבריו דלא מצינו באיסורים ב' דברים ששמן שוה ויש להם טעמים הפכיים. ומשו"ה הוי מין במינו לאסור במשהו, משום שגם בטעם הטעם מתמזג ואוסר במשהו. [אמנם הט"ז בתחילת דבריו כתב דדינא דרבא דאוסר ביין נסך במשהו מב"מ בשמא הוא גם בטעמים הפכיים. אבל צ"ע, דלפ"ז מאין לקח הרמ"א את דינו דאזלינן בתר שמא, עכ"פ בטעמים שאינם הפכיים, אם לא זה הוא דינו דרבא. ולכאור' לפ"ד הט"ז בסו"ד, דלא מצינו ב' איסורים ששמן שוה והם טעמים הפכיים, דיש לפרש גם את מילתא דרבא כן].

ומעתה י"ל דהיכא דנותן טעם לפגם, הוי טעם אחר ממש, דזה טעם שפוגם ובודאי חשבינן ל"י כב' טעמים גם לרבא. דמה ששמן שוה הוא משום שטעמן בעיקרן דומה, אבל כשנפגם הטעם תו לא אזלינן בתר שמא, דשמן שוה לא מהני אלא להחשיבן כטעם אחד המתמזג ואינו בטל, אבל בנפגם הטעם תו לא מהני השם מידי, והוי כב' טעמים חלוקים והוי כמין באינו מינו שבטל. והא דלא אזלינן לרבא בתר טעמא ליחשב כב' מינים היכא דחלוקין בטעמם, הוא רק היכא דמדשמן שוה בע"כ הוי אותו ענין גם בטעמן, וממילא הוי מין במינו דטעמן מתמזג זה בזה ואינו בטל, וכנ"ל.



יט.

ביאור דברי הרמב"ם שלא הזכיר להדיא דכללא הוא שהכל תלוי בשמא

והנה לרבא היכא דהוי ב' שמות אין אוסר במשהו, דהוי מין בשאינו מינו, ויש לדון אם בזה הוא ג"כ רק משום שגם בטעם הם חלוקים זמ"ז קצת [כמו בחמרא חדתא בעינבי, וכמו דרק משום זה צריך שישים בחלוקין בשמא], או דכל דהוי ב' שמות סגי בזה ליחשב כב' מינים שאין אוסר במשהו, דהא סו"ס חלוקים הם זמ"ז בשמא.

והנה באו"ז מס' ע"ז אות רנ"ג כתב דאיכא מ"ד בגמ' דגם נבלה ושחוטה הוי ב' מינים ונחשב אינו מינו בשמא. וכוונתו [וכ"כ בפלתי סי' צ"ח סק"ד] דבמנחות כ"ג ב' מבואר בגמ' דאף דלר"י מב"מ לא בטיל, ס"ל לר' חייא נבלה בטלה בשחוטה, לפי שא"א לשחוטה שתעשה נבלה. והיינו דמשום זה נחשבת השחוטה חלוקה מהנבלה לבטלה, וכוונת האו"ז דגם אם זה חלוק, לכל היותר הוי חילוק בשמא. ולכאור' בזה ודאי מבואר דסגי בשם לחלק, דתו ל"ה מב"מ לאסור במשהו [דהא נבלה ושחוטה ודאי א"צ שישים, רק הרמ"א יליף דכל שחלוקים קצת בטעמם הוי חילוק כשחלוקים מחמת זה בשמותיהן, וכנ"ל].

אמנם יתכן דלרבא הכל תלוי בטעמא, וב' שמות דל"ה מב"מ, ה"ט משום שגם בטעמם הם חלוקים קצת.

ולפ"ז יש מקום לבאר את דברי הרמב"ם שלא כתב בהלכותיו את מילתא דרבא דכללא הוא בכל מין במינו דהכל תלוי בשמא, דלעולם גם לרבא צריך שייחשבו ב' מינים גם בטעם, וגם היכא דצריך שישים הטעם הוא האוסר. וכן בדשיל"מ דאוסר מין במינו במשהו, י"ל דתליא גם במה שבטעמם דומין זל"ז. אלא דביין נסך הוא עיקר הנפ"מ לכן כתבו בדין יין נסך.



הרב עידוא אלבה והרב רפאל בוקרה

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

בשנים האחרונות כורמים רבים מעונינים בהשאת עשבים בכרם, וכן ממליץ משרד החקלאות להשאירם. הכורמים משאירים עשבים בכרמים כשביניהם יש דגני בר, ועשבים שראויים למרעה, ויש לדון האם יש בזה חשש איסור של קיום כלאים, והאם יתכן שבגלל זה כל הענבים נאסרים. כמו כן, בימינו שותלים רבים בגינותיהם דשא נוי, ולפעמים הוא מתפשט תחת גפנים, ויש לדון האם יש בזה חשש כלאים.



א.

מדוע הכורמים מעדיפים את השאת העשבים

כדי להבין כיצד להורות, יש לדעת תחלה למה מעדיפים כיום את השאת העשבים, ומה התועלת מהעשבים שיש לחקלאי בחורף, ומה התועלת שיש לו באביב ובקיץ. דבר זה הוא היסוד לדיון, כיון שהתועלת מהעשבים בקיץ אינה מהעשבים החיים, אלא דוקא מהעשבים שאינם חיים, ובמאמרים שכתבו עד עתה, לענ"ד הדבר לא הובהר היטב. הענין הזה מבואר במאמר 'עשביית בר במטע ובכרם' של דורון דותן וד"ר עקיבא לונדון (האגרונום של הרבנות הראשית). מדבריהם עולה שבחורף כאשר הקרקע חשופה ואין עשבים, היא נפגעת ממזג אויר, והגשם מחלחל פחות, וכן העשבים מועילים למניעת סחף מחמת הגשם והם גורמים להורדת המליחות. גם בקיץ יש תועלת מהעשבים המתים כי הם עושים צל על האדמה והדבר מונע התחממות יתר. העשביה המכוסחת והיבשה שנשארת בקיץ תורמת להפחתת העלייה הנימית ואידיוי המים מפני הקרקע ומצמצמת את תהליכי ההמלחה, וגם משמשת כסוג של זיבול. בנוסף לזה מרוויחים כמובן את עלות העקירה או הריסוס. כשלא עוקרים ולא חורשים נכנסים פחות לכרם עם כלים שמהדקים אותו, ולכן האדמה יותר מאווררת. חרישה, בפרט כשהיא לעומק, חושפת אבנים שיש צורך לסלקם ומפריעה למעבר. כשלא מרססים או ממעטים בריסוס מרוויחים את מיעוט הנזק הבריאותי מהריסוס*.

מהדברים האלו עולה שההמלצה היא למעט בריסוס ולאפשר לעשבים שיגדלו מאליהם בחורף, ומהאביב ואילך לכסחם. התועלת שיש מהאביב ואילך היא אך ורק מהעשבים היבשים. בזמן החורף הכורמים מעונינים בעשבים ובצמיחתם, אך אינם משקיעים ומטפלים בגידול העשבים, אלא שהדישון שנעשה בסוף הקיץ עוד לפני הופעת העשבים מסייע להם לגדול,

א). במאמר כתבו שכיון שהעשבים מפתחים עמידות יש צורך להשתמש בריסוסים חריפים יותר ויותר. אך אני שמעתי מכורם שזה תלוי לצורך מה מרססים, ובדרך כלל אין צורך להחרף את חוזק הריסוסים למניעת העשבים.

שנט עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

ולקמן בפרק ד נראה שאין בזה בעיה של קיום כלאים כי היא פעולה שנעשית בשביל העשבים לפני הגעתם לעולם. וראה עוד בפרק ז שמדינא נראה שמותר אף לזבל אחרי שהשרישו, משום שגדר כמוהו מקיימים הוא דוקא בהשקיה.

באביב, כאשר מתחילים להשקות ולטפל באדמה, הכורמים אינם מעוניינים שיהיו בכרם עשבים לחים, אדרבה יש בהם נזק כי הם לוקחים מהמים והדשן של הכרם, כך שהכורם אינו משקה את הכרם כדי שהעשבים יצמחו. גם אם יורד גשם, יתכן שבתקופה זו הנזק בלקיחת המים על ידי העשבים הלחים רב מהתועלת שיש מהם למניעת הסחף. גם אין לכורם נחותא מזה שנשארים שורשים חיים של עשבים רב שנתיים, שהרי אם הם לא יהיו בקרקע יגדלו בשנה הבאה עשבים אחרים, ולכן אין קיומם כשורשים חיים באדמה מוציא מההגדרה שבדרך כלל מהאביב העשבים החיים הם נזק².

אמנם עשבים יבשים ודאי שאינם מקדשים ואוסרים את הכרם, אך השאלה לגבי היתר האכילה של הענבים היא מחמת שהרבה פעמים יש בכל זאת עשבים לחים שקיימים בכרם יחד עם פריחתו, כי גם בכרמים של אלו שעוקרים או קוצרים באביב, יש לפעמים עשבים לחים שצומחים אחרי שקוצרים או עוקרים אותם³. מה גם שנשארים שורשי העשבים הרב שנתיים חיים. אך השאלה אינה רק אם הכרמים נאסרו, רבים מהעוסקים בשאלה זו לא שמו לב לשאלה הנוספת, שאף אם לא צמח כלום אחרי האביב עדיין השאלה היא האם הכורמים עוברים איסור בעצם השארת העשבים עד שהם קוצרים אותם כיון שניחא להם בקיומם, שכן האיסור לקיים כלאים אינו תלוי בזמן הקידוש, אלא הוא מתחיל מהרגע שידוע שיש כלאים, וגם אם זרע בזמן שאין ענבים כפול הלבן אלא כסמדר אוסרים את הזרע, כפי שכתב הרמב"ם הלכות כלאים פרק ה הלכה יד: "כרם שלא הגיעו ענביו להיות כפול הלבן אלא עדיין הן בוסר, וזרע בתוכו ירק או תבואה והשרישו הרי זה לא קדש, ואעפ"כ קונסין אותו ואוסרין הזרע, אבל הבוסר מותר, ואם עקר הזרע קודם שיעשו הענבים כפול הלבן הרי זה מותר בהנייה".



ב.

המציאות וההוראות שנתנו עד היום לכורמים

לגבי תיאור המציאות, ידוע כיום שבחורף גדלים עשבים כמעט בכל הכרמים, השאלה היא רק מתי נפטרים מהם. הרב יהודה עמיחי במאמר 'השארת עשבי בר בכרם' (אמונת עיתן 120 תשע"ח) כתב שברוב הכרמים עוקרים או מרססים את כל העשבים בזמן הלבול באביב. אך במכתב הוראה מאת הראשל"צ הרב יצחק יוסף מה' ניסן תשע"ט⁴ כתב בתחילת דבריו "יש חלק

ב). הרב שאול רייכנברג (הלכות שדה 202 עמ' 47) כתב שנוח לחקלאים בזה, אך לענ"ד לא מובן למה שיהיה להם נוח בזה.

ג). הרב רייכנברג (הלכות שדה 202 עמ' 48) כתב שראה בכרמים צימוח חדש ירוק של שעורה ושבולת שועל בר ב"ד סיון תשע"ח (28.5.18).

ד). כתבתי שזה מכתב הוראה, כי הוא מסכם ואומר "הנני להורות בזה למעשה". התשובה נשלחה לרב מרדכי בידרמן,

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? סס

קטן שמניחים לעשביה לגדול ועוקרים אותה לפני הבציר... ברוב הכרמים משאירים עד תחילת האביב, ואז קוצרים אותה, ויש שאף עוקרים או מרססים". משמע מדברים אלו שלא מדובר רק במיעוט שמסתפקים בכיסוח באביב אלא זה מה שעושים ברוב הכרמים". מהתבוננות בשטח נראה שאכן המודעות לתועלת בזה גוברת. בכרמים שבמקום מגורי, הר ברכה, אצל כורם אחד מרססים סמוך לגפן במרחק של 3/4 מטר מכל צד, אך משאירים עשבים בין השורות, שאותם רק מכסחים. בקרבת הגפנים. הם מעדיפים אדמה נקיה הן משום ההתחרות בין העשבים והגפן על המים, והן משום החשש למזיקים ומחלות מחמת העשבים, אך בין השורות הם מעדיפים את קיום העשבים. כורם אחר מעדיף לרסס הכל מחשש להתפשטות דלקות, אך גם הוא, בחלקות שבמקום שיפוע של ההר, משאיר את העשבים מכוסחים בין השורות. יתכן שכיום ברוב הכרמים, לא מרססים ולא עוקרים את כל העשבים שבמרחק ד' אמות לכל צד מהגפנים.

עד לפני כחמש שנים לא היתה על הענין הזה כל הוראה, מי שרצה היה עוקר או מרסס, ומי שרצה היה משאיר את העשבים. הרב שאול רייכנברג (הלכות שדה 202 עמ' 43) כתב שבעבר לא הוצרכו להזהיר על עקירת העשבים, כיון שהיה ידוע לכולם שהעשבים העולים מאליהם הם נזק לכרם, וכשהדבר ידוע לכל שזו המציאות אין חשש כלאים, גם אם בפועל הבעלים אינם טורחים לעקור את העשבים. וכפי ששנינו בענין כלאי זרעים (כלאים פרק ב משנה ה): "תבואה שעלה בה ספיחי אסטים, וכן מקום הגרנות שעלו בהן מינין הרבה, וכן תלתן שהעלה מיני צמחים (בירושלמי הגרסה עשבים) - אין מחייבין אותו לנכש".

ובירושלמי שם מבואר שבעלמא כשעלו מאליהן האיסור הוא מחמת "שדעתו עליהן", כלומר שנוח לו בגידולם, ולכן כשהם מזיקים אין איסור. וכך פירש הרמב"ם: "והטעם באלו הדינים, שהצמח המעורב ממינים הרבה אם רואים שאינו לרצונו של בעל השדה, אין מחייבין אותו לעקור".

ושורש הענין הוא שבכלאי זרעים נאמר (ויקרא יט, יט) "שֶׁדֶךְ, לֹא־תִזְרַע פְּלִאִים" ובכלאי הכרם נאמר (דברים פרק כב פסוק ט): "לֹא־תִזְרַע פְּרִמָּה פְּלִאִים פֶּן־תִּקְדַּשׁ הַמְּלֶאכָה הַזֶּה אֲשֶׁר תִּזְרַע וּתְבוֹאֶת הַכֶּרֶם". שני הפסוקים מדברים להדיא רק על איסור זריעה, וכתבו התוספות והרמב"ן שמזה מובן שגם איסור הקיום, שהוא אחרי שכבר נזרעו או גדלו מאליהם (ולחלן נדון אם הוא איסור דאורייתא), צריך להיות דומה לזריעה שניחא ליה בה, ולכן אין איסור בעשבים שקשים למין השני'.

אלא מאחר שכיום כפי שבארנו נוח לחקלאים רבים בעשבים, על כן מתעוררת השאלה.

מנהל המדור למצוות התלויות בארץ, וממנו קיבלתיה, אך התשובה לא פורסמה.

ה). אך בתוך השקלא וטריא בהמשך כתב כנימוק לקולא שאין כאן כמוהו מקיימים רוב העם, כי אלו שמשאירים את העשבים הם מיעוט. אם כוונתו לאלו שמשאירים עד הבציר, שהם מיעוט, לא די בזה כדי להקל.

ו). כ"כ התוספות בבא בתרא ב ע"ב ד"ה נתיאש: "והטעם יש לפרש משום דכתיב לא תזרע כרמך כלאים דומיא דזריעה דניחא ליה". וכ"כ שם הרמב"ן בדף ב ע"א. ובנמו"י שם "ואיתקש מלאה להזרע מה זרע דניחא ליה כיון שהוא זורעו אף מלאה דניחא ליה".

שסאעטשנים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

לאור המציאות החדשה, הרבנות הראשית פירסמה הודעה לכורמים באייר תשע"ח (מובאת באמנת עיתון גליון 120 עמ' 55) כיצד יש לנהוג בזמן פריחת הגפנים:

א. יש לוודא שאין עשבים חיים של גידול תרבותי. אם יש, צריך לעקור או לרסס.

ב. ראוי גם שלא יהיו מיני דגן בר או מאכל בר חיים (שעורת בר, שיבולת בר, תלתן בר, אספסת בר).

ג. עשבי בר אחרים ניתן להשאיר בכרם לחיפוי הקרקע.

ד. אם צומחים פה ושם עשבים מכל סוג שהוא על אף הטיפולים שנעשים, עשבים אלו בוודאי שאינם אסורים.

מהוראה זו עולה שעד האביב יכולים להשאיר את העשבים במכוון. הוראה זו עושה הבחנה בין המינים השונים - מיני תרבות אסורים, ומיני בר "ראוי" לעקור או לרסס, ומובן שזה משום שבמיני בר "א" שאין כלאים (כנראה על סמך דברי הרמב"ן שיובאו לקמן), אך לא ברור אם מי שעובר על הוראה זו הגפנים שלו נאסרים. כמו כן ההוראה היא שעכ"פ מי שעשה את הטיפולים הדרושים אינו צריך לחשוש למה שיצמח אחר כך, אפילו יצמחו זני תרבות, ודי בפעולה ראשונית של עקירה או ריסוס, ולא ברור מה ההיתר לזה.

בנוסף לזה, ההבחנה שחייבה הרבנות לעשות בין מיני בר למיני תרבות היא הבחנה שקשה לעשותה במציאות. בדרך כלל מיני תרבות גמורים אינם עולים מאליהם בכרם, וצריך להזהיר על זה רק אנשים שנטעו כרמים במקום שגידלו לפני כן דבר אחר, אך יתכן שהכוונה אינה רק למינים כאלו כי יש צמחים רבים שגדלים בר ונזרעים גם כגידולי תרבות, כשיש רק שינוי מזערי בצמח שגדל בר. על כן לא ברור מהי ההגדרה האוסרת מדינא ומה רק ראוי להסיר.

בהוראה של הבד"ץ מל' ניסן תשע"ח (מובאת שם עמ' 56) כתוב: "כורמים המשאירים עשביה... עליהם לדאוג שהעשביה לא תשאר בהגיע עונת הפריחה של הענבים. יש או לרסס או לעקור... ובמידה והם גדלים שוב יש לחזור על הפעולה שוב. השארת עשביה או זרעים כלשהם בעת פריחת וצמיחת הענבים עלולה לעורר שאלות קשות ומסובכות".

גם הבד"צ מתירים השארה מכוונת של העשבים עד עונת הפריחה. ולא הבהירו מה ההיתר לזה. בניגוד לרבנות הם לא חילקו בין בר לתרבות ואסרו להשאיר כל עשביה מעונת הפריחה, וגם אלו שגדלו שוב צריכים להיעקר. אך גם הם לא כתבו מה הדין אם עברו על ההוראה. במציאות, בדרך כלל לפי מה שמתאר הראשל"צ אין מקפידים על זה, ואם כן לכאורה השאלות "הקשות ומסובכות" שמהן הם חוששים כבר קיימות. ואכן שמעתי מכורם שמסתפק בריסוס רק סמוך לגפן ובכיסוח העשבים שבין השורות, שהיקבים בהשגחת הבד"ץ מקבלים את הענבים מכרמו ללא כל פקפוק. הראשל"צ הרב יצחק יוסף בתשובה הנ"ל כתב נימוקים להתיר להשאיר את העשבים בתנאי שיכסחו אותם באביב, וכתב שגם למכסחים יותר מאוחר לפני הבציר יש על מה שיסמכו. אך הוראתו בנויה על צירוף ספיקות ולמעשה היא לא פורסמה.

לעומת זאת, לפי דעת הרב יהודה עמיחי במאמר הנ"ל ההוראה צריכה להיות לעקור כל עשב שרואים שהוא צומח גם בחורף, כיון שאיסור קיום הוא כבר מהרגע שהתחיל לצמוח, אך

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? סטב

הוא עצמו בסיכום של מאמרו לא חזר על הוראה זו, והתיר בדיעבד יין מכרמים שהשאירו עשבים, אלא שההיתר הוא בקושי, ונשאר על זה בצ"ע.

לא שמעתי מכורמים על השגחה כלשהיא שמתערבת למעשה בענין זה.

שאלה נוספת שנעסוק בה במאמר זה היא האם יש כלאים בדשא נוי שסמוך לכרם. שאלה זו שכיחה בכרמים שנטועים במקום יישוב, וכבר דנו בה בכמה תשובות, אך הבאנו אותה כי היא קשורה בשאלה הקודמת, שכן בשביל להשיב עליה צריכים להגדיר מה הם מיני הזרעים שאין בהם איסור כלאים.

והנה מהדברים שנברר לקמן עולה המסקנה שאין כל איסור בהשארת העשבים שעולים מאליהם גם אם ידוע שנזח לו בקיומם, כיון שאין עושים מעשה לקיימם בזמן שרוב הכורמים ניחא להם בעשבים, ועל כן יתכן שגם בימי המקרא וימי חז"ל היו מודעים לתועלת בעשבים בכרמים בחורף ובכל זאת לא היו עוקרים אותם. ואכן בישעיהו ה, בשירת הדוד לכרמו לא מוזכר עקירת העשבים אלא אך ורק "ויעזקהו (לגדור גדר) ויסקלהו". וראה בפירוש המשנה לרמב"ם (מנחות פרק ח משנה ו) על ענין כרמים העבודים שמשובחים לנסכים: "ועבודת הכרמים היא לחפור סביב גזעיהן כעין בריכות ולהשקותם ולקסמן ולהפוך בחרישה כל אותה האדמה כדי שיכנס בה המים והאור", ולא הזכיר הוצאת עשבים.

ג.

איסור קיום כלאים שעלו מאליהם במינים שהם ודאי באיסור כלאים

ענין קיום יכול להתפרש בכמה אופנים:

א. כשעושה פעולות להצמחת הצמח, כמו ניכוש והשקיה וחיפוי הזרע.

ב. כשעושה פעולות שמטיבות עם הקרקע, ואינן צימוח ישיר, כמו עידור וזיבול^ז.

ג. כשעושה פעולות לשימור הצמח שמאפשרות לו לגדול, כמו גידור המקום.

ד. כשמשאיר את הצמח ואינו עוקרו.

מהמשנה (ב, ה) והירושלמי הנ"ל עולה שאם נזח לבעל השדה מהצמחים שעלו אסור לו להשאירם (כלומר גם אופן ד' אסור), והוא חייב לנכשם, ומשמע שהוא מחמת איסור קיום כלאים המבואר במשנה בהמשך (ח, א): "כלאי הכרם אסורין מלזרוע ומלקיים ואסורין בהנאה, כלאי זרעים אסורים מלזרוע ומלקיים ומותרין באכילה וכל שכן בהנאה".

ועל פי המשנה בפ"ב מבואר שאיסור זה קיים גם בעשב שעולה מאליו, שגם אותו הוא מחויב לנכש, משמע שקיום נחשב גם אם אינו עושה כל מעשה. אך יש לדון בתוקף האיסור, דבתורה לא כתוב חיוב לעקור, ובפשטות מהלשון "לא תזרע" נראה שלכל היותר התורה אסרה

ז. חילוק זה בין מנכש לעודר מבוסס על הירושלמי שנביא לקמן. המנכש הוא כמביא מים לצמח, שמסיר את מה שמונע מהצמח לקבל את המים, בעוד שהמזבל והעודר משפיעים על הקרקע שתהיה יותר טובה.

שסג עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

גם פעולות להצמיחו שהם כמו זריעה, אבל התורה לא אמרה כלל שאסרו להשאירו כפי שהוא כשעלה מאליו.

במועד קטן (ב ע"ב) מובאת ברייתא: "אתמר, המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת, משום מאי מתרינן ביה? רבה אמר: משום חורש, רב יוסף אמר: משום זורע. אמר רבה: כוונתי ידידי מסתברא, מה דרכו של חורש - לרפויי ארעא, האי נמי מרפויי ארעא. אמר רב יוסף: כוונתי ידידי מסתברא, מה דרכו של זורע - לצמוחי פירא, הכא נמי מצמח פירא... איתיביה רב יוסף לרבה: המנכש והמחפה בכלאים - לוקה, רבי עקיבא אומר: אף המקיים. בשלמא לדידי דאמינא משום זורע - היינו דאסירא זריעה בכלאים, אלא לדידך דאמרת (מנכש. ע.א) משום חורש - חרישה בכלאים מי אסירא? - אמר ליה: משום מקיים. - והא מדקתני סיפא: רבי עקיבא אומר אף המקיים, מכלל דתנא קמא לאו משום מקיים הוא! - כולה רבי עקיבא היא, ומאי טעם קאמר; מאי טעם המנכש והמחפה בכלאים לוקה - משום מקיים, שרבי עקיבא אומר אף המקיים. מאי טעמא דרבי עקיבא - דתניא: שדך לא תזרע כלאים. אין לי אלא זורע, מקיים מניין? תלמוד לומר כלאים שדך לא".

יסוד הדיון הוא על הברייתא "המנכש והמחפה בכלאים - לוקה, רבי עקיבא אומר: אף המקיים". ומבואר שנחלקו בביאור הברייתא. רב יוסף (שסובר שהמנכש בה' שבת תולדת זורע) ביאר שלדעת תנא קמא המנכש והמחפה בכלאים לוקה, משום איסור זורע. ומשמע שלפי רב יוסף הלכה כרבנן, ולדעתם אין מלקות על קיום מפני שאינו נחשב זורע. נמצא שהקיום המדובר כאן לפי רב יוסף אינו באופן א' שהוא זורע, ולוקה עליו לכו"ע, אך עכ"פ מעצם הקביעה שהוא לוקה משמע שמדובר באופן ב' או ג' דיש מעשה, ולא באופן ד' שאין בו מעשה כי במסכת מכות דף ד ע"ב מובא בברייתא "ר' עקיבא אומר... וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו". ואם כן לפי רב יוסף לא נתבאר מה הדין בקיום באופן ד' בין לחכמים ובין לרבי עקיבא.

ורבה סובר שהמנכש והמשקה הוא תולדת חורש, וכיון שלדידיה מנכש אינו זורע הוא אינו יכול לבאר את הברייתא כרב יוסף. על כן הוא ביאר שכל הברייתא היא דעת רבי עקיבא, שבא לבאר שהמנכש והמחפה בכלאים לוקה משום איסור קיום הנלמד לדידיה ממשמעות הכתובים, שנאמר בכלאי זרעים "כלאים שדך לא". לכאורה לא ברור מהו היתור שמביא לדרשה זו, אכן מרבינו חננאל מסכת מועד קטן דף ב ע"ב נראה שהמקור הוא בעצם הפסוק בכלאי הכרם, וכך הוא פירש את הדברים:

"אתמר המנכש, פי' החופר בית זרעים" והממשיך מים לזרעי' בשבת משום מאי מתרינן ביה... איתיביה רב יוסף לרבה [המנכש נראה שצ"ל המחפה] פי' חופר אצל הכלאים, ולוקח העפר ומחפה בו את הכלאים כדי שיצמח, [והמחפה נראה שצ"ל והמנכש] בכלאים לוקה". ר' עקיבא אומר אף המקיים. בשלמא לרב יוסף דא' מנכש משום זורע חייב היינו דאסירא זריעה בכלאים. אלא לרבה דאמר משום חורש, חרישה בכלאים מי אסירא? ופריק רבה מאי לוקה

(ח). כשהוא מנכש הוא מאפשר לזרעים לקבל את המים, וזה נחשב חופר בית זרעים.

(ט). נראה שיש כאן חילופים, מחמת שורות שהתחלפו בהעתקה.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שסד

דקתני משום מקיים בכלאים, וכולה ר' עקיבא היא. ומה טעם קאמר, והכי קתני המנכש והמחפה בכלאים לוקה. מ"ט משום מקיים שר' עקיבא אומר אף המקיים בכלאים לוקה.

פי' מקיים בכלאים שמצא שדה זרועה כלאים ועבדה הוא וצמחה ונתקיים הכלאים בעבודתו שגורם לו הצמחה והפרחת פירי. מ"ט אמר קרא לא תזרע כרמך כלאים. אין לי אלא זורע תבואה בכרם, מקיים מניין? תלמוד לומר לא כלאים. כלומר האי לא דכתב רחמנא דרוש אותו בזרוע, דהוה ליה למכתב לא תזרע כרמך ולישתוק. ואנא ידענא דאין זריעה אלא בתבואה פי' וממילא שמעינן שאסר זריעת התבואה בכלאים (כי כרם ותבואה הם שני מינים. ע.א.), למה עוד אמר כלאים. כדכתיב וזרעתם את השנה ההיא וגו' אבל באילנות נטיעה היא כדכתיב ונטעתם כל עץ מאכל. כלאים דכתב רחמנא למה לי, לרבות המקיים בכלאים בלאו".

ר"ח פירש שמקיים בכלאים הוא שמצא שדה זרועה כלאים ועבדה הוא וצמחה ונתקיים הכלאים בעבודתו שגורם לו הצמחה והפרחת פירי. כלומר הקיום שמדובר כאן שלוקים עליו הוא פעולות שגורמות להצמחת הפרי, והוא האופן הא'. ונראה שכוונתו לומר שזהו "המקיים" לפי רבה. ועוד מבאר ר"ח את היסוד לדרשה לאסור קיום, שהוא מיתור המילה "כלאים" לגבי כלאי הכרם, שלא נצרך לאומרה שם. ולכן דורשים שזה בא לרבות שגם כשכבר זרוע יש אופן של איסור בכלאים. ונראה שלדידיה, אחר שלמדנו שכ"ה בכלאי הכרם דורשים כך גם לגבי כלאי זרעים, שבאותו אופן לא יקיים כלאים בשדה, ועל זה אומרת הגמרא כלאים שדך לא. ולהלן נראה שיסוד דבריו בירושלמי, וכן גורס הראב"ן (שו"ת נג) בגמרא עבודה זרה'. ונראה שכפי שבענין עשבים שקשו לכרם, שעכ"פ האיסור שהתרבה צריך להיות דומה לזריעה מפני שכתוב בתורה רק "לא תזרע", גם לר"ע התורה ריבתה רק אופן ב' או ג' דעביד מעשה, ועל כן גם לדידיה לא התברר להדיא מה הדין בדלא עביד מעשה, כבאופן ד'.

נראה דפשוט לגמרא שלחכמים אין לאו בכל חורש אפילו באופן ב' של עודר, דהא מלשון הגמרא "חרישה בכלאים מי אסירא" משמע כל חרישה שאינה זריעה, גם כזו שמצמחת את הפרי. וכן משמע שבדלא עביד מעשה גם לרבי עקיבא אין לאו, כי כל הדיון שבלאו שאין בו מעשה איכא איסור בלא מלקות הוא כשנכתב בתורה לאו שאין בו מעשה, כמו "לא תותירו ממנו עד בקר". אך כאשר התורה דיברה על לאו שיש בו מעשה, היא לא דברה על היכא שאין בו מעשה. וכיון שגם לר"ע לא מדובר בתורה על קיום שאינו דומה לזריעה, משמע שבלא עביד מעשה אין בו כלל לאו.

עכ"פ, גם אם לא נקבל דקדוקים אלו לא התברר מסוגיה זו מה דעת ר"ע וחכמים במקיים באופן ד'.

ובגמרא מכות כא ע"ב איתא:

"מתניתין: יש חורש תלם א' וחייב עליו משום שמונה לאוין: החורש בשור וחמור, והן מוקדשין, וכלאים בכרם, ובשביעית..."

(י). בטורי אבן מגילה יג ע"ב כתב שאיסור קיום נכתב בכלאי זרעים, ורק למדו ממנו בקל וחומר לכלאי הכרם. אך מהירושלמי ור"ח והראב"ן מוכח שעיקר הלימוד הוא בכלאי הכרם.

שסהעשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

גמ'. יש חורש תלם וכו'. א"ר ינאי, בחבורה נמנו וגמרו: החופה בכלאים - לוקה. אמר להן רבי יוחנן: לאו משנתנו היא זו? יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין: החורש בשור ובחמור והן מוקדשין וכלאים בכרם; האי חורש דמחייב משום כלאים היכי משכחת לה? לאו דמיכסי בהדיה דאזיל! א"ל: אי לאו דדלאי לך חספא, מי משכחת מרגניתא תותה?

אמר ליה ריש לקיש לר' יוחנן: אי לאו דקילסך גברא רבה, הוה אמינא: מתני' מני? רבי עקיבא היא, דאמר: המקיים כלאים - לוקה. מאי רבי עקיבא? דתניא: המנכש והמחפה בכלאים - לוקה, רבי עקיבא אומר: אף המקיים. מאי טעמא דר' עקיבא? דתניא: שדך לא תזרע כלאים - אין לי אלא זורע, מקיים מנין? ת"ל: כלאים שדך לא".

עולה מהגמרא שמה שאמרו במשנה שהחורש בכלאים לוקה, לפי רבי ינאי והחבורה ורבי יוחנן הוא במחפה האמור בברייתא שחייב עליו, ומדלא קאמר שהוא אליבא דרבי עקיבא משמע שהם סוברים כרב יוסף שמחפה חייב משום זורע כשם שמנכש חייב משום זורע. וממה שחיובו רק על מה שמוגדר זורע משמע שלרבנן אין כל חיוב על מקיים שאינו זורע. אך ריש לקיש סבר שאפשר להעמיד את המשנה כרבי עקיבא המחייב מלקות על מקיים. נמצא שבסוגיה זו אזלי האמוראים הראשונים כרב יוסף.

ובענין האוקימתא של ריש לקיש כתב רש"י:

"אי לאו דקילסך גברא רבה - רבי ינאי. הוה מוקימנא מתניתא דמחייבא חורש בכלאים דמשום מקיים הוא וכרבי עקיבא ומאן דאית ליה מקיים בכלאים פטור, פוטר נמי במחפה.

המנכש והמחפה בכלאים לוקה רבי עקיבא אומר אף המקיים - כולה רבי עקיבא קאמר לה המנכש והמחפה בכלאים לוקה דמקיים הוא שר"ע כו' והכי משני ליה במועד קטן, ורבנן דפליגי עליה דרבי עקיבא סבירא להו מחפה אינו לוקה דמאן דפטר במקיים פטר במחפה".

לולי דברי רש"י היה אפשר להבין שלריש לקיש החורש של המשנה אינו מחפה, אלא חורש רגיל, שהיא פעולה לפני הזריעה, ובכל זאת חייב משום מקיים, והוא חולק על כך שחייבים להעמיד את המשנה במחפה שחייב משום זורע. ונראה שרש"י לא רצה לפרש כך, כי מסתבר ליה שחרישה בעלמא בלי חיפוי, ודאי לכולי עלמא אינה קיום, כי עדיין אין זרע. ומזה נלמד לענין מה שכתבנו בתחילה שהיום מדשנים את הקרקע באופן שמועיל לקליטת העשבים, דלפי מה שביאר רש"י ברור שאין זה נחשב קיום, אפילו אם מתכוונים לכך, כי אם זה נחשב קיום למה רש"י אינו מעמיד את ריש לקיש בסתם חורש, שהוא לפני הזריעה. ונראה שאין לומר שעכ"פ יש בעיה במעשיהם של הכורמים היום, כי ישנם בקרקע גם שורשים של עשבים רב שנתיים חיים, כי מכל מקום הכורמים אינם מתכוונים לעשות זאת בשביל העשבים האלו, וגם לא ברור שהם קיימים, כך שאין דעתו עליהם, ולפי הירושלמי (פ"ב ה"ג) הענין "שדעתו עליהן" הוא התנאי כדי שיהיה איסור.

אך לכאורה יש אפשרות נוספת לפרש, שלריש לקיש המשנה במכות מדברת על חורש באופן ב, שבוה לוקה לרבי עקיבא מדין מקיים. ואולי רש"י לא פירש כך כיון שלא הובא

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שסו

בגמרא כאן שיש חורש כזה, אך מכל מקום נראה שאפשר לפרש כך, כדי לא להזדקק לדוחק שריש לקיש אומר כרבה מבלי שיאמר כך להדיא.

ובגמרא בעבודה זרה סד ע"א איתא:

"אין עודרין עם הגוי בכלאים, אבל עוקרין עמו, כדי למעוטי את התפלה; סברוה, הא מני? ר' עקיבא היא, דאמר: המקיים בכלאים - לוקה, דתניא: המנכש והמחפה בכלאים - לוקה, ר"ע אומר: אף המקיים; מ"ט דר"ע? אמר קרא: שדך לא תזרע כלאים, אין לי אלא זורע, מקיים מנין? ת"ל: לא כלאים, ואילו למעוטי תפלה שרי! (כלומר נלמד מזה שמותר ליהנות משכר על מיעוט תפלה, אף בדבר שבעלמא אסור מדאורייתא ליהנות ממנו).

לא, הא מני? רבנן היא. אי רבנן, מאי איריא עוקרין? אפי' קיומי נמי שפיר דמי! הכא במאי עסקינן - כגון דקא עביד בחנם, ור' יהודה היא, דאמר: ליתן להם מתנת חנם אסור. מדרבי יהודה נשמע לר"ע, לאו אמר ר' יהודה: אסור ליתן להם מתנת חנם, אבל למעוטי תפלה שפיר דמי, לר"ע נמי, אף על גב דא"ר עקיבא: המקיים בכלאים - לוקה, למעוטי תפלה שפיר דמי! ותו לא מיד".

מגמרא זו עולה שלרבנן אין איסור בקיום שנעשה על ידי פועל יהודי ששכר הגוי לעבוד, כל הבעיה לחכמים היא במי שעובד בחינם שנותן מתנת חינם, אך אם היה עושה זאת בשכר, לרבנן היה מותר לו לקיים. ונלענ"ד שמלשון השאלה "אפילו קיומי נמי שפיר דמי", אפשר לדייק שרצונו לומר שאם הברייטא כדעת חכמים היה לברייטא להתיר יותר ממה שכתוב בה, בברייטא כתוב לאסור עידור שהוא קיום באופן ב', והגמרא שואלת שאפילו קיום במעשה כגון גידור גדר צריך להיות מותר, ולא רק מה שמקיים במחשבתו כדי לקבל שכר על העקירה. אבל אין לפרש בכוונת הגמרא שלרבנן לא צריך להיות איסור בשל גוי, אפילו בקיום באופן ב', שכן עידור הוא קיום באופן הב', ולא שאלו בגמרא "אפילו עידור נמי", אלא "אפילו קיום נמי", משמע קיום שאינו עידור, על כן נראה שהכוונה לקיום בגידור גדר שהוא האופן הג'.

נמצא שמסוגיה זו משמע שאפילו קיום בגידור גדר איסורו רק בשדה יהודי משום מראית עין, או רק כדי למנוע את קידוש הכרם, ולכן הוא הותר בשדה גוי כשעושה בשכר.

והנה בברייטא שבה עוסק הבבלי, בכל ג' הסוגיות כתוב בדברי תנא קמא "לוקה", ובפשטות עליהם מוסבים דברי רבי עקיבא, דהיינו שלדידיה גם המקיים לוקה, ולא הוזכר בדבריו איסור לאו שאין לוקים עליו, אך בתוספתא מסכת כלאים (ליברמן) פרק א הלכה טו: "הזורע והמנכש (והמנפח) [צ"ל והמחפה גי' כ"ע - ליברמן] עובר בלא תעשה, ר' עקיבא או' אף המקיים עובר בלא תעשה. וזורעים זרעים וזרעוני אילן כאחד. הזורע חרצנים עם החטים הרי זה לוקה את הארבעים".

כאן כתוב גם בזורע ומנכש וגם במקיים של רבי עקיבא רק עובר בלא תעשה ולא כתוב לוקה כמו בסיפא בזורע חרצן עם חיטה. ולכאורה תמוה בתרתי, הרי הזורע ודאי לוקה כמפורש בסיפא, ולמה בדברי תנא קמא אמר רק לא תעשה, וגם קשה למה רבי עקיבא אמר שרק עובר על לא תעשה, הרי בברייטא שבבבלי איתא שלוקה, ודוחק לומר דפליגי. לכן נראה שכאן קאי

שסז עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

רבי עקיבא על מקיים בלא מעשה, ולמדנו שלרבי עקיבא התורה רמזה איסור לאו גם בקיום בלא מעשה ולא כפי שהנחנו בלימוד של הבבלי, ואגב דברי רבי עקיבא שאמר בזה רק לא תעשה ולא לוקה, אמר ברישא גם על הזורע והמנכש שעובר בלא תעשה, וסמך על מה שאמר בסיפא שבאמת בזורע ומנכש גם לוקה.

מכל מקום נראה מהתוספתא שרק לרבי עקיבא יש לאו בלא עביד מעשה, בעוד שלחכמים אין לאו במקיים גם בעביד מעשה, כפי שדקדקנו מהבבלי שכיון שלית להו את דרשת רבי עקיבא, אין מקור לאסור מדאורייתא במקיים שאינו זורע.

ובירושלמי (כלאים ה, א) על המשנה שאוסרת קיום בכלאי הכרם מצינו דיון שמבוסס על נוסח התוספתא^א. ואבאר את הנלענ"ד במוסגר:

"כלאי הכרם אסורין כו'. כתיב לא תזרע כרמך כלאים. אין לי אלא הזורע. מקיים מניין? ת"ל וכרם ולא כלאים. (זו דרשת רבי עקיבא שכל הנראה עומדת גם ביסוד הדרשה של הבבלי לפי ר"ח)^ב מה כרבי עקיבה, דר"ע אומר המקיים עובר בלא תעשה (כלומר האם המשנה היא דוקא כרבי עקיבא שאמר בתוספתא שהמקיים עובר בלא תעשה, והיינו במקיים בלא מעשה, כדביארנו לעיל)?

אמר רבי יוסי דברי הכל היא, הכל מודים באסור שהוא אסור בשלא קיים ע"י מעשה (משמע הכל מודים שאסור עכ"פ מדרבנן, דהא לא קאמר אסור בלא תעשה, כלשון רבי עקיבא. המשנה בכלאים פ"ח לא דברה מה תוקף האיסור המדובר, לכן אומר הירושלמי שהיא יכולה להתפרש כחכמים ובאיסור דרבנן). אבל אם קיים ע"י מעשה לוקה. כהדא דתני המחפה בכלאים לוקה"ו... (כלומר, אם קיים על ידי מעשה לוקה לר"ע שאסור מקיים, כמו שיאמר רבי ינאי בהמשך שהמחפה בכלאים לוקה לכו"ע, ורבי ינאי אמר זאת בשם חבורה מהתנאים על כן אמר דתני. דהיינו שלפי חכמים לוקה משום זורע, ולפי ר"ע גם אם אינו נחשב זורע, עכ"פ לוקה משום מקיים. ולפי זה התוספתא אינה מנוגדת לדברי הבבלי שלחכמים אינו לוקה במקיים).

אמר רבי יוחנן בשם רבי ינאי המחפה בכלאים לוקה (כוונתו לכו"ע לפי חכמים משום זורע, ולפי ר"ע משום מקיים כמבואר בבבלי מכות). א"ל רבי יוחנן ולא מתניתא היא כלאים בכרם (האם היא לא המשנה במכות שבחורש בכלאים חייב מלקות), איך אפשר כלאים על ידי חרישה, לא במחפה? והוה רבי ינאי מקלס ליה [ישעי' מו ו] הזלים זהב מכיס וגו' [משלי ג כא] בני אל ילוו מעיניך [שם ט ט] תן לחכם ויחכם עוד ישמע חכם ויוסף לקח. אמר ליה רבי שמעון בן לקיש בתר כל אילין קילוסיא יכיל אנא פתר לה כרבי עקיבה, דרבי עקיבה אמר המקיים [כלאים] עובר בלא תעשה (לא מדובר במחפה אלא במקיים בחרישתו. ראה לקמן ביאור דבריו). כלום אמר רבי עקיבה אלא לעבור שמא ללקות. והכא ללקות אנן קיימין? ועוד מן הדא דתנינן שביעית אית לך מימר שביעית דרבי עקיבה? פתר לה שביעית דרבי לעזר דרבי לעזר אמר לוקין על החרישה בשביעית".

הירושלמי מקשה על ריש לקיש שתי קושיות ומתרץ רק את השניה, וצריך להבין מה היתה דעת ריש לקיש, הרי הוא מביא ברייתא שכתוב בה רק על לא תעשה, וכפי שמיד מקשים עליו?

יא. אמנם רבים ממפרשי הירושלמי הבינו שהירושלמי דן על פי נוסח הברייתא שבבבלי, ולכן ביארו אותו בדוחק עצום. וראה לקמן, שמהגר"א עולה כדברינו, שדברי הירושלמי מוסכים על הברייתא בנוסח התוספתא.

יב. ראה לעיל ביאורה בדברי ר"ח על מסכת מועד קטן. וכאן רואים שמקורו של ר"ח מהירושלמי. ואפשר שגרס בגמרא בעבודה זרע שכן הוא המוקר כפי שנראה להלן שכן גרס הראב"ן.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? טסח

ומה יש לדון על השאלה השניה, כשבגלל הראשונה הדברים לא מובנים כלל? ונראה שהוא קיצר דבריו והתכוון שלרבי עקיבא עובר בלא תעשה כשלא עבד מעשה, ולוקה כשעבד מעשה כפי שאמרו בתחילה, והירושלמי כדרכו מקצר ולא מביא את התשובה המובנת מאליה לשאלה הראשונה^ג, ובפרט שכבר נאמר לעיל שעכ"פ בדעביד מעשה לוקה.

ונראה שהירושלמי יפרש את דברי ריש לקיש כפי שכתבתי לעיל שגם בבבלי יש לפרש כך, דהיינו שאליבא דריש לקיש המשנה במכות מדברת בחרישה באופן הב', שהיא קיום דעביד מעשה ונקראת חרישה, כמבואר בירושלמי בשבת פרק ז הלכה ב: "לכל דבר שהוא להניית קרקע חייב משום חורש. החופר החורץ הנועץ המדייר המעדר המזבל".

ולפי המבואר עולה שמהתוספתא והירושלמי מוכח שרק לרבי עקיבא יש בקיום לא תעשה, ומשמע שלחכמים דפליגי עליו אין כל לאו על קיום, בין עביד מעשה ובין לא עביד. ובוה נחלק על הבבלי שלא הביא את התוספתא, ומשמע שלפי הבבלי גם לרבי עקיבא שסובר שלוקה בעביד מעשה, עכ"פ אין כל לאו על קיום בלא מעשה, ועכ"פ לכו"ע לחכמים אין לאו אפילו בעביד מעשה.

ועוד מצינו בטורי אבן שכתב להוכיח שלפי הבבלי לפי חכמים אין איסור דאורייתא במקיים אפילו על ידי מעשה. ההוכחה היא מהא דאמרו בגמרא סוטה (דף מג ע"א) שהמרכיב באיסור אינו חוזר עליו מעורכי המלחמה וממעטים אותו מדכתיב "ולא חיללו" ולא כתיב ולא חלל. ועוד מבואר שם שלפי רבי יוסי הגלילי "הירא ורך הלבב" היינו מעבירה, ועל כן על מה שצריך פסוק למעט אופן אחר הקשו דלפי רבי יוסי הגלילי לא צריך את הפסוק. ותירצו שצריך את מיעוט הפסוק בדעביד תשובה. אך כאן בענין המרכיב באיסור לא שאלו זאת, משמע שזה משום משום שכבר הקשתה כעין זה לפני כן, ותירצה בעביד תשובה. אבל אם נאמר שמכל מקום יש איסור דאורייתא במקיים היה לו להקשות כך כי אי אפשר להעמיד בדעביד תשובה, כיון שעכ"פ מקיימו עביד איסור, ועל כרחך שאנו נוקטים שאין איסור דאורייתא במקיים".

ד.

דעת הערוך, תוספות, הרמב"ם, הראב"ד בתוקף איסור קיום כלאים בכרם

הערוך (ערך קם ב) כתב על דברי ר"ע המובאים בבבלי שמחייב אף את המקיים "פירוש שרואה כלאים זרוע ואינו עוקרן". לכאורה משמע מדבריו שלפי רבי עקיבא המקיים בלא מעשה

(ג). כה"ג מצינו לפעמים גם בבבלי. ראה למשל בנזיר מו ע"ב.

(יד). כך הוכיח בטורי אבן מסכת מגילה דף יג ע"ב. אך לכאורה יש לדחות דגם אם יש איסור דאורייתא היכא דעביד מעשה, כיון שבדלא עביד מעשה אין איסור דאורייתא יכול לתרץ בדעביד תשובה ולא קיימו במעשה, דבוה אין איסור דאורייתא. אך מכל מקום היה לגמרא לדון בזה, וממה שלא דנה בזה משמע שאין איסור דאורייתא במקיים אפילו בדעביד מעשה. הטורי אבן כתב עוד להוכיח שלרבי עקיבא איכא איסור דאורייתא בלא מעשה שאם לא כן למה מכריזים ויוצאים על הכלאים, אבל בפשטות יש להשיב שגם אם האיסור לקיים מדרבנן יש לעשות זאת וגם לפי חכמים איכא איסור מפני מראית עין.

שסטעטשנים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

לוקה. וקשה על דבריו מדברי הגמרא במכות דף ד שלרבי עקיבא אינו לוקה על כל לאו שאין בו מעשה. ולכאורה צריך לדחוק שהוא סובר שלא כללים שונה.

אך בגמרא בבא קמא פא ע"א הובאו דברי המשנה בכללים פ"ב משנה ה, וכתבו תוספות (ד"ה אין מחייבין): "אין מחייבין אותו לעקור - פירש בקונטרס שע"כ עתיד ליטלם לפי שמפסידין את התלתן. וקשה לפירושו דאין מחייבין משמע שאין אסור בהנאתו, ועוד דאם מתיאש ומתעצל לעקור למה לא נחייבנו דהא איכא איסור כשמתיאש כדתנן במסכת כללים (פ"ה מ"ו) הרואה ירק בכרמו ואמר לכשאגיע שם אלקטנו מותרין לכשאחזור אלקטנו והוסיף מאתים אסור. ונראה לר"י דאין מחייבין אותו לעקור דליכא איסורא הרי הוא לא זרעו אלא מאליהן באו, ומשום מקיים בכללים ליכא כיון דקשו להו עשבים, ולר"ע איצטריך דאמר בפרק בתרא דע"ז (דף סד.) ובמכות (דף כא.): המקיים בכללים לוקה, ולא מלקות ממש דלאו שאין בו מעשה הוא אלא איסורא בעלמא הוא. א"נ אפי' לרבנן איצטריך והיכא דניחא ליה חייבוהו חכמים שלא יחדוהו שזרעם".

התוספות דוחים את פירוש רש"י, שבכה"ג ש"קשו להו עשבים" מחייב לעקור בשלב מסוים, ומבארים שבענין זה של קשו עשבים אין צורך כלל לעוקרם, כפי שבארנו לעיל בפרק ב. והתוספות נוקטים כפי שעולה מסוגיות הבבלי במכות ובעבודה זרה כרב יוסף, וכתבו בתחילה שהמשנה דוקא לפי רבי עקיבא שהוא הסובר שבעלמא חייב לעקור כי המקיים בכללים לוקה, ופירושו שהכוונה היא שהוא רק עובר איסור ולוקה מכת מרדות בלבד כי אין בו מעשה, ולבסוף כתבו שאפשר לומר שגם לרבנן איכא איסור אך הוא רק משום מראית עין.

אך צריך להבין מאי קאמרי "ולאו מלקות ממש", שהרי י"ל בסוגיות שהם הביאו שרבי עקיבא מדבר על קיום על ידי מעשה, וא"כ למה צריך להדחק בסוגיות אלו. ונלענ"ד שצריך לומר שהם קאי כאן לפי הפירוש של הערוך, שרבי עקיבא שאמר לוקה אף על המקיים פירושו שרואה כללים זרע ואינו עוקר, וכיון שהעמידו את דברי רבי עקיבא באופן שלא עשה מעשה, וקיימ"ל שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה, הוצרכו לומר שאינו לוקה ממש. ואולי אפשר לדחוק כך בדברי רבי עקיבא משום שלא כתוב בדבריו את המילה "לוקה"י.

עכ"פ אם לפי רבי עקיבא המקיים בלא מעשה לוקה מכת מרדות, משמע שלפי חכמים אינו לוקה כלל ואין בו איסור גמור אלא משום מראית עין בלבד.

אבל על מה שמובא בגמרא מכות דף ד ע"ב שרבי עקיבא אמר "לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו" כתבו התוספות (ד"ה הא לא): "וקשה דהא ר"ע אמר המקיים כללים בכרם לוקה, ופירש בערוך דהיינו שמניח אותו בסוף שדהו כשמצאה זרועה דהוי לאו שאין בו מעשה? לכך נראה דהמקיים כללים בכרם היינו שעשה גדר סביב הכללים".

טו). הרשב"א שם מיישב את הקושיה השניה על דברי רש"י: "תלתן שעלה עם מיני עשבים אין מחייבין אותו לעקור. פי' אף על פי שהוא זרע את העשבים ועלה התלתן מעצמו אין מחייבין אותו לעקור מיד שע"כ זריו הוא ליטלן כדי שלא יפסידו את התלתן ואין חוששין שמא יקיים את העשבים, אף על פי שאמרו הרואה כללים בכרמו ואמר לכשאגיע לשם אלקטנו לא קדש לכשאחזור אלקטנו הרי זה קדש, שאני התם שמא יתעצל מלקט אבל כאן זריו הוא ללקטן כדי שלא יפסיד את התלתן".

אך לא תירץ את הקושיה הראשונה.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? טע

ומבואר שכאן הם פירשו את רבי עקיבא בקיום באופן הג' דעביד מעשה, ולכן לר"ע לוקה כפשוטו.

וכ"כ רש"י בעבודה זרה (ד"ה אפילו) בדברי רבי עקיבא "דאם זרען אחר ובא זה ועשה להן סייג וגדר כדי לקיימן לוקה, אלמא אסור להיות רוצה בקיומן". ונראה כוונתו שכיון שבעביד מעשה לוקה, אסור אף לרצות בקיומו, ועל כן אין להתיר ללא הטעם של מיעוט התיפלה.

ובתוספות שם דף סד ע"א ד"ה רבי עקיבא כתבו: "רבי עקיבא אומר אף המקיים - פירש בקונט' שעשה להם סייג וגדר בקוצים כדי לקיימן. ויפה כוון דהא פ"ב דמכות מוכיח דר"ע אית ליה לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ודלא כפירוש הערוך שפירש מקיים בהנחה דכלאים ליגדל בתוך שדהו לוקה ואית ליה לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. וא"ת היאך ס"ד להוכיח בלעקור היה אסור אי לאו למעוטי תיפלה לפי שרוצה בקיומן כדי להשתכר מדאסר לקיים התם הוא עושה מעשה באיסור שעושה הגדר אבל הכא אין כאן מעשה כלל באיסור, וי"ל דמ"מ מחשבתו משויא ליה מעשה כיון שהוא עושה מעשה לבסוף כשהוא עוקר דודאי אם אינו עוקר אינו עובר כיון שאין עושה שום מעשה שיהא ניכר בו, אבל עוקר מראה שרוצה במה שהוא ולכן היה אסור דדמי למקיים אי לאו טעמא דמעוטי תיפלה".

מוכח דהתוספות סוברים שגם לרבי עקיבא איכא איסור רק בגלל שלבסוף הוא עוקר, ומשמע דהם סברי שאם לא יעקור ליכא איסור דאורייתא, אבל אין כוונתם שליכא איסור כלל בלא מעשה, שהרי המשנה מחייבת לעקור, אלא שהוא רק משום מראית עין. אבל לכאורה יש להשיב על דבריהם שהאיסור הוא רק משום שמחשבתו משויא ליה מעשה, דבלאו הכי י"ל שפשוט לגמרא שכיון שלרבי עקיבא יש איסור דאורייתא בדעביד מעשה, יש איסור דרבנן גם בדלא עביד מעשה.

והרמב"ם פסק בהל' שבת (ח, א-ב):

הלכה א: "החורש כל שהוא חייב, המנכש בעיקרי האילנות והמקרסם עשבים או המזרד את השריגים כדי ליפות את הקרקע הרי זה תולדת חורש..."

הלכה ב: "הזורע כל שהוא חייב..., אבל המשקה צמחין ואילנות בשבת הרי זה תולדת זורע".

לכאורה מהלכה א משמע שפסק כרבה, ומהלכה ב משמע כרב יוסף. המ"מ והכס"מ והלח"מ בהל' שבת כתבו שבודאי הרמב"ם פסק כרב יוסף, כמבואר בהלכה ב, ומה שכתב בהלכה א הוא במנכש כדי ליפות את הקרקע (אלא שהכס"מ שם תמה למה השמיט הרמב"ם את דין המנכש של מועד קטן, ואולי י"ל שהרמב"ם מתכוון בזה להביא את הירושלמי בשבת פ"ז ולענין מנכש דמועד קטן סמך על המבואר בהל' כלאים, דהביא מנכש עם זורע, והיינו במנכש שאינו מתכוון ליפות את הקרקע, אלא להמשיך בזה מים לזרעים שאז חייב מדין זורע)^{טז}.

טז. בכל אופן הכס"מ בהל' שבת אינו נוקט כפי שכתב בהל' כלאים שהלכה כרבה. ו דברי הרמב"ם בהל' שבת בהלכה ב מוכיחים כפי שכתב הכס"מ בהל' שבת. וראה עוד מה שכתב בזה הכס"מ ומה שהעיר על דבריו רע"א בהל' כלאים.

שעאעטשנים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

ובהלכות כלאים (א, ב- ג) כתב הרמב"ם: "הלכה ב: ואחד הזורע או המנכש או המחפה. הרי זה לוקה... הלכה ג: ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו אלא עוקר אותן, ואם קיים אינו לוקה".

הדין בהלכה ב מוסכם לפי ר' ינאי ור' יוחנן ורב יוסף ומשום זורע. אך הלכה ג צריכה בירור. לכאורה משמע שבהלכה ג מדובר במקיים ללא מעשה ומשמע מדיוק הלשון שאם קיים עובר עכ"פ בלאו ורק אינו לוקה, אך לעיל ביארנו שבדלא עביד מעשה מפורש להדיא בגמרא בעבודה זרה והירושלמי שלפי חכמים אין לאו, ואף אם נפרש את דברי הרמב"ם בדעביד מעשה קשה, כי מוכח מלשון הגמרא בעבודה זרה ומהירושלמי שלפי חכמים אין לאו אפילו בדעביד מעשה כבאופן ג', ולכן נראה שכוונת הרמב"ם רק לאפוקי מרבי עקיבא, כלומר שאנן קי"ל שאפילו בדעביד מעשה אינו לוקה ובאמת אין אפילו לאו.

והראב"ד השיג על מה שכתב שם הרמב"ם בתחילת ההלכה שמותר לומר לגוי לזרוע לו כלאי זרעים, וכתב "והלא אף המקיים לוקה, ואיך אפשר שלא ינכש אותם ולא ישקה אותם והלא הוא מקיים בידיו" הוא כותב שהמקיים לוקה, וזה לכאורה תמוה כמי הוא פוסק. אך נראה שהראב"ד אינו חולק על הרמב"ם בהלכה ג בעצם הענין שמקיים אינו לוקה, לכן נראה שכוונתו למקיים על ידי שהוא משקה ומנכש כפי שכתב בהמשך דבריו ודינו כזורע".

ואע"פ שהרמב"ם כתב רק אינו לוקה, ולפי מה שביארתי אין בו כלל איסור דאורייתא, כעין זה מצינו בענין גילוח הזקן במספרים, שהרמב"ם בהלכות עבודה זרה (יב, ז) כותב כלשון המשנה שאם מגלח בתער לוקה, ובמספרים פטור, וכוונתו שלא רק שאינו לוקה אלא שאין כלל איסור כי התורה אסורה רק בדרך השחתה, כדמוכח ממה שכתב שם בהלכה ו שבפאות הראש מותר במספרים לכתחילה, וברור שאין בהם קולא יותר מאשר בזקן, אלא שלפי הרמב"ם הם משווים לזקן, וכפי שבזקן אין כלל איסור בלא השחתה כך בפאות הראש.

ובשו"ע סי' רצז הביא את דברי הרמב"ם. בסעיף א הביא את הלכה ב, ובסעיף ב את הלכה ג.

וכתב הגר"א (ס"ק ג) על הא דאיתא בסעיף א זורע ומחפה לוקין:

"אף על גב שפסק דלא כר"ע כמ"ש בס"ב ואם קיימן כו' (אינו לוקה), אבל בזה (במחפה) מודה ת"ק וכמ"ש במכות כ"א ב' נמנו וגמרו כו' אי לאו דקלסך כו', אלמא לר' ינאי ור"י המחפה לוקה אפי' לרבנן, ודלא כמ"ש במ"ק ב' ב' כולה ר"ע כו' דדוקא לרבה אצטריך לפרושי כן, ולכן פסק הרמב"ם בפ"ח מה' שבת כרב יוסף.

וכן אמרינן בירושלמי רפ"ח דכלאים "כתיב לא תזרע כו' אר"י ד"ה כו' כהדא כו' ושם אמר אר"י בשם ר' ינאי המחפה בכלאים לוקה. א"ל ר' יוחנן ולא מתני' היא כלאים בכרם איך אפשר

יז. לענין קושית הראב"ד איך התיר הרמב"ם לומר לגוי לזרע כלאים תירץ הרדב"ז שהרמב"ם מתכוון לומר לגוי לעשות כן בשדהו של גוי, שבכלאי זרעים אין איסור אלא בשדה ישראל.

יח. כה"ג בתשובות הראב"ן (סי' נג) כותב שמנכש ומקשה עובר על איסור קיום בכרם, וכוונתו כרבנן שמחייבים אותו משום זורע. וכן פירש החזו"א (ב, ח) את דברי הראב"ד. והרדב"ז כתב שכוונת הראב"ד שאף יש מי שאומר שלוקה.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? טעם

כלאים ע"י חרישה לא במחפה. והוה ר' ינאי מקלס ליה הזלים זהב כו'. אר"ל בתר כל אילין קילוסיי יכיל אנא פתר לה כר"ע דר"ע אמר המקיים כלאים עובר בל"ת, כלום אר"ע אלא לעבור שמא ללקות והכא ללקות אנן קיימין".

ור"ל דלרבנן אינו עובר (על לאו בלא מעשה. ע.א), אבל מ"מ אסור מדרבנן כנ"ל, אבל לענין מלקות ע"י מעשה ל"פ כלל".

ועל סעיף ג שאסור לקיים כתב הגר"א באות ח: "מתני' רפ"ח דכלאים ואפי' לת"ק וכן"ל, ואף שבע"ז ס"ד משמע דלרבנן מותר היינו בשדה של עובד כוכבים". ונראה שמה שכתב הגר"א בביאורו לסעיף א שלחכמים יש איסור מדרבנן כנ"ל, הכנ"ל הזה מוסב על מה שציין שם לסעיף ב, ומקורו מתבאר בסעיף ב במשנה בפ"ח.

ובאות ט על מ"ש ואם קימן אינו לוקה כתב: "ואם כו'. כת"ק וכן"ל, ולמ"ש בס"א אף לר"ע אינו לוקה כמ"ש בירושלמי, אלא שבגמ' דידן במכות לא משמע כן, אבל מ"מ כיון דקי"ל דלאו שאב"מ אין לוקין עליו דין זה הוא אליבא דכ"ע".

הגר"א בביאור לסעיף א' סובר שלפי הירושלמי מחלוקת רבי עקיבא וחכמים היא בדלא עביד מעשה, שלרבי עקיבא עובר בלאו, ונראה שמדברי הירושלמי שר"ע אמר שעובר בל"ת, הוא דייק שלפי חכמים הוא איסור מדרבנן בלבד. ונמצא שגם לדעתו כפי שכתבנו לעיל שפירוש דברי הירושלמי שכתב בתחילה "הכל מודים באסור שהוא אסור בשלא קיים ע"י מעשה", היינו שלפי רבנן הוא איסור דרבנן, כפי שכתב "אבל מכל מקום אסור מדרבנן". אלא שהגר"א נוקט שלפי הירושלמי אם קיים ע"י מעשה לוקים לכו"ע, שהוא מפרש מה שאמרו "אבל אם קיים ע"י מעשה לוקה". היינו גם לפי חכמים. וזה לא כפי שפירשנו לעיל.

ובס"ק ט קאי הגר"א על קיום שלא על ידי מעשה, וחזר על מה שאמר בסעיף א' אמר שלפי הירושלמי גם לרבי עקיבא אינו לוקה בזה אלא עובר על לאו, כפי שכתוב בתוספתא, אלא שבגמרא במכות משמע להגר"א שלפי ריש לקיש לרבי עקיבא לוקה על כל מקיים, שלשון הגמרא "רבי עקיבא היא, דאמר: המקיים כלאים - לוקה. מאי רבי עקיבא? דתניא: המנכש והמחפה בכלאים - לוקה, רבי עקיבא אומר: אף המקיים". ולא הוזכר כאן כולה רבי עקיבא כדברי רבה במועד קטן. על כן משמע להגר"א שכוונת ריש לקיש לומר שלרבי עקיבא לוקה לא רק על מחפה דעביד מעשה אלא על כל מקיים, כלומר גם בדלא עביד מעשה, וכל שכן בדעביד מעשה חרישה שמקיים כמו עוֹדֵר, שהוא לפי הירושלמי בשבת פ"ז מוגדר כחורש. אלא שמסיים הגר"א שמכל מקום כיון שקימ"ל גם בבבלי שאין לוקים על לאו שאין בו מעשה, גם אם נאמר שכך היא דעת ריש לקיש בדלא עביד מעשה, למעשה ננקוט שלא ילקה בדלא עביד מעשה אפילו לרבי עקיבא.

והחזו"א (ב, ה) כתב על דברי השו"ע שהמנכש לוקה: "עיין בהגר"א סק"ג (דהרמב"ם פסק כרב יוסף. ע.א) דלרבה מו"ק ב ע"ב על כרחך מחפה אינו חייב לרבנן, דלא מסתבר דינקוט כדברי רבי עקיבא [שבא להורות דין מקיים] מחפה שהוא זורע ממש וחייב לכו"ע, אלא על כרחך דגם

שעג עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

מחפה אינו אלא מקיים, וכייון דאנן קיי"ל מחפה חייב משום זורע, הוא הדין מנכש דקתני בברייתא הוא לרבנן וחייב משום זורע, ולכן פסק הרמב"ם כרב יוסף¹.

נראה פירוש דבריו דמשמע שלפי רבה אליבא דחכמים אין חיוב במחפה, כיון שאינו נחשב זורע, וחכמים אינם סוברים דין מקיים שאסור מדאורייתא, ועל כן הוצרך רבה להעמיד שמחפה הוא מקיים וחייבו הוא רק לרבי עקיבא. וכיון שרבי ינאי ורבי יוחנן נקטו לדינא שמחפה חייב, ודאי שאין כוונתם אליבא דרבי עקיבא, אלא משום זורע, ואם כן מובן שהרמב"ם פסק כרב יוסף שחייב משום זורע.

ועוד כתב החזו"א דלגבי עודד משמע בירושלמי בשבת פ"ז שהוא חורש, ואם כן לכו"ע אינו זורע, אך נאסר גם בשל גוי כי הוא מסייע לגידול, אבל מקיים דבעלמא אסור מדרבנן, הותר בשל גוי. ומה שאמר הרמב"ם עוקרים עמו משום ממעט את התפלה אע"פ שלרבנן אין כלל איסור במקיים של גוי בלא מעשה, ולכאורה לא צריך את הטעם של ממעט את התפלה, יובן לפי מה שאנו רואים שהרמב"ם כתבו בכלאי הכרם, ולא כבגמרא שזה נאמר על כלאי זרעים, ונראה שכתב כן להשמיענו שגם בכלאי הכרם, שיש איסור להשתכר באיסור הנאה, שרי"י².

ועוד כתב החזו"א שמה שאמר הגר"א בסוף דבריו שדין הקיום שנאסר ולא לוקין עליו בסעיף ג הוא משום דלאו שאין בו מעשה לכו"ע אין לוקין עליו, אינו טעם הרמב"ם שהרי משכחת לה בעושה גדר דעביד מעשה, אלא שהרמב"ם לא פסק כר"ע.

ונראה כוונת החזו"א שמה שכתב הרמב"ם בהלכה ג שאינו לוקה קאי גם על קיום במעשה של עביד גדר, ובזה הטעם שאנו פוסקים שלא לוקה, ולפי שרק לרבי עקיבא יש בזה לאו הוא אומר שטעם הרמב"ם משום דלא קיי"ל כרבי עקיבא (אבל הגר"א פירשה על קיום בלא עביד מעשה, ולכן כתב שהוא לכו"ע, גם לר"ע). החזו"א לא עמד על מה שעולה מהגר"א שגם אם עביד מעשה, לחכמים האיסור רק מדרבנן, כפי שנראה ממה שלית להו את דרשת רבי עקיבא אך עכ"פ ברור שלפי החזו"א בדלא עביד מעשה כלל האיסור הוא רק מדרבנן, כפי שכתב להדיא דמקיים אסור מדרבנן.

אמנם במשנה (ה, ה) נאמר "הנוטע ירק בכרם או מקיים הרי זה מקדש", ופירש הרמב"ם "הנוטע ירק, ר"ל הזורע. והמקיים, שרואהו שצמח ומשאירו. ואמרו הרי זה מקדש" וכ"פ הרמב"ם בהלכות כלאים (ה, ח): "אחד הנוטע ואחד המקיים כגון שראה כלאים צמחו בכרמו והניחם הרי זה קדש". ומשמע שהוא מקדש מדאורייתא, אך אין ללמוד מדברים אלו שהמקיים בלא מעשה עובר על איסור דאורייתא, דהשוואה היא רק לענין זה שבכל גונא מקדש, כי גם אם לא עשה כלום הקידוש הוא דאורייתא.

אלא שבנדון דידן בענין הקידוש על ידי העשבים יש כאן שאלה, כי לפי מה שבואר לעיל, קיום העשבים בחורף הוא בלא מעשה, ובאביב כשעושים מעשה בכרם, והוא הזמן שעליו נאמר פן תוקדש, גידול העשבים, מזיק. על כן יתכן שהכרם לא יתקדש מדאורייתא גם אם נאמר שיש

¹ט). לענ"ד הרמב"ם מביא את לשון הגמרא שצריך את הטעם של מיעוט תפלה כי גם לפי מאי דקיי"ל כחכמים צריך לטעם זה של למיעוט התפלה להיכא שעושה בחינם. הרמב"ם כתבו בכלאי הכרם כדי להשמיענו שכך הדין גם בכלאי הכרם, ואפשר שגם גרס שם כפי שנראה מר"ח והראב"ן, שהלימוד לאיסור מקיים הוא בכלאי הכרם.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? טעם

בין העשבים מינים שאוסרים מדאורייתא. אך אין הדבר ברור, כיון שמה שמיעטו את מה שקשה לכרם הוא כשמתחילה הוא קשה לכרם, ובנדון דידן בחורף הוא טוב לכרם, וא"כ יתכן שהוא דומה לדבר שנזרע כי בתחילת צמיחתו היה נוח בו.



ה.

ביאור המשנה והתוספתא על מיני הזרעים הנאסרים

במשנה מסכת כלאים פרק ה משנה ח איתא:

"המקיים קוצים בכרם, רבי אליעזר אומר קדש, וחכ"א לא קדש אלא דבר שכמוהו מקיימין.

הארוס והקיסוס ושושנת המלך וכל מיני זרעים אינן כלאים בכרם".

הקנבס רבי טרפון אומר אינו כלאים וחכמים אומרים כלאים, והקינרס כלאים בכרם".

הדין הראשון מובא בספרי דברים פרשת כי תצא פסקא רל: "המקיים קוצים בכרם רבי

אליעזר אומר קדש שנאמר 'אשר תזרע', וחכמים אומרים 'זרע' פרט למקיים קוצים בכרם".

ובירושלמי א, א איתא: "אמר רבי אבהו טעמא דרבי ליעזר שכן מקומות מקיימין אותן לגמלים בערביא. מה דרבנין סברין מימר אין מקומות מקיימין אותן לגמלים בערביא. ויבדקו (כלומר אם זו מחלוקת במציאות אם מקיימים קוצים בערביא, למה לא בדקו זאת)? רבנין אמרין מקום שמקיימין אותן אסורין ומקום שאין מקיימין אותן מותרין. מה טעמא דרבי ליעזר מכיון שמקיימין אותן במקום אחד נאסור מינן בכל מקום שהוא".

והנה מהספרי משמע שנחלקו בכלאים דאורייתא, וטעמם של חכמים אינו משום שערביא היא מקום אחד בלבד, אלא משום שאין כל איסור בקוצים דלא חשיבי זרע, אך לפי הירושלמי מבואר שגם לשיטת חכמים יש איסור בקוצים בערביא, ולכאורה זה לא תואם למה שמבואר בספרי.

ונראה לענ"ד שיש לתאם בין הסוגיות ולומר שבתרתי פליגי, והכי פירוש הספרי - המקיים קוצים בכרם רבי אליעזר אומר קדש שנאמר 'אשר תזרע', שהוא כמו שכתוב בויקרא פרק יא פסוק לד: "מִכָּל־הָאֵלֶּל אֲשֶׁר יֵאָכֵל" ופירשוהו בספרי וביומא פ ע"א שהכוונה היא בכמות שדרך להיאכל כאחת דהיינו ביצה. וכן כאן לדעת ר"א מכיון שזורעים או מקיימים אותו במקום אחד,

(כ. הרב עמיחי (אמונת עיתן גליון 120) מצדד שמלשון הרמב"ם משמע שאיסור הקיום גם בלא מעשה דאורייתא, אך כתב שגם אם איסור הקיום דרבנן כפי שנקטו הגר"א רצו, ב (צ"ל ג), והחזו"א ד, יג (שם הוא מתבסס על דבריו בס"ב). והמנח"ש פ"א ה"ג עמ' נח (בהוצאה החדשה - קמא סי' לו ענף ב עמ' רכג) הכרם מתקדש מדאורייתא אך לפי מה שבארנו אמנם יש מקום לומר כך, אך בסופו של דבר יש ספק אם בכה"ג הכרם מתקדש.

(כא. הגר"א בשנות אליהו הארוך ה, ח כתב "וכל מין זרעים כלאים בכרם. כצ"ל וכך הגירסה שם במשניות ירושלמי". בברכות כב ע"א וקידושין לט ע"א מובא שרבי יאשיה אומר שאינו חייב עד שיוזע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד, ונוהגים כוותיה. הגר"א מפרש שמשנה זו היא אליבא דרבי יונתן, שאמרו בירושלמי שהוא בר הפלוגתא של רבי יאשיה, והוא אוסר כלאים גם במין אחד ובכל הזרעים, וכפי שביאר באורך בפירושו בפרק ז משנה ז, ויבואר עוד להלן. אך בביאור הגר"א רצו, ז כתב שהגרסה כפי שהבאתי למעלה "אינן כלאים".

שעהעשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

דרך לזורעו, ולכן יש לאסור את מינם בכל מקום. וחכמים דרשו ממאי דכתיב "הזרע" שבכל אופן קוצים אינם מדאורייתא, כפי שאמרו שרק קנבוס ולוף אסורים מדאורייתא במינים שאין בני אדם אוכלים, וממילא לא שייך להחמיר בהם כ"כ. ומכל מקום הם חולקים על ר"א גם בכך שהוא הולך לפי דרך במקום אחד שזה קובע לכל העולם, כפי שאמרו בירושלמי, ולדעתם בכל מיני הזרעים אין מחייבים אלא בדבר שדרך לזרוע ברוב העולם, והם מודים שקוצים נמי אסורים מדרבנן, אך דומיא דשאר זרע אינם נאסרים אלא כשדרך לזרוע ברוב העולם.

ובתוספתא מסכת כלאים לא הובא דין קוצים, אך איתא שם (פרק ג הלכה יב - יד):

"הלשיות והלבוץין והברכויר והבולפסין והרכפה והכרכום והקינרס והחמיתה והחלמית והסיאה והאזוב והקורנית, והקישואין והדלועין והאבטיחים והמלפפונות ופול המצרי מיני זרעים הרי הן כלאים בכרם".

האירוס והקיסוס ושושנת המלך מיני זרעים ואינן כלאים בכרם.

ר' דוסתאי בן יהודה אומ' מיני דשאים הן כלאים. החשיפה והאיטן והגמי וכל הגדילין באפר" מיני דשאים הרי הן [כך גרס הרמב"ם אך י"ג: אינן] כלאים בכרם".

והנה החזו"א (כלאים א, י) כתב שאין לגרוס קישואים אבטיחים ודלועים בין אלו שהם מין זרעים, שהרי הם ירקות (לפי ההבנה שמה שמתפתח מהזרע הוא הנאכל קרינן להו ירקות). אך לענ"ד טמון כאן יסוד להבנת כל ענין הביטוי "זרעים" בנידון זה, די"ל שהכינוי זרעים כאן פירושו מינים שרוב העולם זורעים, ולאפוקי דברים שאין רגילות לזרוע. וכפי שנבאר לקמן שגם האירוס והקיסוס הם דברים שרוב עולם זורעים, ולכן הם נקראים זרעים, ואם כן אתי שפיר שכל המינים שמזכרים בתוספתאן קרויים זרעים, ולאפוקי קוצים ועשבי בר שאינם קרויים זרעים כי בדרך כלל אינם נזרעים.

ובירושלמי כלאים פרק ה הלכה ז:

"אמר ר' אבהו טעמא דר' ליעזר שכן מקיימין אותן לגמלים בערביא.

כב). בענין פול מצרי ראה לקמן בדברינו על הרמב"ם, שכנראה הוא גרס אותו בבא בפני עצמו שאינו מקדש.

כג). האפר מוזכר במשנה בביצה ה, ז "הלנות באפר", ופירש הרמב"ם בכפרים, והערות פירש "באחוי", ונראה שהכוונה למקום המרעה שאינו בבעלות, בשדות של הפקר. ובנידון דידן משמע מינים הגדלים מאליהם גידול בר. ואם לא גורסים "אינן" הוא פירוש למה שאמר רבי דוסתאי בתחילה שעל כל זה אמר שהם כלאים, ואולי בא להוסיף שגם מינים שנראים לגמרי מיני בר אסורים. אך באנציקלופדיה חקלאית הלכתית של מכון התורה והארץ הבינו שר' דוסתאי שאסר דשאים קאי על המינים שהוזכרו בתחילה האירוס ושושנת המלך וכו' שאינם כלאים, ולפי זה כתבו שלפי ר' דוסתאי שושנת המלך היא דשא והיא כלאים, ולא כפסק הרמב"ם. ולענ"ד ר' דוסתאי אינו חולק על המשנה המפורשת בדין אירוס, אלא שהוא מדבר על דין אחר שיש בדשא, וכונתו שבדשא שייך בדין כלאים באופן שמקיימים אותו לבהמה.

כד). הרמב"ם (כלאים ה, יט) כתב שהם כלאים, וכנראה כך היתה גרסתו, והשו"ע (יו"ד רצו יד) פסק כרמב"ם. אך בביאור הגר"א בס"ק ז הביא את הגרסה ואינן כלאים (בתוספתא כפשוטה ציין שבכ"י יש גרסא כזו וגרסה כזו), ובס"ק לב על דברי השו"ע שדשאים כלאים כתב: "כ"כ ע"פ גירסת התוספתא שם ה"ה כלאים בכרם, אבל ט"ס שם וכבר כתבתי הגירסא הנכונה בתוספתא בס"ב, וכ"ה בירושלמי ספ"ה החשיפה והאיטן והגמי ושאר כל הגדילין באפר מין דשאים ואינן כלאים בכרם, ואפשר גירסא אחרת ה"ל בירושלמי". ויתבאר לקמן אם יש הבדל למעשה בין הגרסאות.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שער

האירוס אירסיה. הקיסוס קיסוסא. ושושנת המלך קרינטון¹. הקני' והאגין והוורד והאטדין מין אילן ואינן כלאים בכרם. השיפה (והחיתין) [והאיטן]. י"ג והחילת] והגמי ושאר כל הגדלים באפר מין דשאים ואינן כלאים בכרם [כך גרסת הגר"א אך כתב שלפי הרמב"ם כנראה הגרסה והן כלאים בכרם]². והתני רבי הושעיה אילו הן מיני דשאים הקינרס והחלמה והדמוע והאטדי³? תמן לברכה וכאן לכלאים".

ונראה שאם היה נשנה דין האירוס תחילה ואחר כך דין הקוצים, היינו יכולים לפרש שבא לומר שלא רק אירוס, אלא אפילו קוצים אם מקיימים אותם אסורים, והסיפא שמתנה את הענין ב"כמוהו מקימים" מפרשת את הרישא. אך כיון שדין אירוס נשנה אחרי דין הקוצים, והוא לא נתלה בשאלה אם כמוהו מקיימים, משמע שבא לומר שבניגוד לקוצים שדינם תלוי בכמוהו מקיימים, המינים האלו אינם כלאים גם אם הם נזרעים ומקיימים אותם. ומשמע בפשטות שהוא היתר גמור, ולא רק שאין בזה איסור דאורייתא, וצריך להבין מה יסוד ההיתר.

ונראה לבאר זאת על יסוד זיהוי הצמחים בירושלמי. הקיסוס הקרוי קיסוסא הוא בפשטות הקיסוס, שידוע כצמח נוי מטפס שזורעים אותו בשביל נוי. וקרינטון היא השם היווני של שושן צחור⁴, וגם הוא צמח נוי שנזרע. ולכן נראה שהכונה במה שכתוב במשנה "וכל מיני זרעים" שגם אם הם מיני זרעים כמותם שמייעדים אותם רק לנוי הם אינם כלאים, וקרא להם מיני זרעים להדגיש שאמנם הם נזרעים, אך כיון שאינם לשימוש רגיל של אוכל אינם "הזרע" ואינם כלאים אף שכמוהו מקיימים לצורך נוי (הסבר זה אפשר לאומרו גם אם האירוס לא היה מין הנזרע שלגביו הכוונה גם אם יחליטו לזרעו).

לגבי הדשאים נראה מסוף הלכה זו בתוספתא שהם הגדלים באפר, כלומר גדלים בר מאליהם. ואפשר שבא לומר שהם שייכים לדין כלאים למרות שבדרך כלל הם אינם נזרעים כמו שאמרה המשנה בדין הקוצים שאם כמוהו מקיימים הוי כלאים. והטעם לחלק אותם מדין האירוס הוא משום שאף שמקיימים וזורעים את האירוס והקיסוס, הם עדיין צמחים שמיועדים לנוי, בעוד שעשבים הגדלים בר, שאין להם יעוד כזה, אם מקיימים אותם הוא משום שיש ביניהם מינים שאפשר להשתמש בהם למאכל בהמה כמו הקוצים, ולכן הם שייכים בדין כלאים. וכן נראה מפשטות המשנה בפ"ב משנה ה' ש"מיני צמחים" העולים מאליהם הם כלאים, ולא הותרו אלא כשהם מזיקים, ובפרט לפי הירושלמי שגורסים שם "מיני עשבים", משמע שיש צמחי

כה). באנציקלופדיה החקלאית הלכתית כתבו שהוא שושן צחור, והוא התרגום היווני למילה שושנה בשיר השירים. עכ"ד. בתרגום אונקלוס ל"פרחיה" שבמנורה כתב "שושנהא", ונראה שלזה כוון הרמב"ם באומרו שהפרח של המנורה הוא "כתבנית נץ השושן". יש שאמרו שזה המקור למגן דוד לפני שהעלים גדלו לגמרי הוא צורת מגן דוד.

כו). לפי הרש"ם הם אינם כלאים כי הם מיועדים לעשיית סלים ולא לאכילה. אך להלן נראה בראשונים שלא תלו את הענין בזה, אלא במה שהם גדלים בר.

כז). הקושיה היא על מה שאמרו לפני כן שאטד הוא מין אילן, והתשובה שבאמת הוא עץ לגבי דין כלאים, ורק לגבי ברכה הוא כדשאים שמברכים עליו אדמה. לפי ביאור זה מובן שאין ללמוד מהסיום הזה שלפני כן מדובר על דשאים שאינם כלאים, כי כל הדיון הוא על האטד ולא על הענין הזה.

כח). אמנם הרע"ב כתב שהוא רוז"א - ורד. אך הר"ש כתב ששושנת המלך אינה ורד שכן ורד הוא עץ ולא שייך בענין זה. ודבר זה מבואר בירושלמי.

שעז עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

בר שגדלים עם החילבה ובמקומות אחרים האדם מעוניין בהם לאכילת בהמה ויתכן שאף זורעם, או שעכ"פ כשעלו מאליהם הוא מקיימם, ועל כן יש בהם שייכות לכלאים.

וכן יש להביא ראיה שעשב שאינו אלא למאכל בהמה שייך בדין כלאים, ממה שמבואר בירושלמי על המשנה הנ"ל בענין תלתן שעלו בו עשבים, שמקשה שלפי זה העשבים האלו מזיקים, אבל מאידך גיסא מצינו בתנאי יהושע בן נון ש"היו מלקטין עשבים מכל מקום חוץ משדה תלתן", ואם העשבים מזיקים לתלתן למה אסור ללקטן? ותירץ הירושלמי שהתלתן שנאסר על ידי יהושע ללקוט ממנו עשבים הוא כשזרע לעמיר, שאז נוח לו בעשבים, שהבהמה אוכלת גם אותם, בעוד שהמשנה מדברת בזרע תלתן לזרע, שאז העשבים מזיקים, ומותר ללקטם. משמע שמדובר בעשבים שבעלמא עומדים לאכילת בהמה, ועתה עלו עם התלתן.

ובגמרא בבא מציעא דף קז ע"א איתא שבלקחת תחלי הגדלים עם הפשתן בציעורו מזיקים לו אין משום גזל, והקשו בתוספות (ד"ה הני תחלי דבי כיתנא) הרי יהושע התיר את לקיטת כל העשבים, ומה מיוחד בתחלי האלו, ותירצו "אף על גב שהתנה יהושע שיהו מלקטין עשבים בכל מקום, התם מיירי בעשבים שאין ראויים לאדם אלא לבהמה, וכן משמע מדלא נקט ירקות, אבל תחלי שהן מאכל אדם אסור אא"כ הוא שדה פשתן".

מבואר גם כאן שהעשבים האלו שהתיר יהושע והירושלמי השווה אותה לאלו ששייכים בדיני כלאים, הם מאכל בהמה בלבד, ומוכח שגם מאכל בהמה שייך בכלאים.

גם אם גורסים בתוספתא על העשבים הגדלים באפר "אינן כלאים", בפשטות הדין צ"ל אותו דין, כי בסופו של דבר משמע שקוצים הם מין עשבים ודשאים, ושייכים בכלאים, ולכן לפי גרסת אינן כלאים צריך לומר שבא להשמיענו שכשלא מקיימים אותם הם אינם כלאים, אבל אם כמוהו מקיימים הם כלאים. והגר"א כתב שהיא הגרסה הנכונה. אפשר שהגר"א מעדיף גרסה זו, כי בסתמא לא מקיימים עשבים, וגם בקוצים הלכה כחכמים. ובכל אופן הם שונים מהאירוס והקיסום ולא נקראו זרעים, ולכן נשנו בבא בפני עצמה, שהאירוס בכל גוונא אינו כלאים, אף כשהוא מין שנזרע ואילו העשבים דינם תלוי ואם יקיימו אותם הוי כלאים.



ו.

ביאור הגמרא במנחות על הקנבוס ולוף ושאר הזרעים

איתא במסכת מנחות דף טו ע"ב: "מעשה באחד שזרע כרמו של חבריו סמדר, ובא מעשה לפני חכמים, ואסרו את הזרעים והתירו את הגפנים; ואמאי? לימא קל וחומר הוא, ומה האוסר (הכרם) אינו נאסר, הבא לאסור ולא אסר אינו דין שלא יתאסר! הכי השתא, התם קנבוס ולוף אסרה תורה, (י"ג: דתנן: היתה שדהו זרועה קנבוס ולוף - לא יהא זורע על גביהם, שהן עושות לשלש שנים^{כט}),

כט). ההוספה המוסגרת תואמת לסברה שכתב הכסף משנה לקמן שאיסור דאורייתא של קנבוס ולוף נעוץ בכך שהן עושות לג' שנים. וראה לקמן ביאור הסברה בזה.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? טעה

שאר זרעים מדרבנן הוא דאסירי, האי דעביד איסורא קנסוה רבנן, האי דלא עביד איסורא לא קנסוה רבנן.

דין זה כתוב גם בתוספתא פרק ג הלכה יב: "בעל הבית שקיים ירקות שדה בכרם אסור לו ואסור לכל אדם אחר מכל מקום שקיים ירקות שדה בכרם אסור לו ומותר לכל אדם (צ"ל אדם)".

והנה לגבי הקנבוס במשנה (ה, ח ה"ל) יש מחלוקת בין רבי טרפון וחכמים אם שייך בו כלאים. משמע שאינו צמח העומד לאכילה ולכן נחלקו בו. הוא מוזכר גם במשנה כלאים ט, ז ונגעים יא, ב לענין בגדים, ומבואר שהוא צמח שייעודו העיקרי היה חבלים וחוטים. וכפי שכתב הרמב"ם במסכת נגעים פרק יא משנה ב "קנבס" אלקנב", והוא צמח יוצאין ממנו סיבין כעין הפשתן ידוע אצל כל בני אדם והבגדים ממנו ידועים" (יש גם סוג קנבוס משכר או מסמם, שנקרא היום קאנביס^ל).

המשנה שאליה מתייחס המובא כאן בין חצאי לבנה על שייכות הקנבוס והלוף לקיומם של שנים היא תחילת המשנה בכלאים ב, ה שהזכרנו לעיל לגבי כלאי זרעים "היתה שדהו זרועה קנבוס או לוף לא יהא זורע ובא על גביהם שאינן עושין אלא לשלשה שנים". אך הרמב"ם לא גרס קנבוס אלא "קרבס", וכתב על זה "א"א אלכרויה". ולגבי הלוף כתב, "כבר פירשנוהו למעלה שהוא מין בצל. ואיני יודע היאך אלה עושות לשלש שנים, והענין ברור שהוא צמח שאם נכרת ונשארו שרשיו באדמה".

כיון שהרמב"ם לא גרס שם "קנבוס", נראה שהיחוד בקנבוס ולוף האומרים בגמרא מנחות לדעתו לא תלוי בענין זה שהם עושות לג' שנים, ואינו גורס את המילים שבין חצאי הלבנה בגמרא במנחות.

לגבי הלוף. כיום ידועה משפחה של צמחים הקרויה 'לופיים', וביניהם יש גם לוף ארצישראלי. הלוף נחשב צמח רעיל שצריך לתקנו על ידי הרתחה כמה פעמים כדי שיהיה ראוי לאכילת אדם או בהמה^{לא}. מהמשנה בפאה ו, י משמע שהלוף הוא מאכל אדם כי הוא הוזכר כדבר שיש בו שכחה, ושכחה כמו פאה נוהגת רק ב"אוכל", אבל המשנה בשביעית פ"ז משנה א מדברת על עלה לוף שוטה כדבר הנאכל לאדם רק בשעת הדחק. ובמשנה שבת (דף כו ע"ב)

ל. קנבוס (באנגלית: הקנפ הוא שם נפוץ למגוון זנים לא פסיכואקטיביים של קנאביס סאטיבה המגודלים שלא למטרות הפקת הסם. (ויקיפדיה).

לא. ר' משה רענן (פורטל הדף היומי – ולא את הלוף) כתב שכשקוטפים את עלי הלוף פקעות הלוף יעלו עלים חדשים בשנה שלאחריה כמו בבצל, ולמעשה ריבוי הלוף נעשה בשני אופנים: (א) ריבוי אל מיני – מתאפשר על ידי פקעות ריבוי קטנות שנוצרות סביב פקעת האם, ובאביב, כשהפקעת מצטמקת, הן נשארות איתה, ואפשר לשתול אותן כך שיצמחו לפקעות עצמאיות, פקעות ריבוי האלו מגיעות לפריחה רק לאחר כמה שנים, ולא נראה שיש לקשר את אופן הגידול הזה לענין מיוחד הנעשה לאחר שלש שנים. (ב) ריבוי מיני – על ידי זרעים שנמצאים בתפרחת של הלוף. בשלב הראשון מתפתחת פקעת קטנה, ורק לאחר ג' שנים הזרע הופך לפקעת ממשית. ולפי זה הרמב"ם צודק שאין בלוף ענין מיוחד שלש שלש שנים כשהוא צומח מהפקעת, אך יתכן שדין זה נאמר באופן שרוצים להרבותו על ידי זרעיו, ואז הפקעות החדשות הצומחות מהתפרחת נעשות ראויות ללוף חדש לאחר ג' שנים. רש"י באומרו שהלוף הוא מין קטנית ודומה לאשכול ענבים, התכוון כנראה לצורת התפרחת. ונראה שלפי זה המשנה לא הוצרכה לומר שאסור לזרוע על פקעת של בצל רגיל שידוע שהם קיימות הרבה שנים, אך באה להשמיענו על כך ששאף שפקעת לוף נוצרת מהתפרחת רק לאחר ג' שנים, בכל זאת אסרת לזרוע עליה גם בשנים הראשונות.

שעטעשנים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

איתא שאסור לטלטל לוף בשבת "רבן שמעון בן גמליאל מתיר בלוף מפני שהוא מאכל עורבין". משמע שלאחר תלישתו כפי שהוא ללא תיקון הוא אינו מיועד לאדם ולחיות ולכן אסור לטלטלו. והדבר תואם למה שידוע שהלוף הוא רעיל וצריך תיקון מיוחד לעשותו ראוי לאכילה, אבל הציפורים לוקחות מהתפרחת שלו, וכנראה בגלל זה אסור לטלטלו בשבת שהתפרחת כפי שהיא היו מייעדים למאכל עורבים גם בתלוש. על כן אפשר להבין שלענין כלאים מדובר על לוף שאינו נחשב כמאכל אדם, והיה מקום למעט אותו מהלשון "הזרע" אך בכל זאת נוקטים שיש בו איסור דאורייתא, כי הוא ראוי לשימושים של אדם, והמשנה בפאה היא לענין שכחה, דבזה לא נכתב "הזרע" בהא הידיעה, ולכן סגי במה שראוי לתקנו.

עכ"פ מבואר שיש בקנבוס ולוף איסור דאורייתא, בעוד ששאר זרעים אסורים מדרבנן. אך כיון שקשה לומר שקנבוס ולוף חמורים ממינים שנאכלים בשופי, נראה שלא הוזכרו מיני תבואה וירקות באלו שאסרה תורה משום שזה פשיטא, אלא שבאו להשמיענו שבאלו יש טעם מיוחד לחייבם מדאורייתא, אבל כל היכא שאינו לאכילת אדם מידית אלא צמח שמשמש לאדם, אסור מדרבנן בלבד. ולגבי הטעם המיוחד בלוף וקנבוס להחשיבם איסור דאורייתא, הרמב"ם כתב שהם נגמרים עם הכרם, ואולי י"ל שהוא נרמז במה שנאמר "המלאה" שהכוונה למה שמתמלא בשעה שהכרם מתמלא.

ולעיל הבאנו את הספרי שדרש את ענין הקוצים מהפסוק. ולפי מה שביארתי לעיל י"ל שהמבואר כאן מהגמרא במנחות שעשב העומד לאכילת בהמה בלבד הוא מדרבנן אינו סותר למה שנאמר שם כי י"ל שהפסוק "אשר תזרע" נדרש לאתויי קוצים רק לר"א כפי שביארנו לעיל. ומכל מקום, עצם העיקרון שבעינינו "כמוהו מקימים" על פי הפסוק מוסכם גם על חכמים.



ז.

"כמוהו מקימים"

בגמרא שבת דף קמד ע"ב איתא: "ואמר רבי חנינא: מאי טעמא דרבי אליעזר - שכן בערביא מקיימין קוצי שדות לגמליהם".

ובבבלי מסכת בבא בתרא דף קנו עמוד ב איתא: "אמר רבי חנינא: מאי טעמא דר' אליעזר? שכן בערביא מקיימין קוצים בשדות לגמליהן".

נראה ששתי הנוסחאות עולות בקנה אחד, שהכוונה שמקיימים בשדות קוצים עבור הגמלים, והדגש על שדות בא לאפוקי סלקא דעתך שכדי לאסור בעינין דוקא שמגדלים אותו רובם בתוך הכרמים. יתכן שבכרמים עצמם לא היו כ"כ מקיימים קוצים עבור גמליהם, כי לא רצו שהגמלים יכנסו לכרם, אבל עכ"פ די בכך שמקיימים את הקוצים בשדות אחרים כדי שהם ייחשבו זרע שאוסר בכרם.

ובפירוש הרמב"ם על המשנה בכלאים ה, ח כתוב במקור בערבית: "קאל אללה 'אשר תזרע' מא מן שאן אלנאס אן יזרעוה או ירידון נבאתה פי ארצ'הם, וליס מן שאן אחד אן יריד תנבת

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שפ

ארצ'ה אלשוך בל ילקעה. ור' אליעזר יקול אן אלערב תתרכה פי אראצ'יהם לתרעאה אלגאמל אד ומן שאן אחד מן אלנאס אן יתרכה פי ארצ'ה חרם פי כל מוצ'ע ואלחכמים יקולון אנה לא ירחם נ'יר פי בלאד אלערב אלד'י יתרך פיהא ד'לך אלנוע".

ובתרגום הרב קאפח: "אמר ה' "אשר תזרע", מה שדרך בני אדם לזרוע או רוצים שיצמח בשדותיהם. ואין שום אדם רוצה שתצמח שדהו קוצים, אלא עוקרים אותו. ר' אליעזר אומר שהערכים מקיימים אותו בשדותיהם כדי לרעות את הגמלים, והואיל ודרך קצת בני אדם לקיימו בשדה נאסר בכל מקום. וחכמים אומרים שאינו אסור אלא בערביא שדרך לקיימו שם".

לפי ידידי ר' משה אוסי התרגום הוא: "אמר ה' "אשר תזרע" מה שדרך היא שיזרעו האנשים או ירצו להצמיחו באדמתם, ואין מישהו שירצה להצמיח באדמתו קוצים, אדרבא הדרך לעוקרם..."

יש שני הבדלים בין התרגום שהוא מציע לתרגום הרב קאפח. הבדל אחד הוא במילים "ירידון נבאתה", שלפי הרב קאפח הרמב"ם מגדיר כמוהו מקימים בכך שרוצים שיצמח, ואילו ר' משה אוסי תרגם שירצו להצמיח, משמע להדיא להצמיח על ידי פעולות שיעשו. כמו כן הרב קאפח תרגם "בשדותיהם", והוא תרגם "באדמתם".

הראשל"צ הרב יצחק יוסף במאמרו על השארת העשבים מתוך הבנה שעיקר הבעיה בעשבי בר בימינו היא שיש בהם עשבים שעומדים למרעה, דייק מהמילה "שדותיהם" להקל בהשארת העשבים, שלדבריו י"ל שהכוונה שכמוהו מקימים אוסר רק כשבעלי השדות רוצים שיהיה עשב כזה בשדה שלהם המיועדת גם לגידולים אחרים, אבל מה שבעלי בהמות מעוניינים בהמצאות עשבים כאלו במקומות שהם מייחדים למרעה של בהמותיהם לא מחשיב את העשב שכמוהו מקימים. אך אם התרגום הוא "אדמתם" נראה פירושו האדמה שבמקומם, ויותר דחוק לדייק מכך שהאיסור הוא רק במקיים בשדה המיועדת גם לדברים אחרים^{לב}.

בכל אופן הרמב"ם אינו אומר "מה שדרך בני אדם לזרוע או רוצים שיהיה בשדותיהם", אלא מדבר על רצון בצמיחה, ומזה משמע שלדעתו כדי לאסור צריך שירצה את הצימוח והגדילה, וצריך להבין מנין למד זאת? ונראה שכיון שכל הענין של "כמוהו מקיימים" לפי הרמב"ם יסודו מהפסוק "אשר תזרע" יש לנו לפרש הגדרה זו באופן שעושה מעשה שיצמח, דהיינו רק באופן הא', שכן הפסוק מדבר על זריעה שזו פעולה להצמיח. ויש לפרש גם את התרגום של הרב קאפח בדרך זו. הלשון "רוצים שיצמח" לא באה לדייק שדי בכך שרוצים בעשבים בשדותיהם, גם אם לא עושים כלל פעולות להצמחתם, אלא נראה שענין הרצון כאן בא להדגיש מדוע זה דומה לזריעה שמדובר על מה שרוצה רוב העם להשיג, שכדי לאסור לא די בעצם הדבר שיש עשב כזה בשדהו ורוב בני האדם לא רוצים לטרוח לעוקרו, אלא הוא רוצה שיתקיים ויצמח כדי להשתמש בו, ומסתמא בגלל זה עושים בעשב גופו פעולות שיצמח. ולא מבעי למה שהראינו שאיסור קיום ללא מעשה הוא רק מדרבנן ומשום מראית עין, אלא גם אם היינו אומרים כרבי

(לב). לענ"ד גם אם נאמר שכך דעת הרמב"ם, סברה זו לא מספקת, כיון שעכ"פ היום רבים מבעלי הכרמים מקיימים את העשבים בתוך הכרם עצמו בגלל הצרכים שהזכירו בתחילת המאמר, ולפיכך הוי כמוהו מקיימים בתוך השדה שלך.

שפאעטשנים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

עקיבא לפי הירושלמי שהוא איסור דאוריתא, הנלמד מריבוי לשון בפסוק, עכ"פ ענין "כמוהו מקימים" נדרש מפשט הפסוק "הזרע אשר תזרע", ולא מהריבוי, ולכן משמעותו שהאיסור רק בזרע שעושה בו פעולות כמו זריעה. וכן נראה מלשון הרמב"ם בהלכה (כלאים ה, יח) שכתב "שדרך בני אדם לזרוע" שהכוונה היא לקיום באפשרות א', שהוא הנקרא קיום הדומה לזריעה. וכן רואים בתוך דברי הראב"ד ובראב"ן המובאים לקמן, שגם לפי רב יוסף דכוותיה נקטינן להלכה זהו הנקרא בסתמא קיום.

והוא כעין מה שביארו התוספות את שורש הענין להיתר באופן שלא ניחא ליה שהוא משום דכתב "לא תזרע" ולכן האיסור הוא רק כשדומה לזריעה דניחא ליה, אלא ששם מדובר על דבר ששייך בו כלאים, ולכן די בזה שאינו קשה לו כדי לאסור מדרבנן את השארתו, ואם ישאר עד שיגדל עם הענבים יתקדש מדאוריתא. ואילו כאן אנו מדברים על עצם הקביעה ששייך במין כזה כלאים, ולענין זה כדי שיהיה איסור צריך שיהיה רגילות לעשות בו פעולה כמו הזריעה שכתובה בתורה, ואם אין איסור אין גם קידוש, כפי שאמרו חכמים בקוצים. וכן מסתבר שהקוצים בערביא היומושקים בצים, היות וזו ארץ שאין בה מים, ומי שרוצה שמשוהו יגדל צריך להשקותו.

ולפי זה נראה שמדינא מותר גם לזבל את העשבים כיון שאין זו פעולת זריעה, ועל כן בודאי אין בעיה במה שמדשנים את הקרקע בסוף הקיץ לפני נביטת העשבים, כיון שלא עושים פעולת זריעה.

ולכאורה אפשר לדקדק דבר זה גם מהירושלמי בריש כלאים שלעיל הבאנו חלק ממנו ועתה נביא את כל הסוגיה. בריש כלאים שנינו "החטים והזונין אינן כלאים זה בזה" (כי הזונין הוא מין של חטים).

בירושלמי מסכת כלאים פרק א הלכה א אמרו על זה:

"הא עם השעורים כלאים... דבר שאינו אוכל, הוינן מטעי ומתני כלאים?"

א"ר בא בר זבדא שכן מקומות מקיימין אותן ליונים. אמר רבי בא בר זבדא כרבי ליעזר דתנינן תמן המקיים קוצים בכרם. רבי ליעזר אומר קידש, וחכמים אומרים לא קידש. אמר רבי אבהו טעמא דרבי ליעזר שכן מקומות מקיימין אותן לגמלים בערביא. מה דרבנן סברין מימר אין מקומות מקיימין אותן לגמלים בערביא. ויבדקו (כלומר אם זו מחלוקת במציאות אם מקיימים קוצים בערביא, למה לא בדקו זאת)? רבנן אמרין מקום שמקיימין אותן אסורין ומקום שאין מקיימין אותן מותרין. מה טעמא דרבי ליעזר מכיון שמקיימין אותן במקום אחד נאסור מין בכל מקום שהוא. ולא רבי בא בר זבדא כרבי ליעזר? תמן אין דרך בני אדם להביא [קוצים] ממקום למקום. ברם הכא דרך בני אדם להביא זונין ממקום למקום. מעתה יהו כלאים עם החטים? אמר רבי יונה מין חטין הם אלא שהפירות מזנין."

מכל דיון הירושלמי מוכח שאין לחלק בענינים אלו בין כלאי זרעים לכלאי הכרם, שהרי הביאו על ענין כלאי זרעים את המשנה שנאמרה בדין כלאי הכרם.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שפב

ומה שאמר הירושלמי שזונין אינו אוכל הוא מפורש במשנה תרומות (ב משנה ו) "אם תרם מן הרע על היפה תרומתו תרומה, חוץ מן הזונין על החטים שאינן אוכל". אלא ששם לא כתוב שאינם אוכל גם לבהמה. וכאן הכוונה גם שאינו מאכל בהמה כדמוכח מדין הקוצים. על כן צריך להבין את שאלת הגמרא, הרי העיזים אוכלים כמעט כל דבר שגדל בשדה, ובפרט שאינו קוצני, וכפי שאמרו במשנה בשבת המוציא עשבים כמלא פי גדי, ונמצאות בכל מקום, וא"כ מה הקושי על זה שיש בזונין דין כלאים, הרי הם מסתמא אוכל לעיזים?

לכן נראה להסיק מזה ש"כמוהו מקיימים" אינו רק שרוצים בעצם היותם ושהותם בשדה, אלא הכוונה שהקיום המדובר בכמוהו מקיימים היינו קיום על ידי מעשה להצמיחם, שרק בזה יש איסור קיום. ולפי זה מובן שהגמרא ידעה שלא עושים מעשה בזונין בשביל עיזים. וכפי שמבואר מהמשנה בשבת (קכ"ב) "והתורמוס היבש - מפני שהוא מאכל לעיזים", שמשמע מזה שהיה דברים מסויימים שייעדו אותם לעיזים יותר מסתם עשב, ואותם הצמיחו בשבילם. ומי שהוציא עיזים לסתם מרעה לא היה עושה פעולות להצמחת אותו מרעה, לכן היותם ראויים לעיזים לא מחיל עליהם דין כלאים.

אך יש לדחות ראיה זו אם נאמר שמה שמשאירים בשדות מרעה לא יחשב ככמוהו מקיימים, כיון שאין רוצים בהם בתוך שדות רגילות, כפי שהבאתי לעיל את סברת הראש"ל צ"ה הרב יצחק יוסף. וא"כ י"ל שמטעם זה לא היה די לירושלמי לומר שהם אסורים מפני שזונין משמש כמרעה לעיזים.

עכ"פ, ממה שהגמרא שואלת מזה שאינו אוכל ולא רק מזה שלא מקיימים אותם, משמע שדבר שאינו אוכל כלל אינו שייך בדין כלאים. ואינו סותר את הגמרא במנחות על שאר זרעים שאסורים עכ"פ מדרבנן, ומשמע אף כשהם כמו קנבוס שאינו אוכל יש איסור דרבנן, כי י"ל שהתם דברו בצמח שיש לו צד דומה לקנבוס, דהיינו שיש לו שימוש בצרכי בני אדם כגון לבהמה, ואילו הירושלמי מדבר בצמח שלא עושים ממנו חבלים, וגם לפי ההו"א אינו עומד לבעלי חיים, ועל זה קאמר שדבר שאינו אוכל אינו שייך בכלאים.



ח.

חילוקים בין זרעים לירקות

מצינו בהלכות כלאים חילוק בין זרעים לירקות.

במשנה מסכת כלאים פרק ג משנה ב נאמר לגבי קולות ההרחקה שנאמרו בערוגה: "כל מין זרעים אין זורעים בערוגה, וכל מין ירקות זורעין בערוגה. חרדל ואפונים השופין מין זרעים. אפונים הגמלנים מין ירק".

מה ההבדל בין זרע לירק? יש לומר בשני דרכים. הגר"א כתב בפירוש המשנה (ג, ב) שזרע הוא כשאוכלים את הזרע. ויסוד החילוק הזה הוא על פי משמעות הירושלמי שם: "חרדל והאפונים השופין מין זרעים שזרען לירק (כלומר שהן מין זרעין ולכן גם אם זרעם לירק) אין נותנין

שפג עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

אותן על גבי ערוגה. האפונים הגמלונין ופול המצרי (שהם בדרך כלל ירק) שזרען לזרע אין נותנין אותן על גבי ערוגה, (כלומר אם זרעם לזרע שלא כדרכם מחמירים, ורק) זרען לירק נותנין אותן על גבי ערוגה. ושאר זירעוני גינה שאין נאכלין אף על פי שזרען לזרע נותנין [אותן] על גבי ערוגה".

הגר"א לומד ממה שאמרו שהמאפיין את הירק (זרעוני גינה) שהותר בערוגה הוא שהוא אינו נאכל דהכוונה שהזרע אינו נאכל, ואם כן הזרע שנאסר ואין בו קולות ערוגה היינו כשאוכלים את הזרע. וממילא מובן שיש נפק"מ ודיון בסוגים שהוזכרו במשנה על מקרה שהחליט לאכול את הזרע של הירק, למרות שאין דרך לאכול את זרעו. וכן להיפך, שהחליט לאכול את הירק ולא את הזרע, שבאלו המינים שפורטו, שבעלמא יש בהם חומרה, אין נפק"מ ושינוי הדרך אינו מיקל. אך באפונים הגמלונין ופול המצרי, שבעלמא יש בהם קולא, שינוי הדרך מחמיר את הדין, בעוד שבשאר מינים שהיקלו בהם, שינוי הדרך אינו מחמיר את הדין.

אך הרמב"ם בפירוש המשנה ג, ב כתב שירקות שהקילו בהם היינו מה שזורעים בערוגות, וזרעים שנאסרו הם הנזרעים כשדה, ומשמע שכולם שוים במה שאין אוכלים את הזרע. ולגבי חרדל, בהל' כלאים א, ט מנה את החרדל כזרע שנאסר, בעוד שבהל' מתנות עניים ג, יא כתב שזורעים חרדל בערוגות.

ולפי המקדש דוד (ס, ב) נראה שלפי הרמב"ם צ"ל שכך הוא דרך זריעתם של המינים הנ"ל, שאם זורעים אותם לזרע רגילים לזרעם בשדות, ואם זורעים אותם לירק רגילים לזרעם בערוגות קטנות. ועל כן השמיענו שבחרדל ואפונים שופין, שבעלמא דרכם להזרע שדות, הם אסורים ולא יועיל שזרעם לירק, ובפול המצרי ואפונים גמלונין, שבעלמא נזרעים כירק בערוגה, יש להחמיר כשזרעם לזרע, כי בעלמא זרע נזרע כשדה, ובזרעוני גינה אחרים שאין נאכלים והם ירקות יש להקל גם כשזרעם לזרע.

ולגבי השינוי בדיני חרדל י"ל שהוא לפי המבואר בירושלמי (ב, ו) בענין מה שכתבו במשנה ש"סומכין לשדה ירקות חרדל וחריע", והקשו ממה שבמקום אחר הצריכו הרחקת ראש תור, והשיבו "תמן" (בהוראה שנאמר בה ראש תור) לזרעין, וכאן (בהוראה שנאמרה על חרדל) לירקות". וא"כ בירושלמי הזה מבואר שלפעמים מתיחסים לחרדל כירקות, והוא מפני שעכ"פ הוא נזרע שדות אך דרך זריעתו בערוגות.

עכ"פ, מכל הדיונים האלו משמע שההבדל בין זרעים לירקות אינו בעצם שייכות איסור כלאים בהם, אלא הוא נפק"מ אך ורק לדיני הרחקות.

ועד כאן ביארתי את הסוגיות, ונראה לקמן שבאופן כללי הדברים מתאימים להבנת הרמב"ם והשו"ע, אך תחילה נראה מה כתבו ראשונים אחרים.



ט.

דעת רבינו תם

בספר הישר לר"ת (חלק החדושים סימן תקיט):

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שפד

"מצאנו איסור כלאים בחיטה ושעורה כמו שמצינו בדברי ר' יאשיה (שאסר חטה ושעורה וחרצן במפולת יד). וחכמים אין חולקין אלא במה שפותר עד שיזרע אלו ג' כמו שמצינו בכמה מקומות. ויותר היה נר' לאסר מחמשת המינין מכל שאר זרעים. על כן לא נודע מהו קנבוס ולוף אסרה תורה. דהא לרבנן דפליגי עליה דר' יאשיה אסור אפי' חטה או שעורה כההיא דקידושין (דף לט ע"ב) רב ענן ורב נחמן אזלי באורחא חזו ההוא גברא דזרע ביני גופני אמר ליה לא צהירתו קיימא לן כר' יאשיה. מכלל דלרבנן אסור אפי' בלא שלש. וגם הטעם לא נודע לנו.

ונר' למורי לפרש קנבוס ולוף אסרה תורה. זה שזרע כרמו של חבירו סמדר משאר זרעים היו. כי ה' מינין אסורין מן התורה. כל שאר זרעים אינן אסורין אלא מדרבנן. ובא התלמוד ללמדנו כי קנבוס ולוף אסרה הכרם כחמשת המינין. או בשביל שהן נקראין שדה או מטעם אחר. ושמא יש דרשה שהיא מדרבנן לכלאי הכרם כחמשת המינין. כי המליאה משמע כמו מלאתך ודמעך לא תאחר שאינו אלא בה' מינין. ואין לנו לדקדק אלא שזה כלל דבר כי שאר הזרעים אינן בכלל המליאה בכלאי הכרם חוץ מהקנבוס ולוף.

מעתה צא ודקדק כל ענייני כלאי הכרם וכלאי הזרעים. כל הזרעים אסורין בכרם מדרבנן. ובכשות הוא פלוגתא^{לג}, וכן בקוצים וכן בקנבוס מחלוקת במשנה פרק ה'. וטעם המתירין משום דאין כמוהו מקיימין או משום דאינן מאכל, כדתנן האירוס והקיסוס ושושנת המלך וכל מיני זרעים אינן כלאים בכרם. כי אין כלאים אלא בדבר מאכל. וקנבוס שאמרו אסור אינו קנבא אלא מין אחר שהוא בר מאכל. וכן מצינו בתוספתא. רבינו מאיר משום רבו.

ובשיטה לא נודע למי (מסכת קידושין דף לט ע"א) הוסיף עוד בשם רבינו תם: "וקשיא ליה הא דתניא בספרי המקיים [קוצים] בכרם ר' אליעזר אומר קדש שנאמר אשר תזרע, וחכמים אומרים: זרע - פרט למקיים קוצים בכרם, והרי לא אסרה תורה אלא קנבוס ולוף בלבד, ואמאי אצטריך למעוטי קוצים בכרם, ותירץ ז"ל דהא דדרשי רבנן זרע פרט למקיים וכו', וכן הא דדריש ר' אליעזר אשר תזרע, אסמכתא בעלמא היא".

ומבואר מדברי ר"ת כפי שביארתי, שיש שני טעמים חלוקים להיתר כלאים - או משום שאין מקיימים כמותו גם אם הוא מאכל, או משום שאינו מאכל. ונראה כוונתו במאכל מאכל לבהמה, שהרי הקוצים הם מאכל לגמלים והחיסרון בהם אינו מצד שאינו מאכל, ונראה מקורו מלשון הירושלמי בריש כלאים. ומשמע שכל מה שאינו מחמשת המינים חוץ מקנבוס ולוף הוא דרבנן, גם ירקות וקטניות הם רק מדרבנן משום דכתיב "המלאה". ודרשת הספרי לחייב קוצים שכמותם מקיימים היא אסמכתא, וכיון שמה שאינו אוכל לא הוי כלאים, הסיק שהקנבוס דהכא אינו קנבא (הצמח שמשמש לחבלים), אלא מין אוכל.



לג). מחלוקת זו מובאת בשבת קלט ע"א. רש"י פירש שכשות הוא צמח הגדל כטפיל בסנה, והשאלה היא אם הכשות נחשבת כאילן, ובהגהות היעבץ פירש שהשאלה היא אם הוא נחשב כדבר שיונק מהאוויר. ואין לדקדק מר"ת שלדעתו משמע שנחלקו אם הוא אוכל או אם כמוהו מקיימים כי זה לא מסתבר, אלא כוונתו שבהגדרות האלו נחלקו בשאר הדברים.

שפה עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

י.

דעת ר"ש, רימב"ץ, רא"ש, ראב"ד, יראים, חינוך

רש"י במנחות דף טו ע"ב כתב: "קנבוס - קנבא. לוף - מיני קיטנית". אסרה תורה - בכרם אין זרעם כלה שיש להם שרש. ל"א קנבוס ולוף אסרה תורה דכתיב (דברים כב) כרמך כלאים זרעים הדומין לכרם ובהנך תולין אשכולות כעין ענבים".

הר"ש מסכת כלאים פרק ה משנה ח אזיל בשיטת ר"ת שכל מה שאינו מחמשת המינים וקנבוס ולוף הוא דרבנן, אך לא נקט כוותיה במה שאמר שכל שאינו מאכל אינו כלאים. והוא מבאר את המשנה האומרת שהארוס ודעמיה אינם כלאים, כך שרק מדאורייתא אינם כלאים, כנראה מפני שפשט לשון הגמרא במנחות שבכל סוג זרע יש איסור דרבנן. וכך כתב:

"הארוס. עליו רחבין כדקתני באהללות (פ"ח משנה א) גבי מביאים וחוצצין", ופירש בערוך ארוס ססימברו והן מיני מרקחת שמימין בתבשיל, ויש אומרים עשב הוא וכשמזריע מקיש הזרע כמין זוג:

וכל מין זרעים אינן כלאים בכרם דאמרינן במנחות בהקומץ זוטא (דף טו ב) קנבוס ולוף אסרה תורה שאר זרעים דרבנן, ואתיא כרבנן, דאי רבי טרפון אין קנבוס כלאים בכרם:

קנבוס קנב"א בלע"ז ומתקיים בקרקע ג' שנים ואינו מתליע כדפרשי' בפ' ב".

מבואר בדבריו שקנבוס של המשנה הוא הקנבוס של הגמרא במנחות, והוא הקנב"א שעושים ממנו חבלים. ומה שכתוב על הארוס שאינו כלאים היינו מה שנאמר במנחות שאינו כלאים מדאורייתא, אבל הוא כלאים מדרבנן.

גם ברימב"ץ ובפירוש הרא"ש למשנה כתבו כדברי הר"ש.

ובספר יראים סימן שפט כתב: "וטעמא דאמרינן דלא הזהירה תורה אלא על חמשה מינים בלבד, וקנבוס ולוף איכא למימר הלכה למשה מסיני, ושמעתי דמשתמע לן קרא הכי לא תזרע כרמך כלאים. לא תזרע זרעים הדומים לכרמך, והיינו ה' מינין, וקנבוס ולוף שהפרי בראש השבולת והענף בראש אשכול".

ונראה מדבריו שהקנבוס הוא הקנב"א, שכן זו צורתו כאשכול. וגם הוא סובר שמדאורייתא נאסרו רק חמשת המינים, ומדרבנן אסרו גם מה שאינו אוכל. וקנבוס אינו אוכל, ומכל מקום אסור מדאורייתא כי הוא דומה לענבים, וכך קבלו חכמינו.

בתוספות (שם ד"ה ואסרו) משמע שרק חטה ושעורה אסורים מדאורייתא. ומשמע ממה שהם לא התייחסו לשאר זרעים לחלק ביניהם, שהם סוברים שכל שאר זרעים הם מדרבנן חוץ מקנבוס ולוף, ומה שאמרו בתוספתא דברים שאינם כלאים היינו שאינם כלאים מדאורייתא. וכן

לד). במאמר 'ולא את הלוף' הנ"ל פירש ר' משה רענן שרש"י קורא לו קטניות מפני שיש לתפחת מראה כנרגרי אשכול, וכמו שכתב רש"י בהמשך בל"א. ומה שכתב רש"י שאין זרעו כלה, הוא על פי המשנה בתרומות ט, ו שמגדירה שום בצל ולוף כדבר שאין זרעו כלה.

לה). במשנה שם מובאים האירוס והקיסוס, אך לא כתוב שעליהם רחבים, גם אם יש בין עלה לעלה פחות מטפח הם יכולים לחצוץ. ומשמע שם שאינם מאכל לבהמה, כי כתוב אחרי כן "ירקות חמור", משמע שאלו אינם מאכל לחמור.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שפו

מבואר בתוספות חולין ס ע"ב דירק בירק הוי כלאי זרעים מדבריהם, ולכן שאלו שם אם יש איסור דאורייתא רק בהרכבתם.

גם בדברי הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם מבואר שהכל תלוי בשאלה אם מקיימים את העשב, ורק כשאין מקיימים כמותו נאמר ההיתר של האירוס, הקיסוס ושושנת המלך, כפי שנביא להלן את דבריו. וראה עוד להלן מה שכתב בשמו הרמב"ן.

וכן מבואר בחינוך במצוה תקמ"ח: "אין איסור משום כלאי הכרם מן התורה אלא מיני תבואה וקנבוס ולוף בלבד, אבל לזרוע ירקות ושאר מינין וחרצן אסור מדרבנן".

נמצא שכל הראשונים שהובאו כאן סברי שרק מיני תבואה נאסור מדאורייתא, ושאר זרעים חוץ מקנבוס ולוף אסורים מדרבנן.

לכאורה צ"ע עליהם מהירושלמי בריש כלאים, שמשמע כר"ת שדבר שאינו אוכל אין בו אף איסור מדרבנן. וצ"ל שכל הראשונים האלו סוברים שכיון שמסתימת הבבלי משמע שכל שאר מינים דרבנן, כוותיה נקטינן דלא כירושלמי. ועל כן כל זרעים בעולם חוץ מתבואה קנבוס ולוף הוי איסור דרבנן.

ועוד י"ל שהראשונים האלו יבארו את שאלת הירושלמי שזונין אינו אוכל שהכוונה היא שאינו אוכל שמקיימים אותו, אבל הוא דוחק, שהיה צריך לשאול בנוסח זה: דבר שלא מקיימים הוי כלאים?

בשיטת מקובצת למנחות טו הביא ביאור של רבי חיים כהן. לדעתו יש לקרוא את הגמרא "שאר זרעים דרבנן" בתמיה, ולפי שיטה זו כל הזרעים אסורים מדאורייתא.

והחזו"א (כלאים א, יא) כתב שנראה כהבנת הראשונים שבכל המשנה מה שאמרו שאינו כלאים היינו מדאורייתא, כי לא מסתבר שרבי טרפון יאמר שקנבוס מותר לגברי וחכמים יאסרוהו מדאורייתא כפי שאמרו במנחות. עכ"ל. אך כל זה רק סברה שאין לה הכרח, ומאידך גיסר פשוט לשון המשנה שבאירוס וכו' אין איסור כלל. וכן משמע בירושלמי כענין הזונין שיש היתר למה שאינו כלאים כי אינו אוכל.



יא.

דעת הראב"ן בענין גדר שדה

הראב"ן (שו"ת בתחילת הספר סימן נג) הקשה דבהוא דמנחות דזרע לא קנסו את ההוא דלא עביד איסורא והתירו את הגפנים, ומאי שנא מהמסכך גפנו על תבואת חבריו דאסרו את התבואה, הא גם לא עבד איהו בעל התבואה איסורא. והסיק בתשובת הדבר שכל מין שזורעין ממנו שדה או מקיימין ממנו שדה הוי כלאי הכרם דאורייתא, וירק זורעין ממנו שדה והוי כלאים בכרם, דתנן במשנת כלאים [פ"ה מ"ה] הנוטע ירק בכרם הרי זה מקדש, ובשילהי [ערלה סוף פ"ג] תנן ומייתי לה בשילהי פ"ק דקידושין [ל"ח ב] כרם הנוטע ירק. אבל מיני זרעים תנן במשנת כלאים [סוף פ"ה] דאינן כלאים בכרם, ובמיני זרעים דאין זורעין [ו] מקיימין מהן שדות,

שפז עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

דתנן [שם] המקיים קוצים בכרם ר' אליעזר אומר קידש וחכמים אומרים לא קידש אלא בדבר שכמוהו מקיימין, ואמרינן בבבא בתרא בפרק מי שמת [קנ"ו ב] דטעמא דר' אליעזר שכן בערבייא מקיימין קוצים שדות לגמליהם, ורבנן דערביא רובא דעלמא בתמיה מקום שמקיימין אותן אסורין מקום שאין מקיימין אותו מותרין, אלמא בקיום תליא מילתא, הילכך כל מין שזורעין ומקיימין שדה ממנו הוי כלאים וכל מין שאין זורעין ומקיימין ממנו שדה לא הוי כלאים דאורייתא אלא דרבנן. וקנבוס אף על פי שהוא מין זרע תנן התם דהוי כלאים, דתנן [שם] הקנבוס ר' טרפון אומר אינו כלאים וחכמים אומרים כלאים. ונראה לי הטעם דלרבי טרפון אין מקיימין ממנו שדות, ולחכמים מקיימין, וראייה לדבריי מדתנן במשנת כלאים [פ"ב מ"ג] היתה שדהו זרועה חטיין וביקש לזרעה שעורין, ותנן בהדה היתה שדהו נטועה וביקש לזרעה, ותנן גבייהו היתה שדהו זרועה קנבוס ולוף לא יביא זרע אחר לשם, שמע מינה דדרך קנבוס ולוף ליזרע מהן שדות אף על פי שהן מיני זרעים. הנה חקרנו ומצאנו שכל דבר שמקיימין ממנו שדה אם נזרע בכרם הוי כלאים דאורייתא ואפילו קנבוס ולוף, ונראה לי הטעם דיליף כלאים כלאים משדך לא תזרע כלאים דדבר הנזרע [בשדה] הוי כלאים בכרם.

