

שנה לט
גליון ד (רלב)
ניסן - אייר תשפ"ד

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לט
גליון ד (רלב)
ניסן - אייר תשפ"ד

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחור'ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - או"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד

כוללים ללימוד יורה דעה

'פאר ישראל, ירושלים
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
תפארת אשר, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק
כתור נחום שלמה, ביתר עילית

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב, רמות, ירושלים
משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
תפארת מרדכי, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
תפארת אהרן, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה

ישיבות

'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן, קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן, בני ברק

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך, ירושלים
'בית אשר, רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן, ביתר עילית
'סטאלין קארלין, מודיעין עילית
'סטאלין קרלין, בני ברק
'תפארת יוחנן, בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'קנין ש"ס, ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
'פרי הארץ, ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן, קארלין, בלארוס

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

התוכן

גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	ספר 'קורות הזמן' (פרק רביעי) בעריכת הרב ישי רונן
כח	רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה מרבתינו ארבעת השבויים (- ד' תשע"א)	פירוש שיר השירים (ה) בעריכת הרב יהודה זייבלד
לז	רבי שלמה זלמן וורמסר זצ"ל אב"ד פולדא (- תקס"ז)	דרשה לשבת הגדול
מד	רבי קלונימוס קלמן מפיאסצנה זצ"ל הי"ד בעל 'חובת התלמידים' 'הכשרת האברכים' 'דרך המלך' ושא"ס (תרמ"ט - תש"ד)	דרוש בענין יסורים הבאים על יושבי ארץ ישראל
נא	רבי משה יחיאל הלוי אפשטיין זצ"ל אדמו"ר מאוז'ורוב, בעל 'אש דת' ו'באר משה' (תר"ן - תשל"א)	הערות ומ"מ על ספר 'אוהב ישראל' להרה"ק מאפטא זיע"א

בירורי הלכה

נה	הרה"ג ר' מאיר שמחה אויערבאך שליט"א רב ומו"ץ שכונת הדקל, ביתר עילית	דין הברכה בבדיקת חמץ בבית שנבדק ע"י שני אנשים
סא	הרב יצחק ברא"י בריזל סטאלין קארלין, גבעת זאב מראשי ישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית	סדר מצות הנחת פאה בעת קצירת תבואה למצות מצוה
ע	הרב יחיאל וידר מח"ס 'שו"ת כטל אמרתי', 'בצדק ובמשפט' רב ודומ"ץ בבי"ד 'קהילות יעקב' של הגרי"מ שטרן	דין תבשיל שהתבשל בקדירת חמץ נקיה שאינה בת יומה
פ	הרב חיים ברכיה ליברמן דומ"ץ בבני ברק	ברכת בורא פרי האדמה על המרור בזמנינו
פו	הרב שמעון בר"מ ביניק ר"כ 'בית מדרש להשתלמות בהוראה' סטאלין קארלין, ביתר עילית	הכשרת הברזים במטבח לפסח
קה	הרב אהרן דוד רוזנבוים סטאלין קארלין, ביתר עילית	שתיית 'מים מותפלים' בפסח
קיא	הרב אליעזר מועלם	דין מצה שאינה אפויה כל צרכה
קכא	הרב ישראל מאיר פלמן אלעד	דינים השכיחים באפיית מצות

קמג	הרב שלמה הלברטל	בענין שליח לחתימה על שטר הרשאה למכירת חמץ
קנז	הרב פנחס ב"ר אשר זלצמן ר"כ ש"ס 'זרע שמשון' - באסטאן, ומראשי מכון 'הרמב"ם השלם' - סטאלין קארלין ביתר עילית	הקדמת קריאת התורה דשבת במנחה, לאחר תפלת מוסף
קסא	הרב שמעון שיין 'כולל עיון בישיבת בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו סטאלין קארלין, גבעת זאב	בגדר דין 'סוף טומאה לצאת' עם הערה על המאמר בענין זה בגליון ר"ל

לשון חכמים

קסז	הרב אהרן גבאי מכון בית אהרן וישראל	סידור רב סעדיה גאון - מהדורה חדשה נוסח תפילת שמונה עשרה
רג	הרב יעקב מתלון	הוספה ותיקונים למאמר 'רצף סימני-שנים בלוח העברי לשנתיים סמוכות' (בגליון רכ"ח)

כתבים

רז	הרב אברהם אביש שור סטאלין קארלין, מודיעין עילית	עליית הצדיקים והחסידים לא"י בשנת תקל"ז וייסוד 'כולל רייסין' ע"י מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א בשנת תקל"ח (ב)
----	--	---

הערות

ריט

הערה בענין מדרש שיר השירים מן הגניזה שהוזכר בגליון רל"א - הרב יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל / על המאמר בקנין המועיל בקניית מכונית ובדין קניית מטלטלין (בגליון ר"ל) - הרב יהודה רוט, מכון הרי פישל, ירושת"ו / תגובת הכותב - הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א, כולל 'קנין המשפט' קארלין סטאלין, מודיעין עילית / על המאמר בדין ראייה בזוכית מגדלת - הרב שלמה זלמן שמעיה, קרלין סטולין, ירושת"ו, ר"כ 'תפארת אהרן', ור"כ ללימוד הוראה, קארלין סטולין, מודיעין עילית, מח"ס 'עיונים בהלכה', 'ברכת מועדיך', 'תפארת השבת' / בענין הנ"ל - מ. פרוילין, בני ברק / על המאמר בדין שכח 'טל ומטר' והשלימו לאחר 'שומע תפילה' ושוב שכח 'יעלה ויבוא' ונזכר אחר שאמר בא"י (בגליון רל"א) - הרב אברהם מנחם מנדל ולר / על חידוש הקצות החושן בדין גונב מן הגנב - הרב חיים ב"ר יוסף סגל, כולל 'כתר נחום שלמה' סטאלין קארלין, ביתר עילית.

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

ספר קורות הזמן [פרק ד]

בעריכת הרב ישי רונן

פרק זה מצטרף לשלשת הפרקים שפורסמו בגליונות הקודמים (רכח, רל, רלא), אשר בהם הובא לראשונה תרגום ספר קורות הזמן ללשון הקודש, עם הערות וביאורים והשוואה לשאר כתבי רס"ג. לפרק א' הוקדם מבוא מקיף לחיבור זה ובירור אודות בעלותו של רבינו סעדיה גאון עליו, ואשר חיברו באחרית ימיו בהיותו בן 44 שנים, בשנת ד'תרפו (926).

פרק זה מתייחד בחידושים רבים, אשר אף כאן - כבשאר הפרקים - תואמים בדיוק את דברי רס"ג בשאר כתביו, וכן את אשר הובא בשמו בכתבי הראשונים, ואשר כל אלו מחזקים ומקימים את ייחוס החיבור לרס"ג, ומצטרפים לשלל הראיות שהוצעו במבוא הכללי לחיבור שהובא במאמר הראשון.

בזה מוצעים כמה מחידושים אלו בקצרה, ואשר הורחב הדיבור על כל אחד מהם במקומו בהערות:

א. בתיה בת פרעה גידלה את משה עד היותו בן שבע שנים [לא עלה בידי לאתר את מקורו של רס"ג].

ב. ערלות שפתיו של משה סרה ממנו עוד בהיותו במצרים, וזהו אחד מהאותות ששם בו ה' כדי שיאמינו לדבריו.

ג. ידו של משה לא נצטרעה ממש, אלא רק שלט בה מראָה כעין צרעת.

ד. קרח ועדתו נבלעו באדמה בשבעה באלול.

ה. אנשי יריחו בנו מסביב לעירם שתי חומות, והשניה היתה בלי סיד, בשביל שתקרוס על ישראל כאשר ינסו להבקיעה, והיא זו אשר נבלעה באדמה.

ו. יהושע העמיד את החמה בחודש תמוז.

ז. יהושע בא ללמוד לפני משה בהיותו בן ארבעים ושתים שנה.

ח. יהושע נפטר בחודש אייר.

ט. חנה נדרה ששמואל יהיה נזיר כדין נזירי ישראל.

1 אודה למי שיעמידני על מקור הדברים. ויש ליתן את הדעת כך, שאף שנאמרו במדרשים שיטות שונות אודות גיל משה בזמן בריחתו ממצרים [ואף רבינו קבע בחיבור זה שהיה זה בהיותו בן ארבעים שנה, ראה על כך בתחילת הפרק ובהערה], לא מצאתי אף אחד שהזכיר שהיו שני ציוני דרך בחייו של משה, כלומר השנים בהם גדל אצל בתיה ושנת בריחתו ממצרים.

י. שמואל נתנבא לראשונה בהיותו בן ארבעים שנה.

גם הפעם אקבע ברכה לההוא גברא רבה ר' עזרא קרח נר"ו, שהואיל להגיה התרגום כולו ולהאיר עיני במקומות רבים. שלמי תודה לר' דוד יוסף נר"ו שהעירני הערות חשובות במקומות רבים, והעמידני לא אחת על כוונת רס"ג בדבריו הקצרים. תהי משכורתם שלימה מאת ה' אלהי ישראל.

להלן מספרי המדף של קטעי הגניזה השייכים לחיבור זה, ואשר זוהו בס"ד לראשונה בשעת הכנת מהדורה זאת [טופס ד מכיל נוסח מקוצר של החיבור].

1ד	קמברידג'	T-S NS 98.38	פרקים ג - ד
2ד	קמברידג'	T-S NS 303.17	פרקים ד - ה
2ג	קמברידג'	T-S NS 260.63	פרק ד
1ו	קמברידג'	T-S Ar. 6.22	פרק ד

כתאב אלתאריך

[אֶלְקָסָם אֵלֵר]

אֶלְקָסָם אֵלֵר² מוֹסִי³ אֵלֵי אֵן וְלֵד דַּאֲדוֹר⁴ עֵלֵי אֵלְסִי⁵ גְּמֻלְתָּה⁶ תַּפְ"ו סְנָה.

תַּפְצִילָהּא מוֹד וְלֵד מוֹסִי וְאֵלֵי⁷ אֵן נְבִי⁸ ע"ט סְנָה וְלֵי"ו יוֹמָא, וְכַאֲן⁹ אֲבּוֹ מוֹסִי וְהָרֵן וּמְרִים עֵמְרָאן¹⁰ בֵּן קֶהֶת בֵּן לֵוִי [א 13ב] חַאצְרִין וְיוֹכְבֵּד¹¹ אִמְהָם. וְפִי וְסֵט הָרָה אֵלְסִנִּין תּוֹזֵג הָרֵן בַּאֲמֵרָאָה יִקְאֵל לְהָא אֵלִישְׁבַּע אֲבִנָּה עֵמְיִנְרֵב מִן סִבְט יְהוּדָה פּוֹלֵד לָהּ אִרְבַּע אֵלִיָּאָר אֲסַמָּאָה נֵרֵב וְאִבְרִיָּאָה אֵלְעוֹר וְאִתְמֵר.

וּפִהִיא אֵיָּאָר אֵן צַאֲר לְמוֹסִי ו' סִנִּין רִבְתָּהּ אֲבִנָּה פִרְעוֹן לְעֵנָה אֵלְלָהּ וְכַאֲן אֲסַמָּאָה בְּתִיא.

וְלִמָּא צַאֲר לְמוֹסִי¹² מ' סְנָה גֵר¹³ מִנָּה קֶתֶל אֵלְכַאֲפֵר פְּכַאָף מִן פִּרְעוֹן פִּהֵרֵב אֵלֵי מְדִין וְאִנְוִלָּה עֵנָה יִתְרוֹ וְהוּא שׁוּעִיב וְהוּא¹⁴ מִן וְלֵד מְדִין בֵּן אֲבִרְהִים פִּמְכֵת עֵנָה ל"ט סְנָה פִי עֵמְלָה. וְפִי וְסֵט לְדָךְ תּוֹזֵג¹⁵ בְּצַפּוֹרָא אֲבִנָּתָה פּוֹלֵד¹⁶ לָהּ וְלִדִּין אֲחֵדְהָמָא נִרְשֵׁם [א 14א] וְאֵלְאֲכֵר אֵלִיעֶזֶר. וְכִנִּי אֲשֵׁרִיאֵל פִי גִמִּיע הָרָה אֵלְסִנִּין מִסְתַּעֲבְרִין בְּמִצְרָיִם [ר].

פִלְמָא מִצָּא מִן סְנָה אֵלֶּפֶי לְמוֹסִי שֶׁהָר¹⁷ וְאִשְׁבַּע כְּטָב מוֹסִי¹⁸, וְכַאֲן לְדָךְ פִי אֵלְט"ו מִן שֶׁהָר נִיסָן¹⁹, וְלְדָךְ אֲנָה וְלֵד פִי אֵלִיִּים סַאֲבַע²⁰ מִן שֶׁהָר אֲדֵר, פִּרְאִי²¹ אֵלְנָאָר פִי שְׁנָרָה אֵלְסִנָּה פִמָּאָל יִנְצֵרָהּ פִנּוּדִי וְנַעַל רִסּוֹל אֵלֵי בְנֵי אֲשֵׁרִיאֵל וְאֵלִי²² פִרְעוֹן לִיטְעִקְרֵם לְעִבְאָרָה' אֵלְלָהּ תַּעֲנִיאִי.

2 מד] א ומד.

3 מוסי] 11 משה. וכן בסמוך.

4 דאוד] 11 דויד.

5 דאוד על' אלס'] 11 דויד.

6 גמלתה] א ליתא.

7 ואל] 11 אלי.

8 נבי] 11 נובי.

9 וכאן ... בתיא] 11 ליתא.

10 עמראן] כצ"ל, ובא ועמראן.

11 ויוכבד] כצ"ל, ובא ויכבת.

12 למוסי] 11 לה.

13 גרי ... פרעון] 11 גרא לה מע אלמצר.

14 והוא שועיב והוא] כך בד.1 ובא והו שבוע.

15 וסט לך תזוג] 11 וסטהא זוגה.

16 פולד ... במצר] 11 ליתא.

17 מן סנה אלפ' למוסי שהר] 11 למוסי פ' סנה ושהר.

18 כטב מוסי] 11 כאטבה.

19 אלט"ו מן שהר ניסן] 11 אליום אלי"ה ניסן.

20 אליום סאבע] א: אול יום.

21 פראי ... אבכארהם] 11 ליתא.

22 ואל] כצ"ל, ובא אלי.

ואידה אללה באיאת ומענואת ליוגב ע"י מן צחת ענדה במשאהדה או בנקל [ג2 א] כבר תצדיק קולה. פמן איאתה אצלחה אללהנה אלתי כאנת [א 14ב] פי לסאנה וקרב אלעצא תנינא, וביאץ אליד מן גיר מרץ.

הם²³ אליי אללאפאת אלתי אחלהא בפרעון ובקומה מן אלעראב. ועדרהא, קלב אלמא דמא, וסעי אלעפאדע, וגנש אלקמל, וחנום אלוחש, ווקע אלזבא פי חיואנהם, ונבאת אלקרר אלמנתפץ פי אבראנהם, וגויל אלברר עליהם, ואתפאע אלגראד, ואטל[א]ם אלזנ ג' איאם, ואכתראם אכבארהם.

ובאנת הרה אללאפאת²⁴ פי מא בן שחר אייר ואלי שחר ניסן²⁵ ובין כל אפה אנדאר מנה [א 15א] ואסתתאבה חסב לטפה פאנתהי אלי אכד אלכבור אלי לילה ו"ט מן שחר ניסן [ג2 ב] מנה אחרי ופ' לעמר מוסי פארץ אללה בהלאכהם שביה במרפה' עין מן נצף דלך אללי.

הם אקאם מוסי מע אלקום מד בעת אליהם אליי אן צאר לה א' וארבעין²⁶ סנה מן²⁷ סנה אללאולי מנהא אלתי הי סנה²⁸ אלפ' סנה אקאם דלך במצר²⁹ ומ³⁰ סנה³¹ פי אלבר.

ומא חרל להם פי אלסנה אללאולי³² מן הרה אלארבעין³³ סנה אנהם כרגו מן מצר³⁴ מן אלמוצע אלדי כאנו פיה מקימין ויקאל לה עין שמש, פי אליום אללי³⁵ מן ניסן, וכאן³⁶ עדרתהם ת"ר אלף רנל [א 15ב] מחארב, פסארו תלת³⁷ מראחל נהאר ולילה חתי נאו אלי פודה אלחירות³⁸, ויקאל לה³⁹ קאר מוסי. פאנתהי⁴⁰ כברהם אלי פרעון פי יומין ולילה פגמע⁴¹ קומה פלחקהם פי יום אלכ' מן ניסן פאקאם אלעסכראן לילה אלכ' א' עלי שאמי אלברר, ופי גר דלך אליום אנפלך אלברר [ד 1 ב] ב"י קנטרה⁴² פנאו אלעסאבר כל סבט⁴³ פי קנטרה, פתבעהם פרעון וקומה פאנרקם אללה עז וגל פי אלברר, ואנטבכת אלקנאטר עליהם וצאר מא ואחד וגנא אמתה בני אשראלי.

הם סארו פי אלבריה ג' איאם אליי אן וצלו אליי במן אלמרירה [א 16א] וכאן מאהא מרא פצנו⁴⁴ אלקום אליי מוסי פרעי רבה פאחלהא להם.

הם פני ואר אלקום פי אליום אללי⁴⁵ מן שחר⁴⁶ אייר פצנו איצא פרעי רבה⁴⁷ פנול אלמן מן אלסמא.

הם נאו אליי רפידים פי אליום אללי⁴⁸ מן אייר פעמשו⁴⁸ פצנו אליי מוסי פרעי רבה פפגר להם עין מא מן אלצכר, ולם תול מעהם⁴⁹ חתי נאו אליי מור סינין.

23 עד כאן ג2 א.

24 אלאפאת] א אלאפאת.

25 ובין ... אלליל] ד1 אלמוסתקבל.

26 א' וארבעין] א מ"א.

27 מן] א אלי.

28 מנהא אלתי הי סנה] כך בג2, ובא: והי.

29 סנה אללאולי והי אלפ' סנה אקאם דלך] ד1 אלסנה אללאולי מנהא אלתי אקאמהא.

30 ומ'] א ואמ'.

31 סנה] ד1 ליתא.

32 עד כאן ג2 ב.

33 אלארבעין] ד1 אמ'.

34 מן מצר] ד1 ליתא.

35 אלי"ה] א אלז"ט.

36 וכאן ... מחארב] ד1 ליתא.

37 תלת] א ג'.

38 אלחירות] א ליתא.

39 ויקאל לה] ד1 ויסמא.

40 פאנתהי] כצ"ל, ובא פאנהי.

41 עד כאן ד1 עמוד א.

42 ב"י קנטרה] ד1 אתני עשר טריקא [-שנים עשר שבילים].

43 סבט] א צבט.

44 פציגו] א פטיגו.

45 אלט"ו] ד1 אלי"ה.

46 שחר] א ליתא.

47 פצנו איצא פרעי רבה] ד1 ליתא.

48 פעטשו ... אלי] ד1 פוא פי.

49 מעהם] כצ"ל, ובא: מהם.

ובאן גרה שחר סיון והו' אלשהר אלתאלת מן כרונתם מן מצר פאמר⁵⁰ אללה עו וגל בעד ג' איאם מן אלשהר בתמוריהם ואסתעדדרם ליסמעו כלאמה פטהרהם ג' איאם פלמא כאן אליום אל' והו' אליום אל' מן שחר סיון, רפע אללה עו וגל אלמור [א 16] ואסכנה נורה פלצל חואליה באלנמאם ואטהר פי אלפאק אלרעדו ואלברוק ואלעוואץ ואסמע אלקים מן כלאמה י' אללה אנה אללה רכבם ואחר, לא ימין לבם מעבור אבר מן דוני, לא תחלף באסם רבך באמלא, אדבר יום אלסבת ואחפטה, אכרם אבאך ואמך, לא תקתל אלנפם, לא תון, לא תסרק, לא תשהר שהאדה זור, ולא תחסד אבאך פימא רוקה.

פמאן אלקים ואתעדו וקאלו למוסי לא טאקה לנא באסתמאע הלא אלצות אלעטים כן אלספיר פימא ביננא ובין רבנא [א 17] וגמיע מא תאמרנא בה סמענא ואשענא פאמררם באלנצראף אל' כימהם וצעד מוסי אל' אלנבל פי אליום אלסאבע⁵¹ מן שחר סיון ואקאם פיה מ' זומא. ורפע⁵² אללה אללה אלעוין אלנורה אלמכתוב עליהם אל' כלמאת וגל פי אליום אל' מן שחר תמוז פראי⁵³ אלענל פארפתע אלכתאבה מנהמא ותקלא ע' ידיה פוקעא ותכסרא. תם ברד אלענל ודראה עלי אלמא, וקתל מן אלקים מן אסתחק דלך. וצעד אל' אלנבל פי אל' מ⁵⁴ מן תמוז ליסתשפע⁵⁵ פי אלבאקין מן אלקים [א 17] ואקאם אינא מ' אברי אל' אן גפר אללה ללקים וגל וקר בקי פי אב יום ואחר בעד אלעוד מן אללה לה בתעויה לחין אבר מכתוב עליהם [א] מא כאן פי אלעוין פצעד אל' אלנבל ואקאם מ' יום אבר ודלך מן ראם שחר אלול אל' יום אל' מן תשרי.

תם אמרה באעלאה אלקבה כימה אלתי אסכנהא מן נורה ובאן מולאח ל' דראע פי ערץ י' אדרע ואתרפאענהא י' אדרע, ולאה סרארק מצרוב חואליה מולח ק' דראע פי נ' דראע ואתרפאענהא י' אדרע [א 18] פאשתלזו אלקים פי אצלאתהא ומא תזין בה מן אלסתר ואלדבה ואלפצה ואלנואהר י' אשרה אלשתי בלה. ובאן אלמולח דלך בצלאל בן אורי בן חור מן סבט יהודה ואהליאב בן אחיסמר מן סבט דן פפרג מנהא ונצבת פי אליום אלול מן שחר ניסן פי אור אלסנה אלתאניה מן הרה אל'.

ופי תלתי אלשהר אלתאני אייר מן הרה אלסנה טען⁵⁶ אלקים מן בריה שור בעד אן נולת עליהם אלתוראה וגמלה שריעתהא תרי"ג שריעה.

ופי אבר אלשהר אל' והו' סיון חרמת אל' 57 עליהם אן ידכלוהא [א 18] וחכם עליהם באן יתוהן פי אלבריה בקיה אל' סנה לאל' מא קאלו נכאף אהלהא לאנהם נבארין. פאקאמו י"ט סנה מנהא פי רקים וי"ט פי מואצע משהרה פי אלתוראה.

ופי אליום אל' מן שחר אלול מן אלסנה אלתאניה כסף אללה תבארך ותעלא ותקדסת⁵⁸ אסמאה בקארין⁵⁹ וגמיע מא מעה⁶⁰ ברעא מוסי עליה אלסלאם עליהם למא כדבו.

ופי שחר ניסן מן סנה' אל' ארבעין⁶¹ תופית⁶² מרים אבנת עמראן ולאה קב"ו סנה. ומן שחר אב מן הרה אלסנה תופי הרון עליה אלסלאם ולה קב"ג סנה.

תם כאן חרב⁶³ אלנאענין [א 19] וסיון ועוג פי [ד 2] א אשרהר אלתי בעד דלך אל' שחר שבט.

פלמא הל שחר שבט אבר מוסי פי אעארתהא אלתוראה עליהם לאנהם אלגיל אל' ואמררם בנסכרהא וחפטהא וכל מא שאהדה ממא גרא לה וחפס פקההא. ובאן נהאיה דלך אל' אליום אל' 64 מן אדר. תם קאל להם פי אליום אל' אל' הו' קבל אל' אני פי הרה אליום אסתופי ק"ב סנה ואן אללה תעלא דכרה קד ערפני אנה יקבעני וקד אמרני אן אסתכלף עליכם יושע בן נון ע' אל' ומעה אל' רגל אלדין אכתארהם קבל הרה אל' אלוקת ומעה אלעור בן הרון פאסמעו להם [א 19] י[א] מיעוהם ואנה אשרה עליהם אללה אל' לא אלאה אלא הו' והו' אלסמאואת ואלארץ אן תעברו אללה ולא תשרכו בה ולא תברדו שראיע אלתוראה בלידהא. תם פארקם וצאר⁶⁵ אל' אלנבל נבו וקבעה אללה הנאך ואכפאה ולם ישאהר אחר קברה.

50 פאמר ... כימהם] ד 1 ליתא.

51 אלסאבע] א אלסאבע.

52 ורפע ... כלמאת] ד 1 ליתא.

53 פראי ... דלך] ד 1 ליתא.

54 אל' ט] ד 1 אל' ח.

55 ליסתשפע ... ללקום] ד 1 לישפע. מכאן לא צויינו יותר השמטותיו של ד 1, מלבד גירסאות שיש בהם ענין.

56 טען] ד 1 טען.

57 אלארץ] ד 1 אלשאם.

58 ותקדסת] כצ"ל, ובא: ותקדסה.

59 וכו' בד. 1 בא נוסף בין השיטין: 'קרח'.

60 וגמיע מא מעה] ד 1 ואוליאה.

61 אלארבעין] א אלמ'.

62 תופית] א תופיה.

63 עד כאן ד 1 עמוד ב.

64 כצ"ל, ובכתיב: אל'. ראה על כך בהערה לתרגום.

65 וצאר] ד 2 וצעד.

פאקאם אלקום מכאנהם ז' יומא ובכון עליה אל'י אן אוהא אללה אל'י יושע בן נון באן ירחלו אלקום וכאן יושע בן נון בן אלישמע בן עמידוד ב' לעדן ב' שותאלח ב' אפרים ב' יוסף פאכדרם ועבר בהם אל'ארדן⁶⁶ יום אל'י מן שחר ניסן פלקיו ירחא בעד מא שק' להם אל'ארדן. וכאן [א 20] אהל' ירחא קר אנדורו בהם פרפעו סורא חואלי מדינתהם הנארה בעצמא פוק בעין בניר גין בינהא חתי לא ימכן בני אשראלי יערקבוה פמאף יושע חואליה ז'⁶⁷ טופאת ודעי רבה פנאר אלסור מכאנה.

הם דכלו אל'י אלבלד ונמלה' אלסנין אלתי דבר בני אסראלי פידא כ"ח סנה. פי אלסנה אל'אלוה מנהא פתח ירחא ואלעי. ופי שחר תמוז מן הרה אלסנה קאל' דלשמש קפ'⁶⁸ באדן אללה לא תסירי לאנל' אלסבת חתי יחארב בני אסראלי אעדאיהם פוקפת פוק'⁶⁹ בני אסר' וקתלוהם⁷⁰ וסבת אלקום דרבהם וכאן דלך פי אל'יום אלדי נהארה אמול' [א 20ב] יום פי אלסנה.⁷¹

ופי אל' ז' סנין אל'אלי מן סני דבריהה הארב ל"א מלכא באנו נמהור מלך אלשאם ופתח בלדאנהם ואסמאהם מלך ירחא מלך אלעי מלך ארוסלם מלך חברא מלך ירמות מלך לביש מלך ענלון מלך גור מלך דביר [א 11] מלך גדר מלך חרמה מלך ערד מלך לבנה מלך ערלם מלך מקדה מלך בית אל מלך תפוח מלך חפר מלך פוק מלך לשרון מלך מדון מלך קיסאריה מלך שמרון מרון מלך אכשף מלך תענך מלך אלנון קרם מלך אלכרמל מלך דור [א 21] מלך אלנלל מלך צפוריה.⁷²

ופי אלסבעה⁷³ אל'תאניה⁷⁴ קסם אלבלאד אלמפתוחה⁷⁵ ואלדי בקי לם תפתח⁷⁶ פי מא בין בני אסראלי וקרר כל סבת ועשירותה פי חקה⁷⁷ ואלארבע עשר אלסנה אל'אכרה⁷⁸ אקאם יוסוסם וירעאיהם כמא אמרה מוסי על' אלס'. וכאן זה אול מא תלמד למוסי אתנין וארבעין⁷⁹ סנה ותלמד זה ארבעין⁸⁰ סנה ודבר אלקום תמאניה ועשרין⁸¹ סנה פצאר⁸² גמיע עמרה ק"י ותופי פי שחר אייר.

ודבר אלקום בעדה רגל מן סבת יהודה יקאל' עתניאל בן קנו מ' סנה ובפארהם אללה עלי ידה מונה כושן ר' וקום באנו יעורו עליהם [א 21ב] 'צ' מנאצב להם⁸³ פישלמהם ח' סנין.

ודבריהם בעדה רגל בעדה יקאל' זה אהוד בן נרא מן סבת בנימין פ'⁸⁴ סנה כפיו עלי ידה מונה ענלון מלך מואב כאן מנאצב להם י"ח סנה. ודבריהם בעדה שמגר בן ענת אקל' מן סנה וכפיו בה אמר בעין אלפסטינין.

ודבריהם בעדה רגל מן נפתלי יקאל' זה ברק⁸⁵ בן אבינעם מ' סנה כפיו בה אמר יבין מלך קיסאריה וסיסרא צאחב גיושה וחורבא מן אלסמא בחמא אלמואכב ושעאע אל'חריק⁸⁶ אלדי כאן עליהמא בעד מא כאנא קר אדלא אלקום ב' סנין.

[א 22א] הם אכשו אלקום פאסלמו ז' סנין אלמדינין ז' סנין פצרכו אל'י אללה פנעל להם מן סבת מנשה רגל [א] אסמה גרעון בן יואש נצרה אללה על[ן] אעדאיהם בתל'את מאיה נפר וכאן עדה' אלמקאומין להם ק' אלף ל"ה אף רגל. ודבריהם גרעון הוה בעד דלך מ' סנה.

66 ועבר בהם אל'ארדן] 2 ד פקטעא לארדן [-וקרע את הירדן].

67 כצ"ל, ובכת"י א בטעות: ו'.

68 נדצ"ל: וקפי. ועפ"ז תורגם [וראה בסמוך בשינויי נוסחאות].

69 פוק] א פוקר.

70 וקתלוהם] א וקתולוהם.

71 קאל ... אלסנה] 2 ד וקפת אלשמש לה [-עמדה לו השמש].

72 ב' הובאו השמות המלכים בסדר מעט שונה: ומלך ... ומלך ... ומלך ערד ומלך לבנה ומלך בית אל ומלך מדון ומלך עדלך ומלך תפוח ומלך חפר ומלך אפק ומלך לשרון ומלך קיסארה ומלך מדון ומלך שמרון ומלך אכשף ומלך תענך ומלך אללגון [ו' ב] [ומלך] קדס [ומלך] אלכרמל ומלך דור ומלך גלגל ומלך צפוריה.

73 אלסבעה] א אלד'.

74 אל'תאניה] ו' אלתי תליה [-אשר אחריהם].

75 קסם אלבלאד אלמפתוחה] ו' אקסם אלבלד אלמפתוח.

76 לם תפתח] ו' פלם יפתח.

77 חקה] א פי מוצע [-במקומו].

78 ואלארבע עשר אלסנה אל'אכרה] א ואל"ד סנה אל'אכר.

79 אתנין וארבעין] א מ"ב.

80 ארבעין] א מ'.

81 תמאניה ועשרין] א כ"ח.

82 עד כאן ו'.

83 נכתב מעל השורה, ונויבאויר הכניס מילים אלו אחרי המילים "עתניאל בן קנו" דלעיל, ולפי זה יהיה התרגום: והיה ממונה עליהם. ואמנם ראה בפייסקה הסמוכה שהביא רבינו ג"כ מילים אלו גבי המושל ששעבד את ישראל ולא גבי השופט שמלך עליהם, וע"כ א"צ להגיה כדברי נויבאויר.

84 כצ"ל, וכמפורש בשופטים ג, ל, ובא בטעות: כ'.

85 ברק] א ברוך.

86 אל'חריק] א אל'חריך.

הם דברתם אבימלך בן גדעון ג' סנין.

הם דברתם רגל מן יששכר יקאל לה תולע בן פואה כ"ג סנה.

הם דברתם רגלא מן סבט מנשה יקאל לה יאיר⁸⁷ אלגלעדי כ"ב סנה.

הם אכטו פאסלמו פי די בני י"ה⁸⁸ סנה פערצו אלי אללה פנצב להם [א 222] יפתח אלגלעדי ודברתם יפתח ו⁸⁹ סנין.

הם דברתם בעדה רגל מן סבט יהודה יקאל לה אבצן⁹⁰ ו' סנין.

הם דברתם בעדה רגל מן סבט ובלון יקאל לה [ד 2] אלון י' סנין.

הם דברתם בעדה רגל מן סבט אפרים יקאל לה עברון בן הלל ח' סנין.

הם אכטו פאסלמו פי יאירי אלפלסטינין כ' סנה פערצו אלי אללה פנצב להם רגל[א] מן סבט דן יקאל לה שמשון בן מנח פלם יול פי הרה אלכ' סנה יכסר מקאומיהם ויקלע מן אבואב חצונתם ויאכז מן סלבהם ואיצא גלאתהם פעטש יומא⁹¹ והו מחארבהם חתי כאד אן יהלך [א 23] פדעי רבה ובירה עצמא⁹² ברסם אלחרב פכרז לה מנה מאא פשרב ופי אכר עמרה אתכי עלי ביעה כאן פיהא אלפלסטינין פערקבהא פוקעת פקתלהם וקתלתה מעהם.

הם דברתם בעדה רגל מן ולד איתמר בן הרון בן עמרמא יקאל לה עלי מ' סנה. וכאן קד⁹³ מצא מן עמרה ג"ח סנה ופי אלסנה אללאלי מן הרה אלמ' ולד שמואל אלנבי וכאן מן כברה אן אמה חנה כאנת עאקר[ה] וכאנת צרתהא כתירה' אללאולאד וכאנת תחג פי כל סנה [א 23] מע רגלהא אלקנה בן ירוחם בן אליהו מן ולד [מן נסל]⁹⁴ קהת בן לוי פדעת רבהא אן ירוקתא ולדא פרחהמה עלי ודעא להא פאנאב אללה לה וגדרת אן רוקת ולד כאן נאסכא לא ישרב כמר ולא יאכז מן שערה והדא סביל נסאך בני אסראיל פולד[ת] אבנא ואסמתה שמואל ואלימותה בית אללה וכאן חנינ' פי קריה יקאל להא שילו.

פלמא צאר לה כ"ה⁹⁵ ולד דאוד אלנבי ולמא צאר לה מ' סנה נבאה אללה פי סנה' אלמ' והי אלסנה אלתי תופא פיהא עלי עלי אלס' [א 24] אללהארוני ואמלע אללה דאוד עלי כתיר מן אלמור אלכפיה וצדק בה בני אסראיל ואקם ידברתם וחדה י"א סנה.

ופי אכר הרה אלסנין גלע בעץ אלחרביר אלי אבניה לצועף⁹⁶ לחקת פי קותה פחאפא עלי בני אסראיל פאצטרבו פסאלוה אן גלע להם מלכא פסאל רבה פאדן לה וערף אי הו פנמעהם חתי באיעו לה וכאן אסמה שאול בן קיש מן סבט בנימן פמלך עליהם סנתין פהמא גמיעא הו ושמואל מדבראן ללוקם.

פדלך מו ולד מוסי ואלי אן ולד דאוד תפ"ו⁹⁷ סנה.

ספר קורות הזמן

[פרק ד]

הפרק הרביעי מאז שנולד משה ועד שנולד דוד עליהם השלום, סך הכל ארבע מאות ושמונים ושש שנה.

פירוטם, מאז שנולד משה ועד שנתנבא - שבעים ותשע שנים ושלושים ושבעה יום⁹⁸, והיה אבי משה ואהרן ומרים - עמרם בן קהת בן לוי ויוכבד אמם - קיימים⁹⁹, ובתוך השנים

87 יאיר] א ינה.

88 כצ"ל, וכמפורש בשופטים י ח. ובא בטעות: י"ה.

89 כצ"ל, וכמפורש בשופטים יב ז. ובא בטעות: ז'.

90 בכת"י א נכפלו כאן בטעות המילים: מן סבט יהודה [-משבט יהודה]. עד כאן ד 2 א.

91 יומא] א יום.

92 עצ'מא] נויבאזיר הגיה: עט'ם.

93 קד] א קז'.

94 הגהה בגליון.

95 כ"ה] א ג"ה.

96 לצ'עף] א לצ'עפא.

97 כצ"ל, ובכת"י א: תפ"ו. ובתחילת הפרק: תפ"ו, וראה בהערה לתרגום. ד 2 ת"פ.

98 נימוק לחישוב זה מפורש בדברי רבינו להלן.

99 בכת"י סדר המילים מעט שונה במשפט זה [-עמרם בן קהת בן לוי קיימים ויוכבד אמם], ונראה דכן צריך לומר. והכוונה שעמרם ויוכבד היו חיים בזמן זה.

האלה נשא אהרן אשה הנקראת אלישבע בת עמינדב משבט יהודה, ונולדו לו ארבעה בנים ושמותם נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר.¹⁰⁰

ובהן גם עד שהיה משה בן שבע שנים¹⁰¹ גידלתו בת פרעה - יקללהו ה' - והיה שמה בתיה.

וכאשר היה משה בן ארבעים שנה¹⁰² אירעה על ידו הריגת הכופר, ופחד מפרעה וברח למדין, והושיבו יתרו אצלו, והוא שועיב¹⁰³ והוא מבני מדין בן אברהם, ושהה אצלו שלושים ותשע שנים בעבודתו¹⁰⁴, ובתוך כך נשא את צפורה בתו, ונולדו לו שני בנים האחד גרשם והשני אליעזר, ובני ישראל בכל השנים האלה משועבדים במצרים.

וכאשר עבר חודש ושבוע מן השנה השמונים למשה נתנבא משה, והיה זה בחמשה עשר לחודש ניסן¹⁰⁵, וזאת כי הוא נולד ביום השביעי¹⁰⁶ מחדש אדר, וראה האש בעץ הסנה וסר לראותה, ונקרא על ידי ה', והושם שליח לבני ישראל ולפרעה לשחררם לעבודת ה' יתעלה.¹⁰⁷

וחזקו ה' באותות ומופתים, כדי לחייב את מי שנתברר אצלו על פי ראייה או קבלה עניין אמיתות דבריו.¹⁰⁸ ומן האותות ריפא את העלגות¹⁰⁹ אשר היתה בלשונו¹¹⁰, והפך את המקל לתנין, ולובן היד מבלי מחלה.¹¹¹

100 שמות (ו כג).

101 נעלם ממני מקורו.

102 שמות רבה (פרשה א אות כז) ותנחומא (פ"ב ח) בשם יש אומרים. ועוד נאמר בשמות רבה (שם אות ל) בשם ר' נחמיה, שהיה משה בן ארבעים שנה בשעה שיצא אל אחיו. ואמרו בספרי (דברים שנו): 'משה היה במצרים ארבעים שנה, ובמדין ארבעים שנה, ופרנס את ישראל ארבעים שנה'. וזהו שכתב באמונות ודעות (המאמר השמיני פ"ב) ששנות שעבוד בני ישראל במצרים היו יותר משמונים שנה, משום שמחשבים זאת מעט לפני לידת משה, ובני ישראל יצאו כאשר היה משה בן שמונים ואחת.

103 כך נקרא יתרו אצל הערבים.

104 כן מפורש בספרי שהובא בהערה לעיל, שמשה היה במדין ארבעים שנה.

105 סדר עולם (פרק ה): 'כל שבעת הימים היה הקב"ה מדבר עם משה בסנה, ויאמר משה אל ה' לא איש דברים אנכי תמול גם תמול, שלשום גם שלשום, מאז דברך אל עבדך גם מאז דברך אל עבדך, כי כבד פה (שמות ד י). ופרס [לפני] הפסח היה, ומכוונין אותו לחמשה עשר בניסן'. וכיון שמשה נולד בשבעה באדר (סדר עולם פ"י) הרי שהנבואה היתה בהיותו בן שמונים וחודש ושבוע.

106 כך בכת"י ד1, ובכת"י א: 'וזאת כי הוא נולד ביום הראשון מחדש אדר', ע"כ. ואמנם מצינו שיטה זאת באסתר רבה (ז א): 'באחד באדר מת משה ובאחד באדר נולד משה'. וכן בקדמוניות היהודים (ספר רביעי, ח' מט) נכתב שמשה מת בראש חדש אדר. אלא שמלבד שתמוה הדבר שרבינו יתפוס כדעה יחידה בחז"ל נגד התלמוד ושאר המדרשים שאמרו בהדיא שנולד בשבעה באדר (סדר עולם פ"י, תוספתא סוטה יא ה-ו, קדושין לח: מגילה יג: סוטה יב: ויק"ר פרשה יא אות ו, ועוד. וראה סוטה יג:), עוד זאת שלפי החשבון שכתב רבינו כאן, מבואר שנולד בשבעה באדר דוקא. ולא עוד אלא דגם לקמן נכתב בכת"י א בהדיא שמשה מת בשבעה באדר.

107 שמות ג.

108 הרי שמטרת האותות היתה לחזק ולאמת אצל ישראל את אמיתות נבואתו של משה, וכפי שייסד רבינו בכמה דוכתי שזוהי מטרת המופתים הנעשים ע"י הנביאים, והאריך בזה באמונות ודעות (המאמר השלישי פ"ה) וז"ל: וכל שליח שבחרו הבורא לשליחותו, עשה לנוהג שנותן לו אות מן האותות הללו, או שנוי טבע: כמניעת האש מלשורוף, ועצירת המים מלזרום, והעמדת הגלגל מהלכו וכל הדומה לכך, או לשנות עין הדבר - כגון שהופך בעל חי לדומם ודומם לבעל חי, והמים דם והדם מים. וכאשר מוסר לו סימן מסוג זה, נתחייב כל מי שראה אותם מבני אדם לכבדו ולהאמין לו בכל מה שיאמר להם. לפי שלא מסר לו החכם את מופתיו, אלא מפני שהוא נאמן לפניו וכו' ע"ש באורך דבריו, ועוד כתב בענין זה בספר

אחר כך עשרת האותות¹¹² אשר הביא על פרעה ועמו כעונש, ומניינם, הפיכת המים לדם, והשרצת הצפרדעים, ומעטת הכנים והתנפלות הערוב, ואירוע הדָּבָר בבעלי החיים שלהם, וצמיחת שחין האבעבועות בבשרם, וירידת הברד עליהם, ועליית הארבה, והחשכת האויר שלשה ימים ואיבוד בכוריהם.

והיו המכות האלו מחודש אייר ועד חודש ניסן¹¹³, ובין כל מכה אזהרה ממנו והמתנה לתשובה כפי רחמיו¹¹⁴, ונסתיימו באיבוד הבכורות כליל ט"ו לחודש ניסן¹¹⁵ בשנה שמונים ואחת לחיי משה, ונתן ה' רשות על השמדתם כהרף עין בחצות אותה הלילה.

אחר כך ישב משה עם העם מאז שנשלח אליהם עד שעברו לו ארבעים ואחת שנה, מן השנה הראשונה מהם אשר היא שנת השמונים התיישב בהן במצרים וארבעים שנה במדבר.¹¹⁶

ההכשרה לעבודת ה' (פירושו לספר ישעיה ו א). וכן היא דעת רב האי גאון כפי שכתב בתשובה (תשובות הגאונים החדשות סו"ס קטו), וז"ל: 'אין הקב"ה עושה אות נביאות כזוכן, כי אות זאת יש בה האמנת דברי מי שנעשית לו, והאמנת כזוכן היא כזב, וחלילה לאל מרשע ושדי מעול'. וכל זה דלא כדעת הרמב"ם ראה מש"כ באורך בהל' יסוה"ת פ"ח, ובהקדמתו לפירוש המשנה ע"ש. וראה בעיונים לספר המדות לרס"ג (עיון יט) שהביא לכך מקורות נוספים.

109 וכן תרגם רס"ג עַל שְׁפָתַיִם (שמות ו יב) - עלג במבטא, ופירש הנוה שלום שהוא המחליף בין האותיות שקרובות במבטאן [ורע"ק תרגם במקום "עלגות" - "כבודות הפה" כלשון הכתוב (שמות ג י): כִּי כָבֵד פִּה ... אֶנְכִּי].

110 וכתב רבינו בפירושו לספר שמות (ז א. הוב"ד בפירוש ר' אברהם בן הרמב"ם כאן): 'ורבינו סעדיה ז"ל סובר שערלות שפתיו סרה עוד במצרים, והראיה שנשא כמה נאומים בלי אמצעות אהרן. ואמר עוד שזה מכלל האותות והמופתים שבהם נתגלתה גדולתו בעיני המצרים וישראל ופרעה, ע"כ. והרי זה כמ"ש כאן, שמופת זה נעשה בו יחד עם האותות שנתן לו ה' להוכיח אמינות נבואתו בעיני מצרים וישראל ופרעה. הדגיש שהיה זה רק מראה לבן בעלמא, וכפי שדייק בתרגומו (ד ו) הִנֵּה יָדוֹ מִצְרַעַת פֶּשֶׁלָג - והנה היא לבנה כשלג [במקור: "ביצ'א", ובכל מקום מתרגם רס"ג צרעת - "ברץ"]. וכתב בפירושו הארוך שהכתוב מִצְרַעַת פִּירוּשׁוֹ "הלובן", ושלא היה בזה סימן טומאה בשער לבן או מחיה וכיוצא בהם (הוב"ד בפירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם כאן, והוסיף על זה ראב"ם: 'זוהי פירוש נאה, גם אם אין עליו ראייה'), וכן אונקלוס תרגמה כאן "חורא", ובכל מקום מתרגם צרעת - "סגירתא".

112 אפשר: המכות.

113 סדר עולם (פרק ג): מכות מצרים שנים עשר חדש, שנאמר: 'ויפץ העם בכל ארץ מצרים וגו' (שמות ה יב) - אימתי דרכו שלתכן באייר, והם יצאו בניסן, לקו המצרים עשר מכות כל שנים עשר חדש'. וכן אמרו בעדויות (ב י): 'משפט המצריים שנים עשר חדש'. וכ"כ רבינו בפירוש ספר שמות: 'אמרו הראשונים המסורת הנאמנת הודיעה לנו כמה ימים שהתה כל מכה וכמה רווח בין אחת לשנייה, כי אין זה מפורש בתורה, החושך שלושה ימים כמו שכתוב, ומכת בכורות כהרף עין כמו שאבאר, ושמונת המכות האחרות כל אחת מהן שלשים יום, ובין כל מכה ומכה שבעת ימים, ויהיה בסך הכל עשרה חודשים שהם שנים עשר חודש לפי השם. כי כשיוסיפו שבעת הימים שבהם דבר ה' אל משה בסנה לשבעת ימי הפסח שיבוא אחרי שנה, יצא שמשה בא למצרים באייר. בתוך החודש הזה התחילו המכות ונשלמו בניסן, וזה כעין שנים עשר חודש לפי המספר' (מ' צוקר, השגות רב מבשר הבבלי, עמ' 105 הע' 225 מפירוש רס"ג לספר שמות כח"י, ורב מבשר הבבלי הביא בחיבורו שם חלק מהדברים).

114 תנחומא (בבוב, פרשת וארא יד): 'וכמה היתה המכה עושה בהן, ר' יהודה ור' נחמיה, חד אמר כ"ד ימים היה מתרה בהם, וז' ימים היתה המכה משמשת בהן, וחד אמר שבעת ימים היה מתרה בהן, וכ"ד ימים היתה משמשת בהן'. וכ"ה בשמות רבה (ט יב), ובמדרש תהלים (עז ט) ועוד. וראה עוד בדברי רס"ג מפירושו לספר שמות שהובאו בהערה הקודמת.

115 שמות (פרק יב). במדבר (לג ג-ד).

116 כפי שהעיד משה על עצמו (דברים כט ד): 'נֹאֲלַךְ אֶתְכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּמִדְבָּר. ואמרו בספרי (דברים שנו): 'משה היה במצרים ארבעים שנה, ובמדבר ארבעים שנה, ופרנס את ישראל ארבעים שנה'.

ומה שאירע להם בשנה הראשונה מאלו הארבעים שנה שהם יצאו ממצרים מהמקום אשר היו יושבים בו - הנקרא רעמסס - ביום חמשה עשרה מניסן, והיה מנינים שש מאות אלף איש לוחמים¹¹⁷, והלכו שלשה מסעות¹¹⁸ יום ולילה עד שהגיעו אל פי החירות¹¹⁹ ויש שקוראים לו "קאר מוסי"¹²⁰. והגיע עניינם אל פרעה לאחר יומיים ולילה¹²¹, ואסף את עמו והשיגם ביום כ' בניסן, וחננו המחנות בליל כ"א על חוף הים¹²², ולמחרת אותו היום¹²³ נבקע הים לשתיים עשרה קשתות, ועבר מחנה כל שבט בקשת שלו¹²⁴, ובעקבותיהם פרעה ועמו וטיבעם¹²⁵ ה' - יתגדל ויתעלה - בים, ונסגרו הקשתות עליהם ונעשה ליחידה אחת, והציל את אומתו בני ישראל¹²⁶.

117 כמפורש במדבר (א מה-מו) שבמניין זה נכללו רק 'יוצאי הצבא'. והנה אמרו בתענית (יט). 'איזהו דבר, עיר המוציא חמש מאות רגלי' וכו'. וכתב גאון בתשובה לפרש את דברי הגמרא, וז"ל: הא דתנן 'עיר המוציאה חמש מאות רגלי', בלא ספיקא אנשים בלבד ולא נשים ותינוקות ולא נמי זקנים שבתו מן המלאכות, דהוה ליה למימר 'עיר שיש בה חמש מאות אדם', והא דקאמר 'המוציאה' - יוצאי צבא, והכי קאמר המוציאה למלחמה, כי דאמרינן ואי נפקי בכלואז, ע"כ (תשובות הגאונים מרמרשטיין עמוד ז-ח, אוצה"ג תענית יט.), ולפי זה יתכן דזהו פירוש הפסוק: וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמֶסֶס סִפְתָּה פֶּשֶׁת מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי, ולמד רס"ג ש'רגלי' פירושו יוצאי צבא.

118 מרעמסס לסכות, מסוכות לאיתם, מאיתם לפי החירות (שמות יב לו. יג כ. יד ב. וראה סדר עולם פרק ה). ובמדבר (לג ה-ז): וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמֶסֶס וַיַּחֲנוּ בְּסִפְתָּה. וַיִּסְעוּ מִסִּפְתָּה וַיַּחֲנוּ בְּאֶתֶם אֲשֶׁר בְּקֶצֶה הַמִּדְבָּר. וַיִּסְעוּ מֵאֶתֶם וַיָּשֻׁב עַל פִּי הַחִירָה.

119 במקור: 'פוהה', וכך תרגם בתפסיר (במדבר לג ז, מהדור דירנבורג): ורחלו מן תם ונולו פי פוהה חירות. 120 בספר ג'מיע אלתאוריך לרשיד אלתמאדאני (1319) כתב את מעשה יציאת מצרים, והזכיר בתוך דבריו את "קר מוסי" בתור פי החירות.

121 כלומר לאחר יומיים ולילה מאז שחנו ישראל בפי החירות, ראה את פירוש החישוב בהערה הסמוכה. 122 וזהו סדר מסעם: בט"ו בבוקר יצאו ישראל ממצרים והלכו יום ולילה עד ט"ז בבוקר, לאחר שלשה ימים כאשר ראו שליחי פרעה שהתלוו אליהם שאין ישראל מתכננים לשוב, החלו לחזור ב"ח בבוקר למצרים לבשר זאת לפרעה, ולאחר מהלך יום ולילה הגיעו השליחים למצרים ב"ט בבוקר, פרעה אסף את עמו במשך כל הבוקר ויצא לפנות ערב לכיוון בני ישראל, ולאחר יום ולילה הגיע בכ" לפנות ערב, וחננו המחנות על שפת הים כל אותו הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה (שמות יב כ).

123 כלומר בבוקר יום כ"א, ככתוב: וַיְהִי בֹאֶשְׁמֹת הַבֹּקֶר (שמות יד כד), וכתב רס"ג בפירושו הארוך: 'אין בקר עד שתזרח השמש, שנאמר: וַיְהִי בֹקֶר פְּנֵי הַשָּׁמֶשׁ' (שופטים ט לג, הוב"ד בפירוש הקצר לראב"ע). ואולם אין כוונתו שנקרע הים לאחר שזרחה השמש, דהא מפורש בכתוב בהדיא שהים שב לאיתנו לפנות בוקר (פס' כז), וכפי שכתב שם רס"ג בתרגומו שלפנות בוקר' פירושו 'בסמוך לביאת הבוקר', אלא כוונת רס"ג שתבאר ע"פ דברי השכל טוב שפירש: 'וַיְהִי בֹאֶשְׁמֹת הַבֹּקֶר' - סוף משמרה שלישית של לילה והתחלת הבקר, דהיינו עם האיר המזרחי, ע"כ [וראה במכילתא דרשב"י ובמכילתא דר' ישמעאל שכתבו ג"כ שהיה זה בבוקר, וגם בדבריהם יש לפרש כמו שכתב השכל טוב, ע"ש]. והנה אחר שהביא ראב"ע את דברי רס"ג מפירושו הארוך הנ"ל שבוקר פירושו בזריחת השמש, כתב להשיג עליו: 'ולא דבר נכונה, כי אלו היה כל בקר כן, מה צורך היה להוסיף: כזרחה. והנה: ותשכב מרגלותיו עד הבקר ותקם בטרם יכיר איש את רעהו' (רות ג יד), ע"כ. והנה הראב"ע בזה לשיטתו דלעיל מיניה פירש שאשמורת הבוקר היינו תחילת האשמורה האחרונה, וז"ל: "ויהי באשמורת הבקר - על דעת שישלש אשמורות הם בלילה. וזה היה באשמורת השלישית בתחלתה", עכ"ל [ראה ראב"ע - פירוש ראשון מהדור על-התורה (https://mg.alhatorah.org/Full/Shemot/14.24#e0nf), והמילה "בתחילתה" נוספה שם ע"פ שני כת"י, ובדפוסים נשמטה], וע"פ המבואר לעיל בדעת רס"ג שאשמורת הבוקר פירושו סוף אשמורת הלילה האחרונה הסמוכה לבוקר, א"ש.

124 כפי שכתב בפירושו הארוך לספר שמות (יד כא) בתיאור עשרת הניסים שנעשו לישראל בקריעת ים-סוף: 'החמישי - נבקע [הים] לדרכים רבות כמספר השבטים קשת סוכבת בתוך קשת סוכבת. הוא שנאמר (תהלים קלו יג) לַגִּזְרֵי יָם סוּף לַגִּזְרִים'. ומקורו במכילתא דר' ישמעאל ובמכילתא דרשב"י, וראה מקורות רבים נוספים לכך בחז"ל ובראשונים בתורה שלמה (בשלח יד הערה קי).

125 אפשר לתרגם: 'והצילילים', כלשון הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ח ה"א.

אחר כך הלכו במדבר שלשת ימים¹²⁷ עד שהגיעו אל מרה, והיו מימיה מרים, ובאו העם במריבה אל משה, והתפלל אל ה' והמתיקם להם.¹²⁸

אחר כך רעבו העם ביום ט"ו לחודש אייר¹²⁹ וגם כן רבו, והתפלל לה' וירד המן מן השמים.¹³⁰

אחר כך באו לרפידיים ביום כ"ג באייר¹³¹ וצמאו, ובאו במריבה אל משה, והתפלל אל ה' ובקע להם מעין מים מן הסלע¹³², ולא סרה מהם, עד שבאו אל הר סיני.¹³³

וכאשר חל חודש סיון¹³⁴, והוא החודש השלישי ליציאתם ממצרים, ציום ה' יתגדל ויתעלה שלאחר שלשת ימים מן החודש¹³⁵ יטהרו ויתכוננו כדי לשמוע את דבריו, ונטהרו

126 הרי שמטרת קריעת ים סוף לא היתה בשביל שיעברו בו בני ישראל, אלא בשביל להצילם ממצרים, וכדיוק לשונו של הרמב"ם (יסוה"ת ח א): 'צרך להשקיע את המצריים, קרע את הים והצילם בו'. וכפי שאכן חזרו למקום ממנו נכנסו אל הים.

127 כאן כתב כפשוט לשון המקרא שהלכו שלשה ימים ממש, אך בפירושו לספר שמות ביאר שאמנם היה זה מהלך שלשת ימים, אך בפועל הלכו אותו ביום אחד או ביום ולילה, משום שלא יתכן שיוכלו לחיות שלשה ימים בלי מים, וזה מדויק מלשון הכתוב (במדבר לג ח) וַיֵּלְכוּ דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים מִדְּבַר אֱתָם, שהוסיף מילת 'דרך' להשמיע שזה היה המרחק בלבד, אך בפועל שהו בדרך בפחות מזמן זה, עכ"ד. וכן הובא פירוש זה בשם רס"ג בפי' קדמון אחד (הוב"ד בתורה שלמה הערה רנה. וכתב בפירוש הנ"ל להקשות על דברי רס"ג: 'ומה לנו לטורח הזה, והכתוב לא אמר שהלכו ג' ימים בלא שתית מים, רק אמר וְלֹא מָצְאוּ מַיִם, ויתכן שהיה עמהם מים מן המלון שנסעו ממנו', ע"כ. ואמנם כוונת רס"ג שאילמלי שרמזה לנו התורה לימוד מסויים לא היתה כותבת שהלכו דרך שלשת ימים, וכשם שבשאר מסעותיהם לא פירטה לנו את משך שהותם במסעם, ומכיון שלא יוכל האדם לחיות שלשה ימים מבלי מים, על כורחך נרמז כאן שעשו דרך זאת בזמן מועט), ופירוש זה הובא גם ברבינו בחיי בשם רבינו חננאל (שכדרכו מעתיק רבות מרס"ג) ובמדרש מאור האפילה (עמ' ריט, אשר גם הוא הושפע רבות מרס"ג) כתב: 'הלכו דרך שלשת ימים ביום אחד'.

128 שמות טו כב-כה.

129 שם טז א.

130 שם שם ב-טו.

131 סדר עולם (פרק ה): בעשרים ושלשה באייר נסעו מאלוש ויבואו לרפידיים, שם ניתנה להם את הבאר.

132 שמות יז א-ז.

133 כמדויק מלשונו של הסדר עולם שהובא לעיל, שהבאר ניתנה לבני ישראל והתלוותה אליהם, ולא היה זה נס לאותו הזמן בלבד. וכן מבואר בחז"ל בכמה דוכתי שהבאר וליוותה את בני ישראל בכל מסעם במדבר, כדאמרו בספרי (דברים ס' שנה): 'כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר באר עולה להם', וראה במדבר רבה (כא ח) ובתנחומא שם. ודברי רס"ג "עד שבאו אל הר סיני" אינם מוסבים על הבאר, אלא על המאורעות שפקדו את ישראל עד אשר באו אל הר סיני.

134 הרי שהגיעו למדבר בסני בראש חודש, וכ"ה במכילתא דרבי ישמעאל (יט א): 'ביום הָזֶה בָּאוּ מִדְּבַר סִינִי - ראש חודש היה. וכ"ה בתרגום יב"ע, וכן מפורש בסדר עולם (פרק ה): בשני באחד בסיון נסעו מרפידיים ובאו למדבר סיני. ובמכילתא דרשב"י (יט א) ובבבלי שבת (פו): למדו שהיה זה בראש חודש מגזירה שוה: 'ביום הָזֶה - מלמד שהוא ראש חודש, נאמר כאן ביום הָזֶה ונאמר להלן (שמות יב ב) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ חֳדָשִׁים, מה להלן ראש חודש אף כאן ראש חודש'. וכ"כ רס"ג בפירושו לספר שמות (י ט עמ' כט, ע"ש) ובספר הליווי בגלות (אסתר ג ז, עמ' קז) שבר"ח סיון הגיעו למדבר סיני.

135 בתורה לא נתפרש באיזה יום ציוה ה' על שלושת ימי ההגבלה, ומקורו במכילתא דר' ישמעאל (מסכתא דבחדש פרשה ג): 'נִיאָמַר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדְשָׁתָם הַיּוֹם - זה יום רביעי; וּמָחָר, זה יום חמישי; וְהָיוּ נִכְנָיִם לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי, זה יום ששי שבו נתנה תורה'. וכן משמע בסדר עולם (פרק ה), ע"ש ובפירוש רח"מ (עמ' קיג) שהראה שהיסוד לפירוש זה נובע מההנחה שה' דיבר עם משה בכל יום פעם אחת, ובתורה מפורש שדיבר איתו פעמיים עד שציוהו על ימי ההגבלה, והדיבור הראשון היה ביום השני להגיעם למדבר סיני כמפורש במכילתא (שם פרשה ב), נמצא שדיבר איתו בב' סיון דיבור ראשון, בג' סיון דיבור שני, ובד' סיון ציווהו להכין את העם שלשה ימים עד ליום ו' סיון שבו ניתנה התורה.

שלשה ימים¹³⁶, וכאשר היה היום השלישי והוא היום השישי מחודש סיון¹³⁷, רומם ה' יתגדל ויתעלה את ההר¹³⁸, והשכין עליו אורו¹³⁹, והצל סביבו בענן, והופיעו באופק הרעמים והברקים¹⁴⁰ והסופות¹⁴¹, והשמיע לעם מדבריו עשרה, תחילתן אני ה' אלהיכם אחד¹⁴², לא יהיה לכם נעבד אחר מלבדי, לא תשבע בשם אלהיך לשוא, זכור את יום השבת, ושמרתו¹⁴³, כבד אביך ואמך, לא תהרוג נפש, לא תנאף, לא תגנוב, לא תעיד עדות שקר, ולא תחמוד את אשר שייך לאחריך.

ונעו העם ורעדו¹⁴⁴ ואמרו למשה אין לנו יכולת לשמוע את הקול העצום הזה היה העומד ביננו ובין אלהינו וכל מה שתצוונו נשמע ונעשה, וציום לפנות לאהליהם, ועלה משה אל ההר ביום השביעי לחדש סיון¹⁴⁵ ושהה בו ארבעים יום¹⁴⁶, ומסר ה' לו את לוחות האבן

136 שמות יט יא.

137 סדר עולם (פרק ה): 'בשלישי, בששה לחדש, ניתנו להן את עשרת הדיברות'. וכ"ה בשבת (פו:), בתענית (כח:), וביומא (ד:). וכן במכילתא דר' ישמעאל (שם): 'וְהָיוּ נִכְנָיִם לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי (שמות יט יא), זה יום ששי שבו נתנה תורה'.

138 ענין רוממותו של הר סיני בשעת מתן תורה, מצוי בקדושתא לשבועות המיוחסת ליניי, שכתב: מְּלֵ הָרִים מֶה הָיָה סִינִי, וְרִמְמָתוֹ וְאֶמְרוּ זֶה סִינִי (פיוטי יניי, ברלין תח"ץ, עמ' שסח). ועוד כתב שם (עמוד שצא): וְעֵלָה וְנִתְעַלָּה וְעָדָף סִינִי. וכן בקדושתא למתן תורה לר' אלעזר הקליר: וְעֵלָה וְנִתְעַלָּה הָרַ סִינִי, וּמִרְחוֹק סְקָרֵיהּוּ הָמוּנִי, וּבִאֲצָבֶע נִמּוּ זֶה סִינִי (קדושתאות ליום מתן תורה עמ' 241). ועוד פייט יניי בסילוק לשבועות: נָכַל הָרַ גְּבוּהָ נִמּוֹן, מֶט הַפְּרָמָל, וְסִינִי נִתְרוֹמָם (מחזור פיוטי רבי יניי לתורה ולמועדים, ח"ב עמוד רצט, ועי"ע 'ארץ ישראל ופיוטיה' עמ' תקמא-תקמב). וכיוצא בזה פייט ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי בסדר לשבועות: מְּטוּ שְׁמַיִם וְיָרְדוּ תְּרִשִׁישִׁים וְגִבָּה סִינִי מִפֶּלֶא שִׁימִים (קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי למועדי השנה ח"ב, טורים 589-590). ונראה שמקורם במדרש קדום שאבד מאיתנו, ואשר היה מצוי ג"כ לרבינו, או שמה אף לפניו לא עמד והושפע מפיוטיהם, אשר כנודע עמדו ג"כ לפניו. וראה בפרקי דרבי אליעזר (פרק מא). 139 אור השכינה. וכפי שתרגם רס"ג (שמות כ יח): וּמִשָּׁה נִגַּשׁ אֶל הַעֲרֶפֶל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים - אשר שם אור ה'. וראה עוד בפירושו לשמות יט יז.

140 שמות (יט טז): וַיְהִי קֶלֶת וַיִּבְרָקִים וַעֲנָן כֶּבֶד עַל-הָהָר. והרעמים שזכר כאן הם ה'קולות' האמורים בתורה, וכפי שכתב בפירושו לספר שמות (עמ' פב).

141 'צעף', ומוכנו ג"כ סערה בעלמא ולא דווקא סופה של רוח מהירה, וכדכ' אָרְךְ רַעְשָׁה וגו' (שופטים ה ד), וכפי שפירש רס"ג בפירוש עשר שירות (Or. 8658, דף 3ב) דמוסב על מצבו של הר סיני בזמן מתן תורה (ר"י זייבלד).

142 הרי שהדיבר 'אנכי ה' אלהיך' אינו הודעה בעלמא - שהוא אלהינו ושהוציאנו ממצרים, אלא ציווי להאמין ביחוד ה', לאמר: אני לבדי ה' אלהיך ואין זולתי, וכפי שכתב רס"ג ב'מדרש עשרת הדיברות' (אבתידא כלאמנא, מרכז מורשת אר"ץ, תשס"ט, עמ' 8-11), ע"ש. ועכ"פ לדעת רס"ג אין מצות יחוד ה' נכללת במנין המצות, ולא מנאה בספר המצות שלו.

143 בשמות (כ ז) כתיב: זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ. ובדברים (ה יא): שְׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת. ודעת רבינו שהחילוקים שישנם בין פרשיות עשרת הדיברות שבספר שמות ובספר דברים, הם השינויים שהיו בין מה שנכתב בלוחות הראשונות לבין הלוחות השניות. וזהו שהביא בשמו ר"א אבן עזרא (שמות, פירוש שני כ א-יג): 'אמר הגאון, כי זכור הוא כתוב בלוח האחד, ושמו בלוח השני. ועשרת הדברים הכתובים בפרשת ואתחנן הם דברי משה'.

144 מכילתא דרבי ישמעאל שמות יט טז: 'וַיַּחֲדָר כָּל הָעָם אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם - מלמד שנודעו'. וכ"ה במכילתא דרשב"י ובתרגומים.

145 כדעת ת"ק בתענית (כח:): בששה ניתנו עשרת הדברות ובשבעה עלה משה. ובסדר עולם (פרק ו): 'ביום השביעי אחר עשר הדברות וישכון כבוד ה' (שמות כד טז) לטהר למשה ויקרא אל משה (שם), ויבא משה בתוך הענן' (שם יח). וכ"ה דעת ר' עקיבא (המובאת ביומא ד ע"א, מכילתא דרשב"י שמות יט ט, ובאבות דר' נתן א א, וראה בפירוש רח"מ לסדר עולם (שם) שהראה ששיטת ר"ע תואמת לדברי הסדר עולם, וכנראה יסודו ממנה).

146 שמות כד יח.

היקרה¹⁴⁷ אשר כתובים עליהם עשרת הדברים¹⁴⁸, וירד ביום י"ז לחדש תמוז¹⁴⁹, וראה את העגל, ופרח הכתב מהם וכבדו לידיו¹⁵⁰, והפילם ושברם. אחר כך שחק את העגל וזרה אותו על המים, והרג מהעם את מי שהיה ראוי לכך.¹⁵¹ ועלה אל ההר ב"ח¹⁵² בתמוז להעתיר עבור הנשארים מהעם, ושהה עוד ארבעים אחרים עד שסלח ה' לעם וירד, ונשאר מאב יום אחד, אחר שהבטיחו ה' שיתן לו בתמורה לוחות אחרים שכתוב עליהם מה שהיה בראשונים, ועלה אל ההר ושהה ארבעים יום אחרים, וזה מראש חודש אלול עד יום עשירי לתשרי.¹⁵³

147 אלג'יהר - אבן טובה ויקרה. וכפי שתרגם בתורה (שמות לד א) לַחַת אֲבָנִים - לוחי ג'יהר, ופירש הנוה שלום שם: 'אבנים - ג'יהר, כלומר אבנים יקרות, ואמרו חז"ל (תנחומא עקב ט, פדר"א פמ"ו, שמור"ר פרשה מז אות ב) של סנפירונן היו ומפסולתן נתעשר משה'. וכתב רבינו בפירושו הארוך לספר שמות (לד יח) שבתורה נאמר 'לוחות אבן' אך אין הכוונה בזה לאבן בעלמא אלא לאבן טובה, וכפי שמשמע בכתוב 'ומלאת בו מלואת אבן', ושם הכוונה בודאי לאבנים טובות דוקא.

148 שמות לא יח.

149 סדר עולם (פרק ו): 'ירד בשבעה עשר בתמוז ושיבר את הלוחות'. וכן בתענית (פרק ד משנה ו). כדאמרו בירושלמי (תענית פרק ד הלכה ה): 'תני בשם רבי נחמיה הכתב עצמו פרח. רבי עזרה בשם רבי יהודה בירבי סימון הלוחות היו משאוי ארבעים סאה והכתב היה סובלן, כיון שפרח הכתב - כבדו על ידיו שלמשה ונפלו ונשתברו'. וכתב ראב"ע: 'יש אומרים כי נסתלק המכתב מהלוחות, על כן שברם'. וכתב רבינו בפירושו לספר שמות (לב יט): 'אשר לכתוב 'וישלך מידי' בחסרון יו"ד, ידוע ומפורסם באומה שסיבת הדבר הסתלקות עשרת הדברות, ולפיכך שיברם משה, ואומרים גם כן שהם כבדו על ידיו לאחר שנסתלק האור מהם, ומשום כך השליכם משה בעל כורחו, כי לא יכול לשאתם. וזה לפי שהאור שהיה בהם הקל את כובדם, כפי שידוע שהאש בברזל מקילה במשקלו, וכשהיא כבה הוא מכביד, ועוד שהנפש בבעל חיים מקילה משקלו וכשהוא מת הכביד משקלו. כך האור היה מקל את הלוחות, וכשנסתלק כבדו'.

וכ"ה בתנחומא (כי תשא סי' כו, ושם סי' ל, וראה עקב סי' יא), ובפרקי דר"א (פרק מה). ואיתא במדרש הגדול: 'ר' מאיר אומר כשהיה הכתב בהן היו בידו כדבר קל, וכשפרח הכתב לא יכול לסבלן'. וכתב המאור האפילה (עמ' רפד): 'וי"א שהם נעשו כבדים בידי משה, כיון שלא נשאר בהם כתב להקל אותם, כמו האש המקילה את משקל הברזל החם, וכאשר נסתלק מהם האור והכתב נעשו כבדים, ולפיכך שברם'. וכ"כ רבינו בחיי, ומקור שניהם מרס"ג כדרסם. וע"ע במדרש ילקוט כורדיסטן, הוב"ד תורה שלמה אות קפד, ע"ש.

151 משום שלא נצטוו להרוג ללא הבחנה אלא רק את החוטאים, וכפי שכתב ר' אברהם בן הרמב"ם בפירוש התורה (שמות לב כז): 'מאמרו עֲבְרוּ נְשׁוּבוּ מִשְׁעַר גִּ' - אינו שיהרגו האנשים בלי שימת לב, כמו שיעלה על הדעת מפשט הכתוב, אלא שיהרג מי שעבד'. וכן פירשו רשב"ם וראב"ע (בפירוש ראשון ובפירוש שני). וזוהי כוונת רס"ג שכתב בתרגומו (שם): 'וְהָרְגוּ אִישׁ אֶת אָחִיו וְאִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת קָרְבוֹ - ויהרג כל איש אפילו את אחיו ורעהו וקרובו [ובכת"י אחד של התפסיר נוסף כאן: 'יהרג כל איש מעובדי העגל אפילו את אחיו וכו', הובא בתפסיר מהד' דרנבורג בהערה], וכפי שביאר רבינו בפירושו הארוך: 'ומובן וְהָרְגוּ אִישׁ אֶת אָחִיו וְאִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת קָרְבוֹ - גם אם יהיה החוטא אח של אחד מהם או ריע או קרוב יורגנו'.

152 כ"ה בכת"י 11. ובכת"י א בטעות: ב"ט. וגירסת כת"י 11 היא הנכונה, וזאת משום שכמפורש בכתוב (שמות לב ל): 'וַיְהִי מִמָּחָרֵת וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם אַתֶּם חֲטֵאתֶם חֲטָאָה גְדֹלָה וַעֲתָה אֶעֱלֶה אֶל יְהוָה, הרי שמה עלה למחרת יום ירידתו, וכיון שכתב רבינו לעיל שירד ביום י"ז בתמוז - וכמפורש בחז"ל (תענית פ"ד מ"ו, סדר עולם פ"ו), הרי שעלה ביום י"ח, וכך משמע מדברי רבינו בפירושו הארוך (שם) שמה עלה אל ה' למחרת יום ירידתו. וכ"כ בסדר עולם (פרק ו) שמה עלה ב"ח תמוז. [וכגירסת כת"י א שמה עלה בפעם השנייה ב"ט תמוז מצינו בפירוש רש"י (שמות לג יא, ואמנם בפירושו לשמות יח יג ולדברים ט יח כתב שעלה ב"ח תמוז) במדרש תנחומא (בגירסה שעמדה לפני התוס' בב"ק פב. ד"ה כדי) ובריטב"א (ב"ב קכא. ד"ה יום), הובא כל זה בפירוש רח"מ לסד"ע עמ' 128 ע"ש. אך כאמור דעת רס"ג אינה כן, ויתכן שמעתיק כת"י א 'תיקן' בהתאם לשיטתם].

153 דברי רבינו קרובים לדברי סדר עולם, ושונים ממנו במעט, וכפי שנבאר, דהנה כתוב בסדר עולם (פרק ו): עלה בשמונה עשר בתמוז וביקש עליהם רחמים 'ואתנפל לפני ה' ארבעים' (דברים טז טה). באותה שעה

אחר כך ציווהו להתקין אהל, משכן להשכין בו מאור כבוד, והיה אורכו שלוש אמות ברוחב עשר אמות וגובהו עשר אמות, ולו קלעים מותקנים סביבו אורכן מאה אמה על חמשים אמה וגובהן חמש אמות, והתעסקו העם בהתקנתם ובמה שקשטוהו במסכים ובזהב ובכסף ובאבנים טובות ששה חודשים¹⁵⁴, כל ימות החורף. והיה הממונה על זאת בצלאל בן אורי בן חור משבט יהודה ואהליאב בן אחיסמך משבט דן¹⁵⁵, וסיימוהו והוקם ביום הראשון לחודש ניסן בתחילת השנה השניה מהארבעים האלו.¹⁵⁶

ובשלישי¹⁵⁷ לחודש השני אייר בשנה ההיא נסעו¹⁵⁸ העם ממדבר שור אחרי שירדה אליהם התורה, וכלל מצוותיה שש מאות ושלוש עשרה מצות.¹⁵⁹

ובסוף החודש השלישי והוא סיון¹⁶⁰ [שלח משה מרגלים לתור את הארץ, וחזרו לסוף ארבעים יום והתלוננו, ומשום כך¹⁶¹] נאסר עליהם להכנס לארץ ונגזר עליהם שיתעו במדבר

נדרצה המקום לישראל 'בעת ההיא אמר ה' (דברים י א). ירד בעשרים ושמונה באב 'ויפסל שני לוחות' (שמות לד ד). עלה בעשרים ותשעה באב ונישנית לו תורה פעם שנייה ואני עמדי בהר כימים הראשונים (דברים י י), מה הראשונים מרצין, אף השניים מרצין. ירד בעשרה בתישירי והוא היה יום הכיפורים. ע"כ. דעת רס"ג שמשא ירד בפעם השנייה בכ"ט אב ועלה בפעם השלישית בל' אב, הרי שאיחר את ירידת משה ועלייתו ביום אחד משיטת הסדר עולם.

וביאר הדבר כדלהלן: משה עלה שלש פעמים אל ה', העלייה הראשונה היתה בשבעה בסיון, והירידה האחרונה בעשרה בתשרי, כפי שכתב רבינו לעיל, מכיון שבין תאריכים אלו יש מאה עשרים ושנים יום [וזאת ע"פ ההנחה שלחשוב הזמנים הללו משתמש רבינו בכללי לוח השנה הנהוגים בינינו כיום במספר החודשים המלאים והחסרים, כפי שכתב הריטב"א (ב"ב קא. ד"ה יום), ונראה שזוהי גם דעת הסדר עולם, ראה בפירוש רח"מ עמ' 127 הע' 12] הרי שבאחת העלייות חסר לילה אחד, הסדר עולם העדיף להחסיר לילה זה מהעלייה השנייה מסיבה שאינה ידועה לנו, ומאידך רס"ג בחר לחסר מהעלייה השלישית, וזאת בהתאם לדברי הפרקי דרבי אליעזר (פרק מו) שכתב שמשא עלה בראש חודש אלול [וכדעת רס"ג כ"ה בכתבי היד האשכנזיים לסדר עולם, וכ"כ רבינו תם בהדיא 'הארבעים הראשונים דלאחר מתן תורה, וגם האמצעיים שהיו מיד אחר שבירת הלוחות, היו שלמים מימים ולילות, אבל באחרונים חסרו לילה אחד' (הוב"ד בריטב"א ב"ב קא. ד"ה יום), וכ"ה בתוספות תלמיד ר"י הזקן (שיטת הקדמונים ב"ק עמ' שיו), ראבי"ה (ג, עמ' 596) ובתוס' (ב"ב פב. ד"ה כדי) הובא כל זה בפירוש רח"מ לסדר עולם עמ' 127 ע"ש].

הרי שהחלו בבנייתו בחודש תשרי, וזאת שלאחר שירד משה מההר ציוה אותם בבניית המשכן, וכן מפורש בתנחומא (פקודי יא): 'ואימתי נאמר לו למשה לעשות את המשכן, ביום הכפורים וכו', ועשו את המשכן בחדוה ובשמחה'. וכן מפורש בתנחומא (תרומה ח) ובקדמוניות היהודים (ספר שלישי ח ח), ע"ש. וכן משמע בסדר עולם (פרק ו) שכתב שישראל 'התחילו עוסקים במלאכת המשכן' לאחר שמשא ירד מההר בעשרה בתשרי, וראה בפירוש רח"מ שם, שביאר שהסדר עולם דייק זאת מכך שזוהו סדר הפרשיות בתורה. שמות פרק לה פס' ל, לד.

שמות לט יז.

כ"ה בכת"י, וצ"ל: 'בעשרים', וכמפורש בכתוב (במדבר י יא-יב): 'וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִיָּה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בַּעֲשָׂרִים בַּחֹדֶשׁ נִעְלָה הָעֵנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת. וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִסְעֵיהֶם מִמִּדְבַּר סִינִי וּג' [מדבר שור משתרע מן הקצה הצפוני-המערבי של מדבר סיני, וצ"ב מדוע כתב רבינו שהיו במדבר שור].

במקור: 'טען', ולא מובן שייכותו לכאן, ותורגם לפי הענין.

כדרש ר' שמלאי (מכות כג): 'שמות רבה לג ז': 'שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה'. וכפי שמנאם רבינו בספר המצוות שלו בדרכו של בה"ג, ודלא כר' יהודה בן פלעם בפירושו לספר דברים (ל ב-ו) שנקט שדברי ר' שמלאי אינם אלא דרש בעלמא, ואין לראות בהם סכום מחייב למנין המצוות, ואשר על כן יתכן שסך כל המצוות הינו יתר או חסר מתרי"ג, ע"ש.

וקצת משמע שכונת רס"ג שבסיני ניתנו כל התרי"ג מצות, וכדאמרו בספרא (ריש פ' בהר).

חסרון הניכר יש כאן [והמוסגר דלהלן נוסף לפי הענין, ראה בהערה הבאה], דהא בזמן זה רק נשלחו המרגלים לתור את הארץ, והגזירה שלא יכנסו ישראל לארץ היתה ארבעים יום לאחר מכן כאשר שבו

את שאר הארבעים שנה בגלל מה שאמרו: "אנו מפחדים מאנשי הארץ כי הם גיבורים", וישבו תשע עשרה שנה מהם ברקם, ותשע עשרה במקומות המפורשים בתורה.¹⁶²

וביום השביעי מחדש אלול בשנה השניה¹⁶³ בקע ה' יתברך ויתעלה את האדמה, והתקדש שמו בקרן¹⁶⁴ וכל מי שעמו בתפילת משה עליו השלום עליהם¹⁶⁵, לפי שהם כובו.

המרגלים, וככתוב בסדר עולם (פרק ט): 'בכ"ט בסיון שלח משה מרגלים, שנאמר: והימים ימי בכורי ענבים (במדבר יג כ). וישבו מתור הארץ מקץ מ' יום (שם שם כה), וט' באב היה, שתמצא אומר בט' באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, ע"כ. ואין לומר דרס"ג מקדים את זמן שליחת המרגלים ארבעים יום לפני כ"ט סיון, דהא אף במשנה בתענית (ד ו, ומשם למקומות נוספים בחז"ל) אמרו שכתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ.

161 כל המוסגר נשמט בכת"י, והושלם לפי הענין [ראה בהערה הקודמת].

162 סדר עולם (פרק ח): 'והימים אשר הלכנו מקדש ברנע עד אשר עברנו את נחל זרד שלשים ושמונה שנה וגו' (דברים ב יד), י"ט שנה ישבו בקדש, וי"ט שנה היו חוזרין ומטורפין, שנאמר: ותשבו בקדש ימים רבים כימים אשר ישבתם' (דברים א מו). וכ"ה בשירי השירים זוטא (א יד) ובמדרש אספה (בתי מדרשות ח"א עמ' ריג).

163 האירוע היחיד הנזכר על תאריך זה הובא במגילת תענית בתרא: 'בשבעה באלול מתו מוציאי דבת הארץ במגפה', וכ"ה בתרגום ירושלמי (המיוחס לרב"ע, במדבר יד לו): 'ומיתו גובריא דאפיקו טיב ביש על ארעא בשבעא יומין באלול'. וכתוב בסדר עולם (פרק ח): 'אחר מרגלים היתה מחלקתו שלקרח ובליעתו, שנאמר אף לא אֶל אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ וגו' (במדבר טז יד). ויתכן שלמד רס"ג מסתימת דבריו של הסדר עולם שלא הוצרך לתת תאריך לאירוע בליעת קרח משום שאירע זה באותו יום ממש שבו מתו המרגלים. ונראה שזהו היסוד למובא בספר מדרש אבות (ווארשא תרנ"ו): 'זו' באלול מתו מוציאי דבת הארץ, ותיקף היתה תלונת קרח'. תודה לרי"י סטל שסייעני באיתור המקורות.

ויתכן וניתן לדייק כן מפיוט שנכתב על סדר מגילת תענית בתרא, אשר בו נכתב: 'מתו בך חדש אלול, כל מי אשר הוציא איוז דיבה עלי ארצינו' (למה צמנו' עמ' 85), ונתכוון הפייט בלשון רבים לכלול את המרגלים ואת בלועי קרח, וזהו שרמז הסדר עולם בהביאו את הכתוב אף לא אֶל אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ וגו' (במדבר טז יד), להודיעך שכיון שחטאם של בלועי קרח היה ג"כ בהוצאת דיבת הארץ, נענשו יחד עם המרגלים.

והנה הרא"ש בתשובה (כלל יג ס' כב-ב) הקשה על דברי המגילת תענית בתרא, דמסדר המקראות משמע שקודם נענשו המרגלים, ורק לאחר מכן נגזר על ישראל שלא יכנסו לארץ, וכיון דקיי"ל דנגזר על ישראל שלא יכנסו לארץ בתשעה באב, היאך נענשו המרגלים ב' אלול, וסיים 'ושמא מוציאי דבה אחרים היו'. ועי' בב"י (אור"ח תק"פ) שנדחק ליישב, ובב"ח. וכתב הבכור שור (במדבר יד לו) 'וַיִּמְתּוּ הָאֲנָשִׁים מוֹצֵאֵי דִבַּת הָאֶרֶץ רָעָה בַּמִּצֵּה לְפָנֵי ה' - איכא למימר במגיפה של קרח, שהיתה אחרי המרגלים'. והרי זה כדברי רס"ג כאן, וא"ש.

164 במקור הערבי: בארון. בכת"י א נוסף בין השיטין: 'קרח'. ו'קארון' זהו שמו של קרח אצל הערבים.

165 וכפי שתרגם רבינו (במדבר טז ד): 'וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיַּפֵּל עַל פָּנָיו - וישמע משה ונפל על פניו לדרוש חזון מאת ה' (הוב"ד גם בפירוש ר"י בן בלעם ושם כתב להשיג עליו, וכן הוב"ד במספיק לעובדי ה' פרק כה 'השלמת הדיבור על חובות התפילה' עמ' קמא). וכפי שפירש הרשב"ם שנפל על פניו לתפלה, 'ושם נאמר לו מה שאמר לקרח'. וכ"כ ראב"ע בשם י"א שנפל על פניו דרך נבואה. ועי' רבינו בחיי ורי"ד. וכתב ר' אברהם בן שלמה בפירושו למלכים א' (פרק יז עמ' שח-שט) שדעת רבינו סעדיה שלא יתכן שיאמר האדם בצורה החלטית מה שעתיד להיות, אילמלי שנודע לו זאת קודם לכן בנבואה מה', כיון שלא יתכן שיחליט האדם לה' מה יעשה כאשר אינו יודע מה בחכמה האלהית, ומטעם זה הוסיף רס"ג בתרגומו שמשם קיבל נבואה מאת ה' לפני שדיבר עם קרח, ואשר בה בקש מה' שיודיע לו מה יהיה בסופם, דאל"כ לא היה יכול לומר בוודאות שהאדמה תבלע אותם, דשמא רצון ה' יהיה להענישם בדרך אחרת או בזמן אחר וכיוצ"ב. וביאר רבינו את עומק הדברים בספר התהלות (פירושו לספר תהלים, הקדמה לפרק קט), והוא שאין כוונת משה באומרו 'אל תפן אל מנחתם' לתפילה שירע ה' לאנשים אלו, אלא זוהי הודעה מאת ה' לנביאו שיודיע לכולם את אשר יבוא אל הרשעים, וציוה ה' את הנביא שיאמר זאת בלשון שאלה ובקשה, ואז יביא ה' על הרשעים את אשר אמר הנביא, עכ"ד ע"ש. והרי זה כנ"ל, שאין האדם יכול מדעתו לקבוע ולהחליט מה יעשה ה' בעולם, וכל דברי הנביאים על העתידות אינם אלא הודעה שקיבלו מה' לאומרה

ובחדש ניסן מן השנה הארבעים מתה מרים בת עמרם¹⁶⁶ והיא בת מאה עשרים ושש שנה¹⁶⁷, ובחדש אב בשנה ההיא מת אהרן עליו השלום, והוא בן מאה ועשרים ושש שנה.¹⁶⁸

אחר כך היתה מלחמת הכנענים וסיחון ועוג בחרושים שלאחר מכן עד חודש שבט.¹⁶⁹ וכאשר התחיל חודש שבט החל משה לחזור על התורה בשבילים¹⁷⁰ כי הם הדור השני¹⁷¹, וציום בהעתקתה¹⁷² ושמירתה¹⁷³, וכל מה שהיה עד לו ממה שאירע לו, ולשמור הלכותיה. ונסתיים דבר זה עד היום הששי¹⁷⁴ של אדר.¹⁷⁵ אחר כך אמר להם ביום השביעי¹⁷⁶ אשר

לרבים קודם שתחול. וכפי שכתב ר' יהודה בן בלעם בפירושו לספר מלכים א' (כת"י פטרבורג EVR 1377 ARABI דף 37א) שנביא בזמן שאינו מקבל חזון נבואה מה', הרי הוא כשאר אדם, ואינו יודע מה יהיה בעתיד.

במדבר כ א.

שמרים היתה גדולה ממשו בשש שנים (ראה שמות רבה א יג, שבשעת גזירת פרעה על המיילדות, טרם לידת משה, היתה מרים בת חמש, וכ"כ המתנות כהונה. וראה פסיקתא דרב כהנא 'החדש' אות ט), ושניהם נפטרו באותה שנה (סדר עולם פרק י), ומשה נפטר בגיל מאה ועשרים שנה (דברים לד ז).

במדבר לג לח-לט.

כ"כ רס"ג בספר הליווי בגלות (אסתר ג ו-ט): 'בכסליו וטבת ניצחו את סיחון ועוג מלכי האמורי, כפי שתואר שמשו חזר בשבילים על עיקרי המצות בחודש שבט, וזה היה לאחר שניצחו את שני המלכים הללו. כפי שאמר (דברים א ג) וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעֶשְׂרֵי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ, אַחֲרֵי הִכּוּ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי (שם ד), ובאותו חודש עצמו - רצוני לומר שבט - חודשה האומה שלהם בעקבות קבלת מצוותיה, כפי שאמר להם משה (שם כז ט) הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיִיתָ לְעָם לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ, ונעשה מקום [לביאור התורה וה]דברות, ע"כ. וכ"כ בסדר עולם (פרק ט): 'וישמע הכנעני מלך ערד (במדבר לג מ), מה שמועה שמע? שמע שמת אהרן כהן גדול, והלך התייר שבהם, ונסתלק עמוד הענן שהיה נלחם להם, ובא ונלחם עמהם. וכ"ה ברה"ג (ג) ובתענית (ט) ועוד.

בספר הליווי בגלות (אסתר ג ו-ט) הדגיש רבינו שמשו חזר רק על עיקרי המצות, והיינו על כל המבואר בספר דברים, וכפשוט לשון התורה, ודלא כמו שכתוב בסדר עולם (פרק י) שמשו חזר בשבילים על כל התורה כולה.

וכתב רבינו בחיי שהוצרך משה לכך על אף שכבר שמעו את כל המצוות מאבותיהם, כדי שיתאמת להם ציוי ה' מפי הנביא בעצמו, ויהיה כאילו גם הם שמעו מפי ה' כאבותיהם, וכן פירשו רשב"ע והחזקוני, ודלא כהספרי (דברים פיסקא ד) שפירש שמשו חזר על התורה עבור מי ששכחה.

במקור: 'בנסכאה' - במובן כתיבה ויצירת עותקים נוספים [ולא במובן מסירה בעל-פה]. וככתוב (דברים לא יט): וְעַתָּה כְּתֹבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלִמְדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁמְרָהּ בְּפִיהֶם, וכדרשו בסנהדרין (כא:): שמכאן שכל אחד חייב לכתוב ספר תורה לעצמו.

לשמור אותה בזיכרון, וכפי שפירש רס"ג בתרגומו: שִׁמְרָהּ בְּפִיהֶם - 'שתהא נישגרת מפיהם'. וכן כתב רשב"ע שפירושו שידעוה על-פה בגירסא. ואת קיום המצוות בצורה מעשית הזכיר רבינו לקמן באומרו שציוה עליהם לשמור הלכותיה.

בכת"י א: עד היום העשירי [-אלי אליום אלי], ויש להגיה 'הששי' [והמעתיק החליף בין: אלי - אלו], וכפי שכתב רבינו בסמוך שהיום השביעי היה אחר זה, הרי שיום זה מוקדם ליום השביעי. וכך הוא בהדיא בסדר עולם (פרק י) שמשו סיים לבאר את תורה עד ששה באדר, ראה בהערה הבאה. ומינה שמפרש רבינו את הכתוב (דברים לב מח): וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר, כדברי המדרש (ספרי דברים פ"י שלז) שהיה זה בעיצומו של יום, וכשם שנאמר בנח ובאברהם וביציאת מצרים שהיה זה באמצע היום לעין כל, ע"ש. ודלא כראב"ע.

סדר עולם (פרק י): 'ויהי (פרק י): 'ויהי הירדן וגו' (דברים א ג-ה). מאחד בשבט ועד ששה באדר, שלשים ו' יום, פרש אחרי הכותו וגו', בעבר הירדן וגו' (דברים א ג-ה). מאחד בשבט ועד ששה באדר, שלשים ו' יום, פרש משה את כל התורה כולה, ע"כ [ודעת רס"ג שחזר רק על עיקרי המצוות, וכדלעיל בהערה].

בספר הליווי בגלות (ג ו-ט) פירט רבינו את החישוב שמביא לקביעת התאריך ליום פטירת משה, וז"ל: 'משה בן עמרם שנשלח אליהם [-אל ישראל] נפטר בחודש זה [-אדר], וכפי שביארת שפטירתו היתה

אחר כך נכנסו לארץ, וכלל השנים אשר הנהיג את בני ישראל בה עשרים ושמונה שנה¹⁸⁹, בשנה הראשונה מהן כבש את יריחו והעי, ובחדש תמוז בשנה ההיא¹⁹⁰ אמר לשמש "עמדי

החומה מאבנים בלבד ללא סיד וללא טיט ביניהם, והתקינה מחוץ לחומה הפנימית, וכמו שנאמר (יהושע ו א) ויריחו סגרת ומסוגרת, וכך ננעלו חומתיה שלצד פנים, הואיל ולא יכלו להבקיעה, פן תיפול עליהם החיצונה ויטמנו בה'.

ועוד שנה רבינו סעדיה גאון דברים אלו בתפילה שחיבר, וכך כתב: עֲנֵנו כְּשֶׁעֲנִיתָ לַיהוֹשֻׁעַ בְּגִלְגַל, עֲנֵנו. לְאַחַר אֲרֻפָּעִים שָׁנָה, אֲשֶׁר נִטְרְפוּ אֲבוֹת בְּמִדְבָּר, וְהִטְרָחוּ מְאֹד בְּעִבְרָם הִירִדְּן, וַיִּשְׁבּוּת הַמֶּן וְלֹא מָצְאוּ שְׂאֵר [-מִזֶּן], וּבָאוּ אֶל עִיר בְּתַחֲלָה מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נִתְּתָה לָהֶם, וְהִנֵּה הִיא סוּגֶרֶת וּמִסְגֶּרֶת, בְּשֵׁתִי חוֹמּוֹת, זֹו לַפָּנִים מִזֶּה, הַחִיצוֹנָה אֲבָנִים בְּלֹא סִיד, לֹא יָכֻלוּ לְהַבְקִיעָהּ, פֶּן תִּפּוֹל וַיִּטְמְנוּ בָּהּ, וְאִם יִשְׁוּבוּ בְּבִשְׁת פָּנִים, יִתְגָּרוּ בָּהֶם אֲבִיבֵיהֶם, וַיִּשְׁמְעוּ הַפְּנֵעֵנִי וְכָל יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ, וְנִסְבּוּ עֲלֵיהֶם וְהִכְרִיתוּם. וְאַתָּה עֲשִׂיתָ לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל, וּבִשְׁאֵת כִּהְיִיךָ אֶרֶץ עֲנָן, אֶרֶץ הַכְּרִית אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ, וַיֵּרֶע הָעָם בְּשׁוֹפְרוֹת, וַתִּפּוֹל הַחוֹמָה תַּחְתֵּיהָ וַנִּבְלַעַה מִיָּד בְּמִקְוָמָה, וְעָלוּ הָעִיר אִישׁ נִגְדוֹ (מ' זולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, עמ' רלט. זולאי (שם, עמ' רלו) מייחס את התפילה לרס"ג בלא כל פקפוק).

וכן איתא במדרש פתרון תורה (דברים ב לא) וז"ל: 'יראו גוים ויבושו'. היאך, נמרוד נתיבש בצלמיו, פרעה נתיבש בצלמיו, סיחון בחילותיו, עוג בגבורותיו... ויריחו בחומותיה, לכן נאמר: 'יראו גוים ויבושו'. 'ראה נתתי בידך' (יהושע ו ב), מה כתיב למעלה: ויריחו סוגרת ומסגרת (שם, פסוק א), למה שתי פעמים סוגרת ומסגרת? שהיה לה שתי חומות, זו לפנים מזו. ולא היתה כך מעולם, אלא משיצאו ישראל ממצרים עמדו ובנו לה שתי חומות, לכן נאמר ויריחו סגרת ומסגרת; ולא מעולם, אלא מפני בני ישראל (יהושע שם). והיאך עשו אותן הרשעים? בנו חומה הראשונה, והביאו אחר כך אבנים הרבה ונתנו זה על גבי זה אצל החומה, וכך בחומה השניה, שאם יבואו ישראל ויכבשו את החומה - האבנים שדבוקות אצלו בלא סיד יפלו עליהן ויהרגו אותן. אמר להן הקב"ה: כך עשיתם? חייכם! כל החומות נופלין לפניהן, אלו - לא, אלא מבליען אני בארץ, כדי שלא ינוק אחד מבני ישראל. שנאמר (שם, פסוק כ): ויריעו העם ויתקעו בשופר, ותפל החומה תחתיה, שניתבלע[ה] תחתיה, מיד ויעל העם העירה וגו', עכ"ל ('חומות יריחו מניינן, טיבן ועניינן', חצי גבורים י, תשע"ז עמ' תקמב-תקפה, ע"ש באורך ובספר המדות לרס"ג עיון כא). כוונתו ליום השביעי שבו הקיפו שבע פעמים. ורבינו מפרש את הכתוב (יהושע ו י): וְאַתָּה הָעָם צִנָּה יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר לֹא תֵרִיעוּ וְלֹא תִשְׁמְעוּ אֶת קוֹלְכֶם וְלֹא יֵצֵא מִפִּיכֶם דָּבָר, בענין תפילה, שצוים יהושע לא להתפלל עד היום השביעי בזמן תקיעת השופרות, ויתכן דוהי כוונת יונתן שתרנג: 'ולא יפוק מפומכו פתגמא'. וכתב הנצי"ב (העמק דבר במדבר לא ו): 'פירוש 'יריע העם' (יהושע ו כ) - שהתפללו, כפירוש הרמב"ם הלכות תעניות (א א) על הפסוק 'והרעותם חצוצרות' (במדבר י ט). ומשנה מפורשת היא בתענית פ"ב מ' שענה את יהושע בגלגל הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם, ברוך אתה ה' שומע תרועה'. ופירש רש"י - במלחמת יריחו בעוד שהיו ישראל בגלגל והיתה שמה תרועה לתפלה, הרי שהתפלל יהושע ונענה, ע"כ.

188 שנאמר (יהושע ו כ): וַתִּפֹּל הַחוֹמָה תַּחְתֵּיהָ. ודרשו בברכות (נד ע"א-ע"ב) שנבלעה החומה במקומה. וכן תרגם יונתן: 'ונפל שורא דקרתא ואתבלע תחותיה', וכן תרגם שם לעיל (פס' ה).

189 סדר עולם (פרק יב): 'יהושע פירנס את ישראל עשרים ושמונה שנה'.

190 סדר עולם (פרק יא): 'בשלושה בתמוז, ויאמר לעיני ישראל נידם השמש ולא היה כיום (יהושע י יב-יד). רבי יוסי אומר יום תקופה היה, הא למדנו שראש חודש ניסן הוא היה יום תקופה, ע"כ. וכוונת הסדר עולם שכיון שהתקופה באותה שנה היתה בראש חודש ניסן הרי שגם ג' תמוז היה יום תקופה, וכיון שיום תקופה תמוז הוא היום הארוך ביותר בשנה (כפי שכתב הרד"ק ביהושע י יב), נמצא שהנס אירע ביום שמדריך הטבע הוא הארוך ביותר בשנה, וכדמצינו בכמה דוכתי שה' מסתיר את הניסים בכך שמחיל אותם באופן שיהיו קרובים להנהגה הטבעית של העולם. ור"י קרא בפירושו ליהושע (י יג) כתב לדייק שיהיה זה בתקופת תמוז, מדרכתיב ויעמד השמש פחצי השמים 'ואימתי חמה עומדת באמצע הריקע - בתקופת תמוז', ויתכן שמקור דבריו בנוסח סדר עולם שעמד לפניו (ראה על כך בפירוש סדר עולם לר"ח מיליקובסקי עמ' ר). ועוד הזכיר רבינו סעדיה שנס עמידת השמש ליהושע אירע בחודש תמוז בספר הלוי בגלות (אסתר ג-ו טו), כאשר פירט את כל החודשים שנעשו בהם לישראל ניסים, ואשר משום כך בחר המן דוק את חודש אדר לבצע זממו: 'ובתמוז ניצחו את אדני צדק והוהם ופראם ויפיע ודביר חמשת המלכים בתקופת יהושע, כפי שאמר (יהושע י יא) וַיְהִי בְּנֶסֶם מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל וגו', ואמר בסוף הפרשה (שם יג) וַיַּעֲמֵד הַשֶּׁמֶשׁ פַּחְצֵי הַשָּׁמַיִם, ולא תהיה השמש בחצי השמים באיזור הזה, אלא בחודש בתמוז. והר"י קרא הנ"ל כיון לדברי רס"ג מדעת.

במקומך, ברשות ה', ואל תלכי בגלל השבת, כדי שילחמו בני ישראל באויביהם¹⁹¹, ועמדה מעל בני ישראל¹⁹², והרגום, ושבו העם לאלוהיהם, וזה היה ביום אשר בין הערביים שלו היה הארוך ביותר בשנה.¹⁹³

ובשבע השנים הראשונות משנות מנהיגותו נלחם עם שלושים ואחד מלכים שהיו כלל מלכי ארץ ישראל, וכבש את ארצותיהם¹⁹⁴, ושמותם מלך יריחו, מלך העי, מלך ירושלם, מלך חברון, מלך ירמות, מלך לביש, מלך עגלון, מלך גור, מלך דביר, מלך גדר, מלך חרמה, מלך ערד, מלך לבנה, מלך עדלם, מלך מקדה, מלך בית אל, מלך תפוח, מלך חפר, מלך פוק, מלך לשרון, מלך מרון, מלך קיסריה, מלך שמרון מרון, מלך אכשף, מלך תענך, מלך מגדו, מלך קדש, מלך הכרמל, מלך דור, מלך הגלגל, מלך צפוריה.¹⁹⁵

ובשבע השניות¹⁹⁶ חלק את הערים הכבושות וכן את אשר עדיין לא נכבשו בין בני ישראל¹⁹⁷, ומנה כל שבט ומשפחתו בחלקו, ובארבע עשרה שנים האחרות סידר עניניהם והנהיגם כמו שצוהו משה עליו השלום. והיה קודם שבא ללמוד לפני משה בן ארבעים ושתים שנה¹⁹⁸, ולימדו ארבעים שנה, והנהיג את העם עשרים ושמונה שנה, נמצאו כלל חייו מאה ועשר¹⁹⁹, ומת בחודש אייר.²⁰⁰

191 כדאיתא בפרקי דרבי אלעזר (פרק נב) שישאל נלחמו מלחמה זו בערב שבת, וראה יהושע בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת, ולכך העמיד את השמש.

192 וביאר רבינו את מהות הנס הזה בפירושו לספר בראשית (א יח), שדבר זה היה בעמידת הגלגל שתנועתו מן המזרח, כי אמר: ויאמר לעיני ישראל וגו'. ורק התנועה המזרחית נראית לעינים מפני מהירותה, אבל כל יתר התנועות בלתי נראות. וכן דעת רב שמואל בן חפני גאון בפירושו לתורה (בראשית מח יט) שהשמש עמדה ופסקה לגמרי ממהלכה. ודלא כר' משה גייקטליה שפירש שהנס שהיה הוא זה שאור השמש לא נעלם, אך גלגל החמה עצמו כן שקע, וטעמו הוא דאל"ה, והגלגלים באמת היו פוסקים ממהלכם, לא יכול היה העולם להתקיים (הוב"ד בפירוש ר"י בן בלעם ליהושע כאן, ע"ש שהשיג עליו, ומשם הובא בסתם בפירוש ר' אברהם בן שלמה ליהושע עמ' נ"ו. ואף דעת הרמב"ם במהות הנס שונה מדעת הגאונים, ראה מורה הנבוכים ח"ב פל"ה), ורב שמואל בן חפני גאון ביאר שזה גופא היה הנס, והוא שהעולם לא חרב אע"פ שעמד הגלגל - המחזיק אותו - מתנועתו.

193 שהיה זה ביום תקופת תמוז, שהוא היום הארוך ביותר בשנה, ראה על כך לעיל בהערה. וכ"פ הרד"ק. 194 סדר עולם (פרק יא): 'כלב אמר ליהושע (יהושע יד ז) בן ארבעים שנה אנכי, ואומר (שם י) ועתה הנה אנכי היום [בן חמש ושמונים שנה], הא למדנו ששבע שנים היו מכבשין'. וכ"ה בזבחים (ק"ה): ובערכין (ג.). וזהו החישוב: כלב אמר שהוא נשלח לרגל את הארץ בעודו בן ארבעים, וכשהיה בן שמונים וחמש דיבר עם יהושע אחרי כיבוש הארץ, תן ביניהם שלשים ושמונה שנים שהיו במדבר (ר' בפירוש רח"מ לסדר עולם כאן), הרי שכבשו במשך שבע שנים.

195 יהושע יב ט-כד. ושם ישנם כמה שינויים בשמות הערים ממה שזכר כאן, שבמקרא נכתב: במקום פוק - אפק, במקום קיסריה - חצור, ובמקום ציפוריה - תרצה.

196 כלומר בקבוצת שבע השנים השניות, מכלל הארבע עשרה הנזכרות לעיל.

197 סדר עולם (פרק יא): 'ומנין ששבע שנים היו מחלקין וכו', אמור מעתה שבע שנים היו מכבשין ושבע שנים היו מחלקין'. וכן בערכין (יב - ג.).

198 וכ"פ בשמות (לג יא) עה"פ ומִשְׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון נָצַר, שהיה אז בגיל ארבעים ושתים. ובתפסיר תרגם רס"ג נצר - שאבא, שמוכנו נצר בלשון ערב, ואי"ז סתירה לאמור כאן משום שכמבואר במו"נ (ח"ב פל"ב) יתכן ותאמר לשון "נצר" אף על המופלג בשנים, וע"כ בתפסיר תפס לשון המקרא ובפירושו כתב לשון מדויקת, ודו"ק. והנימוק לקביעה שהיה בגיל זה, הוא, שמפחיתים משנות חייו - שהם מאה ועשר - עשרים ושמונה שבהם הנהיג את ישראל, וארבעים שלמד אצל משה.

199 יהושע כד כט; שופטים ב ח.