ואחרי שביארתי את העיקר ממילא נתרווחא הקושיא והשמועה, מעשה באחד שזרע כרמו של חבירו סמדר, אחד ממיני זרעים שאינן כלאים בכרם דאורייתא זרעה, כגון בקוצים או אירוס או קיסוס או שושנת המלך וזולתם דמפרש התם שאינן כלאים מדאורייתא, וקא סלקא דעתיה דהאי מקשה דזרעים שהן כלאים דאורייתא הו, ואסרו את הזרעים בהנאה כדין כלאים דאורייתא שהתבואה נאסרת מהשדה והיא נשרשת בכרם, והתירו את הגפנים בהנאה כדינא דאורייתא שהגפנים אין מתקדשים אלא בוסר וזה סמדר היה, וכיון שהגפנים אינן מתקדשין לימא קל וחומר הוא ומה הגפנים שאוסרים את התבואה בהנאה אינם נאסרים בהנאה, התבואה שבאת לאסור את הגפן ולא אסרה אינו דין שלא תאסר היא עצמה? ומדאסורה ש"מ דלא אמרינן קל וחומר כי האי גוונא ומשני, התם קנבוס ולוף אסרה תורה כלומר התם במיני זרעים זרעה שלא אסרה מהם תורה אלא קנבוס ולוף בכרם ושאר מיני זרעים אינן אסורין אלא מדרבנן, ואי זרעה בקנבוס ולוף אמרינן קל וחומר, אבל בזרעים דאינן כלאים אלא מדרבנן לא אמרינן קל וחומר דאין כאן לא אוסר ולא נאסר דתרווייהו מותרין מדאורייתא אלא קנסא דרבנן דקנסו ואסרו שלא לזרוע את אילו זרעים בכרם משום גדר לכלאים דאורייתא, ואת שעבר על דבריהם קנסו ואסרו את התבואה שלו ואת שלא עבר על דבריהם דהוא בעל הכרם דלא עבד כלום למה יקנסו, וכיון דאין כאן אלא קנסא ליכא למימר קל וחומר, אבל אם זרעה קנבוס ולוף או בתבואה או בירק שהן כלאים דאורייתא ואוסרין זה את זה מדאורייתא אימא לך דאמרינן קל וחומר."

הראב"ן סובר כראשונים, שאין מין שהותר לגמרי ונאסרו כל מיני הזרעים אם מקיימים אותם, אלא שהוא הוסיף תנאי כדי שיהיה איסור דאורייתא, והוא שמקיימים ממנו שדות שלמים. לדעתו ירק ותבואה הם כלאים דאורייתא כמו קנבוס ולוף, כי הם זרעים שזורעים בהם שדות, אבל בעלמא זרעים לא נזרעים שדות. והסתמך על נוסח הגמרא בבבא בתרא שהביא ש-"בערביא מקיימים קוצים שדות". משמע שהקוצים נזרעים כשדה.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שפח

מה שדקדק מהנוסח בבבא בתרא לא כתוב בנוסחאות שלנו, ששם כתוב "קוצים בשדות", ועכ"פ קשה להבין דבריו במציאות, מדוע קנבוס ולוף נקראים זרע, אם גדר זרע הוא מה שאינו נזרע שדות? ושמא גדר זרע לשיטתו הוא מה שאינו נאכל לאדם. ולגוף הסתירה שהקשה מהגמרא למשנה במסכת גפנו בפשטות י"ל שההבדל הוא בכך שבגמרא במנחות מדברת כשזרע בזמן שהגפנים הם סמדר, ובמשנה מדובר כשברכם יש פרי.

בתשובה של הרב יעקב אריאל (אהלה של תורה ח"ד) על השארת עשבים בכרם הביא סברה זו של הראב"ן כדבר מוסכם מבלי להזכיר את הראב"ן, וקבע שאיסור כלאים מן התורה שייך רק בדבר שדרך לזרוע ממנו שדות שלמים, וכתב שלכאורה זה מהווה נימוק להקל בהשארת עשבים כיון שאין דרך לזרוע עשבים שדות שלמים. אך כתב שיש לדחות, שגדר זה של שדה הוא רק בדבר שדרך לגדלו, ואילו אנו עוסקים בדבר שדרך לקיימו, ואפשר שקיום אינו דומה בזה לזריעה. אלא שמכל מקום יש כאן נימוק נוסף שאין דרך לזרוע או לקיים את העשבים בגדר שדות לעצמם אלא רק בתור הגנה לכרם, וא"כ אין להם שם שדה בפני עצמו, ועל כן יש לצדד שזהו איסור דרבנן.

אלא שכפי שביארתי, כל ההגדרה שכדי שיהיה כלאים דאורייתא צריך גדר שהדבר נזרע יקרא שדה היא חידוש של הראב"ן, והוא לא חילק בין מקיים קוצים לזרוע, ובכל אופן קשה להבינו ואין לו כל הכרח.

והישועות מלכו (כלאים א. ד) הבין שכך היא דעת הלבוש, דבעינן דבר הנזרע בשדה שלם והשיג על סברה זו שיש דין מיוחד בנזרע בשדה שלם בדירושלמי דפאה פ"ג ה"ו איפלגי תנאי בשיעור שדה המחויב בפאה, דר' אליעזר ס"ל בית רובע, ואנן קי"ל כר' עקיבא דשדה כל שהו חייב בפאה, וקאמר בירושלמי דר"א יליף מכלאים דבחיטים שיעור הרחקה בית רובע, ואנן קי"ל כרע"ק, אלמא דאפי' שדה כל שהו מקרי שדה.

אמנם לכאורה מצינו חילוק בין נזרע בשדה שלם, בדברי הרמב"ם בפ"ה ה"ו "ששאר מיני זרעים מותרים", ובפ"א ה"ט כתב שהנזרעים שדות שלמים הם הנקראים מיני זרעים. אך שם הענין הפוך, שאם כוונתו להגדרה שבפ"א ה"ט יוצא לכאורה שבפ"ה ה"ו הוא אומר שבזרע הנזרע שדה שלם מותר, ובהלכה ג שם כתב ששאר זרעים אסורים מדרבנן, ועל כן צריך לבאר את דבריו באופן אחר כפי שיבואר לקמן.



יב.

דעת הרמב"ן, רשב"א והר"ן בענין שאין כלאים בדשאים

בבבלי מסכת חולין דף פב ע"ב איתא ברייתא ממנה משמע שאם נזרע חרצן וחיטה ביד אחת וחרצן ושעורה ביד שניה חייב שתים, ואומרת הגמרא שהוא "לאפוקי מדרבי יאשיה, דאמר רבי יאשיה: עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד, קמ"ל דכי זרע חטה וחרצן, ושעורה וחרצן, נמי מחייב".

שפטעשנים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

ובחדושי הרמב"ן מסכת חולין דף פב ע"ב הקשה מהא דבמנחות טו ע"ב איתא שרק קנבוס ולוף אסרה תורה, וכתב שמשמע שהגמרא שם אינה כר' יאשיה ותירץ בכמה אופנים:

א. הגמרא במנחות היא במביא זרע לכרם שנאסר בתוספת ולא בהשרשה (ולכן גורסים שם "דאסרי" ולא אסירי), ובזה רק קנבוס ולוף אסורים מדאורייתא "דדמו לגפנים ואיכא ערבוב", אבל הגמרא בחולין פב היא בזרוע מעיקרא, כלומר שהושרשו חיטה וחרצן ביחד דמערבבי בקטנם, ובזה חייב לרבנן גם במין אחד. וכל זה לפי רבנן, אבל לר' יאשיה כיון דאיכא כלאים חוץ מן הכרם כולו כי הדדי נינהו.

ב. "יש מתרצים שאר מיני זרעים דקאמר כגון מיני זרעים שאינם נאכלים דומיא דקנבוס אבל תבואה דהיינו חמשת המינים ודאי דבר תורה הן, וגם זה אפשר ונכון הוא שהתבואה גדלה הרבה וגבוהה ונעשית ערבוב עם הגפנים, אבל זרעוני גינה קטנים בין הגפנים לא עבדי כלאים כלל, כנ"ל".

ג. הרמב"ן מביא שלפי הראב"ד הגמרא במנחות לענין איסור הפירות קאמר ובזה לא בעינן מפולת יד, ושמא מדכתיב פן תקדש המלאה הזרע ותבואת הכרם והם זרע דומיא דתבואה שאינן עושין פירות אלא לשלש שנים כדאיתא במסכת כלאים בפרק שני, אבל הגמרא בחולין לענין מלקות ובזה כל תרי זרעים נמי עם חרצן במפולת יד חייב, ודוקא במפולת יד כר' יאשיה. ודחה הרמב"ן "ואינו נכון דזרוע מעיקרו למלקות וזרוע ובא בתוספת לענין איסור הפירות שוין הן בין לרבנן בין לרבי יאשיה, לרבנן במין אחד ולרבי יאשיה בשני מינים".

והרשב"א בחידושו הביא את דברי הרמב"ן, והדגיש בתירוץ הראשון שהדמיון היתר של קנבוס ולוף לגפן הוא מצד הגודל, וז"ל: "דהתם לענין זרוע ובא שהוא נאסר בתוספת קאמר דאינו אסור מדאורייתא בתוספת אלא קנבוס ולוף לפי שהם גדולים ועושין ערבוביא אבל שאר מינין שאינן גדולים ואינן עושין ערבוביא אינן אסורין בזרוע ובא בתוספת מדאורייתא אלא מדרבנן".

וכן הביא את דברי הרמב"ן בשו"ת הרשב"א א סי' תמח, ושם סיים בתירוץ השני "מה שאין כן בזרעוני גנה דבין הגפנים אינן עושין ערבוביא וכלאים כלל".

נראה מהנוסח של הרשב"א (מה שאין כן, ולא אבל) שהרמב"ן לא בא לומר לחדש דין שלא נאמר בסוגיה, שזרעונים שאינם נאכלים אינם אסורים מדאורייתא, אלא עיקר החילוק שכתב בתחילה בין קנבוס ללוף לזרעים האחרים נעוץ במה שכתב בסוף, שהזרעונים קטנים ולא מתערבבים כ"כ. ומה שכתב שמדובר בזרעים שאינם נאכלים דומיא דקנבוס, הוא רק כדי לבאר למה לא הוזכרה שם תבואה של חמשת המינים, שהיא ודאי אסורה מדאורייתא¹.

אבל משמע שכל זה לרבנן, ולר' יאשיה כיון שאיכא כלאי זרעים כל זרע אסור.

1. הגר"ש ישראלי (ארץ חמדה ח"ב עמ' נב) פירש שבתבואה הגרעינים שהם הנאכלים מעורבים עם הכרם, מה שאין כן בזרעוני גינה, החלק הנאכל שבו אינו מעורב, ועיקר ההקפדה היא על התערבות החלק הנאכל שבצמח, אבל אין הכוונה שזרעוני גינה נמוכים, שודאי יש זרעוני גינה שגבעוליהם גדולים. אך לענ"ד אין זו כוונת הרמב"ן, כדמוכח מדברי הרשב"א.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שצ

ובחולין ס ע"א איתא: "דרש רבי חנינא בר פפא: יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, פסוק זה, שר העולם אמרו; בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למינהו באילנות, נשאו דשאים קל וחומר בעצמן: אם רצונו של הקדוש ברוך הוא בערבוביא, למה אמר למינהו באילנות? ועוד ק"ו: ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא, אמר הקדוש ברוך הוא למינהו, אנו עאכ"ו, מיד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר: יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו. בעי רבינא: הרכיב שני דשאים זה על גב זה לר' חנינא בר פפא, מהו? כיון דלא כתב בהו למינהו - לא מיחייב, או דילמא: כיון דהסכים אידיהו - כמאן דכתיב בהו למינהו דמיא? תיקו".

מכיון שהשאלה היא רק בהרכבה של דשאים, משמע שבזריעה סמוך זה לזה אין כלאים בדשאים, וכ"כ הרמב"ן: "איכא דקשיא ליה והא כלאי זרעים נינהו ובארץ מדאורייתא דכתיבי קראי וכדמפורש בפ"ק דקידושין (ל"ט א'), ואין זו קושיא שאינו אסור משום כלאים לרבנן אלא מיני תבואה וקטנית וזרעוני גינה אבל דשאים לא, ומיהו לר' חנינא בר פפא בעי אם הרכיבן כאילנות מהו מאחר שמאילנות נשאו ק"ו, אבל זרע פשיטא דפטור כשם שאין כלאים באילנות אלא בהרכבה דתניא בתוספתא דכלאים (פ"א ה"ט) זורעין זרעוני אילן כאחת, ומיהו לענין כלאי הכרם תני בתוספתא (פ"ג ה"ג) ר' דוסתאי בר' יהודה אומר מין דשאים הרי הן כלאים בכרם, ומשמע הוא הדין בעצמן שהן כלאי זרעים. וא"ת הרכבה מיבעיא ליה הא זריעה אסורה, הא ליתא דכל שאסור בזריעה כ"ש בהרכבה דומיא דירק דאסור נמי בהרכבה כדתנן בפ"ק דכלאים, אלא ר' דוסתאי בר' יהודה יחידאה הוא ופליגי רבנן עליה, והכי נמי משמע בהדיא בירושלמי", הילכך לרבנן דשאים אין בהם משום כלאי הכרם ולא משום כלאי זרעים אבל בהרכבה לר' חנינא תיבעי".

מדבריו עולה שתבואה, קטנית וזרעוני גינה הם כלאים גמורים וחייבים עליהם, וכאן לא הזכיר כלל את ענין הגובה, ומדבר גם בכלאי זרעים שבהם אין משמעות לגובה. וציין את דברי התוספתא שמדברת על הגדלים באפר, על כן משמע שהחילוק בין דשאים לשאר דברים נעוץ בכך שהם גדלים בר, וזה חילוק אחר שנאמר גם בכלאי זרעים, שבהם אין משמעות לענין הגובה.

ולכאורה יש להקשות עליו מדין קוצים ששייך בהם כלאים, ומאי שנא מעשבים שאין בהם כלאים.

והנה לפי הראב"ד בהשגות על הרמב"ם, שתולה את הכל בשאלה אם מקיימים כמוהו או לא, יש מקום לומר שרבי דוסתאי והתנא המובא אחריו אינם חולקים. ר' דוסתאי דיבר באופן שמקיימים, והתנא שאמר שאינו כלאים מדבר כשאין מקיימים, אך הרמב"ן כותב שיש מחלוקת אם שייך בדשאים כלאים, ועל כן משמע שלדעת הפוסקים הוא גם אם כמוהו מקיימים.

ואין לומר שלדעת הרמב"ן אין כלל דין קוצים בכרם, דהא בירושלמי מבואר שעל פי חכמים בערביא הקוצים אסורים, ויש שייכות לקוצים בדין כלאים.

לז). בכלאים פרק ה הלכה ז: "השיפה [והאטון] והגמי ושאר כל הגדלים באפר מין דשאים ואינן כלאים בכרם".

שעאעטשנים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

על כן נלענ"ד שלפי הרמב"ן הפוטרים אמרו כך רק כשאין כמוהו מקיימים, ואילו המחייבים סברי שהם כלאים אפילו אין כמוהו מקיימים^ל.

והנה, כדברי הרמב"ן שמהגמרא בחולין עולה שאין כלאים בדשאים, כך עולה מדברי ספר הישר לר"ת (החידושים סי' תקכ), שפירש את שאלת הגמרא "מיני זרעים פשיטא ליה דהואיל ונאסרו בזריעתן (ו)נאסרו בהרכבתן שהיא בכלל (זרעים) [זריעה]. אבל דשאים שאינן בני זריעה מאי". ובפשטות גם לדבריו בדשאים אין כלאים בזריעה, והוא מפרש שההבדל בין דשא לשאר מינים הוא משום שאין דרך לזורעו כי הוא גדל בר, וכוונת ספר הישר שכתב שאינם בני זריעה, כלשון הגמרא ערכין דף כה ע"א על מקום שאינו ראוי לזרוע בו "דלאו בני זריעה נינהו". והוא הדין כאן, אינו ראוי לזריעה כי אין דרך לזרוע. ולא יקשה עליו מדין קוצים, די"ל שלדעתו כל הפטור הוא כשאין כמוהו מקיימים.

והמאירי בית הבחירה מסכת חולין דף ס ע"א כתב: "כבר ידעת שהזרוע שני מיני זרעים ביחד בארץ ישראל לוקה ושהמרכיב אילן באילן בכל מקום לוקה וכן ירק באילן או אילן בירק כשהזרעים נזרעים וצומחים כל זמן שלא ניכר הזרע בהם נקראים דשא וירק, ומאחר שבזריעת שני מינין לוקה אין צריך לומר בהרכבת שני דשאים ומה שנשאל כאן הרכיב שני דשאים מהו לבני נח נשאלה שלא נאסרו בכלאי זריעה אלא בהרכבה כמו שביארנו במקומו במה שאמרו את חקותי תשמורו חקים שחקקתי לך כבר ר"ל במעשה בראשית שכתוב בהם למינהו אבל ישראל מאחר שנאסרו בזריעה אין מקום לשאול בהם בהרכבת דשאים. ויש מפרשים אותה בישראל ובדשאים שאינם בני זריעה אלא שעולות מאליהן עד שלענין פסק חוככין להקל אף בישראל, הואיל ואין דרכן בכך".

נמצא שלפי הדעה הראשונה דשא הוא כל מה שעדיין לא גדל, ובודאי יש איסור בדשאים, ונדחק לפי שיטה זו להעמיד את הסוגיה בכלאים לגוי. ובפשטות נראה ליישב באופן אחר, דדשא הוא מה שאינו בר זריעה אלא גדל בדרך כלל בר, ומכל מקום אם כמוהו מקיימים אסור, אלא שכאן קאי על בריאת העולם, כשעדיין לא היו בני אדם ולא שייך בזה כמוהו מקיימים. לפיכך אמר שבאופן כזה סתם מיני דשאים שעלו מאליהם אינם כלאים, אך אם יקיימו כמותם הוי כלאים, ועל זה קאי התוספתא לפי הגרסה שהם כלאים.

והר"ן בחולין (על הגמרא קלו ע"ב. בדפי הרי"ף דף מז ע"א) כתב: "י"ל דכי אמרינן התם קנבוס ולוף אסרה תורה, [לאו] לאפוקי חטה ושעורה דכל חמשת המינין ודאי כלאים הן מה"ת, אלא לאפוקי שאר זרעוני גנה שאין נאכלין דומיא דקנבוס ולוף, שאינו כלאים בכרם כדתניא בתוספתא הארוס והקסום ושושנת המלך מין זרעים ואינן כלאים בכרם, אלא דקנבוס ולוף לפי שגדלים הרבה ואיכא ערבוביא ועושינן אשכולות כגפנים אסורין משום כלאי הכרם".

ובענין דשאים כתב הר"ן על הרי"ף בחולין (כ ע"ב) כלשון הרמב"ן "שאין איסור משום כלאי זרעים אלא מיני תבואה וקטנית וזרעוני גנה, אבל דשאים לא".

לח). הרב אריאל (אהלה של תורה ח"ד הנ"ל) הקשה על הרמב"ן והר"ן מדין קוצים, וכתב שיתכן שלפי הרמב"ן לרבנן שחולקים על ר"א קוצים מותרים אפילו אם כמוהו מקיימים, כי אינם לאכילת אדם. אך לא התייחס למה שבירושלמי כלאים א, א מפורש שלרבנן בעריבא יש בהם כלאים.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? טעב

ונראה שדבריו בשני המקומות הם שיטת הרמב"ן, אלא שהוא הוסיף להגדרה כדי שיהיה דאורייתא בכלאי הכרם את מה שכתב רש"י שהם עושים אשכולות כגפנים, אבל עיקר טעם האיסור דאורייתא גם לדעתו הוא כרמב"ן. ואם כן מה שאמר שאר זרעוני גינה שאינם נאכלין אינו מפני שיש חילוק בין נאכל ללא נאכל בכלאי הכרם, אלא כדברי הרמב"ן רק כדי לבאר למה לא הוזכר במנחות חמשת המינים. ומה שהותר לדידה הוא רק שאינו בר זריעה ולא מקיימים אותו, ומה שנאסר רק מדרבנן הוא באופן שאינו ערבוביה בכרם כמו בתבואה. עתה נבוא לברר את דעת הרמב"ם, שכמותו נפסק בשו"ע.



יג.

דעת הרמב"ם

זיהוי הצמחים במשנה לפי הרמב"ם מבואר בפי'המ"ש כלאים ה, ח: "ואירוס - אלסיסנבר" והיא הדנדנה שעליה רחבים. וקיסוס, "אלבלאב"^{לט}. ושושנת המלך, "שקאיק אלנעמאן"^מ. הקינבס, "אלקנאב"^{מא}. הקינרס, "אלקנאריה"^{מב}.

לא ברור מהו אלסיסנבר, אלא שכתב שהוא הדנדנה שעליה רחבים, ולכן יש אחרונים זיהו אותה עם הדנדנה במשנה מסכת שביעית פרק ז משנה א שם איתא: "כלל גדול אמרו בשביעית כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעים ואינו מתקיים בארץ יש לו שביעית ולדמיו שביעית יש לו ביעור ולדמיו ביעור. ואיזה זה (מאכל אדם, הוא אפילו) עלה הלוף השוטה ועלה הדנדנה, העולשין והכרישין והרגילה ונץ החלב, ומאכל בהמה: החוחים והדרדרים. וממין הצובעים: ספיחי איסיס"^מ. וכתב שם הרמב"ם שדנדנה הוא אלנענע. ובפירוש הרמב"ם למשנה מסכת עוקצין פרק א משנה ב שכתוב "ומינתא" כתב הרמב"ם "ממיני ה'נענע'".

אך כאן לפי תרגום הרב קאפח כתב "הדנדנה שעליה רחבים", ודבר זה לא כתב במקומות אחרים, ולנענע המצויה בארץ אין עליה רחבים אלא עליה מאורכים^מ, ועל כן נראה לענ"ד שצריך לתרגם דבריו "שעליה מתרחבים", וזו דנדנה אחרת שידועה בשם זה גם היום, והיא שרך עשב שהעלים שלו נפרשים לרוחב כשושנה^מ. ולענ"ד לפי זה מסתבר שכוונת הרמב"ם לצמח בר

לט. ה"לבלאב" (לבלב) זהו שם קיבוצי לצמחים מטפסים שונים, ובייחוד לצמחים: לבלב מטפס וקיסוס החורש (אנציקלופדיה חקלאית הלכתית).

מ. הוא כלנית (אנציקלופדיה הנ"ל) וכנראה הרמב"ם לא רצה לפרש שהוא שושן צחור, כיון שכאן התווסף כינוי מיוחד "שושנת המלך", ואולי הוא פירש שהירושלמי כתב שהוא שושן צחור כי שני מיני הפרחים קרויים שושן, וגם הכלנית נקראת כך בגלל היותה לנוי כמו השושן הצחור.

מא. הוא הקנבוס.

מב. הוא ארטישוק (אנציקלופדיה הנ"ל, וראה שם שיטות זיהוי אחרות).

מג. כ"כ בויקפדיה על ג' מיני נענע שנמצאים באזורינו.

מד. על פי ויקיפדיה. בתרגום אבן תבון כתוב: "עשב שקורין בלשון ערב ששנב"אר ונענע רחב בעלים ובלע"ז מינט"א". וזה גרס לכמה אחרונים להבין שזה ממש הנענע (ראה אמונת עיתך 14 עמ' 29, ואמונת עיתך 16 עמ' 30, והרב ש.ז.

שעג עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

זה המיועד לרפואה, וזה המקור לענין צמח לרפואה שכותב הרמב"ם בהלכה בפ"א. לעומת זאת, הקיסוס ושושנת המלך מיועדים לנוי, ובודא יזרעים אותם לשם זה, כפי שביארנו לעיל בהבנה הפשוטה, ונראה שכיון שהם אינם נאכלים בסתמא בשימוש רגיל, אין בהם כלל כלאים. ומה שלרפואה נחשב פחות מאשר לבהמה הוא משום שאינו שימוש רגיל. וכן מצינו הבדל כזה לגריעותא אפילו ביחס לצמח לצבע, שמצינו בשביעית (ה, א) דאין עושין ממאכל אדם מלוגמא, ובירושלמי שם אמרו שעכ"פ עושים ממנו צבע, ומאכילין מפירות שביעית לחיה ולבהמה.

אבל קינבס שייך בכלאים, כיון שעכ"פ עושים ממנו חבלים (נראה שרבי טרפון סבר לפוטרו כיון שאינו למאכל), ולוף שייך בכלאים, והכוונה לכל לוף אף זה שמיועד רק לבהמה, כיון שעכ"פ הוא נאכל לבעלי חיים. וכתב שהם אסורים מדאורייתא אף שבעלמא מה שלא עומד לאכילת אדם אינו מדאורייתא, וקנבוס ולוף לא עומדים לאכילת אדם, מפני שהם נגמרים עם הענבים ועל כן הם יותר דומים לענבים.

ובהלכה כתב הרמב"ם בפרק א:

הלכה ד

אין אסור משום כלאי זרעים אלא הזרעים הראויין למאכל אדם, אבל עשבים המרים וכיוצא בהן מן העיקרין שאינן ראויין אלא לרפואה וכיוצא בהן, אין בהן משום כלאי זרעים.

מנין למד הרמב"ם להקל בראוי לרפואה? כנראה מהארוס שהוזכר בדיני כלאי הכרם, שהוא לדעתו הדנדנה הרפואית. ומה שכתב כיוצא בהן משום שכ"ה גם בצמחי נוי שהוזכרו בדין כלאי הכרם שאינם ראויים כלל לאכילה.

הלכה ח

הזרעונין נחלקין לשלשה חלקים, האחד מהם הוא הנקרא תבואה והיא חמשה מינין החטים והכוסמין והשעורין ושכולת שועל והשיפון, והשני מהן הוא הנקרא קטנית, והן כל זרעים הנאכל לאדם חוץ מן התבואה, כגון הפול והאפונים והעדשים והדוחן והאורז והשומשמן והפרגין והספיר וכיוצא בהן, והשלישי מהן הוא הנקרא זרעוני גינה, והן שאר זרעונין שאינן ראויין למאכל אדם, והפרי של אותו הזרע מאכל אדם, כגון זרע הבצלים והשומין וזרע החציר והקצח וזרע לפת וכיוצא בהן, וזרע פשתן הרי הוא בכלל זרעוני גינה, כשזרעו כל מיני זרעונים אלו ויצמחו נקרא הצמח כולו כל זמן שלא ניכר הזרע דשא^ט ונקרא ירק.

הלכה ט

ויש מזרעוני גינה זרעונים שדרכן לזרוע מהן שדות כגון הפשתן והחרדל^י ואלו הן הנקראים מיני זרעים, ויש מזרעוני גינה זרעונים שאין דרך בני אדם לזרוע מהם אלא ערוגות ערוגות

רווח בחלקת השדה א עמ' קלא). לפי התרגום המדויק מבואר שאין זה הנענע.

מה). כלומר שעל זה נאמר בתורה "תדשא הארץ דשא", שהעלים נקראים דשא בתורה או ירק בלשון חז"ל.

מו). לכאורה בפשתן ובחרדל נאכלים הזרעים, וכנראה מנאם כאן בין זרעוני גינה משום שאינם נחשבים קטניות היות והזרעים אינם נאכלים כמות שהם, אך אינו נוגע לענין ההגדרה של גזירת קטניות בפסח שנהגו להחמיר בחרדל ופשתן (משנה ברורה תסד, ה)

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שצד

קטנות כגון הלפת והצנון והתרדים והבצלים והכסבר והכרפס והמרור וכיוצא בהן ואלו הן הנקראים מיני ירקות.

נראה שמה שכתב ואלו הם הנקראים מיני זרעים, אין כוונתו לאפוקי קטניות ותבואה, שהרי כתב בתחילה שגם הם נקראים זרעונים, וזרעים מהם שדות אלא כוונתו לומר שלאלו אין שם מיוחד, ועל כן הם נקראים בשם הכללי מיני זרעים, שכולל גם קטניות ותבואה. גם דשאים שהזכיר בהלכה ח הם למעשה שם כללי שנאמר בבריאה על כל המינים, והרמב"ם מפרש שנקראו דשא בהיותם צעירים, ובלשון חז"ל ירק.

ועוד כתב בפרק ה בענין כלאי הכרם:

הלכה ב

וכן אם זרע שני מיני ירק וחרצן, או זרע אחד ירק וזרע אחד מין תבואה וחרצן במפולת יד, הרי זה לוקה.

הלכה ג

ואינו חייב מן התורה אלא על קנבוס, ולוף וכיוצא בהן מזרעים שנגמרים עם תבואת הכרם, אבל שאר הזרעים אסורים מדבריהם.

הלכה ו

אין אסור משום כלאי הכרם אלא מיני תבואה ומיני ירקות בלבד, אבל שאר מיני זרעים מותר לזרעם בכרם^מ ואין צריך לומר שאר אילנות.

השגת הראב"ד: אין אסור משום כלאי הכרם וכו'. א"א דבר זה מן הטעות שטעה במקום אחד לפנים מפני שנפלה לו טעות במשנתו והרי הוא מוגה לפנים.

הלכה יח

הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזורעו אף על פי שהוא רוצה בקימו לבהמה או לרפואה^מ, הרי זה לא קדש, עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום, כיצד המקיים קוצים בכרם בערב שרוצים בקוצים לגמליהם הרי זה קדש.

ובהלכה יט

הארוס והקיסוס ושושנת המלך ושאר מיני זרעים אינן כלאים בכרם, הקנבוס והקנרס וצמר גפן^מ הרי הן כשאר מיני ירקות ומקדשים בכרם, וכן כל מיני דשאים שעולין מאיליהן בשדה

מז). לשונו מיוסדת על המשנה "וכל מיני זרעים אינם כלאים", אך כאן כתב "שאר מיני זרעים" ולא זרעים בלבד, כי הזכיר לפני כן זרעים אחרים שאסורים מדרבנן, והם הראויים לשימושי אדם (כלומר, כמו קנבוס ולוף שאינם לאכילה אלא לשימוש). וכאן הדגיש "שאר מיני זרעים" כי כונתו למינים אחרים שאף הם נזרעים, אך אינם כמו התבואה והירקות שאדם משתמש בהם, דבאלו לא משתמשים בשימושים הרגילים.

מח). כוונת הרמב"ם אע"פ שהאדם ייעד אותו לבהמה, הוא כמו שייעד אותו לרפואה, שבוה ובוה אין איסור כיון שרוב בני אדם אינם מקיימים אותו לזה. ודבר בהווה דלפעמים מקיימין אותו לבהמה או לרפואה.

מט). במשנה ובתוספתא כאן לא הוזכר צמר גפן. אך במשנה (ז, ב) מובא שרבי מאיר אומר שצמר גפן אסור ואינו מקדש, ומשמע לרמב"ם שזו רק דעת רבי מאיר, ועל כן כותב הרמב"ם שהוא אסור ומקדש. ונראה שבכל הדברים שכתב שאינו

שעהעשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

הרי הן מקדשין בכרם, ופול המצרי מין זרעים הוא ואינו מקדש, הקנים והוורד והאטדין מיני אילן הן ואינן כלאים בכרם.

השגת הראב"ד: הארוס והקיסוס ושושנת המלך ושאר כל מיני זרעים אינן כלאים בכרם. א"א נראה לי טעות הוא זה והעיקר כך הוא האירוס והקיסוס ושושנת המלך מין זרעים ואינן כלאים בכרם והטעם לפי שאין מקיימין מהן, ויש כמו כן במיני דשאים שאינן כלאים בכרם לפי שאין מקיימין מהן, וכן הוא בתוספתא.

וראה הערות בשולים להבהיר דבריו בקיצור, ועתה נבאר יותר בהרחבה.

לגבי מה שכתב בפרק א הלכה ד שהאיסור הוא בראויים למאכל אדם וההיתר בעשבים מרים צמח רפואי וכיוצא בהן, צ"ע שהוא לא הבהיר מה הדין בצמח לאכילת בהמה. ונראה לבאר את דבריו שהם מקבילים למה שכתב בהלכות זרעים בפ"ה שאמנם יש זרעים שאסורים רק מדרבנן, והם כמו הקנבוס והלוף שאינם אוכל אדם, ואין הבדל בין כלאי הכרם לכלאי זרעים, אלא שכיון שבסופו של דבר דין זה נאמר במשנה להדיא בכלאי הכרם במחלוקת ר"א וחכמים, ובסוגיה דמנחות לגבי כלאי הכרם, לא הביאו כאן, אבל צמח שעומד לרפואה וכיוצא בזה בכל אופן אינו כלאים כפי שאמרו בירושלמי על המשנה בפ"א שעוסקת בכלאי זרעים שמה שאינו אוכל אינו כלאים. ונראה שנתן את הדוגמא של רפואה מחמת דין האירוס, ומה שאמר "וכיוצא בהן" מוסב על דין הקיסוס ושושנת המלך וכיוצא בהם שעשויים לנוי שבכל אלו אין נפק"מ שכמוהו זרעים ומקיימים, כפי שביארנו לעיל שכך משמע מהמשנה שהביאה את דין האירוס ודעמיה אחרי דין הקוצים.

והגדרת ירקות בפרק א היא כשאין אוכלים את הזרע עצמו. ומה שאמר שהוא נקרא גם דשא, הוא אמירת אגב למיסבר קראי שכך הוא הנקרא בתורה "תדשא הארץ דשא", כשיצא,

מקדש כוונתו שאינו כלאים כלל, ולכן דבר בזה באותה הלכה על האירוס שאינו כלאים. ולא כפי שכתבו במרכבת המשנה ובערוה"ש (כלאים רצו, טז) שבפול המצרי הכוונה היא שהוא אסור אבל אינו מקדש, שלא יתכן לחלק בזה ללא מקור, ובתוספתא לא חילקו בזה עצם האיסור, לקידוש.

ג. כאן כתב "ירקות" ולא זרעים, כיון שהקנבוס הוא דאורייתא וכירק ממש.

נא. אמנם החזו"א (כלאים א, יב) כתב: "ואפשר דבעינן ראוי לאדם וכלשון הרמב"ם פ"א, וקוצים נמי ראוי לאדם על ידי תיקון אלא שאין דרך בני אדם לקיימו וכמו שכתב רש"י בראשית ג, יח. ונראה להוכיח כן דהא בדברי הר"מ נכלל אף ב' מינים של הגרועים, וב' מינים של מאכל בהמה ודאי אינו כלאים דהא כתבו הר"ש והרא"ש דלכך אין איסור הרכבה סרק בסרק דלא שייך חילוק מין בסרק והכל מין אחד, וא"כ הדין נותן שאין כלאי זרעים בשניהם סרק, וכל שאינו מאכל אדם הוי סרק כמו בערלה שאינו נהוג במאכל בהמה דכתיב עץ מאכל, ועל כרחך דברי הר"מ דהזכיר מאכל אדם דוקא, ולפי זה צ"ל דוונין נמי נאכל לאדם על ידי תיקון וצ"ע". ובאות יד הוסיף "אם ב' המינים אינן ראויים לאדם אלא לבהמה אינן כלאים זה בזה, ואפשר אף אם ראויין לאדם על ידי תיקון כיון שאין עומדין לתקן".

אך לענ"ד משמע מסתימת הדברים בחז"ל שקוצים וזונין שאסורים, אינם למאכל אדם גם על ידי תיקון, שהראוי לבהמה לא צריך שיהיה מוכן גם לאדם. אין ללמוד דין כלאין מדין ערלה, שלגבי כלאים לא כתוב עץ מאכל ופרי, ולכן מובן שחכמים אסרו מאכל בהמה, ומשמע גם שני מיני בהמה כפי שעולה מדברי הרמב"ם בפ"ה ששאר מינים הדומים לקנבוס ולוף אסורים מדרבנן. ומה שכתב רש"י בבראשית "וקץ ודרדר תצמיח לך - הארץ כשתזרענה מיני זרעים תצמיח קוץ ודרדר קונגס ועכביות, והן נאכלים על ידי תקון", היינו בזמן הקללה לאדם הראשון בדלית ברירה. אבל לדורות לא היו אוכלים קוץ ודרדר גם על ידי תיקון, ועכ"פ אינם עומדים לכך.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שצו

שהרי אין דין מיוחד במה שיוצא בתחילה בעודו צעיר. היסוד הוא שנאמר בבראשית פרק א פסוק יא וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּדְשָׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁב מְזֻרְעַ וְזֶרַע. ומבואר שהפסוק מבחין בין דשא לעשב מזריע זרע, כי דשא היינו העלה שמתחיל לצאת, ואינו כמו עשב מזריע זרע שתכליתו לאכול את הזרע. והעלה הוא הקרוי ירק בלשון המשנה (מעשרות ד, ה) והירושלמי (כלאים ג, ב), באומרה שיש דין חלוק אם זרעו לזרע או זרעו "לירק".

ממה שכתב הרמב"ם בפרק ה הלכה ב על שני מיני ירק וחרצן והשוה אותם לשעורה וחיטה, מוכח שגם ירקות הם מדאורייתא. ונראה שמה שכתב בהלכה יט שהקנבוס והקנרס וצמר גפן הם כשאר מיני ירקות ומקדשים, היינו שמינים אלו הם כלאים, אע"פ שהם אינם אוכל כירק בעלמא. והקנבוס אסור דאורייתא כפי שכתב בהלכה ג, בעוד שקנרס וצמר גפן הם כירקות מגזירת חכמים. וכתב "כירקות" מאחר שהקדים בהלכה ב שכל הירקות אסורים, ואע"פ שבגמרא מנחות אמרו על מה שמשווה לקנבוס ולוף "זרעים", זה הוא שם כולל גם לירקות.

ובהלכה ג הביא הרמב"ם את הגמרא במנחות טו ע"ב כלשונה, וכדרכו להשתמש בלשון הגמרא (ראה מגיד משנה ולחם משנה הלכות מכירה פרק ג הלכה יח "אף על פי שלא פירש יפה דבריו תפס לשון הגמרא"). כוונתו על זרעים כשם הכללי לכל המינים שדרך לזרוע ודומים לקנבוס ולוף בכך שאינם לאכילת אדם אלא לשימוש הרגיל. קנבוס ולוף אלו אינם עומדים לאכילת אדם, אבל יש בהם שימוש קבוע לאדם, או לחוטים או לבהמה. ובכגון זה נאמרו דברי הגמרא במנחות שיש איסור דאורייתא רק בקנבוס ולוף, שהרמב"ם מפרש שהזרע שמדובר שם היה למאכל בהמה, ונימק את היחוד בקנבוס ולוף בכך שהם נגמרים עם הכרם, והשאר דרבנן, כי כשהוא רק למאכל בהמה הוי דרבנן.

הלכה ו' מקבילה להלכה בהל' זרעים בפרק א, ד שכמו שכתב שם על כלאי זרעים, כך הוא נוקט בכלאי הכרם. מה שהוא אומר שם "מאכל אדם" זה מה שהוא קורא כאן תבואה וירקות, ולא בא לאפוקי קטניות שאין מקור לחלק בזה וגם הם כלולים כאן בכינוי תבואה, שכן כולם מאכל אדם וכלאים דאורייתא. ואת הדברים שאסורים מדרבנן, שבהם נכלל מה שעומד לאכילת בהמה, כבר הזכיר בהלכה ג. וכאן הוא אומר שאר מיני זרעים שאינם כלולים בהלכה ג כי אינם דומים לקנבוס ולוף, שכן בהם אין שימוש רגיל כלל, ומה שהרמב"ם מגדיר את הדברים שהותרו כזרעים, הוא מיוסד על לשון המשנה שמתירה "כל מיני זרעים" כיוצא בארוס וקיסוס, ובתוספתא קוראים זרעים לכל מה שנזרע וממילא מובן שהכוונה של המשנה במילה זרעים היא שגם אם הם נזרעים וכמוהו מקיימים הותרו, כיון שאינם תבואה וירק אלא נזרעים בשביל נוי או רפואה. והוא מה שכתב שם עשבים המרים שאף אם הם נזרעים הם עומדים רק לרפואה, ומסתבר שהוא הדין למה שזרעים לנוי, וזהו הדין שיבאר אחר כך בהלכה יט על האירוס והקיסוס והשושנה.

בהלכה יח הרמב"ם מדבר על הגדרה אחרת שמוציאה מדין כלאים, והיינו כשאין מקיימים כמותו, והוא מגדיר זאת "עשב שאין דרך לזרועו בכרם". ונראה שהלכה זו נאמרה בהווה על עשב שבו מתעוררת השאלה הזו, דהיינו במינים שאינם עומדים לאכילת אדם, ולכן כתב

שעז עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

הרמב"ם מקיימו לבהמה או לרפואה. ולא הזכיר שמקיימו לאכילתו, משום שסתם עשבים אינם עומדים וראויים לאכילת אדם.

אך אין ללמוד מזה שהרמב"ם כתב "לבהמה או לרפואה", שאם רוב אנשי המקום מקיימים אותו לרפואה הוא נחשב כלאים כי מסתימת הרמב"ם בפ"א מוכח שרפואה לא חשיב צורך לענין כלאים, אלא שהרמב"ם דבר בהווה לאיזה צורך שבו אדם ירצה צמח שאין דרך לזרעו².

ועכ"פ גם צמח הראוי לאכילת אדם תלוי בדין כמוהו מקיימים, שהרי דין זה לפי הרמב"ם נלמד ממה שנאמר "הזרע אשר תזרע", ופסוק זה נאמר גם על זרע של אוכל גמור. וצריך לומר זאת משום שלפעמים יש מינים שראויים לאכילה אך בפועל רוב העולם אינו זורעים אותם ולא רוצה בצימוחם בשדות, ולכן הם אינם כלאים³. והוא כפי שהראינו מהמקור בספרי מהפסוק "הזרע אשר תזרע" שהובא ברמב"ם בפירוש המשנה שרוצה להצמיחו ולא רק רוצה שיהיה. הרמב"ם מגדיר את האיסור בתחילת דבריו באופן ש"דרך לזרעו", מפני שרק כשעושים פעולה כדי שיתקיים זה מה שנאסר. וכך נראה מסברה, שכשהזרע אינו כ"כ חשוב ובעלמא אין דרך לזרעו בעינין שיתן חשיבות לזרע, וזה יקרא אשר תזרע כמו בזרע רגיל.

גם הרב המבי"ט בקרית ספר מדגיש בענין זה המקור בתורה ואת ענין הזריעה "אשר תזרע - משמע מה שנהגו רוב בני האדם לזרוע ורוצים בקיומו". וכנראה הוא מבסס את דבריו על פירוש המשנה.

וכעין זה ראיתי שהרב שלמה זלמן רווח בחלקת השדה ג סי' ג הביא בשם הגרי"ש אלישיב להתיר עשבים בכרם כל היכא "שהגידול אינו מגודל בדרך כלל לצורך מאכל בהמה". ולענ"ד משמע מדבריו כדברינו, שהקובע אינו מה שמאכילים אותו לבהמה אלא שמגדלים אותו לבהמה. כלומר, שהרמב"ם כתב שהעיקר הוא אם דרך הצמח להיזרע, ואם משקיעים כדי לגדל את העשב זה נחשב כמו זריעה, וזו הלשון "כמוהו מקיימים". ובדרך כלל כל העשבים האלו שמשאירים בכרם, למרות שהם ראויים למאכל בהמה אינם מגודלים לצורך בהמות, וגם לא לצורך חיפוי ומניעת סחף בכרם, אלא לכל היותר מגדלים שטח למרעה שיש בו את המינים האלו, או בכרם מאפשרים להם לגדול. וגם זה לא נחשב כגידול לצורך בהמה, אלא רק בדעידי בהו פעולות של צימוח.

בהלכה יט יש כמה הרבה חלקים ופרטים, ונראה שהגדרת זרעים היא שהם דברים שידוע שדרכם לזרוע, כפי שכתוב בתוספתא שכל מיני הירקות הם זרעים והם כלאים. ותחילה הביא את דיני המשנה ואח"כ את דיני התוספתא, ובזה יובן סדר הדברים שמתחיל במה שאינו כלאים, ואח"כ במה שהוא כלאים, ואח"כ במה שגם הוא כלאים, ואח"כ שוב מה שאינו כלאים:

נב). אמנם החזו"א (א, ט) כתב שמדברי הרמב"ם בהלכה יח משמע "דעיקר תלוי אם רוב העם מקיימין אותו במקום הזה, ומשמע אף לרפואה", ועל פי זה כתב בדרך אמונה (ה, קכג) "ואפי' קיימן לרפואה או לריח ולמוגמר ולהדלקה ולסיבה אחרת אפשר דאסור".

אך לענ"ד לא מסתבר כך, שכיון שצמח שעומד מעיקרא לרפואה אינו נחשב כלאים, נראה שזה שהוא צמח שראוי לאכילת בהמה אינו משנה את דינו. העקרון הוא שרפואה אינה נחשבת צורך רגיל של אדם.

נג). וכ"כ בדרך אמונה (זרעים א ד כב) שתנאי כמוהו מקיימים נצרך גם לגבי מאכל הראוי לאדם.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? שצח

א. בתחילה הביא את דין המשנה שמוציא את האירוס והקיסוס ושושנת המלך ושאר מיני זרעים מדין כלאים. ונראה שזה מפני שאינם ראויים אלא לרפואה או לנוי כפי שכתב בפרק א, והלכה זו היא המשך להלכה יח שבה הצריך כמוהו זרעים, ועל כן אמר שאלו ידוע שכמוהו זרעים, אבל הם אינם כלאיםאף על פי שזרעים ומקיימים אותם, ולכן הודגש שהם מין זרעים, וכן שאר זרעים כמותם אינם כלאים.

ב. קנבוס וקינרס וצמר גפן שייכים בכלאים. ונראה ששנה כאן ביחד את אלו שיש בהם מחלוקת במשנה, שאמנם הם מינים שאינם לאכילת אדם, אך הם מיועדים לצורך רגיל של האדם. והוא מה שכתב בהלכה ג שגם אלו הם כירקות הנאכלים, קנבוס דאורייתא כי הוא נגמר עם הכרם, וצמר גפן מדרבנן מיועדים לבגדים, וקינרס שהוא הארטישוק נשנה עמהם כי גם בו יש מחלוקת, כיון שרובו קוץ שאינו ראוי לאכילה, ואוכלים רק חלק קטן ממנו שנראה כטפל.

ג. אחר כך כתב "וכן דשאים הם כלאים". והוא הדין שכתוב בתוספתא, שסתם דשאים ראויים לאכילת בהמה, ויש מהם הראויים לאכילת אדם, וכוונת הרמב"ם כאן הוא שם כללי לאלו ולאלו שכולם עולים מאליהם וגדלים באפר כפי שאמרו בתוספתא. מה שכתב בפרק א שדשא הוא כינוי לזרעים כשהם צעירים, הוא רק למיסבר קראי". אמנם גם מה שאמרו בתוספתא שהם "גדלים באפר", גם הוא מבוסס על המקרא שמכנה את מה שהוציאה הארץ בלי זריעה דשא. וס"ד שכיון שהם גדלים בר אין להם שייכות בכלאים, וקמ"ל שהם כן שייכים.

הרמב"ם נוקט כגרסת התוספתא שהם כלאים, וכדעת רבי דוסא, ונראה שלדידיה אין בזה מחלוקת. ועל פי נוסח התוספתא לא נאמר בהם זרעים גם הוא לא כתב עליהם שהם זרעים, שאינם נחשבים מין זרעים היות ובדרך כלל הם גדלים בר. ואולי כתב בהם "וכן" כדי לקשרו להלכה יח, שגם הם יכולים להיות כלאים כמו שכתב בהלכה יח. ואכן הרמב"ם כותב בהלכה יח, על העשבים שמצא בכרם, ובפשטות משמעות לשון זו היא גם על העולים מאליהם. ומה שהגמרא בחולין שואלת על ההרכבה, ומשמע שאין בהם איסור בזריעה כי שם מדובר באופן שהיו בבריאת העולם שלא היה כמוהו מקיימים. הרמב"ם לשיטתו שיש זרעים שאינם כלאים אפילו אם מקיימים אותם, הוצרך לומר שעשבים אלו אינם כן אלא הם שייכים באיסור כלאים, אבל איסור הכלאים הוא רק כשמקיימים אותם.

ונראה שדשאים נשנו בבבא בפני עצמה, ולא היה די בהלכה יח לגבי הקוצים, כי קוצים אינם ראויים לאכילת אדם, ובאותם עשבים יש גם נאכלים לאדם. והשמיענו בהכללת כל הדשאים שהם עשבי בר כאחד בלא לקרוא להם זרעים, כמו במינים שכתב בתחילה שגם אם הוא ראוי לאכילת אדם הם אינם זרעים, ולכן הם תלויים בדין של הלכה יח.

ד. דין פול המצרי ומיני אילנות הוזכרו בתוספתא. אלא שבנוסח שלפנינו פול המצרי נמנה עם כל הזרעים שנאסרים. פול המצרי מוזכר בכמה מקומות כדבר שיש בו חיוב מעשרות, ומשמע שהוא ראוי למאכל אדם. כיון שהרמב"ם כותב שפול המצרי מין זרעים ואינו מקדש בכרם, נראה שהוא גרס בתוספתא שפול המצרי אינו כלאים או אינו מקדש. אך לכאורה זה תמוה

נד). כך מצינו לפעמים ברמב"ם שמביא את לשון הפסוק כדי לבארו בדרך אגב. ראה רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ה הלכה ג "ועליו הוא אומר בקינות ויאכל חל וחומה זו חומת העזרה".

שצטעטשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

מאוד, כפי שהעיר החזו"א (א, י) שבמשנה א, ב איתא שפול המצרי וחרובים אינו כלאים, משמע שעם מינים אחרים הוי כלאים, וכן הבאתי לעיל את הירושלמי על המשנה בפרק ג, ב שפול המצרי שזרעו לזרע יש בו כלאים. וכן מצינו בכל מקום שפול המצרי נחשב אוכל ואינו לנוי או רפואה, ומדוע אינו מקדש. ונראה לי לבארו על יסוד בירור ויהוי הפול המצרי.

הרמב"ם כתב בפירוש המשנה מסכת נדרים פרק ז משנה ב: "ופול המצרי, מין ממיני הזרעונים שאינו נמצא אלא בארץ מצרים, וכך קורין אותו הרופאים אלבקאלי אל מצרי (הזרעון המצרי) ואינו הפול הידוע אצל ההמון"^ה

פרופ' זהר עמר באנציקלופדיה הנ"ל מציין עשבוני ספרדי שחי בימי הרמב"ם ומציין שאלבקאלי אלמצרי זהו צמח שגדל במצרים בביצות הנילוס, ואותו עשבוני מביא יוני שחי בימי המשנה ומכנה אותו NEIUMBO NUCIFERA - נלומבו נאה, והוא צמח הידוע גם בשם לוטוס קדוש, והם כותבים שזרעוניו נאכלים, וזה עולה בקנה אחד עם דברי המשנה שהוא מתעשר זרע. ואף שבמשנה בשבת ט, ז מנו אותו בין הזרעונים שאינם נאכלים, כתב פרופ' עמר שצ"ל שזרעיו בדרך כלל היו פחות נאכלים, אך הם אכילים^ה.

ומעתה י"ל ששורש הענין שאינו מקדש הוא שצמח זה גדל דוקא בביצות ולא בשדות רגילים, ועל כן צמח כזה אינו בכלל "הזרע אשר תזרע" שמשמעותו באופן רגיל, והוא דין מיוחד דוקא בכרם שנאמרה בו לשון זו, ולא בכלאי זרעים.



יד.

דברי הכסף משנה

כתב הכסף משנה. על דברי הרמב"ם בפרק א הלכה ד שרק מאכל אדם הוא בכלאים: "אין אסור משום כלאי זרעים וכו'. יש לתמוה על זה דהא תנן בספ"ה (משנה ח') המקיים קוצים ר' אליעזר אומר קידש וחכ"א לא קידש אלא דבר שכמוהו מקיימין. ובירושלמי פ"ק אמרו שהזונין אף על פי שאינו כלאים בחטים הוא כלאים בשאר מינים אף על פי שאינו אוכל אדם מפני שרוצים בקיומו להאכילו ליונים. ורבינו בעצמו כתב בפ"ה הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזרעו וכו' הרי זה לא קידש עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימים רוב העם באותו מקום. לכן נ"ל דלאו דוקא נקט רבינו מאכל אדם אלא כל דבר שרוצה בקיומו אסור זה בזה ואפי' אם רוצה בקיומו למאכל בהמה ולא נתכוון רבינו לשלול אלא העשבים המרים בלבד וכדדייק סיפא דלישניה ודין זה נ"ל שלמד רבינו ממה שאמרו בירושלמי בריש כלאים גבי זונין".

נה). בשו"ת שבט הלוי חלק ב סימן קסה כתב: "יקשה מאד על רבינו בעל כ"מ כאן שמסביר דעת רבינו בזרעים מטעם דאינם נאכלין כסברת הר"ן, והרי פול המצרי סתירה לדבריו". כלומר, א"כ למה התיר הרמב"ם פול שהוא עומד לאכילה. אך לפי מה שביארתי, בפול יש דין מיוחד כי הוא גדל בביצות.

נו). פרופ' עמר מציין שהרמב"ם בחיבורו הרפואי על סמים מזכיר פול מצרי, אך הבהיר לי שכוונתו שם ליחידת גודל או צורה, ולכן אין ללמוד מזה דבר.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? ת

ובפרק ה הלכה ג כתב: "ואינו חייב מן התורה, כלומר אינו חייב משום כלאי הכרם אלא על קנבוס ולוף וכו' אבל שאר הזרעים אסורים מדבריהם. בפרק ב' דמנחות (דף ט"ו:) ומפרש רבינו דדוקא קנבוס ולוף וכיוצא בהם ממיני זרעים שאינם נאכלים הוא שאסרה תורה שהם נגמרים עם תבואת הכרם דמדכתיב כרמך כלאים משמע דבזרעים הדומים לכרם דוקא הוא דאסור, אבל שאר מיני זרעים אינם אסורים בכרם מן התורה אלא מדבריהם מיהו ה"מ בנאכלים" אבל זרעים שאינם נאכלים מותרים אפילו מדבריהם כמו שיתבאר בסמוך^ט. ומ"ש רבינו שהם נגמרים עם תבואת הכרם נ"ל דהיינו שאינם עושים אלא לשלש שנים כמו קנבוס ולוף שאינה נעשית אלא

(נו). הכונה לענ"ד שנאכלים עכ"פ לבהמה, כי אם הן נאכלים לאדם איסורם מדאורייתא.

נח). החזו"א (כלאים א, ט) כתב לפרש את כוונת הכס"מ על פי הנחתו שמוסכם על כולם שזרעים היינו מה שנזרע שדות שלמים, וכוונת הכס"מ לומר שבהלכה ג אסר הרמב"ם מדרבנן זרעים שנזרעים שדות שלמים, אף שמדינא היה צריך להתירם בהיותם זרעים, אלא שגזרו בהם רבנן כשהם ראויים לאכילת אדם, ובהלכה ו התיר זרעים כאלו של שדות כשאינם נאכלים לאדם אלא רק לבהמה, שזרעים אלו יש בהם שתי סיבות להקל, האחת במה שהם נזרעים שדות שלמים, והשניה במה שאינם נאכלים לאדם, ולכך הם הותרו לגמרי. וכתב שאין לפרש את דבריו כפי שאנחנו ביארנו, שבה"ג מדובר בנאכלים לבהמה ובה"ו מדובר באינם נאכלים לבהמה, שא"כ למה כתבו דין זה רק על זרעים, אפילו ירקות נמי? וכן דייק הגר"ש ישראלי בארץ חמדה עמ' נו.

אך הקשה החזו"א לפי הבנתו בדברי הכס"מ שהחילוק הוא אם הצמח נאכל או לא נאכל, דאכתי העיקר חסר בדברי הרמב"ם, שלא הזכיר כלל את התנאי שאין נאכלים. לכן פירש החזו"א על דעת עצמו פירוש אחר, ששאר זרעים שאסר הרמב"ם בהלכה ג מדרבנן הם בעצם ירקות ערוגה כי קנבוס ולוף נמי הם ירקות הנזרעים בערוגה, דלופ מין בצל ומלת זרעים משמשת לפעמים לכל הנזרעים. ומה שכתב בהלכה ב שירק אסור מדאורייתא היינו אך ורק קנבוס ולוף דתני והדר מפרש. ולפי זה בה"ג מדובר בירקות שאינם נגמרים עם הכרם, והם האסורים מדרבנן, ובהלכה ו התיר כל מיני זרעים שהם הנזרעים כשדות שאינם ירקות.

ולענ"ד מאחר שגם הוא מסיק שאפשר לומר שלשון זרעים בהלכה ב כוללת, ואין הכוונה לאלו שנזרעים שדות, מסתבר לפרש שכך הבין הכס"מ את הלשון זרעים בכל ההלכות האלו ובאמת אין חילוק בכל זה בין זרעים לירקות. ועל מה שהקשה על הביאור הפשוט בכס"מ שבהלכה ג מדובר על נאכלים לבהמה, ובהלכה ו מדובר באין נאכלים לבהמה כמו צמחי נוי או רפואה, למה הרמב"ם לא פירש זאת י"ל בפשטות שהרמב"ם לא הוצרך לפרש שמדובר בזה, כי ביאר בהלכה יט שהמותרים הם כמו אירוס וקיסוס ושושנת המלך, והיינו צמחים שידוע שאינם עומדים כלל לאכילה, אף שזרעים אותם, ולכן הרמב"ם משתמש כאן בכינוי "שאר מיני זרעים", בדיוק באותה לשון שכתב בדין האירוס והקיסוס^ו והלשון "שאר" נובעת מזה שאינם כמו הזרעים שבהלכה ג.

ובס"ק יא כתב החזו"א דרך אחרת בביאור הכס"מ שאין כוונת הכס"מ שכל הצמח לא נאכל, אלא כוונתו שהזרע לא נאכל, אבל הגידולים נאכלים, וכיון שהזרע לא נאכל אין בזה כלאים, ואם הזרע נאכל הוי איסור דאורייתא, אבל הקשה שלא בזה תלוי הדבר שהרי לפי הכס"מ ירק הוא דאורייתא אף שבירק הזרע לא נאכל.

אך לענ"ד אי אפשר לומר שזו כוונת הכס"מ שכתב "ומשמע לי דהיינו דוקא במיני זרעים שאינם נאכלים, אבל תבואה וקטניות וירקות אסורים מן התורה". משמע שמה שמייחד את התבואה והקטניות שזרעם נאכל מיוחד גם את הירקות שנאכל הפרי שיצא מהזרע, דהיינו שכולם מאכל אדם, ומה שהותר הוא בזרעים שאינם נאכלים כפשטו.

ושוב כתב החזו"א שהגדרת זרע וירק כאן לא ברורה כי אין נפק"מ בזה שהוא נזרע רק בערוגה אלא לענין דיני הרחקה בערוגה. והביא שהגר"א במשנה שם כתב שזרעים היינו שהזרע הוא הנאכל, וא"כ צריך להגדיר מהו זרעים ומהו קטניות שנאסר, ונראה דקטניות הן אותן המשתווין יותר לחמשת מיני דגן.

גם לפי פירוש זה יוצא שזרעים וירקות אינם מוגדרים לפי מה שמשמע מפ"א ה"ח וה"ט. ומה שכתב בשם הגר"א שהזרע שנאמר כאן להיתר הוא הנאכל, הוא חילוק שנאמר לגבי דיני הרחקות במשנה ג, ב ולא בנידון דידן. ולכן העיקר נראה

תא עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

לשלש שנים כדתנן בפרק ב' דכלאים כמו שתבואת הכרם אינו נותר עד שלש שנים^ט. ומשמע לי דהיינו דוקא במיני זרעים שאינם נאכלים, אבל תבואה וקטנית וירקות אסורים מן התורה שהרי כתב בסמוך דעל תבואה וירק לוקה, ומשמע דלוקה מן התורה וכ"כ התוספות בפ"ב דמנחות דתבואה של ה' מינים הוו דאורייתא, וכ"כ הר"ן בפרק ראשית הגז דכי אמרו קנבוס ולוף אסרה תורה לאו לאפוקי חטה ושעורה דכל ה' מינים ודאי כלאים מן התורה, אלא לאפוקי שאר זרעוני גנה שאינם נאכלים דומיא דקנבוס ולוף שאינם כלאים בכרם כדתניא בתוספתא האירוס והקיסוס ושושנת המלך וכל מין זרעים אינם כלאים בכרם אלא דקנבוס ולוף לפי שגדלים הרבה ואיכא ערבוביא ועושים אשכולות בגפנים אסורים משום כלאי הכרם^י עכ"ל. ומ"מ נראה שהתוס' והר"ן חולקים על רבינו בירק^י. ומ"ש הראב"ד שהוא טעות שטעה במקום אחר לפניו מפני שנפלה לו טעות במשנתו והטעתו והרי הוא מוגה לפניו, יתבאר בפרק זה^י.

כפי שכתב החזו"א בעצמו בתחילה, שהזרע הנאמר בסוגיה זו הוא כינוי כללי, ויש לחזור לפירוש הפשוט בכס"מ שאותו הוא דחה בתחילה, ולומר שלענין זה אין כל חילוק בין מה שנזרע כשדה למה שנזרע בערוגה ובין מה שנאכל הזרע למה שנאכל בו הגידולים.

ויש להעיר בזה על הרב שו"ו רוח (חלקת השדה ח"ג עמ' עד) שהבין שמסקנת החזו"א שזרע הוא הנאכל לענין שאין בו שייכות לדין כלאים. ולענ"ד אין זו כוונת החזו"א, שהוא רק הביא מה שכתב הגר"א על החילוק בדיני הרחקות, ואין כוונתו לומר שזו ההגדרה כאן.

נט). בפירוש המשנה פרק ב' משנה ה' כתב הרמב"ם "ואיני יודע היאך אלה עושות לשלש שנים". וראה באנציקלופדיה שבאתר מכון התורה והארץ שפרופ' עמר כתב שלפי כתה"י בתחילה הרמב"ם זיהה את הלוף עם מין מסויים, ואח"כ מחק את הזיהוי והסתפק בכך שהוא ממין הבצלים. ונראה שהרמב"ם הבין ממשנה זו שעושים לג' שנים שהלוף הוא סוג שלא היה מוכר לו. ובעל תפא"י בתי כלאים כתב שהלוף והקנבוס אמנם גדלים מיד, אך יש חלק מהזרעים שנשארים בקרקע ומתחילים לצמוח לאחר ג' שנים, ומ"מ תמה איך על ידי דמיון זה נעשה ערבוביה. והגר"ש ישראלי (ארץ חמדה ב עמ' נב) פירש שהכוונה היא שאנו צריכים שתתקיים בהם בהזרעם יחד עם החרצן אפשרות של היאסרות תבואת הכרם, ולפני שלוש שנים בלא זה אסורים מדין ערלה. ולענ"ד נראה שאין זו כוונת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם אינו גורס במשנה שעוסקת בענין העשיה לשלש שנים שמדובר על קנבוס.

ס). המנחת חינוך תקמח סוף אות א' למד ממה שהר"ן כתב בקנבוס ולוף שהם דאורייתא "לאפוקי שאר זרעוני גנה שאינם נאכלים", שכל הנאכל הוא מדאורייתא, ולפיכך תמה על דברי הכס"מ שנקט שלפי הר"ן ירקות הם דרבנן, וכן נקט בשבט הלוי ח"ב סי' קסה, וכתב שיש שיבוש בנוסח של הכס"מ. ולענ"ד אין כאן שיבוש. הכסף משנה מפרש את הר"ן שמה שכתב שמדובר באין נאכלים הוא רק כדי להבהיר למה לא מוזכר תבואה בחיוב דאורייתא, אבל לדעתו הגדר הוא כשאינו דומה לכרם. וכן נראה מכיון שהגמרא מדברת על אדם שזרע דבר שנאסר מדרבנן, ומשמע מסתימת הדברים שמדובר גם על ירק. הרמב"ם, שדרכו לכתוב רק את המסקנות, יכול לפרש בגמרא שלא מדובר בירקות. והכוונה בגמרא מובנת, מאחר שהוא פירש שקנבוס הוא המין שעושים ממנו חבלים. אבל הר"ן, שדרכו לפרש את הגמרא להדיא, לא מסתבר שיעמיד את הגמרא דוקא כשזרע דבר שאינו ירק בלי לומר זאת להדיא, כיון שלפי הפשט מדובר גם בירק. על כן נראה שלדעתו האיסור דאורייתא הוא אך ורק בחמשת המינים כפי שהבין הכס"מ. ומכל מקום לגופו של דבר, נראה שדעת הר"ן מבוססת על דברי הרמב"ן שאיסור דאורייתא בירק הוא רק אם הוא גבוה כתבואה. אבל כשיש שני מיני זרעים שהם עצמם כלאים משמע מהרמב"ן שאסור בכל גוונא.

סא). הכס"מ בהלכה י"ט מבאר, שהראב"ד מבין שלפי הרמב"ם מיני זרעים מותרים כי הוא גרס בתוספתא "האירוס והקיסוס ושושנת המלך וכל מין זרעים אינם כלאים בכרם", בעוד שהראב"ד גורס בה "האירוס והקיסוס ושושנת המלך - מין זרעים ואינם כלאים בכרם", ואומר הראב"ד שכן צריך להיות גם במשנה, כלומר שבעלמא מין זרעים הוא כלאים, אבל ג' מינים אלו שונים, ואע"פ שהם מין זרעים אינם כלאים כיון שלא מקיימים אותם. אך יש דוחק בגרסתו, שלא היה צריך להזכיר שהם מין זרעים, וכן קשה לומר שרק ג' מינים לא מקיימים. ואומר הכס"מ שאפשר לפרש גם את נוסח הראב"ד בתוספתא כרמב"ם, דהיינו, שלפי הרמב"ם הכוונה היא שכל מין זרעים כיצא בהם שאינם נאכלים והם נזרעים

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? תב

ובהלכה ו: "ואין אסור משום כלאי הכרם וכו'. היינו מדתנן בפ"ה דכלאים האירוס והקיסוס ושושנת המלך וכל מיני זרעים אינם כלאים בכרם ומשמע לרבינו דאפי' מדרבנן שרוב דלא גזרו בהו והיינו במיני זרעים שאינם נאכלים דומיא דאירוס וקיסוס ושושנת המלך דאילו בשאר מיני זרעים כבר כתב בסמוך שהם אסורים מדבריהם".

ובהלכה יט: "האירוס והקיסוס וכו'. משנה פרק ה'. והראב"ד כתב אמר אברהם נ"ל טעות הוא זה והעיקר כך הוא וכו'. כוונתו להשיג על רבינו ורצה להגיה המשנה מהתוספתא ורבינו תופס לשון המשנה עיקר ועוד דלשון התוספתא יכול להתפרש כלשון המשנה^{סב}. ומה שכתב רבינו שהקירנס מקדש בכרם משנה ספ"ה. ובספרי הדפוס כתוב הקנבוס וט"ס הוא דהא עיקר כלאים דאורייתא הוי קנבוס ולוף ודומיהם וכן מפורש בראש הפרק ומאי קמ"ל ועוד דשבקיה ללוף בר זוגיה הלכך ל"ג אלא הקינדס וכן מצאתי בספר מוגה^{סג}. ופירש קירנס קארד"ו בלעז. ומ"ש שצמר גפן מקדש בכרם היינו דלא כר"מ בפ"ז. ומ"ש וכן כל מיני דשאים וכו'. ירושלמי בספ"ה^ה: ופול המצרי מין זרעים הוא ואינו מקדש. בתוספתא פ"ג^ה.

וכל דבריו מתבארים במה שכתבתי לעיל. והשו"ע יו"ד רצו, יד הביא את דברי הרמב"ם בהלכה יח – יט, והתעלם מהראב"ד.

ומה שכתב שההיתר הוא רק לזרעים שאינם נאכלים פירוש הלבוש סימן רצו סעיף ב: "שאר מיני זרעים שאינם נאכלין כלל אפילו לבהמה, מותר לכתחלה לזרעם בכרם".

ולפי מה שביארתי הכוונה היא שהזרעים המותרים הם כאשר אינם עומדים לאכילת בהמה כלל אלא לנוי או רפואה^{סד}.

לצורך מישני אינם כלאים.

סב. הרב עמאר (תנבות שדה 68) הקשה למה כתב הכסף משנה שרק משמע כך מהרמב"ם, הרי הרמב"ם כותב כן במפורש. ולענ"ד פשוט שהכסף משנה אומר "משמע לרבינו" משום שהר"ש לא נקט כך, ולא קשיא מיד.

סג. פירשתי לעיל שכוונתו לומר שלשון המשנה היא "כל מיני זרעים" והראב"ד רוצה לגרוס בה כמו בתוספתא "מיני זרעים", ונראה להיפך שיש לפרש את לשון התוספתא בהתאם ללשון המשנה. ההבדל ביניהם הוא שלפי הראב"ד האירוס תלוי בכמוהו מקיימים, ולפי הרמב"ם גם כשזרעים אותו בכל אופן אין בו כלאים, כשם שבקיסוס ושושנת מלך אין נפק"מ במה שהם נזרעים.

סד. אבל ברמב"ם בפירוש המשנה מבואר שהוא אכן הקנבוס, וכן העיר בזה החזו"א (א, יא).

סה. לפנינו בירושלמי כתוב שדשאים אינם כלאים, אך כנראה גרסת הכס"מ בירושלמי שהם כלאים.

סו. הגר"א בביאורו לשו"ע סי' רצו ס"ק ז כתב על הזרעים המותרים לשיטת הרמב"ם "ר"ל שלא במפולת יד זרעים מותר לד"ה אף לר' יונתן דפליג אר' יאשיה, ומ"ש בס"א ושאר זרעים אסור מדרבנן היינו במפולת יד כמש"ש, וז"ש כאן מותר לזרען בכרם ומ"ש אבל שאר כו', כמ"ש במתני' ספ"ה הארוס כו' ובתוספתא ספ"ג [כנ"ל הגירסא הנכונה ובתוספתא קתני בכולם הן כלאים בכרם חוץ מאילן ודאי שט"ס...] הלשונות... אבל תבואה וירק מפורש בכמה משניות הנוטע ירק כו' תבואה שהוא נוטה כו'".

נמצא שהגר"א נוקט שזרעים מותרים לכתחילה כשאינם ירקות כשלא נזרעו במפולת יד, ואסורים מדרבנן כשנזרעו במפולת יד. ותמה על זה החזו"א (כלאים א, ט) שהוא סתום יותר מדאי בלשון הרמב"ם, ובמנחות טו ע"ב באחד שזרע כרמו של חברו סמדר מדובר בזרע שלא במפולת יד, ואמרו שהוא איסור דרבנן, בעוד שלפי הגר"א הוא צריך להיות מותר.

בישועות מלכו (פרק ה הלכה ג) כתב "אין הפרש בין ירקות לשאר זרעים דגם בירקות כשאינו מאכל אדם אפשר דלא

תג עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

ועל כן בנידון השאלה, כיון שמדובר בזרע שראוי לאכילה לבהמות, ואף לאדם בשעת הדחק אין כל קולא מצד זה שאינו מאכל אדם באופן רגיל, אך יש קולא מצד שאין דרך לזורעם ולעשות פעולה לקיומם.



טו.

פירושים אחרים

מהרי"ק כתב שהאירוס שהותר הוא נענע, והיתר האירוס ושכמותו הוא משום שאינו לא תבואה ולא ירק, ומה שאסר הרמב"ם בה"ג מדרבנן הוא רק בתבואה וירק שאינם נגמרים עם הענבים.

מיתרס מד"ת... ומה שנראה דיש חילוק בין ירקות לזרעים היינו בשאין ראוי למאכל אדם כלל, דבירקות אסור כל שמקיימין אותו רוב העם למאכל בהמה או לרפואה, ובזרעים שרי".

ובמרכבת המשנה כתב חילוקים שונים בין ירקות לזרעים, בצירוף לחילוק אם זרע במפולת יד או לא.

אך לענ"ד כל החילוק בין זרע לירק בנידון דידן לפי ההנחה שהחילוק הוא בין זרע בשדות לזרע בערוגות לא מובן בסברה, כפי שהעיר החזו"א בעצמו שלפי הגמרא משמע שהחילוק ביניהם הוא רק לענין דיני הרחקות. ומנין לרמב"ם לחלק בכך לענין עצם האיסור, ק"ו החילוקים שהוסיפו עוד בזה שאינם כתובים ברמב"ם.

ומצינו פירוש אחר לסוגיה בשנות אליהו מסכת כלאים פרק ז משנה ז.

הגר"א שואל איך יתכן לנקוט ששאר זרעים דרבנן כאשר במשניות כתוב בסתמא שהם כלאים, "ובמ"ח פ"ה האירוס והקיסוס כו' וכל מין זרעים כלאים בכרם (כך גרסו וכו"ל בהערה), ובקנבוס פלוגתא אי הוה כלאים. ועוד קשה, (כצ"ל) מאי מייתי ראיא מכלאי זרעים אכלאי כרם דקנבוס ולוף מיירי בכלאי זרעים, ועוד מאי מקשה מה האוסר אינו נאסר אדרבה מוכח מן היר' שכתבתי לעיל במשנה ד' דהתבואה הוא האוסר (יש להעיר ששם אמרו כך רק בדברי רבי אלעזר ואפשר שרבי יוחנן פליג) ובכאן הכל מודים שאסור האוסר דכיון שהוא שלו, אבל האמת יורה דרכו לפי מה שאמרנו לעיל דהגפן אינו אסור בעצמו רק אחר שיגיע לפול הלבן אבל עודנו סמדר אינה מתקדשת בעצמה ולכך היה המקשה סובר דלכך אסרו את הזרעים והתירו את הגפנים משום דהגפנים היה עדיין סמדר וסמדר אינו נאסר, והא דנקט חבירו משום מעשה שהיה כך היה ובאמת אפילו אם היו הזרעים ג"כ שלו אעפ"כ היו הגפנים מותרים משום דעדיין הם סמדר, ולכך פריך שפיר האוסר וכו'. משום דבכאן הגפנים הם האוסרים ולא הזרעים משום דהזרעים אין אוסרים הסמדר. והתרצן השיב לו דלא משום טעם זה התירו הגפנים משום דהיה סמדר דאי מטעם זה הוי הזרעים ג"כ מותרים, אלא משום דהיה של חבירו וחבירו דעבד איסורא קנסו כו'. ובאמת ס"ל דסמדר ג"כ אסור ומקדש, אלא דמביא ראיא על דבריו דשאר זרעים הוא מדרבנן לר' יאשיה דקי"ל כותיה דאין אסור אלא במפולת יד, א"כ היכי משכחת לה בשאר זרעים, דהא תבואה משיבשה אינה מתקדשת ובדאי כשנטע אילן ותבואה במפולת יד בודאי התבואה נגמרת קודם שנעשה אילן סמדר, והגפן קודם שנעשה סמדר בודאי אינו מקדש ולא אשכחן אלא בקנבוס ולוף שהן עושין לג' שנים דבשנה הג' דאז נגמר הגפן והקנבוס הוי כלאים לכך לר' יאשיה לבד, קנבוס ולוף לבד הוי מדאורייתא אבל כל המשניות שהוזכרו גם שאר זרעים כלאים הן אליבא דחכמים דפליגי עלה דר' יאשיה".

נמצא שלפי דבריו המימרה דשאר זרעים מדרבנן היא דוקא בסמדר, ומביא ראיא שכ"ה אליבא דרבי יאשיה, וטעמו משום שאין איסור דאורייתא אלא במפולת יד בזרע שצומח בזמן שהגפנים יצאו מדין ערלה. ולכאורה תמוה, שא"כ לרבי יאשיה גם חיטה צריכה להיות רק מדרבנן, וצריך לדחוק שהכוונה לדין תיאורטי אם היא תגמר עם הכרם, ובכל אופן הביאור הוא על פי הגרסה במשנה שמיני זרעים הם כלאים, שבביאור לשו"ע כתב להדיא שאינה גרסה נכונה, וכל זה לא נאמר כביאור לרמב"ם, והביאור לסוגיה במנחות כתבנו לעיל.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? תד

לכאורה דבריו אינם מובנים, שאם אסרו ירק מדוע הנענע הותרה. האם היא אינה ירק? וגם מדברי הרמב"ם שסתם שירק ותבואה אסורים מדאורייתא דוחק לומר שהדבר תלוי בהיותם נגמרים עם הכרם. ואולי כוונתו כהרדב"ז, כפי שנבאר דבריו לקמן.

הרדב"ז בפ"ב הלכה ח כתב על היתר השארת הצמחים שמזיקים: "ואיכא למידק והלא ספיחי אסטים אינם כלאים שאין כלאים נוהג אלא בדברים שזרעין אותם לאכילה ותלתן שעלו בו עשבים נמי לא משמע דאיירי בעשבים שהם ראויים למאכל אדם, וצריך לומר דספיחי אסטים הירק שלו ראוי למאכל אדם וכן העשבים שעלו עם התלתן".

משמע מדבריו שבכלאי זרעים לפי הרמב"ם רק מה שעומד לאכילת אדם נאסר. וכ"כ להדיא בתשובה בשו"ת רדב"ז (חלק ו סימן ב אלפים רנג): "לאו דוקא מרים אלא אף על גב שאינם מרים מותר כיון שאינם ראויים למאכל אדם ומה לי אם זרען לרפואה ומה לי אם זרען ליהנות בראייתן, ואפשר דכ"ש הוא דאם זרען לרפואה דסוף סוף למאכל אדם זרע להו מותר, כ"ש אם זרען ליהנות מראייתן וזה ברור אצלי".

ובפ"א ה"ד לגבי הדין שבעינן מאכל אדם הפנה הרדב"ז למשנה והתוספתא לגבי האירוס, הקיסוס ושושנת המלך, משמע לכאורה שהיתרם הוא משום שאינם מאכל אדם.

אך בפ"ה ה"ג כתב "שלשה חלוקים בכלאי הכרם כל מיני תבואה עם הכרם אסורים מן התורה. מיני ירקות קצתם מן התורה וקצתם מדברי סופרים. שאר זרעים מותרים לכתחלה", ופי' שהלכה ג היא **בורעי ירקות**, והלכה ו **בורעים**. ובה"ו כתב בתחילה שטעם היתרם של האירוס והקיסוס "משום דאין נגמרין עם תבואת הכרם". אך נראה שלא זה בלבד הטעם, כי אחר כך כתב "פי' האירוס הוא נענע ובערוך פירש וכן ר"ש סימנ"ו והם מיני מרקחת שמשימין בתבשיל והקיסוס הוא הנקרא הדר"א בלעז כדתנן הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס, וכיון שהם זרעים חשובים ומועילים ודאי מקיימין אותם וכן שושנת המלך חשובה היא לכל הפירושים, וטעם היתרם **שזרעים לא הוו כלאים**. ומין קטניות מסתברא שדינן כירק אם יש מהם שנגמרים עם התבואה הרי הם כלאים מן התורה כמו קונבוס ולוף והשאר הרי הם כלאים מדרבנן, ופול המצרי מין זרעים הוא ואינו מקדש משמע דשאר הפולים הוו כירקות וכל הקטניות דינם כפול שכולם נקראו קטניות וגם **עלי הקטניות כשהם רכים ראויים לאכילה כירקות**".

ובהלכה יט כתב שר' טרפון וחכמים נחלקו האם קנבוס הוא ירקות או זרעים, ולא הוצרך רבינו להזכיר הקנבוס בהדי הקינרס וצמר גפן אף על פי שזה מן התורה ואלו מדרבנן אלא לאפוקי מדר"ט. ואפשר שעלי הצמר גפן הנקרא קוט"ן בעודם רכים ראויים לאכילה ולפיכך הוו מכלל הירקות אבל עלי הקנבוס הנקרא קנב אוכלין אותו במצרים ומשכר ואומרים שהוא משמח ואוכלין אותו חי כמות שהוא ויש מקומות שעושין ממנו בגדים כמו שעושים מן הפשתן:

ולגבי מיני דשאים כתב שאע"פ שבירושלמי משמע שאינם כלאים, רבינו סמך על התוספתא דפ"ג דכלאים דתניא רבי דוסתאי בן יהודה אומר מיני דשאים הרי הם מיני כלאים, השיפה והאיטן והגמי וכל הגדלים באפר מיני דשאים הרי הן כלאים בכרם:

תה עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

ופול המצרי אע"ג דתניא בתוספתא הקישואין והדלועין והאבטיחים והמלפפונות ופול המצרי מיני זרעים הרי הם כלאים בכרם. י"ל דהאי תנא ס"ל מיני זרעים הם וכלאים בכרם ולא קי"ל הכי שאין מקדש בכרם אלא מיני תבואה ומיני ירקות. תדע דהא לא קי"ל כוותיה במאי דקתני הדלועין והאבטיחין והמלפפונות מיני זרעים הם דפשיטא דמיני ירקות הן הילכך במאי דקתני פול המצרי מין זרעים פסקינן כוותיה ובמאי דקתני הרי הם כלאים בכרם לא פסקינן כוותיה דאין הזרעים כלאים לפי שיטת רבינו¹.

ומוכח מדבריו שהגדרת זרעים וירק אינה מיוסדת על מה שכתוב ברמב"ם בפ"א שירקות הם הנזרעים בערוגה, והזרעים כשדה, שאלו חילוקים שנאמרו לגבי דיני הרחקה בלבד, אלא לדעתו ירקות הם אלו שנאכלים עליהם כשהם רכים, ובהם יש איסור דאורייתא רק כשהם נגמרים עם הכרם, ובלא זה אסור מדרבנן. והזרעים הם אלו שאין עליהם נאכלים. וצ"ל שהאירוס שהוא הנענע נחשב זרע כי לא היו אוכלים את העלים כפי שהם. ולפי זה נראה שמה שכתב בפ"א בכלאי זרעים דבעינן מאכל אדם כדי לאסור, היינו שעליהם יהיו נאכלים לאדם. וכל זה אינו נוגע למה שגדל בר, שאלו הם הדשאים והקוצים ובוזה הגדר הוא אם כמוהו מקיימים בלבד. ואפשר שהיסוד לזה הוא שכיון שבטבע אין להם כל יעוד וחשיבות, זה שרוב אנשי המקום מחליטים לשנות את הטבע ולקיימם פועל עליהם חשיבות יותר מזרעים בעלמא שאינם נאכלים לאדם, ועל כן אפילו אם אינם ראויים לאכילה הם כלאים².

הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה ד, ל) צידד להתיר את השארת העשבים בכרם, ובין הטעמים הסתמך על הרדב"ז שלדבריו ממנו עולה שיש כלאים רק אם העשב ראוי למאכל אדם בדוחק. וכן צידד הרב עמאר בתנבות שדה 68 שהרמב"ם שאסר מיני דשאים מתכוון דוקא בראויים למאכל אדם, כדמצינו בברכות שלרבי יהודה מברך בורא מיני דשאים על ירקות הנאכלים. ומה שהזכיר שם צמר גפן הוא כדברי הרדב"ז שצמר גפן נאכל בעודים רכים, וקנבס הוא הקנבים שמשכר ומשמח, ונחשב כעומד לאכילה. והוכיח זאת ממה שרבי יהודה אומר לברך כשאכל ירקות "מיני דשאים", משמע שדשאים הם מאכל אדם.

אך לענ"ד אין זו דעת הרדב"ז, ועכ"פ קשה לסמוך על דבריו, כי החילוק שכתב בין ירק לזרע לא משתמע מסתימת הרמב"ם. וגם לשיטתו נראה שלא נכתב תנאי של ראוי לאכילת אדם על העשבים, שכן בקוצים הוזכר אך ורק שהם מאכל בהמה, ובזונין הוזכר אך ורק שהם ראויים ליונים. וכן הוכיח הגר"ח"ק מדברי הרמב"ם פ"ב הלכה ט שיש כלאים באיסטס, ובתלתן שנזרע למאכל בהמה. וכתב עוד שכן מוכח מדברי חז"ל שיש כלאים בחצב שהוא מאכל לצביים (תוספתא סוף פ"ג), וכן בפואה שהוא מין צובעים (ירושלמי א, ח). וכ"כ רשב"ם בב"ב קנ"ו ב' דבמאכל בהמה נוהג כלאים. גם נראה שדשאים המוזכרים בפ"ה הל' יט הוא מה שגדל באפר, כמבואר בתוספתא הנ"ל, ורובו אינו מאכל אדם כלל. ואם שיפה וגמי הם כלאים, משמע שכל

10. הרב רווח (חלקת השדה ח"א עמ' עג) כתב שלפי הרדב"ז נענע נחשבת זרע כנראה משום שהעלה שלה אינו רך כעלה ירק, או שיש כמה מיני נענע. אך לענ"ד ברדב"ז מפורש שהעיקר בזה אינו הרכות אלא שהגדר נקבע לפי היות העלה נאכל. וכ"כ הגר"ש ישראלי (ארץ חמדה ח"ב עמ' נה) שהרדב"ז מחשיב קטניות כירקות משום שבעודם קטנים עליהם נאכלים.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? תו

מאכל בהמה הוא כלאים. וגם למי שגרס שאינם כלאים הוא משום שהם עשבי בר^ט. ומכל מקום זה איסור דרבנן כפי שהסיק במרכבת המשנה (חעלמא) הלכות כלאים פרק א הלכה ד: "ומחוורא דלאו ליכא אלא במאכל אדם, ומשום מראית העין אסור אפי' בעשבים מאכל בהמה"^ט.

וכ"כ הלבוש יורה דעה סימן רצו סעיף ב: "אין אסור מן התורה משום כלאי הכרם אלא מיני תבואה וירקות וקטניות שהם מאכל אדם, דומיא דכרמך שהוא מאכל אדם, אבל שאר זרעים שאינם מאכל אדם אלא מאכל בהמה אינם אסורים בכרם מן התורה אלא מדברי סופרים. ונראה לי דדייקי זה מדכתיב לא תזרע כרמך כלאים, ולא כתיב כרמך לא תזרע כלאים, כדכתיב גבי שדה שדך לא תזרע כלאים, אלא סמך כלאים לכרמך, לומר לך שיהא הכלאים דומיא דכרם כלומר מאכל אדם כמוהו. והוא הדין נמי במינים שאינם מאכל אדם אלא שהן דומין לכרם בענין אחר כגון קנבוס ולוף, גם כן אסורים מן התורה בכלאי הכרם, לפי שהם גדלים הרבה ועושים אשכולות כגפנים ואיכא ערבוביא שהם גם כן דומין בזה לכרמך והוו כלאים בכרם מן התורה, אבל שאר מיני זרעים שאינם נאכלין כלל אפילו לבהמה, מותר לכתחלה לזרועם בכרם, ואין צריך לומר שאר מיני אילנות שמותרים לנוטעים לכתחלה בכרם מפני שאינם בכלל לא תזרע שאינם נקראים זריעה אלא נטיעה".

סעיף ג: "אין אסור משום כלאי זרעים אלא הזרעים הראויים למאכל בין לבהמה בין לאדם, אבל עשבים המרים וכיוצא בהם מן העיקרים שאינם ראויין למאכל כלל אלא לרפואה וכיוצא בהם אין בה משום כלאי זרעים, דסתם שדך לזרעים הראויה לאכילה עומד".

משמע שכלאי זרעים חמורים מכלאי הכרם, שבכלאי זרעים מאכל בהמה אסור מדאורייתא, ובכלאי הכרם מדרבנן.

סח. כל הראיות האלו הובאו בדרך אמונה באור ההלכה הלכות כלאים פרק א הלכה ד, וכתב שכ"ה דעת הר"י קורקוס והכ"מ והט"ז ועוד אחרונים דמאכל בהמה כמאכל אדם [אך בענין הקוצים כתב שיש לדחות, כי אפשר לומר שקוצים הוא מין מיוחד שנאכל גם לאדם כפי שמשמע מהמאירי, אך יש להעיר שלא משמע כך מסתימת הגמרא והרמב"ם]. אך הגר"ק הקשה שם מ"ש מאכל בהמה ממיני רפואה, שאין נוהג בהם כלאים, ותירץ דבכלאים כתיב "אשר תזרע" מה שדרך לזרוע, כמו"ש רבנו בפי"ה פ"ה מ"ח וכ"ה בספרי, ומאכל בהמה דרך לזרוע אבל מיני רפואה אין דרך לזרוע. ולענ"ד אין צורך לעשות אוקימתא כזו כי אנו רואים בהל' שביעית שאכן יש הבדל וגריעות בדבר העומד לרפואה.

סט. הגר"ק שם הקשה על דברי מרכבת המשנה שבספרי פרשת כי תצא פיסקא רל למד דין קוצים בכרם מדאורייתא, דאיתא שם "המקיים קוצים בכרם רבי אליעזר אומר קדש שנאמר אשר תזרע, וחכמים אומרים זרע פרט למקיים קוצים בכרם".

וכבר הקשה כעין זה בשיטה לא נודע למי (מסכת קידושין דף לט ע"א) בשם רבינו תם ותירץ שהוא אסמכתא. ולענ"ד י"ל שהדרשה היא על הדברים החייבים מדאורייתא וכן לגבי קנבוס ולוף, ואדרבה עיקר הלימוד לפטור מדאורייתא מאכל בהמה הוא משום שנאמר "וזרע" שמשמע שיש לו חשיבות, אלא שאם כמוהו מקיימים חייבו אותו חז"ל. ואפשר שלר"א הוא דאורייתא, ולכן הוא מביא מזה ראיה, אבל חכמים לא ריבו מהפסוק קוצים של ערביא בערביא, אלא להיפך הם אמרו שהזרע ממעט קוצים של ערביא. מסתבר שלדעתם בכה"ג הוא מדרבנן כי זה אינו מאכל אדם, וגם אם כל העולם מקיימים לא ירבו אותם מדאורייתא אלא מדרבנן, ו"אשר תזרע" לדעתם מוסב על מיני אוכל וקנבוס ולוף.

ועוד הקשה בדרך אמונה שאם הוא רק דרבנן, למה אסרו במאכל בהמה מראית עין, וי"ל בפשטות דלא פלוג.

תז עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

הפני משה (במראה הפנים כלאים א, א ד"ה טעמא) כתב לחלק באופן הפוך, דכלאי זרעים אסור רק בשל אדם, וכלאי הכרם דאסירי בהנאה אסור גם לבהמה או לרפואה^ע. אך כבר העיר על דבריו הישועות מלכו (כלאים א, ד) שדבריו רחוקים מאוד בירושלמי, כי פשטות הירושלמי להשוותם. ומה שדייק זאת מהרמב"ם שבפ"ה הי"ח משמע שהוא משה בהמה לרפואה בכלאי הכרם לאיסור ובפ"א בכלאי זרעים כתב שלרפואה מותר, אינו כן, שהרמב"ם לא הושה בפ"ה לענין זה שתרוייהו אסורים אלא לענין זה שאדם שרוצה בזרע לצורך מסויים אינו אוסר כשאין דרך לזרוע.

והישועות מלכו (כלאים פרק א הלכה ד) הקשה מדוע זרע המיועד לרפואה אינו כלאים וזרע המיוחד לצבע כן כלאים, וגם קשה לומר שבהמה חייב, כי פשט דברי הרמב"ם דאינו נוהג אלא בדבר הראוי למאכל אדם משמע אבל לא למאכל בהמה. וציין שבתשובות רדב"ז כתב דהזרע דבר הראוי לריח אין בו משום כלאים לפי שאין ראוי למאכל אדם^ע. וזה ודאי קשה, דמה לי דבר שעומד לריח או דבר שעומד לצביעה. והנה בין רפואה למאכל בהמה היה אפשר לחלק, דמצינו כן בשביעית דאין עושין מלוגמא מפירות שביעית ומאכילין לחיה ולבהמה, אבל לחלק בין צביעה לריח קשה מאד.

לכן חילק בין שני מינים למין אחד. ולדעתו כל היכא שהוא מין אחד אסור גם בזרע לרפואה, אבל בכלאי זרעים מדובר בכלאים של שני מינים בפני עצמם שאינם למאכל אדם אין איסור, אע"פ שהם ראויים לבהמה. וכעין זה כתב **בצפנת פענח** שם, דכוונת הרמב"ם דשני מיני עשבים שאינם ראויים לאכילה מותר לזרעם יחד, והוה כשני מיני אילן סרק דמותר להרכיבם, אבל עשבים עם תבואה אסור לזרעם כמו אילן מאכל באילן סרק. וגבי קוצים בכרם דלקמן פ"ה הי"ח, רק לקיימן שרי אבל לזרען אסור דהזריעה מחשבה ליה. גם החזו"א (א, טו) חילק בין שני מינים זה עם זה למין אחד, אלא שלדעתו חילוק זה הוא דוקא במאכל בהמה, אבל מינים שאינם ראויים לא לאדם ולא לבהמה, אף על פי שמקיימים אותם לרפואה או לריח, אין בהם משום כלאים אף עם מין שהוא מאכל אדם.

ולענ"ד כל זה דוחק, שכן הרמב"ם לא כתב שלרפואה אינו כלאים רק כשמדובר בשני מינים של רפואה. וכן כתב הגר"מ אוריבעך (אמרי בינה ח"א שו"ת סי' י), שדבריהם מיוסדים על חילוק שנאמר בכלאי אילנות, אך בכלאי זרעים לא כתוב פרי, ולכן אין חילוק בזה. אלא נראה שיש חילוק בין זרע המיועד לרפואה לשאר צרכי אדם, כפי שהראה הישועות מלכו שמצינו חילוק כזה בשביעית^ע.

ע. הרב יעקב אריאל כתב שהלבוש מחלק כעין דברי הפני משה, אלא שנימוקו הוא משום שבכלאי זרעים נאמר "שדך", דהיינו מין הראוי למאכל ובכלאי הכרם לא נאמר "שדך". אך הרואה יראה שמדברי הלבוש עולה להיפך, שבכלאי זרעים אסור מדאורייתא גם מאכל בהמה, מפני שאין בהם לימוד לפטור מאכל בהמה בכרם שסמך כלאים לכרמך, שיהיו הכלאים דומים לכרם. ומכל מקום גם זה קשה, כי מהירושלמי משמע שיש להשוות בין כלאי הכרם לכלאי זרעים.

עא. לא מצאתי דבר זה ברדב"ז, אך הוא מובא בספרו של הפמ"ג נטריקן קו ח: "בשמים העומדים לריח לא לאכילה י"ל אין עירוב כלאים".

עב. וראה עוד בזה במקדש דוד סא, ד ד"ה אמרינן המקיים ובחידושי הרב מלצר על הרמב"ם שקבלו את החילוק של הפני משה. והרב מלצר מבאר שכיון שהפסוק "הזרע אשר יזרע" מדבר על קידוש, התרבה רק בכלאי הכרם, שבהם שייך

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? תח

והרב קלירס (תורת הארץ ח"א כלאים פרק י אות יד) כתב שמה שהתיר הרמב"ם בפ"א ה"ד עשבים לרפואה הוא רק בעשבים מרים, ולכן אינו סתירה למה שמשמע בפ"ה הי"ח שיש כלאים במה שעומד לרפואה, דהתם אינו מדבר בעשבים מרים. ואינו נראה לענ"ד כי הרמב"ם כתב וכיוצא בהן, ומה שהקשה מפ"ה הי"ח לא קשה כי שם הרמב"ם נוקט רק דוגמא למה שאדם מקיים דבר שרובם לא מקימים, אבל לעולם אין איסור במקיימו לרפואה אף כשרוב העם עושים כן.

והרא"ה קוק (שו"ת משפט כהן סימן כח) דן על חשש כלאים כשזרעו טבאק בכרם ובתחילה כתב שיש מקום להתיר כי יש לפרש שהרמב"ם בהיתר שאר מיני זרעים, כל היכא שדרך לזרוע בהם שדות שלמים. ועוד, שלפי הכסף המשנה כשהם לא עומדים לאכילה מותר. ושני טעמים אלו שייכים להיתר הטבאק אפילו כשמקיימים וזרעים אותו. אך כתב שאפשר שאין לסמוך על זה לכתחילה, כיון שלא ברור שכוונת הרמב"ם במילה "זרעים" להגדרה שבפ"א. ונלענ"ד לפרש כוונתו שאולי הכוונה רק לזרעים מסוימים שעומדים לנוי, וכפי שפירשת.

ובערוך השולחן (יורה דעה סימן רצו סעיף יז כתב דלפי הרמב"ם כל מיני זרעים הנאכלים כמו קטניות וכיוצא בהם אסורים מדרבנן. אך לענ"ד קשה להעמיד את האיסור דרבנן של הגמרא והרמב"ם בהלכה ג בקטניות, כיון שהם נאכלים ואינם דומים לקנבוס ולוף, יותר מסתבר להעמיד את האיסור דרבנן על מה שעומד להאכלת בהמה.

ובסעיף יח – יט כתב שלפי הרמב"ם שזרעים שאין נאכלים ואילנות מותרים לגמרי, וקנבוס ולוף אסרה תורה ומה שלבהמה ולרפואה אם רוב בני המדינה מקיימין אסורין ומקדשין. ובדשאים הרמב"ם הכריע כרבי דוסתאי לפי לשון הש"ס במנחות שאר זרעים מדרבנן אסירי ולא קאמר ירקות, ש"מ דירקות אסירי מן התורה, ומפני שראה שבמשנה ספ"ה מתיר הקיסוס וכו' לגמרי, לכן חילק שאם הזרעים אינם ראויים לאכילה שרי. ולענ"ד אי אפשר לומר כך לפי תרגום השמות בירושלמי ובפירוש המשנה שהרי כלנית ולבלב הם מינים שראויים לאכילת בהמה, ומסתמא נזרעים לנוי, אלא שאינם עומדים לאכילה, ולכן גם אם מקיימים אותם לית בהו איסור כלל, ומה שקראם זרעים הוא משום שהם מותרים גם אם הם נזרעים³⁹.

קידוש מאכל בהמה ורפואה.

עג. בעל תפא"י על המשנה בכלאים ב'בתי כלאים' (פרק כלאי הכרם) הפליג יותר וכתב שלפי הרמב"ם הירקות שאוסרים מדאורייתא הם רק קנבוס ולוף וכל שאר ירקות מדרבנן, ומיני זרעים וקטניות מותר לזרועם לכתחילה בכרם. ולתוספות והר"ן ירקות זרעים וקטניות אסורים מדאורייתא, וירקות שאינם נאכלים אבל מקיימין אותם לצורך כלשהוא אסורים מדרבנן (וכתב שכן החליט הכסף משנה בהלכה ג). וירקות שאסורים לפי הרמב"ם רק מדרבנן ולתוספות מדאורייתא הוא כשאין נזרעים שדה שלימה אלא ערוגות. ולענ"ד בכל החילוקים האלו חסרה סברה, וגם הדברים לא מדוקדקים בלשון הראשונים.

הרב ישראלי בארץ חמדה ח"ב עמ' נג פירש שמיני זרעים שעליהם מדבר הרמב"ם בהלכה ג, והלכה ו הם הזרעונים שכתב הרמב"ם בפ"א זרעוני גינה שדרכם להזרוע שדות שלמים, ואם הם נאכלים אסורים מדרבנן, ואם אינם נאכלים מותרים. אבל הביא שהרב קוק במשפט כהן סי' כח מסופק אם גם בכלאי הכרם כוונת הרמב"ם להבחין בין זרעים לירקות כמו שכתב בפרק א. ותמה עליו, שאם כאן ההגדרה שונה מההגדרה בפרק א היה לו לפרש זאת להדיא [לענ"ד יש להשיב שאינו צריך לפרש, כיון שלא אמר שמדובר בזרעוני גינה, וסמך על מה שכתב בפ"א ה"ד שמה שמותר הוא כשאין נאכלים, ושכן משמע מעצם זה שאמר שהאיסור הוא רק בתבואה וירקות שהם דברים נאכלים]. וכן נראה מהכס"מ, שפשוט לו איסור קטניות. ונראה שהוא מדלא כלל הרמב"ם באיסור דרבנן אלא מיני זרעים, וקטניות לפי ההגדרה בפ"א

תט עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

טז.

גדר רוב אנשי המקום מקיימים

הרב יעקב אריאל (בתשובתו הנ"ל) צדד להתיר את גידול העשבים מפני שאין רוב העם מקיימים ומעוניינים בעשבים האלו אלא רק הכורמים, על כן לא חשיב דבר שכמוהו מקיימים רוב אנשי המקום. וכעין זה כתב גם הראשל"צ הרב יצחק יוסף במאמרו על גידול העשבים. ומהרב נתן חי שמעתי סברה באופן אחר, שגם אם נימא שהאיסור הוא לפי רוב בעלי השדות ולא סתם לפי רוב העם שאין להם שדות אלא גינות, י"ל שעשבים לא נחשבים מין שדרך לקיימו, כי בעלי שדות בעלמא שאינם כורמים אינם מעוניינים בעשבים בשדותיהם.

אך כשמדובר בשדות של מטעים דבר זה עשוי להשתנות, ואולי כבר השתנה כי בעצם העדיפות להשארת העשבים בחורף היא גם במטעי עצים אחרים. וכן הביא הרב רייכנברג במאמרו (עמ' 39) מאמר מעלון הנוטע שנכתב בשנת תשע"ו "בעשור האחרון התפתח בארץ בעיקר במטעים צעירים של נשירים, ובטרופיים ומעט פרדסים, שימוש בכיסוי צמחי בין השורות". ועוד נראה שמסתבר יותר שדי ביחס של מגדלי הכרמים כדי לאסור כי כל הענין הוא שנותנים חשיבות לזרע זה, וכשהוא בכרם עצמו חמור טפי. והוא כל שכן מהירושלמי ריש כלאים שהיכא שמעבירים זרע שעומד לאכילת יונים ממקום למקום הוא נחשב כלאים גם במקום שבו לא רגילים לגדלו, ואילו כאן בעלי הכרמים בכל המקומות מעדיפים שיהיה להם עשבים. ונראה שאין לחלק בין זה, ששם כל העולם משתמש בזונין, ואילו כאן כל העולם משתמש בענבים, או רק בבהמות שאוכלות את העשבים, כי כל הדיון בזה הוא מצד שאם לא מקיימים אותו בטלה חשיבותו, וזו הסברה שהעברת הזונין לכל המקומות גורמת שלא תתבטל דעת אנשי המקום שמקיימים אותו, אבל קיום העשבים בערביא אינו נפקא מינה לשאר העולם שאצלם אין מקיימים קוצים בכרם. על כן אין נפק"מ בכך שהעשבים בנידון דידן לא מועברים, שעכ"פ כל העולם נהנים ממעשיהם של הכורמים, וממילא רצון הכורמים בעשבים הוא רצון כל העולם שנהנים ממעשי הכורמים. וכפי שכתב סברה זו הרב רייכנברג (הליכות השדה 202 עמ' 46). ומה שכתב הראשל"צ בענין זה שרק מיעוט מהכורמים עושה זאת, כבר ביארנו בתחילה שמה שרק מיעוט משאיר עד הבציר אינו משנה כלל, והרי גם הראשל"צ מסכים שרוב הכורמים משאירים

ה"ח אינם מיני זרעים [לענ"ד פשוט לו לאסור כיון שהם ראויים לאכילה, ומאי שנא]. וכן מוכח מדכתב בפ"א ה"ח כל זמן שלא ניכר הזרע נקרא דשא ונקרא ירק, ודשא הוזכר רק בכלאי הכרם. אם כן מוכח שכוונתו בהגדרה שבפ"א למה שיכתוב בפ"ה [לענ"ד שם כוונתו למה שכתוב בתורה דשא, וכן מוכח ממה ששם הוא אומר שכל צמח צעיר נקרא דשא, ובודאי אין חילוק לדינא בין צמח צעיר לשאר צמחים]. והסברה היא אולי שלא אסרה התורה אלא מה שדרך לזרוע בכרם, ומה שזורעים שדות שלמים לא רגילים לזרוע בכרם [קשה לחדש סברה כזו ללא מקור, והיא היפך סברת הראב"ן]. וירקות אסורים מדאורייתא לפי שעונת התבשלותם אינה קבועה ויכולה להסתים עם הכרם. והא דאינם נאכלים מותר היינו שאינו נאכל אכילת אדם, שאם אינו נאכל אפילו לבהמה הרי הוא ככל מין שאין מקיימים אותם, שאינם כלאים בכרם גם במיני ירקות [לענ"ד אינו כן, כי אפשר שאינו נאכל אפילו לבהמה, ובאמת אין בזה הבדל בין ירקות לזרעים, הכיניו זרעים נאמר כאן כדי להדגיש שהאיסור הוא למרות שדרך לזרועם].

ובעמ' יח כתב לגבי כלאי זרעים שלדעת הכסף משנה כל שמקיימים כיוצא בזה לאיזה צורך יש בו כלאים [לענ"ד אינו כן, לפי הכס"מ אם מקיימים לרפואה לא מצינו בהם איסור, ולא נקט הרמב"ם במה שאין דרך לזרוע שמותר אף כשמקיים לרפואה, אלא כדי להשוותו למה שמקיימו לבהמה, שאין בזה תועלת].

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? תי

את העשבים בחורף במכוון. ועוד, שנראה שרוב בעלי השדות לא היו זורעים או מקיימים זנין, ובכל זאת הם נאסרו כי אנשים שמגדלים יונים רוצים בהם, והכא נמי די בכך שבעלי הכרמים רוצים בהם. אלא שמכל מקום נוכל לומר כסניף שאולי שאני זנין שמשתמשים בגוף הצמח ליונים, ובשאר דברים הולכים לפי רוב בעלי השדות של כלל הדברים הנזרעים, ובזה עדיין אין רוב, כי יש גם שדות תבואה ועצים גדולים וחזקים שבהם תמיד לא מעונינים בעשבים.

י.י.

האם יש צד להקל בכך שלא משתמש בגוף העשבים

איתא במשנה מסכת כלאים פרק ב משנה ז: "מותר לסמוך לו תלם של פשתן ולא תלם של מין אחר... רבי יוסי אומר אף באמצע שדהו מותר לבדוק בתלם של פשתן".

ובירושלמי מסכת כלאים פרק ב הלכה ה: "מה נן קיימין אם במתכוין לבדוק אפי' באמצע שדהו מותר. אם בשאינו מתכוין לבדוק למה לי זרע פשתן אפילו שאר כל המינין. במתכוין לבדוק אנן קיימין. רבי יוסי לא חשש למראית העין. ורבנן חששו למראית העין".

משמע שמה שמתיר את הענין הוא הכוונה, שכל איסור כלאים הוא במתכוון שהצמח יצמח וישמש אותו, וכאן אינו מתכוון להשתמש בו, ובאופן כזה מדינא אין איסור.

וכך פירש הרמב"ם בפרק ב משנה ז: "תלם של פשתן בלבד, מפני שכל הרואה אותו ידע שלא זרעו שם אלא כדי לבדוק בו אותה השדה אם ראויה היא לזריעת פשתן או לא, מפני שאין דרך לזרוע תלם אחד של פשתן, לפי שהוא מועט מאד ואינו מוציא כדי ליהנות בו. וענין לבדוק, לנסות את השדה אם ראויה היא לצמח הפשתן או אינה ראויה, ולא חש ר' יוסי למראית העין אלא מתיר אף על פי שנראה כלאים. וחכמים חוששין למראית העין, לפיכך לא התירו לבדוק השדה בתלם של פשתן אלא בסוף השדה. ואין הלכה כר' יוסי".

וכן כתב הרמב"ם בהלכה (פרק ג הלכה יז): "מותר לו לזרוע תלם אחד של פשתן בצד חטים שלו סמוך לשדה חברו, שהרואה יודע שאין דרך העם לזרוע תלם אחד של פשתן ולא נתכוון זה אלא לבדוק שדהו אם ראויה היא לזרוע פשתן אם לא ונמצא כזורע להשחתה".

גם הר"ש כתב: "מותר לבדוק בתלם של פשתן. כלומר שאין מתכוין לקיים הפשתן שאינו חושש בו אלא לבדוק אם שדה זו יפה לפשתן כדי לזרוע בה פשתן בשנה אחרת".

בפשטות כוונת הר"ש היא שההיתר הוא דוקא בזרע לבדוק, שאין כוונתו לגדל פשתן, וכל כוונתו לבדוק בו אם האדמה מתאימה לפשתן.

והרא"ש כתב: "פשתן שרי דדרך לבדוק בפשתן דאין אדם זורע פשתן אצל תבואה לקיימו לפי שהוא מזיק לתבואה, אבל מין אחר אסור אפילו לבדוק דחיישינן למראית העין דהרואהו סבור לקיים זרע הוא עושה. ודוקא בסוף שדהו אבל באמצע חיישינן למראית העין, ור' שמעון מתיר אף בשאר המינים בסוף שדהו. ור' יוסי מתיר דוקא בפשתן ואף באמצע שדהו שהכל יודעין שלבדוק הוא עושה כיון שמזיק לתבואה".

תיא עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

הרא"ש כותב שמין אחר אסור כי הרואה סבור שעושה כן לקיים זרע. מה שאין כן פשתן, ברור שאינו עושה לקיים זרע, כיון שאנשים לא זורעים פשתן ליד תבואה כיון שהוא מזיק לתבואה. הוא לא כותב שיש לעוקרו לפני שיגדל. אך מכל מקום מסתבר שאם בסופו של דבר האדם ישתמש בפשתן כפי שמשתמשים בעלמא בפשתן, זה יעקור את ההיתר, דממילא מי שיעשה כך, בפעם הבאה יתכוון גם ליהנות מהפשתן.

ובביאור הגר"א על הירושלמי כתב על ההיתר במתכוין לבדוק "פירוש דהוי כמו זורע לקנים". נראה כוונתו שהוא כזורע ללא מטרת שימוש אלא רק שיהיו הצמחים כמו קנים, כלומר שהתועלת של הבדיקה אינה מגוף הצמח, והוא כדברי הרמב"ם דהוי כזורע להשחתה.

ובספר הניר כתב בביאור כוונתו דפשתן דרכו להיבדק "משום שהפשתן אינו ממתין על הוצאת הזרע שגם הקיסמין דהיינו הגבעול יש בו תועלת". משמע כוונתו שפשתן הוא מין שנזרע יותר רק לבדיקה, כי אפשר לראות את תועלתו כבר בעודו קנים. ולענ"ד לא משמע שזו כוונת הגר"א, כי לא נראה שהוא בא לבאר עתה למה דוקא פשתן. אך עכ"פ גם ספר הניר לא כותב שיש חובה לעוקרו בשלב מסוים, ומשמע שגם לשיטתו מצד עיקר הדין מה שמתיר את הזריעה הוא עצם כוונתו לבדיקה.

אך החזו"א (ה, טו) כותב בשם הגר"א שההיתר "שלא יקימן עד שיעשו פשתן אלא יעקרום בהיותן קנים", וכתב בתחילה שלכאורה ההיתר הוא רק לפשתן משום שאין חשיבות לקנים שלו (בניגוד למה שהבין ספר הניר), אך דחה, שלא משמע כן ממה שמצינו צדדים להיתר כזה גם בשאר מינים. לכן הסיק החזו"א ש"ל שכשזורע לבדקן עוקר אותם בעודם צעירים ואין הצמח של תחלת הצמיחה נוח לבני אדם ואין רוב בני אדם זורעים לזה. ולפי זה ההיתר הוא דוקא כשעוקרם בעודם צעירים, וכתב שכן משמע מלשון הרא"ש שכתב שאין מקיימו, ואולי זו כוונת הרמב"ם שכתב שהוא כזורע להשחתה, דהיינו שדעתו להשחיתו לפני שיתבשל. ושוב תמה החזו"א מה מועיל שיעקרו לפני זמן הקידוש, הרי האיסור הוא בזריעה, וכשם שאם זרע באיסור ועקר לפני שצמח לא תקן את עצם איסור הזריעה, לא יועיל זה שדעתו לעקרו קודם שיתבשל. וכתב שצ"ל שמחשבה מראש לעקרו קודם שבכרו עושה אותם כמין שאין כמוהו מקיימים. אך אחר כך כתב שלפי זה אפשר גם לומר שאם זורע שלא על מנת להשתמש, בכל אופן הוא כמין שאין כמוהו מקיימים, דהעיקר שאין כוונתו להשתמש בהם, ואתי דברי הרמב"ם כפשוטם דלהשחתה היינו כל שלא ישתמש בהם. ולפי זה כתב שאפשר שבזרע לסייג אין מעיקר הדין איסור. ומכל מקום הוא בא רק לומר שאין בו איסור דאורייתא, דהא חיישינן למראית עין.

אך במכתב של החזו"א (הובא במאמר של הרב ריכנברג הלכות שדה 202 עמ' 45) כתב שאין לעשות פלוגתא בין הראשונים, ולכן יש לפרש גם את כוונת הרמב"ם שלא ישאיר אותו עד סוף הגידול, וכך כתב במכתב המובא בדרך אמונה ח"ה מכתב ה' אותו ג' וכן עולה מדברי החזו"א שביעית כ"ק ה'.

נמצא שלפי מסקנת החזו"א, ההיתר לזרוע כשהמטרה אינה להשתמש בגוף התבואה הוא רק כשדעתו לעקרה לפני זמן הקידוש. ובנידון דידן לא עוקרים את העשבים לפני זמן הקידוש. אך

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? תיב

החזו"א בעצמו לא קבע בזה מסמרות. ולענ"ד מאותו טעם שלא לעשות מחלוקת בין הראשונים יש לנקוט שאין צריך לעוקרם, כי הר"ש והרא"ש לא הזכירו שצריך לעקורם, ובפשטות כוונתם באומרם שאינו לקיימו שאינו עושה כדי להשתמש בו. והטעם שדברו בפשתן מפורש ברא"ש שהוא משום שהפשתן מזיק לתבואה, והרמב"ם פירש שהוא מפני שבפשתן אין כ"כ תועלת בתלם אחד. וגם כוונת הגר"א לכאורה אינה כפי שפירש החזו"א, דכל מה שכתב הוא על הכוונה, שכיון שבסופו של דבר לא ישתמש בפשתן הוי כזורע לקנים, דהיינו לא אסרינן כלאים אלא במתכוון שהתבואה תשמש למה שהיא ראויה לאחר גמר צימוחה, ולא כשכוונתו שהיא תשמש כקנים בעלמא ללא כל שימוש בגוף הצמח. וכן נראה ממה שבשנות אליהו ובביאור הגר"א לשו"ע לא כתב שצריך לעקורם קודם שיתבשל.

על כן נראה שכדי לא לעשות מחלוקת בין הראשונים צ"ל להיפך ממסקנתו, שלפי הראשונים דבר שנזרע רק בשביל בדיקה ולא ישתמש בצמח עצמו כשיתלש, אע"פ שיש בו תועלת וניחותא, אין בו איסור כלאים אלא משום מראית עין. וטעם הדבר הוא מפני שנאמר "הזורע אשר יזרע", שהוא שורש הענין של כמוהו מקיימים. ולפי זה לכאורה גם בנידון דידן של העשבים הגדלים בכרם יש מקום לומר שאין מטרה ליהנות מגוף הצמחים, ואין בו איסור אלא מצד מראית עין.

אך אכתי יש לחלק, דבבדיקה הצמח שגדל אינו משמש אלא לדבר חיצוני, מה שאין כן בנידון דידן יש תועלת לכרם מעצם היניקה שלו מהאדמה. וכעין זה דן הגר"ש ישראלי בארץ חמדה ח"ב בעמ' נ, שאפילו כוונתו שיהיה רק לזבל, כגון התורמוס המר, אסור, ובנידון דידן הוא כמעוניין בעשבים שיהיו כזבל ירוק בעודם מחוברים לקרקע.

וכן נראה ממה שאסר הרדב"ז (ח"ו ב' אלפים קנג) כלאים הנזרעים לנוי "כיון שהדבר תלוי בזריעה מה לי שיזרע לאכילה או למראית העין". על כן גם בסברה זו אפשר להשתמש רק כסניף. ומה שכתב הרדב"ז שהאיסור הוא כבר בזריעה, הוא פשוט. ומטעם זה נראה שלא די במה שכתבו הראשל"צ הרב יצחק יוסף והרב יעקב אריאל להתיר בתנאי שיכסחו באביב, שאם לא מקבלים את הסברה שכתבתי להקל יש איסור בגידול הצמחים בחורף שניחא לבעל השדה. ואם אנו באים להקל מצד שהוא כמו צמח לבדיקה, אין צורך לעקירה וכסוח.

ומכל מקום כסניף אפשר לצרף סברה זו, ואין לפורכה על יסוד ההבנה שמה שרוב בני אדם מחליטים לקיים לרפואה נחשב כלאים והוא הדין כאן כיון שרוב בני אדם עושים לצורך זה יחשב כלאים, כי כתבתי לעיל שמהרמב"ם משמע שגם אם רוב בני האדם יקימוהו לרפואה לא הוי כלאים, ולכן אם נאמר שלצורך מניעת נזק לכרם הוא כמו צורך לרפואה ובדיקה, אפשר להקל, אלא שמכל מקום יהיה בזה חשש מצד מראית עין, ובלאו הכי סברת הדמיון בין הדברים אינה ברורה.



יח.

הדין הוא באופן שיש שני מינים כלאים בלא מרחק מתאים

דעת הר"י (מובא ברא"ש הלכות קטנות כלאים סי' ד) שלפי מאי דקיי"ל כר יאשיה אף בשני מינים אין איסור אפילו מדרבנן כשאינו במפולת יד. דעת התוספות (קידושין לט ע"א ד"ה לא), הרמב"ן והריטב"א (קידושין שם), ועוד ראשונים (מובאים בחוקות הארץ ה, ז אות ב הערה 7) שאמנם במין אחד אין איסור, אך עכ"פ בשני מינים יש איסור גם בלא מפולת יד, והחזו"א (יג, ח) כתב שדין קידוש בלא מפולת יד לדעת רוב הפוסקים הוא מדרבנן ובשני מינים, אך מהרמב"ם והשו"ע משמע שהם אוסרים אפילו במין אחד, והחזו"א (כלאים א, יג) נקט שכיון שהעיקר כסוברים שהאיסור רק בשני מינים, מכל מקום, בזרעים יש מקום להקל, דלדעת הרמב"ם אין בהם איסור כלל, ולדעת ר"י מותר במין אחד, ולכן מותר לזרוע קטניות וסיים בצ"ע. אך לעיל ביארתי שלענ"ד אין מקום להקל בקטניות, כי לא על זה מוסב היתר הרמב"ם לזרעים".

ויש להוסיף דבר שלא הודגש בדיוני האחרונים, שגם לפי האוסרים שני מינים בלא מפולת יד, האיסור אינו כל היכא שיש בכרם שני מינים, אלא האיסור הוא רק אם גדלים בתוך הכרם שני המינים ביחד בלא מרחק מתאים. על כן, גם אם נאמר שלכתחילה יש לעקור, בדיעבד יש להתיר כל היכא שלא התברר שהיו שני מיני נזרעים בסמיכות זה לזה שגדלו בתוך הכרם בזמן שהכרם פרח. ולפי הסברה שכתבתי בתחילה להקל בכל עשבי בר, בכל אופן יש להקל.



יט.

המאמרים שדנו בענין זה

הרב יעקב אריאל (אהלה של תורה חלק ד סי' ל. יצא לאור בשנת תשס"ג) מצדד להתיר השארת עשבים בכרם, מכמה טעמים:

- א. י"א שהאיסור הוא רק בעשב שראוי בדוחק למאכל אדם.
- ב. דעת הרמב"ן והר"ן שיש דשאים שבכל אופן אין בהם איסור כלאים.
- ג. אין מגדלים את העשבים לשם שימוש בגופן אלא רק למניעת נזקים.
- ד. אינו בגדר עשב שדרכו להיזרע כשדה, כי מקיימים אותם בכרם רק למניעת נזק.
- ה. מכסחים את העשבים באביב.

אך לענ"ד יש להשיב על הטעמים שכתב להקל:

א. יש בין העשבים גם כאלו הראויים לאכילת אדם בדחק, ומעיקר הדין די בכך שהוא ראוי לאכילת בהמה.

עד). בהערה בחוקות הארץ ציינו שלפי הרמב"ם בפיהמ"ש ערלה ג, ט האיסור הוא רק בשני מינים, וגם רבינו ירוחם נקט כך בדעת הרמב"ם. וראה בחלקת השדה ח"ג סי' ד סברות נוספות מדוע האיסור הוא רק מדרבנן.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? תיד

- ב. דעת הרמב"ם והשו"ע שיש כלאים בדשאים. גם נראה שבכלל אין מחלוקת, כי הרמב"ן התכוון להתיר רק כשאין כמוהו מקיימים, כדי שלא יקשה עליו מדין קוצים בכרם.
- ג. משתמשים בגוף העשבים ולא דמי לדבר הנזרע לבדיקה, וגם בזה אסור משום מראית עין.
- ד. אין מקור ברור להצריך עשב שדרכו להיזרע כשדה.
- ה. כיסוח לא מועיל לאיסור קיום העשבים בחורף.

הרב רייכנברג (הלכות שדה 202 עמ' 47 שנת תשע"ח) כתב שלכאורה היינו יכולים לסמוך על ההכרעה כרמב"ן שאין כלאים בדשאים, אך החזו"א (כלאים א, יב) כתב שטעם ההיתר לפי הרמב"ן לדשאים הוא או משום שלדשאים "אין זרע ידוע, או שאין דרך לזורעם", והרב רייכנברג מצדד שההיתר תלוי בטעם הראשון, שאין להם זרעים ידועים, כי חזינן שקוצים בכרם אסורים, ומשמע ליה שלא היה דרך לזורעם ובכל זאת הם אסורים. ולכן כתב שהפסיקה כרמב"ן יכולה להתיר רק את השארת העשבים שאין לו זרעים ידועים, אך אכתי יש איסור מצד זה שיש בין העשבים דגני בר, חיטה שעורה ושבולת שועל בר, וכן חרדל בר, כיון שאלו מינים שנחשבים שיש להם זרע ידוע.

ולענ"ד אי משום הא יש להשיב על דבריו, שמלשון רבינו תם והמאירי משמע שההיתר בדשאים מבוסס על כך שאין דרך לזרוע בלבד, ולא צריך את התנאי שאין לו זרע ידוע. אך לענ"ד אין לסמוך על ההיתר מצד זה, כיון שנראה שהרמב"ן התיר רק כשאין ראוי לאכילה כלל. ועוד, שהשו"ע לא פסק כהיתר זה.

ועוד כתב הרב רייכנברג שיש לאסור אף כאשר לא מעוניינים בצימוח החדש בקיץ, כיון שעכ"פ בעל הכרם משאיר במכוון את החלק התחתון של העשבים הרב שנתיים. ועוד, שאם יורד גשם חזק באביב, הרי הוא מעוניין בעשבים גם באביב כדי למנוע סחף. ולפי דבריו יש לפקפק בהוראת הרבנות הראשית משנת תשע"ח שאם הוציאו את העשבים וחזר וצמח לא צריך לחוש לזה. דאם מחייבים לעקור כי היום ניחא להו בזה, למה יש היתר למה שצמח שוב לאחר שעקר, הרי לפעמים מעוניין בהם?

ולענ"ד נראה שמהאביב גידול צמחים חיים הוא נזק לכרם. גם אם יורד גשם באביב לא מעוניינים בעשבים חיים, כי הנזק שהם לוקחים מהמים שהגפן זקוקה להם רב על התועלת. ובכל אופן אין בדבריו הסבר למה הותר להשאיר את העשבים בחורף, וגם לא ברור שלא יאסר מחמת שעכ"פ נוח לבעל השדה בעשבים בזמן החורף.

הרב יואל פרידמן (אמונת עיתך גליון 120 עמ' 50 בהערה) מצדד להתיר גם בדגני בר כיון שאין דרך לזרוע עשבים אלו בשדות שלמים. ויש להעיר על דבריו מה שהערתי על הרב אריאל, שאין מקור ברור להצריך תנאי לאיסור שדרך לזרוע שדה שלם. ומכל מקום לפי הרב פרידמן חיסת בר אינה נחשבת כחיטה רגילה, ונמצא שלמסקנה הוא סובר כפי שהעלינו.

אלא שהרב עמיחי במאמרו שם דחה את דברי הרב פרידמן, בטענה שעכ"פ דרך לזרוע חיטה, וכיון שבעיקרון זה אותו מין אין להתיר. והוא שואל - האם נאמר שבימינו מותר לקיים את "אם החיטה" בכרם כיון שאין דרך לזרועה? כמו כן כתב שעכ"פ דרך לזרועם בשעת הדחק.

תטו עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

ועוד כתב הרב עמיחי על פי דברי המנחת שלמה (כלאים ה, ח עמ' קסד) לגבי האיסור כשנרצה מחיצה שכל ניחותא אוסרת בכלאים "אם רק מתעצל מלעוקרם היינו ניחא ליה, וכל שכן אם רוצה בפירצת הגדר בשביל שום דבר אחר ודאי שהיינו ממש ניחא ליה אע"פ שרצונו היה מחמת דבר אחר". וכן הביא ראייה מהגמרא בעבודה זרה סד ע"א שאפילו הנאה צדדית ממונית של פועל שרוצה בקיום כלאים אצל גוי כדי שיקבל שכר על עקירתם נחשב קיום, והותר רק כי הוא עושה זאת למעט את התפלה. וכן ממה שאסר הרדב"ז (ח"ו ב' אלפים קנג) כלאים הנזרעים לנוי. ונקט כפי שהסביר הגר"א, שמותר לבדוק את הפשתן והחיטה משום שהאדם לא יקיים את הזרעים עד שיבשילו. ולכן רק רצון שלילי, שרצונו שלא יהיו זרעים אלו, פוטר מקידוש הכרם, אבל אם לא אכפת ליה הרי זה ניחותא האוסרת. וביאר שבעלמא לפני שהתחילו בשיטת הגידול החדשה לא חששו לכלאים בזרעים שגדלו מאליהם והושארו בכרם עד האביב, כי הם עומדים לעקירה. וכפי שהתירו להשהות חמץ על מנת לבער, על כן מקיים על מנת לעקור אין בו חשש. כמו כן לדעת הראי"ה קוק (חוקות הארץ פ"א ה"ג בחידושים) אליבא דהרמב"ם איסור קיום שייך רק אם יש איסור זריעה, ובמקום שעלו מאליהם נראה שאין איסור זריעה [נראה כוונת הרב עמיחי למה שכתב המשל"מ (א, ג) שאין איסור כלל בקיום כלאים מכח דברי הגמרא בעבודה זרה סד. והרב קוק שם מבאר שהכוונה כאשר זרע גוי (ומסתבר שה"ה בעלו מאליהם), ולא כשזרע ישראל. אך המשל"מ כתב כן רק כשאלה על הרמב"ם, והרב קוק לא כתב שהלכה כמל"מ, וציין שלדעות האמורות לעיל בתחילת דבריו יש איסור. ואף סיים שם שגם לפי סברת המשל"מ בשדהו של ישראל, אפילו כשזרע בה נכרי, יש איסור לכו"ע משום מראית עין¹].

ועכ"פ כתב הרב עמיחי שלפי שיטת הגידול החדשה יש בכך קיום, ואם יגיע לפול הלבן יהיה קידוש הכרם. על כן נראה שהרצון לקיים את העשביה מחייב לעוקרם, מיד, ואין להסתפק בכיסוח שהרמב"ם (א, ג) כתב "עוקר אותן". ואף שלהלן הרמב"ם (ה יב) "יקצור הזרע", י"ל שזו קולא רק לחול המועד. אמנם אם נסביר שבידק ותבואה שעומדים לעקירה אין איסור קיום, שפיר דמי, אבל נראה שאם הוא מכסח כי הוא רוצה לשמור את החומרים בקרקע ויחזור ויגדל, וכן יחזור ויגדל בשנה הבאה או כשיבואו הגשמים, ייתכן שנחשב רוצה בקיומו. ויש בכך איסור קיום, דכיון שמעיקרא הרצון הוא להשאיר אותם אפילו כשיגדלו ענבים כפול, על כן הוא מחוייב לעוקרם מיד. אך אחרי כל הדיון חומרה זו שיש לעקרם מיד לא כתבו בסיכום דבריו.

ולענ"ד אם לא אומרים את הסברה שכתבתי להקל, לא מובן מה מועילות הפעולות שעושים באביב. הרי אם מחשיבים זאת לכמוהו מקיימים יש איסור גם בחורף. ומה שכתב בטעם שהתירו בכל השנים עד עתה הוא לפי שיטת רש"י, שכל ההיתרים בעשב מזיק הוא כשדעתו לעוקרם, יש לשאול שכבר תמחו על זה בתוספות, והסיקו שדי בזה שידוע לכולם שהעשבים מזיקים. ולכן בעבר לא היה צורך בפלפול מתוך הסתמכות על סברת המשל"מ שכשעלו מאליהם יש קולא. ובאמת ההיתר מחמת שהעשבים מזיקים לכרם הוא פשוט אך הוא לא שייך היום, אלא אלי במה

עה). לענ"ד אינו מדויק, כי המשנה למלך בעצמו לא כתב כך, אלא שכך צריך לומר כדי לתרץ את קושינו. והסברות לאסור מדינא בעשבים שעלו מאליהם ובלא מעשה הם רק לפי הרמב"ם, שלא פסק להלכה כדברי הגמרא בעבודה זרה, וכפי שביארתי לעיל בתחילת דברי.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? תטז

שגדל אחרי האביב, שאז גדלית העשבים קשה לבעל הכרם. ומה שאסר כיסוח מצד זה שכוונת המכסח לשמור שיחזור ויגדל, לכאורה אינו נכון במציאות, כי מי שמכסח מעונין לשמור את החומרים בקרקע כשהם יבשים ולא חיים. אלא שמכל מקום הכיסוח לא מועיל, כי האיסור הוא עוד בחורף. אלא שאחרי כל זה יש לכך היתר, בגלל הסברה שהעלינו והוא לא דן בה כלל שיש היתר כיון שאין כמוהו מקיימים במעשה, והרמב"ם כתב שהאיסור רק בעשב שדך לזורעו.

ולעיל הראיתי שבזרע בשביל בדיקה האיסור הוא רק מצד מראית עין ואינו דומה לכל הדוגמאות שהביא הרב עמיחי מהגמרא, שבסופו של דבר הצמח עשוי להשתמש בו כתכליתו הרגילה ולכן אינו מועיל מה שלאדם מסויים הניחותא בצמח היא למטרה אחרת. גם ברדב"ז הנ"ל על צמח שהוא מתכוון בו לגוי לא ברור לו אם האיסור הוא מדינא או מצד מראית העין. מה שאין כן שורת פשתן סמוך לתבואה, שאינה עומדת לשימוש הרגיל, בזה ברור שמעיקר הדין מותר אם לא מצד מראית עין. וכיון שמדובר בעשבי בר, שהאיסור בהם הוא רק כשכמוהו מקיימים, ולפי הרמב"ם נראה שהכוונה היא כמוהו מקיימים במעשה, אין לחוש גם למראית עין, ולכן מותר גם בלי קשר לכיסוח".

ועל סברת הרב עמיחי להחמיר כל היכא שיש מין קרוב לו שזורעים נאסר כדין אוכל, יש להשיב, שנראה שזה החידוש בהיתר עשבי בר היכא שאין כמוהו מקיימים, שזה נאמר גם במינים הראויים לאכילה אם הם גדלים בר. ומאז ומעולם היו גדלים בר בתערובת, גם מיני דגן. וגם דברים הראויים לאכילה נדרשים לתנאי של כמוהו מקיימים כדי לאסור, שהרי הענין נלמד מ-"הזרע אשר תזרע", שבו מדובר גם על מינים שראויים לאכילת אדם.

אם לא נאמר כדברי, לפי שיטתו של הרב עמיחי צריך לאסור את כל הכרמים ואת כל היין מאחר שהיום ניחא לחקלאים בעשבים שגדלים בכרם, ובמציאות בודאי לא עוקרים מיד כל עשב שצומח בכרם, ולעמים גדלים עשבים באביב עם הכרם ולפי שיטתו יש בזה חשש חמור לאיסור דאורייתא.

ועוד, אם לא נאמר כדברי, גם מגדלי בהמות שגודרים לפעמים שטחי בר למרעה, יהיו צריכים לדקדק שלא יהיו בין העשבים דגני בר שהם כלאים זה בזה, שהרי הרמב"ם (הלכות כלאים פרק א הלכה ג) פסק "ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו", והוא בכל שטח שבבעלות יהודי.

ולענין זה אין הבדל בין מה שהיה בעבר למה שכיום, כי לגודרי השטחים היה נוח בכל מה שגדל בתוך השטח. לכן נראה פשוט שגם בעבר לא חששו לזה, מצד זה שאלו מינים שאין דרך לזורעם ולא עושים להם קיום במעשה. ואם כן המנהג הוא להיתר, ובהוראה להקל רק ממשיכים את המנהג הקדום.

והראשל"צ הרב יצחק יוסף בשנת תשע"ט כתב כמה סברות כדי להקל ולסמוך על הכיסוח בלבד:

א. דעת הרא"ש ודעמיה שאין איסור בלא מפולת יד. ודעת המשנה למלך שמותר לקיים.

עו). ההוראה משנת תשס"ח מובאת באמונת עיתון 120 עמ' 56.

תיו עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

ב. י"א שבלא מפולת יד האיסור דרבנן. י"א שבזמן הזה שחרב הבית כל כלאים דרבנן. ואף לשו"ע, כשאין ענבים הקיום אסור רק מדרבנן. מאכל בהמה הוא רק מדרבנן.

ג. לדעת החזו"א כשאינו ראוי לאדם גם על ידי תיקון, מעיקר הדין אין בו איסור.

ד. המשאיר את העשבים הוא כזורע להשחתה, כי לא משתמשים בהם כבתבואה, ודעתו לכסחם. גם בפשתן לבדיקה עיקר הטעם להקל הוא שכוונתו לעוקרו, כפי שביאר החזו"א, ועל ידי זה הוא כדבר שאין כמוהו מקיימים.

ה. גם בראויים למאכל אדם שייך התנאי של כמוהו מקיימים, כפי שכתב הגר"ח קנייבסקי. רוב העם לא מקיימים בשדותיהם, וגם מגדלי בקר אינם נשענים רק על העשביה הזו, וגם לא דומה לזונין, שמשתמשים בהם גופא בכל המקומות. הרמב"ם בפירוש המשנה כתב מקיימים אותם בשדותיהם, והיום לא מקיימים לאכילת הבהמות את העשבים שבתוך השדות הרגילים אלא רק בשדות מרעה.

ו. יש אומרים שדשאים שאין להם זרע ידוע אינם כלאים. ואולי מינים אלו הם בכלל האירוס והקיסוס.

ז. מסקנת הוראתו שדי במה שמכסחים באביב וגם למקיימים עד שעת הבציר יש על מה לסמוך דהוי ליה תרי או תלתא ספקות בדרבנן.

ויש להשיב על דבריו:

א. הרא"ש לא נקט כך אלא הביא את הר"י שסובר כך, ומנגד הביא גם את החולקים עליו. ובאמת הוא דוחק גדול לומר שכל המקורות בחז"ל שמשמע שיש איסור גם בלי מפולת יד הם לא להלכה. והמשנה למלך לא ברור אם כוונתו להסיק מסקנה, אלא הוא כותב רק קושיה. ועכ"פ דעות אלו לא התקבלו בהלכה.

ב. גם אם האיסור הוא מדרבנן עדיין יש איסור, ובמיני דגן יש חשש דאורייתא, וכאן לפעמים הם קיימים גם כשיש ענבים כפול.

ג. נראה שהאיסור במאכל בהמה הוא גם אם אינו ראוי כלל לאדם. וגם יש בעשבים כאלו שראויים לאדם.

ד. כיון שפעולת הצימוח מועילה לקרקע לא דמי לפשתן לבדיקה, ונראה שגם בזה איכא חשש מראית עין.

ה. נראה יותר שכיון שרוב מגדלי כרמים רוצים בכך בתוך הכרם הוי בגדר כמוהו מקיימים.

ו. לא דמי לאירוס וקיסוס שהם לנוי או רפואה. קשה לסמוך על המקילים בדשאים, כי נראה שעכ"פ אין להקל בכמוהו מקיימים, שאל"כ יקשה עליהם מדין קוצים ומדין עשבים שעולים בתלתן.

ז. הכיסוח לא מועיל להתיר לכתחילה לקיים בחורף, ונראה שאין בו כלל נפקא מינה.

וראה מה שהבאתי לעיל מהרב קוק שאף שהביא סברות להקל בטבק, הסיק שמכל מקום כיון שבכל סברה אין הדבר מוסכם אינו רוצה להתיר לכתחילה.

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? תיה

מכל מקום, כאן הדבר נוגע לכל הגפנים, וכיון שגם מבחינה כלכלית וגם מבחינה בריאותית וממילא הלכתית חשוב מאוד למעט בריסוסים, וגם בפועל נראה שההוראה שלהם לא מקויימת, נראה לענ"ד שיש לפעול אצל הרבנות והבדצי"ם לשנות את ההוראה, ולהתיר לחקלאים להשאיר עשבי בר שאין דרך לזורעם, כפי שממילא הם עושים. ולא להשאיר את הכורמים המדקדקים במבוכה. ואין צורך כלל להזהיר על הכיסוח, רק להזהיר לא לעשות פעולות קיום בזמן שיש עשבים שהם רוצים בהיותן לחים. וכן לא לזרוע עשבים, כפי שאבאר להלן.



כ.

זריעת עשבים לכתחילה

בתשובה הראשל"צ הנ"ל הסיק להתיר לזרוע עשבים שאינם עומדים כלל לאכילת אדם. אך יש לדעת שלחולקים על הרמב"ם שאסרו כל מיני זרעים יש בהיתר כזה בעיה.

הרב רווח בחלקת השדה (ח"ג סי' ד, וסי' ו) הביא שגם הרב רייכנברג פסק בהוראה אחרת שלו להקל לכתחילה לזרוע עשבי בר בכרם כשאין רגילות לזרעם כלל, על סמך דברי החזו"א שיש להקל בדשאים (בטעם הראשון), למרות שהעשבים משמשים למרעה בהמות. אלא שהרב רווח (שם ובעוד מקומות) חולק על זה ואומר שלספרדים אין להקל מפני שהרמב"ם והשו"ע אסרו דשאים, ורק בצירוף סברה נוספת יש מקום להקל.

ולענ"ד צריך להדגיש שהיתרים כאלו הם רק באופן חד פעמי, כי אם נתיר לזרוע עשבי בר בקביעות, כי אז יהיו כל העשב הנזרע בגדר צמח שדרכו לזרוע, והוא כלאים.

והנה שמענו שהיה מעשה שהמליצו לכורם לזרוע בתוך הכרם בקיה שנזרעת כמאכל לבהמות, אך כיון שלא רצה לזרוע בתוך הכרם אמרו שיזרע במכוון ליד הכרם, ובאופן טבעי יתפשט לתוך כרמו.

ולענ"ד אין לזה היתר, כיון שבאופן זה אמנם הבקיה תגדל בתוך השדה מאליה, אך היא ניכרת בפני עצמה כאותו סוג בקיה שרגילים לזרוע ולקיים, ולכן הוי בגדר עשב שכמוהו מקיימים שאותו צריך לעקור. ולא אמרנו להתיר אלא באופן שהעשבים עולים מאליהם בכרם, שבו לא חייבו אותו לראות אם יש בתוך העשבים סוג בקיה שדומה לבקיה שזורעים, כיון שבאופן כללי מתייחסים לזה כעשבי בר שאין דרך לזרועם או להשקותם.



כא.

דין דשא נוי

לעיל ביארנו שכוונת הרמב"ם בפ"א ה"ח בענין דשא לכל צמח שהוא בצעירותו קרוי דשא, ואין בזה נפקא מינה להלכה. לדשא המוזכר בתוספתא ובגמרא בחולין מתייחס הרמב"ם בפ"ה

תיט עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

הלכה י"ט והוא מה שגדל בר, ואין מחלוקת למעשה בין הרמב"ם לראב"ד על זה שהכל תלוי בדרך לקיימו.

והנה הגר"ש וואזנר (שבט הלוי ח"ח קצד) כתב להקל בדשא נוי, כיון שלדעתו הוא תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן על הדשאים, ונראה לו העיקר כרמב"ן כיון שהב"י לא הרגיש בגמרא בחולין, ומה שכתבו עליה הרמב"ן והר"ן ועל כן יש לפסוק כרמב"ן¹. גם הרב אשר סג"ר (פעמי יעקב גליון אב תשס"ח עמ' קו) תולה את דין דשא נוי במחלוקת זו, אך כתב שלפחות לנהוג כשו"ע יש להחמיר.

אלא שלענ"ד הרמב"ן התיר רק בשאין מקימים אותם, ולא יועל מה שכתבנו להקל בעשבי בר, כי עכ"פ והרמב"ם אוסר מדרבנן אם מקימים אותם, ולדינא היינו כשעושים פעולות מיוחדות כדי לקיימם, שבוה הוא מחשיב אותם כמו זריעה, ובדשא הרגיל עושים את כל זה.

הגר"י אפרתי (הליכות שדה גליון 150 עמ' 17) כתב להקל על פי הרדב"ז שהתיר לשתול צמח לנוי בעירוב ככלאים, כשאינו ראוי לאכילת אדם. אך כבר הערנו לעיל שדברי הרדב"ז דדי בכך שאינו ראוי לאדם, אינם מוסכמים. והגר"מ אליהו פסק לאסור, כמובא בספר התורה והארץ ח"ה עמ' 52 ובפסקי הלכות זרעים כלאים סי' טו. וכתוב שם בנימוקים שהוא ראוי לאכילת בהמה והדרך לקיימו².

אך לכאורה נראה שבסופו של דבר לפי הרמב"ם אין איסור בכך שהוא ראוי לאכילת בהמה כשעומד לנוי, שהרי גם כלנית ולבלב ודאי ראויים לאכילת עיזים, וכך כתבו הרב דוד טהרני (דבר דוד ד מד) והגר"ש עמאר (תנובות השדה 68) להקל כיון שהם אינם עומדים ומיועדים לאכילת בהמה.

ולענ"ד נראה שזהו דין שושנת המלך והקיסוס, וכנראה בגלל זה התיר הגרי"ש אלישיב את הדבר, כפי שהביא הגר"י אפרתי בתשובתו שם. אלא שמכל מקום לדינא נראה שלכתחילה יש להחמיר מצד מה שכתבו החזו"א (כלאים א, יג) והגר"ח"ק בדרך אמונה (כלאים ה, ו), שיש לחוש לשיטת הראשונים שיש איסור כלאים בכל מיני הזרעים אם עכ"פ מקיימים אותם, ועל כן רק בדיעבד במין אחד אולי אפשר להקל. גם הגר"ש ישראלי (ארץ חמדה ח"ב פ"ה) הביא את דעות הראשונים האוסרים, ונראה שדעתו להחמיר שיש איסור כלאים בכל זרע, והכל תלוי בשאלה אם מקיימים או לא. אך בדיעבד, מלבד הנימוק שכתב הגר"ח"ק להקל במין אחד, יש עוד צדדים להקל בדיעבד כשהגפן התפשטה רק בגובה של מעל ו' טפחים, והיא התפשטה מאליה כמבואר בתשובת הגר"ש וואזנר הנ"ל³.

עז). החזו"א (כלאים א, יב) כתב לפסוק בזה כרמב"ן והר"ן, אך רק משום שכל שאינו מיני דגן או קנבוס ולוף אינו דאורייתא, וגם מפני שהוא מין אחד בלבד. אבל בנידון דידן יש חשש דאורייתא, כי יש מיני דגן וכמה מינים. אלא שמכל מקום פשט הגמרא כדברי הרמב"ן, וכדברי הגר"א.

עח). ההלכות שמובאות שם הם דברים שאמר לי הגר"מ אליהו, והנימוקים נכתבו אחר כך על ידי הרב אהוד אחיטוב לפי מה שאמר לו הרב. הרב אפשטיין (חבל נחלתו כב, לב) כתב שגם לפי דברי הגר"ש ישראלי יש איסור בדשא נוי. אך לענ"ד אין בדברי הגר"ש התייחסות ישירה לנידון זה, אלא שהוא הביא את הדעות שאוסרות כל זרעים.

עט). המב"ט בקריית ספר הוסיף על דברי הרמב"ם בהלכה יח שכשאין מקיימים מותר "דאשר תורע משמע מה שנהגו בני

עשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים? תכ

לסיכום:

א. כל זמן שאינו עושה פעולות שהן כזריעה, איסור קיום כלאים הוא רק מדרבנן, שכן כתוב רק "לא תזרע", וחכמים לא קבלו את דרשת רבי עקיבא שיש ריבוי לאסור גם קיום. אך עכ"פ אם העשבים גדלים עם פריחת הגפן ויש בהם מיני דגן שדרך לזרעם יש איסור דאורייתא ליהנות מהם.

ב. צמח שנאכל רק לבהמה, אסור רק מדרבנן, אך עכ"פ עשב שזורעים בשדות לאכילת בהמה לכאורה שייך באיסור כלאים מדרבנן, וא"כ לכאורה יש איסור בהשאת העשבים שיש בהם מיני דגן ומינים שמשמרים אותם למרעה, ועוד שהיום גם מעונינים בהם בחורף כיון שזה מיטיב עם הכרמים, ואם כן לכאורה חל איסור להשאיר את העשבים מהזמן שהעשבים מתחילים לנבוט, כיון שהכורם רוצה בכך לתועלת הכרם, וחייבים לעוקרם.

ג. אך למעשה נראה שמותר להשאיר את העשבים, ומסתבר שמותר אפילו לעשות פעולות לקיומם כמו זיבול כי בעשבי בר יש תנאי לחלות האיסור שיהיה בגדר שרוב אנשי המקום "כמוהו מקימים", ונראה ש"כמוהו מקימים" הוא דוקא כשעושים בעשבים פעולות לקיימם ולהצמיחם בדומה למה שנאמר בפסוק "הזרע אשר תזרע", כלומר זרע שדרך לזרוע, וזריעה היא פעולת הצמחה. כך עולה מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש ובהלכה ולא מצאנו מי שחולק עליו.

ד. כסניף להיתר יש לצרף עוד שתי סברות. האחת, שאולי איסור כלאים הוא רק כשמשמשים בגוף הצמח לתכלית מסוימת בתלוש, וכאן משתמש בעשבים כמו שמשמשים בובל בלא להאכילם לבהמה. והשניה, שרוב בעלי השדות שבעולם אינם מעונינים בעשבים, ואולי הולכים על פיהם למרות שרוב הכורמים מעונינים.

אדם לזרוע ורוצים בקיומם", וכן על דשאים דהלכה יט כתב "אי הו כהאי גונא מקדשין בכרם". ומדבריו רצו ללמוד להחמיר, אלא שהוא לא דבר על דשא נוי, ולכן אין ללמוד מדבריו להחמיר בו.

החזו"א בליקוטים על חו"מ (סי' יט לב"ק דף פא ד"ה תוד"ה אין) הקשה לפי שיטת הרמב"ם שדשאים העולים מאליהם הוי כלאים, איך מנכשים את הכרם והשדה, הלא לפני הניכוש הכל כלאים, וכשמתחיל לנכש הוא כזרע את מה שעדיין לא נוכש, וכן קשה איך משקה קודם הניכוש. ותירץ החזו"א דכיון שלא ניחא ליה בכל אותם העשבים העומדים לניכוש לא חשיב כלאים, והא דמקדשים הוא בדניחא ליה בהם ומקיימים כיו"ב לבהמה, אבל אם לא ניחא ליה בהן אף שמקיימים כיוצ"ב לא חשיב כלאים. עכת"ד. הוא לא דיבר בקיום הדשא לנוי, וכפי שציינתי למעשה דעתו לחוש לראשונים שאינם סוברים כרמב"ם ואוסרים כל זרע.

הרב רוזנפלד (אמונת עתיך 41 עמ' 29) דן בדשא נוי וכתב שמלשון הרמב"ם "וכן כל מיני דשאים" משמע שדשאים הם הראויים למאכל אדם ובהמה כמו אלו שכתב לפני כן, ולכן בעומדים לנוי ולא לאכילת בהמה מותר. ולענ"ד אין זה דיוק דההשואה היא לענין זה שגם אלו אסורים ולא לענין שזה וזה באותם תכונות. ועוד, שלפני כן כתב על "הקנבוס והקנרס וצמר גפן" שהם אסורים כירקות, וקנבוס וצמר גפן בפשטות אינם למאכל. ולענ"ד כל הלכה יט מוסבת על הלכה יח, וכוונת הרמב"ם שגם בהם הדין הוא כפי שכתב לפני כן בהלכה יח על קוצים, שאם הם נורעים ומתקיימים הוי כלאים. ועוד הביא שם שהרב עמחי הוכיח ממה שכתב הרמב"ם בהלכה א ח שהזרעים קודם היותם בעלי זרע נקראים דשא וירק, שדשא שנאסר בפ"ה הוא זרע שייאכל בידי אדם, לכן אין איסור בדשא נוי. וגם הוסיף שאין סברה לומר שכל צמח שהבהמה יכולה לאכול יקדש את הכרם, כי עיזים אוכלות כל דבר הצומח, ואם נאמר שכל הנאכל אסור אין זרע שמותר. ולענ"ד אין ללמוד מהרמב"ם א, ח שדשא הוא דוקא בעומד למאכל אדם, אלא שם דשא זה שם כללי לצמח צעיר, וכאן דשא זה כמו בתוספתא, דבר הגדל באפר. ולא כל דבר שנאכל לעיזים אסור אלא כשכמוהו מקיימים ומצמיחים.

תכאעשבים ודשא בכרם – כיצד לנהוג בו, האם כל הענבים בימינו אסורים?

ה. מותר להשאיר גם דגני בר, כיון שהם עולים מאליהם ולא זורעים אותם, ולכן הם נאסרים רק אם רוב הכורמים היו עושים פעולות להצמיחם במכוון. האיסור הוא רק אם רואה שעולה בכרמו ממש אותו דבר שרגילים לזורעו או להשקותו.

ו. לדעת הרמב"ם, צמחי נוי וצמחי מרפא שלא רגילים להאכילם לבהמה, אינם באיסור כלאים, ומותר לזורעם בכרם, ובשעת הצורך אפשר לסמוך על שיטתו. אך אין להתיר לזרוע בכרם במכוון קטניות. גם צמחי ריח לא ברור היתר לזורעם.

ז. דשא נוי אינו מיועד למאכל בהמה ולכן יש לצדד להקל בו. אמנם לכתחילה יש למנוע את התפשטות הגפן מעל הדשא, כי יש ראשונים שסוברים שכל מיני זרעים אוסרים מדרבנן, והוא מין שדרך לזורעו, אך בדיעבד יש להקל שהגפן לא נאסרה, כי יש לסמוך על שיטת הרמב"ם.



אוצר אבן העזר

◆ רפואת נשים ע"י רופא וגדר היתר בעבדותיה טריד ◆

הרב שיר שלום יוחנן

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

רפואת נשים ע"י רופא וגדר היתר בעבידתיה טריד

אין מתרפאין בגילוי עריות

איתא בפסחים (כה ע"א) אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: בכל מתרפאין, חוץ מעצי אשירה... כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: בכל מתרפאין, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. ע"כ. ובמימרא דרבי יעקב משמע דאין מתרפאין אף באביזרייהו דע"ז, ולא רק בע"ז גופא כדמשמע במימרא דרבין משמיה דרבי יוחנן. ופי' ר"י (תוס' ד"ה חוץ) דמיירי כגון שאין יכול להתרפא משאר עצים אלא בזה, כגון על ידי שדים או שום דבר אחר, משום דאתי למיטעי בתר ע"ז. וכע"ז בתוס' מס' ע"ז (כו ע"ב ד"ה שאני) דאסור באומר שהעבודה זרה מועלת לכך, דבהא ודאי אתי לאמשוכי ואסור. וכ"כ ברא"ש (שם סי' ט) ובטור (יו"ד סי' קנה). אולם בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ב) רבי פינחס בעי, עד כדון - כשאמר לו הבא לי עלים מע"ז והביא לו, אמר לו הבא לי עלים סתם והביא לו מע"ז? נישמעניה מן הדא: רבי אחא הוה ליה צמרמורין, אייתין ליה מן זכרותיה דדוהי ולא אישתה. אייתון לרבי יונה ואישת: א"ר מנא: אילו הוה רבי יונה אבא ידע מאן הוון לא הוה שתי. ע"כ. וכתב הר"ן (ה ע"ב ד"ה בכל, ובחי' ד"ה בכל) ש"מ דטעמא דאיסורא לאו משום דלמא אתי לאמשוכי בתר ע"ז, אלא לפי שהוא עובר על לאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם. ואף על גב דליתיה לאו דע"ז ממש, בע"ז וכולהו לאוי דילה אמרינן יהרג ואל יעבור. וכן נמי לרבות חוץ מע"ז ועריות ושפ"ד, בכולהו לאו דערוה אמרי' יהרג ואל יעבור. ע"כ. והביא ראיא מהא דסנהדרין (עה ע"א) מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, והעלה לבו טינא. ובאו ושאלו לרופאים, ואמרו: אין לו תקנה עד שתבעל. אמרו חכמים: ימות, ואל תבעל לו. - תעמוד לפניו ערומה? - ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. - תספר עמו מאחורי הגדר? - ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר (וכע"ז בירו' שם). וכ"כ בעל המאור (סנהדרין יז ע"ב) ולא מיבעיא עבירה עצמה אלא אפי' כל מידי דמטי ליה לעובר העבירה הנאה מחמת העבירה בג' עבירות הללו יהרג ואל יעבור. ע"כ. וכן הסכים במלחמות (יה ע"א) דאפי' מהנאת פורתא בלחוד אמרי' ימות ואל יעבור [וחלק על הרו"ה במידי דהוי הנאת עצמן דוקא יעו"ש]. וכע"ז כתב בספרו תורת האדם (ענין הסכנה ד"ה ולענין). וסוף דבריו: אלמא שלש עבירות הללו לא שנא בעבירה גופא ולא שנא באבקה של עבירה אין מתרפאין בהם כלל. ע"כ. וכ"כ גם בחידושי הרא"ה (ע"ז כח ע"א) דה"ה דאין מתרפאין באביזרייהו דג"ע דומיא דע"ז. וכ"כ המאירי בס' מגן אבות (ענין יט), ובס' החינוך (מצוה רצו). ובשו"ע (סי' קנה סע' ב) פסק בסתם כתוס' ורא"ש, ובי"א כר"ן ודעימיה. וכתב הש"ך (סקי"א) שעיקר כדעה ראשונה, ושכן דעת האו"ה. אולם בשו"ת זרע אברהם (יצחקי, יו"ד סי' ה, לו ע"א) כתב דאין לסמוך על כלל דיש ויש, דנמצאו מקומות היפך כלל זה.

אלא דיש לעיין בדעת הרמב"ם, וז"ל (יסוה"ת פ"ה ה"ו): כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים, כיצד מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה

עושיין, ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו. ושם (ה"ט) מי שנתן עינו באשה וחלה ונטה למות, ואמר הרופאים אין לו רפואה עד שתבעל לו, ימות ואל תבעל לו אפילו היתה פנויה, ואפילו לדבר עמה מאחורי הגדר אין מורין לו בכך וימות ולא יורו לדבר עמה מאחורי הגדר, שלא יהו בנות ישראל הפקר ויבואו בדברים אלו לפרוץ בעריות. ע"כ. ומשמעות דבריו דדווקא אם בא להישאל אין מורין לו, אבל אם הוא מעצמו מדבר עמה בלי שום שאלת פי חכם או פי ב"ד, והעם מודיעין להב"ד מזה שהוא רוצה לדבר עמה, אין הב"ד מוחין בידו לדבר עמה, ומכ"ש שאין מענישין לו ע"כ כשהביא אח"כ, משא"כ בבבא דרישא. כן דייק בסדר המשנה (באסקאוויץ). וזה הביאור ע"פ נוסח הדפוסים.

אולם נוסח כת"י (ע"פ מהד' מקבילי שם ה"ט) מי שנתן עינו באשה, וחלה ונטה למות, ואמר הרופאים אין לו רפואה עד שתבעל לו - אפילו היתה פנויה, ואפילו לדבר עמו מאחורי הגדר, אין מורין לו בכך, וימות, ולא יורו לו לדבר עמו מאחורי הגדר, שלא יהיו בנות ישראל הפקר ויבואו בדברים אלו לפרוץ בעריות. ע"כ. וכתב בס' עבודת המלך דזו היתה נוסחת אברבנאל ונוסחת מעשה רוקח הספרדי, ולפ"ז נפלו דברי הסדר משנה בבירא. אלא פי' שם ע"פ דברי הנוב"י (אבה"ע סי' קג) לחלק, דהרמב"ם סבירא ליה דאין מתרפאין באביזריהו דג"ע, כמשמעות דברי הש"ס, אלא דלא אמרינן יהרג ואל יעבור באביזריהו דג"ע כי אם בדאיסור תורה, אבל במה שאינו אסור מן התורה רק מדרבנן, אף שהוא מאביזרא דג"ע או ע"ז, לא אמרינן יהרג ואל יעבור. ע"כ. וכע"ז כתב ר"י קאפח (הע' לה) דהרמב"ם אוסר מדאורייתא רק בעילה לשם זנות. וקצת קשה, דלהרמב"ם (הל' אישות פ"א ה"ד) בעילת פנויה אסורה מן התורה. ודווקא להראב"ד שם אינו אסור כי אם במזומנת לכל אדם. אלא י"ל ע"פ המבואר שם בהל' אישות (פ"א ה"ה) דכל שאסר ביאתו בתורה וחייב על ביאתו כרת, והן האמורות בפרשת אחרי מות (ויקרא יח, כ) - הן הנקראין עריות כו'. נמצאת למד דאין ראייה כלל לנידו"ד מדברי הרמב"ם בהלכה ט', דמיירי בפנויה, שאף שיש בה איסור דאורייתא לדעתו, אין בה יהרג ובל יעבור, דאינה אסורה משום עריות כי אם משום קדשה. ואף דשאר איסורין שבתורה עושין כמבואר בהלכה ו', שאני הכא מטעם שיבואו לפרוץ בעריות. נמצא דאין ראייה בדברי הרמב"ם שמכוחה אפשר לעמוד על דעתו בדין אביזריהו. ועיין עבודת המלך (ה"ו) וצ"ע.



גדר איסור נגיעת הערוה

אמר רחמנא (ויקרא יח, ו) איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. ואחז"ל בספרא (פי"ג ה"ט) אין לי אלא שלא יגלה, מניין שלא יקרב - תלמוד לומר ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב. אין לי אלא בנדת בל תקרב ובל תגלה, ומניין לכל העריות שהן בבל תקרבו ובל תגלו - תלמוד לומר לא תקרבו לגלות. וכ"כ הרמב"ם (סה"מ ל"ת שנג) שהזהירנו מקרוב לאחת מכל אלו העריות ואפילו בלא ביאה, כגון חבוק ונשיקה והדומה להם מפעולות הזנות. כו'. וכ"פ בחיבורו (איסור"ב פכ"א ה"א) כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה

ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה. ע"כ. וכן דעת סמ"ג (לאוין קכ"ו) וחינוך (מצוה קפ"ח). אולם הרמב"ן (בהשגות לסה"מ) כתב דקריבה שאין בה גילוי ערוה אין בה לאו ומלקות, וראיה מהא דאיתא במס' שבת (יג ע"א) ואל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב, מקיש אשה נדה לאשת רעהו. מה אשת רעהו - הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף אשתו נדה - הוא בבגדו והיא בבגדה אסור. שמע מינה. ופליגא דרבי פדת, דאמר רבי פדת: לא אסרה תורה אלא קורבה של גלוי עריות בלבד, שנאמר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. ע"כ. ומדרשו לא תקרבו לגלות ערוה גבי קורבה של גלוי עריות בלבד משמע דאינו לאו בפני עצמו. ומדלא אקשו ארבי פדת משמע דסבירא להו דאין איסור קריבה אלא מדרבנן, או שיהיה אסור מטעם דחצי שיעור. אבל ודאי אינו נדרש מלא תקרבו. וגם חכמים לא אסרוהו אלא מדרבנן כדרך שאסרו בעוף שלא יעלה עם הגבינה בשלחן אחד. עכת"ד. וכן הסכים הרשב"ץ בס' זוהר הרקיע (ל"ת י), והביא ראיה מדאמרין בסוטה (כו ע"ב) פריצותא בעלמא היא, ופריצותא מי אסר רחמנא. ועיין בפ' מגלת אסתר לסה"מ מרבי יצחק ליאון מה שכתב לדחות דברי הרמב"ן והרשב"ץ. וע' בשו"ת זרע אברהם (יצחקי, יו"ד סי' ה, לו ע"א) שדייק דאף הרמב"ן לא סבירא ליה דהוי דרבנן, אלא טעם כעיקר דאסור מדאורייתא מטעם דחצי שיעור. ולמעשה פסק בשו"ע (אבה"ע סי' כ סע' א) כהרמב"ם, וז"ל: הבא על אחת מן העריות דרך איברים, או שחבק ונשק ונהנה בקירוב בשר, הרי זה לוקה וחשוד על העריות.

וכתב בתרה"ד (סי' רנב) בשם גדול אחד דאשה נדה חולה ובעלה רופא אסור למשש לה הדפק. אך דעת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן סי' קכו) להתיר במקום פק"נ ואין רופא אחר. וכתב ע"ז הב"י (יו"ד סו"ס קצה) דאפשר דהרמב"ן [המיוחס לו] לטעמיה אזיל (בהשגות על סה"מ ל"ת שנג) דסבר דנגיעת נדה אינה אסורה אלא מדרבנן, אבל להרמב"ם (סה"מ שם, והל' איסור"ב פכ"א ה"א) דנגיעת ערוה אסורה מן התורה - הכא אף על פי שיש בו פיקוח נפש אפשר דאסור, משום דהוי אביזרא דגילוי עריות וצ"ע. עכת"ד. וכע"ז כתב הלבוש שם. ובשו"ע (יו"ד סי' קצה סע' יז) פסק כהבנתו ברמב"ם ותרה"ד להחמיר בבדיקת הדופק לאשתו נדה אף במקום פק"נ. אך הרמ"א (שם) הקל כרשב"א להתיר בב' תנאים, שאין רופא אחר ויש סכנה בחוליה. ואף אם נאמר דהרשב"א אזיל לטעמיה דהרמב"ן בדין קריבה שאין בה ביאה דאינה אסורה אלא מדרבנן, מ"מ נראה דלהרמב"ן גופיה יש בו איסור יهרג ואל יעבור אף שהוא איסור דרבנן, ע"פ דבריו בתורת האדם ובמלחמות שהובאו לעיל, דאין מתרפאין אף באבקה של עבירה. ואף שהש"ך (יו"ד סי' קנ"ז סק"י) כתב דבערוה דרבנן לכ"ע יעבור ואל יהרג, דברי הרמב"ן יוכיחו. וע"פ דברי הרב זרע אברהם הנז' לק"מ. ועי' להחח"מ בשדי חמד (כללים מע' היו"ד כלל י) בשם הרא"ם (הו"ד במשנה למלך הל' יסוה"ת ריש פ"ה) דאפי' חלוצה לכהן דאינו אלא מדרבנן, כיון דאביזרא דגילוי עריות היא יהרג ואל יעבור ע"ש.

ובש"ך (סק"כ) דחה לפסק השו"ע לאסור אף בפק"נ, מטעמא דודאי אף להרמב"ם ליכא איסור דאורייתא אלא כשעושה כן דרך תאוה וחיבת ביאה [וכפי שכתב השו"ע גופיה (אבה"ע סי' כ סע' יז)].

(א), מה שאין כן הכא. וסיכם דכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדפק של אשה אפילו אשת איש או גויה אף על פי שיש רופאים אחרים גוים. וכן עושים שאר מיני משמושים ע"פ דרכי הרפואה כו'. וסיים דכל זה במקום סכנה, אך באין סכנה אסור לבעלה למשש הדפק כשהיא נדה ע"כ. וכן צידד בפלתי (סק"ו) דאינו ביהרג ואל יעבור כי אם בדרך תאוה. והרב חיד"א בס' כסא דוד (דרוש כה) כתב דכן מדויק בלשון הרמב"ם (איסור"ב פכ"א ה"א, ושם ה"ו). וכתב רבי אליקים גאטיניו בספרו יצחק ירנן על הרמב"ם (איסור"ב פכ"א ה"א) דלפי"ו ינצל מהשגת הרמב"ן שתמה עליו מסוגיית שבת דף י"ג, דהספרי ורבינו איירו בקירוב בשר של חיבוק ונישוק דרך תאוה שהוא הרגל לביאה ממש, ובזה הוא דאיכא מלקות. אבל התם בשבת איירי בקריבה בלא תאוה כלל, אלא שהן קרובים זה לזה. עכת"ד. אך בבית שמואל (אבה"ע סי' כ סק"א) הסכים לדברי הב"י לאסור אף במקום פק"נ, וכן בתוה"ש (יו"ד סי' קצ"ה סקט"ו) כתב דדברי הש"ך בדעת הרמב"ם אינם מוכרחים, דמ"מ כיון דלהרמב"ם אסור מדאורייתא כל שנהנה מגיעתה בקירוב בשר, א"כ אפשר דאסור למשש לה הדפק, דקרוב הדבר לבא לידי איסור דאורייתא, ושכן משמע ברמב"ן עצמו למ"ד דכל קריבה אסור דאורייתא. עכת"ד. [ועיקר השגת הפלתי והסד"ט על דבריו הוא עמ"ש דיש קולא בא"א על אשתו נדה].



בעבירותיה טריד

אלא דאיתא בב"מ (צא ע"א) אמר רב יהודה: מין במינו מותר להכניס כמכחול בשפופרת, ואפילו משום פריצותא ליכא. מאי טעמא - בעבירותיה טריד. ע"כ. וכע"ז בע"ז (ע"ב) על הא דתנן (שם ע"א) ונשמרת מכל דבר רע - שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפי' מכוערת, ולא בבגדי צבע [של] אשה, אמר רב חסדא: הני מילי בעתיקי, אבל בחדתי לית לן בה, דאי לא תימא הכי, אנן מנא לאשפורי היכי יהבינן? הא קא מסתכל. ולטעמין, הא דאמר רב יהודה: מין במינו מותר להכניס כמכחול בשפופרת, הא קא מסתכל! אלא בעבירותיה טריד, ה"נ בעבירותיה טריד.

ועפ"ז כתב הרדב"ז (תשובה אלף עו, ח"ד סי' ב) בשם ספר כפתור ופרח וז"ל: מותר למשש הדפק לאשתו נדה אפי' בחולי שאין בו סכנה אפי' שיש שם רופא אחר אלא שאינו בקי בזה מטעמא דאמרינן בעבירותיה טריד כדאמרינן גבי מרביע מין במינו שמוותר להכניס כמכחול בשפופרת דבעבירותיה טריד וליכא פריצותא דלא אסרה תורה אלא קריבה המביא לידי ערוה שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה. ע"כ.

והנה הגם שסיים הרדב"ז להלכה כהרשב"א לאסור אלא אם אין שם רופאים אחרים בקיאים, מ"מ צ"ע על עיקר דברי בעל הכפתור ופרח, היאך הוא מדמה נגיעה במקומות המכוסים לראיית דבר שאפשר שיביא לידי הרהור כהרבעת בהמה ובגדי נשים, דשם פירש"י (ע"ז כ ע"ב ד"ה בעבירותיה טריד) דלבו על מלאכתו ושוכח בהרהור. והיה מקום לשאול מה לילוד אשה הרהור בבהמה, אלא ע"כ י"ל דחיישינן שידמה מילתא למילתא ויבוא להרהר באשה. וא"כ איך שייך טעם זה במילתא גופא, דאינו צריך כ"כ להרהר ולדמות מילתא למילתא עד שנאמר שמלאכתו

טורדתו מכך. ואכן מלבד הכפתור ופרח לא מצינו לפוסקים שזכרו להאי טעמא בזה. וכן מפורש בתפא"י (נגעים פ"ב מ"ד אות כד) לענין נגע שתחת הדד, דהיה הכהן מכסה הנשאר מה שא"צ לראות משום הרהור, דדוקא בבחמה אמרינן בכה"ג בעבירותיה טריד ולא יהרהר ולא באדם, ובפרט הכא דליכא מעשה רק ראייה - לא שייך לומר בעבירותיה טריד. ע"כ. שו"ר שכן כתב להדיא הגאון האדר"ת בס' עובר אורח (סו"ס קי) לחלק בין טפח באשה, דלא שייך למימר ביה בעבירותיה טריד, לבין דברים האסורים משום הרהור, דבהם אמרינן שפיר בעבירותיה טריד. וכע"ז כתב (שם סי' רלז) דהיתר זה לענין הרהור נאמר, אבל הסתכלות גופא אסורה.

וראיה לזה מדתנן במס' שמחות (פ"ב ה"י) האיש מכרך ומקשר את האיש, אבל לא את האשה, האשה ממכרת ומקשרת את האיש ואת האשה. האיש משמש את האיש בחולי מעיים, אבל לא את האשה, האשה משמשת את האיש ואת האשה בחולי מעיים. ע"כ. ומדוע לא אמרינן בהם דבעבירותיה טריד, ובפרט הכא, שהמת מוטל לפניו והוא זוכר את יום הדין. וכן בירו' (סוטה פ"ג ה"א) גבי הנפת מנחת הקנאות, כהן מניח את ידו תחתיה ומניפה, ואין הדבר כאור? מביא מפה, ואינו חוצץ? ומביא כהן זקן, אפי' תימר ילד, שאין יצר הרע מצוי לשעה. ע"כ. וכנ"ל. אלא ע"כ צ"ל דלא שייך הכא בעבירותיה טריד. וכן נראה מדתנן (כתובות כו ע"א) עיר שכבשוה כרכום, כל כהנות שנמצאו בתוכה - פסולות, ובגמ' אמר רב מרי לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי. ואע"פ שאין לך טרדה גדולה משעת המלחמה.



אף המקל לא הקל אלא במקום פק"נ ואין אחר

ובאמת גם הש"ך לא התיר אלא משום פק"נ, [כ"כ להדיא בסד"ט ובחו"ד (סקי"ג) ובעזר מקודש (אבה"ע סי' כ)] כמבואר ברשב"א וברמ"א, ולא כתב את הטעם דבעבירותיה טריד דשרי בכל מקום צורך. וכן כתב רבי יוסף יוזפא רוזנברג בס' דברי יוסף (ח"ג סי' תתקי"א) בתשובה למה שנשאל גבי אשה המקשה לילד והרופא אומר שהוא צריך לילדה ושיש בדבר פק"נ, וכתב דלא אמרינן בזה טריד במלאכתו כיון דמ"מ נעשית העבירה, ואין מתרפאין בגילוי עריות. וכתב דאפשר שהוא ביהרג ואל יעבור, אלא שסיים דהמיקל בספק נפשות לא הפסיד. איברא דבתורה"ש (יו"ד סי' קצה סקט"ו) ובהגהות ברוך טעם כתב דמדדייק הש"ך ואמר לבעלה וממה שכתב לעיל שהמנהג שרופאים ישראלים ממשמשים בדפק כו' או נכרית משמע דרופא שאינו בעל החולנית ליכא איסור במישוש הדפק כיון שאינו מתכוין לשם קירוב עכ"ל. ולכא' אין דיוקו מוכרח, דהש"ך מירי בהנידון דהשו"ע. ובריש דבריו נראה דמיישב את מנהג העולם ע"פ ביאורו ברמב"ם דליכא איסור דאורייתא אלא כשעושה כן דרך תאוה וחיתת ביאה, ועכ"פ איסור דרבנן איכא אף לדבריו. וכבר כתב הרשב"א בתשובתו הנו' דלא נתיר איסור דרבנן כי אם בחולי שיש בו סכנה. אלא ע"כ לא שנא. ואף על עיקר החילוק דהרופא אינו מתכוין לשם קירוב כיון שאינו בעל החולנית, הסברא אומרת איפכא, דדוקא בעלה שהוא רגיל אצלה ופיתו בסלו אין יצרו גובר כ"כ כפי שגובר אצל אחרים, דאין פת זו בסלם, ומים גנובים ימתקו, כדאמר רבי יצחק (סנהדרין עה ע"א) מיום שחרב בית המקדש ניטלה טעם ביאה וניתנה לעוברי עבירה, שנאמר

מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם. וראיה מהא דאיתא במס' כתובות (ד.) דמי שפירסה אשתו נדה, הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים... דרש רב יוסף בריה דרבא משמיה דרבא: לא שנו אלא שלא בעל, אבל בעל - אשתו ישנה עמו. ע"כ. ופירש"י (ד"ה אלא) דתקיף ליה יצריה. ועי' תוס' מס' שבת (יג. ד"ה מה אשת רעהו) דבאשת רעהו סברא הוא לאסור לפי שיצרו תוקפו ומתגבר עליו ביותר. אלא די"ל דהתוה"ש והברוך טעם לעוצם פרישותם כתבו כן, ולשכמותם דיברו, אך רובא דרובא אינם במדרגתם, שכבר כתב בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי' קכב) שהרופאים בזמנינו רובם ככולם פרוצים בעריות. וכע"ז בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' רלב) הסכים לדברי השואל כי רופאי זמנינו רובם ככולם הם מושחתים בטבעם כולם יותר מחשודים על ג"ע. ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' עג) כתב דנודע בזמן הזה קלותם וחשדותם של הרבה רופאים, וביותר באלו שעיקר התמחותם בעניני נשים, ולבם גס בהם, דבודאי יש לחוש שיעשה עמהם מישושים יותר מהצורך, ורק לשם חיבה, ונשים דעתן קלות יתרצו בזה. ע"כ. וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קפו) כתב: ורופאי אליל אלה חשודים על העריות ולבם גס בנשים ופרצה קוראת לגנב. ע"כ. ואף ברופא ירא שמים, כבר כתב בעזר מקודש (אבה"ע סי' כ) דגם מי שאינו עושה מצד חבת תאוה, מכל מקום הרי חשש התקלה קרוב שאולי כמעט יהי' לבו נוטה לתאוה ויתפס באיסור דאורייתא, והרי גם בעומדו בפני רבים אין רואה מחשבתו היאך היא, ויש חשש מים גנובים בנטיית מחשבתו המיוחדת רק בו ואין איש רואה מחשבתו. וכמו שאסרו יחוד גם דאיסורי לאוין ודפנויה מצד חשש התאוה, כן ראוי לאסור קריבה שכשתהי' מחשבתו נוטה לתאוה יהי' איסור דאורייתא ח"ו כו', עיי"ש. וכבר כתב החכם מכל אדם (משלי ו, כז) היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תשרפנה כו'. ואגב זה יתבאר דאף אליבא דהכפתור ופרח, כתב הנמוק"י (ב"מ שם) דהא דמתירין מכחול בשפופרת היינו היכא דליכא למיחש לפריצותא דעבדי, אבל אם אינם בני תורה או דאיכא למיחש לפריצותא דעבדי - אסור.



אמרינן בעבירותיה טריד להעמיד האיסור בדרכנן במקום פק"נ ואין דרך היתר

הן אמת דהפלתי שם הזכיר דטעמא דהש"ך משום עסוק במלאכתו. אלא דלכאוו' אינו מחזור, שלא זכר הש"ך לטעם זה בדבריו. והנלע"ד לומר דאין כוונת הפלתי לתלות את ההיתר דבעבירותיה טריד דהש"ס, אלא לומר דכוונתו על מלאכתו, ולא עושה כן משום תאוה וחיבת ביאה כמבואר בש"ך, וכוונתו לדחות לדברי הב"י בדעת הרמב"ם, דמשום הכי אין שייך כאן איסור דאורייתא. וכן משמע בכסא דוד להרב חיד"א (דרוש כ"ה). וכן נראה שהבין הגר"מ פיינשטיין באגרות משה (י"ד ח"ג סי' נד אות א) דכל מה דאמרינן כאן בעבירותיה טריד הוא אינו כהאי דהרבעת בהמה דשרי לכתחילה ובכל עניין, אלא משום דמסיט מחשבתו ממחשבת תאוה וחיבת ביאה באופן שאינו איסור דאו' וכאמור. ועיין בדברי העזר מקודש הנז' שסיים בזה"ל: כשהרופא נוטה אצלו שלא יעצור כח לכבוש היצר מנטות לתאוה רגע פשיטא ששייך בו איסור גם במקום סכנה ואמרו חז"ל גבי שמחת בית השואבה שגם בשעת אנינות יש חשש יצר. ע"כ.

ובשו"ת בנין ציון (סי' עה) כתב להתיר לרופא ישראל לייילד אשה, וסמך דבריו על דברי הש"ך הגז', אלא דנראה שהבין דדעתו מעיקר הדין להקל בכל ענין מטעמא דעוסק במלאכתו. אלא שסיים דכל רופא ירא אלקים טוב עושה להרחיק מליילד במקום שיש אחר שעכ"פ מכוער הדבר ויבא לידי הרהור. ולפי דברינו נראה דאין היתר כלל כשאפשר ע"י אשה, דעכ"פ איסור דרבנן איכא. ובדרכי תשובה (יו"ד סי' קנז אות ח) הביא את דברי הבנין ציון כסיעתא לדבריו להתיר בדיקת רופא בכל מיחוש, וכתב דכן נראה מדברי האחרונים (יו"ד סי' קפז) ברואה דם מחמת תשמיש דיש לסמוך על בדיקת הרופאים שאומרים שיש לה מכה בצדדי הרחם, ולא עלה על דעתם לאסור משום ג"ע. וכן מדברי הנוב"י (מהדו"ק יו"ד סי' סד) דהרופא מכניס לה טבעת שעוה באותו מקום משום רפואה. והנלע"ד דאינו ראייה, דלא דמי היתר אשה לבעלה, דעשו בזה הפוסקים כמה עיקולי ופשוטי. ומ"ש בשם הנוב"י, המעיין יראה דלא הזכיר שם כלל שהרופא הוא שמכניס הטבעת באותו מקום, אלא בדרך כללות שהושם הטבעת בעומק הפרוזדור. וגם מי יימא לן דלא היה פק"נ. ועוד, דמה ראייה היא שלא הזהיר הנוב"י על בדיקת רופא במקומות המכוסים בלא פק"נ, דאין עסק התשובה בזה.



העולה מכל האמור

- א. החולה שאין לו רפואה כי אם בע"ז ג"ע ושפ"ד, ימות ואל יתרפא בהם. ונחלקו הראשונים אם אביזריהו דע"ז ג"ע ושפ"ד גם הם ביהרג ואל יעבור. ואף שדעת רוב הראשונים להחמיר, דעת השו"ע נוטה להקל. וכן הסכמת רוב האחרונים דלא אמרינן בזה יהרג ואל יעבור.
- ב. כל קרבה בדרך תאוה אסורה מדאו', ויהרג ואל יעבור עליה. ובאביזריהו דג"ע, אף שהסכמת האחרונים דאין בהם ייהרג ואל יעבור, מכל מקום יש בהם איסור דאורייתא, ולכן אסור להתרפא בהם למעט במקום פיקוח נפש.
- ג. דברים האסורים משום חשש שמא יהרהר בערוה בהתעסקות בהם, כגון הבטה בבגדי נשים ובחיות הנזקקות זו לזו, לא נאסרו לאומן העוסק באומנותו, כיון שזהו חשש רחוק שאדם הטרוד בעבודתו יהרהר בדברים אחרים.
- ד. אין היתר זה שייך באדם שמלאכתו כרוכה בראיות אסורות או במגע אסור, כיון שהמכשול אינו תלוי בהרהור אלא עומד לפניו, ואין המלאכה טורדתו מדבר שרואה בעיניו וחש בידיו.
- ה. נחלקו הפוסקים ברפואה הכרוכה בראיות אסורות ובמגע אסור במקום פיקוח נפש. לדעת השו"ע אסור בין לרופא ובין לבעל הנדה לגעת במקומות המכוסים באשה, אולם דעת הרמ"א רוב האחרונים להתיר כאשר אין דרך היתר, כגון רפואה אישה.



אוצר חושן משפט

♦ פטור 'בעליו עמו' בנתינת צ'ק פקדון לגמ"ח ♦

הרב עוז דוד כפיר

בית מדרש לדיינות – תורת שמעון, הר נוף ירושלים

פטור 'בעליו עמו' בנתינת צ'ק פקדון לגמ"ח

יש להתבונן במקרים רבים בהם האדם משאיל חפץ מגמ"ח וכנגדו הוא נותן צ'ק פקדון לבטחון, שיוחזר לו בסיום ההשאלה, והחפץ השאול ניזוק או נגנב בפשיעה. האם יכול השואל לטעון טענת פטור של 'בעליו עמו', משום שהמשאיל שומר עבורו את צ'ק הפקדון, בזמן שהוא משאיל את החפץ.

הכרעת הדין:

אם השאיל חפץ מגמ"ח הנתרם ע"י נדיב לב, פטור אפילו מחיוב לצאת ידי שמים, משום שהוא ממון שאין לו תובעים. ובמקרה שהגמ"ח הוקם מכסף אישי, והניח צ'ק פקדון, מכיון שצ'ק לא נחשב כשטר אלא כהוראת תשלום לבנק, הדבר תלוי:

א. אם השואל הניח צ'ק פקדון למוטב בלבד, אין פטור של בעליו עמו, וחייב לשלם. אלא אם כן, יש ענין לשואל בצ'ק זה, וכגון לשימוש נוסף בגמ"ח באמצעות פקדון זה.

ב. אם אדם אחר הניח צ'ק עבור השואל, גם בצ'ק למוטב בלבד, יש פטור של בעליו עמו.

ג. כל האמור לעיל לענין פטור בעליו עמו, הוא רק בגמ"ח שלולי לקיחת הפקדון לא היה משאיל כלל את החפץ. אך בגמ"ח שהיה משאיל בין כה את החפץ, או שלוקח תשלום סמלי עבור השימוש, לא נחשב כשומר את הפקדון עבור השואל, ואין פטור של בעליו עמו.

ד. ולכן, יש ליעץ לבעלי הגמח"ם הרוצים שלא יהיה לשואלים מהם פטור של בעליו עמו: א. כי בתחילה יתנו את החפץ לשואל, ורק אחר שיגביהנו השואל, יקחו מידו את הצ'ק, ובכך לא יחשבו כבעליו עמו בשעת ההשאלה. ב. עצה נוספת, שיתנו בתנאי מראש כי גם אם תתכן מציאות של שמירה בבעלים, הרי שהשואל מתחייב גם במקרה שיש פטור של בעליו עמו, ויעשו על זה קנין המועיל. או לחילופין, יש לכתוב תנאי זה בשטר ההתחייבות של תקנון הגמ"ח, וגם אם לא עשו תנאי, מועיל עכ"פ מדין קנין סיטומתא.

הנושאים לדיון:

א. פטור בעליו עמו הוא מחידוש ולא מסברא

ב. חילוק בין סוגי הגמח"ם לענין תביעה ממונית

ג. חיוב פשיעה בשמירת שטרות – אמירת קים לי בדעת מרן השו"ע בסתם ויש

ד. מעמד הצ'ק בהלכה – הוראת תשלום לבנק

ה. חיוב שמירה על נייר הצ'ק

ו. הדין בצ'ק פתוח ובצ'ק למוטב בלבד

ז. מחלוקת גדולי הפוסקים האם יש פטור בעליו עמו כששומר לטובת עצמו

ח. גמ"ח הגובה תשלום סמלי עבור השימוש

ט. עצה לגמחי"ם – נתינת החפץ קודם לקיחת הפקדון

י. עצה נוספת – עשיית תנאי ע"י קנין לחייב את השואל במקום פטור של בעליו עמו

יא. פטור המשאיל על המשכון מדין בעליו עמו מצד השואל

א.

פטור בעליו עמו הוא מחידוש ולא מסברא

אחד מהמקרים הבודדים שמצאנו בדיני ממונות, שהוא כהלכתא בלא טעמא, הוא דין שמירה בבעלים, שחידשה התורה שאם היה הבעלים עם השומר בשעת המלאכה, וקרה נזק או פשיעה לחפץ, השומר פטור, שנאמר "אם בעליו עמו לא ישלם". וכמבואר כל זה בשו"ע (חור"מ סי' רצא סכ"ח, סי' ש"ה סעיפים ג-ז, סי' שמו ס"א), ופטור זה קיים בכל השומרים. והגם שמצינו למנחת חינוך (מצוה ס) שכתב לתת טעם בזה וזת"ד: ועל ענין שאלה בבעלים שפטור, נוכל לומר לפי הפשט, שהתורה לא חייבה השואל אחר שבעל הכלי או הבהמה עמו, דמכיון שהוא לשם, ישמור הוא את שלו. ע"כ. אולם גם הוא עצמו הוסיף לכתוב שם, שאע"פ שאין בטעם זה כדי לבאר מדוע פטור בשכורה ומתה גם כשהבעלים לא היו עמו בשעה זו, מ"מ התורה לא חילקה בדבר. אכן, התוספות (ב"מ צו. ד"ה ונשאל) כתבו בפירוש שדין פטור בשמירה בבעלים אינו מסברא אלא הוא חידוש. ע"ש. וכבר סיים הגאון בעל חוות יאיר באחת מתשובותיו (סימן רכג) בזה הלשון: והנה בגוף הדין תמהתי כל ימי, אחר שפיקודי ה' ישרים, וכולם נכוחים בטוב טעם, וישרים למוצאי דעת, והאריך בזה הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג ב"ד כללים), וממנו ינקו ולקחו כל הבאים אחריו בטעמי מצוות בנגלה, מי יתן ואדע לקרב דבר הזה אל השכל, ודמיא למה שאמר רב חסדא בכתובות (נג. בענין מוחלת כתובתה שאין לה מזונות) אלו הוינא התם, אמינא 'משיב רעה תחת טובה' וגו', וכי משום שהמשאיל במלאכתו של שואל, ילקה באבדון ממנו ביד שואל. עכ"ל.

ב.

חילוק בין סוגי הגמחי"ם לענין תביעה ממונית

וקודם שנבוא אל עיקר הנידון, יש להקדים ולחלק בין סוגי הגמחי"ם שמהם שואלים את החפץ. כי הנה יש גמ"ח שהוקם באופן כזה שאדם הפריש מכספו האישי לצורך הקמתו, ובכסף זה הוא קנה מוצרים שהוא מקיים בהם מצוות השאלה לאחרים. אך רצונו שהחפצים יישארו בבעלותו, וכאשר החפץ ניזוק או שנאבד, הבעלים עצמו הוא התובע. ורק בענין כגון זה שייך לדון לגבי שמירה בבעלים, משום שהממון מוגדר כמי שיש לו תובעים. אולם יש סוג גמ"ח אחר, שהוקם ע"י נדיב לב שתרם מכספו לתועלת הכלל, להצלחה או לע"נ, ויש אדם או גוף שמנהלים את הגמ"ח וקונים בכסף התרומה חפצים להשאלה, והם נקראים רק גוברים על הממון

ולא בעלים עליו, וכן לתורם עצמו אין כבר שום שייכות לממון. ובכה"ג לכאור' הוי ממון שאין לו תובעים, כי הממון מיועד לכלל הציבור, וגם אם השואל פשע בממון, אין מי שיתבענו לשלם. ובוה אין לדון כלל מצד פטור של בעליו עמו מצד מנהל הגמ"ח והשואל. וכמבואר כל זה בגמ' (ב"ק צג.) לגבי מעשה דרב יוסף שהיה גבאי על ארנקי דצדקה, ונפסק בשו"ע (ח"מ סי' שא ס"ו). והלכה זו היא לאו דוקא בצדקה הניתנת לעניים מסויימים, אלא גם בממון שיש לכולם זכות השתמשות בו, וכמבואר להדיא בים של שלמה (ב"ק פח. סימן עא), שכתב וז"ל: או מי שמנדב מעות להקדש כדי שיתקנו ממנו בית הכנסת או שאר צרכים לבית ה' וכו' הוי ממון שאין לו תובעים. עכ"ל. וכן עולה מתוך דברי הנתיבות המשפט (סימן שא סק"ו) שהגדיר ממון ציבור שיש לו תובעים, בכה"ג שאם יתרבו הציבור צריך הציבור להוסיף תרומות, ואם יתמעטו ויישארו מעות, נוטלים זאת הקהל לצורכם. ומשמע מדבריו, שלולי אופן זה, גם אם יש שימוש לכולם, עדיין נקרא ממון שאין לו תובעים.

ולגבי החיוב לצאת ידי שמים במזיק ממון שאין לו תובעים, נחלקו בזה האחרונים. בשו"ת חוות יאיר (סי' קצט, הו"ד בפתחי תשובה סי' שא סק"ו) כתב שחייב לשלם כדי לצאת ידי שמים, שכל הפטור בממון שאין לו תובעים הוא רק מדיני אדם. ע"ש. וכן כתב הכנסת הגדולה (ח"מ סי' שא הגה"ט ס"ו). אולם כבר חלקו על זה בספר אולם המשפט (סי' שו ס"א) ובשו"ת מהר"ם שיק (ח"מ סי' יד) ובערך ש"י (סי' צה) ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' קלח), ודעתם שפטור אף לצאת ידי שמים. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סי' יג) שהביא עוד שגם הש"ך (ח"מ סי' סו ס"ק קכו) והמחנה אפרים (הל' שומרים סי' יז) סוברים כן, שפטור אפילו מלצאת יד"ש. ע"ש. ולפי"ז א"א לחייב את השואל לצאת ידי שמים, משום שיכול לטעון קים לי כהפוסקים הפוטרם בכה"ג.

ג.

חיוב פשיעה בשמירת שטרות - אמירת קים לי בדעת מרן השו"ע בסתם ויש

והנה בנידון שלפנינו, שמדובר שהניח השואל צ'ק פקדון המשמש כבטחון לגמ"ח תמורת שימוש של השואל בחפץ, בתחילה יש לעיין האם שמירה על צ'ק נכללת בגדרי השמירה המבוארים בש"ס ובפוסקים. וזאת משום שמצינו מחלוקת באחרונים האם צ'ק נידון כשטר, ולגבי שטרות שנינו במשנה (ב"מ נה.) כי שטרות התמעטו מדין שמירה, ולכן שומר חנם לא נשבע על שטרות, ושומר שכר לא משלם.

ונחלקו הראשונים האם השומר פטור גם בפשיעה, שהרמב"ם (פ"ב משכירות ה"ג) כתב, ששומר על עבדים, שטרות וקרקעות יש לחייבו על כל פנים בפשיעה. ואילו הרא"ש (ב"מ פ"ד ב' כא) כתב בשם תשובת הר"ף שפטור אף מפשיעה, והוכיח זאת מדברי הגמ' (ב"מ צה.) שבשמירה בבעלים פטור גם מפשיעה. ומוכח שחיוב פשיעה אינו מדין מזיק, אלא זה חיוב מיוחד בדין שומרים, ומשום כן, גם שטרות, שאין בהם דין שמירה, פטור השומר אף מפשיעה.

ולהלכה כתב מרן הבית יוסף (חו"מ סי' צה) וז"ל: וכיון שהרי"ף והרא"ש מסכימים לדעה אחת, הכי נקטינן, וכל שכן בנדון זה שנלוו אליהם הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והר"ן. ע"כ. והנה בשולחן ערוך בחושן משפט פסק כן בג' מקומות בצורה שונה. האחד, בסימן שא (ס"א) שכתב: "וכן פטורים אף מפשיעה, ויש מחייבים בפשיעה". והשני, סימן סו (ס"מ) שכתב: אם היה שומר שכר עליהם, ונגנבו או אבדו, אפילו בפשיעה, פטור מלשלם וכו' ויש מחייבים בפשיעה. ע"כ. ובב' המקומות האלו כתב הרמ"א שסברא ראשונה היא העיקר, שפטור גם מפשיעה. והמקום הג' שכתב בזה השו"ע, הוא בסימן צה (ס"ד), שם לא כתב כלל את דעת הרמב"ם המחייב, אלא נקט בסתם כדעת הפוסקים מפשיעה.

ובזה היה מקום לומר לפי כללי הפסיקה שבידינו, כי יכול הנתבע לטעון טענת קים לי שיש דין שמירה בשטרות, והמשאיל נחשב כשומר. ואע"פ שלא אמרינן קים לי נגד מרן, וכידוע שבעלמא נקטינן כדעת הסתם, שהיא הדעה העיקרית לדעת מרן, ובפרט שהרמ"א הסכים עמו, מכל מקום, היות והשו"ע הביא בשני מקומות את דעת הרמב"ם בשם 'יש מחייבים', אע"פ שכתב שיטה אחת בסתם, יכול הנתבע לטעון קים לי. וכמו שכתב הכנסת הגדולה בשו"ת בעי חיי (ח"ב חו"מ סי' ס"ק), שאם המוחזק טוען קים לי כדעת הי"א אין מוציאים מידו. וכ"כ בנוכח השולחן (חאה"ע סי' יג), וכ"כ המהר"ם בן חביב בתשובה שהובאה בספר גינת ורדים (חחו"מ כלל א סי' א), וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב חחו"מ סי' ג). אולם הגינת ורדים כתב לערער על זה, שכל סתם ויש, הסתם היא הלכה קבועה, ואין המוחזק יכול לטעון קים לי כדעת הי"א. וכן דעת מהר"ם פארדו ז"ל בספרו צדק ומשפט ועוד, והביאם בשו"ת יביע אומר (ח"ג חאה"ע סי' טו אות כב, ח"ד חו"מ סי' ב, ח"ו חחו"מ סי' ב, ח"ח חחו"מ סי' א) והעלה לעיקר, שאפשר לומר קים לי כהי"א. ע"ש. ובפרט יש לצרף בזה, שהש"ך (חו"מ סי' סו ס"ק קכו) האריך להוכיח שההלכה כהרמב"ם, והביא ראיות רבות לשיטתו ששטרות התמעטו דוקא מחיובי שומרים שחידשה התורה, כגון גניבה ואבידה בשומר שכר, ואונס בשואל, אבל עיקר דין שמירה שייך בשטרות, ודחה את ראיית הרי"ף והרא"ש מדין שמירה בבעלים, משום ששם הופקע לגמרי מדיני שמירה, ולכן פטור אף על הפשיעה.

איברא, שמרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ט (חחו"מ סי' ט) בשנותו את טעמו, הדר הוא לכל חסידי, וכתב שמאחר ודבר זה שנוי במחלוקת, ומאחר דמרן הוא מרא דאתרין, ומפיו אנו חיים בכל מכל כל, וקיבלנו הוראותיו בכל אשר יאמר כי הוא זה, לפיכך ראוי להטיל ביניהם פשרה הקרובה לדין, ושלא לפסוק בפשיטות נגד דעתו של מרן, ולומר שהמוחזק מצי טעין קים לי כדברי הי"א נגד הסתם שבשו"ע. ע"ש. ובהגלות נגלות דעתו של מרן זצ"ל, שוב אין יכול הנתבע לטעון טענת קים לי שיש שמירה בשטרות, ושהמשאיל נחשב כשומר שלו ויש לו פטור של בעליו עמו.



ד.

מעמד הצ'ק בהלכה – הוראת תשלום לבנק

ובלאו הכי, גם אם נאמר שאין דיני שמירה על שטרות, יש מקום גדול שלא לדון את הצ'ק כשטר אלא כהוראת תשלום לבנק שיתנו כסף למחזיק הצ'ק. וכן נקטו פוסקים רבים, כדוגמת: הגר"ש הלוי וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' רכב) שהביא תשובה מבנו והסכים לה, וכ"כ הגרז"נ גולדברג זצ"ל בקובץ תחומין (ח"ב עמ' 295), וכ"כ הגר"נ קרליץ זצ"ל בספר חוט השני (הל' שבת ח"ב עמ' שלב), ועיין מ"ש בשיטתו בספר דרכי משפט (ח"ג פט"ז הערה כג), והגרש"ש קרליץ זצ"ל בשו"ת משפטי שלמה (ח"א עמ' דש). ובשו"ת להורות נתן (ח"ח סי' קג). וע"ע בספר משפט הקנין (ח"א פ"ה עמ' רצט) שהביא שכ"כ לו הגאון רבי מנשה הקטן זצ"ל בעל שו"ת משנה הלכות בהסכמה לספר משפט השכירות. וכ"כ גם בשו"ת ביכורי אשר (אלחדד, ח"א סי' לו), ובספר נתיבות שלום (גלבר, סי' קעג ס"ד אות ג), וכ"כ הגר"א פרץ שליט"א בספר חוקת משפט (לא תגזול, מאמר טו). ועיין במשפט הקנין (שם) שהוסיף שכבר קדם להם בשו"ת בית שלמה (מסקאלא, חו"מ סי' עא) שנראה מדבריו דצ'ק אינו אלא הוראת תשלום בלבד. ע"ש. ולפי זה שוב יש לדון האם יש שמירה על צ'קים לגבי דין בעליו עמו.

ה.

חוב שמירה על נייר הצ'ק

וסברא נוספת בזה, ראיתי להגר"א פרץ שליט"א בספרו חוקת משפט – לא תגזול (סימן טו) שכתב שגם אם נאמר שאין דין שמירה על שטרות, מכל מקום על עצם הנייר של הצ'ק בודאי יש צורך לשמור. ע"ש. ובאמת שכבר כתב זאת בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' צד) דאע"ג שאין חיוב שומר על שטרות, היינו רק לענין חיוב תשלומין, אבל לכתחילה חייב לשמור על השטר כמו כל שומר דעלמא. וכ"כ בשו"ת ברכת רצ"ה (סימן ז), שגם אם נלמד ששמירת שטרות פוטרת מפשיעה, מ"מ חשוב עמו במלאכתו כיון ששעבד עצמו לשמור לו שטרותיו, ואף שפטור לשלם מצד חוק התורה, מ"מ כיון שלכתחילה פשיטא שאסור לו לפשוע בשמירתו שפיר חשוב עמו במלאכתו. וזה דלא, כסבו בעל הישועות יעקב, שנטה לצדד שבבענק צעטל (צ'ק בנקאי) שאפשר שכיון שאין כאן דין שמירה, אין כאן שמירה בבעלים. וע' בברכת רצ"ה (שם) במה שהעיר עליו חתנו בהערות מלחמות אריה שם (אות א). ע"ש.

ו.

הדין בצ'ק פתוח ובצ'ק למוטב בלבד

אך זאת יש לציין, כי כל הנידון הוא רק כשנתן צ'ק פתוח שיש בו גם שימוש עתידי לשואל, אך בצ'ק שנכתב למוטב בלבד, ואין בו ענין לשואל כלל, ואדרבה, מעדיף הוא שהצ'ק לא יהיה

קיים בעולם בכדי שלא תהיה למשאל אפשרות גביה ממנו במקרה נזק, בזה, לא שייך לדון שתפיסת המשאל בצ'ק תחשב כשמירה עבור השואל, כי המשאל שומר עבור עצמו, שבמקרה של נזק או אובדן וכדו' יהיה לו מהיכן לגבות. אכן, במקום שהשואל צריך את הצ'ק שנכתב למוטב, כדי לשאול ממנו בפעם הבאה, או גם במקרה שחבירו של השואל נתן צ'ק משלו עבור המשאל. בזה יש לדון האם המשאל נחשב שומר עבור השואל.

ז.

מחלוקת גדולי הפוסקים האם יש פטור בעליו עמו כששומר לטובת עצמו

ובאמת שנידון זה כבר נמצא בגדולי הפוסקים, כי הנה הש"ך (סי' שה סק"ז) הביא מתשובות הר"ן (סי' יט) שכתב שבשואל חפץ והניח משכון, הוי שואל להתחייב באונסין. ע"ש. וכתב שם הר"ן, שהרי אינו צריך למשכון אלא כדי להבטיח את מעותיו, וא"כ עדיין כל הנאה של השואל. עש"ב. ולכאורה צ"ב, מדוע לא יפטר המשאל מדין בעליו עמו. וביאר בזה בנתיבות המשפט (שם סק"ג) בשם התומים (סי' עב סק"ח) שכל דברי הר"ן הם דוקא באופן שנתן את המשכון אחר ההשאלה, אבל אם נתן את המשכון בשעת ההשאלה או קודם לזה, גם הר"ן מודה שיש פטור של בעליו עמו, כי נמצא שבשעת התחלת ההשאלה היה המשאל עמו במלאכתו, בזה ששמר את המשכון עבור השואל, וא"כ גם על אונסין יפטר השואל מדין שמירה בבעלים. ע"ש. ובמלואי משפט (הערה 16) כתב שכדבריו נמצא כבר במאירי (ב"מ שם) וז"ל: השאילני ואשאילך, אין אחד מהם עושה במלאכתו של חבירו אלא במלאכת עצמו. עכ"ל. ולכאורה הוא הדין בנידון דידן, שלאחר שהפקיד השואל את הצ'ק ביד המשאל, נתן לו המשאל את החפץ, ובאופן זה הרי המשאל עמו במלאכתו, והשואל פטור מדין בעליו עמו.

ולפי זה, יש לתת עצה טובה לבעלי הגמחי"ם, שקודם יתנו את החפץ המושאל, ורק אח"כ יקחו את צ'ק הפקדון מהשואל, וכך לא יחשבו כ'בעליו עמו', והשואל יתחייב במקרה נזק או פשיעה לחפץ. וכמו דאיתא בגמ' (ב"מ צו.) "ואי פקח הוא נימא ליה שאיל ברישא והדר אשקין מיא". ע"כ.

אמנם, בשו"ת גור אריה יהודא (ח"ב חחו"מ סי' קכד) כתב לחלוק על דברי התומים והנתי"מ, וע"ש שדן בסרסור שקיבל מרגליות למכור, ונתן למוכר בתורת משכון את המרגליות שלו לביטחון, ואיבד הסרסור את מה שקיבל. וכתב להוכיח משו"ת הר"ן (שם) שאין שמירתו בבעלים. וביאר הטעם, משום שמה שהמוכר שומר את המשכון הוא בשביל עצמו, כדי שיהיה לו מהיכן לגבות אם יאבד ולא בשביל הסרסור [וביאר (שם ד"ה הך) שמה שכתב הרמ"א (סי' שה ס"ז) בשם המהרי"ק (שורש קכה) וז"ל: ראובן הניח משכון ביד לוי בעד שמעון, ושמעון השאל דבר לראובן, לא מקרי שאלה בבעלים, דהא אין שמעון שומר לראובן, והוי שומרי שכר זה לזה. ע"כ. ולכאור' הוא דלא כשו"ת הר"ן, דמשמע שאם ראובן היה מניח משכון ביד שמעון ושמעון היה משאל דבר לראובן עצמו, היה חשוב שאלה בבעלים. וע"ש שכתב שהש"ך שם (סק"ט) שציין על דברי

הרמ"א את תשובת הר"ן, נראה שהרגיש בהערה זו. ותי' בגור אריה יהודא, שאם המשכון היה אצל המשאיל, היה פשוט שאין השמירה בבעלים, כיון שהמשאיל שומרו לצורך עצמו שיהא לו מהיכן לגבות, וקמ"ל הרמ"א שאע"פ שמונח ביד אחר, אין זה בבעלים]. עכת"ד. ולפי זה, שכל מטרת לקיחת הצ'ק על ידי הגמ"ח הוא רק בכדי לבטח את רכושם, ולא על מנת לשמור לשואל, ממילא אי"ז נחשב כאילו עושה פעולה לצורך חבירו, ולא יפטר מדין בעליו עמו.

אולם המהרש"ם בספר משפט שלום (סי' קפה ס"ז) האריך לחלוק עליו, וכתב על דבריו שהוא דבר חדש שלא הוזכר בפוסקים, ואין לסמוך למעשה על דעתו.

אך לקושטא דמילתא, הנה דעת הגור אריה יהודא אינה דעה יחידה, דייעויין בשו"ת בית יצחק שמעלקים (ח"מ סי' כב סק"ב) שהביא סברא זו בשם ספר בית שמואל האחרון (סימן נו), דכל ששומר לטובת עצמו לא הוי שמירה בבעלים. והביא ראייה מהמשנה בב"מ (ז). לגבי מרימר בר חנינא דאגר כודנייתא בי חוזאי (פי' השכיר פרידה לבי חוזאי), נפק לדלויי טעונה בהדייהו (פי' יצא לעזור להם להטעין משאם על הפרידה), פשעו בה ומית, אתו לקמייה דרבא חייבינהו, אמרו ליה רבנן לרבא פשיעה בבעלים היא, איכסיף, לבסוף איגלאי מילתא דלמיסר טעונה הוא דנפק (ופירש רש"י - לראות שלא ירבו במשאה). ע"כ. וכן פסק בשו"ע (ח"מ סי' שמו ס"ד). והוסיף שם הרמ"א בשם המרדכי (רמז שעב ושעג) דה"ה אם המשאיל תפס לו השטארג"ב (פי' האוכף והרצועות) הוי לתקנת הבהמה ולא מיקרי שאלה בבעלים. וע"ש בסמ"ע (סק"ו) שפירש דאם יעלה על הבהמה יכאיב לה. ע"כ. ומזה מבואר שאם המשאיל עושה לטובת עצמו, אפילו אם השואל ביקש ממנו לא הוי שאלה בבעלים. ואע"פ שבשו"ת בית יצחק (שם) דחה דבריו קצת ממשמעות דברי המרדכי, מ"מ למעשה הסכים עם סברת הבית שמואל [וע' בסו"ד שם שהביא שבשו"ת רבי חיים כהן (סי' יח) כתב כהתומים והנתייה"מ. וכ"כ בשו"ת ערך ש"י (ח"מ סי' עב ד"ה ולא יותר) שהדעת נוטה כרבי חיים כהן. יעו"ש]. ע"ש. וכ"כ עוד בספר ישועות יעקב (ח"מ סימן עב ס"ב ד"ה עיין ש"ך) שכל מה שעושה המשאיל לטובת עצמו לא נחשב שמירה בבעלים, ולכן בלווה המקבל עיסקא והניח עליה משכון אצל המלוה, לא נחשב כשמירה בבעלים בחצי העיסקא שהוא פקדון, משום שמה שמתעסק הלווה עם הפקדון היינו לטובת עצמו. ע"ש במה שהאריך בזה. וראה לנכדו של הרב ישועות יעקב, הגאון רבי צבי הירש אורנשטיין בשו"ת ברכת רצ"ה (סימן ז) שהרבה להקשות עליו ולדחות דבריו. ע"ש. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ג ח"ג סי' מז) שכתב הרב השואל שם שנהוג עלמא דלא כהתומים. ע"ש.

והעולה עד כה, כי מצינו מחלוקת האם יש פטור של בעליו עמו כשהמשאיל שומר את המשכון לטובת עצמו, שלדעת התומים, הנתיבות המשפט, שו"ת רבי חיים כהן, שו"ת ערך ש"י, שו"ת מהרש"ם ושו"ת ברכת רצ"ה, נחשב גם בזה כבעליו עמו, ומאידך לדעת שו"ת גור אריה יהודא, ושו"ת בית יצחק בשם ספר בית שמואל אחרון, ושו"ת ישועות יעקב, והרב השואל בשו"ת שואל ומשיב, ככה"ג לא נחשב כבעליו עמו.

איברא דמעתה צ"ב, שהרי לכאורה גם מדברי הנתיבות המשפט נראה שהוא סובר כדברי שו"ת גור אריה יהודא הנזכר. דהנה כתב הנתייה"מ (שם סק"ב), וכ"כ בשו"ת מהר"ם חלאווה סי' ב ובאור שמח פ"א משאלה ופקדון ה"א ובקוב"ש כתובות סי' קכו) בטעם הסוברים שבהשאיילי ואשאיילך נחשבים

כשומרי שכר ואין פטור של בעליו עמו, וז"ל: והטעם, כיון שמה ששמרו הוא רק לעצמו דהרי כל הנאה שלו. עכ"ל. וחזינן מדבריו, שבמקום ששומר עבור עצמו ולא עבור המשאיל, אין פטור של בעליו עמו, וכדברי הרב גור אריה יהודא. ולפי זה יש לתמוה, בראש ובראשונה למה לא הזכיר המהרש"ם את דברי הנתינה"מ שנראה מדבריו כסברת הרב גור אריה יהודא. וביותר, שלכאורה עולה סתירה בדברי הנתינה"מ, כי הנה בס"ק ג' כתב לבאר את דברי שו"ת הר"ן שכל מה שאין פטור של בעליו עמו בהשאילני ואשאיך, הוא כשהשאילו אחד לשני בזמנים מחולקים, אבל אם השאילו באותו הזמן, יש פטור של בעליו עמו. והרי לפנינו שגם כששומר לטובת עצמו כבהשאילני ואשאיך יש פטור של בעליו עמו אם השאילו זה לזה באותו הזמן.

והנראה ליישב בזה, שהנתינה"מ בס"ק ג' כתב את דבריו לשיטת הרמב"ם והשו"ע (כי מציין לש"ך בס"ך שדבריו נסובים על השו"ע), ובא ליישב את דברי הר"ן עם שיטתם. כי הנה ממה שכתבו שבמקרה של השאילני ואשאיך יש פטור של בעליו עמו, מוכח שהם חולקים על יסודו של הר"ן הסובר שכששומר עבור עצמו אין פטור של בעליו עמו, וס"ל שגם כששומר עבור עצמו נפטר בבעליו עמו. וע"ז כתב הנתינה"מ שגם הר"ן מודה לזה, וכל דבריו הם רק כשזמני ההשאלה של שניהם היו מחולקים ולא באותו הזמן. ואילו הנתיבות בס"ק ב' בא להסביר את שיטת הרמ"א הסובר כרש"י (כי ס"ק ב' בנתינה"מ נסובים על דברי הרמ"א) שבהשאילני ואשאיך נחשב כשומר שכר ואין פטור של בעליו עמו, ומוכח שס"ל לרמ"א שבהשאילני ואשאיך מה שנחשב כשומר שכר הוא מכיון ששומר עבור עצמו, והיינו שחולק על יסוד הר"ן לפי הבנת הנתינה"מ בדבריו, שכל מה שאמר הר"ן שנחשב כשומר שכר ואין פטור זה רק בב' זמני ההשאלה מחולקים, אך אם היו באותו זמן יש פטור של בעליו עמו. ואילו לרמ"א חזינן שגם אם השאילו אחד לשני באותו זמן אין פטור של בעלים, שהרי כתב שבהשאילני ואשאיך נחשבים שניהם כשומרי שכר, ולא חילק. וא"כ מעתה אתי שפיר, כי נמצא בדינו שאין דברי הנתינה"מ סותרים, משום שבמקום אחד כתב לבאר את דעת הרמב"ם והשו"ע, ובמקום האחר בא לבאר את שיטתם החולקת של רש"י והרמ"א.

ואחר שהודיענו ה' כל זאת, הנה יוצא לפי"ז כי עלתה מחלוקת בין הרמ"א לשו"ע בנידון של הר"ן לפי הנתיבות המשפט והתומים, שלשיטת השו"ע אם הניח משכון ביד ראובן עבור ההשאלה הוי שמירה בבעלים ופטור באונסין, ואילו לרמ"א בכה"ג שניהם נחשבים כשומרי שכר ואין פטור בבעלים וחייב על האונסין. אולם מכיון שאפושי פלוגתא בחינם לא מפשינן, נראה בס"ד שגם הרמ"א מודה לדברי שו"ת הר"ן, וכדלהלן.

שהרי בשו"ת גור אריה יהודא הנזכר כתב שהש"ך בסק"ט על דברי הרמ"א בסעיף ז' לגבי ראובן שהניח משכון אצל לוי עבור שמעון, שאין פטור של שאלה בבעלים, ציין לדברי שו"ת הר"ן. וכתב שם הרב גור אריה יהודא, שהש"ך התקשה שמדברי הרמ"א נראה דלא כשו"ת הר"ן, דנראה מהרמ"א שאם ראובן היה מניח משכון ביד שמעון ושמעון היה משאיל דבר לראובן עצמו, היה חשוב שאלה בבעלים. וע"ז כתב לתרץ הרב גור אריה יהודא שהרמ"א מחדש שגם אם הניח את המשכון ביד אדם שלישי, שהיה מקום לומר שהוי שמירה בבעלים שהרי אין המשכון ביד המשאיל, קמ"ל שאי"ז שמירה בבעלים כי שומרו לבטח את עצמו, וכל שכן אם

הניח את המשכון אצלו. ע"ש. אולם מאחר שחידושו של הרב גור אריה יהודא נתון במחלוקת הפוסקים, הנה יש לומר שבאמת הערת הרב גור אריה יהודא מדברי הש"ך על הרמ"א הערה נכונה היא, אך יש ליישב זאת באופן נפלא בלי להניח מחלוקת בין הפוסקים. והוא במה שיש לחלק בין דין השאילני ואשאי"ך לבין דין הניח משכון ביד המשאיל, כי דברי הרמ"א הם רק בדין השאילני ואשאי"ך, ששם כל מטרת המשאיל לקחת חפץ כנגד החפץ המושאל בהשאלה מהשואל, אך ורק כדי ליהנות גם משימושי החפץ שכנגד, ולכן בכה"ג לא נחשב כשמירה בבעלים לשיטת הרמ"א. משא"כ במשאיל חפץ תמורת משכון, שע"ז לא דיבר הרמ"א כלל, הנה כל רצון המשאיל הוא להיטיב לזולתו, כי מצד עצמו אינו חייב להשאיל, ומה שמשאיל ולוקח על זה פקדון הוא רק משום שרצונו להיטיב מכריחו לקחת פקדון כדי שהחפץ יחזור בשלמותו, ובלי הפקדון לא היה משאיל. ונמצא שלקחת הפקדון היא עצמה לטובת השואל כדי שיקבל ממנו את ההשאלה, ונמצא שהוא שומר עבור השואל, ולכן נחשב כשמירה בבעלים אם היתה ההשאלה ולקחת המשכון באותו הזמן.

וזכינו בס"ד שדברי הר"ן עולים בקנה אחד עם דברי הרמ"א, והיוצא מזה, שאם לקח פקדון עבור ההשאלה, שוב אין פטור של בעליו עמו. וסייעתא גדולה לזה ממה שהש"ך בסק"ט רק ציין על דברי הרמ"א בס"ז את שו"ת הר"ן, ולא הקשה עליו שמדברי הר"ן מוכח דלא כוותיה. וזאת מכיון שהרמ"א דיבר רק על דין השאילני ואשאי"ך ולא על השאלה עם הנחת משכון כנגד. ונראה שבזה גם הרמ"א מודה לדברי הר"ן, כי למתבאר שני דינים אלו הם ב' ענינים חלוקים. [ואח"ז ראיתי שכתב בספר משברי ים (שומרים סי' יד עמ' מז) סברא לחלק באופן זה בשם הגאון האדיר רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל, וששתי כעל כל הון. וע"ש שהוסיף שעיקר המקור לסברא זו מבוארת בתוס' (ב"מ פ: ד"ה דקא תפיס) שכתבו דבמשכון לא הוי שומר שכר מצד דתפיס ליה אאגרא, אע"פ שבאומנין לכו"ע הוי ש"ש מהאי טעמא, וזאת מכיון שברצונו היה יכול שלא להלוות כלל ולא ליקח משכון, משא"כ באומנין, שרצונם הוא לקחת את החפץ ולתופסו עבור השכר].

וראיתי בשו"ת אמרי נועם (סימן צו) שכתב להקשות שהנה הרמ"א (שם ס"ז) הביא מהמהרי"ק (שורש קכה) שאם ראובן השאיל לשמעון תמורת משכון והניח שמעון את המשכון ביד לוי, אין פטור של בעליו עמו. והנה הש"ך (שם סק"ט) והסמ"ע (שם סק"יג) והגר"א (שם סק"ה) כתבו שדברי הרמ"א הם גם אליבא דהשו"ע שפסק כהרמ"ה וסיעתו, שאע"פ שסוברים הם שבהשאילני ואשאי"ך יש פטור של שמירה בבעלים, מ"מ בהניח משכון אצל אחר יודו גם הם שאין פטור של בעליו עמו, וכן הוא להדיא במהרי"ק (שם). עש"ב. והנה מכיון שהני אחרונים דימו את דין הניח משכון לדין השאילני ואשאי"ך, א"כ יוצא לפי"ז שדין הניח משכון תלוי במחלוקת השו"ע והרמ"א לגבי השאילני ואשאי"ך, שלשו"ע יש פטור של בעליו עמו, ולרמ"א אין פטור של בעליו עמו, וה"ה להניח משכון. ולפי"ז א"א לחלק בין משכון שנצרך לטובת השואל, לבין דין השאילני ואשאי"ך שגם המשאיל נהנה, מכיון ששני הנידונים תלויים אחד בשני, ויסוד זה תלוי במחלוקת השו"ע והרמ"א.

אך במחילה, יש לדחות קושיה זו, דהנה מה שכתב הרמ"א (שם) שאם הניח המשכון ביד אחרים לא נחשב כבעליו עמו, כוונתו בזה שלא מיבעי לשיטת רש"י ודעימיה שבהשאלני ואשאלך אין פטור בבעלים, דסו"ס גם המשאיל נהנה מהחפץ שמקבל תמורת ההשאלה, ולכן לא נחשב ששומר עבור השואל, וכל שכן אם תמורת ההשאלה הניח משכון ביד אחרים, שאין פטור בבעלים כיון שלא נהנה מהמשכון כל עיקר, אלא אפילו לשיטת הרמ"ה ודעימיה שבהשאלני ואשאלך יש פטור של בעליו עמו מהטעמים הנזכרים לעיל, מכל מקום גם הם יודו שבהניח משכון ביד אחרים אין פטור של בעליו עמו, שהרי לא המשאיל שומר את החפץ אצלו עבור השואל אלא החפץ נשמר אצל אחרים. ודבר זה מבואר היטב בש"ך ובסמ"ע ובגר"א (שם). ע"ש. ורק בהניח משכון ביד המשאיל עצמו, בזה כו"ע יודו שאם היתה הנחת המשכון באותו זמן של ההשאלה, יש פטור בבעלים. וכפי שנתבאר לעיל שכל מטרת לקיחת המשכון היא לטובת השואל, כי לולי הפקדון לא היה המשאיל נותן את החפץ כלל, ונמצא שהמשאיל שומר את המשכון עבור השואל. ונידון המהרי"ק שהובא ברמ"א בס"ז אינו קשור כלל לנידוד, משום ששם מדובר שראובן הניח משכון עבור חובותיו של שמעון ביד לוי, ואח"כ שמעון השאיל חפץ לראובן, ולכן לא נחשב כשמירה בבעלים, משום שההשאלה לא היתה בסיבת נתינת המשכון, שהרי קודם הניח ראובן משכון עבור חובותיו של שמעון ביד לוי, ורק אח"כ שאל מראובן חפץ, וכל מה שנתן שמעון משכון ללוי הוא רק בשביל החובות של שמעון ולא בשביל ההשאלה שאח"כ. וע"ע באבן האזל (פ"י משכירות ה"ב) מה שכתב בזה לשיטת רש"י. ע"ש.

ח.

גמ"ח הגובה תשלום סמלי עבור השימוש

ומעתה יש לחלק בין סוגי הגמחי"ם השונים, כי בגמ"ח שהיה משאיל בין כה ללא לקיחת פקדון, ולקח פקדון על ההשאלה, נראה כי אין פטור של בעליו עמו, משום שא"א לומר שהוא שומר את הפקדון רק לטובת השואל. משא"כ בגמ"ח שתמיד לוקח פקדון, ולולי זה לא היה משאיל מעיקרא, בזה יש לומר שהוא שומר את הפקדון עבור השואל, ויש פטור של שמירה בבעלים. וכמו כן, אותם הגמחי"ם שלוקחים תשלום סמלי עבור ההשאלה וגם דורשים פקדון, גם בזה נראה כי יש פטור של שמירה בבעלים, כי אין את הסברה הנזכרת, שהוא שומר את הפקדון רק עבור השואל, כי לולי זה כלל לא היה משאיל, שהרי גם המשאיל עצמו נהנה מעצם ההשאלה. וכ"כ בספר משברי ים (שם) שהסכים עמו בזה הגר"א גניחובסקי זצ"ל.

אכן כל הנ"ל טוב וגם יפה לשיטת הרמ"א, אולם לשיטת מרן השו"ע מבואר כי אין חילוק בין השאילני ואשאלך לבין השאלה עם משכון באותו הזמן, ובשניהם יש פטור של שמירה בבעלים. ונראה שהוא למד שהגם שבהשאלני ואשאלך יש הנאה למשאיל משימושי החפץ שקיבל כנגד השאלתו, מ"מ אין זה נחשב כאילו הוא שומר רק עבור עצמו ולהנאתו, אלא גם בזה נחשב כבעליו עמו במלאכתו. ובאמת שבדעת הרמ"ה, שהוא מקור הדין של השו"ע שבהשאלני ואשאלך הרי"ז שמירה בבעלים ופטור השואל, מצינו ג' ביאורים: הטור (סי' שה ס"ז)

כתב שהוא משום שהמשאיל מתחייב אף הוא בשמירת החפץ ששואל לעצמו. וחייב שמירה זו, נחשב שעוסק במלאכתו של השואל. וכ"כ הסמ"ע (סי' שה סק"ח). טעם אחר כתב הש"ך (שם סק"ו) שמכיון שאמר לו 'ואשאילך', הרי זה כאילו שהחפץ שצריך השואל הראשון להשאיל לחבירו, כבר מושאל לחבירו, וכל היכא דאיתיה ברשותיה דמשאיל איתיה, וכעת הוא השואל שומר את החפץ למשאיל עד שיקחנו, ושמירה זו נחשבת כאילו הוא עוסק במלאכתו. וביאור נוסף כתב הנתיבות המשפט (שם סק"ג) שמכיון שאמר לו 'ואשאילך', מיד הכין עצמו למלאכה להושיט לו דבר הנשאל, והרי זה כמו הדין שאמרו באומר לו השואל למשאיל השקיני מים, שאף במלאכה קלה זו נחשב שאלה בבעלים.



ט.

עצה לגמחי"ם - נתינת החפץ קודם לקיחת הפקדון

ואשר על כן, יש לייעץ לאותם סוגי גמחי"ם שלוקחים תשלום סמלי וגם דורשים פקדון עבור השימוש במוצרי הגמ"ח, והשואל הוא מבני אשכנז ההולכים לאור שיטת הרמ"א, כי בתחילה יתנו את החפץ ורק אחר שיגביהנו השואל, יקחו מידו את הצ'ק, ובכך לא יחשבו כבעליו עמו בשעת ההשאלה. וגם לבני ספרד שנגררים אחר מרן השו"ע, עצה זו נכונה בכל אופן כדי שלא יהיה פטור של בעליו עמו.

אמנם, בשו"ע (שם ס"ו) כתב דהאומר שמור לי ואשמור לך פטור, ואם אמר שמור לי היום ואשמור לך מחר חייב. ע"כ. וכתב הש"ך (שם סק"ה) דה"ה באותו היום ושעות מחולקות שגם חייב. ע"ש. ומדברי השו"ע משמע שאין צריכים למשוך את ב' החפצים באותו הרגע בדיוק, אלא גם אם משכו באותה השעה, נחשב שבעליו עמו במלאכתו. אולם, נראה שאם בעל הגמ"ח יאמר במפורש לשואל שימשוך את החפץ ורק אח"כ הוא מוכן לקבל את הצ'ק ולא לפני המשיכה, א"כ בשעה שהשואל משך את החפץ לא נחשב הבעלים עמו במלאכתו, משום שבשעת המשיכה לא רצה לקחת את הצ'ק. ובספר שמעתתא דשומרים (עמ' תרנו הערה שו) כתב שכן מוכח מהגמ' (ב"מ צו). "ואי פקח הוא נימא ליה שאיל ברישא והדר אשקין מיא". ע"כ. וכתב המאירי שם וז"ל: יהא הלה פקח, ויאמר לו משוך תחילה ואח"כ אעשה. שלא יעשה עצמו נעתר לשאלתו עד שנעשה הוא שואל. עכ"ל. ומבואר מדברי המאירי דאם המשאיל אומר להדיא שאינו נעתר לבקשת השואל רק אחרי השאלה, לא נחשב עמו במלאכתו. עכ"ל.



י.

עצה נוספת - עשיית תנאי ע"י קנין לחייב את השואל במקום פטור של בעליו

עמו

ועצה נוספת יש להורות לבעלי הגמח"ם, שיתנו בתנאי מראש כי גם אם תתכן מציאות של שמירה בבעלים, הרי שהשואל מתחייב מראש גם במקרה שיש פטור של בעליו עמו, וכעין שמצינו בגמ' (ב"מ צד.) שמתנה שומר חנם להיות כשואל. ועיין להלן שכתבו האחרונים שמועיל תנאי זה, וכן מבואר בספורנו ובאור החיים על התורה בפרשת משפטים (שמות כב, יד) שמועיל בזה תנאי. ע"ש. ונחלקו האחרונים האם צריך קנין באופן שהבעלים התנה עם השומר להתחייב בכל אונס ופשיעה אע"פ שהיה עמו במלאכתו. שלדעת רבי עקיבא איגר (ח"מ סי' רצא סכ"ג) ולדעת שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ב ח"ב סי' קמה) הדבר תלוי בב' תירוצי התוספות (ב"מ נח. ד"ה אמר ר"י) דלתירוץ הראשון אי"צ קנין. ואילו לתירוץ השני צריך קנין. ועיין בפתחי תשובה (ס"ק כב) שכתב דהפוסקים נקטו כהתי' הראשון של תוספות. ע"ש. ועיין בקצוה"ח (סי' רצא ס"ק י"ז בסופו) שהסתפק האם לתירוץ הא' בתוספות צריך קנין. ע"ש. ובספר שער המשפט (סי' שמו סק"א) נקט דצריך קנין. ואילו הנתיבות המשפט (שם ס"ק ל"ד) כתב שלתירוץ תוספות הראשון לא בעי קנין. וכ"כ המנחת חינוך (מצוה נו) שאי"צ לזה מעשה קנין. עש"ב. ולפי"ז יש לייעץ לבעלי הגמח"ם לעשות קנין עם השואל שלא יהיה פטור של בעליו עמו בכל צד ואופן, וכך יצאו מפטור בעליו עמו אליבא דכו"ע. ובפרט לגמח"ם שמחתימים את השואל על תקנון התחייבות, יש להוסיף בתקנון את נושא הקנין, וגם אם לא עשו בפועל את אחד מהקנינים המועילים, עכ"פ יועיל מצד קנין סיטומתא בחתימת השואל על שטר התקנון.

יא.

פטור המשאיל על המשכון מדין בעליו עמו מצד השואל

ואחר כל זאת, עדיין יש לעיין לשיטת הנתיב"מ והתומים לעיל (אות ה) שלמדו בדברי שו"ת הר"ן שאם הניח השואל משכון אחרי ההשאלה ולא באותו זמן, אין פטור של בעליו עמו ויתחייב השואל באונסים. הנה הגם שמצד השואל אין פטור של שמירה בבעלים, לכאורה ברגע שהמשאיל יבוא לקחת את המשכון מהשואל אחר שכבר קיבל השואל את החפץ, יהיה המשאיל פטור על המשכון אם יארע לו אונס או פשיעה, שהרי נחשב כשמירה בבעלים, שהגם שלא היה עם השואל בשעת ההשאלה, מ"מ הרי השואל היה עם המשאיל בשעת קבלת המשכון, כאשר החפץ של המשאיל כבר נמצא ביד השואל, וכעת שהוא נותן לו את המשכון תמורת החפץ שקיבל הרי הוא עמו, והוי שמירה בבעלים.

איברא, דלפי הביאור לעיל בסברת הפטור בבעלים כשהניח משכון בעד ההשאלה, שהטעם הוא שמכיון שלולי המשכון המשאיל לא היה משאיל כלל את החפץ, ונמצא שכל ההשאלה היא רק בזכות המשכון, וא"כ המשאיל נחשב כשומר עבור השואל ולא עבור עצמו. א"כ אין סברא לומר שהמשאיל יפטור על המשכון מדין בעליו עמו מצד השואל שהוא הבעלים של המשכון, כי

הרי פטור שכזה עומד בסתירה לסברא הנזכרת, משום שאם באמת יוכל המשאיל להפטור בטענת שמירה בבעלים, הרי ששוב נמצא כי המשכון משמש גם לטובת המשאיל, וזה אינו כמו שנתבאר. [וגם יתברר למפרע לפי"ז שמטרת המשכון לא היתה רק לטובת השואל, ולא יהיה פטור של בעליו עמו על החפץ השואל, מכיון שהמשאיל לא נעשה שומר רק עבור השואל].

ולאור העצות האמורות לעיל, לפטור את בעלי הגמחי"ם מדין בעליו עמו, יש לצרף בזה את מ"ש בשו"ת חתם סופר (חו"מ סימן צז) לבאר את דברי הרמב"ם בתשובה (אגרת הרמב"ם דפוס אמשטרדם דף נג., והעתיקו בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' ד ד"ה וכן) ששמירה בבעלים זה רק כשאמר לו על דעת תנאי, שמור לי ואשמור לך, כי אז גופו משועבד לשמירת כליו ואי אפשר לו להחזירו באמצע זמנו, כיון שבא בשכרו שגם זה שומר כליו, ונמצא שגופו משועבד לו והוא ליה שמירה בבעלים ופטור. אבל אם בא ראובן סתם והפקיד כליו לשמעון בחנם, וחזר אח"כ שמעון והפקיד כליו לראובן בחנם, ואילו רצה ראובן להחזיר כלי שמעון באמצע היום מי ימחה בידו וכן בהפך, נמצא שאין גופו של זה משועבד לזה כלל ולא הוא שמירה בבעלים עד שיאמר לו בהדיא שמור לי ואשמור לך. עכ"ד. ולפי זה, כיון שבעל הגמ"ח המשאיל יכול להחזיר לשואל את הצ'ק בכל רגע נתון, שוב לא הוי שמירה בבעלים.



אוצר חקר ועיון

בירור שיעור כזית ♦ זיהוי מקום המקדש ♦ מידת הענווה – מהי? ♦ ספק
דרבנן לקולא ♦ לסוגיית טעמא דקרא, גדר הכתוב, ומה שביניהם

הרב אריה גלינסקי

בירור שיעור כזית

לכבוד הגאון הרב מרון יוחאי שליט"א ועמו הגאון הרב עידוא אלבה שליט"א

מאוד נהניתי מהמאמר היסודי בבירור שיעור הכזית האם נוטה יותר לשיעור 5-6 סמ"ק, או נוטה יותר לשיעור 13 סמ"ק. ויפה כתבתם שזהו עיקר הדיון בזמננו בין הת"ח העוסקים בנושא זה, והלוואי ישכילו גם הת"ח שלא עוסקים בנושא להבין שאכן זהו עיקר הנושא שיש לדון, ולא להיצמד לחצי ביצה ושליש ביצה כאילו הוא איזה הלכה למשה מסיני [אמנם הרוצה להחמיר אין בזה הפסד, אבל לא כשהוא מביא לידי קולא]. ואף בלי כל הראיות העצומות שיש בזה וכפי שמובא במאמר, מחמת עצם הדבר שלדעת הרמב"ם ורוב הראשונים לא מצאנו שום יסוד לומר שהיה שינוי בזית, מהיכי תיתי שהיה בו שינוי. וגם אם היה שינוי, הרי דעת רוב ככל הראשונים והאחרונים שעסקו בנידון זה הוא שהשיעור נמסר לפי מה שהוא בכל דור. וכל אחד מאלו הטעמים לבד כדאי להכריע כן, וכש"כ כשמצטרפים חבילי ראיות גדולות ועצומות שהזית אינו גדול כל כך, וכמובא במאמר.

והנה גם אני הקטן נוטה להקטין את הכזית, ולענ"ד יש לדון טובא הן בראיות הרב אלבה והן בדחיותיו לראיות שהובאו. ומ"מ אחרי שכבר הדברים נידונו במאמר והועלו כמעט כל הצדדים, לא ראיתי תועלת בהבעת דעתי בדברים שכל אחד יכול לראות לבד את שתי הצדדים, ולאן דעתו נוטה. אמנם אכתוב בזה כמה הערות והארות שיש להעיר ולהאיר בגוף המאמר, ואולי יהיה לתועלת.



א.

בענין אין אכילה פחות מכזית

דברי הרלב"ג בגדר שיעור כזית שהוא השיעור שהדרך להכניס ולבלוע הוא מציאה נפלאה מאוד, אבל הפירוש הפשוט של אין אכילה פחותה מכזית היא שאין "חשיבות" לאכילה פחות מכזית [וכמדומה שכך מבינים רוב העולם]. אמנם, לשון חז"ל שאין אכילה פחותה מכזית, היא כנראה מקור דברי הרלב"ג, ובאמת מסתברים מאוד דברי הרלב"ג, שהרי כזית אינו שיעור שביעה, ואף לא שיעור יישוב הדעת, וכל חשיבות שיעורו הוא בכך שהוא מעשה אכילה ופחות מכך אינו מוגדר כאכילה. ואין הכרח שיש חולק בזה, אמנם גם לא מוכרח שכולם יפרשו כך.

ומש"כ הרב אלבה שרש"י מפרש בסוכה כו ובסוכה כז לגבי אכילת הבר בי רב ושיעור האוכל אשר יאכל כביצה שמדובר על הכנסה לפה, ומסתמא כך הוא יבאר גם את הענין של אין אכילה פחות מכזית, אינו עניין זה לזה, כי אין הכרח ויסוד לומר שהמקסימום של שיעור אכילה והמינימום של שיעור אכילה מוכרחים להיות באותו מקום.

ועכ"פ על המציאות שלמדנו מדברי הרלב"ג לא מצאנו חולק, ומה שדחה בזה הרב אלבה אינו מובן כלל, כי עכ"פ למדנו מדבריו את "המציאות" שכזית הוא השיעור המינמלי שאדם מכניס ובולע בצורה רגילה, וברור לכל בר דעת שלא ייתכן לומר כן על יותר מ10 סמ"ק.



ב.

בעניין מאמר הגמ' בברכות כ ע"ב עד כזית עד כביצה לפירוש הגר"א

הרב אלבה למד מפירוש הגר"א בספר משלי שמפרש שהכוונה היא שמחלקים ג' ביצים "עד כזית" לזימון ב', ו"עד כביצה" לזימון בג' שהיחס בין כזית לביצה הוא 3/10. וכתב הגר"א שיחס זה של 3/10 מפורש ברעיא מהימנא, כי הרע"מ מפרש דרשה זו על החלוקה לזימון. אחר בקשת המחילה, הפירוש הפשוט בגמ' ידוע לכל וכפי שלמדו בכל הדורות, וכפי שעד היום מלמדים בכל שיעורי דף היומי ובכל הגמרות המבוארות, ואין כאן ספק שזה הפירוש הפשוט. ולא מסתבר שהגר"א חלק על זה, ולכל היותר יש לנו את מקורו של הגר"א מהזוהר. אלא שבאמת לא ביאר הגר"א היטב למה כוונתו. אמנם הרב אלבה טוען שמובנת היטב כוונת הגר"א, אבל לכאור' עדיין הדברים סתומים, ואין איתנו יודע עד מה אפילו בפשטי אורייתא, וכש"כ ברזין דאורייתא, אבל בקטנות שכלי לא זכיתי לראות את הדברים בדברי הרע"מ [לשונו שם 'אוקמה מארי מתניתין דשיעורא דפירורין כזית לפחות כל שכן אי אינון כביצה דמארי מתניתין דקדקו עלייהו עד כזית עד כביצה לברכא עלייהו'. ומתפרש בפשיטות כהפירוש הפשוט שהנידון לברך על כזית ועל כביצה, ובפרט שכמו שהעיר לנכון בספר זית רענן שלא מצאנו לשאר המקובלים שהביאו מקור מדברי הזוהר לשיעור כזית, משמע שלא סברו שיש הכרח בזוהר לשיעור כזית].

ועכ"פ אין ספק שאינו "פשוטן של דברים", עד שנלך ונוכיח על פי דרך דומה לדרכו של הגר"א, כפי שכותב הרב אלבה, שאין הכוונה לג' ביצים עם קליפה כפי שכתב הגר"א, אלא לג' ביצים בלי קליפה, כי אין ספק שפשטות הגמ' היא על כך שמברכים על פחות משיעור כדי שביעה. וגם בדברי הגר"א יש לדון טובא אם כוונתו לפשט הפשוט בגמ', דיותר מסתבר שכוונתו לדרוש ורמזו [וכפי שמובא בזוהר שבכל דברי התנאים ואמוראים יש גם סודות]. ועכ"פ אם נוטים מדברי הגר"א, ללכת ולהוכיח על פי דרך דומה שיעור אחר, אין שום יסוד.

ומה שכתב הרב אלבה להוכיח מהלשון "עד כזית ועד כביצה", דלא אמר "על כזית ועל כביצה", אי אפשר על סמך דיוקים קלים כאלו להוציא הדברים מפשוטן. וגם שבאמת מצינו כה"ג בברכות ל לגבי תפלת הדרך ש"עד פרסה" היינו אפילו דרך קטנה עד פרסה, א"כ עד"ז נפרש עד כזית עד כביצה, היינו אפילו אכילה מועטת עד כזית ועד כביצה.



ג.

בענין אין קומץ פחות משני זיתים

יש כאן עניין עמום קצת, שמצינו בגמ' מחלוקת אם אין קומץ פחות משני זיתים או שיש קומץ פחות משני זיתים, ויש מקום להבינו בשני דרכים - דרך אחת שיש שיעור לקומץ וזוה נחלקו אם שיעורו לא פחות משני זיתים או לא, ודרך שניה שאין שום שיעור לקומץ, אלא כל אחד קומץ לפי קומצו, ונחלקו רק במציאות האם יש מציאות של קומץ פחות משני זיתים או לא.

ונראה ברור שאין קומץ פחות משני זיתים אינה "הלכה" [כפי שניסה לדון הרב אלבה בהערה לב], אלא היא "מציאות" שקומץ תמיד מכיל "לפחות" שני זיתים. ולכן יש ללמוד מזה את שיעור כזית שהוא בהכרח קטן באופן שתמיד הקומץ הוא יותר מב' זיתים. וממילא מזה גופא עולה להיפך מדברי הרב אלבה שרצה ללמוד מהירושלמי ביומא שבדרך כלל הקומץ אינו ב' זיתים. ואדרבה, הירושלמי מוכיח כדברינו.

היסוד לדיון בזה הוא מדברי הגמ' במנחות דף נח ע"א: "ת"ר: שאור... בל תקטירו - אין לי אלא כולו, מקצתו מנין? תלמוד לומר: כל, עירובו מנין? ת"ל: כי כל. מאי קאמר? אמר אביי, הכי קאמר: שאור בל תקטירו - אין לי אלא כזית, חצי זית מנין? ת"ל: כל, עירובו מנין? ת"ל: כי כל. רבא אמר, הכי קאמר: שאור בל תקטירו - אין לי אלא קומץ, חצי קומץ מנין? תלמוד לומר: כל, עירובו מנין? תלמוד לומר: כי כל. במאי קא מיפלגי? אביי סבר: יש קומץ פחות משני זיתים, ויש הקטרה פחותה מכזית; ורבא אמר: אין קומץ פחות משני זיתים, ואין הקטרה פחותה מכזית".

וביארנו בתוספות מסכת מנחות דף נח עמוד א ד"ה אביי סבר: "אביי סבר יש קומץ פחות משני זיתים - פירוש דאם לא כן מנא ליה לרבות אפילו חצי זית דהוה ליה למימר אין לי אלא כל הקומץ חצי קומץ מנין דהא איכא כזית אבל פחות מכשיעור מנא הוה ליה לרבוויי. וא"ת ואכתי מנא ליה לאביי לרבות חצי זית דילמא כי אתא קרא לרבוויי כזית ואף על פי שאין בו כדי קומץ וי"ל דסברא הוא דריבוי דכל אתא לרבות חצי שיעור על כרחין יש הקטרה פחות מכזית כיון דסבירא ליה דיש קומץ פחות מב' זיתים לא מצי לרבוויי כזית ומהכא מפקי טעמייהו ר' יהושע בן לוי ורבי יוחנן דפליגי בהקטיר קומצה לעיל בהקומץ רבה (דף כו:)."

ובמנחות דף כו ע"ב: "הקטיר קומצה פעמים - כשרה. אמר רבי יהושע בן לוי: פעמים - ולא פעמי פעמים, ור' יוחנן אמר: פעמים - ואפילו פעמי פעמים. מאי בינייהו? א"ר זירא: יש קומץ פחות משני זיתים ויש הקטרה פחותה מכזית איכא בינייהו, ריב"ל סבר: אין קומץ פחות משני זיתים, ואין הקטרה פחותה מכזית; ורבי יוחנן סבר: יש קומץ פחות משני זיתים, ויש הקטרה פחותה מכזית".

ובירושלמי מסכת יומא פרק ב הלכה א: "תרם חצייה תפלוגתא דר' יוחנן ודר"י בן לוי דא"ר יוחנן קומץ שקדש בכלי והקטירו אפי' שומשמן יצא. ר' יהושע בן לוי אמר מתני' לא אמרה כן אלא הקטיר בקומצו פעמים כשירה. ר' חמא בר עוקבה בשם ר' יהושע בן לוי אין קמיצה פחות

משני זיתים ואין הקטרה פחותה מכזית. ר' יצחק בי רבי אלעזר שאל מעתה כהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים פסול מן העבודה".

מבואר בכל הסוגיות שדין זה הוא דאורייתא, כיון שהנידון אם יש הקטרה פחות מכזית תלוי בנידון אם יש קומץ פחות משני זיתים. וביארו התוספות בדף נח את הסיבה שהדבר תלוי זה בזה שיש ריבוי בשאור לחייב בחצי קומץ ומשמעות הריבוי היא לחצי קומץ ולא לקצת פחות, וממילא אם יש קומץ פחות משני זיתים, בהכרח שנתרבה הקטרה לפחות מכזית. וא"כ מבואר שזה דבר שהוא דאורייתא, עד שהדרשה של חצי קומץ משתנית ותלויה באם יש בקומץ שני זיתים או לא. אם הוא דין דרבנן, הרי כשדנים על הפסוקים והדרשות אין כלל מושג של קומץ שני זיתים, וזה ברור מאוד. ומלבד זה, כיון שמבואר בירושלמי שהוא פסול את הכהן, בוודאי לא מסתבר שהוא שיעור דרבנן.

ועל פי זה גם הסוגיא בדף כו מתפרשת בפשטות, שאם יש קומץ פחות משני זיתים, א"כ כשהמשנה אומרת שאפשר להקטיר פעמיים, מוכח שאפשר להקטיר גם פחות מכזית, שאל"כ היתה צריכה המשנה להדגיש שדווקא כזית, כי הרי משכח"ל פעמיים שהוא פחות מכזית כי יש קומץ בפחות משני זיתים, וע"כ שיש הקטרה בפחות מכזית. אבל אם אין קומץ בפחות משני זיתים, א"כ כשהמשנה אומרת שאפשר להקטיר פעמיים אין כאן משמעות שאפשר גם פחות מכזית, כי הרי תמיד זה יצא לפחות כזית. וממילא אין לנו מקור שיש הקטרה בפחות מכזית ושאפשר להקטיר ביותר מפעמיים.

ומעתה, אם אין קומץ פחות משני זיתים, הכוונה ל"הלכה" שקומץ צריך להכיל שני זיתים, יש לעיין מהו המקור בתורה להלכה זו. ולא מסתבר שהוא הלכה למשה מסיני, שא"כ היה צריך להזכיר רמז לזה. ואין לומר שהוא ככל השיעורים כרובע עצמות וכדו', דשם שנינו שיעורים אלו במשנה, אבל כאן לא נזכר בשום משנה ושום ברייתא שיעור זה. ועוד, שיש על זה מחלוקת "אמוראים", שהוא מאוד פלא שיהיה כן בהלמ"מ [והרי אפילו על מחלוקת תנאים הוא פלא, עד שגזר הרמב"ם אומר שאין דבר כזה מחלוקת בהלמ"מ, וכבר נתחבטו בדבריו האחרונים, אבל שתהיה בכך מחלוקת אמוראים, הוא בוודאי דבר פלא]. ויש להוסיף עוד קושי, שא"כ למ"ד יש קומץ בפחות משני זיתים מהו כן שיעור הקומץ.

ועוד יש להוסיף ראיה ברורה שאין הכוונה להלכה אלא למציאות, שהרי מפורש במשנה בכלים שקומץ הוא הכל לפי מה שהוא אדם, וכלשון המשנה [מסכת כלים פרק יז משנה יא] 'ויש שאמרו הכל לפי מה שהוא אדם הקומץ את המנחה והחופן את הקטורת והשותה כמלא לוגמיו ביום הכיפורים'. משמע בהדיא שאין בו שום שיעור נוסף מלבד זאת. ולומר שהכוונה היא שפעולת הקמיצה היא בקומצו, ואה"נ ישלים לשיעור שני זיתים, הרי כל זה לא כתוב ואין לזה שום רמז.

גם מאוד מוזר שתימסר הלכה בגודל הקומץ ולא תימסר בגודל ההקטרה [בעוד שעל הקטרה יותר מתבקש שיהיה שיעור מאשר לקומץ, שאין הכרח כלל שיש שיעור נוסף, שהרי הקומץ הוא עצמו השיעור].

ולומר בכל זאת שהוא תקנת חכמים, מלבד שהדבר מוכרח מהגמרא שאינו דין דרבנן, כפי שביארתי, גם אין לומר שהוא תקנת חכמים כי לא ברור טעמה. ואין לומר שהטעם לשני זיתים הוא כי זהו שיעור אדם בינוני, שאם כן למה יפסלו מי שאינו כן, וכי כולם צריכים להיות בינונים. וגם אי"ז שיעור של אדם בינוני רק של אדם הקטן ביותר, כפי שיובא להלן שמבואר בירושלמי יומא פ"ה שזה דוגמא לאדם הקטן ביותר שידו מחזקת שני זיתים, וכפי שביארו האחרונים שהכוונה לקומצו.

אלא וודאי שאין כאן הלכה אלא מציאות, ומתוך המציאות נלמד שיעור הקטרה, כי יש לנו ריבוי שיש חשיבות להקטרה גם בחצי קומץ. [לפי"ז משמע שהפשטות מסברא שהקטרה היא בכזית, אא"כ יש לימוד].

והן הן דברי הירושלמי שאין קמיצה פחות משני זיתים, שהכוונה על מציאות ולא על הלכה, וכפי שגם הירושלמי מקשרו לאין הקטרה פחות מכזית. ומה שממשיך הירושלמי שא"כ כהן שאינו מחזיק שני זיתים פסול, אף אחד ממפרשי הירושלמי לא פירש כדברי הרב אלבה שהכוונה לתמוה שלא ייתכן שרוב הכהנים פסולים, אלא הפירוש הפשוט הוא שכוונת השאלה למה לא נמנה דבר זה במומי הכהנים, והיינו כי כהן כזה "פסול" לעבודה כי הוא בעל מום.

וסמך לזה מדברי הירושלמי מסכת יומא פרק ה הלכה א שם איתא: "ומשערין בכל חפנים הגדול לפי גודלו אפילו כבן קמחית שהיתה ידו מחזקת כארבעת קבין והקטן לפני קוטנו אפילו כבן גמלא שלא היתה ידו מחזקת אלא כשני זיתים".

משמע שידו של הכהן שהיא קומצו מכילה תמיד שני זיתים, וכך היה אף אצל בן גמלא שהיה קטן. ואף שהזכירוהו לגבי חפינה, אבל הלשון הוא שלא היתה "ידו" מחזקת אלא שני זיתים, ולכן מסתבר יותר שהכוונה ליד אחת, ובפרט שהדברים מתאימים בהחלט לירושלמי הנ"ל ולבבלי שקומצו של אדם מחזיק לכל הפחות ב' זיתים.

שו"ר שכל החזיון הזה מבואר באר היטב בדברי הקרן אורה שם במסכת מנחות [דף כו ע"ב] וז"ל 'איתא בירושלמי שם מעתה כהן שאין ידו מחזיק ב' זיתים פסול לעבודה, ודקדק המשנ"ל מ' ז"ל (ה' מעשה הקרבנות פי"ג הי"ד) מפני מה לא כתבה הרמב"ם ז"ל, ולדידי קשה היכן מצינו דמשום דאינו ראוי לקמיצה יפסל לשאר עבודות, דאטו משום הכי הוי בכלל אינו שוה בזרעו של אהרן. ותו קשיא לי בשמעתין מהא דבעירובין דף מ"ח (ע"א) מיבעי' לן בד' אמות של שבת אי באמה ידיה או באמה של קודש, ומסיק דבאמה ידיה, והא דלא תנן לה גבי הכל לפי מה שהוא אדם משום דאיכא ננס באיבריו דלא סגי באמה ידיה, על כן לא פסיקא ליה, וא"כ למ"ד אין קומץ פחות מב' זיתים היכי תנן התם מלא קומץ מנחה ג"כ הכל לפי מה שהוא אדם, הא לא פסיקא מילתא, דאם ידו אין מחזיק ב' זיתים אינו ראוי לקמיצה, הן אמת דלא דמיא להא דד' אמות, דבננס באיבריו ונותנין לו ד' אמות דלאו ידיה, ולא לפי מה שהוא אדם, אבל הכא בקומץ אם אינו מחזיק ב' זיתים אינו ראוי לקמיצה כלל, אבל מ"מ קשה היכי סתים ותני לפי מה שהוא אדם, כיון דאיכא שיעורא, ע"כ ה' נראה דהא דפליגי אי יש קומץ פחות מב' זיתים אי לא, דקשה לכאורה מנ"ל האי שיעורא דצריך שיהי' בקומץ ב' זיתים, אלא הכי פירושא, דבמתניתין תנן הקטיר קומצה פעמים, וס"ל לריב"ל דאין קומץ פחות מב' זיתים, היינו דאינו בנמצא אדם

שיהי' קומצו פחות מב' זיתים, וא"כ מתניתין דוקא קתני הקטיר פעמים, דלכל הפחות לא יהי' הקטרה פחות מכזית, ור"י ס"ל דיש קומץ גם פחות מב' זיתים לפי מה שהוא אדם, וא"כ כי תנן הקטיר פעמים ע"כ אפילו אם אין בהקטרה אחת אלא פחות מכזית ג"כ כשירה, וא"כ פעמים לאו דוקא אלא אפילו פעמי פעמים, והשתא א"ש מתניתין דהכל לפי מה שהוא אדם גם לריב"ל, דהיינו דאמר דליכא אדם שיחזיק קומצו פחות מב' זיתים, וא"ש נמי שלא כתב הרמב"ם ז"ל לדינא דהירושלמי אם הוא אדם שאין קומצו מחזיק ב' זיתים שהוא פסול, כיון דהוא דבר שאינו בנמצא. וזה נראה נכון מאד, אלא דא"כ לא יובן מ"ש הרמב"ם ז"ל בפ"ג מה' מעה"ק (ה"ד) אין קמיצה פחות מב' זיתים, כיון דלאו דינא קאמר הש"ס, אלא שאינו במציאות, ועדיין צ"ע. ועיין בירושלמי פ' הוציאו לו (יומא פ"ה ה"א) דאיתא התם כמלא חפניו לפי מה שהוא אדם [הגדול לפי גדלו, כבן קמחית] שהי' ידו מחזקת כד' קבים, הקטן לפי קטנו כבן גמלא שהי' ידו מחזקת ב' זיתים, וצ"ל דידו אחת קאמר, דאי מלא חפניו א"כ לא הי' א' מחזיק ב' זיתים, והי' פסול לעבודה'.

וז"ל המשנה למלך הלכות מעשה הקרבנות פרק יג הלכה יד: "אין קומץ פחות מכשני זיתים. עיין בירושלמי רפ"ב דיומא דר' יצחק בר רבי אלעזר שאל מעתה כהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים פסול מן העבודה, ולכאורה נראה דפסול לכל העבודות כיון שאינו ראוי לקמיצה, ולא ראיתי לרבינו שהזכיר דין זה, ולומר דכונת הירושלמי היא דפסול לקמיצה מלבד שפשט ההלכה אינו מורה כן, עוד קשה דמלתא דפשיטא היא כיון דקי"ל דאין קמיצה פחות משני זיתים".

ומבואר שגם דעת המל"מ שאינו שיעור רק שהוא פסול מדין ננס, וכ"כ השיירי קרבן.

ומה שכתב הקרן אורה להוכיח מבן גמלא מצאתי שכ"כ ג"כ בהדיא המראה הפנים שבן גמלא היינו ש"ידו" היתה מחזקת שני ביצים ולא מלא חפניו. וכתב להכריח כן מחמת זה עצמו שאין קומץ פחות משני זיתים ושםבואר בירושלמי שהוא פסול בכהן. וז"ל המראה הפנים [שם במסכת יומא פרק ה הלכה א] 'וידו דקאמר הכא צ"ל בדוקא הוא דהא קאמר אפילו כבן גמלא שלא היתה ידו מחזקת אלא כשני זיתים ואי ידו על מלא חפניו קאי א"כ ידו אחת דבן גמלא לא היה מחזיק ב' זיתים והיאך היה קומץ במנחה הא קי"ל אין קמיצה פחות משני זיתים וכדקאמר נמי הכא לעיל בפ"ב בהל' א' ור' יצחק קאמר התם עלה מעתה כהן שאין ידו מחזקת ב' זיתים פסול לעבודה וקמיצה בידו אחת הימין הוא אלא דידו בדוקא קאמר הכא ומלא חפניו פי שנים היתה'.

ועל דרך זה ממש כתב בשו"ת בית אפרים [אורח חיים סימן ח] להכריח כן בפירוש הירושלמי מכח אותה קושיא, וז"ל שם 'ובירושלמי פרק הוציאו לו איתא ומשערין בכל חפנים הגדול לפי גדלו אפילו כבן קמחית שהיתה ידו מחזקת כארבעת קבין והקטן לפי קטנו אפילו כבן גמלא שלא היתה ידו מחזקת אלא כשני זיתים ע"ש. ולכאורה משמע דחפינתו לא היה אלא כשני זיתים וזה צ"ע דא"כ הקומץ שלו שהוא ביד אחת לא היתה מחזקת כ"כ ואמרינן אין קומץ פחות משני זיתים ובירושלמי פ"ב דיומא אמרינן מעתה כהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים פסול מן העבודה והמ"ל בפ"ג מהל' מע"ק הביא דברי הירושלמי אלו ומשמע ליה שהוא פסול לכל

העבודות ע"ש וצ"ל דהך שלא היתה ידו מחזקת אלא כב' זתים היינו ידו אחת וכן נראה מפירוש קרבן העדה שם שכ' שהוא שיעור הקומץ ע"ש'.

ובספר היקר זית רענן [מאמר א' ענף ז'] הביא כן גם בשם היפה עיניים שידו דווקא. וז"ל היפה עינים [יומא דף מז ע"א]: 'ושם בירושלמי ידו מחזקת ד' קבין וע"כ היינו ידו אחת מדאמר אח"כ בן גמלא לא היתה ידו מחזקת כ"א ב' זתים ואי על ב' ידיו קאמר הא בירושלמי פ"ב ה"א פסל כהן שאין ידו מחזקת ב' זתים שיעור קומץ, ועי' מה"פ והכא ודאי חפניו קאמר דהיינו שני ידי'.