200 העדות הקדומה ביותר לקביעת תאריך פטירתו של יהושע בחדש אייר מצויה בפיוט לר' אלעזר בירבי קליר (המאה השביעית), אחריו הביאה ר' פנחס הכהן (אמצע המאה השמינית), ומצויה היא ג"כ בחמש

והנהיג את העם אחריו איש משבט יהודה²⁰¹ הנקרא עתניאל בן קנז ארבעים שנה, ומסרם ה' ביד בעל כוח כושן רשעתים ועם שהיו מושלים ועריצים עליהם ועושים אותם שמונה שנים.²⁰²

והנהיגם אחריו איש הנקרא אהוד בן גרא משבט בנימין²⁰³ שמונים שנה, ונמסרו ביד בעל כוח עגלון מלך מואב, והיה מושל עליהם שמונה עשרה שנה.²⁰⁴

והנהיגם אחריו שמגר בן ענת²⁰⁵ פחות משנה²⁰⁶, והכניע מקצת פלשתים.²⁰⁷

והנהיגם אחריו איש מנפתלי²⁰⁸ הנקרא ברק בן אבינעם²⁰⁹ ארבעים שנה, והכניע את יבין מלך קיסריה וסיסרא שר צבאו, ונלחם בו מן השמים בחום הכוכבים²¹⁰ וברקי שריפה שבאו עליהם, לאחר שכבר לחצו את העם עשרים שנה.²¹¹

רשימות תעניות עתיקות (שתיים מהגניזה הקהירית, ושלוש מכתבי יד אשכנזיים קדומים, חלקן מראשית המאה האחת עשרה), רשימות ועדויות אלו משתייכות לענף נוסח של רשימות תעניות אשר מקורו במסורת ארץ ישראל, וכך הוא גם ברשימות תעניות מענף נוסח איטליה. מאידך במגילת תענית בתרא ובכל המקורות ששאבו ממנה [להבות רשימה איטלקית אחת], נקבע יום פטירת יהושע לחודש ניסן, חילוק זה נובע מחילוף מסורות שהיו בענין זה (ראה על כל זה באורך, בספר 'למה צמנו', ובפרט בעמ' קעב).

201 ראה דברי הימים א' ג יג.

202 שופטים ג ח-יא.

203 שם ג טו: אהוד בן גרא בן הימני, ותרגם יונתן: בַּר שֶׁבֶטָא דְּבִנְיָמִין. וכאלו כתוב 'בנימני'. וכפי שתרגם רס"ג באסתר (ב ה): אִישׁ יִמִּי - איש מבני בנימין.

204 שם ג יד-טו, ל.

205 נקט כדברי הסדר עולם (פרק יב) שכלל את שמגר ברשימת השופטים, ובמקרא (שופטים ג לא) נזכר רק שנלחם בפלישתים, ולא ששפט את ישראל.

206 כתב ר' יהודה בן בלעם בפירושו לספר מלכים א' (כת"י פטרבורג EVR ARAB I 1377 דף 41א) בשם רס"ג בספר קורות הזמן, וז": 'והזכיר ששמגר בן ענת הנהיג שנה אחת, ולמד זאת מהמסורת', ע"כ [וז"ל במקור: ודבר לשמגר בן ענת תדביר סנה א' אסתכר דלך מן אלנקל]. וכן בקדמוניות היהודים (ספר חמישי פרק רביעי אות ג) כתב ששמגר שפט פחות משנה אחת, וכן בביאור ר' אהרן משה פאדווא למדרש תהלים (קכד ע"ב) כתב ששמגר לא האריך ימים על מלכותו יותר משנה. וכתב האברבנאל בפירושו לשמואל א' (יג א): 'ואחריו שפט שמגר בן ענת, ולא נזכר בכתוב זמנו, ונקבל מחכמינו ז"ל שאמרו ששפט שנה אחת לבד' (וראה עוד בפירושו לשופטים בהקדמה, ובגוף הפירוש ג לא). ולפינו ליתא לדברים אלו בחז"ל, ואולי כוונתו לראב"ד בספר הקבלה שג"כ כתב ששמגר שפט שנה אחת. ובסדר עולם (פרק יב) איתא: 'בימיו [ש-ל אהוד בן גרא] היה שמגר בן ענת'. ואפשר שכוונתו ששמגר לא שפט את ישראל כלל לבדו, ושנתו כלולה בשנות אהוד, ועל כן אין למנות את שנתו בפני עצמה (ראה בפירוש רח"מ לסדר עולם עמ' ריג-ריד), ואף רבינו לא כלל שנה זו בסכום מנין השנים שהזכיר בתחילת הפרק ובסופו.

207 ראה שופטים ג לא.

208 שופטים ד ו.

209 רבינו נקט כדברי הסדר עולם (פרק יב) שברק שפט את ישראל יחד עם דבורה, ובשופטים (ד ד) נזכר רק שדבורה היתה שופטת.

210 ככתוב (שופטים ח כ): מִן שְׁמַיִם נִלְחְמוּ הַכּוֹכָבִים מִמְּסֻלֹתַם נִלְחְמוּ עִם סִיכָא. ופירושו חז"ל בפסחים (ק"ח): שכאשר באו סיסרא וצבאו להלחם עם ישראל לקחו עמם חניתות ברזל, והוציא עליהם ה' את הכוכבים שחיממו את חניתותיהם, וירדו סיסרא וצבאו לקררם בנחל קישון, וציוה ה' את הנחל שיגרפם וגרפם. וביתר ביאור בילקוט שמעוני (שמות יד ה): 'תִּשַׁע מֵאוֹת רֶכֶב בְּרָזֶל וכו', היה סיסרא מתגאה בברזל, אמר לו הקדוש ברוך הוא בברזל אתה מתגאה, חייך, האש מפעפעו, שנאמר הַכּוֹכָבִים מִמְּסֻלֹתַם נִלְחְמוּ עִם סִיכָא'. וביאר רבינו סעדיה את מהות ענין זה באורך (הוב"ד בפירוש ר' אברהם בן שלמה, שופטים שם עמ' קפ), וז"ל: 'ואמר רבינו סעדיה ז"ל נתלו הכוכבים בשמים כדי למזג הארץ בהתמזגות חומם וצנתם, והוא שיש בהם שני כוכבים חמים וקרים, ואלו נקבצו החמים או הקרים כולם מעל הארץ

אחר כך חטאו העם ונמסרו ביד המדינים שבע שנים²¹², וזעקו אל ה' ²¹³, ושם עליהם איש משבט מנשה ²¹⁴ ששמו גדעון בן יואש, ונתן לו ה' נצחון על אויביהם בשלש מאות איש²¹⁵, והיה מנין הקמים עליהם מאה ושלושים וחמשה אלף איש.²¹⁶ והנהיגם גדעון אחר זאת ארבעים שנה.²¹⁷

אחר כך הנהיגם אבימלך בן גדעון שלש שנים.²¹⁸

אחר כך הנהיגם איש מיששבר הנקרא תולע בן פואה עשרים ושלוש שנה.²¹⁹

אחר כך הנהיגם איש משבט מנשה²²⁰ הנקרא יאיר הגלעדי עשרים ושנים שנה.²²¹

אחר כך חטאו ונמסרו בידי בני עמון שמונה עשרה שנה²²², וזעקו אל ה', והעמיד עליהם את יפתח הגלעדי, והנהיגם יפתח שש שנים.²²³

אחר כך הנהיגם אחריז איש משבט יהודה הנקרא אבצן שבע שנים.²²⁴

אחר כך הנהיגם אחריז איש משבט זבולון הנקרא אלון עשר שנים.²²⁵

אחר כך הנהיגם אחריז איש משבט אפרים²²⁶ הנקרא עבדון בן הלל שמונה שנים.²²⁷

היו משמידים מה שעליה, אלא שחילקם לפי מיוזג ומדה, וכבר אמרו הראשונים כי ענין הקדמתו פעם בעושה כימה וכסיל (עמוס ה ח) ופעם אומר עושה עש כסיל וכימה (איוב ט ט) כי כימה והיא "אלתרייא" אל הקרירות, וכסיל והוא "סהיל" אל החמימות, ובהם יסוב האויר אל הארץ והתמזגותה, וכך כל הדומה להם, ועשה שני אלה משל לכל. ומן הפלגתה בחום על צבאות האויב עד שאבדו, כמו שאמר הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא, ונאמר בלי ספק כי מי שהוא יכול לחדשם יכול הוא לעשות בהם הפעולות הללו ויותר מהן. עוד שנה רבינו סעדיה דברים אלו בקיצור בפירושו לספר בראשית (א יח) ע"ש. וזהו ביאור דברי הויקרא רבה (פרשה ז אות ו) שאמר ר' לוי שגזירת ה' היא, שכל מי שנתגאה לפני המקום אינו נידון אלא באש, ומונה את סיסרא שנתגאה לפני ה' ונידון באש שנאמר מן שמים נלחמו הפוכבים. וכן אמרו באגדת בראשית (א א) שסיסרא נידון באש ובמים, והרי זה כמבואר.

211 שופטים ד ב-ג; ה לא.

212 מדיוק לשונו של רבינו משמע, שבשונה מכל שאר שנות השעבודים שהיו בתקופת השופטים - דוקא שנות שעבוד המדיינים אינן כלולות בשנות השופט הסמוך להם, וכמפורש בסדר עולם (פרק יב) ששבע שני מדין לא נכללות בארבעים שנות גדעון.

213 שם ו א, ר.

214 מדרש תדשא (פרק ח): 'גדעון משבט מנשה'. וכתב רש"י (שופטים ו יא): 'אֲבִי הַעֲזָרִי - מבני אביעזר בן גלעד בן מנשה'. וראה דברי הימים א' ז יח.

215 שופטים פרק ז.

216 שם ח י.

217 שם ח כח.

218 שם ט כב.

219 שם י א-ב.

220 מדרש תדשא (פרק ח): 'יאיר הגלעדי מחוות יאיר משבט מנשה'. וכתב הר"ד בפירושו לשופטים (י ד) שזהו יאיר בן מנשה הנזכר בספר דברים (ג יד) אשר לכד את חוות יאיר, ולא שהיה בן מנשה ממש אלא משבט מנשה, ע"ש ובפירושו הרד"ק.

221 שופטים י ג.

222 שם י ז ח.

223 שם יב ז.

224 שם יב ח-ט, וכדאמרו חז"ל (ב"ב צא). שאבצן הוא בועז, והוא היה מבית לחם אשר בנחלת יהודה, וכן איתא במדרש תדשא (פרק ח).

225 שופטים יב יא.

226 מדרש תדשא (פרק ח): 'עבדון בן הלל משבט אפרים'. ולמד זאת מכך שנקבר בנחלת אפרים (שופטים יב טו).

אחר כך חטאו ונמסרו בידי הפלישתים עשרים שנה²²⁸, וזעקו אל ה' והעמיד עליהם איש משבט דן הנקרא שמשון בן מנוח²²⁹, ולא חדל בעשרים שנה האלו להכות בקמים עליהם²³⁰, ולהרוס את שערי מבצריהם²³¹, ולקחת משללם וגם את תבואתם.²³² ויום אחד צמא והוא באמצע הלחם עמהם עד שכמעט הגיע לשערי מות, וקרא אל ה', ובידו עצם כעין חרב, ויצאו לו ממנה מים, ושתה.²³³ ובאחרית ימיו נשען על כנסייה²³⁴ אשר היו בה הפלישתים, ומוטטה ונפלה, והרגם ונהרג עמהם.²³⁵

אחר כך הנהיגם איש מבני איתמר בן אהרן בן עמרם הנקרא עלי²³⁶ ארבעים שנה.²³⁷ וכבר עברו לו מחייו חמישים ושמונה שנה.²³⁸ ובשנה הראשונה מאותן הארבעים נולד

227 שופטים יב יד.

228 ר' יהודה בן פלגס בפירושו לספר מלכים א' (כת"י פטרבורג EVR ARAB I 1377 דף 41א) הביא דברים אלו בשם רבינו, וכתב להשיג עליו, וז"ל: 'וראיתי שרבינו סעדיה גאון ז"ל הזכיר בספר קורות הזמן כי אחר עבדון שלטו בהם הפלשתים עשרים שנה, והוא בלשון הכתוב ארבעים שנה, שנאמר (שופטים יג א) ויסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני יי' ויתנם יי' ביד פלשתים ארבעים שנה, ולא שם ליכנס להכותם כלל את שנות הנהגת שמשון - אשר הם עשרים שנה - בשנות השעבוד, וכדרך שנהג בשופטים האחרים, וזהו הנכון' [וז"ל במקור הערבי: וראית רבינו סעדיה גאון ז"ל ידבר פי כתאב אלתאריק' אן בעד עבדון מלכיהם פלשתים עשרין שנה, והי פי אנן ארבעין שנה, לקול' ויסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני יי' ויתנם יי' ביד פלשתים ארבעים שנה ולם אשך אן אלנן אצרך (תדכיר) [תדכיר] שמשון אלדי הו עשרין שנה אלי סני אלשעבוד עלי ראייה פי גיראה והו אלחק].

ולעצם קושייתו, הנה, יסוד דברי רבינו בדברי הסדר עולם (פרק יב) שכתב: 'ויעשו בני ישראל הרע בעיני ה' וימכרם ביד פלשתים מ' שנה, עשרים שנה בימי יפתח ועשרים בימי שמשון'. ומכיון שבמקרא מפורש שאחר יפתח עמדו לישראל אבצן אלוך ועבדון, ושנותיהם עולות לעשרים ושלוש שנה (אחר שמפחיתים פעמיים שנה שעלתה לזה ולזה, כמבואר בסדר עולם שם), על כרחך ארבעים שנות שעבוד הפלישתים אינם רצופות, ועל כן מפרש הסדר עולם שכוונת הכתוב לעשרים השנים שהסתיימו בימי יפתח, ואשר החלו קודם לכן לאחר מות יאיר הגלעדי, והם השמונה עשרה המפורשות בשופטים (י ח) שבהם השתעבדו הפלישתים והעמונים בישראל, עד שנתו השניה של יפתח, וזאת כפי שקבע הסדר עולם שיפתח שלח את המלאכים למלך בני עמון בשנתו השנייה (ראה על כל זה באורך בפירוש רח"מ לסדר עולם פרק יב נספח א).

229 שם פרק יג.

230 ראה שם טז לא.

231 בעקירת דלתות שער העיר עזה, שם טז ג.

232 הם שלשים החליפות שלקח מהפלישתים (שם יד יט), והגדות שורף ע"י השועלים (שם טו ג-ה).

233 שם טו טו-יט. ומפרש רבינו שהעצם עצמה נבקעה, וכפי שתרגם יונתן: 'ובזע ה' ית ככא דבלועה', כלומר השן הכתושת - הטוחנת (כגירסא של תרגום יונתן שהובאה בערוך ערך ככא ב, ובפירושו ר' אברהם בן שלמה לשופטים. ודלא כגורסים: ית כיפא די בלועה, והיא שן סלע, וראה בפירוש הרד"ק שהביא שלש גירסאות שונות בזה ולא הכריע).

234 במובן מקום התכנסות ולא מקום פולחן.

235 שם טז כט-ל.

236 וסדר יחסו של עלי מאיתמר ביאר ר"י קרא בפירושו לשמואל א' (ב ל): 'ועלי מבני איתמר, כשם שנאמר בדברי הימים ולבני אהרן מחלקותם בני אהרן נדב ואביהוא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר. וַיִּחַלְקֵם דָּוִד וַיְצַדֵּק מִן בְּנֵי אֶלְעָזָר וְאִתָּמָר מִן בְּנֵי אִיתָמָר (דברי הימים א' כד א, ג), ואביתר בן אחימלך, וכתוב: וַיִּגְרֹשׁ שְׁלֹמֹה אֶת אֶבְיָתָר מִקִּדְּשׁוֹ לִיְהוָה לְמַלְא אֶת דָּבָר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר עַל בֵּית עָלִי בְשָׁלֹה (מלכים א' ב כז), למדנו שביט עלי מבני איתמר, עכ"ל. ורש"י (שם) כתב שכן מפורש במדרש שמואל (ראה שם פרשה ח אות ג, וביפה ענף). ואיתא בסדר אליהו רבה (פרק יב) שבשעת עון פלגש בגבעה ניתנה הכהונה לבני איתמר בן אהרן, ולאחר שבעים ושנים שנה קלקלוה בני עלי. והרי זה ג"כ כמבואר.

237 שמואל א' ד יח.

238 שנפטר בגיל תשעים ושמונה (שמואל א' ד טו), ושפט את ישראל ארבעים שנה, הרי שנתמנה בגיל חמישים ושמונה.

שמואל הנביא²³⁹, והיה מה שאירע מעניינו שאמו חנה היתה עקרה, וצרתה היתה מרובת ילדים, והיתה עולה לרגל בכל שנה עם בעלה אלקנה בן ירוחם בן אליהו מבני²⁴⁰ קחת בן לוי²⁴¹ והתפללה לה' שיתן לה בן, וריחם עליה עלי והעתיר בעדה²⁴², ונענה לה ה', ונדרה שאם תזכה לבן יהיה נזיר, לא ישתה יין ולא ינטל משערו, וזוהי דרך נזירות בני ישראל²⁴³. וילדה בן וקראתו שמואל והקדישתו לבית ה', והיה אז בעיר הנקראת שילו.²⁴⁴

וכאשר היה בן עשרים וחמש נולד דוד הנביא²⁴⁵, וכאשר היה בן ארבעים שנה ניבאהו ה'²⁴⁶ בשנת הארבעים²⁴⁷ והיא השנה אשר מת בה עלי הכהן עליו השלום. וחונן ה' את דוד

239 כמובא בסדר עולם (פרק יג) שבאותו יום שהגיעה חנה מינו את עלי לשופט, ע"ש. ומפורש בכתוב (שמואל א' א יט-כ) שמיד לאחר שהתפללה והעתיר עליה עלי - נפקדה. וראה מדרש שמואל (א ט).

240 בכת"א א הוגה בגליון במקום 'מבני': 'מזרע'.

241 דברי הימים א' ז-ח.

242 שאמר לה עלי: וְאַלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שְׁלֹתָךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּךְ מֵעַמּוֹ (שמואל א' א יז), ודעת רס"ג שלא היתה זו ברכה בעלמא, אלא תפילה ממש, וכן כתבו הרד"ק והרלב"ג (שם) שעלי אמר לה זאת דרך תפילה. וביאור הדבר, שדעת רבינו סעדיה גאון שאין ביד האדם יכולת להשפיע מעצמו על חבירו בין בברכה ובין בקללה, וכל ההשפעה שבאה על האדם מגיעה ישירות מה', אלא שלאדם ישנה יכולת רק לעזור את רצון ה' ע"י תפילה להיטיב לחבירו או להפך, ולזאת פירש רס"ג כאן שהיתה זו דרך תפילה ולא ברכה. ודבר זה מתבאר שפיר מדבריו בספר המצות (פרק טו, במצות המוטלות על הכהנים) גבי מצות נשיאת כפים שכתב: "ושיתפללו על בני ישראל בשלשה פסוקי תפילה בכל יום, כאמרו דבר אל אהרן ואל בניו לאמר וכו' יברכך ה' וישמרך עד סוף הפסקה" [ובמקור: "ואן ידעו ... בג' פצול מן אלדעא", וכן נראה לתרגם במובן קריאה אל ה' ותפילה, וכדרכו של רס"ג לתרגם כן בכל מקום, ולא במובן 'ברכה'].

243 כדעת ר' נהוראי במשנה (נזיר ט ה) ששמואל היה נזיר. וכן כתב הרמב"ם בפירושו המשנה (שם) ובמשנה תורה (הלכות נזירות ג טז). ובמדרש שמואל (פרשה ב ח) אחר שהעתיק את לשון המשנה הוסיף: 'אמר רבי אמי כתיב 'לא תבא שמה יראת שמיר ושית' (ישעיהו ז כה), מה הדין סירא לא מידחל אלא מן פרזלא [-כשם שהקוץ אינו ירא אלא מן הסכין העשוי ברזל], אף הדין שערא לא מידחל אלא מן פרזלא. ודבריו מוסבים על הפסוק 'ומורה לא יעלה על ראשו', ודורש מורה מלשון פחד מהתער (ראה רד"ק), הרי שנקט ג"כ כדעת ר' נהוראי. (וכן בנוסח ספר שמואל שהתגלה בקומראן נאמר במפורש ששמואל היה נזיר. וכן פייט בן סירא: "אוהב עמו ורצוי עושהו, המשוואל מבטן אמו, נזיר ה' בנבואה, שמואל שופט ומכהן" (בן סירא מו יג). הובא במשנת ארץ ישראל נזיר שם, ע"ש עוד). ויונתן תרגם ומורה לא יעלה על ראשו - ומרנות אנש לא תהי עלוהי, וכדעת ר' יוסי בנזיר שם.

244 כך הוא במקור, וכתב זה לעיר 'שילה' מצוי במקרא ובחז"ל (ראה למשל שופטים כא כא. סדר עולם פרק יא). וכל ענין הפיסקה האחרונה מבואר בשמואל א' פרק א.

245 וזהו החישוב: דוד נמשך ע"י שמואל בהיותו בן עשרים ושמונה (סדר עולם פרק יג, פסיקתא דרב כהנא 'החדש'), ויש להפחית מהם שנתיים שמלך שאול, ואחת עשרה שנים ששפט בהם שמואל את ישראל לבדו (סדר עולם שם, וכדלקמן). הרי שחמש עשרה שנה קודם לכן נולד דוד, אמור מעתה ששנת לידתו היתה בהיות שמואל בן עשרים וחמש, וזאת משום שכאמור שמואל נולד ארבעים שנה לפני שמלך שאול. ולענין קביעתו של רס"ג כאן שדוד היה 'נביא' כן זכר כבר בכמה דוכתי, ראה הקדמתו לספר התהלות (עמוד כד, כז, ל) ועוד, והאריך בזה רב נסים במגילת סתרים להשיב על דברי הטוענים שדוד ושלמה לא היו נביאים (ראה י' קאפח, מגילת סתרים לרב נסים גאון, כתבים ח"א עמוד 387. מלחמות ה' לראב"ם מהד' מרגליות עמוד קטז), וכ"כ בסדר עולם (פרק כא). ודלא כדעת הרמב"ם שכתב במורה הנבוכים (ח"ב פרק מה) שלא הגיע למעלת נבואה אלא לרוח הקודש בלבד, ע"ש.

והזכיר כאן את לידת דוד אע"פ שסוקר כל תולדותיו בפירוט בפרק החמישי, משום שענין פרק זה למנות את השנים שעברו מלידת משה עד לידת דוד.

246 אף שמפשט לשון המקרא משמע שמעשה נבואת שמואל אירע בסמוך לזמן ביאתו למשכן כשהיה עדיין נער, וכדאמרו בתנחומא (צו אות יג): וַיִּקְרָא ה' אֶל שְׁמוּאֵל וַיֹּאמֶר הֲנִי אֶגְדֹּל לְךָ נָטוּב גִּם עִם ה' וְגַם עִם אֲנָשִׁים' (שם ב כו). מבאר רבינו שהיה זה רק כאשר היה שמואל בן ארבעים. וסעד לדבריו בדברי הבראשית רבה (פרשה נח ב, וי"ה בקידושין עב:, במדרש שמואל א ג, ובקה"ר): 'וזרח השמש ובא השמש' (קהלת א ה), עד שלא

רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה

פירוש שיר השירים לרבינו שמריה (פרק ה)

בעריכת הרב יהודה וייבלד

רבינו שמריה ב"ר אלחנן, מקים עולה של תורה במצרים ומ"ארבעת השבויים", פירש חיבורים שונים ובהם פירושים לחמש מגילות, ומהם נתגלה בס"ד לאחרונה פירושו לשיר השירים, שממנו פורסם בגיליונות קודמים של קובץ "בית אהרן וישראל" הפירוש לפרק ראשון, לפרק שני, לפרק שלישי ולפרק רביעי.¹ בגיליון זה הננו מהדירים בס"ד את המשך הפירוש, מפרק חמישי פסוק ב עד סוף הפרק.

דבר בעתו מה טוב, בפרסום פרק זה בחודש ניסן, שלפי המבואר בפירוש רבינו לפרק, פסוקיו מוסבים על חודש זה, שהוא זמן הטל, ובו נראים רסיסי הלילה שהם סופות שלגים המתרחשות לפעמים דווקא בזמן זה, ובו היתה התחלת הגאולה המתוארת בפרק זה, שהיא הגאולה בימי עזרא.

בפרק זה משתתפים שלושה טפסים מתוך כתבי היד של הפירוש. האחד הוא הטופס החתום בסופו בזיהוי מפורש לרבינו שמריה ב"ר אלחנן (להלן טופס ח), טופס נוסף הוא זה שממנו פרסם ר"י רצהבי מתוך זיהוי שגוי לרס"ג, והרחבנו אודותיו במבוא לפרק ד. הטופס השלישי הוא פרגמנט קטן.

אנו מוצאים בפרק זה קירבה רבה לפירושי רבי יוסף קמחי לשיר השירים. רבי יוסף קמחי, רעו של רבי אברהם אבן עזרא ואביהם של רבי משה קמחי ושל רד"ק, חיבר כמה חיבורים, ובהם פירוש למקרא. פירושו לשיר השירים השתמר בשלושה כתבי יד, ונדפס על פי אחד מהם בקובץ עץ חיים (צאנז, ז, ניסן תשס"ג, עמ' קסז-קצא). הקירבה הרבה בין הפירושים מעלה את האפשרות שלפני ריק"מ עמד פירושו של רבינו.

פרט קטן בעניין עריכת החיבור עולה מתוך הפירוש לפרק זה. מיסודות הפירוש, העקביים מתחילתו ועד סופו, הוא הביאור על כל קבוצת פסוקים מי אומר דברים אלו ולמי הוא אומרם. בפרק זה באו הפסוקים "השבעתי אתכם" ו"מה דורך מדוד" בלי שיפרש רבינו מי אומרם, והנה, בסוף התפסיר ולפני השרח, משלים רבינו את החסר ומבאר מי אמר שני פסוקים אלו. באחד מכה"י באו דברים אלו בגליון. נראה שרבינו הוסיפם אחר זמן, ולכן כה"י השני העתיקם בדייקנות, על הגליון כפי שהיה לפניו, ובכ"י הראשון הם הוכנסו בפנים בסוף התרגום.

רשימת קטעי הגניזה שבפרק זה

להלן רשימת קטעי הגניזה המתפרסמים בפרק זה וסימוניהם. תודתנו למנהלי הספריות המחזיקות ברשותן את כתבי היד, על רשותן האדיבה לפרסום תוכנם:

71	בהמ"ל ניו יורק ENA NS 40.25	שרח ה, א
----	-----------------------------	----------

1 לתולדותיו של רבינו שמריה, עניינו של החיבור, דרכי גילוי כתב היד ושאר העניינים המסתעפים, ומהדורת הפירוש לפרק ראשון, עיי' במאמרינו בגיליון רכו, ניסן-אייר תשפ"ג, עמ' ה-כב. פרק שני פורסם בגיליון רכו, סיון-תמוז תשפ"ג, עמ' ה-יג. פרק שלישי פורסם בגיליון רכט, כסליו-טבת תשפ"ד, עמ' ה-יד. פרק רביעי פורסם בגיליון רל"א, שבט-אדר תשפ"ד, עמ' כ-לג.

1ח	קיימברידג' T-S Ar.27.61	תפסיר ד יד-טו; שרח ד, ח - ה, א; תפסיר ה, ב - ה, טז; שרח ה, ב; שרח ח, ד; תפסיר ושרח ח, ה עד הסוף
2ח	קיימברידג' T-S Ar.50.202	שרח ה, ב-טז; תפסיר ו, א-ג, שרח ו, א-ג; תפסיר ושרח ו, ד - ז, י; תפסיר ושרח ז, יא - ח,ג
י1	קיימברידג' T-S Ar.24.1	שרח ד ד-ז; תפסיר ד ח-טו; שרח ד, ח. תפסיר ה יב-טז, שרח ה ב-ו.

מקור

תפסיר ה, ב-טז

הם² אכרת תזכר מא כאן [פי אלגות אלול] והיא כמאברה צלולי ואנמאעה.
 [ב] אני ישנה, אא אנמל פקלבי כאן מתנבהא פי אלגות אלול פארא בעות ודידי קארעא יקול³ אפתחי. ונפא[ירי] מן רשאש אללי.
 [ג] פשמתי. וכנת קר נועת תובי פקלת כיף ארנע אלבסה וקר גסלת [רגלי פקלת כיף] אנסכהא בנוולי מן סרירי.
 [ד] דודי שחא. פלמא אן אסתבמא ודידי נוולי ארכל ידה מן [אלתקב] פראנת אמעאי עלי מחבתה.
 [ה] קמתי אני. פענר דלך קמת אפתח לודידי וכלך אעבני מסך כללין עלי כף אלגלך.
 [ו] פתחת. פפתרת אלבאב לודידי פאדאה קר ונר עלי ונאו [עני] נפשי כרנת ענר כמאבה לי פמלבתה ולם אנרה דעיתה ולם ינבני.
 [ז] מצאוני. פוגרוני. נועו רדאי.
 [ח] השבעתי. אלא מא אכברתמוה אני עליה מן נהה אלמחבה.
 [ט] מה דודך מדוד. יסאלוהא אלסמעינ ויקולון אי שי נאיה ודירך ואי שי שרף ודירך עלי נירה חתי חלפתמונא בהוא אלימין אלעטים.
 תנבי חי ותקול שרף ודידי:
 [י] דודי צח. ודידי אבינ אחמר אעטם היבתה מן רבוה.
 [יא] ראשו. עלי ראסה עמאמה מוכללה נורר ודהב ומפאירה מוערנה סודה כלון אלגראב.
 [יב] עיניו. ועיניה כאעין אלחמאם עלי אודיה אלמא וכאנהא⁴ מנסולה באללכן נאלסה עלי אעתדאל.
 [יג] לחיו. כדאה כמשרת אלריחאן פי מלוסרתהא וכאלמוכמראת אלמטייבה פי ראיחתהא שפתאה חומר כאזורד⁵ ונכרתהא ארא נטק יפוח מנהא באלמסך אלכללין.
 [יד] ידיו. ידאה מע דראעיה כסבאך אלהב מנלומה באלומרד⁶ נופה באלעאנ מוחאמה באלנורה.
 [טו] שוקיו. סאקיה כאעמדה רכאם מואססתאן עלי קואעיד מן דהב מנלורה חויב באלקדס שאב חסן אקאמהא כאלארוז.
 [טז] חבו ממתקים. נטקה חלו וכלה משתהא הוה ודידי והוא צאחבי תקול בנאת ירושלם.
 השבעתי אתכם קולאה ללאמם. מה דודך מדוד קואל אלמאם להא.⁷

שרח ה, ב-טז

[ב] פסרת⁸ אני ישנה פי אלגות אלול. יריד בישניה אנהא⁹ אקאמת תלך¹⁰ ע' סנה ולם תתחרך וכאנת מנלורה למא אוער אללה עלי יד נביה כק' כי לפי מלאת צבבל שבעים שנה אפקר אתכם והקימותי עליכם את דברי הטוב לחשיב אתכם אל המקום הזה. לקולה

2 ח 1ב, 71 ב.

3 כאן מסתיים 7.1

4 י' 2א

5 כאלורד י כאלמסך ורד.

6 באלזמרד י באלגוהר, ובגליון: נ"א זמרד. בשרח כותב רבינו שמתרשיש מגיע ה"גוהר".

7 בכ"י י דברים אלו כתובים על הגליון, ונראה שהוסיפם רבינו לאחר זמן, ובכ"י ח הוכנסו כאן בפנים.

8 פסרת ח ליתא.

9 יריד בישניה אנהא ח ליתא.

10 תלך ח ליתא.

ולבי ער קול דודי דופק לארסאל אלהים לאן למה געל אללה פי קלב בורש אן ינאדי פיהם יצערו בקולה העיר ה' חרבהם חגי זכריה ומלאכי עלי אלמלוע פצערו.

וקולה שראשי נמלא טל ידל אנה תהרץ ¹¹ אלמאר פי ניסן אלדי הו ¹² זמאן אלמל עקולה פי עזרא ויגע תחדש השביעי ובני ישראל בערים ויאספו העם כאיש אחד אל ירושלים. ויקם ישוע בן יוצדק ואחיו הכהנים וזרבל ¹³ בן שאלתיאל ואחיו ויבנו את מזבח אלהי ישראל להעלות עליו עולות ככתוב בתורת משה איש האלהים. פצערו פי ניסן חצלו כמא וצל עזרא פי אב לק' כי באחד לחדש הראשון הוא יסוד המעלה מבבל ובאחד לחדש החמישי בא אל ירושלים כיד אלהיו הטובה עליו. ולמא אן כאן בחדש השביעי אבתראו פי אלבנא פלדך קאל נמלא טל פי ניסן. קווצותי רסיסי לילה עלי מא יערף מן אדומק אלואקע באלליל פי ¹⁴ ניסן.

[ג] פשטתי ¹⁵ את כתנתי. ירד דולה אי קר נזעת תיאב אלמולך כף ארנע אלבסרה ואנמא אבאק פיה מדה ויוול עני כק' שבועים שבועים נחתך על עמך ונ'. ואדא רחצתי את רגלי אי אדא חצלת פי אלמולך כף ארנע אוסברה אי אדא חצל עלי גלות פאנא פי הדא מפרה.

[ד] ואדא וירדי שלח ידו מן החור מן אלתקב וחנת למה קאל אצערו אי ארסל אלי אלעביא יחתני עלי אלמלוע.

[ה] קמתי אני. פקמת ענר דרך אפתח לדודי אי אעמר ואעטם דרך. וירי נמפו מור. ובנת עלי צלחה.

[ו] פתחתני אני לדודי. פענר מא פתחת לדודי וגד עלי ונאב עני. אי למה אן אסתותי עלי מלכי זאל עני לאן אלכמא אואלה עני. בקשתיו ולא מצאתיו קראתיו ולא ענני. כמא כאן אל אלהיה מד זאלת פי כראב מקדש שני אלי חית אנתוהנא ¹⁶ אליום יחרי במהרה בימינו. פלדך קאל חמק עבר. אי מאנאתע נבוח מן דרך אלוקת.

[ז] מצאתי. געת עלי ישראל נשאו אלמולך אלדי יאמרו בחרסה תקול אלתואלי אלמולך ולא צח אבהם געלה אלולי מתל אן עזילה מן מתבתה למה נאב עני ולם אגדה וכאנהם

[ח] [השבעתי] ופלצת עלי גידה אנה חלפתינא בהדא אלימין אל לא יכן מתלהא פי אלמלוקין לאן לא בר אן יכון פי אלענסאן אן יכון נמיל פי אלנאה ולא יכון עקלה כאמל אי עקלה כאמל

[ט] פנאת הי להם בצפה פי וירדהא הדא אנה כאמל פי כל שי. ובעד אלנסם, קצת וכלו מחמדים חתי שוקתהם אלי מלבתהא אלודיד אן יבנו פקלו להא אנה פנה דורך ונבקשנו קאלת להם לים תצלו אליה אנה ירד [לענן] יפתקד אומתה בני ישראל הם ערונת הבשם לרעות ינשר ללצלהא מנהם מע דרך פלו וצלחת פלם ימכנבם מאעתה ולא יתמאל אחד ויאמרה סואנא וירדי.

ומן דודי צח ואדום אלתי הו צפה אלי זה דודי זה רעי אורתהם [אן לים] מעבורנא הוא כמעבורהם לאן מעבורהם מן פצה ודחב ומא אשבה ומעבורנא .. אלקים אלדי לים כמתלה שי. כק' כי לא כצורנו צורם. וקאל איצא ראו עתה כי אני הוא ואין אלה עמדי.

[י] הדא מצאתי גיר אלואל לאן אלואל מחמוד והדא מדמום ופי הדא יקאל הכוני פצעוני.

[יא] וקאל ראשו כתם פז עני אן מתל עז אלנורה ואדרב ענר אלנאם כדך עז אלתורה ענר אהלחה.

קווצותי תלתלים. יעני פואידהא אנהא עשימה כבירה כמא קאל עז כל קין וקין תלתלים של חלכות.

שחורות כעורב. אי לא יוצל אליהם אלא בתעב עשים כק' רבותינו עד שישחיר פניו עליהם כעורב.

[יב] עיניו. ען אלסנהרדין [אנהם] משתלזין באלתורה. רוחצות בחלב אן לים פיהם עיב. אעמאלהם נשאף בין ידי באריהם כק' ומום אין כק' וכק' אלבארי יתברך למשה ונשאו אתך במשא העם. וקאלו רבותינו אתך בדומין דך.

[יג] וקולה לחיו למאבה פי הר סיני. אן אלעאלם פאה באנואע אלטיב פי וקת אלכמאב.

שפתותיו שושנים. כק' וידיבר ה' אליהם מתוך האש.

מר עבר. עלי אלמעני אלדי קנא.

[יד] ידיו גלילי זרב. ען אללוחות. ממוילאים בתרשים מנהא נזחר.

מעיו עשת. ען קדש הקדשים לאנה כאן פי נאה אלביאין מ. אנה כאן מוצע באלנורה מן כל פן כק' ויצף את הבית אבן יקרה לתפארת. ואן כאן הדא פי אליהב קול פאחורי פי קדש הקדשים אלדי הו אפצל. ודבר פי הדא זה. טוב וכדך פי הדא.

11 אנה תהרץ] ח אן אתהרץ.

12 הו] י ליתא.

13 י 2ב.

14 פי] י + אי קד נזעת.

15 2ח א1

16 כאן מסתיים י1

[טו] שוקיו עמודי. יעני אלהיכל. מוסדים על אדני. אנה כאן עלי שיתין איתי כאנת מנד כלק אלה אלהם כמא קאלו שיתין מששת ימי בראשית נבראו. הם אלאסאם אלהי חפר דוד ומן גדותה חפר [כמא קאלו] וגם¹⁷ יקב אלו השיתין ליעלם אי שיתין קאל אנה... ... בכ' שמואלין ויורדין עד תהום.

[טז] ותמאם אל... ... מא ימכנהם אן יערפו.

תרגום

תפסיר ה, ב-טז

אחר כך היא התחילה להזכיר את מה שקרה [בגלות הראשונה], ואלו הם דבריה לנביא ולציבור.

[ב] אני ישנה. ישנתי, ולבי היה ערני, בגלות הראשונה, ואז הופיע קול דודי כשהוא בא ואומר, פתחי.¹⁸ מקלעות שערותי¹⁹ מרסיסי הלילה.

[ג] פשטתי. וכבר פשטתי את שמלתי, לכן אמרתי, איך אלבש אותה בחזרה. וכבר שטפתי את רגלי, לכן אמרתי, איך אמנף²⁰ אותן בקומי ממימתי.²¹

[ד] דודי שלה. כיון שדודי המתין ליירדתי שהתעכבה, הוא הכנים את ידו מ[החור], והמעיים שלי התגעשו באהבתו.

[ה] קמתי אני. ואז קמתי לפתוח לדודי, ואצבעותי [נטפו] מושק טהור²² על כף המנעול.

[ו] פתחתי. אז פתחתי את הדלת לדודי והוא קצף עלי²³ ועבר [ממני]. נפשי יצאה כשהוא דיבר איתי. אז ביקשתי אותו ולא מצאתי אותו, קראתי לו והוא לא ענה לי.

[ז] מצאוני. אז מצאוני. פשטו את לבושי.²⁴

17 2ח ב1

18 לפעמים לא העתיקו המעתיקים בתפסיר את פירוש המילים שבהן לא היה חידוש, או שהיה זהה לתפסיר רס"ג. ויש בזה הבדלים בין המעתיקים. כך אנו מוצאים בפרק זה בפסוק זה, שלא הועתק תרגום המילים "לי, אחותי רעיתי יונתי תמתי, שראשי נמלא טל", וכן להלן בפסוקים ז-ח.

19 כפירוש רש"י שהן קבוצות שערות המדובקות יחד. כעין זה כתבו ריא"ג ורד"ק בספר השרשים (שורש קוץ) שהן מחלפות השער, אך לא כתבו שהן קלועות. וראב"ע פירש שהן קצות השער, ו'קווצת' הן כמו 'קצוות'.

20 רבינו תרגם "אטנפם" בתיבת "וסף", וכן הוא בתפסיר המיוחס לרס"ג, וכן פירש רס"ג בשבעים מילות בודדות: ואמר עוד "רחצתי את רגלי איככה אטנפם", פירושו "אוסכהא" - [אלכלך אותן, אטנף אותן], לפי שכן קוראים לטינוף בלשון אבותינו, כאמרם "מקום מטונף" (ברכות כד, ב).

21 שהי הכתוב מדבר בשוכבת, ישנה ולבה ער, ולכן טינוף הרגליים הוא בירידתה מהמיטה והליכתה על הארץ, כמוש"כ גם רשב"ם ומצודת דוד.

22 רבינו מפרש "עובר" - טהור, ושמא עניינו כמו שפירשו ראב"ע ור"י קרא, שהוא עובר לסוחר, או שהוא נוזל בשלמות בלי גושים כיון שהוא טהור. אבל הרי"ד פירש שריחו עובר למרחוק ומתפשט, וכן נראה מפירוש רש"י.

23 רבינו מפרש "חלף" לשון קצף ועברה, והשתמש בתיבה [וגד] שבה מתרגם רס"ג "התעבר" (דברים ג, כו). היה מקום לומר שהוא מפרש "עבר" האמור כאן מלשון עברה, אלא שהוא ממשיך ומפרש "עבר ממני", ואם כן "התעבר" הוא תרגומו של "חלף". שאר הראשונים פירשו "חמק" באופנים שונים, לשון כיסוי והסתר (רש"י), לשון סיבוב (מחברת מנחם ערך חמק, ספרי השרשים לריא"ג ולרד"ק שורש חמק) או לשון ערגה וחיכוך (רשב"ם), או המתנה או הליכה (ראב"ע).

24 רבינו מתרגם "רדידי" - לבושי, "רדא" בלשון ערבי, וכן כתב ר"י אבן ג'נאח בספר השרשים: רדא וארדיה [ותרגם ריב"ת: מעטפות, כיון שתיבה זו היא גם לשון עטיפה, אבל הכוונה ללבוש וכסות]. וזו כוונת ראב"ע כאן שכתב: בלשון ישמעאל כמו צעף, והיינו ש"רדיד" דומה ל"רדא" בלשון ישמעאל, שעניינו כמו צעף, וכוונתו ללבוש.

[ח] השבעתי. אלא מה תאמרו לו, שאני חולנית מצד האהבה.

[ט] מה דורך מדוד. שואלים אותה השומעים ואומרים, באיזה דבר נחשב דורך, ובאיזה דבר דורך נכבד יותר מכל אחר, עד שהשבעת אותנו בשבועה הגדולה הזו.

היא עונה ואומרת, כבוד דודי:

[י] דודי צח. לבן²⁵ ואדום, הדרת כבודו גדולה מרכבה.

[יא] ראשו. על ראשו מצנפת עמורה²⁶ באבנים טובות וזהב²⁷, ומקלעות שערותיו²⁸ כתילי תילים²⁹ שחורות כצבע העורבים.

[יב] עיניו. ועיניו כעיני היונים על עינות המים, והן כאילו רחוצות בחלב ויושבות ביושר.³⁰

[יג] לחיו. לחיו הן כמו תלמי בשמים בחלקותן, וכמו יינות מבושמים בניחוח³¹, שפתיו אדומות כמו שושנים, וריח פיו כשהוא מדבר בוקע מהן כמו מושק טהור.³²

[יד] ידיו. ידיו עם זרועותיו הם כמו מטילי³³ זהב, משובצים באבני פטרה³⁴, ותוכו כמו שנהב³⁵, מוקף³⁶ בתכשימים.

[טו] שוקיו. שוקיו כעמודי שיש³⁷, מיוסדים על בסיסי זהב, הדרת כבודו כמו המקדש, בחור טוב קומה כארום.

25 רבינו מפרש "צח" לשון לובן [ולא לשון נקיות], וכ"כ רש"י.

26 רבינו מפרש "ראשו כתם פז" לא שראשו משול לכתם פז, כפירוש רוב הראשונים, אלא שעל ראשו מצנפת מעוטרת בכתם ופז.

27 כעין זה כתבו רס"ג (איכה ד, א, במהדורתנו עמ' קמז, וע"ש בהערה), ראב"ע ור"י קמחי, ש"כתם" הן אבנים טובות, ולא תכשיטים בכלל (כרש"י) וגם אינו שם לזהב (כרד"ק). אך הם פירשו ש"פז" הוא תואר לכתם, והכוונה למובחר שבאבנים הטובות, ורבינו מפרש ש"פז" הוא זהב. וכן כתב רס"ג (איכה ד, ב) ש"פז" הוא זהב מובחר, ע"ש. כפי הנראה כך תרגם רס"ג גם כאן, ורבינו נמשך אחריו כפי שהוכח בפרקים הקודמים, אלא שלפרק זה לא בא לידנו תפסיר רס"ג המקורי.

28 עיי' לעיל פסוק ב ובהערה שם.

29 רבינו מפרש "תלתלים" לשון נכנס ויוצא, מתפתל. וכעין זה כתב במצודת דוד, שהן שערות מסולסלות בסיבוב, ומשום שהם נכנסות ויוצאות הרי הן נראות תילים תילים.

30 היינו במתכונת שלמה, וזהו פירוש "על מלאת", בתכונתם השלמה, כפירוש ראב"ע ור"י קמחי. ר"י קמחי הוסיף וביאר את עניין היושר האמור כאן, שכאשר היונים הולכים על אפיקי המים הם בתענוגם ושמתחם הולכים בשוה יפה יפה, בשובה ונחת, בלי פח ופחת.

31 רבינו מפרש "מגדלות מרקחים" על יין מרוקח ומבושם בבשמים.

32 רבינו מפרש "שפתותיו שושנים" על ההבל היוצא מפיו בעת שמדבר, וכן כתב ר"י קמחי: שפתותיו נוטפות מור עובר שהוא טוב וחזק שריחו עובר ואף על פי שמכסים אותו בכסויים רבים יעבור ריחו הטוב, כך הבל פיו של דוד זה וריח הטוב אפילו היוצא.

33 רבינו מפרש "גלילי" לשון יציקה, על מטילי זהב, וכפי הנראה על שם שהיו יוצקים אותם בצורת גלילים. ועיי' רש"י ור"י קרא.

34 לפי כ"י אחד, התרגום: אבנים טובות. לפי כה"י שהוא "זמרד", שבו תרגם רס"ג "פטרה" (שמות כח, יז), וכן נקטו שאר ראשונים שהוא הפטרה (ראה ה' שי, 'מונחי מחצבים ומתכות ועיבודם ומונחי צורפות בערבית-יהודית בימי הביניים', ספונות, סד"ח, ספר ו [כא], תשנ"ג, עמ' 239), ולא תרגם "אזרק" שבו תרגם "תרשיש" (שם פסוק כ). ואולי בחר בו כיון שהוא המגיע מארץ תרשיש, עיי' בזה להלן בשרח.

35 כן כתב גם ראב"ע ש"שן" האמור כאן הוא שן הפיל, והיינו השנהב.

36 רבינו מפרש "מעולפת" - מוקף, וכעין זה כתבו האבע"ז ור"י אבן ג'נאח והרד"ק (ספר השרשים שורש עלף) והר"ד, שהיא לשון עיטוף וכיסוי.

37 וכ"כ רש"י.

[טז] חבו ממתקים. דיבורו מתוק וכולו נחשק, זה דודי, וזה חברי, אומרות בנות ירושלים. השבעתי אתכם (פסוק ח) הוא דבריה לאומות.³⁸ מה דודך מדוד (פסוק ט) הם דברי האומות אליה.

שרח ה, ב-טז

[ב] פירשתי "אני ישנה" בגלות הראשון. וכוונתו ב"ישינה" הוא שהיא עמדה שם שבעים שנה ולא התעוררה ללכת, והיתה ממתנת למה שהבטיח ה' ביד נביאו, כמו שנאמר "כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם והקמתי עליכם את דברי הטוב להשיב אתכם אל המקום הזה" (ירמיה כט, י), וזהו שאמר "ולבי ער". "קול דודי דופק", לשלוח אליהם שליחים, כי כאשר הקב"ה שם בלבו של כורש לקרוא להם לעלות, כמו שנאמר "העיר ה' את רוח כרש מלך פרס ויעבר קול בבל מלכותו וגם במכתב" (עזרא א, א), הניעו אותם חגי זכריה ומלאכי לעלות, ועלו.³⁹

ומה שאמר "שראשי נמלא טל" מלמד שהדבר התעורר בניסן, שהוא זמן הטל.⁴⁰ כפי שנאמר בעזרא (ג, א-ב) "ויגע החדש השביעי ובני ישראל בערים ויאספו העם כאיש אחד אל ירושלים. ויקם ישוע בן יוצדק ואחיו הכהנים וורבבל בן שאלתיאל ואחיו ויבנו את מזבח אלהי ישראל להעלות עליו עולות בכתוב בתורת משה איש האלהים". ובכן עלו בניסן, וסוף העליה היתה כאשר הגיע עזרא באב, כמו שנאמר "כי באחד לחדש הראשון הוא יסוד המעלה מבבל ובאחד לחדש החמישי בא אל ירושלים כיד אלהיו הטובה עליו" (שם ז, ט). וכיון שהתחילו בבנין בחדש השביעי⁴¹, אמר "נמלא טל" בניסן. "קווצות רסיסי לילה" לפי הידוע על סערות השלגים המתרחשות פתאום בלילות ניסן.⁴²

38 לדעת רבינו פסוק ח נמשך אחר פסוק ז שלפניו, המתאר את מציאת השומרים אותה, שלדבריו השומרים הם אומות העולם, והיא עונה להם ומשביעה אותם לעזור לה לחפש את דודה, והם שואלים אותה איך הוא נראה כדי שידעו איך לחפשו, והיא משיבה להם. וכן רמז ר"י קמחי: הודיענו צורתו כדי שאם נראה לו שנכיר אותו. 39 רבינו מפרש "קול דודי דופק" על הנביאים ששלח ה', ונבואתם התעוררה על ידי הכרות כורש שאף אותה שלח ה'. וכעין זה כתב ראב"ע: אחר שעלתה שכינה גלו ישראל לבבל אמרה כנסת ישראל אני ישינה בגלות בבל כאדם שהוא במחשך, וענין ולבי ער - שהייתי מתאוה לחזור עם השכינה כשהייתי, קול דודי - זהו העיר ה' את רוח כורש מלך פרס.

40 כן פייט רבי אלעזר ברבי קליר בפיט לטל "אאגרה בני איש": "נחשב את עדנו להפקד בעת טל", ואין משמע שהכוונה לעת הזכרת טל אלא לעת ירידתו, שהוא בחודש ניסן. וכ"כ גם רבי פינחס הכהן בשבעתא לטל (ש' אליצור, פיוטי רבי פינחס הכהן, ירושלים תשס"ד, עמ' 272), בדברים המיוסדים על הפסוקים דנן: "בשבעים לאחוז במועד טל, ראש קווצות תלתלי טוהר יונטל". והיינו שה' יאחז בידם של שבעים נפש של בית יעקב, במועד טל שהוא חודש ניסן, שבו נגאלו ובו עתידין ליגאל (מכילתא דרשב"י שמות יב, מב), ואז יתנשא שמו של הקב"ה שקווצותיו תלתלים. ובפרקי דרבי אליעזר (פל"ב) מבואר שליל ט"ו ניסן הוא הזמן שבו נפתחים אוצרות הטל: הגיע ליל הפסח וקרא יצחק לעשו בנו הגדול ואמר לו בני, זה הלילה כל העולם כלו אומרים בו הלל ואוצרות טללים נפתחים בזו הלילה. וכן נאמר בתרגום המיוחס ליונתן (בראשית כז, ו): "ואוצרי טלין מתפתחין ביה". וכתב הרד"ל בביאורו לפדר"א שלכן פתח יצחק אבינו לבנו בברכת הטל, ומדברי הפייטנים עולה שזהו הטעם שמברכים ברכת הטל בפסח.

41 שאז בנו את המזבח וכאמור.

42 לפי כ"י אחד התרגום הוא: כאשר עומד ניסן לעבור. לדעת רבינו "רסיסי לילה" אינם טיפות טל כפירוש רשב"ם שכתב שהכתוב כופל העניין בתיבות שונות, וגם לא טיפות גשמים כפירוש הגר"א, אלא סערות שלגים, והרסיסים שדבקו במחלפות השער הן כנראה פתיתי שלג. המילה שנקט רבינו, "דומק", מתייחסת לסערה הבאה בפתאומיות, ולסופת שלגים (מילון חביב סלמון), ולשלג הנושב עם הרוח (מילון אלסהיב אבן עבאד ועוד).

[ג] כוונתו בזה למלכות, כלומר, הורדתי את בגדי המלוכה, איך אוכל ללבוש אותם בחזרה. אבל אני אשאר עמהם זמן מה, והם יסתלקו ממני⁴³, כמו שנאמר "שבעים שבעים נחתך על עמך ועל עיר קדשך לבלא הפשע ולהתם חטאת ולכפר עון ולהביא צדק עלמים ולחתם חזון ונביא ולמשח קדש קדשים" (דניאל ט, כד). וכאשר "רחצתי את רגלי", כלומר, כאשר השגתי את המלוכה, איך אחזור ואטנף אותה, כלומר, כאשר תבוא עלי הגלות. והרי אני מהרהרת בזה.⁴⁴

[ד] והנה דודי שלח ידו מן החור - מהחור, והתרגשתי כאשר אמר "עלו", כלומר, שלח אלי את הנביאים שיריכוני לעלות.⁴⁵

[ה] קמתי אני. ואז קמתי ופתחתי לדודי, כלומר לבנות ולהגדיל את זאת.⁴⁶ וידי נטפו מור. והייתי בצדקות.⁴⁷

[ו] פתחתי אני לדודי. מיד שפתחתי לדודי, הוא קצף עלי ופנה ממני. כלומר, כאשר התבססתי במלכותי, רחק ממני, כיון שהחטא הרחיקו ממני. בקשתי ולא מצאתיו קראתיו ולא ענני. כמו שהיתה המלוכה מעת שסרה בחורבן מקדש שני ובכל הזמן הארוך שמאז ועד עתה לאחר במהרה במינו. לכן הוא אמר חמק עבר. [ואמר עוד קראתיו ולא ענני], כלומר מה קרה לנבואה מאותו זמן.⁴⁸

[ז] מצאוני. חוזר על ישראל. נשאו הם המלכים שנצטוו לשמור עליה. היא אומרת שימלכו עליה, ואין זה נכון שעם זר ימשול עליה, כמו ...⁴⁹ ... [ח] [השבעתי]. [והיא אומרת להם, נעשיתי] חולנית מאהבתו כיון שהוא עבר ממני ולא מצאתיו, וכאילו היו [שואלים אותה איך נראה דודה והיא משיבה להם]⁵⁰. והעדפתי אותו על פני אחרים, כי נשבעתי בשבועה זו ש... .. לא יהיה כמותו בין הנבראים, כי

43 היינו שאחר שפשטה ממנה את בגדי המלוכה בגלות ראשונה, איך תחזור ותלבש אותם, וגם אם תלבשם הם יישארו עליה זמן מה, עד חורבן בית שני, ואז תפשטם. ועל כן הביא רבינו את הפסוק שנאמר בנבואה לדניאל, על הגזירה שנגזרה לסוף שבעים שבעים, שהם ת"צ שנים, שבעים שנות הגלות ות"כ שנות עמידת בית שני, שבסופם היתה הגלות השניה, כמבואר בסדר עולם (פכ"ח) ובנויר (לב, ב).

44 היינו שהסתפקה אם נכון לעלות לארץ כיון שסופה לחזור ולגלות, ולכן התעכבה מלעלות. וכעין זה התפרש הפסוק ע"י ראב"ע ור"י קמחי, על התעצלות העם בבבל לעלות עם עזרא.

45 רבינו מפרש את הנמשל באמרו "דודי שלח ידו מן החור", במאמר ה' "עלו", והיינו במה שהוסיף לעורר אותם לעלות על ידי הנביאים ששלח להם. וכעין זה ובאופן אחר קצת כתב ר"י קמחי, שבראות הקדוש ברוך הוא את עצלות ישראל בבנין הבית, העיר את רוח מלכי פרס, ועזרו לישראל בכסף ובזהב ובכל מה שנצרך לבנין הבית.

46 היינו להגדיל יותר את בניין הבית שהתחילו בו בחודש ניסן, שאז בנו את המזבח וכאמור, וכעת התעוררו להמשיך ולבנות את כולו.

47 כן פירשו מפרשים רבים, שהכוונה לצדקת עם ישראל בעלייתם לבניין בית שני, עיי' ר"י קמחי שהוא משל לקרבנות הרבים שהקריבו אז ולכבוד הבית השני יותר מן הראשון, וע"פ רמב"ן, מצודות וביאור הגר"א.

48 הדברים חסרים קצת, ונראה שרבינו מוסיף כאן שגם בזמן בית שני לא ענה ה' לישראל כמו בבית ראשון, שהרי חסרה בו הנבואה. וכן ביאר ר"י קמחי, ש'קראתיו ולא ענני' רומז לסילוק הנבואה לאחר מיתת חגי זכריה ומלאכי. וכן פירשו הרמב"ן והמצודות דוד, הייתי מחזרת אחר דבר ה' בידי נביאיו, ולא עלתה בידי. 49 הדברים קטועים, ונראה שרבינו מפרש כמו שכתב ר"י קמחי: שומרי החומות. אלו השומרים הם מלכי אומות העולם, כי המלך נקרא בלשון הקודש רועה, והרועים נקראו שומרים, שנאמר (בראשית ל, לא) "אשוכה ארעה צאנך אשמר", ובשבילם נאמר "הכוני פצעוני".

50 ראה לעיל הערה 38.

בהכרח יהיה באנשים שהוא יהיה יפה בתכלית ולא יהיה לו שכל שלם או שכל שלם
... ..

[ט] הרי היא משיבה להם בתיאורי דודה שהוא שלם בכל דבר. ואחרי [שתיארה את כללות] הגוף, סיפרה וכלו מחמדים, עד שהביאה אותם להשתוקק לחפש את הדוד, שיהיו ולכן אמרו לה "אנה פנה דורך ונבקשנו". אמרה להם, לא תוכלו להגיע אליו, לפי שהוא "ירדו לגנו" לפקוד את אומתו בני ישראל שהם ערוגת הבשם, לרעות [בגנים] - לראות את הצדיקים שבהם ועם זאת, גם אם תגיעו אליו לא תצליחו ללכת במשמעתו, ואף אחד לא יוכל לשאת את הוראותיו מלבדנו דודי.

ומ"דודי צח ואדים" שהוא תיאורו עד "זה דודי וזה רעי" היא מראה להם [ש]אין אלוהינו כאלוהותם, כי אלוהותם היא מכסף וזהב וכדומה, ואלוהינו חי לעד, שאין כמוהו, כמו שנאמר "כי לא בצורנו צורם" (דברים לב, לא), ואמר עוד "ראו עתה כי אני הוא ואין אלוה עמדי" (שם פסוק לט).

[ז] ה"מצאוני" הזה אינו כראשון (לעיל ג, ג), שהרי הראשון הוא דרך אהבה, וזה דרך גינוי, ובוהו הוא אומר "הכוני פצעוני".

[יא] ואמר "ראשו כתם פז", כוונתו שכשם שהתכשיטים והזהב נכבדים בעיני העם, כך התורה נכבדת בקרב אנשיה.⁵¹

קווצותיו תלתלים. כלומר, תועלויותיה גדולים ועצומים, כמו שאמר, "על כל קוץ וקוץ תלתלים של הלכות" (עירובין כא, ב).

שחורות בעורב. כלומר, שאין משיגים אותם אלא בעמל גדול, כמו שאמרו רבותינו "עד שישחיר פניו עליהם בעורב" (עירובין שם).

[יב] עיניו. על הסנהדרין, שהם העוסקים בתורה.⁵² רוחצות בחלב, שאין בהם מום,⁵³ מעשיהם נקיים לפני בוראם, כמו שנאמר "ומום אין בך" (לעיל ד, ז, סנהדרין לו, ב), וכמו שאמר הבורא יתברך למשה "ונשאו אתך במשא העם" (שמות יח, כב), ואמרו רבותינו, "אתך - בדומין לך" (סנהדרין שם).

[יג] ומה שאמר לחייו הוא על דיבורו בחר סיני, שהעולם התמלא בכל מיני בשמים בזמן הדיבור.⁵⁴

שפתותיו שושנים. כמו שנאמר "וידבר ה' אליכם מתוך האש" (דברים ד, יב).

51 דרשה זו מקדימה את הדרשות הבאות שדורשות את הפסוק על התורה, ומקורן במסכת עירובין, ושם לא נדרשה תחילת הכתוב "ראשו כתם פז" על התורה. אך נדרש כן בויק"ר (יט, א), ראשו זו תורה, דכתיב "ה' קנני ראשית דרכו" (משלי ח, כב).

52 כן הוא בשהש"ר כאן: עיניו כיונים, עיניו אלו סנהדרין שהם עינים לעדה, שנאמר "והיה אם מעיני העדה" (במדבר טו, כד), רמ"ח אברים יש בו באדם וכולן הולכין אחר העינים, כך ישראל אין יכולין לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהן.

53 לא מצאתי חבר לפירוש זה, ש"רוחצות בחלב" מורה שאין בהם מום.

54 כן הוא במדרש שיר השירים מן הגניזה: לחייו כערוגת הבשם, את מוצא בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני נתמלא העולם כולו בשמים, דכתיב "מגדלות מרקחים שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר". ועיי' שבת פח, ב.

מר עבר. לפי המשמעות שאמרנו.⁵⁵

[יד] ידיו גלילי זהב. על הלוחות.⁵⁶ ממולאים בתרשיש, משם האבנים הטובות.⁵⁷

מעיו עשת. על קדש הקדשים⁵⁸, לפי שהוא היה בתכלית הייחוד, ו[רומז] שהיה [מצופה] באבנים טובות מכל צדדיו, כמו שנאמר "ויצף את הבית אבן יקרה לתפארת" (דה"ב ג, ו). ואף שפסוק זה נאמר בהיכל, הרי על אחת כמה וכמה בקדש הקדשים הנכבד ממנו. והזכירו הכתוב בזה והוא הדין לזה.

[טו] שוקיו עמודי שש. כוונתו להיכל. מיוסדים על אדני פז. שהוא היה על השיתין⁵⁹ שהיו מעת בריאת ה' את העולם, כמו שאמרו "שיתין מששת ימי בראשית נבראו" (סוכה מט, א). והם היסודות שחפר דוד, ומצדו חפר, [כמו שאמרו] "וגם יקב" (ישעיה ה, ב) אלו השיתין (סוכה שם), להודיע אלו שיתין אמר, שהם כמו שאמרו שמחוללין ויורדין עד תהום.

[טז] וסיימה ה[מאמר ואמרה זה דודי וזה רעי], לפי מה שהם יכולים לדעת.



55 היינו שהוא מושק טהור, כמו שפירש בפסוק ה.

56 כן הוא בשהש"ר כאן.

57 נראה שרבינו מפרש שתרשיש אינו שמה של אבן טובה, אלא הכוונה למדינת תרשיש שממנה מביאים את האבנים הטובות. והוא פירוש מחודש (ומצאתיו רק אצל פרשנים מאוחרים), ואכן מצאנו בכתובים שהזהב והכסף באים מתרשיש (מ"א י, כב; שם כב, מט; ירמיה י, ט), אבל אבנים טובות לא מצאנו. ושמה כיון שתרשיש היא באפריקה כפירוש רוב הראשונים (עיי' בהרחבה בתחילת ספר מלכי תרשיש לרבי בנימין רפאל כהן), הרי הוא סמוך לארץ החוילה אשר שם הזהב והבדלח ואבן השהם (בראשית ב, יא-יב).

58 כן פירש גם ר"א גאליקו, וביאר טעמו של פירוש זה: ואמר מעיו עשת שן, על המקום המיוחד שבמשכן, והוא לפני מן הפרוכת קדש הקדשים, שהוא מקום פנימי ונעלם כמו המעים שבתוך הגוף.

59 לא מצאתי חבר לרבינו בפירוש זה, "שוקיו עמודי שש" על ההיכל ו"מיוסדים על אדני פז" על השיתין.

רבי שלמה זלמן וורמסר - ווירמש זצ"ל

רבי שלמה זלמן נולד לאביו רבי יהודה לייב ממכילשטאט, הוא היה כפי הנראה יליד הקהילה העתיקה ביותר באשכנז, וורמס, ומכאן דבק בו הכינוי וורמסר, במשך כמה שנים ישב באופנבאך הסמוכה לפרנקפורט, והחל משנת תקכ"ב שימש כאב"ד בשטאטאלנגספלד שעל יד ארפורט ויצא שמו כאחד מגדולי הרבנים, ואח"כ בגעלנהויזען. את נסיבות עזיבתו אנו מוצאים בהקדמה לשו"ת 'זכר שמחה' (פפד"מ תרפ"ה) "ונתגלגל הדבר שעזב שם משמרתו על ידי אשה מרשעת אשר רצתה להלשין עליו אצל השררה והלך ברגליו במש"ק עד הגיעו לפולדא שם היתה ממשלה אחרת, שם שמחו עמו בשמחה רבה ובחרו בו לרב ומורה בשנת תקל"ט והיה שם עד שנת פטירתו ערב חנוכה שנת תקס"ז". הותיר אחריו כתבים ותשובות ואך מעט מהם באו נפוצות בדפוס. נכדו חתן בנו רבי יצחק דוב הלוי במברגר זצ"ל מזכירם בכתביו, בשו"ת יד הלוי ח"א או"ח סי' צ"ה, "יש בידי כתב יד מחמי זקני הרב הגדול מהור"ר זלמן ווירמש זצלה"ה שהיה אב"ד בפולדא" ועוד. בספר לחמי תודה לרבי צבי הירש הלוי הורוויץ בן ה'הפלאה' זיע"א מספיד בתוכחה לז' אדר תקס"ז "גם ראוי להזכיר אשר בעו"ה בקרוב שמענו מפטירת הרב הגדול הישיש מהור"ר זלמן אב"ד דק"ק פולדא זצלה"ה.

על מקומו נתמנה בנו רבי יצחק זעקל [חותנו של הגאון רבי יצחק דוב הלוי במברגר זצ"ל אב"ד ווירצבורג], כמופיע במימורבון של קהילת פולדא [ע"פ העתקת פרופ' אהרן פריימן ז"ל - הובא בהקדמה שם]: "מורנו ורבינו הרב הגאון המפורסם פאר הדור מו"ה יצחק זעקל ווירמש אשר בחיי אביו הרב הגאון מו"ה שלמה זלמן הי' לתנא דמסייע בעסקי רבנות י"ד שנה, וכאשר כבה המנורה שר התורה ע"ה [ערב חנוכה] תקס"ז נהג צאן קדשי' על שכמו המשרה ביראת ד' טהורה לאמונה, גבור בארץ, גדר ועמד בפרץ, ואף באחרית שניו שהיו לו ע"י בגידת הזמן שהי' שונא מכל התחדשות, טרדות רבות ומכאובות לא פסק פומיה מגרסא וקבל הכל באהבה גמורה עד ח"י אב (התקל"ט) [התקצ"ט] ליצירה, עלתה נשמתו למעלה ונקבר למחרתו בהספד מר ויללה נאסף בחטאינו גבירנו, סר מחמד עינינו ומגיננו וכו'".

רבי שלמה זלמן בא בהסכמה על ספר 'עטרת אלי' (עמ"ס זבחים, מנחות ותמורה, פיורדא תקל"ה) לרבי אלי' ז"ק שידלוב ביום כ"ה חשוון תקל"ה ומתואר שם: "הרב המאור הגדול הגאון מפורסם מוהר"ר שלמה זלמן ווירמיזא אב"ד ור"מ ד"ק שטאט לענגס פעלד נר"ו".

את הפרטים לתולדותיו ליקטנו בין היתר מתוך מאמרו של הרב בנימין שלמה המבורגר ראש 'מכון מורשת אשכנז', 'נשיא הלויים - תולדות רבינו רי"ד הלוי מווירצבורג', ומתוך תולדותיו בקובץ 'מוריה' קט-קי (שנה י א-ב כסלו תשמא).

להלן אנו מדפיסים דרשה לשבת הגדול מתוך חיבור בכתב ידו הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 1060) רוב רובו של כתב היד הוא דרשות לשבת הגדול ולשבת שובה בשנים תקכ"ג - תקנ"ט, ובסופו מקצת חידושי ש"ס. דרך דרשותיו כפי העולה מכתב היד היה שהתחיל בדרוש אגדה על סדר הפרשה, ולאחמ"כ עבר לדרוש בעניני הפסח. ההערות והצינונים ע"י הרב אברהם אלימלך לעדערייך הי"ו.

דרשה לשבת הגדול פ' צו תקכ"ה לפ"ק

בפסוק צו את אהרן [ויקרא ו ב] פירש"י אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות, ויש לדקדק מה שייכות לדורות גבי קרבנות, וביותר תמוה לשון הקרא זאת תורת העולה היא העולה על

מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר, דאי ללמוד תורת העולה, הו"ל להתחיל תחלה עבודה למה התחיל בהקטרת אברים, בכלי יקר [שם] מביא בשם ר"י אברבנאל דקאי על ג' תפלות וערבית התחיל משה, לא כתיב ביה כמו לקמן לשון עשה ול"ת לא תכבה¹, ונ"ל על אופניו ומכונו ככיוור וכנו, דאיתא בש"ס דברכות פ"ד [דף כו.] תפלת השחר עד חצות, בגמ' עד חצות ותו לא, והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דר"י ב"א אר"י טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים, שחרית מתפלל מנחה שתיים, ומשני כולי יומא מצלי ואזיל, עד חצות יהי ליה שחרית מנחה ב"א, איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית שתיים, את"ל טעה ולא התפלל ערבית כו' משום דחד יומא הוא דכתיב ויהי ערב כו', אבל הכא תפלה הוי במקום קרבן וכיון דעבר יומו בטל קרבנו, א"ר צלוחתא רחמי כו', ת"ש אמר ר"ה בר יהודה א"ר יצחק אר"י הב"ע שביטל במזיד, אמר רב אשי דיקא נמי דקתני ביטל ולא קתני טעה כו', וצריך להבין אמאי לא מקשי הש"ס התיובתא תיכף על ר"י קמייא², ונ"ל דהנה בטור סי' ק"ח הביא הרשב"ם שמפרש הא דר"י דוקא בתפלה סמוכה וחלקו עליו כמה פוסקים ומינייהו הרשב"א³, והנה לכאורה י"ל דבל"ז הוי יכול לתרץ דר"י איירי בתפלה סמוכה וברייתא איירי בתפלה שאינה סמוכה⁴, וא"ל א"כ למה נקט ר"י תרויהו⁵, ה"א להוציא מסברת בעל האיבעיא דמנחה לית ליה תשלומין⁶, לכן בעי תחלה האיבעיא שהיה מסופק אם ר"י להוציא מנחה אתי או להורות אפי' תפלה שאינה סמוכה⁷, והשתא דקפשיט מנחה נמי אית ליה תשלומין ותקשי לימא אידך דר"י גבי מנחה ואתיא אידך במכ"ש⁸, א"ו

1 ז"ל הכלי יקר שם שלוש יקידות נזכרו בפרשה, ומהר"י אברבנאל פירש שהם כנגד שלוש תפילות כי התפילות כנגד התמידים תיקנום תפילת השחר כנגד תמיד השחר, ותפילת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים, ותפילת ערבית כנגד איברים ופדרים שזמנם כל הלילה. וזה שאמר על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר, כנגד תפילת ערבית שזמנה כל הלילה עד הבוקר ועל זה אמר ואש המזבח תוקד בו, ואחר כך אמר והאש על המזבח תוקד בו ובער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר, כנגד תפילה של שחרית, ואחר כך אמר אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה וזאת תורת המנחה, זהו כנגד תפילת מנחה, עד כאן תורף דבריו. וכדמות ראה לדבריו שהתפילה רמוזה בלשון יקידה לפי שנאמר (תהלים לט ד) בהגיגי תבער אש דיברתי בלשוני: והנני מוסיף על דבריו להביא על זה ראיות בריאות וטובות, כי מתחילה אמר ואש המזבח תוקד בו, אין כאן שום אזהרה ללא כי אם עשה, ובשניה נאמר לאו ועשה שנאמר והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה, תוקד בו עשה, לא תכבה לא תעשה, ובשלישית נאמר גם כן לאו ועשה והוסיף בו ענין התמידות שנאמר אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה. עכ"ל הכלי יקר.

2 שבתחילת הסוגיא מיייתי מרב מרי בריה דרב הונא בריה דר"י ב"א אר"י טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים, שחרית מתפלל מנחה שתיים, ולא פריך מידי, ורק כשמייתי דברי ר"י על מנחה פריך מהברייתא מעוות לא יכול לתקון.

3 בחי' ברכות כו. ובתשובותיו ח"א סי' תמ"ז, הובא בב"י (שם).

4 על מה דפריך מעוות לא יכול לתקון, היה אפשר ליישב שמייירי בתפילה שאינו סמוכה.

5 דהיינו שלכאורה מדברי ר' יוחנן גופיה מדויק שיש השלמה גם בתפילה שאינה סמוכה, מודקאמר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים, והוסיף 'שחרית מתפלל מנחה שתיים', משמע שגם כששכח להשלים בשחרית משלים במנחה, דבלאו הכי למה נקט 'שחרית מתפלל מנחה שתיים', וע"כ דקאי על תפילה התשלומים ולהורות שיש השלמה גם בתפילה שאינה סמוכה.

6 דהיינו שיתכן לומר שהטעם שר' יוחנן נקט 'שחרית מתפלל מנחה שתיים', הוא להשמיענו שרק ערבית ושחרית יש תשלומים, ולא מנחה, ואין ראי' שיש השלמה בתפילה שאינה סמוכה.

7 ועיקר האיבעיא 'טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית שתיים', הוא איך לדקדק דברי ר' יוחנן, האם הוא בא לאפוקי מנחה, או דילמא בא להורות שיש השלמה בתפילה שאינה סמוכה.

8 דאחר שמפורש בר' יוחנן שיש תשלומים למנחה, א"כ למה לא סגי ליה למימר רק הדין גבי מנחה, ואתיא אידך בק"י, אלא ודאי שבא להורות שיש השלמה גם בתפילה שאינה סמוכה.

להורות אפי' תפלה שאינה סמוכה ושפיר קמותיב וק"ל.⁹ וי"ל בזה קושי' מהרש"א ז"ל¹⁰, דהמקשן לעיל לא ידע [ממזיד], רק סבר הבריי'תא איירי מתפלה שאינה סמוכה ומקשי שפיר¹¹, רק ע"ז תקשי קיצור או סתירה על בעל האיבעיא אמאי לא הקשה מיתיבי¹², וצ"ל דהוי ידע לפלוגי בין תפלה סמוכה לשאינה סמוכה, א"כ מאי קמביעיא ליה תפשוט דמנחה לית ליה תשלומין, דאל"כ לינקוט מנחה ואידך אתיא במכ"ש.¹³

ואמינא ליישב בד"א דהנה בשו"ע סי' הנ"ל [סעיף א'-] בלשון הזה טעה כו' וכתב הרמ"א¹⁴ או נאנס, דה"א הואיל דבשעת חיובא הוי פטור משום אונס לית ליה תשלומין קמ"ל¹⁵, ע"ש במ"ז סק"א¹⁶, וא"כ בל"ז ה"א דאיירי הבריי'תא שביטל באונס, לכן פטור¹⁷, משא"כ השתא דמתרין ואין בזה משום עבר יומו בטל קרבנו, וא"כ י"ל משום דתפלה רחמי היא ולואי שיתפלל אדם כל היום, א"כ ה"ה אונס, ושפיר קמותיב¹⁸, ומשני דהתם איירי במזיד והוי זבח רשעים תועבה וק"ל.

ולכאורה צריכין להבין מאיזה טעם אתי ר"י לפלוגי אבריי'תא¹⁹, ואפשר דר"י אזיל לשיטתו [ברכות נד:] דס"ל מתפלל אדם תפלת נדבה כל היום, וא"כ לא עדיף מתפלת נדבה²⁰, והיינו נמי טעמא דוקא בשוגג או באונס, משא"כ במזיד דהוי זבח רשעים תועבה²¹, רק אנן פסקינן

9 סיכום דברי רבינו, שהגמרא לא הקשה על מימרא ראשונה של ר' יוחנן טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים, שחרית מתפלל מנחה שתיים, כיון דאפשר לומר שבא למעט מנחה, אבל באמת אין השלמה אלא בתפילה הסמוכה, ולכן א"א להקשות מהבריי'תא מעוות לא יוכל לתקון, שיכול להיות שהבריי'תא מיירי בתפילה שאינה סמוכה, אבל אחר שנתבאר שלר"י גם במנחה יש תשלומין, א"כ ע"כ אריכות דברי ר"י במימרא קמיי'תא הוא לרבות שיש השלמה בתפילה שאינה סמוכה, וא"כ א"א ליישב הבריי'תא של מעוות לא יוכל לתקון שמיירי בתפילה שאינה סמוכה, שגם בתפילה שאינה סמוכה ס"ל לר"י שיש תשלומים, ושפיר פריך הגמ'.

10 שם ד"ה וכו', שם הקשה, מאי פריך עד חצות ותו לא האמר ר"י טעה ולא התפלל וכו' שחרית מתפלל במנחה שתיים, ולמה לא מוקי מתני' במזיד, שמבואר בגמרא שאין תשלומים במזיד.

11 דלפי ההו"א ר' יוחנן בא לאשמעינן שאין תשלומים במנחה, ואין דיוק מדבריו שיש תשלומים בתפילה שאינה סמוכה, ולכן אפשר ליישב הבריי'תא דמיירי בתפילה שאינה סמוכה, ואשר לכן לא מצינו חילוק בין מזיד לשוגג, ולכן פריך ממתני' דקתני עד חצות ותו לא.

12 דהיינו על בעל האיבעיא 'טעה ולא התפלל מנחה מהו', הו"ל להקשות מיד מהבריי'תא מעוות לא יוכל לתקון, דכיון שיש לו צד שלמנחה יש תשלומים, א"כ למה האריך ר"י והוסיף 'שחרית מתפלל מנחה שתיים', וע"כ להורות שיש השלמה גם לתפילה שאינה סמוכה, וא"כ תקשי מהבריי'תא מעוות וכו'.

13 דאם ידע לחלק בין תפילה הסמוכה לאינה סמוכה, א"כ ע"כ ר' יוחנן בא למעט מנחה, וא"כ איזה צד היה לו שיש תשלומים במנחה. [י"ל ע"כ מאי פריך רבינו, כפשוטו עדיף להקשות על פשיטות, ולא על איבעיא, ולכן המתין הגמ' עד שנפשט שבמנחה יש תשלומים].

14 לפנינו הוא חלק מהשו"ע, ולא הוספה של הרמ"א.

15 שיש חידוש בנאנס, דהו"א נאנס לא נחשב בר חיובא.

16 שהביא מהדרישה דמי שעוסק בצרכי ציבור אין לו תשלומים, כיון שאינו בר חיובא, ואף שהט"ז חולק עליו, מ"מ רואים שיש צד שאין תשלומים באונס, וחידוש הוא שיש תשלומים באונס.

17 דהיינו דהטעם דלא פריך הגמרא מיד על מימרא ראשונה של ר' יוחנן טעה ולא התפלל וכו', מבריי'תא דמעוות לא יוכל לתקון, דיל"ל דבריי'תא מיירי באונס, ואין תשלומים באונס.

18 דאחר שנפשט שיש תשלומים למנחה, אף שעבר יומו, מוכח דלא אמרינן עבר יומו בטל קרבנו, משום דתפלה רחמי היא ולואי שיתפלל אדם כל היום, א"כ גם אונס א"א לומר שאינו בר חיובא, דרחמי נינהו, ואשר לכן א"א ליישב הבריי'תא דמעוות לא יוכל לתקון, דמיירי באונס, ושפיר פריך על ר"י מהבריי'תא.

19 כוונתו לכאורה למה לו לדחוק ולאוקים הבריי'תא במזיד, אבל ודאי ר"י אינו חולק לגמרי על הבריי'תא.

20 דהיינו שדברי ר' יוחנן שיש תשלומים הוא לשיטתו שיש תפילת נדבה.

21 אף שנתבאר שמקור דברי ר' יוחנן הוא מדין תפילת נדבה, א"כ מאי שנא מזיד שאין תשלומים, אלא היינו טעמא דזבח רשעים תועבה.

בשו"ע הנ"ל (סי' קו ג) דוקא יחיד מתפלל תפלת נדבה משא"כ צבור, ולכאורה קשה למה לא מתרין הש"ס דברייתא איירי בצבור²², וצ"ל דדוחק הוא לאוקמי קרא בהכי²³, ואיתא בש"ס דעירובין פ' הדר [סה.] אמר רב ששת משום ראב"ע יכולני לפטור את כל העולם כולו מן הדין, מיום שחרב ביהמ"ק, שנאמר לכן שמעו נא זאת עניה ושכורת ולא מיין, מיתבי שיכור מקחו מקח וממכרו ממכר, עבר עבירה שיש בה מיתה ממיתין אותו, עבירה שיש בה מלקות מלקין אותו, אלא שפטור מן התפלה, ומתריץ מאי יכולנא לפטור נמי דקאמר מדין תפלה, וזה ע"כ נמי דוקא קאי על יחיד, משא"כ בצבור דהוי מהנמנע שאין [א"מ²⁴...] יהיה לו דעת צלולה, ויכול להוציא הרבים ידי חובתן²⁵, וזהו פירוש דקרא צו לורו לדורות, והיינו ע"כ כדפסק הרמב"ם דתפלה דאורייתא וכנגד תמידין תקנוהו, כמו שכתבתי כבר בדרשה אחרת, וקשה מנ"ל דהפסוק איירי בתפלת צבור, דהלא ביחיד הוי פטור בזמן החורבן²⁶, ומתריץ הקרא היא העולה עד הבוקר.²⁷



איתא בש"ס דפסחים דף יו"ד ע"ב ר' יהודה אומר בודקין אור ליי"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור, וחכ"א כו' מ"ט דר"י, ר"ח ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו כנגד ג' השבתות שבתורה כו', מר זוטרא מתני הכי מתיב רב יוסף ר"י אומר כל שלא בדק כו', אלמא בשב ואינו בודק הוא דפליגי כו', ונ"ל אף דלאו ילפותא היא מקרא לג' בדיקות²⁸, מ"מ לא לחנם כתיבי הנך ג' לשונות²⁹, ואפש[ר]... לנו הכתוב לעיקר ביעור חמץ הוא השאור שבעיסה אשר בקרבנו, והוא המביא לידי עבירה ע"י הלב חומד ועין רואה וכלי המעשה גומרינ³⁰, ע"ד שהתפלל המשורר דהע"ה [תהלים קיט לה-לו] הדריכני בנתיב מצותיך הט לבי כו' העבר עיני מראות שוא כו'.

כיוצא בזה מצינו אצל מצות ציצית [במדבר טו לט-מ] ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי³¹, והוא עצמו הטעם ששקולה מ"צ כנגד כל

22 דהיינו למה א"א ליישב הברייתא דמעוות לא יוכל לתקון, דמיירי בציבור, ובציבור אין תפילת נדבה, וכל זה ע"פ מה שנתבאר בדברי רבינו שדין תשלומים בנוי על הדין של תפילת נדבה.

23 דדחוק לאוקמי קרא דמעוות לא יוכל לתקון, בציבור.

24 אולי "אמה"ק שלא" והכוונה אחד מן הקהל שאין דעתו צלולה עליו.

25 כוונתו דזה שאמר ראב"ע יכולני לפטור את כל העולם כולו מדין תפילה, ע"כ הוא ביחיד, שהוא כשיכור, אבל בציבור, לא יתכן שאין אפילו אחד שדעתו צלול, ואם יש אחד שדעתו צלול הוא יכול להוציא אחרים ידי חובתו.

26 דהיינו מהיכי תיתי שקרא מיירי בדבר מתקיים לדורות, ומיירי בתפילת ציבור שקיים גם אחר החורבן, דאילו ביחיד אינו מתקיים לדורות, כיון שאחר החורבן פטורים מדין תפילה.

27 אולי כוונתו כיון שמשמע בקרא שאין תשלומים, ורק עד הבוקר אפשר להקריב, ע"כ מיירי בציבור, שביחיד יש תשלומים, וגם דביחיד אמרינן הלואי שיתפלל כל היום, וע"כ שמיירי בציבור, שהוא מתקיים לעולם, [ובזה נתיישב מה שהקשה רבינו בתחילת דיבורו, למה התחיל עם היא העולה על מוקדה].

28 למסקנת הגמרא לא יליף ר' יהודה ג' בדיקות מקרא.

29 לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר שבעת ימים, שאר לא ימצא בבתיכם, אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם.

30 כוונתו לכאורה דקרא ד"לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר שבעת ימים" קאי על עין רואה, וקרא ד"שאר לא ימצא בבתיכם" קאי על לב חומד, וקרא ד"אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם" הוא כנגד כלי המעשה.

31 ד"ולא תתורו אחרי לבבכם" קאי על לב חומד, ו"ואחרי עיניכם" קאי על עין רואה, ו"ועשיתם את כל מצותי" הוא כנגד כלי המעשה.

המצות כולן³², כי הוא בעצמו מסוגלת לשמור מן העבירה, ע"ד ראיתא [מנחות מד.] מעשה בתלמיד א' כו³³, וממעם זה אנו אווזון הציצית בידנו בשעת ק"ש³⁴ להשלים ההווית³⁵, ובכל זאת לא כתיב בה רק למען תזכרו, והיינו בלב³⁶, כמו שדרשו [מגילה יח.] על לא תשכח האמור אצל מחיית עמלק, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, ולולי זה ה"א זכור קאי בלב.

ולא כמו שעושין המון עם³⁷ שמבלבלים את דעתם ברוב דברים לא יחדל הפשע [משלי י ט], הפושעים בכוונת התפילה, רק רחוש מרחשין שפתותיהן, שלא דים שאינם מקבלין שכר, רק יצא שכרם בהפסדם על עיקר כוונות, והוי בכלל כל העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים [ברכות כח:], דומה עליו כמשא, וזה בא מחמת חסרון שאינם שומרים שבת כהלכתן ע"ד שאיתא [בגליון בכת"י: בטור או"ח ר"צ] אמרה תורה לפני הקב"ה רבש"ע אם יבואו ישראל לארץ ויהי זה פונה לכרמו וכו', וא"כ מה תהא עלי, אמר לה הקב"ה כבר נתתי להם מצות שבת, ובו יעסקו בתורה, וה[לך] איש איש לפי דרכו, ע"ד שדרשו [עירובין דף כא:] על פסוק [שיר השירים ז יג] נשכימה לכרמים נראה אם פרחת הגפן [אלן] בעלי המקרא פתח הסמדר אלו בעלי משנה הנצו הרימונים אלו בעלי התלמוד, וא"כ כל א' וא' ילמוד לפי השגתו, וע"ז נאמר [מנחות דף קי.] א' המרבה וא' הממעיט ובלבד וכו', ואם תאמר רחמנא ליבא בעי³⁸ א"כ לא לאמר כלל, אבל הם מקיימין [מלאכי ב ג] וזריתי פרש ע"פ פרש ח', ועם זה יש לעורר בקול דופק, עם אותן משוגעים המבלבלין כל תפלתם משום קדיש א', איתא בש"ס [כבא בתרא קטו.] מ"ט בדוד נאמרה בו שכיבה, וביואב נאמרה בו מיתה, דוד שהניח בן צדיק כמותו כו³⁹, וידוע בימי דוד עדיין לא ניתוקן צדיק, רק הפירוש האמתי אם הניח בן צדיק שעושה מעשים טובים, ובוה יציל אביו מגיהנם, כדרשו במדרש [ספרי שופטים פסקא ר"י] כפר לעמך ישראל אלו החיים, אשר פדית אלו המתים, מכאן שהמתים צריכין כפרה⁴⁰,

32 ע"י שבועות דף כט.

33 מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית, שמע שיש זונה בכרכי הים שנוטלת ד' מאות זהובים בשכרה, שיגר לה ארבע מאות זהובים, וקבע לה זמן כשהגיע זמנו וכו', באו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו, נשמט וישב לו ע"ג קרקע.

34 כן מבואר בשו"ע (או"ח סי' כ"ד סעיף ב'), וע"י מרדכי (סוכה רמז תשס"ג) שמביא כן מהירושלמי, [נציין שיש שפקפקו במנהג זה, ע"י כפתור ופרח (פרק ס') וז"ל ומצאתי בתשובה שאין נכון לעשות כן דמאחר שהתבונן בציציותיו בשעת עטיפתן וברך עליהם לאחר מכן למה אווזון בידו, אלא מעתה כשמגיע לוקשרתם יאחזו בתפילין, וא"ת אין הכי נמי אם כן כשיגיע לוכתבתם ילך לביתו ויניח ידו על המזוזה, הילכך העושה כן צריך ללמדו ולהזהיר אותו שלא לעשות, עד כאן.]

35 אולי הכוונה למה שמבואר בספר מדרש תלפיות (אות כ') בשם הרב הגדול המקובל האלהי כמוהר"ר אברהם היכני זצ"ל שיקח הציציות בידו וישים אותם נגד לבו ויעכבם שם עד שיאמר "ותורתך ודברך ישים על לבו" וינשק אותם משום דיש"ם בר"ת "יהי שם ה'" "מבורך שהוא השם הוי"ה הרמזו בכל ציצית, דשמונה חוטים שזורים הם י"ו וחמשה קשרים כפולים הרי עשרה עולה כ"ו כשם הוי"ה.

36 אולי כוונתו שעדיין ב'למען' כתיב רק זכירה בלב. 37 נראה רצף הדברים, אחרי שהוכיח שעיקר מחשבה הוא בלב, הוסיף להעיר על אלו שמבטלים כוונת הלב בתפילה.

38 ע"י סנהדרין (דף קו:) הקדוש ברוך הוא ליבא בעי, וע"ע זוהר (תרומה קסב:).

39 ז"ל הגמרא (שם) מפני מה בדוד נאמרה בו שכיבה וביואב נאמרה בו מיתה דוד שהניח בן נאמרה בו שכיבה יואב שלא הניח בן נאמרה בו מיתה ויואב לא הניח בן והכתיב מבני יואב עובדיה בן יחיאל אלא דוד שהניח בן כמותו נאמרה בו שכיבה יואב שלא הניח בן כמותו נאמרה בו מיתה.

והיינו בצדקה שעושים החיים עבורן, ויש עוד ראי' ממעשה דרב לר' חייא איבו קיים וכו' [פסחים ד.], ותוס' גרסי אבא קיים, ומהיכי תיתי שיהי' נעלם ממנו מיתת אביו, א"ו כמו כן פסק המחבר בי"ד [סי' תב סעי' יב] שאסור לאמר לא' מיתת אביו⁴¹, ואף הרמ"א [שם] למנהגים כתב ונהגו⁴², אבל אין חיוב כלל, רק העיקר הוא לעשות מע"ט, ואף במעשה דרע"ק עצמו [ברכות סא:] לא כתב מהקדיש כלום, רק כשקדיש שם שמים ברבים בהוצאת ס"ת או כשדרש ברבים, וכן רבים ושלמים ציוו לבניהם אחריהם שלא ילכו מבה"כ לבה"כ עבור קדיש בדרך הקהילות, רק יחלקו בגורל ממה שיגיע לערכם⁴³, ואינו מהצורך להאריך ע"ז, ופשיטא אותן המתפללין בחזקה בלי רצון הקהל או אפי' לא בדעתן לעשות נחת רוח לגשמת המת, אדרבא, כי הקהל אינם יוצאין בתפלתן⁴⁴, וכן הוא מנהג הקהילות ליא"צ אין רשות לירד לפני התיבה אם לא מרצון פו"ה.⁴⁵

ובזה נמי צריכין לעורר על קדיש וברכו שאומרים כל או"א לפי רצונו, ידוע מנהגינו, וכמ"כ קדיש דרבנן, ולא תאמר מה איכפת לנו, ידוע [או"ח סי' א סעי' ד] טוב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה, ואף להעניין קדיש אין ענין בתקונן, וכאשר כבר אמרנו, שאותן פסוקים אינן מן התקונים, למאי נפקא מיניה רובא דהמון אומרים כדרכן כל הפסוקים עם אמן בתרא ועדיין לא סיים הש"ץ ממש חצי קדיש, וכמ"כ בברכו שעושים טפל לעיקר, וכ"כ בברכת התורה כו'. (שייך לפרק א')

רק ניחוי אנן מה דכתיב בשיר השירים [א ח] אם לא תדעי לך צאי לך בעקבי צאן⁴⁶ והיינו כדאיתא במדרש [שיר השירים רבה ד א] בזכות ד' דברים נגאלו ממצרים שלא שינו שמותן ושלא שינו לשונם ונגדרו מעריות ולא היו בהם לשה"ר - ומסיים הכתוב [שיר השירים א ח] ורעי את גדותיך על משכנות הרועים פי' על לימוד התינוקות [זוהר בלק קצו:] [זוה"ל נמי פי' זאת תורת עולה א"ת עולה אלא עולה במלאפוס ע"ד [ישעיהו מט טו] התשכח אשה עולה וגם עיקר תפלתנו לא כן הוא כאשר כתוב בפר"א הביא הש"ך בפ' ואתחנן קמ"ח ע"ב ע"פ [דברים ד ל] בצר לך ושבת כי אל רחום⁴⁷, תקשי כיון דכתיב ושבת למה צריך לברית

40 ע"ע הוריות (דף ו.).

41 זו"ל השו"ע (שם) מי שמת לו מת ולא נודע לו, אינו חובה שיאמרו לו; ואפילו באביו ואמו; ועל זה נאמר: מוציא דבה הוא כסיל (משלי י, יח) ומותר להזמין לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה, כיון שאינו יודע.

42 זו"ל הרמ"א ומכל מקום בבנים זכרים, נהגו להודיע.

43 עי' מג"א סי' קל"ב סק"ב.

44 כיון שאינם מסכימים לתפילתו האריך יצאו, עי' ביאה"ג (או"ח סי' נ"ג סעי' י"ט), ועי' גם ברמ"א (או"ח תקפ"א סעי' א') שש"ץ צריך שיוציא כל אדם בתפלתו, ואם יהיה לו שונא ומכזין שלא להוציאו, גם אזהביו אינם יוצאים בתפלתו, ועי' פרמ"ג (סי' נ"ג א"א כ"ב).

45 עי' רמ"א או"ח (סי' נ"ג סעי' כ"ב) ואין לאדם להתפלל בלא רצון הקהל. וכל מי שמתפלל בחזקה ודרך אלמות אין ענין אמן אחר ברכותיו, וכעין זה בהלכות ראש השנה (סי' תקפ"א סעי' א'), עי' משנ"ב (סי' נ"ג ס"ק ס') שיש מקומות שיש להם תקנה בבה"כ שאין מניחין לאבל להתפלל כל השבוע לפני התיבה כ"א להש"ץ הקבוע שלהם אין לדחות התקנה, ועי' בפוסקים שם.

46 הערה בכתב היד: ע"ד הכתוב ביחזקאל ארבה אותם כצאן אדם [יחזקאל לו לז] והמקובלים כתבו סוד בזה. 47 זו"ל הש"ך (שם) למה צריך כל זה לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע להם, כל כך למה, די בתשובה כי הקדוש ברוך הוא מקבל שבים מה צורך לברית אבות ולשבעה שנשבע להם. אלא לפי שזו התשובה אינה תשובה גמורה כי לא אמר כאן כמו שאמר בפרשת נצבים שאמר (דברים ל', ב') ושבת עד ה' אלהיך אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך, מה אמר שם ושב ה' אלהיך את שבותך שיקבל

אבות, א"ו שלא יהא ת' שלימה, לא כמו שכתוב בפ' נצב"י [דברים ל ב] ושבת ער ה' אל' אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך, וכתוב אחריו ושב ה"א את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אך כאן לא היו ת' שלימה ונעשה רק מצד ברית אבות – רק צ"ל כמו במצרים שנגאלו מתוך ה' דברים, מתוך צרה שנאמר [שמות ב כג] ויאנחו בני"י מן העבודה ויזעקו, מתוך תשובה שנאמר [שם] ותעל שועתם, מתוך זכות אבות שנאמר [שם פסוק כד] ויזכור א' את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב, מתוך רחמים שנאמר [שם פסוק כה] וירא א' את בני"י, מתוך הקץ שנאמר [שם] וידע אלהים, וידע לשון קורבה כמו [בראשית ד כה] וידע אדם, גם [בראשית יח יט] כי ידעתיו גבי אברהם, אף לעתיד כן, מתוך צרה [דברים ד ל] בצר לך, מתוך תשובה שנאמר [שם] ושבת, מתוך רחמים שנאמר [שם פסוק לא] כי אל רחום ה' א', מתוך זכות אבות שנאמר [שם] ולא ישכח את ברית אבותיך, מתוך הקץ שנאמר [שם פסוק ל] באחרית הימים כו', וכן אמר דוד סוף מזמור ק"ו פסוק מ"ד, וירא בצר להם בשמעו את רנתם זה תשובה, ויזכור להם בריתו זכות אבות, ויתן אותם לרחמים, מתוך הקץ וקבצנו והצילנו מן הגוים, ברוך ה' לעולם אמן ואמן.



תשובתם לפי שהיא שלימה בכל לבבך ובכל נפשך, אבל כאן אינה תשובה גמורה והיא באחרית הימים שהגיע הקץ, לזה צריך שיזכור זכות אבות, כמו שאמרו ז"ל (שיר השירים רבה ה', ג') על פסוק (מלאכי ג', ז') שובו אלי, אמר הקדוש ברוך הוא בני עשו לי נקב כחודה של מחט ואני אעשהו גדול כפתחו של אולם:

רבי קלונימוס קלמן מפאסצנה זיע"א הי"ד

הרה"ק רבי קלונימוס קלמן מפאסצנה זיע"א, נולד לאביו הרה"ק רבי אלימלך מגראדזיסק זיע"א לעת זקנה ב"ד תמוז תרמ"ט ונקרא ע"ש זקנו בעל 'מאור ושמשי' זיע"א.

אביו הרה"ק מגראדזיסק הסתלק לשמי רום בא' ניסן תרנ"ב בהיותו בן ג' שנים, ובן אחותו הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א שהיה נכדו של הרה"ק מגראדזיסק ותלמידו המובהק, היה לו ולאחיו הרה"צ רבי ישעי' זצ"ל (שהיה צעיר ממנו בשנה ומחצה), כאב באהבתו אותם, ומפרק לפרק היה בא לגרודזיסק, ועין קדשו פקוחה עליהם לגדלם ולחנכם.

בשנת תרס"ב, בהגיעו לגיל הבר - מצוה אירס לו הרה"ק רי"מ מקוזניץ את בתו הרבנית רחל חיה מרים נ"ע, לאחר נשואיו בשנת תרס"ה עבר לקוזניץ והיה סמוך על שלחן חותנו הרה"ק זיע"א עד להסתלקותו ב"ג אלול תרס"ט.

חותנו הק' רבי ירחמיאל משה מקאזניץ קירבו והכניסו אל דרך החסידות של רבוה"ק מסטאלין קארלין כפי שקיבלה בצעירותו כשגדל בחצר הקודש בצל זקנו חורגו מרן אדמו"ר הזקן בעל 'בית אהרן' ובצל בנו הק' אדמו"ר הצעיר זיע"א, אביו חורגו. כדרכו של חותנו רי"מ מקאזניץ התנהג גם הרה"ק מפאסצנה בחלק גדול ממנהגיו ובדרכי עבודת ד' במסילה של רבוה"ק, ואכן בספריו שילב הרבה אמרות קודש ויסודות מתורת רבוה"ק מסטאלין קארלין.

בראש השנה תר"ע החל בהוראת דודו מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א להנהיג את עדת החסידים בפאסצנה (מפי תלמידו הרה"ח ר' נתנאל רדזינר ז"ל), ובשנת תרע"ג הוכתר גם כרב העיר, בשנת תרפ"ג הקים את ישיבת "דעת משה" ע"ש חותנו הרה"ק שאליו היה קשור בכל נימי נפשו.

ידידות אמיצה וקרובה היתה לו עם מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א שמנו"כ בפרנקפורט (מרן זיע"א היה גם דודו בהיותו אחיו מאם של חותנו רבי ירחמיאל משה, וגם אחיינו בן אחותו מאב, הרבנית מרת שרה דבורה נ"ע). ידוע כי מרן אור ישראל זיע"א היה מתבטא אליו בחביבות בלשון הביטוי באידיש: "פעטער מ'קען דיר". גם בלידת בנו יחידו הק' ר' אלימלך בן ציון הי"ד כיבד את מרן אור ישראל זיע"א בסנדקאות, ומרן זיע"א הגיע לפולין במיוחד לכבוד השמחה.

כוחות אדירים השקיע בחינוך לגיון עצום של בני תשחורת לחסידות צרופה, ונודע בספריו הק' 'חובת התלמידים', 'הכשרת האברכים', 'צו וזירוז', 'מבוא השערים' (והוא מבוא לספרו הגדול 'חובת האברכים' שלדאבון לב לא נמצא אחר המלחמה) ו'בני מחשבה טובה', שהפכו לנכסי צאן ברזל בבתי היוצר לתורה וחסידות. מדבריו תורתו ששרדו אחר המלחמה נדפסו 'דרך המלך' על סדר הפרשיות, ו'אש קודש' ובו דרשותיו שדרש בגיטו וורשה בשנות הזעם. עלה על קידוש השם ביום ד' חשון תש"ד, הי"ד, זיע"א.

להלן אנו מדפיסים ממנו דרשה בלתי ידועה, על הייסורים והצרות בארץ ישראל. דרשה זו, נמצאה ונחשפה לאחרונה בין תכריך כתבי יד שונים שהוחזקו ברשותו של הרה"צ רבי אלימלך שפירא מפאסצנה-גרודזיסק תל-אביב זצ"ל בנו של הרה"צ רבי ישעיהו שפירא זצ"ל, אחיו הצעיר של הרה"ק מפאסצנה זיע"א הי"ד. דברים אלו לא ראו אור הדפוס מעולם, ונמסרו לידינו על ידי נכדו הגה"ח ר' יהודה שפירא שליט"א בנו של האדמו"ר מפאסצנה-בית שמש שליט"א וחדב"נ כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

דרשה זו איננה בכתב ידו של הרה"ק זיע"א, אלא של מעתיק אנונימי, והיא איננה מתוארכת. עם זאת היא דומה לכתבי יד של העתקי דרשות אחרות שהודפסו. גם

התכנים התנסחות ומטבעות הלשון הכלולים בה מעידים כמאה עדים כי הם מדרשות הרה"ק זיע"א. דרשה זו נאמרה על ידי הרה"ק זיע"א בשנים הקודמות למלחמה והועתקה אז, כאשר נראה שנשלחה על ידי הרה"ק זיע"א לארץ ישראל. מקבץ מהעתקת דרשותיו בימים שבין המלחמות (תרפ"ה-תרצ"ז) כונסו לספר 'דרך המלך' ולמחזור דרשות אלו שייכת הדרשה הנדפסת פה כעת. היא היתה מצויה בין גנזיו של האדמו"ר ר' אלימלך, כי על כן היה העורך והמוציא לאור של כתבי דודו הרה"ק זיע"א.

דרשותיו של הרה"ק זיע"א משנות הזעם בתקופת השואה אשר כונסו תחת השם 'אש קודש', ידועות בכך כי עוסק רבות בענין הצרות והסבל על עם ישראל. גם בספר דרך המלך ישנם מספר דרשות העוסקות בכך. כזו היא בעיקר דרשת וישלח תר"ץ¹. הדרשה שמודפסת כאן כעת נסובה כולה על עניין הצרות והייסורים ומצטרפת למסכת ייחודית זו בתורתו של הרה"ק זיע"א.

בדרשה זו מצוי רעיון שהרה"ק זיע"א שב וחזר עליו בדרשותיו אך כאן ניסוחו הוא המפורש ביותר. מרבית מצרות בני ישראל מקורם בכך שאומות העולם רוצים למעשה לרדוף את ד' יתברך ותורתו אך מכיוון שאינם מצליחים, הם מוציאים את כעסם ומכים את ישראל שהם עם ד' מגלי וממשיכי כבודו קדושתו ותורתו לארץ. בנוסף לכך עומד הרה"ק זיע"א בדבריו על כך כי ישנם צרות אשר יסודן מד' ומטרתם לקרב את האדם ויסודן "אחדות" ואותם יש לחבב; לעומת זאת בעקבות חטא אדם הראשון נוצר מצב כולל של "שניות" "פירוד" ובהתאם ישנם צרות אשר יסודם מן הסטרא אחרא. חידוד נוסף עולה בדרשה זו בה מקשר הרה"ק זיע"א בין דרך עבודתו המרכזית בעניין 'גילוי הנפש' לבין נושא הצרות והייסורים ככלי לכך. והוא מוסיף על כך כי בעקבות גילוי הנפש על ידי האחדות שבייסורים אף נמתקים הדינים בשורשן.

עניין נוסף שזוכה בדרשה זו להדגשה הוא התייחסות הרה"ק זיע"א לארץ ישראל². הרה"ק זיע"א מבאר כי ארץ ישראל היא מקום שבו כאשר עם ישראל מצוי בה, הנהגת ה' היא שיהיה בה סבל וייסורים של אהבה. ייתכן ודבריו נאמרו על רקע ובהשפעת התרחשות ממשית בארץ ישראל (מאורעות תרצ"ו-תרצ"ט) שעל פי עדות גב' רובין בת למשפחת טורק מחסידי פיסצנה, בעקבות פרעות אלו יחד עם קשיים כלכליים, חלק מן חסידיו שעלו ארצה בעצתו לכפר עטא שבו לפולין³, וזו כנראה גם הסיבה שדרשה זו נשלחה ארצה לחסידיו בכדי לעודדם.

בדרשה זו מתעד הרה"ק שאלה שהוא נשאל אודות סוגיה במסכת שבת ואת תשובתו שהשיב. יש אומרים שאף כתב חיבור שלם על מסכת שבת. חידוש זה

1 נושא הייסורים והסבל עולה בנוסף בקטעים מסויימים בדרשות נוספות כגון: וישב תרפ"ו; וישב תר"ץ, מקץ, ויגש תר"ץ, שקלים תר"ץ; ראש השנה (ב); ראש השנה ליל ב' תר"ץ; חיי שרה תרצ"א; דרוש על האסיפה הגדולה (תרצ"א); שבת חזון תרצ"ו; דרשת פרה תרח"ץ; מכתב הרה"ק זיע"א ליום ג' דסליחות תרצ"ב.

2 הרה"ק מפאסצנה נודע בחביבותו הגדולה לשוב ארץ ישראל ולכל מה שקשור לארץ חמדה, חיבה זו קיבלה מחותנו הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ שאימצה בחצרות הקודש בסטאלין ובקארלין, ראה בספר 'פרי ישע אהרן' עמ' רנט ואילך, ובספר 'מגדולי התורה והחסידות' בית קוזניץ עמ' קסט ואילך. התייחסויות נוספות אך נקודתיות של הרה"ק זיע"א לארץ ישראל ראה דרך המלך ויחי (תרצ"ז), עמ' קכא; החודש, עמ' קפג; שלח, עמ' רכג-רכד; פנחס, עמ' רלו; מכתב האדמו"ר (תרצ"ז), עמ' תרע"ג; חובת התלמידים קונטרס ג' מאמרים, עמ' קסה; הכשרת האברכים, עמ' קמד. אש קודש, לפורים תש"ב, עמ' רנ; מתולדות האדמו"ר הקדוש (חובת התלמידים), עמ' רלז; זיכרון קודש לבעל האש קודש, מכתב האדמו"ר מפאסצנה לאחיו הרה"צ ישעי' שפירא (תרפ"ג), עמ' 15-18.

3 ראיון שושנה רובין עם ש(מ)ש מהתאריך א' אייר תשע"ט.

מצטרף למספר חידושי ש"ס נוספים של הרה"ק זיע"א הידועים לנו. מהם נראה כי סגנונו היה בדומה לחידושי אגדות של מהרש"א.⁴

המבוא, פענוח כתב היד ועריכתו נעשו ע"י הרב שלום (מתן) שלום, ותשח"ח לו.