אמנם בעלי תמר הביא את גיר' הר"ש בתו"כ שלא היתה "קומצו" מחזקת שני זתים, ופירש שזה גופא קושיית הירושלמי בפ"ב ה"א שלא ייתכן שכהן שאין בקמצו ב' זתים פסול, מכח הברייתא כאן, שכן גמלא לא היה בקומצו ב' זתים. אבל עכ"פ מבואר בדבריו ג"כ שזה כהן קטן, ושלא נדחה עיקר הדבר שאין קמיצה פחות משני זתים, יעו"ש. ומבואר ג"כ שהוא לא הבין את כוונת הירושלמי כתמיהה שרוב הכהנים אינו מחזיק כן, אלא ברור שהוא מיעוטא דמיעוטא ורק השאלה אם כהן כזה פסול או לא. אבל יותר נראה כמוש"כ הזית רענן שצ"ל בדברי הר"ש שלא היה קומצו מחזיק "אלא" שני זתים, ולפי"ז הרי כל הנ"ל מפורש בדברי הר"ש.

אחר כך ראיתי שגם השפת אמת במנחות כו ע"ב נתחבט מה מקור דין זה, וכתב: "לא נתבאר מנלן ורחוק לומר שיהי' הלכה למשה מסיני ופליגי אמוראי בהל"מ וגם צ"ע דא"כ כהן שאין קומצו מחזיק ב' זתים יפסול. וראיתי במל"מ (פי"ג מה' מעה"ק) הביא כן בשם הירושלמי והוסיף עוד לומר כוונת הירושלמי דפסול לכל עבודות דאי לקמיצה מאי קמ"ל, וא"נ בעיני דא"כ ליחשבי' בפסולי מומין דכהנים ובאמת הי' אפשר לומר דכיון דקמיצתו כדין נהי דאין קומץ פחות משני זתים דכך הלכה למ"מ יכול לקמוץ ב' פעמים, וע"ז בא הירושלמי לומר דאינו כן רק פסול הוא לקמיצה, אבל לשאר עבודות שפיר כשר".

מבואר ג"כ שתמוה לומר שהוא הלכה למשה מסיני, כי הוא פלא שיחלקו אמוראים בהל"מ. וכש"כ אם ננקוט כמוש"כ שלמ"ד יש קומץ בפחות משני זתים אין כלל שיעור, והשיעור רק לפי מה שהוא אדם, א"כ יש כאן מחלוקת קיצונית מאוד בהגדרת הקומץ. ולענ"ד מחמת ריבוי הקשיים לומר שהוא הל"מ, עדיף לומר שהוא עניין של מציאות, וכדברי הקרן אורה שהוא דרך הרבה יותר מרווחת בכל הסוגיא. ואין כאן מחלוקת במציאות, כי ברור שיש מציאות כזו בכהנים קטנים מאוד, ורק השאלה אם הם בגדר ננסים או לא. וייתכן עוד ששורש המחלוקת היא הלכתית, היינו אם מסתבר לומר שיש הקטרה בפחות מכזית, כי מ"ד יש קומץ פחות משני זתים יוכרח לומר שיש הקטרה בפחות מכזית. ומ"ד אין קומץ פחות משני זתים י"ל דהוא מחמת שלא מסתבר ליה שתהיה הקטרה בפחות מכזית, לכן מסתבר ליה לומר מכל הריבוי על חצי קומץ שמסתבר ליה שבא לרבות רק כזית, וע"כ שקומץ פחות משני זתים הוא קומץ קטן ולא על זה דיברה התורה, וצ"ע. ועכ"פ מוכרח או שהוא הל"מ או מציאות, אבל אין לומר שהוא שיעור שקבעו חכמים, שהרי מבואר בגמ' שבזה תלוי הקטרה אם הוא בכזית, והיינו מחמת הלימוד על חצי קומץ, וא"כ מוכרח שזה יהיה עניין דאורייתא.

ויש להבהיר שהקרבן אורה לא סבור שהרמב"ם חולק בזה על דרכו שהוא עניין שתלוי במציאות, ואדרבא דבריו הם בדעת הרמב"ם לבאר למה לא הזכיר את הפסול של כהן שאין בקומצו שני זיתים. אמנם, הוא הניח בקושיא מדברי הרמב"ם למה הזכיר עניין זה של אין קומץ פחות משני זיתים, אבל לא מחמת זה חזר בו מכל דבריו. והיינו כי הקושיות האחרות הן יותר גדולות ועצומות, וע"כ הן יותר מכריעות. וכן שאר כל האחרונים שפשיט"ל שהוא עניין של מציאות, אף אחד לא בא לחלוק על הרמב"ם.

אבל העיקר לעניינינו אינו החלק הזה, אלא גם אם נאמר שהוא הלמ"מ או מכל טעם אחר, אם לא נקבל את זה שאפשר לקמוץ בפעמיים, אלא כפשטות דברי הירושלמי שצריך הקומץ להחזיק שני זיתים, ואם אינו מחזיק כן פסול הכהן [עכ"פ לקמיעה], נשאר הראייה לשיעור כזית. והחלק הזה וודאי אין לו סתירה מדברי הרמב"ם. ובכל האחרונים שהבאתי נראה שהבינו את דברי הירושלמי כפשטו, שהיא הלכה שנכונה אליבא דאמת.

והנה הרב אלבה כתב שהיא הלכה ומסתמך על דברי החת"ס. ואמת היא שבחת"ס (או"ח סי' צח) מבואר שאין הקומץ מחזיק פחות מב' זיתים הוא הלכה, אבל דבריו מחודשים מאוד וצ"ג. ועכ"פ לכאורה וודאי שפשטות הדברים שהנידון על מציאות. ולמדנו ג"כ מדברי כל גדולי האחרונים הנ"ל דפשיט"ל לא כהחת"ס, אלא שהקומץ עצמו צריך להחזיק שני זיתים, וכן שדברי הירושלמי שכהן שאין ידו מחזקת שני זיתים פסול, הם נכונים אליבא דאמת, ואינם כתמיהה שלא ייתכן שיהיו רוב הכהנים פסולים.

ובאמת עיינתי שוב בדברי החתם סופר, וז"ל (חלק א אורח חיים סימן צח): 'שצל"ע שם בעירובין ל' ע"ב דמוקי מתני' דכלים כרשב"א ורעבתן בטלה דעתו, וא"כ הא דתנן מזון ב' סעודות לעירוב דבשלו משערין הרצון למטה ולא למעלה א"כ הא דאמרין נמי מלא קמצו היינו למטה כמה דבעי אפילו קטן מאוד, וקשה הא קיי"ל כריב"ל מנחות כ"ו ע"ב דאין קומץ פחות משני זיתים והרי יש לו שיעור למטה, וע"כ מלא קומצו דאמרין הכל לפי מה שהוא אדם היינו למעלה אבל למטה יש לו שיעור, א"כ דומיא דהכי נמי ב' סעודות לעירוב למעלה אין לו שיעור אלא משערין לרעבתן כפי רעבתנותו ואיך אתיא כרשב"א דאמר רעבתן באדם בינוני משערין, וצ"ע לכאורה: ואולי נאמר בדוחק לעולם אשיעור דלמטה קאי מתני' דמשערין לפי מה שהוא אדם ובקומץ נמי רצונו לומר דכהן שקמצו קטן כשר וקומץ בקמצו לפי מה שהוא מחזיק אלא שחוזר וקומץ פעם אחר פעם עד שממלא שיעור ב' זיתים, ולאפוקי מירושלמי פ"ב דיומא [ה"א] דס"ל כהן שקמצו אינו מחזיק ב' זיתים בפ"א פסול לעבודה, דליתא אלא קומץ וחוזר וקומץ: ואם נסבול זה הדוחק א"כ לק"מ מה שהקשה משנה למלך ספי"ג ממעשה קרבנות דה"ל להרמב"ם להביא הך דירושלמי דכהן שקומצו קטן פסול, דהא"ש דסתם ש"ס דעירובין הנ"ל פליג אהירושלמי. וא"ש נמי לשון הרמב"ם פ"א מפסולי מוקדשין הלכה ט"ו מנחה שנקמצה פעמים כשרה אפילו פעמים רבות, והמ"ל שם הגיה מנחה שהקטיר קמצה ורצונו עפ"י שכ' הכ"מ שם, ולפי הנ"ל אין צורך להגיה וקאי אכהן שקמצו קטן מהכיל ב' זיתים ונפקא ליה מש"ס דעירובין הנ"ל, כל זה נלע"ד, ומ"מ צריך חפוש יעיין בספרים שאינם פה במחיצתי'.

מפורש בדבריו שגם הוא לומד בדברי הירושלמי ככל האחרונים, שצריך לקמוץ שני זיתים בבת אחת וכהן שאינו מחזיק שני קומצים הוא פסול, אלא שהוא רוצה להציע שאולי הגמ' בעירובין חולקת על הירושלמי וסוברת שאפשר להשלים בשני קמיצות, ולכן גם כהן שקומצו קטן כשר, וכתב בהדיא בדבריו שזה דוחק. [ומבואר בדבריו שנתקשה מהמשנה בכלים שקומץ הוא הכל לפי מה שהוא אדם, אלא שרצה לתרץ שהמשנה מדברת כלפי השיעור למעלה, שמי שקמצו גדול צריך לקמוץ כל ידו, אבל לעולם למטה יש לו שיעור לפחות שני זיתים. וע"ז הקשה מהסוגיא בעירובין דף ל' שמבואר שהוא גם למטה, וא"כ קשה המשנה שהכל לפי מה שהוא אדם. וע"ז כתב שיש לתרץ בדוחק שדעת הבבלי שאפשר לקמוץ ולחזור ולקמוץ, אבל הוא לא כהירושלמי].

ואם נסכם את הדברים, יש כאן בעצם שלשה נושאים - נושא אחד, האם אין קומץ פחות משני זיתים הוא "הלכה", או "מציאות". נושא שני, גם אם נאמר שזה הלכה ולא מציאות, האם בהלכה נאמר שצריך שהקומץ יכיל שני זיתים, או שאפשר לקמוץ כמה פעמים עד שנגיע לשיעור שני זיתים. ונושא שלישי, האם דברי הירושלמי על פסול כהן שאין בקומצו שני זיתים נאמרו כתמיהה וכהוכחה שלא ייתכן לומר כך, כי רוב הכהנים אינם יכולים לקמוץ כך, או שנאמרו כהלכה אמיתית [ואולי כתמיהה למה זה לא כתוב בפירוש, אבל ההלכה נכונה ואמיתית].

לעניינינו, שאנו דנים על הראיה לשיעור כזית, אין כ"כ נפק"מ בנושא הראשון, אלא בעיקר בנושא השני והשלישי, ובעיקר הנושא השלישי, כי אם מבואר בירושלמי שכהן כזה פסול, בוודאי שאין זה דבר מצוי.

והנה אף שבחלק הראשון מצינו חילוקי דעות בין האחרונים, אבל בחלק השני והשלישי, ראינו בכל האחרונים שכולם פה אחד הבינו את דברי הירושלמי כפשוטו שהוא הלכה שכהן שאין קומצו מחזיק שני זיתים פסול, כי לעיכובא שיהיה הקומץ שני זיתים בפעם אחת.

ומשמע שהיה פשוט לכל האחרונים בהבנת דברי הירושלמי שאין עצם ההלכה תמוהה, רק מה שלא שנינו הלכה זו, אבל עצם הדבר אינו תמוה ואינו ברוב הכהנים, אדרבא רק כהנים קטנים מאוד מאוד הם במצב כזה [עד שהקרן אורה כתב שאין כלל מציאות כזו, ועכ"פ וודאי שהוא מיעוטא דמיעוטא]. וזה עצמו הראיה לשיעור כזית, והיא באמת ראייה עצומה מאוד מדברי הירושלמי כפי שהבינוהו כל האחרונים. כי כלפי החלק הזה שלפי הירושלמי זו הלכה פסוקה ושהכוונה למי שאין קומצו מחזיק שני זיתים בפעם אחת הסכימו כל האחרונים פה אחד, כולל החתם סופר. וכל דברי החת"ס לומר שאפשר לקמוץ בפעמיים ולהשלים לשיעור "אינם בדעת הירושלמי", אלא על סמך הנחה שהבבלי חולק על הירושלמי. וכמו"כ הדבר מפורש בשאר האחרונים, הבית אפרים, מראה הפנים, יפה עיניים, וכן מבואר במשנה למלך ובשפת אמת. ולא מצאנו אחד מן האחרונים שנסתפק בזה, וכל מה שדנו האחרונים הוא אם פסול לכל העבודות או רק לקמיצה, אבל זה שהוא פסול לקמיצה מוסכם על כולם [עכ"פ לדעת הירושלמי וכנ"ל]. והחלק הזה אין שום רמז של מקור בדברי הרמב"ם שאינו סובר כן, רק כלפי החלק אם הוא מציאות או הלכה בזה יש מקום לספק בדברי הרמב"ם, אבל לא כלפי החלק הנ"ל [שזה

עיקר הראיה]. ואדרבא סתימת דברי הרמב"ם שהעתיק "הלכה" שאין קומץ פחות משני זיתים, משמע בבת אחת, וממילא מי שאינו יכול לעשות כן פסול עכ"פ לקמיצה.

אמנם העיר בזה החת"ס מהרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין פרק יא הלכה טו, שכתב "מנחה שקמצה פעמים כשירה אפילו פעמים רבות, והוא שיקטיר כזית בבת אחת, שאין הקטרה פחותה מכזית", ולפ"ר מפורש בדברי הרמב"ם האלו שאפשר לקמוץ כמה פעמים [והם דברי החת"ס]. אבל הדבר ברור לכאן' שבפשטות הוא ט"ס בדברי הרמב"ם וצ"ל מנחה "שהקטיר קומצה" פעמים כשירה וכו', וכמוש"כ המשנה למלך והביאו החת"ס שם [וכ"כ ההר המוריה שם]. והוא מוכח מיניה וביה, שאם כהנוסחא שלפנינו, חסר ברמב"ם את העיקר ששיעור הקומץ הוא שני זיתים ושלזה צריך להשלים. וגם, שהרי כוונת הרמב"ם להעתיק בזה את דין המשנה ומה דחקו להוציא הדברים מפשטן. ועוד, שכל ההמשך מוכיח כן שמסיים והוא שיקטיר כזית בבת אחת, משמע בהדיא שהתחיל בעניין ההקטרה, דאין עניין ההקטרה בכזית שייכת למספר הפעמים שיקמוץ, והיא נכונה לכל מצב שהוא. ואף שהכס"מ העתיק בתחילת דבריו הנוסחא כלפנינו, אבל כל המשך דבריו משמעותם על ההקטרה, וכפי שכתב: 'ומשמע דלרבינו ה"פ ריב"ל סבר אין קומץ פחות משני זיתים ומשום הכי קתני מתני' הקטיר קומצה פעמים כלומר שהקטיר בכל פעם חצי קומץ דהיינו כזית כשירה אבל אם הקטיר קומצה בפעמי פעמים דהיינו שיקטיר בכל פעם פחות מכזית פסולה דאין הקטרה פחותה מכזית ולפי זה אם היה הקומץ גדול שיש בו כמה זיתים אפי' הקטירו בכמה פעמים כשירה והוא שלא יהא בכל קומץ פחות מכזית'. וע"כ בוודאי מסתבר שהוא ט"ס גם בכס"מ [ודברי המעשה רוקח צ"ע].

ואיך שיהיה, גם החת"ס שפירש כן בדברי הרמב"ם כתב בהדיא שהוא "דלא כהירושלמי", וא"כ עיקר הראיה מדברי הירושלמי נשארה בתוקפה ובמלא עצמתה [ועוד חובה להדגיש שהחת"ס כתב בפירוש שכל זה דוחק, אלא ש"אם נסבול זה הדוחק" נוכל ליישב כך את דברי הרמב"ם, אבל גם הוא פשיט"ל שזה דוחק והפשטות כהגהת המשל"מ].

ואחר שאנו יודעים ששיעור קמיצה הוא שני זיתים, ממילא כשאנו רואים בירושלמי שהזכירו שבן גמלא היתה ידו שני זיתים, מובן שהכוונה לקמיצתו שאל"כ היה פסול, וזהו טעמם של כל האחרונים שנקטו כן בפשיטות [ובאמת ייתכן שאין הכוונה שבאמת ידעו שהיתה ידו כן, אלא נקטו את השיעור המינימלי ליד אחת, דהיינו לקומץ, שבזה יש שיעור מינימלי להלכה, וזה סיוע לדברי האחרונים הנ"ל].

ומה שכתב הרב אלבה שאין לפרש שזה דבר נדיר כי יש הרבה כהנים קטנים שאינם מחזיקים שני זיתים ממנחה יבשה, לא ירדתי לסוף דעתו, כי זה אולי נכון על הכזית של 13 סמ"ק, אבל כזית של 5 סמ"ק, מי לא מחזיקה ידו 10 סמ"ק. ומי שאינו מחזיק כן ברור שיש מקום לקרוא לו ננס. וע"ז גופא אנו דנים שיש מכאן ראיה לשיעור כזית כי רואים בירושלמי שזה לא דבר מצוי. ובפשטות זו הקריאה הפשוטה של המילים אין קומץ פחות משני זיתים, שאין דבר כזה במציאות השכיחה, ואם יש סיבות צדדיות של יובש וכדו' שמקשה על ההחזקה אין בזה נפק"מ, כי הנידון הוא על הנפח מצד המקום.

ועל פי זה גם עולים כפשוטו דברי התוספתא במסכת מנחות [פרק ח הלכה ט]: 'וכן היה ר' שמעון אומר מותר ריקני מנחת ישראל פתיתיהן כזיתים כדי שיהא שולט בהן לקומצן'. והדברים כפשוטן שע"י זה שהפתיתים כזיתים, בזה יש בדר"כ כמה וכמה כזיתים בקומץ ועי"ז קל לקמוץ, ואי"צ בזה לשום דוחק.

ד

בענין תחילת ברייתו של אדם

באות ח' דנתם על הראיה מתחילת ברייתו של אדם, שצורתו של אדם ניכרת במציאות בכל אבריו כשהוא 13 סמ"ק. וי"ל שזו כוונת רשב"י בספרי שתחילת ברייתו של אדם בכזית, ובוה יש לדון על איזה שלב מדובר. אבל באמת מצאנו בזה דברים מפורשים בירושלמי שברגע שמתקשרים אבריו בגידין כבר "בוודאי" יש בו כזית, וא"כ לפי הנתונים שהבאתם יש כאן ראיה ברורה שהכזית אינו יותר מ-5-6 סמ"ק [וזה ראיה חדשה אצלי שהתעוררתי מתוך דבריכם, אבל כמדומני שהיא ראיה עצומה מאוד להתבונן].

וז"ל הירושלמי [מסכת נזיר פרק ז הלכה ב]: "חד סב שאל מר' יוחנן כזית מן המת מטמא כולו לא כ"ש? אמר לו להביא את הנפל שאין בו כזית, חזר ושאל אבר מן המת מטמא לא כל שכן כולו? אמר לו להביא את הנפל שלא קרשו איבריו, אמר רבי יוסי חכים הוא ההן סבא דלא חכים משאיל, מכיון דשאל לקדמיתא לא הוה צריך מישאל תינייתא ואי בעי מישאל תרתייהון שאל תינייתא וחזר מישאל קדמיתא. תלמידוי דר' יוסי בן חלפתא שאלון תינייתא ולא שאלון קדמיתא דהא פשיטא לון מכיון שאין בו כזית דבר בריא הוא שלא קרשו איבריו..."

תני ר' שמעון בן יוחי אומר מפני מה אמרו השרץ מטמא בכעדשה מפני שהשרץ תחילת ברייתו בכעדשה ר' יודן בעי המת יטמא פחות מכזית דא"ר יוחנן להביא את הנפל שאין בו כזית ונבילה מטמא כאפון דאמר ר' חנינה אני ראיתי עגל כאפון בשפיר מאי כדון מדרשות אמינא דרוש וקבל שכר".

וזה לשון הקרבן העדה שם: "חכים הוא ההן סבא. בתמיה וכי חכם הוא הזקן הזה הלא אינו יודע לשאול הוא:

מכיון. ששאל שאילה הראשונה והשיב לו ר"י בנפל שאין בו כזית ממילא נפשטה האיבעיא השנייה דמסתמא לא נקרשו איבריו כדמסיק, ואי רצה לשאול שתי שאלות היה לו לשאול תחלה השאלה השניה אף אם יפשוט לו שלא נקרשו איבריו עדיין איכא למשאל שאלה הראשונה דמ"מ מן הסתם יש במת שלם יותר מכזית:

ה"ג שאלין קדמיתא ולא שאלין תנייתא. וה"פ כיון דנפשט קמיתא דאיכא מת שאין בו כזית ממילא נפשט בתרייתא דאיכא מת שלא נקרשו איבריו".

וז"ל הפני משה: "חכים הוא ההן סבא. בלשון תמיה וכי זה חכם נקרא שלא היה יודע לשאול כהוגן וכסדר דמכיון דשאל לשאלה הראשונה והשיבו רבי יוחנן בנפל שאין עליו כזית בשר

מיירי תו לא הוה צריך למישאל שאלה השניה דכיון שאין עליו כזית בשר דבר ברור הוא שלא נתקשרו אבריו בגידין ולא קשיא מידי:

ואי בעי מישאל תרתייהו. היה לו לשאול מתחלה שאלה השניה ולחזור ולשאול לראשונה וכלומר אף על פי שהיה משיבו רבי יוחנן על שאלה השניה בנפל שלא נתקשרו אבריו בגידין מיירי מ"מ היה לו מקום לשאלו מכזית מן המת דאפשר יש עליו כזית בשר אף על פי שלא קשרו אבריו בגידין אבל כשהשיבו שאין עליו כזית בשר פשיטא שלא נתקשרו עדיין אבריו:

שאלון תנייתא ולא שאלון קדמייתא. כלומר מחמת שלא שאלו קושיא הראשונה מכזית מן המת היה להם מקום לשאול לקושיא השניה דאלו שאלו לראשונה בתחלה תו לא הוי קשיא להו מאבר מן המת דהא פשיטא לון דבר זה מכיון שאין בו כזית כו'. א"נ דאיפכא גרסינן שאלון קדמייתא ולא שאלון תנייתא.

ומבואר שהכל בנוי על ההנחה שכשמתקשרים האברים כבר יש כזית, ולכן אחרי ששואל תיפול"ל מצד כזית וענו לו שמדובר כשאין כזית, ממילא אין לו מה לשאול תיפול"ל מצד אבר, כי בתשובה שאין כזית מונח שגם לא נתקשרו האברים, שרק במצב כזה ייתכן שאין כזית [כי כשמתקשרים האברים כבר יש כזית, וזו כוונת הקרבן העדה שבמת שלם יש כזית, היינו כשנתקשרים האברים, וכמבואר בסוף דברי הירושלמי]. וממילא כיון שבהכרח כשאמרו שאין כזית היינו שלא נתקשרו האברים, ממילא אין כאן אברים ואי אפשר להקשות מצד אברים. אבל אם היה שואל מצד אברים וענו לו שלא נתקשרו האברים, עדיין יכול לשאול מצד כזית, כי גם כשלא נתקשרו האברים בגידין יכול להיות כזית. אבל להיפך לא יכול להיות, היינו שכשיש אברים כבר וודאי יש כזית. ובתלמידי ר"י בן חלפתא הוא אותו עניין ממש, וכשתי הדרכים והגירסאות שהזכירו בזה הקרבן העדה והפני משה, ואין כאן שום מחלוקת בזה.

וסוף דברי הירושלמי הם עניין בפני עצמו. הנה בדברי רשב"י שבירושלמי לא נזכר כלל שהטעם שאדם מטמא הוא משום שתחילת ברייתו בכזית, ואדרבא בפשטות הירושלמי הקשה שאם זה הטעם בשרץ, א"כ באדם צריך להיות טמא גם "פחות מכזית" כי תחילת ברייתו היא פחות מכזית [ופשיטא להירושלמי שתחילת ברייתו הוא אף לפני השלב של התקשרות אבריו בגידין]. וע"ז תירצו שמדרשות אמינא, ופירשו מפרשי הירושלמי שלמסקנא אין הטעם מצד שברייתו בכזית אלא הל"מ.

אמנם בספרי מבואר טעם זה גם כלפי אדם שזהו הטעם לשיעור כזית, וכן העתיק הרמב"ם, והעירו בזה האחרונים שאינו מתאים לדברי הירושלמי. ובפשטות נחלקו בזה הספרי והירושלמי, שהירושלמי סובר שברייתו של אדם הוא גם לפני התקשרות בגידין, ולכן אי אפשר לומר שזהו הטעם לכזית כי אז אין כזית, והספרי סובר שתחילת ברייתו של אדם הוא כשמתקשרים האברים בגידים. וכ"כ המראה הפנים שם, וז"ל 'ובספרי זוטא המת מטמא בכזית שכן תחלת ברייתו כזית ומביאו הר"ש בפ"ב דאהלות וכ"כ הרמב"ם בפ"ב מטומאת מת הלכה ב', ולא קשיא מנפל כדקאמר הכא משום דלא חשיב ברייתו עד שנתקשרו אבריו בגידין ואז יש בו כזית כדלעיל, ונפל דמטמא משום דמת שלם הוא'.

והסדרי טהרות [אהלות לג ע"א] כתב שכוונת הספרי כשנתקשרו אבריו בגידין שאז יש כזית כמבואר בירושלמי. ורוצה לפרש שם גם את דברי הירושלמי שזה גופא הכוונה בתירוך מדרשות קאמינא, שתוכל להבין לבד את התירוך שתחילת ברייתו היינו רק משנתקשרו אבריו בגידין. ולפי"ז אין הירושלמי והספרי חולקים.

ועכ"פ למדנו מדברי הירושלמי את המציאות שכשנתקשרו אבריו כבר יש בו כזית, ואין שום יסוד לומר שהספרי יחלוק על נקודה זו, דעכ"פ אחר שלמדנו את המציאות בדברי הירושלמי שמשנתקשרו אבריו יש בו כזית, בוודאי אין שום טעם לא לפרש את הספרי על השלב הזה, וכמו שפירשו באמת המראה הפנים והסדרי טהרות. [ולפי"ז הירושלמי הוא ראייה לכאן שכוונת הספרי על השלב של התקשרות האברים בגידין ולא על חיתוך האברים, ולא כהתפא"י. ועכ"פ יש מכאן סייעתא לומר שכוונת הספרי על שלב התחלתי ולא על שלב מאוחר יותר, שלא להגדיל את המחלוקת].

ומה שבבבלי שאלו את הקדמייתא ואחר כך את התניינא, לענ"ד לא מסתבר לעשות מחלוקת במציאות בין הבבלי לירושלמי, וייתכן שלא קים להו במציאות זו [ובאמת חידוש הוא לדעת כזו מציאות בזמנם, וזה לכאן רק רוח הקודש]. או שעכ"פ העולם לא ידעו מציאות זו, וא"כ מותר לשאול ולהשיב לברר את ההלכה גם אם במציאות אין מקום לשאלה זו.

ולהביא ראייה מהספרי על שיעור כזית ייתכן שיש מקום, אלא שלא ברור על איזה שלב מדובר, ואולי מדובר על תחילת התקשרות האברים בגידים, וכך מסתבר מאחר שמפורשת בירושלמי המציאות הזאת שאז הוא השלב שיש בו כזית [וממילא גם הראייה מהספרי תהיה להיפך, על כזית קטן יותר].

ה.

בעניין דעת המהרי"ל

לשון מהרי"ל בסדר ההגדה אות ל"ג, ז"ל: "ואמרו לפניו שכתב הר' שמשון (מדורין) שראה זיתים בירושלם קטן מאוד. ואמר מהר"י סג"ל דאינו כן, כי הוא ראה בעיניו זית גדולה כמעט כשיעור ביצת תרנגולת בינונית משלנו, מסתמא הר' שמשון איירי באותן שרגילין לכושן שהם קטנים מאוד".

אם כן ממש לא נכון לומר שהמהרי"ל "ראה זיתים", כפי שכתב הרב אלכה, אדרבא, מבואר בדבריו שגם הוא הסכים שאם רואים זיתים צריך לחזור בנו מדברי התו' וליישב את הסוגיות באופן אחר.

לשון המהרי"ל "כי הוא ראה בעיניו זית גדולה" ממש לא משמע שהיה רגיל בראיית זיתים, ואדרבא משמע בהחלט שזה היה דבר נדיר לראות זיתים, וזה מה שבא ר"ש לומר שהוא כן ראה זיתים בירושלים. והמהרי"ל מחמת המציאות הנדיר שראה, הסיק שכנראה ר"ש ראה זיתים קטנים [וזה כנראה ידע שיש הבדל בין המינים, ואי"צ בזה לראות זיתים במציאות].

ו.

הרב אלבה נקט כמה פעמים שניתנה הלכה לשער באגורי והוא מוגדר כבינוני גם אם אינו בינוני במציאות. אמנם אין זו פשטות הדברים, ואין ספק שפשטות לשון המשנה בכלים נראה יותר שבאו לפרש מהו הבינוני. וכן הוא בהדיא בדברי החזו"א [סי' לט סק"ב] שאין השיעור תלוי באגורי אלא באו חכמים להקל עלינו למצוא את הבינוני, ואם אין אגורי קובעים לפי בינוני שבדור, יעו"ש.

ובאמת כן הוא פשטות משמעות דברי הראשונים. יעו"ש בלשון רבינו יונה [על הרי"ף מסכת ברכות דף כז ע"ב], שכתב וז"ל 'דבזית בינוני יש לנו לשער, דתנן זית שאמרו לא קטן ולא גדול אלא בינוני וזהו אגורי ולמה נקרא שמו אגורי ששמנו אגור בתוכו, ונראה שבין לחומרא ובין לקולא בשיעור בזית כזה משערי' ואינו חייב כשאוכל זית מדבר האסור עד שיהיה בו שיעור זית אגורי'. הרי פתח שיש לשער בזית בינוני וסיים בזית אגורי ומבואר בהדיא שזה היינו הך. וכן מבואר בלשון הראב"ה [חלק א מסכת ברכות סימן קז] 'ומשני כזית גדול הוה דכי שקלת לגרעיניתיה נשאר בו כזית בינוני שזהו זית אגורי', ומבואר שכזית בינוני "זהו" כזית אגורי. וכן הוא בהדיא בלשון רש"י [מסכת יומא דף פ עמוד א ד"ה והתניא] 'דהא השתא קים לן (ברכות לט, א) דלא חייבה תורה אלא על כזית אגורי, שהוא כזית בינוני'. ומבואר בהדיא שהכזית אגורי הוא הכזית הבינוני. ויודע אני שיוכל הרב אלבה לטעון שכל אלו יוכלו להתפרש לפי דרכו שהבינוני "היינו אגורי", וכך מוצאים את הבינוני ע"י שנמצא מהו האגורי, אבל כמדומה שאין זה פשטות דבריהם, ובוודאי פשטות לשונם משמע שהשיעור נמסר בבינוני, ובמציאות היינו האגורי.

אינני נכנס לנושא אם מסתבר לחוש לשינויים ואיבוד זנים, ובכל זה כבר האריכו טובא המחברים שעסקו בזה. ובוודאי שהפשטות היא שאין לחוש לשינויים, ועיקר מה שכתבתי הוא שלענ"ד לא מסתבר שקביעות הבינוני היא קביעות דווקא באגורי גם אם אינו הבינוני באמת, ולענ"ד אי"ז פשטות דברי הראשונים.

הגמ' בברכות שמי סברת כזית גדול בעינן לענ"ד ברור כדברי הרב יוחאי שכך דרך השו"ט בגמ', ולא הייתה כאן שום הוה אמינא של הלכה אחרת שנוצית מזה יסודות, ובפרט שאין שום רמז לכל היסודות הגדולים האלו [ושוב, גם אם יש הערה, לא מכל הערה לשונית אפשר להוציא תילי תילים של יסודות, ומקושיות לא מתים וכמאמר העולם].

ז.

בעניין הראיה מהגמ' בחולין, אין ספק שהיא ראייה נפלאה ועצומה, ואין הראיה רק ממה שרש"י ראה אפשרות לבאר כך, אלא ממה שרש"י סבור שזה הפירוש הפשוט בגמ' וממילא הראיה היא מהגמ' עצמה, לפי דעתו הקדושה של רש"י שזה פשטות דברי הגמ'. ועכ"פ לפי כל הפירושים יש כאן נטייה להקטין את הכזית ואכמ"ל.

אריה גלינסקי

תשובה מהרב מירון יוחאי לרב אלבה

שלום וברכה.

אתייחס לדברים לפי הסדר שכתב הרב גלינסקי:

א. לגבי הרלב"ג וטענת הרב אלבה שרש"י אינו אומר כדבריו

הכנסה רגילה של אוכל לפה בדרך אכילה, התבאר במאמר שהוא כשיעור גרוגרת, כ-16 סמ"ק מזון. אולם כזית הוא שיעור מינימלי של הכנסה לפה. להכנסה מינימלית שיעור של 13 סמ"ק הוא גדול. האם באמת אדם לא מכניס פחות מ-13 סמ"ק לפה? ניתן לעבור על כל ספר כזית השלם ולראות שלא שייך לומר כן. 2 סוכריות ג'לי (העטופות כ"א בפני עצמה, שמחלקים בבתי כנסת) מגיעות יחד לשיעור של כ-7 סמ"ק - בגדולות שבחברות. האם גודל כזה הוא לא הכנסה נורמלית לפה?

שיעור הרלב"ג של בליעה מורה על 5-8 סמ"ק, לדעתי בטווח העליון. וגם אם ניטה מדבריו ונפרש על הכנסה (ולדעתי באכילה קטנה הוא היינו הך) אז זה עדיין מורה על שיעור של לא יותר מ-8 סמ"ק.



ב. בענין המשנה בברכות עד כזית ועד כביצה

לענ"ד הפשט שכתב הרב אלבה בלשון המשנה עד כזית שהמדובר על כמות מסוימת של לחם המחולקת לכמה סועדים, היא עמוסה מאוד ואינה נרמזת כלל. הפשטות היא שכונת המשנה היא שאע"פ שבעיקרון יש לזמן על שיעור שביעה בלבד, ואכלת ושבעת וברכת, וחז"ל תיקנו לזמן לברכה אפילו על פחות מכדי שביעה. עד כמה פחות? עד כזית ר"י אומר עד כביצה.

ואף שזימון רק דרבנן, ככלות הכל עדיין יותר פשוט לפרש את המשנה על שיעור ברכה שאיננו שיעור שביעה, ונקטו זימון אולי כהמשך למשנה הקודמת העוסקת בכמה סועדים.



ג. לגבי הקומץ

בגוף דברי הירושלמי על ידו של בן גמלא. פשוט שאם ניקח את הדברים לגופם הכונה לקמיצתו, כפי שכתבו המפרשים. אך בהיות וגבי רי"ש בן קמחית זו גוזמא רבתי, וביאר זאת יפה הרב אלבה (הבאתי דבריו בגוף המאמר) שנקטו שיעור מסויים בהלכה מחד שיעור מינימלי של קומץ ולאידך שיעור משוי כבד, נראה כי לא בהכרח ידו החזיקה באמת רק שיעור של שני זיתים, רק שהיתה קטנה מאוד.

מבלי להיכנס לנידון בין הרב אלבה לרב גלינסקי בפשט הסוגיות, אציין שאם נעמיד את הזית על כ-13 סמ"ק, אי אפשר לומר שהשיעור של שני זיתים הוא שיעור של קומץ רגיל. המציאות מוכיחה כי קומץ של 26 סמ"ק הוא לא קומץ כ"כ רגיל, במיוחד שרוב המנחות

נקמצות מאפה ואפייתן קשה יחסית. נוסיף לכך שכהנים שמנים היו נבחרים למעשה הקמיצה, ונקבל שרוב הכהנים קמצו פחות מ-25 סמ"ק (כיון שהנפח המוחלט של קמיצה של אדם שאיננו שמן הוא 25 סמ"ק, כלומר במאפה קומץ מעט פחות, ושמן עוד פחות מזה), וכפי שהארכתני במאמר.

באשר לקמיצת מנחה חריבה של חוטא, הדבר שנוי במחלוקת אמוראים בדף נד ע"א, אמר ר' אילא אין לך הקשה לקמיצה יותר ממנחת חוטא (מכיון שהיא חריבה וקשה מאוד לקמוץ באופן שלא יהיה קומץ חסר), רב יצחק בר אבדימי אמר מנחת חוטא מגבלה במים וכשרה (ולכן קמיצתה היא ככל המנחות).

נפח קמיצתי המוחלט הוא כ-26 סמ"ק (אכן ידי מעט גדולה), ולאחר קמיצת סולת כמה עשרות פעמים, אני יכול לאשר בהחלט כי הדבר קשה מאוד. צריך לדחוק מאוד את האצבעות בכח, וזה מביא לנפח סולת של כ-20 סמ"ק בידי שלי. כהנים שמנים נפח קמיצתם קטן יותר מחד, אך אצבעותיהם דבוקות יותר אחת לשניה, כך שנראה לי כי הנפח יהיה זהה.

א"כ לומר שחכמים קבעו נפח מחייב של 26 סמ"ק זה לא סביר כלל וכלל. זה בעצם מחייב כמעט כל כהן לקמוץ לפחות פעמיים בכל מנחה שהיא.

מעבר לכך, צורת הלימוד בדף נח היא שבכל מקום הקטרה היא בכזית, אך בקמיצה התרבה שיעור אחר, חצי קמיצה, שלאבוי זה יכול להיות גם כלשהו (פחות מכזית), ולרובא שיעורו כזית כיון ששיעור הקומץ הוא שני זיתים. זה נראה דאוריתא בהחלט.

בנוסף, במשנה כתוב כי שיעורו של הקומץ הוא לפי מה שהוא אדם. מאיפה המציא לנו ריב"ל שיעור של שני זיתים מדרבנן (ובפרט אם זה שיעור מעשי שכל כהן צריך לתת לכך את הדעת) אם זה לא כתוב בשום משנה או ברייתא? אם נאמר שהסתמא דמילתא זה ששיעור של שני זיתים הוא קטן באופן שרוב ככל הכהנים קומצים אותו ממילא, אפשר להבין למה שיעור זה נפקד מהמשנה, אך אם זהו שיעור מעשי ויומיומי שמצוי שצריך להוסיף לקמיצתו עוד מעשה קמיצה – לאן זה נעלם?

כל זה לפני שנכנסים לפשט בירושלמי, שם באמת נראה כי לא ניתן לקמוץ פעמיים.



ד. לגבי שיעור העובר

דברי תלמידוי דר' יוסי פשוטים כדברי הרב גלינסקי, שבשלב בו נתקשו איבריו בגידים בודאי שיש בו כזית. בשלב זה, שיש בו גם עצמות באיבריו, גודלו הוא לכל היותר כ-7 סמ"ק, אולי פחות אך לא יותר, עם הפרשי צמצום המידה לכל היותר.

אין לחלק בין לשון הספרי שיש בעובר כזית ללשון הירושלמי שדנים האם יש בו בשר כזית. מכיון שקודם שיש בו עצמות הכל נידון כבשר, והיינו הך. לאחר שנוצרות העצמות, כמות הבשר שבעובר בודאי לא מתמעטת. ולכן אין בזה נפק"מ.

אמנם סתמא דגמ' לפני תלמידי ר' יוסי וכן הבבלי שואלים את השאלה הראשונה אחר השניה, ולפי התלמידים אין לזה מציאות. אך אם הם ידעו שכשקשו איבריו בודאי יש בו כזית

מכיון שהיו בקיאים בדבר, אין קושיא על הגמ' בבבלי שלא ידעה כן, שככלות הכל מדובר כאן על ידיעה ברמת דיוק מעוררת התפעלות. ואם מאמוראים שלא ידעו ברייתות אנחנו לא מתרגשים, ק"ו על חוסר ידיעה בפרט כזה (ולומר שנחלקו בגודל הזית או בהגדרת קרישת איברים, אין צורך להאריך בסתירתו).

הדוגמא הטובה ביותר לכך היא לדעתי סוגיית סוכה העשויה ככבשן וחלון עגול (סוכה ח. עירובין ע:), שם איתא בשם רבני או דייני קיסריה "עיגולא דנפיק מגו ריבועא רבעא ריבועא דנפיק מגו עיגולא פלגא", ואומרת על זה סתמא דגמ' "ולא היא, דהא קחזינן דלא הוי כולי האי". והנה הראשונים הראו הפלא ופלא, כי אדרבה דייני קיסריה צודקים בדבריהם ולפיהם דברי רי"ח נפלאים ומדויקים מאוד מאשר האוקימתא המוזרה של הגמ' בדבריו, רק שסתמא דגמ' לא הבינו את כוונתם בין השטח להיקף. אך עכ"פ לענייננו, הגמ' לא מפחדת למחוק דבריהם בצורה ברורה ולומר שטעו בדבר שהחוש מכחיש, המציאות היא שאתם טועים (ובעירובין הביאו בעזר והדר גרסאות מכת"י וד"ר: "והא ליתא לדייני דקיסרי לטעותא דדייני דקיסרי קאמר". וכתבו שזו גירסת ר"ח!)

וכן במסכת שחיטת חולין בהלכות טריפות – שזה נושא מציאותי – מצינו הרבה כאלה, כגון מה שאמרו על ר' ינאי, מדבריו של ברבי ניכר כי אינו בקיא בתרגולים. וכן מה שאמר שמואל על שיטת רב בטריפות קנה הלב – שאינו מבין בטריפות כלום, ועוד רבים.



ה. לגבי מהרי"ל

לגבי מהרי"ל, אכן משמע מדבריו שהכיר זיתים, כפי שכתב הרב אלבה. ומה שאמר שראה זית גדולה, זה כי זית בגודל של כמעט ביצה הוא באמת נדיר וכנראה ראה כזה רק פעם אחת. מ"מ לענ"ד זה לא משנה כפי שכתבתי במאמר.



ו. לגבי הסוגיא בחולין בשיטת ר"ל שבולע כאחת

בהיות ואני מנקר, אוסיף מידיעותיי דברים נצרכים לדיון בדברי רגמ"ה שהובאו במאמר, שפירש את דברי הגמרא שמדובר במי שבולע גרומיתא זעירתא: "כלומר בשומן שעל הארכובה שדבוק ברכובה שבולעו יחד העצם והשומן שאותו שומן חשוב חלב".

לענ"ד הוא מפרש את הסוגיא בנידון חלב, בלבד כפי שכתב בתחילת דבריו. חלב אכן נמצא גם דבוק לעצמות, וספרי הניקור מלאים בהוראות כיצד לנקר למשל את עצם הסינטה או את עצם הקליבוסתא, וזו אינה מלאכה קלה כלל – רוב המנקרים פשוט זורקים את העצמות. ומה שכתב שהוא בארכובה ודאי אין כונתו לארכובה – ברך, שם אין חלב כמוכן. לענ"ד כונתו לארכובה העליונה, חיבור הקולית עם עצם האגן (אנקא בלשון רש"י והראשונים), שם יש את חלב הקליבוסתא.

ומה שאמר אותו שומן חשוב חלב. פירושו שזה חלב. ואולי כוונתו היא שאע"פ שנראה כשומן רגיל - הוא חלב. כי תכונת החלב היא קרום תותב ונקלף, וזה ברור רק בחלב הפריסה (הקרב) וחלב הכליות. אך לגבי שאר חלבים הגמ' בחולין דף צג ע"א צריכה לבאר לנו שהם חלב, כדאיתא התם: "א"ר אבא א"ר יהודה אמר שמואל האי תרבא דקליבוסתא אסור וענוש כרת וזהו חלב שעל הכסלים".

ופירש רש"י: תרבא דקליבוסתא, עצם קטן הוא ומונח על עצם שקורין הנקא (עצם אגן הירכים) ומחובר לחולית האליה מלמעלה, ועליו יש חלב תחת ראש המותן שקורין לונבי"ל (הוא מה שאנו קוראים היום פילה, אשר ראשו מגיע עד לחיבור הקולית עם אגן הירכים. אולם המפרשים התחבטו בדבריו למה בדיק כונתו, יעויין בים של שלמה).

וכתב המאירי: וחלב שעל הכסלים - והוא חלב שבעיקרי הירכות מבפנים במקום שמתחברות זו עם זו והוא נקרא בלשון תלמוד תרבא דאקליבוסתא.

ולענ"ד כונת הרגמ"ה לשבר מהעצמות שם שדבוק עליו כזית חלב. השאלה על ר"ל היא כפי שביאר הרב אלבה שבפשוטות לועסים כל דבר שמכניסים לפה ואיך שייך להתחייב לר"ל. על כך משיבה הגמ' ב(שבר) עצם משם שדבוק עליו חלב בשיעור כזית, ומכיון שיש שם עצם האדם נוהר מללעוס את זה ובלעו כמות שהוא.

וגם בזה דעתי מבוארת כפי שכתב הרב גלינסקי. אין ראייה דוקא מרש"י והתוס', ואכן בתוס' הוא פלא שכותבים שאפשר לבלוע עצם בשיעור כזית לשיטתם - 25 סמ"ק. רק הראיה היא מעצם דברי הגמ' כפי שלמדו רש"י והתוס'.

אסיים ואומר שזה אמנם מהלך יפה, אך לענ"ד לא ראייה בהיות ולרמב"ם פשט מרווח יותר שאינו מכריח בליעה לא סבירה של עצם (גם עצם בנפח 3 סמ"ק לא סביר לבלוע, ק"ו יותר מזה).
בברכה, מירון.



תשובה מהרב עידוא אלבה לרב גלינסקי ולרב יוחאי

יישר כח על הדברים המחכימים. אבקש להתייחס תחילה למה שכתב הרב גלינסקי בהקדמה שאין להיצמד לחצי ביצה או שליש ביצה כהלכה למשה מסיני. לענ"ד אמנם הלכה למשה מסיני אין כאן, אך יש כאן מנהג ישראל, שכמדומה כל עדות ישראל במשך מאות שנים נוהגות להתייחס לכזית בגודל של 13 סמ"ק ומעלה. במאמרי בירחון האוצר נא, עה הראיתי שבארצות ספרד ובתימן היה מקובל להתייחס לכזית בערך בשיעור של 13 סמ"ק, וגם אצל האשכנזים התחשבו באפשרות שהוא שליש ביצה, ומעט פחות שזה שיעור קרוב ל13 סמ"ק. אבל כזית של 5-8 סמ"ק הוא חידוש שלא היה מקובל כמנהג של עדה בשום מקום. בחלק גדול מהראיות שהביא הוא מתייחס לפירושי אחרונים כענין שאין לזו ממנו, אבל האחרונים האלו לא נהגו כדבריו בענין כזית. לענ"ד ביסוד הדברים אנו צריכים להשתדל ליישב את מנהגם של ישראל, וכשדנים בראיות מהגמרא העיקר הוא סברה ודקדוק הלשון ופירושי הראשונים.

ולגופו של ענין אשיב את הנלענ"ד:

א. בענין אין אכילה פחות מכזית

אני מסכים שמסתבר שפירוש הדבר הוא שאין פעולת אכילה פחות מכזית. השאלה היא על איזו פעולת אכילה מדובר. הרלב"ג פירש על הבליעה אחרי הלעיסה, אך לענ"ד לא מסתבר לפרש כך, כי אין לזה שיעור ידוע. קשה לשער מהו הנפח של מה שבולעים, כי אדם אינו מכניס לפיו כלי מדידה. וגם לא ברור האם להתייחס לפעולת הבליעה של כל מה שהכניס לפיו בנגיסה רגילה, או כיון שרגילים לבלוע בפעמים או שלוש הכוונה לפעם הראשונה או לפעם השניה. גם בדברי הרלב"ג עצמו לא ברור מה הוא מתכוון, וממילא לא שייך ללמוד ממנו שהשיעור הוא לכל היותר 8-10 סמ"ק כפי שכתבתם.

מדובר כאן בכמות המינימום של פעולת האכילה, ומסתבר יותר שמדובר על אותו אופן של השיעור שבו פירשו חז"ל את המקסימום של פעולת האכילה, ולמדהו מהפסוק "האוכל אשר יאכל", ופירשו רש"י ותוספות בסוכה כו כז שזה שיעור הטעימה של בר בי רב, דהיינו כמה הוא נוגס ומכניס לפיו בכמות המקסימום של אכילה, והוא הדין כאן השיעור הוא כמה הוא נוגס במינימום.

ומה שכתב הרב גלינסקי שעכ"פ על המציאות שלמדנו מדברי הרלב"ג לא מצאנו חולק, אינו נלענ"ד, כי אין חולק כיון שאף אחד לא דן ופירש כדבריו. גם גוף דבריו לא ברור לאיזה צורת בליעה הוא מתכוון, ואם מדובר על בליעת כל מה שהכניס לפיו באכילה רגילה בנגיסה רגילה אחת, יתכן שהוא בולע 13 סמ"ק. וכבר הראינו מדברי החינוך שבספרד בתקופת הרלב"ג נהגו לשער שיעור כעין זה לכזית.

ומה שטען הרב יוחאי ששיעור בינוני של נגיסה הוא 16 סמ"ק, אינו דחיה לשיעור 13 סמ"ק, שכן 16 זה שיעור בינוני, בעוד שכאן מדובר על שיעור המינימום כשאנשים באים לאכול דבר (ולא רק לטעום ממנו), לא מצוי שעושים נגיסה פחות מזה, וזה בהחלט נראה תואם לשיעור של 13 סמ"ק.

ועל מה ששאל הרב יוחאי מסוכריות ג'לי יש להשיב, כי כבר ביארתי במאמר בירחון עה שיש הבדל בין הכנסת אוכלים חלוקים להכנסת מאכל אחד לפה. לכן השיעור נקבע לפי מה שרגילים לנגוס ממאכל גדול, למשל כמו שאדם נוגס ממלפפון או תפוח, כשרוצה למעט מעט מדרך הבינוני



ב. בענין המשנה בברכות "עד כזית"

אכן גם לענ"ד פשט המשנה שזהו שיעור הברכה ועד כביצה הוא כמו על כביצה. אך יש הכרח להכניס את פירוש הגר"א, שנאמר בעיקרו על הדרשה שבדף כ, ככוונה שניה גם למשנה שמדובר בה גם על חלוקת לחמו לג' או ל'. וזאת, בגלל הקושי בפשט לשון המשנה של "עד כמה מזמנין... עד כזית... עד כביצה". ולא רק בגלל הלשון אלא בעיקר הענין לא מובן מדוע

מחלוקת זו נאמרה על ענין הזימון, היה צריך לומר בפרק ו' על כמה מברכים ותו לא מידי. על כן צריך לומר שהשאלה היא גם עד כמה יחלק אדם מלחמו בשביל הזימון. ולפי זה מובן שהדברים מוסבים גם כלפי סך המזמנים, שבמשנה הקודמת כבר הוזכר שהמברך מזמן על כזית, אך כאן הוא שואל עד כמה מזמנים כולם - האם הבא לקיים את מה שדקדקו ישראל צריך לחלק את לחמו באופן שכל אחד מהם יקבל כזית? והתשובה - אכן עד שיהיה כזית לכל מזמן. ורבי יהודה אומר שלא כן הוא, כי שיעור הברכה הוא כביצה. על כן, מאותה כמות שלת"ק מחלק ממנה עד כזית, לדעתו יחלק עד שיהיה כביצה לכל מזמן ויזמנו בו'.

הרב גלינסקי השיב על הדקדוק מהלשון "עד" שהכוונה כמו "עד פרסה" בתפלת הדרך בברכות ל ע"א, כלומר אפילו דרך קטנה עד פרסה, וא"כ על דרך זו נפרש עד כזית עד כביצה, היינו אפילו אכילה מועטת עד כזית ועד כביצה. אך מלבד שגם שם זה לא הפירוש הפשוט מבחינת דקדוק הלשון, ולכן כתב ה"ר יונה (כ: דיבור ראשון) שהפירוש הנכון הוא דעד כמה הוי אחיזת הדרך להתפלל אותה לכתחלה לאחר שיצא מן העיר בתוך הפרסה הראשונה, אלא שבה"ג נדחק לפרש כך, כי לא כ"כ מובן מהו עד פרסה, כאן קשה יותר לאומרו, מפני שהשיעור מדאורייתא הוא כששבע, ועל כן פשטות המשנה באה לחדש שיחמיר אף בפחות מכך. בעודושם יש ס"ד לומר תפילת הדרך על פחות מכך, ולכן אפשר לומר שבא לחדש שלא יאמרנה עד שיהיה כפרסה. ועוד שכאן אמר עד כמה מזמנים, ופירש להדיא שמדובר על הזימון, ושם אמר רק "עד כמה" בלי לומר עד כמה מה, ולכן אפשר לפרש עד כמה לכל הפחות היא דרך, ועכ"פ אין בדברי הרב גלינסקי תשובה למה זה נאמר על שיעור הזימון.

מנגד, הרב יוחאי מפרש שהכוונה היא עד כמה יחמיר אף בפחות משיעור שביעה, והתשובה אפילו עד כזית וכביצה, אך עדיין קשה על זה מהלשון עד כמה מזמנים, ולא אמר עד כמה חייבו חכמים לברך, ובעיקר קשה שהדברים אינם קשורים, כיון ששיעור השביעה הוא על ברכה, וכאן מדובר על זימון. אם הדיון במשנה הוא אך ורק על שאלת היסוד בכמה הפחיתו חכמים את שיעור החיוב לברכה, זו שאלה שהייתה צריכה להישאל בפרק שיש.

ועכ"פ גם אני מסכים שזה לא הפירוש הפשוט אלא רק רמז וכונה שניה, וכפי שמראה הנצי"ב בפירושו לתורה הרבה דברים שהם נאמרים עם כוונה שניה. אך יש ללמוד מזה להלכה, לא רק מפני שזה פותר את הקושי במילים עד כמה מזמנים, אלא מכיון שלפי הגר"א כך עולה מהרע"מ שזה הפירוש לדרשת חכמים שעוסקת בענין עד כזית ועד כביצה. ולגבי הפירוש לדרשת חכמים בדף כ ברור להגר"א שזה הפירוש הבלעדי, שהרי הוא מקשה קושיות על הפירוש שהכוונה היא מה שמחמירים לברך על פחות משיעור שביעה.

כמובן שהגר"א לא הסיק את ביאורו רק מהציטוט שהרע"מ מביא מהדרשה שהובאה בגמרא, אלא ממכלול דבריו שמקשר את הענין של היחס בין כזית לביצה ליחס בין קוצו של דלת לדלת, ורואים גם בלי להבין בקבלה ברע"מ שיש כאן ענין של רביעית שהיא עשירית, כפי שכותב הגר"א. וכן רואים שזה קשור לפני אדם ופני נשר, שהם לפי הגר"א בחינות מעולות בנתינת צדקה. מה שגדולי המקובלים לא כתבו שמכאן עולה שיעור כזית שונה מהמקובל חצי

(א). כפי שמציין הגר"א כך עולה מהרע"מ במדבר דף רמד ע"ב.

ביצה או שליש ביצה, אינו תשובה, כיון שלא לומדים ממי שלא ביאר שהוא חולק לסתור את מי שביאר, אלא אם כן הוא כותב ביאור אחר. כדי להסיק שזה הפירוש של הרי"מ צריך ממש רוח הקודש, ורק אחרי שאנו רואים את הפירוש של הגר"א, אנו יכולים לנסות להבין את הקשר הדברים. המקובלים שכתבו פירושים על הזהר לא פירשו זאת כנראה משום שבאמת לא זכו לגילוי שמבהיר מה הקשר בין הדברים שכתובים כאן.

כיון שהלימוד הוא מדברי הרע"מ, וברור ששם לא נזכר כלל שהג' ביצים שמהן מחלקים הן ביצים עם קליפה, וברור שלפי הפשט במשנה שיעור זה נאמר על ביצה בלי קליפה, שהיא השיעור של קצת שביעה שעליו מדבר רבי יהודה, מסתבר, וכמעט מוכרח לפרש, שהרע"מ מדבר על ג' ביצים בלא קליפה.

בענין זה, שיעור 13 סמ"ק מבוסס על הקביעה שהוכחתי במאמרים אחרים שכביצה היא 48 סמ"ק. אציין שזה עתה יצא לאור מאמר של פרופסור עמר (המאמר עומד להתפרסם גם בגיליון תחומין הקרוב) ושם הוא מביא ממצאים מהארכיאולוגיה של 15 ביצים קדומות במקומות שונים מלפני 1000 עד 2000 שנה, ששיעורן בין 30 ל-47.5 סמ"ק (החישוב נעשה על פי אורך וקוטר הביצה בצורה חישוב של מתמטיקה, ועל כן הוא מציין שיתכן סטיה של 3 אחוז). לענ"ד אין להסיק מזה שהביצה הממוצעת לפי רוב הביצים היא בין 41 ל-44 סמ"ק, כפי שמצדד פרופ' עמר, כי נראה שאי אפשר להחליט לקבוע דבר כזה מממצאים בודדים, ובסופו של דבר כל הביצים האלו הן מספר מועט מאוד של ביצים. חמש מהביצים הקטנות שהוא תיאר נלקחו מאתר פולחני, ויתכן שהיה להם איזה צורך לפולחן לקחת ביצים קטנות, כך שיתכן שהנתונים שיש להתחשב בהם הם בין 39- ל-47.5 סמ"ק. החישוב של ביצה 48 סמ"ק מבוסס על מקורות שהבאתי במאמרי בירחון האוצר (גליונות סו, סח, ע, עד) על יסוד מידת האצבעות ודברי הירושלמי בענין כלי המידה

"אוקמה מארי מתניתין דשיעורא דפירורין כזית לפחות כל שכן אי אינון כביצה דמארי מתניתין דקדקו עליהו עד כזית עד כביצה לברכא עליהו. וארח רזא א"ח הוא ט' פרוורין שלש לכל סטר, תלת מן ד' תרין עשר, רביעית איהו שלימו לאשלמא ביה עשר, ולאשלמא ד' דאינון ידוד. מאי עשר אינון יו"ד ה"א וא"ו ה"א קוצא דא"ח ד' מן אחד שיעורא כזית. י' מן ידוד שיעורא דיליה כביצה איהי ד' שלימו דמרכבתא דאדם. וארח רזא א"ח הוא ט' פרוורין שלש לכל סטר תלת מן ד' תרין עשר. רביעית איהו שלימו לאשלמא ביה עשר, ולאשלמא ד' דאינון ידוד מאי עשר אינון יו"ד ה"א וא"ו ה"א. קוצא דא"ח ד' מן אחד שיעורא כזית י' מן ידוד שיעורא דיליה כביצה איהי ד' שלימו דמרכבתא דאדם..."

ומהמשך נראה שהוא מקשר ענין זה לתרין יודין שבשם הוי"ה: "תרי אלפא ביתות אינון אית י' עלאה ואית י' זעירא י' מן ידוד עלאה י' מן אדני זעירא ואלין תרין חד בכזית וחד בכביצה ברזא דא יאהדונהי". ונראה כאן שכזית הוא כנגד יו"ד ראשונה של שם הויה, והביצה כנגד הוי"ד של שם אדנות שמשולב בו, בעוד שלפני כן אמרו שהכזית הוא כנגד הקוץ של הדלת, והביצה כנגד דלת, והביצה גם כנגד האות הרביעית - ה"א שמשלימה לשם הוי"ה, שהיא עשירית לשם יו"ד ה"א וא"ו ה"א. וכנראה יש קשר בין זה לתחילת הדברים, ועכ"פ מה שהגר"א קובע שלפי הזהר ביצה גדולה מכזית ב-10/3 נובע כנראה ממה שהקוצא דדלת הוא כנגד הד' שלאחר הא"ח, יש כאן כעין תוספת של 3 כנגד 10. אציין שבאומר בשבחין של האר"י מוזכר ענין תרי הוי"דין שכנגד כזית וכביצה, ומסיים על זה "סתמין ופרישין" וראיתי עתה בספר ללמוד איך להתפלל ח"ד עמ' רמא שהבין שתריין היודין שמזכיר האר"י הן האחת יו"ד שאינה אלא אות י' = 10, והשניה יו"ד במילוי שהיא 20, והיינו שכזית הוא חצי ביצה, וזהו סתמין ופרישין, כלומר בלא מילוי זה סתמין, ובמילוי זה פרישין. אך הוא עצמו מביא שהענין קשור לאותיות יו"ד שבשם הויה בשילוב אדנות שמכוונים בפותח את ידיך, ובאמת הוא מפורש בוהר ובאר"י שזה הענין כאן, ולכן לא נראה שיש כאן קשר לענין המילוי של יו"דועכ"פ דברי הגר"א מתאימים גם לפשט המשנה, וגם לכל דברי הרע"מ.

האיטלקי שקיימת בהם המידה של 48 סמ"ק. וזה מתאים לדברי הירושלמי על שיעור הלוג טיטרטון ורביע. וכן זה מתאים לדברי הירושלמי בתרומות, מהם עולה לפי הבנת ר"ח שרביעית היא 25 דינר, ושיעור הדינר התאמת במחקר על ימי היוונים בתקופת החשמונאים והפרסים הסאסאנים, המקבילים לזמן התלמוד, בערך 4.3 גרם. וכן הראיתי שכאשר לוקחים את האומדנות השונות בימי הגאונים והראשונים מגיעים גם כן בממוצע לשיעור 48 סמ"ק. אלו אומדנות טובות יותר, כי אלו אומדנות של חכמים שראו אלפי ביצים בדורים ולא ביצים בודדים. עכ"פ, גם פרופ' עמר מציין שלפני 100 שנה נעשו אומדנות בא"י שמהם עלה שממוצע הביצה כ-46 סמ"ק, וגם כפה"ח תנו, יב קבע שהבינונית 48.5 סמ"ק. כך שיתכן שבא"י הממוצע יותר גדול ממקומות אחרים.



ג. בענין אין קומץ פחות מב' זיתים

לענ"ד פירוש המילים הוא שכך תקנו חכמים שזה יהיה סך השיעור של הקומץ שמוקטר במזבח, ואפשר שתקנו כך מפני שזה שיעור בינוני של קומץ של אדם בינוני ממנחה (הרב יוסף מלמד בירחון אור תורה תשע"ו חשון סי' כא עמ' קלח כתב שקמץ בג' אצבעות 26 סמ"ק), או מפני שעכ"פ זהו שיעור מוחלט של קמיצה כפי שמציין הרב יוחאי שכך הוא בקמיצה שלו, וכן ראיתי בקמיצה שלי (מדדתי באמצעות החזקת אריזה שמכילה 25 סמ"ק). ולפי ריב"ל רצו חכמים שכל כהן יקריב לכל הפחות כשיעור זה מכל סוג של מנחה. יש כל מיני סוגי מנחות, ושיעור מה שנכנס לקומץ משתנה לפי סוג החומר. הרב יוחאי קובע שבסולת קומצים 20 סמ"ק ומנחות אפוויות נקמצות בכמות קטנה ממנחת סולת בגלל קשיותם, ומנחה חרבה לשים עם מים והיא כמו מנחת סולת. אך לענ"ד אנחנו לא יכולים לקבוע את טיב החומר של האפוויות שמשתנה לפי התנור. ובענין סולת, אם חרבה אפשר ללוש במים, למה לא יוכל לעשות זאת גם במנחת סולת ולהגיע לשיעור המוחלט. ולגבי החרבה, הרמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק יא הלכה יד כתב "גבלה במים וקמץ כשירה, לא נאמר חריבה אלא משמן". אם כן, הרמב"ם אומר רק שהיא כשרה אבל לא אמר שכך היתה הדרך לקמוץ, אולי כהנים שמנים לא היו זקוקים לערב מים, ויש גם קומץ של תרומת הדשן שדנים כאן גם בו. מה שהגמרא אומרת שקשה לקמוץ חרבה בלי מים אינו מפני שקשה להגיע לשיעור שני כזיתים, כי באמת להגיע לזה בלא מים זה בלתי אפשרי ולא רק קשה, אלא הוא מפני שעכ"פ קשה להדק את האצבעות באופן שלא יפול מהקומץ.

יש לציין שהחת"ס בתורת משה פרשת תצוה כתב לפי חישוביו "יעלה הפרשת הקומץ א' משבעים" של שיעור עישרון. ולפי שיטתי יתכן שהוא נקבע כאחד משמונים של עשרון שהוא 2080 סמ"ק, זה עולה 26 סמ"ק. אם נאמר שזה שיעור בינוני של מנחת סולת אפשר שהדבר גם רמוז בתורה בזה שהלשון של "מלא קומצו" נאמר בפרשת ויקרא דוקא בדין מנחת סולת למרות היותו קיים בכל המנחות, כמבואר בפרשת צו, וליכא מידי דלא רמיזא באורייתא.

מה שלומדים מזה על שיעור הקטרה הוא כדברי התוספות, שכיון שזהו שיעור קומץ של אדם בינוני או במנחת סולת או בשיעור המוחלט של הקומץ יש להניח שהריבוי של כל שאור

מתייחס לריבוי מהשיעור הזה. אבל לפי מי שאומר שיש קומץ פחות משני זיתים, לא נעשה אומדן מחייב כזה של חכמים, וממילא מובן שהתורה דברה בסתמא גם על שיעור פחות משני זיתים.

ומה שהמשנה בכלים אומרת שכל אחד קומץ כפי קומצו, למאן דמצריך שני זיתים יתכן שהמשנה קאי על השיעור מדאורייתא. ועוד י"ל כפי שעולה מהחת"ס ששם נקט כך כי הרבה פעמים הכהן יכול לקמוץ שני זיתים. ומה שצריך להוסיף ולקמוץ שוב אם קומצו קטן זה דין נוסף כדי להשלים מה שתקנו להקריב למזבח, ואינו דין בקומץ עצמו. ואין כ"כ פלא ממה שהשיעור לא מוזכר במשנה כי מצינו לפעמים ששיעור דרבנן לא מוזכר במשנה, כמו למשל שיעור מיל במגילה, והרבה דינים לא נאמרו כלל, אפילו החיוב לקרוא מגילה בלילה לא כתוב במפורש במשנה. וכן לדוגמא מהמאמר הנוסף שלי שמתפרסם בגליון זה, היכן רמזה המשנה שרק קנבוס ולוף אסרה התורה כפי אמרו במנחות טו? ושם גם לא אמרו זאת בשם תנא או אמורא מהדור הראשון שהוא כתנא כבנידון דידן. ובנידון דידן גם נראה שאין זה חידוש של ריב"ל כי לדעתו עצם זה שיש כזה שיעור ידוע נרמז במשנה כפי שנבאר להלן.

אך בירושלמי ביומא פרק ב ה"א מובא בשם ריב"ל "אין קמיצה פחות משני זיתים", וממשיך הירושלמי: "ר' יצחק בי רבי אלעזר שאל מעתה כהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים פסול מן העבודה?"

מעצם זה שכאן אמר "אין קמיצה" ולא אין קומץ, והוא לא אומר שהענין של אין קומץ פחות משני זיתים תלוי ומלמד על הענין של אין הקטרה פחות מכזית, כפי שכתוב בבבלי, משמע שכאן מדובר בדבר אחר. ההבנה הפשוטה מדבריו היא שלכתחילה צריך לקמוץ בידו בבת אחת שני זיתים, ואין זה לעיכובא שהרי מסתמא לא בא לחלוק על המשנה בכלים, אלא הוא אומר שכך צריך להיות לכתחילה, והמשנה מדברת על הדין. וברור מלשונו של ר' יצחק "אלא מעתה" שהוא שואל שאלה שבאה לסתור קביעה זו, ולא בא לפסוק הלכה כנוסח של ריב"ל. ולפי ההבנה שמדובר כאן רק על דין לכתחילה, מובן הביאור לדברי ר' יצחק, ששאל מעתה נפסול הרבה כהנים לכתחילה לעבודת המנחה הרגילה, כיון שהרבה פעמים כהנים לא יכולים לקמוץ שני זיתים ממנחת סולת. אי אפשר לפרש שהכוונה היא למה לא שנינו דבר זה בין מומי הכהנים, כי ברור מתחילה שלא מדובר כאן על דין מעכב, שהרי המשנה אמרה שכל אחד קומץ כקומצו. אלא שמכל מקום השאלה הזו נועדה לדחות את האמירה הזאת, ולומר שבאמת ריב"ל לא אמר שאין קמיצה פחות מב' זיתים, אלא מה שהוא אמר זה שחכמים תקנו ששיעור הקומץ הקרב למזבח לא יהיה פחות מב' זיתים. ואין כל בעיה בכהן שאינו יכול לקמוץ ב' זיתים. ובאמת רוב הכהנים אינם יכולים לקמוץ ממנחה היבשה שני זיתים, שהם 26 סמ"ק, בלי להוסיף מים ואולי גם לא ממנחת סולת כפי שאומר הרב יוחאי.

ועכ"פ אם כזית 8 סמ"ק או פחות, לא מובן למה הרבה פעמים כהנים לא יכולים לקמוץ שני זיתים, הרי הרב יוחאי אומר שבדרך כלל אדם יכול לקמוץ 20 סמ"ק אפילו ממנחה חרבה. ואף לפי הפירוש ששואל מדוע אינו נחשב בעל מום יקשה למה להחשיבו בעל מום מי שאינו יכול לקמוץ 16 סמ"ק, כי יש כאלו שאינם ננסים ולא יוכל לעשות זאת.

ומה שאמרו בירושלמי פ"ה ה"א "אפילו כבן גמלא שלא היתה ידו מחזקת אלא כשני זיתים" כביטוי לכהן קטן במיוחד הוא נאמר על מלא חופניו, ונקט "ידו" גם לגבי בן קמחית כי הוא מדבר על יד אחת משני חופניו, שממילא מזה מובן מה היה שיעור חופניו. אבל לא יתכן לפרשו על שיעור הקומץ, שכן קומץ לא נעשה בצורת האחיזה של חופן, והענין כאן הוא חופניו. אלא שנקט שיעור שני זיתים כי זה השיעור הפחות שצריך כהן להקטיר מקומץ, כפי שנקט בשיעור הכהן הגדול ארבע קבין, לא משום שידע שכך שיעורו, אלא רצה לומר שיעור גדול שנאמר במקום אחר.

האפשרות שהעלה הקרן אורה ודעמיה לפרש שזו קביעה מציאותית שאין יד של כהן שמחזקת פחות מב' זיתים, לענ"ד רחוקה מאוד מהפשט. כי לא מסתבר לומר שנחלקו במציאות. המציאות בענין זה משתנה לפי סוג המנחה, והירושלמי מדבר שם על תרומת הדשן, ומשוה את זה לדין במנחה. והרב גלינסקי בעצמו מעיר שדוחק לומר שבדבר זה נחלקו, ולכן ניסה לומר ששורש הענין הוא הקביעה שיש הקטרה פחות מכזית. וכל זה דחוק מאוד. לכן פירשתי שגם כשהירושלמי אומר אין קמיצה פחות מב' זיתים, ההבנה היא שאינה קביעה שבמציאות אין אדם שקומצו פחות מב' זיתים, אלא רק קביעה שלכתחילה צריך אדם שיקמוץ ב' זיתים.

הביאור הזה לענ"ד מוכרח שהוא הבנת הרמב"ם, לא רק משום שהרמב"ם מביא את ההלכה אין קומץ פחות מב' זיתים ולא כלשון הירושלמי אין קמיצה פחות מב' זיתים, אלא משום שהוא גם כותב במפורש בהלכות פסולי המוקדשין פרק יא הלכה טו: "מנחה שקמצה פעמים כשירה אפילו פעמים רבות, והוא שיקטיר כזית בבת אחת, שאין הקטרה פחותה מכזית".

נוסח זה הוא בכל כחה", ולכן אי אפשר לומר שיש כאן ט"ס, כפי שכתב המל"מ. ולפי דרכו של הקרן אורה אין לדבריו כל הבנה גם אם נגיה בדבריו, שכן לא מובן למה כתב אפילו פעמים רבות בניגוד לדברי ריב"ל שיש לקמוץ אך ורק פעמיים. לענ"ד הרמב"ם סומך על מה שכתב לפני כן בהל' עבודת הקרבנות ששיעור הקומץ בעלמא הוא ב' זיתים, ולזה הוא מתייחס כשהוא אמר קמצה פעמים כשרה. כלומר, מנחה שקמצה פעמיים כדי להגיע לשיעור של שני זיתים כי קומצו פחות משני זיתים כשרה. והוסיף "אפילו פעמים רבות", במקרה שהוא רוצה להקטיר יותר מב' זיתים, להשמיענו את הדין גם במי שרוצה להקטיר קומץ בכמות גדולה יותר שהמשנה לא דברה על זה, אבל זה מה שיוצא ממנה לפי פירושו. כלומר, הרמב"ם שינה מלשון המשנה "הקטיר קומצה", וכתב "מנחה שקמצה" וכתב "אפילו פעמים רבות", כדי ללמדנו את כוונת המשנה, שלא תפרש שמדובר כאן במי שקומץ פעם אחת כפי קומצו שהוא מסתמא יותר מב' זיתים ואח"כ מקטיר אותו בפעמיים, שביאור כזה נראה לרמב"ם דחוק כיון שמצוי שקומצו של אדם הוא מכיל פחות מב' זיתים, ולא נרמז כאן הענין של ב' זיתים במילה "קומצה" שמוסבת על קומצה של המנחה ולא על גודל ידו שהרי לא אמר "קומצו". אלא מדובר כאן על מי שקמץ פעמיים כדי להגיע לשיעור הקומץ הידוע, שהוא מה שתקנו חכמים ב' זיתים. ושיעור זה נרמז במילת "קומצה", כי קומצה הידוע של המנחה הוא ב' זיתים, וכל יחידת קומץ של ידו שהוא לוקח הוא רשאי להקטיר אם יש בו כזית. ולכן אומרת המשנה שהוא יכול להקטיר את הקומץ הידוע שתקנו חכמים ושבסתמא התורה מדברת עליו בפעמים, ולא בפעמי פעמים, ואומר

הרמב"ם שלמעשה הוא יכול לקמוץ אפילו כמה פעמים אם הוא רוצה להקטיר יותר מב' זיתים, כי כל מה שאמר ריב"ל ולא פעמי פעמים פירושו שלא יקמוץ ביותר מפעמיים את שיעור הקומץ ההכרחי והידוע שהוא ב' זיתים, שאת זה הוא אינו יכול לעשות בפעמי פעמים כי בכל הקטרה צריך להיות כזית. אבל אם רוצה ששיעור הקומץ יהיה ג' או ד' זיתים הוא יוכל לקמוץ כמה פעמים, שהתנאי הוא אך ורק שכל הקטרה תהיה לפחות כזית. ובזה מובן מדוע הרמב"ם לא כתב בהלכה זו שקומץ הוא לכל הפחות ב' זיתים, כי זה הוא כבר כתב לפני כן, וכאן הוא רוצה להבהיר דבר שלא כתוב במפורש במשנה, שאפשר אף בכמה פעמים, אם הוא מקטיר יותר מב' זיתים.

אך ר' יוחנן אמר שאין מושג של שיעור קומצה הידוע ב' זיתים, וכל אחד קומץ לפי קומצו, שלפעמים הוא פחות מב' זיתים. ולפיכך לדבריו בשני פעמים יכול להיות בכל הקטרה פחות מכזית, ופירוש המשנה הוא שיכול להקטיר את הקומץ של המנחה בכמה פעמים שירצה.

אם הרמב"ם היה נוקט שזו קביעה שנאמרה במציאות, שאין כהן רגיל שקומצו פחות מב' זיתים, הוא היה צריך לומר כלשון הירושלמי ולדבר על קמיצת הכהן ושהוא יכול לחלקה בהקטרה על המזבח, ולא להתיר לקמוץ כמה פעמים. וגם היה צריך ללמדנו שכהן שאין ידו מחזקת כך פסול לעבודת המנחה, או לכל העבודות, כמו שהבאת מהאחרונים שנשארים בגלל זה בצ"ע על הרמב"ם. אך כנראה שהרמב"ם הבין את הסוגיה כמו שכתבתי, ודבריו מכריעים כנגד האחרונים כשהם יותר מסתברים.



ד. לגבי שיעור העובר

לענ"ד אין זה דבר מוסכם שכל היכא שהתקשרו אבריו יש בו כזית, ועכ"פ אי אפשר כלל לדעת מזה את שיעור כזית.

אין זה דבר מוסכם, שהרי אנו רואים שהבבלי נזיר נ ע"א כן שואל קדמיתא ואחר כך תנינא. אפשר לומר כל מיני הסברים, אך בפשטות זה משום שאינו מסכים לקביעה זו. ועכ"פ אי אפשר לדעת מזה שיעור כזית, כי לא ברור מה הגדר של קרשו אבריו. הרב יוחאי החליט שהכוונה היא מה שמוגדר כיום במדע השלב שיש בו עצמות, אבל לא ברור כלל שזה מה שהם הגדירו קרישת אבריו.

הראיה לשיעור כזית היא מההמשך "דתני ר' שמעון בן יוחי אומר מפני מה אמרו השרץ מטמא בכעדשה מפני שהשרץ תחילת ברייתו בכעדשה, ר' יודן בעי המת יטמא פחות מכזית דא"ר יוחנן להביא את הנפל שאין בו כזית, ונבילה מטמא כאפון דאמר ר' חנינה אני ראיתי עגל כאפון בשפיר. מאי כדון מדרשות אמינא דרוש וקבל שכר".

צריך להבין מאי קאמר "המת יטמא פחות מכזית", מה זה נוגע לדברי ר"ש על השרץ, ומה פירוש ההבדל שעל המת אמר יטמא, ועל הנבילה אמר מטמא. ונראה שלמרות שהירושלמי לא הביא את המשך דברי רבי שמעון בספרי על שיעור טומאת בשר בכזית, כל הדברים מוסבים על ההמשך הזה, שכמו ששיעור עדשה בשרץ נקבע מפני שכך היא תחילת ברייתו, כך שיעור בשר

כזית מן המת נקבע מפני שכך היא תחילת ברייתו. הירושלמי מקשה על דרשת רשב"י לגבי בשר המת, ונקט "המת יטמא" כי הוא הזכיר שרץ, וכוונתו להבהיר שהקושיה אינה על השרץ אלא על המת שהוזכר בדברי רשב"י במקור. ומקשה מדברי ר' יוחנן בלא כל קשר לקביעת תלמידיו דר' יוסי, שדברו על קרישת אברים, שכיון שהמשנה אומרת שיש טומאת מת כשהוא שלם פחות מכזית, ודאי אין הכוונה לכלשהו בעלמא, שזה לא מוגדר מת, אלא הכוונה למת שמוגדר כמת שלם, והיינו שניכר בצורתו. וא"כ תחילת ברייתו בפחות מכזית ובשר המת צריך לטמא בפחות מכזית, שלא כדברי רשב"י. וכמו כן לגבי בשר נבילה, שעליו לא דיבר רבי שמעון אלא היינו יכולים לדרוש בו בדרך דומה, הוא שואל למה אין אנו אומרים שהוא מטמא בכאפון, כי רבי חנינא ראה צורת עגל כאפון. אך בפשטות אין אלו קושיות של פירכה, אלא רשב"י אומר שעכ"פ השיעור של טומאת הבשר כזית נקבע לפי תחילת יצירת האדם שהוא כזית, כאמור בספרי, כי הוא קובע שבהיותו העובר כזית ניכרים אבריו כשל אדם שלם. ויתכן שהאופן שעליו דבר רבי יוחנן הוא כשרואים את מהותו ולא רואים בבירור את כל אבריו. ואין אנו מחלקים בין נבלה לאדם. כך כנראה הבין הרמב"ם ולכן נקט כדברי רשב"י. ובאמת לא מסתבר שאמוראים יחלקו על קביעה כזו של רשב"י בגלל שאלות שאינן קושיות גמורות.

הגדרת "תחילת בריתו" עולה ממה שהירושלמי מקשה שראה רבי חנינא עגל כאפון. מזה מתבאר שהגדרת תחילת הבריה היא כשאפשר להבחין בצורת עגל בעגלים ובצורת אדם בנפלים. ולפי החוקרים היינו בהיותו בגודל 13 סמ"ק ביום השבעים. וקמה וגם נצבה גם ראה זו.



ה. לגבי דברי המהרי"ל ותלמידיו

לשון מהרי"ל בסדר ההגדה אות ל"ג, ז"ל: "ואמרו לפניו שכתב הר' שמשון (מדורין) שראה זיתים בירושלם קטן מאוד. ואמר מהר"י סג"ל דאינו כן, כי הוא ראה בעיניו זית גדולה כמעט כשיעור ביצת תרנגולת בינונית משלנו, מסתמא הר' שמשון איירי באותן שרגילין לכובשן שהם קטנים מאוד".

ממה שכתב לתלמידיו על אותם שרגילין לכבוש שהם קטנים מאוד משמע שהוא ותלמידיו ראו זיתים כבושים קטנים, ולא המציא דבר זה מסברה. אלא הוא מדגים להם את הגודל שעליו מדבר ר"ש, מדבר שהם הכירו. ואומר להם כנראה זה גם מה שהוא ראה בירושלים את הזיתים הנכבשים המצויים שהם קטנים מאוד. נראה לי תמוה מאוד לומר שרק פעם אחת מהרי"ל הצליח לראות זית, ודוקא באותה פעם הזדמן לו הזית הגדול ביותר בעולם. לגבי התלמידים, נראה שלפני ששמעו את דברי רבי שמשון לא היה קשה להם איך יתכן שכזית הוא חצי ביצה, והרי הזיתים הכבושים שאנו רואים הם קטנים, כי הם הניחו שכנראה בירושלים יש זיתים אחרים. התגלית שלהם היא גודל הזיתים בירושלים, שהם חשבו שאלו אינם הזיתים הנכבשים, ומערער את המסורת לשער כזית חצי ביצה, ולכן הוזקק המהרי"ל לומר להם שהזיתים שראה הר"ש הם מהמינים הכבושים שאתם מכירים, אך בזמן חז"ל היה זית גדול הרבה יותר, שהרי אני ראיתי אפילו זית בגודל של קרוב לביצה.

ו. בענין הבינוני שהוא האגורי

הראשונים שהביא הרב גלינסקי חוזרים על לשון המשנה שבינוני הוא האגורי, ומה שנפרש במשנה נפרש בדבריהם. הפשטות היא שהוא מהמינים הבינונים, ולא דווקא בינוני של אמצע מדויק, ולכן היה צריך להגדירו בהגדרה נוספת שהוא האגורי, ולא כמו ברימונים ביצה וגרוגרת, שאין בהם הגדרה נוספת. לגבי עדשה כתבתי שלמרות שהיא הוגדרה בתואר מצרית מסתבר שהיא העדשה הצהובה הממוצעת מזה שהיא קרויה בינוני, כי ההבדלים בין העדשים אינם כ"כ גדולים, ואין בהם הרבה זנים. אך בזיתים הפער בין המינים השונים הוא פי עשרים, וזה מקשה יותר לקבוע מין שהוא ממש בינוני. גם במציאות ההגדרה של בינוני משתנה הרבה, כי קיי"ל כר' יוסי שבינוני הוא לפי הרואה, דהיינו לפי השכיחות, והדבר משתנה לפי שכיחות בכל דור לפי הזיתים שאותם מחליטים לזרוע, שכן שכיחות אינה מייצגת בהכרח אמצע בין גדול לקטן.

כעין זה אפשר לראות במאמר של פרופ' עמר שמביא נתונים על הביצים המשווקות כיום, שבטבלה הרשמית מובאות ביצים בין 40 ל-80 גרם וצויין ששכיחות 40 ו-80 זהה, אבל האמצע אינו 60 אלא 65. והכל תלוי מאיזה גיל של התרנגולת משווקים את הביצים וגורמים נוספים.

יש ראייה ברורה שבענין שיעור כזית אין להחליט שבינוני השכיח שלנו הוא הבינוני השכיח בימי קביעת השיעורים, מהגמרא בברכות לט. פשט הגמרא "מי סברת כזית גדול בעינן" הוא כדברי הרוקח שהוא בב"י ס"י קצו, שכזית הוא הזית הגדול בזיתים שלנו, ולא זית בינוני כפי שהיה בזמן המשנה. ולכן ר' ירמיה סבר שגם ר' יוחנן שיער כזית לפי זית גדול ולא לפי הזית הבינוני שבימיו, וממילא לא יתכן שאכל זית גדול כ"כ שאחרי הוצאת גרעינו היה בו כשיעור.

הרב יוחאי דחה שברא"ש יש גרסה אחרת "מי סברת ר' יוחנן זית קטן אכל זית גדול אכל", אך גרסה זו אינה מובנת, למה יחשוב ר' ירמיה שהוא אכל זית קטן? רק הגרסה הראשונה מובנת היטב. וזו הוכחת הרוקח המובא בב"י שיש לנו לשער בכזית גדול ולא בכזית בינוני.

ובזה מתיישבת יפה גם הגמרא בתענית כג ע"א שבימי שמעון בן שטח היו "שעורים כגרעיני זיתים, ועדשים כדינרי זהב", ומשמע לפי סדר הגודל בין שעורים לעדשים שגרעיני זיתים גדולים מדינרי זהב. ובפשטות ההשוואה אינה בנפח, כי לא מודדים דינר זהב בנפח אלא באורך, ומדובר על פרי הזית שקרוי גרעין בהשוואה לגרעין השעורה. ולא מסתבר שדינר זהב היה בפחות מקוטר של 2 ס"מ כידוע מממצאים של מטבעות עתיקים. זית של 5-8 סמ"ק הוא באורך 2 ס"מ, וא"כ קשה למה נקטו שזית גדול מדינר זהב, אלא מכאן סיוע נוסף לדרכינו שהנחת הגמרא שבזמנו זית בינוני היה האגורי, שאורכו גדול מקוטר דינר זהב.



ז. לגבי הגמרא בחולין דף קג ע"ב

אחרי הבהרת המציאות של חלב על ידי הרב מירון אני מקבל את ביאורו לדברי רבינו גרשם שמדובר כאן רק בחלב. וצ"ל שלפי רבינו גרשם הדין של בליעה כאחת לא נאמר רק באבר מן

החי. אך עכ"פ חזינן מדבריו שאינו מפרשו על אבר שכולו קשה כדברי רש"י, וממילא אין קושי בגמרא על שיעור כזית 13 סמ"ק.

אם מפרשים את הגמרא כרש"י הענין קשה גם לפי דרככם שזית הוא 5-8 סמ"ק, שהרי גם 3 סמ"ק של עצם אין דרך לבלוע כפי שכתב הרב יוחאי (הזית לא יכול להיות 3 סמ"ק, כי אם כן כזית בכדי אכילת פרס הוא פחות מאחד בשישים לשיטת שפרס הוא ד' ביצים, וכן עוד ראיות), ובפרט שמדובר על דבר שדרך לעשות, ולא ראינו שדרך בני אדם לבלוע אברים כלאו, אפילו כדור של תרופה אנשים מתקשים לבלוע ללא לעיסה. אלא שיש כאן יסוד כללי שחייב להיאמר, שלענ"ד כל המחשבה שאם אנחנו יודעים שאין דרך לבלוע עצם קשה שהיא יותר מ3 סמ"ק בהכרח שגם הראשונים ידעו זאת אינה נכונה. הרי לפי ר"י בעל התוספות והרבה ראשונים זית הוא כחצי ביצה בערך 25 סמ"ק, וא"כ אם הם הבינו את הסוגיה כרש"י הם חשבו שאפשר לבלוע אבר מן החי של 25 סמ"ק.

בגוף הסוגיה אפשר לפרשה בדוחק כרבינו גרשם מבלי להזדקק למה שחידש שדין כזה נאמר גם בחלב, כי אפשר לומר שהכוונה היא על אבר מן החי שיש בו חלק של עצם זעירה שעטופה ודבוקה לשומן, גם בלי שנדע איזה איבר הוא. ואחרי הסרת מחסום פסיכולוגי אפשר לבלוע בלי כל הסתכנות 13 סמ"ק של שומן בלא לעיסה, ובגוף הסוגיה לא חייב להעמיד שמדובר בדבר שדרך לעשות, כי הגמרא רק מחפשת היכי תימצא לחייבו. וכן אפשר ומסתבר יותר לפרש את הסוגיה כרמב"ם שמדובר על חילוק העצם מהבשר, כדי שלא יחול הדין שמחייבים על כזית למרות שחלק ממנו הוא עצם שאין דרך לאכול. ורק נלענ"ד להוסיף הבהרה שנראה שלשיטתו כל לעיסה נחשבת כהפרדה בין העצם לבשר, אף שמסתמא נשאר קצת בשר דבוק לעצם, כי עכ"פ רוב העצם כבר לא דבוקה לבשר בדיבוקה הטבעי, או שגם העצם נלעס, ולכן פקע הדין של צירוף עצם שאינו אלא כשהיא במצבה הטבעי וממילא העצם לא מצטרפת לשיעור כזית אבל כשמכניס לפיו בשר עם גרומיתא זעירתא נשאר אחרי הלעיסה חלק גדול דבוק לעצם, והעצם לא נלעס כנראה משום שקשה ללעוס אותה ולכן כשהוא בולע את הכזית הלעוס נחשבת גם העצם בחישוב הכזית.



ח. הראיה החזקה מהגמרא בכריתות

אוסף כאן התייחסות לגמרא בכריתות, שממנה לדעתי יש ראיה חזקה לשיעור כזית 13 סמ"ק. ואחזור על הדברים בתוספת נופך בגלל חזוק הראיה.

הגמרא אומרת "רב אדא בר אחא מתני: ה' חטאות, ומתריץ לה כגון דאכל כזית פיגול, ולא משני כהני שינויי דקא משנינן". זאת, מיד אחרי סדרת שאלות שמסתיימת באוקימתות הדחוקות של רב זירא ורב פפא, שמדובר שאכל בנפרד שיעור גדול להשלמת כותבת. ועל כן פשוט שכוונתה שלפי דרכו מדובר במשנה באכילה בבת אחת שכוללת כזית פיגול וכזית חלב, ואפשר גם יותר מכזית, כיון שכותבת יותר מב' זיתים, אך נקט כזית כי לפני כן אמרו שבכותבת אית ביה ב' זיתים. אך עכ"פ לא הוא אומר להדיא שלא מדובר בכזית נוסף, וברור מדבריו שאין

להעמיד את המשנה באוקימתות שנאמרו לפני כן, וזה כולל את האוקימתות של רב זירא ורב פפא. לכן נראה ברור שמדובר שהוא לא אכל שלש זיתים, ובכל זאת אכל כותבת ביום כיפור.

מוסכם גם על הרב יוחאי שכותבת היא יותר מ30 סמ"ק, ומסתבר שגם יותר מ37 סמ"ק כי זה מה שיקרא קרוב לביצה. גם אם כזית 12 סמ"ק חייבים לאכול ג' זיתים כדי להגיע לשיעור 36 סמ"ק. לכן נראה מהגמרא הזו שכזית הוא יותר מ- 12 סמ"ק, ובוודאי יותר מ10 סמ"ק.

הדחיה של הרב יוחאי שלפי רב אדא מדובר שאכל עוד יותר מכזית בנפרד להשלים לכותבת, היא כדברי ערך השלחן (סי' תפו) וספר הידורי המידות, והובאו בספר זית רענן עמ' קל. אך לענ"ד זה דוחק עצום, כי כל מהלך הגמרא הוא שרב אדא לא צריך את כל האוקימתות האלו שלא רמוזות כלל במשנה. ומתחילה כל הקושיות נועדו להביא למסקנה של רב אדא שמדובר באוכל אכילה אחת. גם אם רבינו גרשם היה אומר כך זה יישאר דוחק עצום, כל שכן שהוא לא אמר כך כלל. רבינו גרשם מבאר בדברי רב אדא "קא סבר אפי' בב' בהמות מיירי ובב' זיתים", הוא מציין אך ורק שני זיתים, ולא כתב שמדובר באכל נמי לפני כן יותר מכזית.

כך שלמעשה לענ"ד יש חמש ראיות ברורות לשיטתי:

א. אין אכילה פחות מכזית.

ב. ישראל מדקדקים עד כזית ועד כביצה.

ג. אין הקומץ פחות משני זיתים.

ד. תחילת ברייתו של אדם כזית.

ה. כותבת אית ביה ב' זיתים ולא ג' זיתים.

אמנם יש מה להשיב, אך על כגון זה אומר הרמב"ן בהקדמה למלחמת ה': "יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה: אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות".

בנידון דידן הסברות מכריעות כדברי, במיוחד הראיה הראשונה, השניה והשלישית.

בברכה

עידוא אלבה



תגובה מהרב גלינסקי

ראיתי את תגובתו של הרב אלבה.

ולבוא ולהשיב על דבריו בפרוטרוט אין לדבר סוף. אמנם המעיין במה שכתבתי יוכל מעצמו להבין מה שיש להשיב בזה, ולענ"ד רוב דבריו דחוקים מאוד, והבוחר יבחר [ואף שבוודאי מותר לנטות מדברי האחרונים כשיש קושיות וכדו', אבל נטייה מדברי רוב החכמים היא בגדר נטייה

מסוגיין דעלמא שמוגדרת בסנהדרין דף ו ע"א טעות בשיקול הדעת. ולכן בוודאי ראוי להתחשב בדעתם בכל כה"ג, ובפרט בדברים הנתונים לשיקול הדעת].

אמנם כלפי מה שהזכיר שעלינו ללכת אחר המנהג וליישבו, אינו מדויק כלל, כי מעולם לא היה מנהג שהזית הוא "לא פחות" מרבע ביצה או שלשה, אלא רק שהוא "לא יותר" מזה. והיינו שבשיעור כזה יש "וודאי כזית", ונהגו תמיד להוסיף כדי שיהיה שיעור בשופי, אבל בוודאי שיתכן שהוא הרבה פחות. וכלפי השיעור של שליש ביצה שנזכר בפוסקים שלמדוהו על פי חשבון מדברי הרמב"ם, מפורש כן בדברי הפוסקים, שכל המקור הוא רק שאינו יותר מזה. ואדרבא הזהירו השו"ע הרב והמשנ"ב והכף החיים [בסי' תפו] שכשרוצה לאכול "פחות מכזית" צריך לאכול "פחות הרבה" משליש ביצה כדי לצאת מהספק [ובכללות חכמי אשכנז לא ראו זיתים, כמבואר ביד יהודה סי' מא סק"ב ולכן אין כלל ראייה ממנהגם].

והנה כלפי אכילת מצה, שהיא מצוה דאורייתא והיא מצוה חביבה, בוודאי אין ראוי להקל שלא במקום חולי וכדו', וראוי לאכול כשיעור חצי ביצה. ולכתחילה אף להחמיר כדעת הצ"ח לאכול כשיעור ביצה שלימה. וגם לעניין ברכה אחרונה אין ראוי לצמצם בשיעור, ונכון לאכול לפחות כשיעור שליש ביצה, וכמו שהורה החזו"א למעשה. ועיקר הטעם כי אין אנו בקיאים להגדיר שיעור הבינוני [כמבואר במכתב הגר"ח ק"ק שבסוף ספר הכזית]. אבל לסמוך להקל לאכול בלי ברכה אחרונה כשיעור זית בינוני של זמננו, לענ"ד קשה מאוד להקל בזה, ומעולם לא היה על זה מנהג.



תגובת הרב אלבה

דרכו של החזו"א שכבודו מסתמך על הוראתו היא ללמוד את הסוגיה עצמה עם הראשונים. להסיק את הפשט הנראה מדבריהם, וזה מכריע כנגד דברי האחרונים, והוא לא היה מתחשב במושג "סוגין בעלמא" על פירושי האחרונים. בירושלמי הרבה פעמים אין פירוש ראשונים, ולכן בקלות רבה יותר מקובל לפרש פירושים אחרים ממה שכותבים האחרונים.

עיקר שיעור כזית אצל האחרונים הוא חצי ביצה או שליש ביצה, ולמעט פחות משליש לפעמים קוראים שליש, כי אין אנו יודעים בכמה פחות. בנידון "אין הקומץ פחות מב' זיתים", האחרונים שכבודו מביא אומרים הסבר שקשה לאומרו מסברה וקשה להתאימו למציאות לפי מה שהם עצמם נוקטים כעיקר שיעור זית הנ"ל. האחרונים גם מבחינים בעצמם שיש קושי לומר את ההסבר שלהם לגמרא בדעת הרמב"ם, ואחרי שהראינו שאפשר לבאר היטב את דברי הרמב"ם ודבריו מסתברים, נראה שיש לנקוט בשיטתו.

כך גם בענין שיעור בריית האדם, האחרונים לא עמדו על כך שהבבלי אומר הפוך מתלמידיו דר' יוסי, ובהמשך הגמרא הם מכניסים את הענין של קרישת אברים שכלל לא הוזכר. לכן לא נראה לי שיש מחויבות ללכת בדרכם.

ככל הידוע לי, מורי ההוראה הספרדים והתימנים ודאי לא התחשבו כלל באפשרות שכזית הוא בשיעור של 5-6 סמ"ק גם לחומרה. אין רמז לאפשרות כזו בספריהם. הראשון שמעלה

אפשרות כזו הוא האבני נזר. גם ר"ח מוולאזין לא דיבר על כזית כזה, שהרי לא הועבר במסורת חכמי ישיבת וולוז'ין לחוש לגודל של עשירית ביצה, ורק ידעו שהוא סבר לשער בשיעור קטן שלא נודע בדיוק מהו.

בשולחן ערוך הרב סימן תפו סעיף א כתב: "כל דבר שהוא מדברי סופרים ששיעורו בכזית יש לסמוך על האומרים שהוא פחות מעט משליש ביצה אבל במצה שהיא מן התורה וכן כל דבר שהוא מן התורה יש להחמיר כסברא הראשונה.

אבל לענין ברכה אחרונה וברכת המזון ששיעורו בכזית ספק ברכות להקל ולא יברך עד שיאכל כחצי ביצה, ולכתחלה יש לזוהר שלא להכניס עצמו לידי ספק ברכה ויאכל כחצי ביצה או הרבה פחות משליש ביצה בדבר שאין צריך כזית".

"פחות מעט משליש ביצה", זה ככל הנראה בערך 13 סמ"ק. ונראה לי שכתב פחות מעט כי הרמב"ם אומר שביצה היא ג' גרוגרות ואיננו יודעים בכמה זית פחות מגרוגרת, ולכן נקט שגם כשבאים לסמוך על שיטת הרמב"ם בדבר שחיובו מדברי סופרים אפשר להקל לשער את קיום המצוה רק במעט פחות מכזית, אבל כדי להרחיק מספק ברכה הוא אומר לזוהר לא לאכול הרבה פחות משליש. כמה הרבה הוא לא מבחיר כנראה מכיון שממילא זו חומרה, כיון שהיה מקובל לשער זית כשיעור שנכתב במפורש בשו"ע שהוא כחצי ביצה, ולכן אמר שיחמיר כפי יכולתו. כפה"ח הביא את דבריו בסי' תפו, אבל בהל' ברכת הנהנין לא הזכיר זאת. בסי' קנח, י כתב "יש נזהרין מלאכול פחות מכשיעור כדי שלא לאכול בלא ברכה אחרונה". וכנראה לכן הוא לא חש לדקדק בזה, כי לדעתו המחמיר יאכל תמיד יותר מחצי ביצה.

המשנה ברורה בסי' תפו כתב בשם הפרי מגדים שיאכל "פחות הרבה משליש ביצה", אך לשון הפמ"ג בא"א "שיאכל פחות משליש ביצה", וכנראה המשנה ברורה נמשך אחרי לשון שו"ע הרב, ומבין שזה מה שהתכוון הפרי מגדים, אך יותר נראה שהפמ"ג לא רצה להחמיר דוקא בפחות הרבה משליש, כי בעיניו כל הענין לחוש לסברת הרמב"ם כנגד מה שהבינו מהשו"ע היא יותר חומרה מאשר בעיני הגר"ו. ועוד, שאם יזהר לא לאכול שליש מסתמא בפועל הוא יאכל פחות משליש בצורה ניכרת.

עכ"פ החומרה לחוש אף בפחות 5 סמ"ק היא חומרה מחודשת, כי גם שו"ע הרב לא כתב שהגדר הוא השוואה לזיתים שנראים במציאות בעיני אנשים בינונים כפי שאתם כותבים², אלא רק את המושג הערטילאי "הרבה פחות משליש ביצה". ונראה כוונתו שהחומרה הראויה היא הרבה פחות, אך כיון שכל זה בעיני חומרה, השאיר את הדבר ללא הגדרה שכל אחד יחמיר לפי הבנתו.

מאידך גיסא, לגבי שיעור אכילת כזית של מצה, שאמרו לכתחילה לאכול שתי כזיתות תוך אכילת פרס. כידוע, להרבה אנשים קשה לאכול שני כזיתות בכדי אכילת פרס, ומי שרוצה להחמיר תבא עליו ברכה, אך יש להודיע את עיקר הדין. וכמדומה שיש בידינו ראיות מספיק

(ב). כנראה שהוא לא חקר בזה כפי שכתב היד יהודה יו"ד מא, ב שהאחרונים לא חקרו בזה מאנשים שגרים במקומות שמצויים זיתים. אך זה לא היה רק בארצות אשכנז הצפונית אלא גם במקומות שמצויים לא חקר, כמו שרואים בב"י ובשו"ע. אצל רוב החכמים מתקופת הב"י רואים שהיה מקובל לא להתחשב בענין זה בבחינת גודל הזית המצוי.

חזקות כדי לקבוע שהכזית אינו יותר מ13 סמ"ק. הן בגלל היותו פחות מאגוז, ונודע במחקר שאגוז אינו יותר מ16 סמ"ק, והן מהגמרא בכריתות שמבואר בה ששיעור כותבת הוא פחות מג' זיתים, וכותבת היא פחות מביצה ללא קליפה, דהיינו פחות מ40 סמ"ק. וכבר ביארנו באמונת עיתך (גליון 134) שאכילת פרס מדינא אינה פחות מ6 דקות, לכן אין חיוב להתאמץ ולאכול יותר מ26 סמ"ק, שהם 13 גרם של מצה קשה – כלומר שדי לכתחילה בכך שיאכלו חצי מצת מכונה בתוך 6 דקות. ויש בשיעור זה גם כזית לפי מי שרוצה לחוש במצוה זו לסברה שכזית הוא חצי ביצה.

בכל ימות הפסח די שיאכל בסעודתו בתחילה רבע מצה תוך 6 דקות, וכן אם אוכל כופתאות מצות שפוררו אותם מטוגנות באופן שצורת המצה ניכרת והן דבוקות (לפי הסברה שדי בכך שהם דבוקות זו לזו) בנפח של רבע מצה ברכתם המוציא לחם מן הארץ.

ואסיים בברכה שנזכה לאכול בשמחה מ"נהמא דאיהי אסנותא למיעל ולמנדע בְּרָא דְמְהִימְנוּתָא" (זוהר פרשת תצווה) – רפואה ומרפא ארוכה למכת העולם" (בני יששכר).

עידוא אלבה



תגובה לתגובה - הרב גלינסקי

הנושא הוא לא אם מותר לנטות מדברי האחרונים, בוודאי שמותר. אבל כשזה עצמו הויכוח מהו הפירוש המסתבר ומה הדוחק, בוודאי שדברי "רוב האחרונים" כדאי להכריע, ונטייה מדבריהם הוא נטייה מסוגיין דעלמא שנחשב לטעות בשיקול הדעת, כמו שהבאתי מגמ' סנהדרין ובוודאי שהחזו"א ג"כ היה מתחשב בזה בכל כה"ג, [ולענ"ד ברור כשמש שדברי האחרונים מרווחים בתכלית ודברי כת"ר דחוקים מאוד מאוד. אבל כיון שכת"ר סבור להיפך, לזה עסקתי לברר מה דעת רוב האחרונים, והמעין בדברי הקודמים יראה כמה דברי האחרונים פשוטים ואין שום סיבה לנטות מהם].

אם אוכלים פחות משליש ביצה אוכלים "וודאי כזית", כי הזית הוא וודאי פחות משליש ביצה. וע"כ לשון הפמ"ג צע"ג, ולשון השו"ע הרב מדויק מאוד וברור כשמש שכאין כוונתו לפחות מעט יותר ממעט, כי פשוט "אין שום מקור בעולם" שלדעת הרמב"ם הזית קרוב לשליש ביצה, וכל המקור הוא רק ש"אינו יותר" משליש ביצה. וכן הדגיש הזרע אמת בספרו שבח פסח. אלא ששיעור כזית וודאי הוא מעט פחות משליש ביצה, כי זה כבר וודאי כזית, אבל פחות מכזית הוא פחות הרבה משליש ביצה כי אין לנו מקור לקרוב לשליש. והדברים פשוטים וברורים. וגם השו"ע שחשש לשיעור חצי ביצה היינו לחומרא בעלמא לכתחילה כמו שכתב הזרע אמת בספרו שבח פסח, שהרי בהלכות עירובין בסי' שסח סתם שלא כשיטתם ואפילו לעניין ברכה, וגם שג' עמודי ההוראה הרי"ף והרא"ש והרמב"ם חולקים על תו', ולכן אין שום ספק בעולם שהמנהג הקדום של רבע ביצה היה לחומרא ולא לקולא [ומה שהיום לא ידוע אצל המורי הוראה דבר זה, הוא משום שיש הרבה חסרון ידיעה בסוגיא זו כידוע, וגם 13 סמ"ק אינו

המנהג הרווח היום. אבל הת"ח שכן עסקו בעניין זה רובם ככולם נקטו לעיקר הדין שכזית הוא באזור של 5-7 סמ"ק].

וראה עוד בספרי בירורי השיעורים מה שהארכתי בזה, וכן בספר היקר זית רענן האריך בכל זה בדברים נכוחים ונפלאים.

בברכה

אריה גלינסקי



הרב דניאל אדר

ר"מ בישיבת נווה הרצוג
לפנים ר"מ בישיבת תורת החיים תכב"ץ

זיהוי מקום המקדש

הקדמה

הנה עתה ישוטטו רבים, בזה הזמן דאינו לא חושך ולא אור מחד, ומאידך הוא גם חושך וגם אור בערבוביא. בזמן שעדיין לא הפציעה עלינו גאולת עולמים, ואנו תחת שלטון הקובע חוקים אשר לא כתורתך, ואנשי רשע המנסים לקעקע תורתך של ישראל. ומאידך רואים עין בעין בשוב ה' ציון, ומלחמות אתחלתא דגאולה הן, ואף כי הפליא לעשות עמנו בכיבוש חלקי אר"י, ובכיבוש השומרון ועזה וסיני ועל צבאם הר בית ה'. ואף כי באיזהו מקומן של סבכים מחמת שלטון הרשע הנ"ל, חזרה חנה לשחרוריתה, מ"מ חסדי ה' כי לא תמנו, ולולא ה' היה בעזרנו. ועל כן קמה וגם ניצבה האי שאילתא, שאילתא רבה, ומחמת שהיא הלכתא למשיחא כמעט ולא נדונה בספרי הפוסקים בזמן תוקף הגלות – האם מותר לעלות ולראות בהר בית ה' בזמן הזה שכולנו בו עדיין טמאי מתים.

וראשית לכל דיון, קמה ועולה השאלה המרכזית- האם אנו יודעים הדק היטב את מקום אבן השתיה, שממנה נוכל למדוד את השיעורים הנצרכים, כדי שלא לכנס למקום האסור בכניסה לטמאי מתים?

ונדון בס"ד בשאלה זו, ונברר האם יש בדינינו לידע באופן מדוייק היכן הוא מקומה של האבן שממנה הושתת העולם.



הלכה מפורשת היא – טמא מת מותר בהר הבית

בריש כל מראי' יש להבהיר כי מה שמקובל בפי רבים, שטמא מת אסור בכניסה להר הבית, ונכתב בשלט הכניסה להר בית ה', בפשט ההלכה אינו נכון. שכן כך כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' בית הבחירה הל' טו): הר הבית מקודש ממנה שאין זבין וזבות נדות ויולדות נכנסין לשם ומותר להכניס המת עצמו להר הבית ואין צריך לומר טמא מת שהוא נכנס לשם: ע"כ. ומרן הכס"מ ציין בפשטות לגמרות ולמשניות המורות כפי הלכה זו, שטמא מת מותר בהר הבית. וכל ההגבלה בהר הבית הינה רק בטומאות היוצאות מן הגוף וכמו שמפורש בהלכה זו. וממילא ברור הדבר שהבעיה אינה בעצם כניסת טמאי מתים להר הבית, אלא בדיעת הגבולות המדוייקים. וכך כתב הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן (ח"א עמ' קצא), שאין ההגבלה מצד הטומאה, אלא מצד הספק במקום, עי"ש.

סקירה היסטורית מן הזמן שבו גלה ישראל מארצו

והנה ישאל השואל, הלא הר בית ה' גלוי וידוע שהוא כסא כבודך, והלא במשך כל הדורות ידוע ידעו על מקום שכינת ה', ואם כן הוא מאימת חל הספק לגבי מקום אבן השתיה. ובכן, בשנת 70 (או 69) לספירת העמים גלה יהודה מעל אדמתו, ויהודה השבויה פור התפוררה ומוט התמוטטה.

ועל אף כל הצרות שעלו ונשתרגו על צווארינו, מ"מ ברור הדבר שידעו על מקום אבן השתיה, שכך שנינו בגמרא (מכות כד ע"ב): שוב פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם, כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע מצחק אמרו לו מפני מה אתה מצחק? אמר להם מפני מה אתם בוכים? אמרו לו וכו' ע"כ. ואם כן, כל עוד היו חיים וקיימים אנשים שראו את בית המקדש בתפארתו, בודאי שנשמרה המסורת על מקומו, וגם נהגו היתר בכניסה אל הר מרום הרים. וכן יש בדברי חז"ל מימרות רבות על ביקור של תנאים בירושלים, וכן בהר בית ה' עצמו כמו (תוספתא ברכות ליברמן פ"ו ה"ב): בן זומא כשראה אוכלסין בהר הבית או' ברוך מי שברא את אלו לשמשני ע"כ*. וכן בבראשית רבה (סד י') מובא המעשה שגזרה מלכות הרשעה לבנות את בית המקדש, והנה אף שחזרה בה בעניין זה, מ"מ שלומי אמוני ישראל כבר החלו להכין את הכסף והזהב וחומרי הבניה. דהיינו לא היתה להם שאלה בזמנו של רבי יהושע (קודם למרד בר כוכבא) במיקומה של אבן השתיה.

בסוף ימיו של רבי עקיבא, החל מרד בר כוכבא (בשנת 135 לספירת העמים), בעידודו ובתמיכתו של גאון ישראל רבי עקיבא. לאחר המרד נקבע² בפי העמים שחיקי טמיא שמה של ירושלים עיה"ק בתור 'איליה קפיטולינה', והוקם על הר בית ה' מקדש לשיקוץ משומם לאלילים.

ועם זאת, גם עתה ברור הדבר שלא נשתכח במחיי יד מקום המקדש, ולא נעלם מהעין, שכן בירושלמי איתא (פסחים פ"ו ה"ב): רבי יוחנן בר מריא בשם רבי פנחס מן מה דאנן חמיין רבנן שלחין סנדליהון תחת האגוף של הר הבית הדא אמר שלא קידשו תחת האגוף של הר הבית. ע"כ. ומבואר שאמוראים בדור החמישי ידעו היכן הוא האגוף והורידו סנדליהם בהכנסם להר בית ה'. וכיוון שנכנסו להר בית ה', פשיטא שידעו היכן ליכא שפיקא ומשרא שרי למיעל. ואף אם תאמר דהוה להון אפר פרה אדומה, וחברייא מדכן בגלילא (חגיגה כה ע"א), מ"מ למקום בית קדש הקדשים, פשוט שלא היה להם להיכנס, וכיוון שנכנסו פשיטא שידעו עד היכן מותר, והיכן הוא מקום אבן השתיה.

(א). אף שאפשר שלא מדובר לאחר החרבן, דהא בן זומא היה חברו של ר"ע. ודלא כמו שקבעו בספר המסורת. אולם כיוון שאנו יודעים שלא פסקו עולי רגלים ג' פעמים בשנה גם לאחר החרבן כדאיתא במדרשים שונים, ממילא פשוט שאין קושיא מכך שנמצאו אוכלוסין (1600000) יהודים בהר בית ה'.

(ב). נחלקו החוקרים האם הגזירות על קיום התורה והמצוות הן תוצאה של מרד בר כוכבא, או שמא הן הגורם למרד זה, ושמעתי מפי ד"ר מיכאל בן ארי נר"ו דהן הגורם וכך הסכימו החוקרים האחרונים. ועל כן אפשר שהקיסר רצה לשנות את שמה של ירושלים לאיליה קפיטולינה לפני המרד. ומ"מ לאחר המרד כך נקבע שמה.

(ג). ואפשר להוכיח מכאן דס"ל שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא.

וכן עולה מדברי 'הנוסע מבורדו' (באזור 300 לספירת העמים) שכתב תיאור של המקומות הקדושים (לנוצרים) באר"י, הביאווהו בספר המסורת וז"ל: לא רחוק מהפסלים יש אבן נקובה אשר עד שם באים היהודים פעם בשנה ומושחים אותה, ומקוננים בגניחה וקורעים את בגדיהם וכך הם שבים עכ"ל. וכידוע באבן הנמצאת תחת 'אלצח'רא' יש נקב הנקב ויורד עד תהום רבה, ומערה מתחתיה. ושפיר יש לומר שלאבן זו נתכוון הנוסע מבורדו.¹

וכן, ידוע שהקיסר יוליאנוס שלח שליחים בכל מלכותו וגם במכתב, לאמר ליהודים קומו ובנו את בית א-להיכם. ואף שלא יצא הדבר אל הפועל, אכתי, ברור שיהודים פעלו בכיוון זה על מנת לבנות את בית המקדש. ופשוט שלא היו פועלים אם לפתע היה נעלם מעינם הבדולח את מקומו הטמור.

וגם צ"ב אם עד הדור החמישי לאמוראי אר"י היה גלוי וידוע מקום המקדש, מאין ולאין לפתע פתאום תעלם המסורת על מקום המקדש?

ובספר המסורת על מקום המקדש, הביאו מקורות שעד המאה הששית למניין העמים היה רצף של נוכחות יהודית בירושלים, ואין לכפול את הדברים, והרוצה לעיין בדבריהם, הרשות נתונה, והלא המה בספרתם.

ועוד בה, גם הרב קורן (גיליון מעלין בקודש ל') כתב שהיתה מסורת ברורה מאות שנים לפני הכיבוש המוסלמי, וכתב להביא ראיה מהירונימוס המזכיר את פסלו של אדריאנוס הרוכב על סוסו, הממוקם על מקום קה"ק. וכיוון שכך אלו המסורות שעברו למוסלמים כאשר כבשו הארץ. ואין להקשות היאך יהיה אותו מקום גם מקום האשפה וגם מקום פסלו של אדריאנוס. יש לזכור שמדובר אחר התנצרות האימפריה הרומית, שבודאי פסלו של אדריאנוס ושל האלילים כבר איבדו את חשיבותם בעיני רבים באימפריה הרומית. ואולי זו גם הסיבה שהפכו את מקום המקדש למקום האשפה, בכדי לבזות לא רק את היהודים אלא גם את הפגאנים.

מ"מ, רואים אנו שהמקום היה ידוע בוודאות. מקור נוסף כתב הרב קורן שם וז"ל: חוקרים רבים סבורים שבתקופה הקצרה שבה שלט כ'ורסוי' השני בארץ (כעשים שנה לפני הכיבוש המוסלמי של הארץ), הרשו הפרסים ליהודים לחדש את עבודת הקרבנות בשכר הסיוע שנתנו למלך כורסוי

(ד). של הדרייגוס שעמדו בהר בית ה'. הרב קורן מעיר ששני הפסלים, הם אחד של הדרייגוס שחיק עצמות והשני של השיקוף יופיטר. ועי' לקמן בדחיית דברי הרב סילבצקי.

(ה). אולם כיוון דקשיא מילתא טובא לומר שיהודים יעלו ויעברו על איסור כרת ויכנסו למקום אש להבת שלהבת בטומאתם (ואף אם עדיין היה להם אפר פרה אדומה, מ"מ יש לאסור הכניסה למקום אבן השתיה), וקשה לומר דס"ל שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, דהא אמוראי אר"י היו משילים סנדליהם תחת האגוף, אפשר לומר שמדובר על מקום המזבח, ואולי הנקב הוא מקום השיטין. ומ"מ איך שלא יהיה כך או כך, פשוט שידעו על מקום אבן השתיה, דלמי שסובר שהיו מגיעים עד האבן, הא קמן. ואם היו מגיעים עד מקום המזבח, הרי פשוט שיכלו לחשב את המרחק מהמזבח למקום קה"ק.

ועוד אפשר שהרי נחלקו בזה האמוראים האם קדושה ראשונה קדשה לעת"ל או לא, ורבי פינחס סבר שקדשה, והיהודים העולים נקטו בשיטת מי שסובר שלא קדשה.

1. שכן הרומיים כיסו את מקום קה"ק באשפה.

2. מלך פרס.

השני בזמן כיבוש הארץ, והיא אכן חודשה לזמן קצר, ע"כ. ומדייק מכך הרב קורן שבדאי שהיתה ליהודים ידיעה ברורה על מקום המקדש, אם הם חידשו את עבודת הקרבנות עפ"ו. ובהערה שם כתב הרב קורן שעבודת הקרבנות אכן חודשה לשלשה חדשים. אולם לאחר מכן הופסקה, והארץ הוחזרה לביזנטים (שהרגו וטבחו ואפשר וכיסו שוב את מקום המקדש באשפה). אולם כפי שכתב הרב קורן היה זה עשרים שנה לפני הכיבוש המוסלמי. זאת אומרת שבין הזקנים שסייעו לעומר, אפשר שהיו כהנים שהקריבו קרבנות באותו מזבח. וכיוון שאנו רואים בפירוש שהמסורת הגיעה עד לפתחו של הכיבוש המוסלמי, יוצא מכך שגם אין להניח שההר נשתבש ונשתנה לחלוטין במשך אותן השנים. ועי' שם במעלין בקודש שהביא תימוכין לכך מפיזי הקליר שחודשה עבודת הקרבנות לזמן קצר, והוא פלא".

ועוד יש לציין, שעל פי כמה וכמה עדויות לאחר התנצרות האימפריה הרומית ציוו הקיסרים להפוך את מקום אבן השתיה למקום השלכת האשפה (כ"ה אצל הירונימוס הובא בספר המסורת עמ' 33. וכן להבדיל במדרש בראשית רבה פר' לב, גבי שומרוני שאמר לר' יונתן שלמה לו לעלות לביתא קלקלתא – לבית האשפה). וכיוון שכך עצם השלכת האשפה במקום הטהור היא עצמה סימנה את המסורת של מקום אבן השתיה.

ואם תאמר, הלא היתה שם אשפה רבה, וכיצד יכלו היהודים לידע בדיוק היכן הוא מקום אבן השתיה. הנה לעיל חזינו שאמוראי אר"י האחרונים עלו להר בית ה', למרות שכבר היתה שם כמות אשפה לא מבוטלת. ועוד, הלא מסורות רבות ערביות ויהודיות מספרות על כך שיהודים עזרו לעומר למצוא את מקום אבן השתיה, מפני שסברו שייתן להם להתפלל שם או אפילו לבנות את בית המקדש. שכן כתבו ראשי הישיבה בארץ ירושת"ו במכתב (מהמאה העשירית) לאמר: ומאת א-להינו היתה זאת, כי הטא עלינו חסד לפני מלכות ישמעאל, בעת אשר פשטו ידם ולכדו את ארץ הצבי מיד אדום, ובאו ירושלים. היו עמהם אנשים מני ישראל הראו להם מקום המקדש וישבו עמהם מאז ועד היום עכ"ל. והאי טעמא שלא נתכסה מעיני היהודים מקום המקדש למרות שהיה מכוסה באשפה, זהו משום שמקום אבן השתיה הוא במרום ההר וכמו שמפורש בהרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"א). ועוד בה, מאן יימא לן דכל השטח של הר הבית היה מכוסה אשפה, שטח של מאות מטרים. ובפשטות אם הכוונה היתה לבזות את שא"ר עמ"ו, מסתבר שהאשפה היתה מרוכזת במקום המקדש.



עדויות מהתקופה הערבית

הנה יש להקדים, שכיוון שמוכח שהמסורת נשמרה עד סוף ימי אמוראי ארץ ישראל, דהיינו אף לאחר גזירות הדריינוס וקוסטנטינוס, ממילא אין סיבה להניח שהמסורת נעלמה מכאן והלאה. שכן מוכח מן המקורות היהודיים והגויים כאחד, שהיה ישוב יהודי רציף בירושלים, ואף גזרות הירקליוס לא החזיקו יותר מחמש ועשרים שנה עד כיבוש ירושלים בידי הערבים.

ח). ואחר זמן בינוני שוב בספרים, וראיתי שיש המאריכים את זמן השליטה היהודית בין שלוש לחמש שנים. ולפחות בחלק מן הזמן הזה גם חודשה עבודת הקרבנות.

ועוד, מסוף ימי האמוראים כוסתה האבן הקדושה, על ידי הרומאים, באשפה. אם כן, אין סיבה להניח שהאבן נעלמה תחת כיסוי האשפה^ט, או שהמסורת נשכחה. ואדרבה מציאות האשפה היתה יכולה להוות גורם מזהה למקום קודש הקדשים. ואם כן, אין להניח שמסורת עתיקה וחשובה זו תיעלם באבחה חדה. ואם כן הוא, ניתן להניח גם כן שאותה מסורת היא שעברה מפי היהודים אל הערבים.

ולענ"ד ניתן לסייע לזה מאגרת של עומר אל הנוצרים בירושלים ערב הכיבוש וכך אמר האמיר (טברי, תאריך' כרך 3 עמ' 609): בשם אללה הרחמן והרחום. זהו כתב הביטחון שנתן עבד אללה אמיר המאמינים עמר לאנשי איליא. נתן להם ביטחון לנפשותיהם ולכספם ולכנסיותיהם ולצלביהם, ולשוהה בה ולמתארח בה ולשאר עדותיה. לא יתגוררו [זרים] בכנסיותיהם ולא תהרסנה, וכו' ולא יתגורר באיליא עמם אף אחד מן היהודים. ועל אנשי איליא לתת מס גולגולת [ג'ויה] כפי שנותנים אנשי הערים [...] ערבים לתוכן האיגרת חסותו של אללה ובריתו, וחסות שליח האל וחסות יורשיו וחסות המאמינים, באם יתנו את מס הגולגולת המוטל עליהם. ע"כ. ויש כאן דבר פלא, ירושלים עיר הקודש, נקראת כאן לא בשמה העברי המצוי אצל הערבים הנוצרים 'אורשלים', ולא בשמה הערבי הידוע 'אלקודס' או 'בית אלמקדס', אלא בשמה הרומי 'איליא'! דהיינו בשלב זה שקודם כיבוש ירושלים לא ראו הערבים בירושלים שום דבר קודש. ואין להתפלא על מה שעומר הסכים לתנאי הנוצרים שלא יתגוררו יהודים בירושלים. הרי היה זה זמן לא רב אחר הכיבוש הפרסי וכיבוש הנגד הביזנטי, והנוצרים בודאי זכרו את שמחת היהודים בנפילת הנוצרים, ואת נקמת הדם שנקם מהם הירקליוס. ולא רצו הנוצרים שכעת עם הכובש החדש, כל ההישגים שלהם יתבטלו כליל. אולם, ככל הגויים, אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר, גם עומר לא עמד בתנאי זה^י. ואיך שלא יהיה הדבר ודאי שאחר כיבוש העיר יהודים ישבו בה לעולם.

ו כיוון שאת כל רגשות הקודש לעיר ולהר הבית 'חראם' א(ל)שריף קבלו הערבים מן היהודים, ניתן להבין בפשיטות שעצם המסורת על קדושת ירושלים והמקומות הקדושים עברה אליהם מן היהודים שומרי משמרת הקודש. שכן מן הנוצרים שכיסו את הר הבית באשפה, לא יכלו לקבל מסורת קודש זו.

וכך יש בידנו מקורות המסכימים על 'שיתוף פעולה' זה בין הערבים ליהודים. כן הוא בקטע גניזה (TS Arabic Box 6 (1)) הפנייה לספרות קודמת מצויינת בספר המסורת עמ' 29 בהערה): השתתפו אפוא על המוסלמים אשר בעיר ובמחוז, והשתתפו עמהם חבורה מן היהודים. אחר כך ציוו לפנות את האשפה שבקודש ולנקותו, ועומר היה משגיח עליהם כל הזמן, כל אימת שהיה נחשף שריד כל שהוא היה שואל את זקני היהודים בדבר הסלע, הוא הוא אבן השתיה. והיה אחד החכמים

ט. וכי איזו אשפה חומצית זרקו שם בכדי שגניח שנאכל כל כך מן האבן?

י. וגם אפשר שעומר התכוון לעמוד בזה, אולם כשראה את מקום המקדש, וראה גם שהנוצרים משקרים בפניו שמקום המקדש נמצא ב'כנסית הקבר', קרא ליהודים שיעזרו לו בזה.

יא. חראם בערבית משמעו קדוש, אסור, מכובד. לדוגמא 'בשר חראם' האסור באכילה, הוא ההפך מבשר חלאל. 'כל לאחתראם' תרגומו 'כל הכבוד'. 'זלמה מוחתרם' איש מכובד.

מסמן לו את גבולות המקום עד אשר נחשף. אז ציווה כי תיבנה על הסלע כיפה שתצופה זהב. עכ"ל. והנה אף שזמנה של אגרת זו הינו מהמאה העשירית ואולי אף הי"א, הנה נראה ברור ששמרה על מסורת קדומה. שכן אף שבזמן כתיבת הדברים כבר לא היתה אשפה על מקום המקדש זה 300 שנה, מ"מ נמסר דבר האשפה שבודאות כיסתה את מקום הקודש איש מפי איש, וידוע היה שעומר הוא זה שפינה בעזרת היהודים. וכיוון שהידיעה על האשפה נשתמרה בכל הזמן הזה, אין סיבה להניח שהידיעה על מקום אבן השתיה לא נשתמרה.

ולמדנו ממקור זה כמה נקודות חשובות, פשוט שהסלע שבצח'רא הוא אבן השתיה. ופשוט ש'זקני היהודים' הם אשר עזרו לעומר לגלות את המקום ומסרו לו את גבולות המקום. דהיינו יש כאן מסירה של המסורת מזקני היהודים שבארץ ישראל אל המצביא הערבי הכובש.

יש להעיר הערה אחת, יש המקשים למה ליהודים לסייע ל'ערבים הרשעים האנסים והרוצחים שטופי הזימה והאוילים' לדעת ולגלות את מקום המקדש. על הערה זו יש להעיר, שמלבד התיאור הנכון בה של האומה הערבית, שהיא לוקה באנכרוניזם היסטורי. שכן השלטון הביזנטי (בפרט בתקופה שקדמה לכיבוש הערבי) היה שלטון רע ומרע מושחת, ורצחו מהיהודים ומנעו מהם הכניסה לעיה"ק, וגזרות נגד היהדות היו דבר שבשגרה. דהיינו הכיבוש הערבי נתפס לא פחות מאשר 'גאולה'. ובוודאי בראשיתו שהסיר את עול מלכות אדום הרשעה, ונתן ליהודים להתנהג בחפשויות (יחסית לזמן הביזנטי) בדתם. ועוד, עצם האשפה שכיסתה את מקום המקדש ועכשיו נתנה רשות ליהודים לפנותה בוודאי היה דבר שהיהודים שמחו לעשותו ולעזור לכובש הערבי לפנות את מקום הקודש. ועוד, הרי לערבים לא היה שום קשר לירושלים, והיה יסוד סביר להניח שהערבים יתנו את מקום הקודש עצמו ליהודים, והערבים יתפללו במסגדם באלאקצה. ואפשר שסברו היהודים, שהערביים הם כמו הפרסיים שלא היה להם כל קשר לירושלים הקדושה, וממילא הם ימסרו את מקום המקדש לקהל עדת ישראל. ועל כן, מכל הסיבות האלה פשוט שהיהודים יותר משמחו לעזור לישמעאלים לגלות את מקום האבן הקדושה.

וככל החיזיון הזה מפורש באגרת ראשי הקהל" (ספר המסורת עמ' 29 והפנייה לספרות קודמת שם בהערה): ומאת א-להינו היתה זאת, כי הטא עלינו חסד לפני מלכות ישמעאל, בעת אשר פשטו ידם ולכדו את ארץ הצבי מיד אדום ובאו ירושלים, היו עמהם אנשים מבני ישראל, הראו להם מקום המקדש וישבו עמהם מאז ועד היום ע"כ. ואף שגם אגרת זו נכתבה במאה העשירית, בסוף תקופת הגאונים, מ"מ כיוון שלא ראינו הפסק מהותי בהעברת המסורת מימי האמוראים עד תקופת הגאונים תחת השלטון הערבי, הנה יש להניח שזו אותה מסורת שעברה איש מפי איש".

(ב). בספר המסורת כתבו 'ראשי הישיבה' אולם איני בטוח שזה נכון.

(ג). קודם לכתיבת האגרות הללו מסר נ' טברי ההיסטוריון המוסלמי הידוע כך: בשם רג'א נ' חיוא מפי עד ראייה, ואמר (עומר): הבו לי את כעב, והובא לפניו ואמר (לו) איפה, לפי דעתך נקבע את מקום התפילה? אמר: לעבר הסלע (א(ל)צח'רה) אמר: חי אללה, אתה נגדר, הוי כעב אחרי היהדות, וכבר ראיתך כשהסרת את סנדליך! אמר (כעב): רציתי לדרוך עליו בכף רגלי. אמר (עומר): לך לך כי לא ציוונו (מוחמד) ביחס ל'סלע', אך ציוונו ביחס לכעבה... אחר כך קם עומר ממקום תפילתו אל ערמת האשפה אשר בה טמנו הרומיים את בית המקדש בזמן בני ישראל. וכאשר עבר המקום

והנה איתא בפרקי דר"א (פ"ל) כך: רבי ישמעאל אומר חמשה עשר דברים עתידין בני ישמעאל לעשות בארץ באחרית הימים. ואלו הן, ימדדו את הארץ בחבלים, ויעשו בית הקברות למרבץ צאן אשפתות, וימדדו בהם ומהם על ראשי ההרים, וירבה השקר, ותגש האמת, וירחק חק מישראל, וירבו עונות בישראל, שני תולעת כצמר, ויקמל הניר והקלמוס, ויפסל סלע מלכות, ויבנו את הערים החרבות, ויפנו הדרכים, ויטעו גנות ופרדסים, ויגדרו פרצות חומות בית המקדש, ויבנו בנין בהיכל. ע"כ. ולעניינו חשובים שני המאורעות שהוזכרו בסוה"ד", שהם 'יגדרו פרצות חומות בית המקדש ויבנו בנין בהיכל'. וחזינן הכא שבעל המדרש מחלק בהדיא בין 'פרצות חומות בית המקדש' לבין 'הבניין בהיכל'. ולענ"ד ברור שפרצות החומות היינו חומות הר הבית שגדר את הפרצות, ולמדנו שהחומות היו קיימות בעת חיבור המדרש, רק שהיו פרוצות. ועוד למדנו שהוא מחלק בין חומות בית המקדש לבין הבניין בהיכל, שאלו שני מקומות שונים.

ויש להעיר שהמדרש חובר ונערך בערך בתקופת הכיבוש המוסלמי, בראשית תקופת הגאונים. וכבר הסכימו רבים מחכמי ישראל (ולהבדיל גם מהחוקרים), שאין ר"א הגדול מחברו של מדרש זה. ויש שתי אפשרויות, או שהמדרש חובר ברוח הקודש, ועל פי זה הוא מתאר את מה שעתיד לקרות. או שהוא מתאר את המציאות לנגד עיניו בדרך של נבואה". ומ"מ ברור הדבר שהמציאות ההיסטורית מסתדרת עם המדרש. ובפרט אם אנו אומרים שיש כאן תיאור של

לידי בני ישראל (כנראה בזמן הפרסים קודם לכן בחמש ועשרים שנה. ואתה הראת לדעת היאך אפשר לסמוך על הדברים כמשיח לפי תומו) הם חשפו חלק ממנו והשאירו את שאריתו. ואמר עומר: הוי אנשים! עשו כאשר עושה אני. והוא כרע על ברכיו לרגלי הערמה והטיל עפר באחד מקיפולי מעילו הארוך ע"כ. ובכן, מדברי 'ן' טברי נמצאנו למדים שמי שמסר לעומר על קדושת האבן היה 'כעב', על פי הסיפור כנראה יהודי משומד לאסלאם. וכן מבואר שמקום האשפה הוא היה מקום המקדש. ועוד מבואר שכבר בעצם הכיבוש הערבי היהודים על דעת עצמם פינו את מקום המקדש, ואם לא היתה זו אבן השתיה, אם כן למה פינוה כלל?

יש ללמוד על הקפדת היהודים על ההלכה בעניין הזה. שכן יש לשאול למה פינו היהודים רק 'חלק' מהמקום ואת השאר הניחו. ולענ"ד פשוטא כביעתא בכותחא, שלא רצו להכנס בטומאה למקום הקודש, ונכנסו רק בשביל לפנות את האשפה מעל החלק המקודש שבאבן השתיה (ג' אצבעות), ואת השאר, שכבר היה מגולה, הניחו בכדי שלא לשהות במקום הקודש בטומאה יתר על המידה. וגם במקורות דלעיל לא כתוב שהיהודים 'פינו', אלא על כל מקום שהיה מתפנה היה שואל עומר את זקני היהודים.

יד. ועוד יש לומר שאין הכרח שיש סתירה בין הסיפורים. אפשר שאחר שידעו כולם שמקום אבן השתיה הוא הצח"ה על פי זקני היהודים, שאל עומר את כעב להיכן יקבע מקום התפילה. ואין הכרח לחבר את כעב עם זקני היהודים, והיה כצדיק כרשע?

ועוד יש לומר, שעומר נתכוון לפינוי האשפה כאשר מקום המקדש חזר לידי היהודים שלא הספיקו אלא לפנות חלק.

טו. אף שאפשר למצוא אישושים גם לדברים נוספים, כמו יפסל סלע המלכות, שמדובר על שינוי המטבע שנעשה על ידי הח'ליף. וכן ימדדו הארץ בחבלים רומז לחלוקתה לשלוש נפות.

טז. דאלו היתה כוונתו לאותו מקום היה צ"ל 'ויגדרו פרצות חומות בית המקדש ויבנו בו בניין'. אלא ודאי שאלו הם שני מקומות, שונים ומוגדרים.

יז. ואף שזה נשמע קצת לא נח. כבר הרב פלאי והרב שפירא בספר המסורת כתבו בשם גדולי ישראל שאין בזה פגם באמונה. אולם לדידי קצ"ע.

מציאות (ולא של רוח הקודש) שזהו בעצם המקור הקדום ביותר המזהה את קובת א(ל)צח'רא עם אבן השתיה. וכן מופיע בספר 'נסתרות רבי שמעון בר יוחאי' שגם נערך באותה תקופה של ראשית האסלאם בארץ ישראל, וגם כתב כך: המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות ההיכל, וחוצב הר המוריה ועושה אותו מישור לו שם השתחויה על אבן שתיה ויעמידו מלך אחר שמו מוריא"ו וכו' ויעמדו ממנו ארבע זרועות ויגדרו בהיכל. ע"כ. מכמה טעמים נראה שמדרש זה קדם לפרקי דר"א. שכן בעוד פרקי דר"א כבר מתייחס לערבים ביחס הנוטה לשלילי, בעל 'הנסתרות' כותב בפירוש 'אוהב ישראל' ומזכיר שהוא בונה בהיכל בנימה חיובית. ועוד יש לציין שהוא לא תלה בעומר את בניית קובת א(ל)צח'רא, אלא כתב כפי שהוא באמת שבנו של מרואן (אלמלך) הוא אשר בנה את כיפת הסלע. ויש לשים לב לדבריו שעומר עשה השתחויה על אבן השתיה, דהיינו שהוא התייחס אליה כמקום קדוש. ובאמת הוא בנה בניין פשוט על אבן השתיה, ולא יותר מזה. והח'ליפים שאחריו הם אשר גדרו בהיכל"ו. ועי' בספר המסורת (עמ' 35) שהביאו מדרש נוסף המביא את שמות הח'ליפים המדויקים וקושר אותם בפירוש לבניית הכיפה על אבן השתיה.

וכן במדרש פתרון תורה מתקופת הגאונים (על הפסוק חופף עליו כל היום) כתב: מהיות אותו הבית בית עבודה היא ביד כל אומה שהוא הבית בידו ומקום מעולה ומובחר ומכובד הוא, שגם היום הזה אותם האנשים שהבית בידם עשו אותו בית עבודה ומובחר ומעולה ומכובד, ואותה העבודה כך אמר שנעבד לאל אחד, שברא שמים וארץ ולו בריות, לכך אמ' כל היום, ע"כ. והדברים ברורים. לגבי זהות הכותב יש מחלוקת בין החוקרים. יש המייחסים אותו לרב האי גאון הראשון (ב"ר נחשון) שפעל בסוף המאה התשיעית, ויש המייחסים אותו לרב האי בן שרירא הידוע. לפי הזיהוי המקדים יוצא שזו העדות המוקדמת ביותר והמוסמכת ביותר לזיהוי מקום המקדש עם קובת אצכרא.

ובעמוד 32-33 מביאים בספר המסורת כמה מסורות נוצריות אשר תומכות במה שראינו כבר במקורותינו ובמקורות המוסלמים להבדיל. ואם כן נוצר קו מחבר בין זמנם של התנאים והאמוראים עד לתקופת הגאונים בתחילתה ובסופה. והכל איירי באותה מסורת, ואין סיבה להניח שהמסורת היא מסורת שקרית או שנפל בה איזה שיבוש מכון או מוטעה?



יח). אצ"ל מרואן.

ט). אין להקשות וכי היאך עשה לו השתחויה בהיכל, בעוד אצל נ' טברי כתוב שלא רצה להשתחוות לכיוון האבן אלא לכיוון מכה! אין זו קושיא, שכן פשיטא שחכמי ישראל באותה התקופה לא היו בקיאים בנבכי הדת המוסלמית. וכיוון שראו שכיבד את אבן השתיה ויודעים הם שהערבים משתחוים המה, הניחו שעשה לו השתחויה על אבן השתיה.

ובודאי שאין לעשות מלשון זו 'ראיה' לכך שהמקדש עמד בדרום. שכן גם לפי המדרימים אין כלל השתחויה על 'אבן השתיה' הנמצאת לפי דבריהם בדרום, אלא ההשתחויה דרומית לה. ויעויין לקמן בס"ד, בדחיית דברי ר' אב"י סילבצקי.

כ). רק זאת אומר בקשר למקורות הערביים, והיחס בינם לבין מקורותיהם. הקוראן מלא וגדוש במקורות יהודיים ומדרשים חזלי"ם. אולם הערבים, זו דרכם כסל למו, מעולם לא יודו ומעולם לא יאמרו שהמקור שלהם נמצא אצל היהודים (או הנוצרים), שכן זה פוגע בכבודם, ואומר שהם בעצם נזקקו לאומה או דת אחרת שתתמוך בהם, ואין הם עומדים בפני עצמם. ועצם זה שבספור על גילוי מקום המקדש, ברור מקומו של יהודי, אף שאין זה כתוב בפירוש. ואף

המסורת מתקופה זו והלאה

וכיוון שהמסורת עברה בצורה כל כך ברורה מאת קדמונינו וגאונינו, להבדיל עד הישמעאלים יאבדם ה' מהרה, אין סיבה להניח שהמסורת נפסקה, בעוד היישוב היהודי בירושלים לא נפסק כמעט לגמרי. ובאמת, המקורות מתקופת הראשונים והאחרונים, רבים מספור. וקבצום כעמיר גרנה הרבנים בספר המסורת (עמ' 36-42). אולם כיוון שכירת הסלע כבר היתה בנויה בתקופה זו, טוענים הטוענים שהמסורת הומצאה בגלל מציאות כיפת הסלע, כלומר שבגלל שבנו הבונים את כיפת הסלע, סברו היהודים לומר שזה מקום המקדש. אולם כפי שראינו מתוך העדויות היהודיות והערביות אין להניח כן, ובפרט שהסברנו את ההגיון בכך שהיהודים סייעו לערביים לזהות את מקום המקדש.



השאלה הטופוגראפית

הנה הבדל גדול יש בין הזיהוי על פי המסורת שהארכנו בה לעיל, לבין זיהוי על פי תוואי הקרקע. שכן הזיהוי על פי המסורת שואף להיות 'זיהוי מדויק' כלומר: על פי המסורת אשר בידנו, מקום אלצכ'רא הוא מקום אבן השתיה בלי ספק.

אולם כיוון שבסופו של דבר המכלול של העדויות הן אינן חלוטות, אף שהן מאוד מסתברות. לא ניתן לומר עליהן 'בלי ספק'. והספק שיש בהן הוא כך, נקטנו שהאבן המוזכרת בדברי הנוסע מבורדו היא אבן השתיה. אולם אין זה ברור בדבריו כפי שכבר הערנו. ועוד הנוסע מבורדו כנראה כתב זאת רק מפי אחרים, והוא עצמו לא ביקר בארץ ישראל. ועוד בה, המסורות היהודיות על פינוי האשפה על ידי יהודים וסיוע יהודי ודאי לעומר הנה הינן מאוחרות, אף שכנראה מעידות על מסורות קדומות בהרבה. והמסורות הנכריות המוסלמיות חלקן מאוחרות וחלקן לא ברורות. והנוצריות חשודות בזיוף, בפרט שאין כאן מסיח לפי תומו, אחר ששלטון המוסלמים בהר הבית ובניית מקום המקדש לתלפיות – עומד כנגד ההשקפה הנוצרית הבסיסית שמקום המקדש אמור להיות מקום מבוזה.

ואם הטענות הקדמוניות אינן מוחלטות, א"כ ממילא נוצר קושי להכריח שהמסורת המוסלמית היא בוודאות המשך של המסורת היהודית³⁸, אף שדברי הרב קורן דלעיל, לגבי

שעולה מתוך הדברים שהוא משומד, הנה ברור שחלקם של היהודים היה כה ברור וידוע אצל כולי עלמא, שאף הערבים לא יכלו להתכחש לזה. וכל מכיר ערבי יודע שכן הוא, שרק אם יהיה חייב ללא שום אפשרות אחרת, להודות שנעזר במישהו אחר יעשה כן. וכל עוד יוכל לזקוף הצלחה והחכמה לעצמו יעשה כן, אף בשקר גס. וכיוון שכאן לא עשו כן, זה מחזק עד למאוד את האמינות של הסיפור. ועוד, מסתבר שחכמי ישראל שמסרו את העדויות במאה העשירית לא למדו זאת מפי נ' טברי, אלא כך היה מקובל אצלם בקהילה, הרי שיש כאן עדות יהודית עצמאית המאשרת את הסיפור.

כא). איני מקבל כלל את הטענה שהיהודים שיקרו למוסלמים בעת כבשם את הר בית ה', ואמרו להם על מקום אחר שהוא מקום המקדש בכדי שלא למסור את הר בית ה' לישמעאלים. טענה זו אינה נכונה והיא לוקה באנכרוניזם, כפי שכבר כתבתי.

הקרבת קרבנות כעשרים שנה לפני הכיבוש המוסלמי, מחזקים את הסברה שהיא אכן אותה מסורת.

מ"מ להסתמך רק על מכלול העדויות ההיסטוריות בקביעת המקום, יש בזה קושי. ועל כן אנו נצרכים להסתמך גם על העדויות הטופוגרפיות. רק שהעדויות הטופוגרפיות אינן שואפות לסמן את המקום הקדוש, אלא מטרתן היא ליידע אותנו בנתוני הקרקע. וכך אם ברור לנו שנתוני הקרקע במקום המקדש תואמים לנתונים העולים מתוך הנתונים הטופוגרפיים, אזי אפשר לסמן את מקום המקדש בערך ולא בדיוק. די בכדי לאפשר עלייה להר בית ה' תוך כדי לקיחת מרווח סיכון, אך לא די בכדי לחדש כרגע את עבודת הקרבנות או את בניית בית המקדש. דהיינו המטרה בדיון זה היא בעצם לחזור לימים הראשונים לשלטון עומר בארץ ישראל שבו ליהודים ניתנה הרשות להתפלל בהר בית ה'. שכן כרגע אין בידינו להוציא את הישמעאלים מהר בית ה', או להחריב את קובת אלצכ'רא. שכן שני הדברים הללו אסורים על ידי השלטונות, ויש בזה אף סכנה גדולה, ואכתי לא איכשרא שעתא.

לגבי השאלה הטופוגרפית, עלינו לצאת עם כמה הנחות יסוד שמהן מתחיל כל דיון.

הכותל המזרחי של הר בית ה' – הוא הכותל שהיה בזמן המקדש (גם אם אינו הוא ממש, הרי הוא עומד ממש על הכותל הקדום). והוא מפני שכותל זה עומד על קצה ההר, ואין לומר שהכותל היה במורד ההר. וגם הבניה בו ברובו היא הרודיאנית המתחברת לבניה קדומה יותר בקצותיו.

שיעור ת"ק אמה על ת"ק אמה – הוא שיעור הר הבית בתקופה קדומה, ואינו מתאר את הר הבית הנגלה לפנינו כיום²².

הר בית ה' הורחב על ידי הורדוס (להרחבה זו חז"ל לא התייחסו, ועי' לקמן).



סתירה במידות הר הבית בין המתואר במשנה לבין הנגלה לעינינו היום

וכל המביט ישר יחזו פנימו, דסתירה רבתא איתא בין מידות הר בית ה' המקודש במשנה במידות, לבין הנגלה לעינינו היום. שכן במשנה איתא שהר הבית היה ת"ק אמה על ת"ק אמה כ- 250M*250M לערך לפי אמת הגר"ח נאה. 300M*300M לפי אמת חזו"א. אולם הר הבית, קרי כל המתחם הנגלה לעינינו היום, הינו יתר על 500 מטר מצפון לדרום. ויתר על ת"ק אמה (אם כי לא בהרבה) ממזרח למערב.

ויש לידע, כי סתירה זו לא היתה ידועה כלל לרבוותא, שכן לא הרדב"ז ולא הכפתור ופרח, מדדו את הר הבית מבפנים, ובוודאי אם היו עושים כן היה ראשם מתחייב ח"ו למלך. וכיוון שלא קראו את דבריו יוספוס במלחמות (הכתובים יוונית!) המדבר על הרחבת הר הבית, ממילא לא היה באפשרותם לדעת כי המתחם הנגלה גדול מת"ק אמה על ת"ק אמה²³.

כב). אין ביטחון ברור שת"ק אמה על ת"ק אמה, הוא השיעור שנוצר דווקא על ידי שלמה. ואפשר גם ששיעור זה הוא מימי עזרא, או מימי החשמונאים.

כג). ועוד יש לאל ידי להסביר זאת באופן נוסף, כפי שנראה לקמן בס"ד.

ולכאורה על כרחנו לקבל את דבריו של יוסף בן מתתיהו שנקט שהר הבית הורחב. אולם, אפשר גם לומר בפשיטות שכיוון ששיפוץ ובניית בית המקדש מחדש, נמשכה זמן רב מאוד (מדברי יוסיפוס עולה שהשיפוץ נמשך עד קרוב לזמן החורבן) חז"ל לא נתנו את דעתם על דבר שאינו מוגמר. וכאשר היה כמעט מוגמר כבר נטרפה השעה והחל המרד הגדול ונחרבה העיר. יש לזכור שבזמן חז"ל כל המשנה, ובכלל זה מסכת מידות, נשנתה על פה, וכלל גדול בידינו 'משנה לא זזה ממקומה', וזה מפני הקושי הגדול לשנן בעל פה ולזכור את כל השינויים. ועל כן, מסתבר שחז"ל לא רצו לשנות את שינון מסכת מידות הקדמונית לפני שכל השינויים והשיפוצים יסתיימו.



לאילו כיוונים הורחב שטח הר הבית?

ובבואנו לדון בזה יש לעיין לאילו כיוונים הורחב הר הבית. במשנה במידות (פ"ב הלכה א') כתב הרמב"ם בפירושו: אמר שהעזרה לא היתה באמצע הר הבית, אלא היה המרחק שבין חומת הר הבית ובין חומת העזרה מצד דרום יותר מן המרחק שביניהם מצד מזרח, והמרחק המזרחי יותר מן הצפוני, והצפוני יותר מן המערבי, ואני אצייר לך עתה את זה, ע"כ. כלומר, המרחק הצפוני הוא כמעט הקטן ביותר (לאחר הדרומי והמזרחי).

ואם נאמר שבכיוון מזרח לא הורחב המתחם כלל, כדמשמע מדברי יוסף בן מתתיהו ומן הטופוגרפיה ההררית, אם כן, יוצא שמתחם הר הבית הורחב בכיוון צפון באופן ודאי, שכן השטח שמצפון לכיפת הסלע גדול מתקרב לת"ק אמה בפני עצמו. ועל פי המשנה הוא אמור להיות כמעט הקטן ביותר, וכיום הוא המרחק הגדול ביותר, אף יותר מן הדרום. אלא על כרחין שמתחם הר בית ה' הורחב לצפון. ועוד בה, יוסף בן מתתיהו (מלחמות פ"ה) כתב וז"ל: ואחרי כן פרצו בחומת הצפון והוסיפו כמידה אשר היה בה אחרי כן כדי להקים חומה מסביב לכל המקדש ע"כ. ונראה שכוונתו היא, שעל ידי פריצת צד הצפון היה אפשר לחבר את חומת העיר לחומת הר הבית.

ולעניין הדרום. בדברי יוסף בן מתתיהו, לא הוזכר דבר בנוגע לדרום. אולם אצל החוקרים מונח כדבר פשוט שהר הבית הורחב בדרום. מפני שכל הבניה בכותל הדרומי של הר הבית הינה הרודיאנית. וכן הבניה ההרודיאנית מדרום, נמשכת עד לכותל המזרחי שם נפגשת (ב"תפר") עם חומה קדומה יותר (לאחר 32 מטרים מהקו הדרום-מזרחי). אולם, עצם זה שלא מוזכרת הרחבה בדרום גרמה לרב אב"י סילבצקי (קונטרס נכון יהיה הר בית ה' עמ' 27) לפקפק בכך שהיתה הרחבה הרודיאנית לדרום, ולדעתו כל ההרחבה היתה בצפון ואולי במערב. אולם דקדוקו ממלחמות היהודים ליב"מ לענ"ד אינו נכון. שכן, יוסף בן מתתיהו התם, בא לציין את ההרחבה המשמעותית ביותר שנעשתה בהר הבית², והיא אכן היתה לצפון. אולם ההרחבה לדרום היתה קטנה הרבה יותר (שכן כנראה כבר החשמונאים הרחיבו לדרום במידה מסויימת). ועוד, עיקר העניין

(כד). והשתא דאתינן להכי, יב"מ גופיה לא כותב בהדיא שההרחבה הזו לצפון, היא "הרודיאנית". אלא אנחנו מחברים בין סגנון הבניה הטיפוסי, לדברי יב"מ.

בהרחבתו של הורדוס לדרום, היו הסטווים המלכותיים, שיוסיפוס אמר עליהם שלא היה דבר מתחת השמש שיותר ראוי לספר עליו מאשר עליהם. ואם כן לא נפלא ולא רחוק הוא שתיאור הסטווים נעשה עיקרי, תחת תיאור עצם ההרחבה.

ועוד בה, אם אנו מזהים את קובת אצכ'רא עם מקום קה"ק כפי המסורת (ועי' לקמן בדיון בדברי הרב סילבצקי בעניין זה) מוכרחים אנו לומר שהר הבית הורחב לדרום. שכן מכותל הכיפה עד הכותל הדרומי יש כ-210 מטרים. ואם נוסיף עליהם עוד כ-68 מטרים לרוחב העזרה, ועוד כחמישה מטרים לשיעור החיל, יצא השיעור מהצד הצפוני של החיל עד לדרום הר הבית 284 מטרים. ושיעור זה הוא יותר משיעור ת"ק אמה גם לפי שיעור האמה הגדול שנקט בו הרב זלמן קורן (ס"מ 56). ולפי זה לא נותר כלל שיעור של ת"ק אמה מחוץ לחיל, וזה אי אפשר.

ורק אם ניקח את שיעור האמה הגדול ביותר (58 ס"מ) יהיה אפשר להעמיד זאת. וגם אז יהיו רק ששה מטרים לצפון המקדש שהם מתחום הר הבית, ולכן נהיה חייבים לומר ששיעור הר הבית הקדום במערב היה פחות משה מטרים, ויש בזה דוחק גדול, כפשוטו וכמדרשו¹. אלא פשוט יותר לומר שהר הבית הורחב לדרום, ושיעור ת"ק אמה המקורי נמדד צפונה מכותל קדום שהיה צפונית לכותל הנוכחי של הר הבית. ועי' לקמן בס"ד בדחיית ראיות הרב סילבצקי.

בכיוון מערב, יש מחלוקת אם הורחב המתחם גם לצד מערב. שכן אם נוקטים בשיעור אמת חזו"א, יוצא שממזרח למערב יש כמעט ת"ק אמה מדוייקים. אולם בשיעור אמת הגר"ח נאה יש כששים מטר תוספת. ומ"מ ברור הדבר שהתוספת במערב היתה קטנה יותר.

על כן, ברור הדבר שמתחם הר הבית הנגלה לעינינו היום, גדול בהרבה מאשר היה בזמן התקנת משנת מידות. ולענין העליה להר הבית בתחומי ההרחבה יש שתי דרכי התייחסות – האחת או שלא החילו על הרחבת הורדוס את קדושת הר הבית. והשניה – שהקדושה הוחלה באופן אוטומטי על כל השטח המורחב. ופשוט שאם טובלים כהלכה, לא אמורה להיות בעיה להיכנס לשטח ההרחבה של הר בית ה'.



מיקום אבן השתיה בבית המקדש

והנה בכדי להשתמש בצורה נכונה בהוכחות הטופוגרפיות, עלינו לידע היכן היתה אבן השתיה בהר בית ה'. ראשון לכל ראשונים בהא מילתא, הוא יוסף בן מתתיהו (מלחמות פ"ה ס' א) שכתב וז"ל: כבר דברתי כי נוסד בית המקדש בראש גבעה בצורה ע"כ. כלומר בית המקדש הינו בראש ההר. וממילא אבן השתיה שהיא המקום הגבוה ביותר במקדש, הינו פסגת הר המוריה.

ככל החיזיון הזה, עולה מדברי הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"א-ד) שכתב: המקדש כולו לא היה במישור אלא במעלה ההר, כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשמים עשרה מעלות וכו' [הלכה ב] ומהלך כל עזרת הנשים בשוה, ועולה ממנה לעזרת ישראל שהוא תחלת העזרה בחמש עשרה מעלות, וכו'.

(כה). ובפרט לפי שיעור אמת החזו"א, שלפיה יוצא שלא היתה הרחבה כלל במערב, לא יהא אפשר להגיד כן.

[הלכה ג] ומהלך כל עזרת ישראל בשוה ועולה ממנו לעזרת הכהנים במעלה גבוהה אמה ועליה דוכן יש בו שלש מעלות וכו' [הלכה ד] ומהלך כל עזרת הכהנים והמזבח, ובין האולם ולמזבח בשוה, ועולה משם לאולם בשתיים עשרה מעלות, רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה והאולם וההיכל כולו בשוה. ע"כ. וכתב הקריית ספר על אתר דהאי טעמא שלא רצו להנמיך ההר או ליישרו משום דכתיב הר ה'. וכן משמע קצת מן הירושלמי (ע"ז פ"ג ה"ה).

ואף שמלשון הרמב"ם אין במשמע שהמקדש היה בראש ההר, אלא שכל המקדש היה במעלה, והנקודה הגבוהה ביותר בעליה זו הינה בקה"ק. אך לא שלל שהיה מקום אחר בהר הבית גבוה ממנה. אולם, הוא גם לא אמר בהדיא שהיה מקום בהר הבית גבוה ממנה. וכיוון שאנו יודעים כי המקדש פניו מפני מזרח-מערב, והנקודה הכי גבוהה בתוואי זה נמצאת בקובת אלצכ'רא, ממילא אין סיבה להניח שהמקדש נחסר כל כך הרבה, או שהעלייה היתה במקום אחר. שעינינו הרואות שאין מקום בהר הבית שהולכים ממזרח למערב ויש עלייה כזו, או כעין זו, חוץ ממקום קובת אלצכ'רא. ועוד, כיוון שבודאי הר הבית הורחב לצפון, הרי בריא מילתא שאבן השתיה לא יכולה להיות בשטח המיושר שמצפון לכיפת הסלע. וגם מדרום, אף אם נאמר שלא הורחב השטח, מ"מ בורות המים בהר הבית נמוכים כחמישה מטרים מתחת לפני השטח, וכיוון שהשטח שם הוא מדרון אין אפשרות למקם שם עלייה³¹.

בעניין התאמת שיעורי העלייה הטופוגרפית לפסגת ההר, עם הנתונים הטופוגרפיים שבידנו, אנחנו נתקלים בשאלות שאין בידנו לפתור כרגע. המדידות הטופוגראפיות אשר בידנו בוצעו על ידי חוקרים אנגליים וגרמניים, לפני יתר על מאה שנה, וגם הם עשו זאת בתנאים קשים תחת עינא פקיא דרשיעי הוואקף העומדי' עליהם. ועל כן, התוצאות של המדידות הנה הינן תוצאות של מדידות מדגמיות. כך שאיננו יכולים לדעת בוודאות האם תוואי ההר המדויק הוא כשם שתיארו, או שמא הוא מעט אחרת. אולם גם בלאו הכי, ברור מן המדידות שלהם שיש בורות מים חצובים בסלע, מדרום ומצפון לאצכ'רא, והם נמוכים הרבה מפסגת ההר.

הקושיות העיקריות שיש על ההתאמה הטופוגרפית לשיעורים שנאמרו במשנת מידות, הן שהשיעורים הללו מתאימים רק לחלק ממידות האמה (הקרובות לאמת חזו"א), אך לשיעורי אמה הנהוגים למעשה כשיטת הגר"ח נאה, אין זה מתאים, ולכן בית המקדש לא יכול להיות בקובת אלצכ'רא, אליבא דהגר"ח נאה. אולם, מלבד זאת שיש לומר לפי זה ששיעורי הר הבית מסייעים לשיטת החזו"א, ניתן לומר שאף אם באופן כללי מחוץ למקדש היו משערים באמה קצרה יותר (אמה של משה, עי' משנת כלים פי"ז ה"ט), אפשר שבאמה של בניית המקדש היא היתה באמה בת ששה טפחים, כדמשמע במשנת כלים שם ה"י, ואפשר גם שהיו האמות שוחקות, וממילא אין סיבה שבבית המקדש ישתמשו דווקא באמת הגר"ח נאה. ואין שיעורי המקדש סותרים את שיטת הגר"ח נאה. וכיוון שמשערים באמה בת ששה טפחים להחמיר כדאיתא ברמב"ם (שבת פי"ז הל' לו), לא נפלאה היא ולא רחוקה היא, שגם בבית המקדש ישערו כך

31. וגם אם נרצה לחוש לשיטת פרופ' אשר קאופמן הממקם את אבן השתיה בכיפת הרוחות, צפונית מערבית לקובת אלצכ'רה, אכתי השטח המקודש כולל עשר אמות החיל מגיע עד קצה הרמה המוגבהת. ועל כן, כל הנוזהר ולא מתקרב לרמה המוגבהת, הרי הוא כלל לא נכנס לאיזור שיש בו ספיקות וכריתות.

לחומרא בכדי שלא יכנסו בטעות למקום המקדש שלא בטהרה, דהא קיימא לן שבין בידי אדם ובין בידי שמים אי אפשר לצמצם¹.

ועוד בה, כיוון שהר בית ה' לא נחפר כדבעי, עד אשר יערה עלינו רוח נשמת שדי ממרומים, אין אפשרות לדעת בדיוק היכן הסתיימה עזרת הנשים והחלה עזרת ישראל, ומה היה שיעורו של שער ניקנור, וכד'. אולם חוסר הידיעה הזו לא סותרת את המסורת הפשוטה והנתונים הטופוגרפיים הבסיסיים שרק בקו של קובת אצכ'רא אנו מתקרבים סביב השיעורים שהוזכרו במשנה, ולחלק מהדעות בהלכה הרי יש התאמה מלאה. ועל כן, אין לחשוש לקושיות אלו².



תשובת הרדב"ז

הנה אחד לא נפקד מכל דיון על עליה להר הבית בזמן הזה, והם דברי הרדב"ז (ח"ב סי' תרצ"א) שבו מגדיר הרדב"ז בצורה מוחלטת את אבן השתיה בתור הסלע הנמצא מתחת ל'כיפת הזהב', הנקרא 'א(ל)צח'רא'³. אולם מחמת כמה סתירות ותהיות לכאורה, יש כמה חכמים שפקפקו האם התשובה יכולה להועיל בכדי להגדיר את המקום המותר לעליה להר הבית בזה"ז.

התהייה המרכזית הינה, שאף שהרדב"ז כותב שה'צח'רא' היא אבן השתיה, הוא גם כותב שהכותל הדרומי שבו 'מדרש שלמה' הוא הכותל הדרומי של העזרה. ואם אנו מזהים את 'מדרש שלמה' עם מסגד 'אלאקצא' בדרום הר הבית יוצא שהמרחק הנראה לעין בין אבן השתיה (היא הצח'רא) לבין הכותל הדרומי של 'העזרה' גדול בהרבה מהמרחק המתואר במסכת מידות (206 מטר, מול לא יותר מ-40 אמה, שהם כעשרים מטר). וכן כותב הרדב"ז בהתייחסו לכותל הדרומי שמשם ולצד דרום הוא עמק יהושפט, ולכאורה זה יכון רק אם עסקינן בכותל הר הבית הדרומי שמשם והלאה הוא עמק יהושפט.



כו). ואם תאמר, דהא פלוגתא היא בבכורות ואיכא דס"ל דאפשר לצמצם. וממילא אם יגדילו את שיעור המקדש לחומרא, נמצאו מקריבין קדשים בחוץ. אף אני אענה חלקי, דאי דייקנן כולי האי, לק"מ, דאפשר שבמידות המקדש מה"ת (מעזרת ישראל והלאה) אוקמה אעיקר דינא, ומעזרת הנשים והלאה החמירו. ושערי תירוצים לא ננעלו. ולא כתבתי זאת משום דהכי ס"ל, אלא עיקר כמו שכתבתי לעילא, דמסתבר שנקטו בשיעור אמה גדול יותר בבית המקדש לחומרא. ואם ירצה המקשה להקשות, אכתי כלי זיני עלי לתרץ קושיותיו.

כח). ועוד יש להעיר, שחלק מהקושיות שכתב הרב סילבצקי הן נכונות רק אם משחינן באמתא דחזון אי"ש. כגון ההתנגשות הבלתי נמנעת כמעט בין סוף עזרת הנשים לכותל המזרחי של העזרה, התנגשות זו קיימת רק אם מודדים באמת חזו"א. אולם אם משחינן במאה קצרה יותר, אפילו לא כגר"ח נאה, אלא כשיטת הרב קאפח שנקט שהאמה צריכה להיות בסביבות 50 ס"מ, כבר הקושיא נופלת.

כט). רבים כותבים בטעות 'אלצ'חרא' וזה מפני שלא ידעו דרכי הביטוי הערבי (והעברי) הנכון. ולא ידעו גם לא הבינו למה יש נקודה מעל האות ח. ואכמ"ל. וגם הרדב"ז שכתב אלסכרא לזאת היתה כוונתו שיקרא הכ' ככף רפה. וברור. וגם העיר בזה הגאון הרב קורן בגיליון מעלין בקודש (ל').

שתי גישות בהסבר תשובת הרדב"ז

והנה יש שתי גישות עיקריות בהסבר דברי הרדב"ז, האחת שיטת הרב ישראל אריאל היא לו נדפסה בגיליון מעלין בקודש לא' (כתשובה על שיטת הרב קורן).

השניה היא שיטת גדול חוקרי המקדש בדורנו הרב זלמן קורן שליט"א, נתפרסמו דבריו בגיליון מעלין בקודש ל'.

כפי שנראה בס"ד בשתי הגישות יש קשיים רבים, ולענ"ד מתוך העיון בדבריהם יש מקום להציע גישה שלישית בדברי הרדב"ז, גישה שהיא בעצם סינתזה של הנקודות הנכונות שהעלו הרב אריאל והרב קורן, שליט"א.



שיטת הגאון הרב קורן

הנה הגאון הרב קורן שליט"א בגיליון מעלין בקודש (ל') האריך הרחיב להסביר את תשובת הרדב"ז, את הרקע ההיסטורי שלה, ועל פי דרכו חידש כמה חידושים מאירי עיניים בתשובת הרדב"ז. אולם בד בבד, יש להעיר על כמה קשיים גדולים שדווקא לפי שיטתו והסברו מתעוררים בתשובת הרדב"ז.

פותחין בשבח. רבים טועים בהסבר דברי הרדב"ז מפני שהם מנסים להסביר את דבריו על ידי שימוש במפות מדוייקות ותצלומי אוויר, בעוד שלרדב"ז היו רק זוג עיניים, וכמה אנשים הבקיאים בהערכת מרחקים שנתייעץ עמם. ומפני שהם מנסים להסביר את דברי הרדב"ז על פי כלים מחקרניים וכלי מדידה מודרניים, לכן דברי הרדב"ז יוצאים מוקשים. ומתחילה כשעיינתי בדברי הרדב"ז, ולנגד עיני ספרו של הרב אלישע וולפסון נר"ו הר הבית כהלכה, ראיתי שאותם נסיונות למדוד ולהכניס את דברי הרדב"ז לסד מחקר מודרני, יוצרים יותר בעיות מאשר פותרים אותן. ועל כן אמרתי לנפשי שאפשר שהרדב"ז לא דייק במדידותיו כל הצורך. בוודאי שחכם גדול שכמותו עשה ככל שביכולתו^ל, אולם, לא ייפלא שיש טעויות במדידותיו אפילו של עד עשרים-עשרים וחמש מטרים וכד'. ומה שמחתי כשראיתי שכן כתב הרב קורן בפירושו וז": לנו שאנו מורגלים להתבונן בשאלות כגון אלו באמצעות מפות ותצלומי אוויר, קשה להבין כיצד לא ראה הרדב"ז בעיניו ממקום קצת גבוה, שהכותל המערבי מרוחק הרבה מן הצכ"רה ע"כ. וכל דברי הרב קורן הללו נכונים וישרים למוצאי דעת. ובעזרת ה' לקמן נראה שאנו מוכרחים מתוך דברי הרדב"ז להסביר באופן זה, את כל תשובתו הרמת'ה, ורק באופן זה יפתרו כל הקשיים בדברי הרדב"ז (אמנם לא לפי שיטת הרב קורן).

נקודה שניה שהרב קורן הדגיש במאמרו, שהמנהג להתקרב אל הקודש היה רק מצד מערב. דהיינו אותן עליות שמזכיר הרדב"ז וז": ומ"מ יש לי לתת טעם למנהג שנהגו כל העולם לעלות באותם עליות לראות משם את הבית כלו ולא שמענו ולא ראינו מי שמיחה בידם. ע"כ. אותן עליות היו בצד מערב. ואכן, התעודות החיצוניות שהביא הרב קורן, מאשרות ומחזקות כיוון זה.

ל). ובודאי שאם היה באפשרותו היה בודק זאת בצורה מוחלטת.

וממילא מדובר על עליות הנמצאות על גבול הר הבית ממערב (אל-נכון על כותל מערבי, צפונית לרחבת התפילה הידועה). וגם בזה אין שום קושיא על הרב קורן מדברי הרדב"ז (בנוגע לעליות בצדדים האחרים שזכר הרדב"ז אעסוק בהמשך בס"ד).

ועל פי זה יצא לרב קורן חידוש גדול, שגם העליות משאר רוחות השמים המוזכרות בדברי הרדב"ז הן הנה עליות הנמצאות מחוץ לתחום חומות הר הבית. אולם לענ"ד אחר הקידה חמש מאות והמחילה אלף, בזאת לא צדק הגאון הרב קורן שליט"א, ובעזרת ה' אוכיח את הדברים בהמשך. לענ"ד, ניתן להוכיח בעליל שאף שצדק הרב קורן בכל הנוגע לרוח מערב, בנוגע לשאר הרוחות צדקו החולקים עליו, והרדב"ז עסק בעליות הנמצאות בתוך שטח הר הבית.



דרכי המדידה של הרדב"ז

כבר כתבתי שהרדב"ז מדד באמצעות עיניו בלבד, ובאמצעות חכמים הבקיאים בשיעור מרחקים. בנוסף לכך היו לרדב"ז שלוש נקודות ציון בשטח הר הבית^א, כל אחת ברמה אחרת של ודאות. אולם ניתן לומר שלגבי שלשתן היתה לרדב"ז ודאות די גדולה.

א. אבן השתיה – היא הצח'רא.

ב. 'הכותל הדרומי' הוא בְּתֵל העזרה.

ג. 'הכותל המזרחי' שבו שערי רחמים, הוא כותל הר הבית בלא ספק.

ובעוד עם הקביעה הראשונה והשלישית יש לנו מקורות קדומים יותר, בנוגע לקביעה השנייה 'שהכותל הדרומי', בפירוש הרגיל הכוונה לכותל הר הבית, הוא כותל העזרה אין תנא דמסייע לרדב"ז, וכבר כתב כן הרב קורן שהרדב"ז בזה הוא יחידי ממש.

ובכדי לפתור קושיא זו, יש שכתבו (הרב וולפסון נר"ו בספרו הר הבית כהלכה, וכן הרב בעז יעקבי בקונטרס ונסו הצללים-תשובה לרב אב"י סילבצקי ועוד) שהכוונה לכותל שהיה קיים ונעלם מעיננו. ובטרם אמשך רק אומר דבר אחד על 'שיטת הנעלמים', לא רק לגבי הכותל הדרומי אומרים כן, אלא גם לגבי הכותל המערבי, נקטו (על פי ציור של צייר גרמני) שהיה כותל ונעלם, וכן המבנה 'מדרש שלמה' היה ונעלם. אולם לענ"ד אם נלך בגישה זו, אפשר להרחיק לכת עוד יותר, ולומר שכוונת הרדב"ז היא לצח'רא אחרת שהיתה ונעלמה. הרי אם אנחנו מרשים לעצמנו להעלים כל כך הרבה דברים בתוך מתחם הר הבית, הרי למה שלא נאמר שגם הרדב"ז נתכוון בכלל לצח'רא אחרת^ב. וברור שעם גישה כזו אי אפשר כלל להבין את דברי הרדב"ז, ובפרט שהרב קורן הוכיח (בתשובתו על דברי המשיגים בגיליון ל"א) שלפחות לגבי חלק מאותם 'נעלמים' יש להוכיח שכלל לא נעלמו, שכן מעולם לא היו^ג...

לא. בכדי שלא ליצור בלבול עם שטח הר הבית המקודש מה"ת, שהוא ת"ק על ת"ק אמה, אודיע שהכוונה בזה לכתלי מתחם הר הבית כיום 'חראם אל'שריף'. אולם כיוון שאין ברצוני לכתוב את השם הערבי כל פעם, הרי הערה זו גילוי דעת לכל המאמר בס"ד.

לב. אגב, צפונית לקובת אלצח'רא יש 'אלצח'רא אלוע'רא'.

לג. ולכאורה התקופה היחידה שבה נעלמו דברים מהר הבית, היתה התקופה האחרונה, שהר הבית נמצא תחת "שלטון

ומ"מ, גישה זו אינה פותרת את הבעיות הנמצאות בדברי הרדב"ז, אלא בעיקר 'מעלימה' אותן.

אולם כפי שנראה, יש להוכיח כל המקומות שעליהם דבר הרדב"ז הרי הם כמעט גלויים לעיננו גם כיום.



דברי הרדב"ז לגבי העליות אשר מצד מערב

כתב הרדב"ז: מ"מ אין ספק כי האבן הזאת אשר תחת הכיפה היא אבן השתיה אשר עליה היה הארון בבית קדש הקדשים לצד מערב. הילכך, מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב או הנכנס לראות מהפתח אשר לצד מערב, צריך לשער שיהיה בינו לבין הכיפה יותר מאחד עשר אמה שכך היה בין כותל מערבי של העזרה לכותל ההיכל ועובי הכותל כי הכותלים נתקדשו. שיערתי שאין בכל הפתחים יותר קרוב לכיפה מאותו הפתח הקטן אשר משמאל לבאב אלקטאנין (לשער מוכרי הכותנה) ולכן צריך לזהר מן העליות אשר על אותו פתח ע"כ. וכמו שכתב הרב קורן, הרדב"ז איירי הכא בעליות הנמצאות בצד מערב¹, על 'הכותל המערבי'. והאריך להסביר מה החשש שחששו החכמים המובאים בהמשך התשובה, שכך כתב הרדב"ז: וכבר שמעתי על קצת חכמים שלא היו רוצין ליכנס בשוק אל קטאנין וזו חומרא יתירה כי אני שיערתי שיש משם עד הכיפה יותר מ"א אמה, ואפשר שהטעם הוא מפני שהיא משוכה קצת לצד צפון כאשר נבאר בע"ה ע"כ. שמפני שהשוק אפלולי וארוך ומסתיים בהר הבית בקלות אפשר להכנס בטעות לעזרה. וגם בתחילת השוק ישנן אבנים עתיקות הדומות לאבני הכותל, ולמהלך בסמטאות היה נראה שכבר כעת הוא חוצה את הכותל ונכנס להר הבית².

עוד נקודה בנוגע לצד המערבי. אחר שהרדב"ז כתב שאין לחשוש מהליכה בשוק אל קטאנין, כתב: ואפשר שהטעם הוא מפני שהיא משוכה קצת לצד צפון כאשר נבאר בע"ה ע"כ. ועל פי פשט הלשון שלו משמע שהוא בא להסביר את טעם אותם החכמים המחמירים, כך "ואפשר (שאותם חכמים מחמירים מלהכנס בשוק) הוא, מפני שהיא (השוק?) משוכה קצת לצד צפון, כאשר נבאר

¹ ישראל" כביכול, ואעפ"כ הישמעאלים עושים שם כבתוך שלהם, והה"ב.

² לד). לפי הרב קורן, מדובר במדרסת אל עתמניה הנמצאת על באב אל מוטהרה. אולם מפשט דברי הרדב"ז קצת קשה להניח שנתכוון לפתח זה (אלא אם כן נסכים שהרדב"ז גופיה נכנס להר הבית).

לה). יש לשים לב לנקודה אחת, שלכאורה קצת מיתרת את הדיון בהגדרת המקומות המדויקים בתשובת הרדב"ז. הרדב"ז כותב: וכבר שמעתי על קצת חכמים שלא היו רוצין ליכנס בשוק אל קטאנין וזו חומרא יתירה כי אני שיערתי שיש משם עד הכיפה יותר מ"א אמה ע"כ. דהיינו יש יותר מ"א אמה, ולכן אותם חכמים אינם צריכים לחוש שהם נכנסים לעזרה! דהיינו הרדב"ז לא אמר 'אין לחשוש כי המרחק רחוק הרבה ואינם נכנסים להר הבית', משום שלהר הבית אין חשש להיכנס. דהיינו אף אם השוק עצמו הוא הר הבית (ובשלב זה נראה שכך סובר הרדב"ז), אין איסור להיכנס אליו ללא הגבלה. ועוד, גם לפי פירוש הרב קורן שהמנהג היה לעלות על העליות אשר מצד מערב, אותן עליות הרי 'בולטות להר הבית' והנכנס אליהן הרי הוא כנכנס להר הבית ממש ואם כן אותם יהודים נכנסו להר הבית, והיה מנהג להיכנס להר הבית בזמן הרדב"ז, ומה אכפת לי אם נכנסו שני מטר על גבי עליה או שנכנסו מבאב אלקטאנין במערב עד שערי רחמים במזרח?

בע"ה". אולם אם כן הוא, קשה, שכן הרדב"ז לא ביאר בהמשך למה מפני שהשוק משוך לצפון יאסר. ועוד לא ברור משוך לצפון יחסית למה? ועוד, אם כוונתו לשוק היה צריך לומר 'מפני שהוא משוך לצפון' בלשון זכר.

והרב קורן הציע אפשרות נוספת לומר שזו סברא לקולא, כך "ואפשר שיש עוד סברא להקל בשוק אלקטאנין מפני שהוא משוך לצפון יחסית לבאב אלמוטהרה, ועל כן אינו נמצא ישירות מול הכיפה". אולם בפשט הלשון זה קשה, שכן היה על הרדב"ז לומר 'ועוד טעם אחרינא שלא לחשוש לאותם חכמים' וכד'. ועוד, לא ברור איך זה אמור לפתור את החשש של אותם חכמים. נהי נמי שבאב אלקטאנין צפוני לבאב אלמוטהרה, אולם זהו מרחק זעיר, וגם באב אלקטאנין נמצא מול הכיפה, וכשם שיש לחוש אצל באב אלמוטהרה, כך יש לחשוש אצל באב אלקטאנין. ועל כן ללשון זו של הרדב"ז אין לי פשר.

ואולי יש לומר כך, שכוונת הרדב"ז היא כך, שכיוון שהכיפה היא צפונית קצת לבאב אלמוטהרה, ממילא הכיפה אינה מכוונת נגד הפתח, ורווח והצללה יעמוד ליהודים הנכנסים דרך שם. ולא עסק הרדב"ז בשער סוק אל קטאנין אלא בבאב אלמוטהרה.



דברי הרדב"ז בנוגע לעליות הצפוניות

בנוגע לעליות הצפוניות הרדב"ז נתן כמה דרכי חישוב בכדי לידע עד היכן מותר לקרב אליהן.

ו"ל הרדב"ז: ואם העליות הם בצד צפון צריך לשער מכותל מערבי לצד המזרח באורך קפ"ז אמות כל העליות הבנויות באורך זה הם בניות על אורך העזרה ממזרח למערב וכל העליות הבניות חוץ מאורך זה לצד מזרח או לצד מערב אינם בכלל האיסור. ע"כ. דהיינו שיש לשער מ'כותל מערבי' לצד מזרח קפ"ז אמה, שכך הוא ארכה שלעזרה, וכל העליות המזרחיות לשיעור זה, או המערביות, אינן בכלל העזרה ומותר להכנס אליהן.

ולכאורה צריך בירור לאיזה כותל מערבי נתכוון הרדב"ז. הרב ישראל אריאל בתגובתו על הרב קורן (מעלין בקודש לא) הביא את ציורו של הצייר גוסטאב באורנפינד ושם 'נראה בבירור' כותל ממערב לכיפת הסלע. אולם, כפי שהוכיח שם הרב קורן בתשובתו לרב אריאל, כותל זה לא היה ולא נברא. ואם כן, לכאורה על כרחין לומר שנתכוון הרדב"ז לכותל המערבי שלנו, הנמשך מדרום לצפון. אולם אם כן הוא, יוצא שהרדב"ז הגדיר את הכותל הזה ככותל העזרה. ואם כן אותם יהודים בעלייתם לאותן עליות נכנסו כבר לעזרה! ואם כנים אנו בזה, כבר כאן הרדב"ז היה צריך להביא את כל הציירופים להקל שהביא בסוף (גגין ועליות, לא קדשה לעתיד לבוא). ועוד בה, אם כך יוצא שהכותל המערבי לכל ארכו הוא כותל העזרה לכאורה. וזה קשה, שכן הוא ארוך הרבה יותר מקל"ה אמה, וקשה לומר שהרדב"ז טעה במרחק כל כך גדול (קלה אמות = 65 מטר, אולם המרחק האמיתי ממדרסת אל עתמניה עד לכותל הדרומי הוא כ-250 מטר, כמעט פי ארבע!).

ועוד יש לשאול, אי איתא שכל הכותל המערבי הוא כותל העזרה, למה כתב הרדב"ז: שיערתי שאין בכל הפתחים יותר קרוב לכיפה מאותו הפתח הקטן אשר משמאל לבאב אלקטאנין

ולכן צריך לזוהר מן העליות אשר על אותו פתח ע"כ. ולכאורה אם כל הכותל המערבי (או לפחות חלקים גדולים ממנו) קדוש בקדושת העזרה, אם כן למה יש להיזהר רק 'מהעליות אשר על אותו הפתח' למה לא כתב להיזהר גם מהעליות אשר על באב אל קטאנין, או מפתחים ועליות אחרות לצפון אותו 'פתח קטן' (שאותו זיהה הרב קורן כבאב אל מוטהרה)? ועוד, הזיהוי של הכותל המערבי ככותל העזרה, לא נעשה בצורה ברורה כמו הזיהוי של הכותל הדרומי ככותל העזרה והכותל המזרחי ככותל הר הבית. אלא על פי החשבון שכותב הרדב"ז אנו מבינים שכנראה זו הייתה ההתייחסות לכותל המערבי.

ועוד, אם באמת אותו כותל מערבי הוא כותל העזרה אם כן למה בסו"ד כתב הרדב"ז בניחותא: שוב ראיתי, וכן אמרו לי בני אדם היודעים לשער שאין לך פתח ולא עלייה שלא תהיה רחוקה מהכיפה כפי השיעור אשר כתבתי, הילכך מותר להתקרב אל הפתחים ולעלות אל העליות כ"ש בהצטרפות הספקות אשר כתבתי. ע"כ. הרי, אם באמת כותל זה הוא כותל העזרה, וכעת נתברר לו שהעליות רחוקות מהכיפה, דהיינו בבירור אין זה כותל העזרה, לכאורה כל החשבון שלו בטל ומבוטל, והזיהוי לא נכון. ובפרט לפי הרב קורן, שהרדב"ז איירי בעיקר בעליות אשר מצד מערב, היה על הרדב"ז להעיר ולומר שמה שאמר מקודם שהכותל המערבי הוא כותל העזרה, אינו נכון. והרדב"ז לא עשה כן.



פתרון הקשיים מצד מערב

ולענ"ד, בעזרת ה' נראה להסביר את דברי הרדב"ז כך. אכן הרדב"ז נתכוון לכותל המערבי שאנו מכירים. והרדב"ז לא סבר שכל הכותל המערבי הוא כותל העזרה, אלא כיוון שלא יכול היה לזהות היטב את הכותל (מפני שדירות המוסלמים בנויות על הכותל ממש, ואין האבנים גליות בכדי שהרדב"ז יוכל לזהותו היטב), ומפני שהכותל הזה הוא הכי קרוב לשטח העזרה, כמו ששינינו במשנה (מידות פ"ב ה"א) 'מיעוטו מן המערב', וכמו שציינו הרדב"ז לא נשתמש בכלי מדידה מדויקים. על כן, נסתפק הרדב"ז כמה רחוק כותל העזרה המקודשת מכותל הר הבית. ועל כן, כתב הרדב"ז להחמיר רק 'בעליות אשר על אותו הפתח', מכיוון שפתח זה הכי קרוב לכיפה. כמ"ש הרדב"ז: שיערתי שאין בכל הפתחים יותר קרוב לכיפה מאותו הפתח הקטן אשר משמאל לבאב אלקטאנין ע"כ. ובגלל זה החמיר בו (ורק בו!) הרדב"ז מפני שהוא הכי קרוב לכיפה. ועלינו לזכור שכיוון שהגזוטרסא שבמדרסת אלעתמניה בולטת להר הבית, זה מצמצם עוד קצת את המרחק.



שני קשיים על פתרון זה

אולם אכתי לא איפרוק מחולשא, שכן זהו מרחק¹ של כשבעים וחמשה מטרים. והרב קורן כתב שלרדב"ז שלא מדד בכלי מדידה מדויקים, היתה טעות אופטית ושיער בטעות את המרחק כקצר יותר. ומפני שהרדב"ז לא עלה על גבי העליות אלא ראה מצד הקרקע חשב שהמרחק

(לו). גילוי נאות, כל המרחקים שמדדתי מדדתי על פי גוגל מפות. ואם שגו עליהם תלין משוגת.

קצר יותר. אכן זה אפשר לומר במרחקים קצרים, אולם במרחק של שבועים מטר זה קשה. וגם מנא ליה לרב קורן שהרדב"ז לא עלה על העליות, בפרט לאחר שפסק שמותר לעלות על העליות גם שמעל באב אלמוטהרה. ואף אם לא נתקרב ממש, מפחד המוסלמים, הרי יכול היה להגיע כמעט עד לשם והיה רואה יותר טוב, ומי יאמר לנו שלא עשה כן?

ושאלה זו תיפתר בעזרת ה' בהמשך הדברים כאשר נעסוק בזיהוי 'הכותל הדרומי', ונראה שצדק הרב קורן בהנחה שהיתה כאן טעות אופטית, אך לא שלשבעים וחמישה מטרים, אלא הרבה פחות מכאן, ומשו"ה נסתפק הרדב"ז בנקודה מסויימת בכותל המערבי, ולא בכולו.

שאלה שניה בזה היא, שאם הרדב"ז נסתפק באותה נקודה בכותל המערבי כדכתבין, ולא סבר שכל הכותל הוא כותל העזרה, אם כן כיצד מדד מאותו כותל מזרחה? הלא אם אליבא דאמת הכותל 'האמיתי' הוא קצת יותר מזרחה, יוצא שהרדב"ז במדידה זו בעצם הקל במדידה למזרח, ואמר על מקום שהוא קודש שהוא לא קודש!



תירוץ השאלה השניה

ובס"ד יש לתרץ כך. נזכור שלפי הרדב"ז נקודת הציון העיקרית היא הכיפה, ואם נסתכל על תמונת הכיפה:



נראה ברור שכל העליות הנמצאות בצפון (הרמה המוגבהת) נמצאות או מערבית לצח'רא, או מקבילות לצח'רא (חוץ מאחת הנמצאת מול כיפת השלשלת), ולכן ברור שהרדב"ז לא נתכוון להתיר עליות שברור אשר הן נמצאות בתוך הקודש (מול קודש הקדשים, העזרה ובערך במקום המזבח) לכל צופה ומתבונן, אלא רק עליות שהן מזרחה. ואולי לכן נקט הרדב"ז "ואם העליות הם בצד צפון" שכן אליבא דאמת אין שם עליות המותרות (ואולי נסתפק רק בנוגע לעליה המקבילה לכיפת השלשלת).

ועל כן כתב הרדב"ז למדוד מהכותל המערבי, כאשר ברור לו שהקפ"ז אמות אמורות להסתיים לאחר קובת אלצח'רא. שכן פשוט שעדיף למדוד מנקודה ברורה ומוגדרת, ולא דמיונית ומשוערת. ואולי אף הרדב"ז סבר שיש מרחק יחסית קטן בין כותל העזרה לבין כותל הר הבית (מ'יעוטו במערב), ועל כן הרשה לעצמו למדוד, בידיעה שכל עוד האדם יראה לעיניו שקובת א(ל)צח'רא נמצאת ממולו, לא יקל ראשו. ועל כן לא חשש הרדב"ז לספק, דהלא אף אדם לא יסתפק בעליות אשר מצפון לצח'רא, כאשר הוא רואה את הצח'רא מול עיניו. וכל מה

שיש להסתפק זהו בעליות שאינן מקבילות לצח'רא"ל, אם יש, שאם הן בתוך קפ"ז יש לאסור, ואם אינן בתוך קפ"ז יש להתיר"ל.



דרך שניה למדידת העליות אשר מצד צפון – על פי רוחב העזרה

כתב הרדב"ז: ולענין הרוחב כבר ידעת כי רוחב העזרה מצפון לדרום הם קל"ה אמה, וכבר הנראה לעין כותל הדרום במקומו הראשון, הוא שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט ולא היתה העזרה נמשכת לצד דרום אלא עד שם, גם כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות מורה שהוא בנין קדמון. וא"כ סוף בנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה, אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב, והוא מכלל הר הבית, ועד היום בנוי כיפין על גבי כיפין. מ"מ למדנו כי הכותל ההוא בעצמו, היה כותל העזרה אשר לצד דרום. וא"כ, צריך לשער אם העליות אשר כנגד כותל זה לצד צפון, רחוקים מכותל זה קל"ה אמה, אינם בכלל העזרה. ואני שיערתי שיש בין כותל זה של צד דרום עד הבתים והעליות אשר בנויות לצד צפון יותר מקל"ה אמה, ואינם בכלל הקדש ומותר ליכנס להם. עוד דרך אחרת רואין כאלו חוט מתוח מהכיפה לצד מזרח כל הבתים והעליות שהם בתוך מ' אמה לחוט זה הם בכלל הקדש, וכל שהוא חוץ לזה השיעור הרי הוא חול. וחשבון זה אינו מדוקדק לפי שההיכל היה צר מאחריו ורחב מלפניו כדכתיב הוי אריאל אריאל, ומ"מ לצאת מידי ספק צריך להתרחק מהחוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית ארבעים אמה ברוחב באורך קפ"ז אמות מן המערב למזרח. ע"כ.

תחילה אסביר את דברי הרדב"ז בס"ד. כדי לדעת אם העליות שבצד צפון מותרות או אסורות יש לקחת קל"ה אמה מדרום לצפון, שכן היה רוחב העזרה. וכל העליות הנמצאות צפונית לשיעור זה הרי הן מותרות. הרדב"ז זיהה את הכותל הדרומי על פי שני זיהויים – אבני יסוד הכותל גדולות, מורות שהחומה קדמונית. והעומד בקרן 'דרומית מזרחית' של אותו כותל, רואה כי משם ולצד דרום הוא עמק יהושפט. נקודת ציון נוספת לכותל זה הוא הבנין הנקרא 'מדרש שלמה'. ומשם יש לקחת קל"ה אמה (לא יותר מ77 מטר מדרום לצפון). ולבחון האם מאותו כותל דרומי עד העליות אשר בצד צפון יש קל"ה או יותר. אם יש יותר, יוצא שמותר לעלות לעליות אשר בצד צפון, וכך נקט הרדב"ז למעשה. כלומר, אף על פי שבדרך המדידה הראשונה (קפ"ז ממערב למזרח) יש לאסור את אותן העליות, מ"מ לפי דרכי המדידה השניות, יש להתירן"ל.

(לז). ואולי לגבי עליה אחת ויחידה, זו המקבילה לכיפת השלשלת. ואולי גם לכיפה הנמצאת במזרח הרמה המוגבהת, משוכה קצת לצפון.

(לח). וברור אם כן שדבר אחד הרדב"ז לא התיר, וזה לעלות לרמה המוגבהת. וקצת משמע מכך, שהרדב"ז התייחס לרמה המוגבהת כאל מקום העזרה לפחות מספק.

(לט). וקצ"ב למה הרדב"ז כותב גם את הדרך הראשונה וגם את הדרכים השניות. הלא אם הדרך הראשונה אינה נכונה למעשה, שימחק אותה מבוא בספרו, ולמה להאריך את התשובה? ולענ"ד התשובה לכך פשוטה. שכיוון שהר הבית אינו ביד ישראל, והישמעאלים יכולים גם כיום, לבנות ולהרוס במקום הקודש כאוות חפצם, אם כן יש להביא בפני הקורא את כל דרכי המדידה. שמא יתחדשו מבנים חדשים על ידי הסולטן יר"ה, ונצטרך לכל דרכי החישוב.

על פי כל הנקודות הללו, לכאורה פשט דברי הרדב"ז מורה שכוונתו היא לכותל הדרומי של מתחם הר הבית היום, והוא כותל העזרה. ועל פניו קביעה זו קשה מאוד.



קושיות על הפירוש שמדרש שלמה הוא מסגד אלאקצה

והנה על פניו יש רוח בהנחה שמדרש שלמה הוא אלאקצה ושהכותל הדרומי הוא כותל הר הבית. ראשית, זהו אכן שמו של המבנה בפי הנוצרים והיהודים מתקופות קדומות. שנית, אכן מהפינה הדרום מזרחית של הר הבית רואים את עמק יהושפט. וכן ידוע בפי הכל, שאלאקצה בנוי על גבי מחילות גדולות כיפין על גבי כיפין.

אולם, מתוך דברי הרדב"ז גופיה, נראה שלא יתכן שכוונתו לאלאקצה ולכותל הדרומי של הר הבית.

ראשית, הרדב"ז כותב שמדרש שלמה 'סופו' נמצא חוץ לקפ"ז אמה ממזרח למערב. ויש על כך שתי קושיות. האחת, 'סוף אלאקצה' (איזור הכיפה) נמצא דרומית הרבה לכיפת הסלע, והיה הרדב"ז צריך לומר 'נמצא חוץ לקל"ה אמה מצפון לדרום', ומה עניין מזרח ומערב לכאן? ועוד, אליבא דאמת אלאקצה לא נמצאת חוץ לקפ"ז ממזרח למערב, דהרי כך היא תמונתו:



וגלוי לכל צופה ומתבונן, שאלאקצא נמצאת בקו ישר לא(ל)צח"רא". ואיך יכון לומר על כך שאלאקצא (=מדרש שלמה) נמצא חוץ לקפ"ז אמה ממזרח למערב, בעוד שאלאקצה נמצאת בתוך קפ"ז אמה ממזרח למערב?! הרי, אם הכותל הדרומי הוא כותל העזרה, כפי שטחות לשון הרדב"ז, והעזרה היתה נמשכת עד הפינה הדרום מזרחית, כלשון הרדב"ז: שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט ולא היתה העזרה נמשכת לצד

(מ). וכבר הרב אב"י סילבצקי שם לבו לכך שיש קו ישר בין אלאקצה לכיפת הסלע.

דרום אלא עד שם. ע"כ. נמצא אם כן שכל אלאקצא נמצאת בתוך קפ"ז אמה ממזרח למערב. ובפרט אם נאמר שכל הכותל המערבי הוא כותל העזרה לפי הרדב"ז אז יצא כך:



בתמונה רואים שאלאקצא נמצאת מול כיפת הסלע. הקווים האדומים הם תחומי העזרה לפי 'פשט' לשון הרדב"ז. זו המסקנה היחידה שאפשר להוציא מהרדב"ז אם אנחנו מקבלים שתי הנחות יסוד, שמקום אלצח'רא הוא מקום אבן השתיה ושהעזרה מגיעה עד הפינה הדרום מזרחית. ורואים מכך שעל שום צד באלאקצה אי אפשר לומר שהוא מחוץ לקפ"ז אמה. דהיינו שכדי שלפחות חלק מאלאקצה תהיה חוץ לקפ"ז אמה ממזרח^מ למערב, בעינן בודאי שאותו חלק לא יהיה מקביל לכותל מערבי של כיפת הסלע (לפחות^מ). אלא ינטה מערבה ממנה. וכיוון שאין הדבר כן, אלא כל אלאקצה מקבילה לכיפת הסלע^מ, ואחרי הכיפה יש עוד י"א אמה מערבה שגם יש להתחשב בהן, איך יתכן לומר על איזה חלק מאלאקצה שאינו בכלל קדושת העזרה, אם הכותל הדרומי הוא כותל העזרה?!

ועוד קשה לפירוש זה, הרדב"ז נותן בנוגע לכותל הדרומי שני נתונים סותרים. מצד אחד הוא אומר שהכותל הדרומי הוא כותל העזרה, ומצד שני הוא אומר שסוף מדרש שלמה (על פניו איזור הכיפה), הוא מחוץ לעזרה, בעוד הוא על הכותל הדרומי ממש. ואם כן, היאך יתכן לומר בנשימה אחת שהכותל הדרומי הוא כותל העזרה, ובבד בבד לומר שסוף אלאקצא נמצאת מחוץ לעזרה, בעוד שהיא בנויה על הכותל הדרומי ממש!

ושוב, לפי ההצעה הזו יקשה היכן משנה מפורשה 'רובו (של הר הבית!) מן הדרום ושני לו מן המזרח'? הרי לפי זה יוצא שאין כלל הר הבית בדרום וכמעט בלא כלום במזרח, ורובו דווקא מן

מא). לכאורה מכותל המזרח של הר הבית, שגם הרדב"ז מזההו בפירוש ככותל מזרחי של הר הבית!

מב). שכן יש עוד י"א אמה שהן בכלל הקודש שגם אותם צריך לקחת בחשבון, והרדב"ז הרי לקחן בחשבון ולכן נסתפק לגבי קדושת חלק מהכותל המערבי.

מג). והמתבונן במפות מדויקות יראה שאלאקצה נוטה מעט מזרחה מכיפת הסלע. זאת אומרת, שבדאי כל הכתלים של אלאקצה היו בתוך הקודש, אם מושחים את התחום מהפינה הדרום מזרחית של הר הבית עד הפינה הצפון מערבית של כיפת הסלע.

הצפון ושני לו מן המערב. אלא אם כן נאמר, שלדעת הרדב"ז לפי שיטה זו הר הבית המקודש היה מחוץ לחומות אשר אנו רואים היום. וזה דבר הנסתר מתוך דברי הרדב"ז עצמו לגבי כותל המזרח. אך מאידך לכאורה מוכרח אם אנו מזהים את הכותל הדרומי הזה ככותל העזרה. ואיך יתכן שלגבי כותל אחד אומר הרדב"ז שהוא כותל העזרה, ולכותל הסמוך לו קורא כותל הר הבית? ועוד, היה על הרדב"ז לומר שמה שאמר שכותל המזרח הוא כותל הר הבית, זה נכון רק לחלקו, כי בחלקו הוא כותל העזרה! ועוד, הכפ"פ הרי הזכיר בכותל זה את שערי חולדה שהם שערי הר הבית, והרדב"ז בודאי הכיר את תשובת הכפ"פ ומסתמך עליה. ולא מסתבר שיחלוק בצורה כל כך חזיתית על דברי הכפ"פ בלא להזכירו".

ועוד יש ללמוד מדדמי ליה. הרי הרדב"ז אומר בהמשך דבריו: עוד

דרך אחרת רואין כאלו חוט מתוח מהכיפה לצד מזרח כל הבתים והעליות שהם בתוך מ' אמה לחוט זה הם בכלל הקדש וכל שהוא חוץ לזה השיעור הרי הוא חול וחשבון זה אינו מדוקדק לפי שההיכל היה צר מאחוריו ורחב מלפניו כדכתיב הוי אריאל אריאל ומ"מ לצאת מידי ספק צריך להתרחק מהחוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית ארבעים אמה ברוחב באורך קפ"ז אמות מן המערב למזרח. ע"כ. דהיינו שיש למדוד ארבעים אמה (כעשרים מטר) מכותל הכיפה (המזרחי בהו"א, והצפוני למסקנה) צפונה. וזה המרחק בערך שיש בין כתל ההיכל לכותל העזרה. ובתמונת העין זה יוצא כך [תמונה 1]: ואם כן, גם דרומה אפשר למדוד 40 אמה כך"ה [תמונה 2]: ומגיעים מטרים ספורים משפת הרמה המוגבהת.



אולם אם נאמר שהרדב"ז נתכוון לכותל הר הבית הדרומי, צריך לומר שהוא טעה הרבה יותר, כך:



(מד). וזה כמובן יוצר עוד קושיא, היאך במזרח הגיעה העזרה עד הפינה הדרום מזרחית, בעוד הרדב"ז אומר בעצמו שעד כותל זה הגיע הר הבית! ואם כן, אמאי בדרום אמרינן שזהו כותל העזרה ובמזרח אמרינן שזהו כותל הר הבית. ועוד, אם כוונת הרדב"ז לכותל הדרומי של הר הבית, אמאי הוא קובע שדווקא הוא כותל העזרה בגלל אבני היסוד שלו. והלא גם כותל המזרח ראוי להיות כותל העזרה על פי זה! ולמה אותו הוא מזהה ככותל הר הבית, בעוד שאת הכותל הדרומי הוא מזהה ככותל העזרה?!

מה). הרדב"ז לא נצרך לזה כיוון שמבחינתו יש שם את הכותל הדרומי, ועל כן הוא לא נזקק כלל למדידה. אולם פשוט שאפשר להשתמש במדידה זו.

ואין שום סיבה להניח שהרדב"ז טעה כל כך הרבה, רק בגלל הזיהוי של אלאקצה עם 'מדרש שלמה'. והרי נקל וברור להבין לכל רואה שהמרחק מכותל הכיפה לצפון ובין המרחק מכותל הכיפה לדרום שונה בצורה נכרת. וידעתי גם ידעתי, שהרב קורן אמר שהרדב"ז היה מבוגר (כבן שבעים לערך), ואולי מחמת שעניו כהו לא יוכל לראות טוב כל כך, אמד את המרחקים בצורה לא מדויקת. אולם זה לא ניתן להיאמר. שכן זה מסתבר בהבדלי מרחק קטנים. אולם לומר שבצד אחד מדד ארבעים אמה כתקנן, ובצד השני מדד יתר על מאתים מטר כארבעים אמה, זה תמוה מאוד. וכי היה לו קטרקט רק בעין אחת?! מ"מ, הא קמן שאי אפשר לומר שהרדב"ז בצד צפון חישב ארבעים אמה ובצד דרום חישב יתר על מאתים מטר".

ועוד יש להקשות, הרי הרדב"ז אמר שיש למדוד מכותל הכיפה כארבעים אמה, ועל כך אמר שהחשבון הזה אינו מדויק, מחמת שכתלי ההיכל לא היו מקבילים לגמרי. והשתא ניחוי אנן, לשיעור קל כזה שם הרדב"ז את ליבו הטהור ואמר שחשבון זה 'לא מדוקדק', ועל הבדל עצום של מאות מטרים לא ישים את לבו? וכי נסוג ליבו אחורנית!

ועוד יש להקשות, לפי ההבנה שהכותל הר הבית הדרומי הוא כותל העזרה, הרדב"ז כתב וז"ל: ודרך כלל אני אומר כי הבתים או העליות אשר לצד צפון וצד מזרח אין בהם ספק אצלי ומותר ליכנס להם אם לא תהיה בולטת הרבה לתוך המקדש דאו צריך אומד וכן אותם של צד דרום ומערב צריכין אומד. ע"כ. ולכאורה לא ברור כלל לאילו עליות הרדב"ז נתכוון, ואם כוונתו היתה לגג של אלאקצה וכד'. אם כן אזי גם בצפון כנראה כוונתו לעליות הנמצאות על הכותל הצפוני. ואם כן, לא ברור למה בעליות שבצד דרום יש להסתפק, ובעליות של צד צפון אין להסתפק. אם בדרום הרדב"ז מדד ארבעים אמה כיתר על מאתים מטר, למה בצפון לא עשה כן? למה בדרום ארבעים אמה מגיעות עד הכותל הדרומי, ובצפון אותן ארבעים אמה לא מגיעות עד הכותל הצפוני?

ועוד, לפי ההבנה שהכותל הדרומי בדברי הרדב"ז הוא כותל הר הבית, אזי גם במקום נוסף הרדב"ז מוסר לנו נתונים סותרים. שכן מצד אחד הוא כותב שמכותל המזרח של הר הבית שבו שערי רחמים קבועים יש (על פי הגירסא שלפנינו) שי"ג אמות בין כותל הר הבית לכותל העזרה. וכשהוא עוסק בפיינה הדרום מזרחית הוא כותב 'שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט ולא היתה העזרה נמשכת לצד דרום אלא עד שם'. ובפשטות הכוונה שהעזרה נמשכת עד קרן דרומית מזרחית". והיאך מול (אל)צח'רא יש שי"ג אמות,

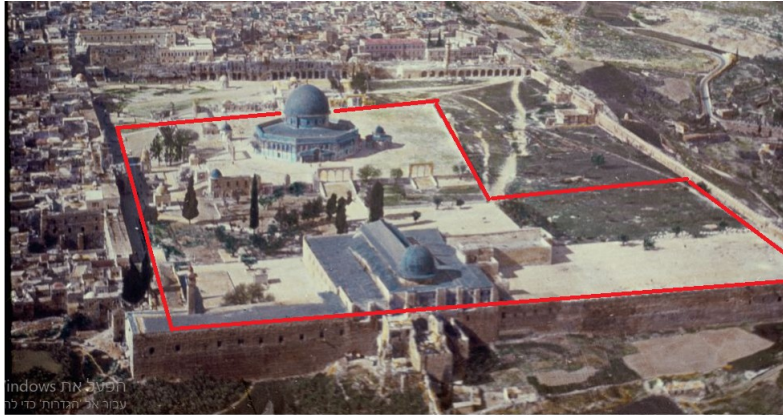
(מו). אלא אם כן נאמר, שהרדב"ז חישב גם לצפון וגם לדרום מרחק של ארבעים אמה כיתר על מאתים מטר, כזה:

וזה תמוה מאוד. ואדרבא, לשיטת הרב קורן שפירש שמדובר על העליות אשר מצפון יקשה. שכן הרדב"ז כותב שלגבי העליות שבצפון אין צריכות אומד ואין ספק אצלו, ואילו אם נאמר כן, לא ברור למה אין ספק אצלו, הלא גם על "החומה הצפונית" יאסר ללכת על פי זה, ואיך אמר שאין חשש בעליות אשר מצפון. ותמוה מאוד לומר שלא ראה הרדב"ז את המרחק הרב בין הצח'רא לבין הכתלים. ועוד, אם לוקחים את אותו מרחק ממרכז הכיפה לדרום (250 מטר) ומודדים את אותו מרחק לצפון, מגיעים סמוך מאוד לרחוב שער האריות, הרבה מחוץ לתחומי הר הבית (חראם אשריף). אלא ודאי שאי אפשר לפרש את הרדב"ז באופן הזה.

מו). אלא אם כן נשלח ידינו להגיה בדברי הרדב"ז ונמחוק את המילה 'אלא', ואז הרדב"ז אמר כך 'שלא היתה העזרה מגיעה עד שם' היינו כיוון שאנו רואים שמכאן ואילך הוא עמק ברור הדבר שהעזרה לא היתה מגיעה עד הפיינה הדרום

מכותל מזרחי עד עזרת ישראל. ובקרן דרומית של אותו כותל, העזרה המקודשת מגיעה עד שם?! אתמהה.

ולפי פירוש זה, תהיה צורת העזרה לערך כך (המדות אינן מדוייקות):

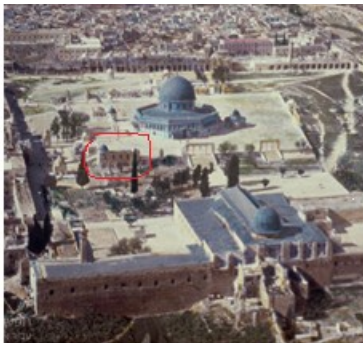


ובודאי שזו תימה גדולה, לשם מה קבעו חז"ל צורת המקדש כל כך מוזרה שאין לה רמז במסכת מידות. ועוד, היאך העליות שבדרום יהיו רק 'צריכות אומד' ולא אסורות ממש? הרי הן על שטח העזרה! ויוצא לפי ציור זה, שהעזרה היא רובו של השטח שבין החומות, בעוד לפי פשט המשנה הר הבית הוא הרוב. ותמוה מאוד לומר שבכל הציור הזה הרדב"ז טעה טעות אופטית.



פתרון השאלה לגבי הכותל הדרומי – מדרש שלמה הוא 'כיפת הדקדוק', הכותל הדרומי הוא כותל הרמה

ובס"ד, לענ"ד נראה ברור שהכותל הדרומי שאליו נתכוון הרדב"ז אינו כותל נעלם אשר לא נודע מעולם. וגם אינו כותל הר הבית, הנראה על ידי איה ועיט. אלא הכותל הדרומי של הרמה המוגבהת. וכבר קדמני בזה הרב עידוא אלבה שליט"א בתגובתו על הרב קורן (מעלין בקודש לא)



וז"ל: כותל הדרום של הרמה הוא על יסוד הכותל הדרומי של העזרה, ולפי זה צריך להחמיר בעליות שבדרום, ואולי גם במערב משום ששם המרחק קטן, ויתכן שמהגזוטה אפשר לעבור ולהגיע לתחום העזרה. ע"כ.

ולפי זה, מדרש שלמה לא יהיה מסגד אלאקצה אלא כיפת הדקדוק^מ (קובת א(ל)נחויה). והיא מסומנת באדום, במקומה בפינה הדרום מערבית של הרמה:

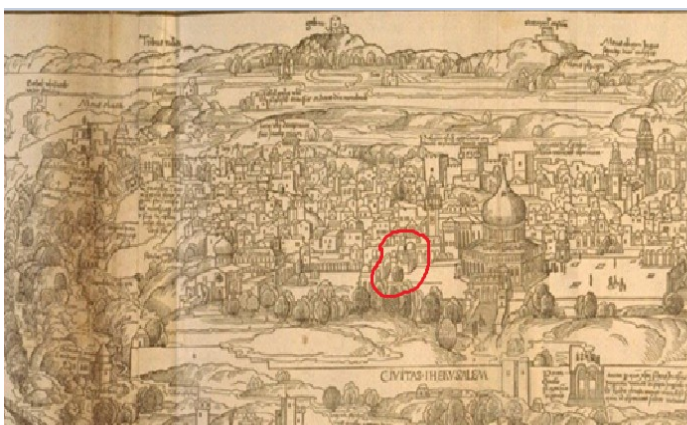
מזרחית של הר הבית, אלא נגמרה הרבה לפני כן. אולם בלא כתיב יד אני מפחד מההגהות.

וכעת אביא בס"ד את לשונות הרדב"ז המוכיחות כן. הרדב"ז כתב: ולענין הרוחב כבר ידעת כי רוחב העזרה מצפון לדרום הם קל"ה אמה, וכבר הנראה לעין כותל הדרום במקומו הראשון הוא שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט ולא היתה העזרה נמשכת לצד דרום אלא עד שם גם כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות מורה שהוא בנין קדמון וא"כ סוף בנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב והוא מכלל הר הבית ועד היום בנין כיפין על גבי כיפין ע"כ.

ופשרו של דבר בס"ד, כך הוא. הרדב"ז הלכה למעשה אתא לאשמועינן היאך נמדוד את רוחב העזרה. אמנם אנו יודעים איפה היא אבן השתיה, אך אין ידיעה זו עוזרת לנו. ראשית, כיוון שאין אנו רואים אותה בהדיא קשה לחשב על-פי זה. וגם כיוון שהמלכים עברו יחדיו המה ראו כן חפרו את היסודות שסביב האבן, גם קשה לחשב עפ"ז¹. וברור גם (עי' לקמן בס"ד) שאין אנו יודעים היכן הוא כותל העזרה הצפוני בהדיא. לפיכך, הרדב"ז אומר שאפשר לחשב את רוחב העזרה על ידי זיהוי הכותל הדרומי של העזרה. והרדב"ז זיהה מכמה סיבות את הכותל הדרומי של הרחבה המוגבהת ככותל הדרומי של העזרה. וטעמיו הם שאבני היסוד מורות שהוא בנין קדמון. ועד היום הוא בנין כיפין על גבי כיפין.

זה יצא ראשונה, הרדב"ז כתב: גם כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות מורה שהוא בנין קדמון וא"כ סוף בנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב ע"כ. וכמו שכתבתי לעיל, אם מדרש שלמה הוא 'אלאקצא' הוא לא נמצא כלל 'חוץ' לקפ"ז אמה ממזרח למערב, אלא בתוך קפ"ז אמה ממזרח למערב, אם גם הכותל הדרומי הוא כותל העזרה². נמצא שדווקא לפי דברי הרב קורן אי אפשר לקבל שמסגד אלאקצא הוא 'מדרש שלמה' המוזכר בתשובת הרדב"ז.

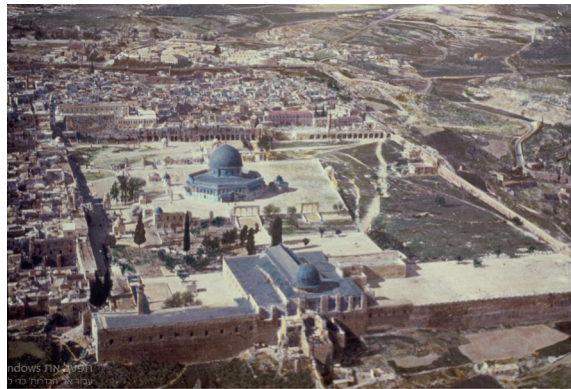
מח. כיפת הדקדוק נראית היטב גם בכל הציורים הקדומים של כיפת הסלע. וכיוון שהיא מבנה שמסביבו יש שטח ריק, פעמים רבות היא ניכרת הרבה יותר ממסגד אלאקצא המפורסם. לדוגמא [כיפת הדקדוק מוקפת באדום, והיא סמוכה לכיפת הסלע]:



מט. כלומר, שמסתבר שהחשבון הוא רק מהצד העליון של האבן ולא מתחתית השיפוע שלה. ואם כן אפשר שהשיעור הוא יותר קטן. אולם כיוון שאי אפשר למדוד היטב, מחמירין.
נ. ובפרט אם גם הכותל המערבי הוא כותל העזרה, כפי דברי הרב קורן.

ועוד, הרדב"ז דקדק לומר כך: ולענין הרוחב כבר ידעת כי רוחב העזרה מצפון לדרום הם קל"ה אמה, וכבר"ה הנראה לעין כותל הדרום במקומו הראשון הוא, שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט", ולא היתה העזרה נמשכת לצד דרום אלא עד שם. גם כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות מורה שהוא בנין קדמון וא"כ סוף בנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב". והוא מכלל הר הבית ועד היום בנוי כיפין על גבי כיפין. מ"מ למדנו כי הכותל ההוא בעצמו היה כותל העזרה אשר לצד דרום. וא"כ צריך לשער, וכו' ע"כ. ולכאורה כל כוונת הרדב"ז במשפטים אלו היא לתאר את 'הרוחב' מצפון לדרום, כמ"ש 'ולענין הרוחב'. ובמשפט זה פתאום הרדב"ז כותב שסוף הבניין נמצא חוץ לקפ"ז אמה ממזרח למערב, ואירי באורך!

ועוד, אלאקצה בנויה מצפון לדרום כך:



ואיך יתכן לומר על מבנה שארכו הוא מצפון לדרום, שמחמת רוחב העזרה 'סופו' יהיה מחוץ לקפ"ז אמה שממזרח למערב! היה צריך לומר שסופו של 'מדרש שלמה' יהיה חוץ לקל"ה אמות מצפון לדרום, אי עסקינן באלאקצה". אולם אם אנו עוסקים באותו מבנה הנמצא בפינה הדרום מערבית של הרחבה המוגבהת, שפיר יש לומר כן, וכך היא תמונתו:



וכך יובנו דברי הרדב"ז, שסופו (החלק עם הכיפה שהקפתי באדום) הוא מחוץ לקפ"ז אמה ממזרח למערב.

(נא). אצ"ל דבר או וכדבר.

(נב). דהיינו שמכאן ואילך ההר מתנמך, וכיוון שכותל העזרה היה על ההר, בגובה, ולא בירידה אל העמק, מכאן מוכח שכותל זה הוא כותל העזרה.

(נג). זו ראייה שאינו אלאקצה.

(נד). אני מניח שהלשון 'סוף' 'קצה' 'תחילת' מתייחסת לאורך של המבנה. אולם לפי הרב קורן יש בזה דוחק, שנצטרך לומר שזה מדבר על רוחב המבנה. ומלבד הקושי בלשון, לכאורה נקודת הציון תצא לפי זה לא ברורה, שכן הרוחב הוא הרבה פחות מוגדר מאשר האורך.

וכוונת הרדב"ז כך, שאם תמדוד קל"ה אמה מדרום לצפון יהיה כל מדרש שלמה (=כיפת הדקדוק) בתוך תחום העזרה, אך אם תמדוד ממזרח למערב, תראה שסוף כיפת הדקדוק (החלק עם הכיפה) נמצא מחוץ לקפ"ז אמה ממזרח למערב. ורק כך תמצא מבנה הסמוך לכיפת הסלע, שסופו יהיה מחוץ לקפ"ז ממזרח למערב, אך בתוך קלה מדרום לצפון.

מבנה זה קרוי כיום 'כיפת הדקדוק' והוא אכן משמש כבית ספר ('מדרסה'), ואפשר שלכן נקרא 'מדרש שלמה'. אגב, יש עוד מבנה על הר הבית הנקשר בשמו של שלמה המלך, 'כיפת שלמה' (בערבית קובת סולימאן). וכמו שלמחכמא יש שקראו 'מדרש שלמה' וכן לאלאקצה קראו 'מדרש שלמה' וכן יש כיפת שלמה בצפון הרחבה, אפשר שגם לאותה מדרסה הנמצאת בפינה הדרום מערבית של הרחבה המוגבהת, קראו בזמן מן הזמנים מדרש שלמה. ואין זה רחוק כלל.

ואם כנים אנו בזה, כל דברי הרדב"ז מתפרשים כמעין חומר. אחר שהרדב"ז כתב ע"פ המסורת שתחת הכיפה הידועה (קובת אלצ'רא) הוא מקום אבן השתיה, הוא כותב לגבי הכותל המערבי וז"ל: ואם העליות הם בצד צפון, צריך לשער מכותל מערבי לצד המזרח באורך קפ"ז אמות כל העליות הבנויות באורך זה הם בניות על אורך העזרה ממזרח למערב, וכל העליות הבנויות חוץ מאורך זה לצד מזרח או לצד מערב אינם בכלל האיסור. ע"כ. והרדב"ז כאן עוסק בעליות הנמצאות לצפון הכיפה, ואכן יש מבנים על הכותל הצפוני של הרחבה המוגבהת וכן יש מבנה על הכותל המזרחי של הרחבה המוגבהת צפונית לכיפה. ועל כך אומר הרדב"ז, שאם אותם מבנים נמצאים בתוך קפ"ז אמה, הם על אורך העזרה ממזרח למערב (וממילא הם אסורים אם הם גם בתוך הרוחב, כמבואר לקמן בתשובתו). ואותם הנמצאים מחוץ לקפ"ז אמה אינם בכלל האיסור.

ואחר כן עבר לדון בדבר הרוחב, דהיינו אלו עליות נמצאות ברוחב העזרה (קל"ה אמות מצפון לדרום) ולכן יהיה אסור, ואלו לא. וז"ל: ולענין הרוחב, כבר ידעת כי רוחב העזרה מצפון לדרום הם קל"ה אמה, וכבר" הנראה לעין כותל הדרום במקומו הראשון הוא, שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט", ולא היתה העזרה נמשכת לצד דרום אלא עד שם. גם כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות מורה שהוא בנין קדמון וא"כ סוף

נה). להוראת השפה הערבית.

נו). אצ"ל ודבר או וכדבר.

נז). דהיינו שמכאן ואילך ההר מתנמך, וכיוון שכותל העזרה היה על ההר, בגובה, ולא בירידה אל העמק, מכאן מוכח שכותל זה הוא כותל העזרה. והיום קשה להבחין בזה מחמת העצים והריצוף. אולם המסתכל בתמונות שצולמו במאה השנים האחרונות יראה ירידה ברורה המתחילה בפינה הדרום מזרחית כך:



ורואים ירידה יחסית תלולה (לשאר שטח הר הבית) משם ורואים איך ירידה זו מתחברת לירידה לעמק יהושפט.

בנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב". והוא מכלל הר הבית ועד היום בנין כיפין על גבי כיפין. מ"מ למדנו כי הכותל ההוא בעצמו היה כותל העזרה אשר לצד דרום. וא"כ צריך לשער, אם העליות אשר כנגד כותל זה לצד צפון רחוקים מכותל זה קל"ה אמה אינם בכלל העזרה. ואני שיערתי שיש בין כותל זה של צד דרום עד הבתים והעליות אשר בניות לצד צפון יותר מקל"ה אמה ואינם בכלל הקדש ומותר ליכנס להם. ע"כ. וכמו שכתבתי לעיל, ברור שהרדב"ז התכוון לקובת אנחויה (כיפת הדקדוק) ואליה רמז בשם מדרש שלמה, והכותל הדרומי הוא כתלה של הרחבה המוגבהת.



דברי הרדב"ז לגבי הכותל הדרומי

ועוד ראיה ברורה לענ"ד שהרדב"ז איירי בכותל הרחבה המוגבהת, יש במשפט הבא שבו הוא עוסק בכותל הדרומי וז"ל: ואם יש עליות בכותל דרומי באורך קפ"ז אמות מן המערב אל המזרח הרי הם בכלל הקדש". ע"כ. ולכאורה יש לתמוה, למה כשהוא עוסק בכותל הדרומי ובעליותיו הוא לא עוסק כלל בעליות אשר נמצאות לרוחב ברוחב קל"ה אמה, אלא רק בעליות (אם יש) הנמצאות באורך קפ"ז מן המערב אל המזרח. וזה לענ"ד ראיה ברורה שהרדב"ז ראה את הכותל הדרומי של הרמה בתור כותל העזרה, ולכן העליות הנמצאות על הכותל הן בכלל העזרה המקודשת. דאילו לפי הר"א וולפסון נר"ו שמיקם את הכותל הדרומי פנימה יותר, הרדב"ז היה צריך לדון ולומר גם האם העליות נמצאות ברוחב. וגם לפי הסוברים שהרדב"ז כיוון לכותל הדרומי של הר הבית, לא יהיה ברור, שהרי לפי שיטתם כל הכותל הדרומי קדוש בקדושת העזרה עד הפינה הדרום מזרחית (שמשם רואים את עמק יהושפט), ואין עליות אשר יהיו מותרות.

אולם לפי דברינו שהעליות הנמצאות בשפת הרמה הן לפי הרדב"ז על כותל העזרה, פשיטא שהן אסורות. ועל כן הרדב"ז עסק רק בעליות אם יש באורך קפ"ז אמה.

והמשיך הרדב"ז וז"ל: ודרך כלל אני אומר, כי הבתים או העליות אשר לצד צפון וצד מזרח, אין בהם ספק אצלי ומותר ליכנס להם אם לא תהיה בולטת הרבה לתוך המקדש דאז צריך אומד. וכן אותם של צד דרום ומערב צריכין אומד. ע"כ. וע"פ מאי דכתיבנא שהרדב"ז מתייחס לכתלי הרחבה המוגבהת, ברור למה העליות שבצד דרום ומערב צריכות אומד, ואותן שבצד צפון ומזרח אינן צריכות אומד אם אינן בולטות הרבה. אם אנו מסתכלים על כתלי הרחבה המוגבהת הרואה יראה שהכתלים של הרחבה המוגבהת שהכי קרובים לצח"רה הם הכתלים

(נח). זו ראיה שאינו אלאקצא.

(נט). ולא כתב לדון מה דין העליות אשר מצפון לדרום ברוחב קלה אמה, כיוון שלדעתו כל העליות אשר בשפת הרחבה המוגבהת הן בכלל העזרה.

(ס). ואין לומר שבכל הכותל הדרומי, אין עליות חוץ מכיפת הדקדוק הנ"ל, ולכן הרדב"ז לא התייחס אליהן. שכן הרדב"ז בכל תשובתו הרמת'ה מתייחס לעליות בלשון ספק 'ואם יש עליות בצפון' וכד', למרות שברור שהיו עליות. ועל פניו היה לו לעשות כן גם בדרום.

הדרומי והמערבי. לגבי הכותל הדרומי כתב הרדב"ז בהדיא שלדעתו הוא כותל העזרה. ושפיר יש לומר כן גם על חלקו של הכותל המערבי של הרמה המוגבהת (ברור שלא על כולו, שכן נראה לעין שהוא הולך ומתרחב באלכסון ואינו בזוית ישרה, כפי שכתבתי לעיל בס"ד). אולם העליות שבצד צפון ומזרח אינן צריכות אומד. שבצד צפון כיוון שכותל הרחבה המוגבהת רחוק הרבה מן א(ל)צח'רה, והכותל המזרחי מפני שכותל המזרח הידוע הוא כותל הר הבית, וכיוון שיש מרחק רב בין כתלי הר הבית לכותל עזרת ישראל, לכן אין צריכים אומד ופשוט שמותר להיכנס לשם, אף אם הכותל המזרחי של הרמה המוגבהת הוא כותל העזרה (כפי שיש שאומרים כיום ואכמ"ל).



על פי הצעה זו אנו מוכרחים לומר שהרדב"ז טעה בחישוב

אולם אם כנים אנו בזה, יוצא שהרדב"ז טעה בחישוב. שכן ע"פ הרדב"ז הכותל הדרומי (וכן הצפוני) צריכים להיות רחוקים מכותל הכיפה מרחק של ארבעים אמה (בין 20 ל-25 מטר) ובפועל מרחק הכותל הדרומי מן כותל הכיפה הוא ארבעים מטר. אולם לענ"ד אין זו קושיא כלל, וכמו שכבר כתבתי, שצדק הרב קורן שהרדב"ז לא מדד בכלים מדויקים. שכן הרדב"ז בודאי עמד מרחוק, ואפשר שכלל לא נכנס להר הבית (כמו שעמד על כך הרב קורן, שכניסת יהודים להר הבית היתה אסורה באותה תקופה⁸⁰), ובודאי שלא מדד עם כלי מדידה מדויקים, ובודאי שלא היה באפשרותו לשער בצורה מדויקת. ויתר על כן, הרדב"ז מעיד בסוף תשובתו שהוא 'שאל בני אדם היודעים לשער', ואף הם רק נתנו לו תשובה שכל העליות רחוקות מהכיפה את השיעור הנדרש, אך הם לא נתנו לו מידה מדויקת כמה אמות יש. ואם כן, טעות של כעשרים מטר בין כותל הכיפה עד כותל הרחבה המוגבהת, היא בהחלט טעות אפשרית.



על פי זה יתורץ בס"ד הקושי לגבי הכותל המערבי

הנה לעיל כתבתי בביאור דברי הרדב"ז לגבי הכותל המערבי, שנסתפק הרדב"ז רק לגבי נקודה ספציפית בכותל. והקשתי שעדיין זהו מרחק גדול מדי לענ"ד בשביל טעות אופטית (שבעים מטר ומעלה). אולם על פי הביאור הזה פשוט וברור, שכן הרדב"ז לקח מסוף כיפת הדקדוק (לצורך העניין נאמר קצת לפני איזור הכיפה המערבית), חוט לכיוון צפון באורך קל"ה אמות. והמרחק בין אותו חוט למדרסת אל עת'מניה הוא כשלושים מטר! ופשוט הדבר שבמרחק כזה שפיר דמי לומר שטעה טעות אופטית. וגם כיוון שהמרחק בין כותל העזרה המערבי לכותל הר הבית אינו ידוע (ועובי הכתלים ג"כ), בפרט שהכותל המערבי של העזרה, הינו בוודאי כותל משוער (דמיוני) שהרדב"ז נצרך למתוח מנקודה מסוימת בכותל הדרומי של הרמה המוגבהת, ואין זה כותל גשמי ברור שאפשר לשער ממנו ביתר בטחון. על כן החמיר הרדב"ז דווקא באותה נקודה הקרובה ביותר לכיפה.

80. ואפשר שאלו שנסתכנו בזה היו יהודים צעירים אשר יכלו לסבול את עולו של השוט התורכי במקרה ויתפסו, ואפשר שהרדב"ז, שהיה מבוגר באותה עת, לא רצה להסתכן בכך.

אם הכותל הדרומי הוא כותל הרמה, למה לא אמר כן הרדב"ז גם על הכותל המערבי של הרמה

הנה יש לשאול למה הרדב"ז לא הגדיר גם את הכותל המערבי של הרמה ככותל העזרה, ואף נסתפק לגבי חלק מהכותל המערבי של הר הבית? ובכן, פתרון לשאלה זו נמצא בעזרת ה' בהמשך דברי הרדב"ז שכתב, בדרך השניה לשער את המרחק לעליות אשר בצפון: עוד דרך אחרת רואין כאלו חוט מתוח מהכיפה לצד מזרח^ס כל הבתים והעליות שהם בתוך מ' אמה לחוט זה הם בכלל הקדש וכל שהוא חוץ לזה השיעור הרי הוא חול^ס. וחשבון זה אינו מדוקדק לפי שהיכל היה צר מאחוריו ורחב מלפניו כדכתיב הוי אריאל אריאל ומ' לצאת מידי ספק צריך להתרחק מהחוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית^ס ארבעים אמה ברוחב באורך קפ"ז אמות מן המערב למזרח. ע"כ. ולכאורה יש לשאול למה הרדב"ז נצרך להביא עוד דרך לשער, אחר שכבר כתב שאפשר למדוד קל"ה אמה מכותל הדרומי. ואין לומר שפקפק בזיהוי כותל הדרומי (כמו שכתבתי לעיל ש אליבא דאמת אין זה כותל הדרומי שלעזרה), שאם כן היה עליו למחוק כליל את האפשרות הראשונה מבוא בספרו^ס. אלא לענ"ד הסיבה היא יותר פשוטה, והיא גם מורה על כך שהרדב"ז התייחס לכותל הדרומי של הרחבה המוגבהת.

ע"פ המשנה במסכת מידות זויות העזרה היו ישרות. אולם כל המסתכל על הרחבה המוגבהת יראה נכוחה שאין הדבר כן אלא כך:



זאת אומרת שהזויות הדרום-מערבית היא זוית קהה ולא זוית ישרה (בפרט בקטע שלאחר המדרגות). וזאת הרדב"ז ראה לנגד עיניו, וכיוון שהוא הניח (מחמת טענות ארכיאולוגיות) שהכותל

(סב). היינו מכותל הכיפה המזרחי, והחוט משוך לצד צפון ברוחב, וכן מוכח מההמשך. והטעם שלא צריך למשוך חוט גם לצד דרום הוא מפני שהכותל הדרומי ידוע אצלו הוא כותל הרחבה המוגבהת. כדכתיבנא.

(סג). לא ברור מה עניין מ' אמה לכאן, הלא אורך העזרה למזרח היה קפ"ז אמה, ואף אם תפחית את שיעור אחורי בית הכפורת עד לכותל העזרה לא תגיע למ' אמה, וצ"ב.

(סד). ולא המזרחית, כמו שכתב ברישא, שכן בכותל הכיפה הצפונית יש בו חומרא יותר מכותל הכיפה המזרחי, דהכיפה בנויה כמתומן.

(סה). בפרט שמי שימדוד קל"ה אמה (באמה של 50 ס"מ) מכותל הדרומי של הרחבה המוגבהת יגיע ישירות לכיפת הסלע.

הדרומי של הרמה הוא כותל העזרה¹⁰, ממילא ברור שהכותל המערבי של הרמה (לפחות בחלקו הצפוני, ששם השבירה היא יותר חדה מערבה) כבר אינו כותל קדום. ואם כן אפשר שחשש הרדב"ז שימדדו על פי הכתלים של הרמה ויגיעו לטעות. ועל כן אמר דבר שהוא יותר מדוייק¹¹: 'רואין כאלו חוט מתוח מהכיפה לצד מזרח כל הבתים והעליות שהם בתוך מ' אמה לחוט זה הם בכלל הקדש וכל שהוא חוץ לזה השיעור הרי הוא חול'.



מעמד כותל הרמה המערבי

ויש לדון בס"ד, מהו אותו כותל מערבי המוזכר בדברי הרדב"ז. דאלו אם נאמר שכשם שהכותל הדרומי הוא כתלה של הרחבה המוגבהת כן נאמר לגבי הכותל המערבי, לפי זה יהיו קשיים בלשון הרדב"ז. שכן הרדב"ז כותב: הילכך מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב או הנכנס לראות מהפתח אשר לצד מערב צריך לשער שיהיה בינו לבין הכיפה יותר מאחד עשר אמה וכו' שיערתי שאין בכל הפתחים יותר קרוב לכיפה מאותו הפתח הקטן אשר משמאל לבאב אלקטאנין (לשער מוכרי הכותנה) ולכן צריך לזהר מן העליות אשר על אותו פתח. וכבר שמעתי על קצת חכמים שלא היו רוצין ליכנס בשוק אל קטאנין וזו חומרא יתירה כי אני שיערתי שיש משם עד הכיפה יותר מ"א אמה. ואפשר שהטעם הוא מפני שהיא משוכה קצת לצד צפון כאשר נבאר בע"ה ע"כ. ומבואר מדברי הרדב"ז שכל הדיון שלו הוא על באב אל קטאנין והפתח הקטן אשר משמאלו (=לצפונה?), וכן בסוק אל קטאנין. וכל אלו קשורים אל הכותל המערבי של הר הבית (בהמשכו של 'הכותל' הידוע היום), ולא אל הכותל של הרחבה המוגבהת.

זאת ועוד כתב הרדב"ז: ואם העליות הם בצד צפון צריך לשער מכותל מערבי לצד המזרח באורך קפ"ז אמות כל העליות הבנויות באורך זה הם בניות על אורך העזרה ממזרח למערב וכל העליות הבנויות חוץ מאורך זה לצד מזרח או לצד מערב אינם בכלל האיסור. ע"כ. ובפשטות קשה לומר שהרדב"ז מדבר על הכותל של הרחבה המוגבהת בעוד כלל לא הזכירו עד כאן. וכן מהפתח הקטן אשר משמאל לבאב אלקטאנין הוא כותב בשלב זה, שיש להתרחק. הא קמן שיש לחשוש באותו פתח שהוא בתחום העזרה. ועוד, הרדב"ז לא כתב שום סיבה לזהות את הכותל המערבי של הרמה עם כותל העזרה, שלא כמו שכתב לגבי הכותל הדרומי, ואם כאן על מה מסתמך הרדב"ז כאשר הוא מחשב את הקפ"ז אמה מאותו 'כותל מערבי'?



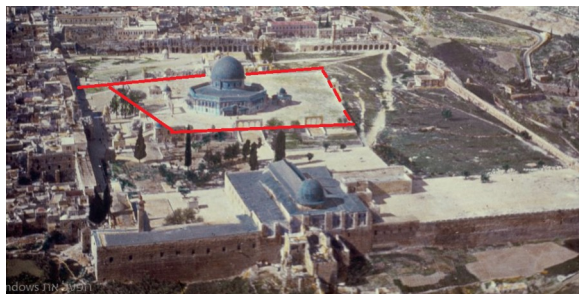
ולענ"ד יש לפרש בס"ד כך. אכן הרדב"ז עוסק בכותל המערבי הידוע, ואכתי אין זה אומר שהכותל הדרומי הוא כותל הר הבית, אלא הוא הכותל הדרומי של הרחבה המוגבהת. ואבאר דברי בס"ד.

10. אפשר לומר שהסיבה נוספת היא מחמת שרק זה הכותל מקביל לכתלי הכיפה, אך שאר הכתלים עומדים באלכסון אליה, כפי הנראה ברור מהתמונה.

11. ובכן ניצל הרדב"ז מהוראת טעות, שכן לפי החשבון הראשון יגיע ישירות למקום אלצח'רא, אך לפי החשבון השני הרי הוא יוצא לחלוטין מכלל איסור דאורייתא.

ראשית יש להביא ראיה לכך שהרדב"ז לא סבר שכל הכותל המערבי הוא כותל העזרה. הנה ז"ל הרדב"ז: שיערתי שאין בכל הפתחים יותר קרוב לכיפה מאותו הפתח הקטן אשר משמאל לבאב אלקטאנין ולכן צריך ליהזר מן העליות אשר על אותו פתח ע"כ. ובפשטות עוסק הרדב"ז בפתח הקטן אשר משמאל לבאב אלקטאנין, ועליו הוא אומר שיש להיזהר מן העליות אשר על אותו הפתח. והגע בעצמך, אם כל הכותל המערבי הוא כותל העזרה, והעזרה נמשכת עד הכותל הדרומי (או כמעט עד סופו), הכי רק מן העליות אשר מעל לפתח הקטן אשר משמאל לבאב אלקטאנין, יש לזהר? הלא יש לזהר לפחות גם מבאב אל קטאנין עצמו ומשאר כל העליות אשר על הכותל המערבי דרומה! אלא מוכרח ממה שהרדב"ז כתב ליהזר רק מפתח אחד מסויים (אשר משמאל לבאב אל קטאנין), ומשאר הפתחים (כולל באב אל קטאנין עצמו) והעליות לא כתב ליהזר, מוכרח שלא ראה את כל הכותל בתור כותל העזרה. ולמה חשש לאותו הפתח הקטן? מפני שהוא הכי קרוב לכיפה. וכנראה הרדב"ז עלה ונסתפק עד היכן הגיעה בדיוק חומת העזרה, וכיוון שהוא לא יכול היה לחשב בדיוק, על כן בנקודה שהכי קרובה לכיפה הוא הניח לחומרא, שכותל העזרה הגיע עד סמוך ממש לכותל הר הבית, ולכן צריך להיזהר מהעליות אשר על אותו הפתח ותו לא. תדע, דבסוף תשובת הרדב"ז כתב: שוב ראיתי וכן אמרו לי בני אדם היודעים לשער שאין לך פתח ולא עלייה שלא תהיה רחוקה מהכיפה כפי השיעור אשר כתבתי הילכך מותר להתקרב אל הפתחים ולעלות אל העליות כ"ש בהצטרפות הספקות אשר כתבתי. ע"כ. ולכאורה אם הרדב"ז סבר ברישא שכותל מערבי הוא כותל העזרה, אותו 'שיעור' מחודש שכתב בסו"ד בעצם פורך את החשבון שלו כליל. שכן מתחדש שהכותל הוא כלל לא כותל העזרה! אולם, אי אמרינן שהרדב"ז ידע שאין זה כותל העזרה, אלא רק חשש בנקודה הכי קרובה לצח'רא, א"ש, והשיעור שכתב בסו"ד בעצם אומר שאין לחשוש לעליות אשר גם מעל אותו הפתח הקטן אשר משמאל לבאב אל קטאנין. ואליבא דאמת ניתן לשער מעוד קצת מזורחה. ומעולם לא אמר הרדב"ז שכל הכותל המערבי הוא כתלה של עזרה.

ועוד ראיה לפירוש זה, היא ממה שהרדב"ז לא כותב איך לשער 'בדרום' הרמה מהכותל המערבי. אלא כתב 'א"כ סוף בנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב'. דהיינו שכדי לחשב את היכן נמצא סוף 'מדרש שלמה' חישב הרדב"ז ממזרח למערב! דהיינו הכותל המערבי בכלל לא נלקח כאן בחשבון! וזה מכיוון שבנקודה זו הכותל המערבי של הר הבית רחוק מן הכיפה, ובוודאי שלא הגיעה העזרה עד שם. וכך תהיה צורת העזרה בערך, על פי הרדב"ז בתחילת התשובה (שנסתפק מה המרחק בין כותל העזרה לכותל המערבי הידוע):





וכך תהיה צורת העזרה בדיוק, ע"פ סו"ד הרדב"ז, אחר שהודיעו לו שאין לחוש גם לצד המערבי:

הכותל הדרומי של העזרה, מזוהה ככותל הדרומי של הרחבה המוגבהת, ומגיע עד כמעט סוף 'כיפת הדקדוק'. משם הקו נמתח צפונה עד כמה מטרים מזרחית לשפת הרמה המערבית. בסוף ארבעים אמה מהכותל הצפוני של הכיפה (כמו שכתב הרדב"ז עצמו לשער, וכפי שכתבנו זהו שיעור יותר מדויק), החוט פונה מזרחה^ט. הקו המזרחי

מקווקו מכיוון שהרדב"ז לא זיהה בהדיא את הכותל המזרחי, אלא רק אמר שיש הרבה אמות (שי"ג) בין כותל המזרח של הר הבית, לכותל העזרה. וכיוון שהעליות שבשפת הרמה במזרח (מוקפת באדום) אינן בכלל הקודש, כמו שיבואר לקמן בס"ד, מוכרח ששטח העזרה לפי הרדב"ז מסתיים לפני שפת הרמה המוגבהת במזרח. ובשאר כל הר הבית מותר לפי דעת הרדב"ז להלך, אפילו במקום החיל ועזרת הנשים, שכן לדעת הרדב"ז קדושתן בטלה לאחר החרבן. (גילוי נאות: כל זה נמדד לפי אמות של הגר"ח נאה).



קושיות על שיטתי

אודה ולא אבוש כי גם על שיטתי יש להקשות לפי זה. הלא אם כיפת הדקדוק היא מדרש שלמה, אם כן, אמאי הרדב"ז מדד קפ"ז אמה מהכותל המערבי הידוע (שבו נמצא באב אלקטאנין)? הלא יכול היה למדוד בקו המשווער מכיפת הדקדוק!

ועוד הרדב"ז כתב שמדרש שלמה עשוי כיפין על גבי כיפין, וכי כיפת הדקדוק בנויה כיפין על גבי כיפין?

ועוד, הוא כותב שיש אבני יסוד גדולות מורות שהוא בניין עתיק, ולכאורה אין אנו רואים שום אבנים גדולות אבני גזית ביסוד הכותל הזה. ועוד, אין לנו מקורות היסטוריים הקוראים לכיפת הדקדוק מדרש שלמה.



תירוץ הקושיות בס"ד

אולם לענ"ד יש לתרץ בס"ד. את הקושיא הראשונה יש לתרץ כך, הרי הרדב"ז לא הגדיר את הכותל המערבי ככותל העזרה כפי שהוכחתי לעיל בס"ד, אלא רק חשש בנקודה אחת לעליות שעל גבי הפתח הקטן אשר משמאל לבאב אלקטאנין^ט, שהיא הכי קרובה. דהיינו, שלא

סח). ארבעים אמה הללו הן בדיוק. ואף שמסתבר שהרדב"ז לא דקדק עד כדי כך, מ"מ כיוון שכתב שהעזרה לא מגיעה לעליות (היינו למבנים) אשר בצד צפון, ברור שהעזרה הגיעה עד איזור זה פחות או יותר. וכל היכא דאפשר לדייק מדקדינן.

סט). יש להעיר שהכותל המערבי מתוך הר הבית בנוי על גבי עמודים. זאת אומרת שבקלות אפשר להכנס לאויר הר הבית מהחלק החיצוני של הכותל עד לחלקו הפנימי. ואם יש מבנה שנמשך על ידי גגין ועליות פשיטא שאפשר להיכנס בטעות.

מדד הרדב"ז משם אלא מפני שלא היתה לא בצד צפון מערב שום נקודת ציון הקרובה לוודאות חוץ מזו, ועל כן מדד ממנה". אולם כפי שהוכחתי, הרדב"ז בסו"ד גם התיר למעשה את העליה הזו, כיוון ששיערו לו בני אדם היודעים לשער, שיש מספיק מרחק. ואם כן, גם מה שהחמיר במערב מחמת הספק נפל, ונותר רק הזיהוי הוודאי של הכותל הדרומי של הרחבה המוגבהת. ולגבי השאלה האם כיפת הדקדוק בנויה כיפין על גבי כיפין. הנה, על פי האמור בויקיפדיה, מתחת לכיפת הדקדוק יש מרתף, דבר שלא מוזכר לגבי מבנים נוספים בהר הבית, ואפשר שלזה נתכוון הרדב"ז בנוי 'כיפין על גבי כיפין'. ועוד, הכניסה לכיפת הדקדוק נראית כך:



וקל להבחין בקשתות המעטרות את הכניסה, שפיר אפשר לומר שלזה התכוון הרדב"ז שהוא אמר 'כיפין על גבי כיפין'. בפרט שהקשתות הן גם בקומה הראשונה וגם בקומה השנייה (במפלס הר הבית). לצורך השוואה, בעליות שבצפון אין קשתות לבתים ולעליות. ועוד, הרי מאזור הכותל המערבי יש מחילה, המוזכרת בתשובת הרדב"ז לתוך הר הבית. ומסתבר שהרדב"ז הבין

ע). לכאורה זה יוצר קולא במזרח. שכיוון שהחל למדוד מערבה מדאי יוצא שבמזרח יש שטח שהוא קודש שהרדב"ז לא החשיבו כקדוש. אולם אין זה קשה, שכן כאשר הרדב"ז בא להגדיר את המזרח הוא הסתמך על נקודת ציון ודאית הרבה יותר. והרדב"ז הרי כתב שיש להיזהר ולא להיכנס לעליות אם הן בולטות לתוך המקדש הרבה. אולם לענ"ד יש לתרץ כך, לרדב"ז היו שני נתונים מוחלטים שהוא הלך על פיהם. המידות הכתובות במשנת מידות, ומיקום אלצח'רא. ועל כן יש לתרץ בס"ד כך, הרי כל העליות הנמצאות בצפון (הרמה המוגבהת) נמצאות או מערבית לצח'רא או מקבילות לצח'רא (חוץ מאחת הנמצאת מול כיפת השלשלת), ולכן ברור שהרדב"ז לא נתכוון להתיר עליות שברור אשר הן נמצאות בתוך הקודש (מול קודש הקדשים, העזרה ובערך במקום המזבח) לכל צופה ומתבונן, אלא רק עליות שהן מזרחה לצח'רא. ואולי לכן נקט הרדב"ז "ואם העליות הם בצד צפון" שכן אליבא דאמת אין שם עליות (ואולי נסתפק רק בנוגע לעליה המקבילה לכיפת השלשלת). ועל כן כתב הרדב"ז למדוד מהכותל המערבי, כאשר ברור לו שהקפ"ז אמות אמורות להסתיים לאחר קובת אלצח'רא. ועל כן לא חשש הרדב"ז לספק, דהלא אף אדם לא יסתפק בעליות אשר מצפון לצח'רא כאשר הוא רואה את הצח'רא מול עיניו, ופשוט וברור שהקפ"ז עדיין לא נסתיימו. וכל מה שיש להסתפק זהו בעליות שאינן מקבילות לצח'רא (ואולי לגבי עליה אחת ויחידה, זו המקבילה לכיפת השלשלת. ואולי גם לכיפה הנמצאת במזרח הרמה המוגבהת, משוכה קצת לצפון) אם יש, שאם הן בתוך קפ"ז יש לאסור, ואם אינן בתוך קפ"ז יש להתיר. וברור אם כן שדבר אחד הרדב"ז לא התיר, וזה לעלות לרמה המוגבהת.

שיש מחילה מפני שאין שם סלע, אלא זהו בנין של כיפין על גבי כיפין. גם המחילה נמצאת יחסית באותו קו של כיפת הדקדוק.

ומה שיש להקשות, שהרי אין אנו רואים אבנים גדולות ביסוד הבית. אפשר שהן מכוסות. הרי המעיין בתמונה זו (מכותל אחר של הרמה המוגבהת):



יראה את האבן הגדולה (סלע ההר?) המבצבצת מתחת לאבנים הקטנות. ובפשטות אפשר לומר שעם השנים אבנים דומות שהיו בכותל הדרומי כוסו. ועוד מבין כתלי הרמה, הכותל הדרומי הוא הכותל הכי מכוסה מבין כולם, ואם כן שפיר יש לומר שבזמן הרדב"ז הוא היה מגולה יותר, והרדב"ז ראה את אותן האבנים.

ולגבי המקורות ההיסטוריים. אמת ויציב ונכון. אין לנו מקורות היסטוריים המכנים את כיפת הדקדוק 'מדרש שלמה'. אולם כפי שכתבתי שהיו שקראו גם למחכמה בשם זה, והרי אין מסורת ברורה שבאלאקצה היה בית מדרשו של שלמה המלך ע"ה^ע, אלא הצלבנים נתנו שם זה למבנה אחד או כמה מבנים בהר הבית. וכידוע, שהצלבנים (שלא כמו הערבים) לא היו מדייקים כלל בנתינת שמות, ובשימור שמות של מקומות. ובודאי שאין שם זה 'מדרש שלמה' מקודש במסורת הדורות כמו המסורת על אבן השתיה. ואם יש בפנינו קשיים רציניים מלזהות את 'אלאקצה' כמדרש שלמה, במקורות ובסברא. והקושי היחיד בזיהוי שלי, הוא, שלא מצאנו שכיפת הדקדוק

עא. ועי' בגיליון מעלין בקודש ל' שהרב קורן האריך בזיהוי המקום ובקביעת המסורת הזו, ולענ"ד אין דברים אלו מוכרחים.

קרוייה 'מדרש שלמה', וזיהוי זה פוטר הרבה בעיות אחרות. עדיף לנו לסבול דוחק הלשון מדוחק העניין²².



ביאור דברי הרדב"ז לגבי הדרך השניה לשער אל העליות שבצפון

וביאור דברי הרדב"ז אל-נכון הוא כך – רואים כאילו חוט מתוח מהכותל המזרחי של הכיפה לצד צפון ברוחב (ולקמן נבאר בס"ד למה לא נצרך הרדב"ז לתת את החשבון לצד דרום), וכל הבתים שבתוך תחום זה הם בקודש וכל שמחוץ הם בחול. והרדב"ז הגיע לחשבון זה כך – אם נחלק קל"ה לשנים נקבל 67.5 ונוריד 10 אמה רוחב קה"ק לצד צפון, נקבל 57.5 ונוריד את רוחב הכתלים נקבל בערך 40 אמה. וכיוון שכך, ברור הדבר שנתכוון הרדב"ז למדוד מהקיר המזרחי צפונה מ' אמה. ואחר כך כתב שכיוון שהחשבון לא מדויק, כיוון שההיכל היה בצורת טרפז ולא מלבן מדויק, לכן יש למדוד מהכיר הצפוני של קובת א(ל)צח'רה צפונה מ' אמה, וכך כתב בהדיא: ומ"מ לצאת מידי ספק צריך להתרחק מהחוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית²³ ארבעים אמה ברוחב באורך קפ"ז אמות מן המערב למזרח ע"כ. דהיינו שהארבעים אמה נמדדים ברוחב, זאת אומרת מצפון לדרום. וראיתי לר' אלישע וולפסון נר"ו בספרו הר הבית כהלכה שטעה בזה (עמ' 73 בתמונה וכן בתמונות הצבע בסוף הספר), שסימן את 'החוט' כהולך ממזרח למערב, וטעה בהבנת דברי הרדב"ז שכתב 'לצד מזרח' וחשב שהכוונה שהחוט הולך לצד מזרח. ולא היא, אלא הכוונה לקיר הכיפה אשר לצד מזרח, ולעולם המדידה היא צפונה, ופשוט.

וכעת נבין בס"ד למה לצד דרום לא כתב הרדב"ז שיש צורך למדוד 40 אמה מכותל הכיפה דרומה. שכן הרדב"ז כבר הגדיר את הכותל הדרומי של הרחבה המוגבהת ככותל העזרה, ולכן אין צורך למדוד לשם. אולם בין קיר הכיפה הצפוני עד לכותל הרחבה המוגבהת הצפוני נראה לעין שיש יותר מהמרחק מהכיפה לכותל הדרומי של הרחבה המוגבהת (ויותר מארבעים אמה), ואם כן בודאי שאין הכותל הזה קדום כלל.



עב). לפי ההצעה הרגילה, אנו צריכים להניח שהרדב"ז טעה בדבר משנה (רובו בדרום ושני לו במזרח). וטעה בשיקול הדעת, שמצד אחד מדד ארבעים אמה ומהצד השני מדד 150 מטר כארבעים אמה, וכך יצר צורת מקדש חדשה (בצורת מדרגה). מה גם שיוצא שדברי הרדב"ז סותרים אהדדי בכמה מקומות. ועוד קשיים עצומים, שכולם לא קשים על פי ההצעה שלי. ומאידך, על פי ההצעה שלי יש שני קשיים עיקריים – לא ראינו שקראו למקום זה 'מדרש שלמה', ולא ראינו אבנים גדולות ביסוד הבית אבני גזית. ולא ראינו אינה ראייה.

אגב המחכמה לא רחוקה כלל מכיפת הדקדוק. רק שאי אפשר לטעון שהרדב"ז נתכוון למחכמה, מכיוון שכתב שהיא על כותל דרומי, ואילו המחכמה נמצאת כולה בכותל המערבי.

עג). ולא המזרחית, כמו שכתב ברישא, שכן בכותל הכיפה הצפוני יש בו חומרא יותר מכותל הכיפה המזרחי דהכיפה בנויה כמתומן.

דברי הרדב"ז לגבי הצד המזרחי של הר הבית

ואחר שדן הרדב"ז בצד המערבי והצפוני עבר לדון בצד המזרחי, וז"ל: ואם העליות בנויות לצד מזרח הנה נתבאר כי הכותל המזרחי, אשר הוא בנוי עתה, הוא כותל הר הבית המזרחי, לפי שמשם והלאה הוא הר הזיתים. ועוד כי שערי רחמים הם באותו כותל. וכתב בעל כפתור ופרח שהם שערים שהיו נכנסים בהן האבלים והחתנים וכל הבתים והעליות אשר בצד מזרח מותר להכנס לשם, שהרי מכותל הר הבית המזרחי עד כותל העזרה המזרחי יש שי"ג אמה. וטמא מת מותר להכנס בהר הבית. ע"כ. הנה, גם מכאן יש ראייה ברורה ש'הכותל הדרומי' שהתייחס אליו הרדב"ז אינו כותל הר הבית הדרומי אשר בו אלאקצה, אלא קיר פנימי יותר. הגע בעצמך, אם הכותל המזרחי הוא כותל הר הבית והכותל הדרומי הוא כותל העזרה, יוצא שמדרום לעזרה אין כלל שטח הנקרא 'הר הבית', בעוד לפי המשנה רובו מן הדרום!

רק שאלה אחת נותרה בפסקה זו, הרדב"ז כותב שמותר להיכנס לעליות אשר בצד מזרח, שכן מכותל הר הבית עד כותל העזרה המזרחי יש שי"ג אמה. וזה צע"ג, דהא יש הרבה פחות משי"ג אמה. וגם החישוב של הרדב"ז הוא ת"ק - קפ"ז = שי"ג. אולם חישוב זה מתעלם לכאורה מהשטח הפנוי במערב אחורי בית הכפורת. והציע הגאון הר"י אריאל שליט"א שנפלה טעות סופר בדברי הרדב"ז, וכך היה צ"ל 'שכן מכותל הר הבית עד כותל העזרה המזרחי יש [אמות הרבה. שכן שמחסרים מת"ק אמה קפ"ז יש] שיג אמה'. ונפלה טעות הדומות דבר השכיח אצל מעתיקים. אולם כיוון שאין לנו כתבי יד של תשובת הרדב"ז או דפוס עתיק וכד', אין איתנו נביא ולא יודע עד מה בכדי להחליט שהגהה זו נכונה. אולם בוודאי שהיא מסתברת. ואף אם לא נקבל את הגהה זו ונעשה את הרדב"ז כטועה בדבר משנה, עדיין אין בכח קושיא זו לבדה בכדי לערער על הזיהוי המוחלט של א(ל)צח'רה כאבן השתייה".