דרוש לפרשת שלח

'וידבר ד' וכו' שלח לך¹ להבין כל ענין המרגלים במה טעו ולמה הביאו פירות² שהוא שבחה של א"י,³ ודברי רש"י ז"ל נודעים⁴. ואיך טעו לומר 'ארץ אכלת'⁵ אם בעצמם אמרו 'עז העם'⁶.

'בכל צרתם לו צר'⁷ - כל צער דאגה וע"נ של איש ישראל ח"ו, נוגע אליו ית' כביכול, כי 'ברא כרעא דאביהו'⁸ וכשהאבר ח"ו מוכה גם הראש מרגיש בצער⁹. וחזן מזה רוב דאגת ישראל הן על שהם ישראל עם ד' נושאי תורתו. אין הם מוכים מפני שהם בני אדם, או מפני שפגעו בבני אדם וזולתם, רק מפני שהם ישראלים עם ד' לכד, מכריז ומגלי את כבוד ד' ואת תורתו. כי באמת הם 'נוסדו יחד על ד'¹⁰ ואומרים 'ננתקה את מסורותימו',¹¹ ומה שאינם יכולים לרדוף אותו ית' כביכול ואת תורתו, הם מבצעים את כעסם על ישראל על שהם

4 מחברת חידושי מסכת ברכות שנכתבה על ידי הרה"ק זיע"א הוזכרה במכתבו לתלמידו אלימלך בן פורת משנת תרפ"ז (1926), בתוך גולדהבר ולייכטאג, ספר גנוי יהודה, עמ' 278-279. וראה אזכורה עוד דרך המלך, פרשת ויחי תר"צ, עמ' פב. ראה ככל הנראה שלושה חידושים מהעתק מחברת זו, ר' נחמן גשייד, "האדמו"ר, הגאון, המנהיג, המחנך", שערים, יז טבת תשל"ז, עמ' ה. וראה לייב ביין, האדמו"ר מפיסצנה - נשיא 'שומרי שבת' בוורשה' בתוך נרות שבת שנה שלישית, ב קונטרס מט עש"ק משפטים תש"ה, עורך מרדכי הכהן, עמ' קפב. כותב: "חיבר הרבה ספרים. ביניהם: על מסכת שבת (פלפול)"; וראה עוד ד"ר יצחק אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות ג, עמ' תרמ: "גאון בהלכה שהשאיר אחריו כתבים רבים ובתוכם פירוש גדול על מסכת שבת". וראה בסוגיות הקשורות לנרות החנוכה בדין 'כבתה אין זקוק לה' ובפלוגתא האם מותר להשתמש לאורה ישנם בידינו מספר ביאורים של הרה"ק בסופי דרשות שנאמרו בחנוכה והודפסו בדרך המלך (שבת חנוכה וישב עמ' תמו-תמוז; שבת חנוכה מקץ, עמ' תעד-תעה). ובדרך דרוש: (שבת חנוכה מקץ, עמ' תסו-תסז), חידוש נוסף בעניין האם תמה זכות אבות או לא (שבת נה ע"א) בעניין מחלוקת רש"י ותוספות נמצא שם (שביעי של פסח עמ' תקכא-תקכב). כמו גם החידוש שהוזכר למעלה, בנוגע לעניין מי שאינו טהור שאין לו מים לטבול, קורא קריאת שמע ולדעת ר' יהודה אף מברך את הברכות שלפני ואחרי ק"ש, אך לעניין לימוד בשכלו רשאי ללמוד רק הלכות דרך ארץ ולא לימוד תורה (פרשת ויחי תר"צ, עמ' פב). מכתב תורה למדני מגיל ארבע עשרה פורסם על ידינו בקובץ בית אהרן וישראל גליון יא שנה ב' ה', גנוזות, עמ' יז-יט.

1 במדבר יג, א-ב.

2 במדבר יג, כז.

3 ראה ירמיהו ב, ז; ספרי דברים עקב, פיסקא מג (יז) ונוסח ברכת מעין שלוש.

4 רש"י במדבר יג, כג: "וישאוהו במוט בשנים - ממשמע שנאמר וישאוהו במוט איני יודע שהוא בשנים, מה תלמוד לומר בשנים, בשני מוטות. הא כיצד, שמונה נטלו אשכול, אחד נטל תאנה ואחד רמון, יהושע וכלב לא נטלו כלום, לפי שכל עצמם להוציא דבה נתכוונו, כשם שפריה משונה כך עמה משונה".

5 במדבר יג, לב.

6 במדבר יג, כח.

7 ישעיהו סג, ט.

8 ע"פ תלמוד בבלי עירובין ע ע"ב.

9 ראה משנה סנהדרין ו, ה: 'אמר ר' מאיר בשעה שאדם מצטער שכינה מה הלשון אומרת כביכול קלני מראשי קלני מזרועי אם כן המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך קל וחומר על דמם של צדיקים'.

10 ע"פ תהילים ב, ב.

11 תהילים ב, ג.

ממשיכים את קדושתו ותורתו לארץ¹². וכמו שפרעה אמר את זאת בפירושו. שומרי ישראל אמרו: 'והנה עבדיך מוכים וחמאת עמך'¹³ - כיון שהם עבדיך, ואתה מכה אותם, א"כ אתה חוטא נגד עמך, והשיב פרעה: 'נרפים אתם נרפים ע"כ אתם אומרים וכו' [נלכה נזכחה לד']¹⁴ - תיבת 'ע"כ' הוא נתינת טעם למעלה על שאלתם למה מכה אותם כי הם עמו וחוטא נגד עמו, וענה: אתם מוכים, 'ע"כ אתם אומרים נלכה נזכחה לד'¹⁵ - על שאתם רוצים לעבוד את ד' אתם מוכים. וא"כ אינו חוטא נגד עמו, נגד המצריים. רק כנ"ל 'יתיבבו וכו' על ד'¹⁶. וזוה המה כל דאגת ישראל, בים - ירד המלאך לקבל ע"ע את כל אבני הבלסמטאות שירו המצריים על ישראל¹⁷, ועתה - אנו מקבלים עלינו את כל האבני בלסמטאות שאומרים לירות למעלה. ו'בכל צרתם' העיקר 'לו צר', לו ולמענו ית' אנו סובלים, וזה כל תקותו ואומץ לבב ישראל ביודעו שסובל למענו ית'.

והנה כל ענין דאגה וצרה ר"ל נתחדשו אחר חטאו של אדה"ר, כי מהי צרה, התנגדות, היפך האדם במצבו - בכריאותו וכו' ח"ו. ומתחילה כשלא הי' בכלל השני הפכים עד שכל ענין מיתה לא הייתה¹⁸. כי לא הי' שייך הב' הפכים: יהי' ושלא יהי'. רק אחדות בלא פירוד ובלא הפכיות הייתה, אז לא הייתה שייכה צרה ודאגה, כי לא הי' שייך שניים זה וזה, מציאות והיפך מציאות, הווי' וההקדר כנגדה. כל זאת לא הייתה שייכת. ובחטאו שעשה היפך מרצון ד', עשה הפכיות בעולם: טוב, ולא טוב לבד, רק הפכיות נגדה - טוב ורע. והן המה הרגשות היסורים. כי הנשמה עודה אחדות פשוטה וטהורה, וכיון שבאים יסורים ח"ו על האדם, שהם פירוד והפכיות אז הפירוד והפככניות חודר עד אל הנשמה ואחדותה נפגעת ונתפגלת והיא מצטערת. ובאמת גם מחטא הי' צריך האדם להרגיש ביסורים אלו, כמו מן יסורי הגוף, כי עיקר הפירוד בחטא הוא. והרי זה כמו מי שתוחב סכין בלב בעל חי ח"ו שמצטער על שמפריד בו ובחיותו. רק כיון שהאדם בשעת חטאו משוקע עם גופו בהפירוד, אז לא ירגיש בצער הנשמה שמצטערת על הפירוד. והוא בחי' 'ויקח קרח'¹⁹ ומתרגמינן: 'ואתפליג'²⁰ וכפרש"י 'לקח עצמו לצד אחד'²¹. וזה כל יסוד החטא, כי ביסורי הגוף, הגוף עוד נתאחד עם הנפש ברוח, והרוח בנשמה, וכולם ביחידה, וכולם אחדות טהורה. וגם הגוף מרגיש בצער הנשמה שמצטערת על פגם אחדותה, וכיון שכל חיות העולם יש בה מנציצת קדושה ואחדותה, לכן כל בעל חי מרגיש בצער,

12 ראה דרך המלך פרה (תרצ"ז), עמ' קע-קעא; ראש השנה ליל ב (תר"צ), עמ' שכד; אש קודש, משפטים (שקלים) תש"ב, עמ' רלו-רלט; מטות תש"ב, עמ' רעג-רעד.

13 שמות ה, טז.

14 שמות ה, יז.

15 שמות ה, יז.

16 תהילים ב, ב.

17 ראה רש"י שמות יט, ד ד"ה על כנפי נשרים, וראה מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דויהי פרשה ד, ד"ה ויבא בין: "שהיו מצרים [...] רואים את ישראל שהיו נתונים באורה אוכלים ושותים ושמים והיו מזוקים בהם בחצים ובאבני בליסטרא והיה המלאך והענן מקבלן", וכעין זה בפסיקתא זוטריתא (לקח טוב) שמות יד, כ.

18 ראה דרך המלך, תולדות (תר"ץ), עמ' נב.

19 במדבר טז, א.

20 תרגום אונקלוס, במדבר טז, א.

21 רש"י, במדבר טז, א: 'ויקח קרח' - לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה, וזהו שתרגם אונקלוס ואתפליג נחלק משאר העדה להחזיק במחלוקת, וכן (איוב טו, יב) מה יקח לבך, לוקח אותך להפליג משאר בני אדם."

ובהפירוד ובפגם שנעשה אז למעלה בהאחדות צערו בעת שמצעים אותו ומפרידים בו. משא"כ הגוף כשחוטא נתפלג מן הנשמה ונתרחק מן האחדות הוא הפירוד, וה'מפריד אלוף'²² ח"ו. ומי ירגיש בצערה של הנשמה ומי ינוד על האחדות שנפרדה. 'רשעים מלאים חרטה',²³ כי 'אפילו ריקנים שבך מלאים מצות',²⁴ לכן הרשעים שמלאים עוד, היינו שמלאים מצות ועוד לא נתרחקו מנשמתם ומסוד האחדות שנמשכת מד' אחד יחיד ומיוחד, יש להם חרטה והוא יסורי הנפש על החטא. ואף אם בעת החטא 'אתפליגו', והיצה"ר רחם מנשמתם ומן האחדות אז מ"מ אחר החטא מרגישים ומצטערים כ"א לפי מצבו וזאת היא החרטה. והכל ב'רשעים מלאים', רשעים מלאים, מלאים חרטה. משא"כ הרשעים שכבר אינם מלאים, גם חרטה אין להם ואדרבה 'התברך בלבבו לאמר בו'.²⁵

היוצא לנו מזה, שהרגשת היסורים יסודה מאחדות הנפש, כי כל נמצא יש לו ניצוץ אלקות שהוא מיסוד האחדות. לכן כשד' מייסר את הישראלי כדי שיטיב את דרכו, ויתכלל שוב באור הקדושה, ובאחדותו ית', אז כיון שביסוד היסורים ובפנימיותו נטמן האחדות, לכן הישראלי מחבב את היסורים. לא שאינו מרגיש ומצטער בהם, מרגישם מפני שחיזוניותם והשמוש שלהם עם הפירוד הוא. רק מ"מ מרגיש אליהם חיבה ומחבבם מפני שביסודם אחדות והאחדות פשוטה צפון בהם, וזה רק ביסורים שהן מד' לייסר את האדם, ולשוב לטהרו ולאחדו ביסוד האחד. משא"כ יסורים שהן רק מסמ"א שגברה ח"ו ויסודה סמ"א, אין הישראלי מרגיש שוב חיבה להם. ואפשר שזה פשט הגמרא: 'רחב"א חלוש על לגבי' ר' יוחנן - ושאלוהו חביבין עליך יסורים. א"ל: לא הן ולא שכרן',²⁶ הלא אסור להיות בועט ביסורין?²⁷ אבל ר' יוחנן ה' בטוח ברחב"א, שבאם היסורים מ'יסורים של אהבה' אשר יסרו ד' בהן, הן אז ירגיש חיבה להם. וכיון שאמר 'לא הן ולא שכרן' ויסודן לא טוב, 'יהיב לי' [ה] ידא ואוקמא'.²⁸

והאיש ישראלי בכל דאגותיו וצרותיו צריך לדעת בעצמו שההרגשה והצער שמרגיש בהם הן, היינו ההרגשות, המה רחשי נפשו וקולה אשר היא משמיעה על הפירוד שפוגע בה. כלומר, אחדות הנפש מתגלה עתה וצועקת מרה על הקרע והפגם שנפגמה עתה. האדם דומה לו שהוא מצטער על הפרנסה ושאר צרכיו הגשמיים שחסרים לו ח"ו. אבל עיקר הצער הוא צער הנפש. הן אמת ג"כ על אלו שחסרים לו מצטער, אבל רק על הפירוד שבהם, הפירוד וההפכיות נתגלה בלבוש של חוסר, חוסר פרנסה, הפכיות מכל עצמותו ח"ו, והיא מצטערת על הפירוד והשניות הזאת. ואל ד' צועקת היא עתה על טהרתו ואחדותה שנפגעת ונפגמת. 'ויאנחו בנ"י מן העבודה' - אף שצעקו מן העבודה, מ"מ 'ותעל שועתם אל האלוקים מן העבודה',²⁹ שועה לד' היתה. לכן בשעת הכושר הזה, שהנפש מתגלה, ובאחדותה היא

22 משלי טז, כח.

23 ראה רב ניסים מקירואן, יפה מהישועה (מהדורת הירשברג), עמ' יא 'הרשעים לא יפסקו מלהתחרט'. ר' יצחק עראמה 'עקידה' (שער טז) בשם 'החוקר' (אריסטו) בספר המידות ט, ה; ר' אליהו הכהן מאיזמיר, 'שבת מוסר', פרק כה בשם רז"ל; האדמו"ר הזקן, תניא, יא בשם חז"ל.

24 תלמוד בבלי, ברכות נז ע"ב.

25 דברים כט, יח.

26 תלמוד בבלי ברכות ה ע"ב.

27 ע"פ תלמוד ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה.

28 תלמוד בבלי ברכות ה ע"ב.

29 שמות ב, כג.

מתחזקת להגין עלי', ולצעק לד' על טהרתה הפשוטה שנפגמה, צריך הישראלי לאחוז בנפשו שהתנערה עתה מעפשה ונתגלה מתוך בגדי' הסחובים שכיסו אותה, ומן הרגשת היסורים שהם מרגישים בלבושים של 'הב הב',³⁰ חוסר צרכים גופניים יפצל ויפשט את נפשו, ובנפשו בעצמה יאחו ויתדבק. ומן התמרמרות ההדיוטית יכול הישראלי להגיע אל השתפכות הנפש והתאחדותה באחד. 'תפלה לעני כי יעטוף'³¹ - שבצועק מעני', ומ"מ נעשה מזה 'ולפני ד' וכו',³² שיה לפני ד'.³³ אבל הכל כנ"ל אם היסורים הם מד' בח' 'חביבין עליך יסורים', מן יסוד האחדות, ואחדות הנפש לא נפגם כ"כ, אז היא מגלה בזה אחדותה. משא"כ אם יסוד סמ"א להם, קשה שהפירוד הזה עוד יעורר אחדות הנפש בזה, ואפשר זה רמז הגמרא [שבת יג ע"ב] 'מי כתב מגילת תענית חנניה בן חזקיה וסיעתו שהיו מחבבים את הצרות, אמר רשב"ג אף אנו מחבבים את הצרות, אבל מה נעשה שאם באנו לכתוב אין אנו מספיקין. ד"א אין שומה נפגע. ד"א אין בשר המת שבחי מרגיש באיזמל'. ונשאלתי בשלמא בין תירוץ הא' להשאר יש חילוק, כי להא' אנו מרגישים רק שאין מספיקין, משא"כ מן הב' ומן הג' שבין כך ובין כך הכונה שאין אנו מרגישים, א"כ מה נפק"מ או משום שאין שומה נפגע, או משום שאין בשר המת וכו'. ובדרך הפשוט השבתי שרש"י ז"ל פירש על 'בשר המת שבחי', שעלה 'מחמת מכה',³⁴ וזה אומרת הגמרא בתירוץ הג', לא שאנו שומים כ"כ, רק מה שאין אנו מרגישים הוא כמו בבשר שעלה מחמת מכה, שאין מרגיש. מפני שב"כ אנו מוכין ר"ל לכן אין מרגישים כ"כ בהצרות. ולפי הנ"ל אפשר עוד כי רש"י ז"ל פירש 'מחבבין את הצרות' - שנגאלין מהם,³⁵ ולהנ"ל פשוט גם כן - גם הצרות חיבבו. כי כל הצרות היו רק שד' הוכיחם כאב את הבן כדי לקרבה אליו, והרגישו באחדותם של הצרות כנ"ל 'חביבין עליך יסורים', ואיזה צרות מחבבין אותן, שד' שולח כנ"ל, משא"כ אותם שהם רק מהתגברות הסמ"א 'לא הן וכו', וזאת משיבה הגמרא 'אין שומה נפגע' - כיון שרואים שהשומה שנכנס בו רוח שמות וסר מדרכי ד' ח"ו טוב לו ואינו נפגע, ורק מי שכרוך אחרי דרכי ד' ותורתו הם נפגעים, וא"כ היסורים רק מהסמ"א ר"ל שגברה ופוגעת בעבדי ד', ואיך נחבב אותן. ד"א אין בשר המת שבחי מרגיש' - אפשר צרות אלו, ג"כ מסטרא דלבושא הן אבל לא שאין הנפש מרגשתן ומחבבת את אחדותו, רק אין 'בשר המת שבחי וכו', בשר המת שבחי הגוף שדרך בו אנו מרגישים את הצרות, הוא אינו מרגיש את טובתן ואחדותן, אבל הנפש גם עתה מרגשת.

לכן כהנ"ל בשעת הכושר הזה צריך הישראלי לאחוז בנפשו הנגלית בהרגשותי' בשעת יסורי',³⁶ ולא יתן לה שוב להתעלם ולהתכסות במחצלת של קנים,³⁷ האחדות יתגבר,

30 ע"פ תיקוני זוהר (תיקונא שתיאאה) כב ע"א.

31 תהילים קב, א.

32 שם.

33 ראה בני מחשבה טובה, עמ' 23; דרך המלך, ראש השנה ליל ב' (תר"צ), עמ' שכ; שבת תשובה (תר"צ); אש קודש, לפורים תש"ב, עמ' רמט.

34 רש"י על תלמוד בבלי שבת יג ע"ב ד"ה בשר מת שבחי: "הגדל באדם החי מחמת מכה או מחמת כויה - אינו מרגיש באיזמל כשחותכין אותו".

35 רש"י על תלמוד בבלי שבת יג ע"ב ד"ה מחבבין את הצרות: "שנגאלין מהן, והנס חביב עליהן להזכירו לשבחיו של הקדוש - ברוך - הוא, וכותבין ימי הנס לעשותן יום טוב, כגון אלן יומין דלא להתענאה בהון כו".

36 ראה בני מחשבה טובה, עמ' 21; עמ' 23; עמ' 27; עמ' 41; הכשרת האברכים, עמ' כט; עמ' קח; קיא-קטז; אש קודש, בשלח ת"ש, עמ' לו; תצא ת"ש, עמ' קה.

37 ע"פ תלמוד בבלי ברכות יח, ע"ב. ראה דימוי זה בקונטרס בני מחשבה טובה, עמ' 54, דרך המלך, וישלח

והפירוד עם השניים יחלפו ממנו. ואדרבה התגלות זו של היסורים, מביאה לידי שמחה כי הנפש עם אחדותה מתגלה, והפירוד ההפך וההעדר עם ההסתור נעדרים, וגם הדינים נמתקים. וזה הרמז 'דינים נמתקים בשורשן' - היינו כשבאים ומגלים את שורשן שבדינים היא האחדות שנממן בהם.³⁸

והנה א"י הוא מקום ש'עיני ד' אלקיך בה',³⁹ ותמיד היא תחת השגחת ד', וממילא שם הוא ארץ טובה ומקום הטוב. ואפילו ח"ו היסורים הם מבח' 'יסורים חביבין', מן היסורים שד' מייסר, כדי להיטיב, ואחדותן מתגלה, ובסופן שמחה והמתקה. אבל למי מייסר ד' באהבתו כדי שיטיבו, לישראל, וכל עוד שלא הי' ישראל, לא הי' שייך יסורים של אהבה⁴⁰. וכיון שמקום הטוב הוא, לכן גם לגוים שדרו שם הי' טוב. אדרבה, לו היו שם ישראל, כי אז היה יכול להיות עליהם יסורים טובים ח"ו, כדי להיטיבם, אבל להגוים יסורים להטיבם לא שייך אצלם, רק יסורים מהתגברות הסט"א, וזה לא שייך במקום קדושה, לכן הי' להם רק טוב בלא יסורין כלל. וע"ז יראו ישראל וישלחו לראות 'הטובה הוא אם רעה',⁴¹ אם אפשר שגם רע ויסורים, כי בלא יסורים של אהבה כלל, יחסר להם התגלות הנפש בח' 'שמנת וכו' כשית',⁴² כלך כסות ואין הנפש מתגלה כלל, 'הבמחנים אם במבצרים'⁴³ - 'הבפצחין אם בכרכין',⁴⁴ אם פתוחים הם, ופתוחה נפשם או ע"י רק הטובה שסובבם תמיד נפשם מכוסה⁴⁵. וכששבו היתה זאת טענתם: 'זוה פרי'⁴⁶ - רק טובה יש שם, ולהיפך הדבר 'עז העם היושב בה'⁴⁷ - פשוטי עם עזים, ו'אוכלת יושבי', איוב הצדיק דוקא מת⁴⁸. א"כ אדרבה, מרוב טובה א"א להתגלות הנפש, וגם מעט הרע שנמצא בה דוקא על הצדיקים הוא, ו'אין שומה נפגע' רק הצדיק. ויהושע וכלב אמרו: 'עלה נעלה'⁴⁹ וזהו הכל כשהעכו"ם בה, אבל 'עלה נעלה' וכשנהי' אנו בא"י וירשנו אותה כי אז כל הנהגה תהי' אחרת כנ"ל כי אין ראי' מהנהגה בא"י קודם שאנו בה לאחר ש'עלה נעלה', ואז במח 'ירשנו' אותה כי ההנהגה תהי' לצרכינו ולטובתינו. וקל.



(תרפ"ט), עמ' ע; יתרו (תר"ץ), עמ' קנג; החודש (תרפ"ה), עמ' קעז; ראש השנה (ג), עמ' רפא-רפב; ראש השנה ליל א (תרפ"ה), עמ' רצ; ראש השנה ליל ב (תרצ"א), עמ' שמא.
38 ראה אש קודש, ראה תש"א, עמ' קעז.
39 ע"פ דברים יא, יב.
40 ראה תלמוד בבלי ברכות ה ע"א: "שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתנן אלא על - ידי יסורין. אלו הן: תורה וארץ ישראל והעולם הבא".
41 במדבר יג, יט.
42 דברים לב, טו.
43 במדבר יג, יט.
44 תרגום אונקלוס, במדבר יג, יט.
45 ראה בני מחשבה טובה, עמ' 21; עמ' 23.
46 במדבר יג, כז.
47 במדבר יג, כח.
48 ראה תלמוד בבלי סוטה לה ע"א: "איוב נח נפשיה, ואטרידו כולי עלמא בהספידא, הם חשבו לרעה - 'ארץ אוכלת יושביה היא'".
49 במדבר יג, ל. שם אלו דברי כלב בלבד.

רבי משה יחיאל הלוי אפשטיין זצוק"ל

אדמו"ר מאוז'ורוב

נולד בשנת תר"ן לאביו הרה"ק רבי אברהם שלמה מאוז'ורוב ולאמו בת הרה"ק רבי חיים שמואל מחנטשין. חתן הרה"ק רבי עמנואל מפאביניץ רוספשא. בשנת תער"ב התמנה לרב באוז'ורוב. בשנת תרע"ח עם פטירת אביו, הורוהו צדיקי הדור למלאות מקום אביו, ובשנת תרפ"ו היגר לאמריקה. בשנת תשי"ג עלה לארץ ישראל, שם התגורר בבני ברק, ולאחמ"כ בתל אביב. עם פטירתו של הגאון רבי זלמן סורוצקין זצ"ל בשנת תשכ"ח נבחר על מקומו ליו"ר מועצת גדולי התורה והרכה פעלים בעניני הכלל. בערוב ימיו הוכר בשער בת רבים כאחד משרידי גדולי דור העבר מצדיקי פולין, ונודע כשר התורה שכל רז לא אניס ליה ובפרט עם הדפסת סדרת ספריו "אש דת" ו"באר משה". נלב"ע א' שבט תשל"א ומנו"כ בבני ברק.

בגליון סח הדפסנו מאמר מכת"ק בענין 'סוד ריח הקטורת', ובגליון סב הדפסנו מכתבו ובו פרטי תולדות אבותיו הצדיקים לבית אוז'ורוב ולבית חנצ'ין. בשנת תשי"ח, כאשר ה"מוסד להוצאת ספרי מוסר וחסידות" בירושלים ההדירו מחדש את הספר "קדושת לוי השלם", היתה זו המהדורה הראשונה החדשה והמורחבת של הספר שיצא לאור בארה"ק אחרי השואה, והרה"ק זיע"א תמך בהם בענין זה באונו ובהונו. כשסיימו לערוך את הספר, נותרו לעורכים מספר מאמרי חז"ל שלא ידעו לציין את מקורם, נכנסו אל הגאון מטשעבין זצ"ל לבקש עצתו, והוא שלח אותם לאדמו"ר מאוז'ורוב זצ"ל, רבינו בגאונותו המופלאה ענה ואמר להם מיד את כל המראי מקומות והמקורות שהיו חסרים להם, כשסיפרו זאת להגאון מטשעבין קרא בהתפעלות ואמר, האוז'ורובער רבי הוא יחיד בדורנו בבקיאות.

יש לציין, שהרה"ק מאוז'ורוב היה כמעט סגי נהור, ובעין אחת לא ראה כלל, ובשניה היו לו אחוזי ראייה בודדים. בשעתו ביקר אצלו ר' יהושע הלר ז"ל עם אחד מגדולי הרופאי עינים והוא בדק את הרבי ואמר בהתפעלות "מבחינה רפואית, הרבי מוגדר עיוור ואם הוא קורא בעיניו, הרי שזו תופעה אלוקית ("א געטליכע זאך")....".

לאחר מכן בשנת תש"כ, כאשר המכון הנ"ל ערכו את הספר "אוהב ישראל", בכדי להוציאו במהדורה יפה ומתוקנת, פנו שוב אל הרבי מאוז'ורוב במכתב ארוך של עשרה עמודים עם כל המאמרי חז"ל שלא מצאו את מקורם, ורבינו ענה להם במכתב מפורט על הכל, וראו אז שוב את שליטתו העצומה בכל מכמני התורה"ק על בוריים בעל פה, כשמסגנון תשובותיו שלפנינו ניכר שהם נכתבו ללא עיון במקורות הספרים, והוסיף להדריכם לבקשתם בעבודת הקודש שהם עושים, איך לגשת למלאכת ההדרת ספרי רבותינו הק' מהדורות שלפנינו.

מכתב זה נשתמר אצל הרב עמנואל יוסף לגומינסקי הי"ו, והוא אשר מסר העתק לידי מכון "אש דת", ותשואות חן חן לו, להלן אנו מדפיסים את מכתב הבקשה של העורכים, תשובת רבינו עם דברי ההדרכה, וחלק ממראי המקומות שבהם מתגלה טפח מבקיאותו המופלאה והבנתו העמוקה בכוונת דברי רבותינו גדולי החסידות.

מכתב הדרכה, הערות והגהות להדפסת ספר 'אוהב ישראל' להרה"ק מאפמא זיע"א

מכתב שאלה ובקשה

מוסר להוצאת ספרי מוסר וחסידות פעיה"ק ירושלם תובכ"א

ב"ה י"ב מרחשון תש"ך

הוד כ"ק הגאון הצדיק המפורסם

מרן האדמו"ר מאו"רוב שליט"א

תל אביב יע"א

אחר דרישת שלום כ"ק בכל הדרת הכבוד.

הננו שמחים מאד לבשר לכ"ק שליט"א, כי אחרי עמל ומאמצים חפץ ה' בידנו הצליח להביא לבית הדפוס את הספר הקדוש אוהב ישראל, בצירוף מקורות ומראי מקומות מתנ"ך ומאמרי חז"ל, וכמו שעשינו בעזרתו ית"ש בספר הקדוש קדושת לוי.

לכ"ק חלק חשוב בזכות הוצאת הספר לאור עולם שעזרתו החשובה בדבור ובמעשה עודד אותנו וזירזנו לעבודה קדושה זו.

אולי כראי להוסיף בסוף הספר מאמריו הקדושים של המחבר זי"ע המפוזרים בספרות החסידות, מהם ידוע לנו הספרים: תורת אמת, שפתי צדיקים, אמרי צדיקים. בודאי מצויים מאמריו בעוד ספרים הקדושים ואולי גם בספרא הקדוש דמר אש דת, אם דעת קדשו מסכמת אתנו בזה, ויאל נא ברוך טובו להודיענו איה מקום כבודם באיזה ספרים וציון מקומם המדויק, וכפי שידוע לנו כל רז לא אנשים ליה והכל גלוי וידוע קדם מעלת כ"ק יחיה נצח.

כן בענין המקורות אחרי חיפוש בחורים ובסדקים עדיין נשארו כמה וכמה מאמרים בחז"ל וביחוד בזה"ק שמקומם נעלמו מאתנו, מצורף למכתב זה פירוט מדויק ממאמרים הללו, מחלקו הראשון של הספר המוכן לדפוס. בקשתנו איפוא מכ"ק יחיה נצח להאיר עינינו ולהורות לנו בחכמתו הגדולה ציון מקורם של המאמרים ושכרו מן השמים.

אם יש לכ"ק מה להעיר בקשר להדפסת הספר הקדוש, נא להודיענו ובודאי שנשתדל בכל מאמצי כוחנו לעשות רצון צדיק שכיוצא בו.

הכותב וחותם בהערצה ויראת כבוד

בשם ההנהלה

אהרן בן דינה ברנשטיין

תשובת רבינו זצוק"ל

ש"ר [שלום רב]

מכתבו קבלתי ושמחתי מאד וידוע המד' [רש] ר"פ [רייש פרשת] חיי [נת, ח] המברר מקחו של צדיק וכו'¹ ועיין בהסכמת הרש"מ [הר"ר שלום מרדכי - המהרש"ם מברעזאן] ז"ל לספר

1 א"ר אלעזר כמה דיות משתפכות כמה קולמוסין משתברין כדי לכתוב בני חת עשרה פעמי' כתיב בני חת בני חת עשרה כנגד עשרת הדברות ללמדך שכל מי שהוא מברר מקחו של צדיק כאילו מקיים עשרת הדברות.

'מים רבים'.² והנה היה קשה לי הקריאה לעיין באותיות קטנות וכהות ושורות רצופות אבל מפני חבת הקודש עשיתי בחפץ לב ואפשר פסחתי על שורה או שתיים מחולשת ראיתי, וישאל לרא"ז מהגליות וכדומה יש שבוישים רבים ואין להניח כי איננו כבוד להמחבר ז"ל, ובקדוש"ל [ובקדושת לוי] השלם שבוישים וגם מראי מקומות שאינם נכונים. צריך להקרא אוה"י [אוהב ישראל] השלם ויקובץ מהספרים אשר הזכיר, והיה לי ספר 'פאר מקדושים' 'שמועות טובות ורזין דאורייתא'.³ צ"ל [צריך להדפיס] תולדות מקיפה מה שעשה הרב גוטמאן.⁴ וקשה וצריך להשוות מדפוסים טובים וכשיש טעות נגלה אין לחשוש לתקן כי הוא טעות המעתיק וזכות המחבר הקדוש ז"ל יגן עלינו.

התחזקו והצליחו

הרו"ש וש' [הדורש שלומו ושלום] אחיו נ"י
מ"י [משה יחיאל] הלוי

חלק מההערות ומראי המקומות שצורפו למכתבו

א. אוהב ישראל - פרשת וישב

ד"ה וישב יעקב. דהנה סוד היכום איתא בכהאריז"ל ובוזה"ק בסוד הפסוק אם ישים אליו נפשו כו'.

תשובת רבינו: צ"ל לבו, וזה"ק ויצא קנה ע"ב.

ב. שם ד"ה ויאמר וגו' הלא אחיך רועים בשכם. במדרש הה"ד לדור ודור נגיד גדלך. מקורו. תשובת רבינו: אין זה פסוק כלל ואין זה במדרש, ותיבת במדרש טעות המעתיק.⁵

ג. אוהב ישראל - פרשת בא

ד"ה דברו. וזהו בחינת מצה הנקרא בוזה"ק מהימנותא קדישא. מקורו.

תשובת רבינו: מאמר בלשון זה אינו, ורק בתוכן ומשמעות כזה, וצ"ל עיין וזה"ק תצוה קפ"ג ע"ב, אבל תיבת קדישא מיותר.

ד. אוהב ישראל - פרשת שקלים

ד"ה וע"פ הדברים הנ"ל וכו'. וזהו זוקף בשם ע"ד ויעש דוד שם וכמ"ש בוזה"ק. מקורו.

תשובת רבינו: בחוקותי קיג סוף ע"א.

ה. שם ד"ה וע"פ הדברים האלה וכו'. הפלוגתא שנאמר בספה"ק שבין הרמב"ם ז"ל ובין בעל עבודת הקודש ושאר ספרי מקובלים ז"ל. דהנה הרמב"ם ז"ל כתב (הלכות יסודי התורה פ"א

2 לכא' כוונתו לספר מים רבים ליקוט מתורת הרה"ק מולאטשוב ע"י רבי נתן נטע מקאלביעל, ווארשא תרנ"ט. לא ברור לנו מה התכוין רבינו כשציין להסכמה זו, ובספר אור ישרים קליינמאן, ווארשא תרפ"ד, בהקדמה מביא שהמהרש"ם מברעזאן כתב וזה לשונו, וקבלתי בשם רבותינו כי המביא הדיבורים הנמצאים בספרים הקדושים בשם צדיקים ומלקט ומסדרם בחיבור אחד הוא עושה יחוד גדול למעלה עכ"ל. ואפשר שלזה התכוין רבינו.

3 ווארשא תר"ן, שם בעמודים 7-13 מביא מאמרים מלוקטים מהרה"ק מאפטא זיע"א.

4 הרב מתתיהו יחזקאל גוטמאן רב בבוהוש וליאובה ואח"כ בארה"ק, מחבר ספרים רבים לתולדות גדולי החסידות, ביניהם סדרת "מגבורי החסידות", ושם חוברת א' לתולדות הרה"ק מאפטא, ווארשא תרפ"ו.

5 מדרש זה הובא בעשרות ספרים וכולם מקורם מהספר אוהב ישראל.

הלכה יב) שאלו התוארים שאנו מתארים את השי"ת כביכול הוא רק שם מושאל מאתנו, אבל בעולמות העליונים אין שום אחד מהתוארים והכוחות האלו כלל. ותפסו עליו המקובלים הק' בזה ואמרו שישנו כביכול ממש אלו התוארים. מקור דברי עבודת הקודש.

תשובת רבינו: ענין זה בעבודת הקודש ח"ג פרק כ"ה והלאה. וביתר ביאור בשל"ה (בית נאמן אות קל-קנא) כי למשל מה שנאמר עין אוזן באדם הוא שם המושאל וענין עין אוזן הוא שורש כח עין אוזן רוחני וכו' עי"ש והספרים מלאים.

ו. אוהב ישראל - פרשת זכור ופורים

ד"ה ותאמר אסתר יבא המלך. ומבואר בזה"ק דשבעין אנפין לאורייתא גימטריא סוד. מקורו. תשובת רבינו: זוה"ק בראשית כו ריש ע"א, מז ע"ב ועוד. וברע"מ ויקרא כ ע"א מוסיף ודא יסוד ולא סוד, וכמדומה שבמדב"ר פי"ג [אות מו] שבעים שקל כנגד שבעים פנים יש גימטריא סוד⁶, ואם לא נמצא שם הוא הוספת המחבר.

ז. אוהב ישראל - פרשת תרומה

ד"ה ויקחו לי תרומה ג' מקדש ג' בתוכם. איתא בתוזה"ק זכאה מאן דעביד ליה דירה נאה בליביה ובאיבריין דליה. מקורו.

תשובת רבינו: תיקוני זוהר תיקון ו כב ע"א, וצ"ל וכלים נאים באיבריין דליה.

ח. אוהב ישראל - פרשת שמיני

ד"ה זאת החיה. והגם שהקב"ה הראה למשה כל מין ומין כמו שדרשו חכמינו ז"ל אך לישראל לא הראה משה המינים בעצמם.

הערת השואל: ולענ"ד דבריו אלו הק' צע"ג דברש"י על הפסוק זאת החיה מביא מהתורת כהנים ומחולין מ"ב וז"ל: מלמד שהיה משה אוהו בחיה ומראה אותה לישראל זאת תאכלו וזאת לא תאכלו.

תשובת רבינו: יש רק לומר כוונתו שמשה ראה המינים ברוחניות ולישראל הראה המינים בעצמם בעלי חיים גשמיים, ולמחוק תיבת לא.

ובצד העמוד כתב: אבל איני יכול לראות בפנים שהאותיות קמנות וישנות, אבל לכתוב כך במעות מפורש בודאי לא, וצריך לראות בדפוס ראשון ואם יש מאמר זה בתורת אמת האיך נכתב.

ט. אוהב ישראל - פרשת תזריע

ד"ה ובהעיר וכו'. דאיתא בספרי אדם כי יהיה בעור בשרו נגע צרעת בעור ולא בבשר וגידין. מקורו.

תשובת רבינו: אפשר לעשות תיקון טעות קלה, רק, על פי דברי הרמב"ם ריש פרק ו' מהלכות טומאת צרעת.

י. שם. וכתב הרמב"ם ז"ל שזה [הנגעים] לא היה דבר מבעי רק בדרך נס ופלא. מקורו.

תשובת רבינו: רמב"ם סוף הלכות טומאת צרעת והלשון שם אות ופלא, והלשון שם אינו ממנהגו של עולם.



בירורי הלכה

הנאמן רבי מאיר שמחה אורבך

דין הברכה בבדיקת חמץ בבית שנברק ע"י שני אנשים

האם טוב וישר שיבדוק חלק מהבית בתחילת ליל י"ד
ולאחר זמן ישרים אדם אחר הבדיקה - ודין הברכה

שאלה א. נשאלה שאלה למעשה בבעל הבית שנאנס ויודע שיגיע לביתו באיחור בליל י"ד ניסן, ולא יוכל הוא בעצמו לבדוק ביתו בתחילת ליל י"ד, ורוצה לקיים הבדיקה כדעת הפוסקים שצריך זמן בדיקת חמץ הוא בתחילת ליל י"ד, ובכך מבקש מאשתו שהיא תבדוק חלק מהבית, וכשישוב אל ביתו ישרים לבדוק החלק הנשאר. והספק הוא, האם נכון לעשות הבדיקה באופן זה, ואם הגון הוא שיברכו על הבדיקה של הבית ב' פעמים, דהיינו שגם אשתו תברך וגם הוא יברך.

שאלה ב. ובכעין שאלה זו יש להסתפק, בבעל הבית הבודק ביתו ואין בכוחו לבדוק רק חלק מהבית, ורוצה לבדוק רק חלק מהבית [בעיקר הזמן בתחילת הלילה, וגם הבדיקה היא בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו], והחלק הנשאר רוצה לבדוק ע"י שליח, אך אין השליח פנוי לבא בעת תחילת הבדיקה לשמוע הברכה מבעה"ב ולבדוק בתחילת הלילה. והספק הוא, האם נכון הוא לעשות הבדיקה באופן זה, ואם יכולים לברך על הבדיקה ב' פעמים, דהיינו שהבעה"ב יברך כשיבדוק חלק מהבית, ושוב אח"כ יברך השליח כשיבדוק השליח את החלק הנשאר.

ע"כ, והובאו דברי הראב"ד בחי' הר"ן על הרי"ף (שם ד"ה דבר), דמשו"ה נקט אור לומר שבתחילת הלילה שיש בו אור עדיין ראוי לבדוק כדי שלא יתירש או שלא ישכח, וכיון דאותה שעה קושטא הוא שיש בה אור, תנא אור, ע"כ, ומבואר מדבריהם דצריך זמן הבדיקה הוא קודם צאת הכוכבים כשיש עדיין קצת אור.

וכן מבואר בשו"ע הרב (סי' תל"א ס"ו), שתקנו חכמים לבדוק בצאת הכוכבים מיד כשיש עדיין אור היום קצת, ע"ש, [ובמשנה ברורה (שם) כתב, וז"ל: בתחלת ליל וכו', פי' תיכף אחר יציאת הכוכבים, שיש עדיין קצת מאור היום, ראוי להתחיל לבדוק כדי שלא יתירש או שלא ישכח, ולכאורה מלשון

עיקר דין בדיקת חמץ בתחילת ליל י"ד

א. הנה הצד לבדוק בתחילת ליל י"ד, שאז עיקר זמן בדיקת חמץ, הוא שיש לחוש לדעת הפוסקים בזה שהובאו במשנ"ב (סי' תל"א ס"ק יא, ע"פ דברי הגר"א ס"א ושאר האחרונים), דצריך מצוה לכתחלה קבעו חכמים בתחלת הלילה, ע"ש, וכ"ה בביאור הלכה (ד"ה ולא יאכל), ע"ש, ובפרי חדש (שם סק"א) ע"פ דברי הראב"ד והר"ן.

ודברי הראב"ד הם בכתוב שם פסחים דף א' ע"א מדפי הרי"ף, וז"ל: הטעם הברור שכל המקומות שהוא צריך להקדים לתחלת הלילה, כגון בדיקת חמץ וכו' תני אור, מפני שעדיין יש שם אור היום ואינו חושך,

[ועיין בשו"ע הרב (ס"ח) ומ"מ נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו, שכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוחו, ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות וכו', ע"ש, ומשמע דס"ל להגר"ז דמצוה בו יותר מבשלוחו, נאמר על כל עשיית המצוה. ומסתבר קצת כדעתו, שהרי ברש"י קידושין מא ע"א כתב, דמצוה בו יותר מבשלוחו, דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי, ולפי טעם רש"י, נראה שאם הוא בעצמו יעשה כל המצוה, יקבל יותר שכר מאם היה עושה רק מקצת המצוה, ומשמע שמה שעושה יותר עדיף].

ובפרט שהדין בו יותר מבשלוחו הוא דין דאורייתא, יעויין בש"ך ח"מ סי' שפ"ב סק"ד, דכשהאב יכול למול לא יתנו לאחר, כי עיקר המצווה מוטלת עליו, וכן הוא בכיסוי הדם. והשווה בזה דאפשר לומר שה"ה בבדיקת חמץ שהמצווה מוטלת על הבעלים, שהרי הבעלים עוברים בכל יראה, וכמבואר בסוגיית הגמ' של שוכר ומשכיר.

ד. ובכעין זה יש להסתפק בשאלה הב' במי שאין בכוחו לבדוק את כל ביתו ורוצה למנות שליח שיבדוק את השאר, אולם השליח אינו יכול להגיע בתחילת הלילה, האם יכול הבעה"ב להתחיל לבדוק בעצמו בברכה, דמצוה בו יותר מבשלוחו, להפמ"ג והמג"א הנ"ל שגם בעושה מקצת המצווה, מקיים את הדין של מצווה בו יותר מבשלוחו, ושוב יבדוק אח"כ השליח עם ברכה, ועיין במשנה ברורה ס"ק י"א, ובשער הציון סק"ט, ואבאר בזה הנראה לענ"ד בעזר צורי וגואלי.

האם בכל חלק שבדוק מקיים מצוה

ה. והנראה תורף השאלה בזה, אם הגון הוא לחלק את בדיקת החמץ מביתו ורשותו לשתי זמנים, הוא, האם הבדיקת החמץ מכל ביתו ורשותו היא ממש מצווה אחת, וכל זמן שלא גמר לבדוק את כל ביתו לא קיים את המצווה, או שלא כן הוא, אלא מקיים המצווה בכל חדר וחדר ובכל בית ובית.

שכתב, ראוי, נראה שהדין לבדוק תיכף, הוא רק דין לכתחילה, אבל בעיקרו הדין זמן הבדיקה כל הלילה, וראה בפסקי תשובות סי' תל"א אות ז, שהביא דעת פוסקים, דמעיקר הדין הדין זמן בדיקת חמץ כל הלילה, ורק מחשש שמא ישכח, ע"ש].

לסמוך בבדיקת חמץ על נשים

ב. ומה שסומך בבדיקת החמץ ע"י אשתו, אם כי שמבואר במשנה ברורה סי' תלב ס"ק ח, שאין לסמוך לכתחילה על בדיקת נשים רק על אנשים, והוא ע"פ המבואר בתוס' (פסחים ד ע"ב, ד"ה הימנוהו), שכתבו וז"ל: גבי בדיקת חמץ, אע"ג דביד, מ"מ אי הוי מדאורייתא לא מהימנינן להו, משום דאיכא טירחא יתירתא וצריך דקדוק גדול כדמוכח בירושלמי שמפרש מפני שנשים עצלניות, ע"ש.

[ועיין בבאר היטב (סי' תל"ב ס"ק ו') בשם הח"י, שאין לתת לנשים לבדוק שאינן בני מצוות, וע"ע בפמ"ג (סי' תס"ז א"א ס"ק ל"ז) שכתב והיכא שיש טורח רב או ספק איסור אין להאמין לנשים ג"כ, וראוי שכל עניני פסח יהא נעשים ע"י גדולים זכרים בני דעת, ע"ש].

אכן מ"מ מסתבר שבזמננו שאני, ונשים בודקות אף לכתחילה, וכ"ה בערוה"ש (סי' תל"ז סע' ז') שנשים דידן מדקדקות יותר מאנשים, ע"ש, וממילא יכול בעה"ב לסמוך על בדיקת חמץ של אשתו.

מצוה בו יותר מבשלוחו במקצת עשייה

ג. ומאידך הבעה"ב רוצה שאשתו לא תבדוק כל הבית בתחילת ליל י"ד שהוא בעיקר הזמן, ותשאיר לו לבדוק במאוחר החלק הנשאר, והוא משום שהבעה"ב רוצה לקיים בעצמו מצוות הבדיקה, שמצוה בו יותר מבשלוחו, ואף שהבעה"ב בודק בעצמו רק מקצת מהבית, מ"מ יוצא בזה הענין האמור, שכן מבואר במג"א (סי' תל"ב ס"ק ה' ובפמ"ג שם סק"ה), שגם בעושה מקצת המצווה, מקיים את הדין של מצווה בו יותר מבשלוחו, ע"ש.

מצווה ממש, וכאילו הפסיק באמצע התקיעות בין תקיעה לשברים, שמשמע שבכה"ג צריך שוב לברך, ואילו הרא"ש חולק וסובר שזה אינו דומה להנ"ל, אם כי למעשה כותב הרא"ש שלכתחילה שלא ידבר כדי שיבדוק היטב, וכן הוא בר"ן בסוף מס' ר"ה, שאפשר לדבר באמצע הבדיקה, וקצת משמע מדבריו שאפילו לכתחילה אפשר לדבר, ומכוח זה כותב שאפשר לדבר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, וא"כ רואים מהר"ן בזה שמדמה בדיקת חמץ לתקיעות, שאת המצווה מקיים בכל חלק וחלק בפ"ע, וכמו בתקיעות. אולם הרא"ש כותב שם שאסור להסיח, ובדיעבד אינו צריך לחזור ולברך, וכמו באמצע הלל, [הדמיון להלל, אינו מובן לי, כי שם הוא ממש באמצע המצווה ומשא"כ כאן], וכן הר"ן בפסחים דעתו כדעת הרא"ש שלא הוי הפסק, אלא לכתחילה מהראוי שלא לדבר, וגם מדמה אותו לסוכה, ומחלק בין תפילין של יד לשל ראש שזה ממש שתי מצוות. ויכול להיות שהדמיון של בדיקת חמץ לסוכה, שזה הכל מצווה אחת, ולכן חל ממילא הברכה על הכל, ומשא"כ בתפילין, עכ"פ בזה שהרא"ש מדמה אותו לסוכה, נראה שזה לא ממש מצווה אחת, אלא זה המשך המצווה.

וקצת משמע שם מהרא"ש שבתקיעות הוי יותר חמור מבדיקה, אם כי מסברא היה נראה להיפוך, אולם יתכן שסברתו היא, שבבדיקה זה ממש אותה מצווה, ממילא כבר חלה הברכה על חלק מהמצווה, ומשא"כ בתקיעות שלכתחילה מפסיקין באמצע ועיקר המצווה כבר קיים, ולכן אין להסיח באמצע ובדיעבד לא הוי הפסק, ולא דמי לתפילין.

ואיך שיהיה חזינן הן מהרא"ש והן מהר"ן שזה לא כמו באמצע תקיעות דמיושב, אלא זה כמו בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ורק הרא"ש מחמיר יותר בתקיעות, וזה צריך ביאור, ואולי כי הרי יש סוברים שעיקר המצווה היא במעומד.

ולכאורה אם נאמר שכל זמן שלא בדק את הכל לא קיים המצווה, בנידון דידן היה עדיף שזה שגומר את הבדיקה, הוא יברך עכ"פ לכתחילה, כי על ידו נתקיים המצווה, ובפרט לי"א ברא"ש ששיחה הוי הפסק באמצע הבדיקה, כמובא להלן, אם כי מסברא נראה שכל זמן שלא גמר לבדוק את הכל לא קיים את המצווה, כי זוהי עיקר המצווה לבדוק ולברך אם נשאר חמץ בבית, ורק במצווה של תשביתו מדאורייתא אפשר להסתפק. ולכאורה זה תלוי בחקירתו הידועה של המנחת חינוך מצוה ט', האם המצווה דתשביתו היא בקום ועשה, או עיקר המצווה היא בזה שאין לו חמץ, כמו בשביתה בשבת, [וראה עוד להלן אות ט' מש"כ בזה].

הפסיק באמצע הבדיקה אם צריך לחזור ולברך

ו. ונראה שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים, והוא, שבטור הביא שכתב הרא"ש, יש אומרים [והוא שיטת הגאונים שהביא המדרכי], שאם דיבר באמצע הבדיקה שלא מעניין הבדיקה הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך. ונחלק עליהם הרא"ש, וכתב שזה דומה למי שסח באמצע סעודתו דלא הוי הפסק לעניין ברכת המוציא, וכן אם סח באמצע ישיבתו בסוכה.

והנה בעצם הדמיון לסעודה וסוכה התקשתי מכבר, ובפרט בסוכה, שהדיבור אינו שום הפסק למצוות סוכה, והוה תשבו כעין תדורו, ואולי לגבי סעודה י"ל ע"פ המבואר בדגול מרובה בסי' קס"ז, שצריך אכילה חשובה של כזית שתפטור את השאר בברכת המוציא, וא"כ לפי שיטתו יש לדון אם הפסיק בדיבור לפני זמן אכילת כזית, וחכם אחד רצה לדחוק שגם מה שהזכיר הרא"ש סוכה הכוונה בכזית של ליל ראשון דסוכה, ובפרט אם נאמר שעיקר המצווה היא האכילה.

ולפום ריהטא היה נראה לומר, שבזה נחלקו הרא"ש עם הגאונים, ששיטת הגאונים היא שכל הבדיקה הוי חדא

ואין שייך עוד לברך כיון שכבר בירך הבעה"ב, ע"ש, וראה עוד להלן אות ט'.

אולם בעצם דברי הט"ז מצאנו להרא"ש בפרק כיסוי הדם סי' ו', שכתב סבא הפוכה, שבאופן שזה ממש מצווה אחת, וכגון בשופר והלל, לא הוי הפסק, אבל בשתי מצוות, וכגון בשני עופות וסח באמצע, יתכן דהוי הפסק, וכן כתב הר"ן וכו"ל שבבדיקת חמץ מכיון דהוי חדא מצווה לא הוי הפסק, והוי כשיבת סוכה, אמנם הדמיון לסוכה אינו מובן כל הצורך, כי בחמץ מחוייב הוא לגמור את המצווה, ובסוכה אינו מחוייב, [ולפי מה שהבאנו קודם שמירי בכזית ראשון של ליל החג ניחא], אולם כנראה שגם בסוכה אפילו שאינו מחוייב להמשיך ולישב בסוכה, אבל בכל זאת כשהוא ממשיך לשבת הוי כולא חדא מצווה, ומשא"כ בתפילין וכן בעופות אין קשר בין שתי המצוות, וכן בסעודה הוי כאכילה אחת, וא"כ אין צריך להגיע לסברתו של הקרבן נתנאל כי למעשה יתכן שכל זמן שלא גמר לבדוק עדיין לא נגמר מצוותו.

ועכ"פ מפשטות דברי החק יעקב משמע קצת דבנידו"ד שהשליח הבודק אינו שומע ברכת הבעה"ב, אי אפשר לברך פעמיים, אולם לפי הנתיב חיים [הקרבן נתנאל] מבואר דאפשר לברך, והוא דבפשטות נידו"ד דומה לדברי החק יעקב, אלא שאפשר לחלק שבנידו"ד שהיה הפסק גדול שאני, ואם כי שיחה לא הוי הפסק להרא"ש, י"ל שהפסק של שיחה שאני, שזה לא ממש היסח הדעת מהמצווה, כי אפשר לדבר ולבדוק, [ולפי זה מובן יותר הדמיון בדיקת חמץ לסוכה, ודו"ק].

אם מועיל תנאי שהברכה תחול

רק על מה שהוא בודק

ח. ויש לדון שבנידו"ד הוא שמכוון בתחילתו שהברכה תחול רק על בדיקתו של חלק זה מהבית, אולי שאני, ויכולים שפיר לברך פעמיים, אולם אם נאמר שהמצווה עדיין לא נגמרה, א"כ לא יועיל גם התנאת תנאי שהברכה תחול רק על בדיקתו, וגם

מחלוקת הפוסקים אם אפשר לברך פעמיים על הבדיקה

ז. והנה הט"ז (סי' תל"ב סק"ג, וע"ע בט"ז סי' תקצ"ב סק"ב) מתמה על הרא"ש שבדיקת חמץ אינו דומה לסוכה, כי בסוכה אינו מחוייב להמשיך ולשבת בסוכה, אבל כאן בבדיקת חמץ שהמצווה עדיין לא נגמרה יתכן דהוי הפסק באמצע עשיית המצווה, וגרע טפי, כי הוי עדיין בהתחלת המצווה.

ואמנם בנתיב חיים [לבעל קרבן נתנאל] ע"ד הט"ז חולק עליו וכותב, כי גם כאן יכול להפסיק ולמנות שליח ויברך, כמ"ש המג"א סק"ו, ע"ש. והדברים צריכים ביאור, שלכאורה זה אינו מבואר במג"א, כי מה שיכול למנות שליח, עדיין זה לא הוכחה שנגמרה מצוותו, וגם מי אומר לנו שהשליח יכול שוב לברך.

וכן ראיתי מפורש בחק יעקב (סי' תל"ב סק"י"א), שכותב שאם רוצה למנות שליח, שהשליח יעמוד וישמע את ברכתו של הבעה"ב ואח"כ יכול לבדוק בשאר המקומות, ואם השליח לא שמע את הברכה אינו יכול למנות אותו לשליח, כי יוצא שהוא עושה מצווה בלי ברכה, וגם השליח אינו יכול לברך שוב כי כולא חדא מצווה היא, ע"ש, והחק יעקב חולק שם בזה ע"ד העולת שבת (סק"ב), שכתב שכיון שהבעה"ב בירך יכול לעשות שליח לבדוק, [ובמשנ"ב סי' תל"ב סק"א פסק כהעולת שבת, שאם קשה לו לגמור הבדיקה בעצמו, יכול לבקש לאחר שסייענו ואותו אחר א"צ לברך שכל הבדיקה מצוה אחת היא וכבר בירך הבעה"ב עליה, ע"ש, ועיין בשער הציון סק"ט שכ"ה בחיי אדם, והוא בכלל קי"ט ס"כ, שכתב וז"ל, ומצוה לאחר לבדוק, אע"פ שלא היה שם בשעת ברכה, אינו צריך לברך, כיון שהכל מצוה אחת, וכ"כ בנשמת אדם שאלה לה, וז"ל, דבוראי אם לא בירך בעה"ב ועושה שליח לבדוק מברך השליח, אך כשכבר בירך בעה"ב ובאמצע נחלש מותר לעשות שליח,

והלום ראיתי מובא בשם הרב פעלים ח"ב סי' נ' שניתן לכוון שהברכה תחול רק על מה שבודק, והנלענ"ד כתבתי.

האם בכל חור וזווית שבודק מקיים מצוה

ט. ובעצם העניין שחקרנו בבדיקת חמץ אם זה מצווה אחת ממש או לא, העלינו בזה שמדברי הרא"ש משמע קצת שאינה מצווה אחת, וביותר נראה כן בדברי הר"ן שמתחילה מדמה אותו לשתי בהמות ורק אח"כ מדמה אותו לסוכה, וכותב שזה אינו דומה לתפילין שזה ממש שתי מצוות, וגם משמע קצת כך מדברי החכמת שלמה הנ"ל.

ומצאנו בענין זה דברים מפורשים בגדולי הפוסקים, דהנה בנודע ביהודה קמא (סי' מ"א) כותב וז"ל, ואומר אני, ואל תשיבני מסח באמצע בדיקת חמץ וכו', ואומר אני שכל חור וזווית שבודק קיים המצווה שאין ביעור חמץ מעכב זה את זה, ואם מבער כזית חמץ, אף שיש לו בביתו הרבה חמץ, על כזית זה שביער קיים מצוות תשבתו, יעויין שם היטב בדבריו, וצל"ע כי נראה שיש לחלק שבאונס שאני, ומכיון שלא ידע מקודם שיש לו עוד חמץ בוודאי קיים את המצווה, וכן ראיתי בשם שו"ת מחנה חיים (או"ח ח"ב סי' ל"ד בהגה) שחולק על דברי הנודע ביהודה הנ"ל, אך מה שכותב שם להקשות על הראיה מביעור חמץ, כי היאך מקיים מצוות ביעור אם יודע שיש לו חמץ ויוכל לבערו, ודבריו שם אינם מובנים לי כלל, כי בוודאי אם יש לו חמץ בפסח בשני מקומות, ובמקום אחד יכול לבער ובמקום השני אינו יכול לבער, הרי בוודאי שצריך לבער כל מה שיכול כדי שלא יעבור על כל יראה, וגם יתכן שמקיים בזה מצוות תשבתו, כי על השאר הוא אנוס, וא"כ יש מחלוקת מפורשת בין גדולי האחרונים הנ"ל, ויעויין בספר מחשבת חיים (סי' ק"ל אות ב') מש"כ בזה.

וגם היה אפשר לחלק בין מצוות בדיקה למצוות תשבתו, כי בבדיקה המצווה היא

נראה שלא אריך למעבד הכי, כיון שהברכה חלה לכתחילה על הכל, ורק בכמה בתים שיש ממש הפסק והיסח הדעת, שאני, וגם בזה הרי נחלקו האחרונים.

והנה הגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל העלה הצעה זו בחכמת שלמה, שכתב וז"ל, קודם שיתחיל לבדוק וכו', נ"ב, הנה אם יש לאדם חיוב לבדוק גם בחנות, מה יעשה בברכה, נראה כדי לצאת מידי ספק אם הליכה היא הפסק או לא, לכך יכיון בפירוש שאינו מכיון לצאת בברכה זו רק להבית, ולא להחנות. או יראה שיעשה איזה מעשה שעושה הפסק, ויהיה רשאי אח"כ לברך בחנות. ולא הוי גורם ברכה שאינה צריכה כמבואר בסימן רט"ו [סעיף ד], כיון דעושה כן כדי לצאת מידי ספק פלוגתת הפוסקים, כן השבתי [האלף לך שלמה או"ח סימן קצט] לק"ק ניוניב, ע"כ, ומשמע שיכול לעשות תנאי שיחול הברכה רק על מה שבודק.

אולם בנידו"ד שזה באותו בית, לא נראה לכתחילה למיעבד הכי, ואפילו שיש כאן היסח הדעת, ורק אם נאמר שבשליח שאני, והוי כשני אנשים שבודקים, אלא שזה לא מסתבר, רק אולי דומה לשני בתים שיש אומרים שזה הוי הפסק.

וכן ראיתי בהליכות שלמה פסח פ"ה סי"ד בשם אאמור"ר זצ"ל, שאם מינה כמה שלוחים לבדוק יכולים כולם לבדוק, והסברא היא בזה שכל אחד הוא שליח לעצמו ואין לו קשר עם השליח השני, וזוהי הסברא של ר' שלמה קלוגר, כי מה שזה לא הוי הפסק זה בגלל שעליו מוטל לבדוק הכל, אבל באופן שממנה שליח לבדוק במקום אחר לא שייך הסברא הנ"ל.

ולפי הנתבאר נראה, דבאופן שיש אפשרות לגמור את הכל, וכגון בשאלה א' שאשתו יכולה לבדוק את כל הבית בתחילת ליל י"ד, אינו נראה לכתחילה לברך על כל חצי מהבדיקה, אם נאמר שהמצווה לא נגמרה עדיין כשלא תגמור לבדוק כל הבית, וכן גם בשאלה הב', מפשטות דברי החק יעקב נראה שאין מברך, וכנ"ל.

ובפרי חדש שם (ס"ק ב) הביאו במשנה ברורה שם (סק"ז) ובחיי אדם (כלל קיט סכ"א) כתב, שאם בודק ביתו וחנותו שבחצר אחרת, הליכה כזו היא הפסק, ויברך השליח בחנות, ובפר"ח שם דימהו ללובש טלית קטן בבית, ושוב לובש טלית גדול בביהכנ"ס, דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך, ע"ש, [ואולם באותו בית, סובר החי"א שם ס"כ, דהוי מצוה אחת ולא יברך שוב השליח], ואמנם דעת החק יוסף שם (ס"ק ח), והמאמר מרדכי שם (סק"ד) דכולהו חדא מצוה היא, שמחויב לילך ולבדוק כל המקומות שיש בהם חמץ, ואין שייך לומר דהליכה היא הפסק בזה.

ועתה ראיתי באור שמח (סוף הלכות מילה פ"ג ה"ו) שמביא דברי הריב"ש (סימן שפ"ד), שאם יש לאחד שני תינוקות למול יכול לברך ברכה אחת לשניהם, ומוכיח את זה מהדין של בדיקת חמץ, שאם יש לו כמה בתים מברך ברכה אחת. והוא חולק על ראייה זו כי בבדיקה זה ממש מצווה אחת ואפילו אם יש לו אלף בתים וכנ"ל.

מסקנת דברים

ולהלכה בנידון השאלות, הנה נתבאר לפנינו שהראשונים והפוסקים נחלקו אם בדיקת כל רשותו היא מצוה אחת, או שכל בדיקה ובדיקה היא מצוה בפני עצמה. וכן מצינו שנחלקו אם שייך לברך פעמיים על בדיקת החמץ של בעה"ב אחד, עוד נתבאר שגם להתנות שתחול ברכת הבדיקה רק על חלק מהבית, אינו פשוט דמהני.

ובכך נראה, דבאופן השאלה הא' שיכול לקיים את המצווה בגופו במאוחר, ואף שזה מאוחר אינו סיבה שיוכל לכתחילה לברך פעמיים, וביותר בזמנינו שהבדיקה היא מקופיא ומניחים עשרה פתיתים, נראה שיותר טוב שיקיים כל הבדיקה בעצמו במאוחר ולא יברכו פעמיים.

וכן גם באופן שאלה ב', עדיף שימתין הבעה"ב שיגיע השליח, ואז יברך בעה"ב באופן שישמע השליח הברכה, ויוכלו לבדוק שניהם באותה ברכה, וכפשטות דברי החק יעקב ועו"פ דבדיקת כל רשותו היא מצוה אחת, ושאינו לו לברך פעמיים, אולם המברך פעמיים יש לו על מי לסמוך, וכדעת הנתיב חיים דיכול לברך פעמיים, וכהפוסקים דכל בדיקה היא מצוה בפנ"ע, וצ"ע למעשה.

אך יש להעיר בכל הנידון הנ"ל, דהרי הדין שאסור לעשות מלאכה ואכילה ושאר דברים חצי שעה לפני זמן המצווה, וכפי פסק הרמ"א, אפילו אם התחיל בהיתר צריך להפסיק, וא"כ בשתי השאלות הנ"ל, בשאלה א' אף אם התחילה אשתו לבדוק שזה עדיין באמצע בדיקה, יתכן שאסור לו להתעסק בצרכיו, וגם בשאלה ב' אם הפסיק באמצע עד שיגיע השליח יתכן שאסור ג"כ להתעסק בצרכיו, ורק אם כבר מינה השליח יש לדון אם אפשר לסמוך על השליח, וגם יש לדון אם השליח מותר לו לאכול, וצ"ע, ודי בהערה זו.

לוודא שאין חמץ בבית, והמצווה היא החיפוש, ואפילו אם נתברר לו שאין שום חמץ ג"כ קיים את המצווה, א"כ אם עיקר המצווה היא החיפוש מסתבר לומר שכל זמן שלא בדק את כל הבית לא קיים את המצווה דרבנן, ומשא"כ מצוות תשביתו מדאורייתא אולי זה תלוי בחקירתו של המנחת חינוך (מצוה ט'), ועוד י"ל שכל מה שכתב הנ"ב זה רק להסביר למה שיחה לא היא הפסק, אבל לכתחילה אין לברך פעמיים.

ובעולת שבת הובא במשנה ברורה (סי' תל"ב סקי"א) כתב שאם לא שמע ברכת בעה"ב, לכתחילה לא יבדוק, ומ"מ אם קשה לו לגמור הבדיקה בעצמו יכול לבקש לאחר שיסייענו, ואותו אחר א"צ לברך שכל הבדיקה מצוה אחת היא, וכבר בירך הבעה"ב עליה, ע"ש, ובשער הציון (סק"ט) הוסיף דהחק יוסף הסכים עמו, וכ"ה בחיי אדם (כלל קי"ט ס"כ), ודלא כהחק יעקב, [ראה לעיל אות ז' דברי החק יעקב, והחיי אדם].

הרב יצחק בריזל

סדר מצות הנחת פאה בתבואה

מבוא

להיות כי עת הקציר מתקרב ובא, ובה יבואו ברינה הרבה אנשי מעשה לישא אלומותיהם לקיים קצירת החיטים לפסח לשם מצות מצוה, בזמן זה מתאפשר קיום מצות מתנות עניים כראוי כאשר בע"ה נזכה לסדר אותו כהלכתו וכן נזכה לעשותו.

והנה נפסק בשו"ע יו"ד של"ב לקט שכחה ופאה אם אין עניי ישראל מצויים שם ליטלם אין צריך להניחם ע"כ. ומוסיף הרמ"א והאידנא אין נוהגין בהם לפי שהרוב עובדי כוכבים ואם יניחום יבואו עובדי כוכבים ויטלום, ומקורו בטור וכ' שם בב"י עוד טעם למנהג משום דלא אמרו דבחול"ל חייבים אלא בחול"ל הסמוכה לארץ דכשם שחייבת בתרו"מ חייבת במתנות אבל במקומות הרחוקים כשם שפטורים מתרו"מ פטורים ממתנות עכ"ל. והשיג עליו הד"מ דמש"כ הטור והאידנא אין נוהגין ר"ל אין נוהגין כלל אפי' בא"י וא"כ אין ענין כלל לטעם שכתב ב"י עכ"ל.

אבל בש"ך סק"ב העתיק ד' הב"י ויתר מזה שבסק"א כ' על מש"כ בשו"ע דא"צ להניחם כ' הש"ך שאין נוהגין מה"ת אלא בארץ ובחול"ל הם מדרבנן עכ"ל. ומבואר מדבריו דבא"י צריך להניחם גם האידנא. וכבר תמהו הנו"כ בשו"ע וכן הביא בפ"ת מהחת"ס שתמה על הש"ך שהרי טעם הפטור נדרש בגמ' חולין (קל"ד ע"ב) מקרא לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים ואע"פ שבגמ' מיירי בההנחה בחול"ל מ"מ כיון שנדרש מקרא הר"ז פטור מה"ת אף בא"י, ובחזו"א (מעשרות ס"ז סק"י) כ' שגם בזמנינו עדיין לא נשתנה ממש"כ הרמ"א דלפי ראות עינינו לא יטריח שום עני לילך בשדה ללקוט מתנו"ע שטרחו יותר על שכרו ואצלנו הלחם בזול ומצוי וכו' וכ"ש שלא יטריח לקצור פאה ולדוש ולטחון ולאפות וכו' ע"ש שמסיק דלמעשה בכה"ג לא אמרה תורה להניח מתנו"ע.

ובכל זאת כ' בפאה"ש (הל' פאה סי' ד' בבית ישראל סוף סקכ"א) שהמנהג בא"י שישאל שיש לו שדה זרועה שלו נותן לשו"פ, ועי' בדרך אמונה הל' מתנו"ע (פ"א בציון ההלכה סקצ"ה) שמצדד להעמיד המנהג כשמבקש מקודם הקצירה להעניי שייבואו לקחתם ע"ש. גם בפנים בפאה"ש שם סעי' י' הביא ראשונים שחולקין על הרמ"א ודעתם להניח בא"י אף האידנא והוא עפ"י"מ שמאריך בהגהות בית ישראל שם להוכיח שכן דעתם, ומסיק וכן עיקר, [ועי' גם בטורי אבן ר"ה ד: שכ' לדעת תוס' שם דמיעוט ולא לעורבים הוא שיכול ללקטן אבל מ"מ א"י ליקח לעצמו וצריך ליתנו לעניים], אבל הבאים אחריו הכריעו כהרמ"א.

ברם בזמנינו כשמתחיל עת הקציר בתחילת הקיץ שבאים הרבה אנשים לקצור בשדה קצירת חיטים בקצירת יד לשם מצות מצוה בכדי לקיים שימור משעת קצירה, ומצוי ביניהם הרבה אברכים לומדי כולל וכיוצ"ב שרשאים ללקט מתנות עניים, וחפצים הם בחיטים ולדוש אותם ולטחונם למצות מצוה, הרי יש לנו אפשרות לקיים המצוה כתיקונה.

ובאמת דאעפ"כ עדיין אין בכך לומר שמחויבין להניח מתנו"ע, משום שהרי החיוב הוא על בעל השדה, ואלו שבאים לקצור אין התבואה נקנית להם רק אחרי הקצירה כששוקלן בעה"ב, ולפעמים י"ל שנקנית להם רק אחרי הדישה, וא"כ אין על הקוצרים החיוב בפאה. וגם על בעל השדה בד"כ אין לחייבו משום שחיוב הפאה הוא רק בגמר הקצירה ואז כבר הלכו הקוצרים ואין אנשים נמצאים אז לקצור ולאסוף [ועל הלקט והשכחה אשר יכול

להיות בעת קצירת האנשים בקצירת יד וכדלקמן, יש לצדד שהוא ג"כ אינו מצוי שהעני יחפש אחריו כיון שהן זעיר שם וזעיר שם וטירחתם אינם שווים להם].

אבל עכ"ז הרי מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה וכאשר נוכל לעשותו באופן שנתחייב במתנו"ע בודאי זכות היא לנו. ובתו"כ פר' אמור איתא אמר רבי אורדימס ברבי יוסי וכי מה ראה הכתוב ליתנה (דין פאה ולקט) באמצע הרגלים פסח ועצרת מיכן ור"ה ויוה"כ מיכן אלא ללמד שכל מי שמוציא לקט שכחה ופאה ומעשר עני מעלים עליו כאילו ביהמ"ק קיים והוא מקריב קרבנותיו לתוכו וכו' ע"כ. לכן סידרנו סדר קניית השדה וקיום המצוה כראוי.

[ואין אנו עוסקים עתה במצות פאה שבאילנות שגם זאת לפעמים מצוי כאשר נמצאים אנשים שמגדלים בחצרם פירות מאותן שחייבין להניח מהם פאה ושנויין הן בפ"א מפאה מ"ה (ויש אריכות דברים בראשונים ובאחרונים על הפירות שאינם שנויין שם), ובכה"ג הוא לא רק קיום מצוה אלא חיוב ממש, כיון שתמיד נמצאים שכנים ובחורים וקטנים שיש להם זכות ללקט וכאשר ידעו את זכותם יבואו וילקטו, וגם צריך לדעת דאיכא גם מצות שכחה בהן ובכרם יש גם מצות פרט ועוללות, ובדברים אלו כשאנו מניחו לעניים חוץ מביטול המצוה יש בו ג"כ שאלה של תערוכות פטור מתרו"מ עם המחויב כיון שבאלו א"צ לעשותן מתנו"ע כפאה וכדאמרי' בגמ' תמורה (כה). והרי הן פטור מתרו"מ מאליהן ונמצא לפעמים מעשר מן פטור על החיוב דל"מ, ויש בכל זה אריכות דברים ואכ"מ].

ולהיות שיש הרבה פרטי דינים שצריך להיזהר, הן בקניית השדה ובקצירתה ובהנחת הפאה ולקט ושכחה ובקצירת העניים, וכן בזהירות בהפרשת תרו"מ שלא לבוא להפריש מן הפטור על החיוב ומהחיוב על הפטור, וכן מלקוח על זרעך ומזרעך על לקוח, לכן חילקנו הלכותיו לפי סדר הקצירה בכל פרט ופרט ולציין בהערות מקורו וטעמו.

מהדברים המפסיקים לפאה אזי התחלת הקצירה שבשדה האחרת אינה נקראת התחלת קצירה לשדה זו, ויכול לקנות ממנה.

א. קניית השדה, מקומו וקנינו

(א) צריך לקנות חלק משדה זרועה שעדיין לא התחיל בעה"ב לקוצרה כלל, לא הוא ולא אחרים.

(ג) מומלץ לא לקנות שטח גדול יותר מדי

(אע"פ שהוא נצטרך לכל התבואות שבו למצות).

(ב) אם יש לבעה"ב עוד שדות בקירבת מקום של שדה זו, ויש ביניהם אחד

א. קניית השדה, מקומו וקנינו

(א) במשנה פאה פ"ג מ"ה מבואר דשינוי בעלים מחלק ליתן פאה לכאו"א בחלקו, ומאי דתנן התם דאם שייר בעה"ב בשדהו הוא נותן פאה לכל, העמידה בגמ' חולין (קלח). דוקא כשהתחיל בעה"ב לקצור לפני מכירתו דמעידנא דאתחיל לקצור מחייב בכולה שדה, ופסקה הרמב"ם (בפ"ג ממתנו"ע הלי"ח) [והירושלמי בפאה שם חולק והביאה הר"ש במשנה שם. ואמנם בנ"ד יש כמה צדדים דאף להירושלמי נתחייב הקונה ליתן מחלקו אפי' כששייר בעה"ב והדברים ארוכים והרי בין כך אנן פסקינן כבבלי]. וכשהתחילו אחרים לקצור כל שנעשית מרשות בעלים בודאי הו"ל התחלת קצירה, וכשנעשית שלא מדעתם דתנן בפ"ב מ"א קצורה לסטים חציה וקצר הוא חציה נותן פאה ממה שקצר דנו האחרונים אם מ"מ יש בקצירת לסטים דין התחלת קצירה, ונוטים דלא (עי' בחזו"א שביעית ס"ב סק"ד ובס' תורת הארץ פ"ה אות מ"א).

(ב) בפ"ב דפאה נשנו דברים המפסיקים לזרעים, והמפסיק לאילן (גדר) כ"ש שמפסיק לזרעים, ואף שיש שכתבו דלהירושלמי כאן ההפסקות הוא רק מדרבנן, ועתי"ט כלאים פ"ב מ"ח דמשמע ג"כ דדעתו כן, מ"מ הרי קי"ל דאם הפריש משדה לחברתה לא קידש כמ"ש הר"ש כאן בשם הירושלמי, וכ"פ הרמב"ם ברפ"ג, וא"כ בודאי דתחילת קצירת אחד אינו קובע להשני.

(ג) הן משום טירחת העניים ללקט ביד כל המחובר ולא במגל כדלקמן פ"ד אות ד', והן משום טירחתם ללקט כל התבואות שנמצאו ונתפזרו בשטח שקנה שצריך לעבור על כל השטח כולו כדלקמן שם אות ה'.

(ז) מתנה עם בעה"ב שמקנהו התבואה שבשטח וגם מקום השטח בקרקע עד לאחר זמן הקצירה וגמר הלקיטה.

(ח) יעשה שני קניינים, קנין כסף עבור הקרקע וקנין סודר עבור התבואה.

(ט) מתנה עם בעה"ב שמרשה לו ולשלוחו לקצור גם משטח ששייך לבעה"ב, ואחר הקצירה יקנה ממנו את תבואתו.

(ד) בעה"ב של שדה אחת יכול להקנות לכמה אנשים בזה אחר זה בכמה מקומות מפורזים בשדהו כדי שכל אחד יוכל לקיים מתנו"ע, אבל צריך להזהר שאף אחד עדיין לא התחיל לקצור בחלקו (ועי' בהערה).

(ה) כמו"כ יכולים כמה אנשים לקנות בשותפות יחד חלק אחד כדי לקיים מתנו"ע.

(ו) השטח שקונה יהא ברוח אחד בקצה של השדה, שאר ג' הרוחות יכולים להיות גם מתוך השדה, וא"צ להיות בסופו.

(ד) וכמבואר ברמב"ם הנ"ל באות א' עפ"י המשנה הנ"ל, ואם התחיל כבר אחד מהקונים לקצור יש לחוש שקצר גם מתבואתו של בעה"ב כיון שמוכרח גם לקצור ממנו דא"א לצמצם וברשותו קוצר א"כ יש כבר התחלת קצירת בעה"ב ותו אין נתינת הפאה אלא בסוף שדהו של בעה"ב כנ"ל באות א' ולא בסוף שטחו של מי שקנה אחרי תחילת הקצירה (ואע"פ שאפשר ליתן פאה גם מאמצעה אבל רק בתנאי שנותנין בסופה וכדלקמן אות ט'), ואכן אם יודע שהקונה שהתחיל לקצור לא קצר כלום מתבואתו של בעה"ב יכול לקנות ממנו גם אח"כ.

(ה) הכי איתא בחולין קלה: ופסקה הרמב"ם בפ"ב הל"ג לענין פאה, (ובמנ"ח מצוה תקצ"ב הסתפק לענין לקט ושכחה, ומהרמב"ם (בפ"ד הל' ה') שפסק דשותפות גוי בעוללות חלקו של ישראל חייב מבואר דבשותפות ישראל חייבין, וא"כ ה"ה ללקט ושכחה שהרי טענת המנ"ח לפטורם איתא נמי בעוללות ע"ש).

(ו) הטעם, כדי שסוף השדה שמניח פאה לא יהא צמוד לתבואת בעה"ב דאז יצטרכו העניים לקצור גם מתבואת בעה"ב קצת שהרי א"א לצמצם ואז יתערב החייב במעשר עם תבואתם הפטורה ממעשר. ומצד שני גם א"א להשאיר מקצת פאה בשדה דא"כ נמצא מעורב בתבואת בעה"ב קצת תבואה שפטור מתרו"מ, ולא יוכל להפריש תרו"מ כראוי שדינו כדין שיבולת של לקט שנתערבה דתנן בפ"ה מ"ב, ובר"ש שם כ' עפ"י הירושלמי שם דצריך ליקח טבל ממק"א כדי לתקן תבואתו. [והטעם דל"א דהלקט נתבטל ברוב, עי' חזו"א מעשרות ס"ז סק"ו, וכבר דן בפמ"ג בשער התערובות בחקירה ב' אי אמרי' ההיתר נהפך לאיסור ע"י ביטול ברוב, ולהלן ח"ג פ"ה תלהו במחלוקת הראשונים, (וכבר דנו בזה הרבה גם עפ"י ד' הר"ן נדרים נט:), ובנ"ד שייכת גם סכרת העונג יו"ט (ס"ד) דאין ביטול ברוב עושהו לשמה, ואכ"מ, ועכ"פ בנ"ד שהוא עשיית הביטול לכתחילה בודאי אסור].

מן האמור מובן שאם יכול להפסיק ע"י מחיצה ברורה בתוך שדהו של בעה"ב שפיר דמי.

(ז) ענין זה אי בעינן גם קרקע להתחייב במתנו"ע יש בו אריכות גדולה, ויש הוכחות לכך מתוספתא ומהראשונים, והאחרונים כתבו הרבה בזה עי' לח"ש להיעב"ץ בפ"ג מ"ה ומש"כ בתורת הארץ פ"ה מאות פ' ואילן ובשו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' ר"ח, ובמקדש דוד זרעים סי' ס"ב אות ב' נקט דהחייב הוא על שניהם יחד, ולפי"ז יש לדון טובא אי שינוי בעלים של הפירות לחוד יחלק השדה, וכשקונה גם הקרקע בודאי נתחייב הוא לבד במתנו"ע, ויצא מידי ספק זה.

(ח) בנ"ד שקונה הקרקע לזמן לכאורה דינו תלוי במחלוקת הראשונים אי שכירות קרקע נקנית בחליפין, והובאו ב' הדיעות בשו"ע (תו"מ קצ"ה ס"ט), ולענין הפירות כיון שעומדות ליבצר ואינם צריכים לקרקע לפי רוב הפוסקים (תו"מ סי' קצ"ג וסי' צ"ה) דינם כמטלטלין לענין קנין ואינם נקנים בכסף, ולכן צריך לקנות הקרקע בכסף והפירות בחליפין. [והיה אפשר לעשות קנין כסף לחוד וממ"נ יקנה הפירות או מדין כסף (אם הוא כקרקע) או מדין קנין אגב (אם הוא מטלטלין) אלא שיש לדון אם יכול להתנות כשנותן רק פ"א הכסף שנותנו לשיטה זו על הקרקע לחוד ולשיטה זו גם על הפירות, שהרי מדין הממע"ה יכול המוכר להחזיק בכסף על מה שיבחר ונמצא דאין כאן קנין כסף החוזר].

(ט) הטעם משום דא"א לקיים מצות פאה אלא כשגומר קצירת שדהו, דקיי"ל כר"ש בפ"ג מ"ג דאע"ג דנותן פאה מתחילת השדה ומאמצעה מ"מ צריך להניח בסוף השדה כשיעור, וכמ"ש הרמב"ם (בפ"ב הל"ב), וא"כ אם לא יקצור כל תבואתו לא יצא יד"ח וכיון ששדהו שקונה היא צמודה לתבואת בעה"ב וא"א לצמצם מוכרח לקצור מקצת משהו בעה"ב ולא יקנהו ממנו רק לאחר קצירתם, וכן אם ישאר לקט או שכחה במקום שצמוד לתבואת בעה"ב (כדלקמן בפ"ד אות ו') יצטרכו העניים ג"כ לקצור מקצת מתבואת בעה"ב מטעם הנ"ל.

(ד) כל מה שמניח לפאה יהא מבורר מכל צדדיו סביב שהוא ודאי משדהו, ולכן לא ימשך הפאה עד לצד הרוח שבו יש תבואת בעה"ב.

(ה) בשעת קצירת תבואתו יש מצות לקט שבקציר ושבמחורב ושכחת קמה שבמחורב, ובשעת העימור יש מצות שכחת עומרין ויבואר כ"ז לקמן בפרק ג'.

(ו) חוץ מהפאה שמשאיר וחוץ מהלקט ושכחה כדלקמן, עליו לקצור כל השטח שקנה על כל גבולותיו, וכיון שא"א לצמצם לכן צריך לקצור גם מתבואתו של בעה"ב קצת מהנמצא צמוד לשדהו בכדי שידע שקצר משדהו הכל.

(ז) כשקוצר שדהו יקח קצת (יותר מאחת אחד [ועוד קצת]) ממה שבדאי משדהו ולא מעורב בו מתבואת בעה"ב וישמרנו בנפרד (לצורך הפרשת תרו"מ כדלקמן בפ"ה אות ו' ואות ח') שלא יתערב עם שאר תבואתו (גם במהלך הדישה והזריה).

(י) מתנה עם בעה"ב שמרשהו להפקיר בשליחתו מתבואתו אחר קצירתו כשיצטרך לכך (וישלם לו עבור זה).

ב. קצירת השדה, והנחת הפאה

(א) קוצר כל השטח שקנה (הוא או שלוחו) ומשגיח לשייר מהצד מהרוח שהוא בקצה השדה (ולא מג' הצדדים של הרוחות האחרים שבפנים וכ"ש לא מבפנים של השטח שקנה) כשיעור פאה שלא לקוצרו.

(ב) שיעור פאה הוא אחד משישים משדהו, ואם הוא כמות מועטת יוסיף כדי שיהא לעניים שיעור חשוב וכן אם יש הרבה עניים, ולמעלה מזו אין לו שיעור וכל שמניח לפאה הר"ז פאה ומקבל שכר ע"ז (ומומלץ שלא להפריש הרבה יותר מדי).

(ג) אין צורך שיהא כל הפאה בקצהו של השדה, והעיקר שיתחל הפאה מהקצה וימשך אל תוך השטח (ולא עד סופו שמצד הרוח שממול).

(י) הטעם, משום שהרי מתערבת תבואת בעה"ב בתוך תבואתו כנ"ל באות הקודם, והרי כדי שלא יתערב בלשו"פ של העניים הפטורים ממעשר תבואה החייבת במעשר אנו מפקירין את כל התבואות הנמצאות בשדה שאינם מלשו"פ ולא נלקטו ע"י הבעלים (כדלקמן פ"ד אות ג') וצריך שליחות בעה"ב כדי להפקיר תבואתו.

ב. קצירת השדה, והנחת הפאה

(א) מצות פאה צריך לקיימה בסוף הקצירה, ודעת רש"י בשבת (כ"ג סע"א) דהעיקר הוא סוף הקצירה ומבואר דאינו משנה מקומו בשדה, וכ"כ להדיא בפ"י הראב"ד והר"ש משאנץ על תו"כ פר' קדושים, אבל דעת הרמב"ם (בפ"ב הל"ב) וביותר בפ"ה בפ"א מ"ג) שצריך להניח בסוף קצה השדה ג"כ (ויש נידון אם הוא מה"ת או מדרבנן), ומ"מ א"צ להיות בפנינות הקרן של השדה שלא כתב אלא שיהא בסוף השדה ומחמת הטעמים שנאמרו שם.

(ב) כדתנן בפ"א מ"ב ובירושלמי על מ"א ומ"ב ונפסק ברמב"ם (פ"א הל"טו), ולא יפריש הרבה יותר מדי שלא יתקשה על העניים בלקיטתן ביד ולא במגל כדלקמן פ"ד אות ד', והרי א"י להשאירן בשדה לפי שאח"כ יתערבו עם תבואתו של בעה"ב.

(ג) דכל שניכר לעניים מקומו שקבעתו תורה סגי, ולא ימשיך הפאה עד סופו שממולו כדי שלא יתערב שם עם תבואתו של בעה"ב.

(ד) הטעם כנ"ל כדי שלא תתערב הפאה עם תבואת בעה"ב ויצטרכו העניים לקצור מתבואת בעה"ב כנ"ל בפ"א אות ו' בהערה.

(ו) מבואר לעיל בפ"א אות ט' בהערה.

(ז) דכיון דתבואתו משדהו שקנה הוא תבואת זרעך ותבואת בעה"ב שקנה ממנו אח"כ הוא לקוח והוא חייב בתרו"מ רק מדרבנן כדאמר' בב"מ (פח:) וא"א להפריש מאחד על חבירו גם בזה"ז שגם תבואת זרעך הוא רק מדרבנן וכנפסק בשו"ע יו"ד (של"א סע"י ס"א), ועי' בחזו"א דמאי סי' י"ב סק"ט, וכיון שנחלקו הראשונים מתי פטור לקוח אם מיירי כשלקחו לפני גמ"מ או אחרי גמ"מ וכמבואר בתוס' ובראשונים בב"מ שם וברמב"ם וראב"ד בפ"ב ממעשר הל"ב, לכן מתי שיקנה מבעה"ב את תבואתו הרי נכנס בספק מהפטור על החיוב, ע"כ

ג. דיני לקט ושכחה

(ד) אם קצר בידו ולא במגל אין דין לקט ויכול ליטלו בכל אופן.

(ה) לדעת הרמב"ם יש מצות לקט גם במחומר, ולכן כשהחזיק בכמה שיבולות לקצור אם נשמת שיבולת אחת ואפי' שנים ולא נקצרו לא יקצרו ויניחם לעניים, ואם נשמתו שלשה יקצרו לעצמן, ואם השיבולת שנשארה במחומר היא סמוכה לקמה מחוברת שלו - דכשיכוף ראשה יגיע לקמה המחוברת, אזי אפי' כשהן א' או ב' יכול לקוצרן לעצמן.

(א) בעת קצירת תבואתו יש מצות לקט, והוא כשקוצר במגל ונופל ממנו שיבולת אחת ואפי' שנים לא יגביהנו אלא מניחו לעניים, אך אם נפלו שלשה או יותר כאחת יכול ליטלם.

(ב) אם נפל מידו אחרי הקצירה כשעודנו בידו קודם שהניחו בקופתו (או על הארץ) הוה ספק, ולא יגביהנו.

(ג) כשהתחיל ליפול ותפסו בידו, אם מה שנשמת מידו הוא מיעוטו של השיבולת יכול ליטלו ואם לא הוה ספק ולא יטלנו.

בשעת הקצירה כשיניח ממה שבודאי זרעך שלא יתערב יכול אח"כ להפריש תרו"מ כראוי (וצריך להשיג גם בכל מהלך הדישה והזריה דלכתחילה אסור להפריש תרו"מ לפני גמ"מ כנפסק ברמב"ם פ"ה מתרומות הל"ד ובשו"ע שם סעי' נ"ד).

ומה שכתבנו להניח עוד קצת הוא כדי שאם יצטרך להפריש תרו"מ עבור תבואתו של בעה"ב כדלקמן בפ"ה אות ח'.

ג. דיני לקט ושכחה

(א) כנפסק ברמב"ם (פ"ד הל"א), ויש לפעמים שאינו לקט כשנופל מאחורי המגל או מאחורי היד כמבואר שם עפ"י המשנה (פ"ד מ"י) ותו"כ, ולהיות שנחלקו באופן הנפילה וגם קשה לעמוד ע"ז לכן כל שנפלו פחות מג' שיבולות כאחת לא יטלנו.

(ב) במשנ"ר פ"ד מ"י מסתפק בזה (ולפי' הראב"ד בתו"כ שם משמע דאינו לקט ומ"מ אינו מוכח), ודין ספק לקט לקט וכן כל מתנו"ע מבואר במשנה פ"ד מ"א ובפ"ז מ"ד, ונלמד מקרא ובגמ' חולין קל"ד ע"א למדוה מעני ורש הצדיק, ובר"ש בפ"ד שם הביא מתו"כ ומירושלמי עוד לימודים ע"ז ונפסק ברמב"ם בכ"מ [ומה שאמרו בגמ' חולין שם שהוא משום דקמה בחזקת חיוב כתבו הטו"א (ר"ה י"ד ע"א באב"מ) והקונטרה"ס כלל א' אות ט' דל"ד, אלא צריך שלא תהא חזקת פטור כגר שנתגייר, ומ"מ יש חולקין ע"ז, אבל בודאי לכו"ע א"צ חזקת חיוב ממש, אלא כל שהתבואות הן מאותן שהיה עליהם תורת חיוב מתנו"ע אם יהיו סגי ע"י חזו"א יו"ד ס"ז (א) סק"ו ובסר"ג סק"ב (הראשון) ועוד, והוא מוכח מפ"ז מ"ד הנ"ל]. ובמקד"ד סוף סס"ב נסתפק אי מ"מ חייב בתרו"מ מספק, ויש אריכות דברים בכ"ז ואכמ"ל, ועכ"פ הרי יבואר לקמן בפ"ד אות ג' שהוא מפקיר כ"מ שאינו לשו"פ וא"כ בודאי פטור ממעשר.

(ג) ע"י תמורה (כה). היינו דבעי אילפא וכו' ונפסק ברמב"ם (פ"ד הלי"ד), וע"י לח"ש בפ"ז מ"ג והועתק בחי' אנ"ש שם וכן מש"כ בד"א ברמב"ם שם בבאוה"ל.

(ד) כנפסק ברמב"ם פ"ד הל"ב ומקורו בחולין (קלז). ובירושלמי (פ"ד הל"ז), וטעמו דלאו אורחיה הוא ונתמעט מקרא.

(ה) כן פסק בפ"ד הל"ג ומקורו מהמשנה בפ"ה מ"ב שמפרשה לענין לקט ולא לענין שכחה כשאר ראשונים שם, וברא"ש במשנה שם הוסיף שצריך שהקמה המחוברת נקצרת יחד עם שיבולות אלו, והעתיקו במהרי" קורקוס על הרמב"ם שם בפ"י שני.

(ו) כנפסק ברמב"ם פ"א הל"ו ופ"ה הל"י, וע"ש בנו"כ מקורם מהמשנה בפ"ו מ"ז והלימודים ע"ז בסוטה מה. ובספרי סוף כי תצא ובירושלמי פ"ד הל"ד. ואמרו במשנה שם דאם שכת יותר מבית סאתיים אין זו שכחה ונפסק ברמב"ם פ"ה הלי"ט.

בגבולי שדהו הצמודות ונפגשות שדהו עם שדה של בעה"ב).

משדהו והוא במקום שאינו עתיד לבוא לשם דהיינו שהוא לאחריו לא יחזור לקוצרו.

ד. לקיטת העניים את מתנותיהם

(א) העניים לא יקצרו ולא ילקטו שום דבר מהשדה עד אחר קריאת שם פאה ואחרי ההפקר כדלקמן.

(ב) קורא שם פאה הן על מה שהשאר לפאה והן על כל מה שנשאר בשדהו המחובר שאין לו דין לקט או שכחה, ואומר על החלק שהשאר לפאה הרי זו פאה, ועל שאר השדה אומר והרי כל זה גם פאה אם אין לו דין לקט או שכחה.

(ז) כשמקבץ מה שקצר באלומות או בשקים ומעבירן למקום הדישה ושכח אלומה אחת או שתיים מליטלה הר"ז שכחת עומרין ולא יחזור ליטלו, אך אם האלומה נמצאת ליד קמה שעדיין מחוברת ולא שכחה מצלת את האלומה ואינה שכחה.

(ח) ישתדל עד כמה שאפשר שלא לבוא לידי שכחת קמה או לקט מחובר במקום שיש שם תערובת תבואת בעה"ב (והוא

(ז) כנפסק ברמב"ם פ"ה הלי"ב והלכ"א, ומקורם במשנה פ"ה מ"ח ופ"ו מ"ח, ויש הרבה פרטי דינים בזה ולהיות שאינם שכיחים לא כתבתים.

(ח) הטעם, דאז יצטרך העני לקצור גם מתבואת בעה"ב ויתערב החיוב בתרו"מ עם הפטור וכדלעיל בפ"א אות ו' בהערה, ואם קרה שיש לקט ושכחה צמוד לתבואת בעה"ב לכתחילה יעשו כדלקמן פ"ד אות ו', ואם לא עשו כן יתקן התרו"מ של תבואת בעה"ב ע"י הקונה כדלקמן בפ"ה אות ז'.

ולכאורה היה אפשר להפקיר את תבואת בעה"ב (ברשותו כנ"ל בפ"א אות י') ובכן יפטר מתרו"מ וכמו שאנו עושין על כל התבואות שנקצרו בשדהו מתבואת בעה"ב כדלקמן בפ"ד אות ג'. אבל נראה שלא יועיל כאן ההפקר לפוטרו ממעשר, שהרי להפקיר כשהן מחוברין א"א כיון שעדיין אינו מבורר איזה שיבולת ילקטו העניים מהבעה"ב, ובדיני חו"מ קי"ל אין ברירה כמבואר בחו"מ בכ"מ, ולהפקירן אחר שקצרוה העניים לא יועיל, חדא דעצם ההפקר לכאורה לא חל כיון שאין תבואת בעה"ב מבוררת ואינו יודע לשום אחד וא"כ הו"ל ממון שא"י להוציאו בדיינים, וגם לצי"ש פטור כיון שהוא שמא ושמא, וא"כ א"י להפקירן כדאיתא בב"מ ז., ואף כשידוע שלקח מבעה"ב לא יועיל להפקירו לפוטרו ממעשר דכיון שנתערב מיד עם תבואת העני א"כ אין על הבעה"ב רק תביעה ממונית משום דממונא לא בטיל כדאמרי' בביצה לח. ויש אחרונים דס"ל דאין יכול לתבוע רק שוויית התבואה, וכיון שכן א"כ גוף התבואה נקנית להעני מיד בתערובתו שלא בתורת הפקר ואינו פטור ממעשר, ואף לדע' הרבה אחרונים שיכול לתבוע ממנו תבואה ממש (ובבית האוצר ערך ביטול הביא מירושלמי תרומות פ"ה הל"ה שהוא מחלוקת בירושלמי) ונמצא שהוא שותף בגוף התבואות וא"כ יכול להפקירן, אבל מ"מ הרי זכותו הוא רק שותפות בתבואה לפי בחירת המוחזק ותבואת בעה"ב עצמן נקנית להשותפות שלא ע"י הפקר ולא יפטר ממעשר. ותו נראה דאפי' יחול ההפקר על תבואת הבעה"ב לא יפטר ממעשר, כיון שהרי אין אף אחד שיכול לזכות בהן ע"י הפקרו שהרי העני מוחזק בהתבואות שנתערבו וא"א להוציאו ממנו מדין הממע"ה, ובדבר שבמציאות אין יד וידך שווין בה כתב במהרי"ט (ח"א סמ"ג) דלא נפטר ממעשר אף דלפי האמת הוא מופקר [יש בזה אריכות דברים ואכ"מ], ואין להשיב על כ"ז מב"ק סט. דמועיל ההפקר על הנלקט יותר מדין לקט ונפטר ממעשר, דהתם מיירי שמבורר להלוקט שלקח ג' שיבולים ואינם בתערובת, ומש"כ בתור"פ שם (ד"ה מה שלקטו) דבעה"ב אינו יודע שיהא בידם משלו דבר שיוכל לתובעם בודאי וכו' היינו שבעה"ב אינו יודע אבל העני יודע, וא"כ ל"א ככה"ג ממון שא"י להוציא בדיינים שהרי אם יודה העני יתבענו.

ד. לקיטת העניים את מתנותיהם

(א) הלקט ושכחה בודאי שזכותן ללקוט מיד, והפאה תלוי אי בעי קריאת שם וכדלקמן אות ב' בהערה, ומ"מ אפי' אי א"צ קריאת שם מ"מ צריך הנחה מדעת בעלים וקודם לזה א"י ללקוט וכמ"ש הרמב"ם בפ"ב הלי"ד, אמנם כיון שיש בהן תערובות תבואות שאינם לשו"פ ואם ילקטוהו העניים לא יוכלו הבעלים להפקירן כנ"ל בפ"ג הערה ח' ונמצא מעורב בהן חיוב תרו"מ, לכן לא ילקטו טרם שעושין הכל פטור מתרו"מ.

(ב) צריך לעשות הכל לפאה, שאם יעשה רק מה שהניח בצד השדה, ונמצא מה שנשאר במחובר משום ספק לקט ושכחה ממילא להצד שאינו לקט ושכחה א"כ עדיין לא גמר קצירת שדהו ולא יצא יד"ח פאה אם אינו משאיר

היטב וליקח הכל (ואם נשאר זעיר שם וזעיר שם שקשה מאד ללקטן יכולים להשאירן).

(ו) אם קרה שנשאר במחובר לקט או שכחת קמה צמוד לתבואת בעה"ב (כאשר מבואר לעיל בפ"ג אות ח), יקצרו העניים אותן עם קצת מתבואת בעה"ב כיון שא"א לצמצם ויכונונו לא לזכות בהן, ואחרי שקצרוה יניחו אותן על הארץ ויפקירם הבעלים של השטח הקנוי בשליחותו של בעה"ב את כל מה שנקצר מתבואתו, ואח"כ יזכו בה העניים כל מי שמחזיק קודם.

ג) מפקיר בפני שלשה בני"א את כל מה שנשאר במחובר ובתלוש בכל השטח מה שאין עליו דין לקט או שכחה או פאה, וכן אומר שאם נמצא בשטח הקצור מתבואת בעה"ב הרי הוא מפקירו בשליחותו של בעה"ב.

ד) העניים לא יקצרו המחובר במגל רק ביד, והוא או אחרים לא יסייעום בשום דבר.

ה) על העניים ללקוט כל המחובר וכל התלוש שלא ישאר כלום בכל השטח של שדהו וצריכים לעבור על כל המקום ולעייין

ג"כ בסוף הקצירה, וכדלעיל פ"א אות ט' בהערה ופ"ב אות א' בהערה, ולא יועיל מה שמפקירן כיון שהן סוף הקצירה אסור לו להפקירן אלא צריך להניחן פאה לעניים לחוד, אבל כשמניחן הכל לפאה אע"פ שאינם בקצה השדה שפיר דמי, כיון שמניח ג"כ בקצה השדה וכנ"ל שם.

ובענין אי בעינן דוקא קריאת שם לפאה דנו האחרונים בזה, דלפום ריהטת לשון התלמוד וברמב"ם וראשונים לא מצינו מי שיאמר שצריך קריאת שם (וכמו שכתבו בתרו"מ), אלא כתבו שצריך שיניח, ומאידך איתא בתו"כ קדושים ואין פאה אלא שיש לה שם, והר"ש משאנ"ץ בפ"י השני כ' ד"מ דצריך לקרות להם שם, וכ"כ בפר"ח (כהג' מים חיים על הרמב"ם בפ"ב הלי"ד), אבל שאר הראשונים וגם הר"ש משאנ"ץ בפ"י הא' לא פירשו כן, ומהירושלמי רפ"ד אין ראה דהתם קאי בנותן מן התלוש ושם בודאי בעי קריאת שם דל"ש הנחה לחוד, ואכן חילוק זה מוכח מתשובת רבינו יוסף בן פלאט שהעתיק האבודרהם (כריש הספר בשעת ברכת המצוות) ע"ש היטב ודוק. והדברים ארוכים ואכ"מ, ועכ"פ בודאי עדיף לקרות שם פאה ולצאת לכו"ע.

ג) יסוד תקנה זו איתא בברייתא שבגמ' ב"ק סט. ומטעם כדי שלא יכשלו העניים באכילת דבר שחייב בתרו"מ ונשאר בטבלו, אלא דהתם שלוקטין העניים באמצע הקצירה יש נידון על ההפקר דאם יעשנו קודם הרי אין ברירה, ואם יעשנו אחר שלקטו הו"ל אינם ברשותו, אבל בנ"ד באופן שנעשה אין כאן שום שאלה שהרי כבר מבורר קודם הלקיטה.

ד) כדאיתא במשנה פ"ד מ"ה ונפסק ברמב"ם פ"ב הל"ט ו, ואיסור סיוע איתא במשנה פ"ה מ"ו ונפסק ברמב"ם פ"ד הלי"ב.

ה) הטעם, משום שכולם פטורין מתרו"מ שהופקרו את שאינו מתנו"ע, ואם יניחם יתעברו הפטור מתרו"מ עם תבואת בעה"ב שהרי הוא אוסף ע"י המכונה כל מה שנשאר, ונמצא בתבואת בעה"ב תערוכת פטור מתרו"מ וכדלעיל פ"א אות ו' בהערה.

ואם נשאר מה שצריך ללקטן וקשה מאוד ללקטן, כל שיש לחוש דכשיתעברו ויקח בעה"ב תרו"מ יגיע עי"ז שיכולות אלו לחשש הפרשת מן הפטור על החיוב, יתוקן ע"י מה שכתוב לקמן בפ"ה אות ח'.

ו) עצה זו היא כדי שיוכל לחול ההפקר של בעה"ב, כיון שהוא מונח במקום שאף אחד אינו מוחזק ובירד לתופסן ולהחזיק בהן מדין הממעה א"כ יכול להפקירן, וגם כיון שאף אחד אינו מוחזק הרי ההפקר ודאי פטור ממעשר שידו וידך שווין, ויצאנו מהספיקות והנידונים שכתבנו לעיל בפ"ג אות ח' בהערה. אולם אין לעשות עצה זו לכתחילה מתרי טעמי, חדא דכשהעני לוקט ואנו מכריחים אותו שלא יזכה בו ועי"ז יוכל אח"כ עני אחר לזכות בו נמצא שעני זה עוכב ע"י מלזכות והר"ז דומה קצת להמשנה בפ"ה מ"ו שאינו מניח את העניים ללקוט וכנ"ל באות ד'. וגדולה מזו מצאנו באחרונים שכ' על המשנה בפ"ד מ"ג דחז"ל קנסו על כל פעולה שנעשית שעיי"ז יופרע לעניים ללקט, לסלקו. וכמ"ש המהרי"ט בחי' לקידושין (נט. ד"ה עני) והחת"ס בשו"ת חו"מ (ר"ס ע"ט), ולמדו זאת מפסוק דתעזוב שמוטל על כולם שלא להפריע לשום עני מלזכות. ועוד לפי"מ שאמרו בירושלמי רפ"ד והביאו הר"ש שם דפאה הנלקטת שלא ע"י זכיית העניים אין להניחן לבזו מחשש שלא יראה עני קרובו וישליך לפניו, ואם כי נ"ד שאינו נעשה ע"י הבעלים אינו נכלל בהאי דינא מ"מ מצאנו שאין לעשות כיוצא בכתחילה. אבל כשיש חשש של תערוכות פטור וחיוב מעשר והוא יפריע לכל עני צריך לעשות באופן שכתבנו.

גרעינים ממה שדשו וזרו לפניו, ואם נשאר מועט ממש שא"א להוציאם אין לחוש.

(ד) אם יש לו עוד תבואות שקצר בשדה של בעה"ב וקנאם ממנו (וכשאר הקוצרים חטים לפסח בלי קניית התבואה לפני הקצירה), יכול לערבם עם תבואתו שקצר משטח של השדה שקנאה, אבל בתנאי שקודם שמערבם יפריד מתבואה שקנה מבעה"ב מעט יותר מאחוז אחד לתרו"מ וישגיח שלא יתערב עם שאר התבואות שלו בכל הזמן גם במהלך הדישה והזריה (וכבר כתבנו שאם הוא מעט - מומלץ לדרוש ולזרות בידו).

(ה) אם הדישה והזריה של כל התבואות שלו נעשית מחוץ לביתו וחצירו אזי צריך להשגיח שגם המקצת שהפריד לתרו"מ [הן מתבואות של שדהו שקנה והן מהתבואות שקנה מבעה"ב אחרי קצירתם כנ"ל באות הקודם] יעשו הדישה והזריה שלהם בחוץ לפני הכנסתם.

(ז) יזהרו העניים להחזיק בנפרד כל מה שלקטו שלא יתערב עם תבואות אחרות גם לא בדישה וזריה לפי שהן פטורות מתרו"מ כדלקמן בפרק ה'.