(עד). חידושו של הרב קורן לגבי כותל מערבי שלעזרה מחמת חשבונו של הרדב"ז

והנה כתב הגאון הרב קורן, על דברי הרדב"ז שיש שי"ג אמות מן המזרח, וז"ל: חשבון פשוט מראה כי נתון זה של שי"ג אמות מבוסס על הנחה של הרדב"ז שהכותל המערבי של הר הבית, מתלכד עם הכותל המערבי של העזרה. וכך, הואיל ורחבו של הר הבית כולו ממזרח למערב הוא חמש מאות אמה, דעת לנבון נקל שאם גורעים ממספר זה קפ"ז אמות, שהוא אורך העזרה ממערב למזרח, נשאר מרווח של שי"ג אמות מן הכותל המזרחי של העזרה ועד הכותל המזרחי של הר הבית, ואין שום ספק בעולם שזה הבסיס לנתון של שי"ג אמה, כשם שאין שום ספק שחיבור המספרים קפ"ז עם שי"ג מניב תוצאה חשבונית של חמש מאות אמה. (ולכאורה יש לשאול מדוע לא גרע מן החשבון עוד מרחק מסוים בעבור עובי הכותל המזרחי של העזרה, כפי שכתב במפורש בנוגע לגבול המערבי של העזרה [כפי שהתבאר לעיל פסקה ו], וכפי שעולה מחשבונו בנוגע לגבול הצפוני של העזרה [כפי שהתבאר לעיל בפסקה ח [3]], וכמדומה שהקל יותר בכותל המזרחי של העזרה, מפני שבגמרא [פסחים פה ע"ב] מפורש שבניגוד לשאר השערים, שער ניקנור שבמזרח לא התקדש, ואולי סבר שהוא הדין גם בנוגע לשאר חלקי הכותל המזרחי). ועל כל פנים עצם הדבר נראה תמוה מאוד. ועי' שם שהאריך להסביר את החשבון לפי שיטתו. ע"כ.

אולם נראה שהסבר זה, שכותל העזרה מתלכד עם כותל הר הבית במערב, תמוה עד מאוד. ויש להקשות על כך כמה קושיות. ראשית, מבואר במשנה (מידות פ"ב ה"ג) שהחיל, שבפשטות הקיף את כל העזרה, היה שטחו עשר אמות. וגם אם תאמר כדברי הרמב"ם שהחיל חומה בת עשר אמות היתה, עדיין אם כותל העזרה ממש התלכד עם כותל הר הבית, אין מקום לאותה חומה לפי דעת הרמב"ם. ובוודאי לפי דעת שאר המפרשים שמדובר על שטח שבין הסורג לחומת

דברי הרדב"ז בנוגע לעליות הדרומיות

כתב הרדב"ז: ואם יש עליות בכותל דרומי באורך קפ"ז אמות מן המערב אל המזרח הרי הם בכלל הקדש ע"כ. לפי דרכנו מבואר שהרדב"ז נתכוון לעליות הנמצאות על הכותל הדרומי של הרחבה המוגבהת. שכן הרדב"ז כלל לא כותב מה דין העליות הנמצאות בתוך הרוחב של קל"ה אמה מן הצפון לדרום, כיוון שעליות אלו על הכותל הדרומי, הן בתוך כותל העזרה לפי הרדב"ז. ולכן לא נותר לדון אלא בעליות הנמצאות מזרחה או מערבה משם.

ועוד יש להעיר, שאם ננקוט בדברי הרדב"ז שכוונתו לכותלי הר הבית הדרומי והמערבי, והכוונה במילים 'מן המערב אל המזרח', לכותל המערבי הידוע (כדברי הרב קורן), מוכרחים להבין שהרדב"ז 'קידש' את הכותל המערבי לכל ארכו. שכן אם כבר הנחנו שהרדב"ז קידש עד הכותל הדרומי של הר הבית, וגם את הכותל המערבי יש לקדש (שכן הוא 'מתלכד' עם כותל העזרה). יוצא שכל המרובע מא(ל)צח'רא עד הכותל הדרומי של חראם א(ל)שריף כולו קדוש בקדושת העזרה.

העזרה, אין דברי הרב קורן מתקבלים. והיה על הרדב"ז לציין זאת.

ועוד יש להקשות על כך, שאם כן הוא איך תתקיים המשנה 'מיעוטו מן המערב'? והרב קורן פירש דאגב גררא שנקטנו רובו מן הדרום, נקטנו 'מיעוטו מן המערב' למרות שמן המערב לא היה כלום. וברור שזה דוחק, וברור שאף אחד מן הראשונים לא פירש כן, ולפירוש כל כך מחודש היה צריך הרדב"ז לכתוב כן בהדיא, ולא להשאיר זאת לחשבוננו.

ועוד מדברי הרדב"ז עצמו יש להקשות על הקביעה של הרב קורן שליט"א, הלא בסו"ד כתב הרדב"ז: שוב ראיתי וכן אמרו לי בני אדם היודעים לשער שאין לך פתח ולא עלייה שלא תהיה רחוקה מהכיפה כפי השיעור אשר כתבתי הילכך מותר להתקרב אל הפתחים ולעלות אל העליות ע"כ. דהיינו כל העליות שתוארו בדברי הרדב"ז, גם אלו שבצד מערב, רחוקות מחומות העזרה לפחות השיעור הקטן ביותר שהוזכר בדבריו שהוא י"א אמות. ויוצא שכל העליות שהוזכרו בדברי הרדב"ז לא מתקרבות כלל לשטח העזרה. ואי איתא לדברי הרב קורן שהכותל המערבי שלעזרה מתלכד עם הכותל המערבי של הר הבית, ובפרט שלפי הרב קורן הרדב"ז איירי בעיקר בעליות אשר מצד מערב, ובפרט למדרסת אל עתמניה הבולטת לשטח הר הבית, ולשיטת הרב קורן יש לחוש שבולטת לשטח העזרה! איך הרדב"ז כותב כל כך בניחותא שהדבר מותר לחלוטין (אפילו בלי הספקות של קדושה ראשונה וכו'). דהיינו שהעליות שבכותל מערב אינן בשטח העזרה, והכותל המערבי של הר הבית אינו מתלכד עם הכותל המערבי של העזרה.

ועוד קשה, שהרי מפורש במשנה (מידות פ"ה ה"א) שהיו אחת עשרה אמה לאחורי בית הכפורת, וכ"פ הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ה ה"ב): אורך העזרה מן המזרח למערב קפ"ז וזהו חשבוננו: מכותל מערבי של עזרה עד כותל ההיכל אחת עשרה אמה, ע"כ. ואלו כדברי הרב קורן היו הרבה יותר מי"א אמה בין אחורי בית הכפורת לכותל העזרה. והרדב"ז ההולך ברגל אחר דברי ושיטת הרמב"ם, היה צריך להעיר שכאן נטה מדבריו הרמב"ם. ועל כן דברי הרב קורן בזה קשים.

והמעייין שם יראה, שהרב קורן מנסה להוכיח מדברי חז"ל הקדמונים שאכן הייתה התלכדות כזאת. אולם בכל כי האי גוונא שפיר דמי להסתייע מפלביוס שכתב שהיה סטיו (ברוחב של שלשים אמות, לפחות כ-15 מטר) גם בצד המערבי, ואם כן התלכדות כזאת היכא? ניחא אם חז"ל היו אומרים בפירוש שהכותל המערבי מתלכד, אולם הם לא אמרו דבר כזה כלל, ואנחנו עושים אוקימתא בדבריהם. בשביל להפיל אוקימתא כזו, שפיר דמי להסתייע מפלביוס. ולעיתים אין מנוס מלהגיה.

ועל כן לענ"ד שאין סיבה להניח כדברי הרב קורן, שהכותל המערבי של הר הבית התלכד עם כותל העזרה (ואז אי אפשר בשום אופן לעשות את המסלול שעושים העולים להר הבית), אלא שיש כאן טעות בגירסא. ואף אם נתעקש ונרצה להניח את הגירסא כמו שהיא, אין זה אומר כלל, שצריך להמציא שיטה חדשה בדברי הרדב"ז. שיטה המוקשית מדברי חז"ל והפוסקים שהרדב"ז רגיל להסתמך עליהם, שיטה שאין לה רמז בראשונים, ואף מדברי הרדב"ז עצמו היא מוקשית.

ואם כן שוב תקשה הקושיא שהקשיתי לעיל, היאך חלק מאלאקצא (בהנחה שהיא מדרש שלמה) תהיה חוץ מקפ"ז אמה ממזרח למערב? אלא אם כן נאמר שלפי הרדב"ז צורת העזרה היא כך:



שכן אם מקבלים את הנתונים הבאים:

א. העזרה מגיעה עד הפינה הדרום מזרחית, שכתב הרדב"ז "שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט ולא היתה העזרה נמשכת לצד דרום אלא עד שם", ועל פי הפשט העזרה היתה נמשכת עד אותה קרן, כביכול.

ב. הכותל הדרומי של הר הבית הוא כותל העזרה, ממה שכתב הרדב"ז "וכבר הנראה לעין כותל הדרום במקומו הראשון הוא וכו' וא"כ סוף בנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה".

ג. הכותל המערבי של הר הבית 'מתלכד' עם כותל העזרה, ממה שהרדב"ז כתב שיש שי"ג אמות ממזרח.

ד. לפחות חלק מאלאקצא נמצא מחוץ לתחום העזרה ממ"ש הרדב"ז "וא"כ סוף בנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב".

כל הנתונים הללו כתובים בתשובת הרדב"ז ואומצו כפשוטן וכלשונן על ידי הרב קורן שליט"א. וכאן אני תמה, היאך לא שם הרב קורן אל לבו שצורת העזרה היוצאת מהדברים הללו מוקשית ביותר. וגם מכריחה אותנו לומר שהרדב"ז חלק על הכפוף בזיהוי הכותל הדרומי בלא להזכירו. שהרדב"ז בסו"ד חלק על דבריו בנוגע להתלכדות הכתלים, דברים שלא נאמרו בפירוש על ידי הרדב"ז בשום חלק בתשובה.

ובאמת צריך סיבה טובה מאוד להניח שכך היתה צורת העזרה. אולם כל העוקב אחר הנתונים וההנחות שמניח הרב קורן שליט"א מוכרח להגיע למסקנה זו או דומה לה, ועי' בהערה ע"ה.



עה). וכתב הרב קורן על דברי הרדב"ז שהובאו לעיל, וז"ל: פסקה זו בתחילתה היא נגזרת ישירה של ההנחה שהתבארה בפסקה הקודמת (ט [3]), אשר על פיה הכותל המערבי של העזרה מתלכד עם כותל הר הבית, ומן ההנחה שהתבארה בפסקה קודמת יותר (ח [2]), אשר על פיה הכותל הדרומי של חרם א-שריף מתלכד עם החומה הדרומית של העזרה.

כמה קושיות על עצם דברי הרב קורן לאורך התשובה

אחר הודיע א-להים אותנו את כל זאת, שקשה להעמיד את דברי הרב קורן ואת פרשנותו בתשובת הרדב"ז, יש עדיין מקום לעמוד על כמה מדבריו לאורך הסבר התשובה ולהעיר עליהם כדרכה של תורה.

ראשית, הרב קורן דייק מהשינוי ששינה הרדב"ז בלשונו בין העליות המערביות שכתב בלשון ברורה והחלטית 'הילכך וכו'. לבין שאר העליות שהקדים להן לשון 'אם'. וכתב הרב קורן וז"ל: ומדקדוק דבריו ניתן גם להוכיח שהשאלה נשאלה בפועל רק בנוגע לצד המערבי, ובשאר הצדדים עסק רק אגב הדיון בצד המערבי, שכן לקמן, ביחס לצדדים האחרים, נקט בלשונות "אם העליות", בניגוד ללשון הוודאית המתוארת כאן, אשר פתח בה במילים "הילכך מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב, או הנכנס לראות מהפתח אשר לצד מערב". ע"כ. אולם יש לדחות בפשטות, שכן כל המעיין בלשון הרדב"ז יראה שהספק אינו על עליית העולים לאותן העליות, אלא למציאות העליות, כביכול מסתפק הרדב"ז אם יש שם עליות. אולם, אם אכן יש שם עליות, ש"ד לעלות לשם להלכה ולמעשה. וכבר הרב קורן גופיה בהערה (מס' 45) שם לב לקושי בדקדוק שלו וז"ל: לקמן בפסקה ח (1) פתח במילים: "ואם העליות הם בצד צפון", שהיא לשון מסופקת, (אם כי ניתן לבאר אותה כלשון קצרה, וכאילו כיוון לומר: "ואם [תשאלני על] העליות [אשר] הן בצד צפון"). וכיו"ב לקמן בפסקה ט כתב: "ואם העליות בנויות לצד מזרח", וגם זה ניתן לביאור בצורה דומה. וכו' ע"כ.

ע"כ. והמתבאר מדברי הרב קורן הללו שצורת העזרה היא בדיוק כפי שציירתי לעיל על פי דעתו, שזה כבר דוחק עצום הנראה לעיניים, לפני כל הדחקים מן המקורות.

והמשך וכתב וז"ל: במצב זה מובן שאין כל אפשרות לתאר כניסה למרחב שבין החומה הדרומית הקיימת לבין חומת העזרה, אולם ניתן לחצות את החומה הדרומית הקיימת ולהתקדם צפונה, בתחום שנמצא ממזרח לעזרה, שהיא כאמור צמודה לכותל המערבי של הר הבית, ולכן צריך להתרחק מן הכותל המערבי קפ"ז אמות לאורך הכותל הדרומי, ומשם ואילך המקום מותר. ע"כ.

אולם במחכ"ת, אי אמרינן שהכותל הדרומי הוא כותל העזרה עצמה, אזי גם לעלות עליו בשביל לחצות עד לכותל המערבי וצפונה אי אפשר, דהרי עובי הכתלים נתקדש. וכיצד אומד יעזור כאן הרי האדם נכנס במפגיע, וכיצד 'ניתן לחצות את החומה הדרומית הקיימת ולהתקדם צפונה'.

ועוד כתב: למעשה בנקודת המפגש של חומת העיר עם חומת מתחם חרם א-שריף יש מגדל שמירה צלבני שנמצא מחוץ לחומת חרם א-שריף, אך מן המפלס העליון שלו ייתכן שניתן היה להגיע לגג של אל-אקצא, ואולי לעוד מבנים סמוכים, ואפשר שכאשר דיבר הרדב"ז על עליות שנמצאות בדרום, כיוון לעליות אלו ודן אודות העליה עליהן. ע"כ. וכאן דברי הרב קורן תמוהים, דווקא לשיטתו. אם לפי הרדב"ז העזרה הגיעה עד הכותל הדרומי, היאך אפשר להגיע לגג של אלאקצא בלא להיכנס לעזרה?

ועוד כתב הרב קורן בהמשך דבריו: בסיומו של קטע זה סיכם את מסקנותיו הנוגעות לכל הכיוונים של חצר חרם א-שריף, וקבע כי בפועל גם מצפון וגם ממזרח אין חשש של כניסה לעזרה, וכל הספק הוא רק במערב ובדרום. וזה מובן היטב לאור מה שהתבאר לעיל, שלמעשה הצמיד את כותל העזרה לגבולות חרם א-שריף בין בדרום ובין במערב (ולהלן פסקה יז יבואר כי מסקנתו הסופית הייתה שבפועל אין חשש גם במערב וגם בדרום). ע"כ. וכאן כבר אינני מבין לחלוטין. הרי אם הדברים מתבארים על פי ההנחה שכותלי הר הבית מתלכדים עם כתלי העזרה, ובסוף הוא כותב 'כי מסקנתו הסופית הייתה שבפועל אין חשש' זאת אומרת במפגיע שהרדב"ז לא הצמיד את הכתלים. הרי אם הכתלים צמודים, ולכן יש חשש, ואם בסו"ד קבע הרדב"ז שאין חשש, אזי זה אומר שהכתלים מלכתחילה לא הוצמדו. מעבר לכך שהדברים הללו לא רמוזים ברדב"ז, ואין להם זכר באף אחד מהראשונים שהרדב"ז מסתמך עליהם.

ואשר על ידו השג, כתב הרב קורן בחצאי לבנה וז"ל: ולשון הרדב"ז: "ולא תיכנס לא לבית ולא לעלייה" צ"ע, כי לא הזכיר אפשרות כניסה ל"בית" בכל דבריו עד הנה, אלא רק עליות; זיזין; גזוזטראות; גגין; שערים, וכן את שוק אל-קטאנין, ובהמשך הזכיר גם מחילה. אם כי הדין דין אמת, ודין חדרים שבמפלס הקרקע חמור כמובן יותר מדין עליות שיש בהן איזה צדדי קולא, וכמו שהתבאר ע"כ. ובמחכ"ת, אישתמטיתיה דברי הרדב"ז קודם לכן, שכתב כמה פעמים וז"ל: ואני שיערתי שיש בין כותל זה של צד דרום עד הבתים והעליות אשר בניות לצד צפון יותר מקל"ה אמה ואינם בכלל הקדש ומותר ליכנס להם. וכו' עוד דרך אחרת רואין כאלו חוט מתוח מהכיפה לצד מזרח כל הבתים והעליות שהם בתוך מ' אמה לחוט זה הם בכלל הקדש וכל שהוא חוץ לזה השיעור הרי הוא חול וכו' וכל הבתים והעליות אשר בצד מזרח מותר להכנס לשם וכו' ודרך כלל אני אומר כי הבתים או העליות אשר לצד צפון וצד מזרח אין בהם ספק אצלי ומותר ליכנס להם ע"כ. ויש בזה מן התימה, דהרי הרדב"ז בהדיא התיר להיכנס גם לבתים, ולפלא איך נתעלם מן הרב קורן כן. ואדרבא הלשון 'גגין' מוזכרת פחות מהלשון 'בתים' (רק שתי פעמים, ובפעם אחת נזכר אגב גררא דלישנא דתלמודא). והמילה 'גזוזטראות' מוזכרת רק פעם אחת. והרי שלך לפניך, שלא רק שהרדב"ז הזכיר בתים, אלא גם התיר את הכניסה הרגלית אליהם. ודברי הרב קורן צע"ג.

ועוד, המעיין הדק היטב היטב הדק בלשון הרדב"ז יראה שגם בנוגע לעליות לא נקט לשון עליה לעליות, אלא רק בנוגע לעליות אשר בצד מערב, שכתב וז"ל: הילכך מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב ע"כ. אך בנוגע לשאר העליות כתב: ואם העליות הם בצד צפון צריך לשער מכותל מערבי לצד המזרח באורך קפ"ז אמות כל העליות הבנויות באורך זה הם בניות על אורך העזרה ממזרח למערב וכל העליות הבנויות חוץ מאורך זה לצד מזרח או לצד מערב אינם בכלל האיסור. ע"כ. ולא כתב לשון עליה לעליות. וכן בהמשך: וא"כ צריך לשער אם העליות אשר כנגד כותל זה לצד צפון רחוקים מכותל זה קל"ה אמה אינם בכלל העזרה ואני שיערתי שיש בין כותל זה של צד דרום עד הבתים והעליות אשר בניות לצד צפון יותר מקל"ה אמה ואינם בכלל הקדש ומותר ליכנס להם. ע"כ. וכאן לא נקט לשון עליה אלא לשון כניסה. וכן: וכל הבתים והעליות אשר בצד מזרח מותר להכנס לשם ע"כ. וקצת פלא שלא נקט בהם לשון עליה אלא לשון כניסה, משל בתים היו. ומ"מ מהלשון "להכנס" משמע שמדובר על כניסה רגלית ולא על עליה על גבי זיזין וגזוזטראות, גם בנוגע לשאר העליות ודלא כדברי הרב קורן, שכתב שכל הדיון הוא בעליה על גבי גגין, ולא בכניסה רגלית.

עוד נקודה שיש להעיר על דברי הרב קורן. שאם אמת היה הדבר הזה ולא נמצאו יהודים בהר המוריה, וכל העליות היו על תחומי חראם אשריף מבחוץ, אם כן מה הוא זה שכותב הרדב"ז: ודרך כלל אני אומר, כי הבתים או העליות אשר לצד צפון וצד מזרח אין בהם ספק אצלי ומותר ליכנס להם אם לא תהיה בולטת הרבה לתוך המקדש ע"כ. הלא אי מוקמינן לאותן עליות שבצפון, לעליות הנמצאות בקצה הצפוני של מתחם הר הבית, נצטרך לומר שהרדב"ז



נסתפק בעליה שהיתה בולטת הרבה כך: עי' בתמונה:

ועל פי זה התכוון הרדב"ז במילים 'בולטת הרבה' למבנה שבולט את כל השטח הזה וממנו יש להיזהר. וזה כמובן דוחק. אולם אם אנו מפרשים שהכוונה לעליות אשר בצד צפון של הרחבה המוגבהת, אלו:



אשר בנויות על הכותל הצפוני של הרמה המוגבהת. פשוט למה הרדב"ז כתב שאין לו ספק שהן מותרות "רק אם תהיה בולטת הרבה לתוך השטח" שאז יש להסתפק. שכן על פי החשבון שנתן הרדב"ז (וזה גלוי לכל עין) הצד הצפוני של הרמה רחוק מהכיפה יותר מאשר הכותל הדרומי. ואם את הכותל הדרומי זיהה הרדב"ז

בתור כותל העזרה, בודאי שהכותל הצפוני אינו כותל העזרה, ולעליות הללו שבתמונה מותר לעלות לכתחילה ללא אומד, אלא אם כן יהיו בולטות הרבה, שאז יש להסתפק. משא"כ אם מדובר על הכותל הצפוני של הר הבית, דאז צריך שאותו מבנה יהיה בולט יתר על מדה ושבעים מטרים כדי להתחיל להסתפק, וזה כמובן דוחק. וברור שלא היה מבנה כזה בצפון הר הבית מעולם, בכדי שהרדב"ז יצטרך להסתפק בו.

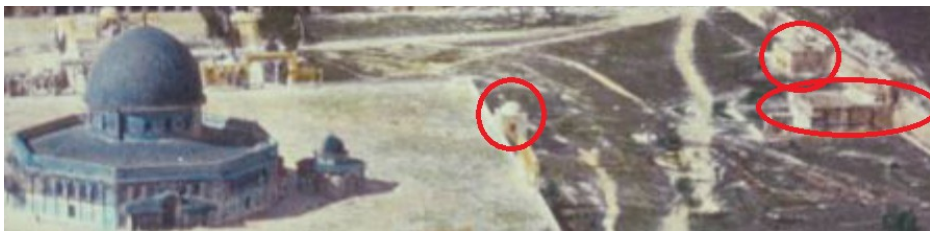
וגם בנוגע למזרח כן הוא:



על שפת הרחבה המוגבהת יש מבנה, שהוא מהעליות^ע שבמזרח שהתכוון הרדב"ז אליהם, וגם הוא רחוק מהכיפה לאורך ולרוחב, כפי שרואים בתמונה הבאה:



וכן יש עוד מבנים הסמוכים לכותל המזרח:



ולאותם מבנים נתכוון הרדב"ז להתיר מצד מזרח. ואף הרב קורן הודה בזה בתוך דבריו (לגבי המזרח גבי כסא שלמה, המבנה הצפוני יותר בחומה המזרחית המוקף בעיגול)^ע.



עו). הרדב"ז מזכיר עליות בלשון רבים בצד מזרח, ויש עוד מבנים צמודים לחומת הר הבית מבפנים.

עז). וגם יש להקשות על דברי הרב אלישע וולפסון נר"ו בספרו הר הבית כהלכה, שכתב (עמ' 68-69) שהעליות אין הנה העליות אשר אנו רואים לנגד עינינו היום. אלא הן עליות נעלמות אשר עלו בסערה השמימה (אולי יחד עם מוחמד וסוסתו הנאה...) ולענ"ד אין אלו אלא דברי תימה. וגם ממפת הר הבית שצייר ברטלי דונאטו בימיו של הרדב"ז ממש, הר הבית נראה כפי שהוא לפנינו עם אותם מבנים, רק שהקשתות בצפון הרמה המוגבהת יותר שלמות, ולא היו על הרמה המוגבהת עוד מבנים שסבר הרב וולפסון שהיו שם. וקצת יש תימה איך כתב דברו, בלא לעיין כרגע במפות אלו.

האם נכון הדבר שיהודים כלל לא נכנסו להר הבית בזמן השלטון המוסלמי?

ואם אמת היה הדבר הזה, כדברי הרב קורן שיהודים לא הורשו כלל ועיקר להיכנס להר בית ה', יש לדון אמאי הרדב"ז דן באותן עליות, באופנים שאינם אליבא דהלכתא. אפשר היה לומר שכיוון שאתי לידיה דהרדב"ז לעסוק בעליות אשר בהר הבית, חיבת הקודש מכשרתו לעסוק בקדשים, ושנה עליו הכתוב לעכב. והשתא דאתי לעסוק בצד המערבי ביאר את המרחקים שבין שאר העליות לבין מקום המקדש.

ויותר נראה שאיסור העליה להר הבית, אף שהיה קיים, כפי שכתב הרדב"ז גופיה בפירושו למשנה תורה (הביאו הרב קורן בגיליון מעלין בקודש ל"א), מ"מ אפשר שלא נאכף בחזקה כל כך. ראשית, מעצם המנהג שמזכיר הרדב"ז בצורה כל כך ברורה שנהגו לעלות לעליות. ומתוך התעודות השרעיות ברור שהמוסלמים לא ראו זאת בעין יפה, ואעפ"כ היה זה מנהג פשוט שנהגו בו כל העולם. ונראה שיהודים מצאו זמנים ועתות רצון לעשות כן, בין ברשות ובין על ידי "בקשיש". ועוד בספר המסורת של הרבנים שפירא ופלאי הובאו כמה מקורות, חלקם מזמנו של הרדב"ז, חלקם קודם וחלקם מאוחרים, העוסקים ביהודים שעלו, לעתים בקביעות להר הבית. וכך כתבו שם עמ' עמ' 67 מקור 118, באגרת של תלמיד הר"ע מברטנורא, לגבי אשה יהודיה הנכנסה עם חברתה הישמעאלית¹. וכן שמה מקור 116 (אף שמשמע שנכנסו ברישיון, מ"מ הא קמן שלעיתים הרשות היתה נתונה). וכן בעמ' 68 מובא שירו של הר"ז אלצ'הארי שכתב: והייתי מתהלך בהר הבית/ואסב שבתי בין עצי הזית. ע"כ. והנה אנו יודעים שיש עצי זית עתיקים בהר הבית. וזה היה כבר תחת השלטון העות'מאני בזמן הרדב"ז ממש (שנת שכ"ז, בדיוק ארבע מאות שנה לפני כיבוש העיר על ידי חילות ישראל. הרדב"ז נפטר בשנת שלב-ג). וכן שם במקור 121 מסופר (ממקור נוצרי) שיהודים קבלו את רשות אחד ממושלי ירושלים, להתפלל בהר הבית תמורת בצע כסף כשהם מחופשים לתורכים. הדבר נתגלה רק לאחר כמה שנים (!) ורק אז הופסק. הנוצרי אומר שזאת סיפר לו אחד היהודים 'הזקנים', ואפשר שהמעשה עצמו היה לא הרבה שנים אחר פטירת הרדב"ז. ואם כן, מצאנו שקודם זמנו של הרדב"ז היו יהודים שעלו להר הבית, בזמנו של הרדב"ז - הר"ז אלצ'הארי עלה להר הבית, ואחר זמנו של הרדב"ז. אמת הצד השווה שבין כל העליות הללו, הן שנעשו ביחידות, לא בקול רעש גדול, או גם שלא ברישיון.

ויש לציין דבר חשוב, אם הייתה אפשרות בהיחבא ובסודיות ליהודים להיכנס להר הבית, ברור שהיהודים לא יפרסמו זאת בראש חוצות ולא יכתבו זאת עם המושל הערבי בדף, לצורך העניין, כאשר הוא נמצא עם כל אנשיו והשגל יושבת על ימינו, וישאלוהו 'מה דעתך תמורת בצע כסף להסכים לנו להיכנס להר הבית מחופשים לתורכים ולהתפלל על הבאת מלכות קדישי עליוני?' בודאי שכל שאלה כזו וכל מהלך כזה שנעשה, נעשה בהשקט בסודיות ולא בקול רעש גדול.

ואולי על פי זה אפשר להסביר, למה הרדב"ז נצרך לברר את דרכי הגישה גם משאר הכיוונים, אף שהמנהג הידוע היה לעלות רק ממערב. זאת עשה, בשביל אותם יהודים

(עח). ועוד באותה אגרת מפורש שהערביים היו רוצים שיהודים בעלי אומנות כי רבים הם, יכנסו להר הבית לתקן. ומשמע מהכי שהערביים לא תפסו זאת בתור איסור חמור כל כך, אם לעיתות הנצרכים הוא נדמה כעריב.

המצליחים בשקט להיכנס למקום המקדש. ובתוך דבריו הבליע את החשבון אשר עליהם לעשות. ולענ"ד פשוט הדבר. (ואולי גם הרדב"ז היה בתוך היהודים אשר הצליחו להיכנס בהיחבא, ועל כן הוא אומר שהפתח הקטן אשר משמאל לבאב אלקטאנין כשכוונתו כנראה לבאב אלמוטהרה, הנמצא מדרום, ופתח זה לא יהיה משמאל אלא לרואה המקדש מבפנים. ולכן הוא אומר שהעומד בקרן דרומית מזרחית לרחבה המוגבהת רואה שמשם והלאה הוא עמק יהושפט, שכן הוא ראה זאת בעיניו. ואולי לכן הוא מודד 'ממזרח למערב' בכמה מקומות^{טז}. ואולי לכן הוא חוזר ואומר בנוגע לשאר הכיוונים 'אם העליות', כלומר 'איני אומר בצורה ברורה, אך אתם תבינו לבד מה עליכם לעשות באותן עליות'^{טז}. ואיני אומר קבלו דעתי, אלא רק כהצעה).



סיכום העולה מדברי הרדב"ז

וכיוון שכן הוא, הנה בפנינו אחד מגדולי הפוסקים, הרדב"ז, שהעיד בפירוש על המסורת שתחת לקובת א(ל)צח'רא נמצאת אבן השתיה. ועל פי אותה המסורת התיר להלכה ולמעשה להיכנס להר הבית, בחישוב המרחקים הנצרכים מאבן השתיה הנמצאת בכיפת הסלע. ואם כן ברור שהמסורת עברה והגיעה עדי, והוא סמך עליה להלכה ולמעשה.

ועל כן יוצא, לפי דעת הרדב"ז שהרמה המוגבהת אשר אנו רואים אותה היום בנויה בחלקה על יסודות קדומים. וכן, הרדב"ז זיהה את הכותל הדרומי של הרחבה המוגבהת בתור הכותל הדרומי של העזרה, וממנו ומן הכיפה חישב את המרחקים. עמדתי על כך, בס"ד, שהרדב"ז טעה במרחקים, וחשב בטעות שיש 40 אמה מכותל הכיפה לכותל הדרומי של הרחבה המוגבהת, וזו טעות מסתברת לעומד מרחוק ומודד על פי ראיית עיניו ללא כלי מדידה^{טז}. וכל זאת דקדקנו בס"ד מתוך לשון הרדב"ז ללא הגהה וללא המצאת כתלים ומבנים שהיו ונעלמו, אלא הכל כפי שהוא לפנינו היום, וכך מוסברים דברי הרדב"ז אל נכון.



סיכום הדיון בדברי הרב קורן

ובאמת הרב קורן אנהיר עיינין באיזהו מקומן של סבכים, ולולא דבריו לא היינו עומדים על האמת בצורה טובה.

למסקנה, לענ"ד יש לקבל את דברי הרב קורן בכך שהמנהג הידוע לעלות היה רק במערב (באיזור באב אל מוטהרה ובאב אלקטאנין וכד'), וכן שהרדב"ז לא דייק במרחקים כל הצורך. ומאידך, אין להניח משו"ה שיהודים לא נכנסו להר הבית כלל ועיקר. וכן אין לקבל את חידושו של הרב

(טז). למרות שאין זה מוכרח.

(פ). ואולי חשש הרדב"ז ממלשינות משומדים, שכן ידוע מה פעלו המשומדים בנוגע לבית הכנסת הרמב"ן, ועד היום לא הוסר השיקוץ מעליו, והכל מעשי ידי משומד אחד ואמו.

(פא). לצורך ההשוואה, הגאון הרב שלמה גורן זצ"ל שהיו לו מדידות של חיל ההנדסה שהיו מדויקות הרבה יותר ממה שהיה לרדב"ז, טעה באיזהו מקומן. ולא נפלאות היא ולא רחוקה היא כלל לומר כן גם על הרדב"ז שלא היו לו כלי מדידה כלל ואפשר שלא היה יכול גם להיכנס להר הבית עצמו ולבדוק.

קורן ש'העליות' הן הנה עליות בקצוות של חראם אשריף, כפי שראינו יש בכך כמה וכמה קושיות^{פב}.



פב). ובשולי הדברים יש לציין שהרב ישראל אריאל והרב עידוא אלבה, שליט"א, כתבו להגיב בגיליון מעלין בקודש ל"א על דברי הרב קורן. ולענ"ד יש להקשות הרבה על דברי הרב ישראל אריאל שליט"א. וכבר עמד הרב קורן על רוב הדברים בתגובתו אליהם, ואין כל כך מה להאריך בזה.

הרב איתן רוזנפלדר

בית שמש

מידת הענווה – מהי?

הגמרא במסכת סוטה מביאה מימרה שעל פניו נראית תמוהה: "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא: אמר ליה רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא" (סוטה מט:).

הקושיא בוקעת ועולה, וכי רב יוסף משתבח בעצמו שהוא ענו, כיצד אמירה זו מתיישבת עם מידת הענווה?

נראה שכדי להשיב על קושיא זו צריך לעיין בדברי חז"ל ולבחון מהי ענווה. במאמר זה אנסה להציע מהי ענווה בדברי חז"ל ובפוסקים, ממילא הקושיא תהיה מתורצת ודברי רב יוסף יהיו נהירים על פי פשטם.

הגמרא בבבא מציעא מביאה את דברי רבי על שלושה מגדולי ישראל שנתייחדו במידת הענווה.

"חלש דעתיה דרבי אתא א"ל לאבוה אמר ליה בני אל ירע לך שהוא ארי בן ארי ואתה ארי בן שועל והיינו דאמר רבי שלשה ענוותנין הן ואלו הן אבא ובני בתירה ויונתן בן שאול רבן שמעון בן גמליאל הא דאמרן בני בתירה דאמר מר הושיבוהו בראש ומינוהו לנשיא עליהן יונתן בן שאול דקא"ל לדוד (שמואל א כג, יז) ואתה תמלוך על ישראל ואני אהיה לך למשנה" (בבא מציעא פד:-פה).

יונתן בן שאול הביע נכונות שדוד ימלוך במקומו והוא ישמש רק כמשנה. אמנם הגמרא מקשה שאולי הוא הבין שכך יהיה בכל מקרה ולכן אין פה ענווה, אבל הענווה פה מתבטאת במוכנות לוותר על התפקיד החשוב שלכאורה נועד לו, המלוכה.

בני בתירה הציעו את הנשיאות וראשות הסנהדרין להלל. גם כאן הגמרא מקשה אם זה נבע מתוך הכנה מציאותית שהוא יירש את מקומם, ולכן יש פה פחות ענווה. אך בכל מקרה, ברור שאם הנכונות לוותר על התפקיד נבעה מתוך הכרה כנה מעצמם שהלל עדיף עליהם דווקא בעצם גדולתם, ראשות הסנהדרין, זו ענווה.

רבן שמעון בן גמליאל ניחם את רבי בכך שרבי שמעון בן יוחאי גדול ממנו. באמירה של הנשיא שרב אחר הוא תלמיד חכם גדול ממנו רואים את הענווה, כי חלק גדול מגדולת הנשיא היא הסמכות התורנית שלו ותורתו.

המכנה המשותף בכל הסיפורים הללו הוא בכך שדווקא המקום שעליו גאוותו של הגדול המסופר הוא המקום שבו רואים את ענוותנותו, בכך שהוא מכיר שיש אנשים העדיפים עליו, והוא מוכן לציין זאת, ואולי לוותר על מקומו לטובת רב אחר שלדעתו עדיף עליו. נחזור למשה רבינו, שעליו נאמר "וְהָאִישׁ מִשֶּׁה עָנָו מֵאֲדָמָה מִכָּל הָאָדָם אֲשֶׁר עָלֶי-פָנָי הָאֲדָמָה:" (במדבר יב:ג). נבחין בסיפורים שהתורה הקדושה מספרת ממש לפני אמירה זו על הענווה של משה.

א. רואים את דברי מרים "ויאמרו הרק אך במשה דבר ה' הלא גם כן דבר וישמע ה'": (במדבר יב:ב). תגובת משה לשיח בין מרים לאהרן הוא נשיאת תפילה לרפואת מרים. לא רואים שמשה מוחה על האמירה שהנבואה שלו לא עדיפה, למרות שהוא גדול הנביאים.

ב. סיפור אלדד ומידד "ויצא משה וידבר אל-העם את דברי ה' ויאסוף שבועים איש מזקני העם ויעמד אתם סביבת האהל: ויך ה' ויפגעו וידבר אליהם ויאצל מן-הרוח אשר עליו ויתן על-שבועים איש הזקנים ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו: וישארו שני-אנשים במחנה שם האתד ואלדד ושם השני מידד ותנח עליהם הרוח והמה בכתבים ולא יצאו האהל ויתנבאו במחנה: וירץ הנער ויגד למשה ויאמר אלדד ומידד מתנבאים במחנה: ויען יהושע בן-נון משרת משה מבחרי ויאמר אדני משה כל-אם: ויאמר לו משה המקנא אתה לי ומי יתן כל-עם ה' נביאים כפי-יתן ה' את-רוחו עליהם" (במדבר יא:כד-כט).

אף כאן, למרות שמושרת משה דורש את כבודו של אדון הנביאים ומוחה על כך שאחרים מתנבאים במחנה, משה מביט בענווה ומשיב בענווה שיהי רצון שכל עם ה' יהיו נביאים.

הבנה זו של ענווה נדרשת גם בדברי התוספתא במסכת ברכות אודות יהודה ושאל: "אלא מפני מה זכה יהודה למלכות מפני הענוה שנא' ועתה ישב נא עבדך שאול לא זכה למלכות אלא מפני הענוה שנא' פן יחדל אבי מן האתונות ודאג לנו שקל עבדו בו" (ברכות ד:טז) הענווה אצל שניהם מתבטאת בכך שהן יהודה והן שאול שניהם אומרים שמבחינת אביהם החשיבות שהאחר יחזור בשלום שקולה או גדולה לחשיבות שהם יחזרו בשלום, אצל יהודה זה אמירתו שהדאגה לבנימין חשובה מהדאגה אליו. שאול משווה את הדאגה לעבדו של קיש לדאגה עבורו.

אצל רבי מצאנו את מידת הענווה בסיפור שמתאר יחס לזולת דומה לדברי אביו רשב"ג; כפי שהגמרא במסכת נדרים מתארת: "כי הוה גמיר ר' תלת עשרי אפי הילכתא אגמריה לרבי חייא שבעה מנהון לסוף חלש רבי אהדר ר' חייא קמיה הנהו שבעה אפי דאגמרי' שיתא אודו הוה ההוא קצרא הוה שמיע ליה לרבי כדהוה גריס להו אזל ר' חייא וגמר יתהון קמי קצרא ואתא ואהדר יתהון קמי רבי כד הוה חזי ליה רבי לההוא קצרא א"ל רבי אתה עשית אותי ואת חייא א"ד הכי קא"ל אתה עשית את חייא וחייא עשה אותי" (נדרים מא.). רבי מוכן להודות לכובס שלימד אותו תורה באמצעות זה שלימד את רבי חייא, דבר שמלמד הרבה על מידת הענווה הטבועה בו.

בסיכום הדברים, עולה כי מידת הענווה היא יחסנו ליכולות הזולת והחשיבות שיש באחר ולא בעצם ההסתכלות שלנו על עצמנו, ובפרט היא מתבטאת דווקא במקום בו אנו ואחרים מכירים את החשיבות של מעשינו והיכולות שיש לנו. כדי לטעון שאמירה זו מתרצת את הקושיא על דברי רב יוסף, אתן ראיה שתציג מקרה דומה בו רב יוסף פעל באותו האופן וממילא דברי רב יוסף אינם קשים, הגמרא בברכות מספרת: "וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחת מפניו מדרבה ורב יוסף דרב יוסף סיני ורבה עוקר הרים אצטריכא להו שענתא שלחו להתם סיני ועוקר הרים איזה מהם קודם שלחו להו סיני קודם שהכל צריכין למרי חטיא אף על פי כן לא קבל עליו ר' יוסף דאמרי ליה כלדאי מלכת תרתין שנין מלך רבה עשרין ותרתין שנין מלך רב יוסף תרתין שנין ופלגא כל הנך שני דמלך רבה אפילו אומנא לביתיה לא קרא" (ברכות סד:).

אם כך, מכיוון שרב יוסף הכיר בכך שרבה יכול להיות ראש הישיבה ולא רק הוא ואף ויתר ונתן לו להיות ראש ישיבה ראשון, יוצא שמצינו אצלו בייחוד את מידת הענווה, ממילא אין סתירה בדבריו במסכת סוטה מכיוון שהאמירה לא מתארת ענווה או גאווה, אלא המוכנות להכיר בגדולת האחר מבטאת ענווה.

גאווה כידוע היא המידה ההפוכה, ר' איתן צור הוסיף שבדברי הימים אצל עוזיה המלך ראינו שמידת הגאווה אכן מתייחסת לתמונת המראה, בכך שלקח תפקיד שלא נועד לו ככתוב שם: "וַיִּכְחָזְקוּהוּ, גָּבַהּ לְבָבוֹ עַד-לְהִשָּׁחִית, וַיִּמָּעַל, בַּה' אֶל-לִקְיוֹ; וַיָּבֹא אֶל-הֵיכַל ה', לְהִקְטִיר עַל-מִזְבֵּחַ הַקָּטָרֶת" (דברי הימים ב, כו:טז).

בסיכום העניין, מידת הגאווה היא החשיבה שאנו יכולים לקחת את התפקיד של האחר גם כאשר איננו ראויים או רשאים, מידת הענווה היא הקבלה שאחרים יכולים להיות מסוגלים לא פחות מאיתנו גם במקומות שה' חנן אותנו ביכולות ולתת להם לפעול במקומנו אם הם יהיו טובים מאיתנו בכך, וגם אם לא, אזי לפחות להעריך ולכבד אותם בשל כך. המידה איננה מתייחסת לדימוי העצמי וכיצד אנו משקיפים על עצמנו, אלא כיצד אנו מתייחסים לאחרים.

יהי רצון שנזכה אף אנו ללכת בדברי רבותינו ולזכות לענווה ולראות מעלת חברינו ולא חסרונם, ונסיים בדברי רבי אלימלך מליז'נסק: "וַתִּצְלַנּוּ מִקְּנָאֵת אִישׁ מִרְעָהוּ וְלֹא יַעֲלֶה קְנָאֵת אָדָם עַל לִבּוֹ וְלֹא קְנָאֲתָנוּ עַל אַחֲרֵים, אֲדַרְבֵּה, תֵּן בְּלִבְנוֹ שְׂנֵאָה כֹּל אֶחָד מֵעַלְת חֲבֵרֵינוּ וְלֹא חֲסֹרֹנָם, וְשִׁנְדָּבֵר כֹּל אֶחָד אֶת חֲבֵרוֹ בְּדֶרֶךְ הַיָּשָׁר וְהַרְצוּי לִפְנֵיהֶ, וְאֵל יַעֲלֶה שׁוֹם שְׂנֵאָה מֵאֶחָד עַל חֲבֵרוֹ חֲלִילָה".



הבה"ח יונתן מנוסי

ישיבת תורת החיים

ספק דרבנן לקולא

א. שיטת הסוברים שהכלל 'ספק דרבנן לקולא' נאמר רק בדיעבד * ב. הצורך להחמיר
לכתחילה בספק דרבנן * ג. הצורך להחמיר בספק מצוה דרבנן לאחר מעשה

פתיחה

אחד מהכללים החשובים ביותר בתורה"ק הוא הכלל 'ספק דרבנן לקולא', ויש לו נפק"מ כמעט בכל סוגיא הלכתית. במאמר זה ננסה לברר בעז"ה האם אפשר להקל לכתחילה בספק דרבנן, או רק בדיעבד. ואם נאמר שאפשר לכתחילה להקל, האם מצוה מן המובחר להחמיר, או שמא אין כלל עניין להחמיר. עוד נברר בעז"ה אם יש חילוק בין מציאות שבה האדם עומד קודם המצוה לבין מציאות שבה המצוה כבר התקיימה באופן מסופק.

וההתעסקות בכללים אלה מצריכה עיון רב ודקדוק גדול וצריך 'לפשט המושכל ולהמחישו שיהיה כדבר הידוע במופת או מוחש וע"י זה מוסיף במדרגת דעת שבו... וזוהי רוח הקודש' (הרב משה לוי צוק"ל בהקדמתו לספר יוסף דעת). והי"ת יעזרנו להתמיד ולהעמיק בתורתו הקדושה לשם שמים, ונזכה לכוון לאמיתתה של תורה. ובעז"ה הלימוד יקרבונו לגאולה השלמה במהרה בימינו אמן.



א. שיטת הסוברים שהכלל 'ספק דרבנן לקולא' נאמר רק בדיעבד

דברי רבינו ברוך בספק אחות חלוצה

איתא במרדכי (יבמות סימן כא): "והשיב רבינו ברוך על ספק אחות חלוצה דעתי חוכך בי, כי אף על פי שיש למנות ולהתיר אינו רשאי לעשות מעשה לכתחלה. דהא בכמה מקומות אשכחן דאפילו בספק ספיקא מחמירין, וכל ספק ספיקא דאורייתא הוה כגון חדא ספקא דרבנן".

ודבריו מחודשים מאוד, וזהו פקפוק על עצם הכלל המסור בידינו של ספק דרבנן לקולא. ושם מביא חמשה מקרים שבהם לא אזלינן לקולא בס"ס בדא'ו, ועוד שני מקרים שלא אזלינן לקולא בספק דרבנן*. והמהרי"ט (יו"ד כלל ב סימן ב) השיב היטב לכל הטענות. ולא נכנסתי כאן לכל המקרים משום שיש הסכמה כמעט מוחלטת בפוסקים דלא חיישינן לדברי רבינו ברוך, וסמכין על ספק דרבנן ועל ס"ס בדא'ו.

א. אחד ממקרים אלו הוא דאיתא בגמ' (ביצה יט ע"א) שכלי שננטמא בעי'ט אסור להטבילו בין השמשות. וזה תלוי בכל סוגיית שבות בין השמשות שלכא'ו אינה עניין לסוגיא שלנו. דהתם יסוד הדבר הוא שהאיסור במלאכות דא'ו מתחיל בשקיעה, וממילא חז"ל ראו לנכון לגזור גם על איסורי דרבנן מהשקיעה, כדי להשוות את זמני השבת לכל העניינים. והדברים ברורים.

דברי הרא"ם בעניין טומטום בקריאת מגילה

איתא בגמ' (ר"ה כט ע"א) דטומטום אינו מוציא בתקיעת שופר לא את מינו ולא את שאינו מינו. וכתב הסמ"ג (הל' מגילה) דגם במגילה הדין כן. וכתב הרא"ם (בחידושו על הסמ"ג שם), וז"ל: "אין כאן ספק ספקא, ספק זכר ספק נקבה ואת"ל נקבה אמור גם היוצא נקבה, דספק ספקא בתרי גופי לא אמרינן. וא"ת אפילו את"ל דספקא חדא הוא מ"מ כיוון דמגילה מדרבנן היא הוה ליה ספק דרבנן לקולא. י"ל כיוון דמגילה תקנתא דרבנן היא כל דתקון רבנן כעין דא' תקון". א"נ הא דאמרינן ספק דרבנן לקולא ה"מ בדיעבד, אבל לכתחילה לא. ולפ"ז אפילו ס"ס נמי לכתחילה לא".



קשיים גדולים בדברי הרא"ם

לכא' דברי הרא"ם תמוהים ביותר, וכבר האריכו לתמוה עליו האחרונים (עיין פר"ח יו"ד סימן קי כללי הס"ס אות ד', ועוד אחרונים רבים). דבגמ' מצינו פעמים רבות שמקלים בספק דרבנן אף לכתחילה. בגמ' בברכות (כה ע"א) התירו לקרוא ק"ש במקום שיש בו ספק מי רגלים, הואיל וזהו איסור דרבנן. במנחות (סח ע"ב) איתא שהאמוראים אכלו ספק חדש בחו"ל משום שהוא ספק דרבנן. בגמ' בביצה (ג ע"ב) איתא שאם ביצה שנולדה ביו"ט הייתה איסור דרבנן היה מותר לאכול ביצה שספק נולדה ביו"ט. וכן מבואר בגמ' בעירובין (ה ע"ב, מה ע"ב) וביבמות (פא ע"א). וכ"כ הרמב"ן (יבמות כד ע"א), הרשב"א (שו"ת ח"ד סימן מח) והריטב"א (יבמות כג ע"ב), עיי"ש.



תירוץ המוצל מאש - הרא"ם דיבר רק על מצוות ולא על איסורים

וכתב בשו"ת מוצל מאש (סימן יג) לחלק בין מצוות לאיסורים, וז"ל: "והנלענ"ד דכוונת הגאון לומר דדוקא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ס"ס אפילו לכתחילה משום דממזר אסרה תורה, ספק ממזר אינו בבל יבוא. וכן בכל האיסורין ספיקן לא אסרה תורה. אבל לענין קיום מצוות או דרבנן או דא', שהיא עשה כך וכך, אין לפוטרו מטעם ס"ס, שהרי אפילו באלף ספקות כיוון שיש ספק אחד מני אלף שהוא חייב א"כ הרי לא קיים העשה והרי החיוב מוטל עליו, ולכך אין לומר שזה הספק אם הוא זכר יוצא ידי חיובו לכתחילה ע"י אותו הקורא, משום דס"ס הוא ספק אם יצא יד"ח או לאו. לכך אמרו שיקרא הוא בעצמו".

ונראה בביאור דבריו שבאיסורים אפשר לומר דכל האיסור שייך רק היכא דליכא ספק או ס"ס, והיכא דאיכא ספק או ס"ס מעיקרא לא נאסר דבר זה. דאחד מגדרי איסור דרבנן הוא שלא גזור במקום ספק. אך במצוות לא שייך לומר שהמצוה נתקנה רק במקום דליכא ספק, דודאי שיש מצוה גם באופן כזה. אלא שחז"ל הקלו שיוצא יד"ח גם באופן מסופק. וממילא יש

(ב). משמע מלשונו שהכלל של 'כל דתקון רבנן כעין דא' תקון' שייך רק בתקנות, ולא בגזירות וכיו"ב. ולא נכנסתי לעיין בסוגיא זו.

צד שהמצוה לא מתקיימת, ולכתחילה מחמירים לקיים את המצוה בלי לסמוך על ספקות, ורק בדיעבד מקלים שיצא יד"ח.

ולכא' יש עוד סברא לחלק בין מצוות לאיסורים, דבאיסורים מיירי שכבר נולד הספק, היינו שעומד כאן חפצא של איסור שכבר יש בו ספק. אך במצוות עוד לא נולד הספק, כיוון שהמצוה עוד לא נעשתה, ואם כן לא שייך לומר שכבר נולד הספק, ובאופן כזה מחמירים. וכוונת הרא"ם במלים 'הני מילי בדיעבד' שכבר נולד הספק, בניגוד למקרה שעוד לא נולד הספק. וכ"כ בשו"ת נחפה בכסף (יו"ד סימן ד'), ואדון בדבריו לקמן בעז"ה. ויש יתרון בהבנה זו, דלפ"ז א"צ לעשות אוקימתא בדבריו ולומר שהוא דיבר רק על מצוות. אך הלשון 'בדיעבד' יותר משמע כההבנה הראשונה, והבוחר יבחר.¹



מתשובת הרא"ם נראה שדיבר גם על איסורים

והנה בשו"ת הרא"ם (סימן כה) נשאל באדם שראה את אשתו נוהגת מנהג פריצות עם גוי וגירשה, האם כדאי לשדלו להחזירה. וכתב, וז"ל: "ולכא למימר דוקא היכא דראה הוא עצמו שזנתה דאסור לבא עליה וחייב לגרש אי נמי דאיכא עדים שעשתה נישוק וגיפוף הוא שכתב הרב [-הרמב"ם] דאין כופין, דאף על פי כן איכא למימר לגבי ראה שזנתה דלמא משקר הוא ולגבי עדות שעשתה נשוק וגיפוף דילמא לא זינתה, ודייקינן מיהא שפיר מיכף הוא דלא כיפינן, הא להשיאו עצה לא, דודאי אין משיאין לו עצה להחזיקה וכל שכן להחזירה. אבל היכא דליכא עדות שנשוק וגיפוף דאיכא תרתי לטיבותא חדא דלמא שקורי קא משקר ותו דאפילו אם תמצא לומר דלא משקר אכתי מאן לימא לן דזנתה דלמא לא נעשה בה אלא נישוק וגיפוף ותו לא דהוה ליה כמו ספק ספיקא אין ראוי להחמיר כל כך, משום דאיכא למימר דהא דמקילינן בספק ספיקא אינו אלא בדבר שכבר נעשה אבל לעשות מעשה לכתחלה לא". וחזינן שהקל אפילו באיסור.

והמוצל מאש הנ"ל הביא תשובה זו, וכתב: "בנדון כזה שצריכים אנו לומר כדי להתיר לו שהוא משקר ולא היו דברים מעולם, הא ודאי לא עבדינן ס"ס כזה, אלא דוקא אם היה שכבר עשה מעשה אז היה ראוי לדון ולומר דלמא משקר ולכך עשה מעשה כנגד מה שאמר הוא בפיו. אבל כשבא לישאל אם מותר אם אסור כדי לעשות מעשה, איך נאמר דמה שאמר בפיו שקורי קא משקר ולעשות ס"ס ולהתירה לכתחילה".

1. והנה הגמ' בפסחים (קח ע"א) הסתפקה האם תרי כסי קמאי או בתראי בעו הסבה, והכריעה דאידי ואידי בעו הסבה. ולכאורה מקרה זה יותר דומה לאיסור, משום שבכל כוס מסופק אם נתקנה תקנה זו, ונמצא שלא תקנו חז"ל בכה"ג [להבנה הראשונה], או משום שכבר נולד הספק במצוה, דהא יש צד שאינו מחויב במצוה [להבנה השניה]. אך אין זה נכון, דהא פשיטא דאיכא תקנה, אלא שאנו לא יודעים אם התקנה היא על הכוסות הראשונות או האחרונות, ולא שייך לומר שחז"ל באופן כזה לא תקנו את תקנתם, או שהאדם מסופק אם הוא חייב במצוה. משא"כ איסור שיש מציאות של ודאי איסור ומציאות של ספק איסור, ואמרין שאת הספק לא אסרו [וכן כבר נולד הספק באיסור]. וי"ל עוד דמצות הסבה בארבע כוסות אינה מצוה העומדת בפני עצמה, אלא מצטרפת למצות ארבע כוסות, וממילא הנידון הוא גבי ארבע כוסות אם יקיים מצוותן באופן מסופק או שלא, ודו"ק.

ואע"פ שיש סברא בדבריו, מ"מ מלשון הרא"ם לא נראה שזו כוונתו, דנראה ברור מלשונו שכוונתו לומר כלל בכל דיני ס"ס, והדרא קושיין לדוכתא.



יש לחלק בין ספק דרבנן לספק ספקא בדאורייתא

וככל הנראה צ"ל בדעת הרא"ם שיש חילוק בין ספק דרבנן לס"ס בדאו'. דבספק איסור דרבנן מקלים אפילו לכתחילה וכמו שהתבאר מכל הגמרות דלעיל. אך ס"ס בדאו' הוא יותר חמור, ובו אפילו באיסורים אמרינן דלכתחילה אין להיכנס לס"ס, אלא רק בדיעבד. ולא מבעיא לשיטת הסוברים דספק דאו' מדאו' לחומרא יש לומר דס"ס בדאו' חמור מספק דרבנן, אלא אפילו לשיטת הרמב"ם אפשר לומר כן [אמנם ההבנה המקובלת בדעת הרמב"ם דמקלים בס"ס מדאו' מדין ספק דרבנן, ולא נכנסתי לעיין בסוגיית ספק דאו', וה' יעזרנו להעמיק עוד בתוה"ק].

ויש לציין שכאן נקט הרא"ם בלשון 'בדבר שכבר נעשה', לעומת 'לעשות מעשה לכתחילה'. ולא נקט בלשון של 'לכתחילה' ו'בדיעבד' כמו שנקט בנידון הקודם. ולהבנה השניה הנ"ל בביאור החילוק בין מצוות לאיסורים הדברים מאירים, דכיוון שהכא מיירי באיסורים לא רצה לנקוט בלשון 'בדיעבד' כדהתם, דהכא אפילו באופן שכבר נוצר הספק לא מקלים, אלא רק באופן שכבר נעשה המעשה. והתם לא נכון לנקוט בלשון 'דבר שכבר נעשה', דהא בספק דרבנן באיסורים מקלים אפילו אם עוד לא נעשה המעשה, ודו"ק.

והנה בחידושי הרא"ם על הסמ"ג הנ"ל כתב: "הא דאמרינן ספק דרבנן לקולא ה"מ בדיעבד, אבל לכתחילה לא. ולפ"ז אפילו ס"ס נמי לכתחילה לא". ולפ"ר היה נראה דכוונתו דאפילו בס"ס – שהוא יותר קל מספק דרבנן – מחמירים לכתחילה. ומבואר שס"ס קל מספק דרבנן, ודלא כהנ"ל. אך אליבא דאמת נראה שאין זו כוונתו, דאם באמת ס"ס הוא קל מספק דרבנן, מניין שגם בס"ס מחמירים לכתחילה. אלא כוונתו במלה 'אפילו' היא שאפילו אם נאמר

(ד). וכבר כתב סברא זו בשו"ת חשב האפוד (ח"א סימן ה), וז"ל: "ומטעם זה נמי י"ל שאין לדמות ספיקא דרבנן לס"ס בדאורייתא, ואפי' אם ת"ל שאין לעשות ס"ס בדאורייתא לכתחילה אין מזה ראי' שלא לעשות ספיקא דרבנן לכתחילה, כי ס"ס בדאורייתא סוף סוף יש בו חשש פגיעת איסור, אבל ספיקא דרבנן כיון דעל ספיקא לא גזרו רבנן אין כאן שום נגדוד איסור ושפיר איכא למימר שאין צריך להזהר ממנו אפילו לכתחילה". והיינו שבספק דרבנן איכא הכרעת חז"ל לקולא, ולא גזרו כלל [ולקמן אכתוב בזה יותר בעז"ה]. אך בס"ס אין לומר שהתורה לא גזרה, דלא מצינו הגדרות כאלה בדיני תורה, אלא שמקלים משום רוב וכה"ג, וסו"ס איכא צד איסור. ודבריו מסתברים, אך אין זה מוכרח, דייתכן שבס"ס התורה לא אסרה. והנה הפר"ח (כללי הס"ס אות ד) הביא את דברי הרא"ם שאנו עוסקים בהם, וכתב שהרשב"א (שו"ת ח"א סימן תצ"ז) הקל בס"ס לכתחילה, ומכאן מוכח שלא כהרא"ם [ולהלן בסמוך אביא את דברי הרשב"א בעז"ה]. וכתב הראשון לציין (כללי ספק ספיקא סימן ד'), וז"ל: "ואני אומר שאין סתירה מדברי הרשב"א בתשו' לדברי הרא"ם בהא מלתא דספק אחד בדרבנן, כי דברי הרשב"א לא הוו אלא בס"ס דמתיר אפי' לכתחילה כדמוכח בהדיא בתשובה הנוכחת, אך לא בספק א' בדרבנן. כי יש לך לדעת דמחלק הרשב"א בין ספק א' דרבנן לס"ס דאורייתא ונתן הטעם בת"ה הארוך דף קי"ז כי בס' אחד איכא כיוצא בו דאסור, דהיינו אי' הוי דאורייתא אלא משום דהוי בדרבנן מקילינן. אך בס"ס אין כיוצא בו אסור כלל והו"ל היתר גמור ולהכי שרי אפי' בדבר שיש לו מתירין, משא"כ ספק א' אפי' במילי דעיקרם דרבנן אסור בדבר שיש לו מתירין". וזה היפך סברת חשב האפוד הנ"ל. אך נראה דאכן יש סברא לכאן ולכאן. אך עוד לא זכיתי לעסוק בכללי ספק וספק ספקא בדאו', וכז' כתבתי לפום ריהטא בעלמא. וה' יעזרנו להעמיק עוד בתוה"ק.

שמציאות של טומטום במגילה היא ס"ס, אעפ"כ מסתבר שלכתחילה לא, ולא קשיא מידי. וזהו חידוש, שאפילו בדרבנן צריך להחמיר לכתחילה בס"ס.



ראיה מהגמרא בנדה שמקלים לכתחילה בספק ספקא בדאורייתא ודחיית הראיה

איתא במשנה (נדה נט ע"ב): "האשה שהיא עושה צרכיה, וראתה דם. רבי מאיר אומר: אם עומדת טמאה, ואם יושבת טהורה. ר' יוסי אומר: בין כך ובין כך טהורה. איש ואשה שעשו צרכיהן לתוך הספל, ונמצא דם על המים, רבי יוסי מטהר, ורבי שמעון מטמא". ובגמ' (שם) איתא: "ורבי יוסי, בחד ספקא מטהר, בספק ספקא מיבעיא? מהו דתימא: הני מילי דיעבד, אבל לכתחלה לא, קא משמע לן". וביאר הר"ן (חידושו לנדה שם): "ופרק' דממשנה יתירא גמרי' דחד ספקא דומיא דתרי ספיקי, ומה תרי ספיקי אפילו לכתחלה בחד ספקא נמי אפי' לכתחלה". וחזינן דס"ס שרינן אפילו לכתחילה.

אמנם יש לומר דעקרונית מחמירים לכתחילה אפילו בספק ספקא, אלא שסו"ס יש כאן משנה יתרה, וממשנה יתרה לומדים שמקלים בנידון דידן לר' יוסי בין בספק אחד בין בשני ספקות. ולא משום שלומדים ספק אחד דומיא דתרי ספיקי, ודו"ק.



להלכה יש להקל לכתחילה בס"ס בדאו'

אכן מדברי הר"ן חזינן שהקל לכתחילה אע"פ שזהו ס"ס, ולכאו' זה יותר מתיישב בפשטא דגמ'. וכ"כ להדיא הרשב"א (שו"ת ח"א סימן תצז), וז"ל: "וכלי מדין הא איכא ספק ספקא ותלתא ספקי נמי איכא [ל]מאן דאמר לא אסרה תורה אלא קדרה בת יומא. חדא דדילמא לא בשלו בו ביום. ואם תמצא לומר היום שמא לא נשתמשו בו בדברים האסורים. ואם תמצא לומר בדברים האסורים שמא בדברים הפוגמים בתבשיל כגון חומץ בגריסין וכיוצא בו. ואפשר דבדין היה להשתמש בו לכתחילה ככל ספק ספקא דמותר אפילו לכתחלה אלא דעשו הרחקה יתירא באסורי גוים".

כשיטתם מבואר ג"כ בדברי הרשב"א (שו"ת התשב"ץ ח"ג סימן קיז), שכתב בזה"ל: "נראה שמותר לטחון בהם אפי' בתוך הפסח לכתחלה... ואפי' ה' חושש בתערובת כל כך שיהי' אסור מה"ת יש להקל מטעם ספק ספיקא, ספק נתערב ספק לא נתערב ואם תמצא לומר נתערב שמא יתבטל ברוב דמין במינו בטל ברוב מן התורה בכל האיסורין...".

וכן מבואר נמי בדברי הרוקח (סימן שטו), שכתב בזה"ל: "אשת כהן מעוברת מותרת ליכנס באהל המת דספק ספיקא הוא דשמא נפל הוא או שמא נקבה היא".

וכיוון שכן נקטו רוב הראשונים הכי נקטינן להלכה, וכן פסקו רוב ככל האחרונים (עיי' יבי"א ח"ז חאו"ח סימן מב אות ב). ואין זה עיקר סוגייתנו ולכן לא הארכת.



ראיה מההיתר לערב עירובי חצירות בין השמשות שמקלים לכתחילה בספק דרבנן

ודחיית הראיה

איתא בגמ' (שבת לד ע"א): "הא גופא קשיא; אמרת שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה, עם חשכה אין, ספק חשכה ספק אינו חשכה - לא. והדר תני: ספק חשכה ספק אינו חשכה מערב! סימן: אמר רבי אבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב: לא קשיא, כאן - בעירובי תחומין, כאן - בעירובי חצרות". ופירש רש"י: "בעירובי תחומין - תיקון מעליא, דאסמכוה רבנן תחומין אקרא, ואפילו למאן דאמר תחומין דרבנן, כדאמרין בעירובין (נא, א): לפינן מקום ממקום ומקום מניסה כו', אבל עירובי חצרות - חומרא בעלמא הוא, ולא מיקרי שבייתה מעלייתא, וספקא דבין השמשות שפיר דמי".

וחזינן מדברי הגמ' שדוקא עירובי תחומין דחמירי אסור לערב לכתחילה בין השמשות [ובדיעבד כשר לשיטת רש"י והרמב"ם], אך עירובי חצירות מותר לערב לכתחילה בין השמשות, אע"פ שהוא מקיים את המצוה באופן מסופק. ולכא' היה אפשר להסביר דלא כרש"י, היינו שעירובי תחומין זהו עיקר הדין ועירובי חצירות קילי טפי, אך בירושלמי מפורש כדעת רש"י, וז"ל הירושלמי: "ומערבין וטומנין את החמין. א"ר חייא בר אשי הדא דתימר בעירובי חצירות, אבל בעירובי תחומין דבר תורה הן". ונמצא שעירובי תחומין יצאו מהגדר הרגיל של ספק דרבנן.

ותירץ לי הרב נחשון מייסון שליט"א [ר"מ בשיבתנו הקדושה תורת החיים] שאין כוונת הגמ' דעירובי חצירות מותר לכתחילה מדין ספק דרבנן רגיל. אלא כוונת הגמ' שחז"ל הגדירו במצות עירובי תחומין שכבר לא יהיה אפשר לערב בין השמשות, ובמצות עירובי חצירות שיהיה אפשר לערב בין השמשות, ואלו חלק מהגדרים של מצוות אלו. והסיבה שחז"ל הגדירו להחמיר בעירובי תחומין ולהקל בעירובי חצירות היא שעירובי תחומין 'דבר תורה הן', היינו שאסמכוה אקראי. משא"כ עירובי חצירות, שזהו דין דרבנן רגיל ואפשר להקל בו יותר בשופי. ודו"ק¹.



מדברי שאר הראשונים מוכח שסברו שלא כהרא"ם וכך יש לנקוט

כתבו התוס' (מנחות סו ע"א ד"ה זכר): "נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן". וכ"כ הרא"ש (פסחים פ"י סימן מ') בשם ר"י. וכ"כ

(ה). וכן יש לבאר גם לדעת הט"ז (או"ח סימן רס"א ס"ק ב) דס"ל דאפשר לכתחילה להתעכב עם עירוב החצירות עד בין השמשות, וכמו שכתב בדעתו הפמ"ג עיי"ש. אף שיתבאר לקמן שכשאפשר בקלות אין להיכנס לספק דרבנן, גם לראשונים החולקים על הרא"ם. והיינו כנ"ל, שמעיקרא תקנו חז"ל דיהיה אפשר לערב עירובי חצירות בין השמשות. ולדעת המג"א (או"ח סימן ר"ס ס"ק ג) גם בעירובי חצירות אין להתעכב לכתחילה לבין השמשות, וכשאר המצוות דרבנן.

(ו). והנה דעת הרמב"ם (עירובין פ"ו ה"ג) שגם בעירובי תחומין בדיעבד עירובו עירוב, וכתב המ"מ (שם), וז"ל: "והטעם נ"ל דלכתחלה אין מערבין שאין לו לבא לבית הספק שיהיה התחלת העירוב בספק". וראיתי כמה וכמה אחרונים שהוכיחו מכאן שלשיטת הרמב"ם אין להקל בספק דרבנן לכתחילה, וכשיטת הרא"ם (עיי' לקמן הערה י). ולענ"ד ליכא כלל ראיה, דהחמירו בעירובי תחומין יותר מדרבנן רגיל משום ש'דבר תורה הן', ולכן לכתחילה אין מערבין, אע"פ שבשאר ספקות דרבנן אפשר להקל גם לכתחילה. וז"ב.

האבודרהם (סדר תפלות הפסח ד"ה והטעם), וז"ל: "וכתוב בספר התשב"ץ מותר לברך ברכת העומר בין השמשות משום דספיקא דרבנן לקולא וספירת העומר בזמן הזה דרבנן". ומדברי כל הני רבותינו מוכח שסברו דלא כהרא"ם, דהתירו לכתחילה להיכנס לספק דרבנן.

והר"ן (סוף פסחים) חלק עליהם, אך כתב בזה"ל: "ולפיכך אמרו בתוספות דכיון דמדרבנן היא טוב לספור ביום ראשון בספק חשיכה כדי שיהיו שבע שבתות תמימות לגמרי, ואין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחילה. ואי משום תמימות אין להחמיר בתמימות בזמן הזה שהוא מדרבנן טפי מספירה דאורייתא, אלא כל שסופר בלילה תמימות קרינן ביה". וחזינן שאין זה איסור גמור, אלא שאין זה נכון [ולקמן נרחיב בעז"ה בגדר דבר זה], ומוכח גם מדבריו דלא כהרא"ם.

והנה הגמ' בפסחים (קח ע"א) הסתפקה האם תרי כסי קמאי או בתראי בעו הסבה, והכריעה דאידי ואידי בעו הסבה. וביאר המהר"ם חלאווה: "ואף על גב דדרבנן היא והוה לן למימר ספיקא לקולא, כיון דאפשר בלא טורח ובלא הוצאה שפיר דמי דמהיות טוב אל תקרי רע". והר"ן (פסחים כג ע"א) הביא דבריו, וכתב עוד דכאן אם מקל מיעקרא המצוה לגמרי וצריך להחמיר. וחזינן מדברי שניהם שעקרונית אין להחמיר לכתחילה בספק דרבנן.

ובגמ' בשבת (כא ע"ב) איתא: "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק... דאי לא אדליק - מדליק. ואי נמי: לשיעורה". והנה לפי התירוף הראשון כשכלתה רגל מן השוק כבר א"א להדליק, ולתירוף השני אפשר להדליק גם אח"כ. וכתבו התוס': "אומר הר"י פורת דיש ליתור וללהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי, ומ"מ אם יאחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחרונא". וחזינן מלשונם דאין חיוב גמור להדליק מוקדם, אלא דבר זה הוא רק בגדר 'יש ליתור'. וכ"כ הרא"ש (שבת פ"ב סימן ג): "הלכך אף על פי שמתרץ תירוף אחר ראוי להחמיר ולהדליק נר חנוכה בתחלת הלילה".

וראשונים נוספים כתבו קולא גדולה יותר, ואביא מקצתם. הראב"ה (סימן תתקעב) כתב בזה"ל: "ונראה בעיני דאנן דעבדינן נרות קטנים דליכא שיעורא, סמכינן אשינוייה קמא דבשל סופרים הלך אחר המיקל". וכ"כ האו"ז (ח"ב סימן שכב): "והאידינא דלא קפדינן אשיעורא דנר שמא סמכי' אלישנא קמא דשנינן דאי לא אדליק מדליק ולא בעינן שיעורא". ולקמן בעז"ה אבאר יותר את דברי הראשונים בעניין זה.

ובלמדי כסדר מסכת בבא בתרא מצאתי בס"ד בתוס' (פא ע"ב ד"ה אלא) שביארו מדוע בדמאי אין צריך לתת את המעשר ראשון ואת המעשר עני, וז"ל: "דמאי דלא הוי אלא ספיקא דרבנן אין צריך לקיים מצות נתינה". ואין כוונתם בדמאי הוא ספק דרבנן, אלא דמאי הוא 'ספק דדבריהם', היינו שמדאו' א"צ להחמיר ורק מתקנת חז"ל צריך להחמיר, ולכן יש להקל בספק זה. ומ"מ ודאי דלא גרע מספק דרבנן רגיל, ולכאו' חזינן דלא סבירא להו כדברי הרא"ם. אמנם י"ל דשאני התם, שהספק הוא האם מעיקרא הוא מחויב בנתינה זו, וי"ל דבכה"ג לא דיבר הרא"ם, דנידון זה יותר דומה לאיסורים. להבנה הראשונה משום שמעיקרא לא תקנו חז"ל בכה"ג, ולהבנה השניה משום שכבר נולד הספק במצוה עצמה, היינו שיש צד שאינו מחויב במצוה. ולקמן אכתוב בזה יותר בעז"ה.

ומהאי טעמא אין ראייה מדברי הרא"ש (ברכות פ"ו סימן טז), שהסתפק האם יש לברך על בריה פחותה מכזית [היינו זית אחד שאין בו גרעין], וסיים: "וירא שמים יחמיר שלא יאכל פחות מכשיעור להסתלק מן הספק". היינו שעקרונית אם אכל א"צ לברך בדיעבד, אך ירא שמים לא ייכנס לזה. וחזינו שאין חיוב להסתלק מן הספק [וכאן זהו דין דרבנן, דלא הוי כדי שביעה]. ומ"מ אין ראייה, דהכא הספק הוא בעיקר החיוב, וכנ"ל.

ולהלכה נראה שאין לחשוש לדברי הרא"ם, ואע"פ שתרצנו בס"ד את הקושיות עליו, מ"מ מדברי רבותינו הראשונים הנ"ל מוכח שלא כדבריו. וסו"ס הדיון הוא במילי דרבנן, ויש להקל. כך נראה ברור בס"ד.



ב. הצורך להחמיר לכתחילה בספק דרבנן

ראיה מהירושלמי בברכות שאין להיכנס לכתחילה לספק דרבנן

עד עתה התבארה בס"ד דעת הרא"ם שמקלים בספק דרבנן במצוות רק בדיעבד, ועתה נבוא לדון בעז"ה האם כשאפשר בקלות להחמיר מחויב לעשות כן, או שמא אפשר להקל לכתחילה לגמרי.

נחלקו האמוראים (ברכות כא ע"א) במי שמסופק אם קרא ק"ש אם צריך לחזור ולקרוא. ופירשו רוב הראשונים דהמחלוקת היא האם ק"ש דאו' או דרבנן [רש"י, רי"ף, רא"ש (בפסקים), רשב"א, רי"ד, אור זרוע (צד), ראבי"ה (סד), ר"ח (מובא בראבי"ה הנ"ל), יראים (רנב), ועוד. וכך נראה מהרמב"ם שפסק (ספה"מ מ"ע י') דק"ש דאו']. ולעומתם דעת ראשונים נוספים שגם לר' אלעזר הסוכר צריך לחזור ולקרוא ייתכן שק"ש דרבנן, אלא שמטעם עול מלכות שמים דחמירא צריך לחזור ולקרוא [שאלות (נג), מחזור ויטרי (לד), סדר רב עמרם גאון (תפילת המנחה), תוס' הרא"ש, ריבב"ן, וכן משמע מבה"ג (הל' ברכות פ"ג)]. ובמקום אחר הארכתי הרבה בס"ד בסוגיא זו דק"ש דאו' או דרבנן, ואכמ"ל.

והנה איתא בירושלמי (ברכות א, א): "ספק קרא ספק לא קרא – נישמענה מן הדא 'הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו', וקודם לכן לאו ספק הוא ואת אמרת צריך לקרות, הדא אמרה ספק קרא ספק לא קרא צריך לקרות".

כוונת הירושלמי להוכיח שבספק קרא ספק לא קרא צריך לחזור מהא דאם קרא בין השמשות צריך לחזור ולקרוא. ולכאור' צ"ב מדוע הביא הירושלמי מברייטא ולא הביא מדברי המשנה שהזמן מתחיל בצאת הכוכבים. ואם נאמר שלכתחילה אין להיכנס לספק דרבנן ניחא, שאכן הזמן הרצוי הוא צאת הכוכבים, ולכתחילה אין לקרוא קודם לכן, ומהברייתא מוכח שאפילו בדיעבד צריך לחזור ולקרוא. אך אם נאמר שמותר להיכנס לכתחילה לספק דרבנן, מדברי המשנה גופא מוכח דק"ש דאו', דאי ק"ש דרבנן ואין צריך לחזור ולקרוא יהיה אפשר

לקרוא גם לכתחילה באופן מסופק, ונמצא שהזמן מתחיל מהשקיעה, ומהמשנה מוכח לא כך. וכבר כתב רביה זו בשו"ת חשב האפוד (ח"א סימן ה').

ורביה זו היא רביה חזקה ונפלאה ביותר, אך היא נכונה רק לסיעת הראשונים הראשונה דלעיל. אך לדעת הסיעה השניה אין רביה גמורה, דהא לכו"ע ק"ש דרבנן, וכמו שיש מ"ד שהחמיר משום עול מלכות שמים שצריך לחזור ולקרוא, ייתכן שגם מ"ד דאין צריך לחזור ולקרוא יחשוש לזה לעניין לכתחילה. ולסיעה הראשונה הנ"ל קשה לומר כן, הואיל וסברא זו לא נזכרה בדיון. ולהלכה מוסכם באחרונים שק"ש דא', והיינו כסיעת הראשונים הראשונה הנ"ל, ולפ"ז נראה שאכן יש רביה, וכנ"ל.

ולא אכחד שראיתי לפמ"ג (או"ח סימן סז מש"ז ס"ק א) שכתב, וז"ל: "והנה י"ל כולי עלמא דרבנן, ופליגי לשמואל כל דרבנן מקילין ואין מטריחין אפילו דיבור דקל הוא, ור' אלעזר סובר כי אמרינן ספק דרבנן לקולא היכא דליכא לברורי בקל, מה שאין כן זה יקרא ויקבל שכל כקורא בתורה עכ"פ, ודמאי לריש פסחים (ד, א) למאי נפקא מיניה נישיליה". וכ"כ הפנ"י (ברכות שם), וביאר בזה את דברי ר"י (מובאים בתוס' ברכות יב ע"א), דהתם נשארה הגמ' בספק אם יצא יד"ח בברכה בעניין מסוים, ופסק ר"י לחומרא דצריך לברך, ולכא' קשה דהא ספק דרבנן לקולא. אלא סברת ר"י היא שבקלות יכול לצאת מידי ספקו. ונמצא לפירושם דמחלוקת האמוראים היא גופא הדיון שבו אנו עוסקים.

אך בראשונים אין רמז לפירוש זה, ולכן אין לקבל דבריהם. ומדברי ר"י אין הכרח כלל כדברי הפנ"י, דהרבה ראשונים סוברים דבתיקו דרבנן באיסורא אזלינן לחומרא, ובהכי יש לבאר שיטת ר"י. ועוד משום שמפשט הסוגיא התם נראה יותר להחמיר. ועיין בברכת ה' (ח"א ריש פ"ה) שהאריך בזה, ואכמ"ל.



ראשונים שכתבו שאין להיכנס לכתחילה בספק דרבנן

והנה כמה וכמה ראשונים כתבו שלכתחילה אין להיכנס לספק דרבנן. ולעיל כבר הבאתי את התוס' והרא"ש בשבת (כא ע"ב) בעניין זמן הדלקת נר חנוכה. ולקמן ארחיב בזה יותר בעז"ה.

וכן הבאתי מדברי הר"ן (סוף פסחים) שכתב דאין נכון להיכנס לכתחילה לספק דרבנן ולספור ספירת העומר בין השמשות. ומדברי הראשונים שהתירו אין רביה שהם לא סוברים כדברי הר"ן, די"ל שכוונתם היא דכיוון דהוי ספק דרבנן יוצא יד"ח בין השמשות, ומשום תמימות אין להתחשב במה שלא נכנסים לכתחילה לספק דרבנן. וגם משום שכידוע התפילה בבתי הכנסת הייתה קודם צאת הכוכבים, וא"כ יש צורך גדול להקל לספור בין השמשות, וא"כ במקרה כזה שרי, אע"פ שבעלמא אין להיכנס לכתחילה לספק דרבנן.

(ז). שם כתב שהרביה היא מעצם השיטה שק"ש דרבנן, דאי נימא שלכתחילה אפשר להיכנס לספק מהמשנה היה מוכח שק"ש דא'. אך העיר לי הרב נחשון מייסון שליט"א שלולי דברי הירושלמי לא הייתה רביה, די"ל שהזמן מתחיל מצאת הכוכבים משום שאז מתחיל זמן שכיבה, ולפני כן לא חשוב 'ספק'. ודו"ק.

וכן הבאתי לעיל מדברי המהר"ם חלאווה שכתב דהיכא דליכא טרחה יש להחמיר בספק דרבנן. ולהאמור יש לדבריהם ראייה מן הירושלמי.

עוד מצאנו בדברי מהרי"ק (שורש נו): "סוף דבר מכל הלן טעמי דלעיל אומר אני דודאי אם אפשר בקל לנקות הבאר בדרך שלא ישארו שם שלשה לוגין כלל של מים הראשונים נכון הוא לעשות כך דמהיות טוב אל תקרא רע, אבל אם יש בדבר שום דוחק עד שיבא הדבר לידי דיחוי שלא תוכל האשה לטבול עד עת שתתעכב ותדחה טבילתה אין ראוי כלל שתתעכב מלטבול משום חששא רחוקה אשר יש בה כמה ספיקות ולבטל בנות ישראל מפריה ורביה...". והובא בב"י יו"ד (סימן רא ס"מ), והב"י לא חשש לדבריו משום שהפוסקים המפורסמים הקלו וכ"ה פשט המשנה עיי"ש, אך גם הוא מסכים ליסוד זה.

עוד מצאנו את דברי הראב"ד (הל' ברכות ו, טו) בעניין מי שנטל ידיו במים מסופקים, שהדין הוא שידיהם טהורות, וכתב הראב"ד בזה"ל: "ועם כל זה אם יש לו מים לרחוץ אמרינן לו קום רחוץ והוציא עצמך מן הספק". וזהו כבר חידוש שלא מצאנו בדברי הראשונים דלעיל, דאפילו אחר מעשה צריך להוציא עצמו מן הספק. ולקמן בעז"ה נרחיב הרבה בעניין דברי הראב"ד האלה, והבאתי את דבריו גם כאן משום הנצרך לעניינינו, וכמו שיתבאר.



דברי הרמב"ם בעניין ק"ש בבית כסא מסופק

איתא בגמ' (נדרים ז ע"א): "בעי רבינא: יש יד לבית הכסא או לא? היכי דמי? אילימא דאמר הדין ביתא ליהוי בית הכסא והדין נמי, ההוא בית הכסא נמי הוה! אלא כגון דאמר והדין ולא אמר נמי, מאי? הדין דאמר - והדין נמי בית הכסא, או דלמא מאי והדין - לתשמישא בעלמא קאמר? ... תיבעי ליה".

וכתב הרמב"ם (ק"ש ג, ג): "היו שני בתים זימן אחד מהם לבית הכסא ואמר על השני וזה, הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא, לפיכך אין קורין בו לכתחלה ואם קרא יצא". וכאן מיירי בדין דרבנן, דמדאורייתא מלתא היא, אלא שחז"ל גזרו בבית כסא חדש לא לקרוא בתוכו, וכאן הוי ספק דרבנן. ואעפ"כ כותב הרמב"ם לכתחילה לא לקרוא.

והב"י (או"ח סימן פג) כתב על דברי הרמב"ם האלו: "והרמב"ם נראה שסובר דאע"ג דמשום דספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא, היינו דוקא לענין בדיעבד אבל לכתחלה צריך לחוש בדבר". ואין נראה שכוונתו לכלול כלל בכל גדרי ספק דרבנן לקולא, אלא שבמקרה הזה, כיוון שבקלות יכול לצאת מידי הספק, לא התירו לכתחילה להיכנס לספק, אלא רק בדיעבד יצא יד"ח. ועיין בפר"ח.

ח. ומעניין לעניין אמרתי להביא את דברי האו"ח (ח"א סימן קלד) המחודשים בעניין זה, שכתב, וז"ל: "הלכך הואיל ולא איפשר אוליגין בה לחומר דא [זו דעת האו"ח בתיקו באיסורים ואכמ"ל]. ותו דנראה דזהו ידיים מוכיחות הואיל שתחלה הזכיר ביהכ"ס מידי דהוה אהא דתנן דפ"ק דנזיר האומ' אהא ה"ז נזיר ואמר בגמ' דילמא אהא בתעני' קאמר אמר שמואל בשנזיר עובר לפניו וליכא לספוקי במלתא אחריתי ה"נ הואיל שתחלה הזכיר ביהכ"ס ליכא לספוקי דודאי דעת' אבית הכסא". ונראה מלשונו שהוא מבין שספק הגמ' הוא אם ספק זה חשיב ידיים מוכיחות, ורוצה לפשוט מסברא את הספק של הגמ', והוא פלא. וצ"ע.

בכמה מקומות בש"ס נראה דיש להקל לכתחילה בספק דרבנן

איתא בגמ' (מנחות סח ע"ב): "רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שבסר, קסברי: חדש בחוצה לארץ דרבנן, ולספיקא לא חיישינן". ולכא' אין בעיה לחכות עוד יום אחד ולאכול, ואע"פ שאפשר בקלות להימלט מהספק, האמוראים אכלו. כע"ז איתא גם בגמ' בברכות (כה ע"א): "ספק מי רגלים - אפילו באשפה נמי מותרין. סבר לה כי הא דרב המנונא, דאמר רב המנונא: לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד, וכדרכי יונתן. דרבי יונתן רמי: כתיב ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ, וכתיב: ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך! הא כיצד - כאן בגדולים, כאן בקטנים; אלמא: קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד. הא נפול לארעא - שרי, ורבנן הוא דגזרו בהו, וכי גזרו בהו רבנן - בודאן, אבל בספקן לא גזרו". ומשמע לכא' שאפשר לכתחילה לקרוא, אע"פ שזהו ספק דרבנן ואפשר בקלות לצאת מהאשפה ולקרוא [וכן מוכח מהרמב"ם שלא כתב להחמיר כמו שכתב בספק בית הכסא כנ"ל]. ולכאורה משתי גמרות אלו מבואר דלא כמו שכתבו הראשונים והמשנ"ב המובאים לעיל.

ובגמ' ביבמות (פא ע"א) איתא: "רבי יוסי ור"ש אומרים: אנדרוגינוס כהן שנשא בת ישראל - מאכילה בתרומה. אמר ר"ל: מאכילה בתרומה ואין מאכילה בחזה ושוק... מאי שנא חזה ושוק? דאורייתא, תרומה נמי דאורייתא! הכא במאי עסקינן - בתרומה בזמן הזה, דרבנן". אך מגמרא זו ליכא ראיה, דהתם אין יכול בקלות לצאת מידי הספק, דיצטרך לקנות יותר אוכל, וסו"ס ספק דרבנן לקולא.



תירוצי שו"ת נחפה בכסף והקשיים בדבריו

ובשו"ת נחפה בכסף (יו"ד סוף סי' ד) כתב לחלק בין היכא שכבר נולד הספק להיכא שלא נולד הספק, ורצה לבאר בזה גם את דברי הרא"ם המובאים לעיל, וז"ל: "אכן מה שנלע"ד ליישב לדעת הרא"ם [-מהמקורות שמהם מוכח יש להקל לכתחילה בספק איסור דרבנן] דלעולם כשכבר נולד הספק אז ודאי אנו מתירים לאכול לכתחילה, אכן מה שכתב הרא"ם 'הני מילי דיעבד', הכוונה הוא כשכבר נעשה המעשה של הספק אז אנו מתירים לו אפילו לכתחילה לאכול. אבל לומר לו לכתחילה שילך ויכניס עצמו לספק דומיא דטומטום שנאמר לו לכתחילה לך והוצא יד"ח לאחר משום דספיקא הוי ולקולא, הא לא שרינן ליה... וגם מש"כ מרן בסימן פג הוא באופן זה שנתיר לו לכתחילה שילך לבית הכסא זה שהוא ספק ויקרא, לכך כתב מרן דהיינו דוקא דיעבד אם כבר הכניס עצמו ונולד הספק יצא, אבל לכתחילה אין אנו מתירים לו שילך להכניס עצמו בספק".

ונראה בכוונתו דספק במצוות חשוב כספק שעוד לא נולד, משום שהמצוה עוד לא נעשתה, וממילא גם עוד לא נולד הספק במצוה. ומה שכתב 'שנתיר לו שילך לבית הכסא' אין הכוונה שאם כבר נמצא בבית הכסא מותר לו לקרוא, דאין זה כלל הפשט ברמב"ם. אלא כוונתו דאין לקרוא ק"ש בבית כסא מסופק, משום שבכך הוא מייצר את הספק בק"ש שקורא, וזה אין

לעשות. ובאיסורים בד"כ המציאות היא שכבר נולד הספק, משום שכרגע יש לפניו חפצא של ספק איסור דרבנן, ולכן יש להקל בו לכתחילה.

ואע"פ שדבריו נאמרו לדעת הרא"ם, אפשר לומר כן גם לדברי שאר הראשונים הנ"ל שסוברים שכשאפשר בקלות מחמירים, דכל זה רק היכא דעוד לא נולד הספק, ובגמ' במנחות הנ"ל מיירי שכבר נולד הספק.

אך לכאורה דבריו קשים, מכמה סיבות:

א. מהגמ' בברכות בעניין ספק מי רגלים מוכח שלא כדבריו, דהא התם נמי מיירי שקורא ק"ש, אע"פ שלגבי המצוה עוד לא נולד הספק. והרב רועי סיטון שליט"א [לשעבר ר"מ בשיבתנו] תירץ שייתכן דהתם הוא מקרה מיוחד, שלא גזרו חז"ל הואיל וספק מי רגלים זה דבר מצוי. וגם הלשון 'וכי גזרו בהו רבנן' - בודאן, אבל בספקן לא גזרו' היא לשון שלא מצאנו בשאר המקומות. אך לענ"ד אין זה הפשט בגמ', דמפשט הגמ' נראה שההיתר לקרוא בספק מי רגלים הוא תוצאה ישירה מכך שבמי רגלים האיסור הוא דרבנן, ולא נראה שיש כאן דין מחודש, ועיין בהערה^ט.

ב. איתא בגמ' בעירובין (ה ע"ב): "רב אשי אמר, אפילו תימא במבוי שמונה נמי לא צריך לחי... מאי אמרת, דשוו תרווייהו כי הדדי, הוה ליה ספק דבריהן, וספק דבריהן להקל". והכא לכאורה הנידון שווה לק"ש בספק בית הכסא, דיש ספק איסור טלטול במבוי זה, וכלפי האדם עוד לא נולד הספק, ואעפ"כ מותר לו להוציא לשם ולטלטל שם לכתחילה.

ג. דעת הראב"ד דאפילו בדיעבד צריך ליטול ידיו שוב, ואיך יתמודד הראב"ד עם הגמ' במנחות הנ"ל. ובהמשך דבריו הביא את דברי הראב"ד, וכתב דשאני התם דהוי חזקת טומאה. אך לענ"ד אין לקבל דבר זה בשיטת הראב"ד, ואבאר זה בעז"ה בהערה לקמן.



תירוץ הרב רועי סיטון שליט"א והקשיים בדבריו

והרב רועי סיטון שליט"א [קובץ בירורי סוגיות בענייני כללי הוראה שהתלבנו בשיבת תורת החיים, תשע"ב, עמ' נ-נא] כתב לבאר באופן אחר. לשיטתו, במקום שכדי להימנע מהספק צריך לעשות מעשה חדש או להימנע מאיזה דבר, אמרינן ספק דרבנן לקולא וא"צ לחשוש לספק. אך

ט. וכן נראה עוד מהגמ' ביבמות (כד ע"א), דהתם יש נידון במציאות של שתי אחיות שאחת מהן חלוצה, והמשנה אומרת שאם קדמו וכנסו שנים אין מוציאין מידם. ואיתא בגמ': "תני שילא: ואפי' שניהם כהנים. מ"ט? חלוצה דרבנן היא, וספק חלוצה לא גזרו בהו רבנן". וכאן הלשון דומה מאוד ללשון בגמ' בברכות הנ"ל, אף שלא היה צריך היתר מיוחד, כיוון שברור שכבר נולד הספק, ובלא"ה גם בוודאי שא"א בקלות להחמיר. ואף שהנידון שם הוא נידון מיוחד, וכמש"כ הרמב"ן שם, וז"ל: "פרש"י ז"ל לא גזרו רבנן לאפוקי מספק, וכן עיקר, ואף על גב דשאר ספק של דבריהם אפילו לכתחילה לקולא כיון דאיכא מעשה רבה שחלץ לה בב"ד אין מתירין אותה לא היא ולא צרתה". ולכאורה היה אפשר לומר שהגמ' נקטה לשון זו כדי ללמד שאע"פ שכאן אסרו יותר מהרגיל, מ"מ בדיעבד הקלו. אך אין לומר כן, דאם זו הייתה עיקר כוונת הגמ' היה צריך לומר 'ובספק חלוצה לא גזרו להוציא' או כע"ז. ומכך שהגמ' נקטה בלשון "חלוצה דרבנן היא, וספק חלוצה לא גזרו בהו רבנן" משמע שזהו הדין הפשוט, דכיוון שיש לנו מקור להחמיר רק לכתחילה (עיי"ש ברמב"ן ובראשונים) ממילא בדיעבד הדין לכלל הפשוט של ספק דרבנן לקולא, ודוק.

במקום שאין צריך לעשות מעשה חדש או להימנע מאיזה דבר, בכה"ג אמרינן מהיות טוב אל תקרא רע, וצריך להימנע מהספק. ויסוד הדברים בגמ' בברכות (ל ע"א), דאיתא התם: "והיכי מצלי לה [-תפילת הדרך]? רב חסדא אמר: מעומד; רב ששת אמר: אפילו מהלך. רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא, קם רב חסדא וקא מצלי. אמר ליה רב ששת לשמעיה: מאי קא עביד רב חסדא? אמר ליה: קאי ומצלי. אמר ליה: אוקמן נמי לדידי ואצלי, מהיות טוב אל תקרא רע". ופירש רש"י: "מהיות טוב אל תקרא רע - הואיל ואני יכול להתפלל מעומד, שהרי חבורתי עומדת, לא אקרא רע להתפלל מהלך, ואף על פי שמותר". והיינו שאין הפסד כלל במה שחושש לשיטת רב חסדא, וממילא צריך לחשוש לדבריו.

ובכל המקרים שכתבו הראשונים אין הפסד כלל במה שמחמיר, דגבי ספירת העומר לא ירויח במה שסופר בין השמשות, ויכול גם לספור אחר כך. וכן גבי ק"ש בספק בית הכסא אין חילוק אם יקרא בפנים או בחוץ, והרי ברור שיצטרך לצאת החוצא במוקדם או במאוחר. וכן גבי הסיבה בארבע כוסות, אע"פ שצריך לעשות מעשה של הסיבה, מ"מ מעשה זה לא גובה ממנו זמן ומאמץ נוסף, שהרי בלא"ה צריך לשתות את הכוסות, אלא שבמקום לשתות בישיבה אמרינן ליה לשתות בהסבה.

והרב רועי רצה ליישב בזה אף את דברי הרא"ם, דהתם הרי האדם מחויב בקריאת מגילה, ומהיות טוב אמרינן ליה לצאת מאדם רגיל ולא מטומטום. אך לענ"ד א"א לומר כן בדעת הרא"ם, דהא כתב: "הא דאמרינן ספק דרבנן לקולא ה"מ בדיעבד, אבל לכתחילה לא". ונראה שזהו כלל בדיני ספק דרבנן, ולא שבמקרה המסוים הזה צריך להחמיר, ופשוט.

אך לכאור' עדיין קשה מדברי הגמ' בעניין ספק מי רגלים, וכבר כתבתי לעיל תירוץ לזה בשמו [ובקובץ הנ"ל כתב זאת קודם לכן עיי"ש, ופלא מדוע לא כתב כן גם אחר שכתב את תירוצו. ואת הדיוק בלשון הגמ' לא כתב שם, אך שמעתי זאת בשמו]. ולענ"ד אין לקבל את תירוצו וכנ"ל. ועוד קשה מדברי הראב"ד דהצריך לעשות מעשה וליטול שוב, ולכאור' עד כאן לא פליגי עליה שאר ראשונים אלא לאחר מעשה, אך קודם מעשה כו"ע מודו דצריך לעשות מעשה כדי להינצל מספק. וכבר העיר הוא עצמו שקשה עליו מדברי הראב"ד.



הנראה לענ"ד בס"ד - במצוות צריך להחמיר ובאיסורים אין צריך להחמיר

ונראה לענ"ד בס"ד דאיכא חילוק בין מצוות לאיסורים, וסברת הדבר היא כמו שכתבתי לעיל (עמ' 2) בדעת הרא"ם. אפשרות ראשונה היא שבאיסורים שייך לומר שלא גזרו חז"ל על הספק, אך במצוות לא שייך לומר שלא תקנו בספק, וכדברי המוצל מאש. ואפשרות שניה היא שבאיסורים כבר נולד הספק, וכדברי הנחפה בכסף'.

(י. ובהכי נדחו דברי המשנה אחרונה בידים (פ"ב מ"ד), עיי"ש. ואין להאריך. והנה דעת השעה"מ (מקוואות פ"י ה"ו כלל ה) שששהאדם לא נכנס למציאות המסופקת, יש להחמיר אפילו באיסור. והביא ראיה לדבריו מדברי הרשב"א (עבודת הקודש שער ד סימן ח אותיות ר-רא), שכתב, וז"ל: "היה בספינה כל בין השמשות ויצא חוץ לאלפיים אמה לכשיגיע לנמל יש מי שאומר שאסור לירד והולכין בספק תחומין להחמיר [-דאיכא ספק האם יש תחומין למעלה מעשרה]. ויש מרבתי שאומרים שהולכין בהן להקל, שכל ספק בשל דבריהם להקל, ולפיכך מותר לצאת דרך ספינה או

אך בניגוד לדברי הנחפה בכסף נראה שספק מי רגלים חשוב כמציאות שבה כבר נולד הספק, אע"פ שעוד לא קרא ק"ש. והיינו משום שהשאלה אם יכול לקיים שם את מצות ק"ש תלויה בשאלה אם יש שם איסור בדברי תורה, וכיוון שלגבי האיסור אמרינן שכבר נולד הספק, וממילא אין להחמיר, נמצא שהשתא אפשר לכתחילה לקרוא שם ק"ש. וכן במציאות של מבוני מסופק, כיוון שיש ספק אם יש בכך איסור, חשיב שכבר נולד הספק, וממילא גם מותר לכתחילה לטלטל שם. ולכאור' דברי הרמב"ם בעניין ספק בית הכסא אכתי אינם מיושבים. ולקמן אבאר את דבריו בעו"ה.

בקפיצה למעלה מעשרה, וכן אם שבת בספינה כל בין השמשות ולא ירד ליבשה משחשכה והפליג אפילו כמה מילין לכשיגיע לנמל יורד ואינו נמנע, ויש לו אלפיים אמה מן המקום שפגע בו תחילה למטה מעשרה. ויראה לי דכל שקנה שבתה בין השמשות ביבשה אסור לו לצאת אפילו למעלה מעשרה מן הספק, לפי שהוא כל בין השמשות בחזקת ביתו ולא נוציאנו מן הספק מחזקתו. אבל אם לא קנה שבתה למטה מעשרה אין לו חזקה בשום מקום ולפיכך בשל דבריהם אל תאסרנו מספק, שספק דבריהם להקל. ולפיכך מי שנכנס לספינה קודם בין השמשות אף על פי שיצא כמה מילין מותר לירד כדברי רבותי; אבל מי שקנה שבתה ביבשה לא יצא אפילו למעלה מעשרה טפחים, ואין צריך לומר שאם עבר ויצא לכשיגיע לנמל לא ירד שאין לו אלא ארבע אמות משהגיע למטה מעשרה". והבין השעה"מ דהיכא שהיה בין השמשות בספינה, האדם כבר נמצא בתוך המציאות המסופקת, ולכן יכול להקל. אך אם היה בבית, כיוון שלא נמצא הוא עצמו בתוך המציאות המסופקת, צריך להחמיר. [עוד הביא ראה לדבריו מדין עירובי תחומין בין השמשות, וכבר כתבתי לעיל (הערה 1) דחייה לראיה זו]. ואחר אלף המחילות, בגמ' במנחות ובברכות שהבאתי מוכח לא כך, דהתם היה ספק איסור קיים, והאדם לא נכנס למציאות המסופקת, ואעפ"כ התירו לכתחילה. וע"כ דכיוון שיש ספק באיסור מקרי שכבר נולד הספק, ואפילו הרא"ם מודה בהא, וכמו שהתבאר לעיל. ודברי הרשב"א אינם נוגעים לעניין, דהוא להדיא מחמיר מטעם העמד אדם על חזקת ביתו, והיינו שיש ספק אם יש איסור לצאת מתחום ביתו, כיוון שכרגע מוחזק בתחום זה לא מוציאים אותו מחזקתו [וע"ע רש"י עירובין לו ע"א ד"ה העמד טמא על חזקתו], והוא פלא איך הביא השעה"מ ראה מדברי הרשב"א הללו, וה' יאיר עיניו. עוד יש לציין, דהנה איתא בגמ' (ברכות נא): "אמר רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן, ראשונים שאלו: שמאל מהו שתסייע לימין? אמר רב אשי: הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו אנן נעבד לחומרא". ונידון זה אינו הנידון שבו אנו עוסקים, אלא יותר קשור לנידון של 'תיקן' בדרבנן, והיינו שיש צד שזה ספק של חסרון ידיעה, ויש שיטה לא מבוטלת בראשונים שצריך להחמיר בתיקו דאיסורא אף בדרבנן, אך למעשה דעת רוב הראשונים לא כך. ואעתיק לשון היחוד דעת (ח"ו סימן י) בעניין זה: "ואנכי הרואה להמנחת יעקב (סימן א' סק"ו) שכתב, ספיקא דרבנן שנסתפקו בו הראשונים, שבודאי לא היו מקילים בו, משום דהוי ספק חסרון ידיעה, גם לנו אין להקל בו, וכמו שאמרו בברכות (נא) ראשונים שאלו, שמאל מהו שתסייע לימין, אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא אפשריטא להו אנן נעביד לחומרא. ואף על גב דהתם הידור מצוה בעלמא מדרבנן, עבדינן לחומרא. ובהגהות הרי"ף נדחק ליישב קושיא זו, שמשום שצריך הידור מצוה הוי מן התורה, דכתיב זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות, עבדינן לחומרא. ע"כ. אבל לפי מה שכתבנו נוחא. עכ"ל. ואין דבריו מוכרחים, שאף שבזמן הש"ס הוה ליה ספק חסרון ידיעה, שהיה בכחם להכריע מדעתם ומסברתם לכאן או לכאן, אבל בזמנינו מי ירהיב עוז לפשוט מה שנסתפקו חכמי הש"ס, ואנן כי אצבעתא בקירא לסברא (עירובין נג), ואם כן הוה ליה ספק גמור, והדרין לכללא דבשל סופרים אזלינן לקולא". ובעניין ספק במצוות, לעת עתה מצאתי בש"ס רק ג' מקרים של ספיקות במצוות דרבנן [ייתכן מאוד שיש עוד, ואשמח מאוד אם יעירוני בזה], ובכולם אי אפשר להחמיר בקלות. א – בפרק בתרא דמו"ק יש ספקות במנוחה ומצורע שלא נפשטו [כגון חיוב עטיפת הראש במנוחה, או כפיית המטה במנוחה ומצורע וכו', עיי"ש (ואע"פ שמצורע הוא דין דאור', מ"מ לכאור' פשוט שאם היה עליו חיוב כפיית המטה היה זה חיוב דרבנן)], ובראשונים ברור שאין להחמיר כלל בספקות אלו. אמנם שם א"א להחמיר בקלות. ב – בגמ' במנחות (לא ע"ב) יש ספק בנידון מסוים של ס"ת שנקרע, ונחלקו הראשונים אם להחמיר או להקל. והב"י (יו"ד סימן ר"פ) תלה מחלוקת בשאלה אם הנידון הוא דאור' או דרבנן. ומ"מ גם אם נאמר שזה דרבנן א"א להחמיר בקלות, דיהיה צריך להחליף את יריעת הס"ת. ג – בגמ' במנחות (לח ע"ב) יש ספק בעניין גרדומים בציצית, וגם שם נחלקו הראשונים אם להחמיר או להקל. וגם שם הבי' (או"ח סימן יב) תלה מחלוקתם

וכדי לחדד את החילוק בין מצוות לאיסורים יש לבאר שבאיסורים אמרינן דאיכא כעין 'הכרעה' לקולא, והוי כ'ודאי' קולא. בין לפי האפשרות הראשונה שלא גזרו חז"ל באיסורים, ובין לפי האפשרות השניה שכבר נולד הספק. משא"כ במצוות דלא הוי הכרעה לקולא, מתרי טעמי הנ"ל, אלא רואים את הספק כ'ספק'. ולכן אע"פ שבדיעבד מקלים, דסו"ס ספק דרבנן לקולא, מ"מ לכתחילה אמרינן דיש לחוש לצד שלא מתקיימת המצוה ולהחמיר. אך אחר שכבר נעשתה המצוה מתייחסים למצוה כאילו היא 'ודאי' נעשתה, ואין עניין להחמיר ולעשותה שוב [להחולקים על הראב"ד]. וגם בלא"ה, הרי אחר שקיים את המצוה באופן מסופק נמצא שעכשיו הוא מסופק בעיקר החיוב במצוה, ובכה"ג לא תקנו חכמים, וכמו בספק איסור, וכמו שאבאר להלן".

ואחר זמן מצאתי בים של שלמה (חולין פ"ח סימן טז), שכתב, וז"ל: "אבל מ"מ נ"ל, היכא שנטל ידיו כראוי, אלא שיש ספק במים אם היו פסולין לנטילת ידים, לא מחמירין כל כך [דלא כהראב"ד], וכן ספק אם נטמאו הידים אם לאו, דאוקמינן הידים בחזקת טהורות, דלא גזרו נטילה אלא על סתם ידים, ולא על ספק". והרי זה ממש כדברינו בס"ד". ובאמת דזה כבר מפורש בגמ' בברכות הנ"ל: "וכי גזרו בהו רבנן - בודאן, אבל בספקן לא גזרו", ומשמע דלא

בשאלה אם פסול זה הוא דא' או דרבנן. אך גם שם א"א להחמיר בקלות, דיצטרך לפסול את הציצית. וע"ע בחזו"א (או"ח סימן ג ס"ק טו) שחלק על הב"י ונקט שלכו"ע זהו פסול דא', עיי"ש. והנה בגמ' בברכות (כו ע"א) גבי מחלוקת ר' יהודה ורבנן בזמן מנחה וערבית איתא: "השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד". וכתב הרע"ב (ברכות א, א): "והמקדימים וקורים קריאת שמע של ערבית מבעוד יום, סומכים אהא דר' יהודה דאמר לקמן בפרק תפלת השחר תפלת המנחה עד פלג המנחה, שהוא שעה ורביע קודם הלילה. וקי"ל דעבד כר' יהודה עבד ומיד כשכלה זמן המנחה מתחיל זמן קריאת שמע של ערבית". וכתב בתוס' רע"ק א שם: "וכ"כ התוס'. ויש לדון דהא מה דאמרינן מאן דעבד כו' ע"כ משום דהוי ספק הלכה כמאן, וזה נכון בתפלה דרבנן אבל בקריאת שמע דהיא דאורייתא לרוב הפוסקים הוי ספק בדאורייתא ולחומרא". ולכא' לשיטתו קשה אמאי אפשר לכתחילה להקל כתרווייהו, הרי התבאר שאין להקל לכתחילה בספק מצוות דרבנן. ואכן נראה שאין זה מדין ספק דרבנן לקולא, וכמש"כ בשו"ת חשב האפוד (ח"א סימן ה), וז"ל: "אמנם עיקר יסודו של רע"ק א דהא דעבד כמר עבד הוא מטעם ספק להקל יש לענין בו, כי מצינו בחולין מ"ד ע"א דקודם בת קול שעוד לא נפסקה ההלכה הרוצה לעשות כב"ש עושה. וכי ס"ד שהוא מטעם ספק להקל והרי התם לענין טריפות קיימין שהוא מן התורה. אלא על כרחך כשנחלקו חכמי הדור כל עוד שלא נפסקה ההלכה ואמרינן הרוצה לעשות כמאן מינייהו עושה, אין זה בגדר ספק אלא שיש רשות להגרר אחרי חד מינייהו. והרי זה בגדר במקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים וכו' (במס' שבת ק"ל ע"א), והכי נמי כל מחלוקת שלא נפסק הלכה כמאן אפשר להגרר אחרי חד מינייהו ואפ"י בדאורייתא. והיינו טעמא דהרוצה לעשות כר' יהודה בתפלה עושה ואין בזה משום אין עושין ספק דרבנן לכתחלה. והואיל וכן צדקו התוס' בדבריהם דגם לענין ק"ש הרוצה לעשות כר' יהודה עושה ואף על גב דקריאת שמע היא מן התורה".

יא). והנפק"מ בין שתי אפשרויות אלו תהיה לענין ברכות. לפי האפשרות הראשונה, שקיום המצוה הוא בתורת ודאי, נמצא שכרגע הוא מקיים מצוה באופן ודאי, ואפשר גם לברך. ורק קודם המעשה צריך להתייחס למצוה זו כספק, אך בשעת קיום המצוה, כיוון שסו"ס הקלו חכמים לקיים את המצוה באופן כזה, נמצא שהוא מקיים את המצוה באופן ודאי. אך לפי האפשרות השניה ייתכן שקיום המצוה הוא באופן מסופק, ואעפ"כ אה"כ כבר לא יצטרך לקיים את המצוה שוב, משום שכרגע הוא מסופק אם חייב במצוה, ובאופן כזה לא תקנו. ובאמת הראשונים כתבו בכמה מקומות שאפשר לברך על קיום מצוה בספק דרבנן (כגון על ספירת העומר ביה"ש), ומשמע שתפסו כמו האפשרות הראשונה. וסוגיית ספק ברכות תתבאר באריכות במקום אחר בעז"ה.

יב). ובעניין מש"כ היש"ש ס'ספק אם נטמאו הידים', עיין מג"א סימן ק"ס ס"ק יג, ותפא"י (יכין) ידים פ"ב אות לה, ואכמ"ל.

גזור כלל, וכ"ה גם בגמ' ביבמות (כד ע"א): "חלוצה דרבנן היא, וספק חלוצה לא גזרו בהו רבנן", ודו"ק".

ובדעת הראב"ד נראה שיסוד החילוק בין מצוות לאיסורים הוא כהטעם הראשון דלעיל, ומשום הכי ייתכן שבמצוות אפילו לאחר מעשה נכון להחמיר. ואע"פ שהשתא יש ספק אם מחויב בנטילת ידים, ולהלן אבאר שאופן זה יותר דומה לאיסור, וכ"ש הכא שבעצם הספק הוא האם יש לו איסור לגעת בטהרות. מ"מ הרי מעיקרא היה מחויב בנטילת ידים באופן ודאי, ובשעה שנטל ידים עשה מעשה מסופק, דהא לא שייך לומר שלא תקנו בספק, וממילא גם אחרי שנטל ידים חשוב כספק טהור, ולכתחילה צריך לחזור וליטול. והיכא שמסופק אם נטמא אין צריך ליטול, דסו"ס כרגע יש ספק אם אסור לו לגעת ולאכול טהרות, ובספק איסור לא גזרו חז"ל, וחשוב כטהור ודאי. וכך הוא גם במבוי מסופק. וכ"כ המשנה למלך (מקוואות פ"י ה"ו) בדעת הראב"ד, עיי"ש. ודו"ק היטב".



ספק בעיקר החיוב במצוה שווה לאיסורים דאין צורך להחמיר

והנה בספק בעיקר החיוב במצוה נראה דיש להקל לכתחילה, וכמו באיסורים. דהכא נמי כבר נולד הספק במצוה, וכן אפשר לומר שמעיקרא לא תקנו חז"ל באופן שמסופק אם חייב

(ג). וידוע הדיון האם למ"ד ספק דאו' מדאו' לחומרא מחמירים מתורת ודאי או מתורת ספק, והאריך בזה השערי ישר (שער א' פרק ח'), ומרן הגרע"י זצוק"ל (בי"א ח"ב חאו"ח סימן לג). והרב נחשון מייסון שליט"א כתב לדחות את הראיות שהביאו מכמה ראשונים שהחומרא היא מתורת ודאי, ונקט שהחומרא היא מתורת ספק. ולכא' כך הנטייה הפשוטה בסוגיית ברכה על ספק מצוה דאו' (שבת כג ע"א, והארכתי בסוגיא זו במקו"א), שהרי אם החומרא היא בתורת ודאי מדוע כתבו כמה ראשונים שאין מברכים על ספק דאו', הרי החומרא היא ודאית. וצ"ל בדוחק שכשתקנו חז"ל לברך על המצוות תקנתם הייתה רק במצוות האופן קיומם הרגיל, אך היכא דחייב במצוה לא באופן הרגיל שעליו התורה דיברה, אלא מספק, באופן כזה אין מברכים. ודוחק. ולא זכיתי לעסוק בסוגיא זו, וה' יעזרוני ללמוד ולעיין בתורתו הקדושה. ומ"מ גם אם בספק דאו' החומרא היא מתורת ספק, אפשר לומר שבספק דרבנן מקלים מתורת ודאי, שהם אמרו והם אמרו. כ"כ מרן הגרע"י זצוק"ל ביחוד (ח"ו סימן לא בהערה). וע"ע בשו"ת ובחרת בחיים למהר"ש קלוגר (סימן נה ד"ה ועוד שבת).

(ד). והנה כתב הרא"ש (ברכות פ"ג סימן א): "וי"א הא דמשמע דאסור לברך היינו כשצריך לעסוק בצורך מצרכי המת אבל אם כבר עסק או אם יש עוסקין אחרים יכול לברך. ובירושלמי לא משמע כן... הלכך נראה שאסור להתפלל כל מי שמוטל עליו האבלות. וכן משמע בירושלמי דפירקין דגרסי' התם תניא אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו. למה מפני כבודו של מת. או משום שאין לו מי שישא משאו. מאי נפיק מבינייהו. כשיש לו מי שישא משאו אי תימא מפני כבודו של מת אסור. ואי תימא מפני שאין לו מי שישא משאו הרי יש לו מי שישא משאו והתניא פטור מנטילת לולב תפתר בחול והתניא פטור מתקיעת שופר אית לך למימר בחול ולא ב"ט. א"ר חנינא מכיון שהוא זקוק לו [להחשיך] להביא לו ארון ותכריכין] [כמו דתנינן תמן (שבת ד' קנא א) מחשיכין על התחום כו' להביא לו ארון ותכריכין] כמי שהוא נושא משאו דמי". ולכא' צ"ב איך משמע מהירושלמי להחמיר, הרי הירושלמי מסופק בזה, וזהו איסור, ולכא' לפי האמור יש להקל לכתחילה [ודעת הרא"ש (שבת פ"ו סימן טז) שתיקו דרבנן לקולא]. ובאמת הראב"ה (סימן נח) כתב להדיא שמקלים משום דזו בעיא דלא אפשר משא. ונראה לומר בכוונתו דכיוון שהירושלמי הקשה על השיטה שהאיסור הוא משום שיש לו מי שישא משאו, אע"פ שהירושלמי תירץ, מ"מ חזינו דנטיית הירושלמי יותר כמו הטעם שהאיסור הוא משום כבודו של מת. ובפרט שיתכן דהתירץ אינו כ"כ מרווח (עיין בהמשך דברי הרא"ש שם).

במצוה. ונראה שגם הראב"ד יודה בזה, דכל מה שהחמיר הוא רק כשאדם מקיים מצוה באופן מסופק, ולא כשמסתפק בעיקר החיוב במצוה, וכמו שהתבאר לעיל.

ויש להביא לזה ראיות מדברי הגמ' והראשונים. איתא בגמ' (ברכות כא ע"א): "אמר רב יהודה ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - אינו חוזר וקורא... מאי טעמא - קריאת שמע דרבנן". ולכא' הרי יכול בקלות להחמיר ולקרוא. אלא ע"כ באופן שהוא מסופק אם מחויב במצוה לא תקנו. אך מכאן אין ראיה מוכרחת, דייתכן שק"ש היא דבר שאינו בקלות, משום שהכוונה בק"ש לאו מלתא זוטרתה היא, דחתן פטור מק"ש משום שאינו יכול לכוון, ורק בדורותינו כבר לא מכוונים. ומ"מ בפשטות חזרה על ק"ש היא כן דבר שאפשר בקלות לעשותו".

עוד אפשר להביא ראיה מדברי כמה ראשונים שבספק בעיקר החיוב במצוה אין עניין להחמיר. דהנה בגמ' בסוכה (מו ע"ב) איתא: "אמר רבי יוחנן: אתרוג, בשביעי - אסור, בשמיני - מותר. סוכה - אפילו בשמיני אסורה. וריש לקיש אמר: אתרוג אפילו בשביעי נמי מותר. במאי קא מיפלגי? מר סבר: למצותה אתקצאי, ומר סבר: לכולי יומא אתקצאי... אמר ליה רב פפא לאביי: לרבי יוחנן, מאי שנא סוכה מאי שנא אתרוג? - אמר ליה: סוכה דחזיא לבין השמשות, דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה - אתקצאי לבין השמשות, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא דשמיני. אתרוג דלא חזי לבין השמשות - לא אתקצאי לבין השמשות ולא אתקצאי לכולי יומא דשמיני".

ונחלקו הראשונים בדעת ר' יוחנן. דעת רוב הראשונים דהאתרוג אסור ביום השביעי מדין מיגו, דהיינו שהאתרוג נאסר בתחילת החג עד סוף זמן המצוה, ואע"פ שמקיים את המצוה בבוקר יום השביעי, מ"מ הרי בבין השמשות האתרוג עוד היה אסור, ונאסר לכל היום.

אך דעת הר"ן, הריטב"א והמאירי שהאתרוג אינו אסור מדין מיגו, שדין זה שייך רק בשבת ויו"ט, ולא במוקצה למצוה בחוה"מ. אלא אסור משום שכל היום ראוי למצוה, ואביא לשון הריטב"א: "אף על גב דמדינא בשחרית נפיק ביה והוכן מיד, [מ"מ] כיון דלא נטל שחרית יטול בין הערבים היה דעתו להקצותו מתחלה לכל יום השביעי שמא יפסע ולא יטול שחרית ויצטרך ליטול בין הערבים".

והנה בגמ' אמרינן גבי סוכה דאי איתרמי ליה סעודה צריך לאכול בסוכה, ומאי שנא אתרוג מסוכה, דאי לא נטל כל היום יטול בין השמשות. וכתב על זה הריטב"א: "ומיהו לא היה דעתו להקצותו אלא ליום השביעי שהוא יום ברור אבל לא לבין השמשות שאין דרך לצאת בו, דהא

טו). והנה דעת הרמב"ם שבספק קרא ק"ש חוזר וקורא עם ברכותיה. וכתב הגר"א (או"ח סימן סז) בדעתו, שהדין בגמ' הוא מסביב הברכות, דלדעת מ"ד ק"ש דרבנן צריך לחזור בלי הברכות, ולדעת מ"ד ק"ש דא' צריך לחזור עם הברכות. וז"ל הגר"א: "ומברך כו'. רמב"ם, דקשה לו קושיות תוס' שם ד"ה ספק [ביארתי כוונתו במקו"א ואכמ"ל], ועוד למה לא יקרא מחמת ספק. אלא דפי' עם הברכות ומשום לא תשא". ולכא' כוונתו דכיוון דאפשר להחמיר בקלות מחמרינן. אך בראשונים מפורש שפירשו הגמ' לא כך. ומצאתי בהשלמה שפירש את הגמ' כהגר"א, וז"ל: "ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא. פירוש בברכותיה, אבל שלא בברכותיה ודאי קורא, דהא אמרינן בפרק היה קורא טעה בין כתיבה לכתיבה חוזר לכתיבה ראשונה". ולא נימק זאת בכך שאפשר בקלות להחמיר, ונראה בשיטתו שזהו דין מיוחד בק"ש דבספק צריך לחזור, אפילו אם ק"ש דרבנן. ובדעת שאר הראשונים שלשמואל א"צ לחזור כלל, כתבו תרי"ד שאני התם שכבר התחיל.

אם לא נטל קודם בין השמשות שוב אינו נוטל בבין השמשות שהוא ספק יום שמיני, דהוה ליה ספיקא דרבנן דשאר ימים מדרבנן הוא ובין השמשות שהוא ספק יום טוב [-שמיני] וספק אם חייב בו הוי ספיקא דרבנן ולקולא. וכיון שלא הקצהו מתחלה לבין השמשות לא חל עליו איסור בין השמשות, שאין איסור תופס ביום חול יותר ממה שהקצהו, כמו שאמרו (ביצה כ"ו ב') שאין מוקצה לחצי שבת [-היינו דדוקא בשבת אין מוקצה למקצת היום אך בחול יש] וכדכתיבנא, הא אלו היה בכלל הקצאתו שיהא מוקצה לבין השמשות היה מוקצה לכל שמיני". וכדבריו כתבו גם הר"ן והמאירי, אך יותר בקיצור.

ונראה ברור שלדבריהם אין עניין כלל ליטול בין השמשות, דאם היה צריך ליטול בין השמשות כדי לא להקל לכתחילה בספק דרבנן, א"כ האדם מקצה את האתרוג גם לזמן זה. וכבר כתב הריטב"א שאם היה מקצה את האתרוג גם לבין השמשות אכן הוא היה מוקצה לכל היום השמיני. ומה שכתב הריטב"א שבבין השמשות 'אין דרך לצאת בו' כוונתו דפטור לגמרי, וממילא גם אין דרך לצאת בו. אך מסתמא יש יהודים שירצו ליטול גם בין השמשות, אע"פ שלכא חיוב כלל, ואותם יהודים מקצים זאת מדעתם גם לבין השמשות, אע"פ שמצוה כבר ליכא, ולא יברכו על נטילה זו.

ונמצא שבבין השמשות אין צורך להחמיר, והיינו משום שזהו ספק אם מחויב במצוה. דאם הלילה כבר התחיל כבר נגמרה המצוה. ואין זה דומה לבין השמשות בתחילת היום, שכתבו הראשונים דאפשר לספור ספירת העומר בין השמשות [וגם הר"ן שחלק רק כתב שאין נכון להיכנס לספק דרבנן לכתחילה, אך וודאי שאם יש צורך גדול, גם הר"ן יודה שיהיה אפשר לספור ולברך], דהתם וודאי הוא מחויב בספירת העומר, והקלו לקיים זאת באופן מסופק. אך בבין השמשות בסוף היום ה'קולא' היא שאינו חייב כלל, ונמצא שיש ספק בעיקר החיוב במצוה, ואין צריך לקיימה מספק.

ואליבא דאמת נראה שיש מחלוקת ראשונים בהגדרת הספק של בין השמשות בסוף היום, ודברי הראשונים הנ"ל אינם מוסכמים. ואכתוב בזה בעז"ה נספח בסוף חלק זה במאמר. אך מ"מ למדנו מדבריהם את היסוד שבספק בעיקר החיוב במצוה אין צריך כלל להחמיר. והדברים נפלאים ומיושבים היטב.

ועוד יש להביא ראיה מדברי הר"ן בהמשך אותו עמוד, שכתב, וז"ל: "וא"ת וכי היכי דמסקינן בסוכה דמיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן למה לא תקנו בלולב שיטלנו בלא ברכה, לאו קושיא היא חדא דלולב בגבולין דרבנן וסוכה מדאורייתא...". וכ"כ המגיד משנה (לולב פ"ז הכ"ז). וחזינו שיש להקל בספק דרבנן אע"פ שאפשר בקלות להחמיר". [ונראה דשאר הראשונים לא

טז). והנה לעיל הבאתי את דברי הרא"ש (ברכות פ"ו סימן טז) שהסתפק האם יש לברך על בריה פחותה מכזית [היינו זית אחד שאין בו גרעין], וזהו נידון דרבנן דהא לא הוי כדי שביעה. וסיים: "וירא שמים יחמיר שלא יאכל פחות מכשיעור להסתלק מן הספק", אע"פ שלכא' כאן הספק הוא האם מחויב בברכה אחרונה, ובנידון זה כתבנו דיש להקל לכתחילה. אך נראה שלא קשיא מידי, דאין ללמוד מנידון מסוים שדיבר בו הרא"ש לכלל בספק דרבנן. דהתם הרי יש ירושלמי מפורש שמצריך ברכה אחרונה, ואע"פ שמפושט הבבלי נראה לא כך, מ"מ כיוון שאפשר ליישב את הבבלי עם הירושלמי (עיין ברא"ש שם) לא מלאו לבו לרא"ש להקל לגמרי. ומצוי הרבה בפוסקים שגם דיני דרבנן כותבים דיש להחמיר לכתחילה כשמסופקים בדין, והיינו מהטעם הנ"ל.

כתבו כן משום שביו"ט שני נוהגים גם במצוות דרבנן (כגון מרור). ודעת הרמב"ם (שם) שבזמן שלא ידעינן בקביעת דירחא באמת היו נוטלים לולב בשביעי ספק שמיני (עיין בהערה). ובדעת הר"ן והמ"מ נראה שכל זה דוקא היכן שכבר יש יו"ט שני, וצירפו אליו גם את המצוות דרבנן. אך בשביעי ספק שמיני אין יו"ט שני מוגדר, אלא רק יושבים בסוכה משום ספק דאו'.



ביאור דברי הרמב"ן בעניין קריאת מגילה במקומות מסופקים

איתא בגמ' (מגילה ה ע"ב): "חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא... רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא".