(ח) אם עשו העניים גורן או העמידו כרי מרוב התבואה שלקטו חייבין בתרו"מ מדרבנן, ומ"מ גם בזה יזהרו שלא יערבבו עם תבואות אחרים וכדלקמן.

ה. הפרשת תרו"מ

(א) בכל מהלך הדישה והזריה צריך להשגיח שלא לערב תבואות, עם מה שקצר עבורו בנפרד קצת ממה שבודאי משדהו כדלעיל בפ"ב אות ז. (אם זה מועט מומלץ לדרוש ולזרות בידו).

(ב) כמו"כ צריך להשגיח שלא לערב תבואות העניים עם שום דבר מתבואות.

(ג) ולכן צריך לנקות הכלים שמכניסים שם התבואה לדישה וזריה שלא ישארו שם

(ח) כדאיתא בגמ' ברכות מ: ואמרו בסוטה מג: דאם עשו הגורן בעיר פטורין לפי שהכל יודעין שהוא לשו"פ, ונפסק כ"ז ברמב"ם פ"ב מתרומות הל"ט, ומ"מ א"א לערבן אם תבואות אחרות כיון שחיובן רק מדרבנן, ואע"פ שאחרים ג"כ מחויבין רק מדרבנן הרי אין להפריש מחד דרבנן על תרי דרבנן כנ"ל בפ"ב אות ז' בהערה.

ה. הפרשת תרו"מ

(א) כמבואר כ"ז לעיל, וצריך לדעת דכל שנראה לו שנגמר מלאכתו אע"פ שחושש אולי אין זה קרוי גמ"מ יכול להפריש ממנו תרו"מ כיון שהאיסור להפריש מדבר שלא נגמר מלאכתו הוא מדרבנן וכמ"ש הש"ך יו"ד (שלא"א סק"פ), וספד"ר לקולא, ואף דבג"ד שמפריש משיבולת על חטיטין קנסו רבנן שלא יחול התרו"מ וכמ"ש הרמב"ם (פ"ה מתרומות הלי"ח), מ"מ בזה"ז שאין נותנין אותו לכהן נקטו הפוסקים דחל כמו מפריש מן הרעה על היפה דעושין לכתחילה (עי' מענ"א שביעית ס"ט אות ח' ועוד).

(ג) כשנשאר מעט ממש יש להסתמך שהרי תמיד מוסיפין קצת על המידה שצריך לתרו"ג, וכן בתרומת מעשר, וא"כ אף אם נתערבו אלו גרעינין הפטורים ממעשר לא יופחת מהשיעור, אך צריך לפרש בעת ההפרשה שקריאת שמו בצפוננו או בדרומו הוא מן החיטים החייבות בתרו"מ וכן כשקובע מקום בפירות וכדלקמן באות ו', ולענין חשש שנתערבו כמה גרעינין החייבין בתרו"מ בתוך תבואת העניים יעשה כדלקמן באות ז' (ולכא למימר דיתבטל ברוב, דטבל לא בטיל אפי' באלף מטעם דשיל"מ ומטעם כהתירו כך איסורו).

(ד) הטעם, משום דלכתחילה אין תורמין מן החיוב מה"ת להחייב מדרבנן אע"פ ששקובע מקום בהפירות בדרומו או בצפוננו מפרש שיחול כ"א על סוג שלו, מ"מ הרי התרו"ג ותרומת מעשר ישנו מן החיוב על הפטור, ואע"פ שאינו נאכל בזה"ז וא"כ לענין תיקון הפירות הרי בכ"א מועיל, מ"מ אין לעשותו לכתחילה עי' כס"מ בתרומות פ"ה הלי"ד. ובחזו"א דמאי סי"ג סק"ד כ' דאפשר בזמנינו יכול לכתחילה לעשותו בשעת הדחק. וכ"ז לענין כשבא לערב לכתחילה אבל כשנתערב שפיר דמי להפריש כנ"ל וכדלקמן אות ו' (בסופו) ודוק.

(ה) הטעם שאם יכניס המקצת שעומד לתרו"מ בבית ושם יגמר מלאכתו נפטור מחיוב תרו"מ כדאיתא בפסחים ט. ובפרש"י ותוס' שם, וא"כ הו"ל מן הפטור על החיוב ול"מ המעשר, ואמנם אין זה לכו"ע דבב"מ פח: איתא להאבצי"א דבבני גורן א"צ ראיית פה"ב, והרמב"ן וסייעתו שם פוסקים כן. ועוד דלהרמב"ם כל שדעתו לגמור מלאכך של כולם בבית חייב, וכ"פ בשו"ע (של"א סעי' פ"ג). ובחזו"א (מעשרות ס"ג סק"ג) כ' דלהלכה אפשר דאין להפריש ממנו על טבל שראה פה"ב אחרי גמ"מ כיון שלדע' הרבה ראשונים הו"ל מן הפטור על החיוב ע"כ.

התבואה שנתערכה בתבואת העניים. ואם עשו העניים גורן מתבואתם, יפרישו תרו"מ מהם ככל הפרשת תרו"מ אבל לא יערכוה עם שאר תבואות עד אחרי הפרשת תרו"מ.

(ח) אם נשאר בשדה בשטחו שקצר שכולות וחטים שהיה קשה להעניים לאוספם, אזי יקח מהעוד מעט שקצר משדהו (כנ"ל בפ"ב אות ז' ולעיל באות ו') ויאמר שמתנה שאם בעה"ב כשיאסוף כל תבואותיו ויפריש ממנה תרו"מ יתערב בהתרו"מ מהחטים שהיו בשטחו שהופקרו, אזי הוא מפריש אותן התבואות שבידו תחת אותן חטים המופקרים ויחול עליהם שם תרו"מ תחתיהן אז בזמן שיפריש בעה"ב התרו"מ, וגם יברר מתי התאריך שבדאי כבר הפרישו תרו"מ של בעה"ב ולא יאבד תבואה זו שבידו עד אחר תאריך זה, וגם כשיגיע התאריך יפרש שנית שהוא מפריש תבואה זו לתרו"מ תחת החטים המופקרים שנתערכו בתרו"מ של בעה"ב.

(ו) כשמפריש תרו"מ על תבואתו יקח מהמעט שקצר משדהו שהוא ודאי מתבואתו (כנ"ל בפ"ב אות ז') שהוא יותר מאחוז אחד [וישאר את העוד קצת בנפרד לשימוש כדלקמן] בנפרד ואם יש לו עוד תבואות (שאינם משדהו שקנה) יקח גם את המעט שהפריד מהם יותר מאחוז אחד (כנ"ל באות ד') בנפרד ויקרא שם עליהם, וכשקורא שם מעשר ראשון ומעשר שני או מעשר עני על התבואות יפרש בדבריו בכירור שקורא לצפוננו או לדרומו של התבואה שגדלה בשטחו בצפונם או בדרומן שלהם ולהתבואה שקנה אחרי הקצירה בצפונם או בדרומן שלהם, וזאת יאמר אפי' כשאין לו עוד תבואות שקנה מבעה"ב (שהרי ממה שקצר בשדהו יש בו קצת תערובת מתבואת בעה"ב). ועי' עוד באות ז'.

(ז) תבואת העניים אינה חייבת בתרו"מ, ואם חושש שיש בה תערובות תבואות אחרות אזי כשמפריש תרו"מ על תבואתו כנ"ל באות הקודם יפרש שמפריש גם על



(ו) כבר כתבנו לעיל הטעם בכ"ז כדי שלא יפריש מן הפטור מה"ת להחייב מה"ת או להיפך.

(וצריך לדעת שאם תבואת שדהו שקנאה הוא רק מעט, דעשירית ממנו לא יגיע לשו"פ, עליו ליקח פרוטה חמורה ממי שיש לו מהנפרש על תבואת זרעך ולא לקוח ויחלל עליו המעשר שני).

(ז) החשש של תערובת תבואה אחרת בתבואת עניים הוא בעיקר במכונות הדישה והזרייה, שאע"פ שמנקים אותן לפני הכנסת תבואת העניים הרי נשאר בד"כ איזה גרעינין שקשה להוציאן, וכיון שהוא מועט ממש יכול לכלול במעט שבידו להפריש תרו"מ גם על גרעינין אלו, (ומועילה ההפרשה מדין משלו על של חבירו).

(ח) אם נשאר רק מעט ממש אין לחוש, שהרי אין אדם מצמצם בהפרשת תרו"מ ליקח רק כשיעורו, וכיון שיש יותר הרי יחול התרו"מ כשמפרש על החטים המחויב, [ואפשר שגם כשאינו מפרש שפיר דמי כיון שדעתו לכך, ואולם אם אינו עולה על דעתו צד זה צריך להודיעו], אבל כשנשאר יותר מזה צריך לעשות כפי מה שמבואר כאן, וכיון דק"ל דבדאורייתא אין ברירה א"כ א"י להפריש עתה על מה שיתברר אח"כ כשמפריש בעה"ב, ואמנם הרמב"ם בתרומות פ"א הל' כ"א פסק דבא"י דהחייב בתרו"מ מה"ת אין ברירה, אלא שבכס"מ שם כ' דכיון דבזה"ז גם בא"י הוא מדרבנן א"כ יש ברירה וכ"פ בשו"ע שלא סעי' י"א. אבל בדרב"ז שם כ' דכיון דבא"י עיקרו מה"ת אין ברירה, וכן נשמע מהמג"א סש"ז סק"ל דבתרומת דגן תירוש ויצהר ק"ל אין ברירה (והמהרש"ל ביש"ש פ"ה דב"ק החמיר יותר דאפי' בפירות וירקות אין ברירה וכמה אחרונים פסקו כשיטתו), ולכן כתבנו תקנה זו דמתנה שהחלות יחול אח"כ כשיתברר, דאז לרוב הפוסקים אין בו חסרון ברירה, ועי' בחזו"א דמאי ס"ט סק"י שהביא האחרונים שנקטו כך ויש עוד ראיות לזה, ועכ"פ כדי לצאת מספק יפריש גם אח"כ כשיגיע התאריך שבדאי כבר הפריש בעה"ב וכמבואר בפנים.

הרב יחיאל וידר

דין התבשיל שהתבשל בקדרת חמץ נקיה שאינה בת יומא

מי שבישל בפסח בקדרת חמץ נקיה שאינה בת יומא מה יהיה דין התבשיל

נסביר את צדדי השאלה בהקדם הא דקי"ל בהל' תערוכות (יו"ד סי' ק"ג סעי' א'), כל דבר שטעמו פגום - אינו אוסר תערוכותו, (אע"פ שהוא בעין, ועיי"ש בסעי' ב').

עוד קי"ל (שם סעי' ה'), דכל קדרה שאינה בת יומא - חשובה טעמה לפגם, ואינה אוסרת. וכשתבשל בה איסור - לאחר מעל"ע שנתבשל - אינה נקראת בת יומא, (כדעת ההגהות אשירי (ע"ז פ"ה סי' ט') והטור (יו"ד סי' קכ"א דף קצ"ב ע"ב) בשם ר"י וכך הוא דעת הרא"ש (שם סי' ל"ו) וההג"מ בשם רשב"ם וכ"נ דעת בעה"ת (סי' ע"ה), דלא כדעת רש"י (שם סז: ד"ה לאו, עו. ד"ה בת יומא) ותוס' בשם ר"ת (שם עו.) והר"ן (שם מ. ד"ה לא אסרה תורה) דס"ל דלילה פוגם, עיי"ש), והתבשיל שיתבשל בה יהיה מותר באכילה.

וכתבו הפוסקים דמ"מ אם נפסד לגמרי עד שהוא כעפרא בעלמא - אין בו איסור כלל. ואפשר דאף שנפסד לאחר זמן איסורו - דאסור בהנאה (כמבואר בסי' תמ"ה סעי' ב'), - מ"מ אינו יכול לאסור התערוכות, דזה לא נקרא הנאה, דמפסיד המאכל.

והנה בשו"ת חכם צבי (סי' ע"ה) מובא מעשה בקדרת ברזל שבישלו בה חמץ שנתיים ימים קודם פסח והיתה נקיה ואחר עבור שתי שנים בשלו בה בפסח. וכתב הח"צ, ויש מן התלמידים שבקשו לאסור התבשיל בפסח - מטעם דקי"ל (- ר"ל לפי מנהג המדינה להחמיר כיש מחמירין הנ"ל ברמ"א) נטל"פ בפסח אסור. ואמרתי להם טועים אתם, דאם כדבריכם - אף אם [לא] בישלו בקדרה אחת זה אלף שנים חמץ ואח"כ בישלו בה בפסח - יאסר התבשיל, וזה דבר שאין הדעת סובלתו, אלא ודאי יש שיעור לדבר.

וכתב הח"צ, ומצינו שכתבו ז"ל (סי' תמ"ז ברמ"א (סוסעי' ה'), והוא בב"י (קצא.) בשם המרדכי (סוס"י תקנ"ה) ושכן הוא בהגמ"י (פ"א ה"ח) ובסמ"ג (סי' ע"ז לאוין דף ל' ע"ג), (וכדעתם ס"ל למג"א ולח"י) בחבית יין שדבקו נסריה [בשוליה (כך הוא בב"י מהמרדכי)] בבצק 'ב' חדשים" קודם פסח - כבר נתייבש הבצק ואינו נותן טעם [ביין הנתון בו בפסח, ואם

והנה המחבר בהל' פסח (או"ח סי' תמ"ז סעי' י') פסק, דנותן טעם לפגם מותר גם בפסח. והוא דעת הטור בשם אביו הרא"ש (שם סי' ו'), וכתב הרא"ש (והובאו דבריו במ"ב שם ס"ק צ"ו) דהוא מטעם - דנהי דהחמירו חכמים לאסור חמץ בפסח במשהו (פסחים ל.), - היינו משום דאע"ג דמשהו הוא - מ"מ יש שם איסור עליו, אבל כשהטעם פגום - פקע איסורו לגמרי - ואינו יכול לאסור התערוכות אפילו באכילה, ואפילו אין בתערוכות ס' נגדו (ח"י והגר"א וש"א).

ברם הרמ"א (שם) כתב בהגה ע"ד המחבר, ויש מחמירין, וכן נוהגין באלו המדינות, ובמקום שיש מנהג להחמיר - אפילו משהו ונטל"פ אסור (תה"ד סי' קכ"ח, כצ"ל). וכשאינן מנהג - כתב המ"ב (שם ס"ק צ"ח) מהמג"א וש"א - דהמקיל לא הפסיד, והמחמיר תע"ב. וטעמם כתב הב"י בשם הפוסקים (והובאו דבריהם במ"ב שם ס"ק צ"ז), דהא אין לך ביטול טעם יותר ממשהו באלף - ואפ"ה אסרו חכמים בפסח, וה"ה נטל"פ בפסח אסור באכילה ובהנאה (א"ר ושאר אחרונים). ולמכור לגוי יש להקל (מ"ב שם ס"ק ק', ושעה"צ ס"ק קס"א מהמג"א סי' תנ"א ס"ק י"ב הובא ברע"א ופמ"ג), והפמ"ג הקל במשהו פגום ביו"ט אחרון (מ"ב שם).

דיי"נ לבתר יב"ח שרי, וכתבו ז"ל (יו"ד סי' קכ"ג סעי' י"ד) דאפילו באכילה מותרים, ועיי"ש עוד מש"כ בזה. ובבריה שאין בה עצם - שאין מתקיים יב"ח, ופירש הרשב"א בתשובה (ח"א סי' פ'), ובמיוחסות לרמב"ן (סי' קע"א) - לא חי ולא מת, "דהוה כעפרא בעלמא". והכי מוכח מההיא דתמרי דכדא (טוש"ע יו"ד סי' פ"ד סעי' ז'-ח') - בתר יב"ח שרו. ואם באיסורין שהן בעין אמרו שאחר יב"ח לא נשאר בהם שום לחלולחית והם כעפרא, כש"כ באיסור הבלוע שאין בו ממש. והיכא דליכא טעמא כלל - ברור דאף בדבר חריף שרי, ואפילו ממשו של איסור - דחורפיה מחליה ומשוי לשבח - רק היכא דאיכא טעם אלא שהוא לפגם.

וכתב הח"צ בטעם שלא מצאנו היתר דלאחר יב"ח כ"א ביי"נ ולא בשאר איסורין, דביי"נ תוך יב"ח ידוע הדבר שאפילו בדיעבד אין היתר, - ולכן הותר לאחר יב"ח - כי אין חשש שיטעו להשתמש בו קודם ליב"ח. משא"כ בשאר איסורין - דבאינה בת יומא מותר בדיעבד, לכן קיים חשש שיטעו לומר דאף תוך יב"ח מותר לכתחילה, - כיון ששניהם מותר, - אלא שזה לכתחילה, וזה בדיעבד - באינה בת יומא.

ולפי יסוד זה, בחמץ בפסח לבני אשכנז הנוהגים איסור [למאכל שהתבשל בכלי חמץ בפסח] כל [שלא עברו מאז שהתבשל בו החמץ] יב"ח אף שהוא לפגם, - י"ל דלאחר יב"ח מותר [לבשל בו בפסח] אפילו לכתחילה, כיון שכבר כלה כל לחלוחית שבו, ואין בו טעם כלל ועיקר, ואין מקום לגזור אטו תוך יב"ח, וכדאמרן.

וכתב הח"צ, ואף דלכתחילה לא מלאני לבי להתיר לבשל בקדרה חמץ (כצ"ל) שעברו עליה יב"ח [בפסח], אבל בדיעבד מורה הלכה למעשה להיתר התבשיל - אף לדין דאסרינן נטל"פ בפסח, משום דלאחר יב"ח ליכא טעם כלל.

לאחר התשובה הנ"ל שבח"צ - הובא בח"צ (סי' ע"ו) תשובה ממחותנו הגאון

נתן טעם ביין כבר קודם לפסח - כי שהא בו קודם שעבר על העיסה ב"ח, כבר נתבטל קודם לפסח], ואף דקי"ל (פסחים עו., שו"ע יו"ד סי' ק"ה סעי' א') כבוש כמבושל - והיין עומד שבעה ימים [של פסח] בחבית, עכ"ז אין כח בבצק ליתן טעם לאוסרו. (ועיין בב"י (שם) שבתה"ד (סי' קי"ז) בשם סמ"ק (סי' רכ"ב עמ' רכב) כתוב להקל בכה"ג בל"י. וכך ס"ל לט"ז למעשה). ואם כך הוא בחמץ בעין, כש"כ בבלוע בקדרה.

וכתב הח"צ, ועכ"ז לא מלאני לבי להתיר בשני חדשים, דאף דקי"ל כבוש כמבושל, - אינו מבושל ממש, וראיה מהני מאני דקוניא (- כלי חרס המצופה אבר (- עופרת)) דמפלגינן (ע"ז לג.; פסחים ל:) בין יי"נ דתשמישו בצונן - אף שהיין שוהה שם ימים ושנים - והוא כלי חרס - אין בו כח לבלוע - כמו אילו נתבשל בהם חמץ, וסגי בהדחה. ואף שהרב בש"ך (יו"ד סי' קל"ה ס"ק י"ג ול"ג) כתב דהא דמקילינן ביי"נ משום דתשמישו בצונן היינו בדלא אישתהי בהו חמרא מעל"ע, - דלולא כן הוי כמבושל ממש, במחילת כבודו לא דק, דמוכח בגמרא (ע"ז לד.) דקנקנים של גוים וחביתי דחמרא מכניסים בהם יין לקיום ימים ושנים, - ואעפ"כ אין דינם כמבושל ממש.

אבל הא מיהא יש לי ראיות ברורות דלאחר יב"ח חדשים מותר - ואפשר דאפילו לכתחילה, - כי הא דקי"ל (סי' תמ"ב סעי' ה') חמץ שחרכו קודם זמנו - מותר לאחר זמנו, וכתבו ז"ל (שם בב"י סעי' ט'), ובמאמר מרדכי שם, ובפר"ח שם, ובמג"א שם ס"ק י"ד) דאפילו באכילה מותר - דהוה עפרא, והאוסרים באכילה הוא מפני שמתכוין לאכול אחשביה, ובשרפו לגמרי עד שאינו ראוי לכלב - לכו"ע מותר. דבקנקנים של עכו"ם - קי"ל (ע"ז לד., עיין יו"ד סי' קל"ה סעי' ט"ז) מיישנין יב"ח. ועיי"ש שהוכיח דהכוונה - שאף שהמשקין עדיין בלועין בהם ריחם פג וטעמם נמר ואין בהם טעם כלל, (ר"ל, אפילו לא טעם פגום). וכן חרצנים וזגים ודורדייא (שמרים אדומים כדם (רש"י תענית כב.))

(מרדכי ריש פרק כל שעה וסמ"ג והגהות מיימוני פ"א). מיהו אם יש כזית בצק במקום אחד, חייב לבערו אע"פ שעשו לחזק (פסקי מהרא"י [שו"ת תה"ד ח"ב] סימן קמ"ט) כדלעיל סימן תמ"ב סעיף ז' [לענין בצק שבסדקי העריבה, דדינא הוא דאם יש כזית במקום אחד חייב לבער. ואם לאו, אם היה עשוי לחזק בו שברי העריבה או לסתום בו נקב, בטל במיעוטו, ויכול לקיימו אע"ג שלא מיפסל באכילה (עיי' שעה"צ שם ס"ק ס"ח). ואם לאו, חייב לבער. והוא במשנה פסחים מה.], עכ"ל. ודייק המג"א (ס"ק ל') בלשון הרמ"א - דממה שכתב דכשדיבק נסרי החבית יין בבצק תוך שני חדשים קודם פסח הבצק עדיין רך הוא ונותן טעם בפסח ואסור "לשתותו" ליין, משמע דהא "לשהותו" שרי, וכתב המג"א שכן משמע גם מדברי המרדכי, - אלא שצ"ע למה, דהא הבצק יהיב טעמא בפסח [- וקי"ל בריש הסי' סעיף א' בהגה דבכה"ג צריך לשרוף הכל, עיי"ש]. ותירץ המג"א על ב' דרכים (עיי' בביה"ל ד"ה חייב לבערו (כצ"ל)), והדרך הראשון הוא, די"ל "כיון שאין מחויב לבער החמץ עצמו", - דהוי עשוי לחזק (- והרי הוא פחות מכזית), א"כ אף היין [שנאסר "בשתיה" ממנו - אי אפשר לומר שיאסר עד שיצטרך לבערו, ולכן] אין מחויב לבערו. ובמחצית השקל דייק מדברי המג"א שכתב דבריו כיון שאין מחויב לבער החמץ עצמו, דא"כ אם "יש כזית במקום אחד" בכה"ג שדבקו נסריו בבצק תוך שני חדשים קודם פסח - גם היין צריך לבער, [שהרי בכה"ג מחויב לבער את הבצק, ועל כן ה"נ ליין. וכ"כ בביאה"ל שם לדרך הראשון].

וכשנתבונן מה השתנה בנידון שדנו לענין היין, נראה דההבנה היא, דכשהבצק מחובר לחבית מתבטל הוא לחבית ונידון החמץ כדין עץ החבית, ובזה פקע ממנו שם חמץ, ואנו דנים לחמץ כאילו אינו קיים. [ואל תתמה איך אפ"ל על חמץ שהוא עץ, שכך הוא דרכה של תורה, וכפי שביאר המהר"ל מפראג בספרו גור אריה עה"ת (בראשית כט,

מהור"ר נפתלי הכהן הגדול ר"מ ואב"ד פראנקבורט דמיינ - (הוא בעל הסמיכת חכמים, שכן הח"צ היעב"ץ היה חתן בנו), שהסכים עמו בפסק זה, - כי בודאי הקדירות שעברו עליהם כמה שנים מאז שהתבשל בהם החמץ ובישלו בהם כעת בפסח "לא שייך בהם נטל"פ", ואין בהם "לא טעם, לא עיקר", רק הטעם בטל ומבוטל "כעפרא דארעא". והא לכל הדיעות ישן יב"ח הוא חשוב כהגעלה ברותחין, ולכמה דיעות ומשמעות הישן הוא עדיף מהגעלה וכו', ורוב הפוסקים התיירו נטל"פ בפסח, - רק אנו נוהגים במדינות אלו להחמיר, הבו דלא לוסיף עליה - במקום שאין יודעים בבירור שנ"ט אף לפגם הוא, - אין להחמיר כלל.

ובשו"ת פנים מאירות (סי' כ"ג. - שאף הוא מחותנו של הח"צ היה, כי בן הפנ"מ יצחק היה חתן הח"צ) השיב לחלוק ע"ד הח"צ שלא רצה להתיר לאחר שעברו רק ב"ח על הקדרה - כפי דין חבית יין שהודבקו הנסרים בבצק קודם לפסח שני חדשים, - מטעם דדילמא דאף דע"י כבישה אינו מוציא טעם - אפילו בימים רבים, אבל ע"י בישול י"ל דנותן טעם, וכפי שחילקו במאני דקוניא, ע"כ מהח"צ. שהרי הר"ן פירש דזה שהתירו במאני דקוניא בכבישה - דוקא כשאינו מכניסו לקיום, אבל כשמכניסו לקיום י"ל דכבוש הוי כמבושל גמור. ואפילו לדעת הרמב"ם שפירש דהתם בכלי מתכת ואפילו שהכניסו לקיום סגי בהדחה, - ולפ"ד הרמב"ם אה"נ שאני כבוש מבישול, את"ל כדעתו איך הביא הח"צ ראייה מיישן הקנקנים דמותר לאחר יב"ח, הרי י"ל דכן הוא רק מפני שנבלע בצונן שבליעתו מועטת - ולכן נפלט לאחר יב"ח, אבל בבישול נבלע יותר.

ולענ"ד יש להוסיף עוד על דבריהם. דהרמ"א (סי' תמ"ז סעי' ה') פסק, חבית יין שדבקו נסריו בבצק אם הוא תוך שני חדשים קודם פסח עדיין רך הוא ונותן טעם בפסח "ואסור לשתותו", ואם נתנוהו קודם לכן, כבר נתייבש ואינו נותן טעם בפסח, ושרי

באכילה, כי אז א"א להחשיבו כעץ בעלמא, וא"כ לענין זה דין הבצק והיין שווה. [ולכן אמרו התוס' בפסחים (שם ד"ה כאן) דאם ירצה להשתמש בעריבה בפסח ואין לו דרך להנצל שידבק מהבצק כי בודאי ילוש ע"ג הבצק - אסור ללוש בו. וכ"כ במאירי (שם). וכ"כ בטור (סי' תמ"ב סעי' י"א) בשם אבי העזרי (סי' ת"צ) דאם לש בעריבה בפסח צריך לגררה ולהגלילה, כי אל"כ תאסר העיסה באכילה. ועיין בהגהות וחי' למסכ' פסחים מהג"ר אלעזר משה הלוי הורוויץ ז"ל אב"ד פינסק המודפס בסוף המסכת מש"כ ע"ד התוס' הנ"ל]. וכן כשיש בבצק כזית ומשו"ה חייב לבערו כי אינו בטל לחבית, גם היין מלבד שיאסר באכילה יצטרכו נמי לבערו, כי דין הנאסר והאוסר שווה.

ומעתה לפי דברי המג"א מש"כ בדרך הראשון הנזכר יצא - דיש עוד צד לחלק בין דין בליעת איסור שבכלי - ואפילו של חמץ בפסח - שאנו דנים בה, לדין חבית יין שדבקו נסריה בבצק, - ושעל כן אי אפשר להביא ראיה לפשוט נידון דידן מדין חמץ שהוא המדבק לנסרי החבית, כי צד יש להקל על אותו בצק - אע"ג שהוא בעין, מה שאא"ל באיסור הבלוע בכלי. שכן בצק המדבק לנסרי החבית "בטל הוא ממהותו כחמץ, ולדינא נהפך הוא להיות עץ בעלמא", כהחומר שממנו עשויה החבית, וכדין בצק שבסדקי העריבה. משא"כ בבליעה שבדפנות הכלי - שאין בה צורך לקיום ושלמות הכלי, אין הכרח לומר שהבליעה הקיימת בכלי - בטלה ממהותה לכלי - שתחשב לדינא כהחומר שממנו נעשה הכלי, אלא הבליעה במהותה מופקדת בדפנות הכלי, ולכן הבליעה אם היא מדבר איסור - תשאר במתקונתה אסורה, ודו"ק.

ומ"מ אין להקשות על הח"צ והפנ"מ שלא העירו מדברי המג"א כנ"ל, שכן המג"א כתב עוד דרך שנית, והביה"ל (שם) כתב ונראה דתירץ בתרא עיקר. ועוד, והוא העיקר, שהם דנו על דין

כה ס"ק ט"ז) לדברי רש"י ויהי בבקר והנה היא לאה - אבל בלילה לא היתה לאה לפי שמסר יעקב סימנים לרחל וכשראתה רחל שמכניסין לו לאה אמרה עכשיו תכלם אחותי עמדה ומסרה לה אותן סימנים (מגילה יג:), אבל בלילה וכו' - פירוש הא דכתיב ויהי בבקר והנה היא לאה, והלא אף בלילה היא לאה, דאין לומר שפירוש הכתוב שבבוקר ראה שהיא לאה, - דאם כן לכתוב ויהי בבוקר ויאמר אל לבן מה זאת עשית, ותו לא, אלא ודאי הכי פירושו "והנה היא לאה" - בבקר, אבל "בלילה לא היתה לאה", לפי שמסרה לה הסימנים, "וקיימא לן דסימנים דאורייתא", והוי סימן מובהק, "ולפיכך בלילה הרי היא רחל" לענין דינא לסמוך עליו. אגב, לפ"ד מיושב מה שהתקשו כבר הראשונים במעשה יעקב בעת הזרעת ראובן שלכאורה היתה מחשבתו לא שלימה בבחינת הטוב שחשבו חז"ל (נדרים כ:): בדומה לזה בני תמורה. עיין מש"כ בזה הראב"ד בס' בעל הנפש (שער הקדושה ד"ה כך שמעתי, והובאו דבריו בא"ר סי' ר"מ סעי' א' ס"ק ח', ובסעי' ה' בשו"ת) וכדבריו כתב לתרץ בשיטה מקובצת (שם) אלא שמה שתי' בראשונה בראב"ד הוא התי' השני, והברכי יוסף (סי' ר"מ ס"ק ד') וכן המאמר מרדכי (שם ס"ק ג') הקשו ע"ד, ויעוי"ש מה שתי', (והברכי"ל בסוף דבריו כתב תרוץ קרוב לדברי המהר"ל הנ"ל), וכך הוא בספר אפריון (בראשית מט, ג), ובמג"א (סי' ר"מ ס"ק ט'), ועיין בנהר שלום (סי' ר"מ סעיף ג') ובפירוש הרמ"ז על הזהר (ח"א קע"ו ע"ב) ובשפתי כהן עה"ת במדבר כה, ו. וכעין דבריו כתב האוה"ח הק' (בראשית מט, ג), ובאגרא דכלה (פר' ויצא, קמא:). ולפי שא"צ לבערו - ה"ה היין שנאסר הימנו אא"ל שצריך לבערו, שלא יהיה הנאסר מכחו חמור ממנו. ואולם לשתות היין אסור, - מפני שהאיסור שביין הוא חלק שפרש מהחבית, וגם הבצק המודבק לחבית והתבטל אליו אילו היה פורש מהחבית - בודאי שהיה אסור

לעולם", מדכתיב (ויקרא ו, כא) ישבר, וכשת"ל כהח"צ - יש תקנה ביישון, עכצ"ל דכש'בלע ע"י חמין (בבישול) בלע טפי, ולא ילפינן מיי"נ - דבלע ע"י צונן, ובכלי מתכת נמי נימא הכי, ועיי"ש עוד מש"כ בזה, וכמה ראיות שהביא ליסודו, ושאפ"ל שביי"נ קיים להו לרבנן דלאחר יב"ח כלה טעם היין לגמרי - מפני שנבלע בצונן, אבל לא באיסור שנבלע ע"י בישול - שטעם פגום בו, וצ"ל דע"י בישול בולע טפי.

וכתב הפנ"מ, תדע דא"א ללמוד מיי"נ כלום לעניין בליעת שאר איסורים, - דבסוף ע"ז (עה.) ר' יוסי אומר הרוצה לטהרן מיד מגעילן ברותחין או חולטן במי זיתים, רשב"ג אומר מניחן תחת צינור שמימיו מקלחין, וכדרך שאמרו בטוהרות אמרו ביי"נ. ומינה למד הטור (יו"ד סי' קל"ה) אף כלים המוכנסין לקיום סגי בהכשר זה. ובכלי איסור לא מצינו לומר הכשר זה, אלא סתם מתניתן (ע"ז עה:) הלוקח כלי תשמיש מן הנכרים "את שדרכו להגעיל יגעיל", ולא מועיל שום הכשר אחר. דע"י בישול בלע טפי, ולא מהני ישון יב"ח, דהטעם שמור בתוך הדפנות, אלא שהוא פגום. וכ"כ הרא"ש בפרק כירה (שבת פ"ג סו"ס ט"ז) והתוספות בזבחים (צה: ד"ה עירה לתוכה). ועיי"ש אריכות דברים בביסוס דעתו, ובפירוט ע"ד הח"צ. ואילו הח"צ (בסי' פ') השיב להגאון הפנ"מ על דבריו, וחזק דעתו. והפנ"מ (סי' כ"ד) שלח ידו בקולמוסו בשנית להשיב ע"ד הח"צ, והובאו דבריהם בקצירת אומר בשע"ת סי' תנ"א ס"ק א', ויעוי"ש עוד מה שכתב בזה.

ולענ"ד יש להביא ראיה ליסודו של הפנ"מ מהפיוט שאומרים ביוצרות לשבת הגדול - ד"ה אלקי הרוחות לכל בשר, - שחובר ע"י רבי יוסף טוב עלם, ור' שמואל מפלייזא (- בעל התוספות, רבו של המהר"ם מרוטנברג) כתב פירוש לפיוט זה, ופירושו נדפס בספר אור זרוע (ח"ב הל' פסחים סי' רנ"ו, אלא ששם הוא כתוב ע"ש ה"ר שמואל מ'פלייש' זצ"ל), וביצורות ומוספין המבואר

התבשיל - שבו נמצאת מהבליעה מה שנפלט והיתה קיימת בדופני הכלי, והראיה שרצה הח"צ להביא מדין הבצק היתה נמי מדין היין, כי שם מצא דמיון לדין שהוא דן בו, שהפליטה שנפלטה מהבצק ליין - ומ"מ אינו אוסר ליין (- אם עברו ב' חדשים מאז שהדביקו את נסרי החבית בבצק). ודין "הפליטה" מהבצק (שבה הדיון לגבי היין) - "מדינא איננה בטלה לכלי", כי כבר אין לכלי צורך בה, ולגבי ענין דין זה - לא שאני לן בין דין בליעת איסור שבכלי - לדין חבית יין שדבקו נסריה בבצק, כי מה שפרש מבליעת הכלי ומה שפרש מהבצק שמדביק לנסרי החבית הם נידון אחד, והחילוק שאמרנו הוא רק לענין איך אנו דנים לגבי הבצק המחובר לדופני הכלי והוא זה המקיימו ככלי או שהוא משלים את שלמות הכלי, לבליעה שאיננה מקיימת ומשלימה לכלי, כאמור, והבן.

ולמה שרצה הח"צ ללמוד היתר לבליעת כלי מתכת בראיות ברורות מדין איסורים בעין שלאחר יב"ח הם מותרים, - קנקנים של עכו"ם, וחרצנים וזגים ודורדיא, ובריה שאין בה עצם, וק"ו לאיסור בלוע - שאין בו ממש, דלאחר יב"ח יהיה מותר. הקשה הפנ"מ, דלמה שמתייבש ונעשה כעץ - אף קודם ליב"ח מותר, כמבואר ביו"ד (סי' פ"ז סעי' י') לענין עור קיבה - למלאות בו חלב (- שיפעל בכח החומצות שבקיבה שייעשה החלב לגבינה). ועל כרחק "דבר גוש" מתייבש הדבר - מטעם דשליט ביה אוריא ומייבש הלחלוחית לגמרי עד שנעשה כעץ יבש שאין בו טעם כלל, אבל "הנבלע בדופן כלי" - לעולם הוא שמור בתוכו ואין כח לאויר העולם לייבשו, אלא שטעמו נפגם - ונפלט בבישול. וכתב הפנ"מ (סי' כ"ד), דהבלוע נפגם מהר יותר מאיסור בעין, ואפילו בלילה אחד, אבל כדי שיהיה כעפר ע"י שיתייבש הוא ההיפך, הגוש בימים מעטים מתייבש ונעשה כעץ, והבלוע עומד ימים רבים. ולכן אמרו (ע"ז לד.) "התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופנו

נכון היה לפרש 'קיים' איסור), משום "שבולעים אפילו באופן זה".

ובמקורות וציונים שבגליון יוצרות ומוספין המבואר (ס"ק ס"ד) ציינו, כמבואר (פסחים ל:): מהו דתימא כיון דרוחא שליט בהו אורא ולא בלעי, קמ"ל.

וצ"ע על פירושם לפי המקור שצינו. שכן התם איירי מדין דאמר רבא בר אבא אמר רב חייא בר אשי אמר שמואל, כל הכלים שנשתמשו בהן חמץ בצונן משתמש בהן מצה (- ע"י הדחה), חוץ מן בית שאור - הואיל שחמיצו קשה (מפני שפעמים שוהה שם בלילה, רש"י). אמר רב אשי ובית חרוסת כבית שאור שחמיצו קשה דמי. אמר רבא הני אגני דמחוזא הואיל ותדירי למילש בהו חמירא ומשהו בהו, חמירא כבית שאור - שחמיצו קשה דמי. [והובא במרדכי (פסחים סי' תקס"ה) פירוש בשם ריב"א הלוי - שהיו עשירים והיו מחמיצין עיסה בכל יום ואופין פת חמה, בהם נאמר שהכלי שלהם כבית שאור, אבל בשאר מקומות שמחמיצין עיסה בהם רק פעם אחת בשבוע, יכול להשתמש בהם עיסת מצה]. פשיטא. מהו דתימא כיון דרוחא שליט בהו אורא ולא בלעי, קמ"ל, עכ"ל.

והנה הפייטן (שם) בבית האות צ' כתב בזה"ל, צְעִי דְּמִשְׁהִי בְּהוּ חֲמִירָא (- קערות שמששה בהם בצק) בְּשֶׁאֲרָ יוֹמִי (- במשך ימות השנה). פְּבִית שְׁאֹר שְׁחֲמוּצוֹ קֶשֶׁה דְּמִי (- ולכן צריך הכשר ע"י הגעלה עמ"נ שיוכל להשתמש בהם בפסח, על אף שתשמישן בצונן). ומקור הפייטן היא הגמרא בפסחים (ל:): הני"ל, וכ"כ כאן בפירושו של ר' שמואל מפלייזא הני"ל שאותה הגמרא היא המקור לדין זה.

ולכאורה אם נפרש שכוונת הפייטן בדבריו נאף על גב דְּרוֹיִחַן וְאָפָא לְמִימָר דְּשְׁלִיט בְּהוּ אֲוִירָא כפירושם - דאפשר לומר שהאור שולט בהם "ואינם בולעים", אפילו הָכִי קִימָא אֲוִירָא - אעפ"כ איסורם עומד, משום "שבולעים אפילו באופן זה",

(- מתיבתא הוצאת עוז והדר) כתבו שביארו לפיט זה ע"פ פירושו של ר' שמואל מפלייזא הנזכר.

שכ"כ הפייטן בבית האות ע', עֲנָדוּ (- ר"ל, 'עיינו' חז"ל, או 'עטרנו' אותנו בהלכה זו), אֲגָנִי וְקֶצִיעִי (- עריכות וקערות מחרס) דְּקוֹינָא (- המצופים בעופרת או בזכוכית) וּפְחָרָא (- או שאינם מצופים, - שהשתמש בהן בחמץ), אָף עַל גַּב דְּמִפְּלִיט לְהוּ שְׁפִיר (ע"י הגעלה), לְאֶשְׁתְּמוּשִׁי בְּהוּ אֲסִירָא (בפסח, כי חרס אינו פולט לגמרי). "וְאָף עַל גַּב דְּרוֹיִחַן - וְאָפָא לְמִימָר דְּשְׁלִיט בְּהוּ אֲוִירָא, אֲפִילוּ הָכִי קִימָא אֲוִירָא". ולפי דעת הפנים מאירות יתבאר הכוונה נאף על גב דְּרוֹיִחַן - דאפילו אם פי הכלי חרס יהיה פתוח לרווחה - שמשום כך היתה סיבה לעלות בדעתנו וְאָפָא לְמִימָר - דאפשר לומר דמפני דְּשְׁלִיט בְּהוּ אֲוִירָא - משום הכי האויר מייבש להבליעה שבדפנות הכלי - כדין שאמרו בדבר שהאיסור הקיים כגוש בעין שאיננו בלוע בדפנות כלי - שלאח"כ מסויים מפני שהאויר שולט בו נעשה כעץ בעלמא שאינו נותן טעם כלל - אף לא טעם פגום, קמ"ל דְּאֲפִילוּ הָכִי קִימָא אֲוִירָא - כי הבלוע בדפנות כלי אינו יוצא או מתייבש מדפנות הכלי ע"י האויר לעולם, ולכן כשהכלי עשוי חרס - שאין לו תקנה גם לא ע"י הגעלה, ישאר הכלי באיסורו לצמיתות. ומקורות דין זה הם ע"פ המובא ומצויין בפמ"א, מקצתם נרשמו לעיל, ועיין עוד שם.

ואולם ביוצרות ומוספין המבואר כשביארו לפיט דברי רבי יוסף טוב עלם ע"פ פירושו של ר' שמואל מפלייזא ביארו נאף על גב דְּרוֹיִחַן וְאָפָא לְמִימָר דְּשְׁלִיט בְּהוּ אֲוִירָא אֲפִילוּ הָכִי קִימָא אֲוִירָא בדרך אחרת מכפי שפירשנו.

וז"ל, נאף על גב דְּרוֹיִחַן וְאָפָא לְמִימָר דְּשְׁלִיט בְּהוּ אֲוִירָא - ואפשר לומר שהאויר שולט בהם "ואינם בולעים", אפילו הָכִי קִימָא אֲוִירָא - אעפ"כ איסורם עומד, (לכאורה אין הבנה לפירוש 'עומד', ויותר

התיבות, ויש דרך לפרש בדבריו שהם עולים כפי שפירשנו עפ"ד הפנ"מ, וכדלקמן]. והבן.

אלא שא"כ הפייטן בבית האות צ' הו"ל להוסיף תיבה אחת ברישא, צעי "ואגני" דמשהי בהו חמירא פשאר יומי פבית שאור שחמוצו קשה דמי, כי כאן הוא מקומו, דאיירינן מבליעה הנעשת ע"י צונן. ובסוף הבית להוסיף, ואף על גב דרויחן ואפא למימר דשליט בהו אוירא אפילו הכי קימא אסורא, ע"כ, וכפי שהוא מובא במקורו בגמרא, יען כי התם הנידון בגמרא הוא על חימוץ הנבלע בדפנות הכלי בצונן - ולכן אי אפשר להשתמש בו ע"י הכשר הדחה בלבד, כי בליעתו קשה, ובעי הכשר ע"י הגעלה. ולמה כתבו בדין שבליעת כלי חרס אינו יוצא מידי דופןו לעולם, שב'אגני' העשוי 'חרס' איכא בליעה ע"י צונן - אע"ג דשולט בהם האויר, ובבית האות ע' בריש דבריו בודאי בהשתמש בהן בחמין איירי, וכדלעיל. ועוד, א"א להתעלם לנוכח העובדה שהגמרא שדנה על אגני - לא איירי דוקא מכלי העשוי חרס.

ולדרכנו ע"פ דעת הפנים מאירות, עולים הדברים שפיר - אף לפירושו של ר' שמואל מפלייזא. דהפייטן בבית האות ע' "מהכשר כלי חרס מבליעה הקיימת בהם איירי", ודן מאגני היא עריבה העשויה מחרס, והבליעה קיימת בה ע"י שהשתמש בהם בחמין, ואה"נ אפ"ל נמי כפי פירושו של ר' שמואל מפלייזא - שבליעתו נעשתה בצונן מפני שלשו בה בתדירות, לא תועיל לה הגעלה - כי בליעה שבכלי חרס איננה יוצאת מידי דופןו לעולם, ואפילו אם פי הכלי חרס פתוח לרווחה - לא אמרינן שמפני שהאויר שולט בו הבליעה נעשת כעץ בעלמא שאינו נותן טעם כלל, - אף לא טעם פגום, כי הבלוע בדפנות כלי אינו יוצא או מתייבש לעולם מדפנות הכלי ע"י האויר, וכשהכלי עשוי חרס - שאין לו תקנה גם לא ע"י הגעלה, ישאר הכלי באיסורו לצמיתות. ואכן ענדו (- עטרו וקשטו) אותנו חז"ל בהלכה זו.

וכמבואר בפסחים (שם) מהו דתימא כיון דרויחא שליט בהו אוירא ולא בלעי קמ"ל, א"כ הכא - בבית האות צ' לאחר שכתב הפייטן לדין צעי דמשהי בהו חמירא פשאר יומי פבית שאור שחמוצו קשה דמי - היה צריך לקבוע מקום להלכה הזאת, ואף על גב דרויחן ואפא למימר דשליט בהו אוירא אפילו הכי קימא אסורא, כפי שהיא מובאת בדברי הגמרא. ולמה כתבה בדין של בליעת כלי חרס - שאגני העשויה מחרס ההגעלה לא תועיל להם, מפני שהבליעה איננה יוצאת מידי דופןו לעולם.

גם קשה לפירושם שנקט הפייטן "אגני" סתם, ולפ"ד הגמרא הנ"ל הכי היצ"ל - אגני "דמחוזא", - כי מדברי רבא משתמע דרך במחוזא האגני בלועה ביותר, וכדפירש במרדכי בשם ריב"א הלוי הנ"ל.

והנה קושיא זו תוקשה לכאורה אף לפירושו של ר' שמואל מפלייזא שפירש אגני - היא עריבה שקורין מיי"ט בלע"ז, "ורגילין ללוש בה, ובלועה ביותר". ולכאורה אף ע"ד יקשה כנ"ל. אלא שיש לתרץ שס"ל שאגני הוא כלי מסויים שהיו משתמשים בו אך ורק או בעיקר במחוזא, ודרך ההשתמשות של אותו הכלי הוא שמחמיצין בו עיסה בתדירות - ולכן הוא בלוע ביותר, ולכן כשאומרים 'אגני' בלבד, מובן דהוא זה שרגילים להחמיץ בו עיסה בתדירות והוא בלוע ביותר, ואצ"ל דמחוזא, [שו"ר במרדכי (שם) לאחר שחילק בין אגני דמחוזא לשאר מקומות, כתב בשם יש אומרים דאין חילוק בין אגני דמחוזא לאגני דעלמא, אלא שלדעתם בכולהו לא מועיל הגעלה כלל, ועיין לקמן בסוף דברינו מה שהעתקנו מפירושו של ר' שמואל מפלייזא]. [ומאחר שנקט הפייטן לשון 'אגני', מכאן היתה הדרך קצרה לבעל היוצרות ומוספין המבואר מתיבתא לבאר סיום הבית - ואע"ג דרויחן ואפ"ל דשליט בהו אוירא, - דר"ל שהוה אמינא שלכן אינם בולעים, כי מהכי איירי בגמרא דאגני. ברם ר' שמואל מפלוזיאי לא כתב פירוש לאלו

כשהאור שולט בחמץ שהוא גוש בעין נעשה החמץ כעץ בעלמא שאינו נותן טעם כלל, - אף לא טעם פגום, וכדמצאנו בדין החבית שדבקו נסריה בבצק - שלאחר ב"ח קי"ל דאינו אוסר להיין השהיה בחבית בפסח, וההסבר לכך פירש בפנ"מ כי מפני שהוא קיים כגוש בעין הוא מתייבש מהר יותר מחמץ בלוע וסגי עבור זה ב"ח, אך - ואפ"ה קיימא איסורא - ר"ל להשתמש בהאי עריבה בפסח, - מטעם "שרגילין ללוש בעריבה זו בכל ימות השנה", - ואם נתיר להשתמש בעריבה זו בפסח כשעברו ב"ח מאז שהבצק בא באותו מקום, - קיים חשש הקרוב לודאי שיטעו להשתמש בעריבה כזו שבדופני העריבה בלוע בצק בעין אף שעדיין לא עברו עליו ב"ח מאז שנבלע במקומו, (את"ל מחמת ההרגל להשתמש בו בתדירות יגיעו להשתמש בו גם תוך ב"ח לפסח וישכח, או מפני ההרגל ישכח לכוון את הזמן הנכון), ובצק המדבק לנסרי החבית שנתנהו במקומו תוך ב"ח לפסח עדיין נותן טעם הוא בפסח, ולכן אסרוהו מ"מ, (ע"ד שכתב הח"צ בטעם שלא מצאנו היתר דיב"ח לשאר איסורים כ"א ביי"נ, כי בשאר איסורים יש חשש שיטעו להשתמש בו קודם ליב"ח, עיין לעיל בדברינו). והלכך - שקיים בעריבה חמץ בעין - אע"ג שלא ישתמש בעריבה בפסח - כי קיימא איסורא, מ"מ היות וכוונתו להשהות את העריבה בפסח ברשותו - ויש חשש פן ישאר בה כזית חמץ במקום אחד, או אפילו בפחות מכזית במקום שאין עשוי לחזק, לכן - טוב [לכתחילה] לגוררה היטב, ר"ל - מהחמץ בעין הנראה ודבוק בה - כמה ששייך, או לתתה לנכרי ולחזור ולקנותה לאחר הפסח. והמקילים - ר"ל להשהותה בבית כמו שהיא, - סומכים על הביטול, - ר"ל, שהחמץ בטל לכלי, - כי כפי הנראה אין בו כזית במקום אחד, (- דאילוא כן היה חייב לבערו), - והחמץ שהוא פחות מכזית - עשוי לחזק לעריבה, או יאמר שלגבי חמץ הפחות מכזית מועיל מה שמבטל לחמץ בער"פ.

שוב התבוננתי בפירושו של ר' שמואל מפלייזא, ונ"ל שעל דבריו אין קושיא כלל, כי לפירושו ה'אגני' אינו עשוי מחרס כלל, שלא כפי שפירושו ביוצרות ומוספין המבואר מתיבתא על שמו.

דז"ל, ענדו אגני וקציעי דקוניא ופחרא - אף על גב דפליטי שפיר לאשתמושי בהו אסורא, ואף על גב דרויחן ואיכא למימר דשליט בהו אוריא, אפ"ה קיימא איסורא. אגני היא עריבה שקורין מיי"ט בלע"ז ורגילין ללוש בה ובלועה ביותר, ואסורה להשתמש בה בפסח "פן ישאר בה כזית במקום אחד, או אפילו בפחות במקום שאין עשוי לחזק" דמסיק תלמודא (פסחים מה:): דסמי קילתא מקמי חמירתא, והלכך טוב לגוררה היטב, או לתתה לנכרי ולחזור ולקנותה לאחר הפסח, והמקילים סומכים על הביטול, עכ"ל. ונראה מדבריו דלא מכלי העשוי מחרס איירי, אלא מכלי העשוי מעץ, ומכך נובע האיסור להשתמש בעריבה בפסח - כי קיים חשש שבסדקים וכן [אם היא עשויה מנסרים] בין הנסרים איכא חמץ בעין. ולפ"ז יתפרש הפיוט, אף על גב דפליטי שפיר - ר"ל ע"י הגעלה תפלט כל הבליעה שנבלעה בדפנות הכלי, מ"מ - לאשתמושי בהו [בפסח] אסורא - מטעם פן ישאר בה כזית [חמץ] במקום אחד, או אפילו בפחות - במקום שאין עשוי לחזק, שע"כ אינו בטל לכלי, ומפני כך - בזמן ההשתמשות בכלי זה בפסח - חיישינן שמהחמץ בעין תפלט פליטה למאכל לכשיגע בו ויאסר באכילה, כי אין הפליטה מאותו הגוש בעין נידון כעץ הכלי, וכדאמרינן לעיל מהמג"א, ועיין בסימן תנ"א סעיף י"ז. ומעתה יתפרש - ואף על גב דרויחן ואיכא למימר דשליט בהו אוריא - ר"ל, ע"פ הא דאמרינן שחמץ בכה"ג שהוא כזית במקום אחד, או אפילו בפחות במקום שאין עשוי לחזק - נידון כגוש חמץ בעין לעצמו - כי איננו בטל לכלי, יצא לכאורה דאם פי הכלי מרווח - יש לדון לחמץ זה כדבר היתר שאין בו כח לאסור למאכל שהיה בכלי זה בפסח - מטעם כי

דבריו בב"י סי' תמ"ז דף קצא ע"א ז"ל, ולענין מה שאמרת חמץ פגום שנתערב משהו בפסח ואינו בעין אם נחמיר עליו כיון שאיסורו במשהו אם לא. לא נתברר לי פגם זה שאמרת מהו. אם הוא פגום גמור, - כגון פת שעפשה ויצא מתורת אוכל - עפרא בעלמא היא, ולא אסרה תורה עפרא בעלמא. ולא סוף דבר משהו, אלא אפילו מחצה על מחצה או יותר. אבל אם אינו פגום גמור - אוסר תערוכתו באכילה אפילו במשהו - כדעת רבינו יצחק הזקן ז"ל (תוס' ע"ז סו. ד"ה מכלל, טור סי' תמ"ז). לפי שכל שהו במשהו ואינו מחמת טעמו - אין חלוק בין טעם לפגם לשאינו לפגם, שהרי אין הולכין בו אחר טעמו. ודבר ברור הוא לפי דעתי אף על פי שמקצת מרבתי ז"ל (הרמב"ן בלקוטותיו פסחים ל.) חלוקין עליו. וכמדומה אני שיש לו ראייה מפורשת מפלוגתא דרב ושמואל (פסחים שם) "בקדרות בפסח" ומסוגיא דאתמר עליה בגמרא, עכ"ל. אלמא דס"ל דבליעה שבקדרות שאינו בן יומו פשיטא ליה דאינו פגום לגמרי, כ"א קצת. וראה שהר"ן בסוף מסכת ע"ז (עו. ד"ה ודאמרינן, וד"ה לא אסרה וכו') כתב, דהבליעה בכלי אינו פגום, אלא טעם שמוציא הוא פגום. ועיין בב"י יו"ד (ריש סי' ק"ג), ובשול"ח מוח"ז חתם סופר (חיו"ד סי' צ"ח).

ברם הרא"ה בבדק הבית ובמשמרת הבית (שם) פליג אדעתיה דהרשב"א הנזכר, וס"ל "דבליעת כלי שאינו בן יומו - הבליעה שבו נתייבשה והוי כעפרא בעלמא", וע"כ אין בפליטה כדי ליתן טעם. וכ"כ הריטב"א בחידושו לפסחים (ל.) כדבריו, אלא דס"ל דכך הוא רק לאחר ששהה כמה ימים. ודבריהם קרובים לדעת הח"צ, ופשוט.

ולהשלמת הדברים אציין למש"כ בפמ"ג (שפתי דעת סי' ק"ג לאחר ס"ק י"ז) ובשול"ח חיים שאל (ח"ב סי' ל"ח אות פ"ו) - על מש"כ בשול"ח הרשב"א (ח"א סי' תקע"ה) (ובציוני מקורות הערות ומקבילות החונים על שול"ח הרשב"א בהוצאת מכון אור

ואם כנים דברינו בפירושו של ר' שמואל מפלייזא, יש להביא ראייה מדברי הפיוט לדעת הפנ"מ, ולא כפי שהייתה עמנו בריש דברינו - על שהאור אינו שולט "בבליעה" שבדפנות הכלי, אלא כי מבואר מדבריו "שהגוש בעין נשלט ע"י האור לייבשו לאחר זמן קצר עד שאינו נותן טעם כלל", ופשוט.

עוד יש להביא ראייה לדעת הפנ"מ - דהבלוע נפגם מהר יותר מאיסור בעין - ואפילו בלילה אחד, אבל כדי שיהיה כעפר ע"י שיתייבש - הוא ההיפך, הגוש בימים מעטים מתייבש ונעשה כעץ, והבלוע עומד ימים רבים. ממה שכתבתי בשול"ח כטל אמרתי ח"ג (סי' י"ג), לענין מי שכיסה בפסח קדרה עם כיסוי קדרה שהשתמשו בו לחמץ, יעו"ש) מדברי הרשב"א (תוה"ב הקצר ב"ד ש"א ט"ו) והובאו דבריו בטור יו"ד (סוס"י ק"ג). וז"ל, כתב הרשב"א, יראה לי דהא דאמרינן נותן טעם לפגם מותר, דוקא כשריבה ההיתר על האיסור, אבל בזמן שההיתר כאיסור, אינו מותר "עד שיפגום לגמרי", שכל שאין ההיתר רבה עליו כאילו הוא בעינו, ולא התירתו תורה עד שלא יהיה ראוי לגר, [ר"ל, לגר תושב, דילפי בע"ז (סז סוע"ב) מדכתיב (דברים יד, כא) לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, דהא אינה ראויה לגר, איננה קרויה נבילה]. ומ"מ קדירה שאינה בת יומא - אע"פ שמשערין בכולה ונמצא שאין ההיתר רבה עליו, אפ"ה שרי, והיינו טעמא "שאין כאן ממשו של איסור אלא טעמו" (וכפי שכתבנו לעייל מדברי הח"צ שבבלוע אין ממש), וכל שטעמו לבד מעורב בו - אם נ"ט לפגם אפילו קצת מותר, אבל צירו של איסור, וכ"ש כשנתערב בו גופו של איסור, אינו מותר עד שירבה ההיתר, או עד שיפגום לגמרי, שאינו ראוי לגר, עכ"ל. הרי דפשיטא ליה לרשב"א דבאיסור הבלוע בדופני קדרה שאינה בת יומא אע"ג שיפגם - אינו נפגם לגמרי שיחשב כעץ בעלמא.

וכן נראה ממה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תצ"ט, מיוחסות סי' קנ"א, הובאו

הרשב"א הלזו יש לדקדק דאחר י"ב חדש הטעם נעשה כעפרא בעלמא כמו שהוכיח הח"צ, אלא שהרשב"א קאמר דלא סגי יישון אלא בכלי יין שכלה הלחלוחית, ולא בשאר אסורין, ומוכח דאפילו אם כבר נשתהו, לא סגי להתירם. דממה שכתב הרשב"א "מיהו ביין דוקא סברא שכלה לחלוחית" - הרי בהדיא שמחלק בין משקה יין דקליש, ובין שאר איסורין שיש בהן ממש, - דלא מהני י"ב חודש, ואפילו דיעבד אוסר בחמץ בפסח. ומזה מבואר דלא כהחכם צבי - שהתיר אף חמץ בפסח לאחר יב"ח.

ולפי הנ"ל כתב בחיים שאל גבי נ"ד - דאין לסמוך ולהתיר מכח הוראת הח"צ ודעימיה, - ולומר שכיון שכבר שהו י"ב חדש הוי כעפרא בעלמא, חדא שמתשובת הרשב"א מוכח להיפך וכו'. וכן בשו"ת בית שלמה (חאו"ח סי' ס') כתב, שקשה לסמוך ע"ד הח"צ להקל בכלי חמץ אחר י"ב חודש, מחמת תשובת הרשב"א שכתב דלא מהני יישון י"ב חודש אלא בכלי יין.

ואולם לפי מה שכתבנו לעיל שהרא"ה פליג אדעתיה דהרשב"א הנזכר, וס"ל "דבליעת כלי שאינו בן יומו - הבליעה שבו נתייבשה והוי כעפרא בעלמא", וע"כ אין בפליטה כדי ליתן טעם. ושכ"כ הריטב"א בחידושיו כדבריו, אלא דס"ל דכך הוא רק לאחר ששהה כמה ימים. ודבריהם קרובים לדעת הח"צ. ע"כ א"א לדחות בשתי ידים לדעת הח"צ מכח דעת הרשב"א, כי יש בדבר זה מחלוקת ראשונים, ופשוט. ועיין בשו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן ר'), ובשו"ת יביע אומר (חלק ז' יורה דעה סימן י'), ובשו"ת משנה הלכות (חלק ט"ז סימן כ"א).

המזרח מכון ירושלים ציין בציון 4 לדברי הפמ"ג והחיים שאל. ודברי הרשב"א הובאו בב"י יו"ד סי' קל"ז סעי' ה' בזה"ל, ומה שאמרת אם נתן יין בתוך כלי אסור בדיעבד, אם נתיר לו ליתן יין פעם אחרת. תשובה, פשיטא דלא. הגע עצמך קדירה של גוי שאינה בת יומא שבשלו בה בדיעבד שרינן מה שבישלו בה, - הנכשיר לבשל מכאן ואילך, אלא שהכלי באיסורו עומד. וזה פשוט עוד "דלא סגי יישון" (שאמרו בע"ז עה. הנ"ל) אלא בכלי יין, [הגהות רעק"א, וכן הוא בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן מג). נ"ב, כן מפורש בר"ן (שעל הרי"ף חולין קיא: סוד"ה סכין ששחט בה וכו' דף מ: בדפי הרי"ף) שלא מצינו הכשר עירוי וניגוב ויישון י"ב חודש אלא ביי"נ בלבד, עכ"ל. וכ"כ בתשובת הרדב"ז (דפוס ויניציא סי' תשל"ט, ובים של שלמה (חולין פרק ח' אות נ"ט). ואולם אין מזה סתירה לח"צ, דיפה כתבו שלא תקנו להשהות "לכתחילה" י"ב חדש אלא בכלי יין, דבשאר איסורין לא התירו כן - דיששה אותם, אמנם אם במקרה אירע דנשתהו [ובישל בהם] מותרים כהוראת הח"צ]. וראיה מההוא פנכא (חולין קיא:), אין ראיה חלוטה, - דאולי כדי שלא ישתמש קודם, [ופירש הפמ"ג (שם) הכוונה, דלכתחלה קאמר, דבשאר איסורים לא מהני יישון - דגזרינן אטו בת יומא - הואיל ודיעבד שרי באינה בת יומא, מה שאין כן יין נסך דיעבד אסור, ובין תוך י"ב חודש לאח"כ לא אתי לאחלופי, כמ"ש החכם צבי הנ"ל, דלא כהפנים מאירות (סי' כ"ג הנזכר) שס"ל דבכלי לא שייך תקלה, דמהרשב"א מוכח להיפוך]. מיהו "ביין דוקא סברא שכלה הלחלוחית", (הובא בב"י יו"ד סי' קכ"א סוס"ע ז'), עכ"ל. איברא דבתשובת

הרב חיים ברכיה ליברמן

ברכת בורא פרי האדמה על המרור בזמנינו

שאלה:

הנה מבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' תעג ס"ו) שלא לאכול כרפס יותר מכזית, ומבאר המשנ"ב (ס"ק נב) שהטעם הוא משום שנחלקו הפוסקים האם צריך לברך ברכה אחרונה על הכרפס, שהרי יש אומרים שהמרור שאוכל בסעודה נפטר מברכת 'בורא פרי האדמה' על ידי מה שבירך על הכרפס, ולשיטתם אין לברך בורא נפשות על הכרפס, אולם ישנם דעות שאין צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור, ולשיטתם צריך לברך בורא נפשות על הכרפס, כיון שאין ברכת המזון פוטר דברים שאכל קודם המוציא, ולפיכך כדי לצאת מהמחלוקת הזו צריך לזהר שלא לאכול כזית כדי שלא יהיה לו שיעור של ברכה אחרונה. ובדיעבד אם אכל כזית אינו מברך בורא נפשות כיון שיש מחלוקת הפוסקים אם המרור נפטר על ידו, ולשיטת האומרים שמרור נפטר על ידו, ברכת המזון פוטר גם את הכרפס שאכל קודם הסעודה, וכמו שכתב המשנ"ב (שם ס"ק נו). והוסיף המשנ"ב (שם ס"ק נה) שיכוין בברכת בורא פרי האדמה לפטור את המרור שיאכל אחר כך.

והשאלה היא בימינו שהרבה מאחינו בית ישראל אוכלים חסה למצוות מרור, וכהיום חסה המתוקה בארץ ישראל היא מהדברים הנאכלים לשובע גם באמצע סעודה וממילא אין צריך לברך עליה, האם צריך לנהוג כל הדברים הללו, או שכיון שברור שאין צריך לברך על החסה בורא פרי האדמה לפיכך אם אכל כזית כרפס צריך לברך אחריו בורא נפשות, ואינו צריך לכוין לפטור את המרור.

תשובה:

מחלוקת הפוסקים אם בפת הבאה בכיסנים באמצע סעודה הולכים אחר כוונתו או אחר דרך בני אדם

א. כתב השולחן ערוך (או"ח סי' קסח ס"ח) שאם אוכל פת הבאה בכיסנים באמצע הסעודה שלא מחמת הסעודה הרי זה טעון ברכה לפנייהם ולא לאחריהם. ומבואר שלגבי פת הבאה בכיסנים יש הבדל אם אוכלו שלא מחמת הסעודה שאז צריך לברך עליה, ואם אוכלו מחמת הסעודה אינו צריך לברך עליה. ונחלקו הט"ז ושאר הפוסקים בביאור הדבר, שהט"ז (שם ס"ק י) סובר שאין הבדל אם אוכלו לשם שובע או לשם תענוג וקינוח, אלא ההבדל הוא בכמות שאוכל, שאם אוכל הרבה מהפת הבאה בכיסנים מכיון שהרגילות של שאר אנשים לאכול כמות גדולה כזו לשם שובע, אפילו אם הוא אוכלו לשם קינוח צריך לברך עליו, כיון שדרך

העולם לאכול כמות כזו לשם שובע, ואם אוכל כמות מועטה שאצל רוב אנשים כמות קטנה כזו נאכלת לשם קינוח, אז צריך לברך עליו גם אם הוא מתכוין לשם שובע. אולם לדעת העמק ברכה (הובא בט"ז שם) הדבר תלוי בדעתו, שאם כוונתו לשם קינוח צריך לברך עליה, ואם כוונתו לשם שובע אין צריך לברך עליה, ואין הבדל אם אוכל הרבה או קצת, אלא הולכים בכל האופנים אחר כוונתו. וכן פסק המשנ"ב (שם ס"ק מא). וכתב בשער הציון שכך סובר הדרישה, וכן משמע שם במגן אברהם וכך סובר המאמר מרדכי.

חילוק בין פירות לפת הבאה בכיסנים

ב. אולם הט"ז הוכיח מסימן קעז שלא כדבריהם, שמבואר שם שגם אם אוכל פירות לשובע צריך לברך עליהם, ואינו נפטר מברכה אלא א"כ אוכל תחילתו וסופו עם

ואוכלו לשם קינוח, מכל מקום לא יברך עליו, ולא מבעי לדעת הט"ז שגם בפת הבאה בכיסנים הולכים אחר דרך העולם בוודאי צריכים ללכת כאן אחר רוב העולם, אלא גם לדעת הפוסקים שהולכים אחר כוונתו, כל זה אינו אלא בפת הבאה בכיסנים שעשוי לתענוג וקינוח, לפיכך הולכים אחר כוונתו שזה בשביל הקינוח, משא"כ בדבר העשוי לשובע, גם אם יכוין האוכלו לשם קינוח, לא הולכים אחר כוונתו, ולפיכך בנידון דידן אע"פ שאוכל את החסה לשם מטרת מצוה ולא לשם מטרת שביעה, מ"מ דינו להיפטר מברכה ראשונה וכמו כל השנה.

נחלקו הראשונים בדבר העשוי לפתוח המעיים ומתכוין למטרה אחרת האם מברכים עליו או לא

ד. אולם לכאורה נחלקו בזה הראשונים, שהנה מבואר בתוספות (פסחים קטו. ד"ה והדר) שאין לברך בורא פרי האדמה על המרור, משום שברכת המוציא פוטרתו, כי המרור נקרא דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה, שהרי ירקות גוררים את הלב, וגם מבואר במשנה שמרור נקרא פרפרת הפת, וכל הדברים הנאכלים הממשיכים את האכילה כגון דגים קטנים ותמרים וירקות, שאוכלים אותם בין מאכל למאכל כדי למשוך הלב לאכול יותר, נחשבים כדברים הבאים מחמת הסעודה. הרי לנו שסוברים התוספות שהולכים אחר דרך העולם, אע"פ שעכשיו אינו אוכלו כדי לגרור את הלב אלא כדי לקיים מצות מרור.

אולם שוב כתבו התוספות בשם רבי יוסף טוב עלם, שבעיקרון היו צריכים לברך ברכה על המרור, אלא שברכת הכרפס פוטרת אותו, ולכאורה תמוה הרי הם דברים המגיעים לגרור הלב ואינם צריכים ברכה. וכתבו התוספות 'ושמא אינו מחשיבו פרפרת הפת כיון שאינו אוכל ממנו אלא כזית'. ע"כ. ומבאר בגינת ורדים (או"ח כלל א סי' לג) שכוונתם לומר שכיון שאינו אוכלו

פת, הרי לנו שאין הולכים אחר דעתו אלא אחרי מנהג האנשים.

וליישב שיטת שאר הפוסקים צריך לחלק בין פת הבאה בכיסנים לבין פירות, שרק בפת הבאה בכיסנים, מכיון שישנם אנשים שאוכלים אותו לשם שובע שהרי הוא עשוי מחמשת מיני דגן אלא שיש בהם דברים מתוקים וכדומה, לפיכך הולכים אחר כוונתו, ואם מתכוין לשובע הרי הוא נחשב כחלק מהסעודה ונפטר בברכת הפת, אבל בפירות הואיל ואין הרגילות לשובע מהם, ובדרך כלל הם עשויים לקינוח, ולפיכך אין הולכים אלא אחר דרך העולם. וביותר מזה מבואר שם במשנ"ב (ס"ק ח) שאם מתכוין לשם קינוח לא יועיל מה שאוכל תחילתו וסופו עם פת, אלא צריך לברך על מה שלא אוכל עם פת, והטעם לכאורה כי עיקר אכילת פירות הינו לשם קינוח ותענוג, ורק אם מתכוין לשם שובע וגם אוכל תחילתו וסופו עם פת, אז מועיל הדבר להוציא מיד פשטות זה, ורק אז יתהפך להיות חלק מהסעודה.

וכמו כן מצאנו (סי' קסח ס"ו) שהאוכל פת הבאה בכיסנים בשיעור שאחרים שבעים מזה, צריך לברך עליו ברכת המזון, ואילו בפירות גם אם יאכל כמות של שביעה אינו מברך עליו ברכת המזון, וכמו"כ אפשר להבין שאם אוכל פת הבאה בכיסנים באמצע סעודה לשם שובע, מכיון שזה משתלב עם הסעודה הרי הוא נפטר מברכה הראשונה.

דבר העשוי לשובע אולם מתכוין לצורך אחר

ג. ולכאורה כמו שבפירות צריך תמיד לברך עליהם באמצע סעודה גם אם מתכוין לשובע, כמו כן להיפך - בדברים העשויים תמיד לשובע, גם אם יאכלו לשם קינוח, לא יברך עליו, משום שהולכים בברכת הנהנין אחרי מה שמקובל אצל רוב אנשים, והואיל שאצל רוב אנשים הרי הוא דבר העשוי לשובע, אע"פ שעכשיו יש לו כוונה שונה

ראיה מדברי המג"א שהולכים אחר כוונה של כל אחד ואחד, אלא יתכן שהולכים בזה אחר רוב אנשים אם מתכוונים או לא.

מחלוקת ראשונים ואחרונים האם צריך לברך על דבר המעורר תיאבון

ז. והנה אגב אורחי בדברי המגן אברהם הנ"ל יש לעורר כדלהלן, שהנה לדעת כמה אחרונים (מטה משה, לחם חמודות, מהרש"ל הובא במג"א שם) גם אם שותה יי"ש תמיד באמצע הסעודה מ"מ בטלה דעתו לאנשים אחרים שאין רגילים לשתות תמיד וצריך לברך עליו, כי כל הטעם שאין מברכים על שתייה כי אין הדרך לאכול בלי לשתות ונטפלת השתייה לאכילה, אבל ביי"ש כיון שאין הדרך לשתותו תמיד תוך הסעודה אינו בטל אגב הסעודה וצריך לברך עליו, וכתב הלבוש שגם אם שותהו כדי לעורר תאוות האכילה מ"מ צריך לברך, כיון שאינו נחשב בכך כדברים הבאים מחמת הסעודה, וכתב המג"א שנחלקו בזה הראשונים, שדעת התוספות הנ"ל בפסחים שאין מברכים על דברים הבאים תוך הסעודה כדי לעורר תיאבון, וכן כתב המרדכי, אולם לדעת החינוך צריך לברך על זית מליח וכיוצא בו הבא לפתוח תאוות המאכל, וכתב המגן אברהם להכריע להלכה כמו התוספות שלא לברך מכיון שכתב המרדכי שלעולם צריכים לפסוק כמו התוספות, והעיר עליו השער הציון שגם הרשב"א (ברכות מא. ד"ה וק"ל) כתב במפורש כמו הרא"ה שצריכים לברך על דבר המעורר תאוות המאכל.

קושיא על המגן אברהם

ח. ולכאורה יש להעיר על המג"א שכתב שההלכה תמיד כמו התוספות, שאמנם התוספות בפסחים סוברים שאין לברך על דבר שמעורר תאוות המאכל, אבל התוספות בברכות (מב.) וכן הרא"ה (פסחים פ"י סי' כו) נקטו בפשיטות שבעיקרון היה צריך לברך על המרור, וכל הטעם שאין מברכים

לשם גרירת הלב, אלא לשם מצוה, לפיכך אינו נכלל בכלל הסעודה וצריך לברך עליו.

הרי שנחלקו הראשונים לגבי דבר שאמור להיות חלק מהסעודה ועכשיו אוכלו למטרה אחרת, לדעת התוספות אינו מברך עליו, ולדעת רבי יוסף טוב עלם צריך לברך עליו. [וכל זה לפי הפירוש של הגינת ורדים בתוספות, אבל לפי המהלך של המהר"י זיין (הובא בגינת ורדים שם סי' לא) התכוונו תוספות לומר שכיון שאינו אוכל אלא כזית ממנו אינו גורר הלב, ועל פי זה אין להביא ראיה מדברי רבי יוסף טוב עלם לעניינו].

חילוק בין פרפרת

לבין דברים המגיעים לשובע

ה. אולם באמת יש לחלק בפשיטות ביניהם ואין להביא ראיה מדבריהם לנידון דידן, כי התוספות דיברו על פרפראות שאינם באים למזון ולשובע שהם עיקרי הסעודה, אלא באים כדי לפתוח את המעיים ולעורר תיאבון לבו לסעודה, וכיון שכן שפיר תלוי בכוונתו שאם מתכוין לכך הרי זה חלק מהסעודה, ואם אינו מתכוין לכך אינו חלק מהסעודה כיון שאינו משביע אותו, אבל בדברים הבאים תמיד למזון ולשובע, גם אם יש לו סיבה צדדית כגון שאוכלו למטרת מצוה או רפואה, מסתבר לומר שאינו תלוי בכוונתו.

לגבי שתיית יי"ש הולכים אחר הכוונה

ו. וכיוצא בזה מצאנו בדברי המגן אברהם (סי' קעד ס"ק יא) לגבי שתיית יי"ש באמצע הסעודה, שאם שותה באמצע הסעודה אינו מברך עליו כיון שמתכוין בזה לעורר תאוות המאכל, אבל אם שותהו בתחילת הסעודה מכיון שאין כוונת רוב בני אדם לעורר תאוות המאכל שהרי רגילים לשתותו בכל בוקר אף בלי סעודה, לפיכך צריכים לברך. ע"כ. הרי לנו שדברים חריפים המגיעים כדי לעורר תאוות המאכל הדבר תלוי אם מתכוונים לשם זה או לא, וכל שאינו מתכוין לשם זה צריך לברך. וגם בדברים הללו עדיין אין

לסעודה, משא"כ במרור למרות שהוא מתכוין למצוה, מ"מ דרך העולם לאכלו כדי למשוך הלב.

הרשב"א לשיטתו שצריך לברך על דבר המעורר תיאבון

ט. ושוב ראיתי בגינת ורדים שם שביאר את התוספות ואת הרא"ש בברכות שסוברים כמו שביארו התוספות בפסחים את שיטת רבי יוסף טוב עלם, שכיון שאינו אוכל אלא כזית אחד ואינו מתכוין לשם מאכל צריך לברך עליו.

וכתב שכך צריכים לבאר גם את שיטת הרשב"א (ח"א סי' רמא. הובא בבית יוסף או"ח סי' תעג) שסובר שצריך לברך על המרור בורא פרי האדמה, כי אין הפת פוטר את הפרפת אלא אם היא באה ללפת את הפת שאז פטורה מפני שהיא טפילה לפת, אבל האחרת שאינה באה מחמת הפת אין הפת פוטרתה. וכתב הגינת ורדים שגם הוא מתכוין מטעם שמתכוין לשם מצוה. אולם בעניי נראה שבדעת הרשב"א לא צריכים להגיע לזה, אלא הרשב"א לשיטתו שסובר (ברכות מא.) כמו הרא"ה שדבר שאינו מגיע אלא לפתוח הלב צריך לברך עליו גם אם מתכוין לכך וכדלעיל.

האוכל חסה באמצע סעודה מברך או לא

י. והנה כתב השו"ע (או"ח סי' קעז ס"א) שדברים הבאים שלא מחמת הסעודה שצריכים לברך עליהם תוך הסעודה היינו שאין הדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת כגון תאנים וענבים וכל מיני פירות, והוסיף המשנ"ב (שם ס"ק ה) שהוא הדין חזרת וקישואין ומלפפונות חיין או צנון ובצל גם כן צריך לברך עליהן. והעירו הפוסקים שבזמנינו השתנה הדבר, והדרך לקבוע סעודה ולאכול ירקות חיים למיניהם למטרת שובע באמצע הסעודה. ולפי"ז נראה שכיום אין לברך על חסה באמצע הסעודה, כיון שבזמנינו הדרך להכניס חסה בתוך

הוא משום שכיון שהכתוב קבעיה חובה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הרי זה כדברים הרגילים לבוא מחמת הסעודה, ומשמע שזולת סברא זו היו צריכים לברך על זה, ולכאורה הביאור בזה הוא שדברים שאינם עשויים למזון אלא בשביל לפתוח את המעיים אינם נחשבים כדברים הבאים מחמת הסעודה. ומשמע שזולת זה לא היה נחשב כדברים הבאים מחמת הסעודה.

רק שבאמת אין להביא ראיה מהתוספות והרא"ש נגד המג"א, כי שם שונה הדבר כיון שאינו מתכוין כלל לפתוח המעיים, וכל כוונתו רק לקיים בזה מצות ה', ולפיכך צריך לברך עליו, וכמו שבאמת פסק המג"א לגבי מי ששותה י"ש בתחילת הסעודה שכיון שאינו מכין לפתוח המעיים אלא לצורך בריאות לפיכך צריך לברך עליו, ועל זה חידשו התוספות שאע"פ שאינו מכין לזה מ"מ כיון שחובה לאכול נחשב כדברים הבאים בתוך הסעודה.

אולם אי קשיא לי הא קשיא על מה שהחליט המג"א בהחלטיות שאם אינו מכין לפתוח המעיים צריך לברך, והרי התוספות בפסחים סוברים שאינו צריך לברך על המרור למרות שאינו מכין לפתוח המעיים אלא לקיים המצוה, והרי מוכח א"כ שגם אם כוונתו למשהו אחר מ"מ אינו מברך עליו. ואע"פ שהתוספות והרא"ש נוקטים בפשיטות שצריך לברך עליו בכי האי גוונא וכן היא סברת רבי יוסף טוב עלם, מ"מ קשה שלא התייחס לזה המג"א ואולי היה מקום לומר ספק ברכות להקל.

ואולי יש לתרץ שלא כתב המג"א כן אלא לגבי שתיית י"ש כיון שאינו משיב על כלל, אבל זית חריף וכדומה למרות שבדרך כלל אוכלים אותו כדי להרבות התיאבון מ"מ הוא אוכל ומשיב, ולפיכך סוברים התוספות שלא הולכים אחר כוונתו, משא"כ בשתיית שאינו משיב על כלל. ועוד יש לומר שרק לגבי י"ש בתחילת הסעודה, הואיל ורוב העולם שותים אותו בתחילת היום לחיזוק הלב, לפיכך אינו קשור

לחמניות וכדומה וללפת בו את הפת, ועל פי זה יש לדון האם ישנם שיטות הסוברות שצריך לברך על החסה שאוכל לשם מצות מרור.

ואין להביא ראיה ממה שכתבו כל הפוסקים שצריך לאכול הכרפס פחות מכזית ולכון להוציא את המרור, שכאמור פעם לא היה חסה מדברים המלפתים את הפת.

מהו המרור שדיברו הראשונים

יא. ואף לשיטת השלחן הטהור (סי' קצו ס"ב) שכתב שסלאטע [לכאורה זה החסה] ומלפפונים וצנון לא מברכים באמצע סעודה הואיל שהדרך להביאם לכבוד הסעודה וכמו שמבואר לגבי סעודת מלכים של רבי שהיו מביאים צנון וחזרת לסעודה, מכל מקום יש לומר שאין ראיה ממה שפלפלו הראשונים אם מברכים על מרור או לא להוכיח שגם דברים הבאים לשובע צריכים לברך אם כוונתו למצה, כי יש לומר שהיו רגילים לאכול 'קריין' למצות מרור, וזה באמת אין הדרך להביאם לסעודה וכנ"ל, וכן משמע משו"ת חכם צבי (סימן קיט) שבזמן הראשונים היו אוכלים קריין, שזה לשונו 'ומפני שבארצות אשכנז ופולוניה שהן קרות אינו מצוי בזמן הפסח, לא הורגלו לקחתו [חסה] לחובת מצות מרור, או מפני שלא היו בקיאים בטיב פתרון שמות הירקות כאנשי ארצות הקרובות לארץ ישראל ובכל לא ידעו מה הוא ולקחו הקריין שהוא תמכא', ע"כ. וא"כ אין ראיה ממה שכתבו הראשונים לגבי חסה הנהוג כהיום.

אולם מהמג"א (סי' תעה ס"ק י) משמע שכל מה שפלפלו הראשונים האם מברכים על המרור או לא, לא היה על הקריין, שהרי סובר המג"א שעל קריין אין מברכים בורא פרי האדמה גם אם אוכלו בלי סעודה מכיון שזה אכילה שלא כדרכה שאין מברכים עליו, ואם כן כיון שכל הראשונים טרחו לבאר האם מברכים על המרור או לא, מוכרח שלא היו אוכלים קריין, שהרי על

קריין לא מברכים גם אם אוכלו שלא באמצע הסעודה. אולם החק יעקב שם חולק על המג"א וסובר שמברכים על קריין בורא פרי האדמה, ולדבריו שפיר יש לומר שאכלו הראשונים בעלי התוספות קריין, ואז מובן שצריך לברך עליו בורא פרי האדמה באמצע הסעודה, כי אע"פ שאפשר ללפת בו את הפת וכמו שכתב הביאור הלכה (שם ד"ה בטיבול) שרואים כמה בני אדם שטובלים את הפת במפורר, מ"מ מובן שאם אוכלו לבדו שאינו נחשב כדרך העולם וכדרך סעודה, ורק אם עושה כן כדי לפתוח את המעיים אינו צריך לברך עליו, ולפיכך טרחו הפוסקים לבאר למה אין מברכין עליו בורא פרי האדמה, אבל על החסה של היום שבמשך כל השנה לא מברכים עליו אם אכלו באמצע סעודה, כיון שעשוי לשובע והדרך ללפת בו את הפת, יש לעיין האם ישנה שיטה הסוברת שאינו נפטר בברכת הלחם.

ואף שהאחרונים גם כתבו שיש מחלוקת אם לברך על המרור או לא והם דיברו על חסה, מ"מ יתכן שהיה פשוט להם שעל חסה צריך לברך כל השנה בורא פרי האדמה באמצע הסעודה וכמו שהיה פשוט למשנ"ב הנ"ל, משא"כ לדידן שאין מברכים על חסה באמצע הסעודה.

[ובגופו של ענין יש לעיין מה מביא השלחן הטהור ראיה מסעודת מלכים שאכלו חזרת, שמא היה בא לעכל את המאכל, וכמו שכתוב בגמרא (ע"ז יא.) שחזרת מהפך מאכל, והרי דעת המג"א (שם) שדבר הבא לעכל את המאכל צריך לברך עליו, כיון שאינו לתועלת הסעודה לגרור את הלב. וביותר יש להבין מה שכתב הגינת ורדים שבאמת אין צריך לברך עליו כיון שהוא מהפך המאכל, שלכאורה חולק על המג"א הסובר שדבר הבא לעיכול צריך לברך עליו. ושמא כל מה שדיבר המג"א זה אינו אלא במשקה כיון שבעצם משקה אינו ממש חלק מהסעודה כיון שאינו מגיע למזון ולשובע, וכל מה שאין מברכים עליו הוא משום שאי

לפת, ומסיק 'ומזה הטעם נמי היו מברכין על הפסח לאכול את הפסח ולא היו מברכין שהכל וכו' מפני שטפל הוא אצל הפת שאכל מתחלה (כיון שחייב באכילתו) וחייב לאכול אחר המצה והמרור דכתיב על מצות ומרורים 'אכלוהו'. ע"כ. ומשמע שלולא טעם זה היה צריך לברך 'שהכל' על הפסח אע"פ שבשר וודאי עשוי לשובע, [ולא כמו מרור שהסברנו לעיל שלא היה עשוי לשובע].

אולם יש מבארים את כוונת רבינו יונה שסובר שהיו צריכים לברך על הפסח, כיון שהיו אוכלים אותו בסוף הסעודה בלי פת הרי זה כסילוק סעודה. ואין ראיה מדבריו שבעלמא הולכים אחר כוונתו.

ולפיכך נראה שלכו"ע החסה שאנו אוכלים אין צריך לברך עליו בורא פרי האדמה כי לעת עתה לא מצאתי באחד מהפוסקים שיאמרו שצריכים לברך על דבר הנאכל לשובע גם אם הוא מתכוין למטרה אחרת.

היוצא לדינא לענ"ד:

א. חסה בימינו ובמקומותינו שנוהגים לאכול לשובע כמו כל הירקות אין מברכים על אכילתה באמצע הסעודה.

ב. גם אם מתכוין לכוונת מצוה אין צריך לברך עליה.

ג. ולפיכך אלה הנוהגים לצאת ידי מרור עם חסה, לענ"ד יש לדקדק ביותר שלא לאכול בכרפס יותר מכזית, כי אם יאכל כזית לכאורה יצטרך לברך בורא נפשות, ואין לו לסמוך על ברהמ"ז כיון שאין פוטר בברכת האדמה את החסה שאוכל למרור מאחר שנפטרה בברכת המוציא.

אפשר לאכול בלי שתייה, וכיון שאינו בא לעורר תיאבון האכילה אלא לעכל המאכל, אינו נקרא כחלק מהסעודה, אבל באוכל אע"פ שאינו בא אלא לעכל המאכל, שמא נקרא כחלק מהסעודה, ויל"ע].

ראיות מראשונים האם צריך ברכה

אם מכוין לשם מצוה

יב. וחפשתי בספרים ומצאתי שכן כתבו במפורש בתוספות ר"י החסיד (ברכות מא:): ובאור זרוע (ח"ב פסחים סי' רנו) שאין לומר שצריכים לברך בורא פרי האדמה על המרור משום דאינו בא אלא רק לצורך מצוה, שהרי פסח שאינו בא אלא לצורך מצוה ונאכל על השובע בלא פת, ואעפ"כ כתוב בתוספתא שמברכין עליו לאכול הפסח ואין מזכיר שהכל. ע"כ. הרי ברור מדבריהם שסוברים שמה שבא מחמת מצוה אינה סיבה לברך עליו.

אולם רבינו יונה (ברכות כט:) כתב שאין מברכים על המרור משום שחובה לאכול והיתה לו כוונתו לאכול, ולפיכך הרי זה טפל



הרב שמעון בר"מ ביניק

ברז המטבח בפסח

כלי המטבח הבעייתי ביותר שנהוג להשתמש בו בפסח הוא ברז המים במטבח¹, בין מצד שכיחות חששות בליעות החמץ שבו (אות א'), ובין מצד קושי ניקיון הברז (אות כ"ה), קושי הכשרתו כראוי (אות י"ח) ואין פתרון חלופי להכשרה².

והנה נידון זה התחדש רק בעשורים האחרונים מאז השינוי שהתחילו להשתמש במים חמים בברז המטבח, ואז בתחילת השינוי ולאחריו היו ד' סוגי דרגות בהנהגות בזה אצל שלומי אמוני ישראל: א. הכשירו את הברז במקסימום האפשרי, ובמשך הפסח השתמשו בו אף למים חמים. [בזה גופא גם היו מנהגים חלוקים, שרובם השתמשו במים החמים רק לשטיפת כלים אבל לא הכניסום במאכלים, ואצ"ל שזוהו מלקרב סיר חם וכיו"ב אל סביבות הברז], וכמדומה שרק מעטים הקילו עד כדי כך. ב. יש שהחמירו יותר שגם לאחר ההכשרה לא השתמשו במים חמים בפסח³, ושטפו את הכלים וכיו"ב רק במים צוננים. ג. יש שהחמירו עוד יותר שלא השתמשו במי ברז (אפי' צוננים) אף לא לשטיפת כלים⁴ [ושטפום במים שהוכנו מער"פ] והשתמשו עמם רק לנט"י וכיו"ב, ואעפ"כ הכשירו את הברז בער"פ כדת וכדין⁵. ד. יש שהחמירו להחליף לגמרי את ברז המים לברז מיוחד לפסח⁶ [ולא הוצרכו להגעלה].

וגם כהיום עדיין ממשיכים מנהגים אלו, אך במשך השנים נתרופפו קצת מנהגים אלו יותר ויותר עד שאף מאלו שאבותיהם ואבות אבותיהם נהגו להחמיר בזה כאחד מהמנהגים החמורים התחילו הם להקל יותר בזה כ"א לפי דרגתו [בו בזמן שאדרכה מהראוי שיתחילו להחמיר יותר מאבותיהם, עכ"פ אלו שנהגו בדרגא א' הנ"ל⁷]. וסיבת הדבר יתכן שהוא מסיבות טכניות, אך כנראה זה נובע גם מחמת חסרון ידיעה בחומרת הדברים, כי על אף שכל חילוקי המנהגים הנ"ל יש להם מקום בהלכה וכהמבואר להלן, עכ"ז אין בזה היתר ברור אלא בכמה צירופי היתר יחד, וזה לחוד אינו מספיק בכדי להקל בזה ממנהג אבותיהם

1 אכשר דרא וכהיום רוב ככל הציבור אינם משתמשים בפסח עם כלים של כל השנה אף לא ע"י הכשרה [ובד"כ גם לא בכלים שא"צ הכשרה וקל לנקותם]. אבל יש כמה כלים שרוב הציבור (אלו שאין להם מטבח מיוחד לפסח) משתמשים עם הכלים של כל השנה אף שיש בהם בליעות חמץ, מכיון שאין אפשרות [או שעכ"פ קשה] להחליפם. והם משטחי השיש והחרסיות שמסביבו, ברזי המטבח והכיוורים.

2 שהרי את השיש ניתן להכשיר, ואף שיש בו פקפוקים מ"מ נוהגים לכסותו באופן שפותר כמעט כל הבעיות. וכן את החרסיות ניתן לכסות באופן שלא ישאר חשש. אבל ברז המטבח שיש בו יותר פקפוקים לגבי ההגעלה וגם יש קושי בניקיון יש שאין מכסים כלל כי קשה לכסותו כראוי, ואף אם מכסים אותו לא נפתרו כל הבעיות. והוא נשאר כלי החמץ היחידי שהציבור משתמש עמו בפסח. ואף לאחר שיכשירו עדיין אינו מספיק וכפי שיבואר.

3 שאם נמנעים מלהשתמש במים חמים בפסח פותר את מרבית החששות [חוץ מחשש כבישה ונגיעת סיר חם בברז-שלזה מועיל כיסוי הברז] וכפי שיבואר בגוף המאמר.

4 חומרא זו מבוססת בעיקר שלא יגיע לאכול ממים שלא הוכנו מער"פ וכדלהלן (הערה 37), אלא שהרוויחו בזה גם חששות שבברז. שאם לא משתמשים בברז אף לא במים קרים פותר גם את חשש כבישה.

5 עי' אות ר' ד' טעם להגעלה זו.

6 ובזה הרוויחו כל החששות שבברז [ונשאר רק חשש ניצוק שהוא חשש קל, וכמו שיבואר. וזה נפתר אם אינו משתמש במים חמים בפסח].

7 כי חוץ ממה שההיתר אינו ברור כדלהלן, הרי במשך השנים החששות נעשו יותר חמורים ושכיחים, כגון סוגי הברזים שבהם יותר קשה להצליח שיגיעו מי ההגעלה כראוי לכל מקום (עי' הערה 58), וכן מצוי יותר חששות הבליעות במשך השנה. ואף בפסח עצמו יש יותר שמקילים לקרב סיר חם אל סביבות הברז וכיו"ב.

עכ"פ לעומת מנהגי החומרות שנהוג להחמיר בהם בפסח. והגם שאולי יש צד ליישב שיש בזה מנהגים שלהרבה קשה מאוד ליישם כהיום (מכמה סיבות)⁸ ולא על דעת כן נהגו כך, אבל מה שיש שאף אין עושים את ההגעלה בדקדוק היטב כדת וכדין, ולאידך מקילים בהשתמשות בברו הוא תימה גדולה.

וכבר מיבדרי בי מדרשא הרבה בנידונים שיש בזה ונטיית הדברים בהם, אך בלימודנו בכולל הלכות פסח נוכחנו בין עשרות הנידונים שיש בזה שיש מהם שאין ידועים דיים, ומהם שעכ"פ אין ידוע חומרת הדברים בזה או שהדברים אינם מלובנים, ואף צירופי ההיתר אינם ידועים מספיק, והדברים נוגעים מאוד למעשה. לכן ראוי להציג את מירב הזוויות והנידונים שעלו בדינו, שחוץ ממה שעמלנו לקבץ ולרכז הנידונים שלא היו מכונסים במקום אחד עד הנה, יש בהם גם כו"כ נידונים חדשים⁹, וגם יש מהחידוש בהצגת הדברים יחדיו והמסקנא הנובעת משילוב הנידונים יחד.¹⁰ אך מחמת ריבוי הנידונים נאלץ לקצר, ורק בדברים שיש בהם דבר חידוש נרחיב קצת יותר בעז"ה. וכדי שירוך הקורא הצגנו את עיקרי הדברים בגוף המאמר, ואת הדיונים והפרטים בהערות.

ה' חששות שמחמתם הברז נתחמץ / ד' חששות שהבליעות יוצאים מהברז בפסח / כבישת המים בברז בפסח / איסור שימוש בברז החמצי / סדר הכשרת הברז / האבנית שבברז / צרדי היתר לחששות / פקוקים בצידודים אלו / דין ברז נשלף / ניקוי הברז והמסננת והוספת מסננת לפסח

החששות של בליעת החמץ, וחוצץ ממה שעייז הוא כמעט ודאי חמצי, חלוקים החששות באופן וחומרת הבליעה, כך שזה מקשה יותר על ההכשרה ופתרונות אחרות. ונפרט את סוגי החששות שמחמתם כמעט לא ימלט שהברז לא בלע חמץ.

**ברז המטבח ודאי נתחמץ ע"י שהברז
החם נגע בחמץ/גוש חם/סיר חם/
זיעה/ניצוק**

א. עיקר החשש בברז המטבח הוא מחמת טעם חמץ שנבלע בברז (ובאות ב' יבואר האם ובאיזה אופן יש לחוש שתצא הבליעה בפסח), שכמעט אינו במציאות שלא נכנס לחשש שבלע חמץ מחמת ריבוי סוגי

(1) אם הברז נתחמץ¹¹ (ע"י פתיחת¹² ברז המים החמים¹³ בחום שהיס"ב¹⁴) כשהוא

8 יש לשער שאילו היה קל ליישם את מנהג המחמירים רוב ככל הנוהגים בכמה חומרות ודאי היו נוהגים להחמיר בחומרה ברורה ומבוססת זו.

9 כגון, כבישה (אות ג'-ה'), איסור השתמשות בברז (אות ו'-ח') ואבנית (אות ט"ז י"ז), וגם בדברים ידועים יש הרבה פרטים וצדדים שלא נתבררו מספיק.

10 ואכן לפלא שלא מצאתי בתשובות מגדולי זמנינו ברור או עכ"פ הוראה בנושא זה שהתחדש בדור האחרון, ואף בקובצי עת לא מצאנו רק מעט, וכנראה מחמת הסיבוך והמורכבות בריבוי הנושאים וכדלהלן.

11 יש נידון בפוסקים איך מתייחסים למים היוצאים מהדוד שהוא כלי ראשון ומגיעים לברז (עכ"פ אם הם חמים מהבזילר או היונקרס, ויש אומרים אף מדוד שמש ע"י בשש"כ א.גא.), אם נקרא עירוי כלי ראשון או לא (משום שעירוי כ"ר רגיל היינו עירוי שבא מהכ"ר באופן ישיר, וכאן הוא נזחל, דהיינו שכבר נגע בכלי אחר שאינו הכלי הראשון, אלא שעדיין לא נפסק הקילוח מהכ"ר). בפמ"ג (יו"ד צה שפ"ד יח) כתב שעירוי שנזחל מכ"ר מבשל, והחזו"ר (צ.ב.כג.) חולק עליו שאינו מבשל ככ"ר, אך מ"מ מודה שמפליט או מבליע. ומסקנת הרבה פוסקים שנקרא עירוי כלי ראשון כל זמן שמחובר למים שבדוד. ע"י מנחת יצחק (ד.מו.ב.), שה"ל (ב.כב. בהערות לס"י ס"ח ס"י, ג.ק.ה.). והגר"י הלפרין (מעשה חושב ה.כה., כשרות ושבת במטבח המודרני ב.ב.ה., חימום מים בשבת פ"ו) מוכיח באריכות שדינו ככ"ר ממש.

אך אפילו אם נימא דמיקרי כעירוי כ"ר, יש לברר כמה נבלע על ידו. שהרי הכלל הוא שעירוי כ"ר מבשל או מפליט ומבליע רק כ"ק, אך מצד שני אפ"ל שהסיבה שעירוי כ"ר משפיע רק על כ"ק הוא בגלל שיש תתאה צונן שגובר ומצננו ואדמיקר ליה בלע כ"ק, אך כשאין תתאה שמצננו מבליע בכולו או שנאמר שכח עירוי כ"ר הוא לעולם רק כ"ק אפילו כשאין תתאה צונן. (ובברו אין דפנות המצננות כיון שעכ"פ לגבי חלק

מלוכלך מחמץ נבלע החמץ בכולו, וכמעט לא ימלט שלא יהיה כך.¹⁵ אכן כשברז המים החמים במטבח סגור בכל השנה שלא יוכלו להיכנס כלל מים חמים¹⁶, וכן אף אם משתמש במים חמים במטבח אך נזהר שלא

יבואו המים כלל לחשש יס"ב וכל פעם הם רק פושרים¹⁷ אין חשש זה.

(2) אם נפל על הברז איזה גוש של חמץ מכלי ראשון או אפילו מכלי שני הרי קיי"ל להחמיר שגוש חם שהיס"ב דינו ככלי

מהברז המים הוא תתאה וגם הוא כבר נתחמם מקודם, ואכמ"ל. ויש בזה מחלוקת האחרונים, בחו"ד (צ.בז.) כתב שכשאין דפנות המצננות נבלע בכולו, ובפמ"ג (יו"ד צב שפ"ד לה) כתב שאם עירוי כ"ר בא (בזחילה) מתחת לקדירה חמה בולעת הקדירה מהזחילה בכולו כיון שהיא חמה. ובכה"ג שהעירוי בא תחתיה, הרי הוא התתאה, ועכ"ז כתב הפמ"ג שהסיבה שהקדירה בולעת ממנו בכולו הוא רק מחמת שהיא חמה, אך בלא"ה לא תבלע בכולה, וע"כ משום שסבר שאין כח לעירוי כ"ר ליכנס יותר מכ"ק אף כשאין תתאה גבר שמצננו. ובב"ח ודרישה (מובאים במנחת יעקב נו.כג.) מוכח שבכה"ג נכנס בכולו, וכ"פ במנחת יעקב להלכה ודלא כפמ"ג.

ויש לציין בזה שאפילו אם נאמר שהברז הוא כלי שני, הרי כתב הרמ"א (תמז.ג., תנא.א.) וכן נראה מדברי המחבר (תנא.ה.) שלגבי פסח מחמירים גם בחום כלי שני שנבלע בכולו. ואף אם נבלע קודם פסח נראה פשוט בדבריהם להחמיר. ובמשנ"ב (תנא.יא.) פוסק למעשה לגבי פסח שיש להקל בזה בדיעבד רק בהפ"מ ומניעת שמחת יו"ט בצירוף אב"י. [ואף בבליעות של שאר איסורים תלוי במחלוקת הראשונים ונפסק בשו"ע (יו"ד קה.ב.) שרק בדיעבד אומרים שכלי שני לא בלע, אבל לתחילה יש להחמיר, ומבואר ברעק"א (בגליון שם) שלהגעילו נקרא לתחילה ולכן יש להגעילו מחמת חם].

12 מצוי לפעמים שבתחילת שטיפת כלים פותח צד החם והגיע לשיעור שהיס"ב קודם שאיזן שיהיה רק פושרים. וכן יש שמכניסים מים חמים מהברז למאכלים או בכדי להרחיח מים, בכדי לחסוך זמן.

13 ע"פ בירור אצל אינסטטור, חום המים (שיוצאים בברז הבית) שמתחמם ע"י בוילר או יונקס מגיע לכ-60 מעלות. ומים שמתחממים ע"י דוד שמש (כשאין מכשיר שימנע מעלות גבוהות משום סכנה) שייך שהמים יגיעו עד לחום של 80 - 90 מעלות, תלוי בגורמים הסביבתיים, אבל עפ"ר הוא עד 60 מעלות.

14 נחלקו פוסקי זמנינו מאיזה שיעור יש לחשוש לספק יס"ב, והספק מתחיל משיעור של כ-45 מעלות צלזיוס, אך אינו ודאי יס"ב עד שיעור של כ-80 מעלות, וכל מה שבינתיים נכנס בספק יס"ב לפי שיטות הפוסקים. ע"י מנחת שלמה (א.צ.ח.), מנחת יצחק (ליקוטי תשובות כט), אג"מ (או"ח ד.עד. בישול ג), שבות יצחק (ט.יח.), ארחות רבינו (א שבת קצב), חוט שני (שבת ב עמ' קסד), אול"צ (ב.לי.ב.), שה"ל (ז.קלא.) ובמבית לוי (תשס"ט חוברת יט). וע"י במעשה חושב (הלפרין, א.יט.) שמוכיח שם-60 מעלות הוא ודאי יס"ב.

15 שהרי משתמשים שם תמידין כסדרן ומצוי מאד שמתלכלך (בלכלוך קטן או שומני שאינו ניכר להדיא) ע"י שנשפך עליו או שנוגעים בו בידים מלוכלכות, וקורב מאוד שיהא גם לכלוך חמץ (לדוגמא, תבשיל שנתבשל בתוכו חמץ, כל התבשיל והמרק וכ"י דינם כחמץ גמור), והלכלוך הקטן נשאר לפעמים גם במשך כמה ימים. ובנוסף גם קרוב הדבר שבמשך השנה באיזה רגע הגיע ברז המים לחום שהיס"ב בשעה שהיה מלוכלך מחמץ, וא"כ נבלע החמץ בכולו והברז נעשה כלי חמצי.

ואף שיש ס' במים שברז נגד מעט החמץ שנבלע ובטל קודם פסח (שו"ע תמז.ב.), עכ"ז יש להגעיל הברז [שהרי הוא כניידן של טיפה שנפלה כנגד הרוטב ויש ס' בתבשיל כנגד הטיפה, שהרמ"א (יו"ד צב.ו.) מצריך הגעלה לכלי. ואף שהט"ז (שם סק"ז וי"ט) מקיל שא"צ להגעילו, מ"מ מאחר שהרמ"א והשי"ך מחמירים אין להקל בזה].

ועוד שיש לחוש שנבלע בברז (בשעה שהוא חם) בחלק שקרוב לפייה אחר שהוא כבר נתרוקן מהמים, וא"כ אין כאן ס' לבטל הטיפה, שהכלי עצמו אינו מבטל בס' (כמבואר ביו"ד צט.ד.), ובכה"ג שחלק מהכלי מלא אף שהחמץ על החלק הריקן דינו ככ"ר [ואינו כמו כלי חם ריקן שהוא נידון בפוסקים (כמבואר בהערה 56) שהרי בטיפה שנפלה שלא כנגד הרוטב מבואר ביו"ד צב.ה. שנבלע בתוכו, וע"כ שבכה"ג אינו נקרא כלי ריקן].

16 יש שסוגרים את אפשרות השימוש במים חמים במטבח במשך כל השנה, מחמת חשש שיבוא להשתמש בשבת בטעות במים חמים, ובפרט כשיש ברז 'פרח' שבכל נטיה שאינה לגמרי למים הצוננים יוצאים גם מים חמים, וכשהיונקס פועל ע"י כל פתיחה של המים נדלק אש ומתבשלים מים.

17 וזה תלוי גם היכן מותקן הברז. שאם הוא מותקן על השיש אכן אין מקום שיש שם מים חמים בכה"ג, אך אם הברז יוצא מהקיר, אף שלאחר המנגנון (-קרטוש, שעל ידו נפסק המים) אין המים חמים, מ"מ הברז השמאלי מהקיר עד למנגנון הוא חם (כי עדיין לא עורבב עם הצוננים) והוא יכול לבלוע באופנים שכתבנו.

(4) יש לחוש שבלע חמץ ע"י זיעה שעולה לברז מחמץ חם שבכ"ר או מגוש, [מצוי כשפותחים את ברז המים בכדי לשטוף אטריות, או כשמוסיפים מים לסיר עם חמץ חם שמעלה זיעה], ובלע בכולו כמבואר בהערה.²⁰

(5) [כשפותח את ברז המים במשך השנה ומוסיף מים לסיר עם חמץ כל הדוד (שעל הגג) נבלע בו טעם חמץ ע"י ניצוק.²¹ ואף שיש צינורות שמסתובבים עד שמגיע לדוד,

ראשון. ומצוי שנופל איזה גוש על הברז כגון אטריות.¹⁸ ויש בזה ב' אופנים, אם נפל עליו כשהברז היה קר נבלע בו כ"ק (דתתאה גבר), ואם נפל עליו כשהברז היה חם דינו כדלעיל (מס' 1) שנבלע בכל עובי הברז. וזה תלוי אם המים החמים שבברז חמים בחום שהיס"ב.

(3) כמו"כ יש לחשוש שנגע בברז סיר חם כלי ראשון שיש בו חמץ. ויבואר בהערה.¹⁹ באיזה אופנים בולע בכולו, ובאיזה בולע רק כ"ק.

18 ע"י ש"ך (יו"ד קה.ח.) שאף קטן כזבוב מיקרי גוש.

19 יש בזה ג' אופנים.

א. אם שניהם יבשים מבחוץ הרי הוא ב' כלים ללא רוטב ביניהם שאינו בולע כלל כמבואר ברמ"א (יו"ד צב.ח.). ואף בפסח שאיסורו במשהו אינו אוסר, כמובא במשנ"ב (תנא.קלו.) בשם כמה פוסקים.

ב. אם הסיר מלוכלך מבחוץ מחמץ, אם גם הברז חם בולע בכולו. ואם הברז הוא צונן, אם הסיר נגע בו מלמטה הרי הוא תתאה ובלע כולו, ואם הוא מהצד הרי הוא חם וצונן שנגעו זה בזה שהוא מח' הפוסקים, הרמ"א (יו"ד קה.ג.) כתב שובלע כ"ק, והט"ז (שם סק"ה) בשם מהרש"ל כתב שהצונן בולע בכולו מהחם, ולפ"ד בלע הברז בכולו.

והוא גם תלוי במחלוקת אם הברז נקרא תתאה משום ש'כל שבמקומו הוא הגובר', דהיינו שכיון שהברז עומד במקומו והסיר בא אליו, הברז נקרא תתאה אף שאינו מלמטה, כ"כ הש"ך (יו"ד צא.כג., צב.לו.) בפירוש הרמ"א. ומהט"ז (צב.כז.) נראה שאינו סובר כן, אך מסיים למעשה שלא להקל נגד הרמ"א שמחמיר בזה. ועכ"פ לפי הסברא שאומרים בזה שהברז שעומד במקומו הוא התתאה, אם הברז צונן נבלע בו רק כ"ק.

ג. אם יש רטיבות ביניהם שאינו של חמץ הסיר מבליע טעם חמץ שבו ע"י הרטיבות, ואף שהוא נ"ט בר נ"ט מבואר במג"א (תמז.כד.) ועוד שאנו מחמירים בזה לגבי פסח. אך הוא נ"ט בר נ"ט של ב' כלים (שהרי טעם החמץ נבלע בקדירה ומשם לברז) והוא תלוי במחלוקת האחרונים אם מתירים ג' נ"ט וב' כלים קודם פסח, המג"א (תנב.א.) מקיל והבה"ל (תנב.א. ד"ה שאין) מביא להחמיר. וכאן הוא יותר חמור כיון שהוא נ"ט בר נ"ט בשעת בישול שתלוי במחלוקת החו"ד ויד אפרים (מובא בפת"ש יו"ד צה.א.) שלדעת החו"ד נידון כטעם גמור ולא כנ"ט בר נ"ט.

ואף אם יגע בברז עם מאכל חם בכלי שני, יש להחמיר בזה אפי' בלע קודם פסח כמבואר לעיל הערה 11. ושהרי זיעה ככלי ראשון כמבואר ברמ"א (יו"ד צב.ח.).

20 וחסש זה הוא רק אם יש לחוש שהזיעה חם שהיס"ב בשעה שמגיע לברז. אבל אם אינו חם כ"כ (וכ"ה בד"כ) אין הזיעה נבלע בברז (וכששוטף אטריות במים מתקרר). ואם הברז חם ע"י שפתחו מקודם את המים החמים (וזה אינו מצוי), ומגיע לשם זיעה צוננת נבלע בה כדאי' בפמ"ג (יו"ד צד מש"ז א.) והרי הזיעה באה מלמטה וא"כ הוא תתאה ונכנס בכולו כמבואר ברמ"א (שם) שנכנס בכל התבשיל שבקדירה (אך נכנס לנושא של כל במקומו הוא הגובר, ע"י בהערה 19-ב, אבל בזיעה שמקיפו מכל הצדדים כתב בחו"ד צב.כו. שהזיעה נכנס בכולו).

ויש לציין שאם הזיעה הוא של אוכלים (ולא משקים) מביא בפת"ש (צב.ו.) שיש מקילים שאין דינו כזיעה, וע"י בפסקי הוראה (סי' צ"ב הע' קיח) שמוכיח שלמעשה יש להחמיר.

ויש בזה עוד צד קולא שהוא מקום פתוח שיש מקום לזיעה להתפשט, ורעק"א (על הרמ"א שם) מביא מתשובות הב"ח להקל בזה בספק יס"ב.

21 ברמ"א (יו"ד קה.ג.) כתב להחמיר לכתחילה שלא לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב ובדיעבד אם עירה מותר, וכ"כ בח"י (הובא בשעה"צ תמז.ד.) להחמיר שלא לערות מכלי פסח לכלי חמץ (אף קודם פסח). וכן בשו"ע"ר (תנא.נט.) כתב להחמיר לכתחילה, ובדיעבד כותב שאינו אוסר. ומבואר בחכמת אדם (כלל נ"ט דין ה') שבאופן שהעליון הוא צונן והתחתון חם לכו"ע יש בזה ניצוק לכתחילה. ושייך דבר זה כשמוסיף מים לתבשיל חמץ חם בכ"ר. (וזה מצוי בברז 'פרח' כשהמים שברז צוננים ופותח הברז כשאנו מכוון לגמרי לצד הימני - שאז יוצא גם מים מהדוד).

מצויים כ"כ, מ"מ מחמת ריבוי השימוש במטבח קרוב הדבר שבמשך ימי הפסח יבוא לחשש חמץ, וכדלהלן.

(1) אם מוציא מהברז בפסח מים חמים בחום שהי"ס²⁵ המים בולעים מהברז חמץ שבלוע בו²⁶, ויכול להגיע למאכלים או לאסור כלים שתחתיו.²⁷ אמנם אם נזהר מלהשתמש בפסח במים חמים אין חשש זה.²⁸

(2) אם יגע סיר חם בברז (ויהיה רטיבות ביניהם) יבלע הסיר טעם חמץ מהברז. וחשש זה שייך אף להנזהר מלהשתמש במים החמים בפסח, שהרי הסיר הוא חם ובולע מהברז.²⁹ והרבה נוהגים לכסות את כל הברז

מ"מ יש שחששו²² שגם בכה"ג נקרא ניצוק. ואף אם לא נחוש עד כדי כך, מ"מ עכ"פ חלק מהצינור בפנים בלע חמץ וא"א להכשירו. אך יעוי' בהערה²³ שחשש זה הוא חומרא בעלמא²⁴.

החששות בפסח מהברז החמצי:

כשהברז מתחמם/נניעת סיר חם

בברז/ניצוק

ב. אחר שהסקנו שברז המטבח הוא כלי חמצי גמור, עלינו לבאר באיזה אופנים יכול לבוא לידי איסור בפסח. ואף שחלק מהאופנים הם רק חששות רחוקות ואינם

וע"י שנעשה ניצוק נעשו כל המים שבדוד חמץ, ונבלע בדפנות הדוד כשיתחממו. אלא שיש כאן צד קולא כיון שהוא רק ספק יס"ב שהרי מגיע רק ל-60 מעלות, וכדלעיל הערה 13-14.

יש לציין שאיסור זה שייך רק באופן שאין ס' במים שבדוד נגד החמץ (דוד שמש ביתי רגיל הוא בגודל של 150 ליטר, ורק אם החמץ הוא יותר מ-2.5 ליטר אין ס' בדוד נגד החמץ), שהרי אם יש ס' נגדו כבר בטל בס' קודם פסח כמבואר בשו"ע (תמז.ב.). וביונקרס שאין שם דוד כלל תמיד אין ס' במים נגד החמץ.

22 עי' מנחת יצחק (ה.פא.).

23 כל עניין ניצוק הוא רק לכתחילה כמבואר לעיל בהערה 21, ובפרט באופן כזה שהוא רק ספק יס"ב שהרי הדוד מגיע עפ"ר רק ל-60 מעלות וכדלעיל בהערה 13, וגם במרבית מהמקרים (לא ביונקרס) יש ס' נגד החמץ. ואף שלפ"ז נמצא שבנד"ד הוא חומרא בעלמא, הבאנוהו כדי להציג העניין בשלימות.

24 אם הברז מלוכלך מחמץ מבחוץ נגד המקום שיש שם תמיד מים ושהה כך מעל"ע בלא החלפת המים שמבפנים, יש מחמירים שנכבש ע"י המים שבצד הפנימי ונתחמץ, ונבלע בכולו כדין כבישה (עיין הערה 98). אבל למעשה אין לחוש לכך מכיון שעפ"ר יש במים ס' נגד החמץ ובטל קודם פסח. ואף אין לחוש שאף שבטל בס' מ"מ יש להכשיר הכלי (כדלעיל הערה 15) משום שבכה"ג שנכנס רק ע"י הכבישה מסתבר שבטל בו.

25 והוא מצוי כדלעיל הערה 12.

26 וכדלעיל הערה 11 שהמים הנמצאים בברז נקראים לפחות עירוי כ"ר ויש שחששו שנקרא כ"ר ממש. ואף שהבליעות בברז אינם בני יומם ונטל"פ, בפסח מחמירים שאוסר אף בליעות שאינם בני יומם (רמ"א תמז.י.).

27 ואף המקפידים ושותים רק מים שהוכנו מער"פ, מ"מ רובם משתמשים לשטיפת הכלים במי ברז (כדלהלן הערה 37), ואז כלי הפסח יכולים לבלוע מים שנתחמצו.

28 ויש שמחמת זה נזהרים שלא להשתמש בפסח אף לא במים פושרים. והמהדרים סוגרים את ברז המים החמים לגמרי (מלמטה) שלא יבואו לידי טעות, והיא חומרא יפה.

29 ואם הברז הוא צונן, תלוי מאיזה צד יגע הסיר בברז. שאם הסיר יגע בו מלמטה הרי תתאה חם גובר ובולע מהברז בכולו (אך זה תלוי בנושא של כל שבמקומו הוא הגובר, כנ"ל הערה 19-ב'). ואם הסיר החם יגע בו מהצד, הרי הוא נגיעה של חם בצונן מן הצד (י"ד קה.ג.), שהחם ודאי בולע ולכן יאסור את הקדירה. ואם יגע בו מלמעלה, הרי התתאה הוא צונן ונכנס כ"ק בסיר. ואף שלגבי תת"ג מבואר בש"ך (קה.כא.) שאינו מוציא בליעות, מ"מ מבואר בפמ"ג (שם) שמכלי מוציא בליעות.

וכל זה אם יהיה רוטב ביניהם, אבל אם לא יהיה כלל רטיבות ביניהם אינו אוסר (וכדלעיל הערה 19-א'). ואם יהיה ביניהם רטיבות מועטת, בחו"ד (י"ד צב.כ.) כתב שאין מוציא בלע מכלי לכלי אא"כ הוא רוטב ממש. אך ביד יהודה (ע.ג., צב.נו., קה.ל.) חולק וכותב שאף אם נאמר שרטיבות קצת אינו מוציא בליעות מכלי לכלי, מ"מ טיפה זו שביניהם בלעה ונאסרה, ואם הכלי האחר הוא חם בולע את הטיפה ונאסר, אלא שהטיפה בטילה בס'. ולפ"ד בפסח שאינו בטל בס' ייאסר. ולנד"ד אם הברז גם חם לכאור' נאסר הסיר לפ"ד היד יהודה, אבל אם הברז הוא צונן יש לצדד בזה שהטיפה עצמה לא נאסרה כיון שהברז שהוא בלוע מחמץ עדיין צונן ולא הוציא בלע מהברז.

שהרי כשהברז סגור נשארים מים בתוכו, וכיון שהברז באותו חלק הוא חמצי אם יכבשו שם מים מעל"ע יתחמצו ויאסרו. וזה מצוי שישהה בתוכו בפסח מעל"ע, ותלוי בכל מקום לפי המציאות בסוגי הברזים או כמה נעדר מביתו.³³ (ולגבי חשש זה לא יועיל אף אם יסגור את ברז המים החמים וגם יכסה את הברז שלא תוכל להיות נגיעה בין הברז לסיר).³⁴

אופני החשש

כשהמים נתחמצו ע"י כבישה

ד. המשתמש בפסח לשתייה ומאכלים במים מהברז, החשש הוא שישתה או יכניס למאכלים מים שנתחמצו. ואף המקפידים להשתמש רק במים שהוכנו מער"פ עדיין יש חשש באופן שישטוף בו כלי חם שיבלע טעם חמץ מהמים.³⁵ וכן יש לחשוש שישטוף כלי צונן וישאר עליו משהו מהמים ויכנס לתוך מאכל.³⁶ ואם יחזור וישטוף הכלי, ע"י בהערה³⁷ אם מועיל.

באיזה כיסוי, ובכזה"ג נפל חשש זה כיון שהוא מכוסה ולא יגע בו חם.³⁰
(3) אם חוששים לניצוק³¹ ונבלע חמץ בדוד במשך השנה, אין להשתמש בפסח במים מהדוד אפילו במים פושרים או צוננים, דאף אם אינו מוציא בליעות מהברז, מ"מ הדוד למעלה הוא חם ומבליע חמץ במים הנמצאים שם, וכל מים שלוקח מהדוד הרי הם חמץ. (ואף מים צוננים מהדוד נאסרים אם נכבשו שם מעל"ע או שמקודם היו חמים).

אך בעיה זו שהדוד נאסר מחמת ניצוק לא תפתר אפילו אם יחליפו את הברז של כל השנה לברז מיוחד לפסח, או שיש לו מטבח מיוחד לפסח, כיון שהמים החמים מגיעים לברז מהדוד (שנתחמץ ע"י ניצוק), ורק אם לא ישתמש בפסח במים חמים כלל אין חשש כיון שאינו משתמש במים שבדוד.³²

מי הברז נאסרים ע"י כבישה

ג. יש לחשוש שטעם החמץ שבברז נבלע ע"י כבישה אל המים הנמצאים בחלל הברז.

30 ולהנהיגים להשתמש בפסח רק במים שהוכנו מער"פ, חשש זה שיגע בסיר חם בברז הוא רחוק, שהרי אינם משתמשים עם מי ברז למאכלים (ונשאר החשש רק באופן שיגע הסיר בברז כששופך מתוכו ורתחים לתוך הכיור, ואז יש אפשרות שיגע בברז. ואכן יש הנוהגים לא לשפוך כך בפסח - גם מחמת חשש זה).

31 ע"י לעיל אות א'-5.

32 וקשה מאוד להיזהר בכך, בפרט בברז 'פרח'. ואם יסגור (מלמטה) את הברז ויחסום את אפשרות השימוש במים חמים אין חשש זה.

33 ביוצא מביתו לתג הראשון או לשבת חוה"מ, ודאי שיהא כבישה. וכשאינו יוצא מביתו למשך מעל"ע הוא רחוק שיהא חשש זה כיון שאינו מצוי שבמשך מעל"ע לא ישתמש כלל בברז.

אך עכ"ז הוא תלוי בסוג הברז, שיש ברזים שיוצאים מלמטה - מתוך השיש, שבוה חלק הברז עד לאחר הידית הוא מנגנון פלסטיק שמכוסה באלומיניום, ורק לאחר הידית המים עוברים בברז הגלוי. (ובברז שיש בו מים צוננים בלבד גם לפני הידית המים עוברים באלומיניום הגלוי). ובברז היוצא מהקיר גם חלק הברז שלפני הידית המים עוברים בחלק הגלוי.

ולגבי חשש כבישה, בברז שיוצא מהשיש הרי לפני הידית אין חשש שהברז יכליע במים, כיון שהמנגנון הוא כלי בפני עצמו שמכוסה באלומיניום והוא ב' כלים ללא רוטב שאינו בולע (וכדלעיל הערה 19-א), ורק החלק שממשיך לאחר המנגנון יכול להבליע במים וזה תלוי כמה נעדר מביתו.

אבל ברז שיוצא מתוך הקיר, יש לו 2 צינורות, א' לצוננים והב' לחמים. ואם משתמש באופן רגיל רק בצוננים (או שמחמיר בפסח שלא להשתמש במים החמים) יכול להיות שהמים שבברז שבצד החם יהיו מעל"ע, וכן בשבת שלא משתמשים במים חמים שוהים אז המים מעל"ע, ובכזה"ג מים אלו בלעו מחמץ.

34 ויש הבדל בין סוגי הברזים שבהערה 33, שאם הוא בולע מהמנגנון ולחוץ מסתמא אין ס' במים נגד דופני הברז, אבל אם בולע מהקיר עד למנגנון, הוא מחובר למים שבתוך הצינורות (עד למנגנון הבא - אם יש), ויש ס' נגדו. אלא שבפסח הרי אוסר במשהו, אבל כשיש עוד צירופים כתב במשנ"ב (תמז.ב.) בשם אחרונים להקל במשהו בצירוף אב"י.

35 ואח"כ כשיבשל בו יכנס הבליעה באוכל, (אך דבר זה אינו מצוי כ"כ שישטוף כלי חם שהי"ס ב).

36 יש לדון בזה בב' אופנים, אם ישתמש עמו כשהוא רטוב מהמים החמציים ללא שישטפנו שוב, הרי מתערב במאכל מים שיש בהם טעם חמץ. ואם ישתמש עם הכלי ששטף רק לאחר שנתייבש, י"ל שכל המים

הדרך להינצל מחשש זה

ה. הבא להשתמש בברז בפסח ויש בו מים שנכבשו הנ"ל, יש להיזהר שלא ישתמש במים הראשונים שבברז באופן שיכול לבוא לידי חשש, ולכן יפתח את הברז למשך כ-2 שניות³⁸ והמים החמציים ישפכו, וטוב ליזהר שלא יהיו אז כלים בכיור כדי שלא יישפך עליהם מים חמציים. ועדיף שבעת שפיכת המים החמציים יסיר את כיור הפלסטיק ועי"ז המים החמציים לא יעברו כלל במקום כשר לפסח.

חשש איסור שימוש בברז

משום איסור השתמשות בכלי איסור

ו. לכאור' היה מקום לפקפק שאסור להשתמש כלל עם הברז כיון שהוא כלי חמץ. ואף אם

משתמש בו באופן שאינו בולע מהחמץ (שמשמש בו רק בצונן ונזהר שלא ישהו מים בתוכו מעל"ע, ואם שהו מעל"ע אינו משתמש עם המים וכנ"ל), הרי אסור להשתמש עם כלי חמץ בדרך קבע מחשש שיבוא להשתמש בו באופן שיבליע החמץ, ורק בדרך עראי מותר³⁹ כדאיתא ברמ"א (תנא.א., יו"ד קכא.ה.), ושימוש בכל ימי הפסח נחשב כשימוש קבע.⁴⁰

ז. ואף אם לא ישתמש עם הברז בקבע רק בדרך עראי (מה שאינו מצוי במטבח רגיל), מ"מ יש איסור להכניס מאכל היתר לכלי איסור אפילו בצונן דרך עראי (שו"ע יו"ד סי' צ"א ס"ב) אא"כ דרכו של המאכל שמכניס בהכלי בהדחה (שע"י שהודרך

החמציים התאדו ולא נשאר מהם כלום. (אך מצד שני יש לומר אולי נשאר איזה ממשות גם לאחר שהתאדו, שהרי במציאות גם לאחר שמתייבש רואים עליו סימני מים).

37 אף אם יחזור וישטוף הכלי במים קודם שישתמש עמו, עדיין יש לחוש שלא כל המים החמציים ירדו. ואם נשאר איזה משהו הרי חמץ בפסח אינו בטל בס'. (ועד"ז יש לחוש גם לגבי המים שבתוך הברז, שקרוב מאוד שטיפה אחת מהמים שנכבשו תתערב במים הבאים אחריהם, וטיפה ממים הבאים תתערב בהבאים אחריהם וכו', ואין לדבר סוף שהמים יהיו אסורים במשך כל הפסח).

אך בפוסקים [ראה שו"ע (תסז ריש סי"ד), משנ"ב (תמו סס"ק פה) ועוד הרבה בהלכות פסח] מבואר שאף מאכל שנגע בפסח במים חמציים מהני להדיח אותו, הרי מוכח שלא חששו להנ"ל, וע"כ שלא חששו שנשאר משהו חמץ, או שמשהו כ"כ קטן אינו אסור בפסח, ולהלן יבואר יותר.

ונידון זה נוגע הרבה להמקפידים להשתמש רק במים שהוכנו מער"פ, אם צריכים להקפיד כן גם לגבי שטיפת הכלים. ויש בזה מנהגים שונים, אך רוב ככל המדקדקים אין מחמירים בזה, והוא בעיקר בגלל הקושי להכין מער"פ הרבה מים. ויש ששוטפים עם מים רגילים וממתנינים עד שיתייבש או שמנגבים אותם ורק אז משתמשים עם הכלים. ויש שלאחר ששוטפים הכלים במי ברו, מדיחים אותו שוב במים מער"פ. ובב' האופנים הרי יש לחשוש בזה למשהו חמץ שנשאר, שאפי' נתייבש נשאר משהו.

ומנהג העולם שאין מקפידים בזה אף שחוששים שלא להשתמש רק במים מער"פ מחמת חשש משהו חמץ. וע"כ שאין מקפידים על זה משום שאפילו חשש של משהו יש לו שיעור, ובכה"ג שנשאר רק משהו ממים רגילים שגם בו החשש הוא רק ממשהו שיש בו, הוא ממש מעט ואין חוששים למשהו כזה. ומצינו כע"ז ברמ"א (תסז.יב). שתערובת הב' מותר כי אין חוששים כ"כ לחשש משהו בתערובת הב'.

וה"ה לגבי המים שנתחמצו בברז, אף אם נשאר על הכלי מעט מים שנתחמצו, מ"מ אחר שנתייבש או ששטפוהו הוא כ"כ מעט שיש לומר בזה שאינו נאסר כיון שגם משהו יש לו שיעור. (הגם שהוא חמור ממים שלא הוכנו מער"פ שהוא רק הידור, משא"כ מים אלו הם חמץ ממש. אבל גם בזה י"ל הסברה שהוא כ"כ מעט וגם במשהו יש שיעור, וכפי שהבאנו מהפוסקים בזה).

38 ברגע הראשון יצאו המים שנתחמצו, ולאחר מכן יהיה הדחה לפנים הברז מהמים החמציים.

39 ושייך שיבוא לידי איסור ע"י שיכבשו בו המים מעל"ע (שהרי אם יקרה מקרה ויצא מהבית למשך מעל"ע שייך האיסור, וא"א לומר דמיקרי שאינו שייך כלל שיבוא לידי איסור). וגם שייך שיבוא לידי איסור ע"י נגיעת סיר חם בברז (אות ב'-2, ואם כיסה את הברז מבחוץ שאינו יכול ליגע שם עם סיר אין חשש זה). וגם יש לחשוש שישתמש במים חמים ויאסור (אות ב'-1) ולכן יש לאסור להשתמש עמו אפילו בצונן דרך קבע. וזה שייך אף אם מקפיד שלא להשתמש במים חמים שיש לחוש שיתעב וישתמש במים חמים. ואם סוגר את ברז המים החמים (מלמטה) אפשר שאין לחוש לזה, אך חשש כבישה שייך בכל אופן.

40 כמבואר בשו"ע ר' (תנא.ב.) ומשנ"ב (תנא.טז). שמותר להשתמש בפסח בכלי חמץ (כשאינו מבליע) רק שימוש עראי, הרי מוכח דפשיטא להו שאם משתמש בכל ימי הפסח מיקרי שימוש קבע.

הבשרת הברז

ט. אחר שהתבאר שבד"כ הברז בלוע מחמץ, ולא יועיל מה שיכסנו מבחוץ אם משתמש במים מתוך הברז באופן שיכול לבלוע חמץ, יש לדעת האם ואיך יכשיר הברז בכדי להוציא ממנו את בליעות החמץ בכדי שיוכל להשתמש עמו בפסח.

הבשרה ע"י פתיחת הברז

י. הדרך הקלה ביותר להגעיל את הברז הוא ע"י פתיחת המים החמים עד שיצאו מים רותחים, וע"י שיעברו שם המים החמים יתכשר הברז מבפנים⁴⁴, אך זה לחוד אינו מספיק מכמה טעמים וכדלהלן.

1) הרי יש נידון מהו שיעור היס"ב, והוא נע בין 45 ל-80 מעלות⁴⁵, ויש לחשוש שהמים בברז שמגיעים ל-60 מעלות⁴⁶ הוא פחות מהיס"ב, ובכדי להגעיל צריך שהמים יהיו חמים שהיס"ב⁴⁷, והרי יתכן שבלע חמץ בחום של יותר מ-60 מעלות, ואולי שיעור זה שבלע על ידו הוא כבר בשיעור שהיס"ב, ולכן מספק לא מהני הגעלה זו מבפנים.

להדיחו אינו מצוי שיבוא לידי איסור כיון שישטף ע"י ההדחה, וא"כ יהיה אסור להשתמש שימוש עראי בברז שהרי הוא כלי איסור.⁴¹ ואם אינו מצוי שיבוא לידי איסור בשימוש הברז לכאור' יהא מותר⁴², ויהיה תלוי בדרכו של כל איש אם מצוי אצלו שיבוא לידי בליעת טעם חמץ. [אך גם באופן שיש לחשוש, אפשר שכיון שהם רק חששות שהרי הוא ספק יס"ב ואב"י, אף שאנו מחמירים בזה מ"מ אפשר שאין גוזרים בזה, וכן לגבי הנידון דלעיל של שימוש בקבע].

ולהלן (אות י"ט-2) יבואר שלכאור' מן הדין יש לנטות להקל שאין צריך לחוש לאיסור שימוש בברז באופן המותר.

ח. ואף אם יש לו מטבח מיוחד לפסח, אם משתמש עם הברז גם למאכלי פסח (כגון שטיפת פירות וכדו') לכאור' נכלל באיסור הנ"ל של שימוש בכלי איסור.

ואף אם אינו משתמש עם הברז שבמטבח החמצי עבור מאכלים וכלים של פסח מ"מ יש לכסות את הברז החמצי או להכשירו כמבואר בהערה.⁴³

41 ואם משתמש עם מי ברז לשטיפת כלים בלבד ולא לאכילה (משום שמקפיד על מים שהוכנו מער"פ), אפ"ל בזה שאף ששייך שישטוף עמהם כלים, הרי רק הטיפות הראשונות הם חמץ, ודרכו לשטוף את הכלים גם כמה רגעים אחר הטיפות הראשונות, וא"כ הוא דרכו בהדחה. ולכן מותר לו להשתמש באופן שאינו מגיע לידי איסור, אך מי שאינו מקפיד להשתמש עם מים מער"פ דווקא הרי אין דרכו בהדחה וא"כ אין היתר זה. 42 שהרי כלי שדרכו בהדחה לא גזור, ואם אין דרכו לבוא לידי איסור ע"י כבישה או שימוש במים חמים, הרי זה עדיף מדרכו בהדחה שאין גזירה זו.

אמנם באג"מ (יו"ד א.כג. ד"ה אך) כותב שמסתבר שאין לחלק ואף בכלי שלא מצוי שישתמש בו באיסור נשאר הגזירה, אבל הפשטות אינו כן.

43 שאף אם לא משתמש עמו, יש דין מיוחד בפסח (שו"ע תנא.א.) שכלי חמץ יש להצניעם כדי שלא יבוא להשתמש בהם בפסח בטעות. וא"כ גם הברז שבלוע מחמץ יש לחוש שיבוא להשתמש עמו באיסור (שיפתח את המים החמים או שיכבשו בו מים ויתחמצו וישתה אותם), ואסור להשאירו מגולה. ולכן יש להגעילו כדין, ואם אינו מגעילו צריך לכסותו שלא יבוא להשתמש עם הברז בפסח בטעות באופן האוסר (ע"י כיסוי הרמטי גם על פיית הברז וכדו') כדין כלי חמץ.

44 היינו על הצד (לעיל הערה 11) שהמים החמים שבברז דינם ככ"ר ממש. שאם דינם רק כעירווי כ"ר הרי מוציא מהברז רק כ"ק, ואינו מגיע להפליט בליעות החמץ ואינו מספיק.

45 הובא לעיל (בהערה 14) כמה שיטות מה הוא שיעור יס"ב.

46 ע"י לעיל (הערה 13) שהבאנו בירור המציאות בזה.

47 ע"י להלן בהערה 48 שבפשטות צריך שיהא מעלה רתיחה, ואף אם מקילים שא"צ מעלה רתיחה, מ"מ צריך שיהיה עכ"פ יס"ב.

ואף שלגבי חשש בליעה ע"י שמלוכלך מחמץ (אות א'-1) מועיל ההגעלה ממ"נ, שהרי אם מיקרי יס"ב ונבלע הרי הוא גם מפליט, מ"מ מחמת החששות האחרות לא מהני.

הוא ע"י שנפל עליו גוש או שהברז מלוכלך מחמץ ודאי לא מהני הגעלה מבפנים.⁵⁰

הבשרה ע"י עירוי כ"ר

יא. הדרך הב' להגעיל הברז הוא ע"י עירוי מים חמים מכלי ראשון (כגון מקומקום) על הברז, אך גם זה אינו מספיק משום שהברז בלוע מחמץ בכולו, ועירוי כ"ר מפליט ומבליע רק כדי קליפה.⁵¹

(2) אף על הצד שהוא יס"ב, יש נידון בכלי שבלע מכ"ר שהיס"ב ולא העלה רתיחה בשעה שבלע כבנד"ד, אם ההגעלה צריך שתהא דווקא בכ"ר שמעלה רתיחה⁴⁸, והרי המים החמים שמבפנים אינם במצב כזה.

(3) הרי ההגעלה היא מהצד הפנימי של הברז והבליעה היתה מהצד החיצון, ונחלקו הפוסקים אם הגעלה מבפנים מועילה לבליעה שמבחוץ.⁴⁹ ואם הבליעה מבחוץ

48 בלב"ש (תנ"כ על מג"א סק"ג) כתב שהגעלה הוא דווקא אם המים מעלים רתיחה ואין מספיק שהמים חמים שהיס"ב, וכן כתבו למעשה השו"ע (תנא"ד. וכן נראה מדבריו בסימן תנב"ג.) והמשנ"ב (תנא"ב. וכן נראה מדבריו בסימן תנב"ו.י.). ובפמ"ג (תנ"א מש"ז ט') כתב וז"ל, שימש בכ"ר על אור צריך שיגעיל בתוך יורה גדולה ומעלה רתיחות דווקא, ושימש בכ"ר לאחר שהוסר מאש די דיעבד בכך שישם לתוך כ"ר כזה ב"ס"ב (ולכתחילה נוהגין הכל ביורה ע"ג אש ומעלה רתיחות ואבעבות), עכ"ל. ופשטות לשונו נראה שרק אם בלע מכ"ר שעל האש צריך להגעילו במים שמעלים רתיחה דווקא (אף שכשבלע היה רק חם שהיס"ב ולא העלה רתיחה), אבל אם לא היה על האש בשעת בליעה א"צ שיעלה רתיחה בשעת ההגעלה. והבליעות בברז הרי אינם מכ"ר שעל האש (עכ"פ כשהבדיל או היונקים אינו מופעל), ולפ"ד מספיק (עכ"פ דיעבד) להגעיל הברז בכ"ר שאינו מעלה רתיחה, אך פשטות פוסקים הנ"ל שלא חילקו נראה שבכל אופן מצריכים שיעלה רתיחה להגעלה. 49 בשו"ע (תנב"ו.) כתוב שכלי גדול שאינו יכול להכניסו לכלי אחר בכדי להכשירו יש להכשירו ע"י גרנפא (שמוסיף טיט על גובה שפת הכלי וממלאו מים ומרתחים), ומבאר המג"א (סקי"א, כפי ביאור החזו"א והדעת דלהלן בדבריו) שהוא משום שכשעלתה רתיחת המאכל שבכלי נבלע האיסור בכלי מהצד החיצון, לכן צריך שגם בעת ההגעלה יעברו המים על שפתו מבחוץ להכשירו מבחוץ. ומביא מההרי"ל שאם הוא כלי ששואבים עמו ורתחין (-מצקת) לא מהני תקנה זו (שהמים יעברו עליו מבחוץ) דצד החיצון לא נגעל ולכן צריך להכניס כולו ליורה (שרק על מים עוברים מועיל הגעלה של מים עוברים, אך מצקת שצד החיצון בלע ע"י מים שוכנים, צריך שהגעלה תהיה ע"י מים שוכנים).

אבל בשו"ע (תנב"א.) מבואר שהגרנפא הוא רק עבור שפת הכלי, ואינו מצריך שהמים יעברו מבחוץ. והרי קדירה מתלכלך מחמץ גם מבחוץ לפעמים, וע"כ שהגעלה מבפנים מועילה לבליעות שמבחוץ. (ואפשר שלמד שאף דעת המג"א כן, ודלא כביאור החזו"א והדעת בדבריו.) והחזו"א (אור"ח קכ"ד-ח) מוכיח מראשונים שכל מה שצריך גרנפא הוא רק בכדי שהמים יעלו למעלה על כל דפנות הכלי מבפנים, אך אי"צ שהמים יזובו בחוץ דהגעלה מבפנים מועיל אף לבליעה שנבלע מבחוץ, וכשיטת השו"ע (דלא כמג"א (שסבר שצריך שהמים יעברו עליו מבחוץ). ומוסיף שהגעלה זו מועילה שיוכל אף להשתמש אח"כ עם הכלי מבחוץ. ורק באופן שהשתמש בו מבחוץ במים שוכנים (-מצקת) בזה איירי המהרי"ל שמחמיר דלא מהני בזה הגעלה מבפנים לבחון ומצריך הגעלה בתוך יורה. אבל אם הבליעה בחוץ בא ע"י ניצוצות דהיינו מים שעברו (כגון סיר שגלש) בזה גם למהרי"ל מועיל הגעלה מבפנים ודלא כמג"א. ובדעת (תנב"ו.) מאריך בזה ומסיק שאם הבליעה באה מבחוץ ע"י ניצוצות צריך להגעילה גם מבחוץ ע"י שהמים יעברו שם ואינו מספיק הגעלה מבפנים וכפשטות המג"א.

ובפת"ש (יו"ד צב"ג.) כותב ע"פ דברי המג"א, שכלי שנאסר ע"י שנפלה עליו טיפה מבחוץ, צריך להכניס כולה בתוך יורה משום שבלע מצד החיצון. ומבואר בדבריו שאם בלע מבחוץ אף ע"י טיפה שעברה צריך הגעלה מבחוץ ע"י מים שוכנים ממש, ולפ"ד השו"ע (ר"ה חזו"א (שם סק"ט) א"צ כלל הגעלה מבחוץ ככה"ג, ואף לדברי המג"א שמחמיר שצריך הגעלה מבחוץ מ"מ מועיל ההגעלה ע"י ניצוצות (-שהמים יעברו עליו מבחוץ) וא"צ שיגעיל בתוך יורה אחרת במים שוכנים, כיון שהבליעה היתה ע"י מים עוברים, ואינו כמצקת שבלעה ע"י מים שוכנים.

50 שהרי כפי המבואר בהערה הקודמת, אם נבלע מבחוץ כשהוא קבוע אינו מועיל הגעלה מבפנים לכו"ע, ובאופן שנבלע ע"י גוש או שהברז מלוכלך הבליעה היא קבועה ולא יועיל הגעלה מבפנים. ורק לגבי החשש שבלע ע"י זיעה (שהוא הולך ואינו עומד) יהיה תלוי במחלוקת הנ"ל.

51 באופן שבלע הברז בכולו (לפי האופנים דלעיל באות א') פשוט שאינו מועיל העירוי שמוציא רק כ"ק, ואף באופן שבלע הברז רק כ"ק, מ"מ אינו מספיק לפ"ד הפמ"ג (תנ"א מש"ז ט בא"ד כבוש, ובי"ד ק"ה שפ"ד

הדרך המעולה - שניהם יחד

יג. עוד יש להיזהר שחום המים שמגעיל בהם מבפנים ייוצר גם ע"י גוף חימום [בוילר/יונקרס ולא מהדוד שמש לחדו], משום שמים מדוד שמש הרבה מפוסקי זמנינו מתייחסים אליהם כחמי טבריה, ויש חשש שבמשך השנה בלע חמץ ע"י גוף חימום שהוא כגחלת של מתכות שדינו כחמי האש שמבואר בשו"ע (סי' תנ"ב ס"ה) שאין הבליעה יוצאת אלא ע"י חום האש. ולכן ידליק הבוילר או היונקרס קודם ההגעלה ובכך נקרא שהמים חמים מחום האש כמו שבלע. אמנם לפעמים גם אחר שידליק הגוף חימום אינו פותר את הבעיה כמבואר בהערה.⁵⁷

יב. והדרך המעולה היא לעשות שניהם יחד, דהיינו לפתוח את ברו המים החמים שיצאו מים רותחים⁵², וגם יערה עליו באותו הזמן מכ"ר והעירוי יפליט מכולו.⁵³ ואף שעירוי מפליט רק כ"ק, זה הוא מחמת שהתחתון שעירו עליו הוא צונן ומפסיק את רתיחת המים משום שתתאה גבר. אבל באופן שהתחתון הוא חם אינו מצנן את העירוי ונכנס בכולו⁵⁴, ע"י בהערה⁵⁵ הטעם. ויועיל ההגעלה אף שאינו ע"ג האש כמבואר בהערה.⁵⁶

ה' לגבי מליחה) שכותב שאם נבלע ע"י כ"ר (או גוש) שהיה תחתיו צונן ותתאה גבר ונבלע רק כ"ק, אינו יוצא ע"י עירוי משום שכח הבלע של כ"ר חזק מכח ההפלטה של עירוי כ"ר. אמנם הפר"ח (תנא"י). חולק עליו, והעתיקוהו השו"ע"ר (תנא"לה). והמשנ"ב (תנא"סא). בפשיטות להלכה, וכ"פ ביד יהודה (צד פיה"א לו).
52 בהרבה מהבדלים יש חלק שאינו מלא במים בשעה שאין זרימת מים, ויש לחוש שהוא ככלי ריקן לאחר שהסירו מן האש שהוא נידון בפוסקים אם נקרא ככ"ר. בט"ז (יו"ד סס"ס צ"ב) כתב שאינו נקרא כ"ר, ובפמ"ג (שם) מקשה עליו למה לא נקרא כ"ר. אמנם יעויין לעיל בהערה 15 סברא שנקרא מלא כיון שחלק ממנו עדיין מלא.

סיבה להצריך שהברו מקלח הוא בכדי שיהיה בחום המקסימלי שאפשר (מחמת הספק באיזה דרגת חום נחשב יס"ב).

53 ובוה מרוויח שהחום הוא ודאי יס"ב ולא רק 60 מעלות שהוא ספק יס"ב (אות י"1), וגם שההגעלה הוא מהצד שנבלע (י"2). אך אינו פותר את הבעיה שצריך שהמים יעלו רתיחה בשעת הגעלה (י"3), אם לא שיערה בשעה שהמים מעלים רתיחה, שזה קשה במציאות, ואם יכול לעשות כן ודאי שהוא עדיף).
54 אך זה יועיל רק על הצד ש-60 מעלות של מי הברו מיקרי יס"ב, אך על הצד שאינם יס"ב הרי הוא כמו עירוי על צונן שמפליט רק כ"ק, דתתאה צונן גבר.

ואף על הצד שהברו הוא יס"ב, מ"מ הובא לעיל (הערה 11) נידון אם הוא כ"ר או עירוי כ"ר, ובעירוי כ"ר ע"ג כלי שני יש מחלוקת הפוסקים אם מבליע בכולו, והפמ"ג (יו"ד צא מש"ז ססק"ה, צב מש"ז כה) והחוו"ד (צ"א ח"י ח') נקטו שמפליט ומבליע רק כ"ק, דכ"ש חשיב צונן ומצנן הכ"ר העילאי. אך בברו שהוא עירוי כ"ר נראה שידורו שמפליט מכולו, שהרי אין כאן דפנות המצננות. שכל הסברא שעירוי על כ"ש אינו מבליע בכולו הוא מחמת שכ"ש הוא כצונן מן הדין, אך עירוי כ"ר שיש לו כח להפליט ולהבליע מסתבר שאינו מצנן עירוי כ"ר שבא עליו.

55 ע"י לעיל הערה 11 שהבאנו מחלוקת החוו"ד והפמ"ג אם עירוי כ"ר באופן שאין התתאה צונן אם נכנס בכולו או רק כ"ק, ופשטות הפוסקים כהחוו"ד שמפליט ומבליע בכולו.
ואף לפי שיטת הפמ"ג שאין עירוי כ"ר נכנס יותר מכ"ק, יש לדון באופן שהתחתון הוא חם בדרגת חום של עירוי כ"ר אפשר שידור שנכנס בכולו. אבל לא מצאתי לע"ז מקור לכך.

56 אף שבמשנ"ב (תנא"לו). כתב שיש להגעיל בכ"ר שעל האש דווקא, וכאן אינו על האש. היינו דווקא אם בלע החמץ מכ"ר על האש, אבל אם בלע מכ"ר שלא על האש מועיל הגעלה של כלי ראשון שלא על האש. ובברו הבליעה אינו על האש ולכן יכולים להגעיל אף מכלי ראשון שאינו על האש.
אכן על הצד שהמים החמים שבתוך הברו נקראים כ"ר (לעיל הערה 11) ובלעו חמץ מבחוץ כשהגוף חימום שבתוך הדוד היה מופעל, אפשר דמיקרי שבלע מכ"ר ע"ג האש ויצטרך הגעלה מכ"ר על האש. אמנם נראה פשוט שאם ידליק את הגוף חימום (בוילר/יונקרס) בשעת ההגעלה יועיל ממ"נ, דאם מיקרי שהיה ע"ג האש בשעת הבליעה, הוא ע"ג האש גם עכשיו בשעת ההפלטה.

57 מי שאינו מחמם את המים במשך השנה ע"י דוד שמש, כשמדליק את הגוף חימום פותר את הבעיה. אבל אם מחמם בדו"ש ובוילר, אם מגעיל הברו לאחר שהמים התחממו מחום השמש, אף שידליק את הבוילר התרמוסטט לא ידליק את גוף החימום מכיון שהמים כבר חמים. ורק אם יוציא מים ויכנסו מים קרים

אך ראה להלן (אות י"ח) דעכ"ז עדיין ההגעלה מפותקת.

שכבת האבנית

טז. יש לשדות נרגא בהגעלת הברז מצד שכבת האבנית, שהרי בברז מים [לא מסוננים] מצוי מהצד הפנימי במקומות מסויימים הצטברות שכבת אבנית⁶⁰, והאבנית בולעת חמץ [שבאופן שהברז בלע בכולו (וכנ"ל אות א' באופנים שונים) יש לחוש שהוא ככלי אחד ונבלע בכולו וכדין כלי שציפוהו⁶¹], ויש מקום לפקפק מכמה אנפי שההגעלה אינה מועילה כשיש אבנית.

1) יש לדון אם מועיל הגעלה לאבנית כי כמה מספרי זמנינו כתבו שלדעת החזו"א אין אפשרות להכשיר אבנית. אבל גדולי זמנינו נקטו ע"פ הוכחות ברורות שנחשב ככלי אדמה, ומועיל לו הגעלה.⁶²

יד. בשעה שמערה מים חמים על הברז יש להשתדל שהמים יגיעו ישירות מהכ"ר לכל מקום בברז, שהרי יש חשש שהוא בלוע מחמץ בכל מקום בברז (ועל הצד שמבפנים אין היס"ב אינו מפליט), ויש להשים לב לכך כיון שהוא דבר שקשה לעשות בפינות ובחלק התחתון.⁵⁸ וע"ע בהערה⁵⁹ אפשרות להגעיל ע"י כ"ר.

טו. סיכום סדר ההגעלה בקיצור (עם הוספות למעשה): ינקה מבחוץ את הברז היטב היטב מכל לכלוך ושומן (להלן אות כ"ה). ינקה המסננת או יחליפנו (שם). לאחר מכן יגעיל את הברז מבפנים ע"י מים רותחים שהוחמו דווקא ע"י גוף חימום [בוילר/יונקרס], ובשעה שהמים זורמים יערה עליו מים מכלי ראשון. ויזהר שהמים יגעו בברז מכל צדדיו (גם בפינות ומתחתיות) ישירות מהכ"ר כשהם עדיין רותחים וללא הפסק הקילוח. לאחר מכן ישטוף הברז מבפנים ומבחוץ במים צוננים כדין כל הגעלה.

יידלק הגוף חימום. ואם יכשיר הברז כשאין שמש לחמם המים, יש לחוש שהדו"ש מחמם את המים במעט יותר מהגוף חימום ואולי ע"י הגוף חימום אינו יס"ב.

ואם מחמם במשך השנה בדו"ש ויונקרס (ולא בבویلר), כשידליק היונקרס בכל מקרה יידלק היונקרס ויהא חום האש, אבל נשאר חשש שמא חום המים מהדו"ש גבוה מהיונקרס.

ואם ירצה לצאת מהחששות יצטרך להכשיר פעם א' כשהמים חמים מהדו"ש ופעם ב' כשהמים חמים מהבוילר או היונקרס. גם יצטרך להכשיר הברז ביום שהשמש חממה המים למקסימום (וזה צריך גם מי שמחמם בדו"ש בלבד). עוד יש לדון שאם המים כבר חמים מהשמש ומדליק גוף חימום שאינו מוסיף חום למים (רק מחזיק חומם) אם מיקרי חום האש, ומסתבר להקל.

58 וזה עוד פרט שמקשה על ההגעלה בסוגי ברוזים שונים, כי קשה להגיע מכל הצדדים כראוי ובפרט ללא הפסק העירוי, ויש ברוזים שכנראה אין אפשרות כלל שיגיע כראוי. ובברזים שבעבר היה יותר קל להגיע בעירוי לכל מקום (מחמת גובה הברז וצורת עיגול הברז).

59 אם יש אפשרות (לפי סוג הברז) עדיף להגעיל את הברז ע"י כלי ראשון ממש ולא רק ע"י עירוי כ"ר, וזה ע"י שיקרב את הקומקום אל הברז עד שיתחב הברז לתוכו [ועדיף שיהא בשעה שהמים שבתוכו מעלים רתיחות]. וצריך שהברז יהיה סגור אז בכדי שלא יקרר את מי ההגעלה. וזה הוא ממש הגעלה בכ"ר, וזה מגיע לכל פינות הברז וגם מלמטה, אך בברזים גדולים אינו אפשרי במציאות.

60 ע"פ בירור אצל מומחים, במקום שעוברים מים שאינם מסוננים בד"כ מצטברת שכבת אבנית, ועובי השכבה תלוי בה כמות גורמים.

61 בשו"ע (תנא.כג.) כתב שכלי חרס מצופה בזכוכית דינו ככלי חרס (ואם נבלע בו חמץ אין לו הגעלה כדין כלי חרס). ובמג"א (סקמ"ה) כותב שזה הוא כשיטת המרדכי ור"ת שרק בציפוי זכוכית דינו ככ"ח, אבל בציפוי עופרת אין דינו ככלי חרס (אלא ככלי עופרת ולא נבלע בחרס), ולפ"ד אפשר שאינו נבלע באבנית. אבל במשנ"ב (סקל"ח) כותב שהסכמת האחרונים (כ"ח פר"ח וחי"י) שגם בציפוי עופרת נבלע בכל עובי הכלי, ולשיטה זו לכא"ל נבלע גם באבנית.

62 במג"א (תנא.ד.) כתב שלבנים שנתייבשו בחמה (ולא בתנור, וכ"ש באבנית שבברז) דינו ככלי אדמה שמועיל לו הגעלה, וכ"פ בשו"ע"ר (תנא.כה.) ומשנ"ב (תנא.יח.). אך החזו"א כתב (או"ח קכב.) שלבנים הנ"ל שדינם ככלי אדמה אין אפשרות להגעילם כמו שאין הגעלה לאוכלים, והוא גרוע מכלי חרס, וכן הוא

ונתכסה באבנית⁶⁵, ויצא טעמו בפסח ע"י מים חמים או כבישה, אמנם יש מי שכתב שיש לתלות להקל שנפגם טעמו באבנית אך זה מחודש מאוד וקשה לסמוך ע"ז לחוד. ברם בברז שבנד"ד יש לצדד להקל כיון שהחשש שנתקע פירור בפנים הברז הוא רחוק מאוד ולא מצינו לחוש עד כדי כך.⁶⁶

יז. היוצא מהנ"ל לגבי אבנית שבברז, שכל הפקפוקים שכתבו ספרי זמנינו לגבי אבנית יש לצדד להקל בהם עכ"פ בברז שבנד"ד,

(2) בשו"ת אבן ישראל (ח"ז סי' כא) הסתפק [לגבי מיחם] אם יש חציצה מחמת האבנית, או מכיון שנדבק בחוזק נחשב ככלי אחד ממש ואינו חוצץ. ויש לדון עוד ולפקפק בזה שחוצץ לכו"ע מכמה אנפי.⁶³ אבל למעשה בברז יש לצדד שאין לחוש לזה כ"כ כיון שהבליעות הם מבחוץ והאבנית רק מבפנים.⁶⁴

(3) עוד יש לחוש שמא היה פירור חמץ בתוך המים במשך השנה ונתקע בפנים הברז

ביד יהודה (סט פיה"א סס"ק פא ד"ה והנה מתוך). וכתב בספר חוט שני (פסח י.ד.) ועוד כמה ספרים שלפ"ד החזו"א אין אפשרות להגעיל אבנית. אך כבר האריכו הרבה להוכיח מראשונים ופוסקים כהמג"א, ואכן למעשה הגריש"א (סידור פסח כהלכתו פ"ט הע' 7) והגרשז"א (הליכות שלמה פסח ג.ד.) פוסקים לקולא. וכן מביא בספר הגעלת כלים (פי"ג הע' שפה) בשם בעל המנח"י והשה"ל.

63 נציין יסודי הדברים בקיצור גדול: מצאנו כמה אופנים שדנו בהם אם חוצצים בהגעלה, לגבי חלודה (תנא.ג.) יש מחלוקת ראשונים ואחרונים אם חוצץ (ראה ספר הגעלת כלים פ"ו הע' ב') ונטיית רוב האחרונים להקל בזה. (ואף שחלודה מבחוץ אינו חוצץ לכו"ע וא"כ בברז האבנית אינו חוצץ להגעלה שמבחוץ, מ"מ הברז חוצץ להפליט הבליעות שבאבנית). אך ע"י פמ"ג (מש"ז ו) מש"כ בטעם הקולא בחלודה, ולכאור' לפ"ד אבנית גרע וחוצץ לכו"ע. ובכלל יש לחלק בעוד טעמים דאבנית גרע.

לגבי טלאי (תנא.יג.) מצינו דלכו"ע אינו חוצץ, אך בקדמה בליעה לטלאי נחלקו הראשונים אם חוצץ, ובמשנ"ב סקע"ו כתב להקל בזה רק בדיעבד ואב"י. (ונוגע לנד"ד שיועיל ההגעלה מבחוץ למה שבלוע באבנית וכו"ל). ברם בשו"ת אבן ישראל הנ"ל צידד דכיון דאבנית נדבק בחוזק אולי עדיף מטלאי ולכו"ע אינו חוצץ אף בקדמה בליעה לטלאי. ומסתמא כוונתו לדמותו למש"כ במשנ"ב (תנא סקע"ו) שציפוי בדיל על בדיל [כ"ה בשועה"ר (ל"ט), ובמשנ"ב העתיק דבריו וכתב ברזל] כיון שנדבק בחוזק נעשה ככלי א'. אמנם דבריו מחודשים מאוד כיון דהתם מיירי בציפוי בדיל על בדיל שהם מין אחד [ולפי משנ"ב הנ"ל עכ"פ שניהם מתכות], ומנ"ל לחדש זאת אף בב' מינים, דלכאור' לא עדיף מציפוי הכלים דלהלן.

לגבי ציפוי כלי נחלקו הראשונים והאחרונים (הובא לעיל הערה 61) אם הפנימי בולע, ולמקילים שאינו בולע, כ"ש שאין מועיל הגעלה להפנימי (אבל גם לא נבלע וכדלהלן). ולמחמירים שבוולע יתכן שמודים שאף שנבלע בו מ"מ אין נפלט כולו ע"י הגעלה.

ויש לדון הרבה בטעם החילוקים שבין הנידונים הנ"ל, ואם יש הבדל אם החוצץ הוא ממין הכלי או ממין אחר או ממין הקרוב אל מן הכלי [ראה גם שו"ת מהרש"ם (א.ריז.) ועוד, ודו"ק גם בדברי המרדכי שהובא בב"י תנא.כג.], וכל זה נוגע מה הדין לגבי אבנית, ויש כמה צדדים לפקפק שאבנית חוצץ בהגעלה לכו"ע או עכ"פ לחלק מהפוסקים, ואין הדברים ברורים ואכמ"ל.

64 שהרי בליעות החמץ הם רק מבחוץ (חוץ מניצוק שהוא רק חומרא כפי שנתבאר בהערה 21), וההגעלה מספיק מהצד שבלע כדלעיל (הערה 49) והוא כחלודה מבחוץ שאינו חוצץ (רמ"א תנא.ה.), אלא שיש לחוש שנבלע טעם חמץ גם באבנית (לפי הסכמת האחרונים לעיל הערה 61 שבציפוי נבלע בכל עובי הכלי) ואין יוצא ע"י ההגעלה.

אך יש כמה צירופים לסמוך להקל, 1. שיטת הראשונים (שם) שלא נבלע כלל, 2. אף לשיטות שמבליע, אולי גם נפלט כולו ע"י ההגעלה שמבחוץ, ואכמ"ל, 3. על הצד שמי הברז חמים יס"ב (הערה 13-14) ההגעלה שמבפנים יכולה להועיל (אם נקרא כ"ר, ע"י הערה 11), 4. אפשר שכל הבליעות שבברז מלכתחילה נכנסו רק כ"ק משום כל במקומו הוא הגובר (הערה 19-ב'), ויועיל עכ"פ אם נבלע ע"י סיר חם או זיעה [א-4,3] כשהברז צונן, ואם נבלע ע"י חום הברז [א-1] יספיק ההגעלה מבפנים מנ"מ, ורק אם נבלע ע"י גוש [א-2] לא יועיל, ואחר כל הצירופים מסתבר להקל.

65 כמו שחוששים בחלודה (משנ"ב תנא.כב.) ובטלאי (משנ"ב שם עה), וכן העירו בספרי זמנינו לגבי אבנית במיחם.

66 בספר הגעלת כלים (פי"ג הערה שפ"ה) כתב בשם הגרשז"א והגר"ש וואזנר שניתן להגעיל מיחם של כל השנה לפסח משום שאף אם יש פירור הוא נפגם, ובהליכות שלמה (פסח ג.יב.) אכן הביא להתיר להגעיל

השימוש בברז. 1) אינו בן יומו. 2) רוב תשמישו. 3) ספק יס"ב. 4) ביטול בס'. ונבארם אחד לאחד, כשבתחילה נביא דין כל צירוף, ואח"כ נדון עד כמה הם מרווחים לנידון הברז.

1) טעם שיוצא מכלי שהוא אינו בן יומו אינו אוסר בכל האיסורים (י"ד סי' קג), אבל בפסח כתב הרמ"א (סי' תמוז ס"י) להחמיר שאוסר בדיעבד ודלא כמחבר שמקיל בדיעבד.

ולגבי נידון הברז, כל הבליעות של חמץ שבו הרי הם אינם בני יומם בפסח, אבל זה מועיל רק לשיטת המחבר שמקיל בנטל"פ בפסח, שהרי הרמ"א מחמיר בזה. ואף למחבר אסור לכתחילה, ולכן אינו היתר מרווח. אך מ"מ מצינו הרבה בפוסקים בהלכות פסח שמצרפים אותו להיתר.

2) בכל כלי הולכים אחר רוב⁶⁹ תשמישו⁷⁰, ואם רו"ת הוא בצונן ומיעוטו בחמין הכשרתו היא ע"י הדחה בצונן. להמחבר

אך מ"מ יש בהם שדיית נרגא נוספת בהגעלת הברז.

סיכום הפקוקים על ההגעלה

יח. אם יעשה רק ההגעלה מבפנים ע"י פתיחת ברו המים החמים, פשוט שאינו מועיל (אות י'). וכשמוסיף אז גם עירו כ"ר מבחוץ זה יותר מועיל, אך גם בו יש כמה פקוקים. א' - שאינו מעלה רתיחה (הערה 48, 53). ב' - על הצד שהברז אינו נקרא חם יס"ב, אין העירו מוציא הבליעות מכל עובי הברז (הערה 53). ג' - קשה להגיע בשעת העירו לכל צדדי הברז (הערה 58). ד' - האבנית בברז מקשה על ההגעלה (אות ט"ז). ה' - חשש שנשאר שם קצת בעין כדלהלן (אות כ"ה)].

צדדי היתר לחששות הנ"ל

יט. הגם שהרחבנו בסוגי החששות שישנם בהשתמשות בברז, עכ"ז חייבים לציין שמעיקר הדין ישנם כמה צירופים להתיר

קומקום עם אבנית, אבל במבית לוי (סג.ח). מחמיר. וכן הגר"י פישר (אבן ישראל ז.כא.) מחמיר שאין אפשרות להגיעל מים של כל השנה לפסח מחמת חשש פירור חמץ שנתכסה באבנית. אבל עצם דברי המקילים צ"ב, דלהקל ולומר שנפגם ונפסל מאכילת כלב הוא חידוש גדול לומר מעצמינו, וביותר שהרי בחלודה שיש לו טעם מר וחזק חוששים לפירור וא"א שנפגם, וא"כ לכא' כש"כ באבנית. ואולי גדולים הנ"ל נשאלו על מים שזמן רב לא השתמשו בו שבכע"ז מצינו כמ"פ בהלכות פסח שתולין שנפגם החמץ במשך זמן רב ורק בכה"ג הקילו, אבל במשך זמן קרוב לא הקילו כלל (ובברז יש לחוש שהפירור בא בזמן קרוב).

אכן אעפ"כ בנד"ד יש לצדד כמ"ש משום שחשש פירור חמץ באבנית הוא רחוק הן בעצם המציאות שיהיה פירור חמץ בתוך המים, והן שהפירור יתקע בברז ויתכסה באבנית, ואין לנו שום מקור לחוש עד כדי כך. (משא"כ במים שדנו בו הגדולים הנ"ל יש יותר חשש פירור ויותר אבנית וגם המים אינם זורמים, ולכן יש יותר חשש שהפירור יתכסה). ומשום כך מסתבר שברז אפסר להקל בצירוף הצד שיכול להיות שנפסל מאכילת כלב ע"י האבנית.

ויש עוד סייעתא גדולה לדבר שאין לחשוש לפירור בחשש רחוק, שהרי הרמ"א (תנא.ה.) כותב שאם החלודה מבחוץ אין לחוש כלל. ומבואר בשו"ע ר' (סי"ז) ושע"צ (סקמ"ה) שאע"פ שלפעמים מגיע החמץ גם מבחוץ, מ"מ אין לחוש שנתכסה בחלודה. וא"כ גם בברז אם אין עובר שם חמץ תדיר אין לחשוש, והוא בוודאי יותר רחוק מחשש הנ"ל, וכ"ש בכה"ג שיש צירוף שנפסל מאכילת כלב ע"י האבנית.

67 גם מש"כ לצדד להתיר בהערות 47 ו-48 לא מצאנו להם מקורות ברורים.

68 גם יש אופנים שהדלקת הגוף חימום אינה מספקת שיהא המים חמים מבפנים כדלעיל הערה 54.

69 אם השימוש המועט הוא מיעוט המצוי, כתב הפמ"ג (תנא א"א כב) שאינו נחשב כמיעוט תשמישו וצריך להכשירו כפי תשמיש זה אף לדעת המחבר. אבל הב"ח (י"ד ס"ס קכ"א) כתב במחבת שהדרך לטגן בו ולפעמים מתייבש השמן ונעשה כצלי (שע"ז כתב הפמ"ג שהוא מיעוט המצוי) דחשיב מיעוט שימוש, וכ"כ בעו"ש (תנא.יא.) ופר"ח (שם), וגם בחת"ס (י"ד קי"ד) נראה שס"ל כהב"ח.

ויש להביא ראייה לשיטת הפמ"ג מהשו"ע (תנא.כ.) שמחמיר בשלחנות שצריך להכשירם לפסח בעירו כיון שלפעמים נשפך עליהם חמץ חם. והרי הוא רק מיעוט תשמישו, שהרי עיקר שימושו אינו שישפך עליו חם,

להכשיר כל כלי אף לפי מיעוט תשמישו⁷⁶ מקיל בדיעבד אם הכשירו כרו"ת, וא"כ אף אם בטעות השתמש עם הברז באופן האוסר לא נאסרו המים.⁷⁷ אבל מכיון שהוא היתר רק בדיעבד, אינו מספיק בכדי לסמוך עליו לכתחילה.

ברם לגבי מה שפקקנו לעיל (אות ו'-ז') שאסור להשתמש בכלי איסור אפילו בצונן, יועיל היתר זה להשתמש לכתחילה בברז כששתמש עמו באופן שהמים לא יבלעו החמץ מהברז (וכדלעיל שישתמש רק במים צוננים, ויזהר שלא יהיו המים בברז מעל"ע,

(תנא.ו.) יש לסמוך ע"ז גם לכתחילה, ואילו הרמ"א סומך ע"ז רק בדיעבד.⁷¹ אך מצינו באחרונים שכשיש עוד צירופים מקילים בזה אף לכתחילה.⁷²

ונראה שיש לדון את הברז כדין כלי שרוב תשמישו בצונן (בלי כבישה)⁷³, ולפי שיטת המחבר כיון שרו"ת בצונן⁷⁴ הכשרתו הוא לכתחילה ע"י הדחה בצונן (כמו כל כלי שנגע באיסור צונן) אף שיש בו מיעוט שימוש בחם או בכבישה, והרי כבר הודח מבפנים כשפתח את הברז ומבחוץ כשניקוהו לפסח.⁷⁵ ואף הרמ"א שמחמיר לכתחילה

ולשיטת המחבר שהולכים אחר רו"ת אפילו לכתחילה למה מצריך להכשירו בעירוי, אע"כ שאם מיעוט שימוש הוא מצוי אין בזה ההיתר של רו"ת (והגם שאפשר לדחוק תי' אחרים, מ"מ זה הוא הפשוט). וזה נוגע מאוד למעשה בברז שבנד"ד, וגם במשטחי השיש במטבח והשלחנות אם יש להם דין רו"ת, ועי' מש"כ בזה בקובץ תל תלפיות (קובץ ע"א עמ' קכ"א).

70 הנה הדוגמאות שנקטו הפוסקים בגדר רו"ת בצונן הינם כאלו שעיקר ייעודם הוא לצונן אלא דלפעמים משתמש עמהם בחמים שלא כעיקר יסוד ייעודם. ויל"ע אם הוא דווקא ככה"ג, או גם כשיש לו ייעוד מלכתחילה גם לחמים אלא שרוב שימושו הוא לצונן. וספק זה נוגע להרבה סוגי כלים, וגם בנד"ד של הברז שייעודו מתחילה הוא גם לחמים, אלא שרוב שימושו הוא בצונן.

ובמנחת שלמה (ב.מזו.) כתב לגבי שיניים תותבות שנקרא רו"ת בצונן אף שייעודו הוא גם לאכול ולשתות מאכלים ומשקאות חמים, מ"מ חשובים התשמישים החמים מיעוט תשמישו. הרי לכאור' שהבין לקולא שמיעוט תשמישו הוא כשימושו מועט אף שהוא גם מעיקר ייעודו.

71 הפמ"ג (תנא מש"ז יא) מדייק מדברי הרמ"א שרק בכלי שהחשש שהשתמש בו בחם הוא ספק וחשש, בזה הקיל בדיעבד לסמוך שלא השתמש בו בחמץ כלל, אבל כלי שברור שהשתמש בו גם בחמץ אף שהוא מיעוט תשמישו אפשר שאינו מקיל. ולפ"ז ה"ה בברז דידן אין להקל. אך הרבה אחרונים פשיטא להו להקל, כן דעת הא"ר (תנא.יח.), מקור"ח (סקי"ט), שועה"ר (כח, לב), משנ"ב (מז, קיד, ובשעה"צ קמד) וכה"ח (סקי"ו). וכ"נ בח"י (סקל"ב).

72 במשנ"ב (תנא.מח.) מקיל לכתחילה לסמוך על ליבון קל ברו"ת אף במקום שצריך ליבון חמור. וכן מביא במשנ"ב (תנא.נא.) להקל להכשיר ברו"ת ע"י אבן מלובנת. ובשעה"צ (תנא.נא.) מביא מי שמקיל לסמוך על רו"ת כשיפסד הכלי (ואם יצטרך להחליף הברז הוי כהפסד הכלי).

73 יעויין לעיל הערה 69 ו-70 שאינו פשוט כ"כ.

[אך זה פשוט שרו"ת היינו כמה משתמש בחם ולא כמה משתמש בחמץ חם].

74 ויש לדון בברז שימושו מועט מאוד (כגון יחיד הגר לבדו בבית, או ברז צדדי ששימושו מועט), הרי נמצא שרוב הזמן הברז הוא במצב של כבישה ולכאור' הרי הוא רו"ת בכבישה שבו לע (ולא בצונן סתם). ואולי אפ"ל ששימוש זה אינו עיקר שימוש הברז, שהרי עיקר שימושו הוא להעביר מים ולא להחזיק שם מים לכן נקרא רו"ת שלא ע"י כבישה, ואפשר שתלוי בנידון דלעיל (הערה 70), וצריך בירור.

75 ואף שאין שימוש רציף בצד החיצוני שברז ויש חשש בלביעה מבחוץ ע"י זיעה או חמץ חם, מ"מ כמה שיש בליעות מבחוץ יש הרבה יותר מים קרים שעוברים שם.

76 וא"כ ברז זה שמיעוט תשמישו בחום וכבישה יש להכשירו כדין ואין לסמוך על הדחה בצונן כדין כלי ששימושו בצונן בלבד.

77 ולפי הפמ"ג (לעיל הערה 71) אסור ככה"ג גם בדיעבד, אבל כבר כתבנו שרוה"פ מקילים בזה. ברם, בברז היוצא מהשיש שייך ההיתר, אבל בברז היוצא מהקיר הצד השמאלי שמביא את המים החמים לברז לכאור' נקרא רו"ת מכיון שרוב השימוש בחלק זה של הצינור הוא במים חמים. שהרי אפילו כשפותח את הברז שיצאו מים שהופגו צינתן, עוברים בצינור זה מים חמים בלבד, ומסתמא גם חלק זה נתחמץ במשך השנה. אך אם סוגר את אפשרות השימוש במים חמים בפסח פותר חשש זה.

ואם נכבש מעל"ע לא ישתמש במים אלו⁷⁸). מכיון שכל האיסור הוא רק באופן שיאסור גם בדיעבד כשישתמש עמו באיסור, אבל אם לא ייאסר בדיעבד כשישתמש עמו באופן האסור, מותר להשתמש עמו באופן המותר, כמבואר בט"ז (י"ד סי' צא ס"א) וש"ך (סי' צו ס"ק כג) וכן נקטו הפוסקים בכונ"כ מקומות. ולפי מה שביארנו שאינו נאסר בדיעבד מחמת רות"א כ"מותר להשתמש לכתחילה עם הברז באופן המותר⁷⁹.

(3) בכל שימוש איסור בכלי באופן שיש ספק אם היה חם שהיס"ב, הדין בזה ככל דיני ספק איסור, שספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא. ואם הבליעה הוא משהו או אב"י איסורו רק מדרבנן.

ושייך בזה ב' ספיקות, א' - אם בשעה שהיה עליו חמץ היה חם בכלל. ב' - אף אם היה חם, יש ספק מה הוא שיעור היס"ב (הובא לעיל הערה 14).

והנה הספק הא' אם היה בכלל חם הוא ספק טוב ע"פ הלכה, אך הספק הב' מה הוא שיעור היס"ב, יש לדון אם הוא בגדר ספק או רק כספק חסרון ידיעה⁸⁰ [שאינו נקרא ספק (י"ד סי' צח ס"ג)].

ולגבי נד"ד בברז, הספק הא' אם היה חם, הוא היתר כמעט בכל האופנים של הבליעות, שהרי יש להסתפק אולי בשעת

הבליעה לא היה חם בחום שהיס"ב. אבל למעשה נראה דלא מהני כיון שלא ימלט שלא נגע במשך השנה פעם אחת בחמץ כשהיה בדרגת חום שהוא בספק יס"ב (וכמו שנתבאר באות א').⁸¹ והספק הב' של שיעור היס"ב אכן שייך בברז, שהרי הברז מגיע רק לכ-60 מעלות (כדלעיל הערה 13) והוא רק ספק יס"ב. וגם אם עירו עליו חמץ מכ"ר מסתמא כבר היה פחות מ-80 מעלות והוא רק ספק יס"ב, וגם זיעה כשמגיע לברז הוא בוודאי פחות מ-80 מעלות. ובמציאות שייך באופן רחוק שבמשך השנים נבלע גם בחום שודאי היס"ב, אך למעשה עדיין הוא ספק. אבל כאמור לעיל אפשר שנקרא ספק חסרון ידיעה (עי' הערה 80).

(4) בכל האיסורים אם יש ס' נגד האיסור הרי הוא בטל (י"ד סי' צט ס"א) אבל בפסח מחמירים שאינו בטל אפילו באלף (סי' תמז ס"א). אמנם מבואר בפוסקים (עי' משנ"ב סק"ב) שאם יש עוד צירופים יש לסמוך ולהקל שבטל בס'.

ולגבי הברז ההיתר של ביטול בס' הוא היתר לחלק מהחששות (שהרי על הצד שבלע ע"י זיעה אפשר שבלע הרבה, וכן אם נבלע ע"י גוש או סיר חם כמה פעמים יכול להיות שנבלע הרבה בדפני הברז). ובצירוף הצדדים הנוספים אפשר להקל.

78 ועל מים אלו אין היתר של דיעבד (אף בשאר איסורים) כמבואר ברמ"א (י"ד צה.ג).

79 אמנם גם אחר צירוף זה אינו פשוט להתיר, שהרי לפי הפמ"ג (דלעיל הערה 71) אין להקל בודאי נשתמש בחם, (אבל כבר נתבאר שהוא יחיד נגד שאה"פ שמקילים בזה). ועוד שהוא מיעוט המצוי ונתבאר (לעיל הערה 69) להחמיר בזה, (וכן יש את הנידון דלעיל הערה 70). אך עכ"ז יש בנד"ד מספיק צירופי היתר ולכן מסתבר שיש לסמוך שנקרא רות"א ויהא מותר להשתמש בו לכתחילה.

80 אף שהוא ספק הלכתי אם הוא מוגדר יד סולדת, מ"מ הרי הוא חסרון חכמה מה הוא השיעור. אך אף אם נאמר שהוא חסרון ידיעה מ"מ יש צד להקל בו, שהרי כל גדולי הדור נסתפקו בשיעור היס"ב, וא"כ הוא כחסרון ידיעה לכל העולם שהרבה פוסקים מקילים בזה (עיין בספר פסקי הוראה סי' צ"ח הע' פ'). ובפרט כשיש עוד צירופים יש לצדד יותר לקולא משום שבספק ספיקא יש מקילים שניתן לצרף גם ספק חסרון ידיעה (עי' פסקי הוראה סי' ק"י הע' קלד), וכשיש עוד צירופים הוי כס"ס, ואם יש יותר מצירוף אחד הוי כג' ספיקות שהוא עוד יותר קל.

81 אף שכל מקרה לחוד הוא ספק אם היה חם, מ"מ הנידון הוא בערב פסח אם יש בו בליעות חמץ מכל השנה, והרי לא ימלט שבמשך כל השנה לא היה בחשש יס"ב.

ובפשטות נכנס לנושא של 'סטטיסטיקה' שיש לעיין אם נקרא כוודאי אם סטטיסטית ודאי נגע פעם אחת בחשש יס"ב או שעדיין נקרא ספק, ואכמ"ל.

בעבר בזמן שהקילו כעיקר הדין והשתמשו בכלי חמץ אחר הגעלה לא היו סומכים להשתמש בכלי מפוקפק כעין זה), ורק משום הקושי נוהגים להקל בזה, אבל לכה"פ יש להדר במה שניתן. ולכן אם יש אפשרות להחליף את הברז ודאי שהוא הידור יפה. ואם קשה להחליפו יש לפחות להקפיד להכשירו היטב כדין וכפי שנתבאר. אמנם מאחר שגם אם מכשירו אינו מועיל לגמרי, לכן המהדר לא ישתמש במים חמים בפסח כלל.⁸⁵ אך גם אם אינו משתמש במים חמים בפסח עדיף להכשירו.⁸⁶ ולהלן יבואר שאם יש לו ברז נשלף הוא כמעט בדרגה של מחליף הברז.

ברז נשלף

כג. ברם יש לסייג שבברז נשלף⁸⁷ נפתרים כל הבעיות שהזכרנו [מעצמם, או ע"י פעולות פשוטות וקלות], שהרי עיקר החשש בברז הוא שיבלע חמץ חם מבחוץ וכפי שנתבאר בהרחבה (באות א'). אבל בברז נשלף, אף אם יגע חמץ חם בברז לא יאסור את הצינור הפנימי⁸⁸, ואפילו אם יגע חמץ חם בצינור הפנימי [דהיינו כשהצינור הפנימי היה מושלף בחוץ] אין בזה חשש כמבואר בהערה⁸⁹, ונשאר רק החשש שהצד

סיכום צירופי ההיתר

כ. אחר כל הנ"ל מיושב קצת מנהג העולם לסמוך להקל בשימוש הברז שהרי יש כמה צירופים להקל. ובאופן שהבליעה היתה רק במשהו, בצירוף מה שהוא רק ספק יס"ב הרי הוא ספק משהו ויש נידון בפוסקים אם להקל בספק משהו⁸², אבל זה עדיין אינו מספיק שהרי אף אם מקילים בספק משהו היינו רק בדיעבד, וכאן הרי הוא נידון של לכתחילה אם מותר להשתמש בברז. ועוד שלפעמים הוא יותר ממהו, ותלוי איך בלע החמץ וכדלעיל (אות י"ט-4).

כא. אבל יש כאן גם צירוף שהוא אב"י, והרי הוא ספק [משהו] ואב"י, (وهוא דבר שלא מצאנו בפוסקים מה דינו). וגם יש צירוף של רוב תשמישו, ואף שלדעת הרמ"א מותר רק בדיעבד, מ"מ בצירוף הכל יש לצדד להיתר אף לכתחילה, שהרי מצינו להתיר לסמוך לכתחילה על ר"ת בצירוף התירים נוספים⁸³, ולכן בצירוף הכל יש ליישב המנהג להקל לכתחילה.⁸⁴

עדיין אין ההיתר ברור

כב. אך אחר כל זאת אינו בדרגת ההידור שנהוג בפסח בשאר הכלים, (ומסתבר שאף

82 בבה"ל (תמז.ד. ד"ה שמא, בשם העו"ש) מבואר להקל בספק משהו (אם אינו קרוב לדאי), וכן נראה בשו"ע (תסז.יב.), אמנם במקו"א (תמז.ה.) נראה שמחמיר. ויש עוד כמה דו"ד באחרונים בנידון זה לפי פרטי צירופי ההיתר שישנם.

83 ע"י בהערה 72.

84 הגם שספק יס"ב אינו פשוט כ"כ להקל משום שיש לפקפק בזה שהוא ספק חסרון ידיעה (אות י"ט-3), וכן משום שיש מוכיחים שמ-60 מעלות מיקרי ודאי יס"ב (ע"י לעיל הערה 14) והברז יכול להגיע לחום של 60 מעלות, מ"מ נשארו הצירופים האחרים ולכן יש מקום לסמוך בזה.

85 והמדקדקים סוגרים את הברז (מלמטה) שלא יבוא להשתמש במים החמים בפסח. 86 משום חשש כבישה, וכן שיהא מותר שימוש קבוע בברז (אות ו'-ד'). ואף שצדדנו להיתר (אות י"ט-2) מ"מ גם בזה יש פקפוקים (ע"י הערה 79), וכן אם יתגלה הכיסוי שעל הברז ויגע בסיר חם יכול לאסור, וגם מרוויח בזה חשש ניצוק (אות ב'-3).

87 ברז נשלף בנוי באופן שיהיה ניתן להשתמש אתו הן כברז מטבח רגיל, והן כצינור גמיש (לשטיפות מורכבות או רחוקות). והוא בנוי משתי שכבות, השכבה החיצונית הגלויה נראה כברז רגיל, ובתוך הברז הרגיל יש צינור נוסף (כדוגמת צינור אמבטיה) שנשלף מתוך הברז הקבוע, וחלק הנשלף הוא גמיש וארוך וניתן להוציאו מתוך הברז החיצוני הקבוע, ובגמר השימוש משחילים את הצינור בחזרה לתוך הברז והברז חוזר למצב הקודם שלו. 88 בין כשהמים חמים ובין כשהחמץ הוא חם לא יתחמץ הצינור הפנימי, כיון ששתי הצינורות הם ב' כלים ואין בליעת עוברים מכלי לכלי בלא רוטב וכדלעיל (הערה 19-א').

89 מכיון שהצינור הנשלף עצמו בנוי משתי שכבות, אחד הוא צינור גומי רגיל, ומכוסה מבחוץ בשלשלת ברזל ליופי (כמו בצינור אמבטיה), והרי הם ב' כלים (ומסתבר שגם אין רוטב ביניהם) שאינו בולע וכדלעיל.

ולכן יש לכסותו מבחוץ בכדי שלא יגע שם בסיר חם בפסח ויבלע ממנו טעם חמץ.⁹⁴

ועי' בהערה⁹⁵ לגבי שימוש במים חמים בפסח בברז הנשלף.

ניקוי הברז והמסננת והוספת מסננת לפסח

כה. אף שמגעיל היטב הברז, עדיין אינו מספיק לחשש שיש חמץ בעין שנדבק בברז מבחוץ וקשה מאוד לנקותו שלא ישאר אפילו משהו, ולכן יש להוסיף לכך שימת לב מיוחדת שיהא נקי כראוי במקומות שקשה להיזהר⁹⁶ משום שאם ישאר לכלוך חמץ יכול לאסור בפסח ע"י חום⁹⁷ או כבישה⁹⁸, [וזה פקוק נוסף על הכשרת הברז⁹⁹].

החיצוני של הצינור הנשלף בלע חמץ מבחוץ ע"י זיעה, גוש או סיר חם (אות א'-3,2,4)⁹⁰ ובפסח יגע בו בסיר חם (אות ב'-2). וזה יכול לפתור בקלות ע"י הגעלה בתוך כ"ר (שיקרב קומקום חשמלי לברז ויכניס הצינור הנשלף לתוכו) ויועיל אף לחששות שנבלע החמץ בכל עובי הברז.⁹¹

ויש לנקותו כראוי עם חומר פוגם מכיון שבמשך השנה נתלכלך ונדבק בו פירורי ומאכלי חמץ ויכול להגיע לכלים ומאכלים בפסח.

ואת פיית הברז⁹² יש להכשיר⁹³ ולנקות היטב, וראוי לכסותו ג"כ.

כד. אכן גם בברז נשלף עדיין נשארו החששות לגבי חלק הברז החיצוני (הגלוי),

90 ועי' להלן (הערה 95) לגבי חשש ניצוק.

91 ואם אינו שולף בפסח את הצינור (או שמכסהו) א"צ אף להכשירו או לנקותו. ואם ירצה יכול להשתמש עם הצינור, וכששולפו יזהר מאוד שלא יגע בסיר חם באותו הזמן. ואם משתמש רק עם מים שהוכנו מער"פ זה יותר קל כיון שאינו מגיע לשם עם סיר חם.

92 שאינו מכוסה במשך השנה, והוא בנוי משכבה אחת בלבד ולכן אין בו ההיתר של ב' כלים. ויש לחוש שכשישתמש במים חמים בפסח או כשיגע בו מבחוץ בסיר חם (עכ"פ אם אינו מקפיד להשתמש עם מים שהוכנו מער"פ) יצאו בליעות החמץ מפיית הברז.

93 יש להגעילו כדין ע"י הכנסת הפייה לתוך קומקום או סיר רותח - מה שאין אפשרות לעשות בברז שאינו נשלף [ועדיף להמיס מקודם את האבנית שבפייה כגון ע"י הכנסתו לחומר ממיס אבנית]. ואם יש אפשרות ראוי להחליף את פיית הברז, ובפרט אם הפייה היא מפלסטיק שלהרבה פוסקים א"א להגעילו. אבל גם אם אינו מחליפו ירוויח כשיגעילו את השיטות שנקטו שניתן להכשיר פלסטיק בהגעלה. (הקונה ברז נשלף, מומלץ להזמין פיה נוספת עבור פסח. כמו"כ בהרבה מהבורים ישנה אפשרות לקניית והחלפת הפיה גם אם אינה באותה צורה ממש).

ובכן עיקר הבעיות שיש בהכשרת הברז נופלות בכה"ג, [ולכן כשמתאפשר ללא הוצאה מרובה נכון להתקין ברז נשלף].

94 והמקפיד להשתמש רק עם מים שהוכנו מער"פ הוא חשש רחוק שיגע שם בסיר חם, ויכול להקל בזה יותר. 95 ברז זה הוא יותר קל אף לגבי השתמשות במים חמים בפסח שהרי אין בליעות בצינור הפנימי (ובתנאי שמחליף או מכשיר את הפייה וכנ"ל). אכן חשש של ניצוק עדיין נשאר (לעיל אות א'-5, ב'-3), אך הוא חשש רחוק כמו שנתבאר (שם), אבל מ"מ גם בצינור נשלף יש הידור מחמת זה שלא להשתמש במים חמים. 96 כגון בתחתית הברז, בברז נמוך, או בברז שיוצא מהקיר בחלק הקרוב אל הקיר, [שיש הצטברות לכלוך עקשני בתחתיתו וקשה לנקותו לגמרי מכל משהו, וגם קשה לראות אם ניקהו כראוי]. וזה יותר חמור מהבליעות שבברז שהבאנו (אות י"ט-כ"ב) צירופים להתיר, שאם נשאר איזה לכלוך על הברז נופלים רוב הצירופים (ואולי יש לסמוך בדיעבד שהלכלוך כבר נפסל מאכילת כלב).

97 אם יפתח את ברז המים החמים בפסח.

98 הפמ"ג (תמ"ז א"א ל') חידש שיש כבישה גם בחמץ שדבוק על הכלי מבחוץ, והביאו רעק"א (יו"ד קה בגליון על ט"ז סק"א), ויעויין בפסקי הוראה (תערובות עמ' שלד) שמביא עוד פוסקים שהחמירו בזה עכ"פ לגבי חמץ בפסח, ולגבי הברז אם ישאר לכלוך משהו חמץ יכנס הבליעה ע"י כבישה לפי הנ"ל.

99 שאף אם ינקה בחומר חריף שפוגמו מאכילת כלב, כשיחזור וישטפנו במים יתכן שיחזור להיות ראוי לאכילת כלב. והיות שקשה לנקותו שלא ישאר שום לכלוך זו סיבה נוספת שלא לסמוך על ההגעלה ולא להשתמש במים חמים בפסח, וזה גם סיבה להחלפת הברז.

לעשות כן. (ויעשה כן לפני ההגעלה בכדי שבעת ההגעלה לא יבליע חמץ מחדש). ויש מהדרים להחליף מסננת.

ואף שניקו היטב את המסננת, המנהג רווח להשים על הברז מסננת בד בכדי שאם יש איזה פירור במים לא יצא ויכשל באכילתו בפסח.¹⁰¹

כמו"כ יש להקפיד על ניקוי המסננת שבפיית הברז (שיש בו חורים קטנים ואפשר שנדבק שם פירור חמץ במשך השנה) ויש לחוש שיצאו בליעות מהפירור אם משתמש במים חמים בפסח, ואף אם משתמש בפסח רק במים צוננים יש חשש שכשיפתח את הברז בפסח יצא עם המים איזה פירור.¹⁰⁰ ואם אפשר לפרוק בשעת הניקוי ראוי

תמצית הדברים

- א. ישנם כמה וכמה חששות שמחמתם יש להתייחס שהברז ודאי נתחמץ בשימוש בו במהלך השנה. אלא שיש הבדל בין סוגי הבליעות אם נבלע בכולו או רק כדי קליפה (אות א').
- ב. במשך ימי הפסח יש חשש קרוב שיצאו בליעות החמץ שנבלעו במשך השנה דרך המים החמים או בנגיעת סיר חם (אות ב').
- ג. אם יכסה את הברז יפתור את החשש של נגיעת סיר חם, ואם לא ישתמש במים חמים בפסח יפתור את החשש שיצאו הבליעות על ידם.
- ד. אבל זה לא יועיל לחשש שהברז יפליט טעם חמץ ע"י כבישה כשהמים יעמדו בברז במשך מעל"ע. [ואם יצא מביתו למשך מעל"ע צריך לשפוך המים שנתחמצו] (אות ג'-ה').
- ה. לכאור' היה מקום לאסור בכלל להשתמש בברז אפילו באופן שאינו בולע מהחמץ שבברז, משום שאין להשתמש בכלי איסור (אות ו'-ז').
- ו. בכדי להתיר שימוש הברז בפסח יש להגעילו מבפנים ע"י פתיחת הברז כשהמים רותחים ע"י גוף חימום [בויילר/יונקרס], ובאותו זמן לערות עליו מכ"ר מבחוץ מים רותחים מכל צדדיו ללא הפסק הקילוח, ונתבאר בפנים בהרחבה פרטי דיני ההגעלה (אות ט'-ט"ו).
- ז. בתוך חלל הברז מצטברת שכבת אבנית שמחמת כן יש צדדים לפקפק שההכשרה אינה מועילה. וישנם עוד סיבות שגם אחר ההגעלה אינו היתר לכתחילה (אות ט"ז-י"ח).
- ח. יש כו"כ התיירים לצרף שלא לאסור בדיעבד: אינו ב"י, רוב תשמישו, ספק יס"ב, ביטול בס'. וכל אחד מהם לחוד אינו מספיק להתיר, אבל בהצטרפם יחד מיושב קצת מנהג העולם שלא להקפיד אפילו לכתחילה (אות י"ט-כ"א).

100 ולזה לא מהני להוסיף מסננת בד מבחוץ, דמ"מ יש לחשוש שמא ימס הפירור (עי' בשו"ע"ר תסז.כט. ותמוז.כד בהג"ה. וגם במשנ"ב תסז.סב. מביא כן, וכן בשעה"צ תמוז.לד. בשם החמד משה מבואר חשש שמא ימס. ואף שיש מקומות שנראה שלא חששו לזה, צ"ל דשם איירי בלחם שלם שאין לו פירורים, משא"כ בנד"ד חוששים לפירורים רכים).

ואף שלגבי חשש פירור שבתוך המים סומכים על המסננת מבד, מ"מ לגבי המסננת מבחוץ שהיה גלוי כל השנה יש לחוש לפירור חמץ שנדבק שם ולכן יש לנקותו. ואף שהוא חשש רחוק, עכ"ז ראוי להדר בזה ולא גרע מהרבה נקיונות שחששתם יותר רחוק.

ואם קשה לנקות את המסננת הקבועה, אפשר שעדיף להורידו לגמרי שהרי יש את מסננת הבד. אך אז יזהר יותר שהמסננת מבד תהיה מחוברת היטב שהרי אם תיפול המסננת מבד לא יהיה מסננת כלל.

101 ומקורו במהרי"ל (מובא בב"י ס"ס תס"ז, במג"א תנה.ט. ובמשנ"ב תסז.סז.). ובאמת עצם הסינון צ"ב, שאם חוששים לפירור הרי נותן טעם למים בפסח ע"י כבישה, ואם אין חוששים מה צריך לסינון. וצ"ל שלגבי החשש שהפירור יתן טעם בפסח הוא רק איסור דרבנן כיון דהוי רק משהו שהרי יש ס' נגדו, ולא חששו אלא לאיסור דאורייתא שיאכל פירור חמץ, ולזה מועיל הסינון.

ט. אך היות שכל הצירופים הם רק ליישב המנהג, ועכ"פ בוודאי אינו עומד בדרגת החומרות הנהוגים בפסח וכל הקולות הם רק מחמת ההכרח, משום כך יש לעשות מה שאפשר. ולכן המהדר יחליף הברז לגמרי. ולכה"פ יקפיד על הכשרת הברז כדת וכדין (כפי שנתבאר בפנים), וגם אחר הכשרת הברז לא ישתמש בפסח במים חמים¹⁰² (אות כ"ב). י. ברז נשלף אין בו רוב החששות שבברז רגיל, ולאחר ניקוי קל והגעלה קלה ניתן להשתמש בו בפסח כמעט כמו ברז מיוחד לפסח [ויש הידור לקבוע ברז כזה] (אות כ"ג-כ"ד). יא. לפני ההגעלה יש להקפיד על ניקוי הברז היטב היטב, ונוהגים להוסיף מסננת בד מיוחדת לפסח (אות כ"ה)¹⁰³.



102 והמהדר יסגור את ברז המים החמים (מלמטה) בכדי שלא תהיה אפשרות כלל לשימוש במים חמים.

103 נספח: חשש חמץ מהשכן

יש מעירים (ראה קובץ אסיפת חכמים גליון ט"ו עמ' קסב) שיש לחשוש לשכנים שמשתמשים בביתם עם חמץ בפסח (גויים או חילונים רח"ל) ונבלע חמץ בברז שבבתיהם (באחד מהאופנים דלעיל אות א'), או שהשכן היהודי לא הכשיר את הברז שלו כדין והוא בלוע מחמץ. והרי יש חיבור בין הברזים של כל העיר או השכונה, והמים יכולים לחזור למאגר המים, ויש כאן תערובת של מים שנתחמצו בתוך המים שהישראל משתמש בביתו, [והיא צריך להכין מים מער"פ מן הדין ולא יועיל שסוגרים את מאגר המים]. ונראה שחשש זה הוא רחוק מאוד וא"צ לחוש לו. א' - אם מקילים שגם חשש משהו יש לו גבול, וכמו שסומכים ע"ז (אלו שאין מקפידים להכין מים מער"פ) לגבי חשש של חמץ במוביל הארצי, פשוט שאין לחשוש כאן שהרי יש רק בליעה מועטת במאגר המים. ב' - אפילו אם נחמיר על משהו כ"כ קטן, אין לחוש לתערובת מים בזה משום שלחץ המים גורם שלא יכול להתערב כלל מים מבית לבית. ומה שחוששים בכל פעם שהמים מתערבים הוא רק בבור או מאגר מים שאין לחץ על המים לכיוון מסוים, אבל בברז שיש לחץ על המים רחוק מאוד שיתערבו המים, וכאופנים דלהלן, כפי שנתברר עם אינסטלטור מוסמך.

אם יש הפסקת מים שייך שהמים יחזרו לאחר (עד המקום שהפסיקו את המים). וכשאין הפסקת מים אין אפשרות שהמים יחזרו לאחר בגלל לחץ המים, ולכן אינו יכול לחזור למאגר המים. וגם כשיש הפסקת מים ישנו מנגנון שמונע חזרת המים, אבל זה מותקן רק בבניינים החדשים, ובישנים אינו מותקן. ברם, גם ללא הפסקת מים שייך במציאות שהמים יחזרו באותו הבנין, אבל זה שייך רק אם זרם המים חלש, וגם אז זה נדיר ביותר שיקרה מקרה כזה, ואין לחשוש לזה מן הדין. היוצא למעשה שאם לא נפסק זרם המים אין לחשוש כלל, ואם נפסק זרם המים יש מקום לחשוש, ולכן אם נפסקו המים יפתח את הברז שיזרום כמות מים, עד שיצאו כל המים שהם בחשש זה. עוד העירו, שיש מים ברצף עד לבית השכן, וא"כ המים שבבית הישראל בולעים מהברז שבבית השכן וכן מהמים שנתחמצו ע"י כבישה לאחר שעמדו מעל"ע. [ושייך בזה כבישה אם לשכן יש ברז עם צינור גלוי קודם למנגנון שעוצר את המים (- כשהברז יוצא מהקיר, וכדלעיל הערה 33). ואף בברז שאין לו צינור גלוי קודם למנגנון (- ברז שיוצא מהשיש) שייך שיבלע ע"י שהמים נעשו חמץ בחלק הברז שלאחר המנגנון ע"י כבישה, ואח"כ בולע השסתום שעוצר את המים מהמים ע"י כבישה ומבליע במים שמהצד הפנימי וע"ז כל המים עד למאגר המים בלעו חמץ בפסח]. אך למעשה נראה שאין לחוש לזה משום שכבישה אינו מבליע רק מה שכנגד הכבישה ואינו עולה למעלה אף לגבי חמץ כמבואר במג"א (תמז.טז). ומשנ"ב (תסז.עח). והצינורות המסתככים למעלה ולמטה פשוט שהם כמו למעלה מהכבישה שאינו בולע כלל.

הרב אהרן דוד רוזנבוים

שתיית "מים מותפלים" בפסח

דנו הפוסקים בארוכה בנוגע לשתיית מי הכנרת בימי הפסח¹, ורבים מהאחרונים מתירים, ויש הנוהגים להחמיר בזה ומכינים מים מער"פ, והנה בשנים האחרונות השתנתה המציאות בארץ ישראל, ורוב המים אינם ממי הכנרת אלא מים מותפלים מהים התיכון והם מהווים רוב מוחלט מצריכת המים, ורק מיעוט המים הוא מהכנרת וממי קידוחים, [כלל המקורות משולבים באחוזים משתנים בכל עיר ובכל תקופה לפי שיקולים שונים של חברת המים].

והנה יש ערים שמסדרים שבחג הפסח יבואו מים רק מהים התיכון וממי קידוחים ולא מהכנרת², ויש לברר האם יש תועלת בזה. ואמנם לגבי מי הקידוחים השאובים מתהומות עמוקים אין בהם כלל חשש תערובת חמץ, אך לגבי המים המותפלים לכאורה בהם יש לחשוש כמו בכנרת, דאכן לעומת מי הכינרת שהם זורמים במוביל הארצי ובחלק מהמקומות בתעלות פתוחות ויתכן שיפלו שם שאריות מזון, משא"כ במים המותפלים אחרי תהליך ההתפלה הם נמצאים במאגר סגור וכן מובלים לאזורי הצריכה בצינורות סגורים, אמנם אעפ"כ לכאורה עדיין יש חשש שבים התיכון עצמו נתערב חמץ במהלך ימי הפסח ואינו בטל, וכדרך שחוששים בכנרת, ומה הועילו חכמים בתקנתם.

שאלה זו התעוררה רק בשנים האחרונות לפני כחמשה עשר שנה מאז קידום רעיון התפלת מים ולא זכינו שתעלה על שולחנם של גדולי הדור האחרון, במאמר שלפנינו יתבארו בעז"ה הצדדים שיש לדון בענין, ומסקנת הדברים דאכן אף אלה שמנהגם ומנהג אבותיהם להחמיר ולהכין מים מער"פ, במים מותפלים שפיר מדינא יש להקל אם לא מטעם מנהג אבותיהם בידיהם [וכן יש מקום לחשוש שהמציאות תשתנה מכיון שהדבר תלוי בשיקולים שונים של חברת המים ובנכונותם לבוא לקראת ציבור המדקדקים].

ויש להדגיש שכל המו"מ הוא אליבא דהמחמירים במי הכנרת, וכל הצדדים השייכים להתיר אף במי הכנרת לא נידונו כלל הכא.³

1 יסוד הנידון בדחמץ החמירו חז"ל (פסחים ל., שו"ע סי' תמ"ז ס"א) דכל שנתערב או נתן טעם בין במינו בין שלא במינו אוסר במשהו ואפי' בהנאה, ובזמנינו המציאות ברורה וודאית שבמשך ימי הפסח נזרק הרבה חמץ לתוך הים הן ע"י מטיילים ומסעדות שעל שפת הכינרת והן פתיונות שמושלכים לדגים לצורכי דיג, ולכן יש לחשוש שנאסרו המים בכמה אופנים: א. ע"י כבישה ששה פת במים מעל"ע, ובסי' תס"ז ס"ב מבואר די"א דבחמץ בפסח שאוסר במשהו אוסר אף בפחות מעל"ע דמשהו מיהא איכא, ובמשנ"ב ס"ק ס"ב בשם המג"א דשלא בשעה"ד יש להחמיר, [ובמים מלוחים כים התיכון שיעור כבישה הוא כדי שיתן על האש וירתיח]. ב. דעת כמה אחרונים (פר"ח, משנ"ב ס"ק ס"ב), דפרוסת לחם שנשרה במים אף בפחות מעל"ע, יש לאסור המים, דטבע פרוסת הלחם להתפורר ולהיות נמס בתוך המים ונעשה צלול כמים והוה תערובת לח בלח, אלא דאי"ז מוסכם דדעת שועה"ר (סעי' מ"ז ומחצה"ש שם להחמיר ע"י סינון. ג. המציאות היא שמלבד הלחם ומאכלי החמץ שזורקים לים שופכים לתוכו גם משקים של חמץ כויסקי ובירה וכדו', וזה וודאי אוסר בתערובת משהו, וכמבואר בשו"ע (סי' תס"ז ס"ג) בשם הרוקח, מעשה שהגעילו יורה מחומצת ונשפכו המים המחומצים לבאר ואסור לשאוב מים מהבאר בפסח שהחמץ במשהו.

ומחמת חששות אלו לא מהני סינון המים, דגם כשאין חמץ בעין מעורב במים, עדיין אסורים המים. 2 מבירור מול חברת מקורות עלה שכך הנוהג בשנים האחרונות בירושלים וכן בביתר עילית הניזונית גם היא מאותו מקור מים, ויתכן שגם בערים נוספות הוא כך.

3 למען לא יחסר המזון, נציין בקצרה לכמה סברות להיתר מי הכינרת, שנאמרו באחרונים: א. יש שכתבו דאף דמבואר בפוסקים דחמץ אינו בטל אף באלפי אלפים, מ"מ איזשהו שיעור וודאי יש לו, בדכמות עצומה וודאי אין לו שום השפעה. ב. הגרשו"א כתב כע"ז, דלא אסרה תורה אלא דבר שנתפס בחושי האדם אילו

טעם החמץ מופרד מהמים

א) להלן תיאור קצר על תהליך ההתפלה, אשר יש ללמוד ממנה לנידוד⁴, ההתפלה השכיחה בתקופתנו היא הנקראת "אוסמוזה הפוכה" הפועלת על ידי ממברנות, בתהליך ההתפלה משלבים שתי מערכות עם שני סוגי ממברנות. החלק הראשון הוא ממברנות פשוטות הפועלות על עיקרון של מסננות דקות, המאפשרות רק למים לעבור דרכן ולא לרוב המלחים, והסוג השני עובד בתהליך של "אוסמוזה הפוכה", שהיא שיטה המבוססת על צינורות המכילים ממברנות שאינן חדירות למלחים, אך מאפשרות למולקולות מים לעבור דרכן, פעולת ההתפלה הופכת את ההרכב הכימי של המים, דהיינו שאין זה סתם סינון רגיל המונע חדירת גופים זרים, אלא זה תהליך המפרק את ההרכב האטומי של המים, שבידוע כל חומר בטבע מורכב מאלפי "מולקולות", וכל מולקולה מורכבת מכמה אטומים, שיטת ההתפלה בממברנה מפרקת את המים מכל ההרכב הכימי שלהם, דהיינו שאין זה מסנן רק את ה"מולקולות", אלא מסנן גם את ה"יונים" שהם חלקיקים קטנים מתוך המולקולה, כך שכל החלקיקים יוצאים ונפלטות בתהליך ההתפלה מתוך המים, וא"כ לאחר תהליך ההתפלה מתקבלים מים חרשים לחלוטין.

תהליך ההתפלה יוצא כל טעמו וחזר להיות מים ללא בלע חמץ, דכמו שטעם המלח שבו שמונח בו כמה אלפי שנה יוצא א"כ כ"ש דטעם החמץ שבו יוצא ע"י ההתפלה, ואף דבעלמא קיי"ל (יו"ד סי' ק"ו) אפשר לסוחטו אסור, מ"מ מבואר בש"ך (סי' ק"ה ס"ק י"ז) ובפמ"ג (סי' ק"ו שפ"ד ב') ובש"פ, דהיינו רק משום שבד"כ אין האיסור נפלט ממנו לגמרי אבל אי משכח"ל שאפשר להפריד כמו בנידוד שפיר חוזר להיותו.⁵

אלא דלכאורה אין בזה כדי להתיר, דלפי דברי המומחים רק 98% מתוך המים המותפלים הם מים שההרכב הכימי שלהם השתנה מהיסוד, ועדיין יש כמות קטנה של מלחים הנותרים במים גם לאחר תהליך ההתפלה, כאשר המציאות העדכנית היא, שרמת המלחים והכלורידים בכניסה אל מערכת הממברנות היא 41000 מ"ג מלחים לליטר, וביציאה לאחר תהליך הסינון בממברנות, רמת המליחות מגיעה בין 20 מ"ג לליטר ל 300 מ"ג לליטר, וא"כ כיון שבאיסור חמץ האסור אף במשהו קיימין לא הרווחנו במה שרוב המים הם מים ללא טעם חמץ.

אינו ראוי לכלב

(ב) כתב המג"א (או"ח סי' ק"ס ס"ק י"ב) דמי הים פסולים לנטילת ידיים דמלוחים הם ואין ראויים לשתיית כלב, וא"כ למה דקיי"ל

ולפי"ז נראה דאין כאן כלל בית מיחוש דאף שקיבלו המים טעם מ"מ אח"כ בעת

היה עומד בפנ"ע, אך משהו מינורי אינו אוסר, וכתב שהוא כלל גדול בדיני התורה. ג. ביד יהודה ריש סי' ק"ה כתב, דהיכא שאין אפשרות להוסיף הרבה חמץ עד כדי שיתן בו טעם, לא גזרו חז"ל איסור משהו, וכבר כ"כ בשו"ת ספר יהושוע ונ"נ עם החו"ד בסברא זו. ד. באבנ"ז (או"ח סי' שע"ד) כתב עפ"י הריטב"א (ע"ז מ"ז), דמים מחוברים לקרקע אין נאסרים, וכן הזכירו סברא זו עוד כמה אחרונים. ה. כבר כתבו האחרונים דכשיש כמה צדדים וצירופים, אפשר לסמוך על ש"י השאלות, דחמץ בפסח דינו כשאר איסורים ובטל בס'. ה. אף אם הסברות להתיר מחודשות, מ"מ לכאור' ההיתר מוכח מאיזה טעם שהוא, דהא דעת הראב"י דחמץ שנתערב קודם הפסח אפי' לח בלח חוזר וניעור בפסח, ובוודאי במשך כל שנות קיום העולם התערב אי פעם חמץ בנהרות, וא"כ יהיו כל המים שבעולם אסורים בשתי', וכ"מ מהא דדן המג"א (סי' תמ"ו סק"ב) במוצא חמץ בביתו בפסח אם יכול להטילו לנהר ע"י גוי, ולא הזהיר שלא יטילו לנהר ששותים ממנו.

4 תשו"ח להרה"ג ש. י. שטיצברג שליט"א מח"ס שערי הברכה וש"ס על המידע.

5 ולא קיי"ל כהר"ן בשמעתתא דטיפת חלב (חולין קח). דגם כשנסחט האיסור ממנו נשאר באיסורו משום חנין, ומ"מ בנידוד אף להר"ן שרי דקיי"ל (חולין ק). תוד"ה בשקדם, טור סי' צ"ב והובא בט"ז שם ס"ק י"ב) דהנאסר מחמת משהו לא נ"ל.

דחמץ שאינו ראוי לכלב מותר, א"כ בשעת שנותן הדחמץ טעם במי הים אין המים נאסרים⁶, אלא דיש לדעת אי בשעה שחוזרים ונעשים ראויים לשתייה ע"י ההתפלה מתעורר איסורו.

ובחור"ד (סי' ק"ג סק"א) כתב דכל איסור שנעשה אינו ראוי לאכילה אף אם חזר והשביחו נשאר בהיתרו, דעל כרחק קרא דנבלה שאינה ראויה לגר איצטריך להיכא שתיקן להאיסור, דאי בכשאוכלו בעודה מוסרחת לא צריך קרא, דבלאו הכי מותר מטעם שהוא שלא כדרך אכילתו, אלא דילפינן מקרא שפרח שם האיסור לגמרי, דאף שתיקנו עד שראוי לאכילה מותר. וכן עולה מדברי הפמ"ג (פתיחה לתערובות ח"ג פ"ו ד"ה עוד אבאר), דכתב דאף דקיי"ל דחריף מחליא נטל"פ לשבח מ"מ מאכל הנפסד מאוכל אדם ונפל לד"ח אף שאין פוגמו יש להתיר, דאוכל גופיה פקע מיניה שם איסור.

וכן העתיקו והסכימו האחרונים (יד אברהם ס"ס פ"ד, חזו"א יו"ד סי' י"ב אות ז' ד"ה יש לעיין, שו"ת כתב סופר אורח חיים סימן קיא ד"ה והנה הש"א, עיי"ש ששייב דברי החור"ד וכתב עיי' בו כי חלוקה חילוקא דרב רבנן הוא וקילורית לעינים),

וכן מפורש בריטב"א (ע"ז לט.) וכ"ה לשון הרא"ה בבדק הבית (ב"ד ש"א יט.) אין לך דבר שהותר מתוך שנפגם חוזר לאיסורו לעולם. ואף החלקת יואב (יו"ד סי' י"א) שיצא לחלוק על החור"ד בנפסל מאוכל אדם [ועיין שו"ת שבט הלוי ח"ב סי' ל"ט שיישב השגותיו] מ"מ מודה שאם נפסל גם מאכילת כלב הוה כעפרא בעלמא ואינו חוזר ונאסר, וכ"כ בשו"ת אחיעזר (ח"ב סי' י"א), ולפי"ז מי הים מותרים בשתייה בפסח.

אלא דאף שהאחרונים הסכימו להתיר חזינן לרבנן בתראי שנקטו להחמיר בזה, כ"כ בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סי' מ"ג ענף ה') ובשו"ת משנת רבי אהרן (סי' י"ז) וכן האריך לאסור בשו"ת מנח"י (ח"ה סי' ה'), והביאו מהא דס"ס פ"ז דעור הקיבה שיבש כעץ אין דינו כבשר, דדעת הפמ"ג (שפ"ד ל"ג, ובסי' ק"ג ספ"ד ב') והחת"ס (יו"ד פ"א) דאם חזר ונתרכך חוזר לאיסורו, ומבואר בפמ"ג שם סי' ק"ג דיבש כעץ אינו ראוי לגר [וכ"כ בשו"ת נוב"י קמא סי' כ"ו ד"ה אמנם לדעתי שהרמב"ם סובר דיבש ע"י יבשתו כבר נפסל מאכילת כלב] ואעפ"כ כשהדר איחזי אסור, ולפי"ז החת"ס מחמיר בנידו"ד והפמ"ג סותר משנתו⁷, וא"כ אין היתר זה ברור.

6 בחור"ד סי' ק"ג סק"א כתב וז"ל וגבי חמץ שאסור פת שעטיפה בפרק אלו עוברין (פסחים מה:) אף שנפסל מאוכל אדם, הוא מטעם שכתב הר"ן שם (יג: ד"ה ת"ר) משום דראוי לחמץ בו עיסות אחרות, וכל שעדיין ראוי לאוכל או לתקן בו אוכלים אחרים ועומד לכן, אסור מדאורייתא. ומהאי טעמא שמרים שחימצו עיסה אסורה אף דשמרים אינן ראויין לאכילה, כיון שעומדין לכן, עכ"ל, והנה גם בנידו"ד עומדים המים שאינם ראויים לאכילה להיות מתוקנים, אמנם אעפ"כ אין דין הנ"ל ענין לענינו, דז"ל הר"ן שם וכי תימא אמאי צריכה הפת שעטיפה ביעור והא נבלה שאינה ראויה לגר לא שמה נבלה י"ל דהכא שאני מפני שראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות והכי איתא בגמרא דהא שאור לא חזי לאכילה ואפ"ה אסריה רחמנא מהאי טעמא והכי איתא במכילתא, עכ"ל, הרי דאינו תלוי אי הדרך לחזור ולתקנו אלא אי ייעודו הוא לשימוש אכילה בצורה זו דבכה"ג [לאחר שחידשה תורה דין שאור אמרינן] לא חשיב שנפסל ונתקלקל אלא נחשב כדבר הראוי כיון שכך ייעודו, ובר מין דין כל דין זה הוא דווקא בנפסל מאכילת אדם אבל בנפסל מאכילת כלב בכל גווני שרי כמבואר להדיא ברי"ף שם, ובנידו"ד נפסל מאכילת כלב.