וכתב הרמב"ן (מגילה ב ע"א): "ועכשיו אנו נכנסין בספק אחר במדינות ישנות שלא נודע היקפן אם יצטרכו לקרות שני ימים כשם שאמרו בהוצל וטבריא האין יברכו עליה. ומצאתי בתשובות הגאונים ז"ל שאין קורין אלא בי"ד משום דרובא דעלמא אינן מוקפין חומה מימות יהושע ב"נ נויל בתר רובא... ולפי דעתי יפה הורו הגאונים ז"ל דודאי רובא דעלמא פרוזים נינהו, ובכולהו מכלתין קרו י"ד פורים סתם, וחל להיות סתם, משום דרובא בי"ד קרו. אבל ספקים של חכמים הללו בא"י בלבד היה ומפני קבלה שבידם שהיו מהן תופסין [רקת זו] טבריא ומהם היו אומרים שהיא עיר אחרת, וכן בהוצל דבנימין הוה ביד מקצתם קבלה שהיא מצויה ביהושע בחלקו של בנימין והיו חוששין לקבלתם, אבל בעלמא ליכא למיחש. ונראין הדברים שגם בזה מנהג חסידות היו נוהגין בכך, שאלו מן הדין כל שקרא בראשון ושמא יצא ידי חובתו הוה ליה בשני בספק של דבריהם, וספיקא דרבנן לקולא, משנה שלימה שנינו (טהרות פ"ד מ"ז) ששה ספיקות התירו חכמים ספק של דברי סופרים. ואדרבה כל מדינא הוה לן למימר בתרווייהו כדאמרינן בכל ספקי דרבנן זיל הכא לקולא וזיל הכא לקולא כדאיתמר בפרק במה מדליקין (ל"ד א') דל"ל לחיוביה אלא בוודאי דרבנן, אלא שאם תאמר כן נמצאת פוסרו בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופוסר מן השני. ואפילו בספק דקבלה [-היינו ספק בקבלה שבידם] מדינא בתר רובא דעלמא אזלינן, [אלא] לחומרא בעלמא היא, אבל בחו"ל מה יראו [לחוש] כלל...". וכ"כ הר"ן (על הרי"ף שם) קצת יותר בקיצור [ועיין בטורי אבן (מגילה ה ע"ב) מה שכתב בעניין זה].

ולכאו' לפי המתבאר יש להקשות אמאי מנהג חסידות להחמיר גם ביום השני, הרי השתא הוי ספק אם מחויב בקריאת מגילה, ובספק כזה כזה אמרינן דאין עניין להחמיר כלל.

יז. לשון הרמב"ם שם היא: "ואסור לאכול אתרוג כל יום השביעי מפני שהוקצה למקצת היום הוקצה לכולו, ובשמיני מותר באכילה. ובזמן הזה שאנו עושין שני ימים אף על פי שאין נוטלין לולב בשמיני האתרוג אסור בשמיני כדרך שהיה אסור בשמיני בזמן שהיו עושין שני ימים מפני הספק שהוא ספק שביעי". ובורר מלשונו שבזמן שהיה ספק היה צריך ליטול לולב גם בשביעי ספק שמיני [ועיין מש"כ בזה בחידושי ר' מאיר שמחה סוכה מו סע"ב]. אכן מזה ששאר הראשונים נדחקו למצוא טעם מדוע אתרוג אסור בשביעי ספק שמיני [עיין בראשונים בסוכה שם] מוכח דלא סבירא להו כהרמב"ם, ופשוט.

אך נראה לא קשיא מידי, דהתם מעיקרא איכא חיוב וודאי בקריאת מגילה, ולא ידעינן אי מצוותו בראשון או בשני. ובאופן כזה לא שייך לומר שכל אחד מהימים הוא ספק בחיוב, דא"כ תיפקע המצוה, וכמש"כ הרמב"ן. ולכאור' זה דומה לארבע כוסות, דהתם איכא ספק אם צריך להסב בכוסות הראשונות או השניות, ואעפ"כ הכריעה הגמ' דיש להחמיר ולהסב בכל הכוסות. ונראה דזהו טעמו של הרמב"ם (הל' מגילה פ"א, ה"א), שכתב: "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה, קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובליליהם". ומהאי טעמא וודאי דאיכא מידת חסידות עכ"פ לקרוא גם בשני, דהא אין צד בראשון יותר מבשני, ופשוט.

והא דבאמת לשיטת הרמב"ן לא דמי לארבע כוסות, כתב המשנה למלך (הל' מגילה שם): "ונראה דיש לחלק בין כשהספק הוא בתקנת חכמים, דאז כדי שלא תיעקר תקנתם צריך לקיים בכל מאי דאפשר שתקנו. כגון במצות היסבה דאי אמרת דדוקא קמאי צריכי את"ל דתקנת חכמים היתה בכסי בתראי נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל, וכן איפכא. אבל גבי מגילה דתקנת חכמים במקומה עומדת אלא דיש קצת עיירות דמסופקות באיזה יום יקראו, נהי דלא מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרים מכל וכל, מ"מ היכא דקרא בי"ד מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרו מקריאה בט"ו".

ודבריו מחודשים. והרב נחשון מייסון שליט"א הציע ליישב דהתם אין סברא שנחמיר בזה יותר מבזה כמש"כ הר"ן שם, אך הכא מסתבר לומר שדוקא ביום הראשון ינהגו פורים הואיל וכך הוא רובא דעלמא. ובאמת דזה מפורש ברמב"ן, שכתב: "ואפילו בספק דקבלה מדינא בתר רובא דעלמא אזלינן". והמשנה למלך לא ראה את הרמב"ן, אלא רק את הר"ן. ואע"פ שהספק עצמו עדיין שקול, דבספק בקבלה לא שייך לומר שיש יותר צד כמו היום של רובא דעלמא. מ"מ יש סברא לומר שנכריע כיום זה כדי להשתוות לרוב העולם, משא"כ התם, דאין צד להחמיר בזה יותר מבזה, ועיין בהערה".



יח). ואחר זמן מצאתי בשו"ת חזון עובדיה (סימן יג) שכתב לתרץ ע"פ הא דאיתא בירושלמי (פ"ק דמגילה) שבני כרכים שקראו בי"ד יצאו בדיעבד. ולפ"ז הניחא גבי מגילה שממה נפשך אם כבר קרא בי"ד יצא, ואינו צריך לחזור ולקרוא בט"ו, ואי משום דלכתחילה בני כרכים קוראים בט"ו, בעיירות המסופקות סמכינן על הכלל דספקא דרבנן לקולא. אבל בדין ד' כוסות, א"נ הסב בכסי קמא, אכתי דלמא כסי בתראי צריכים הסבה [והביא שמצא כן גם בשו"ת תורת חסד חאו"ח סימן לח אות ה, ובשו"ת קנאת סופרים (למהר"ש קלוגר) סימן צג]. אך דחה פירוש זה, משום שהסיבה שכן כרך שקרא בי"ד יצא היא ש'היא זמן קריאתה', היינו שרוב העולם קוראים בי"ד, ולשון הר"ן היא: "ולענין עיירות המסופקות אם הן מוקפין חומה מימות יהושע בן נון או לא הורו הגאונים ז"ל שהולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה מימות יהושע וקורין בהן בי"ד. ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול ה"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור בשני". וא"כ משמע שבתירוץ זה אין צורך בטעם שהכל יוצאים בי"ד, דא"כ הרי הטעם לזה הוא משום דאזלינן בתר רוב עיירות, והיינו שינויא קמא דהר"ן דאזיל בתר רוב עיירות שקוראים בי"ד. עכ"ל. ולענ"ד נראה שאין דחייה זו נכונה, דכוונת התירוץ הראשון היא שצריך לקרוא בי"ד משום שההסתברות שעירייה מסופקת זמנה בי"ד, ולא משום שכולם יוצאים בי"ד, ופ"פ. וע"ז כתב הר"ן שאף אם אין ההסתברות כזאת, וא"כ לכאור' הו"א שייפטרו לגמרי, דאין צד גדול לאחד הצדדים, מ"מ לא שייך לפוטרים לגמרי, וממילא צריכים הם לקרוא ביום הראשון. ועיקר כוונתו לתת הקדמה להמשך דבריו: "ודאמרינן בגמרא (דף ה ב) אטבריא והוצל שהיו

דברי הרמב"ם בספק בית הכסא לכא' עדיין אינם מיושבים

אמנם לכא' עדיין קשה מדברי הרמב"ם בספק בית הכסא. דהתם נמי יש ספק באיסור הקריאה בבית כסא זה, ואעפ"כ אמרינן לכתחילה שלא לקרוא שם.

ובגן המלך (סימן כב) כתב, וז"ל: "דבר שהוא ספק במלתא דרבנן אם יש בו סרך קדושה נראה דאין להקל בו לעשות מעשה לכתחילה. וראיה לזה דכתב הרמב"ם בפרק ג' מהלכות ק"ש היו ב' בתים וזימן אחת מהן לבית הכסא ואמר על השני וזה הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לאו לפיכך אין קורין בו לכתחילה ואם קרא יצא. וכתב על זה הב"י בא"ח סי' פ"ג וז"ל – ואע"ג דהוי ספיקא דרבנן ונקטינן לקולא היינו דוקא בדיעבד אבל לכתחילה צריך לחוש בדבר עכ"ל. ומסתברא דאין לחוש רק במידי דאית בה סרך קדושה וכדכתבנא".

אך לכא' אין זה מיושב, דאכתי מדוע גרע מספק מי רגלים, דהתם נמי הספק הוא במידי דאית ביה סרך קדושה, ואעפ"כ מוכח בגמ' דיש להקל ולקרוא לכתחילה, וכנ"ל.



ביאור דברי הרמב"ם – יש חילוק בין 'תיקו' ל'תיבעי'

ודברתי בזה עם הרב נחשון מייסון שליט"א, והציע שיש חילוק בין 'תיקו' ל'תיבעי'. היינו ש'תיקו' משמעותו שהשאלה עומדת בספק. והשתא מכריעים ע"פ הכללים הרגילים של ספק דרבנן לקולא, היינו שבאיסורים אפשר להקל לכתחילה משום שהשתא נחשב כ'ודאי' היתר. ובמצוות אין להיכנס לספק כשאפשר בקלות להחמיר, משום שעדיין מוגדר כ'ספק' [בין לאפשרות הראשונה ובין לאפשרות השניה]. אך 'תיבעי' משמעותו שחז"ל הכריעו שדין זה הוא 'ספק', ולכן גם איסורים נחשבים כמצוות לעניין זה [ולהלן אבאר את הסברא שבדבר]. ובנידון של ספק ידים בבית הכסא הכריעה הגמ' 'תיבעי'. ודלא כמו שכתבו התוס' (נדרים שם): "תיבעי לך - פי' כמו תיקו ולשון נדרים משונה".

ולכא' ההבנה הפשוטה היא כדברי התוס', דהא במסכת נדרים ליכא כלל מלת 'תיקו', ומילת 'תיבעי' יש ארבע פעמים, ואילו שבשאר הש"ס מצינו הרבה לשון 'תיקו', ולשון 'תיבעי' לא מצינו כלל. אך הנה במסכת נזיר (יג ע"ב) גם מופיעה המלה 'תיבעי'. ואע"פ שגם לשון נזיר משונה בהרבה מקומות, מ"מ המלה 'תיקו' מופיעה הרבה פעמים במסכת נזיר, וחזינן שהגמ' שם משתמשת בלשון זו, ואעפ"כ במקרה מסוים נוקטת בלשון תיבעי. ומשמע קצת שלא כדברי התוס'.

קורין בהן בארבעה עשר ובחמשה עשר, במדת חסידות היו נוהגין כן... מפני שהיו נחלקין בה בקבלתו זה אומר מוקפת וזה אומר אינה מוקפת". והיינו שספק זה הוא ספק שקול, ואעפ"כ היה אפשר להקל ולקרוא רק בראשון. והא דאין להחמיר ולקרוא גם ביום השני, שפיר י"ל דהיינו טעמא משום שגם עיירות המוקפות חומה יוצאות בדיעבד ביום י"ד. [וייתכן שזו גם כוונת הרמב"ן במה שכתב "מדינא בתר רובא דעלמא אזלינן", והיינו שבדיעבד יוצאים יד"ח גם ביום י"ד, אך אליבא דאמת זה חסר בלשונן]. והשתא גם יותר מובן מדוע הר"ן לא כתב האי טעמא דהרמב"ן, והיינו משום שכתב בפשטות שקורא בראשון ופטור בשני, שזהו עיקר הדין גם היכא דליכא ספק, אך אם הטעם הוא שיש סברא לקרוא ביום הראשון כדי להשתוות לרוב העולם היה צריך לומר כן, ודו"ק. וע"ע בשו"ת חת"ס חאו"ח סימן קס"א, ואין להאריך יותר.

ואחר העיון בס"ד נראה שאכן לחמשת המקרים שבהם נוקטת הגמ' בלשון 'תיבעי' יש מכנה משותף, ושונים מהספקות הרגילים.

לשון זו מופיעה בנידון דידן בשאלה אם יש יד לקידושין, להפקר ולבית הכסא. מופיעה עוד בהמשך מסכת נדרים (י ע"ב) בנידון של לשון קונם, וז"ל הגמ' התם: "אמר ליה רבינא לרב אשי: קינמא, מאי? קונם קאמר, או דילמא קינמן בשם קאמר? א"ל רב אחא בריה דרב חייה לרב אשי: קינה, מאי? קינה של תרנגולין קאמר, או דילמא לשון דקונם? תיבעי". ומופיעה פעמיים בהמשך המסכת (נא ע"ב) ג"כ בנידון של משמעות הלשון, וז"ל הגמ' התם: "א"ל רב אחא בריה דרב אייא לרב אשי: אמר דכביש, מאי? דשליק, מאי? דצלי, מאי? דמליח, מאי? היכין משמע? תיבעי". ובהמשך אותו עמוד: "הנודר מן הצחנה כו". אמר ליה רבינא לרב אשי: אמר הרי עלי ציחין, מאי? תיבעי". ומופיעה פעם נוספת בגמ' בנזיר (יג ע"ב), וז"ל הגמ' התם: "אמר הריני נזיר לכשיהא לפלוני בן, ושמע חבירו ואמר ואני, מהו? מי אמרינן: שלא בפניו אנפשיה קאמר, או דילמא הכי קאמר ליה: רחימנא ליה כוותיך? תיבעי".

והנה בכל ארבעת המקרים הנוספים הספק הוא אינו בדין, אלא הספק הוא חוסר ידיעה למה משמשת לשון זו בלשון בנ"א, האם לשון זו משמשת לקונם או לקינמן בשם, האם לשון זו משמשת דוקא לכבוש של ירק או שמא לכל הכבושים, וכן על זה הדרך. ואין שני צדדים ברורים של הספק, אלא השאלה היא אם כל האנשים משתמשים בלשון זו לכך או לכך. בניגוד לשאר הספקות, ששם יש שני צדדים ברורים, והשאלה היא אם לדמות את הנידון המסופק לצד זה או לצד זה. ואפילו ספיקות שתלויים בדעת האדם, כגון הספק במסכת ב"ב (קמח ע"ב) גבי שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו וקם. דסו"ס גם שם יש שני צדדים ברורים, במתנה רגילה אמרינן דאם שייר לעצמו התכוון לתת מתנה גמורה, ואם נתן את כל נכסיו אמרינן שלא התכוון למקרה שיקום. והשתא יש ספק האם לדמות את המציאות של מקדיש לנותן מתנה ששייר או לנותן את כל נכסיו. ואפשר להוסיף ששם מסתבר שמתוך האנשים שמקדישים יש אנשים שמתכוונים להקדיש לגמרי ויש אנשים שלא, והשאלה היא מה דעת רובא דאינשי.

וא"כ ייתכן שבכל הספקות בדרבנן אזלינן לקולא באופן ודאי. והיינו משום שבכל הספקות אפשר לומר שמקלים וסומכים על אחד מהצדדים, ויש כעין 'הכרעה' שדעת סתמא דאינשי להקדיש גם אם לא יקומו. וכ"ה גם בשאר הספקות. אך כאן ליכא צד להיסמך עליו, דהספק הוא האם לשון זו משמשת להכי או להכי, וא"א להכריע כאחד הצדדים, דאין כאן צד עצמי שיש בו טעם. והן אמת שסו"ס הוי ספק דרבנן, ובדיעבד מקלים, אך מ"מ הוי בתורת 'ספק' ולא בתורת 'ודאי', וכשאפשר בקלות להחמיר יש לעשות כן. וכמו בעשיית מצוה באופן מסופק דיש להחמיר לכתחילה.

אך לכאור' בנידון של יד בבית הכסא הספק הוא ספק בדין. היינו האם נידון זה דומה לנדרים, שבהם יש גזירת הכתוב ידידים מועילות, או שלא מדמים דין זה לנדרים. וא"כ מדוע אין זה 'תיקו'.

ומצאתי בס"ד בפירוש רבי אברהם מן ההר למסכת נדרים, שע"פ דבריו אפשר לבאר גם את ספק זה כשאר הספקות הנ"ל. ולא אכנס כאן לשאר שיטות הראשונים בסוגיא ולדחקים שבכל

שיטה, שאין זו עיקר סוגייתנו [וגם לא עיינתי בזה כל הצורך]. אלא אביא רק את דברי רבי אברהם מן ההר.

בסוגיא הקודמת בנדרים (ה ע"ב - ו ע"א) מבואר שידים מועילות בגט, ונחלקו ר' יהודה ורבנן אם צריך דוקא ידים מוכיחות, או שבגט מועילות ידים אף שאין מוכיחות [כ"ה לדעת רבא, עיי"ש]. ואח"כ (ו ע"ב) הסתפקה הגמ' האם יש יד לקידושין. ואח"כ הסתפקה הגמ' בפאה וצדקה שמוקשים לנדרים, אי אמרינן דהוקשו לכל מילי ויש יד, או שלא הוקשו לכל מילי ואין יד. ולכא' קשה מה החילוק בין גיטין לקידושין, דבגיטין הוי פשיטא ובקידושין ספק. ועוד, מדוע בפאה וצדקה בעינן היקש ובגיטין וקידושין לא בעינן היקש, עיין מש"כ בזה הראשונים ע"פ דרכם.

ור' אברהם מן ההר ביאר באופן מחודש. לשיטתו בקידושין ספק הגמ' אינו האם יד מועילה או שלא, דפשיטא שיד אמורה להועיל, בניגוד לנדרים, פאה וצדקה דבעינן לימוד מפסוק, ומהאי טעמא: "ובקידושין לא צריכין להאי היקשא. וטעמא דמילתא, שהדבר תלוי ברצונם ואעפ"י שבשעת הקדושין לא דברו הויא מקודשת, דהא היה מדבר עמה על עסקי קידושה ונתן לה ולא פירש דין, ויכול לקדשה בכל לשון שירצה, הואיל והוא מובן לאיש ולאשה ולעדים". בניגוד לנדרים וכו' דבעינן אמירה.

וגם בגיטין אין צריך לגזירת הכתוב כדי שידים יועילו. והנה בגיטין לדעת ר' יהודה צריך לכתוב לשון מוכיחה בגט, ולדעת רבנן אין צריך, משום שאין אדם מגרש אשת חברו. אע"פ שבעלמא בעינן ידים מוכיחות. וביאר את המחלוקת בזה"ל: "אשכחנן לרבנן ור' יהודה דפליגי גבי גט היכא דלא כתוב ודין או לא כתוב ביה מינאי, והתם ודאי ידים מוכיחות הן שלשם גירושין נותנו לה, שהרי אמר לסופר כתוב ולעדים חתמו או אמר לעדי מסירה שיהיו עדים שהוא מגרש את אשתו. וגט הוא תלוי בדעתו, שהוא מגרש לה בעל כרחה. והיה לנו לומר דהואיל והם ידים מוכיחות דלגירושין כיון, והוא אומר כן בלבי היה לגרשה גירושין גמורין, שתהא מגורשת לדברי הכל... אפילו הכי פליגי ר' יהודה ורבנן הכא גבי גט. וטעמא דמילתא, דאע"ג דבידה לגרשה כשירצה, אין בידו לגרש בכל דבר, אלא במה שצותה התורה, דכתיב וכתב לה ספר כריתות שיהא מובן בספר שהוא מגרש אותה, ובכתב. ומשום הכי קרו ליה רבנן כאן ובהמגרש ידים שאין מוכיחות, שאין הלשון מבואר לכל אדם שיהא הוא מגרש אותה ושיגרשנה בספר. ואפילו הכי קאמרי רבנן דמוכחא מילתא היא, שדי בזה הלשון וליכא לספוקי במידה. והוה ליה כאילו פירש וכתב מינאי וודין, שאין אדם מגרש אשת חברו, כדכתבין. ור' יהודה סבר דלא הוי כאילו פירש וכתב, ואיכא לספוקי".

ונראה שהסיבה שבגיטין אין צריך פסוק כדי ללמד שידים מוכיחות נחשבות ידים, הוא משום שמעשה הגירושין הוא נתינת הגט, אלא שצריך שמתוך הגט יהיה מובן שהוא מגרשה, וכשיש ידים מוכיחות 'מובן בספר' שהוא מגרשה, ולא צריך יותר. אך בנדרים ונזירות וכיו"ב הדיבור פועל את חלות הנדר, והוא המעשה שצריך לעשות, וא"כ הו"א דצריך שהדיבור יהיה מוחלט, ודו"ק.

ואת ספק הגמ' בקידושין ביאר כך: "ובעי רב פפא בקידושין, שאין הכל תלוי בדעתו, שצריך דעתה דידה, ואף צריך שיאמרו בלשון שיהא מבואר לעדים, שאם היה לשון שאינו מבואר, אפילו שניהם מודים שלקידושין כיונו, אם אינו מבואר לעדים, קידושי בלא סהדי נינהו, ולא הוו קידושי. ואי הוי לשון מבואר, יכול לקדשה בכל לשון שירצה, הואיל והדברים מובנים. הילכך צריכין לברורי אי לישנא דיד, ואעפ"י שהם ידיים מוכיחות, אי איכא לספוקי בהאי לישנא במידי שנוכל לתלות ולומר שזה הלשון סובל ענין אחר, שאין הקידושין קידושין, ואפילו שניהם מודים שלאותו ענין שהלשון נוטה שהקידושין קידושין כיונו. אי אמרינן שהלשון מורה הענין האחר, קידושי בלא סהדי נינהו, שאין העדים נשענים בעדותם במה שראו ושמעו בשעת הקידושין, אלא במה שהם אומרים להם אחר הקידושין. ואם אין הלשון מורה אלא [ל]קידושין גמורין, הויא מקודשת".

ונמצא שהספק הוא האם הלשון מוכרחת שהכוונה לקדש את האשה שניה, ולא חשיב 'ידיים'. או שמא זהו רק ידיים מוכיחות. ונמצא שגם ספק זה הוא בדיוק ככל הספקות הנ"ל, דגם כאן אין צד ברור שאפשר להסתמך עליו, דהספק הוא האם בלשון בנ"א זה דבר מוכרח או שלא.

ואח"כ הסתפקה הגמ' האם יש יד לפאה וצדקה, וביאר זאת כך: "והכי קא בעי, אם תימצי לומר שהדבר ספק אצלינו דהאי ואת אם מורה ענין אחר אם לאו, גבי פאה וצדקה דליכא דעת אחרת אלא דעתו, וכי האי גונא גבי נדר אי אמר בלבי היה כן ולדבר פלוני כיונתי מהני והוי נדרו נדר, שאין צריך להוציא בשפתיו, גבי פאה וצדקה מאי, מי אמרינן לכל מילי אתקוש, אי לא".

ובסוף הסוגיא הסתפקה הגמ' גבי בית הכסא. וביאר זאת כך: "וזאת הבעיא היא אי לכל מילי נמי אמרינן ידיים המוכיחות הויין ידיים, והוה ליה כאילו הזמינו בפירוש, ואסור לקרות בו ק"ש הואיל ובלבו היה להזמינו בזה הלשון. או לא הויין ידיים, דהואיל והלשון סובל גם כן והדין לתשמישא, הואיל ולא הוציא בשפתיו לא הוי הזמנה". ונמצא שלשיטתו ספק זה הוא ספק הלכתי, האם ב'כל מילי' יש דין יד. ויש לפרש את כוונתו בשני אופנים: (א) 'כל מילי' הכוונה לדברים שאינם 'דיני התורה', דהיינו שבדיני התורה צריך לימוד מפורש, משום שההו"א היא שהתורה מצריכה לעשות את הדין באמירה מוחלטת. אך במילי דעלמא ייתכן שיד תועיל אע"פ שאין לימוד מפורש [ואע"פ שהנפק"מ בבית הכסא תהיה לק"ש, מ"מ אין זה דין תורה בפני עצמו, בניגוד לגיטין, קדושין, נדרים וכו']. (ב) 'כל מילי' הכוונה לכל הדברים שלא הוקשו לנדרים. וכוונת השאלה דאם תמצי לומר שבפאה וצדקה יש יד משום שהוקשו לנדרים, מה הדין בדבר שלא הוקש לנדרים, האם אפשר ללמדו בבניין אב או שלא.

ובשתי האפשרויות יש קושי. לאפשרות הראשונה ק"מ מהגמ' קודם לכן, דאיתא בגמ': "יש יד להפקר, או דלמא אין יד להפקר? היינו צדקה! אם תמצא לומר קאמר, אם תמצא לומר יש יד לצדקה, דאין היקש למחצה, הפקר מי אמרינן היינו צדקה, או דלמא שאני צדקה, דצדקה לא חזיא אלא לעניים, אבל הפקר בין לעניים בין לעשירים". ולכאור' ספק זה מבוסס על ההנחה שבמילי דעלמא אין יד, ונמצא שהגמ' מניחה שבמילי דעלמא אין יד, אע"פ שהיא מסתפקת בזה

רק אח"כ. וצ"ל לשיטתו שהואיל והובא הספק בצדקה הובא גם הספק בהפקר שמתבסס עליו, אע"פ שאלבא דאמת היה ראוי להביא ספק זה אחר הספק של בית הכסא. וגם האפשרות השניה אינה מתיישבת, דבכולה סוגיא משמע שחייב להיות היקש לנדרים כדי שיהיה דין יד, וקשה לומר שבספק זה נעקרת כל ההנחה הפשוטה של הסוגיא.

ונראה שהרמב"ם תפס באופן שונה, דפשיטא ש'בכל מילי' אין ידים, אלא רק במה שיש בו לימוד מפורש, וכדמשמע בכל הסוגיא. והספק בבית הכסא הוא בדיוק הספק בקידושין, היינו האם לשון זו מוכרחת או שהיא רק בגדר יד מוכיחה. ונמצא שגם ספק זה אינו ספק הלכתי רגיל שיש בו שני צדדים ברורים, ושפיר שייך לומר בו לשון 'תיבעי'.

ואליבא דאמת היה ראוי לשנות ספק זה מיד אחר הספק בקידושין, אלא שהגמ' העדיפה לדחות זאת לסוף הסוגיא. ואפשר לומר שהגמ' רצתה לדבר בתחילה על כל דיני התורה ורק בסוף להזכיר ספק במילי דעלמא. ואפשר עוד לומר שהגמ' רצתה לומר בזה שספק זה אינו מוכרע, דהיינו שכל הספקות בסוגיא הם רק באופן של 'אם תמצי לומר' שאין לשון זו מוכרחת (וכמו שכתב ר' אברהם מן ההר). וכאן הדגישה הגמ' שאין שייך לפסוק כך, שחזרה על ספק זה בסוף הסוגיא, ומוכח שזה עדיין נשאר ספק. ויש ליתן טעם בזה שבספק כזה שמסתיים בתיבעי א"א להכריע, ולכן א"א להכריע שהולכים בזה כמו האם תמצי לומר, ודו"ק².



יט). ובאמת כשהגמ' לא אומרת בפירוש 'אם תמצי לומר' דעת הרמב"ם שאין להכריע כך, אע"פ שזו משמעות הסוגיא. וכן מוכרח מהנידון שאביא להלן גבי שכיב מרע, דהתם הספקות הם באם תמצי לומר שבספק הקודם אינו יכול לחזור בו וכמש"כ הרשב"ם שם [וזה נראה מוכרח בלשון הגמ' עיי"ש]. ואעפ"כ פסק הרמב"ם דלא כהאם תמצי לומר שבכולם יכול לחזור בו, משום שספק ממונא לקולא. ויש לזה עוד ראיות. ומ"מ אפשר להבין שכאן הגמ' רצתה להדגיש זאת יותר.

כ). ובתחילה חשבתי שעפ"ז אפשר לתרץ סתירה ברמב"ם בעניין ספק הפקר. דהנה כמו שהבאתי לעיל, הגמ' בסוגיא הנ"ל הסתפקה האם דין הפקר שווה לצדקה ולא פשטה. ופסק הרמב"ם (הל' נדרים פ"ב הט"ו): "והאומר הרי זה הפקר וזה, הרי השני ספק הפקר". והנפק"מ לזה שזהו ספק היא לענין זה שאם מישוהו תפס לא מפקין מיניה. ולכא' יש להקשות מדברי הרמב"ם במקום אחר. דהנה הגמ' (ב"ב קמח ע"ב) העלתה כמה ספקות בדיני שכיב מרע, וז"ל הגמ' התם: "איבעיא להו: הקדיש כל נכסיו ועמד, מהו? מי אמרינן: כל לגבי הקדש גמר ומקני, או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני? הפקיר כל נכסיו, מהו? מי אמרינן: כיון דאף לעניים כעשירים גמר ומקני, או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני? חילק כל נכסיו לעניים, מאי? מי אמרינן: צדקה ודאי מגמר גמר ומקני, או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני? תיקו". וכתב הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ט הי"ט): "שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו ולא שייר כלום או הפקיר או חלקן לעניים, אם עמד חוזר בכל". והכריע לקולא משום שספק ממונא לקולא, ומעמידים את הממון על חזקתו, ומכאן ואילך המוציא מחברו עליו הראיה. וכאן לא כתב דהוא ספק, אע"פ שהגמ' נשארה בתיקו. וכבר עמד בזה הלחם משנה (הל' אישות פ"ד ה"ב) ונשאר בצ"ע, עיי"ש. וע"פ המתבאר לכא' דברי הרמב"ם מיושבים. דהתם הוי ספק רגיל, וכיוון דאזלינן לקולא א"כ הוי כעין הכרעה לקולא, ונמצא דהוא שייך באופן מוחלט לשכיב מרע. אך בנידון דידן הספק הוא האם דין הפקר שווה לצדקה, ולצד זה הוי ודאי הפקר, או שדין הפקר כשאר מילי דעלמא, ולצד זה הוי 'תיבעי' אם זו יד או לשון מוכרחת. וא"כ גם אם נלך כצד זה א"א להכריע לקולא דאין זה הפקר, וכנ"ל. וא"כ ע"כ דין זה הוא 'ספק הפקר'. כך חשבתי מתחילה. אך הנה דעת הרמב"ם בכל מקום שהגמ' מסתפקת בממונא לומר שזה ספק ואם תפס הניזק לא מפקין מיניה. ואילו לשיטתיה שתקפו כהן לא מפקין מיניה. ועלה בדעתי שכל זה רק בספק אם מחויב ממון, ואם תפס לא מפקין מיניה, דיש צד שחייב לו כסף זה, אך בספק הפקר רגיל לא אמרינן זה. אך ברמב"ם מפורש לא כך, עיין הל' נזקי ממון פ"ג הי"ד והל' זכיה ומתנה פ"ד ה"ג (וייתכן שיש עוד). וא"כ הדברים אינם ברורים לעת עתה. ועיין במ"מ (הל' נזקי ממון פ"א הי"א) שכתב, וז"ל: "ומתוך כך פסק שאם תפס אין מוציאין מידו, וכן דרכו וז"ל בכל תיקו דממונא מלבד

מדברי המגן אברהם בעניין יציאה לכרמלית עם ספק בגד אין סתירה לחילוק בין מצוות לאיסורים

כתב השו"ע (או"ח סימן י ס"ז) דבגד שחציו פתוח וחציו סתום חייב בציצית לחומרא, ואין יוצאים בו בשבת. וכתב המג"א (שם סק"א): "ונ"ל דאפי' לכרמלי' דאסור לעשות ספק איסור דרבנן לכתחילה, כך נ"ל דלא כעולת תמיד". ולכא' מדברי המג"א יש סתירה לכל מה שהתבאר, דהא הכא זהו ספק איסור, ואעפ"כ כתב המג"א דיש להחמיר לכתחילה. ואע"פ שהרבה אחרונים חולקים עליו והסכימו לעולת תמיד, כמו שכתב השעה"צ (שם ס"ק לה). מ"מ דברי המג"א טעונים ביאור.

ומצאתי בס"ד בשו"ע הרב (שם סעיף טז) שביאר את דברי המג"א, וז"ל: "ואפילו לכרמלית שאין בו אלא איסור דרבנן אין יוצאין בו, ולא אמרו ספק דבריהם להקל אלא כשכבר נעשה הספק איסור, אבל אסור לעשות ספק איסור דרבנן לכתחילה".

וחזינן בלשון קדשו שאין בעיה להקל לכתחילה בספק איסור דרבנן, והכא שאני שמייצר את הספק איסור, ולא התירו לכתחילה ליצור בידים ספק איסור ולהקל בו, והוי כמצוות, דמשום שעוד לא נולד הספק יש להחמיר לכתחילה. ובנידון זה עוד לא נולד הספק באיסור, דהיה ספק בבגד שאינו קשור ישירות לאיסור הוצאה בשבת. והשתא כשבא להוציאו לכרמלית גורם לחדש ספק איסור, ובוה אין להקל. בניגוד למבוי מסופק, שמכניסת שבת היה ספק אם היה מותר לטלטל בו, ונמצא שהספק כבר נולד באיסור גופיה. ודבר זה מתיישב עם שני החילוקים בין מצוות לאיסורים. לא מבעיא להבנה שבמצוות יש להחמיר משום שעוד לא נולד הספק, והכא נמי כן הוא. וגם לאפשרות השניה אפשר לבאר שכל עוד לא נולד הספק אין להניח שלא גורו חז"ל באופן זה, דהא הספק אינו בעולם שיהיה אפשר להגיד כן, ודו"ק.

והנה הנידון האם מותר לייצר לכתחילה ספק איסור הוא נידון רחב, ולא זכיתי להיכנס אליו לעת עתה, עיין ביביע אומר ח"א חיו"ד סימן ה אות יב שהביא דברי פוסקים רבים בעניין זה [והי"ת יעזרנו להעמיק עוד בתוה"ק]. ומ"מ אציין שבדעת החולקים על המג"א בנידון זה אין הכרח שהם חולקים על האיסור לייצר ספק איסור דרבנן לכתחילה, דהתם שאני שאין כלל ספק בעולם. משא"כ הכא דסו"ס כבר נולד הספק בבגד זה, אלא שהספק אינו קשור ישירות לדיני שבת. ונמצא שיש ג' דרגות: א – נולד הספק באיסור עצמו, דלכו"ע יש להקל. ב – נולד הספק בדבר שאינו האיסור עצמו, מחלוקת המג"א והאחרונים. ג – לא נולד הספק בעולם כלל, דייתכן שכו"ע מודו דאין להיכנס לספק. ופשוט.



מחלוקת המשנה ברורה והחזו"א בעניין נטילת ידיים במים מסופקים

כתב השו"ע (או"ח סימן ק"ס ס"א): "מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה או לאו, או שיש לו ספק אם יש בהם כשיעור אם לאו, או אם הם טמאים או טהורים או ספק אם נטל ידיו או

קצת מקומות שיש טעם למה לא כתב כן". וצ"ע בסוגיא זו.

לאו, טהור. (וכל ספק טהרה בידים טהור) (טור). ויש מי שאומר שעל כל זאת אם יש לו מים אחרים, שיטול ידיו ויוציא עצמו מן הספק.

וכמו שכתבתי, בעז"ה לקמן נרחיב ביותר בביאור מחלוקת זו. אך קודם לכן צריך לדון האם לדעה הראשונה בשו"ע אפשר לכתחילה להקל, ואפילו אם יש מים אחרים אפשר לכתחילה ליטול באופן מסופק. או שמא לכתחילה צריך למצוא מים אחרים, ורק בדיעבד א"צ ליטול שוב (אפילו אם יש לו מים אחרים). וזהו הנידון שבו אנו עוסקים כעת.

וכתב המשנ"ב (ס"ק מו): "ספק אם נעשה וכו' – היינו בין שנסתפק אחר הנטילה, או אפילו קודם נטילה מותר לו ליטול ידיו בהם אם אין לו מים אחרים". וביאר דבריו בשער הציון (ס"ק מט): "דביש מים אחרים בודאי יש להחמיר לכתחלה, דגם בדיעבד יש מי שאומר שיטול שנית, והגר"א הביא מקור לזה מתוספתא. ולכתחלה יש לומר דכולי עלמא מודו, דלא גרע ממאי דקימא לן בעלמא דיש להחמיר בדבר שיש לו מתירין כשהוא ספק אפילו במילתא דרבנן, משום דהא יכול לעשות בהיתר, והכי נמי כן הוא".

וכתב על דבריו החזו"א (ידים סימן ו' ס"ק יד, או"ח סימן כג ס"ק יג), וז"ל: "כתב במשנה ברורה דאם נטל במים מסופקים צריך לחזור וליטול מדין דבר שיש לו מתירין דספקו להחמיר אפילו בדרבנן. ולא נראה, דהתם באכל ביצה ספק שנולדה ביו"ט עביד איסורא ונקרא עברין, אבל הכא משנה שלמה שנינו ספק ידיים טהור, ואף לדעת הראב"ד אינו אלא מדה טובה, אבל אם אכל לא עביד איסורא. ואין לדמות ספק דרבנן זה לזה. ועוד, דהכא טהור לגביעת תרומה דלא שייך התם יש לו מתירין, וכל שטהור לתרומה לא גזרו לאכילת חולין".

מדברי החזו"א עולה שהבין דכוונת השעה"צ היא דכו"ע מודו אפילו אחר מעשה שלכתחילה יוציא עצמו מידי ספקו (כמו שכתב בריש דבריו בשם המ"ב), אלא דלשיטת הראב"ד זהו חיוב מן הדין. ודימה זאת השעה"צ לדבר שיש לו מתירין, היינו שהאוכל שרוצה לאכול חשוב כאיסור שיש לו מתירין, ולכן יש להחמיר לכתחילה. ועל זה הקשה החזו"א שנגיעה בתרומה אינה אכילת איסור שיש לו מתירין. ועוד הקשה דוודאי הכא לא עביד איסורא דהא טהור הוא.

אך נראה ברור שאין זו כוונת המשנ"ב, וכל כוונתו היא שלפני מעשה כו"ע מודו דיש להיזהר בזה, ודעת הראב"ד דאפילו לאחר מעשה צריך להוציא עצמו מידי הספק. עיין היטב בלשונו. וכוונתו דנטילת ידיים באופן מסופק דומה לדבר שיש לו מתירין, שיכול בקלות לא להיכנס לספק בקיום המצוה, ואין כוונתו שהאוכל הוא איסור שיש לו מתירין. ובאמת אם יש אפשרות ליטול באופן שאינו מסופק מחויב ליטול כך, דלא גרע מאכילת ספק איסור שיש לו מתירין, דאסור לו לאכול. אך אם ליכא הכא מים לא חשיב דבר שיש לו מתירין, וגם אין צריך להתאמץ כדי למצוא מים, דסו"ס ספק דרבנן לקולא. ולחולקים על הראב"ד, אחר מעשה כבר לא חשיב כספק טהור אלא כודאי טהור, וכמו שביארתי לעיל.

ודעת החזו"א (ידים שם ס"ק יג, או"ח שם ס"ק יב) דלהחולקים על הראב"ד מותר לכתחילה ליטול מן הספקות. אך לענ"ד דברי המשנ"ב עיקר בזה, דלא גרע מדברי הראשונים שהובאו לעיל, דמדבריהם מוכח שאין להיכנס לכתחילה לספק דרבנן, וכמו שהתבאר באריכות בעזה"י.

נספח: מחלוקת הראשונים בהגדרת הספק של סוף זמן המצוה

לעיל הובאו דברי הריטב"א, הר"ן והמאירי בעניין נטילת לולב בין השמשות, שמתבאר מדבריהם דספק זה מוגדר כספק בעיקר חיוב במצוה, דיש להקל בו לכתחילה. ולשיטתם ברור שאסור להשהות את המצוה עד בין השמשות, אף שיצטרך לטרוח ביותר. משום שאח"כ כבר אינו מקיים את המצוה, דהוי כעין הכרעה שפטור, וכמו שהתבאר לעיל באריכות.

אך נראה שיש ראשונים שחולקים בעניין זה, דהנה איתא בגמ' (שבת כא ע"ב): "מצוה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק... דאי לא אדליק - מדליק. ואי נמי: לשיעורה". וכתבו התוס': "אומר הר"י פורת דיש ליוזר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי, ומ"מ אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחרינא". וכ"כ הרא"ש (שבת פ"ב סימן ג): "הלכך אף על פי שמתרץ תירוץ אחר ראוי להחמיר ולהדליק נר חנוכה בתחלת הלילה". ומהלשון 'יש ליוזר' ו'ראוי להחמיר' מוכח שאין חיוב גמור להדליק את הנרות קודם שיגיע לזמן המסופק, אלא רק אם אין טורח גדול, וככל ספק דרבנן. ואם עבר הזמן יהיה צריך להדליק, כמו שכתבו התוס' להדיא, וגם ברא"ש הוא מוכרח כנ"ל [וכ"כ הב"י בסימן תרע"ב בדעת הרא"ש]. וא"כ נמצא דלא סברי הני ראשונים כהריטב"א וסיעתו, דלשיטתם לכאור' יהיה מחויב להדליק לפני שיגיע הספק, ואח"כ כבר לא יהיה צריך להדליק. וכ"כ השפת אמת (ר"ה לד ע"ב), דראשונים אלו חלוקים.

והן אמת שהפר"ח (או"ח סימן תרע"ב) הביא את דברי התוס' הנ"ל, וכתב: "אבל בעיקר ההדלקה ראוי להדליק אף על גב דספיקא דרבנן להקל, משום פרסומי ניסא". אך קשה לקבל דבריו. חדא דבתוס' אין רמז לכך שהסיבה שהחמירו היא משום פרסומי ניסא. ויותר קשה דלשיטתו עקרונית א"צ להחמיר באופן זה, אלא שמשום פרסומי ניסא החמירו, וא"כ איך מותר לחכות עד הזמן המסופק ולהדליק, הרי הוא מפקיע עצמו מן המצוה. וזו קושיא עצומה לענ"ה.

וע"כ כוונת התוס' והרא"ש שספק זה אינו מוגדר כספק האם הוא מחויב במצוה, וא"כ ה'קולא' היא שפטור, וא"צ להחמיר ולהדליק. אלא ה'קולא' היא שיכול לקיים את המצוה גם באופן כזה, אע"פ שהוא ספק. וכמו ספירת העומר בבין השמשות של תחילת הזמן. וא"כ רק ראוי להחמיר ולהדליק קודם לכן, אך באופן שקשה להחמיר יכול להקל ולהדליק בין השמשות, ודו"ק^{כא}.

ובדעת הריטב"א וסיעתו מצאנו גם את ר"ת, כמש"כ הראב"יה (סימן תתמג), וז"ל: "ובשם רבינו תם ראיתי דבהני תרווייהו אזלינן לקולא בשיעורא ובדלא אדליק דבשל סופרים הלך אחר המקל". וכן דעת הראב"ה עצמו, כמבואר בדבריו בסימן תתקעב (אלא שהחמיר מדין תשלומין עיי"ש). וכן נראה בדעת התרומה (סימן רכח), שכתב, וז"ל: "וזמן הדלקתה יכול להמתין עד שתכלה רגל מן השוק, ומשם ואילך ליכא פרסומי ניסא ואין מצוה בהדלקתה". ונראה שהיקל להדליק עד סמוך לזמן שתכלה רגל מן השוק משום שלא החמיר בעניין השיעור, וכנ"ל. ואח"כ כבר אין מצוה^{כב}.

כא. והשפ"א (סוכה מז ע"ב, ר"ה לד ע"ב) הבין כדבר פשוט שספק זה מוגדר כך, ודימה זאת לאופן שיש לאדם רק אתרוג מסופק, דפשיטא שיהיה צריך לנטלו. ונשאר בצע"ג על הר"ן. ולענ"ד אין זה הכרח כלל, וכמו שכתבתי למעלה. ואדרבה, רוב הראשונים הלכו עם סברת הר"ן בזה, וכמו שיתבאר.

ובפסקי מהרי"ח [ר' יחזקיהו ממגדיבורג] איתא: "יש שפוסקין בדרבנן הלך אחר המיקל, הילכך אזלינן הכא לקולא והכא לקולא, וליכא שיעורא לנר חנוכה, וגם אם לא הדליק עד שתכלה רגל מן השוק, דעד אותו זמן איכא פרסומי ניסא, שוב אינו מדליק ופטור: ויש שפוסקין שאע"פ שמתרץ תירוץ אחר איכא להחמיר ולהדליק נר חנוכה כשיוצאים מבית הכנסת כדי שלא יאחר יותר מדאי. ואם איחר ידליק, דאין להקל מספיקא". ונראה שהכוונה דאין להקל ולא להדליק מספיקא, משום שהקולא בספק זה היא שאפשר להמתין עד אז ולהדליק וכן"ל.

ונראה דלשיטת התוס' והרא"ש יהיה אפשר להדליק עם ברכה, דקיום המצוה הוא בתורת ודאי". והפר"ח כתב דמדליקים בלא ברכה, אך נראה דאזיל לשיטתו שההדלקה היא בתורת

כב). ונראה שיש כאן עוד מחלוקת נסתר. הנה במחלוקת הפוסקים קיימ"ל (ע"ז ז ע"א) הלך אחר המיקל. ולקמן (בנספח שבסוף המאמר) יתבאר בעז"ה שיש להקל לכתחילה לגמרי, אף באופן שמקיים את המצוה בצורה מסופקת. ור"ת נקט בלשון הגמרא הנ"ל, ונראה דמשום הכי הקל גם לעניין השיעור של הנרות, והיינו משום שבמחלוקת אין להחמיר אף שאפשר בקלות להחמיר. וכ"כ הראב"ה (סימן תתקעב), וז"ל: "ונראה בעיני דאנן דעבדינן נרות קטנים דליכא שיעורא, סמכינן אשינוייא קמא דבשל סופרים הלך אחר המיקל". וכן נראה בדעת התרומה הנ"ל. ונראה שלדעת הרא"ש אמרינן הכי במחלוקת או בשתי לישנות, אך כשהגמ' מתרצת שני תירוצים לא חשיב מחלוקת, אלא חוסר הכרעה של הגמ', וחשיב כספק דרבנן. ומש"ה פסק הרא"ש דלכתחילה יש להחמיר ולהדליק בחצי שעה הראשונה, אף דלשיטתו ה'קולא' היא שיהיה אפשר להדליק אחר שעברה חצי שעה. ודו"ק. ובאהל מועד (שער מו"ק דרך א נ"ד) איתא: "ומהגאונים אמרו שלא נאמר זה השיעור אלא כשמדליקין אותו בחוץ אבל לנו אין לחוש מתי ידליק, ומיהו צריך ליתן שמן כשיעור שכתבנו...". ונראה שגם הוא סבור כשיטת הרא"ש דלא חשיב כמחלוקת, ולכן הצריך שיעור. וכן משמע מהאור זרוע (ח"ב סימן שכב), שכתב, וז"ל: "והאידינא דלא קפדינן אשיעורא דנר שמא סמכי" אלישנא קמא דשינן דאי לא אדליק מדליק ולא בעינן שיעורא, הואיל ואנו מדליקין בתוך הבית של פתח הבית מבפנים ואין הנר נראה להולכים בשוק וברחובות לא הורגלו להחמיר כל כך". ומשמע שבסתמא נכון להחמיר בזה [ויש ראשונים שסמכו על הא דמדליקים בבית דמטעם זה לחוד לא בעינן שיעורא, כ"כ הסמ"ג (עשין עשה דרבנן ה), וז"ל: "אומר רבינו יצחק שנהגו העם כלשון ראשון, אי נמי שמא אין אנו צריכים לשיעור מאחר שאין אנו מדליקין כי אם בפנים ואין כאן פרסום נס אלא לבני הבית". וכ"כ במדרכי (שבת סימן רסו), וז"ל: "וכן הא דבעי הכא שיעורא דמשתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק ה"מ לדידהו שהיה צריך היכר גדול אבל אנו אין אנו חוששין כלל"].

כג). ואח"כ כתב: "מאן דעביד נר חנוכה קטנות יותר מדאי לאו שפיר עביד...". ונראה שכוונתו דלפי היש פוסקין בתרא מוכח שדין זה אינו שווה למחלוקת הפוסקים דאזלינן בתר המקל, וממילא נכון להחמיר ולתת שיעור בנר חנוכה, וכמו שכתבו דנכון להחמיר ולהדליק כשיוצאים מבית הכנסת, אע"פ שלשיטתם הקולא היא שאפשר להדליק אחר הזמן. וכמו שהתבאר בהערה הקודמת. ואלו שתי מחלוקות שבמקרה התערבבו יחד.

כד). עיין לעיל הערה יא. והנה במאירי איתא: "ואחר זמן זה כבר כלה רגל כל אדם מרשות הרבים ואינו יוצא ידי חובת הדלקה בזמנה וגדולי המחברים כתבו בה שאינו מדליק כלל [-לדעת הרמב"ם אין מחלוקת בין התירוצים בגמ' ואכמ"ל]. ויש אומרים שמדליק שלא בברכה". אך אין מדבריו קושיא על דברי, דהוא קאי לפי התירוץ הראשון, דאת התירוץ השני הזכיר אח"כ עיי"ש. וא"כ הסיבה שמדליק אינה משום התירוץ של א"נ לשיעורא. אלא נראה שמ"ד זה חושש לשיטת הראשונים שגם לפי התירוץ הראשון יש להדליק כל הלילה, אלא מצוה מן המובחר להדליק מוקדם [כ"ה דעת הרשב"א ורבינו יונה, ולדעת הראב"ה צריך להדליק כל הלילה מדין תשלומין]. וא"כ הוא מצריך להדליק בלא ברכה. וכ"מ מלשון המאירי שכתב "ואינו יוצא יד"ח הדלקה בזמנה", ואז הוסיף שלדעת הרמב"ם ליכא מצוה כלל, אך השיטה השניה סבורה שיש דררא דמצוה, ודו"ק. ובכל בו (סימן מד) ובארחות חיים (הל' חנוכה אות טו) איתא: "וקודם זמן זה לא ידליק דהוי כשרגא בטיהרא ואחר זמן זה ג"כ לא ידליק דליכא פרסומי ניסא שיהי נכנסו כל העם לבתיה, ואיכא מאן דאמר דקודם זמן זה ואחריו ג"כ אם הדליקו אין מברכין". ולשונו קשה מעט, ונ"ל בדוחק דכוונת השיטה הראשונה דאין להדליק לכתחילה, אך כשמדליק צריך גם לברך. ולפי השיטה השניה אין לברך. ומריש דבריו נראה ברור דס"ל כשיטת הרמב"ם, דכתב: "ומצות נר חנוכה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ושיעור זה כמו חצי שעה או יותר מעט. ולפי זה החשבון מדת השמן שנותנים בנר חנוכה הוא שמינית הביצה...". ונראה מלשונו דכיוון שהמצוה היא עד שתכלה

חומרא בעלמא משום פרסומי ניסא. ולענ"ד הביאור אחר וכן"ל. ולשיטת ר"ת, הריטב"א וסיעתם אין צריך להדליק כלל. ולהלכה לכאור' יש להקל, דבשל סופרים הלך אחר המיקל, ומ"מ מי שמחמיר על עצמו נראה שיעשה זאת ללא ברכה, דסו"ס לשיטת רוב הפוסקים כבר נגמר זמן המצוה¹⁹.



ג. הצורך להחמיר בספק מצוה דרבנן לאחר מעשה

מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי בעניין ספק טומאה דרבנן

הנידון שלפנינו הוא בסוגיות דמקוואות וידים. וכשנכנסתי לעניין זה התחדשו דברים שאינם קשורים ישירות לסוגיית ספק דרבנן לקולא. ומ"מ אמרתי להביאם ולבאר סוגיא זו ושיטות הראשונים שבה.

איתא במשנה (מקוואות ב, ב): "מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים טמאות. במה דברים אמורים? בטומאה חמורה. אבל בטומאה קלה, כגון: אכל אוכלים טמאים ושתה משקין טמאים, בא ראשו ורובו במים שאובים או שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין, וירד לטבול, ספק טבל ספק לא טבל, אפילו טבל ספק יש בו ארבעים סאה ספק אין בו, שני מקוואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד שאין בו טבל באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן טבל, ספיקו טהור. רבי יוסי מטמא, שר' יוסי אומר כל דבר שהוא בחזקת טומאה לעולם הוא בפסולו עד שיודע שטהר, אבל ספיקו ליטמא [-היינו ספק אם קיבל טומאה דרבנן] ולטמא [-היינו ספק אם טימא אוכלים בטומאה דרבנן] טהור".

משנה כעין זו מופיעה גם בידים (ב, ד): "ספק נעשה בהם מלאכה ספק לא נעשה בהם מלאכה, ספק יש בהם כשיעור ספק שאין בהם כשיעור, ספק טמאים ספק טהורין, ספיקן טהור. מפני שאמרו ספק הידים ליטמא ולטמא וליטהר טהור. ר' יוסי אומר ליטהר טמא".

והנה במשנה בעירובין (לה ע"א) איתא: "נתגלגל חוץ לתחום. נפל עליו גל, או נשרף, תרומה ונטמאת; מבעוד יום - אינו עירוב, משחשיכה - הרי זה עירוב. אם ספק, רבי מאיר ורבי יהודה אומרים: הרי זה חמר גמל. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: ספק עירוב כשר. אמר רבי יוסי אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים שספק עירוב כשר". והגמ' (שם ע"ב) הביאה את המשנה במקוואות הנ"ל, והקשתה בתחילה מהסתירה בדעת ר' מאיר, שבמקוואות הכשיר [דת"ק הוא ר"מ], ובעירוב פסל. ותירצה הגמ' דס"ל לר"מ שתחומין דאו' ויש להחמיר בספקן. ובהמשך הגמ'

רגל מן השוק ממילא צריך לשים שמן כשיעור זה. ואין זה מצד שחוששים לתירוץ השני בגמ', ועיין. ולפי הרמב"ם הרי אין מחלוקת בין התירוצים, ופוסקים כמו התירוץ הראשון. ונמצא שקיימת שיטה שצריך להדליק בלא ברכה, אך שיטה זו קיימת בתוך התירוץ הראשון. ואין קושיא על דברי מראשונים אלו.

כה). אמנם ידועה שיטת הרדב"ז (שו"ת ח"א סימן רכט) דבאופן שנחלקו הפוסקים אם יש חיוב במצוה מסוימת, באופן שאין מנהג ברור להקל, המחמיר צריך גם לברך. ולכאור' לפ"ז הכא נמי יהיה צריך לברך. אך מקובל באחרונים להכריע שלא כהרדב"ז, משום שמהשו"ע בכמה מקומות מוכח דלא ס"ל כהרדב"ז (ע' ברכת ה' ח"א פ"ב הע' 19).

(לו ע"א) איתא: "קשיא דרבי יוסי אדרבי יוסי! אמר רב הונא בר חיננא: שאני טומאה, הואיל ויש לה עיקר מן התורה. שבת נמי דאורייתא היא! קסבר רבי יוסי: תחומין דרבנן. ואיבעית אימא: הא ידידיה, הא דרביה. דיקא נמי, דקתני: אמר רבי יוסי אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים שספק עירוב כשר - שמע מיניה. רבא אמר: התם היינו טעמא דרבי יוסי: העמד טמא על חזקתו, ואימא לא טבל. אדרבה, העמד מקוה על חזקתו ואימא לא חסר [-במקרה השני במשנה, ספק אם יש בו ארבעים סאה!] במקוה שלא נמדד".

ונמצא שלתירוצו רב הונא בר חיננא, ר' יוסי מחמיר בכל ספק דרבנן שעיקרו מן התורה. לתירוצו השני, ר' יוסי מחמיר בכל ספק דרבנן. ולתירוצו רבא, ר' יוסי מחמיר בכל ספק דרבנן שיש לו חזקת איסור.

ונחלקו הראשונים אם יש לפסוק כר' מאיר או כר' יוסי. דעת הרמב"ם (מקוואות פ"י ה"ו) שהלכה כר' מאיר. ודעת הרשב"א (שו"ת סימן ת"א) שהלכה כר' יוסי. ולא אכנס כאן לדיון בדעת שאר הראשונים, שאין זו עיקר סוגייתנו. והנצרך לענייננו הוא האם לדעת ר' מאיר מי שכבר טבל צריך לטבול שוב באופן שאפשר בקלות, או שאין בזה צורך כלל. אך לצורך הבנת הסוגיא אקדים בסוגיא אחרת הנוגעת לעניין.



מחלוקת הש"ך והפרי חדש בספק דרבנן דאתחזק איסורא

כתב הש"ך (י"ד סימן ק"י ס"ק סג כללי הס"ס אות כ): "ומיהו כל זה בספק דרבנן שאין לו חזקת איסור, אבל בספק שיש לו חזקת איסור אמרינן בפרק בכול מערבין דף ל"ה ודף ל"ו דאזלינן לחומרא. ואף על גב דאיכא התם חד שנויא בש"ס דדוקא גבי טומאה שיש לה עיקר בדאורייתא אמרינן הכי, מ"מ הא איכא התם שנויא אחרינא דר' יוסי מחמיר אפילו באיסור דרבנן שאין לו עיקר בתורה, וקימ"ל כרבי יוסי"^{כו}. והוסיף הש"ך (אות כא): "ונראה דאם נתערב איסור דרבנן חד בחד אף על פי שאינו דבר חשוב ואחר כך נאבד אחד מהן ולא נודע איזה הוא, לא אמרינן בהא ספק דרבנן לקולא דכיון שהיה מוחזק איסור באחד משתים ה"ל חזקת איסור. וכן מוכח להדי' בתשובת הרשב"א סימן ת"א... דבכי האי גוונ' חשוב כחזקת איסור. א"כ לא אמרינן בכי האי גוונא ספק דרבנן לקולא".

והש"ך החמיר אף יותר מזה, דהנה בשו"ע (י"ד קי"א, א) בעניין שתי חתיכות, אחת היתר ואחת איסור דרבנן, איתא: "וכן הדין אם לא היה כאן אלא קדירה אחת של בשר שחוטתה ונפל בה אחת מאלו החתיכות, ואין ידוע איזו היא, אנו תולין דשל היתר נפלה". וכתב הש"ך (ס"ק ד): "נראה דכאן מיירי דהב' חתיכות היו ניכרות בפני עצמן קודם נפילתן איזה מהן של היתר ואיזה

כו. והנה מהרשב"א בתשובה (שם) נראה שהוא תופס את תירוץ הגמ' הראשון כעיקר, עיי"ש. וכתב הש"ך: "ואף על גב דהרשב"א בתשובה סי' ת"א לא כתב רק שנוי' קמא היינו להשוואל שלא פירש דבריו דנראה מדבריו שם שתפס בפשיטות דבכל איסור דרבנן אמרינן הכי, ובא הרשב"א לומר דלית' לחד שנויא". ובאמת בתשובת הרשב"א שם יש להסתפק איך הכריע בס"ס דאתחזק איסורא. ויש שיבושים רבים בתשובה זו. והש"ך (י"ד שם ס"ק סד כללי הס"ס אותיות כז -לא) האריך טובא בדיון בעניין זה, ומסקנתו דיש להחמיר בס"ס דאתחזק איסורא, אע"פ שמלשון הרשב"א ייתכן שיש להוכיח שלא סבר כן, משום שלא סמכין אתשובה זו, עיי"ש.

מהן של איסור, דאי נתערבו מתחלה חד בחד א"כ כיון דאתחזק איסור בב' חתיכות כל א' וא' דיינינן ליה כגופו של איסור, ותו לא אמרינן ספקא דרבנן לקולא, כמש"כ בדיני ס"ס דין כ"א". והכא החמיר אפילו לאסור את הקדרה שאליה נפלה החתיכה המסופקת, אע"פ שלקדירה יש חזקת היתר.

והפרי חדש (כללי הס"ס לפר"ח אות טו) חלק עליו, ולשיטתו כל דין זה שייך בטומאה, ולא ילפינן איסור מטומאה בעניין זה. והביא ראיה ממשנה בתרומות (פ"ו משנה ה - ו), דאיתא התם: "שני קופות אחת של תרומה ואחת של חולין ואין ידוע איזו היא של תרומה ואיזו היא של חולין, נפלה אחד מהן לתוך החולין אינה מדמעתן". והשו"ע הנ"ל הביא דין זה לעניין חתיכות, והש"ך הנ"ל כתב דמייירי כשהחתיכות היו ניכרות. וכתב הפר"ח: "ואשתימיה משנה שלמה שהבאתי שאף על פי שמתחלה נתערבו הקופות ולא היו ניכרין דהוה ליה איתחזק איסורא, אעפ"כ תלינן לקולא ואף בדברים שיש להם עיקר מן התורה"¹².

וכמה אחרונים (שער המלך מקוואות פ"י ה"ו כלל ב, משנה ראשונה תרומות שם ועוד) כתבו שאכן בנידון של הקדרה שאליה נפלה אחת החתיכות יש להכריע לקולא, דלא כהש"ך, והיינו משום שיש חזקת היתר לקדרה. אך בנידון הראשון, היינו בשתי חתיכות שאחת נאבדה, הראשונה אסורה משום שיש לה חזקת איסור, ומחמירים בספק דרבנן שיש לו חזקת איסור¹³.

כו). עוד כתב הפר"ח: "ועוד אני תמה עליו דאף שניכרין החתיכות איקבע איסורא מקרי וחזקת איסור איכא הכא, ובכחאי גוונא מביא אשם תלוי דומיא דאשתו ואחותו עמו בבית דאיתיה בפרק ד' דכריתות [יו, ב]. ואם כן אף לדידיה לא מסתבר לפלוגי בין ניכרין החתיכות לשאין ניכרין. וכל דבריו אינן אלא דברי תימה, לפיכך משמע ודאי כדכתיבנא דאף בדאיתחזק איסורא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא". ובשער המלך (מקוואות פ"י ה"ו כלל א ד"ה ובמש"כ התוס', וכלל ב) כתב לתרץ. וז"ל: "דלענין ספיקא דרבנן בעינן אתחזק איסור גמור כי היכי דליתסר. ואע"ג דלענין איסור דא' חשבינן ליה חזקת איסור, לענין ספיקא דרבנן הקילו טפי, שהרי לר"מ אפילו באתחזק איסור גמור ס"ל דספיקא דרבנן לקולא". ועיי"ש שהביא כמה ראיות לדעת הש"ך [וחלק מהראיות אינן מוכרחות ואכמ"ל].

כח). ובשער המלך (שם) כתב להוכיח זה מעוד שני מקומות. כמו שיתבאר לקמן דעת התוס' והר"ש שר' יוסי מטמא רק את האדם, אך מטמא את הטהרות, כיוון שמעמידים את הטהרות בחזקת טהרה. ועוד מפורש בתוספתא (מקוואות פ"ב ה"ג) דר' יוסי אומר ששתי ידיים שנטמאה אחת מהן ואין ידוע איזו היא, ונגעה אחת מהן בטהרות, הטהרות טהורות. וחזינן שאע"פ שיש חזקת איסור בידים, דהא אחת טמאה ולא ידעינן איזו היא, מ"מ הטהרות טהורות [ולפי מה שיתבאר לקמן גם הש"ך מודה דנידון זה לא חשיב חזקת איסור, אך עכ"פ משיטת הר"ש והתוס' קשה]. ותירץ החזו"א (מקוואות תנינא סימן י' ס"ק ג'), וז"ל: "ונראה דשאני הכא דכבר שנגע ביד י"ל שהוא טהור לגמרי, ושפיר י"ל שהכבר נגע ביד הטהור, וכן בטבל באחד המקוואות י"ל שטבל בכשר... אבל חתיכת איסור שנתערבה או שנפלה [לכאן] צ"ל [ונפלה] לקדירה הרי יש כאן בעירוב זה אותה חתיכה המעורבת בתחלה, ואנו באים להחזירה עכשיו ולומר שחתיכה זו היא המותרת, ואם נתיר תערובת זו משום ספיקא דרבנן נתיר גם הנשאר משום ספיקא דרבנן, דלא עדיף זה מזה". והנה לקמן יתבאר בעז"ה ששאר הראשונים פליגי על הר"ש והתוס' [ודלא כהשע"מ שלדעתו דברי התוס' מוסכמים]. ולכאן אפשר להביא ראיה מדבריהם שהטהרות טמאות, אע"פ שיש להם חזקת טהרה. אך נראה שיש גם סברא הפוכה מדברי החזו"א, דשאני התם דחזקת האיסור היא שמעמידים את האדם בחזקת טומאתו הראשונה, וא"כ הרי הוא מוגדר כטמא, וכיוון שוודאי נגע בטהרות, הטהרות טמאות. משא"כ בשתי חתיכות, חזקת האיסור היא שיש שם בוודאי חתיכה אחת אסורה, ואין להקל כשאחת נאבדה ולסמוך על זה שיש חתיכה כשרה. אך סו"ס הרי יש כאן שתי חתיכות שונות, ואפשר לתלות שהחתיכה הכשרה נפלה לקדרה. ודו"ק. והנה החזו"א (שם) כתב להביא ראיה לשיטת הש"ך מדין מחודש שמצינו בתוספתא דמקוואות. דאיתא בתוספתא (פ"ב הלכה ה - ו): "שני מקוואות של ארבעים סאה, אחד שאוב ואחד כשר, וטבל באחד מהן מטומאה חמורה ועשה טהרות תלויות, בשני ועשה טהרות טהורות... במה דברים אמורים בטומאה חמורה אבל בטומאה קלה אלו ואלו תלויות: ירדו שנים וטבלו בשניהם, אחד טמא טומאה חמורה ואחד טמא טומאה קלה, הטובל

ובאמת שלכא' דברי הפר"ח תמוהים ביותר, דהא בגמ' בעירובין (שם) הקשו מר' יוסי בטומאה לר' יוסי בדיני עירוב, ולדברי הפר"ח לק"מ, דאיסור מטומאה לא ילפינן. וכן הקשה בשער המלך (שם כלל א'), ובראשון לציון (כללי הס"ס סימן טו).



שיטת הש"ך נכונה גם לדעת הרמב"ם בדבר שיש לו עיקר מן התורה

והנה קודם לכן כתב הפר"ח שגם לדעת הרמב"ם שפוסק כר"מ יש נפק"מ לחזקת איסור [לשיטתו בטומאה בלבד ולשיטת הש"ך גם באיסורים], וז"ל: "מה שכתב דקיימא לן כרבי יוסי

מטומאה חמורה טמא, מטומאה קלה טהור. אחד הטמא טומאה חמורה ואחד המיקר הטובל מטומאה חמורה טמא והמיקר טהור. אחד הטמא טומאה קלה ואחד המיקר שניהם תלויין". וכאן החמירו בטומאה קלה יותר מן החמורה, והיינו משום שהטובל מטומאה חמורה אינו יכול להיטהר, ואם טובל בפני עצמו טמא, ואם אח"כ טבל אדם מטומאה קלה תולים שהראשון טבל במקוה השאוב, משום שבלא"ה היה טמא. אך באופן ששניהם טמאים בטומאה קלה, כל אחד בפני עצמו אמור להיות טהור, ולכן א"א לתלות באחד יותר מבשני. ואפילו באופן שאחד היה מיקר, כיוון שמים שאובים מטמאים טומאה דרבנן, נמצא שבין אם הטמא ובין אם המיקר טבלו במים השאובים טמאים מדרבנן, ואם טבלו במקוה הכשר טהורים. וכיוון שכל אחד בפני עצמו היה טהור, א"א לתלות באחד מהם, ואמרינן דשניהם תלויים. וכתב החזו"א דנידון זה דומה לנידון הנ"ל, וז"ל: "ואע"ג דחזקת היתר התערובות מסייע שכאן החתיכה מותרת, לא עדיף מאחד הטובל מטומאה קלה ואחד המיקר דשניהם טמאים אע"ג דהמיקר אית ליה חזקת היתר". והיינו דהכא נמי יש שני אנשים, דאחד טמא מדרבנן, ולא ידעינן איזה מהם, ואפילו מי שיש לו חזקת טהרה טמא. ואמר לי הרב נחשון מייסון שליט"א דאין זה מוכרח, דבנידון דידן אחת החתיכות אסורה בוודאי, וכשנתערבה אחת החתיכות בתערובת אחרת חוזרים לכללים הרגילים ומעמידים על חזקת היתר. אך בנידון דידן גם האדם שהיה טמא בתחילה היה אמור להיטהר בטבילה זו, ורק משום שעוד אחד טבל צריך לתלות את שניהם. וא"כ אין סברא לומר שרק הראשון יהיה טמא ולא השני, דכל מה שהראשון טמא הוא רק משום שא"א לטהר את שניהם, וע"כ גם השני צריך להיות תלוי, ודו"ק.

(כט). ובסוף כלל זה כתב להוכיח כדברי הש"ך מהגמ' בפסחים (ד ע"א), דהגמ' מסתפקת האם בית בערב פסח חזקתו בדוק או שאין חזקתו בדוק. ולכא' לשיטת הפר"ח אפילו אם אין חזקתו בדוק אמאי לא מקלים, הרי זהו ספק דרבנן דאתחזק איסורא. ובגוף דבריו קשה, מנא ליה דמירי התם בדרבנן. ואדרבה, הרא"ש (שם סימן ב') כתב, וז"ל: "בעו מיניה מרנב"י המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק ולא איפשיטא הך בעיא. ויראה שיכול לבטל והויא ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא". וחזינן שעיקר דברי הגמ' אמורים בדא'. ויש מי שהוכיח מדברי הרא"ש כדעת הפר"ח, דהא סו"ס הבית מעיקרא לא היה בדוק, וספק הגמ' הוא אם הבית נבדק אח"כ, ולשיטת הש"ך אמורים ללכת לחומרא הואיל ואתחזק איסורא. ואני אומר דאין זה נכון, דמדוע הוצרך הרא"ש לכך שלא אפשיטא הך בעיא, הרי אפילו אי פשטינן שאין חזקתו בדוק, לדעת הפר"ח יש להקל, דסו"ס הוי ספק דרבנן ולקולא, ומוכח כהש"ך [ולכא' עדיין יש לשאול דסו"ס מדוע פסק הרא"ש לקולא, הרי גם בספק זה דחזקתו בדוק יש להעמיד אחזקה קמיתא שהבית לא היה בדוק. ובשעורי ר' שמואל (שם ע"ב אות נו) כתב בזה תירוץ נכון מאוד, וז"ל: "הכא לא שייכא חזקה, דכיון דהכא הרי הספק שמא איכא על הבית דין של חזקתו בדוק, דמחזקינן דסתם משכיר בודאי בדק, אזי על ספק זה אי בעינן להחזיק על בדוק או לא אפשר דס"ל להרא"ש דלא שייך חזקה קמא (ואמנם אי"ז ברור אבל אפשר דהכי ס"ל להרא"ש), דהא אי אית לן חזקה של בדוק הרי"ז מפקיע מהחזקה קמא. והגם דזה גופא הוי ספק שמא ליכא חזקה של בדוק אבל מכיון דמספק"ל שמא אית לן חזקה דבדוק וזה מפקיע מהחזקה קמא, לא שייך להעמיד בחזקת אינו בדוק". ודבריו נפלאים]. ואח"כ ראיתי שמדברי המהר"ם חלאווה (שם) יש ראייה ברורה דס"ל לשיטת הפר"ח, שכתב, וז"ל: "ומ"מ אף על גב דלא אפשיטא איכ' מאן דאמר דהוי תיקו דרבנן ולקולא וכן בכל תיקו דבדיקת חמץ, וכבר כתבתי דלא מסתבר הכי אלא כשבטל אבל כל שלא בטל דאורייתא הוא. ועוד מסתבר דאפילו בטל דהוי דרבנן כיון דאפשר למבדקה בדקי' ליה. והכין מכרעא לי הא בעיא, דודאי ליכא מאן דאמר דבית ב"ד להוי בחזקת שאינו בדוק, אלא דמבעי ליה אי חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק והיינו דקאמר נפשט מנה דאין חזקתו בדוק ואהדר ליה דלא אלא הכא במוחזק לן ודאי דלא בדיק. ואם איתא מאי קא מבעי"ל דבין חזקתו לאין חזקתו וליכא מידי כיון דספיקא דרבנן לקולא. אלא ש"מ דכיון

נמשך אחר הרשב"א שכתב כן בתשובה [ח"א] בסימן ת"א, וליתא וכמו שכתבתי בס"ק מ"ט ע"ש. והילך לשון הרמב"ם בפרק י' מהלכות מקוואות [הלכה ו]: 'הטמא שירד לטבול ספק טבל ספק לא טבל ואפילו טבל ספק יש בו ארבעים סאה ספק אין בו כו', ספקו טמא לפי שהטמא בחזקתו עד שיודע שטבל כראוי כו'. במה דברים אמורים כשהיתה הטבילה מטומאה חמורה, אבל אם טבל מטומאה קלה כגון שאכל אוכלין טמאין או שתה משקין טמאין הואיל ועיקר דברים אלו מדבריהם הרי ספקו טהור'. ולפ"ז דברים שאין להם עיקר מן התורה כגון גבינה של נכרים ובישולי גוים וכיוצא אף בדאיתחזק איסורא ספיקן מותר, אבל דברים שיש להן עיקר מן התורה אי לא אתחזק איסורא הוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא, אבל אי איתחזק איסורא אזלינן לחומרא".

והוסיף בשער המלך (שם), שעפ"ז מתורץ מש"כ הרמב"ם לגבי טומאה חמורה "ספקו טמא לפי שהטמא בחזקתו", דגם בלא האי טעמא צריך להחמיר משום שספק דאו' לחומרא. והט"ז (יו"ד סימן ר"א ס"ק פ"ו) כתב שהוצרך לזה משום שמחמיר אף בטומאה דרבנן [כ"ה לדעת השו"ע שפסק כר' יוסי עיי"ש]. ותמחו עליו רבים דלשון זו לקוחה מהרמב"ם שפסק כר' מאיר. וזו קושיא נכונה. אך עכ"פ אפשר לומר שהרמב"ם כתב כן משום טומאה דרבנן שיש לה עיקר מן התורה.

אך תמה השעה"מ (שם) איך אפשר לומר שטומאה דרבנן מוגדרת כדבר שאין לו עיקר מן התורה, הרי להדיא מפורש בסוגיא דעירובין הנ"ל "שאני טומאה הואיל ויש לה עיקר מן התורה". ואין לומר שרבא חולק על רב הונא בר חנינא בהגדרת דבר שעיקרו מן התורה, דא"כ הגמ' הייתה צריכה לומר: רבא אמר טומאה נמי עיקרו מדרבנן, והתם היינו טעמא וכו'. ועוד, אף אם נאמר שלרבא טומאה עיקרו מדרבנן, מנלן שלר' מאיר בדבר שעיקרו מן התורה מעמידים את הטמא על חזקתו, הרי כל מה שרבא אומר זה שר' יוסי מחמיר אפילו בדבר שאין עיקרו מן התורה, ולא איירי כלל בשיטת ר"מ^ל.

דאפשר למקם עליה דמלתא כל בספיקא צריכה בדיקה. וכן בכל ספק דרבנן או ספק ספיקא דאורייתא כל שאיפשר לעמוד על בירורו של דבר אין מתירין עד שיעמדו עליו". וחזינו להדיא שכתב דאם היה אפשר להקל פה כבכל ספק דרבנן, היה אפשר להקל אפילו אם אין חזקתו בדוק, וכדברי הפר"ח. אכן אין זו ראייה שלא כהש"ך, דיתכן שהמהר"ם חלאווה פוסק כר"מ, וכשיטת הרמב"ם. ואע"פ שמדברי הרמב"ם נראה שבדרבנן שיש לו עיקר מן התורה יש להחמיר וכדלקמן, מ"מ ייתכן שבהא מלתא לא סבור המהר"ם חלאווה כשיטת הרמב"ם [וגם ברמב"ם עצמו אין זה מוכרח לגמרי]. ובגוף דברי המהר"ם חלאווה חזינו חידוש גדול בגדר 'ספק שאפשר לברר', ומדברי שאר הראשונים לא נראה כן, דהא הספק הוא אם צריך לבדוק, ואין זה ספק אם יש חמץ בפועל, ודו"ק. ומ"מ לכאו' לדעת המהר"ם חלאווה בספק שאפשר לברר מחמירים אפילו בס"ס בדרבנן, דהכא יש ספק אם חזקתו בדוק או שלא, וגם את"ל דאין חזקתו בדוק, סו"ס ייתכן שבדק. ודבר זה מסתבר, דסו"ס ספק כזה אינו נחשב לספק.

ל). ועפ"ז כתב (בסוף כלל א) ליישב את הקושיא שהקשה הפר"ח על הש"ך מהמשנה בתרומות הנ"ל, דההיא ר"מ היא. ואף שתרומה בזה"ז חשיבא דבר שעיקרו מן התורה, מ"מ הרי ר"מ מיקל אף בדבר שעיקרו מן התורה, ודלא כהפר"ח. ואף שבההיא משנה איתא: "נפלה אחת מהן לתוך החולין אינה מדמעת והשניה נוהג בה בתרומה וחיבת בחלה דברי ר"מ ור' יוסי פוטר". ומדפליג ר' יוסי בסיפא משמע שמסכים עם הרישא שאינה מדמעת. הא לא קשיא, דלא פליג עליה משום דכבר אפליגו בה חדא זימנא. ותדע, דהא לר' יוסי תרומה בזה"ז דאו' (כדאיתא ביבמות פב ע"ב), וא"כ בוודאי שפליג ארישא, ואעפ"כ לא פליג בהדיא. עכ"ד. ולמה שאכתוב לקמן דצדקו דברי הפר"ח בדעת הרמב"ם א"א לתרץ כן. אך ייתכן שהש"ך לא נחית להכי בדעת הרמב"ם.

וקושיות אלו הן קושיות נכונות מאוד. אך סו"ס קשה מדוע הרמב"ם הדגיש בטומאה חמורה 'לפי שהטמא בחזקתו', ובטומאה קלה הדגיש 'הואיל ועיקר דברים אלו מדבריהם', דלכאו' לשיטת השעה"מ זהו ייתור לשון ללא צורך.



נראה שיש שתי דרגות בדבר שעיקרו מן התורה

ולענ"ד נראה בס"ד שצדקו דברי הפר"ח בזה. ואקדים מה שלכאו' קשה טובא על שיטת הפר"ח דלא ילפינן איסור מטומאה בעניין זה, דבמשנה בתרומות הנ"ל איתא: "אין ידוע איזו היא של תרומה ואיזו היא של חולין, אכל אחת מהן פטור והשניה נוהג בה בתרומה, וחייבת בחלה דברי ר"מ ר' יוסי פוטר". ונידון זה הוא בדיוק הנידון של מחלוקת הש"ך והפר"ח, היינו שתי חתיכות ונאבדה אחת מהן, והדין הוא שצריך לנהוג תרומה בקופה שנשארה, וכדעת הש"ך. ונמצא שמאותה משנה שהביא הפר"ח כראיה לדבריו יש ראיה הפוכה. וכן הוכיח המשנה ראשונה (תרומות שם) דלא כהפר"ח.

וכדי לתרץ את הפר"ח אמר לי הרב נחשון מייסון שליט"א שיש לומר דכל דין המשנה נאמר דוקא אם אכל אחת מהן, דכשאכל כביכול גילה שסמך על זה שהשניה היא התרומה, וא"א לרקוד על שתי החתונות ולתלות שאכל את התרומה. ועוד דהוי כעין קנס. אך אם נאבדה אחת מהן לא אמרינן הכי.

ומ"מ י"ל שהרמב"ם לא ס"ל הכי, וסבר שיש מכאן ראיה. ולכן כתב שכל דברי ר"מ אמורים רק בדבר שאין לו עיקר מן התורה, אך בדבר שיש לו עיקר מן התורה, כגון תרומה בזה"ז (עיי' שעה"מ הל' מעשר שני פ"א הי"ב), מודה ר"מ דמחמירים. ובהכי מתורץ מה שהקשה השעה"מ דמגלן למימר הכי.

ובתירוץ קושייתו הראשונה של השעה"מ, דטומאה דרבנן חשיבא דבר שעיקרו מן התורה. נראה שיש כמה מדרגות בגדר דבר שעיקרו מן התורה. דהנה הר"ש (תרומות שם) כתב שתרומה בזה"ז וחמץ בפסח (אחר הביטול) נחשבים כדין דרבנן שעיקרו מן התורה, לעומת טומאת ידים שאין לה עיקר מן התורה, עיי"ש. והקשה השעה"מ (מקוואות שם סוף כלל א), דלכאו' גם טומאת ידים נחשבת כדבר שעיקרו מן התורה, דהא לשיטת רב הונא בר חיננא ר"י מחמיר משום שטומאה יש לה עיקר מה"ת, והרי הוא החמיר גם בידים. ותירץ השעה"מ שרק טומאה דרבנן של כל הגוף חשיבא דבר שעיקרו מה"ת, ולא ידים. וגם רב הונא בר חיננא מודה לרבא שר' יוסי מטמא משום חזקת טומאה, אך במקוואות לא ניחא ליה למימר הכי משום קושיית הגמ' "אדרבה העמד מקוה על חזקתו ואימא לא חסר", ולא ניחא ליה לתרץ כרבא שמיררי במקוה שלא נמדד. עכ"ד.

ונראה שיש לומר באופן אחר, דהנה רש"י בעירובין (שם) ביאר, וז"ל: "הואיל ויש לה עיקר מן התורה - דיש טומאה מן התורה, ויש להחמיר בספק טבילתה, להכי אחמור רבנן אף בספק טבילת טומאה דרבנן, דלא ליתי לזלוולי בספק טבילת טומאה דאורייתא". ועיי' בראשונים (שם) שכתבו בשם הראב"ד דעיקרו מן התורה בעניין זה, היינו שגזרו על טומאה זו אטו טומאה דאו',

עיי"ש. ולכא' לדברי הראב"ד פשיטא שגם ידים נחשבות דבר שעיקרו מן התורה, דגזרו עליהן אטו טומאה דאו' [לשיטת רבותיו של רש"י (עיי' רש"י שבת יד ע"א ד"ה עסקניות), וכן דעת הרמב"ם (אבות הטומאה פ"ח ה"ח, והראב"ד לא השיג עליו בהא)]. וגם לשיטת רש"י נראה שידים נחשבות דבר שעיקרו מן התורה, דסו"ס הא 'יש טומאה מן התורה', אך אין זה מוכרח^ל. ועכ"פ 'דבר שעיקרו מה"ת' הכא אינו דבר שהוא עצמו נוגע כלל לדין תורה, אלא שקרוב לדין תורה, ויש לגזור עליו אטו דין תורה.

ולעומת זאת חמץ בפסח, וכן תרומה בזה"ז, אלו דברים שהם עצמם נוגעים בדין תורה. היינו שקודם הביטול חמץ זה היה איסור תורה. וכן תרומה קודם חורבן הבית הייתה דין תורה. ונמצא שזו דרגה נוספת ב'דבר שיש לו עיקר מה"ת'. וזה יותר חמור מטומאה דרבנן, שהיא דרגה נמוכה ב'דבר שיש לו עיקר מה"ת'. וזו כוונת הר"ש, וכן י"ל גם בדעת הרמב"ם, ודו"ק. ולקמן בעז"ה אבאר עוד דינים ע"פ יסוד זה.



שתי חתיכות היתר שנפל איסור לתוך אחת מהן לא מקרי אתחזק איסורא לשיטת הש"ך

נחלקו הרמב"ן והרשב"א (תורת הבית הארוך בית ד' שער ב') בשתי חתיכות היתר ונפלה לתוכן חתיכה אחת של תרומה. דעת הרמב"ן שאם החתיכות של אדם אחד או של שני אנשים שבאו לשאול בבת אחת מחמירים ואוסרים את שתיהן [עד שיתבטל באחד ממאה], אך אם החתיכות של שני בנ"א ובאו לשאול בזה אחר זה מקלים לשניהם. ודעת הרשב"א שגם באופן כזה מחמירים, משום שכל מה שתולים באיסור דרבנן זהו רק כגון שאומרים שחתיכת האיסור נפלה לתוך חתיכת איסור, אך כאן לא מקלים.

והש"ך (יו"ד סימן קי"א ס"ק י"ט) פסק כהרמב"ן, משום שבגמ' (פסחים י ע"א) מפורש כדבריו, דאיתא התם: "צבור אחד של חמץ, ולפניו שני בתים בדוקין, ואתא עכבר ושקל, ולא ידעינן אי להאי על אי להאי על - היינו שני שבילין. דתנן: שני שבילין, אחד טמא ואחד טהור, והלך באחד מהן ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות. רבי יהודה אומר: אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו - טהורין, שניהן בבת אחת - טמאין. רבי יוסי אומר: בין כך ובין כך טמאין. אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן: בבת אחת - דברי הכל טמאין, בזה אחר זה - דברי הכל טהורין. לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו...". והרשב"א עצמו כתב שהוא מודה לרמב"ן בשני שבילין, אך לשיטתו לכא' לא מובן מה החילוק בין סוגיא זו לשתי חתיכות^ל.

(לא). ועיין לקמן הערה מה שביארתי בשיטת הר"ש כדברי השעה"מ, כיוון ששיטתו מסתברת מצד עצמה, אלא שבלשון רש"י נראה יותר לא כך, אך הר"ש לא מחויב לרש"י. ודברי השעה"מ מתיישבים גם לשיטת הראב"ד אליבא דרש"י (בשבת יד ע"א) שלא גזרו על טומאת על הידים אטו טומאה דאורייתא.

(לב). ועיין בפר"ח (יו"ד שם ס"ק יח) שמשמע מדבריו דלא קשה על הרשב"א משני שבילין, אלא רק מהדין של בדיקת חמץ. וביאר לי הרב ישי שוב שליט"א שבשני שבילין היה שני מאורעות שונים, שכל אחד בפני עצמו אינו מחיל איסור, אלא רק בצירוף שני המקרים יש איסור, ובהא מודה הרשב"א. אך אכתי מהעכבר קשה. ובחוות דעת (יו"ד שם ביאורים ס"ק ט) כתב דלא דמי, וז"ל: "נראה דשם אפילו בודאי על [-נכנס] רצה הש"ס להתיר מטעם אימר אכלתיה, דהוי ספק

וחזינן שכל דינא דהש"ך דחשיב כגוף איסור הוא רק בחתיכה של איסור שהתערבה בחתיכה של היתר, ולא בחתיכת איסור שנפלה לשתי חתיכות היתר ולא ידעינן לאיזו נפלה^א. ומ"מ לדעת הרשב"א לכאור' שתי חתיכות אלו ייחשבו כגוף איסור אליבא דהש"ך, ואם נאבדה אחת, השניה תהיה אסורה.



דברי ר' יוסי בתוספתא במקוואות בעניין ספק מים שאובים

איתא במשנה (מקוואות פ"ב מ"ג): "ספק מים שאובין שטהרו חכמים – ספק נפלו ספק לא נפלו, אפילו נפלו ספק יש בהם ארבעים סאה ספק אין בהם. שני מקוואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד אין בו, נפל לאחד מהן ואינו יודע לאיזה מהן נפל ספקו טהור מפני שיש לו במה יתלה.

הרגיל כמו שכתבו התוספות שם (ט, א ד"ה ואם), רק דאסור מטעם דאין ספק מוציא מידי ודאי. מה שאין כן כשבאו בזה אחר זה הוי לכל אחד כספק מוציא מידי ספק^ב. וכוונתו דבגמ' קודם לכן (ט ע"א) מבואר שהיה צד להתיר באופן שנכנסה חולדה לבית עם חמץ משום שמא אכלתו [וכתבו התוס' דהוא ספק הרגיל, היינו שרגיל להיות]. והכא הוי ספק המוציא מידי ספק. ולא זכיתי להבין דבריו כלל ועיקר, דסו"ס לשיטת הרשב"א כיוון שוודאי יש חמץ שנכנס, אין חילוק בין אדם אחד לשני אנשים, ולא חשיב כספק אלא כודאי. ועוד, לדבריו לא הייתה הגמ' צריכה להביא ראיה משני שבילין, דאין זו סיבת ההיתר, אלא משום שספק מוציא מידי ספק. והחיות דעת הוסיף: "ואף שכתבו התוספות שם [ע"ב ד"ה היינו שתי] דמיירי בכרך גדול דליכא למימר אכלתיה, מכל מקום הא הט"ז באור"ח סימן תל"ט ס"ק ב' השיג על זה, ואפילו התוספות לא כתבו זה רק להוציא דלא הוי כספק הרגיל דנחשב כודאי כמו שכתבו התוספות [ע"א] שם, אבל מידי ספיקא לא נפקא דאימר קראו לחבריא ואכלו, כמו שכתב הט"ז שם. ולפ"ר דבריו תמוהים. א – ברור שכוונת התוס' דכרך גדול העכבר אינו יכול לאכול, והט"ז בא לחלוק עי"ש. ב – הט"ז השיג על הנידון הקודם שם בגמ', משום שלשיטתו אפילו ספק ספקא בחמץ אסור. וא"כ אף אי נימא דכל בית בפני עצמו חשיב ספק, ומצטרף עוד ספק שמא העכבר אכל, אכתי אמור להיות אסור לשיטת הט"ז, ולא חשיב כספק מוציא מידי ספק, עי"ש היטב ודו"ק. אלא ע"כ נידון זה הוא עניין אחר, ושרי משום שכל אדם תולה בחברו, ודלא כהרשב"א. ולכאור' יש להוכיח ממקור נוסף דלא כהרשב"א, דהנה בגמ' ביבמות (כד ע"א) יש נידון במציאות של שתי אחיות שקידשו אחת מהן, ושתייהן חלצו, והמשנה אומרת שאם קדמו וכנסו שנים אין מוציאין מידם. ואיתא בגמ': "תני שילא: ואפי' שניהם כהנים. מ"מ? חלוצה דרבנן היא, וספק חלוצה לא גזרו בהו רבנן". והכא לכאור' הנידון הוא בדיוק הנידון של הרשב"א, דאחת משתי האחיות חלצה, אך איננו יודעים איזו מהן האחות שהייתה מקודשת שעכשיו היא אסורה, וחזינן שהקלו משום ספק דרבנן. ולכאור' לשיטת הרשב"א שני הכהנים אמורים להוציא, דלא מקלים בנידון זה משום ספק דרבנן. ודו"ק.

לג). והנה איתא בתוספתא (מקוואות פ"ב ה"ד): "שני מקוואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד אין בו... טבל באחד מהן מטומאה קלה ועשה טהרות טהורות, נטמא באמצע טומאה קלה טבל בשני ועשה אלו ואלו מונחות הרי אלו מוכיחות. נאכלו ראשונות ונטמאו או שאבדו עד שלא נעשו שניות שניות טהורות, משנעשו שניות תלויות". וכתב החזו"א (מקוואות תניינא סימן י ס"ק ג): "ש"ך כתב דאם נתערב איסור דרבנן חד בחד ונאבד אחד מהן אסור, ובפ"ת שם כתב דהפר"ח חולק, ותימה שהרי מפורש כן בתוספתא 'נאכלו ראשונות... משנעשו שניות תלויות', ומפורש כהש"ך". והחזו"א לא ראה את הפר"ח בפנים, כמבואר מלשונו [שהביא את הפ"ת בשם הפר"ח]. והפר"ח לא חלק על הש"ך בדיני טומאה וטהרה, אלא כתב דלא ילפינן איסור מטומאה. ומ"מ לכאור' דברי החזו"א תמוהים, מתרי טעמי. א – תוספתא זו לא נשנית בשם ר' יוסי, וע"כ גם ר"מ מודה בהאי דינא [ובפרט שלפי רוב הראשונים (דפליגי על הר"ש וסוברים שר' יוסי מטמא את הטהרות, וכמו שאבאר לקמן בעז"ה) תוספתא זו ר"מ היא ולא ר' יוסי, עיין בהערה הבאה]. ב – נידון זה דומה למחלוקת הרמב"ן והרשב"א, ובהא גם הש"ך מודה דלא חשיב כחזקת איסור [ובפרט שנידון זה דומה לשני שבילין, וגם הרשב"א מודה, כמש"כ בהערה הקודמת]. ואמר לי הרב נחשון מייסון שליט"א שדין זה הוא חידוש בדיני טומאה וטהרה, שבלא"ה כל דין זה הוא מחודש, דבסתמא כל אדם שטובל באחד המקוואות טהור, אלא כיוון שטבלו יחד צריך לטמא את שניהם. והחילו טומאה זו גם כשהראשונה נאבדה. ובפרט שהדין הוא 'תלויות', שזהו דין שלא שייך באיסור והיתר, וע"כ זהו דין מחודש בטומאה וטהרה.

היו שניהם פחותים מארבעים סאה ונפל לאחד מהם ואינו יודע לאיזה מהן נפל ספקו טמא שאין לו במה יתלה".

ובתוספתא (מקוואות פ"ב ה"ג) איתא: "שני מקוואות שאין בהן ארבעים סאה ונפלו שלשת לוגין לתוך אחד מהן ואין ידוע לאיזה מהן נפלו ואחר כך ירדו גשמים ונתמלאו, ר' יוסי אומר אומרין לו שלא יטביל באחד מהן, ואם טבל באחד מהן ועשה טהרות טהורות מפני שזה ספק מים שאובין למקוה. למה זה דומה למי שנטמאת אחת מידי ואין ידוע איזו הוא, אומרין לו שלא יעשה טהרות באחת מהן, ואם עשה טהרות באחת מהן טהורות מפני שזה ספק ידיים".

ויש לשאול כמה שאלות: א. האם כוונת ר' יוסי שאחר הטבילה יהיה אפשר לכתחילה לגעת בטהרות, או שרק בדיעבד אם נגע הטהרות טהורות. ב. במשנה מבואר ששני מקוואות שנפלו ג' לוגין לתוך אחד מהן ספיקו טמא, וא"כ מדוע ר' יוסי אומר שהטהרות טהורות. ג. מה היחס בין שיטת ר' יוסי בטמא טומאה דרבנן שטבל במקוה מסופק, דאמרין העמד טמא על חזקתו, לשיטתו הכא שהטהרות טהורות. ד. מה הדמיון בין שני מקוואות לשתי ידיים, הרי בשתי ידיים הספק הוא שמא מטמא משהו אחר, ולדעת ר' יוסי עצמו ספק לטמא טהור. לעומת שני מקוואות, שהספק הוא בטהרה ולדעת ר' יוסי מחמירים בספק זה.



שיטת הר"ש שר' יוסי מטהר את הטהרות גם בטמא טומאה דרבנן שטבל במקוה

מסופק

הר"ש (מקוואות ב, ג) הביא תוספתא זו, וכתב: "נמצא שיש כאן שני מקוואות אחד כשר ואחד פסול, והיינו מתני' דלעיל דרבנן מטהרין ורבי יוסי מטמא וצריך לטבול שנייה, ומודה דאם עשה טהרות טהורות כדקאמרין נמי לעיל דלטמא נמי טהור". ומפרש ש'ספק לטמא' הכוונה שהאדם שטבל במקוה מסופק נגע בטהרות.

ונמצא לשיטת הר"ש שדעת ר' יוסי דטמא טומאה דרבנן שטבל במקוה מסופק מוגדר כטמא לכך שאסור לו לגעת בטהרות עד שיטבול, אך הטהרות טהורות, שמעמידים אותם על חזקת טהרה¹. ודין ספק מים שאובים בשני מקוואות שווה לטמא מדרבנן שטבל במקוה מסופק,

לד. ויש להביא סיוע לשיטתו מהא דאיתא בתוספתא (מקוואות פ"ב ה"ד): "שני מקוואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד אין בו, טבל באחד מהן טומאה חמורה ועשה טהרות תלויות... בד"א בטומאה חמורה, אבל בטומאה קלה אלו ואלו טהורות". והמל"מ (מקוואות פ"י ה"ו) כתב דאיתא כת"ק דר' יוסי: אך יש בזה דוחק, דתוספתא זו נשנתה מיד אחרי התוספתא שהבאנו למעלה, שבה מוזכר ר' יוסי. והנה המל"מ (שם) והנוב"י (יו"ד מהדו"ק סימן סה) הקשו על הר"ש מרישא דמתניתין, דקתני: "מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים טמאות. במה דברים אמורים? בטומאה חמורה. אבל בטומאה קלה...". ונמצא דמתניתין מיירי בטהרות, ולא רק באדם. והמשנה אחרונה (מקוואות פ"ב מ"ב) הוכיח בראיות ברורות שבמקוה שנמדד ונמצא חסר מודה ר' יוסי דטהרות טהורות, דהעמד מקוה על חזקתו. והביא את דברי המל"מ, וכתב: "ואגב חורפי" לא עיין שפיר, דאדרבה הך בד"א בטומאה חמורה לא קאי אמקוה שנמדד, דהא חשיב כולו ספקי בטומאה קלה ומקוה שנמדד שבקה כדפי' [דבהא מודה ר' יוסי]. עיי"ש עוד. והנוב"י (שם) הביא ראיה מהגמ' בריש נדה (ב ע"ב - ג ע"א) דלא כהר"ש, דהתם איתא: "תנן, מקוה שנמדד ונמצא חסר, כל הטהרות שנעשו על גביו למפרע, בין ברה"ב בין ברה"י - טמאות. ר' שמעון אומר: ברה"ה - טהורות, ברה"י - תולין". והגמ' בהמשך מסבירה את טעמו של ר' שמעון: "ואי בעית אימא, היינו טעמא דרבי שמעון:

דלשיטת רבנן האדם טהור לגמרי ולשיטת ר' יוסי האדם טמא והטהרות טהורות. וביאר החזו"א (מקוואות תניינא סימן י ס"ק א) שבספק רגיל של מים שאובים, כגון ספק נפלו ספק לא נפלו, מודה ר' יוסי דטהור, דהתם הספק הוא במקוה, וכיוון שזהו ספק דרבנן מגדירים את המקוה ככשר. והשתא שטובל בו, אפילו מטומאה דא', לא שייך להעמיד בחזקת טומאה, דהמקוה כשר^ל. אך בשני מקוואות, כיוון שאחד כשר ואחד פסול ואין ידוע איזהו הכשר, שניהם פסולים מספק ולא הוכרע הכשר המקוה, ובשעה שטבל באחד מהן נולד הספק בטבילתו. ולר' יוסי דספק דרבנן בחזקת איסור אסור הכא נמי אסור, אבל לרבנן הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא.

ויוצא ש'ספיקו טמא' שנאמר לגבי שני מקוואות הכוונה שאסור לטבול לכתחילה, אך בדיעבד לדעת רבנן האדם טהור לגמרי ויכול לגעת בטהרות, ולדעת ר' יוסי האדם טמא והטהרות טהורות. ולכא' זה קשה מאוד, דהיכן מצינו 'ספיקו טמא' שהכוונה לאיסור לטבול לכתחילה, ובדיעבד טהור לגמרי.

עוד צריך להבין מה כוונת ר' יוסי כשמביא ראיה לדבריו משתי ידיים. והמשנה למלך (מקוואות פ"י ה"ו) הבין שכוונת ר' יוסי להוכיח לרבנן שיוודו לו עכ"פ בדין של שני מקוואות שיהיה אסור לגעת בטהרות, אך הקשה על זה, וז"ל: "עוד אני תמיה דא"כ הדמיון שהביאו בתוספתא ממי שנשמטת אחת מידיו כפי פירוש הר"ש אין לו הדמות כלל, דהתם לאו מדינא הוא דהא ספק לטמא וליטמא מודה רבי יוסי דטהור, אלא טעמא דמילתא הוא כי היכי דלא ליתי לידי טומאה ודאי, ואם כן מה ענין זה לההיא דשני מקוואות".

ובשער המלך (מקוואות שם כלל ה) ביאר שלר' יוסי אסור מן הדין לגעת בטהרות, דהא אתחזק איסורא, וכמש"כ הש"ך הנ"ל. וא"כ שפיר יש ראיה, דכמו ששם אסור מן הדין לגעת בטהרות,

גמר סוף טומאה מתחלת טומאה; מה תחלת טומאה, ספק נגע ספק לא נגע - ברה"ר טהור, אף סוף טומאה, ספק טבל ספק לא טבל - ברה"ר טהור". וכתב הנוב"י: "וקשה והרי לענין טהרות הוי תחלת טומאה, וא"כ מי דחקו לומר דיליף סוף טומאה מתחלת טומאה. אלא ודאי שאי אפשר לטמא האדם ולטהר הטהרות". ונראה לתרץ דשאני ספק דא' מספק דרבנן, דבספק דא' אכן א"א לומר שהטהרות יהיו טהורות, דאם האדם מוגדר כטמא מחמת שהאדם טמא טומאה דא' והמקוה מסופק, א"כ האדם טמא ודאי. ואין זה מוגדר כספק כדי שיהיה אפשר לטהר ספקו ברה"ר. משא"כ טומאה דרבנן, אף שאמרינן העמד טמא על חזקתו, מ"מ אין הוא מוגדר כטמא ודאי, אלא כספק שמעמידים אותו על חזקתו, וכשיש חזקה נגדית בטהרות אפשר להקל, דסו"ס ספק דרבנן לקולא ויש חזקה לכאן ולכאן. והוסיף הרב נחשון מייסון שליט"א דבדיני תורה קשה לחלק חילוקים ולומר שהאדם טמא והטהרות טהורות, אלא יש גדרים ברורים. משא"כ בדיני דרבנן, שהגדרים לא כ"כ מוחלטים.

לה). ויש לשאול מדוע זה שונה ממים שספק נעבדה בהן עבודה, דר' יוסי אומר שזהו ספק ליטהר וטמא, הרי גם שם זהו פסול דרבנן במים, ומדוע גרע מספק מים שאובים. והקשה כן המל"מ (מקוואות פ"י ה"ו). וחשבתי לתרץ דשאני נטילת ידיים שעיקרו מדרבנן, וא"כ אין לומר שכיוון שיש ספק פסול דרבנן במים חשיב כוודאי טהור. ואחר זמן מצאתי כן בחזו"א (המצוין למעלה), וז"ל: "וצ"ל דדוקא במקוה שהוא כשר לענין דינין דא' לא החמירו מספק פסול דרבנן, אבל מים אין נפקותא בהן לענין דא' וכל נידון שלהן לענין נט"י והוי כנוולד הספק לאחר נטילה". וזכיתי לכוון בס"ד. ודע שמדברי השע"מ (מקוואות שם סוף כלל ה) נראה שהוא מבין אליבא דהר"ש שאין חילוק לר' יוסי בין סוגי הספקות של מים שאובים, ולפ"ז צ"ל שר' יוסי נקט שני מקוואות לדבריהם דרבנן, שיוודו לו עכ"פ בדין זה. ולא העתקתיו למעלה משום שדברי החזו"א מסתברים [ובפרט דלדעת הראשונים החולקים על הר"ש וסוברים שר' יוסי מטהר את הטהרות, ורק בספק מים שאובים יש חידוש שהטהרות טהורות, ע"כ צריך להגיע לתירוצו החזו"א. ודלא כהשעה"מ הסובר שדברי הר"ש מוסכמים, וכדלקמן].

דאתחזק איסורא, ה"ה הכא אתחזק איסורא במקוואות^ל. [ולכא' קשה מה ראייה מביא ר' יוסי מהתם, הרי התם זה מן הדין רק לשיטתו. ומיהו י"ל דסו"ס כיוון ששם רבנן מודים שלכתחילה לא ייגע הבין ר' יוסי שהם מודים לדבריו, ואכן תשובתם תהיה שהתם אין זה מן הדין].

ואני תמה, דלכא' גם הנידון של שני מקוואות וגם הנידון של שתי ידיים לא מוגדר כאתחזק איסורא, דהא מיירי בשתי ידיים טהורות ונגעה טומאה באחת מהן, ולא ידעינן באיזו מהן, ובכה"ג מודה הש"ך דלא חשיב אתחזק איסורא, וכשיטת הרמב"ן דלעיל. וכ"כ הנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סימן סה), עיי"ש. ולקמן אבאר את הנלענ"ד בזה, אך אקדים בעוד כמה שאלות.



גרסת הר"ש בתוספתא בידיים והקשיים בדבריו

איתא בתוספתא ידיים (פ"א ה"ט), כפי גירסת הר"ש (ידיים פ"ב מ"ד): "היו לפניו שתי כוסות באחת נעשתה בו מלאכה ובאחת לא נעשתה בו מלאכה, נטל מאחד מהן לשתי ידיו ועשה טהרות, תלויות. מן השני ועשה, טהרות [-היינו טהורות]. מן הראשון ולא עשה, מן השני ועשה, טהרות^ל. מן הראשון ועשה, מן השני ועשה, אלו ואלו מונחות אלו ואלו טהורות... היו לפניו שתי כוסות אחד טמא ואחד טהור, ונטל באחת מהן לשתי ידיו ועשה טהרות, תלויות. מן השני ועשה, טהרות. מן הראשון ולא עשה מן השני ועשה, טהרות. מן הראשון ועשה, מן השני ועשה, אלו ואלו מונחות, הרי אלו מוכיחות... היו ידיו אחת טמאה ואחת טהורה ולפניו שני כוסות אחד טמא ואחד טהור, ונטל מאחד מהן לשתי ידיו ועשה טהרות, תלויות^ל. ר' יוסי אומר הטמאה בטומאתה".

וביאור הדברים, מיירי באדם שנטל ידיים באחת משתי הכוסות, ונטמא שוב, ונטל בכוס השניה. ועקרונית קיימ"ל דספק ידיים טהור. אך כאן החמירו שאם נטל באחת משתי הכוסות הטהרות תלויות. ואם נטמא ונטל שוב מהכוס השניה ועשה טהרות, הראשונות נעשו טהרות למפרע. וכשאחת טמאה ואחת טהורה שתי הטהרות תלויות.

וביאר הר"ש דינים אלו, וז"ל: "תלויות' – לא דמי לספק נעשה בהן מלאכה דמתניתין דידיה טהורות, דהתם בכוס אחד. אבל הכא דבשעת נטילה שני הכוסות לפניו שיש אחד שנעשה בו

לו). ועיין בהערה לעיל שמכאן הוכיח השעה"מ שגם אם היה חזקת איסור, אם אח"כ נפלה אחת החתיכות לקדרה הקדרה כשרה (ודלא כהש"ך), וכתבתי שם את דחיית החזו"א לראיה זו.

לו). אין כ"כ הבדל בין דין זה לדין הקודם. ובפשטות, בדין הקודם מיירי שעשה טהרות גם אחרי הכוס הראשונה, אלא שטהרות אלו אבדו וכדו' קודם שעשה את הטהרות השניות. ובהמשך התוספתא גבי אחת טמאה ואחת טהורה קתני: "מן הראשון ועשה, מן השני ועשה, אלו ואלו מונחות, הרי אלו מוכיחות. נאכלו הראשונות ונטמאו או שאבדו עד שלא נעשו שניות, שניות טהורות. משנעשו שניות, שניות תלויות". ומדוע היה צריך לחזור על זה שוב. ונראה דבא לומר דמשנעשו שניות, אף שאבדו ראשונות, מ"מ השניות תלויות.

לח). כתב החזו"א (ידיים סימן ו ס"ק י): "עוד יש לעיין בדברי ת"ק דמשמע דאפילו עשה טהרות ביד הטהורה תלויות. וצריך טעם דאילו נתן על הטהורה לבד היא בטהרתה כדין שני שבילין והלך באחד מהן דהוא טהור, ולמה השתא היא תלויה. וצ"ל דמשום דתולין את הטמאה תולין גם את השניה. ולר' יוסי הטמאה בטומאתה והטהורה בטהרתה [-היינו כיוון שלא תולים את הטמאה אלא מטמאים לגמרי אפשר לומר שהטהורה בטהרתה], ואפשר דמודה דטהורה תולין וצ"ע".

מלאכה ודאי, הטהרות שעשה תלויות. 'מן השני ועשה טהרות' – כלומר אותן טהרות שעשה טהורות, דכיון דאזל ליה כוס ראשון הרי שני שעומד לפניו כספיקא דמתניתין ספק נעשה בהן מלאכה ספק לא נעשה בהן. 'מן הראשון ולא עשה מן השני ועשה, טהרות' – כלומר טהרות הללו טהורות וטעמא כדפרישית. 'אלו ואלו טהורות' – דמגו דמטהרינן בשניות מטהרינן נמי בראשונות, ועוד הואיל וכבר אזיל ליה כוס שני^ל. 'הרי אלו מוכיחות' – דאע"ג דבספק מלאכה מטהרינן כי האי גוונא, גבי ספק טומאה החמירו ותולין לשתייהן הואיל ואחת מהן נעשית בכוס טמא... 'רבי יוסי אומר הטמאה בטומאתה' – רבי יוסי לטעמיה דקאמר במתני' ספק ליטהר טמא".

יש לשאול מדוע כשנטל באחת משתי כוסות הטהרות תלויות, הרי כשטבל באחד משני מקוואות הטהרות טהורות לכו"ע. ולדעת רבנן אפילו מותר לעשות טהרות לכתחילה וכו"ל. עוד יש לשאול מדוע אומר ר' יוסי 'הטמאה בטומאתה', דמשמע שהטהרות טמאות לגמרי ולא תלויות, הרי לשיטתו הטהרות טהורות.

והמל"מ (מקוואות פ"י ה"ו) כתב לגבי הקושיא הראשונה, וז"ל: "ודקדקתי בלשון התוספתא דמסכת ידים דקתני היו לפניו שני כוסות כו', ומלת לפניו נראה שהיא מיותרת, דאף אם לא היו לפניו אלא אחד בבית ואחד בעליה שייך הספק כיון שנסתפק איזה מהם הוא הפסול. ובההיא דמקוואות לא קתני שני מקוואות לפניו. ואולי דוקא כששני הכוסות לפניו דבשעת נטילה היה כוס הפסול לפניו וכמו שכתב הר"ש מש"ה טהרותיו תלויות, אבל אם לא היו לפניו השני כוסות כל אחד ואחד טהור מטעם ספק ידים. ולפי זה גבי מקוואות נמי אם היו השני מקוואות לפניו דבשעת נטילה היה המקוה הפסול לפניו הכי נמי דטהרותיו תלויות. ועדיין הדבר צריך תלמוד". ולכא' קשה מאוד לומר שבמקוואות מיירי שהמקוואות לא ביחד, דפשטא דמלתא של שני מקוואות היינו שני מקוואות יחד. ובפרט שבאותה תוספתא יש דינים של שני מקוואות שבאחד אין ארבעים סאה, שזהו ספק דאו', ובו בוודאי אין חילוק בין לפניו לשלא בפניו.

והחזו"א (ידים סימן ו ס"ק י) הוסיף לשאלה דבשני מקוואות אם נטמא וטבל במקוה השני הטהרות תלויות^ט, והכא אם נטמא שוב ונטל מהכוס השניה הטהרות טהורות [ואף הטהרות הראשונות טהורות למפרע]. ותירץ, וז"ל: "ואפשר דהיינו טעמא דבספק מלאכה הקילו והכשירו לגמרי, ולא אמרו שייפסלו המים מספק, והלכך בנטלו שנים אלו ואלו מונחות שניהם טהורות, ולפיכך החמירו לכתחילה בנטל אחד ועשה טהרות שטהרותיו תלויות עד שישפכו השניים או עד שיטול שני מהשניים. וכל זמן שהמים בכוס שני קיימות טהרותיו של ראשון תלויות, כדי להזכיר שלא יטול מכוס השני, דאם לא יגזרו על הטהרות לא יתקיים דין לכתחילה, דהא לכתחילה אסרו חכמים ליטול משתי הכוסות שנתערבו [ובאחד טמא ואחד טהור נטלו שנים ועשו טהרות אלו ואלו קיימות שתיהן תלויות דהא מים טמאים מטמאין את הידים ולא שייך

לט). זהו דין מחודש, וכתב המל"מ (מקוואות פ"י ה"ו): "ולא מצאתי דוגמא לדין זה שיהיה דבר אחד ספק טמא ויחזור להיות טהור משום דבר אחר".

מ). כך מבואר בתוספתא לגבי טמא טומאה דרבנן שטבל בשני מקוואות שאחד אין בו ארבעים סאה, והבין החזו"א שה"ה הכא.

למימר דשניהם כשרים מספק^א, ולפ"ז היה אפשר להקל בנטל אחד מהן ועשה טהרות, וא"צ לעשות דין תלויות כדי להזכיר שלא יטול משני שהרי אם יטול משני יהיו שתיהן תלויות. ומיהו כיוון דאם יאכל הראשונות ויטול משני יהיו הטהרות השניות טהרות החמירו שתהיינה תלויות]. ולא דמי למקוה שהמקוה אפשר לטבול בה כמה פעמים וכשפוסלין אותה חכמים מדכר דכיר, אבל מים כבר אולו וגם כוס השני עומד לפעם אחת ואין פסולו נזכר כל כך^ב.

ולכא' דבריו קשים, שמלשון הר"ש לא נראה שיסוד העניין הוא שהקלו בספק עבודה, וממילא ראו חכמים לנכון להחמיר כל עוד הכוס השניה קיימת. שהרי הר"ש כתב: "אבל הכא דבשעת נטילה שני הכוסות לפניו שיש אחד שנעשה בו מלאכה ודאי, הטהרות שעשה תלויות", ולא משמע כלל דכיוון שיש כוס שנעשתה בו מלאכה וודאי, ממילא יש לחשוש שמא ייטול שוב, ויצא שאחת הנטילות בפסול. אלא דכיוון שהשתא יש כוס אחת פסולה וודאי, חיישינן שמא ייטול בה. ועוד, בסיפא הר"ש כתב: "דמגו דמטהרינן בשניות מטהרינן נמי בראשונות, ועוד הואיל וכבר אזיל ליה כוס שני", ולדברי החזו"א היה הר"ש צריך לומר בפשטות שכל מה שהיה צריך לתלות את הראשונות הוא רק שמא ייטול גם בכוס השניה, והשתא שכבר נטל, הטהרות יהיו טהורות. ואולי זה כלול במשפט "הואיל וכבר אזיל ליה כוס שני", ויל"ע. וגם חסר מאוד בלשונו שהסיבה שטהרו את הטהרות השניות היא קולא מיוחדת בספק מלאכה שלא פסלו את המים מספק. וכיוון שלכא' אין לתרץ כהחזו"א, נשאר הקושיא מה החילוק בין ידיים למקוואות.

וגבי הקושיא השניה הנ"ל, דר' יוסי אומר הטמאה בטומאה, ומשמע שמטמא לגמרי. החזו"א (שם) נשאר בזה בצ"ע. והמל"מ (שם) כתב שר' יוסי קאי רק על המקרים שת"ק מטהר לגמרי, היינו כשנוטל בכוס השניה. דלר' יוסי ספק ליטהר טמא, וכוונתו דהטמאה בטומאה היינו שאסור ליגע בטהרות, אך בדיעבד הטהרות טהורות.

ולכא' קשה מאוד לומר כן. א. בכל התוספתא מיירי בדין הטהרות, וא"כ כשר' יוסי אומר 'הטמאה בטומאה' ע"כ כוונתו לדין הטהרות. ב. קשה לומר שר' יוסי לא קאי על המקרה האחרון שהובא, אלא רק על המקרים הקודמים. ג. כיוון שבכל התוספתא הלשון 'תלויות', כשאומרים את הלשון 'טמא' בוודאי משמע טמא לגמרי.



הנלענ"ד בס"ד בשיטת הר"ש

ולענ"ד נראה לבאר באופן שונה מכל מה שהתבאר. לשון המשנה במקוואות היא: "ספק מים שאובין שטהרו חכמים – ספק נפלו ספק לא נפלו, אפילו נפלו ספק יש בהם ארבעים סאה ספק אין בהם. שני מקוואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד אין בו, נפל לאחד מהן ואינו יודע

מא). לא הבנתי לגמרי דבר זה, דלכא' אין הבדל מהותי בין טמא לנעבדה עבודה, דסו"ס כיוון שאחד פסול א"כ אחת מהטהרות בוודאי יהיו טמאות. ולשון הר"ש היא: "דאע"ג דבספק מלאכה מטהרינן כי האי גוונא. גבי ספק טומאה החמירו ותולין לשתייה הואיל ואחת מהן נעשית בכוס טמא". ולא נראה שהתכוון לדברי החזו"א. ומיהו גם כוונת הר"ש לא כ"כ ברורה, וצ"ע.

לאיזה מהן נפל ספיקו טהור מפני שיש לו במה יתלה. היו שניהם פחותים מארבעים סאה ונפל לאחד מהם ואינו יודע לאיזה מהן נפל ספיקו טמא שאין לו במה יתלה". ונראה מפשטות הלשון שהדין האחרון לא נכלל כלל בספק מים שאובים שטהרו חכמים, שהרי ספקו טמא. ולעומת זאת לשון התוספתא היא: "ר' יוסי אומר אומרי'ן לו שלא יטביל באחד מהן, ואם טבל באחד מהן ועשה טהרות טהורות מפני שזה ספק מים שאובין למקוה", ודלא כדמשמע מלשון המשנה שספק זה לא נכלל בספק מים שאובים וכו"ל.

ונראה שזו נקודת החידוש של ר' יוסי בתוספתא, היינו שלדעת ת"ק ספק זה אינו נכלל בספק מים שאובים, וחכמים ראו לנכון לפסול מקוה זה, כיוון שאחד המקוואות בוודאי טמא, ואפילו הטהרות טמאות [היינו תלויות וכדלהלן]²². ור' יוסי חולק וסובר שגם שני מקוואות נכללים בספק מים שאובים שטהרו חכמים²³. ולשיטת ר' יוסי בכל ספק מים שאובים מעמידים את הטמא על חזקתו והטהרות טהורות, וכמו טמא טומאה דרבנן שטבל במקוה מסופק. ולרבנן האדם טהור לגמרי.

וכשר' יוסי מביא את הדוגמא של שתי ידיים, כוונתו לומר דכמו ששם גם חכמים מודים שהטהרות טהורות, אף שיד אחת טמאה וודאי, יודו גם בנידון של שני מקוואות שהטהרות טהורות, אף שמקוה אחד פסול וודאי. ולשיטתם יהיה מותר לטבול ולעשות טהורות אף לכתחילה [דהא דבשתי ידיים אין עושים לכתחילה משום שיד אחת טמאה וודאי, אך כאן כיוון שהספק הוא בטבילה, וזהו ספק דרבנן, האדם צריך להיות טהור לגמרי]. ואף שיש לחלק בין ספק ליטמא שבו הטהרות טהורות, לספק ליטמא שבו הטהרות טמאות, מ"מ הרי רבנן עצמם לא מחלקים בזה, ומטהרים גם בספק ליטהר, ולא מעמידים את הטמא על חזקתו. ושפיר טוען ר' יוסי. [ולכא' תשובת חכמים תהיה שיש נידונים שבהם גם הם מודים דיש לחלק בין ספק ליטמא לספק ליטהר, דכשיש שני מקוואות מסופקים חז"ל גזרו על המקוואות שאף אחד מהם לא יטהר, וממילא האדם נשאר בטומאתו. אך כשיש שתי ידיים שאחת טמאה, לא שייך לומר שגזרו על טומאה על שתי הידיים, וממילא חשיב כספק. ועוד ייתכן שהחמירו יותר בשני מקוואות משום שמעיקרא היה האדם טמא טומאה דא', ואע"פ שהשתא בוודאי אינו טמא מדא', מ"מ חשיב כעיקרו מדא' והחמירו יותר. ולקמן (בדעת הרמב"ם) אבאר זאת קצת יותר בעז"ה].

מב). ומש"כ הר"ש: "נמצא שיש כאן שני מקוואות אחד כשר ואחד פסול, והיינו מתני' דלעיל דרבנן מטהרין ורבי יוסי מטמא וצריך לטבול שנייה". אין הכוונה שבמקרה זה רבנן מטהרים, אלא שלשיטת ר' יוסי נידון זה דומה למשנה לעיל שבה חכמים מטהרים ור' יוסי מטמא. אך בנידון המסוים של שני מקוואות רבנן מחמירים אף יותר מר' יוסי.

מג). ובמשנה אחרונה (מקוואות ב, ג) בדין שני מקוואות, כתב, וז"ל: "שאיין לו במה יתלה. דהא אפי' ת"ק דריש פרקין מודה אף על גב דאיהו מטהר בכל הספקות בדרבנן. הכא לא מיקרי ספק כיון שאין ידוע באיזהו מהן הוא האיסור הוי כתרעובת חד בחד דכל חד חשיב כגוף האיסור אפי' בדרבנן... וכשתת הש"ך בדיני ס"ס... אלא שהב"י בי"ד סי' קי"א הביא שנחלקו הרמב"ן והרשב"א בזה והרמב"ן מתיר כשבאו לשאול בזה אח"ו. אפשר שהרמב"ן סובר בדרבנן לא נעשה כל חד כגוף האיסור בתערובת חד בחד והיא שטת הפרי חדש בדיני ספק ספקא". וכל דבריו תמוהים: א – משנה זו היא גם לדעת ר"מ, וכל דברי הש"ך אמורים לדעת ר' יוסי. ב – הש"ך עצמו פוסק כהרמב"ן, וא"כ איך אפשר לומר שהרמב"ן אזיל בדעת הפר"ח. ובאמת נראה שגם אם המקוואות לא נחשבות כגוף האיסור, מ"מ אפשר להבין שחכמים ראו לנכון לפסול מקוואות אלו [בתורת ספק] ולתלות את הטהרות.

והשתא אתי שפיר היטב מדוע בשתי כוסות הטהרות תלויות, דזה שווה בדיוק לשני מקוואות, דכיוון שיש כוס אחת פסולה טמאו חכמים ספק זה והטהרות תלויות. אך אם כבר נטל מהכוס הראשונה, כיוון שכבר אין שתי כוסות שאחת פסולה בוודאי, והשתא נטל בכוס אחת מסופקת, הטהרות טהורות. ומיגו דמטהרים את השניות מטהרים את הראשונות. ועוד, הואיל וכבר אזיל כוס שני, היינו דלמפרע חשיב שנטל בכוס מסופקת, ולא בשתי כוסות שאחת פסולה וודאי, דהשתא כבר ליכא שתי כוסות.

ובנידון זה מודה ר' יוסי לחכמים שהטהרות טמאות, משום שיש חזקת איסור בכוסות. דהא מעיקרא היה ידוע באיזה כוס נעבדה עבודה, והכוסות התערבו, והרי זה חשיב כגוף איסור, וכמש"כ הש"ך [ואף הפר"ח מודה בטומאה וטהרה]. ולדעת ר' יוסי הטהרות טמאות, ולא רק תלויות²⁷. ולא זו בלבד, אלא אפילו בכוס השניה סובר ר' יוסי שהטהרות טמאות, דחשיב כתערובת שנאבדה אחת החתיכות, דהשניה אסורה משום שיש לה חזקת איסור. וזו כוונת ר' יוסי במלים 'הטמאה בטומאתה', היינו שחולק על כל מה שת"ק אמר, בין מה שאמר תלויות ובין מה שאמר טהורות, דלדעת ר' יוסי הטהרות טמאות בכל גוונא²⁸. ודו"ק היטב²⁹.



מד). והנה איתא בתוספתא (מקוואות פ"ב ה"ד): "שני מקוואות באחד יש בו ארבעים סאה ובאחד אין בו, טבל באחד מהן מטומאה חמורה ועשה טהרות תלויות". וגם אי נימא דהתם תלויות היינו כפשוטו, מ"מ מסתבר שהכא יטמא ר' יוסי לגמרי, כיוון שסו"ס יש חזקת טומאה לאדם, ויש חזקת טומאה למים, וא"כ אין צד של טהרה. משא"כ התם, אע"פ שהוא ספק דאורי, מ"מ אין חזקת פסול למקוואות, וממילא מוגדר כספק והטהרות תלויות. ודעת החזו"א (ידים סימן ו ס"ק ה) דהתם הטהרות טמאות לגמרי, וז"ל: "אפשר דתלויות עד שיברר קאמר, דהא הדבר מצוי להתברר איזה כשר ואיזה פסול. ואף אי איירי בידוע איזה כשר ואיזה פסול אלא ששכח באיזה טבל ג"כ אין ממהרין לשרוף אולי יזכור. ולפיכך נקט התנא עיקר הדבר שהטהרות מסופקות אם הן טמאות או טהורות. ואפשר דלעולם אין שורפין את הטהרות כאן, כיוון דאם באנו לשרוף ישרפו בין כשטבל בזה ובין כשטבל בזה, ואחד מהן ודאי טהור, ולפיכך אמרו חכמים דלא ישרפו עליהן תרומה". ואי נימא דספק דרבנן שיש לו חזקת איסור שווה לספק דאורי, נצטרך לבאר כמו הביאור הראשון בחזו"א, ולפיכך אומר ר' יוסי דהטמאה בטומאתה, דהכא לא יתברר משום שהכוסות התערבו לגמרי. וכן נראה מהחזו"א גופיה (ידים שם ס"ק י'), עיי"ש היטב.

מה). ואף שלכאור' זה חסר מלשון הר"ש, שכתב: "רבי יוסי אומר הטמאה בטומאתה – רבי יוסי לטעמיה דקאמר במתני' ספק ליטהר טמא". ולא הזכיר שר' יוסי מטמא לגמרי משום שיש חזקת איסור על הכוסות, בניגוד לכוס מסופקת שבה הוא מטהר את הטהרות. מ"מ י"ל שלא נחית להכי הכא, וכתב רק את המשנה שבה רואים שר' יוסי מחמיר יותר מחכמים בספק טהרה. ואכתי צ"ע. בעניין אחר – לכאור' יש להקשות על דברי, דלשיטת רב הונא בר חנינא ר' יוסי מחמיר משום שטומאה עיקרה מן התורה, ולא משום שמעמידים את האיסור על חזקתו, ואיך יבאר את התוספתא הנ"ל. ונראה ש"ל כמו שכתב השע"מ [והבאתי דבריו לעיל] שרב הונא בר חנינא לגבי ידים מודה שסברת ר' יוסי היא שהעמד הטומאה בחזקתה, ורק לגבי מקוואות לא רצה לומר כן, משום דקשיא ליה העמד מקוה על חזקתו.

מו). והנה גרסת הגר"א בתוספתא בידיים "היו לפניו שתי כוסות, באחת נעשתה בו מלאכה ובאחת לא נעשתה בו מלאכה, נטל מאחד מהן לשתי ידיו ועשה טהרות טהורות, ר' יוסי אומר תלויות". וכתב החזו"א (ידים סימן ו ס"ק ב, י"ג) שלפי גרסתו מוכח שר' יוסי מטמא את הטהרות, ודלא כשיטת הר"ש שבספק ליטהר ר' יוסי מטמא את האדם ומטהר את הטהרות. אך לפי המתבאר ליכא ראיה, דייתכן שהכא החמיר משום שיש חזקת איסור בכוסות וכנ"ל, ודו"ק. בעניין אחר – עיין בהערה לעיל מש"כ בעניין ספק דרבנן עם חזקת איסור לעומת ספק דאורי, ויש לציין שלגרסת הגר"א מוכח שדין ספק דרבנן שיש לו חזקת איסור שווה לדין ספק דאורי.