7 אמנם לכאורה עצם דברי הפמ"ג צ"ב דאיך יתכן דיבש כעץ אינו ראוי לגר דהרי ס"ל (שם) שהיתר יבש כעץ הוא רק בעור ולא בבשר ואי היינו אינו ראוי לגר הרי זה היתר גם בבשר, והנה בהגהות ברוך טעם על הנוב"י מצד דאין היבשות מתירה את האיסור אלא דאף שהיא אסורה מ"מ כיון שאין לו פליטה מגופו אינו אוסר בתערובת מצד טעם ודינו כיבש ביבש, ולפי"ז י"ל דגם הפמ"ג כוונתו לצדד כן דאף שבתחילת דבריו בסי' ק"ג כתב דא"ר לגר מ"מ בהמשך דבריו נסתפק אי בעודו יבש מותר מה"א או לא, וע"כ לומר דחוזר להסתפק דילמא יבש כעץ כן ראוי לאכילה [ומשום דס"ל דההיתר ביבש מצד שאינו נ"ט וכהכרח טעם] ובסי' פ"ז נקט בפשיטות דבשר יבש אסור והוא ראוי לגר, וכן י"ל בדעת החת"ס כהכרח טעם, ולפי"ז אין

כשבעצמותו נתעפש ונסרח, אבל כשרק מחמת התערובת אינו ראוי דילמא זה אינו בכלל נפסל מאכילה ואי"ז אלא כערב בו דבר מר שמבואר מהרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד ה"א) דאין בו פטור אלא מצד שאכלו שלא כדרך אכילתו, ובחור"ד (שם) ביאר הדברים דנבלה שאינה ראויה לגר ושללא כדרך הנאתן תרי עניני הן ומתרי קראי נפקי, ושללא כדרך הנאתן היינו שאכלו חי או שעירב בתוכה דבר מר או אכילה גסה, ומקרא דלא יאכל נפקא כמבואר בפסחים דף [כד ע"ב] דבעינן שיאכל כדרך הנאתן, אבל כשנסרח גוף האיסור פקע שם איסור מכל וכל, מקרא אחרינא דנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, וא"כ י"ל דנידוד"ד שהחמץ מצד עצמו ראוי, לא חשיב נפסל מאכילה ולא שייך בזה שום אחד מההיתרים דלעיל דבכה"ג שגוף החפצא אסורה, וודאי אסור כשחוזר ומשתבח וכמ"ש להדיא החור"ד שם, וכן לא שייך כאן הנידון של נולד בתערובת ולא של חוזר וניעור, כיון שכל הזמן שם איסור עליה גם כשאינו ראוי.

אך נראה להוכיח מדברי תרומת הדשן (סי' קכ"ט) דאף בכה"ג חשיב נפסל מאכילה, דבתה"ד שם דן לגבי דיו שמבושל בשכר שעורים וכתב דמבשלים אותו יחד עם סממנים מרים יותר מראש ולענה ודאי נפסל משתיית כלב קודם הפסח, הרי דאף אם נפסל רק מחמת תערובת חשיב נפסל מאכילה.

ושמעתי ממו"ר הגר"ח וייס שליט"א גאב"ד ביתר עילית דמוכח כן להדיא בגמ' (עבודה זרה ס"ז), דמבואר שם, דהיתר

ג) ויש לדון להתיר אף למחמירים בחזר ונתקן, עפ"י דברי האו"ה שהביאו הפמ"ג (סי' ק"ב שפ"ד י"ב, ובעוד מקומות) והחוות יאיר (סי' קלג) והבית אפרים (יו"ד סי' ע') דמה דקיי"ל לגבי דבר שיש לו מתירין דאם נולד האיסור בתערובת בטל ואין בו חומרת דבר שיש לו מתירין, ה"ה לכל דברים החשובים שאינם בטילים, אם מעולם לא היו ניכרין בטילין, וי"ל דה"ה בנידוד"ד כיון שחל איסורו מחדש כשהוא בתערובת, אין כאן חומרת חמץ דלא בטל, אך יש לעיין אם ההיתר אמור אף בחמץ דילמא רק בדברים חשובים, ובר מין דין רבים מהאחרונים חולקים על זה וכתבו שקולת האו"ה אינו בכל גיוני עיין יד יהודה (סי' ס"ט ס"ק ס"ג אות ו') חי' רעק"א (סי' ט"ז ס"ב) אבנ"ז (יו"ד פ"א אות ד') ועוד.

ד) אמנם נראה דבנידוד"ד יש היתר מרווח מצד אחר, והוא עפ"י פסק הרמ"א (או"ח סי' תמ"ז ס"ד) דחמץ שנתערב בהיתר קדם פסח ונתבטל בס' אם הוא תערובת לח בלח אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו, ולכא' פשוט דה"ה גם בנידוד"ד, אף שהחשש שנתערב פת בים תוך הפסח, מ"מ כיון שאינו ראוי לאכילה והוא היתר ומתבטל בעודו היתר, אח"כ כשנתקן לאכילה, שוב אינו חוזר וניעור כיון שהוא כבר מבוטל, ולפו"ר הוא היתר ברור.

ה) אלא דלכא' יש לעיין בכל ההיתרים הנ"ל, אי חשיב כלל נפסל מאכילה דהרי החמץ מצד עצמו ראוי לאכילה רק שנתערב בו מים מלוחים שאינם ראויים, ועד כאן לא מצאנו דחשיב נפסל מאכילה רק

משם ראייה ממה שאסרו בחזר ונתרכך, אלא דבפמ"ג סי' ק"ג כתב דכשחזר ונימוח אסור אף לפי הצד דבעודו יבש מותר, ובזה מבואר דלא כהחור"ד.

ובפ"ת ס"ס פ"ז ציין לנודע ביהודה שם דס"ל להתיר אף בחזר ונתרכך, ושם (ד"ה והנה כאן) כתב וז"ל, אם כבר נפסלו מאכילת כלב פרח תורת אוכל מהם ולא מהני מה שיכולים לחזור ולשרות כי אפי' ע"י שריה לא ישובו להיות אוכל אדם ולכן סתמו במשנה דמס' טהרות עד שנפסל מלכלב וגם יבש בכלל זה ולא התנו אם יוכל לשרות או לא, עכ"ל, אך עיין בחור"א (יו"ד ט"ו, ד') שביאר בכוונת הנוב"י דאכן ע"י שריה לא יהיה ראוי, ולפי"ז אין בדבריו ראי' לנידוד"ד, וגם מעצם מה שמתיר שם המשקה שנשרה בו איסור שנתייבש אף שעתה הוא ראוי אין להוכיח, דמיירי שם שיש שישים וא"כ ליכא זמן שאסור, דמבטלו היתר בהיתר וזה וודאי מותר דומיא דסי' ק"ט ס"ב דיבש ביבש שנתבטל חד בתרי מותר להרבות עליהם עד ס' ולבשלן.

בל יראה, ולפי"ז כתב דדוקא חרכו בפסח אסור ולא בחרכו אחר שש, וכתב בשו"ת מנח"ש (ח"א סי' ט"ז) דמדברין מבואר דס"ל דמצוות תשביתו מקיים גם בחריכה בעלמא שפוסלו מאכילת כלב ומח' ר"י ורבנן אי בעינן שריפה או זורה לרוח הוא מצד ביעור איסורי הנאה, אמנם האחרונים כולם (מגן האלף, אמ"ב סי' ח', מנחת ברוך ס"ז, חזו"א קט"ז י"ב, מנח"ש הנ"ל) תמהו על המקו"ח דאנן נקטינן דתשביתו הוי רק ע"י כלוי גמור ואל"ה עובר כל רגע בתשביתו, וא"כ טעם דין חרכו אחר זמנו הוא משום דכיון דנתחייב בהשבתה, כ"ז שלא נתקיים בו מצות שריפה לר"י ופרור זור' לרוח לרבנן עדיין בחיוב השבתה קאי, [אך בבל יראה באמת אינו עובר כיון דנפסל מאכילת כלב, וע"ע חזו"א או"ח קי"ח, ז'] וכן ביאר בשו"ת אחיעזר ח"ג ס"ה, וכ"ה בשו"ע ר' סי' תמ"ה ס"ד וסי' תמ"ב סכ"א שאסור לקיימו בפסח, וכן עולה מהמג"א תמ"ב סק"ג שאסור אף בחרכו לאחר שש.⁸

והשתא לדעת האחרונים שכל איסורו מחמת שרובץ עליו חובת השבתה, הא פסק השו"ע (תמ"ה ס"א) כרבנן דמטיל לים ג"כ הוה ביעור, אלא דהרמ"א כתב דהמנהג לשרפו, וביארו הפוסקים דלכתחילה חוששין לדעת הפוסקים כר"י, וא"כ למה דקיי"ל לעיקר כרבנן, החמץ שנופל לים הרי הוא מבוער, ואין לאסור משום חרכו אחר זמנו דהא כבר נתקיים בו השבתה, וכיון שגם אינו ראוי לאכילה ואין כאן משום אכילת חמץ, שוב אין כאן איסור.

(ח) ולדעת המקו"ח שכל האיסור הוא משום חמץ שעבר עליו הפסח, פשיטא דבנידו"ד אין איסור, דאינו אסור רק כשהוא לעצמו, אבל בתערובת מותר וכדאיתא בשו"ע סי' תמ"ז סי"א דבטל בס'.

נטל"פ הוא מטעם אינה ראויה לגר, ואמרו שם דאפי' אין כח באיסור לבדו לפגום אלא ע"י דבר אחר שמסייעו כגון שיש בה מלח או תבלין מרובין ומחמת זה טעמה לפגם ג"כ מותר, והשתא כיון שכל היתר נטל"פ מחמת אינו ראוי לגר חזינן דאף אי אינו ראוי מחמת דבר אחר שרי.

ומ"ש הרמב"ם והחזו"ד דנתערב בו דבר מר חשיב רק כאכילה שלא כדרך, עיין חזו"א (או"ח קט"ז אות ג ד"ה לר"מ) שכתב, הא דעירב דבר מר נראה דאיירי באפשר להפרידו מן האוכל אבל אם נתמזג ואי אפשר להפרידו הוי בכלל נסרחה, ופשוט דגם בנידו"ד בתערובת חמץ במי הים אף שאפשר להפרידו ע"י התפלה לא חשיב כאפשר להפריד ויש כאן מיוזג גמור, דהרי א"א להפרידם אלא ע"י פירוק רכיבי המים, וממילא חשיב אינו ראוי לאכילה, ושפיר יש להתיר מכל הטעמים שנתבאר לעיל, וכן עמא דבר שמחשיבים כל חמץ שנשפך עליו אקנומיקה כאינו ראוי לאכילה.

חרכו אחר זמנו

(ו) ועדיין יש לדון בהיתר המים, דמבואר בגמ' (פסחים כא:) דחמץ שחרכו קודם זמנו מותר, ודייק הר"ן דחרכו אחר זמנו אסור, דלא פקע איסוריה עד דשריף ליה לגמרי, וכ"ה בכל הפוסקים, וא"כ כל שנתערב החמץ בים בפסח לא סגי לן במה שנעשה אינו ראוי לאכילת הכלב בים, אלא בעינן השבתה גמורה, ואל"ה נשאר באיסורו ואוסר את מי הים.

(ז) והנה בביאור דין זה נחלקו האחרונים, דבמקור חיים (סי' תמ"ב סק"ג הובא גם בשו"ע סק"ז) כתב דהוא מדין חמץ שעבר עליו הפסח דכמו שקנסו לאחר הפסח משום שעבר בבל יראה ה"ה דיש לאסור חמץ שחרכו אחר זמנו כיון שעבר בחמץ זה על

8 ובספר דבר שמואל עמ"ס פסחים (דף כא:) ביאר יותר, דכדרך שמצאנו באוכל שנטמא שאף שנפסל מאכילת כלב לא פקע טומאתו ממנו, ה"נ בחמץ חובת ביעור הוא על החפצא של החמץ ולא פקע ממנו משא"כ איסור בל יראה מתחדש כל הזמן וכיון שנפסל מאכילת כלב שרי.

[ובמשנ"ב שם (ס"ק ק"ה) דבשעת הדחק יש להקל אף דבטל ברוב].

(ט) ונראה דאף להסכמת האחרונים דהאיסור משום תשביתו הרי"ז בטל בתערובת, ולפי"ז אף לדעת הפוסקים כר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, שרי בנידו"ד, דהנה בשעה"צ (סי' תמ"ב ס"ק י"ט) הביא מח' איסור זה מדאו' או מדרבנן דדעת שווע"ר (סכ"א) דהאיסור מן התורה, מאידך דעת הפמ"ג (א"א ב' ו-י"ד) דכל איסור זה אינו אלא מדרבנן, ולדעת הפמ"ג יש להתיר עפ"י מ"ש המג"א (תמ"ז סק"ה) ועוד הרבה אחרונים, דחמץ האסור מדרבנן בטל בס', ובמשנ"ב (שם ס"ק ט"ו) כתב דבשעת הדחק יש לסמוך ע"ז, ויתכן דאף לשווע"ר מתבטל, דבמג"א שם צידד דרק מה שיש בו כרת אינו בטל בס', וחרכו אחר זמנו איסורו רק מצד עשה דתשביתו.

הנקברין אפרן אסור

(י) קיי"ל (פרק בתרא דתמורה) כל הנקברין אפרן אסור, וכתבו הראשונים דלרבנן דאין מצות חמץ בשריפה, יוצא גם חומרא דהוי חמץ מן הנקברים דאפרן אסור, וכ"פ המג"א סי' תמ"ה סק"א⁹, ולפי"ז עדיין יל"ע דדילמא גם בנידו"ד אסור משום דהחמץ שנימוח לתוך המים חשיב כאפרו של החמץ.



(יא) ובאחרונים דנו אי איסור זה מן התורה, יש שכתבו שהאיסור מדרבנן (כן האריך להוכיח בשו"ת זרע אמת ח"ב סי' מ"ב, וכ"כ בח"י תמ"ה סק"ח והכו"פ סי' פ"ז רס"ק ד', ובשו"ת פנ"י או"ח סי' י"ב, והמקור"ח בפתיחה לסי' תל"א) וי"א דהאיסור מדאו' (עיין פני יהושע פסחים כא ע"ב שכתב כן ע"פ התוס') ויש שכתבו (ראש יוסף פסחים כו ע"ב ד"ה בפירש"י בקליפי, יד יהודה סי' ק"ג סק"ח, חזו"א יו"ד סי' ס"ז ד"ה ודעת הגר"א) שאף שבעקרון האיסור מדאו', מ"מ למעשה אינו אלא מדרבנן, משום שהיה שלא כדרך הנאה, ונפק"מ דבב"ח שאסור שלכד"ה הוה דאו', וכן בעניינו לכאו' הוה כדרכו, והשתא לדעת הח"י וסייעתו שהאיסור מדרבנן, י"ל כנ"ל דלרוב הפוסקים חמץ דרבנן בטל בס', אך לאידך שיטות יל"ע.

(יב) אלא דלכאו' יל"ע איך יתכן דאפרן אסור, הרי קיי"ל דכל שאינו ראוי לאכילה פקע איסורו, וביארו האחרונים דאפר הנקברין אסור רק בהנאה, אבל אינו איסור אכילה (כ"כ ביד יהודה סי' ק"ג סק"ח, ובאחיעזר ח"ב סי' י"א אות ב', וכן מצדד החזו"א או"ח קט"ז, ועוד), ולפי"ז בנידו"ד אף ששותה המים שיש בו בלע חמץ, מ"מ אין כאן כלל הנאה מהאיסור ומותר לשתות המים.

9 בתוספות חדשים ריש פ"ב דפסחים הביא בשם כבוד אדונינו מו"ר הרב הגאון הגדול בוצינא קדישא מוהר"ר לוי יצחק זצ"ל אב"ד דק"ק ברדיטשוב, דגירסתנו במשנה היא וחכ"א אף מפרר וזורר לרוח ומשמע דודאי שריפה עדיף אלא דאף מפרר דיו. וקשה דהא קי"ל בסוף תמורה דכל הנקברין לא ישרפו וכיון דלחכמים ה"ל מן הנקברין היאך מתירין לשורפו וכבר העיר המ"א בזה וכתב לת' בתי הב' דהא טעמא דכל הנקברין לא ישרפו הוא משום דנקברין אפרן אסור ונשרפין אפרן מותר וכתבו התוס' שם בסוף תמורה והביאו ג"כ התו"ט בסוף מסכת הנ"ל הטעם על זה וז"ל דנשרפין כיון שצוה הכתוב לשורפו אחר שעשה כאלו נעשית מצותו ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו ה"נ כיון שנעשית מצותו הלך איסורו אבל הנקברין דלא הטעין הכתוב לשורפן משוך איסוריהו לעולם עכ"ל ע"ש כלומר בנקברין דאין הקבורה מצוה אלא קוברין אותו שלא לבא לידי תקלה לכך אף אחר הקבורה אפרן אסור. דלא נעשית מצותו בזה. ונמצא לפי דברי תוס' הנ"ל אין אפרן אסור אלא בנקברין שאין מצותו בקבורה אלא מחמת דחיישינן לתקלה אמרו חז"ל לקוברן כגון שור הנסקל וכיוצא בו אבל בחמץ בפסח לרבנן דסברי דתשביתו השבתתו בכ"ד א"כ קבורתו זו היא מצותו דמקיים מ"ע דתשביתו. וכיון שמצותו בכך אפרן מותר אף אחר קבורה דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו. וכיון דאפרו מותר אין חילוק בין שרפה לקבורה, ולפי"ז לק"מ, אמנם להלכה פסק המג"א כהתוס' והרמב"ם דאפרן אסור.

הרב אליעזר מועלם

מצה שאינה אפויה כל צרכה

הקדמה

טרם אענה אקדים ואומר, שהדבר פשוט וברור, שהלכה זו ובירורה היא מן הנחוצות והנצרכות בהלכתא גברותא דפסחא ואולי אף הגדולה שבהן, שהרי כאן אינו תערוכת חמץ, חמץ נוקשה ודומיהן אלא (לרוה"פ) חמץ גמור שהוא בחיוב כרת ח"ו ואין להקל ראש בו, וה' יעזרנו שלא נכשל בדבר הלכה.

עיקרי הסוגיא

רש"י במנחות ע"ש. וכן פסק לדינא במג"א (תסא סק"א)⁴. ולפי"ז נמצינו למדים גדר עיסה שאינה לא חמץ ולא מצה והוא חידוש.

[ולכאור' כ"מ נמי מד' הגמ' שם, שהשוותה דין זה למצה שבאילפס דקרויה לחם לענין מצה, ואין זה שייכות גבי חמץ. אמנם, מאידך גם אין ראייה להתיר, כי לא מיירא מזה, וכלשון הנוב"י "דגבי חימוץ לא נזכר בגמ' לא להיתר ולא לאיסור"].

אלא, שמדברי הרמ"א מפורש שבפחות מכן הרי היא חמץ ואסורה, וכ"כ במרדכי. וכ"פ בט"ז (סק"א). וכתב בחק יעקב שכן הוא מנהג העולם לאוסרה. וכ"כ להחמיר הב"ח בסו"ד⁵, וכ"ה בשכנה"ג. וכ"ד הנוב"י (מהדו"ת או"ח סי' פ). וכדברים הללו כתבו גם הפרי חדש (סק"ג) והגר"ז (אות ט), הביאם בכה"ח (סק"מ). וכן דעת הביאור הלכה (ד"ה ויש לזהר).

בגמ' פסחים לו ע"א איתא יוצאין¹ במצה הינא² ובמצה העשויה באילפס. מאי מצה הינא, א"ר יהודה אמר שמואל כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה.

וכן פסק בשולחן ערוך (תסא, ג): מצה שנאפית עד שאם פורסין אותה אין חוטין נמשכין ממנה, יוצאין בה.

אם שיעור זה נאמר גם לענין חמץ

והנה, יש שסברו דשעור זה הוא רק לענין דין מצה לצאת בה יד"ח, אך לא מקרי חמץ אף בפחות מזה. ובכ"ח כתב לדייק כן מלשון הטור, דקאמר שבחוטין נמשכין "אין יוצאין בה", משמע רק לענין לצאת יד"ח, אבל אינו חמץ אם נאפתה כשיעור מאב"ד³. וכן דייק בחק יעקב (סק"י) ובאליה רבה (סק"ח) ובראש יוסף (אישקאפא, דף כד.). ובנוב"י (מהדו"ת סי' פ) דקדק כן אף מד'

1 דע, דלשון זה משמעותו גם לכתחילה ולא דיוצא רק בדיעבד, דבמתני' (לה.) נמי גרסי' אלו דברים שאדם יוצא בהם יד"ח בפסח, בחטים ובשעורים וכו'.

2 רש"י פירש, היא נא. ובמנחות עח: הגירסא "מצה נא". וכ"ה בירושלמי (פ"ב ה"ד) יוצאין במצה נא כדי שתיפרש ולא תיעשה גידין.

3 ומבואר דמאב"ד הוא פחות מקרימת פנים. אמנם כעת נ"ל ראייה מגמ' מפורשת בשבת לז: דקרימת פנים הוי כמאב"ד ע"ש, וכדכ' התם הריטב"א בהדיא, והוא דלא כהב"ח. שו"ר שהעיר כן בתו"ש (רנד, כ) יעויין שם. וראה חזו"א כאן (סוד"ה ומש"כ במוסגר).

4 וז"ל שם: ולי נראה דדוקא במצה כפולה יש להחמיר דאיכא תרתי לריעותא אבל אם אין בה ריעותא רק שלא קרמו פניה אין לאוסרה כמ"ש הב"י לדעת הטור ע"ש וכ"מ בש"ע ובהג"ה ואף על פי שדעת ר"ש שבמרדכי אינו כן נ"ל דאין להחמיר. ע"כ. ובלשונו שם נפלו כמה ט"ס כאשר תראה באליה רבה סק"ח ובהערות המו"ל שם.

5 ותיבת וכו' בשכו"ד שם היא ט"ס דמוכח ויש להשמיטה, וכ"ה בפר"ח. ודע דיש לעיין בכוונתו שם אם חוזר בו מדבריו הראשונים לאסור מעיקר הדין או אינו אלא חומרא ככריש דבריו, ובפר"ח כתב משמו "יש להחמיר ולאסור" וקצת משמע כצד בתרא ויש לדחות.

ומ"מ אין יוצאין בה דלא מקרי לחם בשיעור זה. אמנם בשולחן גבוה (סק"ח) הביאו והשיב עליו דחילוקו אינו מובן, וגם דבגמ' לא הצריכו אפוי (ועי' בס' אפי זוטרי מה שתי' קושיותיו אלו). וכעיקר קושיה זו הק' גם בס' בית ארזים.

אמנם לענ"ד יש ליישב כל זה, דכבר אשכחן כן בכמה דוכתי שנזכר בפוס' חשש מסויים לחימוץ וחישינן ליה דוקא במצת מצוה ולא בשאר מצות הגם דלכא' ליכא לפלוגי מסברא, והיינו טעמא לפי שבמצת מצוה בעינן "ושמרתם" שמירה מעולה ומיוחדת ובשאר מצות לא בעינן לזה. ומנא תימרא, חדא, דהא בדין מים שלנו דעת כמה ראשונים שהובאו בטור (רי"ץ גיאות) שלא נאמר דין זה אלא במצת מצוה הגם שטעם תקנה זו היא כדי שיתקררו המים ולא תחמיץ העיסה. ותו אשכחן כזה בכל היתר ספק ספיקא דמכשרינן המצה מחמתו, דכתב הבית מאיר (א"ה, לכא' כוונתו למ"ש בס' תנן ס"ח) דמכל מקום יקח מצות אחרות ללילות ראשונות דעכ"פ אין זה שמור כהוגן, והביאו במשנ"ב (תסו סקי"ז). וראה עוד בשעה"צ (תנן ס"ק סז) מן הנכון שלא להקל כל הני קולות של דיעבד עכ"פ לענין זית של מצוה דנהי דאחזוקי איסורא לא מחזקינן מ"מ שימור גמור לא הוי. וכן מצדד בספר בית מאיר ע"ש. ע"כ. וז"ל הבית מאיר שם בשם הנחלת שבעה "הרי לך להדיא דלמצת מצוה מצריך שימור מעליא מכל חשש בעלמא אף שאינו אוסר".

וע"ע בט"ז (תסא סק"ג) גבי מצה כפולה שאינה דבוקה שכתב במהרי"ל (הל' אפיית מצות) בשם מהר"ש שמותר אפילו לצאת בה ידי חובה. וע"ע בשעה"צ (תסא, כו) על דבר מצה שהוציאוה קודם שנאפת שפיר והחזירוה תיכף, דהגם דאין לאוסרה מ"מ לענין לצאת בה יד"ח נראה דאין כדאי.

ונראה דבודאי כן יש לתפוס כן לדינא, אחר דבביה"ל הוכיח זאת שם מכמה ראשונים (ריטב"א בשם הרא"ה, פסקי תוס', ועוד), שכתבו דביעור זה שוב אינו מחמיץ, ומשמע דבפחות יבוא לידי חימוץ עכ"פ אחר שיעור מיל, ודחה שם בשם האחרונים הראיה מלשון הטור. מה גם, דדעת השו"ע שהשמיט סו"ד הטור, נראה דלא ס"ל להקל, וכמ"ש בפמ"ג.⁶ ולכך בפחות משיעור זה הרי הוא איסור דאורייתא, ואפי' בספק יש להחמיר.

איברא, דבשולחן גבוה סק"ח כתב להתיר בדיעבד ושעה"ד בשאר מצות שאינן של מצוה, מאחר שכ"ד הרי"ף הרא"ש והרמב"ם וכיון שהדבר יצא מפי המלך מרן ז"ל. ואינו מוכרח וצ"ע.

וראה עוד בס' קדשי דוד שכ' להוכיח להתיר מסוגיא דמנחות ע"ש, אך בנו המגיה שם כתב שאין נראה דעת אביו להתיר מכח ראייתו נגד הפוסקים שהזכירו הב"ח ופר"ח. אמנם כעת מצאתי בס' אפי זוטרי פינסו שכ' להקל לדינא. וכן צידד בשו"ת שארית יוסף למהר"י כץ (סי' מח). וע"ע בס' אברהם יגל. ובא"ר (סק"ח) כ' להתיר בספק דוקא ובמקום הפסד מרובה.⁷ ושם הביא דכ"כ להתיר לגמרי בספר מעגלי צדק (סוס"י יב).

בסברת המתירים לשאר מצות

ובאמת שבעיקר סברת המקלים יש לעי' טובא, מה מקום יש לחלק בין מצה שיוצאים בה יד"ח לבין דין חמץ הא כל דלא מקרי אפוי ואינו מצה ממילא חמץ הוי. וכבר הקשה כן בס' ראש יוסף (אישקאפא, דף כד ע"ב) וזת"ד: "דממ"נ כשחוטטין נמשכין מקרי אפוי או לא, אי הוי אפוי אמאי אין יוצאין בה הא לחם הוא, ואי לא הוי אפוי אמאי אין איסור באכילתו הא אתי לידי חימוץ". ושם תי' דלעולם י"ל דמקרי אפוי

6 והרגיש בזה בביה"ל שכתב שמדויק בטור ולא הזכיר מהשו"ע, אמנם שאר פוסקים לא הרגישו בזה.
7 אך בשעה"צ (סקכ"ד) כתב עליו שאילו היה רואה כל הני ראשונים המחמירים לא היה מסכים להתיר בזה.

להחזירה. וע"ע להגחיד"א במחזיק ברכה (תס אות ב) שהבי"ד הרידב"ז וכתב דהמעין יראה שיש להשיב קצת על דבריו. ולא פירש שיחתו, אך בשו"ת קול אליהו (תופיק, ח"א סי' לא) כ' לפרש דבריו ע"ד הנ"ל דהא גם באפייה יש ליהור בחוטין נמשכים וכו' יעו"ש. [וכעת ראיתי כי הדבר מפורש גם בדברי הביה"ל (סי' תס ס"א ד"ה ולא אופין) דגם בנתינה לתנור צריך שמירה שלא ישהה נגד פי התנור ושכן נראה מסתימת כל הפוסקים, ע"ש].

ומעתה שמא י"ל, דהנך אחרונים שהק' ע"ד המתירים סברו כהרדב"ז דל"ש דין שימור באפייה, ולכן לא שמיעא להו כלומר לא סבירא להו לחלק בחוטין בין מצת מצוה לשאר מצות מטעמא דשימור, אבל החולקים נקטו לעיקר כהמהרש"ם הנ"ל לכן לחלק יצאו. אלא שאין בזה די השב כולי האי, מאחר דסו"ס נראה שאין כאן מחלוקת גמורה וגם הרדב"ז יהא מוכרח לאודויי להחולקים באופן שיש חשש חימוץ מציאותי (וע"ש בדע"ת דיתכן דס"ל להרדב"ז דאינו לעיכובא) וא"כ אכתי קשיא ועי'. ואכמ"ל כעת.

אחר כתבי כל זאת בינתי שוב בסברת המקשים, די"ל דאינהו לא שמיעא להו ולא סבירא להו מכל הני ראיות, כי עיקר טענתם הוא דבמקום שהספק הוא בגדר אפייה אם שם בצק עליו או לחם אז לא שייך לחלק כך, דממ"נ הוא וכאמור ולא מצינו גדר אמצעי חדש בין האסור ובין המותר, וכל ההוכחות הנ"ל מיירו ברובם גבי ספקות וחששות לחימוץ שאז י"ל דמצה שמורה שאני מדינא דושמרתם, אך לא במציאות ושם של אפייה (אך הני תרי ראיות דאייתנן ממצה כפולה ומצה שלא נאפית שפיר אכתי לא באו לכלל ישוב דזה הוי דומה בדומה, ויש לחלק). ועיין.

בדיקת חומטין נמשכין אחר שנצמנה

וכעת אשוב לנדוננו ואומר, דבדיקה זו מועילה רק בעוד שהמצה חמה, ולא לאחר

ובמאמ"ר (תסז סק"ז) כתב עוד, בנפלו מעט טיפי גשמים על השבלים ונקצרו למחרתם דאין לחוש להם כל עיקר ואפי' למצה של מצוה שעושין בה שימור משעת קצירה. ע"כ. וע"ע במשנ"ב (תס, סקי"ג) לענין ריקקים המצויירים. ובביאור הלכה סי' תס (סוד"ה פת עבה) לענין מצה עבה. ובברכ"י (תס אות ב) ודוק. ומכל הלין אתה תחזה, דאף בדברים שסודם בחשש חימוץ מצינו חילוק (או סלקא דעתך לחלק) בין מצת מצוה לשאר מצות ומהאי טעמא דכתיבנא. והשתא דאתינן להכי יובן לן שפיר סברת המתירים הנ"ל בנדוננו (בשאר מצות).

שוב בינתי די"ל שהדברים מגיעים לנדון הפוסקים אם שייך שימור בשעת אפייה, דהנה כתב הרדב"ז בתשובה (ח"ג סי' תקפא) וז"ל: "דבשלמא טחינה, עריכה, לישא, קיטוף, יש לחוש לחימוץ ובעינן שמירה לשמה אבל בנ"ד העכו"ם עומד בפי הפורן מה חימוץ שייך בזה עד שנצטרך שמירה לשמה והרי אין העכו"ם עושה שום מעשה אלא משליך לתוך הפורן ומוציא. וא"ת עדיין יש לחוש שמא ישהא אותם לפני הפורן ויבואו לידי חמוץ ואפילו שבזהירותו עכו"ם אדעתא ידידיה קא עביר. הא ליתא כלל שהרי ישראל עומד שם והדבר נמסר לו לא לעכו"ם כי אין לעכו"ם עסק אלא להכניס ולהוציא. והא דפריך תלמודא וליעביד ליה שימור מאפייה ואילך, כבר תרגמה רש"י ז"ל מאפייה ואילך משמע משמתקנה לאפייה כגון עריכתה וקיטוף שלה ונתינה לתנור ע"כ. וסמוך לנתינתה לתנור קאמר דאילו נתינתה ממש לא שייך בה שימור וכדכתיבנא". ומפורש באר היטב דלא שייך דין שימור גבי אפייה.

אמנם המהרש"ם בספרו דעת תורה (תס ס"א) השיב ע"ז וכתב "ויש לפקפק בזה, דהא גם באפייה יש כמה דברים שצריך ליהור מחשש חימוץ כמש"ל סי' תס"א ס"ג בהג"ה" והיינו דיש ליהור שלא ליקח מן התנור מצה שחוטם נמשכים ממנה כשפורסה ואם עבר והוציאה אסור

כתב דסימן זה אינו נפק"מ בדידן, ואילו בדיקת חוטי"נ העתיק בשתיקה. שו"ר בס' אסיפת חכמים כרך ג (עמ' סז)¹⁰ שהוכיח מהחזו"א כדברינו. אמנם ראיתי כעת בשם הגרש"ש גריינמן זצ"ל¹¹ (אשר הוא כנודע תלמידו המובהק של החזו"א) שנקט בפשיטות שכיום אין סומכים על סימן זה.

ואיך שיהא, בעיינו ראינו בבדיקה שנערכה למצות רכות קודם אפייה שאין החוטין נמשכין מהם כלל וממילא דאין לסמוך כיום על סימן זה אא"כ תשתנה המציאות.

סימנים נוספים

והנה, מלבד סימן זה הנזכר בגמ', נכתבו בראשונים ואחרונים סימנים נוספים. חלקם המועילים תמיד וישנם דוקא בעוד המצה חמה, ויש מהם שלא יועילו כלל במצות דידן, גם יש מינייהו חד דעדיף על חבריו. ובאו כולם יחד למנין ארבעה, ויבוארו אי"ה הכל להלן.

א. קרימת פנים

בתוס' במנחות (דף עח עמוד ב) אהאי סימנא דחוטין, כתבו, נראה דכי האי גוונא עד שיקרמו פניה דפ"ק דשבת (דף יט:).¹² ומבואר דחד שיעורא הוא, וכ"כ המרדכי פרק אלו עוברין (סי' תתר). ונמצא שסימן זה מועיל אף הוא להוציא משם בצק לשם לחם. וזה מועיל אף בצוננת, שייביט בפני המצה ובזה יבדקנה.¹³ אך זה מהני דוקא

שנצטננה, כ"כ בא"ר (סק"ח⁸) ונוב"י, וכן הכריע במשנ"ב. ובחזו"א (סי' קכ סקי"ז) כתב, דלאו דוקא נצטננה, אלא ששהתה זמן רב אחר האפייה שאפשר שנתייבש הבצק (והוא לקולא).

בזמנינו

והנה, גבי מצות (רכות) שבזמנינו, העשויות בדר"כ מבלילה קשה יותר, וגם הם דקות טפי מבזמנם, כתבו כמה אחרונים דלא שייך גבייהו סימן דחוטין נמשכים, דגם קודם אפייה אין חוטין נמשכין בהם. וז"ל הערוך השולחן (אורח חיים) "ובמצות שלנו לא שכיח כלל שיהא חוטין נמשכין מהן". ואמנם, יש להבין כוונתו אם מיירי קודם האפייה או אחריה. ונראה דכוונתו על לפנייה, דאם לאחריה מדוע לא שכיח שיאפו קצת פחות מהרגיל, ומה נשתנו ממצות שבימי אבותינו, ולכן נראה דכוונתו על קודם אפייתן, יען שצורת עשייתן שונה, בפחות מים וכדו'. והבן. ולפ"ז להחמיר בא, שלא נוכל לסמוך על סימן זה, ודוק (וקצ"ע שלא הדגיש זאת טפי). אמנם ראיתי למי שהבין כוונתו לקולא⁹, דהיום אין לחוש למצב זה דחוטין נמשכין, אך פשטות הדברים לא נראה כן.

וכן ראיתי שכ' למעשה בס' נר ציון להגר"נ בן סניור שליט"א (תשע"ד, עמ' קכה הערה 107). וכ"כ בס' פסקי תשובות.

אמנם מדברי החזו"א (סי' קכ סקי"ז) נראה שלא ס"ל כן אלא דבאמת סימן זה שייך גם היום, שהרי דוקא גבי תחיבת אצבע

8 והגם שגבי סימן תחיבת אצבע שזכר אח"כ כ' גם בזה יש להסתפק, מ"מ בנדוננו כתב בבירור "ונראה", וע"כ דכוונתו במ"ש בתחיבה דגם בזה יש אותו נדון וכאן הוא ספק אבל שם ודאי הוא, וכ"מ במשנ"ב שהעתיק מהא"ר בפשיטות.

9 הגרי"מ שטון שליט"א, קובץ קהלות יעקב (עמ' יט), הה"כ בגלילון אליבא דהלכתא (פח, עמ' קעד הערה 9). שם נדפס מאמר מקיף מהרב ישראל יעקב רובין שליט"א (עמ' סב ואילך).

11 הובא בקונ' דברי מרדכי (עמ' 102).

12 ובדקדוק לשונם וכוונתם ראה מה שביאר בשו"ת נוב"י הנ"ל. וראה שם (בד"ה ולכן) דקמ"ל שא"צ קרימה מעליא. ודוק בשעה"צ סקכ"ג וצ"ב.

13 ונוב"י כתב זה בהאי לישנא, "דברורא ריעותא מבפנים שניכר שלא נאפית יפה יביט בפני המצה", והזכיר זאת תרי זימני. וכך העתיק גם במשנ"ב (סקט"ו). ולכאורה צ"ב, אמאי דוקא במקום ריעותא צריך להסתכל במצה הא גם בלא זה יכול להביט מיד. ויתכן דמכאן ראייה לד' החזו"א דבסתמא אין לחוש שמא אינה אפוייה ולכן דוקא כשרואה כן יצטרך לבדוק זאת.

מראה לבן", וכ"נ מלשון הראשונים הנ"ל.¹⁸ רק יל"ע אם הוא בהיפך, היינו צבע לבן (אפוי) בלא קרום, אם חשיב קרימה, ומלשון הגר"ח"פ נראה דשפיר דמי, ועכ"פ באפייה בחום הראוי, ולא בחום רב שתיכף משחיר פני המצה ועי' להלן.

ועי' חוט שני (פי"ב סק"ט בסופו) שכתב, דמראה לבן בלא הברקה הוא היכר של קרימת פנים, אך אם הוא קצת יותר חום כבצק ומבריק יש לחוש בזה. ולהנ"ל צ"ע הגדרה זו, רק די"ל דזה ודאי טוב הוא וכנזכר. וע"ע שם אות א.

קרימת פנים בצד אחד

ולענין קרימה בצד אחד, ראה בנוב"י (ד"ה ולכן) ובחזו"א (ד"ה ואמנם), שכתבו דבמצה דקה סגי בקרימת צד אחד, אך בעבה בעינן ב' צדדים. וכן מתפרש גם בגר"א שהובא במשנ"ב (רנד, כו) וציין אליו בשעה"צ כאן. אך לא נתפרש לי כוונתם כמה היא דקה ואיזו היא עבה. ואמנם מד' הגר"א הנ"ל נראה לכא' דאף מצה דידן (כמנהג בני ספרד) ודאי היא דקה, שהרי הזכיר שם "פת" עבה ודקה ולא מסתבר כלל שהיו אופים הלחמים הדקים בעובי פחות ממצות שלנו. וע"ע בס' מצות מצוה (פ"ט הערה מו). ועי' עוד בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' נה) שכתב, דבאפייה גמורה בצד אחד, ודאי מהני במצות שלנו הדקות. (ואף שהוא מחכמי אשכנז שנוהגים במצה דקה טפי

בנקרמה קרימה מעליא שאין בה ספק, דבספק אסורה (נוב"י ומ"ב).

ובנקרמו פניה וספק אם חוטין נמשכין, בחק יעקב משמע דאסר אפי' בנקרמו ב' צדדיה, ובנוב"י ושעה"צ (כג) התירו בזה. אבל אם ודאי חוטין נמשכין הוברר שאי"ז קרימת פנים ואסורה.

מהו קרימת פנים

קרימה היינו "שיעלה ע"פ הלחם קרום וקליפה מחמת האש", כלשון המפרש¹⁴ בסי' רנד. ובברכות כה. פרש"י קרום, כלומר גלד מעט. וע"ע במשנ"ב (סקל"ה), קרום דק מלמעלה. אך לא נתפרש בהדיא ענינו. ובשעה"צ סוף סקכ"ג כתב "גדר קרימת פנים, עי' לעיל סי' רנד ס"ה ובמשנ"ב שם". וכוונתו¹⁵, דשם (סקכ"ו) נתבאר שמספיק בקרימת צד א', ועי' להלן, אך אכתי לא הוברר כמה הוא זה. ובפרט דחזינן בנוב"י דפעמים שיש להסתפק בקרימה, הטובה היא אם לא, "דבעינן קרימה מעליא שאין בה ספק".¹⁶ אמנם החזון איש (סי' קכ סקי"ז) כתב בהאי לישנא: "ועיקר בחינת קרימת הפנים היא קלה וא"צ לזה בקיאות יתירה והיא ניכרת לכל וכו'".¹⁷

אלא שעכ"פ נראה לכא', דקרימה זו אינה שייכת לצבע המצה אלא לקרום וגלד כאמור. וכ"כ בהדיא הגר"ח"פ בספרו רוח חיים (תסא אות ה) "דעולה עליה קרום וקליפה מחמת האש אע"פ שעדיין הוא

14 וכן הוא לשון הערוך ערך קרם [א]. ונוסח זה שבמפרש, כ' הגר"י רצאבי בירחון מוריה (שעח - שפ עמ' רנא): "כמדומה מן עצמו כתבו, שכן זכורני שרוב ככל הפירושים ישנם גם בדפוס הראשון". ואחזה"מ נ"ל דזה אינו, דפירושים אלו המופיעים במוסגר נקראים בפי כל "המפרש" (עי' בפמ"ג רסו א"א סקי"ד), ולא השו"ע. וגם למה לו למרן לכתוב מילים סתומות ושוב לפרשם, ומדוע לא יכתבם באר היטב. וע"ע בשעה"צ (סי' שכא ס"ק סא) לענינו "דאיזה תלמיד טועה הגיה כן בשו"ע". שו"ר להשדי חמד בח"ו כללי הפוסקים (סי' יג אות לב) שם דן בזה וכתב משם המעלות לשלמה דהגהות של תיבה אחת או שתיים חסר או יתר הם מדברי מוהריק"א גופיה, ראה שם ראיתו. ועכ"פ נראה מזה דפירושים הנכנסים בדבריו כענינו אינם בכלל זה, ואינם אלא ממפרש שאחר מרן זיע"א. שו"ר עוד במשנ"ב (תסג סק"ט) שמפורש בדברינו. ע"ש ודוק.

15 הגר"מ מאזוז שליט"א במשנ"ב איש מצליח, וכ"ה במהדורת דרשו.

16 וכבר העיר כן הגר"צ גרינהויז שליט"א (אליבא דהלכתא גליון פו עמ' מד).

17 ולא אכחד כי ראיתי להה"כ בגליון הנ"ל (שם עמ' קעד) שהשיא ד' החזו"א לפירוש אחר דבאמת עיקר סמיכתו היא על סימן דאינה נכפלת וכו' ע"ש, אך קשה בעיני לדחוק כן ולנטות מפשטות דבריו ויל"ע.

18 וכ"כ בס' נר ציון הנזכר, אלא שהוא גופיה סיים בלשון "צבע", וצ"ע.

שו"ר בנוב"י (ד"ה וזה) דפירש, דאכתי היינו מסתפקים בזה כמה צדדים בעינן, ואיזה צד צריך שיקרום, ולכך קאמר סימן שאין בו ספק. [וקצת נראה מזה דגוף הקרימה דבר ברור וידוע הוא, ועי' מ"ש בזה לעיל ובדעת הנוב"י וצ"ע].

ודע, דזה דעינינו הרואות בפנים המצה שאינה אפויה לגמרי, אין בזה ראייה לפסול, כי הלא כבר בגמ' נקראת מצה הינא פירוש שאינו אפויה כל צרכה ואעפ"כ כשירה, כי סגי בזה והבן. ועי' לשון רש"י במנחות דכבר אפויה כל דהוא.²⁰

ב. תחיבת אצבע

סימן נוסף כתב בחק יעקב, דאם תוחב אצבע תוך המצה ואינו נדבק בה עיסה, יש להתיר בספק חוטי"נ. אלא שכתב באליה רבה (אות ח), דכל זה נמי דוקא במצה חמה, אבל אם נצטננה אפשר דאין ראייה מזה, והובא במשנ"ב. ועי' בכה"ח ס"ק לו. וכתב החזו"א, דבמצה הנילושה יפה בבליילה עבה כמדומה דאי"ז ראייה, דגם במצה חיה שאינה אפויה היא כן. ע"כ.²¹ וכעיי"ז כ' גם בחמד משה (אות ב). אמנם לפי מה שראיתי בעיני, סימן זה שייך אף כהיום עכ"פ במצה רכה דבני ספרד (270 מ"ל מים לחצי קילו קמח).

ג. אינה נפרכת

כתב בשעה"צ (יט), דנראה פשוט, דאם מטלטל אותה בידה ואינה נפרכת, זהו סימן

מדידן, נראה דלמעשה מיקל גם במצות עבות קצת כמנהג בני ספרד, דההבדל הוא מועט מאוד ולא לזה יקרא עבה).

ואמנם בחמד משה (סוף אות ב) כתב, שאין לסמוך על קרימת פנים אלא ברקיקין הדקין, אבל אם עבה הרבה ובפרט במצות עבות קרוב לטפח, אין לסמוך על קרימת פנים אלא אם כן אין חוטים נמשכים ממנה, והכל לפי עובי המצה ודקותה. ע"כ. והביאו בכה"ח (ס"ק לג). אלא דנראה דאעפ"כ במצות דידן אינן נכנסות כלל בגדר זה, ורק בחצי טפח וכדומה נכנסין אנו לבית הספק.

ולכאורה דברי החמ"מ אינם עולים בקנה אחד עם דברי האחרונים הנ"ל שהתירו גם בעבה בקרימת ב' צדדים, וכמשנ"ת דהוא כעובי פת עבה. ובנוב"י כ' בהדיא דאפי' בריעותא בפנים מועיל קרימת פנים. אלא דיתכן שאין מזה הכרח, דהוא דיבר על "עבה הרבה" דוקא כלשונו ואז "אינה נאפית כלל וכלל באמצעיתה" וכלשונו שם, והנוב"י דיבר על "ריעותא" בעלמא כדנקיט בלישניה. וכ"נ טפי, כי איך נכחיש המוחש בראותינו עיסה קושיית, וכל סימן לא יועיל ולא יציל בהאי שעתא, ואכתי צ"ע.¹⁹

והנה באמת יש להבין, אמאי לא הזכירה הגמ' בפסחים ומנחות שיעור זה דקרימת פנים, דהלא זה דבר שניתן לראותו אף מבחוץ בלא שיבצענה, וגם הוא דבר שנזכר כבר וידוע במשנה בשבת וגם בהך מתני' גופה דמנחות ואמאי ממרחק יביא לחמ"ו.

19 אמנם עי' שו"ת התעוררות תשובה (סי' רלו) בריש דבריו שהיקל בזה, כי בדק ומצא שטעם המצה משתנה גם בתוכו אחר שנקרמו פניו, ע"ש שכתב שהמפקק בזה על מה שמוכא בגמ' ומוסכם מכל הפוסקים, אינו אלא מן המתמיהים. ע"כ. אלא דבסו"ד נראה דהדר ביה לחומרא הרבה יותר מזה וכדעת הנאות דשא, ואכמ"ל.

20 אלא דזה לכא' דלא כהב"ח דהצריך יותר ממאב"ד, והעיר כן בקובץ קהלות יעקב הנ"ל. ואמנם כבר כתבו הראשונים דפעמים כל שהוא לאו דוקא ויש לו שיעור (עי' ריטב"א שבת כא. וברמב"ם ב"ב כז' וכן תמצא כל שהוא שיש לו שיעור), וה"נ י"ל הכא.

ודע, דיש לי להעיר במ"ש בספר מצות מצוה (עמ' רלד) בזה"ל: "מצה צריכה שתהיה כל כולה אפויה כל צרכה וכו'", והוא היפך דברי רש"י והגמ' דהיא נא פירוש שאינה אפויה כ"צ. ובודאי אף הרהמ"ח הנו' התכון לכל זה, אלא דהוה ליה לפרושי.

21 ואגב אעיר, דבמ"ב מהדו' דרשו הביאו משם החזו"א שאינו סומך על סימן זה, ואינו מדוייק, כי כ' בדרך "אפשר", וכן הרגיש בזה הגר"ח"ק בשונה הלכות.

דבמצות שבזמנינו אף קודם האפייה המצה בשלימותה תעמוד על עומדה קמה וגם נצבה, וא"כ הוא אין לסמוך על זה הסימן.

תנורי האפייה בזמנינו

ועתה אבוא ואומר, כי סימן הנ"ל דקרימת פנים שזכרנו תלוי הרבה בסוג התנור שאופין בו, דכיון שכיום האפייה נעשית בדרגת חום גבוהה מאוד (כשבע מאות או שמונה מאות מעלות), יתכן שברגע קטון תשרף משני צדדיה ובתוכה נשארה כמות שהיתה.

ומטעם זה כתב בספר נר ציון (שם), דאין לנו שום סימן בזמנינו מכל הנך, דלא שייכי בתנורי דידן שחומם רב ובבצק דידן. ולפי דבריו אין שום אפשרות לברר שהמצה אפוייה אלא הכל תלוי בתנור ודוק. [וכע"ז כתב בקובץ מוריה הנ"ל דבמצות דידן (לבני ספרד) "כל הסימנים שבגמ' ובפוסקים נפלו בבירא". אלא דשם לא התייחס לקרימת פנים דהאיכא, וצ"ע]. וכן ראיתי כעת בספר מצה שמורה (עמ' קסג, הערה נט) שהעיר, שההלכה הפסוקה בפוסקים לשער בקרימת פנים היינו במה שהיו אופין בזמנם עבות קצת כערך עובי אצבע, ומשו"ה בזמנם ודאי לא היו התנורים חמים כ"כ כמו בזמנינו, דא"כ עליונה של מצה תשרף קודם שתתחיל לאפות תוכה (שהיא עבה), וע"כ שהיו תנוריהם מצוננים יותר, ולכן בזמנם כשקראו פניה אכן היה זה ראייה שנאפתה גם מבפנים כראוי שהרי שהות האפיה היתה

מובהק דאין חוטין נמשכין ממנה, וכדמוכח בגמ'. ומזה למד החזו"א (שם), דבמצות דידן שהם דקות ושטחן גדול, כשמשליך המצה מן המרדה או כשתופסה בידיו ואינה נפרכת, כבר סימן הוא בידיו שאפוייה היא וכאמור, והלכך "אין צורך לבדוק על המצות אם הן בטוחות מחשש שמא חוטין נמשכין מהן", ככתוב לו שם.

ודע, דבחזו"א קרי לסימן זה דנפרכת בשם "נכפלת" והיינו הך, ולא כפי שהבינו כמה אחרונים שהכוונה לנכפפת, דבעינן שתעמוד ביושר, וסברו שהחזו"א חידש סימן חדש אשר לא בא זכרו בספרי הפוסקים שקדמו לו (עי' בס' פסק"ת שהבין כן, ועוד), דאחמה"ר אינו כן, דהלא ציין ע"ז לשעה"צ הנזכר שהביא כן מהגמ', והוא הוא. וגם בהמשך כ' בהדיא מתטלטלת ואינה נפרסת. ולשונו שכתב נכפלת הכוונה מתקפלת ונשברת, וזה פשוט וברור אצל²².

פש גבן לברורי, אי סימן זה מועיל אף אחר שנצטננה ונתיכשה או לאו. ובחזו"א התם מספקא ליה בזה ולא הכריע. ועכ"פ סיים "דבמצה שלנו שהיא דקה ושטחה גדול ודאי כבר נבחנת היא מיד²³" וכנ"ל.

והנה בס' מצות מצוה (עמ' רלח) כתב שבמצה מבלילה קשה כבזמנינו אין זה סימן. אך זה דלא כהחזו"א שסמך בסתם על סימן זה אף בזה"ז. ובאמת שא"צ להביא בזה מספרי הפוסקים רק פוק חזי בעיסת המצות קודם אפייתה ובה תחזי, ותו לא מיד. ולפענ"ד הדלה, המציאות מורה

22 ולא אחד כי ראיתי כעת בקונ' דברי מרדכי (עמ' 102 ואילך) ששאל להגר"ח שגריינמן זצוק"ל וליבדל"ח הגר"ח קניבסקי זצוק"ל על הסימן של מצה אפוייה ושניהם השיבוהו שאם לאחר האפייה המצה מתקפלת וקראו פניה (היינו בצבע חום) זה טוב ומקרי אפוי. ולבטח נסתמכו בזה ע"ד החזו"א שהבינוהו כן. ואחמה"ר אין זו כוונתו כאשר הוכחנו. ולעצם הבנתם גדר "קרימת פנים" בצבע המצה, עמש"כ לעיל בזה. 23 לאפוקי עבות וקטנות. ע"כ. וצ"ב מהו העיקר, עבות או קטנות, כי גבי העובי יתכן דמצות דידן אינם עבות כ"כ ולא יהא לנו זה הסימן וצ"ב. ואעיקרא קשיא לי בדבריו, היאך ניתן לומר דבעבות לא איתמר האי כללא, הלא בזמן חכמי הגמ' היו עושין אותן עבות ואפי' קרובות לטפח, ואעפ"כ הזכירו להאי סימנא דנפרכת בגמ' מנחות. וע"כ לומר בחדא מתרי אנפי, או דתנאי גדולדל ושטח המצות הוא לעיכובא שיהו גדולות, או דדוקא בזמנם שידעו החום הנצרך לתנור וכו' כדאמרן, אז מהני הסימן, אבל אנחנו לא נדע מה והיאך נעשה, וא"א לנו להתעלם מן המציאות שבעבה גם כשאינה אפוייה אינה נפרכת, וע"כ כנ"ל.

ארוכה יותר. ע"כ. ונראה דמילתא דמסתברא הוא.²⁴

וכזה שמעתי ממו"ז הגר"ש בעדני זצוק"ל (שב"ק ויקרא תשע"ז), דבדורות הקודמים שאפו מצות עבות מאוד ידעו לשער הדבר היטב ואין מהם ראייה, ואמו ע"ה היתה יודעת להכניס את המצה לתנור בחום הרצוי והראוי בדיוק, שלא יהא חם מדי שישרף רק חיצונו, ולא קר מדי שאז יחמיץ. ע"כ.

וראה עוד לשונו של השיטמ"ק (ביצה כב, הובא בכה"ח בס"ק מב) שכתב "ויהא התנור חם שלא ישתהא הרבה באפייתו שהרי הפת יכול להחמיץ אם אינו חם יפה".²⁵ ובאמת שטענה זו לחלק בין סוגי התנורים כבר מצאנוה בקמאי (אך להיפך לענין מיעוט החום), ראה להמכתם (פסחים לז, א) ש"כ: כאן רמז לנו הרי"ף ז"ל שראוי להחמיר שלא לעשות אותן החלות החרוכות שאופין בתוך הרמץ והגחלים שאין רוב הנשים בקיאות לנטוריהן שפיר וקרוב הדבר לבוא לידי חימוץ או לידי שיאור וסידוק שאין כל הנשים ולא כל העצים שוין ע"כ.²⁶ והועתק גם בארחות חיים (הל' חמץ ומצה אות פג). וע"ע בקובץ תל תלפיות (גליון ע להרב חיים משולם וידר שליט"א), שהאריך הרבה בענין תנור המצות היאך יש לעשותו.²⁷

אלא דאכתי קשה בעיני לבטל לגמרי כל הני סימני, דהא כמו דתאמר שמחמת החום הגדול נשרפו פניה מיד, הכי נמי נאפתה

במהירות רבה גם בפנים בשיעור מסויים, דלמה ישפיע החום רק על החיצון ועל הפנימי כלל וכלל לא, ובפרט במצות שלנו כיום שדקות הם מבזמנם וממהרות ליאפות טפי. וגם מנין לנו לידע איזה תנורים היו בזמנם. ותו דאם באנו לחלק אדרבה אולי נימא גם בהיפך, שבגלל ריבוי חום התנור כיום לא נצטרך קרימת פנים ואף בפחות יהא סגי, דלא על חום כזה דברו חז"ל. וע"כ לומר דלא חילקו ולכה"פ כשקרובה לישרף בחד צד יהא מועיל.

ושוב הראוני בס' חוט שני (פי"א עמ' קנז) שנקט כן שדין זה דקרימת פנים הלכה פסוקה היא ולא נשתנית באיזה זמן (אלא שדבריו אינם ברורים כ"כ שכ' שם דלכתחילה כן יש ליזהר יעו"ש, והעיר מזה בס' מצה שמורה שם).

ונראה לי דקצת יש להבין כן עפ"ד המכתם הנ"ל (ששורשו מהמשנה וכוזכר), שכיון שמאז ומקדם היו שינויים בחום התנור כמש"כ שם ואעפ"כ תורה חתומה ניתנה בראשונים (תוס' ומדכ"י) לשער בקרימת פנים ולא הזהירו לחלק בזה, אין לנו לחוש שנשתנית ההלכה בשינוי התנור. ולכה"פ במצות דידן שדקות הם בהרבה ביחס למצותיהם, ואם התירו בקרימת שני צדדים החיצוניים אף בבצק בעובי טפח שהוא הרבה מאוד, מנא לן להחמיר ולמיחש במצות דידן אף אם נאמר שנשתנו התנורים.

24 וכזאת העיר גם בגליון אליב"ד הנ"ל עמ' קעה (ושוב נדפס בקונ' אפיית מצות תשע"ט, עמ' 101) והוכיח כן מכמה דוכתי דק"פ גרידא לא מהניא כאשר לא שלט החום בכל המצה באותו זמן יעו"ש, אלא דגם הוא מודי דבקרימת פנים דאפייה גמורה אין לנו ראייה לאסור (גם מ"ש שם מהחמ"מ לא מצאתי מזה וצ"ע).
25 וקצת יש להאיר, דנראה מלשונו דלא סגי בחום מעט אלא בחום גדול - לכל הפחות יותר מיס"ב (דהא כל תנור בדר"כ הוא יס"ב ומאי אשמועינן לדקדק בזה). ואם כן הוא סייעתא למ"ש בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קנז) דודאי ל"מ חום בתנור שהי"ב לעכב החימוץ אלא ישנו שיעור אחר לזה, והיינו דבעינן דרגת חום שאם ישימו קש בתוכו ישרף או שאם נוגע בו ידו נכוית.

26 ובאמת ששורש דבריו המה מהמשנה (מח): רק שהוא הוציא מזה דין הנ"ל. ופסקו גם בשו"ע (תסא ס"ב).
27 וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח סי' רלו): "ובזה יש לי עוד ספק על איזה אופן היו התנורים בימי הגמרא ולא אוכל להוציא זה מדברי הפוסקים". ולדידי חזי לי מעין ראייה לנדון זה מדברי הב"י (תסא, ב) גבי אפיית מצה בטפא שם כ' דשרי בדיעבד "שמא האור שולט במצה קודם שיעור מיל" ומפורש בהדיא שהמצה היתה משתהית באפייה יותר משיעור מיל והוא הרבה מאוד ביחס לזמנינו ומוכח לכאן שבזמנם כך נהגו, אלא שאי"ז ראייה מכרעת גבי סתם תנורים שבזמנם דלא מיירי התם אלא בטפא.

ואיך שיהא נראה ברור, שכל נדוננו זה לרונ ולעורר בשעור האפייה, הוא רק כשרואים תוך המצה איזה ריעותא שנראה כבצק ואינו אפוי, דאם באופן יחסי נראה כאפוי אין כאן מקום ספק ודי בזה, וכנז"ל דהיא גופא מקריא מצה "הינא" שאינה אפויה כ"צ ואעפ"כ יוצאין בה.

ואסיים בגודל נחיצות הענין בדברי הגר"ח פאלאג'י זיע"א בספרו מועד לכל חי (סימן א אות לג): "עוד זאת, דבעת דמסדר אותם בביתו בתוך התיבה שמניחים בה המצות, הנה מה טוב ומה נעים דיקרא לתלמיד חכם הרגיל אצלו דיעביר כל המצות בשביל נפוחה וכפולה, וצר לי מאד דעל הכל שואלים בעניני דפסחא, אך בענין מצה כפולה ונפוחה אין דורש ואין מבקש לשאול". ע"כ.

ועכ"פ נראה דודאי שיש לראות המציאות בזה וא"א להתעלם (דבודאי לא שרינן ברואה בצק בתוכה דזה לא גרע מחוטים נמשכין דל"מ אף בקרמו פניה), וגם לכתחילה יש לשער שיעור החום הראוי לאפייה כהוגן, וגם לחשב עובי המצה וכנ"ל, רק שבדיעבד נראה דיש לסמוך אף בזמננו על סימן דקרמו פניה. ומ"מ ראוי לציין כלל גדול בכל הני סימנים מ"ש בחזו"א שם, שאין הצדדים (עליונה ותחתונה) עדות על הכל, ואם יש מקום ספק צריך לבודקו בפני עצמו. עוד אוסיף, שראוי להחמיר בזה ככל האפשר לפחות במצות מצוה לליל הסדר, לצאת דעת כמה וכמה מן הפוס' רבנן קמאי שכתבו שבדיקת מצה אפויה נצרכת רק למצת מצוה ואיננה סימן לחימוץ, וכמו שהובא בריש דבריננו.

העולה מן האמור:

א. יוצאין יד"ח מצה אף במצה שאינה אפויה כל צרכה ואף לכתחילה, ובלבד שתאפה עד שאין חוטינן נמשכין ממנה. אמנם בפחות משיעור זה ואפילו בספק, אין יוצאין בה יד"ח מצה ואף היא בחשש חמץ דאורייתא ואין לאוכלה כלל בפסח. ויש מן הפוסקים שהתירו לאוכלה בשאר ימות הפסח ולא קיי"ל כן.

ב. סימן זה דחוטינן נמשכין מועיל רק בעוד המצה חמה או לכה"פ סמוך לאפייה אך לאחר זמן כשכבר נצטננה אינו מועיל.

ג. במצות שבזמננו שבלילתן קשה והם דקות, י"א שאין שייך בהן סימן זה. וכן יש להורות כפי שמוכח במציאות.

ד. סימן נוסף למצה אפויה הוא כשקרמו פניה. והיינו בקרימה מעליא ודאית ואז מועיל גם במצה צוננת ואף בספק חוטינן נמשכין.

ה. גדר קרימת הפנים הוא קרום וקליפה העולה על הפת מחמת האש, ואפי' שלא נשתנה צבעה, ומ"מ נראה דבאופן שנשתנה לצבע של מצה אפויה שפיר דמי אף בלא קרום.

ו. קרימת הפנים (ועכ"פ אפייה גמורה) מועילה במצות דידן (גם ברכות) אף כשהיא בצד אחד בלבד, ובמצות של זמננו שהיו עבות מועילה קרימת פנים דוקא כשהיא בשני צדי המצה.

ז. סימן נוסף הוא כשתוחב בה אצבעו ואין נדבק בה עיסה. ובמצה צוננת יש להסתפק אם מהני. וי"א דבמצות שלנו בלא"ה אין מועיל סימן זה. אך למעשה המציאות מורה שאכן קיים סימן זה אף בזמננו.

ח. עוד סימן נזכר בפוסקים, כשמטלטל המצה אחר אפייה ואינה נפרכת. ויש להסתפק אם מועיל במצה צוננת, ועכ"פ בדר"כ ניכר מיד כשמוציא המצה ואז אינה נפרכת. ויש מי שכתב שבזמננו אין לסימן זה. וכן נראה להלכה כאשר נראה לעין במציאות.

ט. נמצינו למדים, שהסימן היותר ברור ומובהק אף בזמנינו (בכל סוגי המצות ואף בצוננת) הוא קרימת פנים. אך דא עקא דיש שכתבו שבזמנינו שתנורי האפייה חמים ביותר ובמהרה משתנה צבעה החיצוני של המצה, אין מועיל קרימת הפנים ואפי' בשני צדיה, דבקרבו ישים ארבו. ויש שלא חילקו בדבר. ויש להדגיש, שנדון זה הוא דוקא כשרואים איזה ריעותא בפנים שנראה כבצק, אך בלא"ה בסתמא סגי שאפויה במקצת וא"צ אפייה גמורה.

ולדינא נראה, דהגם שלכתחילה בודאי יש להקפיד על דרגת חום באופן שתאפה המצה בשהייה קצת ולא תשרף, מ"מ בדיעבד יש לסמוך גם האידנא על קרימת הפנים במצות דידן שהם דקות יחסית, ומה גם כשהמצה אפויה היטב בצידה האחד שהוא יותר מקרימת פנים, דריבוי החום ודאי משפיע גם על תוכה ולא רק על חיצונה. אלא שמ"מ לענין מצות מצוה לליל הסדר, נראה שיש להחמיר בזה יותר כפי האפשר וכדעת כמה פוסקים וליקח האפויה יותר.

ובין כך ובין כך, בודאי שיש להתבונן היטב במצה ואין לסמוך על חלק מסויים שקרמו פניה אם בשאר מקומות עדיין בצק היא.



הרב ישראל מאיר פלמן

דינים המצויים באפיית המצות

שהיה המחמצת

איתא בשו"ע (סי' תנ"ט סעי' ב') לא יניחו העיסה לאחר לישתה (קודם שהתחיל לערוך אותה) בלא עסק ואפילו רגע אחד, ואם הניחו בלא עסק שיעור מיל הוי חמץ (והיינו דהוי חמץ מה"ת, דע"ש בביה"ל שהביא מהפמ"ג דבספק מיל ג"כ אסור דהוא ספק דאורייתא).... ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ. ובמ"ב (ס"ק י"ח) הביא מהמאמר מרדכי דלפ"ז צריך ליזהר מאוד דלאחר שערכו ורדדו המצה ומניחים אותה לפני המנקה, שינקר אותה מיד, וגם אחר הניקור יראו לרדותה תכף לתנור, כיון דלאחר שנתעסקו בה מחמצת מיד שמסלקין את הידים ממנו. והוסיף המ"ב דהעולם אין נזהרין בזה כל כך, ואפשר ד'מיד' שכתב המחבר לאו דוקא אלא רצה לומר שיעור מועט, וכ"כ הביה"ל בסי' תס"א סעי' ג' (ד"ה ויש) שפשוט שברגע אחד עדיין אינה מחמצת אלא רק כשעבר עכ"פ שיעור כלשהו, וסיים המ"ב: ומ"מ לכתחילה בודאי יש ליזהר מלהניחה כך אפילו רגע אחד אם אפשר.

ומבואר במ"ב שפירש דברי המחבר כפשוטו, שלאחר שנתחמם הבצק הרי היא מחמצת מיד בלא עסק מועט. אולם החזו"א (או"ח סי' קכ"א סקט"ז ד"ה סי' תנ"ט וד"ה מן האמור) כתב שאין הכונה שהיא מחמצת מיד, אלא שבאופן זה היא ממהרת להחמיץ, ויתכן שאף יכסיפו פניה כחמץ גמור, ולכן רק לכתחילה יש להיות זריז בדבר, אך בדיעבד אין חוששין לכך, כיון שהדבר אינו שכיח. ובביה"ל (שם) כתב דדברי המחבר הוא מתשובת הרא"ש שלאחר שנתעסקו בבצק הוא נעשה חם מפני ריבוי העסק בו, ומחמיץ מיד ולא נתנו בו חכמים שיעור מיל, אך הביא דברמב"ם וברשב"א מבואר לא כן,

וכתב בדעת הרמ"א שכל דברי הרא"ש הוא באופן שאנו רואים שהבצק חם, ובזה לכו"ע חוששין שיחמיץ מיד, אבל בסתם עיסות לעולם מותר. והחזו"א (שם) כתב שדעת הרמ"א שכל דברי הרא"ש אמורים לענין זהירות לכתחילה, אבל בדיעבד כל שלא היה בצירוף השהיות שיעור מיל הרי היא מותרת. ובאמת במ"ב מציינו בכ"מ דאף כשיש שהיות לאחר העריכה אינה נאסר, דיעו' בסי' תנ"ו סעי' א' ב', דאין ללוש עיסה גדולה משיעור חלה כדי שלא ישתהה המצות בלי עסק, דא"א להתעסק בה מכל צדדיה מתוך גודלה בלישה ועריכה וברדית המצות לתנור והיה בו שהיות הרבה (ע"ש במ"ב סק"ז), ובדיעבד אם לש יותר משיעור זה מותר, ובמ"ב (סק"ו) ביאר לפי דלא גרע מאם הניח עיסה בלא עסק כלל דקי"ל דאין לאסור כל זמן שלא שהה שיעור מיל, ומבואר דאף ששהה לאחר שערכו אותו יש להתיר בדיעבד. וע"ע בסי' תס"ט סעי' ד' דאין עושין סריקין המצורין לאחר העריכה לפי שהוא שווה עליה לציירן ופעמים יבוא לידי חימוץ ע"י שהייה זו, וכתב המ"ב (ס"ק י"ג) דכל זה הוא רק לכתחילה, ובדיעבד מותרין באכילה אם לא שהה בצירוף שיעור חימוץ, ומבואר מכל זה שבדיעבד יש להתיר אף כששהה, וצ"ע.

וע"ע בביה"ל (סי' תנ"ט סעי' ב') שהביא דברי רבי אליעזר ממיץ והמרדכי לענין לישה בבית חם או אצל פי התנור שמחמיץ בשהייה מועטת. והוסיף שבדבר זה לא מצינו מי שחולק עליהם. ועל כן כששהה עם הבצק ליד התנור (דהיינו ששוהה עם המקל ליד התנור, עד שהמוציא יסיים להוציא את המצות האפויות) חמיר טפי, ויש בו חשש חימוץ בשהייה מועטת. כמו כן יש להקפיד שבמקום שמנקבים המצות לא יגיע לשם חום התנור, כדי ששהיה מועטת לא תחמיץ.

מאוד כמו ליד התנור יש מקום להחמיר אף בשהייה מועטת.

ב. ובמה שכתבנו דלאחר לישתה וקודם עריכה (דהיינו לפני שמרדדים אותו), אם הניחו בלא עסק כשיעור מיל (שהוא 18 דקות) הוי חמץ, ובפחות מזה לא הוי חמץ, אף דזמן עשיית המצות היה יותר משיעור מיל, זהו דעת השו"ע (תנ"ט ס"ב) ומ"ב (שם), אולם יש מיעוט פוסקים שמחמירים וס"ל דשיעור מיל כולל זמן שמתעסקים בו (ריא"ז הובא בב"ח שם, וערוה"ש שם ס"ח).

ג. אמנם אם שהה אחרי שנתעסק בבצק ברידוד המצה ונתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמץ (שו"ע שם), ולפ"ז יוצא דמתחמץ מיד שמסלק ידו ממנו (מ"ב ס"ק י"ח), והעולם אינם נוהגין כן, ואפשר ד'מיד' לאו דוקא, אלא רוצה לומר 'שיעור מועט' (מ"ב שם) או 'שיעור כלשהו' (ביאה"ל סי' תס"א ס"ג ד"ה ויש). ובמצות חבורה מחמירים בזאת כפי היכולת, ובפרט בסוף עריכת המצה שלא ישתהה אפי' לזמן מועט ובפרט ששם לרוב הוא חום גדול. (וראיתי באחד המאפיות שיש אחד שמכניס לתנור והוא זריז במלאכתו ולוקח מיד מהשולחן, אך המוציא מהתנור עובד יותר איטי, ולכן נאלץ המכניס לעמוד עם העיסה שע"ג המקל ליד התנור, ודבר זה גרע טפי מאחר שבמקום זה חומו רב ולפיכך עדיף שישאר על השולחן ולא יוליכו ליד התנור כ"א בזמן שיוכל להכניסו מיד).

ולא נתפרש בפוסקים כמה הוא 'שיעור מועט' או 'שיעור כלשהו', ולא יתכן שהכוונה שכבר נתחמץ כל ששהה כמה שניות, והגרי"ש אלישיב זצ"ל אמר שעד חמישים שניות הוא אינו בכלל שיעור מועט (כך שמעתי מאחראי על הכשרות במאפית יד בנימין, שהורה לו כן הגרי"ש לענין מעשה), ויש להוסיף לזה מש"כ החזו"א (סי' קכ"א סקט"ז) דמש"כ הרמ"א דזה שמתחמץ מיד אחרי עסק הבצק, הוא רק דין לכתחילה

והנה בזמנינו המצות הם דקות, ויש שעושים דקות מאוד, ודבר זה עדיף טפי שמחמת דקותה אין העיסה מתחממת כל כך ואינה ממחרת להחמץ, ולפיכך אפילו כשהיה עם המצה מעט זמן יש להקל. דיעוי' בסי' ת"ס סעי' ד' דכתב הרמ"א דיש לעשות המצות רקיקין כי אין הרקיקין ממחרים להחמץ, והוסיף הכף החיים (ס"ק מ"ד) שכל הנהגה לעשותן דקין ביותר הרי זה משוכת. ובביה"ל (ד"ה ויש לעשות) כתב דאפשר לפרש דהרמ"א קאי אדברי המחבר, דכתב דמותר לעשותו מסרק כדי שלא יתפח אף אם נעשה צורה על ידי זה, ומ"מ טוב למחר לעשותם שלא להשהות בהם, ועל זה כתב הרמ"א עצה אחרת, דיש לעשותן דקים דבזה אינו ממחר להחמץ, אולם סיים דבלשון מהרי"ו שהובא בדרכי משה משמע דאכל מצות קאי. וע"ע בבית יוסף שהביא דברי הריצב"א שבאמת כן כתב, דאין הרקיקין ממחרין להחמץ כמו הפת העבה, ועל זה סמכנין לצייר במצות שלנו מפני שאנחנו עושין אותו כמין רקיקין. אולם למעשה רוב הפוסקים חולקים על זה ואין מתירין כשהיה זמן הרבה אף ברקיקין, אולם בשהיה מועט יש לסמוך להקל בצירוף זה שהם רקיקין.

הזהירות משהייה המצויה

באפיית מצות יד

ועתה נבאר בתקציר דינים הנוהגים באפיית מצות:

א. אחרי שנתן המים לקמח ולש העיסה, ראוי לכתחילה לאפותה מיד בתוך שיעור מיל וללא שהיות אפילו של רגע אחת, ועל כן יש להקפיד לכתחילה להתעסק בעיסה כל הזמן עד האפיה, ואין להניחה אפילו לרגע אחד, כדי שלא יחמץ. ובדיעבד כל זמן שמתעסקים בה אפילו כל היום אינו מחמץ (שו"ע תנ"ט ס"ב), וכן אם שהה לאחר לישתה קודם עריכה פחות משיעור מיל אינו מחמץ, ולאחר עריכה חמיר טפי, ומ"מ בדיעבד יש להחיר, אך אם הוא במקום חם

למצה) שנדבק באיזה מקום לזמן מועט (כמה דקות) והוא בלי עסק ואח"כ הוא נדבק שוב לאחד העיסות, וכבר נתבאר לעיל באות ג' שיש שחששו בזה לחימוץ. וחכ"א טען דדבר זה כשר לכתחילה, מאחר שזה נתערב קודם פסח, ויש כנגדם שישים, וקמח בקמח מיקרי דבר לח ואינו חוזר וניעור. אמנם דבר זה נכון אם היה מתערב בלישה שאז הכל מתערב יחדיו בלישה, לפמש"כ הרא"ש (הובא בב"י ביו"ד סי' ש"ל) שבצק מיקרי נמי דבר לח ויש בילה, אבל לאחר מכן, בזמן שהבצק במשאות, יש חתיכה (בלי עסק) שהחמיצה שעומדת במקומו וחתיכות אחרות שלא החמיצה, רק אינינו יודעים את מיקומם, זה מיקרי דבר יבש, וקי"ל בסי' תמ"ז סעי' ד' ברמ"א דחוזר וניעור בפסח. [ולפ"ז יש מקום גדול להחמיר לא לבשל המצות בפסח, לפמש"כ המ"ב שם בס"ק ל"ג דיש מהאחרונים שסוברים דאף יבש ביבש דאמרי' חוזר וניעור, אינו אלא אם כן יאפה או יבשל בפסח, דאז חוזר החמץ ונותן טעם בהשאר, אבל לאכול כך שרי]. אלא דיש לדון בו לפמש"כ המ"ב בסי' תס"ו סק"ז שדעת הרבה אחרונים דאחר שנאפה נעשה גוש אחד וחשיב כלח בלח ונתבטל ואינו חוזר וניעור, וצ"ע.

[אולם יש שטענו שבמקומות שמנקים המכונות היטב, אז אף שנשאר שם קצת חמץ, מ"מ אין נדבק אלא במעט, אבל רוב המצות אין בהם שום תערובת חמץ, ולפיכך אפשר לומר על כל מצה כל דפריש וכו', וצ"ע].

ו. בזמנינו המכונות השתכללו מאוד, ויש מאפיות של ציבור היראים שכל החלקים מתפרקים כל ח"י רגעים, והם נעשו באופן שהעיסה לא מתחממת כלל בכל המהלך מהלישה ועד הכניסה לתנור, וליכא בהו כל החששות שחששו להם גדולי ישראל לפני כ-150 שנה, מלבד מהחשש שלא נחשב עשייה לשמה ואין יוצאים בהם ידי חובת מצה בליל הסדר. אלא דיש לדון כשזה נוסע

אבל לא לאסור בדיעבד. ואמנם חסידים ואנשי מעשה נהגו להקפיד שלא יהיה כלל שהיות אף לא של רגע אחת, וכמש"כ המ"ב (סקי"ח) לכתחילה בודאי יש לזוהר מלהניחה כך אפילו רגע אחד אם אפשר.

ד. כל זמן שעוסק במצות אינו מחמיץ, וזה כולל שמרדד במערוך את העיסה, וניקוב המצות עם הכלי (עי' מג"א סי' תנ"ט סק"ד), אבל סתם עסק אינו מונע את החימוץ, ולכן כתב המ"ב (שם ס"ק כ"ב) דמה שמעביר ידיו על המצות ומשפשף לא מיקרי עסק, ואדרבה עוד גרע דמחמם אותה במגע הידים. והרבה טועים בזה, כשמביאים המערה לשולחן נוהגים לגלגל את העיסה הגדולה בידים ומלטפים אותם, דדבר זה גרע טפי. וע"ע במ"ב (ס"ק ט"ז) דיש שני סוגי עסק, יש עסק גמור דהיינו בעיטת הידיים ורידוד וכו' דבהא אפילו שהה בינתיים מעט וחוזר ושהה מעט אין מצטרף לשיעור מיל, ויש עסק מעט כגון בשעה שמנקר המצות, אע"ג דמיקרי גם כן עסק שאינו מניחו להחמיץ באותה שעה, מ"מ אינו מבטל את השהייה הראשונה.

כמ"כ לעסק המציל מחימוץ, הוא רק כשנעשה בכל העיסה ולא מספיק כשעוסקים בקצה ממנה (ע"ש במ"ב ס"ק י"ב), וגם צריך להיות עכ"פ עסק מועט בגוף המצות וכנ"ל. ולכן הממונה לחתוך העיסה כשמגיע לשלחן צריך לזוהר בזה מאד, שיתעסק בכל העיסה כל הזמן עד שהוא מחלק החתיכות למרדדי העיסה, ואינו מספיק בזה שמגלגל קצת העיסה בעדינות או שמלטף אותה, ועדיף שיעמוד בלי עסק כלל לכמה רגעים מללטף אותו ולחמם אותו בידים.

שהייה במצות מכונה

ה. במצות מכונה מצוי לפעמים (גם אחר הנקיון) שנשאר חתיכות בצק קטנות בתוך המכונות (מלבד מכמה מאפיות של ציבור היראים שכל החלקים מתפרקים), ובפרט שבתוך הי"ח דקות מצוי שיש חתיכות קטנות (שלאחר הלישה ורידית העיסה

הוספת קמח לעיסה

ט. אחרי שעשה עיסה והיא רכה מדי, אין להוסיף בה קמח (שו"ע סי' תנ"ט ס"ו), לפי שהקמח שניתוסף אינה נילושה יפה ונשאר מעט בעין בתוך העיסה, ושמא לא נאפה אותו קמח יפה, ויש לחוש שמא יפול במרק בקערה בפסח ויתחמץ (מ"ב ס"ק מ"ב).

דין זה נוגע רק לאלו שנוהגים לאכול מצה שרויה, אבל אלו שמקפידים לא לאכול שרויה, אין צריכים להקפיד בזה, שהרי אפילו אם לא נאפה יפה מ"מ אינה נחמצת בלא שרייה (כמבואר במ"ב סקמ"ד).

י. מצוי במפעלים גדולים לאפיית מצות מכונה (שבהכשר מהודר), שאחרי שלש את הבצק במיקסר נשאר בצדדים עוד קמח, ודינו כהוספת קמח לעיסה שאסור לשים אותו במים כנ"ל. ולכן אף אלו שבדרך כלל אוכלים שרויה בפסח, מ"מ במצות מכונה ראוי להימנע, אף שלדעת הגר"א גם זה ש"ד מהיות שהקמח הנ"ל קלוי, אבל כידוע הרבה חולקים בזה. [ובבד"ץ שארית ישראל במאפיה שבהשגחתם (בבית שמש) במצות המכונה לאחר הלישה במיקסר, מרדדים אותו במכונה אחרת שעושה גם פעולת לישה, ומעבירים אותו הלוך וחזור כמה פעמים, ולכן גם שיוסיף בו קמח חשיב שנעשה בו גיבול חדש].

ונידון זה שכיחה מאוד במצות מכונה, שבהרבה מהמאפיות נותנים כ-30% מים פחות ממצות יד, וזה כדי שהבצק לא יהיה דביק וידבק לכלים, (ויש בזה תועלת שע"ז הוא נאפה בתנור מהר ולא בא לחשש חימוץ), כך שהבצק יבש יותר ומעובד פחות, ומצויים בו הרבה פירוורי קמח יבשים שלא התגבלו כלל עם העיסה. והצורה הנכונה בזה להקפיד שנתנת המים תהיה באופן זהה לעיסה המקובלת באפיית מצות יד. [ובזה ירווח לנו עוד, שלתהליך הלישה לא יצטרכו לעשות שסיבובי המיקסר יהיו מהירים, וע"ז אין חשש שהבצק יתחמם ע"י פעולת המיקסר].

ע"ג השרשראות אי חשיב דבר זה לעסק וא"כ ליכא בהם שהיות כלל, או לא ואיכא בהם שהיות מועטת, וצ"ע.

שיעור העיסה

ז. אין לשין לפסח עיסה שהיא גדולה משיעור המחויב חלה שהיא ארבעים ושלש ביצים וחומש ביצים בינונים (שו"ע או"ח סי' תנ"ו), לפי ששיעור חכמים שהעסק שאדם אחד מתעסק בידו בעיסה בלישה ועריכה אינו מצילה מחמץ כשהיא גדולה משיעור עיסה המחויב בחלה (מ"ב סק"א), ויש שהורו לנהוג שלא ללוש יותר מק"ג קמח בבת אחת (קובץ אגרות לחזו"א ח"א אגרת קפ"ה אות ח'). ומ"מ בדיעבד אף כשלש יותר משיעור חלה מותר (שו"ע ס"ב).

ויש פוסקים שס"ל שלא נאמר שיעור זה רק בימיהם, אבל בזמנינו שאופים מצות בחבורות גדולות, ולשין ועורכין בזריזות גדולה, וגם התנורים שלנו גדולים באופן שיש מקום לכמה מצות בפעם אחת, אפשר לאפות אפילו יותר משיעור זה בבת אחת, וכך נהגו העולם לכתחילה (הובא במ"ב סק"ז), ומ"מ ירא שמים יראה להחמיר כנ"ל אף בימיו (מ"ב). וכן המנהג למעשה בעיר 'בני ברק' במאפיות של מצות יד, שלשין בכל קערה ק"ג אחד בלבד. (ובאחד המאפיות החדשות ראיתי שלשין בכל קערה 1.200 ק"ג).

ח. במצות מכונה יש שהתירו במצות מכונה ללוש אפילו לכתחילה יותר משיעור חלה, שהרי כוחו רב ומתעסק יותר מהמתעסק בידיו, ורואים שהכל נערך ונילוש היטב (שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' ק"מ אות י"ז), ולכן יש להתיר עד שיעור ג' קבין (שער הציון סק"י) שהוא להגר"ח נאה בערך 4 ק"ג, ולחזו"א בערך 7 ק"ג, כל שהכל נעשה תוך ח"י דקות, ויש שמקילים במכונה אפילו יותר מזה, וכך נהגו במאפיות של היראים בא"י שלשים 11 ק"ג קמח בלישה אחת.

שיש ספק ספיקא או רוב לקולא, דמ"מ אינן נחשבות 'שמורות'.

הביה"ל (סי' תנ"ג ס"ד ד"ה ולפחות) הביא מספר תוספת ירושלים להסתפק, אם מותר לשלוח קמח שמורה על הרכבת בלי שומר ישראל, דאף דלא נחוש לאחלופי ולירידת גשמים, מכל מקום שמירה להדיא לא הוי ורחמנא אמרה 'ושמרתם', וא"כ אפשר דאין כדאי לשלוח בלי שומר, עכ"ד.

ויש שהקפידו דאף אחר שבדקו השולחן והכלים מכל חשש חימוץ קודם הלישה, מ"מ בדברים שיכול לבוא חמץ (כגון בקערה של הבצק, שאפשר שהחליפו קערה) צריך שיהיה שם שומר ולא להשאיר המקום ריקם ולסמוך החזקה, דאל"כ חסר בושמרתם. [אלא דבזה יש לדון אם גם לשיטות דדין שמירה הוי מלישה והילך, גם זה כלול בכלל הלישה, או שלשיטה זו דין השמירה הוי רק בעשיית המצות ולא במה שקודם לזה, ולכן כיון שסומכים על החזקה חשיב שפיר שהמצות נעשו בשימור].

שימור לשם מצות מצוה

יג. והנה מלבד השימור מחימוץ, צריך ג"כ עשיה לשם מצת מצוה. כדמבואר בפסחים דף לח ע"ב דאם שימר המצה לשם חלת תורה ורקיני נזיר אינו יוצא בהם ידי חובת מצה בפסח, וילפי' לה מקרא ד'ושמרתם את המצות', דבעינן דוקא מצה המשומרת לשם פסח, יצאה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח, הרי דאף שיש בה מעשה שימור גמור מן החמץ, מ"מ כיון שהוא לא נעשה לשם מצה אין יוצאים ידי חובה. וע"ע בשו"ע בסי' ת"ס סעי' א' שאין לשין מצת מצוה על ידי אינו יהודי ולא על ידי חרש שוטה וקטן, והטעם דכתיב 'ושמרתם את המצות' - ומשמע מזה דשמירה שאתה משמרה שלא תחמיץ - התכוין לשם מצה של מצוה, ונכרי וחש"ו לאו בני שימור ניהו. [ויש מקומות שהעובדים שם הם אנשים פשוטים, שאינם יודעים הפירוש במה שאומרים לשם מצות

מצות שמורות

יא. במצת מצוה יש להחמיר בו יותר שלא יהיה בו שום חשש חימוץ, דכתיב 'ושמרתם את המצות', והיינו דאף במקום שאין לנו ריעותא של חשש חימוץ, ומסתמא לא מחזקינן איסורא, מ"מ למצת מצוה לא סגי בהכי, ובעינן שישמור לשם מצת מצוה, (מ"ב סי' תנ"ג ס"ק כא). ובהגדרת הדברים כתב הרידב"ז (שו"ת בית רידב"ז או"ח סי' י"ט), דהגם שלעולם כל דבר הוא בחזקת היתר, היכא שהתורה החמירה להצריך בו שימור חזקתו לעולם לאיסור אלא אם כן היה בו שימור, כמו דקי"ל גבי חולין שהניחם ויצא ולאחר זמן בא דיש להם חזקת טהרה, משא"כ בתרומה דאם הניחם בלא שמירה נטמא משום דכתיב ביה שמירה, ה"ה הכא. ולפ"ז יש להעיר, שבזמנינו יש שקונים מהחנות מצות עם הכשר (דהיינו שיש בו חותמת), והנאמנות שבהם הוא מחמת מירתת (שלא זיפו את החתימות), דאפשר שחסר בהם דין ושמרתם.

והנה בשלחן מצוי פירורים שעומדים זמן מועט (כמה דקות) בלא עסק, ונתבאר לעיל באות ג' שיש בהם חשש חימוץ, אלא שאין חוששין לזה משום ביטול ברוב. ולהנ"ל יש לעיין אי חשיב מצות אלו לשמורת, דאפשר שרק על חזקה דמעיקרא ורובא דליתא קמן לא סמכינן, אבל על ביטול ברוב שפיר סמכינן.

יב. בדין שימור נחלקו הראשונים אם הוא משעת קצירה או משעת טחינה או משעת לישנה, ולדינא כתב השו"ע (סי' תנ"ג סעי' ד') וז"ל: החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה ולפחות משעת טחינה, ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק.

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' פז, תליתא ח"א סי' קסז) כתב לענין חיטים שיש בהם ספק אם נגעו במים, ומחמת דיני הספיקות יש להתירם לאכילה בפסח, כגון

המבין את משמעות פעולתו, כדי שקציר החיטים יהיה 'לשמה'.

וכבר עמד בזה הט"ז (שם), וכתב דדוקא מלישה והילך בעינן עשיה לשם מצוה, שהרי רק מאז מתחיל עשית המצה, אבל קודם לכן לא בעינן כ"א שיראה שלא נעשה בו שום חשש חימוץ, [ולדבריו בדין 'ושמרתם את המצות' נאמרו ב' דינים, א' עשיה לשמה, ב' שימור לשמה]. והחתם סופר (שו"ת או"ח סי' קכ"ח, ובחידושו שו"ע סי' ת"ס) כתב כעין זה לחלק בין המלאכות, דבקצירה וטחינה נוהגים שהגוי קוצר וישראל עומד ע"ג ומשמר, לפי דאין שום מצוה בקצירה אלא בשימור לשמה, והשמירה בזה הוא שלא תפול על החיטים מים ממקום אחר וזה יכול השומר ישראל לשמור בכוונה לשמה, והקוצרים והטוחנים מעשה קוף עבדי, וישראל הוא המשמר והמכוין מרישא לסיפא, אבל מלישה ואילך בעינן ע"י ישראל דוקא ולא שילוש גוי וישמור ישראל, דהתם משנתן מים לקמח או בע"כ המגבל שבידו העיסה הוא המשמר שלא יחמיץ, ואי אפשר לרואה בעצמו לשמור כי אם המגבל לא ישמור שוא שקד שומר, על כן צריך המגבל שיהיה ישראל גדול המכוין לשמה, עכ"ד. אולם בהביה"ל (שם) הביא דעת האליה רבה והב"ח דגם טחינה תליא בפלוגתא דלעיל, ולשיטות דבעינן שימור משעת טחינה אין חש"ו ונכרי יכולין לעשות הטחינה אף כשישראל עומד על גביו. [וע"ש בביה"ל שהביא פלוגתא אם דין שימור לשם מצה הוא מה"ת או מדרבנן, ולדינא מצדד שהוא מה"ת, ולפיכך כתב שיש ליזהר שלא לסמוך לכתחילה במצת מצוה על חזקה דרבא, אא"כ יודעים בבירור שהביאו שתי שערות. וברוב המאפיות שעושים טחינה לשם מצוה אין מקפידים לקחת בדוקא גדולים שהביאו ודאי ב' שערות וסומכים על חזקה דרבא, (וכנהוג בהרבה מקומות שלוקחים לטחינת מצה בחורים צעירים), ולשיטות דבעינן טחינה לשמה לכא' לאו שפיר עביד. ושוב עיינתי בביה"ל הנ"ל,

מצוה, ויש לעיין אי חשיב עשיותם לשמה לענין דיעבד, וצ"ע]. ובמשנה ברורה (סק"ג) הביא שהסכימו הרבה פוסקים שאפילו ישראל עומד על גבן ומזהירן שיכנו לשם מצות מצה גם כן לא מהני, והיינו דס"ל דבעינן עשיה לשם מצוה ולא רק שימור לשם מצה, אך הביא דיש פוסקים דמקילין בעומד על גבן ומזהירן שיכנו בעשיתו לשם מצה, ובטעמם נחלקו הראשונים, רב האי ביאר לפי דאז אמרי' אדעתא דישראל קעביד, אולם הרא"ה (הובא בשעה"צ סק"ד) ביאר לפי דלא בעינן עשיה לשם מצוה רק שימור לשם מצה כדכתיב 'ושמרתם', וזה סגי אפילו באחר שעומד על גבן ומכוין לשם מצה.

[ומבואר פלוגתא בראשונים אי בעינן שימור לשם מצה או לשם מצת מצוה. וכתב העונג יו"ט (שו"ת סי' ב') דמ"מ לכו"ע אין ענין הלשמה במצות כדי לחול עליהם כוונה או יחוד לשם מצוה, אלא לומדים מ'ושמרתם את המצות' שהשמירה מחשש חימוץ צריך להיות לשמה בכוונה להשתמש בהם למצות מצוה].

ובפשוטו לשיטות דבעינן שימור משעת קצירה ה"ה נמי דבעינן קצירה לשם מצוה משעת קצירה, ולפיכך השו"ע שפסק לכתחילה כשיטה זו הוא הדין שיהיה אסור שתעשה הקצירה ע"י אינו יהודי. והפלא שלא הקפידו בזה שהקצירה והטחינה תיעשה ע"י ישראל, וביותר לשיטות שמצות מכונה לא חשיב לשמה, ה"ה נמי שטחינה ע"י מכונה לא תחשב לשמה, וא"כ התימה במנהג ישראל בזמנינו שקוצרים וטוחנים ע"י מכונה, [ואף המחמירים לטחון ביד מ"מ בקצירה כו"ע לא הקפידו, ואפשר דבזמנינו שקוצרים עם קומביין וטרקטור וכדו' והנהגה ישראל ועושה לשמה חשיב שהוא עושה מעשה כל הזמן וחשיב הכל ככח ראשון, וצ"ע. ושמעתי שהגרי"ש אלישיב זצ"ל הורה לבד"ץ שארית ישראל להקפיד שנהג הקומביין יהיה יהודי שומר תורה ומצוות

שימור שלא לדעת בעלים

יד. מעשה באחד מהמאפיות מצות שבעיה"ת בני ברק, שגדולי התלמידי חכמים אופים שם מצות כל חבורה בנפרד, ומביאים שם כל אחד את הקמח שלו, ושם עושים מן הקמח בצק, ואופים את המצות. ואחר אפיית המצות סיפר אחד שהוא שם לב שהחבורה הראשונה שלקחה את הקמח, לקחה בטעות את הקמח שהביאה החבורה האחרת, ודנו בזה האם המצות שנאפו כשרות הם לאכילת מצוה. והנה מצד 'לכם' ליכא חסרון מאחר שלאחר שנדע דבר ההחלפה נתנו בני החבורה בנתינה גמורה את שלהם לבני החבורה שלקחו להם בטעות. אך מצד דינא 'ושמרתם' דבעינן עשיה לשמה, יש לדון אם בקמח גזול אפשר לעשות לשם מצוה או דבעינן דוקא דעת בעלים. [ואף שהם קנו את הקמח בקנייני גזילה ע"י שינוי מעשה בזה שהם עשו מזה עיסה, מ"מ בשפיכת המים ובתחילת עשית העיסה עדיין הוא של הבעלים, וא"כ חסר בלשמה. וביותר דהיכא דאין מתכוין לגזול אין קונה בשינוי, כמש"כ המקור חיים (לבעל הנתיבות) בסי' תנ"ד סק"ב]. והנה גבי ציצית שטווה אותם בחוטין גזולין מבואר בפרי מגדים סי' י"א סק"ה דלהעמיד חלות לשמה בדבר צריך להיות דווקא בעלים על הדבר, אמנם האמרי בינה (או"ח סי' ה') תמה עליו, ואח"כ כבזה"ל: ובר מדין לא אדע מנ"ל דבעי שיהא שלו בשעת טויה ומי לא סגי לעשות הטוויה לשמה אף אם אינו שלו.

ובפשוטו דבר זה תלוי בפלוגתת האחרונים, דעת העונג יו"ט (שהובא לעיל) שהדין לשמה בכל דיני התורה שונה מהדין לשמה שיש במצות, שאף שבלשמה של כל התורה צריך דווקא בעלים, אכן במצה שהלשמה הוא רק שמירה מן החימוץ יכול לעשותו אף מי שאינו הבעלים. [ונראה דאף לשיטות שהביא המ"ב דנכרי וחש"ו לא מהני גדול עומד על גביו, לאו משום דבעינן

ומשמעות הדברים שאף שדין שימור הוא מה"ת מ"מ הוא דוקא משעת לישנה והילך, אבל משעת קצירה הוא מדרבנן, ולפ"ז א"ש שבטחינה דהוא מדרבנן שפיר סמכינן אחזקה דרבא].

מיהו כל הנ"ל הוא רק לכזית מצה שאוכל בליל הסדר, כדילפינן מקרא ושמרתם את המצה, דבעינן בהם שימור יתירא שלא יחמיצו וכן שימור לעשות את המצות לשם מצת מצוה, אבל שאר המצות שאוכלים בימי החג הפסח אין צריך שימור. וכתב המ"ב (סי' תנ"ג סק"ה) דמ"מ ישראל קדושים הם ונהגו לעשות שימור בכל המצות שאוכלים בחג הפסח, ובפשוטו כל האי שימור הוא שימור מחימוץ, אבל לעשותו לשמה ודאי שאין צריך, ולפיכך לשאר ימים לכו"ע אין להחמיר לקחת חיטים שטחנו בריחים של יד, וזאת מלבד שיתכן שריחים של מכונה חשיב נמי לשמה ויוצא בו אף למצת מצוה. ושו"מ בספר אור לציון (ח"ג פ"א ס"א) דהסיבה שהחמירו ברחיים מיכניות אינו משום חשש לשמה, אלא מחשש חמץ לפי שלפעמים מרוב המהירות היה מתחמם ומזיע והקמח נדבק ונעשה בצק. וע"ע בשבט הלוי (חי"א סי' ק"ז) שכתב דבזה"ל אין הבדל כ"כ בין ריחים של יד למכונה בחשש חמץ, ולכן מי שנוהג חומרא בזה יכול לאכול אצל חותנו שמיקל בזה. ולפ"ז בזמנינו ודאי אפשר לאכול לכתחילה רש"ם בשאר ימי הפסח. אולם לדעת הגר"א דאיכא מצוה באכילת מצה כל ימי הפסח, אפשר דמה שאמרה תורה 'ושמרתם את המצות' קאי נמי על כל המצה שאוכל כל ימי הפסח, וצריך לנהוג בכל דיני השימור בכל הז' ימים, אלא דאין זה חובה כ"א רשות כשכונתו לקיים מצוה באכילת המצה בז' ימים. ומצאתי בספר עבד המלך להגר"ש הומינר (שמות י"ב, י"ז) שהביא כן מהגר"ש סלנט והגר"א ז"ל מלצר זצ"ל שכתבו כן בדעת הגר"א, וביארו שמהאי טעמא הגר"א החמיר מאוד שלא לאכול כל הפסח רק מן השמור משעת קצירה, ע"ש.

הקמח הכשר למצות

טז. הנה בזבחים (דף ע"ח ע"א) הוכיחו מהא דקתני העושה עיסה מן החיטין ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייב בחלה ואדם יוצא בה ידי חובה בפסח, אע"ג דרובא אורז, דטעם כעיקר מהתורה. ודעת הרמב"ן (בהלכות חלה) והובא בהרא"ש בהלכות קטנות (חלה סי' ט"ו) שצריך שהיה כזית בכדי אכילת פרס ויאכל את כל הפרס, אבל שאין כדאכ"פ אין יוצא בו יד"ח, לפי דטעם כעיקר אינו הופך את ההיתר לאיסור אלא דטעמא לחוד לא בטיל. והביא דברי הירושלמי שהטעם שיוצא ידי חובתו בעיסת אורז לפי שהחיטין גוררין ומביאין את האורז לידי חמץ ומצה, וכתב הרמב"ן שאין זה סותר לדברי הבבלי שהוכיחו מיניה לטעם כעיקר, משום שאם טעמא בטיל, דבר שנתבטל בעצמו האיך גורר את האחרים, אלא טעמא לא בטיל ותו גורר את האורז. והרא"ש (שם) הביא שיטת רבינו חיים שטעם הוי רק כשיש כזית בכא"פ, ואז נהפך כולו לאיסור, והכא נמי יש באורז חטים בשיעור כזית בכדי אכילת פרס, והירושלמי דפירש טעמא משום גריא משום דקשה ליה דאף אי אזלינן בתר טעם וחשיב כולן חטין מ"מ כיון דרובה אורז אין בה לידי חימוץ והיאך יוצא בה משום מצה, ולכך הוצרך לפרש שטעם החיטה גורר את האורז וגורם לו לבוא לידי חימוץ, ע"ש.

ומבואר בהרא"ש דכדי שיצא בו יד"ח, בעינן ב' תנאים, א' שיהיה חיטה (חמשת המינים), וע"י טעם כעיקר נהפך כולו ליחשב כחיטה, ב' שיבוא לידי חימוץ, ולכך אף בחיטה עצמה אם לא יבוא לידי חימוץ אין יוצא בו יד"ח בפסח. ולרמב"ן אין צריך שיהיה חיטה רק שבא לידי חימוץ, אלא דבעי לטעם כעיקר דאל"כ האיך הוא יכול לגרור. והאחרונים תמחו אמאי צריך לדין גרידה, ולא סגי במה שבמציאות הוא בא לידי חימוץ. ואשר יראה דס"ל לרמב"ן דלא בעינן חיטה אך בעינן שיחמיץ דוקא

עשיה לשמה, דודאי דהלשמה הוא דין בשימור ולא במעשה, ולא נזכר בתלמוד שצריך עשיה לשמה אלא שימור לשמה, אלא דסברי שהדין שימור נאמר על מי שעושה, ולפיכך לא מהני שאחד יעשה ואחר ישמור]. אמנם באור שמח (פ"ו מחמץ ומצה) כתב, שגם במצה יש חסרון לעשות לשמה כשאינו בעלים, והוסיף שאף במקום שהמצה היא איסורי הנאה או הפקר לא יועיל עשיה לשמה.

הבית יוסף בסי' תנ"ד סעי' ד' כתב דכשאופין הרבה בתנור אחד יאמרו כל מי שיגיע מצתי יהיה לו במתנה. והמגן אברהם (שם סק"ה) הוסיף בזה, דטוב לומר כן בשעת טחינה שלפעמים מתחלף הקמח, ע"כ. ולכאן לגבי לכם סגי במה שאומר בשעת אפיה, ומה איכפ"ל במה שבשעת הטחינה אינו שלו, ובפשטות דעת המג"א שהיכא שיטחן את שאינו שלו יהיה בזה חסרון של לשמה.

המים הראויים ללישת המצות

טז. יש שמקפידים שלא יכנס שום מים מהברז בעיסה, דחוששין שמים שמעורב בהם כלור הרי הם ממהרים להחמיץ, (וגרע טפי ממי פירות שעירבן במים).

וכשאין מים שלנו, וכן מקומות שחוששין שיעבור זמן חימוץ, יש שהורו שיקח מי מזגן, שדינם כזיעת הכתלים שאינם מחמיצים, כדמבואר בסי' תס"ו מ"ב סק"ז שאף זיעה הבאה מחמת המים שיש בה דינו כמי פירות, וע"ש במ"ב סק"ח שלעיקר נקטינן כדיעה זו, אך יזהר שלא יכניס בו מים כלל, דקי"ל דמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ. אולם יש שטענו דמי מזגן נידונים כמים ממש ולא כדיעה, לפי שאין הם יוצאים מגופו של דבר כ"א מלחות האויר שעובר תהליך עיבוי שבו מתרכזים כל הלחות יחדיו, והרי הם כמים היוצאים מן הענן, ולפיכך דינם כמים לכל דבר והרי הם מחמיצים, וצ"ע בכל זה.

חימוץ. והביא הרמב"ן סיוע לקושיא זו מהירושלמי בפסחים פ"ב ה"ד שאין יוצאים יד"ח ברבוכה (פירוש במצה שלשו אותה ברותחין, דעיסה זו אינה מחמיצה) משום שנאמר ושמרתם את המצות מצה שצריכה שימור יצאה זו שאינה צריכה שימור. נמצא שהרמב"ן חולק על הרמב"ם משני טעמים: א' בעינן עיסה הבאה לידי חימוץ, ב' בעינן שימור מחימוץ בשעת הלישה. ועב"ז עוד בר"ן בפסחים דף ל"ו ע"א, ובחידושי רבינו דוד ומהר"ם חלאווה שם, ובמגיד משנה ובלחם משנה שם, מג"א סי' תנ"ד סק"א, ובנשמת אדם הלכות פסח סי' ט"ו, וכפי הנראה רבו הדעות שאין יוצאים בזה, אולם בשעת הדחק הנשמ"א כתב להקל.

דגן ללא גלוטן

והנה בזמנינו מצוי חיטה ללא גלוטן, הגלוטן הוא חלבון החיטה, קמח חיטה רגיל מכיל כשמונים אחוז עמילן וכשנים עשר אחוז גלוטן (ועוד מרכיבים נוספים), בקמח ללא גלוטן מוציאים את הגלוטן ונשארים בו העמילן ושאר מרכיבי החיטה. והוא עשוי בב' אופנים, א' שמגדלים זרעים ללא גלוטן (חיטה מהונדסת) דהיינו עמילן שהופרד מהגלוטן, והוא פיתוח מיוחד שכבר בחיטים עצמם אין את הגלוטן, ב' לאחר שקצרו את החיטה עם הגלוטן, מפרידים באמצעים מכניים את הגלוטן לבחוף. [ויש להדגיש ש'קמח מולינו' הוא בחזקת חמץ גמור ואסור להשתמש בו למצות, לאחר שבתהליך הפרדת הגלוטן מהקמח שורים את הקמח במים. וכך תהליך הפרדת הקמח מהגלוטן דבתחילה מערבים קמח רגיל במים, והיות שטבעו של העמילן שהוא נמס במים, בשונה מהגלוטן שאינו נמס במים, לכן ניתן להפריד את הגלוטן מהעמילן על ידי עירוב הקמח במים, ולאחר מכן מייבשים את תערובת המים והעמילן וטוחנים אותה לקמח]. ועל כן באפשרות הראשונה אין צריך שמירה כלל כי עצם החיטה אינה שייכת להחמיץ, אולם באפשרות השנייה סו"ס צריך שמירה

מחמשת המינים, ועד כמה שהחיטה בטילה ברוב תו אין זה חיטה ואין המחממת מחמשת המינים. ובקהילת יעקב (פסחים סי' ל"ח) נראה דכדי שיצא בו יד"ח בפסח בעינן ב' דברים, א' שמחמיץ, ב' שם לחם, ולחם אינו אלא בחיטים, וע"י שהאורז נגרר לחיטה הרי הוא מקבל מחמתו שם לחם, והביא לזה דוגמא מפסחים דף ל"ג ע"ב שאין המשקה הבלוע בו טמא מ"מ כל זמן שבלוע בענבים משלים הוא לשיעור כביצה ע"ש, הכי נמי כשזה נעשה חלק מהחיטה הרי הכל מקבל שם לחם מחמתו. [וע"ע בחידושי הגר"ח הלוי מבריסק בהלכות חו"מ שביאר היפך ממה שכתבנו, ע"ש]. וע"ע בזה בקובץ שיעורים פסחים אות קע"ו, [והביא רמב"ן במלחמות שכתב דמצה עשירה פסולה בלא טעמא דלחם עוני כיון דמי פירות אינם מחמיצים, הרי דס"ל דגם בחיטה ממש בעי שיחמיץ, ובלא זה אינו יוצא יד"ח].

הרי לדברי כולם תנאי זה דיבוא לידי חימוץ הוא תנאי שמוצרך לעיקר שם מצה, ואף עיסה מחיטה אם אינו יכול לבוא לידי חימוץ אינו יוצא יד"ח, ועל כן לעשות מצות מחיטה שהסירו ממנו את הגלוטן באופן מוחלט, מאחר שאינו בא לידי חימוץ אינו יוצא בו יד"ח.

ולמעשה מצינו בנידון זה פלוגתא אם בעינן מין שמחמיץ או בעינן שבפועל הוא יכול יבוא לידי חימוץ, דדעת הרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ה) דמצה שנילושה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח. והרמב"ן במלחמות פ"ב דפסחים (דף י' ע"ב מדפי הרי"ף) כתב דאין יוצאים ידי חובה במצה שנילושה במי פירות (מלבד הא דלשיטתו גם היא מצה עשירה) משום דכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאים בו ידי מצה, ומי פירות אינם מחמיצים. עוד כתב הרמב"ן דמטעם נוסף אין יוצאים במצה זו יד"ח משום דבעינן שימור מחימוץ בזמן הלישה והאפיה, דכתיב ושמרתם את המצות, ומצה זו אינה צריכה שימור לפי שאינה באה לידי

וממשו דומים ללחם רגיל, וא"כ אפשר שאין זה קמח דגן שעליו נאמרו מצות מצה וחלה וברכת המזון אלא קמח מסוג אחר, כעין קמח אורז או שאר קטניות. ומאידך גיסא י"ל דאין טענה זו מוכרחה, דכיון שעיקר החלק הסועד את הלב שבדגן הוא העמילן, ובקמח זה נשאר כל העמילן, לכן בכל גווני ישראל עליו שם דפת חיטה].

קמח שיבולת שועל

שיבולת שועל יש גלוטן בדומה לשאר חמשת המינים, אלא שהוא שונה בסוגי החלבונים המרכיבים כך שכדוגמא אחוז החלבון בשיבולת שועל גדול משל השעורה, אולם מאידך האלרגיים שרובם רגישים לחלבון מסויים שדווקא הוא בשיבולת שועל נמצא במינון נמוך ביותר, ומעט מהאלרגיים רגישים גם לסוגי חלבונים אחרים, ולכן שיבולת שועל מצויין לחלק מהאנשים האלרגיים ולחלק מהאלרגיים גם לחם זה מזיק להם. ובאמת כל מי שיבדוק ימצא שגם קמח שבולת שועל תופח ואפשר לייצר ממנו לחם. ורוב חולי הצליאק שאיננו קשה וכבד ביותר יכולים להשתמש בלחם זה, וכן לאכול מצה בפסח משיבולת שועל. ורק אם רגישותו גבוהה יותר ואינו יכול לאכול כלל דבר המכיל גלוטן, אזי נאלץ להשתמש

עד שלב הפרדת הגלוטן בכדי שהגרעין לא יחמיץ, אולם בשלב הלישה אכן אין צריך שמירה.

אולם מכיון שמפרידים ומוציאים את הגלוטן מלחם זה, חסרים בו הרכיבים המעניקים את התכונות העיקריות של הבצק: הן הגליאדינים שתורמים לצמיגות ולהתרחבות של הבצק, והן הגלוטנינים שהם דביקים יותר ומעניקים לבצק חוזק וגמישות. וכל זה מחמת שחסר החלק המקשר את המים בבצק, וכולא את הפחמן הדו חמצני שנפלט בזמן ההתפחה של הבצק. ולכן אין בעמילן זה כבר את כוח החימוץ שנמצא בגלוטן, וחסרים בו את גורמי ספיחת המים שיש בבצק רגיל.¹

[יצויין עוד שבקמח ללא גלוטן שהוציאו ממנו את חלבון החיטה גרע מכל הנ"ל לענין דברים שאינם באים לידי חימוץ, דהתם איירי באופן שהקמח על כל חלקיו ומרכיביו נמצא בהם, אלא שהוא קלוי או חלוט או נילוש במי פירות, אבל בנידון קמח ללא גלוטן הוציאו ממנו חלק חשוב שהוא חלבון החיטה, וחלבון זה גורם לעיסה להתדבק היטב ולתפוח, והוא גם משתתף בכח הלחם לסעוד את הלב, ולחם העשוי מקמח ללא גלוטן אינו דומה ללחם רגיל, ואין טעמו

1 הערה שראיתי במאמר שכתב הגאון רבי יצחק מרדכי הכהן רובין שליט"א: מלבד היות הגלוטן חלק מהתזונה הנחוצה לאדם, טבעו שהוא מדבק את העיסה היטב וגורם לה לתפוח בשעה שהיא מחמיצה מכח השאור או השמרים הניתנים בה. עיסה הנעשית מקמח ללא גלוטן אינה תופחת, ואינה גמישה ודביקה כעיסה של קמח רגיל, ואין ניכרים בה סימני החימוץ המזכירים בגמרא (כגון קרני חגבים), לכן 'אפשר' שעיסה זו היא בגדר עיסה שאינה באה לידי חימוץ.

תהליך החימוץ של עיסה העשויה מקמח רגיל - בקמח רגיל החמצת העיסה נגרמת על ידי השאור או השמרים הגורמים לעמילן החיטה לתסוס [תהליך זה נוצר על ידי שהשאור או השמרים הופכים את העמילן לגלוקוזה (סוג של סוכר) ואח"כ מפרקים את הגלוקוזה ובזמן הפירוק נוצר גז דו תחמוצת הפחמן. מסביב כל גוש קטן של עמילן יש מעטפת גמישה של גלוטן, ובזמן פירוק חלק מהעמילן נוצרת בועה קטנה של הגז הנ"ל הכלואה בתוך הגלוטן וזה גורם לניפוח הבצק]. בזמן תפיחת העיסה נוצרים בה סימני החימוץ (כגון שנראים בה כעין קרני חגבים), אך בקמח ללא גלוטן אין מעטפת מסביב לגושי העמילן והגז הנוצר מתסיסת העמילן יוצא לאויר ואין העיסה תופחת, וגם אינה דביקה וגמישה כעיסה העשויה מקמח רגיל, מחמת העדר הגלוטן שהוא חומר המדבק את חלקי העיסה, ולכן אין העיסה נמתחת באופן שיראו בה קרני חגבים. ומה שכתבנו ד"אפשר" שעיסה הנעשית מקמח ללא גלוטן אינה באה לידי חימוץ, הוא משום שלא נתברר מהו "חימוץ", דאם חימוץ הוא עצם התסיסה ופירוק העמילן הרי זה נעשה גם בקמח ללא גלוטן [אלא שהגז הנוצר בעת התסיסה מתנדף לאויר], אך אם תפיחת העיסה וסימני החימוץ הנוצרים בגמרא הם גדר החימוץ, אין זה קיים בעיסה הנעשית מקמח ללא גלוטן.

טעמה מר ואינה נוחה לאכילה, אך מאידך היא ראויה להחמיץ בפועל גם בלישה ובאפיה ויש בה מעלה בשימור מהקצירה והטחינה עד הלישה והאפיה. מצה שהעשויה מקמח שיכולת שועל שעבר תהליך קלייה בתנור, מעלתה שאינה מרה כל כך וטעמה יותר נוח לחיך ויש בזה הידור מצוה שאוכל כזית ראשון לתאבון, אך מאידך אחרי הקליה אין היא יכולה להחמיץ בפועל, ותליה בנידון הנ"ל אם מצה כזו שהיא ממין הראוי להחמיץ אך מסיבה כל שהיא אינה יכולה להחמיץ בפועל, אם יוצאים בה ידי חובה של כזית מצה. ויש שלקחו בפסח מה"ט סוג שלישי של קמח שיכולת שועל שהוא קלוי רק 80% ויש בו את שתי המעלות, גם הוא ראוי עדיין להחמיץ וגם מרירותו פגה וראוי יותר לאכילה.

ויש שכתבו שלשיטות הראשונים שצריך שמירה משעת קצירה או שעת טחינה, מספיק שיהיה ראוי להחמיץ בשעת קצירה או טחינה, אע"פ שאחר כך כבר אינו ראוי להחמיץ בפועל. ולפ"ד בשיבולת שועל קלוי, וכן חיטה שהפרידו את הגלוטן באמצעים מכניים לאחר שקצרו את החיטה עם הגלוטן, הרי הוא כשר למצת מצוה.

ובספרי זמנינו מצינו בזה הרחבת דברים, ועי' בזה בשו"ת שבט הלוי חלק י"א סי' קכ"ב, ובשו"ת משנת יוסף חלק י"א סי' ע"ח.

אלא דיש שפיקפקו דשיבולת השועל המוכרת לנו מדורי דורות, אין היא זו שעליה דיברה הגמרא, ואין היא מחמשת המינים. ונתחיל בדברי החיי אדם (כלל קכ"ו א'), חמץ האמור בתורה קבלו חז"ל שהוא דווקא מה' מיני דגן שהם חטים ושיעורים ושבולת שועל שקורים האבער וכו'. ובערוך ההגדרה מופיעה כ'האפער', והוא שיבולת השועל המוכרת אצלנו כיום. אולם פרופ' יהודה פליקס (חוקר בוטניקה וזואולוגיה מפורסם, שהיה שומר תורה ומצוות) סבר אחרת, ולדבריו, אין השיבולת שועל של זמנינו

במוצרים ללא גלוטן בכלל, או בשיבולת שועל וחיטה בפיתוח מיוחד ללא גלוטן. אולם עדיין אין להשוות קמח שיבולת שועל שיש בו גלוטן אף שיש בו פחות מחיטה, אך יותר משאר מיני קמחים שאינם מחמשת המינים, לבין עמילן חיטה כאשר הוציאו ממנו כל הגלוטן שהיה בו והביאו לעולם מוצר חדש.

ועל כן קמח שנטחן מחיטים שפותחו במיוחד ללא גלוטן, וכן עמילן חיטה שהפרידו ממנו את הגלוטן לגמרי, לדעת רוב ככל הפוסקים אין יוצאים בו ידי חובה כזית מצה בליל הסדר, וכן עיקר להלכה. וחולי צליאק במצב שהדבר אפשרי להם, מוטב שישתמשו לכזית בלילה הראשון במצות שיבולת שועל הרגילות ולא במצות נטולות גלוטן לגמרי, ויוצאים בזה ידי חובה לכתחילה, וכדתנן במתני' בפסחים דף ל"ה ע"א, אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים בשיעורים ככוסמין ובשיפון ו'בשיבולת שועל', ושע"כ זהו קמח שהוא מחמיץ מחמת חומר הגלוטן שבו שהוא במידה נמוכה יותר מקמח חיטה, (אך כיון שהגלוטן שבו הוא בשיעור מזערי, לכן ההחמצה שבו הוא איטית יותר).

אולם כל זה בחולי צליאק שהרגישות אצלם אינה חריפה כל כך, ויש ביכולתם לאכול לחם ומצה העשוי משיבולת שועל אשר בקמח זה יש אחוזים נמוכים של גלוטן, ויוצאים בו יד"ח בפסח לכתחילה. אך ישנם חולי צליאק ברגישות גבוהה שיש להם אלרגיות חריפה לגלוטן, שאינם מסוגלים לאכול שום מאפה שיש בו גלוטן ואפילו לא במידה מזערית, ועל כן הם אוכלים מיני מאפה שהסירו ממנו את הגלוטן באופן מוחלט, ועל זה הנידון אם יוצאים בו יד"ח בפסח. וכפי הנראה לדעת רוב הפוסקים אין יוצאים בו ידי חובתם בפסח.

יצוין עוד בשיבולת שועל יש שני סוגים, קלוי ולא קלוי, דהיינו קמח שעשוי משיבולת שועל ללא תהליך קלייה בתנור,

טורית או ששה-טורית, והיא דו-טורית ולכן נראית כשורה-סרגל. ובאמת ממש כיוון פליקס בזה, לפירושו של ר' נתן ראש הישיבה, שהיה חי אחרי הרמב"ם, 'ששיבולת שועל', שעורה מחודדת משני צדדים, 'ושעורה' מארבעה צדדים. ומאידך אף פירושו זה של פליקס, אינו ללא קושיות, למה קראוהו בשם השועל, לא נראה הצמח כזנב שועל, כפי שפירש רש"י. ומדוע בין חמשת מיני דגן ההבדל בין הששה-טורית ובין הארבעה-טורית, לא עשה אותם כשני מינים, ואילו זה בין הדו-טורית, נותן לה שם אחר, ומין אחר לגמרי.

ולמעשה גדולי הפוסקים העמידו את הדברים על פי דינה של תורה ועל פי המסורה לנו מדור לדור. בספר הליכות שלמה מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל על סדר ליל הפסח, הובא מכתב מהגרש"ז שאין לשנות מהמסורת, ואין שומעין לחוקר הנ"ל ששיבולת שועל הוא לא מה שקוראים היום, ומברכים מזונות. וכך גם מובא מפי הגר"ש אלישיב זצ"ל כי הדבר פשוט שקוואקר - היא היא השיבולת שועל שבתורה, לענין חמץ ומצה, חלה, חדש, ברכת בורא מיני מזונות וכלאים, וכל המפקפק בדבר, אינו אלא מן המתמיהין. והגר"מ פיינשטיין זצ"ל אמר בזה"ל: אפילו יביאו עוד אלף ראיות לא יוכלו לשנות את המקובל בכלל ישראל, (הובא בהליכות שדה קובץ 57). וידועים דברי הרמב"ם פ"י משמיטה ויובל, שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה הם, ובהם ראוי להתלות. והמסורת והקבלה והמעשה, של יותר מאלף שנים, היא "ששיבולת שועל" כדעת רוב המפרשים, היא זו שאנו קוראים בשם זה.

(ד) והנה המצות משבולת שועל קשה מאוד ליצור את הבצק, לפי שכדי ליצור עיסה צריך שתדבק, ובגלוטן יש חומר דביק וכאשר חסר הגלוטן אין מה שידביק את העיסה, ועל כן רוב הזמן נלקח כדי ליצר את העיסה, ואז נשאר רק שש דקות כדי ליצור את המצה. כמו כן אין אפשרות להעביר את

("קוואקר") זהה "לשיבולת שועל" של חז"ל. והיו מקצת מחכמי דורנו, שנהרו אחריה וכתבו ששיבולת השועל המצויה כיום אינה שיבולת השועל אליה הכוונה חז"ל, ושהיא אינה מין דגן כלל. ובאמת הוא פלא, שקצת לפני שכתב פרופ' פליקס את דבריו, כתב המנ"ב (סימן תנ"ג ס"ק כ"ח) ששיבולת שועל מחמיצה והיא חמץ ודאי. ובזמן המנ"ב הייתה ידועה רק שיבולת השועל המוכרת לנו, ובכל זאת סברתו היא שלהלכה, דינה היא כפי שכתב החיי אדם. ולדברי אותו חוקר דברי המנ"ב הנ"ל טועים, ואין זה כלל חמץ. ולמעשה נחלקו בדבר גדולי הראשונים, (עי' אנציקלופדיה תלמודית כרך ז ע' דגן), דעי' בערוך שמביא שני פירושים, האחד שהיא "וינא", השם הלטיני, של מה שנקרא "האפער" בגרמנית, וכך פירש רש"י בפסחים (דף ל"ה ע"א) ובמנחות (דף ע' ע"ב), וכן פירשו רובם ככולם של הראשונים מכל הארצות, וכל האחרונים שהלכו בדרכם "זיהו" אותה עם מה שנקרא בפי העם אף היום שיבולת שועל, שממנו עושים היום את המאכל שנקרא בפי כול "קוואקר". אמנם הערוך מביא פירוש שני, ופירוש שנתגלה בימינו של ר' נתן אב הישיבה, פירוש שלישי. ואילו התחבר החוקר הנ"ל פרופ' פליקס ואף חוקרים שונים נחלקו בדעתם, מהי "השיבולת שועל" הזאת.

ובספר 'עלה יונה' להגאון רבי יונה מרצבך זצ"ל הרחיב בענין זה, והכריע שהוא מה שנקרא בפי העם אף היום שיבולת שועל, שממנו עושים היום את המאכל שנקרא בפי כול 'קוואקר'. אך כתב: מודה אני שיש קושיות נגד פירוש מקובל זה. משום מה שעורה ושיבולת שועל אינם כלאיים זה בזה, הרי אין דמיון ביניהם? מה פירוש הירושלמי, 'ששיבולת שועל', נקראת במקרא בשם 'שורה', שהיא עשויה כשורה. ואילו להשערתו וזיהויו של פליקס, אין שיבולת שועל, אלא ממש מין שעורה, שנבדל מהשעורה רק בזה שהשעורה ארבעה

מתעסקים בה הוא כדי שיעור מיל, ולא חילק שיש הבדל בזמן החימוץ בין חיטים לשאר מינים. ויתרה מזו איתא בחק יעקב (סי' תנ"ג סק"ב) דהסיבה שיש ענין לקחת מצה מחטים לפי שסתמא הוא החביב לרוב בני אדם, וכאן לכו"ע מין החביב עליו קודם כדי לקיים יותר מצות אכילת מצה לתיאבון, והעתיקו המ"ב (שם סק"ב), וע"ע במהר"ם שיק (על סדר המצות מצוה י') בשם החתם סופר, ובלבוש (סי' תנ"ג סעי' א') שכתבו עוד טעמים בסיבה שיש עדיפות לקחת מצה מחיטים. ומשמע מדבריהם שאין חשש חימוץ (שממהרת להחמיץ) בשאר מיני דגן, והעדיפות בחיטים הוא מסיבות אחרות.

צורת האפיה במצות יד ובמצות מכונה

יז. הנה במאפיות של מצות יד, נאפה המצה בתנור לוחט (חום בין 600 ל-800 מעלות) במהלך 15-30 שניות בלבד, (ודבר זה תלוי במעלות החום שבתנור, ובעובי המצות, שכידוע שיש מצות עבות שבק"ג יש 16 מצות ויש מצות דקות שבק"ג יש 22 מצות), לעומת התנורים החדשים של מצות מכונה (ובמקומות בודדים משתמשים בו גם למצות יד) שהתנור ארכו כ-30 מטר והמצות עוברות ונאפות בו במשך כשתי דקות, וחום התנור הוא פחות מתנורי מצות יד (ישנם תנורים בהם שורר חום אחיד של כ-300 מעלות לאורך כל התנור, וישנם תנורים שהחום אינו אחיד, ובתחילת המסלול החום נמוך ביותר והוא עולה ועולה לאורך המסלול), והסיבה לכך היא כדי להוציא מצות פריכות וטעימות לחיך, כאשר נראה לעין שמצות היד כמעט ואינן תופחות במהלך האפיה כמעט בכלום והן קשות יותר ללעיסה, לעומת המצות מכונה שבזמנינו שהם תופחות במהלך האפיה ומוסיפות לעוביין כ-200%, ואי לכך הן פריכות ביותר.

והנידונים בזה, א' דיעוי' בטוש"ע סי' תס"א מירתח רתח והפת נאפית מיד ואינו בא לידי חימוץ, ומשמע שכאשר אין החום

המצה מאחד לשני היות וזה נדבק ומתפורר, ועל כן אדם אחד מעבד את הבצק מתחילתו ועד סופו, והוא מעביר את המצה ל'רעדלר', ומשם מיד לתנור. והנה היות שעיקר בעיות שיש בשהיה הוא מהלישה ואילך, א"כ מצד זה הוא עדיף ממצות רגילות, אך מצד הפירורים שנוצרים בהם שעומדים זמן רב ללא שמתעסקים בו, וכן שיש בו יותר חשש שנשאר בעיסה קמח שלא נתעבד ויהיה אסור לאוכלו שרויה, (דזהו עיקר חששא דיש שאסרו שרויה, ועב"ז בשערי תשובה סי' ת"ס סק"י, ובשו"ע הרב בתשובותיו שנדפסו בסופו סי' ו'), וצ"ע.

יצוין עוד, דהנה לכתחילה יש לעשות המצות דוקא מחיטים, ונאמרו בזה כמה טעמים, יעוי' בתפארת ישראל (פסחים פ"ב מ"ה) שהחיטים חזקות ונוקשות ואינן ממהרות להחמיץ, והדעת תורה (סי' תנ"ג סק"א) הביא את דברי המג"א (סק"ה וסק"ט) שהשעורים ממהרים להחמיץ יותר מהחיטים, וכתב שזה טעם המנהג לכתחילה לעשות את המצות דוקא מחיטים. ולפ"ז כתב המנחת יצחק (ח"ט סי' מ"ט) שמה"ט אין לעשות אף משבולת שועל לפי ששאר מינים ממהרים להחמיץ, ומאחר שלא פירשו לנו הפוסקים את סדר האפיה בשאר מינים (שהזהירות בהם צריכה להיות גדולה מחיטין) יש לנו לחוש שמא נעשה בהם דבר המעכב בדיעבד. [ושמעתי על אחד מהמאפיות בעיר ב"ב, שאופים שם מצות מקמח כוסמין, (שיותר קל לעיכול מקמח חיטה, והוא פתרון רק לבעלי רגישות קלה), שרבני הכשרות דרשו שמתחילת הלישה ועד גמר האפיה לא יעבור יותר מתשע דק']. ורק מי שסכנה לו לאכול אף כזית אחד חיטים למצוה אז יש לו להתיר בשאר מינים. [ומאידך שמעתי על הרבה שהתירו בשופי לאכול כל הפסח מצות משיבולת שועל או מכוסמין, דהא מדין המשנה יוצאין אף בשאר מינים, וכן איתא בפוסקים דכשארין לו חיטין יקח משאר מיני דגן, וכן בשו"ע בסי' תנ"ט סעי' ב' כתב ששיעור הזמן שעיסה מחמיצה כשלא

להוציא המצה מהתנור קודם גמר אפייתה מחשש חימוץ, ולדעת הט"ז (סק"א) והמג"א (סק"ו) וש"א אסורה אף בדיעבד, הרי אף שבעת הוצאתה אין סובב שום חום המסוגל להחמיץ מלבד חומה העצמי אסרו מחשש שמא באותו רגע החמיצה כ"ש בניד"ד שמונחת בתנור במקום שאינו בר אפיה רק מחמם שיש לחוש לחימוצה, ומצינו בהדיא שאף בתור התנור חיישינן לחימוצה מדברי התרוה"ד (פסקים סי' קמ"ה) בשם מהר"ש לאסור מצה שנכפלה בתנור באפייתה מטעם שאין האש שולט בין הכפולים כל כך מהרה ואדהכי מחמיץ³, הרי להדיא שאף שהמצה בתוך תהליך אפיה יכולה שתחמיץ בחלקה דהיינו במקום הכפל, אף שסופו ליאפות מ"מ מחמת אי הגעת תוקף חום האש לחלל

מספיק לאפות מיד (אלא אפיה איטית) יכול לבוא לידי חימוץ.² וע"ע בשיטמ"ק בביצה דף כ"ב, וז"ל: ועוד שמעינן מסוגיין שיהא תנור חם שלא ישהה הרבה באפייתו, שהרי הפת יכול להחמיץ אם אינו חם יפה, ע"כ. ובשו"ע שם סעי' ב' איתא שיש להכניס הבצק רק בתנור כשהם כבר מוסקים, ולא לחמם אותו לאחר שהונחו בו המצות, ובמ"ב סק"א הביא מהאחרונים שאם יש לו מצות אחרות אף בדיעבד לא יאכל אותן המצות, ולפיכך אם הרשת צוננת כאשר מניחים עליה את המצות לאו שפיר דמי, ואפילו אם הרשת חמה מ"מ כיון שהחום שלה אינה מספיק בכדי לאפות עליה מחוץ לתנור נמי איכא ביה חשש שבחום זה יובא לידי חימוץ. ועי' ברמ"א שם סי' ג' שאסור

2 אולם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קנ"ג) כתב, שאין הכונה שנאפית מיד כפשוטו שכל האפיה תהא מיד, אלא הכונה שצריך שתתחיל ליאפות מיד לאפוקי כשאין החום גדול שאינו מתחיל לאפות עד שתתחמם הפת, דבזה יש חשש שתחמיץ קודם שיתחיל ליאפות. והוסיף שגודל החום הוא יותר מיד סולדת כמו מים רותחין שהוא הרבה יותר מיס"ב דהוא מעלה רתיחות, וכלשון השו"ע (סי' תס"א סעי' ב') 'מרתח רתח' שהוא חום של מים המעלים רתיחה, שהם יותר מיד סולדת בו, ושיעורו עד שישורף קש על הטס. והביא דברי החזו"א (סי' י"ט) שיהא החום כשיעור דיד סולדת בו, וביאר שאין הכונה לתנור אלא למצה, דכשהיא חמה שהיד סולדת בה לא תתחמץ, ע"ש. ולדבריו אין צריך שיהיה בו חום גדול כדי ליבון חמור, וכל שיש בו חום שהיד נכווית בה סגי.

וצריך להקפיד במצות מכונה שבחלק הראשון של התנור הנקרא 'פי התנור' יהיה בו חום שאף אם הבצק יפסיק את נסיעתו בחלק הראשון של התנור הוא יאפה בחום הנ"ל, ולפיכך נידון גם מקום זה לתנור. ולדעת האג"מ צריך שיהיה בו חום שהיד נכווית בו.

ובמעלות החום, יש שחידשו שצריך חום גדול כדי היסק של הכשר תנור דהיינו כדי ליבון חמור, וכתבנו בזה למעלה. ומצאתי בשו"ת יבש תורה ח"ו שהביא כמה הוכחות שאין צריך לזה, ונתחיל מדברי המג"א בסי' תס"א, והעתיקו המ"ב בסק"ד, שהסיבה שצריך שני הסקות להכשיר התנור לאפיה ולא סגי באחד, לפי דחיישינן שמא לא יסיקנו מספיק להכשירה בכדי שלא תשרוף המצה, הרי שלאפית מצה היה מספיק אף פחות משיעור היסק. וע"ע בחק יעקב (שם סק"ח) שהביא בשם הרי"ז שמתיר בדיעבד אם אפאה בחמה, ואף דאין יד"ח בפסח מ"מ אינה אסורה בדיעבד משום חימוץ, כי נאפית אצל חממותיה כמו תוך התנור, ע"ש. וחום החמה במקומות החמים ביותר אינו עולה ל-60 צלזיוס, וכתב דזהו חום תוך התנור. וגם בחזו"א (להבנת האג"מ) שהמצה תגיע לחום דיס"ב, לכאור' אף בתנור של 70-100 צלזיוס תעשה המצה ליד סולדת בו, וגם לאג"מ שהתנור יגיע לחום שהיד נכווית בו, הרי ב-70 צלזיוס הרי כל גופו של אדם יכווה ממנו. וגם בגמ' בפסחים (דף ל"ז ע"א) מוכח שהוא הרבה פחות מ-600 צלזיוס הנהוג כהיום במצות יד, דב"ה מתיר לאפות מצות בשיעור טפח שכן מצינו בלחם הפנים שהוא אסור לבא חמץ והיה עובי דפונותיו טפח, מתקיף לה רב יוסף וכו' אם אמרו בתנור חם יאמרו בתנור צונן וכו', והנה אם יאפו בחום של 600 צלזיוס עיסה שעובי טפח, הרי בחוץ ישרף ודאי ובפנים יחמיץ ולא יאפה כלל, ובע"כ שהוא חום הרבה פחות מזה, ועל זה אמרו דמצות אופים בתנור שיותר צונן משלהם, וא"כ מבואר שהוא אף פחות מחום התנור דלחם הפנים.

3 ובגדר כפולה, בפשוטו היינו שמונחים זה על גב זה. ומש"כ החזו"א (תשובות וכתבים סי' קכ"ג סק"ז), מצה כפולה אף שהכפל מחמת הגלגול ואפילו נדבק יפה הריהו בחומרת כפולה, ע"כ, לכאורה חומרה יתירה היא, שהרי זה גוף אחד ממש. ועי' בביה"ל סו"ס תס"א (ד"ה זו על זו) בשם החמד משה, דכל שדבוקים יחד בנשיכה אין איסור בזה, והרי זה כמצה עבה הרבה. הרי בהדיא שהמ"ב לא ס"ל כחזו"א. ואף

לידי ליבון חמור, ותיכף בכניסתו מקבלת חום של אפיה ובפחות מארבעים שניות היא כבר יוצאת מהתנור. [עוד תיקנו שם, שבפתח הכניסה לתנור יש מאוורר, כדי שהמשטח שמחוץ לתנור לא יתחמם מחום התנור, כמו כן ע"ג המשאוות (השרשרת) יש נילון חד פעמי שעליו המצה, והוא לתועלת שאין המצה מתחממת על השרשרת לפני כניסתה לתנור, וכן למנוע מפירורים שלא ידבקו במצה, וזאת מלבד שהם מנקים ומפרקים את כל המכונה כל ח"י רגעים].

אולם בפוסקים לא נתבאר בהדיא מהו שיעור החום הצריך לאפית מצות כדן, וראיתי להוכיח דסתם היסק בחז"ל הוא בחום גבוה, ועכ"פ בשיעור דכדי ליבון חמור שהוא בערך 470 מעלות, דיעוי' בטור ר"ס תס"א שהביא דעת רב נטרונאי גאון 'שכל תנור חמץ משהוסק, הוכשר לאפות בו מצות, מכיון שההיסק מבער כל חמץ, ואין צריך להכשירו במיוחד. כלומר, כל היסק רגיל בעלמא יש בו כדי לבער החמץ, אף אם לא הוסק בכוונה כדי להכשיר התנור לפסח אלא כדי לאפות בו, וע"ש בתשובת רב נטרונאי גאון שכתב להדיא שדין זה הוא אף בתנור של חרס (ע"ש בב"ח), אף שתנור של חרס טעון ליבון חמור ע"מ להכשירו, הרי שבסתם תנור של אפיה יש בו חום דכדי ליבון חמור.

עובי המצות

יח. הנה מנהג בני אשכנז שעושים מצות דקות מאוד וקשות, אך מדינא אף מצות רכות ועבות קצת כשרות לכתחילה לכו"ע, ונתחיל בזה, דהנה בשו"ע (סי' ת"ס סעי' ה') איתא דאין עושין בפסח פת עבה טפח, וברמ"א (שם סעי' ד') כתב דיש לעשות המצות ריקקין ולא פת עבה כשאר לחם כי

שבין הכפלים תיכף ומיד יכולה היא שתחמיץ. ועי' בקובץ אגרות לחזו"א אות קפ"ה בפרטים שכתב בזהירות אפיית מצה, באות י"ח: התנור יהא חם ממהר לאפות, ואל יאפו בשעה שכבר נצטנן התנור והאפיה משתהית, ע"כ.

ב'. חשש תפיחות המצות, דברמ"א שם סעי' ה' כתב מצה נפוחה באמצעיתה אסורה, ובמ"ב סקל"ג הביא בזה ב' פירושים, ובפירוש הב' כתב שהמצה לא נחלקה כלל אלא שתפח גוף המצה באמצעיתה ועלה כמו בלחם חמץ שמתחמץ ומתנשא למעלה באמצעיתה ועלה כמו בלחם חמץ שמתנשא למעלה באמצעיתה (מצה תפוחה), והסכימו האחרונים בשניהם להחמיר, ולפ"ז יש לדון במצות המכונה הנ"ל שיש בו חשש נפוחה שהרי רואים בפירוש שיש בו ניפוח בין נקבי החירור, תפיחה גדולה ומופלגת הרבה יותר ממצות עבודת יד שאין בהם שום תפיחה זולת קרומים הדקים הנתפחים, [ובמ"ב סקל"ה כתב שמצה נפוחה אינה חמץ גמור ומותרת בהנאה וכן לאחר הפסח מותרת באכילה, ולפ"ז מש"כ המ"ב בפירוש הב' שנפוחה היינו שעולה המצה כמו בלחם חמץ, אין הכונה כפשוטו, דא"כ היה אסור אף בהנאה, ובהכרח שרק גוף התפיחה היא כמו בלחם חמץ אבל במהותה אינה כמו לחם חמץ, ולפיכך בניד"ד אף שבלחם חמץ התפיחה היא היפרדות המולקולות הקטנות, ואילו במצות המכונה ההיפרדות המגיעה לתפיחה של כ-200% היא בחלקים גדולים של הבצק, מ"מ בפסח יש לאסור לאוכלו].

ובכד"ץ שארית ישראל במאפיה שבהשגחתם (בבית שמש) תיקנו הדבר, ע"י שבנו תנור שיש בו חום גבוה בכניסתו, שבו קרקע התנור וגגו מאדימים ומגיעים

אם נחמיר בדיש נשיכה, היינו כאשר אפשר להפריד זה מזה, אבל כשנעשה כגוף אחד שפיר הקרים כולו, ואין אחד שמונע מחברתה. והפלא יותר, דהחזו"א בספרו (סי' ק"כ סק"יז) כתב בכפל מסתמא אין צריך לחוש שמא לא הקרים מקום הכפל, כיון שאין הכפל מונע את צד החיצון מלקרום.... אבל הדבר אינו כהוה כלל דלעולם מקרים גם מקום הכפל ונאפה יפה... ואין כאן חשש שמא לא נאפה כיון דכל המצה נבחנה בטלטול.

לעשותן כעובי אצבע, וכתב דהיינו שעשאו כדי לטוחנם, ור"ל שהיו נוהגין לאפות מצות מיוחדות לשם טחינתן ולהשתמש בו כקמח מצה, אבל במצות המיועדות לאכילה אם עבים המה בעובי אצבע אי אפשר לאוכלם כלל, והיינו שלמד שצריך לעשותם קשות ולא רכות. אך גם לדבריו אין צריך לעשותו דקות מאוד. ויש להוסיף עוד דגם הרמ"א שכתב לעשותו רקיקין דקין היינו מחשש חימוץ שיבואו לידי שהיות, אבל במקום שיש פיקוח שלא יהיה שום שהיות אפשר דאף שאין זה רקיקין דקין שפיר דמי.

אולם העירו שבזמנינו שחום התנור הם למעלה מ-600 מעלות, הרי בכניסתו מיד הוא מקבל מכת חום והוא נאפה מצדדיו, אבל הפנים שלו אפשר דיש אופנים שהוא לא נאפה, ולפיכך כל שהמצה עבה ביותר יש לחוש יותר שהפנים שלו לא אפוי, וצריך לבדוק היטב שהכל נאפה כדין.

והנה מצינו כמה סימנים שהמצה נקראת אפויה, השו"ע (סי' תס"א ס"ג) כתב כשאין החוטין נמשכים ממנה. ובמ"ב (ס"ק ט"ו) הביא עוד סימן, שנקרמו פניה. [ועי' בחזו"א (סוף סי' ק"כ) שכתב, ועיקר בחינת קרימת הפנים היא קלה ואין צריך לזה בקיאות יתירה והיא ניכרת לכל]. וכתב השעה"צ (ס"ק כ"ג) שאם נקרמו פניה ועדיין חוטין נמשכין לא חשיב אפויה, אבל בסתמא תלינן בכך שאין החוטין נמשכין. ובהגדרת קרימת פנים, כתב הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני פסח פי"ב סק"ט אות ה-ו) שהוא שיש על המצה מראה לבן ללא הברקה, אבל אם יש מראה קצת חום כבצק והוא מבריק, יש לחוש שאין זה קרימת פנים. וכ"כ הגר"ש וואזנר זצ"ל (שו"ת שבט הלוי ח"ו סי' נ"ה) דלקרימת פנים אין צריך שהמצה תעשה חומה אלא אפילו היא לבנה וחווורת כבר נחשב שנקרם המצה. ובשעה"צ (שם) כתב דגדרי קרימת פנים כתוב בסי' רנ"ד סעי' ה' ובמ"ב, ושם (בס"ק כ"ו) כתב שדי בקרימת פנים של צד אחד, וכתב הגר"א שזה רק כשהפת דקה אבל בפת עבה צריך קרימת

אין הרקיקין ממהרין להחמיץ, וביאר המ"ב (ס"ק ט"ז) דאף דמותר לעשות פחות מטפח מכל מקום נכון יותר לכתחילה לעשות רקיקין דקין. אולם לא נתבאר בדברי הרמ"א מהו עובי הרקיקין, אם הוא דקין כמצות שלנו או אף יותר מזה דהעיקר אתי לאפוקי שלא לעשותו כשאר לחם כדמבואר בלשוננו. ועי' באליהו רבא ובבית הלל (יו"ד סי' צ"ז) שכתבו דנהגו לעשותן כעובי אצבע. ובאמת גם ברמ"א מוכח שהיו מצותיהם עבים משלנו בהרבה, דבסי' תע"ה סעי' ז' כתב שנהגו לעשות שלשת המצות של הסדר מעשרון, ועשרון הוא לכה"פ כשיעור 1.200 גרם קמח ובתוספת מים, הרי ששלשת המצות של אז היו במשקל כשלושים מצות של זמנינו, וזה א"א שקוטר המצות ההן היו פי עשר מקוטר המצות דידן, ובע"כ שהיו מצותיהם עבים משלנו.

ובפשוטו גם כשהמצות רכות ואינם קשות כמצות שלנו, כל שאין עב משיעור אצבע הרי הוא כשר, וכן נראה שהרי מצה עבה וקשה אי אפשר לאוכלן וללעוס אותן, ומאחר שנתבאר שנהגו לעשותו כעובי אצבע בע"כ דאיירי ברכות. וע"ע בחק יעקב (סי' תע"ה ס"ק כ"ו) שהביא מהר"ו דהמצה האמצעית יעשה גדולה כדי שיוכל לחלק ממנה לכל בני הבית שני זיתים אחד למצה ואחד לאפיקומן וע"כ יעשה עבה ורכה. וע"ע בתוס' פסחים (דף קט"ז ע"א ד"ה מה דרכו) שכתבו לגבי ברכת המוציא והמצה די"א דבוצע לפני ברכת המוציא ואינו מפריד אלא לאחר הברכה, ובמצות הדקות והקשות לא שייך לבצוע בלי להפריד. ובמה שנהגו בזמנינו לעשות דקים וקשים כתב הכף החיים (סי' תנ"ט ס"ק פ"ב) שאינו משום חשש חימוץ, אלא לפי שבזמנם היו אופים כל אחד בביתו בערב פסח, משא"כ בזמנינו שעושים זמן רב קודם, אם לא יהיה דקים ביותר יתקשו כאבן וא"א יהיה לאוכלם ואם יהיו לחים ורכים יעלו עובש עד פסח. אולם הפמ"ג (סי' ת"ס א"א סק"ד) הביא את דברי הבית הלל שנהגו

ע"א) מהכתוב הנאמר בחלה (במדבר ט"ו, כ') ראשית עיסותיכם חלה תרימו וגו' דהיינו כדי עיסותיכם (שיעור עיסה שלשים בבית) וכמה עיסותיכם כדי עיסת מדבר (דהיינו עיסה שהיו רגילין לעשות במדבר), והיינו עשירית האיפה כמ"כ בתורה (שמות ט"ו, ל"ו) והעומר עשירית האיפה הוא. והוא שיעור דמ"ג ביצים וחומש ביצה, ומשערים השיעור בנפח. ומאחר שיש לנו כמה ספיקות כמה היה שיעור הביצים בזמן חז"ל, הכריע החזו"א (הובא בספר שיעורי המצוות אות י"ט-כ') שבמשקל הקמח המצוי בזמנינו, אפשר להפריש חלה בברכה ב-2.250 ק"ג, ובלי ברכה מ-1.200 ק"ג קמח. יצוין דמשקל זה הוא בקמח לבן, [והיינו דאף דהשיעור הוא בנפח מ"מ מתורגם למשקלם בקמח לבן בשיעור זה], אבל קמח מלא קל יותר מקמח לבן, לכן כתב בספר 'משפטי ארץ' דבקמח מלא יש להפריש בלא ברכה מ-1.150 ק"ג. ודבר זה נפק"מ במצוות שמורה דיש להחמיר להפריש כבר מ-1.150 ק"ג.

ובאפית מצות יד מקפידים שלא יהיה בעיסה שיעור חלה כנ"ל אות ז', וכדי להפריש חלה במצות יד, עושים לאחר האפיה צירוף סל ואז הוא מתחייב בחלה, [עי' לשון השו"ע (סי' תנ"ז ס"א) מפני שצריך לדקדק בשיעור העיסה שלא להרבות בה משום חשש חימוץ ומוטב שימעט בה לכן טוב לקרב העיסות יחד בשעת הפרשת חלה שישקו זו בזו דשמא יש בהם שלא היה בה כשיעור ואם אי אפשר להפריש חלה בעודה עיסה מפני המהירות יפרישנה אחר אפייה מיד שיתן כל המצות בסל והסל מצרפם לחלה וזהו הדרך היותר נכון]. ועושים כן מכמה טעמים, א' דאיתא בירושלמי (חלה רפ"ג) דאסור לעשות עיסתו קבין קבין כיון שמפקיע מחיוב חלה, וכ"פ הרמב"ם (פ"ו הט"ז) טור ושו"ע (סי' שכ"ד סעי' י"ד), ובפסחים דף מ"ח ע"ב אמרי' שנהגו לעשות לאפיית מצות בצקים שבכל אחד פחות מכשיעור

פנים משני צדדים, וכ"כ החזו"א (או"ח סי' ק"כ סק"ז ד"ה ואמנם) שבמצה דקה די בקרימת פנים של צד אחד. וע"ע בשו"ת נאות דשא (לבעל הלבושי שרד, סי' מ"ה) דקרימת פנים אינו ראייה אלא על אותו מקום הנקרא ממש שנאפה ולא למה שלפנים ממנה, אם לא במצה דקה. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (שם) שאם בצד אחד נאפתה אפיה גמורה אף שבצד השני אין נראה קרימת פנים מ"מ אם המצה דקה תלינן מן הסתם שגם בצד השני נאפתה כשיעור דקרימת פנים כמאב"ד, דהיינו שהגיע בצד השני לשליש או לחצי אפיה, דבשיעור זה חשיב לאפיה ואינה מחמיצה כדמבואר בתוס' במנחות דף נ"ז ע"ב (ד"ה ושמעין), והוא סוגיא מפורשת בפסחים דף ל"ז ע"א יוצאים במצה הינא וכו', ופרש"י הינא - אינה אפיה כל צורכה. אולם עדיין יש לפקפק בכל זה, דבתנורים שלנו (של מצות יד) שחזמו רב מאוד שמגיע לכדי 600-800 מעלות, והמצה שוהה בתנור זמן מועט, א"כ אפשר שאף שנרקם פניה בצד אחד דהיינו בצד העליון מ"מ אין זה ראייה לצד השני, ויתכן דתוכה לא נאפתה כלל, דאפשר שמיד שמוכנס לתנור פניו העליונים נשרפים עוד לפני שמתחיל ליאפות, וא"כ אין זה קרימת פנים שמסמן שנאפה אלא זהו שריפת פניו ששוב אינו מורה לפניו התחתונים, ואז כשמוצאים למצה תו החלק התחתון רק התחילה לאפות ולא יותר. שהרי בזמנינו המצות דקות מאוד והאש חזמה רב (מה שלא היה בדורות הקודמים), וא"כ אינו יכול ליאפות לאט בדרך האפיה הרגילה שהאש עם החום הם אופים את העיסה לעט, וא"כ אפשר שבמקום אחד נשרף המצה והחלק השני לא נאפה כראוי כלל.

צירוף סל להפרשת חלה

י"ט. בצק שהיה בקמח שהם נעשו ממנו נפח של ארבעים ושלוש ביצים וחומש ביצה חייבים בהפרשת חלה (שו"ע יו"ד סי' שכ"ד סעי' א'), וד"ז ילפינן בגמ' (עירובין דף פ"ג

אמונה (שם ס"ק קל"ד) שהביא מהגרי"ש אלישיב זצ"ל שגם שקית מנילון או מנייר מצרפן, וכדי שלא יסתור ממש"כ בבהה"ל צ"ל בב' פנים, א' דתלוי אם השקיות הם לצורך טריות המצות שהם בטלים למצות כמו חותלות של גרוגרות (ועב"ז בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קכ"ב ענף ט'), או שהונחו שם במיוחד כדי לאכסן בהם את המצות. ב' דכל שקית ונייר מהוה צירוף כלי, ומ"מ אינו חוצץ לפי שהוא בוטל לעיקר הכלי שעשוי לאכסן הכל בתוכו. והנפק"מ אם יכול להכניס ג' קילו כשכל קילו עטוף בשקית ובנייר לתוך שקית אחת גדולה]. אך יש להקפיד שאת הצירוף של לא יעשו בכלי שיש בנפחו ארבעים סאה (שהם 332 ליטר, 48 ס"מ X 48 ס"מ X 144 ס"מ), דאפשר דכיון דלענין שבת נחשב כבית כדמבואר באו"ח סי' שי"ד סי' א' ובמג"א, הוא הדין דאינו נחשב לכלי לענין צירוף 'סל', ונסתפק בזה במקדש מעט (סי' שכ"ה סס"ק ט'), והגרי"ש אלישיב זצ"ל (הובא בהליכות שדה מס' 133) פסק בזה שיפריש בלא ברכה. כמו כן יש להקפיד שלא להכניס לכלי הקבוע לקרקע ואינו מטלטל, דיעוי' בחלת לחם (סי' ד' סעי' ו') שנקט בפשיטות דאינו נחשב כלי ולא מהני ביה צירוף סל, ובמקדש מעט (סי' שכ"ה סק"ה) כתב דבזה נחלקו בגמ' (פסחים דף מ"ח ע"ב) אם תנור מצרף, ולדינא קי"ל שאינו מצטרף, וכתב שלענין מעשה בחלת א"י יש להחמיר בו, [והוא לב' צדדיו, דאסור לאכול ממנו דאפשר שנתחייב בחלה, וגם אם הפרישו ממנו חלה מ"מ אם אח"כ נצטרף בסל צריך להפריש ממנו שוב].

והנה יש מאפיות שעושים צירוף 'סל' על ידי זה שמוניחים את המצות בתוך עגלה שיש בו ג' דפנות בצדדים, ולאחר מכן קודם ההפרשה סוגרים גם בצד הרביעי, כך שיש לכלי לבזבז מכל צד, [ובלא"ה לא חשיב כלי, וכמש"כ בדעת קדושים (סי' שכ"ה סעי' א') דהסיבה שאין התנור מצרף לחלה לפי שצד אחד של התנור פתוח. אולם אפשר שכיון שהדופן מחובר עם צירים חשיב כלי

משום חשש חימוץ בבצק גדול יותר, ושואלת הגמ' הרי מפקיע עצמו מחיוב חלה, ומשני שמצרפים את הבצקים בסל או את המצות האפיות, ולפ"ז אם לא יעשה צירוף סל לא יהיה היתר מתחילה לעשותו פחות מכשיעור, וכ"כ התשב"ץ (סי' רצ"א פ"ד). ב' לפי דלפעמים יש צירוף סל לאחר מכן, [ומצה הטבולה לחלה מלבד מהאיסור טבל שבו, אף ידי חובת מצה אין יוצאים בו יד"ח בפסח כדמבואר בפסחים דף ל"ה ע"ב], ולפעמים יש חלק שבמאפיה היה צירוף סל וחלק לא, ועל כן עושים על הכל צירוף סל ומפרשים חלה בברכה.

וכדי לבאר דינים אלו נתחיל בזה, קי"ל (שו"ע יו"ד סי' שכ"ה סעי' א') דסל מצרפן אחר שנאפה ונעשה פת, ואם נתנם על טבלא שאין לו לבזבו אינם מצטרפים (בחלה בזה"ז), וצריך שהכל יהיה בתוך דופני הכלי (רמ"א שם). ובמשנה ברורה (או"ח סי' תנ"ז סק"ז, ושע"צ סק"ט) הביא פלוגתא אם צריך לקרבם שיגיעו זה בזה בסל, וכתב בשע"צ שלכתחילה נכון לנהוג כן, וכפי הנראה שפסק לעיקר שאין צריך נגיעה, רק לכתחילה נכון שיקרבם. ובדרך אמונה (בכורים פ"ו בציחה"ל ס"ק ש"א) כתב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאם צירף בסל ללא נגיעה יפריש בלא ברכה. והוסיף המ"ב שאם מונחים בכלים צריך שיניח שני הכלים בתוך הכלי הגדול ולקרבם להדדי ויהיו פתוחים למעלה (דאם הם סתומים אפילו הם מקורבים לא מהני), ובדרך אמונה (ביכורים פ"ו הט"ז בבהה"ל) הביא שבגליון המ"ב מאאמו"ר הקה"י זצ"ל הוסיף עוד: שיניח שני הכלים בתוך כלי גדול שמחיצותיה גבוהות מהכלים [שהניח בה]. עוד כתב הדרך אמונה (שם) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דכשמונה בקופסא ג' ק"ג, וכל קילו נתון בנילון ובנייר בפני עצמו, דאין צריך לפתוח את הנילונים והניר שעליו, לפי שהם טפלים להלחם. ונראה דהקרטון עצמו כיון דיש בו שימוש רב פעמי חשיב כלי ושפיר יכול לצרפן מדין צירוף סל. [וע"ע בדרך

תק"ו על המג"א סק"ח) שתערוכת מצה וחמץ אינו מצטרפים בסל, וכ"כ החלת לחם (סי' ה' סעי' ה' וס"ק כ"א), וע"ש (בס"ק ע"א) שחוכך שגם מצה שמורה משעת קצירה ומצה שאינה שמורה אינן מצטרפות, וכ"כ הישועות יעקב (או"ח סי' תנ"ז סק"א ד"ה ובזה, ויו"ד סו"ס שכ"ו), וכ"כ המאירי פ"ב דחלה מ"ד דכל שמקפידים על תערובתם אינם מצטרפים בנשיכה בתנור ובסל. אולם דעת המקור חיים (סי' תנ"ז סק"א - ביאורים) שגם תערובת חמץ ומצה מצטרפין, לפי דבצירוף סל שלאחר האפיה גם דבר שמקפיד שלא יתערבו מצטרף, וע"ע בבית מאיר (או"ח סי' תנ"ז סעי' א' אות ח') שבצירוף סל שאחר האפיה מצטרפין גם דברים שמקפיד שלא יתערבו כיון שאינו מקפיד על הנגיעה, ע"ש. ולדבריו אינו ברור בחמץ ומצה שמקפידים גם על נגיעותם אם מצטרפים].

חיוב חלה בעיסה העשויה לחלק

ב. אולם יש לדון לפטרם מחובת חלה משום שנעשה על דעת לחלקו, דהנה במסכת חלה (פ"א מ"ז) תנן, נחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה, ובירושלמי מקשה מיניה לרבי יוחנן דאמר העושה עיסה ע"מ לחלק פטור, ומשני שאני נחתום שאינו תלוי בדעתו אלא בדעת הלוקח, ונאמרו בזה ב' נוסחאות, א' שאם לא ימצא קונים לשאור שהוא מחלקים קטנים יעשה פת גדולה, וכ"ה בפיהמ"ש לרמב"ם, ב' שאם ימצא אחד שירצה לקנות הכל ימכור לו כולו, ולהכי לא חשיב ע"מ לחלק, וכ"ה בר"ש. ובניד"ד גרע מנחתום, מאחר שברור לו שיקחו הכל, ובפרט במקום שהזמינו ממנו כמות מצות לחלוקה (ועב"ז בלקט העומר פ"ז הערה י"א), וכן הוא מקפיד להכניס כל ק"ג בקופסא בפני עצמו.

ועי' ברמב"ם (ביכורים פ"ו הי"ט) ובטור ובשו"ע (סי' שכ"ו סעי' ב') דהעושה עיסה ע"מ לחלק פטור מהפרשת חלה, בין שהבצק שייך לכמה אנשים שכל אחד יקח חלקו ובין

גם בעודו פתוח]. אלא דבזה יש להקפיד שהעגלה לא תהיה גדולה משיעור דארבעים סאה, מיהו אם היא פתוחה מלמעלה אפשר דבכל גווני לא חשיב כבית ושפיר דמי.

ויש מאפיות שעושים את הצירוף סל' ע"י כיסוי מפה, ושורש דין זה הוא בשו"ע (ביו"ד שם) שכתב דיש מי שאומר שאם מכסה במפה חשיב כמו כלי לצרפן, והש"ך (סק"ה) הביא דברי המהרי"ל שכתב שאם אין לו הכלי שמחזיק את כולה 'נותנה במפה ויכסה גם כן עליהם' ונקרא צירוף הגון, ע"כ. ומבואר דהנחת המפה הוא מלמטה, ויכסה המפה גם כן עליהם. ועי' בביאור הלכה (או"ח סי' תנ"ז סעי' א') שהביא שהפמ"ג דייק מדברי המהרי"ל דדוקא שהמפה מלמטה ומכוסה בצדדין הוא דמהני, אבל כשהכיסוי הוא מלמעלה אין זה מהני, אך כתב דמהסמ"ק לא משמע כן. וכתב דדבר זה נפק"מ לגבי אם מהני לכפות כלי ע"ג המצות מלמעלה, ונשאר בצ"ע למעשה, עכ"ד. והנה באחד המאפיות ראיתי שעושים בצירוף סל ע"י הנחת מפה מלמעלה, ולהנ"ל אין זה ברור דחשיב צירוף. כמו כן יל"ע דיש מקומות שמניחים מפה ע"ג כל המצות יחדיו, והוא בשיעור גדול מאוד שהוא הרבה יותר משיעור דארבעים סאה, ואינו ברור אם גם בכיסוי מפה יש את החסרון דכלי שמחזיק יותר מארבעים סאה, וצ"ע בכל זה.

הנה בעת ההפרשה יש לזוהר שאת המצה שלוקח לצורך הפרשת חלה יהיה מאותן שנתחייבו בחלה דהיינו שהיו בתוך הצירוף סל או הכיסוי מפה. וכשבקרתי באחד המאפיות שמקפידים על דיני צירוף סל באופן היותר טוב, טעה המשגיח ולקח בשביל החלה מהשבורות שמונחות בצד, שלא היה אף רגע אחת בתוך העגלה הסגורה, ואותו חלק לא נתחייב בחלה ואינו יכול להפריש ממנו. ובגוונא שלוקח מהמצות הכפולות לחלה (שיש בו חשש חמץ), כיון שמקפיד עליו שלא לערבו יחד, אינו ברור אם מהני בזה צירוף סל, [ומצינו בזה פלוגתא, דעת היד אפרים (או"ח סי'

ע"מ לחלק. וכתבו הדרך החיים (בסידורו) והחלת לחם (סוף פתיחה לפרק ה') שדין זה שבדעתו לחלק לאחר האפיה ליכא לפטורא דע"מ לחלק, הוא דוקא במקום שמצד העיסה כבר נתחייב ועומד להתחלק רק לאחר שנעשה לחם, אבל היכא שמצד העיסה ליכא כלל חיובא (כאפית מצות יד, שבעיסה ליכא שיעור חלה) וכל המחייב הוא לאחר האפיה בשעה שהוא לחם (וד"ז נילף מלחם הארץ, ולא מעריסותיכם) אז אם הוא על מנת לחלק (באופן שבני החבורה הזמינו מראש כמות מצות, ובפרט במקום שבני החבורה מביאים את הקמח) שפיר פטור מחלה, ולכך אף צירוף סל של אחרי האפיה אינו מחייב אם דעתו לחלק. [וראיתי להוסיף ע"ז את דברי הרשב"א (פסקי הלכות חלה ש"ב עמ' כ"ה) דהטעם דהלש ע"מ לחלק בצק דפטור הוא משום שכיון שעשאה לחלקם הרי היא כמחולקת, וא"כ גם כשנעשה צירוף סל לאחר האפיה איכא להאי טעמא, ורק כשלש עיסה ע"מ לחלקה לאחר האפיה דהתם משעת חיובה (שהוא משנעשה עיסה) עד גמר עשייתה (שהוא האפיה) אינה עומדת לחלוקה הלכך חייבת בחלה]. ומצינו עוד באחרונים דס"ל דאין מצטרף וכנ"ל, חי' מהרא"ך (חתן רבינו הנתיבות) או"ח סי' תנ"ח, שו"ת חדות יעקב ח"ב סי' נ"ד, שו"ת ארץ צבי סי' מ"ט ד"ה ולפמש"כ, ספר מקראי קודש פסח ח"ב סי' י"ט בשם חסד לאברהם (נכדו של הגאון מליסא). אולם יש חולקים (עי' בתורת הארץ להגר"מ קליערס ח"א פ"ד סס"ק ק' שדן בזה, והרחיב בזה המנחת שלמה ח"א סי' ס"ח⁴) דלאחר האפיה לעולם ליכא לפטורא דע"מ לחלק, ומ"מ מידי פלוגתא לא נפיק, וא"א להפריש בברכה בכהאי גוונא.

כשהוא של אדם אחד אלא שדעתו לחלק את הבצק. וכתב הגר"א (שם סק"ז) שכל זה כשמחלק את הבצק לכמה אנשים, אבל אם מחלק את הבצק ומשאיר את החלקים אצלו או שמקבל אדם אחד כמה חלקים שיש בכולם יחד שיעור החייב בהפרשת חלה חייבים להפריש חלה. ולדבריו אפשר דגם במאפיה שמקפידים להכניס כל קילו לתוך קופסא בפני עצמו, מ"מ כיון שיש שקונים שיעור חלה (3 ק"ג) הרי הוא חייב בהפרשת חלה, [ויש לחוש כל שקונה מ-1.200 ק"ג שנתחייב בהפרשה], ואפשר דכיון שמקפיד שלא יצטרפו יחד גרע טפי, [ואפשר דד"ז תליה בפלוגתא שהובא לעיל אם יש דין מקפיד לאחר האפיה], וצ"ע. והחזו"א (זרעים, ליקוטים סי' ב' ס"ק ב' ג') כתב שאין נפק"מ בין על מנת לחלק לאדם אחד לעל מנת לחלק לשני אנשים אלא בין חלוקה שמקפיד אח"כ שלא יהיה צירוף ולא יישכו הבצקים זה בזה לבין חלוקה שאינו מקפיד. ולדבריו כשמקפיד שבכל קילו יהיה בפני עצמו, ואף מי שקונה כמה ק"ג מקבל כל קילו בפני עצמו, אפשר דחשיב בכל גווני על מנת לחלק.

אולם באופן שיש בעיסה שיעור חלה (כמו במצות מכונה) ליכא לפטורא דע"מ לחלק, מאחר שבעודו בצק אינו עומד לחלק שפיר קרינן ביה עריסותיכם, ואינו נפטר במה שבדעתו לחלק לאחר האפיה וכדמבואר בב"י סי' שכ"ו, וכן לשון הרמב"ם והטור והשו"ע שם סעי' ב', וכ"כ הש"ך (סק"ה) והט"ז (סק"ב) וביאור הגר"א (סק"ז). ולכן אם עשוהו עיסה אחת ודעתו לחלקו לאחר האפיה אף שמחלקו לחלקים בהיותו בצק, הרי היא חייבת בחלה, דמה שמחלקה לחלקים כיון שאינו מקפיד על תערובתם שינגעו זה בזה לא חשיב עתה

4 בספר תורת הארץ (פ"ד אות ק') כתב להסתפק בזה, וביאר הצד שבצירוף סל לא יהני הפטור דע"מ לחלק, דדוקא כשחושב בעודה בצק שבגמר מעשה הלחם דהיינו באפיה לא יהיה כשיעור פטור, אבל כיצד תועיל לאחר האפיה מחשבתו לחלק, והרי מכאן ואילך נגמר מעשה הלחם, ולא יעשה עוד שום מעשה לחם. ודבר זה יתבאר עפמש"כ הגר"ח בדעת הרמב"ם דס"ל דאמנם שעת עיסתה היא הגורמת להתחייב בחלה מ"מ

דאיכא לפטורה לשיטת הדרך החיים והחלת לחם. [והפתרון לזה (אם הקמח של המאפייה) שבני החבורה יסכמו מראש עם בעל המאפייה, שאין שום התחייבות משום צד לקנות את המצות הנ"ל, ושוב הדר דינא להיות כנחתום. אך בני החבורה מפחדים שבסוף הוא לא ימכור להם זאת, ולפעמים גם בעל המאפייה אינו מסכים, על כן פתרון זה הוא קשה לביצוע]. ויש שכתבו דהיכא שבני החבורה שילמו מראש מקדמה, תו חשיבי שותפים בעיסה, וכמ"כ הדרישה בסי' ש"ל אות א' והעתיקו הש"ך שם סק"א מטעם שדבר תורה מצות קונות, ושנינו (שו"ע סי' ש"ל סעי' ב') בצק של שותפים חייב בחלה, ואף שדעתם לחלק ביניהם לאחר האפייה פחות מכשיעור לכל אחד לא חשיב שכבר עתה יש לו פחות מכשיעור, וכ"פ החכמת אדם בשערי צדק (שער מצות הארץ פרק י"ד בבינת אדם אות ד') דשותפים בעיסה כיון שעד אחר האפייה הם שותפים תו לא חשיב כע"מ לחלק והם חשובים כאדם אחד, ולפיכך אף באופן שכ"א לוקח פחות מכשיעור, כיון שהם שותפים עד אחרי האפייה שפיר חייבת בחלה.

אלא דיש שטענו שכיון שביד בעל המאפייה לקחת משם 3 ק"ג לעצמו, וכל שכן במקום שמדיני הקנינים בידו לחזור מכל הסיכום חשיב שהכל שלו. ולדינא נראה דדבר זה חשיב כעל מנת לחלק מאחר שברור לו שיקחו הכל. אלא דמאחר שבלקוחות יש שקנו 3 ק"ג ולמעלה - שיעור החייב בחלה, תו חלק זה חייב בחלה,

והנה חבורות שמזמינים מראש ומשלמים כל אחד על הזמנתו, ובעל החבורה מסכם מראש עם בעה"ב שכל הסחורה בזמן שהם עובדים/מפקחים יהיה לחבורה, [ויש שאף מביאים קמח משלהם], וע"פ רוב בעל המאפייה לא מסכים לעשות את החבורה בלא התחייבות מראש על כמות מסוים שירכש ע"י בני החבורה, לכאורה פשוט דדבר זה גרע מנחתום, שהרי כאן ברור לו שהכל הולך כדי לחלק, ואף שמדיני חו"מ יתכן שאינו מחויב למכור להם, מ"מ כבר כתב הט"ז (סי' שכ"ו סק"ב) בנחתום שיש לו מכירין שרגילין ליקח ממנו כל ער"ש חשיב כמכירי כהונה ולית ביה דינא דנחתום, ואף שהפוסקים (עי' מהרשד"ם) לא הסכימו עמו, היינו היכא דליכא מצידו שום התחייבות למכור להם, משא"כ הכא שיתחייב ליתן לבני החבורה. ומעתה יש לעיין באופן שיש בעיסה שיעור חלה יהיה פטור דע"מ לחלק, דהנה בספר 'ארץ צבי' (לאבד"ק קאזיגלוב) כתב לחדש שבכה"ג שמחלק לחלקים קטנים קודם אפייה פטור מחלה, כיון שבפועל מחלק את הבצק לפני האפייה ומטרתו לתת אחרי האפייה כל חלק (או אפילו כמה חלקים ובלבד שאין בכל אחד שיעור חלה) לאדם אחר, ולפיכך אף באופן שיש בעיסה שיעור חלה (כמו שמצוי במצות מכונה) ונותנים לאחרים רק לאחר האפייה מ"מ כיון שחילקם בעודה בצק לעיסות נפרדות, נחשב כע"מ לחלק בעודה עיסה ופטורה מחלה, וכ"ש באופן שאין בעיסה שיעור חלה (כמו שמצוי במצות יד) וכל הצירוף מחמת הסל שאחר האפייה

הפטור שע"מ לחלק הוא כיון דחשב עליה שבשעת חלות דין לחם שבה תהא פטורה, וממילא היא נפטרת מעכשיו, דעיקר חיוב חלה תלוי בשם לחם דכל דחשב עליה להיות נפטרת בעת לחם מיפטרא גם מהשתא, ונמצא שהמחשבה לחלק היא גורם שיחול דין פטור ע"י מחשבת פטור של שעת לחם. וכן צידד המנחת שלמה (ח"א סי' ס"ח), וביאר לפי שאין פטור דע"מ לחלק שייך רק בעיסה דאינה חייבת כלל מחמת עצמה אלא רק מחשבתו לעשות ממנו לחם, שהרי אם חשב לבשלה פטור, ולכן אם בשעת הגלגול היה בדעתו לחלק לפני האפייה נמצא דבשעה שיגיע לכלל לחם כבר יהיה פחות מכשיעור ולא יתחייב, משא"כ בצירוף שלאחר האפייה שהחייב הוא מחמת עצמו משום דהוי עכשיו לחם חשוב של ה' רבעים שפיר חייב אף אם הצירוף נעשה רק לשעה. ובספר חלת לחם (סוף פתיחה לפרק ה') נקט שיש בזה פטור דע"מ לחלק, דלא יהיה חמור סופו מתחילתו. ועב"ז עוד בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קע"ט).

כהלכתה' (סי' ז', שיח ההלכה אות ח') שהביא מספר 'מנחת שי' (סי' כ"א) שכתב כן, ע"ש.

[והיה מעשה באחד מחבורות המצות יד, שבטעות רידדו למעלה משיעור חלה (שלש קילו יחדיו), והכשירו זאת בדיעבד כמ"כ המחבר, ובפרט שבזמנינו יש כמה בני אדם שמתעסקים בכל שלב, כך שאין שום חשש דחימוץ. והנידון היה דחלק זה ודאי מתחייב בחלה, ושאר המצות שנעשו רק ע"י צירוף סל אינו פשוט דלית ביה פטורא דע"מ לחלק, וא"כ יוצא שיצטרך להפריש מכל מצה, לאחר שיש כאן תערובת חיוב ופטור. ויש שטענו שבכה"ג הדרך הנכונה שיפריש מהעיסה מיד חלה בברכה, אך זה אינו פתרון, שעדיין מתי יפריש מהשאר, הרי באותם עיסות לית ביה שיעור חלה, ובסוף יהיה תערובת מהפטור על החיוב, אם לא שיקח מהעיסה האחרונה להפרשת חלה ויפריש מזה אחרי שיעשה צירוף סל על הכל, ועי'].

ובחבורה שאופים יחד מצות מכונה ובאופן שהם שותפין בהכל, נמי חייבים בחלה כיון שעיסת השותפין חייבת בחלה כדאיתא ברמב"ם (פ"ו ה"ו) וש"ע (סי' ש"ל סעי' ב'), אף שדעתם לחלק ביניהם לאחר האפייה לכל אחד חלק פחות משיעור, מאחר שבעודו עיסה כבר נתחייב בחלה.

ובמצות שאינם חבורה, אף במצות יד שכל המחייב הוא בצירוף סל שלאחר האפייה, מ"מ ליכא ביה פטורא דע"מ לחלק מאחר שבעל המאפייה אינו יודע איך יתחלק הדבר, ואף דגרע מנחתום מאחר דברור לו שהוא לא יקח זאת לעצמו, מ"מ כיון דיתכן שגם לאחר שיתחלק יהיה בו חיוב חלה, דהיינו שיהיה אחד שיקח 3 ק"ג. אלא שאם הוא מחלק לקופסאות כל קילו בפני עצמו, ואין שם קופסאות (אריזות) של 3 ק"ג, אפשר דבכה"ג מיקרי ע"מ לחלק.

ואפשר דאז הכל ניהיה טפל לחלק שיש בו כשיעור והכל מתחייב בחלה, ונסתפק בזה ה'חלת לחם' (סי' ה' סעי' י"א, והובא דבריו בדרך אמונה ביכורים פ"ו ס"ק קס"ד), ודעתו נוטה שהכל מתחייב בחלה, אולם דעת המקדש מעט (סי' שכ"ו סק"ט) דאותו שיש לו שיעור חייב והשני שאין בו שיעור פטור, ולדבריו יש להפריש רק אחר החלוקה. ויש שחששו לומר שאם חלק זה שאין בו שיעור חלה אינו מתחייב בחלה, תו אי אפשר להפריש גם מהחלק שניתן למי שלוקח שיעור חלה, כיון דלשיטות שגם בהפרשת חלה אין ברירה (עי' חזו"א דמאי סי' ט' ס"ק י"ב כ"א), הרי החלק שנתחלק לבסוף לא הוברר שהוא החלק שעמד בשעת צירוף סל להתחלק, וא"כ יצטרך להפריש מכל מצה ומצה או שיפריש עליו ממקום אחר. [ואפשר דהכא כו"ע מודו דליכא ברירה, דרק בירושה שירוש חלק מסוים תלינן שמה שלוקח לבסוף הוברר שזה מה שירש, משא"כ הכא דליכא שום חלות על דבר מסוים, ובתחילה הכל שלו, א"כ ליכא למימר הוברר שחלק זה היה עומד להתחלק, ולכו"ע ליכא ביה ברירה].

אולם מסתברא שכל דברי ה'ארץ צבי' היינו דוקא כשמחלקה בעודה בצק כדי לתת לאחרים לאחר האפייה פחות משיעור חלה נחשב כע"מ לחלק בעודה עיסה, אך בניד"ד שיש לקוחות שקונים 3 ק"ג תו לא חשיב כע"מ לחלק בעודה עיסה בפחות משיעור חלה, ומה שמקפיד להכניס כל ק"ג בקרטון לעצמו לא חשיב שמוכר כל ק"ג בפני עצמו, וצ"ע. ואפשר עוד שכל חידושו של ה'ארץ צבי' הוה דוקא באופן שמקפיד על העיסות שלא יתערב אחד בחבירו, ומקפיד שיהא עיסה זו דוקא של ראובן וזו של שמעון כגון שזה חלה גדולה וזה חלה קטנה, דאז שפיר נקרא שחלקה בעודה עיסה, אבל כשהם שווים ואינו מקפיד על תערובתן לא נקרא ע"מ לחלק, ונחשב שהעיסה הוא לשניהם יחדיו בלי חלוקה. שו"מ בספר 'חלה

הרב שלמה הלברטל

בענין שליח לחתימה על שטר הרשאה למכירת חמץ

הנה לאחרונה התפשט המנהג בהרבה קהילות ישראל, שלפני הרב הממונה על מכירת החמץ בקהילתו מונחים שני סוגי שטרות, האחד הוא שטר מכירת חמץ הרגיל - שהמוכר את החמץ בעצמו חותם על השטר מול הרב, והשני הוא שטר שליחות שעניינו ששליח של בעל החמץ חותם על השטר בתורת שליח של מוכר החמץ. הדבר נוח בפרט לאנשים מבוגרים או לנשים בודדות שאין להם את האפשרות להגיע מול הרב לחתום על שטר השליחות, וכן לאנשים מסורתיים שאין להם קשר לקהילה ולרב שמוכר החמץ, או לסתם אינשי אשר אינם מוצאים את הזמן למכור חמץ בימים שלפני פסח, וע"כ מבקשים הם מקרוב משפחה וכדו' שילך ויחתום על שטר השליחות במקומם.

אמנם לכאורה יש לדון שבאופן מכירת החמץ ע"י שטר שליחות זה, ישנו חשש של 'מילי לא מימסרן לשליח', שהרי המשלח אינו מוסר שום דבר לשליח, אלא רק מבקש ממנו למכור את חמצו, ובאופן זה השליח אינו יכול למנות את הרב למכור לו את החמץ, ומטעם זה ומטעמים נוספים [כדלהלן] אכן יש לענ"ד עניין גדול, בפרט במקום בו המוכר משייר חמץ גמור ברשותו וסומך על המכירה, לחתום בעצמו על שטר המכירה, ולא לשלוח אדם אחר שיחתום על שטר המכירה במקומו וכפי שיתבאר, ובפרט שיש שיטות מהאחרונים שאם לא חלה המכירה יש כאן איסור בל יראה מדאורייתא ולא רק מדרבנן.

ואכן מצאנו באחרונים שנחלקו בשאלה זו, יעויין בערך ש"י סימן קפ"ה סעיף ב' שכתב "והא דכתב כאן אין שליח יכול לקנות לעצמו היינו כשעודנו שליח. אך כל זה במטלטלין אבל בקרקע כיון דלא מסר המשלח בידו שום דבר הוי מילי ולא ממסרי משליח לשליח", ומבואר ששליח למכור קרקע הוי מילי, ובפשטות הוא הדין כאשר אמר לו למכור מטלטלין ולא נתן לו את המטלטלין, ומה שכתב ששליח למכור מטלטלין לא הוי מילי היינו בגלל שמסר לו את המטלטל שרוצה למכור.

וכן מבואר בפת"ש אה"ע סימן קמ"א ס"ק ל"ה שכתב חידוש עצום שאפילו גט שכבר נכתב, אם נשלח ע"י עכו"ם וכדו' ולא נמסר לשליח ישירות ביד, יש בזה בעייה של מילי יעויי"ש [בסוף דבריו שכתב שכל הבעייה בזה היא רק כאשר הבעל מוסר את הגט לשליח הראשון כך, אך אם הגט נמסר לשליח הא' ביד ואח"כ שלח עכו"ם וכדו' אין בזה בעייה של מילי, ובזה דנו האחרונים שם בדברי הרמ"א], ואם כן כ"ש בנידון דידן שלא נמסר כלום לשליח.

חסרון של 'מילי לא מימסרן לשליח' מצד שהמשלח לא מסר כלום לשליח

קיי"ל ד'מילי לא מימסרן לשליח'. והמקרה עליו דנה הגמ' בכמה מקומות בחסרון של 'מילי' הוא בכתובת גט, והנפק"מ בזה היא שכאשר הבעל מצוה את הסופר לכתוב את הגט אין השליח יכול למנות שליח אחר, כיון שהמשלח בשעת המינוי לא מסר שום דבר לסופר וכפי שפירש רש"י בגיטין [כט. ד"ה רבא אמר] שהחסרון של מילי הוא ש"אין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר", וגם בנידון דידן כאשר המשלח שולח את השליח למכור את חמצו אינו מוסר לו דבר אלא רק מצוה אותו למכור את החמץ שיש אצלו בבית, ונמצא אם כן שהמכירה לא חלה.

אמנם יש שרצו לדחות שנידון דידן לא חשיב 'מילי', ואינו דומה לכתובת גט, שהרי המוכר מסר לו כח למכור בחפצים מסוימים, ואינו דומה לכתובת הגט שאין שום דבר ושום מסירת כח על איזה חפץ, שהרי הגט אינו נכתב עדיין.

בזה בעייה של מילי, ולפי דבריו גם בנידוד אין בזה חסרון של מילי וז"ל:

"ובלא"ה לדעת המרי"ט ז"ל ודעמיה דאין יכול לעשות שליח להקדיש, דגם בשליח אחד אמרינן מילי לא מימסרי לשליח, א"כ איך יכול אדם לעשות שליח למכור לו קרקע, דהלא הקרקע לא מסר לידו, וא"כ הוי מילי ולא מימסרי לשליח, וכבר מבואר בכמה מקומות דיכול אדם למכור קרקע ע"י שליח, אמנם לענ"ד ברורן של דברים הא דמילי לא מימסרי לשליח אין הפי' דבעי' שיומסר הדבר מיד ליד רק דבעינן שהשליחות יהי' על דבר שיש בו ממשא ולא על מילי לבד. אבל אם עושה שליח על איזה דבר ממשא ומצוה לו ליקח הדבר בעצמו, כגון שעושה שליח להוליך גט ואינו מוסר את הגט לידו רק שמצוה לו ליקח הגט מעל גבי קרקע ואותו שליח עושה שליח ב' ליקח מעל הקרקע בזו לא הוי מילי דהלא לא על מילי אותו שליח, רק על דבר שיש בו ממשא..."

ומה שהוכיח מדברי המהרי"ט יש לפלפל הרבה, ובפרט שכבר הרבו האחרונים להקשות על המהרי"ט מביטול גט שמוכח בגמ' שאפשר ע"י שליח וכן מביטול חמץ שנתבאר בראשונים שאפשר ע"י שליח, וכן מתרומה ועוד מקומות, וגם עצם הקישור של הגאון הנ"ל לכאורה אינו מובן שהרי למכור חפץ ודאי הוי מעשה לענין שליח ראשון, כשם שכתבת הגט גם למהרי"ט אפשר למנות שליח, ואפילו שמינוי על כתיבת גט נחשב למילי, וגם דברי המהרי"ט עצמו דיינו לבארו על חלויות שחלות בדיבור, ועיין היטב באמרי בינה הלכות נדרים סימן כ"ו.

עכ"פ כפי הנראה רוב האחרונים שדנו בזה נוקטים דמכירת קרקע ע"י שליח שני הוי מילי, והוא הדין מכירת חפץ שלא נמסר לשליח ראשון אלא רק הרשאה.²

אכן החזו"א אה"ע סימן ק"ב ס"ק ג' תמה על הפת"ש בזה וכתב "והנה הפת"ס קמ"א ס"ק ל"ה כ' בפשיטות דכל שלא מסר הבעל הגט מיד ליד חשיב מילי אף טלי גיטך מעג"ק לא מהני, ולפ"ז כש"כ בנ"ד. אבל אין זה סברא כלל, אלא כל שנמסר הגט על דעתו ושליטתו חשיב מסירה ואין כאן מילי, וגם אין סברא לחלק בין נשאר ברשותו או ברשות אחרים, וה"נ כשב"ד מחזיקים הגט בעד השליח ולא יתנו לאחרים בלתי רשותו חשיב הגט מסור בידו, ובצירוף דעת הראשונים ז"ל דלא חשיב מילי כלל יש לסמוך ע"ז".

ומבואר מהחזו"א שתמה על הפת"ש, וחלק עליו דודאי גם אם לא מסר הגט מידו לידו לא חשיב מילי כלל, אולם גם בדבריו מוכח שנקט שנידוד"י יחשב מילי, שהרי הדגיש שהטעם מדוע לא חשיב מילי בנידון הפת"ש הוא מחמת ש"ה"נ כשב"ד מחזיקים הגט בעד השליח ולא יתנו לאחרים בלתי רשותו חשיב הגט מסור בידו" דהיינו שרק כאשר החפץ נמסר לשליטתו של השליח לא חשוב הדבר למילי, ואף שאין ענין שהשליח עצמו יחזיק, מכל מקום צריך שמי שמחזיק יחזיק אותו עבור השליח, ולא יתנו לאחרים לולא רשותו דבר שלא קיים בנידוד"י, שהרי המשלח עושה ככל העולה על רוחו לאחר השליחות בחמץ שאמר לשליח למוכרו.¹

אמנם מצאנו בשדי חמד ח"ח עמוד 340 שהביא בשם הג"ר יקותיאל זוסמאן זצ"ל אבד"ק סטאראבין שכתב ששליח למכור קרקע יכול למנות שליח אחר ואין כאן בעייה של מילי, והוכיח כן משיטת המהרי"ט שגם שליח ראשון אי אפשר במילי, והרי מצאנו פעמים הרבה בש"ס שאפשר למכור שליח ע"י שליח ומוכח שאין

1 ופשוט שאין כונת החזו"א כמה שכתב וגם אין סברא לחלק בין נשאר ברשותו וכו' שהכונה ברשות הבעל דבכה"ג אין כאן גט כלל, וכונתו על המקרה שדן בה שהשליח השני לא קיבל את הגט ועזב את העיר יערי"ש.

2 גם יש קצת הוכחה לזה מהשו"ע שפסק בפשיטות ששליח קבלה אינו עושה שליח קבלה בקידושין [אה"ע ל"ו סעיף ה'], אפילו שהשליחות שלו הוא לקדש ולפעול קנין באשה הקיימת בעולם ששלחה אותו, מ"מ הוי מילי.

או במשיכתו... וא"כ אפילו שלח ע"י מי שאינו בר שליחות ודאי דקנה המקבל, שהשליח לא עשה רק מעשה קוף בעלמא שהולך הדברים להמקבל שאמר הנותן שילך ויקנה ויהיה שלו, ודאי דקנה. א"כ מכ"ש כשעשה שליח בעדים להמקבל ודאי דשליח יכול לשלחו ע"י אחר וכשהגיע ליד או לחצר המקבל קנה, ולא יהא אלא שזרקו שליח ע"י גירא בעלמא לחצר המקבל דקנה. וכן במוכר שאמר להשליח שמי שיתן לו (אחד) כך וכך ימכור לו, (ו) כיון שביד השולח לומר למי שירצה ליתן סך זה שימשוך ויקנה, ודאי דיכול להודיעו דבר זה אפילו ע"י מי שאינו בר שליחות שיתן סך זה וימשוך ויקנה, דשליח השני מעשה קוף עביד להודיע הדברים להלוקח."

וע"פ דברי הנה"מ רצה הגרז"נ גולדברג שם ליישב את המנהג שלפעמים אדם מבקש מחבירו לשלוח שליח שימכור עבורו את החמץ אצל הרב, וז"ל שם:

"...אמנם הנתיבות בסימן רמ"ד חולק על הקצה"ח משום שסובר שהשולח שליח ליתן מתנה ונתנו למקבל קנה המקבל גם בלי הדין ששלוחו של אדם כמותו, כי הרי המקבל בעצמו עשה קנין והמשלח הרי הסכים שיקנה ואין צריך לשליחות כלל.... אמנם מה שכתב הקצה"ח בסימן קכ"ו שלפ"ז השולח גוי למכור חמץ לגוי אינו מועיל ועובר בבל יראה והביאו המ"ב בסימן תמ"ח ס"ק י"ד ועיי' שם בביאור הלכה ס"ג ד"ה 'ובלבד' שדן אם המחנה אפרים חולק עיי"ש, אף שלפי דרכנו לכאורה הנתיבות חולק, אך באמת אינו כן דהנה בסימן רמ"ד כתב הנתיבות שרק לתת מתנה אינו צריך שליחות אבל למכור צריך שליחות, וביאר הטעם לפי שבלי פסיקת מעות לא ניתן לקנות שום קנין וממילא כשהשליח פוסק הדמים צריך שיהיה בר שליחות, אכן מ"מ במכירת חמץ שלנו מכיון שאין פוסקין את מחיר החמץ רק כותבין שהמחיר יהיה כפי שומת ג' בני אדם נראה ששוב אינו צריך שליחות לפי הנתיבות...."

חסרון של מילי

ע"פ שיטת הקדוש מרדוש

מלבד זאת, גם לדעת הקדוש מרדוש הסובר שמילי לא מימסרן לשליח עניינו הוא שהשליחות תלויה ועומדת בדעתו של מי שנשלחו אליו כמו בקידושין, שהאישה יכולה לא לרצות להתקדש, והכח שניתן לשליח מוגבל לרצון של מי שנשלח אליו, וע"כ פסק ששליח להולכת קידושין אינו יכול למנות שליח אחר [בניגוד לגט שהאשה מתגרשת בעל כרחה שאין בזה בעייה של מילי], הרי שבנידון דידן השליחות תלויה ועומדת ברצון הגוי לקנות את החמץ וממילא יש בזה בעיה של מילי לדבריו, אפילו היינו אומרים שאין כאן מילי מצד שלא מסר לו כלום [הפוסקים נחלקו הלכה למעשה אם קיי"ל כדעת הקדוש מרדוש, כאשר החלקת מחוקק באה"ע סימן ל"ו ס"ק ז' כתב שהשו"ע פסק כדברי הקדוש, אולם מהב"ש שם ס"ק ד' נראה שפסק דלא כהקדוש מרדוש].

וראיתי שהגרז"נ גולדברג זצ"ל [הודפסו דבריו בסוף ספר הליכות שלמה על פסח] עמד על שאלה זו, ובהקדם דברי הקצה"ח והנה"מ סימן רמ"ד, דהנה בקצה"ח שם דן לומר לפי דברי הקדוש מרדוש שאדם ששלח שליח למתנה, שליח המתנה אינו יכול למנות שליח אחר, כיון שהמתנה תלויה ברצון המקבל, ואם המקבל יסרב מלקבלה אי אפשר להכריחו, ואינו דומה לגט, ובנה"מ שם [ס"א] חלק על דברי הקצה"ח, וכתב דודאי דלא הוי מילי כיון שהשליח עושה מעשה קוף, והוסיף הנה"מ שגם אדם שמוכר ע"י שליח, הרי שהשליח עושה מעשה קוף, ובתנאי שהמשלח עשה כבר את הפסיקה על החפץ וז"ל הנה"מ שם:

"אבל נותן ששלח מתנה לאחד ואמר לאחד שיוליכנה לפלוני ויחזיק בו ויהיה שלו שאני נותן לו במתנה, אפילו ע"י מי שאינו בר שליחות כשהגיע ליד המקבל קני בחצירו

למו"ר הגאון ר' שמואל רוזובסקי זצ"ל ראש ישיבת פונבז' ושאלתי אותו אם אני יכול למכור ואמר לי שמו"ר הגאון ר' שמעון שקאפ חלק על הקצה"ח וטען שאין מתנה דומה לקידושין כי במתנה ניתן לשליח חפץ לתתו וזוהי בעלות גמורה ליתן לאחר ואף שאינו יכול לתתו בע"כ של המקבל מ"מ השליח ליתן הוא שליח שמקבל בעלות גמורה משא"כ קידושין שענינם לקנות האשה ונמצא שהוא שליח לקנות וכיון שאינו יכול לקנות בלא רצון האשה להתקדש הרי זה נחשב מילי ע"כ מר' שמעון ולאור זאת פסק הג"ר שמואל שיועיל אם אעשה שליח למכור חמץ של שכניי."

והנה תורה היא וללמוד אני צריך, דמלבד וקשה לפסוק נגד דברי הקצוה"ח והנהגה"מ, גם לא מובן לי מדוע לדברי הגרש"ש תפטר הבעייה, שהרי מילא במתנה יש שייך לומר שיש לו בעלות גמורה על החפץ לתתו במתנה כאשר החפץ גם בידו וגם ניתן לו החפץ למכור במתנה, אולם כאשר החפץ לא בידו וגם כל מה שניתן לו זכות זה רק למכור ולא לתתו, ותלוי בדעת הקונה, וגם צריך ליתן את דמיו, מדוע נימא שזה חשיבא שיש לו בעלות גמורה שהקדוש יודה שאפשר לעשותו ואין כאן בעיית מילי.

ומלבד זאת כפי שפתחנו גם אם יש כאן תירוץ על הבעייה של מילי של הקדוש מרדוש, הרי יש כאן בעייה נוספת והיא מצד מילי שאינו מוסר לו כלום וכשיטת רוב הראשונים שזהו החסרון של מילי.

אומר אמרו ומינוי שלא בפניו

והנה במקרה שהמשלח יודע שאין השליח מוכר את החמץ בעצמו אלא רק ממנה את הרב לכאורה יש כאן 'אומר אמרו' ולא מילי.

אכן בסימן רמ"ד הובאו שתי שיטות להלכה האם אומר אמרו כשר בשליח מתנה, ועיין שם בקצוה"ח סק"א שכתב שגם השיטה המקילה [שהיא שיטת הרמב"ן] הסוברת שאומר אמרו כשר הוא רק היכא

ומבואר שהגרז"נ גולדברג זצ"ל למד ששליחות למכירת חמץ לדעת הנה"מ היא כשליחות מתנה דהשליח עושה רק מעשה קוף, ואף שמדובר במכר שהנה"מ עצמו מודה שלא שייכת סברא זו, מכל מקום כאשר כתוב בשטר שהשומא תהיה כפי שיחליטו ג' בני אדם הרי אין השליח פוסק המחיר והוא מעשה קוף.

אולם באמת לענ"ד דבריו תמוהים, דהנה יש חילוק מהותי בין מכירת חמץ שלנו לנידון הנה"מ של מכירה במקרה שיש פסיקה של המוכר. הנה"מ מדבר כאשר האדם אליו נשלח השליח עושה משיכה בחפץ ומתכוון לקנותו תמורת הכסף שפסק המוכר, שבוז אכן נתבאר שכל המעשה שעושה השליח הוא כמעשה קוף, שהרי כיון שהקונה עושה מעשה הקנין והמשלח מסכים לעצם הביצוע שלו, שוב השליח לא נחשב כעושה שום דבר וממילא חל המקח.

מה שאין כן בנידון דידן שמי שעושה את הקנין הוא הרב השליח, שהרי רוב רובם של הקניינים שנעשים במכירת חמץ הם קנינים שנעשים מצד המקנה ולא רק מצד הקונה, שהרי הרב מקבל כסף עבור החמץ עבור החצר, עבור אגב, מקבל סודר עבור החליפין, מודה ועושה קנין אודיתא, ולמעשה השליח מעורב פיזית במעשה הקנין עבור המשלח, ולא ניתן לומר כלל שכל תפקידו של הרב הוא כמעשה קוף, ואינו דומה כלל למקרה שהשליח לא מעורב כלל אלא רק מאפשר לקונה לעשות מעשה משיכה, ונמצא אם כן שגם לדברי הנה"מ ישנה בעייה של מילי במינוי שליח שימכור החמץ אצל הרב.

עוד הביא שם הגרז"נ גולדברג קודם לכן את דברי הגרש"ר שאין כאן בעיה של מילי לדעת הקדוש מרדוש:

"...ובדידי הוה עובדא לפני יותר מארבעים שנה שבקשני שכני שגויס למילואים בצבא שאמכור חמצו ונכנסתי

שליחות בדבר שלא בא לעולם

מלבד בעייה זו של 'מילי' ישנה בעייה נוספת במכירת חמץ שנעשית ע"י שליח כאשר השליח חותם ולא המוכר, בעיה שלא קימת במכירת חמץ רגילה, והיא מכירת חמץ בדבר שלא בא לעולם.

הפוסקים בדורות האחרונים דנו בשאלה כיצד חלה מכירת חמץ על חמץ שנכנס לרשות המוכר לאחר החתימה על השטר, הרי קי"ל ששליחות אינה מועילה בדבר שלא בא לעולם, והתירוצ המקובל הוא ע"פ דברי המרכבת המשנה ח"א פ"ו מהל' גירושין ה"ג שכתב שבמינוי בכתב אין חסרון של שליחות בדבר שלא בא לעולם שהרי כתב השליחות קיים כל הזמן.

אמנם כל זה מעלה ארוכה רק למקרה שהבעלים של החמץ חתם בעצמו על מינוי השליחות, אולם כאשר השליח חתם על השליחות, הרי השליחות שהמשלח שלח את השליח אינה כתובה בשטר ושוב חוזרת הבעייה כיצד חלה המכירה על חמץ שנקנה לאחר שמשלח שלח את השליח למכור את חמצו, הרי אין עושים שליח על דבר שלא בא לעולם⁴.

[ואולי ניתן ליישב שבזה מועיל זכייה, דהיינו הזכייה לא על פעולת המכירה אלא על מינוי הרב, ומינוי הרב יכול להיות מדין מרכבת המשנה, ואף שפקקנו להלן בשם האחרונים לדון מדין זכייה, היינו דוקא על פעולת מכירת החמץ מדין זכייה, אך ייתכן שמינוי של הרב יכול להיות מדין זכייה ושוב הוא שליח של המשלח הא'].

העמדת מכירה של שליח מדין זכיה

וחסרונות בזה

לאחר שראינו את הבעיות שישנה במכירת חמץ ע"י שליח, כאשר השליח

שאמר אמרו ל'פלוגי', אך אם אמר סתם אומר אמרו פסול לכו"ע, וכן הביא שם בשם הר"ן. אולם הקצוה"ח הוסיף שמדברי הטור נראה שסובר שמי שמקל באומר אמרו מקל הוא אפילו במקרה של אומר אמרו בלי שהוסיף למי.

ולפ"ז:

א] אם המשלח הוא ע"ה, ואינו יודע שהשליח אינו מוכר את חמצו, הרי יש כאן מילי ולא אומר אמרו [בדידי הוה עובדא שהנציג מטעם אחת הרבנויות למכירת חמץ הסביר לי שהצורך בקנין בשעת המכירה הוא שמוכרים החמץ לרב ע"י הקנין, ועכ"פ לא מן הנמנע שהרבה אנשים סבורים כך ואינם יודעים איך הדבר עובד].

ב] אם המשלח יודע שהשליח לא מוכר את החמץ בעצמו אך אינו יודע את מי השליח ממנה למכור החמץ [וכך קורה בד"כ], הרי לדעת הקצוה"ח לכו"ע יש כאן בעייה של מילי, ולדעת הטור מחלוקת הראשונים, ועכ"פ במשייר לעצמו חמץ דאורייתא קשה לסמוך ע"ז³.

ג] אם המשלח מכיר את השליח היטב ואומר לו לך תמכור את החמץ אצל הרב שלך, אזי לדעת הקצוה"ח גם כאן יש כאן מחלוקת ראשונים אם אומר אמרו מהני או שלא.

והנה במקרה שהמשלח מינה את הרב ובאי כוחו שלא בפניו, אין לנו את החסרונות של מילי, ובזה בעייה זו של מילי נפתרה, אך למעשה מלבד שלא נוהגים כך בד"כ, הרי שגם בהצעה זו, וכן באומר אמרו לאופנים ולשיטות שמועיל אומר אמרו, ישנן חסרונות מהותיים נוספים וכפי שיתבאר להלן, ועיין עוד במשכן שלום ח"ב סימן מ"ב שהאריך בחסרונות בהצעה של מינוי שלא בפני הרב ללא חתימה על השטר עצמו.

3 והנה בהבנת הטור נחלקו האחרונים, יש שביארו שטעמו משום שסגי באומר אמרו שזה עצמו מינוי שליחות גם אם לא אומר לפלוגי, אך יש שביארו שהוא מדין זכיה, ואם כך הוא הרי שתלוי ענין זה במה שנאריך בעז"ה לק'.

4 ויש שתירצו עיקר הקושיא דמועיל מדין זכיה ועיין להלן.

מקום שחלה ע"י כסף שהגוי נותן לרב שעי"ז קונה הגוי את החמץ או את שכירות הקרקע.

והנה הבאר יצחק סימן א' וב' האריך מאד בדין מכירת חמץ ע"י זכייה, ותמה בתחילה כיצד מצאנו ידינו ורגלינו בכל מכירת חמץ הנהוג, הרי מה שהגוי נותן את הכסף לרב יש כאן חסרון של 'שלוחו של בעל הממוץ', והיינו שע"מ שתחול המכירה עבור כל המשלחים צריך שהרב יקנה את הכסף עבור כל המשלחים, וזה אי אפשר שהרי אין לגוי שליחות וממילא הגוי לא יכול להקנות את הכסף עבור המשלחים דרך הרב, משום שהרב אינו יכול להיות שליח של הגוי, ואם כן כיצד חלה המכירה [הבאר יצחק העמיד הקושיא על קנין כסף במטלטלין דהיינו החמץ, אך לכאורה קושיא זו קשה גם על קנין חצר שעבדינו ע"י כסף ג"כ], ולמעשה כבר הקדימו בקושיא זו בספר עמודי אש סימן ה' למהרא"ש אישישק עי"ש שיישב שיעקר הדין לא קי"ל כשיטת התוס' בזה. אכן מדברי הרבה אחרונים נראה שנקטו לעיקר כדעת התוס' והנ"י או עכ"פ לספק].

והבאר יצחק כתב לחדש חידוש גדול בעקבות קושיא חזקה זו והוא דבכל מכירת חמץ יש לומר שיועיל מדין ערב, והיינו שאנו מפרשים שהמשלחים מבקשים מהגוי לתת כסף לרב, ויש כאן תנ מנה לפלוני ואמכר לך את החמץ, וחל מדין ערב, ואין צורך שהרב יהיה שליח עבורם לקנות את הכסף.

וז"ל הבאר יצחק: "ובאמת יש לתמוה בכל מכירת חמץ דעושינן הבע"ב לב"ד לשלוחים למכור עבור הבע"ב את החמץ להנכרי ועבדינו קנין כסף ג"כ והאופן גאב / והמיקדמה/ שנותן הנכרי זוכין הב"ד עבור הבע"ב... וקשה לשיטת התוס' דב"מ הנ"ל דכיון שבעל הממון הוא נכרי א"כ הא אין ישראל זוכה עבור ישראל חבריו ועיקר הקנין כסף דעבדינו הוא מה שהב"ד זוכין עבור הבעלים וכיון דכה"ג לא מהני הזכיי

חותם על שטר המכירה ולא המוכר בעצמו, ננסה לבחון באריכות את הפתרון ההלכתי שלכאורה צריך לאומרו כאן, והוא שכל מכירה זו חלה ע"י דין זכייה, וזה פותר הן את השאלה על מילי ובפשטות גם את הבעיה של שליחות בדבר שלא בא לעולם. ואמנם כיון שהדברים נוגעים מאד למעשה, ולמרות שכבר האריכו בכל זה, בכ"ז ראינו צורך להכנס לסוגיא זו כיון שלענ"ד יש ערכובים וראיות שמביאים מדברים שאינם ראייה כלל, ומשליכים ממקרים למקרים שאינם קשורים, והדברים אינם פשוטים כלל וכלל וכפי שיתבאר, וזה החלי בעז"ה.

המקור עליו סמכו גדולי הדורות ששייך דין זכיה במכירת חמץ היא הגמ' בפסחים: "אמר רבין בר רב אדא מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה ונקבזה עכברים והיה חמץ מבצבץ ויוצא ובא לפני רבי שעה ראשונה אמר לו המתן שניה אמר לו המתן שלישית אמר לו המתן רביעית אמר לו המתן חמישית אמר לו צא ומוכרה בשוק".

ומגמ' זו מוכח להדיא שמועילה זכייה במכירת חמץ, והאחרונים אף הקשו מגמ' זו על שיטת הקצוה"ח שלא שייך זכיה מאדם. אלא שכמה מגדולי האחרונים הקשו קושיות גדולות על מכירת חמץ ע"י זכייה, והעמידו דברי הגמ' באופן שאין שום ראיה לנידוננו אנו במכירת חמץ הנהוגה, שתפעל מדין זכיה, עכ"פ לכתחילה, וכפי שיתבאר בארוכה.

קושיית הבאר יצחק והעמודי אש

על מכירת חמץ הנהוגה בכלל

ועל דין 'זכין' במכירת חמץ בפרט

אחד הקנינים החשובים שנעשים במכירת חמץ הוא קנין כסף, קנין כסף שנעשה במכירה הוא גם מהרצון להרויח שיטת הראשונים הסבורים שאפשר לקנות ולמכור מטלטלים בקנין כסף מנכרי, וכמו כן הכסף משמש במכירה גם לקנין חצר ע"י שכירות

בפירוש שמצוים להעכו"ם הקונה שיתן הכסף להמו"צ ובוזה יקנה לו חמצם וכה"ג לכ"ע מהני".

אמנם כתב שם הבאר יצחק שזה יעלה ארוכה לענין מכירת חמץ הרגילה, אך מכירת חמץ ע"י זכייה, לא שייך כלל דין ערבות, שהרי מי שמזכים עבורו לא אמר כלום ולא ציווה לתת את הכסף לרב המוכר, ואם כן נהי דביעבד נוכל לסמוך על שיטת הראשונים שאין צורך בשלוחו של בעל הממון [עיין בבאר יצחק שם סוף סימן א'], מכל מקום לכתחילה לסמוך על מכירה זו שנעשתה מדין זכייה הוא קשה.

והנה הגר"ז גולדברג בהישר והטוב חלק ו' עורר ג"כ שלדברי הבאר יצחק יקשה לנו גם על קנין חליפין, דבפשטות צריך גם בקנין חליפין שלוחו של בעל הממון [וכן הוא מפורש גם בעמודי אש שעורר ע"ז גם בקנין חליפין, עיי"ש], ומה שתירץ הבאר יצחק שמועיל מדין ערב נכון רק בקנין כסף ולא בקנין חליפין שמבואר במקנה קידושין דף ח' שלא מועיל מדין ערב [היינו שאם אדם אמר לחבירו תן סודר לפלוני ואקנה לך אינו מועיל מדין חליפין]⁵.

ולפ"ז גם בנידון דידן אם כנים הדברים שיש במכירת חמץ משום מילי, שוב לא נוכל להקל מדין זכייה לכתחילה, שהרי יחסר לנו קניינים רבים למכירת חמץ.

והנה לכאורה מצאנו פתרון פשוט לשאלת הבאר יצחק והוא שאולי במכירה בכלל לא צריך שלוחו של בעל הממון לפי דברי הנתח"מ סימן קפ"ח שכתב: "...נראה דשאני לוקח, שעשאו שליח על ממון שלו,

כיון דבעינן שלוחו של בעל הממון כמש"כ התוס' בב"מ הנ"ל... אכן בזה י"ל דכיון דמבואר בקידושין דף ז' בתן מנה לפלוני ותהא שדי קנוי' לך דקנה מדין ערב וכמבואר בח"מ סימן ק"צ, א"כ אף דלא מצי זכי' הב"ד את המעות עבור הבעלים בתורת זכיי' משום דאין שליחות כו' עכ"ז יש כאן קנין בתורת ערבות דהא הבע"ב ציוו להב"ד דיהי' שלוחים למכור חמצם ולקבל המעות מן הנכרי הקונה, א"כ הוי כמו שאמרו הבע"ב להנכרי שיתן דמי האו"ג ע"פ ציוויים להב"ד, והוי כמו תן מנה לפלוני, ולכן בכל מכירת חמץ שפיר סמכין על קנין כסף מחמת סברא הנ"ל דאף דלא נקנה הכסף להבעלי בתים מכל מקום יש כאן קנין כסף בתורת ערבות כנ"ל".

[וכ"ה ממש במהרש"ם חלק ד סימן קמד: ע"ד שאלתו בהמנהג שנהגו שם שכל הבע"ב עושים להמו"ץ שליח למכור חמצם בנרשמים והוא משכיר דירה א' משלו להעכו"ם ואג"ק מוכר החמץ. והנה בדין אג"ק של השליח גם בתשו' ח"ס חא"ח סימן קט"ז מפקפק הרבה ע"ד רע"א וגם מ"ש רו"מ לחלק בין אפטרופס לשליח יפה כתב וכבר קדמו בשו"ת ברכת יוסף חח"מ סימן כ' כדברי רו"מ ממש אבל גוף הפקפוק בהקנין כסף כבר נשאלתי בזה מאז דלשי' התוס' בב"מ ע"א אין שליחות לעכו"ם בכה"ג ואין השליח יכול לזכות בהכסף עבור המוכרים. והשבתי שכבר הארכתי בחיבורי משפט שלום סימן קפ"ג והוכחתי שדעת כמ"פ אינו כן אך דמ"מ הוי ספד"ד. והנה גם פה"ק המנהג כן ואני עושה כתב הרשאה שכל המוכרים חותמים עליו ושם כתוב

5 ועיין בעיקר הקושיה משלוחו של בעל הממון עיין בבאר יצחק שם שיישב הקושיא באופ"א, דיש לומר שהמכירה חלה מדין מיגו דזכי' לנפשיה זכי' נמי לחבריה, והיינו שבמקרה שהרב עצמו גם כן מוכר החמץ הרי הוא זוכה לעצמו באחת הפרוטות, וממילא מכח זה יכול לזכות את שאר הפרוטות עבור משלחיו אולם זה שייך רק כאשר יש לרב מה למכור, ועיי"ש שכתב למעשה שהעיקר שמכירת חמץ מועילה מדין תן מנה לפלוני.

[והנה אין לתרץ הקושיא שבקנין כסף אין צריך לזכות בכסף, שהרי מבואר בקידושין דף י"ט בראשונים שצריך שיקנה הכסף, כמו גם אם היינו אומרים שלא צריך לקנות הכסף לא בדרך כלל שהיה מתרץ הקושיא ואכ"מ]

בקניינה פרוטה ושתקבל פרוטה, ורק שהספק הוא כיון ששתי הבנות ברשותו ואם כן אולי סגי לו בפרוטה אחת, והוסיפו שמה שכתוב בגמ' בתר נותן וכו', אין הכונה נותן היינו הבנים שמצדם הרי הם שני משלחים וברור שצריך לתת שתי פרוטות אלא העיקר הוא בתר מקבל ולכן אם הן שתי בנות גדולות ודאי שצריך שיהיה שתי פרוטות.

והנה לפ"ז פשוט לכאורה שבנידוד צריך שיהיה לכל אחד מהמוכרים פרוטה.

ועיין בבאר יצחק שם או"ח ח"א שכתב: "וכבר בארתי בתשובה אחת דבאוף גאב שמקבלין הב"ד מהנכרי הקונה שיגיע פרוטה לכא"א דאל"כ אין כאן קנין כסף, ואין זה דומה להא דקדושין דף ז' ע"ב בהא דבעי רבא שתי בנותיו לשני בני בפרוטה בתר נותן ומקבל אזלינן כו' ופלפלתי הרבה בזה).

וכאמור בפשטות כונת הבאר יצחק שיש לחלק בין המקרה של הגמ' ששם יש אדם שיש לו שתי בנות ולענין המקבל סגי בפרוטה אחת, מה שאין כן שיש כמה משלחים עם כמה שדות ובוה ודאי בעינן כמה פרוטות.

ועיין בחוט שני על הלכות פסח שכתב שנהג כהבאר יצחק.

אולם בפסקי הלכות יד דוד לגאון מקרלין [אישות פ"ג הלכה י'] כתב: "...ונראה לי פשוט שאין הספק הזה שייך כלל בדיני ממונות, שבדי"מ כיון שישנו להקנין גם בשותפות ששני אנשים יכולים לקנות אחד בשותפות, וכן שנים ולמכור יכולים להשתתף שדותיהם ביחד ויהיה קנין אחד מועיל על שתיהן, למשל אם שני אנשים יהיו משותפים בשדה אחת ויסכימו למכרה והקונים ג"כ יהיו שנים סגי בחזקה שיחזיק בה האחד מהם בהשדה המשותפת או בקנין אג"ס שיעשה האחד בשביל שניהם, דכל אחד נעשה שליח לחבירו לקנות או להקנות חלקו, וכיון שנעשה בב"א הוראה שנגמר

והוי כאילו מסר בידו שיהיה השליח בעל הממון, וכיון שדעתו לאקנויי לבעל הממון, והלוקח עשאו לשליח שיהיה הוא הבעל דבר, כאילו הוא הקונה בעצמו, וקונה ע"י משיכתו, מה שאין כן במתנה, שעושה אותו שליח על ממון חבירו, משום הכי בעינן שיאמר לו הנותן כשמוסר בידו, שיהיה שלוחו של בעל הממון".

ויש לדון אם לדברי הנה"מ לא יקשה מה שתמה הבאר יצחק, או שהנתה"מ דיבר בכה"ג שמוסר כסף לידו, ובה"ת של מוכר שימסור החפץ לידו, ובוה מתחשב כבעלים, אך אם לא מוסר הכסף או החפץ לידו לא חשיב השליח לבעל הממון.

עכ"פ אי נימא שהנתה"מ דיבר בכל מכירה וקניה, הרי שמבואר משארי אחרונים שלא נקטו לחלק כדבריו, וצ"ע.