לשיטת הר"ש יוצא שאין מקור להחמיר בספק דרבנן לאחר מעשה וכן מוכח מהתוס' בעירובין

הנה לגבי דין ספק טומאה ברה"ר מצינו בגמ' בעבודה זרה (לז ע"ב) שלכתחילה יש להחמיר ולטבול. ונראה פשוט שדין זה הוא דין מיוחד בספק טומאה ברה"ר, שעקרונית הטומאה היא טומאה דאו', ואע"פ שיש גזירת הכתוב להקל בספקה מ"מ נכון להחמיר לכתחילה. ואין לומר שזה נכון גם בספק טומאה דרבנן, דהא נידון זה הוא ספק בעצם השאלה אם נטמא, והיינו ספק באיסור, וכבר הוכחנו לעיל בראיות ברורות שיש להקל לכתחילה בספק איסור דרבנן. ומיהו אין זו ראייה ברורה, דייתכן שזו חומרא מיוחדת בטומאה וטהרה.

אך באמת שכך מוכח להדיא בסוגיית הגמ' שם, דאיתא התם (שם ע"א): "העיד רבי יוסי בן יועזר איש צרידה על... דיקרב למיתא מסאב, וקרו ליה יוסף שריא". ובהמשך (שם ע"ב) דנה הגמ' במשמעות משפט זה, ומסיקה: "הכי אמר רב נחמן, ספק טומאה ברשות הרבים התיר להן [רש"י - וה"ק ועל דיקרב ודאי למיתא מסאב אבל מספק לא]. והא הלכתא מסוטה גמרינן לה, מה סוטה רשות היחיד, אף טומאה רשות היחיד! הא א"ר יוחנן: הלכה ואין מורין כן, ואתא איהו ואורי ליה אורויי. תניא נמי הכי, ר' יהודה אומר: קורות נעץ להם, ואמר: עד כאן רשות הרבים, עד כאן רשות היחיד. כי אתו לקמיה דרבי ינאי, אמר להו: הא מיא בשיקעתא דבנהרא, זילו טבולו". ופשוט שכל סוגיא זו מדברת רק על ספק טומאה ברה"ר, דלא מצינו מי שיאמר על ספק דרבנן הלכה ואין מורין כן, ונראה שזהו חשש שמא יבואו להקל בטומאה דאו', וכמש"כ שם רש"י: "ואין מורין - ברבים כן, דלא ליזלוז בה טפי". ור' ינאי שאמר דלכתחילה יש לטבול שוב אזיל בסברת ר' יוחנן, אלא דלא החמיר עד כדי כך, ולשיטתו יש להורות שספק טומאה ברה"ר טהור, אלא שמ"מ כשאפשר בקלות יש להחמיר, וזה ברור.

ולכא' היה אפשר להביא ראייה מהתוספתא במקוואות הנ"ל לכך שאם התקיימה מצוה דרבנן באופן מסופק יש להחמיר לכתחילה, אך לשיטת הר"ש אין זה נכון, דכל מה שר' יוסי אומר שלכתחילה אין לעשות טהרות היינו משום שמעמידים את האדם בחזקת טומאה, ואסור לו לגעת בטהרות אפילו אם א"א בקלות לטבול, שהרי האדם מוגדר כטמא. ולא משום שאם קיימו מצוה דרבנן באופן מסופק לכתחילה צריך לחזור ולעשותה²². וא"כ אין להביא ראייה לשיטת חכמים שלא מעמידים על חזקת טומאה, האם האדם טהור לגמרי ואין עניין להחמיר ולטבול שוב, או שעכ"פ לכתחילה כשאפשר בקלות צריך לטבול שוב.

וכיוון שאין מקור להחמיר נראה שיש להקל לכתחילה, דהא לפי הכללים הרגילים, כיוון שכבר טבל השתא יש ספק אם רובצת עליו טומאה דרבנן, ובספק כזה אין צורך להחמיר, וכמו

(מז). ויש לשאול אליבא דר' יוסי מדוע מי שמסופק אם קרא ק"ש אינו חוזר וקורא למ"ד ק"ש דרבנן, וה"ה בכל מצוה דרבנן שמסופק אם קיים א"צ לחזור ולעשותה, כמו שכתבו הפוסקים במקומות רבים. ומדוע לא אמרין העמד אדם על חזקתו ואימא לא קיים המצוה. והתירוץ הפשוט הוא שהעמד דבר על חזקתו שייך רק דבר שהוא במציאות, כגון העמד אשה על חזקת אשת איש, שהייתה מציאות של אישות שגרמה לדיני אשת איש, ואמרין דלא השתנה המצב והיא עדיין אשת איש. וכן בטומאה וטהרה, כיוון שהאדם נטמא, היה דבר במציאות שמעמידים אותו על חזקתו. משא"כ הכא, שהחזקה היא עצם מה שמחויב במצוה, ואין זה דבר במציאות אלא חיוב רוחני שמוטל על האדם ובכה"ג לא שייך דיני חזקתו. וכן תירץ בספר משמרת חיים להגר"ח פ' שיינברג (ח"א ברכות סימן יב), וזכיתי לכון בס"ד.

שהתבאר לעיל באריכות. ואע"פ שלעיל התבאר שיש סברא לומר שגם אחרי שהתקיימה מצוה דרבנן יש להחמיר (וזה שיטת הראב"ד שתתבאר לקמן בעו"ה), מ"מ כיוון שזו סברא מחודשת אין לומר כן בלי שיש לזה מקור מפורש. וכן נקט החזו"א אליבא דהר"ש (מקוואות תניינא סימן י ס"ק ב, ידים סימן ו ס"ק ב, יג).

וכן מוכח מדברי התוס' בעירובין (לו ע"א), דבגמ' שם איתא "אדרבה, העמד מקוה על חזקתו ואימא לא חסר! במקוה שלא נמדד". וכתבו התוס': "במקוה שלא נמדד - וא"ת והא רבי יוסי מטמא אפילו טהרות אם נגע בהן, דלענין דאמרינן ליה זיל טבול אפילו ר"מ מודה כדאמרינן גבי ספק טומאה ברשות הרבים, וא"כ אדרבה נימא אוקי טהרות על חזקתן. וי"ל דבספיקא דרבנן כי הכא לא אמרינן זיל טבול לרבי מאיר ופליגי אגברא אי בעי טבילה, אבל טהרות מודה רבי יוסי דלא מטמאין. וכן איתא במסכת מקוואות (פ"ב משנה ב) דקתני ורבי יוסי מטמא שספק ליטמא טמא לטמא אחרים טהור^מ".

ולכא' דברי התוס' תמוהים, דאף אם נאמר שר' יוסי מטהר את הטהרות, והאדם בלבד נחשב כטמא, אכתי אפשר לומר שלר"מ דין ספק טומאה דרבנן שווה לספק טומאה ברה"ר. והנפק"מ תהיה היכא שאינו יכול בקלות לטבול, דלר' יוסי יהיה אסור לגעת בטהרות, דהאדם מוגדר כטמא. ולר"מ יהיה מותר לגעת בטהרות, דסו"ס האדם חשיב טהור, אלא שאם יוכל בקלות להוציא עצמו מידי ספק יעשה זאת. וכדמשמע מלשון הגמ' הנ"ל 'הא מיא בשיקעתא דבנהרא', היינו שבקלות אפשר לטבול ולצאת מידי הספק, אך בלא"ה יהיה מותר לגעת בטהרות. ונראה שוודאי היו יכולים התוס' לתרץ כך, אלא שמסתבר להו לתוס' שדין ספק דרבנן שונה מספק דא', שהרי כל הסוגיא בע"ז דברה על ספק דא', וכמו שהתבאר לעיל. ולכן כתבו שבספק דרבנן סובר ר"מ דלא אמרינן זיל טבול, ואפילו באופן שאפשר בקלות להחמיר.



דברי הרמב"ם והקשיים שבהם

כתב הרמב"ם (אבות הטומאה פ"ד ה"ב): "ספק מים שאובין למקוה כיצד, שלשה לוגין מים שאובין שנפלו למקוה פסלוהו, ספק נפלו ספק לא נפלו ואפילו נפלו ספק יש בהן שיעור או אין בהן ספיקו טהור והרי המקוה בכשרות. ואין מורין לו לטבול במקוה זה ולעשות טהרות לכתחילה, ואם טבל ועשה טהרותיו טהורות". וכתב הכס"מ: "בתוספתא דמקוואות פ"ב אמר כן רבי יוסי גבי [-שני] מקוואות, וסובר רבינו שאין חולק עליו, גם סובר שה"ה לדין זה".

מח. והנה לקמן יתבאר בעו"ה ששאר הראשונים פליגי על הר"ש והתוס', ולשיטתם ר' יוסי מטמא את הטהרות. ואין להקשות איך יתמודדו ראשונים אלו עם קושיית התוס' [אמאי לא אמרינן העמד טהרות על חזקתן, כיוון שהאדם מוגדר כטמא, וממילא גם הטהרות טמאות. בניגוד למקוה ששם החזקת כשרות היא באופן הטהרה, וממילא האדם יהיה טהור. וכ"כ בחידושי המהר"ל (עירובין שם), וז"ל: "במקוה שלא נמדד - ואין לומר שאם נגע בטהרות נוקי טהרות על חזקתן, דכיון דמטמאין לגברא, אין חזקה לטהרות שיהיו הטהרות כשרים וגברא בעי טבילה, דבר זה לא מצאנו בשום מקום, ולפיכך אי מטמאין לגברא מטמא נמי לטהרות שנגע בהם. והא דאמרי' במס' מקוואות (ב, ב) ספק לטמא טהור, פי' ספק לטמא היינו ספק אם נגע אם לא נגע, אבל אם מטמאים לגברא מה שנוגע בו גם כן טמא, כך יראה".

ומבואר מדברי הרמב"ם שהוא לא סבר כהר"ש בביאור התוספתא, דהרי לפירוש הר"ש ר' יוסי שאוסר לעשות טהרות לכתחילה אזיל לשיטתיה שספק ליטהר טמא, אך לרבנן בספק מים שאובים אפשר לעשות טהרות לכתחילה. והרמב"ם (מקוואות פ"י ה"ו) הרי פוסק כר' מאיר. וע"כ סובר הרמב"ם שדין ספק מים שאובים שונה מטמא טומאה דרבנן שטבל במקוה מסופק, ובספק מים שאובים מודה ר' יוסי לרבנן, ולכן אפשר ללמוד מדברי ר' יוסי גם לדעת רבנן.

וע"כ צ"ל שדעת הרמב"ם שבטמא טומאה דרבנן שטבל במקוה מסופק ר' יוסי מטמא גם את הטהרות^ט, וכאן מזה שטיהר את הטהרות מוכח שהוא מודה לרבנן דספק מים שאובים טהור. והיינו משום שהספק דרבנן הוא במקוה, ולמקוה אין חזקת איסור. וממילא חכמים הגדירו מקוה זה כמקוה כשר [ובהערה לעיל התבאר מה החילוק בין ספק מים שאובים לספק מים לנט"י].

אמנם לכאור' דברי הכס"מ תמוהים ביותר, דאיך אפשר ללמוד מדין שני מקוואות לדין מקוה אחד, דבשני מקוואות תנן ספקו טמא, ובמקוה אחד תנן ספקו טהור. וכן הקשה המל"מ (מקוואות פ"י ה"ו).

עוד הקשה המל"מ, דהנה כתב הרמב"ם (מקוואות פ"י הלכות א - ב): "ספק מים שאובין שטהרו חכמים כיצד, מקוה שנסתפק לו אם נפלו לתוכו מים שאובים או לא, ואפילו ידע בודאי שנפלו ספק יש בהן שלשת לוגין ספק אין בהן, ואפילו ידע בודאי שיש בהן שלשת לוגין ספק שהיה במקוה שנפלו בו ארבעים סאה ספק לא היה הרי זה כשר. שני מקוואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד אין בו נפלו שלשת לוגין מים שאובין לאחד מהן ואין ידוע לאיזה מהן נפלו ספיקו טהור, מפני שיש לו במה יתלה, היו שניהן פחותין מארבעים סאה ונפלו לאחד מהן ואין ידוע לאיזה מהן כל אחד משניהן פסול, שאין לו במה יתלה אם לזה נפלו נפסל ואם לזה נפלו נפסל". ולכאור' דרברי הכס"מ אין חילוק בין מקוה אחד לשני מקוואות, דבתרומיהו לא מקלים לכתחילה ובדיעבד הטהרות טהורות.

והחזו"א (ידים סימן ו ס"ק יב) כתב בזה, וז"ל: "מש"כ הרמב"ם כל אחד משניהן פסול היינו שאין לטבול בהן לכתחילה אפילו בשעת הדחק, אבל אם טבל בהן דיעבד עלתה לו טבילה כדין ספק מים שאובים, ואפשר דאם טבל במזיד קנסין ליה דיעבד דלא סלקא ליה טבילה. אבל מש"כ הרמב"ם שאין מורין לו לכתחילה לטבול במקוה של ספק מים שאובים ולא לעשות טהרות היינו דוקא במצויים לו מים, אבל שעת הדחק כדיעבד דמי, וגם לא מקרי עבריינן אם נוהג טהרות. ובמל"מ נתקשה בזה".

ואני תמה, דהלשון שנקט הרמב"ם בהלכות אבות הטומאה גבי מקוה מסופק היא אותה לשון המובאת בתוספתא לגבי שני מקוואות. וא"כ מנא ליה להרמב"ם שבשני מקוואות הדין יותר חמור. ועוד, כל המקור לרמב"ם במקוה אחד הוא משני מקוואות, ואם הדין שונה איך אפשר

מט). וכן משמע מפי"ה"ש לרמב"ם (מקוואות פ"ב מ"ב), שכתב: "ור' יוסי אומר שאפילו בטומאה דרבנן העמד טמא על חזקתו, וספק דברי סופרים שטהרו חכמים אינו אלא אם נפל ספק אם נטמא או אם טמא זולתו או יהיה ספקו טהור, כגון שנסתפק אם אכל אכלין טמאין או לא אכל ספקו טהור, או גם אם נסתפק זה שאכל אכלין טמאין אם נגע בככר של תרומה או לא נגע הרי הככר טהור, וזה הוא ענין אמרו אבל ספקו לו ליטמא ולטמא טהור". וחזינו שלא פירש כהר"ש ש'ספק לטמא' הכוונה לאדם שטבל במקוה מסופק וא"כ נגע בטהרות. וכהרמב"ם פירשו גם שאר המפרשים (רא"ש, מאירי, רע"ב).

ללמוד אחד מהשני. ולבר מן דין, מפשט הלשון 'כל אחד משניהן פסול' משמע פסול לגמרי, והטהרות טמאות. והרמב"ם אף נקט לשון יותר חריפה מהמשנה שאומרת 'ספקו טמא'.



הנלענ"ד בס"ד בדעת הרמב"ם

ונראה לבאר בעזה"ת כעין מה שהתבאר לעיל בדעת הר"ש. נראה שהרמב"ם מבין שר' יוסי פליג על רבנן בהגדרת מים שאובים, דלדעת רבנן שני מקוואות לא נכללים בספק מים שאובים, והטהרות טמאות. ולר' יוסי ספק זה נכלל בספק מים שאובים והטהרות טהורות. אך כמו שהתבאר, לדעת הרמב"ם ר' יוסי סובר שכשמעמידים את האדם בחזקת טומאה גם הטהרות טמאות, ור' יוסי מודה בספק מים שאובים לרבנן שהטהרות טהורות. ומזה שר' יוסי אומר שבשני מקוואות לא עושים טהרות לכתחילה אפשר ללמוד שבספק מים שאובים לא עושים טהרות לכתחילה. ודו"ק היטב.

והנה המאירי (מקוואות פ"ב) כתב, וז"ל: "שני מקוואות שאין בהם ארבעים סאה ונפלו שלשת לוגין באחד מהם ולא נודע באיזה, ואחר כך ירדו גשמים ונתמלאו ונמצא שהם שני מקוואות אחד כשר שהושלם במי גשמים ואחד פסול שהושלם במים שאובים, אומרין שלא יטבול באחד מהן ואם טבל באחד מהם אומרים לו שיחזור ויטבול בשני. ואם טבל באחד מהם לא עלתה לו טבילה, אבל אם עשה טהרות טהורות שזוהו ספק מים שאובין למקוה. למה זה דומה למי שנטמאה אחת מידיו ואין ידוע איזו שאומרין לו שלא יעשה טהרות באחד מהן ואם עשה טהרות באחת מהן טהורות מפני ספק ידיים. ויש פוסקין בזה של מקוה שאף הטהרות טמאות אבל בשל ידיים מודים שטהורות". והמהדיר (הרה"ג הרב אברהם סופר) כתב שאינו יודע למי כוונתו, ולהאמור נראה שכוונתו לרמב"ם, והדברים מאירים.



ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בנטל ידיים במים מסופקים

כתב הרמב"ם (ברכות פ"ו ה"ו): "מים שנסתפק לו אם נעשה מהן מלאכה או לא נעשה, אם יש בהן כשיעור או שאין בהן, אם הן טהורין או טמאין, ספק נטל ידיו ספק לא נטל ידיו, ספקיו טהור, שכל ספק שבטהרת ידיים טהור". והשיג הראב"ד: "ועם כל זה אם יש לו מים לרחוץ אמרינן לו קום רחוץ והוציא עצמך מן הספק".

נ. והנה בדעת הר"ש התבאר שהסיבה להחמיר בשני מקוואות יותר מבמקוה אחד היא משום שיש לפניו מקוה אחד שפסול בוודאי, שהר"ש כתב כן להדיא על התוספתא בידים הנ"ל. אך בדעת הרמב"ם אפשר לתת עוד סברא, כמש"כ המל"מ (מקוואות פ"י ה"ו), וז"ל: "דאם נתיר לו לטבול באחד מהם יכול לבא לידי טומאת ודאי, שאם טבל באחד ועשה טהרות וחזר ונטמא וטבל באחר וחזר ונגע בטהרות הראשונות הרי טהרותיו טמאות ודאי, דאם נאמר שהמקוה הראשון היה כשר אם כן הרי הוא טמא ודאי עכשיו וטימא את הטהרות שנגע בהם. ולפי דרך זה הוה אתי שפיר דמיון רבי יוסי דקאמר למה זה דומה... דכי היכי דהתם גבי היתה ידו אחת טמאה אמרינן ליה שלא יגע בטהרות משום דשמא יבא לטמא טהרות בוודאי, הכי נמי הכא לא אמרינן שיטבול באחד מהם שמא יבא לטמא טהרות בוודאי". עוד התבאר לעיל בדעת הר"ש שתשובת חכמים לר' יוסי תהיה שיש חילוק בין ספק ליטהר לספק ליטמא, ובהערה לקמן אבאר בעז"ה שלדעת הרמב"ם נראה לפרש באופן אחר.

והמשנה למלך (מקוואות פ"י ה"ו) הבין שלדעת הרמב"ם כוונת התוספתא הנ"ל שאין לטבול לכתחילה, אך בדיעבד אפשר לכתחילה לעשות טהרות [וכן הבין הנוב"י (מהדו"ק י"ד סימן סה)]. והראב"ד הבין שאפילו בדיעבד לא יעשה טהרות לכתחילה. וסיכם המל"מ בזה"ל: "ואיכא בין רבינו והראב"ד היכא דטבל במקוה שהוא ספק שיש בו ג' לוגין מים שאובים ובא ושאל לב"ד. אליבא דרבינו אין אומרים לו שיחזור ויטבול כיוון שכבר נכנס לכלל ספק, ואליבא דהראב"ד אומרים לו שיחזור ויטבול כיוון שהוא וודאי בטומאה וספק בטהרה".

אמנם נראה שקשה מאוד להבין כך:

א. מלשון התוספתא והרמב"ם נראה מאוד שמדובר על הטהרות, שלשון התוספתא היא: "ר' יוסי אומר אומרים לו שלא יטביל באחד מהן, ואם טבל באחד מהן ועשה טהרות טהורות מפני שזה ספק מים שאובין למקוה." ולשיטתם היה צ"ל שאם טבל באחד מהן הרי הוא טהור, ומהלשון 'ועשה טהרות' משמע שלכתחילה אין לעשות טהרות.²¹

והנוב"י הנ"ל כתב, וז"ל: "ואם תידוק מסוף דברי ר"י בתוספתא שאמר ואם טבל ועשה טהרות טהורות ותאמר לדיוקא נקיט דוקא שכבר עשה טהרות, אני אומר אדרבא דוק מרישא שאמר שם ר' יוסי אומר אומרים לו שלא יטבול באחד מהן, דמשמע דלכתחילה הוא דאמרין לו שלא יטבול אבל אם טבל עלתה לו". ונראה דבשביל לאפוקי מדיוק זה כתב הרמב"ם: "ואין מורין לו לטבול במקוה זה ולעשות טהרות לכתחילה, ואם טבל ועשה טהרותיו טהורות". וכוונתו דאף אם טבל אין מורים לו לעשות טהרות לכתחילה. ובאמת שזה יותר מסתבר גם בתוספתא עצמה, וכמש"כ החזו"א (מקוואות תניינא סימן י"ס ד), וז"ל: "דבשלמא אי דוקא עשה טהרות לא נקט ברישא טבל באחד מהן צריך טבילה שנית, דדרך התנא לאשמועינן ברישא דאין טובלין באחד מהן שאינו נידון בדין ספק מים שאובים, ואח"כ לדון בדיעבד, וכשדן התנא בדיעבד קיצר וכתב דאם עשה טהרות טהורות ושמעין דיעבד אין לכתחילה לא. אבל אם נימא דאם טבל עושה טהרות לכתחילה, הו"ל למימר עלתה לו טבילה ותו לא".²²

ב. הרמב"ם בהמשך הלכות אבות הטומאה (שם הי"א) כתב, וז"ל: "וכן אם היו ידיו טמאות והטבילין או נטלן ספק שהמים שטהרו בהן כשרים לידיים ספק שהן פסולין, ספק יש בהן כשיעור ספק אין בהן, ספק שהיה דבר חוצץ על ידו ספק שלא היה, הרי ידיו טהורות". ולא כתב הרמב"ם שאין מורין לו ליטול במים אלו כמו שכתב בריש פרק זה גבי ספק מים שאובין, וע"כ זהו דין מיוחד במים שאובים, שאינו נכון בידים.

ולכן נראה שוודאי גם הרמב"ם סובר שאפילו אחר הטבילה לכתחילה אין לעשות טהרות, וצריך לטבול שוב.²³ אלא שמבין הרמב"ם שזהו דין מיוחד במים שאובים, שאינו נכון בשאר דיני

נא). וכן מוכח מדברי המאירי במקוואות הנ"ל, שכתב: "אומרים שלא יטבול באחד מהן, ואם טבל באחד מהם אומרים לו שיחזור ויטבול בשני. ואם טבל באחד מהם לא עלתה לו טבילה, אבל אם עשה טהרות טהורות". ומ"מ אין זה מוכרח, דלפי שיטה זו דברי ר' יוסי מוסכמים על התנא דמתניתין, וכיוון שבמשנה שנינו 'ספקו טמא' ע"כ צ"ל שלכתחילה צריך לטבול שוב. אך לדעת הרמב"ם שר' יוסי פליג על התנא דמתניתין, י"ל שכוונת ר' יוסי לטהר לגמרי [ומיהו הנוב"י הנ"ל רצה לפרש כן גם בכוונת המשנה, עיי"ש].

נב). ולפי מה שיתבאר בהערה הבאה, הקושיא מתורצת גם בלי להגיע לדברי החזו"א.

דרבנן. ונראה שהסיבה לכך היא שבספק מים שאובים מעיקרא היה האדם טמא טומאה דא'. ואע"פ שהשתא כבר בוודאי אין טומאה דא', מ"מ הרי עיקרו מן התורה. וכבר ביארתי לעיל שיש שני דינים בדבר שעיקרו מן התורה, דכל טומאה נחשבת שעיקרה מן התורה משום שיש גם טומאה דא'. אך יש דרגה נוספת בדבר שעיקרו מן התורה, והיינו דבר שהוא עצמו היה מן התורה קודם לכן. וספק מים שאובים דומה למקרה השני, ולכן יש להחמיר בו יותר משאר טומאה. ומש"ה פסק הרמב"ם בהלכות מקוואות (פ"י ה"ו) שטמא טומאה דרבנן שטבל במקוה מסופק ספקו טהור (כדעת ר"מ), ולא ציין שלכתחילה יש להחמיר ולטבול שוב, וכן בספק ידיים לא כתב כן הרמב"ם, והיינו משום שזהו דין מיוחד במים שאובים, וכנ"ל.

ונראה שהראב"ד חולק בנקודה זו על הרמב"ם, היינו דלשיטת הראב"ד כמו שבספק מים שאובים האדם טהור לגמרי מדא', והספק הוא האם טהור גם מדרבנן, ואעפ"כ אומרים לו לכתחילה לטבול שוב. ה"ה לשאר מצוות דרבנן, אע"פ שכבר קיים המצוה באופן מסופק, אפילו

(ג). והנה גבי ספק טומאה ברה"ר כתב הרמב"ם (אבות הטומאה פט"ו ה"ט): "אף על פי שספק ר"ה טהור כשיבוא לישאל אומרים לו אם טבלת אין בכך הפסד, אם טבל ה"ז משובח, ואם לא טבל ועשה טהרות הרי הן טהורות, שספק רשות הרבים טהור". ויש לשאול מדוע גבי ספק מים שאובים נקט לשון חריפה יותר, היינו 'ואין מורין לו לטבול במקוה זה ולעשות טהרות לכתחילה', וגבי ספק טומאה ברה"ר לא נקט שאין מורין לו להשתמש בטהרות. והמל"מ (מקוואות פ"י ה"ו) תירץ ע"פ דרכו בשני אופנים, וז"ל: "והנראה דגבי ספק ר"ה לא נקט ואין מורין משום דהתם פשיטא דאם בא לישאל אם הוא טהור מורין לו... אלא שאומרים לו אם טבלת אין בכך הפסד וטעמא דמילתא שאם לא יורו לו דלמא אתי לשרוף טהרות שנגע בהם, ומש"ה מורין לו היתר, אלא שאומרים לו שאם יטבול אין בכך הפסד. אבל הכא שבא לישאל על הטהרה כתב שאין מורין לו לטבול במקוה זה משום דלא נפיק חורבא על מה שעבר, ועל העתיד לעולם לא חששו דכיון שאין מורין לו פשיטא שלא יגע בטהרות עד שיטבול, ואף אם יגע בטהרות לא נפיק חורבא דהא טמא הוא בודאי. ועוד דיש לחלק בין היכא דכבר בא הדבר לכלל ספק דהתם מורין לו דכך הוא גזירת הכתוב לטהר ספק זה, אבל היכא דעדיין לא בא הדבר לכלל ספק פשיטא שאין מורין לו שיכנס לכלל ספק וחילוק זה הוא מבואר". ולכא' לפי מה שהתבאר שהרמב"ם מצריך לטבול שוב גם אחר הטבילה הדרא קושיא לדוכתא. אך נראה אליבא דאמת דלא קשיא מידי, שהרמב"ם הרי כלל את שני המקרים, בין קודם שטבל ובין לאחר שטבל, ונקט לשון זו אגב המציאות של קודם הטבילה, ומהטעמים שכתב המל"מ. ועפ"ז יובן היטב מדוע הרמב"ם לא כתב שאין מורין לו לטבול, ואף אם טבל אין מורין לו לעשות טהרות [ושאלה זו נכונה גם בלשון התוספתא], משום שאין זה נכון שאין מורין לו לעשות טהרות, וכנ"ל. ולכתוב שאם טבל אומרים לו אם טבלת אין בכך הפסד זו אריכות לשון יתירה, וכבר עדיף לכלול את הדינים יחד, והדברים מאירים, ודו"ק.

(נד). והנה התבאר לעיל שגרסת הר"ש בתוספתא בידים היא שאם אדם נוטל ידיו באחת משתי כוסות הטהרות תלויות, ובהערה שם התבאר שגרסת הגר"א 'הטהרות טהורות'. ובדעת הרמב"ם נראה מאוד שגרס כגרסת הגר"א, דהא לא הזכיר בשום מקום האי דינא דהר"ש, ורק גבי שני מקוואות כתב שכל אחד משניהם פסול. ונראה שאכן גורס כהגר"א, ויסוד החילוק בין מקוואות לידיים הוא כפי מה שהתבאר למעלה. ולעיל התבאר בדעת הר"ש שתשובת רבנן לראיית ר' יוסי משתי ידיים תהיה שיש לחלק בין ספק ליטהר לספק ליטמא. אך השתא א"א לומר כן בדעת הרמב"ם, דהא רבנן גבי ידיים אפילו בספק ליטהר מטהרים את הטהרות. ונראה שתשובת חכמים תהיה שבשתי ידיים הקלו משום שאין עיקרן מן התורה וכנ"ל, ודו"ק. ויש לציין שגם השיטה הראשונה שהובאה במאירי [שבשני מקוואות הטהרות טהורות] לכא' גורסת כהגר"א, אא"כ נפרש כפירוש החזו"א שהובא לעיל. ולכא' לדעת הראב"ד הגרסא בתוספתא היא כהר"ש, דהא לשיטתו אין חילוק בין ידיים למים שאובים, ולפ"ז צ"ב אמאי לא השיג על הרמב"ם דבשתי כוסות הטהרות טמאות. ומיהו אין זו כ"כ קושיא, שדרכו של הראב"ד להשיג על דינים שהרמב"ם כתב, ולא להוסיף דינים שהרמב"ם לא דיבר עליהם, אך מדיוקים בדבריו, אפשר להבין שכך שיטתו. וצריך לעיין יותר בכללי השגות הראב"ד, וה' יאיר עיננו.

הכי לכתחילה אמרינן ליה שיוציא עצמו מידי הספק, ודו"ק". ואע"פ שלא השיג הראב"ד בהלכות מקוואות הנ"ל, מ"מ נסמך על דבריו בהלכות ברכות דלכתחילה יש להחמיר.

ויש לציין שגם לשיטה הראשונה שהביא המאירי במקוואות הנ"ל, שאפילו בשני מקוואות הטהרות טהורות [ור' יוסי לא חולק על המשנה אלא בא לפרש כוונת המשנה], אין מקור להחמיר לכתחילה בספק מצוה דרבנן לאחר מעשה. דהתוספתא מיירי בספק שאותו לא טהרו חכמים, והאדם טמא, אלא שמ"מ הטהרות טהורות [וכדעת הר"ש אליבא דר' יוסי]. ונמצא שלדעת כל הראשונים שדברו בסוגיא, היינו הר"ש, התוס', הרמב"ם והמאירי אין להחמיר בספק לאחר מעשה, ורק לדעת הראב"ד יש להחמיר לכתחילה.



הכרעת השו"ע בספק מצוה דרבנן לאחר מעשה

כתב השו"ע (או"ח סימן ק"ס סי"א): "מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה או לאו, או שיש לו ספק אם יש בהם כשיעור אם לאו, או אם הם טמאים או טהורים או ספק אם נטל ידיו או לאו, טהור. ויש מי שאומר שעל כל זאת אם יש לו מים אחרים, שיטול ידיו ויוציא עצמו מן הספק". וחזינן שבהביא את הראב"ד כדעת 'יש מי שאומר'.

ויידוע הדיון בדעת השו"ע כמה מקום צריך לתת ל'יש מי שאומר', אך כאן אין צריך להגיע לזה, שבהלכות מקוואות חזינן להדיא דלא חשש לשיטת הראב"ד. דהנה כתב השו"ע (יו"ד סימן ר"א סעיף ע"ג): "שני מקוואות שאין בהם ארבעים סאה ונפלו שלשה לוגין לתוך אחד מהן ואין ידוע לאיזה מהם נפלו, ואחר כך ירדו גשמים ונתמלאו, לא יטבול בשום אחד מהם לכתחלה". ומשמע שאם טבל אין צריך לחזור ולטבול, וכ"כ הש"ך שם בביאור השו"ע, ודלא כהראב"ד. ואכן ע"פ הכללים הרגילים אין לחשוש לראב"ד, דזו מחלוקת הפוסקים בדין דרבנן, והולכים אחר המקל [וכמו שיתבאר בנספח בסוף המאמר].

נה). והנה לעיל הובאו דברי הנחפה בכסף שמחמירים בספק דרבנן רק כשעוד לא נולד הספק, והוקשה לו מדברי הראב"ד, ותרין, וז"ל: "ונלענ"ד דטעם הראב"ד הוא משום דהכא איכא חזקה כנגד הספק, דאוקי גברא אחזקתיה שהוא טמא, ומהאי טעמא פליג ר' יוסי שם במסכת ידים ואמר דספקו טמא, ואה"נ דאנן לא קי"ל כר' יוסי, אכן היכא שיש לו מים אמרינן ליה קום ורחץ והוצא עצמך מן הספק כיוון דאיכא חזקה שהוא טמא". ולפי המתבאר אין לומר כן בדעת הראב"ד, דהמקור לדברי הראב"ד הוא בספק מים שאובים, דהתם ס"ל לר' יוסי שלא שייכת חזקת טומאה, כיוון שיש ספק דרבנן במקוה, וממילא המקוה מוגדר כטהור, וכמו שהתבאר לעיל. ואעפ"כ אמרינן שצריך לכתחילה לטבול שוב, ודו"ק.

נו). והנה הכס"מ בהלכות ברכות (שם), כתב, וז"ל: "כתב הראב"ד אם יש לו מים וכו' והוציא עצמך מן הספק עכ"ל. וי"ל שאם היה כן לא הווי שתיק רבנן מלהזכיר כן, ואף על גב דאמרינן בפרק [אין מעמידין] לענין ספק טומאה דאמרינן ליה הרי מקוה לפניך קום טבול, שאני ידים שאין להם עיקר בדאורייתא". ולפי המתבאר רבנן לא שתיקו מלהזכיר כן, אלא הזכירו כן להדיא בתוספתא, ודו"ק. ובעניין מש"כ 'שאני ידים שאין להם עיקר בדאורייתא', כתב השע"מ (מקוואות פ"י ה"ו סוף כלל א) לתמוה מדברי הגמ' בעירובין (לו ע"א) דלטומאה יש עיקר מן התורה. והבאתי דבריו לעיל, וכתבתי תירוץ נוסף עיי"ש. אמנם נראה דאין צריך להגיע לדברי הכס"מ, שאף אם טומאת ידים עיקרה מן התורה סו"ס הרי טומאה ברה"ר היא טומאה דאו' גמורה, וי"ל שאמרינן ליה זיל טבול כדי של יבוא לזלזל בטומאה דאו', וכמו שכתבתי לעיל, ודו"ק.

[ובגוף דברי השו"ע, לכאור' אזיל לשיטתו בכס"מ שכתב בדעת הרמב"ם דלית מאן דפליג על ר' יוסי בתוספתא, אך כנראה הוקשה לו מה שהקשנו לעיל לשיטתו דלכאור' אין חילוק בין שני מקוואות למקוה אחד, ולכן פסק שכל דין זה אמור רק בשני מקוואות, אך במקוה אחד יכול לטבול בו לכתחילה (היינו כשא"א בקלות להחמיר). וזהו כעין השיטה הראשונה שהביא המאירי הנ"ל. אך לפי מה שהתבאר, דעת הר"ש, הרמב"ם והראב"ד שבשני מקוואות המקוה פסול לגמרי, ואף הטהרות טמאות. והכי הוא פשט המשנה. ולכן יש לחשוש ולטמא את הטהרות (או את הנדה), ודלא כהשו"ע. וה' יאיר עיננו].



סיכום הדברים והעולה להלכה בעזה"ת

בחלק הראשון של המאמר הבאנו את שיטת הרא"ם שכל ההיתר של ספק דרבנן לקולא נאמר רק בדיעבד. והקשינו על דבריו ממקומות רבים בש"ס שיש להקל בספק דרבנן אף לכתחילה. ותיירצנו שכל דבריו נאמרו היכא שהאדם עומד קודם מעשה מצוה, אך בספק שכבר נולד באיסור או במצוה אפשר להקל. ואע"פ שכתב הוא עצמו שבס"ס באיסורים יש להקל בדיעבד, התבאר שיש לחלק בין ספק דרבנן לס"ס בדאו'. ולהלכה התבאר שיש להקל לכתחילה, גם בספק דרבנן וגם בס"ס בדאו', שכך דעת רוב הראשונים.

בחלק השני של המאמר הבאנו דברי ראשונים רבים שיש להחמיר בספק דרבנן כשאין טורח, והבאנו לזה סיוע מן הירושלמי בברכות. אך מנגד יש שתי גמרות שמהן נראה דיש להקל לכתחילה, גבי ספק חדש בגמ' במנחות (סח ע"ב), וגבי ספק מי רגלים בגמ' בברכות (כה ע"א). והתבאר שהתירוץ הוא שבמקום שהספק הוא באיסור או בעיקר החיוב במצוה יש להקל לכתחילה, משום שחז"ל לא גזרו / לא תקנו בכה"ג. אך במקום שיש חיוב במצוה, והשתא יש אפשרות לקיים המצוה באופן מסופק לעומת אופן ודאי, יש לראות זאת כספק ולהחמיר כשאין טורח והוצאה".

ואע"פ שהרמב"ם פסק גבי ספק בית הכסא שיש להחמיר לכתחילה ולא לקרוא בתוכו, התבאר בדעתו שלא דמי ספק זה לשאר הספקות שבהם אמרין דאיכא הכרעה לקולא, דהכא הגמ' נשאתר בלשון 'תיבעי', והיינו שהגמ' מגדירה זאת כספק שא"א להכריע בו. והתבאר באריכות הטעם בזה.

בחלק השלישי של המאמר נכנסנו לעניין של ספק דרבנן לאחר מעשה. והקדמנו במחלוקת ר' מאיר ור' יוסי בטמא טומאה דרבנן שטבל במקוה מסופק, שלר"מ טהור ולר' יוסי מעמידים את הטמא על חזקתו. התבאר שלשיטת הר"ש והתוס' ר' יוסי מטהר את הטהרות, ולשיטת שאר

(נז). אלא שלמאירי אחר שטבל אין לעשות טהרות לכתחילה, ולשו"ע אפשר לעשות טהרות לכתחילה. ולכאור' קשה לומר כדברי השו"ע בפשט המשנה, וכמו שהתבאר לעיל, דספקו טמא משמע שהאדם נשאר טמא אחר הטבילה.

(נח). והתבאר שבבין השמשות נחלקו הראשונים אם מוגדר כספק בעיקר החיוב במצוה, והקולא היא שפטור מהמצוה, וממילא א"צ להחמיר. או כאפשרות מסופקת לקיים המצוה, והקולא היא שיכול לקיים המצוה גם בביה"ש, וממילא צריך להחמיר. וע"פ הכללים הרגילים לכאור' יש להקל, דבשל סופרים הלך אחר המיקל.

הראשונים ר' יוסי מטמא את הטהרות. והנה מבואר בתוספתא שר' יוסי אומר שאחרי טבילה בספק מים שאובים יש להחמיר ולטבול שוב, אך הטהרות טהורות. ולשיטת הר"ש והתוס' אין להביא ראיה משם ראיה לנידון דידן, שלשיטתם ר' יוסי אזיל לשיטתו שבספק דרבנן מעמידים את האדם על חזקתו, וממילא האדם טמא והטהרות טהורות. אך לדעת שאר הראשונים אפשר להביא ראיה, וזו דעת הראב"ד^ט. אך לדעת הרמב"ם דין זה הוא דין מיוחד בספק מים שאובים, והיינו משום שעיקר הטומאה מדאורייתא.

ויצא להלכה [ולא למעשה] שבספק איסור דרבנן, או בספק בעיקר החיוב במצוה דרבנן, א"צ להחמיר כלל, ש'בספקן לא גזור'. אך כשיש מצוה מדרבנן ואפשרות מסופקת לעומת אפשרות ודאית, צריך לקיים המצוה באופן ודאי כשאין טורח והוצאה. ולאחר שכבר התקיימה המצוה באופן מסופק, דעת רוב הראשונים שאין צריך לחזור, אפילו כשאין טורח. ודעת הראב"ד דכשאין טורח יש לחזור. ויש להקל.

והי"ת יעזרנו שלא נכשל בדבר הלכה, ונזכה לגאולה השלמה במהרה בימינו אמן.



נספח: מחלוקת הפוסקים שקולה בדיני דרבנן

הנה התבאר בעזה"ת שלפני מצוה יש להחמיר כשאפשר בקלות, ולא לסמוך על ספק דרבנן לקולא. אך כשהספק הוא בעצם החיוב במצוה או באיסור אין להחמיר. ולאחר מעשה שיטת רוב הראשונים דהשתא אין להחמיר משום שכרגע הספק הוא אם מחויב במצוה, אך דעת הראב"ד דכיוון דעשה מצוה באופן מסופק נמצא שעדיין האדם נמצא בספק ויש להחמיר כשאפשר בקלות. אך במחלוקת הפוסקים הגדרים הם גדרים אחרים, וכמו שיתבאר.

איתא בגמ' (ע"ז ז ע"א): "היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין - הלך אחריו, ואם לאו - הלך אחר המחמיר; ר' יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. א"ר יוסף: הלכתא כרבי יהושע בן קרחה".

והראשונים במקומות רבים מאוד פסקו במחלוקת אמוראים לקולא לגמרי, בלי חששות כלל. ואציין כדוגמא את הנידון בגמ' בחולין (קו ע"ב - קו ע"א), דאיתא התם: "אמר רב - נוטל אדם את שתי ידי שחרית ומתנה עליהן כל היום כולו. אמר להו רבי אבינא לבני פקתא דערבות: כגון אתון, דלא שכיחי לכו מיא, משו ידיכו מצפרא ואתנו עליהו לכולא יומא. איכא דאמרי: בשעת הדחק - אין, שלא בשעת הדחק - לא, ופליגא - דרב; ואיכא דאמרי: אפילו שלא בשעת הדחק נמי, והיינו דרב". וכתבו תר"י (ברכות מא ע"ב): "ולענין פסקא נראה למורי הרב נר"ו

(נט). ואע"פ שלאחר מעשה נמצא שכרגע יש ספק בחיוב המצוה, ובאופן כזה אין להחמיר. מ"מ כיוון שמעיקרא היה מחויב באופן ודאי, והשתא קיים את המצוה באופן מסופק, ס"ל להראב"ד שלא שייך לומר דבכה"ג לא תקנו את המצוה, וממילא המצב מוגדר כ'ספק', ולכן יש להחמיר לכתחילה כשאין טורח.

לפסוק הלכה לקולא כמו הלשון שאומר אפי' שלא בשעת הדחק כרב... הטעם שיש לו לפסוק הלכה כמו הלשון שמיקל יותר מפני שהנטילה מדרבנן, ובשל סופרים הלך אחר המקל".

ונידון זה הוא דבר שבוודאי אפשר להחמיר בו בקלות, שכל הדיון הוא האם יש להחמיר גם שלא בשעת הדחק, ואעפ"כ פסקינן לקולא. ונראה עוד שנידון זה דומה למציאות של לפני מעשה, שהרי האדם מחויב בנט"י ועושה זאת באופן מסופק ע"י שמתנה, ואעפ"כ מקלים לכתחילה. ובאמת שכך הוא פשט הגמ' בע"ז 'הלך אחר המיקל', והיינו לגמרי, בלי חשבונות של שעת הדחק וכדו'.

ולא נראה שיש חילוק בין מחלוקת ראשונים למחלוקת אמוראים בעניין הזה, דסו"ס איכא מחלוקת, ומקלים משום ש'בדרבנן הלך אחר המיקל', וא"כ כמו שבמחלוקת אמוראים מקלים אפילו שלא בשעת הדחק, ה"ה במח' ראשונים יש להקל אפילו שלא בשעת הדחק. וכ"כ התרומת הדשן (סימן קעח), וז"ל: "אבל בדבר דאית ביה פלוגתא דאמוראי או דרבוותא לעולם אמרינן לעניין מכירת נכרים דמדרבנן היא הלך אחר המיקל". וחזינן שהשווה לגמרי בין סוגי המחלוקות. וכתב כן במקום נוסף (תרומת הדשן פסקים וכתבים סימן קצה), שנחלקו הרמב"ם והרא"ש אם אפשר לעשות בזמן הזה עירוב מיו"ט לחברו ולהתנות, וכתב: "מה שכתבת אם נוהגין כרמב"ם שכתב: דהאידינא דבקיאי בקביעא דירחא אין מערבין על התנאי? נראה דיש לעשות כדברי אשירי דמיתיין הך פסקא לפסק הלכה... ובשל סופרים הלך אחר המיקל". ונראה שגם נידון זה דומה למציאות של לפני מעשה, דלאדם יש מצות עירוב, ומקיים אותה באופן מסופק, דלפי הרמב"ם לא יוצא יד"ח, ואעפ"כ מקלים לכתחילה, וכנ"ל.

וכן דעת השו"ע (או"ח סימן קנט סי"ד), דהתם בב"י הביא מחלוקת לגבי נט"י במקוה פחות מארבעים סאה, שלדעת רש"י, מרדכי ורמב"ם לא חשיב נט"י. ולדעת הרשב"א ורבינו יונה חשיב נט"י. וכתב: "ונראה דכיון דנטילת ידים דרבנן נקטינן לקולא". וכן הכריע בשו"ע: "הטביל ידיו במי מעין, אפי' אין בו מ' סאה, עלתה לו טבילה כל שמתכסים ידיו בהם בבת אחת; ואם הטבילם במי מקוה, י"א שדינו כמעין וי"א שצריך מ' סאה, ונקטינן כדברי המיקל". וגם נידון זה הוא לפני מעשה, והשו"ע הקל לכתחילה, וכתב לסמוך על הרשב"א ורבינו יונה.

והנה הרמ"א שם כתב: "ויש להחמיר לכתחלה". אך לא נראה שכוונתו דבכל מחלוקת הפוסקים יש להחמיר, אלא שכאן המחלוקת אינה שקולה, משום שהרמב"ם קאי בשיטת רש"י והמרדכי. וכן משמע קצת מלשונו בדרכי משה (עיין בהערה⁵).

5. הנה הב"י (שם) הביא שדעת הרמב"ם והראב"ד דשאני מעיין ממקוה, ובמעין אף אדם יכול לטבול בפחות מארבעים סאה. ודעת הר"י והרא"ש שאדם אינו יכול לטבול במעין פחות מארבעים סאה. והסיק הב"י: "ולדבריהם [של הר"י והרא"ש] אפשר דלטבילת ידים נמי בעי ארבעים סאה כדברי רש"י והרמב"ם או דלא בעי וכדברי הר"י ויונה והרשב"א ז"ל. ונראה דכיון דנטילת ידים דרבנן נקטינן לקולא". וכתב הדרכי משה (אות ד): "ונ"ל דלא פסק לקולא אלא במעין דהרי אף הרמב"ם דמחמיר במקוה מיקל במעין, אבל במקוה אין להקל". ולכא' מכאן יש ראייה שהדרכי משה נכתב לפני השו"ע, דהשו"ע הקל להדיא אף במקוה. אמנם מ"מ חזינן בלשון הדרכי משה שנראה לו להחמיר משום דעת הרמב"ם. אך מ"מ אין זה מוכרח בלשונו ועיין. ורציתי להוסיף עוד דבר בעניין זה, דהנה בביאור הלכה (שם ד"ה ויש להחמיר לכתחילה) כתב, וז"ל: "ודע דבאמת כל הראשונים סוברין כן היינו רש"י והרמב"ם והמרדכי המובא בב"י וכ"כ באשכול ובאור"ז להדיא וכ"מ ברבינו ירוחם וכן פסק מהרש"ל. והב"י שהביא דהרשב"א ס"ל כרבינו יונה להקל הוא בחידושו אבל בתה"א כתב כרש"י [עיין בחי' רעק"א], ולא נמצא להקל רק דעת רבינו יונה וכ"כ הריטב"א. וע"כ נראה דאף דהמיקל

וע"פ כל הנ"ל יש לתמוה על מש"כ הט"ז בשני מקומות [שני אלו מצאתי וייתכן שיש יותר]. דהנה בשו"ע (או"ח סימן ע"א סעיף א) איתא: "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, אפילו אינו מוטל עליו לקברו, פטור מק"ש ומתפלה. ואפילו אם רוצה להחמיר על עצמו ולקרית, אינו רשאי. ואם יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי קבורה, ורצה להחמיר על עצמו ולקרית, אין מוחין בידו". ולעומת זאת ביו"ד (סימן שמ"א סעיף א) כתב קצת אחרת, וז"ל: "ופטור מכל מצות האמורות בתורה, ואפילו אם אינו צריך לעסוק בצרכי המת, כגון שיש לו אחרים שעוסקים בשבילו. וי"א שאפילו אם ירצה להחמיר על עצמו לברך או לענות אמן אחר המברכין, אינו רשאי". וכאן לא כתב שאין למחות ביד הנוהג כהחולקים.

וכתב הט"ז (או"ח שם ס"ק ג), וז"ל: "נראה עיקר כדבריו ביו"ד דלא מקילי' בספיק' דרבנן אלא בדיעבד וא"א בעניין אחר. אבל כאן למה נאמר לכתחלה שיעשה איסור נגד הטעם של כבודו של מת, ושב ואל תעשה עדיף". וע"כ כוונתו דיש להחמיר משום שזו מחלוקת הפוסקים. דהא בספק רגיל יש ראיות ברורות דאפשר להקל לכתחילה בספק איסור, וכמו שהתבאר לעיל באריכות. ולכאור' תמוה אמאי אין להקל לכתחילה, דהא בדרבנן הלך אחר המיקל.

עוד איתא בשו"ע (או"ח סימן קפ"ד ס"א) איתא: "מי שאכל במקום אחד, צריך לברך קודם שיעקור ממקומו. ואם יצא ממקומו ולא בירך, אם היה במזיד, יחזור למקומו ויברך; ואם בירך במקום שנזכר, יצא. הגה: ודוקא לדעת הרמב"ם, אבל לדעת הרא"ש דס"ל דאף בשוגג יחזור למקומו לכתחלה, במזיד אף בדיעבד לא יצא (טור), ואם היה בשוגג, להרמב"ם יברך במקום שנזכר, ולהר"ר יונה והרא"ש גם הוא יחזור למקומו ויברך".

וכתב הט"ז (ס"ק א): "ולענין הלכה יש לנו לפסוק בזה ספק ברכו' להקל ובדיעבד בכל גווני א"צ לחזור אם בירך כבר במקום השני, אבל אם לא בירך עדיין יחזור למקומו אפי' בשוגג, היינו אם אפשר לו ואין עליו עיכוב מחמ' החברות' שעמו כנלע"ד". והכא בוודאי הוי גידון דרבנן, דבוודאי שמן התורה א"צ לחזור למקומו הראשון [ומהאי טעמא כתב הט"ז ספק ברכות להקל]. וזהו ספק אם מחויב לחזור, וזו גם מחלוקת שקולה (עיי"ש בב"י), ואעפ"כ כתב הט"ז שאם אפשר בקלות יש לחזור. וכ"כ בשו"ע הרב (סעיף א), וז"ל: "אבל לכתחלה יחזור למקומו ויברך אפילו הוא שוגג אם אפשר לו שאין לו עיכוב מחמת החבורה שנתלוו עמו בדרך ואינן רוצים להמתין עליו, שאז יש לסמוך על סברא הראשונה להקל בדברי סופרים אם היה שוגג".

בשעת הדחק יש לו על מי לסמוך [דהמחבר היקל וגם הרמ"א לא החמיר רק לכתחלה וכ"כ האחרונים] מ"מ אם יודמן לו שנית יטול בלי ברכה כיון דרוב הראשונים פוסלין בזה. אח"כ מצאתי שכ"כ בעולת תמיד". ונראה מדבריו שלשית הרמ"א יש להחמיר רק לפני מעשה ולא אחר מעשה, אלא שאליבא דאמת כמעט כל הראשונים מחמירים, ולכן יש להחמיר גם לאחר מעשה. ולענ"ד אף הרמ"א מודה בזה, דהנה התבאר שבמחלוקת הפוסקים אין לחלק בין קודם מעשה לאחר מעשה, ובתרווייהו אמרינן דהולכים אחר המקל, אא"כ בסוגיא עצמה מסתבר שיש להחמיר. והשתא כיוון שקודם מעשה דעת הרמ"א שיש להחמיר, נראה פשוט שה"ה לאחר מעשה, כיוון שלדעת הרמב"ם וסיעתו לא קיים מצות נט", והשתא הודמן לו ליטול בצורה טובה, יש להחמיר כדעת הרמב"ם. ומש"כ הרמ"א "ויש להחמיר לכתחילה" היינו היכא שאפשר בקלות להחמיר, אך לא שגא קודם מעשה לא שגא לאחר מעשה. וכן משמע בעולת תמיד שהביא הביאור הלכה, דכתב העולת תמיד: "ויש להחמיר לכתחילה וכו'. כתב בלבוש ויש לו לחזור וליטול ידיו ולא יברך [ובלבוש עצמו אין זה מוכרח, עיין אליה רבה]. ונראה שאומר זאת בדעת הרמ"א. וע"ע בב"י ובשו"ע או"ח סימן קנ"ט סעיף ח, ודו"ק.

וחזינן שממש נקט לשון הגמ' בעבודה זרה "בשל סופרים הלך אחר המיקל", וכתב שאין זה לכתחילה. וכן פסק המשנ"ב (ס"ק ז) ^א.

ואע"פ שנידון זה הוא לפני מעשה, והתבאר שנכון להחמיר לכתחילה בספק דרבנן לפני מעשה, מ"מ במחלוקת הפוסקים לכאו' צריך ללכת אחר המקל, וכמו שהתבאר לעיל מדברי הראשונים והשו"ע. והיינו משום שזו הנחיית חז"ל במחלוקת הפוסקים [אף שקשה לומר דהוי 'הכרעה' לקולא]. וא"כ צע"ג מדוע יש להחמיר לכתחילה במחלוקת הנ"ל. ולולי דמסתפינא אמינא שיש להכריע בנידונים אלו שלא כהט"ז. אך צריך למצוא יותר מקורות בעניין זה, ולא עיינתי בזה כל הצורך. וה' יאיר עיננו.

אמנם יש להוסיף, שאע"פ שפשטא דמלתא שאין צורך להחמיר, והיינו משום דבדרבנן הולכים אחר המיקל, קשה לומר שיש פה הכרעת חז"ל לקולא. אלא שהנחו שאין צורך להחמיר, משא"כ בספק איסור וכדו' דאיכא הכרעת חז"ל לקולא, ולכן האמוראים אכלו ספק חדש וכדו'. ולכן יש יותר מקום מצד מדת חסידות להחמיר במחלוקת הפוסקים מאשר בספק במציאות וכדו'. כך נראה מסברא פשוטה, וה' יאיר עיננו.

ברוך רחמנא דסייען.



סא). ולכאו' היה אפשר להביא ראיה נוספת מדברי הרא"ש (ברכות פ"ו סימן כט) בעניין ברכה על משקים בסעודה, שהביא מחלוקת בזה, וכתב דהרוצה להסתלק מן הספק יברך קודם הסעודה. אך מהתם אין ראיה, ששם דעת הרא"ש עצמו דאין לברך, אך כדי לחשוש לדעת הפוסקים החולקים עליו כתב כן [וכעין מה שתבאר בהערה בקודמת], ואין זה דומה להכרעה במחלוקת פוסקים קיימת [ומדברי הרא"ש בברכות פ"ו סימן ט (בעניין ברכה אחרונה על כוסס חטה, דנחלקו הפוסקים אם לברך על המחיה או בורא נפשות, וכתב דנכון להחמיר לאכלה רק בתוך הסעודה) ג"כ ליכא ראיה, דהתם בפשטות מיירי כשאכל בכדי קביעות והוי ברכה דאו' (דברכה על שבעת המינים דאו'). ואף אי נימא דהוי דרבנן ג"כ ליכא ראיה, דהתם דעתו שיש לברך בורא נפשות וכדי לחשוש לחולקים עליו כתב להחמיר, וכנ"ל. ועוד, דהתם להקל משמעותו שעוקר לגמרי את הברכה האחרונה, וא"כ מסתבר להחמיר].

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן, ב"ב

לסוגיית טעמא דקרא, גדר הכתוב, ומה שביניהם

הקדמה

אחת מהסוגיות, ואולי הסוגיא בהא הידיעה, המנסרת בחלל עולמה של חקר ההלכה בימינו ואף בימים קדמונים היא שאלת קביעת גבולות הרשות בשאלת 'טעמא דקרא' בחקר ההלכה. הנה בימים קדמונים מצינו לתנא רבי שמעון דסבירא ליה דדרשינן טעמא דקרא, וחכמים חלקו עליו דאין לנו לדרוש מעצמנו טעמא דקרא במה שהוא נפק"מ להלכה (ולהלן אי"ה נביא את הסוגיא ונדון בה).

וטעמם של חכמים היה נראה לכאורה מפני ששכל התורה אין נפשנו ודעתנו הקצרה יכולה להשיג, ועל כן אנחנו צריכים להגביל את עצמנו שלא נאמר יותר ממה שמצינו מפורש. ור"ש סבר שכן רשאים אנו לחקור ואין הדבר מופלא מאיתנו, אלא נמסר הדבר לחכמי לב לדרוש גם בזה.

אבל כמו שהרואה יראה, גם לדעת חכמים נדרשנו בהכרח לטעמא דקרא, בין אם נרצה בכך ובין אם לא, בכל דבר שאינו כתוב בפירוש, כי ההחלטה מה להקיש ולדרוש מדרשת הכתובים היא בהכרח מחמת איזו סברא (וכן נראה להלן שגם דעת ר"ש אינה כפי שהיא נראית לפום ריהטא).

למשל כאחד מני אלף, כשאנו אומרים שאישה פטורה מכל מצות עשה שהזמן גרמא, מחמת ההקש של מצות תפילין לת"ת שנא' בה 'ולמדתם אותם את בניכם' ולא את בנותיכם. הלא בהכרח שהוא מחמת איזו סברא חיצונית שאנו מחליטים שמצות עשה שהזמן גרמא קילא טפי לגבי אישה, או מחמת שהיא משעובדת לבעלה כמש"כ האבודרהם, או מחמת טעם אחר למשל שמצווה שאינה תמידית היא קלה יותר וכדו' (ועוד כהנה וכהנה סברות עמוקות ונפלאות, שלא כאן המקום להאריך בהם). דאל"כ מהיכתי תיתי שאמעט לפי קנה מידה זה, ולמה לא אבחר לבאר את הקש תפילין לת"ת וסיבת פטורה בהם באופן אחר, כמו למשל בירו' שכותב שתפילין ותלמוד תורה בני חדא ביקתא הם, כבמס' תפילין שמצות תפילין נועדה לזמן שאי אפשר ללמוד בו כמו בשעה שעוסק במלאכה. [ועי' שבלי הלקט שזה הטעם שמקילים כיום בתפילין משום שעסוקים בלימוד, והוא הפך המורגל כיום שמי שרוצה להדר בתפילין עושה זאת רק בשעה שהוא לומד]. ולכן לכה"פ בדברים שאינם מפורשים, בהכרח אנו נדרשים לשאלה זו.

ואם כן עולה השאלה במה חלקו חכמים על ר"ש?

בראי ההיסטוריה של הלכה נוכל למצוא ברבותינו הראשונים שנשאלה שאלה זו לפעמים בפירוש, למשל כמו אלו שהסתייגו מאד מהחטוט אחר טעמי הקרא בספרי ההלכה ויצאו נגד הביאורים המפורסמים בביאור הטעמים לעופות ובהמות הכשירות לאכילה מחמת נרדפותם וכולי, על אף אלו שהיו נוטים לכך מאד. ובודאי יכולים להיות מכך נפק"מ להלכה ממש (כמו

הרמב"ן שחקר אחר סימני הטהרה של עופות, וסימני עורבים, והייתה לו גישה מה לאסור עפ"י הבנתו בשורש הדין, כמו שכתב בספרו עה"ת. ויש לבדוק היטב, שלכאורה זה לכה"פ משפיע על התפילה ללא ספק).

לעומת שיטת הלימוד של רבותינו הראשונים, עומדת שיטת חכמי אשכנז המתבטאת בעיקר בפרשנות רש"י ותוס', שנוהרו להשתמש בלשון הגמ' בלא להזקק יתר מדי לסברות הלב. תוס' אף פלפלו ועשו את הש"ס ככדור, אך כמעט תמיד מתוך לשון הש"ס עצמה.

לעומת בית המדרש שהווה המשך לתורתם של בני בבל, כרבותינו הספרדים כהרמב"ן ולפניו הרמב"ם הר"י מיגש ולמעלה בקודש עד רב האי גאון ולמעלה, שעל אף שגם לימודם נשא אופי עקרי של דקדוק והעמדת הסוגי' מבחינת הגרסאות והראיות מהדברים הנמסרים בכתב ובע"פ, בכל זאת כשנוקקו בין כל הררי הראיות לסברת הלב התבטאו בקצת יותר חופשיות. אולי בגלל כך שהיוו המשך טבעי לבית המדרש המרכזי והרגישו בטחון יותר ואי חציית גבול אסור בכך, או מפני התרבות הכללית שהייתה נהוגה במחוזם (ימי הביניים שהיו חשוכים יותר באיזורם של בעלי התוס'). בין כך ובין כך סגנונם נראה מעט חופשי יותר, לא רק עשית הש"ס ככדור, אלא כדיון מקומי מה מבינים כאן כעת.

על כל פנים, השאלה המנסרת הזו בחלל עולמה של ההלכה פורצת ובאה יותר לידי ביטוי בימינו מאד, ונהפכה אצל רבים ממש לשאלה יומיומית. וסיבת הדבר היא מפני שמחקר ההלכה החל לשאת אופי של מחקר אחר שורש ההלכה והדין כמטרה לעצמה, יותר מהתקפות של רבותינו האחרונים, שעכ"פ לא הוצרכו לדבר על כך בפירוש אלא במובלע.

ידועה אמירתו של הגר"ח סולוביצקי זלה"ה (מחדש שיטת הלימוד המקובלת בישיבות עד ימינו אלו), לאחד מהצורבים 'אותנו לא מעניין הלמה אלא המה', באמירתו זו ביקש להגביל את השיח התלמודי החדש שהוא עצמו פיתח וגידל החותר ליסודות הדינים שבכל סוגי', ולקבוע בו סייגים וגדרים ישנים. לאמר עד כאן הורשת להתבונן בגדרי הסוגי' והעמדת ההכרח לאן לשייך כל דין ודין והיינו ה'מה', אבל ח"ו אין לך עסק בנסתרות (בן סירא) לחתור אחר ה'למה', כי הלא התורה הלא נעלה היא מעל שכל האנוש עמוק עמוק מי ימצאנה.

אבל שאלת הגבולות לא נפתרה במשפט הזה, כי היא ממשיכה במודע ובלא מודע להמשיך לנסר בחלל, והיא ממש שאלה יומיומית בבית המדרש המשתקפת בכל מה שנאמר ונכתב, עם מירב ההתפתלויות. דומה כי כיום, בין השאר גם לאחר שהחזון איש שעם כל יחסו ורצונו לשמר את נוסח הלימוד הישן של רבותינו בעלי השו"ע, ולעודד את לימוד המהרש"א שהיא גישת הפשט הקיצונית שאינה נזקקת כמעט לעירוב של סברת הלומד מעבר למה שכבר נא' בגמ' ובתוס' רק במובלע ממש, בעל כרחו יותר מאלו שהוא השיג עליהם, נחת אמנם רק בלישנא דרבנן למחקר אחר הטעמא דקרא. למשל ידועה התבטאותו בגיליונות על הגר"ח יסה"ת 'חשבה התורה לג"ע כאיבוד נפש', או בהל' ביא"מ שטמא מסברא אינו אסור כלל בעזרה היכא שנכנס לצורך [ובזה משך קו לדברי מהר"ל שם בסוגי' בספר גור אריה, שכתב כעין כך ממש, והוא היה מהלומדים שחתר לגישה חדשה ממש בלימוד, לחזור לשורש הגמ' בלא להזקק למפרשים כרש"י ותוס' וכמי שיראה כל פותח ספרו בהלכה, שאמנם לא הכה גלים כספריו באגדה]. ואחריו לכל

הפחות חלק מתלמידיו לפעמים הקצינו יותר ויותר בעניין הזה, עד שלפעמים יצאו כמעט בהכרח מבית המדרש המקובל בשעתם.

מאמר זה לא מתיימר לקבוע מסמרות ולתת פיתרון לשאלה הרת עולם זו, וגם לא לערוך סקירה מקיפה כל צרכה להתמודדות עם בעיה זו בבית המדרש בכל רצף ההיסטוריה. בסך הכל גם בגלל קוצר המצע, נתמקד בסוג' של ר"ש ורבנן, ואח"כ נכלול בו מעט דוגמאות שונות להראות איך שהחתימה לשורש הטעם באמת יכולה להבהיר הרבה מההלכות עמומות*. ואולי נוכל בעזרת דוגמאות אלו גם להקל במציאת הדרך האמצעית המקובלת כדי שלא להיות בכלל מי דאפקוה מבי מדרשא, למי שמפאת טבעו מוכרח לחתור לשרשים הנעלמים של הלכות ומצות שונות. וזאת, כי לדעתנו המדד אינו תלוי רק בניסוח זהיר וחמקמק, אלא הוא שאלה מהותית. והיינו שכל שהלומד ישמור על השיח הפנימי המחובר ליניקה והשורשים שמהם יונקת התושבע"פ ברצף הדורות, תורתו שהיא מבחינת 'פנים' תתקבל בבית המדרש, גם אם תנסה לחתור ולהשיג טעמיה, הלא גדולה בחר וממילא גם לחיים חיי הנצח יזכה אכ"ר.



פרק א' - מחלוקת רבי שמעון ורבנן בטעמא דקרא דלא תחבול בגד

אלמנה

א. הדין בסוג' זו בראי הפוסקים, האם ערבו את טעם ר"ש בהלכה?

בברייתא (ב"מ קטו) נחלקו רבי שמעון ורבנן בדין 'לא תחבול בגד אלמנה', האם הוא נאמר גם בעשירה, שלדעת ר"ש לא נאמר אלא בעניה, שכיון שאתה חייב להחזיר לה אתה משיאה שם רע בשכנותיה. וביארה הגמ' דר"ש דריש טעמא דקרא, ולכן מפרש את המקרא שאוסר רק ענייה מהטעם הנ"ל, ורבנן לא דרשי טעמא דקרא ולכן אוסרים גם עשירה.

והנה הרמב"ם (פ"ג ממלוה ולוה ה"א) סובר דאסור לחבול בגד אלמנה אף בשעת הלוואה. והראב"ד השיגו שבשעת הלוואה אין זה חובל. והמ"מ הביא ראייה לדברי הראב"ד דהא במתני' איכא פלוג' בין ר"ש לרבנן, דלר"ש דדריש טעמא דקרא אין איסור אלא באלמנה עניה משום דאתה משיאה שם רע בשכנותה כשאתה משיב לה את העבוט, והרי רבנן לא פליגי עליו אלא בזה שלא דרשו טעמא דקרא לעניין דינא, והכתוב לא חילק בין עניה לעשירה, אבל בעיקר משמע הכתוב מהו חבלה ומשכון לא חלקו עליו. ומשמע לכאורה שגם לדעתם אין האיסור אלא שלא בשעת הלוואה, שהוא בכלל דינא דהשבת העבוט, ע"ש.

א). והרבה יותר מאשר ללכת אחר מה שנקרא הגדר בלבד, שהוא לפעמים ממש היפוך היוצרות. ראה למשל חידושי מרן רי"ז הלוי הל' נזקי ממון שלפי דבריו הנאה להזיקה וכו', הוא יסוד הפטור גם של שן ורגל ברה"ר, בעוד שמהרי"ף והרמב"ם נראה להפך, שיסוד פטורם מחמת דאזלי כאורחיה. וכבר השיג עליו הרא"ש שם מחמת טעמא דקרא. אבל כ"כ מסתבר הדבר, שהחייבים מחמת המגדיר של האב כוונה להזיק וכו', והפטורים מחמת החלק הקל שבכל אב, והארכנו בזה בס' ב' מן המים בב"ק עיי"ש.

אולם כבר נודע שהרמב"ם בפה"מ נחית כאן לטעמא דקרא גם לרבנן [דבר שאין מדרכו בפה"מ בד"כ], וכתב שלרבנן לא חילק הכתוב בין עניה לעשירה מפני שהטעם שלא להשיאה שם רע בשכנותה שייך הן בעשירה הן בענייה בשעה שהיא מתעכבת אצלו בעניין המשכון אפי' שלא בשעת השבת העבוט עי"ש.

ולפי זה מסולקת ראיית המ"מ, שהרי היא הנותנת - מה שרבנן פליגי על ר"ש בין באלמנה עניה ובין בעשירה, דסברי שהטעם של משיאה שם רע בשכנותה אינו שייך רק בהשבה אלא גם בעיקר המשכון, וע"כ יש לאסור לדעת רבנן אף משכון שבשעת הלוואה, ואף שאין בו דינא דהשבת העבוט, וז"ב בדעת הרמב"ם.

אלא דיש להעיר לדברי הפה"מ מנ"ל לגמ' דרבנן לא דרשי טעמא דקרא, אימא שאף הם דרשי אלא דפליגי כנ"ל מהו הטעם. אלא שאפשר נחא לגמ' יותר לומר דבר ברור, שלרבנן לא דרשי וע"כ הם לא מחלקים בין ענייה לעשירה. ורק הרמב"ם נתן טעם גם לכך, וזה כמובן לא חשיב טעמא דקרא, שהרי אין בו נפק"מ לעניין דינא.

אמנם עכ"פ יוצאת כאן נפק"מ לדינא שאין מחלקים בין שעת הלוואה ללא שעת הלוואה, אולם זה גם לכאורה פשטא דקרא שלא חילקו בזה, ורק הרמב"ם עיטר זאת בטעם לרוחב דעתו.

עוד מצינו בסוגי' זו חידוש דין בפוסק אחרון, הלא הוא רבינו הט"ז, שכאילו יצא מטעמא דקרא דר"ש, שכן כתב (ח"מ ס' צ"ז) דהדין דלא תחבול בגד אלמנה הוא גם בבתולה, דהא לר"ש כיון ומשיאה שם רע בשכנותה כל פנויה בכלל עי"ש. והתומים השיג עליו שא"א לשנות קוצו של יוד מד"ת שכתבה אלמנה בלבד.

אלא שברור שהט"ז סבר דלא חשיבי כמיזל בתר טעמא דקרא רק כר"ש שצמצם את הדין בתורה רק לענייה דבר שלא הוזכר בכתוב, אבל הט"ז אמר שהתורה לאו דווקא קאמרה באלמנה, והכתוב רק נתן דוגמא לאשה שהיא פנויה מאיש, ואין כוונת התורה אלמנה דווקא, וכמו שאין כוונת התורה לבגד דווקא [ואפי' ליראים ס' קל"ו הכתוב כולל כל דבר שהוא בר השבה]. ולא דיבר הט"ז מצד הטעם אלא כתב ראייה מר"ש, וזה לא נחשב כלל למיזל בתר טעמא דקרא, ועי' כי זה ברור.



ב. ההבדל בין טעם פנימי לטעם חיצוני

עד כאן דנו בסוגי' ובפוסקים, אולם כשנשוב לעיקר הטעם של ר"ש לכאורה נראה קצת תימה, שאנו היינו אומרים הטעם מצד שחסה התורה על אלמנה [כמש"כ החינוך מצוה תקצ"א]. ויש שאמרו שלמד כן מזה שלא כתבה התורה דינה על יתום, אלא שלכא' יתום אין דרכו במקח וממכר וא"א ללמוד מזה וצ"ע.

אלא שהיה נראה שבאמת אם היה נותן טעם קרוב לכתוב בעצמו לא היה נחשב כטעמא דקרא כלל [אלא כמו שנוהגים לקרוא לכך 'גדר' הכתוב], ואפי' היה אפשר ללמוד מזה דינים. וכמו שמצינו בכמה מקומות למשל באיסור חסימה דפועל ובהמה, שהטעם של צער הפועל ובע"ח משתקף בהרבה הלכות שם, כמו אכלה ומתרזת מהו ועוד [וכן מה שנא' שם לעניין מה

שדרשינן שאכילה וד"א אסור, שכתב רש"י הטעם שלא יאכל הרבה. וע"כ הסתפקו מהו להבהב באור שאף שאינו ממש ד"א, מ"מ גורם שיאכל הרבה. וכן עיקר דין פריקה הוא משום לתא דצעב"ח, כמבואר בגמ' בסוף אלו מציאות.



ג. הנחת היסוד שהנחנו בדעת ר"ש ורבנן אינה ברורה כל עיקר

אולם לא זהו סוף הדיון שם בסוגי', דהלא שם הקשו סתירה מדין לא ירבה לו נשים שכביכול החליפו שיטתם, שהם אמרו רק אם מסירות ליבו, ור"ש אמר אפי' כאביגיל. ואמרו שאדרבא היא הנותנת, שהם אמרו הלא כאן זה מפורש בתורה ולא שייך להקשות, ולר"ש היא הנותנת, כיון שכבר אמרה התורה להדיא מה הוצרכה לצוות, אם לא שאפשר ללמוד מזה עוד דבר.

חזינן שרבנן לא אכפת להם בטעם כל עוד הוא מפורש, וזה מובן, אבל עוד חזינן שרבי שמעון עצמו לא אכפת לו בכלל לחדש עוד משהו בתורה בלי מובן בכלל, כיון שיש כאן תוספת על הפירוש.

ומזה נראה שר"ש אין דעתו אלא שדרשינן טעמא דקרא, דהיינו זה אחד מהכלים שיש לנו לדרוש את התורה, כמו שאר דרשות שיש, כמו ק"ו של סברא ועוד, אבל אין מניעה לר"ש לצאת מכך לדין שאין עימו סברא כלל.

ולפי זה גם יש לדון לרבנן שלא שהם מסתייגים מעיקר הסברא בכלל, איזה שלא תהיה הסברא והטעם, אלא שהם סבורים שאין זו אחת מהמידות שהתורה נדרשת, אולי מפני שאין היא כבולה לטקסט ודרך דרשה, ואין היא הסגנון שרשאים אנו להוציא מהתורה. אבל לעולם יש סברות לדין, אלא שצריכים להוציא אותם בצורה מקובלת ובדרכי הדרשות, שע"כ נדבק בפנימיות התורה, ואינו יוצא לחוץ.



ד. לרבות כל המסירות - האם הוא תלוי באם 'דרשינן טעמא דקרא'

בגמ' עבודה זרה לו: הביאו פלוגתא בין ר"ש לרבנן אי הלאו של לא תתחתן במ הוא רק בו' עממין או כר"ש דאמר כי יסיר וגו' לרבות כל המסירות.

והתוספות כתבו בשם רשב"ם, שלא נמצא רשב"י זה בשום ברייתא, אלא שאמרו, שלרשב"י דדריש טעמא דקרא מיותר הכתוב לדרשה לרבות כל המסירות.

אמנם הרמב"ם (פרק יב מהלכות איסורי ביאה ה"א) פסק לרבות כל המסירות (והערה מקורו מספר נחמיה י, לא), על אף שלא פסק (בפ"ג הלכות מלווה ולווה ה"א) כרשב"י לעניין בגד אלמנה עשירה.

אלא שפשוט שהרמב"ם למד שכן הוא פשטא דקרא, ואינו כטעם נוסף כאלמנה שמשיאה שם רע בשכנותיה, שזה סובר ר"ש שאפשר גם לדרוש מכך. ורבנן סברי שלא נחדש טעם חיצוני לכתוב ונדרוש ממנו הלכות.

וזה גם הביאור בפירוש רשב"ם הנ"ל, שר"ש דורש כן מייתור הפסוק לדעתו, עיין עוד.



פרק ב' - דוגמאות לביאור ענינים שונים עפ"י הטעמא דקרא

וכעת נבוא להראות כמה דוגמאות שאאסוף מכאן ומשם כפי ההזדמן והזכרון הדל, ממה שאפשר לאסוף בעניין זה שהתפסה על טעם מצות התורה יתכן שהיוותה שורש להרבה מחלוקות קדמונים.



א. טעם מצות ספירת העומר

וזה יצא ראשונה (מהקל לכבד). כידוע דעת הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין שספירת העומר בזמן הזה מהתורה, וכבר נודע בשם הגר"ח שבאר טעמו משום שסבר שמקריבים אע"פ שאין בית.

אמנם באופן פשוט יותר יש לבאר, שהרמב"ם סובר שספירת העומר מן התורה גם בזה"ז, והר"ן בסוף פסחים כתב שאין כן דעת רוב הראשונים, משום שבתורה נזכר העומר כעיקר יסוד המצוה. וטעם המדרש שהוא מחמת הזיכרון לבני ישראל שספרו שם, אינו אלא מדרש, אולם הרמב"ם במו"נ ח"ג כתב טעם זה, ומעולם לא כתב שם טעם עפ"י מדרש כמו שכתב שם לגבי עץ אזוב. ואם כן יתכן שבכך נחלק עם הר"ן ביסוד ושורש מצווה זו.

חזינן ללא היסוס כלל, הן הר"ן שאמר משום שהוא עפ"י מדרש, והן הרמב"ם, שאולי בנה יסודו על כך, והרי חזינן שטעם שהוא עיקר מהכתוב אין מניעה מלראות בו שורש הכתוב כאילו זה מה שכתוב.



ב. טעם צלית ק"פ והנפק"מ לצליה עם גיד

לעניין צלית קרבן פסח נחלקו הרמב"ם והראב"ד אם צולחו כולו, גם גיד הנשה ושומן גיד שבו או לא (שהראב"ד כתב שהיה חובטו בקרקע לפניו). וטעם הרמב"ם נראה שבהכי הוא מצותו, וגם בפסח מצרים אולי לא הצטוו על גיד הנשה, אם אמרינן שרק מזמן מ"ת נצטוו ונכתב במקומו.

ויתכן עוד שנחלקו בטעמי המצוה, שלדעת הרמב"ם במורה נבוכים טעם צלי בק"פ משום החיפזון, ואם כן דין צליה הוא דין בקרבן ולא באכילה, ולכן שייך שיצלוהו עם שומנו של גיד, אף שאין אוכלים אותו כלל. משא"כ אם הטעם שמצוה לצלותו הוא משום דרך מלכים וכדו', עי' חינוך, הלא פשיטא שמה שאין ראוי לאכילה אין טעם לצלות.

בדוגמא הנוכחית יש איזה שילוב נוסף שבין הגדר, כמבואר כמדומני בחידושי רי"ז הלוי מנחות האם צלי אש הוא דין בקרבן או באכילה. וזה עצמו אנו קובעים לפי הטעם, והוא ממש מתבקש מעצמו, אם רק נרצה.

ג. בבית אחד יאכל

מפרשי התורה נחלקו אם עיקר פרשה זו דבית אחד יאכל נאמרה לדורות כסדר האמור בתורה, או שגם אם נאמרה לדורות יסודה בפסח מצרים.

והנפק"מ לטעם, האם לומר שיסוד העשה של בבית אחד יאכל, הוא במעשה שאירע שם שלא יצא מפתח ביתו עד בוקר, או מהלכות חפזון, שהוא בעיקרו בפסח מצרים דווקא, או שהוא מחוקות הפסח לדורות. ולפי זה אם נסביר שטעמו גם מהל' חפזון, כהר"מ במו"נ ח"ג מו, וכן הרבה ממפרשי התורה ע"ד הפשט, נוכרח לומר שחלק מהלכות חפזון הוא גם לדורות וצ"ע.

אמנם אם נלך בדרכו של המהר"ל בגבורות ה' המשגיב העניינים כדרכו, ביסוד האחידות של הק"פ, בבית אחד יאכל. וכן מפרש את דין צלי אש שאינו מתפרק (וזה לא מהפרשה כאן), וכן עצם לא תשברו בו, הכל בסוד האחידות עי' שם היטב דרכו הנפלאה בזה, אין כאן שום שייכות לחיפזון, שיסודו בעניין אחר של איתרועתא דלעילא ולא דלתתא ואכמ"ל בזה.

ונראה שיש לפרש עפ"י טעמים אלו, מה שנחלקו התנאים רבי יהודה ורבי שמעון, בברייתא בסוף פרק כיצד צולין (לגר' הבבלי), האם העשה הזה נאמר על הפסח שאסור לחלקו לב' חבורות, אבל רשאי אחד מהם לאכול בב' מקומות אם כבר נקבעה חבורתו במקום מסוים, או דקאי על האוכלין שלא יאכלו בב' מקומות אבל הפסח עצמו אפשר לחלקו לב' חבורות (ונחלקו לביאור הגמ' במילת "יאכל", האם יש אם למקרא ונקרא "יאכל" או שיש אם למסורת, וכאילו אמר "תאכל" בבית אחד).

ויתכן שתלוי בזה, שלפי דברי המהר"ל כל הציווים הם על הק"פ בעצמו, שיהיה צלי אש ויאכל בבית אחד ולא ישברו בו עצם, ואם כן יותר מסתבר ללמוד את כל הפרשה על קרבן פסח בעצמו. אולם אם הוא מהלכות החיפזון, מסתבר שהוא דין בצורת האכילה שלא יאכל בב' מקומות.



ד. שילוח הקן

וכן לעניין שילוח הקן, שהרמב"ם כתב שהוא משום איסור צידה בשעה שהיא אינה יכולה לפרוח. ויוצאת מזה נפק"מ שכל הדין הוא רק בה ולא באפרוחים, עי' מש"כ שם בספר מן המים שלהי חולין עפ"י הכס"מ בהל' מכירה. וכן הוא ברור בהרבה מקומות שהרבה הלכות נלמדות מגדר הכתוב, והדברים ידועים שא"א להוציא הלכה אלא מתוך הבנת עומק המצווה. ואינו נכלל בגדר טעמא דקרא, כי הוא גוף הכתוב.



סיכום

הראנו את ההקשר האפשרי של טעמי המצות עם ההלכות שאם הוא נכון, אינו מאפשר לנו לעמוד מנגד, וגם אם נסייג את העניין שאנחנו לא פוסקים ממש את ההלכה עפ"י הטעמים האלו וזה בא רק אח"כ או יותר נכון בתוך הדברים, וזו לא השפה שמולידה אותם, עכ"פ ראוי כמובן

לתת את הדעת עליהם. ומה שאנו מראים הוא רק קצה חוט לעניין רחב הרבה מעבר לגבולות האלה.



נספחים נוספים

מספרי מן המים ב"מ וחולין דוגמאות מפורטות ופשוטות יחסית

יסוד הלאו דחסימה

באופן פשוט היה נראה דיסוד הלאו דחסימה הוא מדינא דצבע"ח, ולא רק כשורש וטעמא דקרא אלא הוא גוף הדין. וכן מפורש ברבינו יהונתן המובא בש"מ צ' א' "וישראל הדש בפרתו של נכרי עובר משום בל תחסום דסביר לן צער בע"ח דאוריתא". וקצת צ"ע לשוננו, דאי לא קי"ל דצבע"ח דאו' לא הוי אמרינן כן, והא הכא הוא לאו מפורש ופשוט גם בבהמת נכרי. ובאמת יש לעי' לדבריו למה לא הביאו לעיל בשלהי אלו מציאות ראה מכך דצבע"ח דאו' [וכעת ראיתי בשם ר' פלטיאל, תלמיד חבר למהר"ם מרוטנבורג, בפי' עה"ת על הקרא דלא תחסום, שכתב בשם רש"י שהוא משום צעב"ח ודחה מהראיה הנ"ל].

וקצת י"ל שאין דרך הגמ' ללמוד משורשי הלאו היכא שאין נפק"מ לעניין דינא, כגון שפריקה עדיפא על טעינה. ועוד יל"ע הרבה בכללות אלו. ועוד י"ל שאכן אינו נכון לגמרי משום צעב"ח לחייבו שלא לחסום, שהרי לטובתו הוא חוסם, אלא שהתורה כאן הקפידה ע"ז ממידה טובה. אבל א"א ללמוד לכל מקום עד כדי כך, וע"כ לא הביאו מזה ראיה, שהוא מ"מ דין מיוחד. ועוד צ"ע.

ולהלן שם הסתפקה הגמ' בהיתה אוכלת ומתרות מהו, מי אמרינן הא קא חזיא לה ומצטערא או דילמא לא מעלי לה. והכי קי"ל מדאמר רשב"י שתולה לה קרסטלין עם כרשינין, ש"מ משום דמעלי לה עי' שם. ובתוס' צ"ב א' ד"ה אלא, ומהרש"א בע"ב על מה שפרש"י בספק הגמ' דפרס לה קטבליא מהו, כתבו דא"כ קי"ל דאין הטעם משום דחזיא לה ומצטערא, ואף בלא רואה ולא מצטערא כלל אסור, עי' שם.

ואני בעוניי לא הבנתי דבריהם, דלא אמרינן אלא דהיכא דמתרות אין כאן צעב"ח, דאליבא דאמת לא מעלי לה. ואין לאדם לתת לה דברים שיזיקו לה ותסבול מהן מיד לאחר שתאכלם. אבל כל שלא רואה ולא חפצה בכלל אימא ליכא כאן משום לא תחסום, שיסודה באמת משום צעב"ח. וכן לשון הרמב"ם "היה הדבר שהיא עושה בו רע לבני מעיה ומזיקה או שהיתה חולה ואם תאכל תתריז מותר למונעה, שלא הקפידה תורה אלא על הנאתה והרי אינה נהנית". ומשמע להדיא שאכן בעי' שתהנה אלא שבהייתה אוכלת ומתרות לא חשובה באמת כנהנית וע"ז לא נצטוונו [ועי' עוד לשון תוס' רא"ש על הגמ' דהיתה אוכלת ומתרות].

אלא מה שיש לעי' הוא מספק הגמ' דפרס לה קטבליא מהו, דלמה לא יעשה כן אי לא חזיא ולא מצטערא כלל. והמהרש"א שם כאמור כתב שסברא זו נדחתה וע"כ לא פירש רש"י שם את הספק רק אי הוי בכלל דישו או לא עי' שם. אך להאמור שהגמ' לא חזרה מזה כלל, אינו מובן.

ושמא י"ל דמ"מ הבהמה מצטערא, כיון שהיא מריחה את ריח הדיש. ולפי זה יצא שאם סותם עיניה ואפה יהיה שרי, ואינו נראה ברור כ"כ.

וע"כ יותר נראה לומר, שכיון שהוא עושה כך כדי שלא תראה ולא תתאוה הוי בכלל חסימה ואינו רשאי בכך, שאף שעכשיו לא מצטערא מ"מ עצם מה שהוא גורם לכך שלא מתאפשר לה ליהנות כדרכה הוי בכלל חסימה, ועוד צ"ע.

ולשון החינוך מצוה תקצ"ו בשרשי המצווה שלא לחסום בהמה בשעת מלאכה: "... לחוס עליהן לחלק להן חלק מיגיעת בשרן". ומקורו מדברי הר"מ במו"נ ח"ג פמ"ב. ויל"ע על דבריו מדברי רשב"י שתולה לה טרסקלין עם כרשינין מפני שהן יפות לה מן הכל, והרי שאין קפידא לתת להן מיגיעת בשרן.

אלא שאכן הרמב"ם פסק כת"ק שמביא בול מאותו המין, ומשמע דוקא. ואף שהגמ' להלן הביאה ראיה מרשב"י לבעיא דהיתה אוכלת ומתרות, יתכן דהיינו רק להא דבעי שיהיה מעלי לה, ובזה אף רבנן לא פליגי אלא דחששו ממראית העין כ"כ התוס' והרא"ש ע"י שם. ולפי זה אף רשב"י לא קאמר אלא היכא דהוי תרומה ומעשר, דלא חייב מעיקר הדין בלא תחסום.

אמנם ע"י ריטב"א שכתב שאף רבנן מודו בכרשינין שהן יפות לה מן הכל. ונראה מדבריו דה"ה אף במקום דאיכא לאו דחסימה, ודלא כמשמעות לשון החינוך שהוא כשיטת הרמב"ם וכנ"ל.



זרוע לחיים וקיבה - שותף באחת מהן פטור מכולן

חולין קל"ג ב' דעת ר"ח בר רב שסבר שאם שייך לכהן זרוע כבר נפטר משאר המתנות, מבוארת בסוגיא משום דסבר דהכל נתינה חדא ומצווה חדא.

ובמנ"ח הקשה למש"כ הריטב"א בשם רבותיו דבכל מקום שכתוב במ"ע וי"ו כו"ע מודו דמעכב זא"ז. וא"כ האיך הכא אין מעכב לכו"ע, הא חשיב עי"כ כחדא מצוה עיין שם. ונראה ברור דאין כוונתם רק דמעכב במצווה בשיש לו למשל זרוע לחיים וקיבה ולא נתן רק זרוע וכדו', אך אי אין לו רק זרוע או רק לחיים בודאי יוצא ידי מצוותו בנתינת מה שיש לו, דכי בהמה שחסר ממנה דבר מה אינה במצווה זו. ורק ר"ח בר רב סבר דמ"מ מעכב במצווה, כיון דכולה חדא נתינה היא, אך בזה הא לא קי"ל כוותיה. וזה ברור ופלא על שאלתו.

אמנם על דברי הריטב"א הנ"ל יש לע' לכאורה ממצות ד' מינים, דאשכחן במתני' דמנחות דמעכבים זא"ז, ובגמ' שם מבואר דהוא משום דכתיב ולקחתם בעינן לקיחה תמה. ולהריטב"א יל"ע למאי צריך ילפותא, והא כתיב שם וי"ו החיבור, ואף דילפ' באין איתו בבית, אך חיובו בודאי לקנות ולקחת, ולא הוי כמאן דלא נתחייב, וכהכא דחיובו רק ביש לו המתנות וז"ב וצ"ע. והעמידני בברור הדבר הדק היטב ידידי הרב ר' בני מוטרפרל שליט"א.

ובגמ' הסתפקו עוד אי נפטר היכא דעיקרה של בהמה של כהן אף שהמתנות בחלקו של ישראל. וספק זה פ"י הוא אם החיוב במתנות הוא על כל הבהמה, וע"כ אי עיקרה ביד כהן

נפטרת, או שחיוב המתנות אינו אלא במתנות עצמם, וע"כ אף אי עיקר הבהמה שייך לכהן א"א לפטור.

ויתכן שהיה אפשר קצת לתלות חקירה זו בטעמי המצווה, דעפ"י מה שפי' הרמב"ם במורה טעם המצווה הוא משום דאברים אלו הם כראשית הבהמה וחיובם כחיוב תרומה וחלה וראשית הגז עיין שם, היה ניתן לומר דהחיוב הוא על כל הבהמה, כמו בתרומה וראשית הגז וחלה. ואף שכאן הם אברים מסוימים אך מ"מ החיוב על כל הבהמה לתת ראשיתה לכהן. אך אם הטעם הוא כנזכר בסוף פרקין, שזכו בזה ע"י מעשה פנחס באברים אלו, א"כ דין הוא על אברים מסוימים אלו שהתחייבנו ליתנם מטעם זה לכהנים, ולא דין כללי על כל הבהמה ליתן ממנה מתנות אלו. ועיין.



סיום

רצינו להראות התחלת שיטת לימוד כזו, כמובן יש הרבה להיזהר בכך, ובעיקר צריך להישאר בפנים, יש הרבה מאד מה להאריך וצריך כמובן רגישות יתירה, אבל באופן כללי, אם נשארים בשיח הפנימי אפשר להגיע לתוצאות נפלאות מדרך זו, ולמצוא את המגשר בין הטעם לגדר, כיון שאינו טעם חיצוני אלא נלמד מההלכה.



הערות הקוראים

חידוש מרן הגר"ק זללה"ה דמצות מחיית עמלק מתקיימת דוקא כשמוחה
לפחות תרי עמלקים ♦ גדר דין נ"ט בר נ"ט, הדין לכתחילה, וכאשר עשה
במזיד ♦ בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן וי"א – דלא חשיב הכרעה
גמורה ♦ סוד הלוח של הלל הנשיא

הערות הקוראים

הערות על מאמרו של הרב שלמה זלמן כהן "חידוש מרן הגר"ק זללה"ה
דמצות מחיית עמלק מתקיימת דוקא כשמוחה לפחות תרי עמלקים" (עמוד
מ"ד)

א.

בס"ד.

אפתח בשבח אכסניה, אכסניה של תורה, ירחון האוצר, מלא וגדוש במילי מעליותא, תורה
מפוארה בכלי מפואר, וראוי לברך עליו ברכת הנהנין לכו"ע, ברוך ומבורך.

ואודות מאמרו העשיר בידע וגדוש בחכמה של הגרש"ז כהן שליט"א ממודיעין עילית, בענין
חידוש מרן שר התורה וצוק"ל שצריך למחות שני עמלקים, והאריך בזה בטוב טעם ודעת, ומה
שדן שא"כ אם יהיה לו פירות שביעית של עמלק, אם יצטרכו למחותם, אז יצטרכו למחות שני
פירות. ויש לדון, אי מחיית עמלק תליא בשוה פרוטה, יל"ע בישראל שמחה ממון עמלק
בשוויות של מאה פרוטות, האם קיים מאה מצוות או מצוה אחת. ועי' בחזון יחזקאל בב"מ ג, ו,
דהביא משמיה דמרן הגר"ח הלוי מבריסק, דבגונב מאה פרוטות עובר באיסור אחד, דעיקר
האיסור הוא במעשה, אבל גוזל מאה פרוטות עובר מאה איסורין, דעיקר האיסור הוא בחיסור
מחבירו. ולכאורה באיבוד ממון עיקרו בתוצאה שלא יזכר שם עמלק. אלא שיותר מסתבר שלא
תליא בשויות, אלא בחפצים, דבעינן תרי חפצים, ויתכן דאף כאשר אינם שוים פרוטה איכא
מצוה דמחיית עמלק, דקיי"ל בב"מ מז א' דקונין בכלי אע"פ שאין בו שוה פרוטה, אלא די"ל,
דכיון דהמחייה היא שלא ייזכר שמעמלק הביאום, א"כ איכא למימר דכל דאין צירוף של שוה
פרוטה אצל הישראל, אזי אין כלל שאלה של מהיכן בא ממון זה. ברם כשאיכא לעמלקי כלכלת
תמרים שביחד שווים פרוטה, אזי ודאי כולן יחד ממון ושמו וזכרו עליהם, וע"י שהישראל
ימחה שווה חצי פרוטה מתוך השווה פרוטה, ויותר להעמלקי מעט פחות משה פרוטה, בכך
מחה שמו מהממון. ברם ביותר יש לומר דכלל לא שייכא הכא שו"פ או פחות משו"פ, דכיון
דנכסי עמלק אסורים בהנאה א"כ לית להו שוויות כלל, ואפילו פחות משו"פ, דכמאן דליתא
דמו, דלישראל בודאי לא שוי מידי, ואף כלפי העמלקי ליכא זכות ממון מצד הישראל.

בברכה מרובה

אברהם מרדכי קורלנסקי

כולל מגדל עוז



ב.

ב"ה.

אודות מה שדן הגרש"ז כהן שליט"א בפירות שביעית של עמלק האם מותר לאבדם כדין ממון עמלק, או שצריך לאוכלם כדין פירות שביעית.

לכאורה י"ל, דעשה דמחיית עמלק הוא עשה דאורייתא, ועשה דפירות שביעית בזמן הזה הוא רק עשה דרבנן, עיין בגיטין לו ע"א. ועשה דאורייתא דוחה עשה דרבנן כמבואר בתוס' מו"ק יד ב' ד"ה עשה דיחיד, וכן מבואר בפמ"ג או"ח סי' רעה משב"ז סק"ח לגבי מש"כ השו"ע שם דהגדה של פסח מותר לקרוא בשבת לאור הנר, דאין עם הארץ שאין ההגדה שגורה בפיו קצת. וכתב הפמ"ג דמי שלא למד מעולם ואין שגור בפיו ההגדה ג"כ מותר לומר את ההגדה, דעשה דאורייתא דסיפור יציאת מצרים דוחה איסור דרבנן לקרוא לאור הנר יעוי"ש.

אך מאידך י"ל, דיתכן דמחיית 'ממון' עמלק אינה דאורייתא כמו מחיית 'גוף' עמלק, ונמצא דיש כאן דרבנן דממון עמלק כנגד דרבנן דפירות שביעית. אך לכאורה הראשונים דסוברים דצריך לאבד את ממון עמלק למדו כן בפסוק וזהו דאורייתא, עי' בתוס' בסוכה ג ע"א ד"ה דאמר לך, ובפסקי תוס' בברכות, ויל"ע.

אמנם גם אי נימא דמחיית ממון עמלק הוא דין דאורייתא, שייך אופן של מחיית ממון עמלק מדרבנן, וכגון גר עמלקי שטבל בחציצה דרבנן (מיעוט המקפיד) שהוא יהודי מדאורייתא ועמלק מדרבנן, ובכה"ג מחיית ממון מדרבנן.

ויל"ע מהביאור"ל סוס"י תרל"ג שהביא את פלוגתת תוס' והר"ן אם בסוכה פסולה מדרבנן חז"ל עקרו את הדאורייתא, וגם כאן יל"ע בזה כשחז"ל פסקו שהוא עמלק אם עקרו את הדאורייתא וניתן להרגו. ושאלתי שאלה זו להגאון הגדול ר"י זילברשטיין שליט"א והשיב ע"ז, דבשו"ת שואל ומשיב ח"ב סי' קו מסיק שטבילה עם חציצה דרבנן אינה מועילה אפילו מדאורייתא. אכן כאן בעמלק שטבל בחציצה דרבנן מכיון שכבר מל, יתכן שנעקר כבר 'שם עמלק', וכדמצינו כע"ז בשו"ת חת"ס או"ח סי' קט"ז דגר שמל ולא טבל נעשה שליח לישראל דנחשב בן ברית, וסיים בצ"ע.

יעקב ישראל יונגרמן
מודיעין עילית



ג.

בס"ד.

שילחי אדר פ"ג

למדתי בשקיקה מרובה את מערכתו הגדולה של הגאון ר' שלמה זלמן כהן שליט"א מקרית ספר מה שכתב על דברי מרן שר התורה וצוקללה"ה שחידש שמחיית עמלק זה רק אם מוחה

והורג שני עמלקים, והרחיב בזה בחכמה ודעת כיד ד' הטובה עליו. והנני להעיר בדימוי למחיקת מגילת סוטה, שיל"ד דהנה מלשון החינוך משמע דיש ב' גדרים, דכשיכול מצווה המלך להרוג את כל העמלקים, ואילו כל יחיד מצווה כמה שיותר ואפי' אחד. והנה שיעור ב' אותיות בסוטה התם הוי ב' מתוך מגילה שלימה, ויתכן דה"נ כשבא למחות את כלל העמלקים, כמו במרדכי כשנעשתה מלחמה ב"ג אדר בכלל העמלקים, בזה לא יחשב ויתיחס לכ"א שמצידו מצורף במעשה גמור אלא בהריגת ב' לכה"פ, וזהו דהוצרכו שם ב' לכ"א. אבל בחינוך דסגי בא' קאי בחיוב באופן פרטי להרוג לכה"פ אפי' אחד. וכע"ז בתוס' ישנים יומא לט א' ד"ה שמגיעו כפול, דאילו היה מגיעו כזית לא היו הצנועין מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה אבל כאן לא היה מצות אכילה לגמרי. והמשיכו שם דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבה אכילה, עיי"ש. וביארו שמה דחילק דלא היה מצוה לגמרי דהכונה דלעולם המצוה שבחפצא נתקימה ע"י כולם, אבל האי גברא לא קיים אלא כשאכל כזית. וה"נ לא יחשב שנצטרף זה לאיבוד הכללי אא"כ הרג מהן ב'. אמנם באגג נראה דצ"ל כמ"כ דהשלים אבל לא דהשלים את האחרון, דהרי נשארו הרבה, אבל השלים בהאי מלחמה שבאו להילחם.

בברכה ובכבוד וייקר

חיים יצחק ליברמן

קרית ספר



הערה על מאמרו של הרב אריה אידנסון "גדר דין נ"ט בר נ"ט, הדין לכתחילה, וכאשר עשה במזיד" (עמוד ר"ד)

ראיתי את מאמרו של הרב אריה אידנסון הי"ו בדין נ"ט בר נ"ט שכתב בעמ' ריח בהערה האחרונה שכיון כלים אינם בולעים וודאי שאין שום טעם לגבי נ"ט בר נ"ט, והביא שם מדברי הרמ"א בתשובה ראיה לכך.

אלא שסיים: "וצ"ע כי זה פותח פתח בכל ענין בליעת כלים, וההוראה המוסכמת לכו"ע שדנים בכלים שלנו כדין גמור" עכ"ל. ובזה יש לציין את אשר כתבתי באוצר באדר תש"פ מאמר בדין בליעת כלים בימינו ושם העלנו שלענין דיעבד ודאי יש להקל אפילו בתבשיל בשרי שבושל בכלי חלבי בן יומו, כי ההלכה היא ברורה שבשר בחלב ושאר איסורים נאסרים בנותן טעם, וצירפנו שם את דעת הראב"ד שMIקל לשער לפי אומד, וגם את דעת הרמב"ם כיעו"ש. כך שההיתר רחב מאד, וק"ו בדין נ"ט בר נ"ט שממילא שנוי במחלוקת. ואין לחשוש בזה, אחר שהרמ"א בתשובה הנ"ל הקל בזה והבאנו דבריו שם, וגם הרדב"ז בתשובה שהבאנו שם מסייע לכל הנ"ל, כך שאין לחשוש בזה. ומה שנהגו להחשיב כלים שלנו כבולעים הוא או מחמת ההרגל שהיה במשך הדורות כך לפסוק, ולא שמו לב שבמשך הזמן השתנתה תעשיית הכלים מן הקצה אל הקצה.

מיהו לגבי הגעלת כלים שנראה שמעיקר הדין נמי אין לחוש לבשל לכתחילה בסיר בשר ואח"כ חלב וכן להיפך אפילו בבן יומו וכדין כלי זכוכית, נראה שאין להקל, כי הדבר נראה

תמוה לרבים. וכבר נפסק ביו"ד שאין לרב לפסוק דין שתמוה לרבים, אא"כ תצא הוראה מפי גדולי הדור להקל, אך לענין דיעבד ודאי שאין להשחית ממונם של ישראל. ומ"מ בנדו"ד לגבי נ"ט בר נ"ט נראה שמכיון שהדבר שנוי ממילא במחלוקת אי שרי לכתחילה או לא, ודאי שיש להקל לכתחילה גם לאשכנזים ללא פקפוק.

בנימין יצחק הלוי



הערה על מאמרו של הרב בנימין יצחק הלוי "בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן י"א וי"א - דלא חשיב הכרעה גמורה" (עמוד רס"ז)

כבוד הרה"ג רבי בנימין יצחק הלוי שליט"א

בענין דברייכם בענין סתם וי"א בשו"ע

א. הכותב הנכבד מביא אחרונים רבים, וצריך להדגיש שמדובר בגדולי האחרונים ממש [מהרי"ט, חלקת מחוקק, בית שמואל, ש"ך, ועוד ועוד ועוד] שכתבו מפורש שיש עדיפות לסתם ע"פ היש אומרים. כמובן שחוץ ממה שהוא מביא יש עוד רבים גדולי האחרונים שכתבו כך, לעומת זאת אין כמעט שום אחרון שכתב אחרת [היעב"ץ שהביא לא כתב להדיא אחרת ע"ש]. אם התלמיד חכם הגדול ביותר בדורינו היה חולק עליהם הייתי חושדו ביוהרה, אבל כמובן שאין כוונתי לכותב הנכבד שאיני מכירו [רק שאני תמה על לשונו "וראיה אחת טובה תדחה אלף פוסקים שכתבו מסברא", לשון נוספת ראיתי "אילו היו הפוסקים נותנים לבם לראיות אלו ולמש"כ השו"ע בהקדמתו יתכן והיו מאשרים את מסקנתנו"]

ב. הכותב מקשה מקצת מקומות שסותרים לכלל זה, יש להשיב באופן ברור.

א. אטו קושיות אלו נמצאים באיזה אחרון עלום, הלא מפורשים בספר בית יוסף, והלא כל גדולי הפוסקים הנ"ל עיקר עיונם היה בספר ב"י ושו"ע, וכי לא ראו קושיות אלו או לא שמו על לב, ואי"ז נוגע כעת מה הם תירצו על קושיות אלו.

ב. ובאמת שהכותב הנכבד עצמו הביא בחלק מראיותיו ששוב זכה לראות שהאחרונים עצמם הקשו את קושיותיו, אבל היה כדאי לו לשים על לב שהאחרונים נתנו ליבם ליישב את קושייתם, ולא לסתור את הכלל הברור והידוע.

ג. באופן כללי כל לומד בספר שו"ע רואה מיד שאת הדעה העיקרית הוא פוסק בסתם, ולכן אין שווה לסתור את הכלל הזה בעבור שתיים או שלוש קושיות. ויש לנו לזכור את מש"כ הרשב"א ביצה כז: 'ובכ"מ שנמצא בתלמוד דמסיק ש"מ כן היא מסקנא דמילתא בקושטא ואף על פי שיש במקומות דלא קאי וחדא מנייהו בפרק המוכר את הספינה (פ"ד א'). הרשב"א לא עשה מקושייתו מאמר נגד הכלל הפשוט שהלכה כשמע מינה, וכיו"ב הרבה בראשונים, ולהדיא אמרו בערובין כז. אין למדים מהכללות.

ג. כלל זה שהלכה כסתם, אינו כשאר כללים שיש להקשות מנא לן שהב"י ס"ל מהאי כללא, הרי כלל זה נוהג במשניות שסתם נחשב כרבים לגבי יחיד, ולהדיא בנדה ל: שאי"ז מחמת איזה

כלל סודי שרבי מסר לדורות הבאים אלא זה פשיטא שסתם הוי כרבים. הכלל ממשיך לנהוג גם בגמרות, ושוב לא מדובר על מסורת שרב אשי העביר לבאים אחריו, אלא הבנה פשוטה של הפוסקים, עי' למשל בתוס' שבת ט: ד"ה בתספורת, כך מבואר גם בר"ן (עבודה זרה דף ז.) 'וכיון דלישנא קמא לישנא דגמרא הוא ולישנא בתרא דרב גביהא מבי כתיל הוא כלישנא דגמ' נקיטין שכן דרך הגאונים ז"ל לפסוק בכ"מ וכ"כ הרב אלפסי ז"ל בפרק ערבי פסחים. דומני שגם הרשב"א הולך בדרך זו, עי' למשל בתוה"ב ד' א' ומהקצר דף ב. שמוכח שזו דרכו. הכותב הנכבד הביא שכך נקט המהרי"ק כדבר פשוט בשיטת הטור, וממש כך נקטו גם כל האחרונים בשיטת הב"י, כמדומה שכך נוהגים גם פוסקי זמנינו. וזה באמת כלל פשוט, שהדעה שהוזכרה בלשון יחיד היא פחות עיקרית. והיות שכך נהגו כל הפוסקים, היה לבי" להבין בפשיטות שכל לומד בספרו יבין שזו כוונתו [ממש כמו שמהרי"ק הבין שזו כוונת הטור, וכמו שהרי"ף פירש בגמ' וכו"ל], וודאי שכתב אדעתא דהכי.

ד. הכותב הנכבד עצמו הביא כמה ראיות לסתור שיטתו ודחאן, באמת שלא היה לי את הפנאי ללמוד את הדברים בצורה הגונה, אבל אני בהחלט מבין את כל גדולי האחרונים שכנראה ראו בראיות אלו הוכחה ניצחת שגם הב"י אחזז מכלל זה.

ה. מלבד זאת ראיתי גם אני קצת ראיות שגם הב"י הולך בהאי כללא - א. הטור חו"מ סי' ת"י סי"ח 'לרב פטור ולשמואל חייב ורב אלפס פסק כרב' ופירש הב"י 'ומ"ש ורב אלפס פסק כרב. זה לשון רב אלפס (כב.) הלכתא כוותיה דרב דתני רב חנניא לסיועיה ואיכא מאן דאמר דהלכתא כשמואל דהלכתא כוותיה בדיני (בכורות מט:) עכ"ל ומשמע מדבריו דאיהו כרב סבירא ליה אלא דאיכא מאן דאמר הלכה כשמואל'. הכותב כתב לדחות את ראיתי, וזה לשונו "דהנה מש"כ בתחילה להביא ראיה מהב"י שהביא להרי"ף ומשמע ממנו שסתם וי"א הלכה כסתם, לענ"ד אין זה חשיב כסתם, כי הרי"ף שם כתב "הלכתא כותיה דרב", הרי שכתב במפורש כיצד ההלכה לדעתו". ולא זכיתי להבין כוונתו, הלשון הלכתא כתב הרי"ף גם לדעתו וגם לדעת שכנגדו, אלא שאת דעתו הביא בסתם ואת דעת החולק הביא בשם י"א. ב. עוד הבאתי ממה שראיתי בחפזה ממש בב"י חו"מ סי' ס"ב ס"ב "גם בעל התרומות בשער נ"א (שם) כתב תשובה לקמאי שאם לא יעלה הקומץ כפי אומד ממון השטרות אמרינן מההוא פורתא נזדמן ביה רווחא דזמנין דקובץ על יד ירבה ואיכא מאן דפליג ואומר שצריך להיות מאומד הקיבוץ כמו ממון השטרות עכ"ל ורבינו תפס כסברא ראשונה שמשמע מלשון בעל התרומות שהיא נראית בעיניו עיקר וגם שהיא סברת המפרשים".

ו. עוד הבאתי מהמג"א בכמה מקומות [על השו"ע תרס"ז ס"א וע"ש במחה"ש, ובסי' תס"ו סק"ה, וע"ע סי' ר"ח סק"ז ובמחה"ש] שמוכח שהולך בדרך כל הפוסקים מדור דור בהאי כללא, ולא כמו שרצה הכותב לתלות בדעתו. וחזינו כמה אדם בן דורינו צריך להיות מתון בטרם יחליט להעמיס בדעת הפוסקים כנגד הוראתם הפשוטה של גדולי האחרונים

אמנם לגבי מש"כ הכותב שהלשון סתם אינה הכרעה מוחלטת אלא רק נטייה מסוימת, זה בהחלט נכון וכך מבואר בכמה פוסקים [ובאמת שגם במשנה זה כך, שהא דאמר ריו"ח הלכה כסתם משנה, זה רק בסתם ממש, אבל לא כשיש מחלוקת בצידה גם כשזה בבחינת סתם וי"א].

עי' למשל באו"ח ש"ז סי"ט דהמג"א הביא מהלבוש שכתב שהמקל לא הפסיד, ולא הביא שהמחבר כתב סתם וי"א. ועי' בפמ"ג שהוסיף על המג"א שכן משמע מהמחבר שכ' סתם וי"א, ומשמע שזה רק משמעות והוספה על המג"א. ועי' במשנ"ב שכ"ה סקמ"ב בשם א"ר שטרח להוכיח מהשו"ע לקמן ולא הוכיח מהא דהביא הדעה בשם י"א ע"ש. וכע"ז שם בסקמ"ח. ועי' במג"א שכ"ה ס"ז שתמה על המחבר ששם כתב סתם וי"א ובמקו"א כתב סתם כדעה קמיתא, ולא תי' פשוט דכך ס"ל למחבר [וכעין שכ' הא"ר שכ"ה סקט"ז]. ובביאור הלכה סימן רנ"ג ס"א ד"ה ונהגו כתב 'הב"י גופא ממה שהעתיק דעה הראשונה בסתמא והדעה השניה בשם י"א משמע ג"כ דעתו נוטה להחמיר, ומשמע שאי"ז הכרעה גמורה. וכע"ז כתב על הדין הנ"ל בשעה"צ סי' רנ"ד סקכ"ב 'הוא מסכים יותר להאוסרין ברנ"ג' ומשמע שאי"ז הכרעה גמורה. ע"ע בביאור"ל ר"ס ש"ט שהביא את דעת הב"ח להחמיר כסתם ושהא"ר מקל, ולא הזכיר כלל דמהשו"ע משמע להחמיר כהסתם [וכן בא"ר שהביא שם לא הדגיש את זה]. וזה בכלל מה שהביא הגאון שליט"א שיש ענין לחוש ליי"א, וזו כוונת הרמ"ע מפאנו במש"כ שהשו"ע כ' את דעת הי"א לחלוק להם כבוד, ואין כוונתו לכבוד בעלמא, אלא שכן ראוי לנהוג. וראיתי דבר יפה ברשב"א בתוה"ב ד' א' דבקצר דף ב. כתב בסתם שאי"צ דוקא אומן בטעימת איסור, ובשם י"א שצריך, ובארוך דף טז: סיים שטוב לחוש ליתן דוקא לאומן, הא חזינן שהגדר ביי"א הוא שטוב לחוש להם. ועי' בלשון השו"ע או"ח רע"ו ס"ב 'ויש מי שאומר ולא נראו דבריו' חזינן שכשזה לא מצא כלל בעיניו כ' כך מפורש, ובאו"ח ש"כ ס"ד וכן בס"ז סתם השו"ע להתיר והביא דעת ר"ח כדעת יחידאה, וכתב המשנ"ב סוסק"ל שדעת השו"ע שטוב להחמיר כר"ח. וע"ע שו"ע או"ח שכ"ג ס"ז, וע"ע בכנה"ג על הב"י יו"ד סי' קכ"ט אות כ"ט.

בכבוד וביקר

יצחק נוימן



תגובת המחבר

לכב' מעלת הרב יצחק נוימן שליט"א

א. מש"כ כב' שדברינו הם נגד גדולי האחרונים, אין זה מדויק, כי כתבתי בסעיף ב' שהכללים שנויים במחלוקת וי"א שאין הלכה כסתם לגמרי, וכמו שהובא גם בדבריך. ונמצא א"כ שדרכנו בשיטתם אך לא מטעמם, ולכן לא שייך לומר ע"ז שהדברים נגד האחרונים.

ב. מש"כ כב' שא"א לומר שהאחרונים לא ראו את הראיות האלו שנמצאות בב"י עצמו וכו'. מה יאמר כב' על סתירת הכלל של י"א וי"א ששם הבאנו ראיות מרובות ומכריעות הרבה יותר, האם הפוסקים שאחזו בכלל זה לא ראו שהב"י עצמו לא אחזו מכלל זה כלל ועיקר? אלא ודאי שאין עלינו חובה לתרץ דברי האחרונים בדוחקים כדי להעמיד דבריהם, אלא חובה עלינו ללכת עם האמת הנראית לנו, ואין לדיין אלא מה שענינו רואות.

ג. מכיון שראיתי שקשה מאד בעיניך לומר איך אפשר להוכיח נגד האחרונים מתוך ספר שהיה מצוי תחת ידם וכו', אכתוב לך כמה ראיות שמצינו שמוכיחים נגד הפוסקים ממשנה מפורשת גמ' מפורשת רמב"ם מפורש וכו'. [הרשימה ארוכה אולי בעתיד אפרסמה].

א. וגם מה שמפלפלין הדרכי משה והסמ"ע בזה, נלע"ד דכולם שגו וטעו ואשתמיטתהו ש"ס ערוכה בסנהדרין פרק הנשרפין [דף ע"ח ע"א], דגרסינן התם.. ש"ך חו"מ סימן לג ס"ק טז.

ב. כתב הסמ"ע [חו"מ סי' תיח ס"ק כז] וז"ל: ונראה דה"ה אם ראובן אמר לשליח שאינו בר חיוב כגון חרש שוטה וקטן קרע בגד שמעון והחש"ו קרעו לפני שמעון ושותק, דחייב ראובן המשלח מהאי טעמא שלא חשש שמעון למחות בידו. עכ"ל. והעיר עליו הש"ך [ס"ק ט] וז"ל: דבריו תמוהין דהא תנן השולח את הבערה ביד חש"ו פטור.

ג. ודבר פלא ראיתי באור זרוע שכתב דאף אחר שמונה ימים מותר להוציאו ביום טוב למולו. דהוא צורך מצוה. והלא משנה מפורשת בשבת [קל"ז] דמילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב. באור הלכה ד"ה קטן סימן תקיח.

ד. כתוב בהגהת אשירי פרק קמא דגטין (סי' י) שרבינו יקר היה אומר דגוים המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות... ודברי רבינו יקר דברים תמוהים הם ומתניתין היא בפרק קמא דבבא קמא (יד:) על פי עדים בני חורין ובני ברית ואמרינן בגמרא (טו.) בני חורין למעוטי עבדים ובני ברית למעוטי גוים. ב"י חו"מ סי' לד סעיף יט.

ה. והודתי לו שהיה בהעלם דבר ממני דברי הב"י. רבי עקיבא איגר יו"ד סי' צ ס"ק ב.

ו. הב"י באו"ח סימן תסח סעיף ט תמה מדוע הרמב"ם השמיט דין זה וכתב עליו הט"ז [סק"י] ותימה עליו, שהרי הזכירו בפרק ח הי"א מהלכות יו"ט לעניין חול המועד וכדעת רבא בגמ'. וכן העיר בחידושי הגהות שם, ועיין ב"ח. וכל זה אע"פ שכבר הזכיר הב"י לפני כן את הרמב"ם שם באותו פרק ח' הלכה כ"א ונשמט ממנו מה שכתב בזה בהלכה י"א.

ג. מש"כ כב' בסו"ד להסכים עם דברינו שהסתם אינה הכרעה מוחלטת אלא נטייה, נמצא שאין בינינו שום מחלוקת לענין דינא, ואני רק חוקתי את דברי האומרים כן, דברור הדבר שלא באתי להפוך את הקערה על פיה ולומר שהעיקר כדברי הי"א, אלא שאין לעשות מזה הכרעה חותכת. ונפק"מ במקומות שמרן גילה דעתו ההפך ממש"כ בב"י, שבזה אני חושב שגם כב' יסכים שבס"י תק"ו הלכה כ"א ולא נאמר שמרן חזר בו בשו"ע ממש"כ בב"י וה"ה לסימן רסח. ואם כנים אנו בזה יסכים כב' גם למש"כ לתרץ בדין חזור וניעור, ולא נצטרך להיכנס לדוחקים.

ביקרא דאורייתא

בנימין יצחק-הלוי



הערה על מאמרו שלהרב ישראל מרילוס "סוד הלוח של הלל הנשיא" (גיליון ע"ד)

שלום רב

על המאמר "סוד הלוח של הלל הנשיא" של הרה"ג רבי ישראל מרילוס שליט"א ראיתי המאמר שלכם על סוד העיבור המנסה לתרץ שהסוגיא בראש השנה אינו מדבר על האסטרונומיה הנגלית אלא על הענינים למעלה. ושאלתי היא, מאין לו זאת שבגלל השאלות הרבות על הגמרא לכן יש ליישבן בדרך הסוד הרוחני? אשמח למענה

בברכת התורה

יעקב אהרון נויבירט



תגובת המחבר

מכיון שהמאמר הזה היה מיועד להיכלל באחד הקובצים, לכן מפאת מגבלת המילים השמטתי חלקים רבים במאמר וכנראה יתר על המידה.

ובכן, לשאלתכם על המקור שהסוגיא של סוד העיבור לא עוסקת במהלכי השמש והירח הגשמיים אלא על השמש והירח הרוחניים, הנה יש ריבוי מקורות לזה החל מתקופת הראשונים ואביא כאן החשובים שבהם.

רבינו טודרוס בן יוסף הלוי ז"ל (שחי לפני 750 שנה) כתב בספרו אוצר הכבוד, * וז"ל: "מכאן אתה למד שאין סוד העיבור בדברי רבותינו חשבון תקופות ומזלות וכו' אבל הוי יודע שסוד עיבור היא החכמה והבינה שאינה לעיני העמים ושאסור לגלותה הם הם גופי תורה וסתריו וכו', ובסוד העיבור כל הדברים תלוי בו וממנו משתלשלין ובאים מעלה ומטה וכו' טעמי תורה משתרשין. ולפי שהוא דבר גדול תלוי באילן גבוה הזהירו שלא לגלותו וכו', וכבר הודעתך בזה שסוד העיבור וטעמי התורה וסודותיה הם דברים מקובלים לא דברי היקש וסברא, להודיעך שסוד העיבור אינו חשבון תקופות ומזלות".

גם רבי מאיר ׳ גבאי (שחי בזמן גרוש ספרד) בספרו עבודת הקודש², מביא כשיטת רבנו טודרוס בן יוסף הלוי ז"ל, אלא שהוא סובר שגם חשבון תקופות ומזלות כלולים בסוד העיבור, וז"ל: "כי עיבור השנה בא להשוות הילוך חמה ולבנה ולחבר ענינם יחד וזה מורה על ייחוד כחותיהם ודוגמתם העליונה שהוא סוד הייחוד הנעלם וכו'".³

(א). מסכת כתובות קי"א.

(ב). חלק הרביעי חלק סתרי תורה פרק ב'.

(ג). גם הרד"ל בהגהותיו על פרקי דר"א (פרק ח' אות ח') העתיק את דבריהם של המפרשים דלעיל, וכותב "ומפני שהוא נצטרך לכמה מקומות בפרק הזה העתקתי".

והרדב"ז, שהיה בן דורו של רבי מאיר ׳ גבאי (היה ראש ישיבה ואב בית דין במצרים ובצפת), בספרו מצודת דוד^ד, כותב בענין סוד העיבור וז"ל: "ואם כפי פשטן של דברים מה סוד יש בזה להסתירו והלא כל חכמי התכונה והחשבון יודעים מהלך השמש והלבנה בדקדוק וכו' אלא עיקרן של דברים לפע"ד כי מתוך שהיו נושאים ונותנים במהלך הלבנה והחמה הגשמיים ובפגימתה ובמלואה וחסרונה ושלימתה כפי התקרבה אל השמש וכפי התרחקה ומתוך כך היו רומזים ומבינים ענין הלבנה העליונה וכו'".

וכך גם מובא בשל"ה הק"י, וז"ל: "עוד יש בסוד קביעות חדשים ועיבור שנים בסוד גילגולי הנשמות המתגלגלים בדור דור, דור הולך ודור בא, והעיבור בסוד שרמזו רז"ל (כתובות ק"א א') שמושבעין אנחנו שלא לגלות סוד העיבור ודי בזה".

והראב"ד בפירושו על ספר יצירה כתב: "בא להודיעך כשם שיש ז' ימים למטה כן יש ימים ושבעות וחדשים ושנים ושיטות ויובלים כלפי מעלה וזהו סוד העיבור של חדשים וכו'".

בעל התניא^א מפרש שהסיבה ששמואל לא ידע את סוד העיבור (גמרא ר"ה) היא כי שמואל עסק בתכונה הגלויה, וז"ל: "וגם הלשון 'דתניא בסוד העיבור' משמע שיש בזה סוד גדול. אלא בוודאי כנוכר' שהוא סוד גדול והקב"ה השביע שלא לגלות אותו הסוד. וגם שמואל אמר באמת שע"פ הכוונה הנגלית הי' נהירין לו שבילין כנ"ל, אך זה שאל בסוד העיבור שזה הוא בסוד והשיב שאינו יודע, והשיב לו סתם איכא מלתא דלא ידע שלא הי' רשאין לגלות לו הסוד".

מובא בגמרא^ב: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות, שנאמר: 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים? הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות". גם כאן אין בכוונת הגמרא לחישובים אסטרונומיים גרידא.

הרמב"ם^ט מביא שלחכמי ישראל היו חישובים מדוייקים על מהלך השמש והירח וחכמים אלו היו בחלקם של בני יששכר, אלא שחכמה זו נעלמה מאיתנו ולכן הוא מאמץ את החשבונות מחכמי יון. וכאן נשאלת השאלה, וכי רק מפני שלחכמי ישראל היו חישובים מדוייקים יותר באסטרונומיה מאלו של אומות העולם מכריזה התורה "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". ובמיוחד אחרי ההתפתחות האסטרונומית בדורנו עם דיוק כזה, שביכולתנו לחשב לכל תאריך בעבר ובעתיד את מיקומם המדוייק של כל כוכבי הלכת, וזה אפילו לאלפי שנים אחורה.

(ד). טעמי המצוות מצוה ק"כ.

(ה). פרשת בא תורה אור סי' ג; תורה שבכתב 'החודש הזה לכם'. הובא גם בספר 'קהלת יעקב' אות ע' 'עיבור'.

כעין זה ברשת הרמב"ן על הפסוק בקהלת "דור הולך ודור בא" שהיה צריך להיכתב הפוך, וז"ל: "ויש לרבותינו בפסוק הזה שאלה שהקשו, שיאמר 'דור בא ודור הולך' והשיבו בזה סוד גדול מן הסודות הנכללות בסוד העיבור וכו'".

(ו). סוף פרק ד.

(ז). 'מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים' עמוד תק"נ. עיין גם בספר ליקוטי לוי יצחק תנ"ך ומאמרי חז"ל עמוד קט"ו וז"ל: "סוד העבור נסתר דתורה הוא חכמה ובינה. נגלה דתורה הוא זו"ג (זעיר אנפין ונוקבא)".

(ח). שבת עה.

(ט). פרק יז הלכה כד.

הרמ"ק (רבי משה קורדיברו) בספרו פרדס רימונים' כותב וז"ל: "הכונה כי הקב"ה ברחמיו השפיע אל האדם שכל בידיעות הנעלמות בענין תנועת השמים וגלגלים וכוחות המניעים אותם. וכן מלאכי התקופות והחדשים והימים והמזלות כי לכל אחד מהם כח ומלאך המניעו. ועל זה נאמר "כי היא חכמתכם ובינתכם" ופי' רז"ל "אלו תקופות וכו'". ולא על התכונה הכוזבת שהמציא אקלידס בפיתויו. אלא התכונה האמיתית שהיתה נודעת לחכמים ז"ל כענין שנדרש קצת בפרקי רבי אלעזר ובפרקי מעשה בראשית כי זאת היתה חכמה לעיני גוים ודאי ועל ידו ידע האדם הנהגת העולם לעתיד. וזהו ויברך אותם אלקים. פי' השפיע להם ידיעות התקופות ושאר הדברים והידיעות הנעלמות".

כלומר, החכמה "לעיני העמים" היא דוקא החכמה הרוחנית, שורש כוכבי הלכת בשמים, והמבין בחכמה זו יוכל גם לחזות את העתיד^י. ובאמת חכמה זו אין אצל אומות העולם ולכן היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים. רק שגם האסטרונומיה כלולה בזה, כי אי אפשר לדעת על המתרחש בעולמות הרוחניים מבלי לדעת קודם בדיוק את מיקום כוכבי הלכת הפיזיים במסלולם. וכפי שהבאנו לעיל מדברי הרדב"ז: "כי מתוך שהיו נושאים ונותנים במהלך הלבנה והחמה הגשמיים וכו' מתוך כך היו רומזים ומבינים ענין הלבנה העליונה". לכן מובן וגם פשוט שגם ע"י חישוב מהלך השמש והירח והמולדות כפשוטם וכך גם ע"י חישוב התקופות והמזלות מקיימים את המצווה "לחשב תקופות ומזלות".

בברכה והצלחה

ישראל מרילוס



(י). שער יב פרק ו נתיב כט.

(יא). דברים ד, ו.

(יב). שבת עה.

(יג). דוגמאות לזה ראה בספרי תבנית העולמות, פרק תשיעי ופרק עשירי.