חסרון נוסף בעיקר מכירת חמץ

אם אין פרוטה לכל אחד ואחד

ומענין לענין באותו ענין בתו"ד העלה שם הבאר יצחק ענין נוסף, דהנה ישנו חסרון נוסף בכל מכירת חמץ והוא הספק שהעלו האחרונים האם בכל מכירת חמץ נחוץ שיהיה שוה פרוטה לכל משלח ומשלח או שמספיק שוה פרוטה עבור כולם. והנה איתא בקידושין [ז,ב]:

"בעי רבא שתי בנותיו לשני בני בפרוטה מהו בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא ממונא, או דילמא בתר דידהו אזלינן והא ליכא תיקו".

מבואר מדברי הגמרא שהגמ' מסתפקת האם כאשר יש אדם שיש לו שתי בנות ומקדש את שתיהן, האם סגי בשתי פרוטות לשתיהן כיון שהעיסקה נעשית בין שני אנשים ובשליחות, או שכיון שיש כאן שני אנשים שמקדשים דהיינו שני בנים הרי כל אחד צריך לתת פרוטה.

ובתוס' חדשו שזה ברור שאם הבנות היו גדולות שאז צריך ליתן לכל אחת פרוטה שהרי זה ודאי שכל אחד צריך שיהיה

שבחוב אחד לא שייך ששני הערכים יתחייבו יותר מכל החוב ואם אחד שילם השני נפטר, ואין חייבים שניהם אלא עד תקרת החוב, אפילו ששניהם ערכים על כל החוב, וממילא לא שייך שאותה פרוטה תחשב לכמה אנשים כקנין נפרד לכל אחד ואחד דסו"ס אין כאן יותר מפרוטה ודו"ק.

שו"ר שהגרז"נ גולדברג עצמו הסתפק בניהודן זה של חמש נשים בספרו משפט ערוך סימן ע"ז סעיף ג' אם מועיל עמוד 349 ושם בהערה התייחס ישירות לבאר יצחק, ונראה שם שנסתפק אם יש ליישב הקושיא בזה.

ועיין אבני מילואים סימן ל"א ס"ק כ' שנטה שמועיל בחמש נשים שאמרו לפלוני שיתן מנה ויתקדשו לו ודלא כמו שהערת, אולם עיין שם בהערת מלואי חותם הערה 231 בשם החזון איש והחלקת יואב והאמרי בינה שאכן תמהו מטעם זה על האבני מילואים יעווי"ש.

עוד יש לדון בזה אם גם בקנין חליפין צריך שיהיה פרוטה לכל א' וא' או שלא, וצ"ע.

הערת האחרונים על הבאר יצחק ותיקון הגריש"א לשמור של שארית ישראל

והנה בעיקר חידושו של הבאר יצחק שהמכירה פועלת מדין ערב תמהו כמה אחרונים שהרי בדין ערב צריך שהמתחייב או בניהודנו המוכר לדבר ישירות עם הקונה ע"מ שיתן שיפעל מכח דבריו ויתן הכסף לפלוני, ועי"כ יחול דין ערב, ובלא"ה לא חל דין ערב כמבואר בראשונים קידושין דף י"ט.

ועמד בזה הדברי מלכאל ח"ד סימן כ"ד ויצא לחדש שכין שהמוכר של החמץ אומר לב"ד שממנה אותם שלוחים למכור כדין, הוי כאילו אומר בפירוש לשליח שיקח את הכסף לעצמו מדין ערב, ובכה"ג אין צורך שידבר ישירות עם המקנה, וכתב שכדאי לכתוב בשטר הההרשאה לב"ד שיקבלו

הקנין בעד שניהם הוי קנין גמור, דהא כל עניני הקניות בדי"מ הם רק הוראה שנגמר הקנין מדעת שניהם ..., וכיון שנמסר להם לעשות הקנין ונעשו שלוחים ע"ז הוי כל מה שעושים השלוחים מהקונה והמקנה כאלו עשו המשלחים, וכיון שעשו קנין שהוא כדאי להורות שנגמרה קניתם הוי כאלו המשלחים עשו אותם, ואם לגבי המשלחים אין זה כסף, הלא כל ענינו שמועיל הוא רק בתורת הוראה שנגמר ההסכם בלב שלם למכור ולקנות שאין הכסף הזה שמקבל לערבון [ולא למחיר הדבר שמחירו זקפו עליו במלוה] מחיר הדבר, וכיון שלגבי השלוחים הוי כמו הוראה לזה, מאי איכפת לנו אם אין בו שוה פרוטה להמשלחים, שלא גרע מאלו קנה השליח בחזקה או בחליפין שאין שום הנאה מגיע להמשלח מזה, וכן לא קחסר המשלח שום דבר כיון דהוי חד קניה, והוי כאלו הוי קנויה משותפת, ולא שאל אלא בקדושין שאי אפשר להיות קנייה משותפת, שכל אשה היא נקנית לעצמה, ואי אפשר שתהיה קנייתה משותפת עם חברתה בהקנאתה שתחשב קנייה אחת, דאיתתא לבי תרי לא חזיא, וכן שתי הנשים אי אפשר להן להשתתף בקנייתן בעצמן שכל אחת צריכה קנין בפ"ע" ועיין כע"ז בחלקת יואב סימן כ"ב ואכתי צ"ב.

ובפשטות משמעות מדברי הפת"ש סימן צ"ג ס"ק ד' דלא כדבריו אלא כדברי הבאר יצחק יעווי"ש.

והנה הגרז"נ גולדברג בהישר והטוב ח"ו שם העלה שלפי דברי הבאר יצחק עצמו שנקט שקנין במכירת חמץ פועלת מדין ערב, ממילא לא צריך כמה פרוטות, שהרי מצינו שיש שני ערכים על הלואה אחת, וממילא אם הרבה אנשים יאמרו לאדם לתת פרוטה אחת לפלוני כולם חייבים לו, ולא גרע משני ערכים שערכים להלואה אחת.

ולענ"ד לא זכיתי להבין כלל דבריו, דלא מסתבר שכמה נשים יאמרו לאדם א' תן מנה לפלוני ונתקדש לך, ודוקא במקום שיש ערבות על חוב אחד מועיל, והחילוק ברור

שם שכתב "בגמ' מי לא עסקינן דאמרה ליה קידושי לדידך, וצ"ל דתחלה הוא זוכה בכסף הקידושין עבורה דאל"כ איך היא מתקדשת, אלא שאח"כ היא נותנת לו מתנה, או ד"ל דמתקדשת מדין ערב, דאמרה לאב שיאמר לבעל שיקדשנה מדין ערב במה שנותן לו הכסף, אולם זה תלוי במה שדנו התוס' לעיל י"ט. (ד"ה אומר) אם צריך שיאמר דוקא למקדש, תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, ע"ש, ושוב הדק"ל.

ובאמת שבשטר של שארית ישראל הנדפס בקובץ 'גלאט' כרך כ"ב הביאו תיקון לזה בשם הגריש"א והוסיפו לכתוב בשטר ההרשאה לרב בלשון הזו:

"ואומר אני לקונה המיועד על ידם (או לאיזה קונה שיהיה) כאשר יבקש הרב לעשות קניין כסף מדין ערב, תן את דמי הקדימה לרב כדי שיוזכה בהם לעצמו, עי"ז יושכרו המקומות והמטלטלין ויוקנה החמץ לך" [ועי"ש בשטר המכירה של הרב מול הגוי שהוסיפו ע"פ הגריש"א גם את הפתרון השני של הדברי מלכיאל לרווחא דמילתא].

ובאמת שבמהרש"ם חלק ד סימן קמד כבר כתב שהנהיג בשטרות במקומו כן [ז"ל שם "...והנה גם פה"ק המנהג כן ואני עושה כתב הרשאה שכל המוכרים חותמים עליו ושם כתוב בפירוש שמצוים להעכו"ם הקונה שיתן הכסף להמו"צ ובזה יקנה לו חמצם וכה"ג לכ"ע מהני"].

ובהרבה שטרות מקובל לכתוב בהרשאה לרב ש'פיו כפי' ואולי יש לדון שזה מועיל שכל מה שהרב יגיד זה כאילו אמר המשלח, ואם כן נמצא שמוציא ממון מכח המשלח [וקצ"ע, דכיון שהמשלח לא מינה את הרב לומר כן בפועל, אלא הרב החליט לומר כן מדעתו, אולי חסר ביסוד של ערב שבההיא הנאה וכו'].
אך עכ"פ איך שלא נפרש הדברים הדברים אינם מעלים ארוכה למשלח ששולח אדם אחר שיחתום מול הרב שהרי המשלח אינו אומר מאומה, וממילא המכירה

הכסף לעצמם, והוכחתו מהגמ' בקידושין דף נא: שיכולה בוגרת לומר לאביה לקדשה ושיקבל הקידושין לעצמו, ומוכח שחל מדין ערב אפילו שהבוגרת לא דברה עם המקדש כיון שמינתה את אביה שליח, ורק בקטנה שאין לה דין שליחות לא שייך כן וז"ל שם:

"הנה בשו"ת עמודי אש להגאון מהרא"ש זצ"ל סי' ה' נתקשה במנהגינו במכ"ח שהעכו"ם נותן הכסף לב"ד שיזכו להמשלחים. הא כתבו התו' בב"מ (דף ע"א ע"ב) דבזיכוי הוי שלוחו של בעל הממון. ועכו"ם לאו בר שליחות הוא. והנראה בזה דהנה אם היה המשלח אומר בפירוש להעכו"ם הקונה תן כסף לפלוני ותקנה עי"ז החמץ. ודאי דקנה מדין ערב כדאיתא בקדושין (דף ו'). ונראה דה"ה אם אמר לשלוחו שימכור חפץ שלו ויקח הכסף לעצמו מהני ג"כ כאלו אמר למוכר דמאי שנא. וא"כ בנ"ד כשעושים את ב"ד שלוחים למכור חמצם כדין. הוי כאלו אמרו בפירוש שיקחו הכסף לעצמם כדי שתועיל המכירה... וכן מפורש דין זה בקדושין (דף נ"א ע"ב) דיכולה בוגרת לעשות לשליח את אביה ולומר לו שיקבל הקדושין לעצמו ע"ש. הרי מפורש דאף שלא אמרה מאומה להמקדש רק להשליח הוי קדושין. וא"ל דאיירי שאמרה גם להמקדש. דהא פירש"י שם שעשאתו שליח לקדשה לכל הבא. הרי דלא איירי באיש מיוחד. ועי"ל דבנ"ד אין נ"מ אם הוא אומר בעצמו להקונה או ששלוחו אומר להקונה. ובנ"ד ב"ד שלוחיו אומרים זה להקונה. רק דא"כ צריך שיאמרו לו זה בפירוש בשם המשלח. ומיושב שפיר קושיית הגאון הנ"ל. ולזה צריך לכתוב בפירוש שיקבלו הכסף לעצמם כדי שלא נצטרך לדחוק ולומר שסומכים על דעת ב"ד בזה. ובכ"ז כתבתי אם ירצו דודאי לא יקחו ב"ד לעצמם כסף המכירה. וישיבו להמשלחים אף שזכו כבר לעצמם".

אמנם הוכחתו לכאורה אינה מוכרחת שהרי בגמ' גבי בוגרת לא כתוב שהקידושין יחולו מדין ערב ועיין למשל בדברי הגרש"ר

הדבר כן שהרי הנכרי אינו נותן כלל את האו"ג במתנה לב"ד שיהיה להם לעצמם וגם המשלחים לא צוו לעשות כן אלא שהנכרי נותן את הכסף רק עבור המשלחים, וכיון שאין ב"ד יכולין לזכות עבור המשלחים ממילא נמצא שלא זכה בו שום אדם דהמשלחים לא זכו בו לפי שאין שליחות לנכרי ובעינן שלוחו של בעל הממון וב"ד נמי לא זכו דלדידהו לא יהיב כלל... וא"כ אין כאן דין ערב לכו"ע שהרי לא זכה בו אדם וגם לא נאבד ולא יצא מרשות הבעלים".

ומכח קושיא זו כתב הדבר אברהם לפרש ענין המכירה באופן אחר לגמרי, ותו"ד שבאמת המכירה חלה מדין זקיפת חוב לקונים, ובזה מתקיים קניין כסף, והקונים ע"י שמקבלים הזקיפת חוב עבורם, מקנים את החמץ לעכו"ם, ואף שישנם ראשונים שלא מועיל קנין התחייבות, כיון שאגיד גביה, מכל מקום כל מה שאנו מחמירים לעשות קנין כסף הוא כיון ששיטת רש"י שגוי קונה מישאל בכסף, ולרש"י לשיטתו מועיל קנין התחייבות, וז"ל שם:

"והשתא הכי לפי מה שאנו נוהגין במכירת חמץ ליקח או"ג ולזקוף מותר הכסף במלוה לזמן קבוע והנכרי הקונה חותם בשטר ומתחייב בזה לשלם מותר הכסף לזמן שנקבע, א"כ מלבד האויפגאב איכא קנין כסף גם ממותר המחיר שזקפו במלוה ונתחייב הקונה לשלם והא נמי קונה לשיטת רוב הראשונים ז"ל כמו שבררנו, וא"כ מאי איכפת לן מה שבהאו"ג אין פרוטה לכאו"ג מהמשלחים הרי מ"מ במותר הכסף שנוזקף במלוה איכא פרוטה לכל חד וחד ושפיר קונה. ומיושב בזה נמי מה שהקשה הבא"י משיטת התוס' דבעינן שלוחו של בעל הממון ואין שליחות לנכרי ולא קנו המשלחים את האו"ג ע"י זכיית ב"ד ד"ל דבאמת לא זכו המשלחים בהאו"ג מטעם הנ"ל ומ"מ קנה ע"י זקיפת המלוה ובזה לא בעינן זכייה ע"י ב"ד שמתחלה נתחייב הקונה לשלם להמשלחים עצמם

גם לא יכולה לחול מדין זכייה שהרי חסר לנו כמה קניינים מאד משמעותיים.

וכאמור אפילו אם הוי 'אומר אמרו' מכל מקום קשה לומר שע"י אדם שאומר אמרו לפלוני שימכור את חמצי שיהיה שייך לדון שנחשב הדבר כאומר לגוי תן מנה לפלוני ושוב חוזרת הבעייה למקומה [ומלבד זאת אם נעמיד המכירה על אומר אמרו, ויהיה כתוב בשטר' ופיו כפי' ולא את הנוסח של הגריש"א הנ"ל, הרי יש כאן אומר אמרו לרב שימכור את החמץ ויאמר לגוי תן מנה וכו', והיינו אומר אמרו שיאמר וזה כבר מילי] ואפילו מינוי שלא בפניו לא יועיל לזה, אם לא שהמוכר בעצמו חותם על השטר ועיין במשכן שלום ח"ב סימן מ"ב.

תשובת הדבר אברהם על הערת

הבאר יצחק משלוחו של בעל הממון

והנה הדבר אברהם חלק א' סימן ל"ט כתב לתמוה על דברי הבאר יצחק שהעמיד את כל מכירת חמץ ע"י דין ערב שהרי בדין ערב צריך שהגוי יתן הכסף לרב שהרב יזכה בזה, דאם נותן לרב כדי ע"מ שיזכו בהם המוכרים, הרי הם אינם זוכים בזה שהרי יש כאן חסרון של שלוחו של בעל הממון, וע"כ שצריך שהרב יזכה בזה אולם הרי בנידון דידן הרב רק שליח של הקונים [אמנם קושיא זו מיושבת היטב לפי דברי הדברי מלכיאל הנ"ל דכיון שאמר להם שימכרו כדין כלול בזה שהכסף יהיה שייך לרב. כמו כן קושיא זו לא קשה כלל לפתרון של הגרי"ש אלישיב זצוק"ל, שהרי בפירוש כתוב בשטר ההרשאה שהרב יזכה בכסף] וז"ל הדב"א:

"ולענ"ד אין זה נכון דהנה מדין ערב אינו קונה לקצת ראשונים אלא במוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת לפי שבזכותו של זה מתחייב זה מדין ערב אבל בזרק על פיו לים שלא יצא לרשות אחר לא, ... וא"כ בנ"ד נמי אילו היו המשלחים מצווים להנכרי הקונה שיתן מתנה לב"ד לעצמם אה"נ דהוה קני מדין ערב... אבל באמת אין

אפילו לאחר הפסח אא"כ נתרצו המוכרים בסוף וגם זה רק ע"י ביטול ברוב.

ותו"ד שהנה קי"ל בפסחים מ"ו ע"ב גבי עשיית הפרשת חלה בטומאה ביו"ט כר"א שלא תקרא לה שם עד שתאפה מדין הואיל, והיינו שכל מקום שהאדם יכול להשאל על נדרו וזה יגרום שחמץ יהפוך להיות שלו, הרי הוא עובר על איסור של בל יראה גם בטרם נשאל על נדרו מטעם ד'הואיל ואי בעי משתלי גורם לכך נחשב הדבר שיש לו כאן זכות ממון וממילא עובר איסור, וה"ה בנידון דידן כאשר עושים זכיה הרי המוכר יכול לא להתרצות ועי"כ הזכיה מתבטלת, וממילא גם לפני הריצוי נחשב הדבר כשלו מדין הואיל כיון שיכול לא להתרצות.

וז"ל האבני נזר שם: "אך יש לעיין שהרי במזכה לאחר שלא בפניו ואחר כך כשנודע לו אומר לא בעינא לזכיי בטלה זכיותו. והכא נמי כיון שלא הי' שלוחם. רק מדין זכי באת לקיים המכירה. אם כשנודע להמוכרים הבעלי הבית שלא הי' שלוחם אמרו לא בעינא לזכיי בטלה המכירה למפרע. ועיין ריטב"א קידושין (דף מ"א) תחילת עמוד ב'. ואם כן הרי הוא שלהם מדין הואיל ואי אמרו לא בעינא לזכיי.

תשובות האחרונים על הערת האבני נזר

וליישב קושיית האבני נזר והוכחתו שלא מועיל מדין זכיה כיון שיכול לחזור והוי שלו מדין הואיל מצאנו באחרונים כמה דחיות לטענה זו. עיין באר יצחק סימן ב' שדן לומר שאולי אינו יכול לחזור בו כיון שבזכות גמור אי אפשר לחזור בו, וכפי שכתב הרשב"א [קידושין כ"ג] [והאבני נזר סימן של"ז נחית לזה וכתב שמהרשב"א מוכח להיפך].

והדובב מישרים [א,ל] כתב שגם אם יכול לחזור בו, מ"מ לא שייך לאסור משום בל יראה, כיון שכל דין 'הואיל' שהופכת את החמץ להיות שלו, כנידון הגמ' של חלה, נאמר רק היכא שהחלה נמצאת ברשותו,

ושפיר הוי קנין בשביל זה לדעת רוב הראשונים הנ"ל וכל עיקר שאנו נוהגין לעשות גם קנין כסף הוא לדעת רש"י דלנכרי בכסף ואיהו גופיה הרי ס"ל דהתחייבות קונה ככסף ולהרמב"ן ז"ל דהתחייבות לא הוי ככסף הרי ס"ל בהלכות בכורות מובא במ"מ (פ"א מהלכות זכיה הי"ד) דנכרי במשיכה ולא בכסף, ועיי' בסמ"ע (סי' קצ"ד סק"א) ועיי' בב"י יו"ד (סי' קל"ב) שתפס דעתו דנכרי בין בכסף בין במשיכה, ובס' נחלת שבעה (סי' ל"א) כתב דעיקר דעת הרמב"ן כר"ת כמו שהביא משמו המ"מ ובהא דיי"נ בא הרמב"ן רק לפרש דברי הרמב"ם וליה לא ס"ל, ועיי' באחרונים....

ולכאורה יש להקשות כמה קושיות גדולות על יסוד הדבר אברהם:

א] הנה יישב לן שמועיל קנין כסף מדין התחייבות אך לא ביאר כיצד מועיל קנין חליפין [וזה אמנם קשה גם לבא"י כפי שכתבנו לעיל].

ב] כיון שגם קנין שכירות חצר אנו מעוניינים שיעשה בכסף וזה הרי לכו"ע לא רק לרש"י, ויקשה עלינו שהרי הוא במחלוקת הראשונים אם התחייבות מועילה.

ג] ועל כולנה צ"ע בדבריו כיצד חלה ההתחייבות בלי שתקדם לה איזה קנין כגון כסף או שטר או סודר הרי התחייבות לא נוצרת לבד, ושוב לכאורה אינו מובן על מה מתבססת המכירה, ועיין מאמרו של הרה"ג אהרן שטיינברג בהישר והטוב כרך כ"ב עמוד ק' וצ"ע.

[לאחר כתבי כל הנ"ל ראיתי שהאריך בכמה דברים שכתבנו, במאמר בבית אהרן וישראל גליון ע' עמוד ק"ו יעוי"ש].

חסרונות נוספים להעמיד את כל

המכירה שע"י שליח שחותם במקומו

על השמר מדין זכיה

והאבני נזר או"ח סימן שמ"ז כתב מטעם אחר דמכירה ע"י זכיה לא תועיל, ובסוף דבריו החמיר למעשה מכירה ע"י זכיה

רצה לישבע דנעש' כאומ' לכשתשלם לי תהי' פרתי קנוי' לך מעכשיו או סמוך לגניבה וכן מבואר בח"מ סימן רצ"ה, והרמ"א בתשובה סימן פ"ז כתב גבי בכורה דאם הנכרי השומר סילק במעות להמפקיד דנפטרות מבכורה דאמדינן דעת הבעלי' דניחא להו להקנו' גוף הפרה להנכרי כדי להפטר מבכור' דאין לך אומדן דעת יותר מזה ועדיף הך אומדן דעת מן אומדנא דאמרו חז"ל בכפילא עכ"ל הרמ"א. ולפ"ז בחמץ הנפקד ג"כ יש אומדנא הנ"ל דהא בלא זה יפסיד כל חמצו ודאי הי' האומדנא להקנות להנפקד את החמץ כדי שיהא יכול למכור את החמץ, וגם הא הנפקד משלם דמי החמץ להמפקיד דהוי כאומר לכשתשלם לי אז יהא קנוי לך מעכשיו החמץ או סמוך לזמן איסורו והיינו בשעה חמישית וכמו סמוך לגניבה בכפל משום דאם לא עכשיו אימתי. וזהו כש"כ מגניבה דהא בחמץ עיקר ההצלה הוי רק ע"י הקנאה להנפקד דאל"כ הא אין לו מצילין, ולפ"ז הוי הנפקד כבעל דבר בעצמו למכור, ואין צריך בזה לדיני זכיי' ושליחות, ושפיר חל קנין כסף משום דהוי בע"ד בעצמו דהא ודאי הקנה לו כדי שיהא יכול למכור ולצאת לכל הדיעות ולא יעבור על כל יראה, ומתורץ קושיתי הנ"ל בעז"ה. ולפ"ז נדחה הוכחתי שכתבתי להוכיח דין זכיי' בחמץ לנ"ד משום דהא שאני התם, ובנ"ד לא שייך ההקנאה הנ"ל.

ויישוב זה מיישב גם הערת האבני נזר שיכול לחזור מדין הואיל, אמנם עיין באבני נזר סימן של"ז אות ט"ו שכתב ליישב הגמ' שבשומר לא יכול לומר לא בעינא, ושוב הביא אבן העזר שכתב שלא תלוי בשם שומר עיי"ש מה שכתב בזה.

אולם במכירת חמץ כיון שהחמץ ברשות העכו"ם לא נאסר מדין כל יראה, ואין בזה חסרון של הואיל, והביא כן מדברי הפני יהושע שכתב ש'הואיל' לא אוסר יותר מאשר חמץ של עכו"ם שקיבל אחריות שנאסר רק אם הוא ברשותו.

והבאר יצחק שם האריך להוכיח שלא מדברי הפנ"י, מכך שהגמ' לא הציעה להוציא את החלה מרשותו ע"מ שלא יעבור על כל יראה עיי"ש.

וע"ע בהליכות שלמה במלואים בדברי הגר"נ גולדברג זצ"ל שהאריך בקושיית האחרונים בדין הואיל, ועיין גם בדברי הגר"ש אורבאך זצ"ל בספר אליבא דשמואל מש"כ בענ"ז וילע"ע.

ביאור הסוגיא בפסחים

והנה פתחנו בזה שבסוגיא בפסחים מוכח שניתן לעשות מכירת חמץ ע"י דין זכייה, וזה לכאורה מוכח שלא כהנך אחרונים שפקפקו בהלכה זו.

אמנם הנה הפקפוק של הבאר יצחק היה מדין שלוחו של בעל הממון, ולכאורה לא קשיא מהגמ' כלל שהרי שם אפשר לעשות משיכה, ואם כן אין צורך כלל בקנין כסף. אכן כ"ז לשיטת הסוברים שמשיכה קונה בגוי, אולם לשיטת הראשונים שכסף קונה ולא משיכה אכתי קשה [והיה ניתן ליישב שראשונים אלו יסברו שאין חסרו של שלוחו של בעל הממון] ולזה כתב הבאר יצחק ליישב שבגמ' המהלך הוא שהשומר זוכה בחמץ והוא מוכר את החמץ שקנה לגוי ואלו דבריו הנפלאים:

"ויש לתרץ והוא די"ל דשאני הנפקד למה דאיתא בב"מ דף ל"ד בשילם הנפקד ולא

סיכום

כאמור בתחילת דברינו כאשר אדם חותם על שטר הרשאה למכירת חמץ מול הרב עבור חברו, לכאורה יש בזה חשש של מילי לא מימסרן לשליח, הן משום שלא מסר לו דבר, והן לפי דעת הקדוש מרדכי"ש כיון שהמכירה תלויה ברצון הגוי. מלבד זאת החמץ שקונה המשלח אחרי ששלח את השליח לחתום על שטר השליחות לכאורה לא כלול במכירה.

ואמנם בפשטות אם היינו דנים זכייה במכירת חמץ לכתחילה, הרי שכל הבעיות היו נפתרות. אמנם כפי שראינו קשה מאד להעמיד לכתחילה מכירת חמץ מדין זכייה גם לולא הפקפוקים הקיימים בלא"ה במכירת חמץ. וטעם הדבר הן מחמת שבמכירת חמץ מדין זכייה חסר רוב הקנינים למ"ד שיש חסרון של שלוחו של בעל הממון. כמו כן ישנם שיטות שיש כאן חסרון שהחמץ נחשב שלו מדין הואיל [ואמנם עניין זה פתיר אם המשלח ימנה בפה שלו את הרב המוכר לפני פסח אפילו שלא בפניו].

והנה ידועה מחלוקת האחרונים מה הדין באופן שלא חלה המכירה על החמץ מאיזושהי סיבה, האם הוא נידון דרבנן כיון שביטל חמצו, או נידון דאורייתא כיון שעל מה שמתכון למכור לא שייך כלל ביטול, ולפי שיטתם החשש בנידון דידן הוא בדאורייתא חמור של בל יראה. ועכ"פ בהא נחתינן ובהא סלקינן שודאי אין זה מן המובחר כלל שאדם ישלח שליח לחתום במקומו על מכירת חמץ, עכ"פ באם יש לו חמץ דאורייתא, ונלענ"ד שנחוץ מאד להביא לו את שטר המכירה שיחתום עליו בעצמו, ואף שידעתי שמקובל לא כך הנלע"ד כתבתי.



הרב פנחס זלצמן

הקדמת קריאת התורה דשבת במנחה, לאחר תפלת מוסף

מעשה בקבוצה שנסעה לשבות באחד המושבים, ובית כנסת שבישוב היה רחוק מאד ממקום שביתתם. לתפילת שחרית צעדו האנשים מרחק גדול לבית הכנסת. אך הגיעו למסקנה שאין בכוחם לעשות את הדרך הזו שוב בשעות אחה"צ לתפילת המנחה, ובפרט שחלקם לא חשו בטוב, לכן החליטו שיתפללו מנחה במניין במקום שביתתם. אלא שס"ת יש רק בבית הכנסת. ונתעוררו בשאלה, האם שפיר דמי לקרוא בתורה בבית הכנסת מיד לאחר תפלת מוסף את קריאת התורה דמנחה, או שמא קריאה זו שייכת דווקא למנחה שעדיין לא הגיע זמנה. ומהעיון במשנ"ב הלכות קריאת התורה, היה נראה להם דשפיר דמי לעשות כן, וכך עשו. ונתעוררתי לעיין בסוגיא זו, האם אכן שפיר דמי למיעבד הכי, וכמובן שהכוונה לשעת הדחק גמורה, ולא באופנים של נוחות בעלמא.

הדין שפיר דמי לקרוא בלילה באופן שיוודע שיבצר ממנו לקרוא בתורה ביום. והוכיח שם מב' מקורות: א) מהא דבמשנה מגילה כ.ב. אמרו "כל דבר שמצוותו ביום כשר כל היום", ודנו בגמרא שם לאתווי מאי, ומדלא אמרו דאתי לאתווי קריאת התורה שזמנה כל היום, הרי יש להוכיח דמעיקר הדין אין זמנה של הקריאה דווקא ביום, אלא גם בלילה. ב) עוד הביא שם בשם חכם אחד, דמכך שקריאת התורה לא חשיבה מ"ע שהזמן גרמא לפטור נשים, הרי בהכרח דזמנה גם בלילה, עיי"ש שמהרש"ם דן בראיתו. ומסיק דאכן שרי להקדים ללילה עכ"פ בשבת ויו"ט, יעו"ש. והגם שדנו בדבריו לענין הקריאה בלילה, ראה יבי"א ח"ז סימן יז, ותשובות והנהגות כרך ב' סימן צג, מ"מ יש ללמוד דאם שרי להקדים קריאת היום ללילה שלפניו, הרי כ"ש שיהא מותר להקדים קריאת התורה דמנחה לשחרית.

עוד יש להוכיח להיתר מדברי האשל אברהם (בוטשאטש) סימן רצב סק"א, המדבר כמעט במפורש על אופן דידן. ולהבנת הדברים נעתיק אריכות דבריו (בתוספת ביאור בסוגריים): "אירע שיעצוני רבים להתפלל באכסניא בשבת קודש מנחה, ולא לילך לבית המדרש הקדוש, והיה זה על ידי קישור שמים בעננים, שהיה נראה שחשיכה כל כך עד שלא יהיה אפשר לקרות מתוך הספר תורה

והנה המקור להתיר הוא מדברי המשנ"ב בהלכות קריאת התורה סימן קלה, דעל דברי הרמ"א שם ס"ב דאם ביטלו קריאת התורה בשבת אחת משלימים אותה לשבת הבאה. ביאר המשנ"ב סק"ה: "ביטלו - מחמת קטטה וכדומה. ומיירי שלא קראו כל היום, אבל אם ביטלו רק בשחרית הקריאה ובמנחה כבר מצאו מנוחה, אם יש פנאי לקרות כל הסדרה יקראו במנחה כל הסדרה ויקראו שבעה גברי, כי כל יום השבת הוא זמן הקריאה", ומקורו מדגמ"ר שם. (ובשעה"צ שם כתב, דבכה"ג ישלימו תחילה קריאת התורה דשחרית, ורק אח"כ יאמרו אשרי ובה לציון ויקראו כסדר מנחה, עיי"ש). ומדברים אלו יש ללמוד לכאורה, דכשם שקריאת שחרית שייכת גם למנחה כי כל היום הוא זמן הקריאה, הרי י"ל גם להיפך, דכל היום הוא גם זמן הקריאה לקריאת המנחה. אבל להעיר, דעיקר דברי הדגמ"ר אינם מוסכמים, דבשערי אפרים הביא דעת החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב סימן טז שאין להשלים קריאת שחרית במנחה, דאין זה זמנה.

עוד יש מקור להתיר, ע"פ דעת מהרש"ם מבערז'אן בשו"ת ח"א סימן קנח, דהתיר בשעת הדחק ליוצא לדרך בשני וחמישי להקדים לקרוא בתורה קודם עלות השחר, וביאר שם דהגם שמבואר בדברי המקובלים שאין זמן המקרא אלא ביום, מ"מ מעיקר

שלנו), על כל זה יש מקום לומר שאחר שנתקנו סדרי התפילות הקדושים, יש קפידא שיהיה קריאת התורה הקדושה סמוכה להתפילה דוקא". יעו"ש בהמשך דבריו שדן בפרטים נוספים בשאלה דידיה.

והנה במה שדן הא"א דאולי הקריאה צ"ל דווקא קודם התפילה, כבר הביא הא"ר סימן רצב סק"ז את דברי מהרי"ל גבי קריאת מנחה: "כתב במהרי"ל, כשהיה מאחר לבוא לבהכ"נ עד שסיימו קריאת התורה, היה מתפלל עם הצבור ואח"כ קרא הפרשה". והביאו השע"ת שם. הרי דנקטו שאין הקריאה מוכרחת לפני התפילה דייקא. וכ"פ המשנ"ב סימן קלה סק"א ד"בדיעבד כל היום זמנה", וגם בשני וחמישי, ולמד כן מדברי הדגמ"ר דלעיל גבי השלמת קריאת שחרית דשבת במנחה. וכן מבואר בלשון תרומת הדשן סימן טו, דכאשר יצאו חלק מהמניין אין לקרות בתורה, ואין זה כחזרת הש"ץ דכיון שהתחיל בעשרה גומרה אע"פ שאין עשרה: "דקריאת התורה בציבור חשיבא מילתא בפני עצמה, דהא קמן דבמנחה קורין קודם התפילה".

העולה לן עד הכא, דאיכא ג' טעמים להיתר: (א) דברי המשנ"ב דפסק כדגמ"ר דכל היום הוא זמן הקריאה, ומסתברא דהן לאחר והן להקדים דמאי שנא. (ב) דברי מהרש"ם שמתיר להקדים אפילו קריאת יום ללילה שלפניו, ומסתברא דכ"ש קריאת מנחה לשחרית. (ג) דברי הא"א, שקודם מוסף אין לקרוא קריאת מנחה, דמיחזי כהמשך קריאת שחרית. ומשמע שאחר מוסף יש מקום לומר דשרי.

ויש מקום להוסיף את דברי מהר"ם לובלין בשו"ת סימן פד הביאם מג"א סימן קמג סק"ח, דהיות שקריאת התורה בשבת במנחה היא רק משום יושבי קרנות וכדלקמן, לכן אין חובת קריאתה חמור כקריאת שחרית, ועפ"ז פסק דבמקום שאין אלא ס"ת פסול, שנחלקו הראשונים אם קורין בו, אז הגם שבקריאת שחרית קורין, במנחה אין קורין כי אינה חובה כ"כ. אכן זהו אינו טעם להתיר

הקדושה, שלא יהיה נראין האותיות (מחמת העננים, והסמיכות לשקיעה) ע"י שהיות ההליכה והתפלה שעד זמן קריאת ספר תורה הקדושה. ואחר כך נתפזרו העננים ולא היו מטר ונראה אור היום, וקראנו מתוך החומש בלי ברכות. ואחר התפלה היה עדיין שהות ביום לילך (לביהמ"ד) ולקרות בספר תורה הקדושה. והייתי נבוך בזה, כי אולי התקנה היא דווקא בשבת קודש קודם תפלת מנחה בסמוך. שבודאי אין סברא שיהיה יוצא ידי חובת התקנה כשקורא תיכף אחר קריאת ספר תורה הקדושה בשחרית עוד ג' קרואים בפרשה שאחר כך, והרי גבי פרשת שקלים שאירע בפרשת תצוה קורא תיכף כי תשא (לפרשת שקלים), ואילו היה שייך קריאה דמנחה גם בשחרית, לא היה בזה שום היכר משום פרשת שקלים (דהרי זוהי קריאת המנחה באותה שבת), ולפעמים אין מוציאין רק ספר תורה הקדושה אחת (גם לפרשת שקלים כשאין להם ב' ספרים, ואם נימא שקריאה כזו יכולה להועיל לקריאת המנחה, א"כ ליכא כאן היכרא כלל לקריאת שקלים). אלא ודאי שקודם תפלת מוסף אינו יוצא ידי חובת קריאת ספר תורה הקדושה שבמנחה (משום שעד אז נראה כהמשך לקריאת התורה דשחרית. ומבואר עכ"פ מדבריו, דאחר תפילת המוסף כבר יש מקום לדון להתיר. והמשיך לדון) ולזה אולי אין לקרות ג"כ אחר תפילת מנחה (אלא רק לפני כסדר הרגיל). ולא דמי לשני וחמישי שנוהגים לילך לפעמים אחר התפלה ולקרות בבית הכנסת אחרת גם רחוקה, כי שם הוא עכ"פ אחר שחרית, מה שאין כן כשכבר התפללו מנחה דשבת קודש שיש בזה שינוי זמן מסוים. גם הרי שבת קודש כיון שיש בו קריאה ב' פעמים, אולי יש בו קפידא יתרה בהפסק מהתפלה (כדי שיהא היכר שהם ב' קריאות). וגם אילו היה על פי תקנת משה רבינו ע"ה לקרות במנחה דשבת קודש כל אחר חצות (ולאו דווקא אחר מנחה), כיון שלא היה אז כלל תפילה במנחה בקביעות (שהרי רק אנשי כנה"ג תיקנו סדר התפילות

בעלי מלאכות שאין להם פנאי לשמוע קריאת התורה בשני ובחמישי". וכך גם בשיטמ"ק: "ומורי ה"ר יעקב שונה משום יושבי קרנות שמוכרין עסקיהן ואין נכנסין לבית הכנסת כל ימות החול, עמדו ותקנו קריאה זו במנחה". ולביאור זה, "יושבי קרנות" אין הכוונה במובן הרגיל יושבי קרנות העיר שמבלים זמנם בהבלים, אלא יושבי החנויות העוסקים במלאכתם בימי החול, ומחמת כן אינם נכנסים לביהכ"נ בשני וחמישי (ו'קרנות' דנקט, י"ל משום שחלק החנויות היה ממוקם בקרנות העיר כמבואר בב"ב צה.ב. גבי חמרא דמיזדבן אקרנתא). ובהיות שאינם באים לשמוע קריאת התורה דשני וחמישי, תיקנו עבורם קריאה נוספת בשבת. (ולהעיר לאחרונים שדנו, מדוע מתחשבים באלו שאינם נוהגים כשורה. ושמא י"ל דטורת הפרנסה חשיבא כאונס).

אמנם ראשונים אחרים ביארו טעם זה במובן המוכר של "יושבי קרנות". דהשיטה מקובצת ב"ק שם כתב: "משום יושבי קרנות. שהולכים ומשתכרים באותה שעה על הקרנות ואותה שעה שעות שכרות היא וכדאמרין במסכת תענית (שזמן המנחה הוא עת שכרות ולכן אין בו נשיאות כפים), ומשום הכי הוא דתקנו להו דנהוו קורים בתורה כי היכי דניתו לבית הכנסת. ועל שם כך תקנו לומר ואני תפילתי וגו' שלמעלה הימנו כתוב "שיחו בי יושבי שער וגנינות שותי שכר", ובא דוד ואמר הן יושבין ומשתכרין על הקרנות ואני בא לבית הכנסת ומתפלל לפניך בשעת המנחה שהיא עת רצון, שאף אליהו הנביא לא נענה אלא בתפלת המנחה". וכן ביאר המאירי: "הראשונה, שיהו קורין בשבת במנחה בספר תורה מפני יושבי קרנות, שהשבת אחר אכילה ושינה זמן ישיבת קרנות הוא לפחותים ולהמון מצד שאין מלאכה בשבת, ותיקן שבאותה שעה יתקבצו כולם וישמעו דבר תורה".

וכעין זה כתב רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף ב"ק כט): "שקורין במנחה בשבת,

לקרוא שלא בזמנו, אלא טעם כללי שקריאת מנחה אינה חמורה כ"כ.

ואחר העיון י"ל לכאורה, דהדבר תלוי בב' ביאורי הראשונים בעיקר טעם הקריאה דמנחה. דהנה חיוב הקריאה בשבת במנחה, נתבאר במשנה מגילה כא, א: "בשני וחמישי, בשבת במנחה, קורין שלשה אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן ואין מפטירין בנביא". ובגמרא ב"ק פב, א. נתבאר דקריאה זו, היא אחת מ' תקנות שתיקן עזרא הסופר: "שיהו קוראין במנחה בשבת, משום יושבי קרנות". וכך נפסק להלכה ברמב"ם הלכות תפלה פי"ב ה"א: "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברכים בשבת, ובשני ובחמישי בשחרית, כדי שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת, משום יושבי קרנות".

(וראה מהרש"א בחידושי אגדות, דהגמרא דרשה חיובי הקריאה בשני וחמישי מוילכו ג' ימים ולא מצאו מים: "וילכו ג' ימים כו' אין מים אלא תורה כו' דרשינן ליה משום דמה ענין שם שם לו חק וגו' ויאמר אם שמוע וגו' לענין שהלכו ג' ימים ולא מצאו מים. וע"כ דרשו שהלכו ג' ימים בלא תורה ונתחזק להם ביטול התורה והיו נלאין לשנות מי התורה כי היו מרים להם כנאמר אם תעזבני יום וכו', עד שהורה להם ה' עץ וגו' שהתורה היא עץ חיים למחזיקים בה, והחזקה הוא בכל דבר בג' פעמים, וע"כ בהיפך זה קאמר שלא יתחזק להן חזקת לינה ג' ימים בלא תורה ובזה ימתקו להן מי התורה. ויאמר אם שמוע תשמע וגו' כמ"ש אם שמעת בישן תשמע בחדש, דהיינו ואם שמעת בשבת שחרית בפרשה הישנה תשמע במנחה בפ' חדשה, ואם שמעת כו' במנחה בשבת תשמע עוד בב' וה'").

והנה בביאור האי טעמא דיושבי קרנות, נחלקו הראשונים. דרש"י שם כתב: "יושבי קרנות, יושבי חנויות. כל ימות החול עוסקין בסחורה ואין קורין בשני ובחמישי, תקון בגינייהו קריאה יתירה". וכ"כ הרא"ש שם: "שיהו קורין בתורה במנחה בשבת, בשביל

ומידי עסקי בעניין זה מצאתי מציאה בא"ר שם, שמציין לתניא רבתי, ומקורו משבלי הלקט: "ובשם ר' נתן ב"ר מכיר זצ"ל מצאתי למה אומרים במנחת שבת ואני תפלתי, בשביל שצרה אחרונה שלא נהייתה מעולם כמוה תהיה בעקבי הקץ ט' חדשים, שנאמר לכן יתנם עד עת יולדה ילדה, והיום האחרון תכבד הצרה מכל שלפניה, ויום שבת יהיה וכל היום תהיה הצרה עד עת המנחה, ואזי יהיו ישראל נענין במנחה, ומיד יבא משיח ויושיענו. הה"ד בעת רצון עניתיך וביום ישועה עזרתך, והיינו דכתיב בשוכה ונחת תושעון, כלומר ביום נחת תושעון שבו תגאלו. ותפלת המנחה קורא עת רצון שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה, שנא' ויהי בעלות המנחה וגו'". ופוק חזי מה שקרה ביום שבת ש"ת שנה זו, שכבדה הצרה עד מאד, מנץ החמה ועד זמן המנחה, שהיה נראה שרח"ל כל ארץ ישראל תכבש תחת יד האויבים הארורים, ומאז זמן המנחה לפתע נהפך המצב, והגם שאנו מקוים לישועה שלימה ולא רק לנצחונות כאלו ואחרים, הרי גם זה חלק מהתהליך.

ולא אמנע מלסיים בהבאת דברי חז"ל, שעל הפסוק בהושע ג', ה: "אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' א-לקיהם ואת דוד מלכם, ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים". מביא רש"י את דברי רשב"י בפסיקתא, שכלל ישראל מאס בימי ירבעם במלכות שמים, במלכות בית דוד, ובבנין בית המקדש. ובסוף ימי הגלות יצטרכו לבקש זאת בחזרה. ועל זה: "אמר ר' שמעון בן מנסיא, אין מראין סימן גאולה לישראל, עד שיחזרו ויבקשו שלשתן. כלומר, שלא מספיק להתפלל על ישועה באופן כללי, אלא לבקש באופן מפורט, שאנחנו רוצים לא רק את השגרה הבטוחה, אלא את שלשת הדברים האלו: מלכות שמים, מלכות בית דוד, ובניין בית המקדש. יה"ר שנזכה לזה במהרה בחסד וברחמים.

משום יושבי קרנות, כלומר כדי שלא יעמדו בטלים כל יום שבת שיש להם פנאי לשמוע, מה שאין כן בימות החול שהן טרידין במלאכתן".

ודאיתנן להכי, יש לומר דיש לתלות הספק הנ"ל בב' הטעמים. דלרש"י ודעימיה שתיקנו קריאה נוספת ביום השבת בכדי להשלים את מה שיושביו החנויות אינם שומעים בימות החול, הרי שפיר י"ל דיתכן לקרותה גם בשחרית, ורק שבאופן כללי תיקנו שתהא הקריאה בסמיכות לזמן המנחה, בכדי שלא להטריח על הציבור, וכן כדי שיהיה ניכר שזו היא קריאה מיוחדת. אבל לטעמייהו דהשיטמ"ק ומאירי, דיושבי קרנות שהוא זמן שכרות וכו', הרי זה עניין מיוחד בזמן זה של שבת אחרי הצהריים שאז הוא זמן שכרות ויושבי קרנות מבלים זמנם, וממילא הקריאה תוקנה לזמן זה דווקא, ואין להקדימה.

וכן משמע בזהר הק' פרשת ויקהל דף ר"ב. שע"פ פנימיות הדברים זמן הקריאה הוא דווקא בזמן המנחה, שאז הוא זמן שמתעורר הדין בעולם בשאר ימות השבוע: "תרי זמני קרינן בס"ת בשבתא, במנחה בשעתא דדינא תליא לעידן ערב צריכין לאכללא שמאלא בימינא דהא אורייתא מתרין סטרין אתיהיבת דכתיב (דברים לג) מימינו אש דת למו ימינא ושמאלא, בגין כך ספר תורה במנחה די בעשרה פסוקין או יתיר אבל לא שלימו דפרשתא דהא שלימו דפרשתא לא הוי אלא בימינא וימינא תלייא עד שעתא דמנחה והא אוקמוה.. ובספרא דרב ייבא סבא, במנחה בשבתא הא אתער רזא דשמאלא ונקודה תתאה בההוא סטרא דשמאלא מקבלא רזא דאורייתא כדין בההיא שעתא נטלא מסטרא דשמאלא ומדיליה קרינן דהא איהי קיימא ברזא וקרינן תשע ואינון שית דחול ותלת בשעתא דאתער שמאלא בשבתא ולא תכללא כלא כחזא".

הרב שמעון שיי

מאמר בגדר הדין של סוף טומאה לצאת

ובסופו הערה על מאמרו של הר"ר אברהם לעדרייך בקובץ גליון ר"ל

קדמונים, שאסור לכהן לילך תחת שער החצר והעיר מדין סוף טומאה לצאת.

דעת המהרי"ט בגדר הדין

ג. והתרומת הדשן (שם) וכן המהרי"ט (ח"א סי' צו) כתבו לחלוק על דבריהם, אולם לכאורה סברתם אינן דומות זו לזו. דז"ל המהרי"ט: 'כי לא אמרו סוף טומאה לצאת אלא בשיש שם אוהל אלא שסתימת הפתח חוצצת, כגון ההיא דפ"ז דאהלות דתנן המת בבית ובו פתחים הרבה כלם טמאים, פי' מטמא באהל אם האהיל המשקוף על האדם ועל הכלים טמאים, ואע"פ שהם מוקפין בדלתות, גזרו חכמים שלא יהא הדלת חוצצת בפני הטומאה כיון שעומדת ליפתח כדי להוציא את המת, כפתוחה דמיא, והוה ליה אהל הטומאה, וכו', אבל במקום שאין שם אהל מה מקום יש לטמא פתח שער העיר או שער השכונה מפני שעתידיה טומאה לצאת משם, עכ"ל.

ומבואר מדבריו, שאין הדין של סוף טומאה לצאת, שכל מקום שעתידיה הטומאה להגיע לשם חשוב כמו שכבר הגיעה לשם, אלא גדר הדין הוא, שכשיש פתח באוהל המת ויש דלת החוצצת בפני הטומאה, אם סוף הטומאה לצאת משם, לא חשובה הדלת כסגורה וחוצצת בפני הטומאה, ועוברת הטומאה לחלק השני של האוהל, דהיינו למקום הפתח שסוף הטומאה לבוא לשם. ולפיכך, אם אין הפתח באותו האוהל, אזי אין מקום לטמא מטעם שסוף הטומאה להגיע לשם.

וביאר שם בדעת המחמירים בשער החצר והעיר אע"פ שאינו באוהל אחד, שגם הם

דין דסוף טומאה לצאת

א. תנן (אהלות פ"ז מ"ג), המת בבית ובו פתחים הרבה, כולן טמאין, נפתח אחד מהן הוא טמא וכולן טהורין, חשב להוציאו באחד מהן, או בחלון שהוא ארבעה על ארבעה טפחים, הציל על כל הפתחים, ע"כ. וזהו דינא ד'סוף טומאה לצאת', ושנויה כמה וכמה פעמים במסכת אהלות, דהיינו, שאף על פי שיש חציצה בפני הטומאה, כיון שסוף הטומאה לצאת משם, היציאה טמאה. ועיין בבית יוסף (יו"ד סי' שעא ס"ד ד"ה כתב בכתבי מה"ר איסרלן) שהביא בשם התרומת הדשן (ח"ב סי' כד), שנסתפק האם כהן מוזהר על סוף טומאה לצאת, ובשם הכל בו (סי' קיד ד"ה מעשה) הביא, שכתב בשם הר"י מאיר"א שאין הכהן מוזהר עליו.¹

אולם רוב הראשונים נקטו, שכהן מוזהר בדין זה דסוף טומאה לצאת, וכן נפסק בטור ושו"ע (שם סעיפים ג-ד).

חקירה בגדר הדין דסוף טומאה לצאת ומחלוקת הפוסקים אם ישנו לדין זה באוהל אחר

ב. ויש לעיין בגדר דין זה דסוף טומאה לצאת, שלכאורה מצינו בזה פלוגתא בין המהרי"ט והתרומת הדשן. דהנה דנו הראשונים האם אומרים כשהמת בבית שבחצר וסוף הטומאה לצאת מהבית לחצר ומשם לחוץ לעיר, שסוף הטומאה לצאת דרך שער החצר והעיר, וגם תחת שער החצר והעיר אסור לכהן לילך. והביא התרומת הדשן (שם, ומובא ברמ"א שם) בשם

1 בכל בו שלפנינו נדפס 'מוזהר' במקום 'מוזהר', דהיינו שכהן אסור בסוף טומאה לצאת, אבל לשונו שם משמע יותר כמו שהעתיק הב"י שאין הכהן מוזהר על כך.

התירו של המבי"ט בשבת וביאר המהרי"ט בזה

ה. והנה המהרי"ט שם בתשובה הביא מעשה ששמע, שאביו המבי"ט התיר לכהנים לילך תחת שער העיר והחצר בשבת כיון שאין סוף הטומאה לצאת בשבת. וכתב המהרי"ט, שבדאי לא היתיר עיקר דין סוף טומאה לצאת בשבת, שזה טמא אפילו בשבת, שהרי יסודו [כפי דעת המהרי"ט] דאותה סתימה חשבינן ליה כפתוח, וזה שייך אפילו בשבת. ורק שכל הדין של שער העיר הוא רק חומרא שחוששין שמא פתאום יביאו לשם המת, וכיון שבשבת בודאי לא יביאו, אין לחשוש כלל.

ולפ"ז כתב המטה יוסף (ח"ב סי' ה), שכיון שבתרומת הדשן מבואר שדעת המחמירים הוא מעיקרא דדינא [וכנ"ל], לכן אין להתיר אפי' בשבת.

אולם לפי מה שנתבאר לעיל, שלדעת התרומת הדשן, דעת האוסרים הוא משום שגדר סוף הטומאה לצאת אינו משום דלא חשוב כסתימה אלא משום שסוף הטומאה לבוא לשם נחשב כאילו הוא כבר שם, א"כ יש מקום לסברת המבי"ט להתיר לכהנים לילך שם בשבת, אפילו אם הוא מעיקרא דדינא ולא רק מחומרא, משום שבשבת לא אמרינן סוף טומאה לצאת, כיון שעכשיו אינו עומד לצאת.²

אך באמת קשה מאוד לומר כן שדברי המבי"ט היה בכל אופן של סוף טומאה לצאת, שהרי לא מצינו חידוש כזה בשום מקום שדין סוף טומאה לצאת לא נאמר בשבת. אלא מוכח שדעת המבי"ט היא, כמו שביארו בנו המהרי"ט. אולם לפי דעת התרומת הדשן שהמחמירים החמירו מן הדין, בודאי שלא חששו לסברת המבי"ט שבשבת אינו עומד לצאת, אלא כיון שסופו לצאת אחר השבת, כבר מטמא מהיום.³

מודים לכך שעיקר דין סוף טומאה לצאת הוא משום שנחשב כאילו אין דבר החוצץ והרי הוא כמו באוהל המת, אלא שס"ל שהוא מנהג להחמיר שמא יביאו לשם המת פתאום בשעה שהוא תחת אותו האוהל.

דעת התרומת הדשן בנדר הדין

ד. אולם בתרומת הדשן (שם) מבואר, שלמד בדעת הקדמונים שהחמירו, שהיינו מעיקרא דדינא, שגם באוהל אחר שייך סוף טומאה לצאת, כיון שסוף הטומאה להגיע לשם, ולא חלק עליהם בעיקר גדר הדין שהוא מחמת שסוף הטומאה להגיע לשם, ורק הגבילו, שאף על פי כן אין זה רק באותו פתח שכאשר הטומאה תצא משם, יטהר האוהל, וז"ל: 'ונראה הטעם, כיון דרש"י פירש דמה שטמא הפתח שסוף הטומאה לצאת וכו', הלכה למשה מסיני הוא, ואין טעם בדבר, נוכל לומר כיון דמילתא בלא טעמא הוא, הבו דלא לוסף עלה, ונימא דכך היא הלכה דוקא באותו פתח שמוציאין אותו תחילה מתוך האהל אל תוך האויר, הואיל ובאותו יציאה נטהר האהל, יאמרו הלכה שאותו פתח טמא ולא מכאן ואילך, ואין לתמוה על חילוק זה וכו', עכ"ל.

הרי מבואר, שהבין התרומת הדשן את עיקר סברתם של המחמירים, ורק כתב לחדש שיש להגבילו דוקא לאותו פתח. ונמצא מבואר מדבריו שדעת הקדמונים הוא מעיקרא דדינא, [ושלא כדברי המהרי"ט שזו חומרא בעלמא, וכן דייק מדבריו בשו"ת מטה יוסף (ח"ב סי' ה) שציין לדבריו רעק"א שו"ע (שם)], וגם התרומת הדשן בעצמו, אף שלדינא נקט כדברי המהרי"ט, מכל מקום בעיקר הסברה נראה שהסכים יותר לדעת הקדמונים שיסוד הדין של סוף טומאה לצאת אינו משום שאינו חשוב כחוצץ בפני הטומאה, אלא משום שסוף הטומאה להיות שם.

2 ולפ"ז אתי שפיר למה הבי" לא הכריע בדברי המבי"ט כמבואר שם בתשובה.

3 זולת אם נחדש שתי ההגדרות אמת, שסוף טומאה לצאת היינו שהסתימה אינה חוצצת בפני הטומאה, וזה רק באותו אוהל, ודין זה נוהג גם בשבת, ומצד סוף טומאה לצאת אמרינן גם כן שכיון שסופו לצאת מטמא אפי' באוהל אחר, ודין זה אינו בשבת, ואפי' אם שניהם מעיקרא דדינא, ודוחק.

עוד נפ"מ בין המהרי"ט

לדעת המחמירים, אם נגע בדלת שסוף הטומאה לצאת כשאין אוהל המאהיל על הדלת

יהונתן שכתב⁴, שמדין סוף טומאה לצאת נטמא גם בנגיעה מבחוץ⁵ אפי' אם אין אוהל, ומטעם שסוף הטומאה להגיע לשם. הרי מבורר שלמד כדעת התרומת הדשן, שיסוד סוף טומאה לצאת הוא, משום שסופו להגיע לשם, וזה שייך אפילו במקום שאין אוהל.⁶

מחלוקת תוס' והרמ"ה האם אמרינן סוף טומאה לצאת כשאין פתח כלל

ו. והנה בכל המקומות שנאמר דין סוף טומאה לצאת, דיברו במקום שיש פתח לצאת, והדלת סגורה, ומדין סוף טומאה לצאת חשוב כאילו הדלת פתוחה, ואינו חוצץ בפני הטומאה. והתוס' בב"ב (דף יב.

ו. והנה לפי דעת המהרי"ט שדין סוף טומאה לצאת הוא רק שאין הדלת מפסיק בפני הטומאה, והטומאה עוברת לחלק השני של האוהל, אם כן באופן שאין משקוף על צד החיצון של הדלת במקום שסוף הטומאה לצאת, ונגע בדלת, לא נטמא, כיון שלא נכנס לאוהל המת, ואפי' אם היתה הדלת פתוחה לא נטמא. אולם מצאתי בשיטה מקובצת (ב"ב דף יב. ד"ה אינו מטמא) בשם רבנו

4 וכתב שם לחדש, שדין קבר סתום אינו אלא אם דעתו להניחו שם לעולם, אבל אם דעתו להוציאו משם אינו טמא מדין קבר ורק מדין סוף הטומאה לצאת.

וקצת משמע שם עוד, שגם דין סוף טומאה לצאת אינו אלא אם דעתו להוציאו משם, אבל אם דעתו להניחו שם לעולם אין דין סוף טומאה לצאת, וכן פסק המהרש"ם (ח"א סי' רטו), וציין לדבריו בלב אריה (ח"ב סי' טו אות ד), והוא עמד שם על עיקר חקירה זו, עיי"ש.

5 והעירוני לדברי רבינו ברוך הספרדי (מובא בשיטת הקדמונים ב"ב שם), שג"כ נקט שאמרינן סוף טומאה לצאת אפי' כשאין אוהל בצד החיצוני של הפתח. וראה עוד בדבריו שם שחידש יותר מכך, שכל הד' אמות סמוך לפתח נטמאים, וז"ל: 'מת שמת בבית טמא כל מה שבבית וכל הכלים הנתונים בד"א סמוך לפתח שהוציאוו ממנו', עכ"ל. וזה גם שלא כדברי רבינו יהונתן שלא טימא אלא בנגיעה במקום היציאה ממש, שז"ל: 'אבל אם אין האוהל מקיף כל הבית וכו', טהורה שהרי אין האוהל עליהם, ובלבד שלא יגעו בכותל, שאם יגעו בכותל אמרינן באותו מקום שנגע עתיד להפתח ולהוציאו דרך שם, וכאלו נגע בטומאה דמי', עכ"ל.

וממה שנקטו התוס' והראשונים (ב"ב שם) שהזיזין שיוצאים טמאים תחתיהם, משמע שלא סבירי כרבינו ברוך, שלפי דבריו גם בלי זיזין כל הד' אמות טמאים, [ונגיעה בכתלים לדעתם מטמאה גם לולי הדין של סוף טומאה לצאת מטעם קבר סתום שמטמא כל סביביו כמבורר בדבריהם]. וכן ממה שפרש"י בביצה (דף י. ד"ה כולם) וז"ל: 'כל כלים המונחים בחלל הפתחים תחת עובי התקרה של פתח טמאים', עכ"ל, ומבורר שרק מה שהוא תחת עובי התקרה טמא ולא כל הד' אמות שמבחוץ, וקצת יש לדייק שגם לא סבירא ליה כדעת רבינו יהונתן שלדעתו אפי' בלי תקרה אי נוגע במקום הפתח טמא.

ולדברי רבינו ברוך יוצא חידוש גדול לדינא, שאין לכהנים לעבור קרוב לפתח הבית שיש שם מת, וצריכים להתרחק ד' אמות. וגם לרבינו יהונתן צריכים לזוהר מליגע בדלת הבית.

6 והגם שלכאורה יש לתמוה, מאי שנא מקום של הדלת מכל האויר בחצר שאינו טמא אף על פי שסופו לילך דרך אויר החצר, ואף שאינו ידוע לאיזה מקום, למה לא נימא שדינו כמו בית שיש לו כמה פתחים שכולם טמאים. אבל באמת אין זה קשה כלל, שביאור של סוף טומאה לצאת הוא, כמו שביאר החכם צבי (סי' קג), שהוא רק במקום שסוגר על המת ומונע אותו מלצאת, והיינו שסופו להגיע לשם כיון שזה מקום שסוגר עליו, אבל מה שסוף הטומאה להגיע לאיזה מקום אין המקום טמא היום, רק כשיגיע לשם המת נטמא המקום, אבל מקום שסוגר על המת כמו שער החצר ושער העיר שצריך המת לעבור תחת הפתח כדי לצאת, בזה אמרינן שכוין שסופו להגיע לשם [בהכרח] כדי לצאת נטמא המקום, אבל סתם האויר שבין הבית לשער החצר או שער העיר, אין המקום סוגר על המת, אלא כל מקום שהוא מוליכו הוא משום שהחליט להוליכו לשם, ובזה נאמר הכלל סוף טומאה לצאת ואין סופו להיכנס.

ומטעם זה חידש רבנו יהונתן, שהמקום של הדלת מיקרי אויר שסוגר על הטומאה, ולכן נטמא כיון שסופו לצאת משם.

תליית המחלוקת

בסברות המהרי"ט וחתרומת הדשן

ז. והנה לדעת התרומת הדשן שיסוד דין סוף טומאה לצאת הוא כיון שסוף הטומאה להגיע לשם, לכאן פשוט לומר כדברי התוס', משום שמה לי כותל ומה לי פתח, הרי עומד הטומאה לצאת, ואינו חלוק מאוהל אחר.¹⁰

אולם לדעת המהרי"ט שאין גדר הדברים שסוף הטומאה להגיע לכאן, אלא שהמחיצה החוצצת בפני המת אינה חוצצת בפניו משום שסופו להפתח, לפי"ז מסתבר לומר שזה רק במחיצה כמו דלת וחלון, שיש כאן פתח שיצא משם הטומאה, ורק שהוא נעול ועומד לפניו, וכיון שסופו לצאת אמרינן שאינו חוצץ בפני הטומאה, אבל אם אין פתח כלל, הגם שסופו לסתור את המחיצה, זה דבר חדש, אבל עכשיו יש לנו מחיצה [ואינו דומה לדלת שלא נחשבת כסגורה, אבל כאן א"א לומר שלא נחשב שיש לנו מחיצה שהרי יש מחיצה], ואין מקום להטומאה לצאת, וזוהי סברת הרמ"ה.^{11 12}

ד"ה פרץ פצימיו) כתבו לחדש, שאפי' אם אין פתח כלל, אלא הבית סתום לגמרי, כיון שסוף הטומאה לצאת מאיזה מקום שהוא, אזי גם הכותל אינו חוצץ בפני הטומאה. דיעויין שם בדבריהם שכתבו, שאם המת מונח בבית, וסתמו את כל הדלתות ופרץ פצימיו שנתבטלו כל הפתחים, אמרינן סוף טומאה לצאת מכל הכתלים, ולכן אם יש זיזים בולטים מן הבית מכל צד, טמאים מדין סוף טומאה לצאת.⁷

אולם היד רמה (שם אות קמז) חולק על סברא זו, וז"ל הרמ"ה: 'אימור דאמור רבנן התם בבית שיש בו פתחים הרבה כדקתני בהדיא, בבית שאין בו פתח מי אמור, עכ"ל'.⁸ וכן קצת מדויק מדברי רש"י (עירובין דף ל.). במה שאמרו שם שעוג מלך הבשן פיתחו כמלואו, שפירש שם רש"י (ד"ה פתחו כמלואו), שצריך שיהא בו פתח רחב כמותו כדי להציל את שאר הפתחים, ואי ליכא פתח דחזי ליה, כל חור מלא אגרוף שבכתלים טמאין, עכ"ל. ומבואר שרק הפתחים טמאים אבל מקום שאין שם פתח כלל, אינו טמא, אף על פי שאינו ידוע מהיכן יוצאו את המת.⁹

7 וכן פ"י שם הר"י מיגש.

8 ומכאן זה פירוש על דרך פירוש רש"י שם, שאם פרץ את פצימי הבית הרי הוא מטמא את כל סביביו מדין קבר סתום, אלא שחולק על רש"י שסובר שגם תופס ד' אמות [וכמו שחלקו התוספות שם על פירוש רש"י מטעם כן].

9 ואף שאין מוכח לגמרי, שיש לומר שאכן אם אין פתח כלל אמרינן סוף טומאה לצאת מכל הכתלים, וכדברי התוספות, ורק אם יש פתחים, אלא שהם קטנים מדי, אז אמרינן שסופו להרויח את הפתחים ולא יפתח פתח חדש, וכמו שאמרו שם במסקנא, שאם יש פתח ד' טפחים הרי זה מטהר את שאר הפתחים הקטנים, משום שמסתמא ירויח את הפתח של ארבעת הטפחים. אלא שלפי ההו"א שם משמע שלא סברו כסברא זו, ולכן סברו שגם פתח מלא אגרוף טמא, וא"כ למה לא נאמר שגם מקום הכותל טמא אף שאין שם פתח כלל. אלא ע"כ משמע שס"ל כדעת הרמ"ה. ויש לדחות.

10 והגם שהתרומת הדשן צימצם האי דינא רק באותו אוהל, אבל אין מקום לחלק בין דלת לכותל כל שהוא אותו אוהל.

11 והעירוני, שלגבי הדין האמור בשו"ע (שם ס"ג), ומקורו מהמשנה (שם פ"ח מ"ו), ששני חדרים הפתוחים לבית ובכל אחד כחצי זית מהמת ודלתותיהן נעולות, הבית טמא והם טהורים, ואם נפתחו גם הם טמאין, יש לדון בדין זה לפי שני הצדדים דלעיל, שלפי דעת התרומת הדשן שסוף הטומאה לבוא לשם כאילו בא ולכן טמא, יש להעיר, הלא אפשר שיוציא כל חצי זית בפני עצמו, ולמה אמרינן שסופו לצאת, ועיין. אך לדעת המהרי"ט שנחשב כאילו הדלת פתוחה, אתי שפיר למה החיצונה טמאה, מאחר שהיו כאילו אין הדלת חוצצת בפני הטומאה. אבל עדיין יש לעיין מצד אחר, למה הפנימים טהורים, הרי כיון שנחשב שהפתח פתוח, גם הפנימים יש להם להיות טמאים מטעם זה. אולם נראה, שאין הכוונה שאין הדלת כסגורה, אלא שאין הדלת סוגר בפני הטומאה לצאת, ונחשב כאילו היא פתוחה, אבל בזה שהיא אינה חוצצת בפני הטומאה שלא לצאת, אין זו סיבה שלא תחצץ בפני הטומאה אף שלא תכנס.

הערה על מאמרו של ידידי הר"ר אברהם לעדערייך שליט"א בגליון רל

וכן לדעת המהרי"ט שיסוד דין של סוף טומאה לצאת הוא, שפתח שטותם בפני הטומאה ואינו יכול להישאר סתום, שיצטרך לפתחו כדי להעביר המת דרך שם נחשב כבר כפתוח, ג"כ מסתבר שכיון שלמעשה יצטרך לפתוח הפתח כדי להעביר המת דרך שם, חשוב כפתוח. אלא שלפי דבריו יש מקום לומר שרק פתח שבדרך יציאתו מהאי אוהל יצטרך להיפתח נחשב כפתוח, אבל אי יוציאנו תחילה ורק אח"כ יחזור ויכניסנו, נחשב לסוף טומאה להיכנס, שבזה לא נחשב הדלת כפתוח¹³, כדברי הרה"כ.

האם במקום שסוף טומאה לצאת

עוברים על לאו דלא יבוא

ט. בהערה 15 הביא הרה"כ לדון האם יש להקל לכהן בספק טומאה ברה"ר, והביא דעת כמה אחרונים שיש להחמיר הגם שליכא איסור לא יטמא, כיון שספק טומאה ברה"ר טהור, אבל אסור מצד איסור לא יבוא, [דהיינו שיש לאו מיוחד שאסור לכהן להיכנס לאהל המת, וחידשו שאינו תלוי בזה שנטמא, אלא עצם הכניסה לאהל אסור אפי' אי לא נטמא בכניסה זו], וכתב הרה"כ שבסוף טומאה לא שייך איסור לא יבוא שהרי אין המת באותו אוהל, ולא שייך אלא לאו דלא יטמא, וממלא בספק טומאה בחדר המדרגות שהוי רה"ר יש להקל.

אולם נראה שסברה זו שלא שייך איסור לא יבוא גבי סוף טומאה לצאת תלוי

האם אי מוציא את המת תחת כיפת השמים לפני שיוציאו דרך הפתח מציל על הפתח

ח. הנה הרב הכותב הביא לחקור באות ה-ו אי המת בבית הפנימי ועתיד להוציאו למרפסת ויטהר הבית, אלא שלבסוף יצטרך להוציאו דרך חדר המדרגות, האם זה שהוציאו תחילה להמרפסת מציל על חדר המדרגות, והרה"כ כתב שדנו פוסקי דורנו האם לדמותו לשער העיר שהכריע הרמ"א שהמקיל לא הפסיד במקום שלא נהגו להחמיר, והרה"כ כתב שאינו מבין דעת המחמירים, וכוונת הרה"כ הוא שכיון שהוציאו את המת מהאי אוהל ואח"כ יחזור ויכנסנו, ורק אחר הכניסה השנייה יוציאנו לחדר המדרגות, הוי ליה ככניסה, שאמרין סוף טומאה לצאת ואין סופו להיכנס, אולם לפי מה שמבואר לעיל [אות ד'] שהגם שצידד התרומת הדשן להקל בשער העיר, בעיקר הדין של סוף טומאה לצאת למד שהוא משום שסופו להגיעה לשם, ושייך אפי' בשער העיר, [ולא הוי כסוף טומאה להיכנס כיון שהוא מקום שסוגר על המת כדביאר החכם צבי סי' קג' מובא בהערה 6] ורק שהגבילו שלא נטמא מחמת שעתיד הטומאה להגיעה לשם רק אי הוא באוהל אחת, וא"כ כאן שהוא באוהל אחת וסופו להגיעה לשם הגם שמתחילה יוציאו אותו מהאהל למרפסת נראה שיש לדון בו דין סוף טומאה לצאת.

12 שוב ראיתי בגליון רל"א שציין ידידי הר"ר מיכאל אליעזר קאהן שליט"א לדברי המנחת שלמה [סי' ע"ב ענף א' אות ה' לפי הוצאת אוצרות שלמה] שהביא עיקר חקירתנו בגדר סוף טומאה לצאת מבעל פתח האהל [כלל א' סי' א'] ע"ש מה שהאריך בזה.

13 והיינו שלדעת המהרי"ט עיקר דין סוף טומאה לצאת בנוי על זה שהמת הוא באוהל זה, וממלא יש מקום לומר שכל שיצא מהאוהל לפני שיפתח הדלת כבר לא הוי בכלל האי יציאה, אלא אח"כ יהיה כניסה חדשה, משא"כ לדעת התרומת הדשן אין יסוד הדין בנוי על זה שהמת נמצא באותו האוהל, אלא על זה שסוף הטומאה להגיעה לשם, ולפ"ז כל מקום שסוגר על המת הוי בכלל דרך יציאתו [כמו שער העיר] ורק שלא נטמא רק באותו האוהל, וכאן הרי הוי באותו האוהל, ואולי גם לדעת התה"ד יש לחדש שלהלכה גדר יציאה הוא דווקא היציאה מהאי אוהל, וכאן הרי יצא מתחילה דרך יציאה אחרת וצ"ע.

וביתו הרי הוי רה"י, וכבר ציין ידידי הר"ר מיכאל אליעזר קאהן שליט"א בגליון רל"א שדברי הגרי"ש אלישיב מחודשים הם, ועי' במנחת שלמה [סי' ע"ב ענף א' אות ד' ד"ה אולם]. שנקט לדבר פשוט שאסור לכוהנים להיכנס לאוהל הפתוח לאוהל שסוף הטומאה לצאת דרך שם, והוכיח כן מהלכה מפורשת בשו"ע.¹⁵

אלא שכאן יש לדון עוד מטעם אחר כיון שסופו לסגור דלת ביתו לפני שיצא המת דרך חדר המדרגות, נמצא שבשעה שיוציאו הטומאה דרך חדר המדרגות לא יכנס הטומאה לתוך ביתו, ואין סוף הטומאה להגיעה לתוך הבית, והגרש"ז זצ"ל חקר כעין זה שם בתחילת התשובה, ובפשטות נראה שזה תלוי בחקירה הנ"ל, שלדעת המהרי"ט שהפתח שעתיד הטומאה לצאת דרכו נחשב כפתוח, יכנס הטומאה לתוך הבית, כיון שעכשיו בשעה שדלת ביתו פתוח נחשב שליכא מפסיק בין מקום הטומאה לחדר המדרגות, משא"כ לדעת התה"ד שטמא מחמת שסוף הטומאה להגיעה לשם, יש מקום לומר שאין לטמאות רק מקום שסופו להיות טמא.

במחלוקת התרומת הדשן והמהרי"ט הנ"ל שלפי התה"ד שגדר סוף טומאה לצאת הוא משום שסוף הטומאה להגיעה לשם וממלא טמא כבר עכשיו, הסברה נותנת שאינו עובר על לא יבוא, שהרי אין המת באותו האוהל, ורק איכא דין שהמקום שעתיד המת להגיעה לשלם כבר ניטמא, משא"כ לדעת המהרי"ט שיסוד הדין הוא שדלת שעתיד להפתח בפני המת אינו מפסיק בפניו, והוי ליה כפתוח, א"כ נחשב שהוא באוהל המת ממש ולכאור' עובר גם על לא יבוא,¹⁴ [אי לא נחדש שאפי' כשיש דלת פתוח אינו עובר על לא יבוא, כדעת החת"ס שציין הרה"כ].

אוהל הפתוח לאוהל שסוף הטומאה לצאת דרך שם ועתיד להסגר

י. ובעיקר מה שנקט הרה"כ שכשהכהן יוצא לחדר המדרגות הוי רק ספק טומאה ברה"ר, בנוי על מה שהביא הג"ר שלום סגל שליט"א פסק בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שיש להקל בשעת הדוחק לכוהנים להיכנס לאוהל הפתוח לאוהל שסוף הטומאה לצאת דרך שם, שהרי כאן בשעה שהוא יוצא מביתו הוא פותח דלת ביתו, נמצא שביתו פתוח לאוהל שסוף הטומאה לצאת דרך שם,



14 ויש מקום לדחות שאין כוונת המהרי"ט שהוי כאילו הדלת פתוח, אלא שאין הדלת חוצץ בפני הטומאה שלא יצא, וכמו שמבואר לעיל בהערה 11 מהא שאין הבתים הפנימים טמאים.

15 מהא דשני חצאי זית בשני בתים הפנימים שמבואר שאי דלתותיהם פתוחות גם הפנימיות טמאים, כיון שהם פתוחות להחיצונה שסוף הטומאה לצאת לה, ומיירי לעניין טומאת כוהנים.

לשון חכמים

הרב אהרן גבאי

סידור רב סעדיה גאון מהדורה חדשה

תפילת שמונה עשרה

תוכן פרקי המאמר: פרק א: דברי מבוא | הצורך במהדורה חדשה. פרק ב: תיאור עדי הנוסח - רשימת 19 עדי הנוסח ותיאורם | שלשה טפסים נוספים מעובדים שלא נכללו במהדורה זו | סיכום מצב עדי הנוסח מהמהדורה הראשונה ועד מהדורתנו. פרק ג: דרכנו בקביעת נוסח הפנים. פרק ד: נוסח העמידה ונספחיה. פרק ה: ההבדלים בין מהדורתנו למהדורת ארליך ושורשיהן | שבעת הממצאים החדשים והתובנות החדשות שהתחדשו במהדורתי | י"א ההבדלים וסיבותיהם.

פרק א: דברי מבוא

¹ אחת היצירות המפורסמות של רב סעדיה גאון היא סידורו, הנקרא "כתאב ג'אמע אלצלואת ואלתסביח" - ספר כלל התפילות והתשבחות. הסדר כולל את נוסח כל התפילות, לימי החול לשבתות ולמועדים, ליחידים ולציבור, הלכות הקשורות לסדר התפילה, ובקשות ופיוטים נוספים.

מטרתו של רס"ג בחיבור הסידור מבוארת על ידי עצמו, משום ש"בארצות האלה שבהן עברתי ראיתי משלושה אלה [-ההזנחה, ההוספה וההשמטה בנוסח התפילה] דברים, שהניעוני וקראוני להשתדל לסלקם. וזה לפי שישנם דברים ממסורות אומתנו בתפילותיה ובברכותיה, שהוזנח שימושם, עד שנשכחו ונמחקו לחלוטין, חוץ מאצל יחידי סגולה, ומהם דברים שנוספו בהן ונשמטו מהן, עד שנשתנו ונפסדו העניינים שלמענם נתקנו מלכתחילה".² מסיבה זו חיבר גם את שתי ה"בקשות" בסידורו: "ומפני שראיתי את מיעוט הבינה בכך - [בתפילות הרשות], וחשתי שהמתפלל, אשר רוצה להתקרב לאלהיו, מתרחק ממנו בדברי טעות, חיברתי בקשה בשתי נוסחאות".³

1 תודתי נתונה לפרו' אורי ארליך, על שבשנת תשע"ט שלח לי בטובו קטלוג עדכני של כל קטעי הגניזה של סידור רס"ג, כפי שזוהו במפעל לחקר התפלה בבאר שבע, וכן על כל מה שעזר לי אישית בהדרכה והשגת חומרים נדירים במשך השנים בכללות תחום נוסח תפלת הקבע, וכאן המקום להודות לו על מאמרו וספריו המאירים ומחכימים, ובפרט על מאמרו: 'לחקר נוסח התפילה בסידור רס"ג', פעמים, 121 (תש"ע), עמ' 99-67 (להלן: ארליך, רס"ג), וספרו: 'תפילת העמידה של ימות החול - נוסחי הסידורים בגניזה הקהירית שורשיהם ותולדותיהם', ירושלים תשע"ג (להלן: ארליך, עמידה). וכן תודתי נתונה לדר' גרינברג על עבודתו הכבירה בכל הנוגע לסידור רס"ג ועותקיו בגניזה וכו', בספרו: 'סידור רס"ג עיונים בנוסח, מבנה והוראות', ע"ד, אונ' בן-גוריון בנגב, תשע"ג (להלן: גרינברג, רס"ג), וכן על עזרתו האישית בכל הנוגע לתחום סידור רס"ג והמסתעף.

2 סידור, עמ' י.

3 סידור, עמ' מה.

הסידור השתמר בכתבי יד רבים, אחד מהם שלם ורבים חלקיים. על פי רבים מכתבי היד יצא לאור הסידור בשנת תש"א ע"י ש' אסף וי' יואל, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תש"א. כתב היד השלם, אוקספורד הנטינגטון 448 (להלן: 1א), נקבע כנוסח יסוד, ושינויי נוסח מתוך רבים מכתבי היד נרשמו בהערות.

הצורך במהדורה חדשה

בשנים שחלפו מאז ההדרת הסידור בשנת תש"א, נעזרו לומדים וחוקרים רבים במהדורה, ובאמצעותה עיינו בדעתו של רס"ג בהלכה ובנוסח התפילה. אולם עד מהרה התברר שנוסח 1א רחוק למדי מהנוסח כפי שיצא מתחת ידי רס"ג, וסופרו הושפע מנוסח פרס שכפי הנראה היה שגור על לשונו, ובמקומות רבים שינה בטעות מנוסח רס"ג לנוסח פרס (וע"ע לקמן פרק ה ליד הערות 163-164). על כן מתבקשת מהדורה חדשה שתציג את הנוסח באופן הקרוב ביותר לנוסח רס"ג, ככל שידנינו יכולה להגיע היום, בהתבסס על כתבי היד מהמזרח שהשתמרו בגניזה.

גם בהוראות ובהלכות שבסידור, נוסח 1א שונה פה ושם מהנוסח העולה מתוך כתבי היד מהגניזה. כיון שסרה מהימנותו של 1א, הרי שגם במקרים אלו יש להשתמש בכתבי יד מהימנים יותר, ולמעשה בכל עמוד ועמוד יש שינויים שמשנים את המשמעות לגמרי. כמו כן, התרגום שבמהדורת תש"א לא תמיד מדויק, ומתבקש תרגום חדש ומדויק יותר.

מלבד זאת המהדירים השתמשו בפחות משליש מקטעי הגניזה הקיימים היום, כך שכמעט על כל דף ודף ישנם שלשה עד ששה כתבי יד חדשים, המשנים את התמונה בהרבה. וגם משלימים חלקים החסרים לגמרי במהדורה (השלמות אלו התפרסמו בבמות שונות ויש לרכוז ולעורכם מחדש).

תחום נוסף הדורש השלמה במהדורת תש"א, היא עיונים משווים, הן בהוראות וההלכות והן בנוסח התפילה, כמקובל במהדורות האחרונות של סידורים קדמונים אחרים.⁴

בהלכה, דרושה השוואת חידושי ההלכתיים של רס"ג לדברי שאר הגאונים ולדברי הראשונים, הן אלו שהביאוהו והן אלו שהושפעו מדבריו ולא הביאוהו.

בנוסח, דרושה השוואת נוסחו לנוסח בבל הקדום, לנוסח רב עמרם גאון, ולנוסחאות הקדומות שבאו אחריו במצרים, תימן וכדומה, וכן לנוסח הסידורים המפורסמים שבאו אחריו - רשב"ן והרמב"ם. גם להשוואות אלו דרושים עיונים המבררים את טעמי השינויים ויסודותיהם, ובפרט שרס"ג קבע שיטה ברורה ומפורטת בדבר השינויים המותרים, האסורים והאפשריים בנוסח התפילה.

לעזר רב לכל אלו באה עבודתו של דן גרינברג על סידור רס"ג (לעיל הע' 1), שמיין חלק גדול מקטעי הגניזה של הסידור ודן בהיבטים שונים של יצירה זו, נוסחאותיה ומובאותיה בספרי הראשונים.

זה מספר שנים שהחילותי במסגרת 'מכון בית אהרן וישראל' לקרב אל מלאכה כבירה זו, יחד עם ידידי ורעי הרב יהודה זייבלד (האחראי על כל החלק ההלכתי הכתוב בלשון ערבית, וכאן המקום להודות לו על עריכת טיוטת דברי המבוא הללו, ועל תרגום המשפט שלפני אלהי נצור), אך המלאכה עדיין רבה, וכיוון ששינוי עסוקים בפרויקטים נוספים, לא ברור לע"ע מתי ואיך תסיים ההדרת הסידור כולו.

4 סדר רב עמרם גאון, מהדורת ר' יצחק סץ, ג"כ, ירושלים תשע"ד; וסידורי האחרונים, כגון קימחא דאבישונא, עבודת ישראל, סידור רבי הירץ ש"צ וסידור רבי שבתי סופר.

ומ"מ לע"ע הנני שמח להעלות למז'בח הדפוס את החלקים מסידור רס"ג הקשורים לתפלת העמידה לחול, בנוסח מוגה ומדוקדק מכל עדי הנוסח, וביאור השיטה שלי בבחירת הנוסח וכו'.

נוסח העמידה לחול מסידור רס"ג, נדפס כבר במאמר מיוחד שפירסם א' ארליך לפני כ-14 שנה (ארליך, רס"ג לעיל הע' 1), מתוך כל קטעי הגניזה שהיו מזוהים אז, ובתוספת ניתוח מיוחד ומעמיק על החילופים השונים וסיבותיהם, ושיחזור הנוסח המקורי מתוכם. ועדיין הניח לנו מקום להתגדר בו, ולהעמיק חקר על פי קטעי גניזה נוספים שזוהו לאחרונה על ידי א' ארליך, וכן על פי תובנות שהתבררו בשנים האחרונות וכפי שהארכתי לקמן פרק ה'.

במאמר זה התמקדתי במספר נקודות: א' שיחזור מדויק של נוסח רבינו על פי מכלול הכלים העומדים לרשותינו. ב' ציון מלא של כל חילופי הנוסח הקיימים בעדי הנוסח השונים של הסידור, תוך פירוט מדויק על כל שינוי מי גורס כך ומי גורס כך (כי כשמביאים רק את הצד השני, הדבר גורם לטשטוש וחוסר בהירות גדול וחבל), וכן ציון הקטעים הקרוצים לגבי שינוי זה. ג' כשיש בחלק מעדי הנוסח נוסח השונה מרס"ג המקורי ציינתי השערה מה סיבת השינוי ואיזה נוסח השפיע על הסופר לטעות בו. ד' ציון מלא של כל המקומות ברחבי סידור רס"ג שיש בהם העתקת תיבות או משפטים מתוך העמידה לחול, ובדיקת הנוסח בהם בקטעי הגניזה ככל שהגיעה ידי. ה' הפניות לדברי רבותינו הראשונים שציטטו מסידור רס"ג ודנו בדבריו. ו' ברוב המקומות ציינתי מה הנוסח בסידורי מצרים הקצר ההולכים לאורו של רבינו.

יתכן שהיה גם ראוי להאריך ולבאר את שיטת רבינו בבחירת נוסח העמידה, אך לא אוכל לעשות זאת במסגרת זו, מאחר וביאור שיטת רבינו בנוסח העמידה דורש אריכות רבה, ובעז"ה חסרון יתמלא אי"ה במק"א. לע"ע אסתפק בהערה אחת שלאחר בדיקה מדוקדקת הוברר שכל התיבות המובאות בנוסח העמידה של רס"ג ישנן בכל נוסחי התפלה הקיימים או לפחות כמעט ככולם.⁵ יש לכך רק יוצאי דופן בודדים שיש להם הסברים מקומיים.⁶

5 אדגיש בזאת כי כל דבריי בקטע זה, הוא לגבי תיבות שיש שגורסים אותם ויש שמשמיטים אותם לגמרי, ואיני עוסק כעת במקומות שיש כמה נוסחים מקבילים ורבינו בחר את אחד מהם, אם בנוסח ברכות שלימות כגון ברכת קדושת השם וברכת השנים וברכת ירושלים וברכת השלום, שיש בברכות אלו נוסחים שונים בכללות הברכה, ורבינו בחר את אחד מהם, וטעמו ונימוקו עמו ואכמ"ל. וכן בתוך הברכות עצמם יש חילופי נוסחאות כגון בברכת דוד שיש גורסים "מהרה תצמיח" ויש גורסים "עתה תצמיח" או בברכת הרפואה שיש גורסים "לכל מכותינו" ויש גורסים "לכל תחלואינו". וכל אלו הדוגמאות אינם שייכים לנושא דידן כלל. אציין גם כי בכמה מקומות יש תיבות שיש מעט נוסחאות המשמיטים אותם, ובכל זאת רבינו גרסם. אולם לאחר העיון מתברר כי מדובר בהגהות מאוחרות ואילו בנוסחאות הקדומות כולם גרסו תיבה זו, לדוגמא הנוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט" עיין במאמרי: 'גילויים חדשים בסוגיית המלך המשפט'. מנורה בדרום גליון טז (חשון תשפ"א). עמ' מד-מז. וכן לגבי תיבת "ואשי ישראל ותפלתם מהרה" עיין מה שכתב בזה מורי וידידי רב"ש המבורגר במאמרו שבסוף ספר תפילת ישרון, מהדורת תשע"ג. וכן לגבי 'באהבה תקבל ברכון' עיין מה שכתב בזה ידידי הרב יהודה מהלא 'בענין נוסח ברכת העבודה מהרה' 'באהבה' תקבל ברכון', דברי חפץ, יח, ניסן תשפ"ב עמ' קכז-קמח, ובמה שהוספתי בהע' שם בעמ' קכט-קל. כמו יש תיבות ומשפטים רבים שישנם בכל הנוסחאות כולם וחסירות אך ורק במעט קטעי גניזה, ובדרך כלל מדובר בהשמטות מכוונות שנעשו על ידי חכמי מצרים שהתפללו בנוסח "מצרים הקדמון" ונהגו לקצר התפלה וכמו שכתבתי במאמרי: 'מיפוי נוסחי התפלה', המעין 242 (תמוז תשפ"ב), עמ' 173 הע' 44. והארכתי עוד בזה להלן פרק ה' בכמה דוגמאות.

6 יוצאי הדופן הם: א' הוספת "לחיים" בברכת הרפואה ועיין בהערתי על אתר שאולי מדובר בטעות סופר קדומה ע"ש. ב' הוספת "לנון" בברכת העבודה, שישנה רק בנוסחאות המזרחיות המורחבות ואיננה ברוב הנוסחאות, אבל רבינו כנראה גרסה (ע"ש בהערתי) ונראה לבאר שלתיבת "ציון" יש שני מובנים, אחד כמילה נרדפת לירושלים כולה ואחד ככינוי לאזור הר הבית ובית המקדש, ומאחר וכאן בברכה זו המכוון על

פרק ב: תיאור עדי הנוסח

רשימת 19 עדי הנוסח ותיאורם

הרשימה דלהלן מכילה את עדי הנוסח שהשתמשתי בהם במאמר זה, והם כל קטעי סידור רס"ג שיש בהם חלקים מתוך תפילת העמידה ואלהי נצור ומלכנו אלהינו או ברכ עלינו חורף או ברכת קדושת השם לחזן.

הרשימה מכילה מספר ממצאים בסדר הבא: כינוי עד הנוסח במהדורה זו⁷ (והוספתי בסוגריים את שם הקטע אצל ארליך במאמרו על רס"ג⁸, ושמו אצל ארליך בספרו על

ענין בית המקדש, לכן הוצרך רבינו לגרוס "לנוך לציון" כדי שיהיה ברור ומובן שהכוונה לבית המקדש ולא לכל ירושלים שזה כבר ברכה נפרדת. וברוב הנוסחאות לא הוצרכו לבאר זאת כי זה מובן מתוך ההקשר, אבל מאחר ורבינו לשיטתו בברכת ירושלים גורס "ועל ציון משכן כבודך", ושם ככל הנראה הכוונה "ציון משכן כבודך" כמצינת את מעלת העיר ירושלים כולה כמקום השראת השכינה, ממילא כשמזכירים שוב באותה תפלה את ציון בהקשר אחר מוכרחים לבאר שהכוונה לנוך לציון.

ובברכת ההודאה לבדה יש עוד חמשה יוצאי דופן: הוספת התיבות "ואלהי אבותינו" (תיבות אלו יש ברוב הנוסחאות: רשב"ן אשכנז ספר פרובנס איטליה רומניא פרס אר"צ דמשק ורוב מצרים הקדמון ורוב מצרים הקצר ורוב מצרים הארוך, וכן ישנם בנוסח א"י הקדום. אך חסרים ברע"ג רמב"ם ובנוסח צפ"א הקדום וכן בחלק ממצרים הקדמון, ומשם לחלק ממצרים הקצר וכמצרי), הוספת "לעולם ועד" (חסירות בהרבה מאד נוסחאות: רע"ג רשב"ן ורמב"ם אר"צ צפ"א-מצרים הקדמון רומניא איטליה וחלק מפרובנס, וכן הם חסירות בנוסח א"י הקדום), הוספת הקטע "ועל נסוך וכו'" החסירה לגמרי בכמה נוסחאות (רע"ג רומניא וחלק מצפ"א-מצרים הקדמון), גירסת גוף קטע זה בנוסח הארוך ולא בנוסח הקצר המצוי בכמה נוסחים (כגון רשב"ן רמב"ם מצרים הארוך ועוד), הוספת "חי העולמים" (ענין הערתי על אחר שם).

ובכדי לבאר בפרוטרוט שיטת רבינו בנוסח ברכה זו יש להאריך הרבה, ואכתוב בקצרה ראשי פרקים. בכל נוסח ברכה זו יש שינוי גדול בין נוסח א"י לנוסחאות בבל, וסיבת השינוי ביארתי במק"א בס"ד שיש הבדל מהותי בין הודאה להשי"ת בזמן המקדש לזמן הגלות. ובנוסף בבבל עצמה מדור לדור נעשו שינויים נוספים בנוסח להתאים ההודאה למצב העכשווי בבחינת "בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו" "ומשמתי רבי הוכפלו צרות" (סוטה דף מט), וזה הטעם שבכמה נוסחאות הנ"ל השמיטו את הקטע של "ועל נסוך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיו וטובין שבכל עת", שאיננו מתאים כל כך בעת הסתרת פנים וצרות תכופות, ולכן החליפיהו בנוסח מרוכך יותר "לא הכלמתנו ולא עזבתנו ולא הסתרת פניך ממנו" (ואחרים לא החליפיהו לגמרי אלא קיצרוהו מעט ודוק).

ויוצא שנוסח בבל בברכה זו לא מתיימר להיות הנוסח המקורי, אלא הנוסח המתאים ביותר לזמן הגלות, וממילא אין לתמוה על רבינו אם בחר בברכה זו לנוסחאות ארוכות יותר, וכגון הוספת "לעולם ועד" נחוצה בזמן הגלות להורות שיש לנו להודות בכל מצב (ומעין זה ממש הוסיפו כל נוסחאות בבל בברכה המקבילה ברכת הגבורות וגרסו "אתה גבור לעולם ה' ואילו בנוסח א"י יש שם רק "אתה גבור"). וכע"ז כתבתי להלן הע' 117 לגבי הוספת "חי העולמים" בסוף הברכה, שהיא מעין סיכום הברכה ולפיכך תוספת זו מתאימה שם ביותר. ובחלק מהשינויים נראה שאדרכה נוסח רבינו הוא המקורי, וחכמים שונים מבבל שינו הנוסח מפני הגלות, וכגון לגבי התיבות "ואלהי אבותינו", שקשה לומר שתיבות אלו הם תוספת מאוחרת ואינם מעיקר הנוסח, שהרי הם נמצאים גם בכל נוסחי א"י וגם ברוב נוסחי בבל. ובאמת שהמעין יראה שכל הנוסחאות שהשמיטו תיבות "ואלהי אבותינו", הוסיפו כנגדם "צור חיינו מגן ישענו אתה הוא לדור ודור" ולמעשה המשפט הזה הוא תחליף והרחבה של המילים "ואלהי אבותינו" [לעולם ועד] כי אומרים שהוא מגינינו וצורינו בכל דור ודור דהיינו מדורות אבותינו ועד עתה וכן בעתיד. וסיבת השינוי הזה קשורה לענ"ד למצב של חורבן, כלומר במצב של חרבן לא מתאים לומר שצור חיינו מודים על אותם טובות שעשה לאבותינו, אלא אנו מודים להשי"ת על טובותיו כפי שעשה בכל דור ודור כפי המתאים לאותו הדור ודוק [אבל אין לומר הסבר זה לגבי "ואלהי אבותינו", כלומר שגם כאן נאמר שמה שחלק מהנוסחאות השמיטו "לעולם ועד" זה בגלל התוספת "צור חיינו וכו'", כי רשב"ן איטליה ואר"צ לא גורסים תיבות אלו אף שאינם גורסים הקטע "צור חיינו וכו'"]. ותן לחכם ויחכם עוד.

⁷ השמות כאן הם בדרך כלל בהתאמה לשמות טפסי סידור רס"ג אצל גרינברג (וכן שמות טפסים נוספים שהזכרתי מדי פעם אגב אורחא בהערות השולים, אף הם בהתאמה לשמות הטפסים של גרינברג). לכל

העמידה, וּשְׁמוֹ אֶצֶל וִידֵר⁹, וּשְׁמוֹ בְּסִידוֹר רַס"ג מֵהֶדוֹרֶת תַּש"א, מִסְפֵּר הַמְדָּף שֶׁל כֶּתֶב הַיָּד, תִּיאֹר אִיזָה חֲלָקִים מִתּוֹךְ הָעֵמִידָה וְנִסְפָּחֶיהָ קִימִים בְּעַד נֹסֵחַ זֶה, פִּרְטִים וְהַעֲרוֹת נֹסְפוֹת. אֲצִיין כִּי הֶעֱתַקְתִּי נִתּוּנִים רַבִּים כִּלְשׁוֹנָם מִתּוֹךְ מֵאֲמָרוֹ וּסְפָרוֹ שֶׁל אֶרְלִיךְ הַנּוֹכְרִים בַּה' 1, וְכֵן הֶעֱתַקְתִּי נִתּוּנִים מֵהַקְטָלוֹג שֶׁל גְּרִינְבֵּרְג.

1א (טופס ב אצל ארליך רס"ג, טופס נג אצל ארליך עמידה) - כ"י אוקספורד, בודליאנה Hunt. 448 (נויבאואר 1096). כתב יד זה הינו עותק כמעט שלם של הסידור, שממנו נדפס הסידור בירושלים תש"א, כתב-היד הועתק בכתיבה מזרחית מרובעת, והוא תוארך לשנים 1100-1300. זהו כתב היד היחיד של הסידור שאין מוצאו מהגניזה הקהירית, והוא גם היחיד שהוא כמעט שלם. כבר הוברר במחקר שכתב יד זה משובש מאוד בנוסחאותיו, ונוסחאות קטעי הגניזה עדיפים ממנו בעשרת מונים, בכדי שלא למלאות את מדור השנו"ס בשינויים רבים המופיעים אך ורק בכתב יד, הלכך ממקור זה הובאו רק נוסחים שמצטרפים לעדויות קיימות בקטעי גניזה, מלבד במקרים מיוחדים שהיה צורך מיוחד להביא את נוסחו אף שהוא בודד.¹⁰ יש שם את כל העמידה ונספחיה (אלא שמשום מה נשמטה שם פסקת "מלכינו אלהינו").

1ב (טופס אד^מ במהדורת תש"א) - קטע הגניזה הגדול ביותר ששרד בגניזת קהיר מסידור רס"ג, המכיל ברצף קרוב לשליש מהסידור (מכיל מברכת "שתבח" עד פסח, עמודים לד-קלה במהדורה הנדפסת) כתב מזרחי בינוני. 88 דפים. 11-18 שורות. נייר. נקוד בבלי וטברני. עיין עליו במבוא לסידור רס"ג מהדורת תש"א עמ' 48. קטע זה אין בו עמידה לחול ולכן לא הובא על ידי ארליך, השתמשתי בו לנוסח ברכת קדושת השם לחזן המובאת בסידור רס"ג בעמ' לט.

1ג (טופס א אצל ארליך רס"ג; טופס נב אצל ארליך עמידה, קטע א^ל אצל וידר) - טופס מן הגניזה ששרדו ממנו דפים רבים מן הסידור, ובניהם קטע בן עשרים וארבעה דפים רצופים הכולל את רוב תפילת השחרית של סידור הגאון (סידור רס"ג עמ' טז-מ).¹¹ הקטע הועתק

מספר טופס הצמדתי את הספרה 1 כגון "1א" "1ב", וזאת לנוחות הקורא שיהיה הבדל ברור בין ציון כתב יד לבין שאר הטקסט.

8 לתועלת מי שירצה להשוות את מהדורת ארליך למהדורת, אֲצִיין כאן במרוכז את השמות של ארליך לעומת שמותם במהדורות: א - 1ג, ב - 1א (במהדורת הובא ממקור זה רק שינויים שיש להם חבר בקטעי הגניזה), ג - 1סח, ד - 1ס, ה - 1א, ו - 1ב (שהושמט במכוון במהדורות), ז - 1י (שהושמט במכוון במהדורות), ח - 1נח, ט - 1ו, י - 1נח, כ - 1מח, ל - 1עא, מ - טופס תס אצל ארליך עמידה, קטע המכיל הבדלת מוצ"ש ולא ראיתי צורך מיוחד להביאו במהדורותי וכדלקמן הע' 28.

9 בשנת תש"ב פירסם נ' וידר שנו"ס מקטע גניזה נוסף - 1ג (נדפס מחדש בספרו התגבשות נוסח התפלה במזרח ובמערב עמ' 649-650). לאחר מכן בשנת תשנ"ח פירסם שינויים משני קטעים נוספים - 1ס 1סח (בספרו שם עמ' 592-594).

10 למעשה כמחצית מנוסחאות המיוחדות למקור 1א הובאו מסיבות שונות במדור השנו"ס, ונותרו רק מקצת נוסחאות שלא הובאו, ואביאם כן במרוכז לתועלת המעיינים: השמטת "מחיה מתים אתה" בברכת הגבורות; הוספת "ומשען לאבינונים" שם; הוספת "וחכמה" בברכת הדעת; הוספת "ודבקנו במצותיך" בברכת התשובה; השמטת תיבת "מלכנו" שם; הנוסח "וברכה עלינו כשנים הטובות" בברכת השנים לחורף; השמטת תיבת "באמת" בברכת הצדיקים; הנוסח "ובנה ברחמיך את ירושלים" בברכת ירושלים; ההוספה הארוכה בסוף ברכת השלום "שים שלום בעולם ועל עמך ישראל יהי נא שלום מעתה ועד עולם" בפסיקת אלהי נצור הוספת "ורגלי מלרוץ לרעה" (גרינברג עמ' 233 כתב נוסח זה בשם קטע גניזה עא, וט"ס הוא כי בקטע שם ליתא תיבות אלו, והוא עצמו בעמ' 224 כתב שתיבות אלו ליתא בכל קטעי הגניזה) "פתח לבי לתורתך" (במקום "הט לבי לתורתך") "בטל עצתם" (במקום "הפר עצתם") בברכת קדושת השם לחזן התוספת "שבחך ועוזך".

11 המורכב מחמשה כתבי-יד שעלו מן הגניזה, ושמצטרפים זה לזה בסדר הבא: כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. D 51.73-78; כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S Arabic 37.121; כ"י אוקספורד, בודליאנה

בכתיבה מזרחית מרובעת בין השנים 1050-1150. הקטע שרד במצב פיזי טוב, ותפילת שמונה עשרה נשתמרה בו מראשיתה ועד סופה ללא חסרון כלל. כן כלולה בקטע זה הלשון המלאה של התוספת לחורף בברכת השנים וכן של ברכת הקדושה לחזן.

11 (טופס טש"ח במהדורת תש"א) - טופס עם דפים גדולים (כ-36 שורות לעמוד!), ששרד ממנו שש דפים שלמים: T-S H4.12 (סליחות לתענית דפים שלג-שלז); T-S H18.20 (תפלה לחול עמ' לג-מה וקריאת התורה עמ' שסג-שסח. במהדורת תש"א השתמשו רק בחלק זה ולא היה בידם שאר החלקים); JTS ENA 2681.1 (תפלות יום כיפור עמ' רנט-רסד); JTS ENA 2681.2 (סליחות לתשעה באב עמ' שכג-שכח). קטע זה אין בו עמידה לחול ולכן לא הובא על ידי ארליך, השתמשתי בו לנוסח ברכת קדושת השם לחזן המובאת בסידור רס"ג בעמ' לט.

12 ט - טופס ששרדו ממנו שמונה דפים: T-S 8H16.22 (תפלות שבת, עמ' קיב-קטז); T-S NS 125.133 (פיוטים לר"ה, עמ' רכה-רכז); JTS. ENA 920.4-7 (שחרית לחול, דפים לא-מ); BL. OR 10578C.2 + Mosseri Moss. III,55.1 (שני חלקים של אותו הדף, מכיל מנחה וערבית לחול דף כה-כז). קטע זה אין בו עמידה לחול ולכן לא הובא על ידי ארליך, השתמשתי בו לנוסח ברכת קדושת השם לחזן המובאת בסידור רס"ג בעמ' לט.

13 א (טופס ה אצל ארליך רס"ג, טופס עו אצל ארליך עמידה) - T-S Arabic 36.78 + T-S NS 152.235. שלושה דפים, דפים 2-3 רצופים, דפים 1-2 קרועים בתחתיתם ודף 3 קרוע בראשו, עם חורים. כתב מזרחי בינוני, קריאות בינונית. תאריך משוער: 1100-1300. סידור רס"ג (עמ' ייב, יח-כא). מכיל: א. קטע ממבוא הסידור. ב. עמידה לשחרית של חול, מברכת גבורות עד סוף העמידה; תוספות לעמידה לחורף. מתחיל במילים: "אסורים ומקיים", ומסתיים במילים: "עשה למען תורתך עשה למען" ורוב ברכת מודים קרועה. והוספתי עליהם על פי קטלוג גרינברג את T-S NS 265.23 המכיל את הקדושה, בקטלוג גרינברג צוינו דפים רבים משאר חלקי הסידור השייכים לטופס זה, וידידי הרב יהודה זייבלד גילה עוד דפים השייכים לטופס זה ואכמ"ל.

14 לה (טופס קמז אצל ארליך עמידה) - שני דפים שרדו מטופס זה: לונדון Or. 5557 O 11 (ההקדמה עמ' י-יא); לונדון Or. 5557 O 12 (העמידה מהשיבה שופטינו עד סוף רצה עמ' יט-כ). קרעים מעטים, זוהה ע"י גרינברג, לא הובא אצל ארליך רס"ג, וגם אצל ארליך עמידה הובא בתור סידור סתמי ללא יחוס לרס"ג, אולם לפי סגנון הכתב וגודל הדף ומספר השורות וכו', נראה ברור שגרינברג צודק שזהו טופס אחד עם קטע 11 המכיל כאמור חלק מהקדמת רס"ג. כתב מזרחי בינוני, קריאות בינונית. תאריך משוער: 1100-1300.

15 מח (טופס כ אצל ארליך רס"ג, טופס תקכד אצל ארליך עמידה) - T-S Arabic 50.186a. שני דפים לא רצופים, עם חורים קטנים, כתב מזרחי מרובע, קריאות טובה-בינונית. תאריך משוער: 1050-1250. סידור רס"ג (עמ' יא-יג, יט-כב). מכיל: א. קטע ממבוא הסידור. ב. סוף "מלכינו אלהינו" שלאחר העמידה לשחרית של חול, מתכית "וענני"; הוראות לעמידה; תוספות לעמידה, מברכת אבות עד ברכת המשפט.

Heb. d. 51.79-88; כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. d. 51.62-67; כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 150.50. חסר בקטע רק דף אחד בין שני כתבי היד האחרונים מספריית אוקספורד שנזכרו לעיל (-חלקים מדף ל-לא במהדורה הנדפסת). הקטע שמספרו 150.50 מכיל את עמודים לט-מ, ולא נזכר אצל ארליך, והוספתי על פי קטלוג גרינברג. אצל גרינברג מובאים עוד הרבה דפים השייכים לטופס זה, המכילים חלקים מסידור רס"ג לר"ה תענית סליחות ועוד.

נא1 - T-S NS 157.187 + T-S NS 158.65. שני דפים ברצף מסידור רס"ג, עמ' לח שורה 7 - עמ' מ שורה 5. קטע זה אין בו עמידה לחול ולכן לא הובא על ידי ארליך. השתמשתי בו לנוסח ברכת קדושת השם לחזן המובאת בסידור רס"ג בעמ' לט.

נח1 (טפסים ח י אצל ארליך רס"ג, טפסים שפו תקכח אצל ארליך עמידה) - T-S AS 104.71 (ח אצל ארליך רס"ג, שפו אצל ארליך עמידה) T-S + Mosseri Moss. VIII, 180.1¹² + Arabic 36.85¹³ (י אצל ארליך רס"ג, תקכח אצל ארליך עמידה). מכיל שני דפים שלמים המכילים את סידור רס"ג דפים יט-כא ברצף. כתב מזרחי מרובע, תאריך משוער: 1050-1250. מאמצע ברכת התפלה עד הסוף, לארליך לא היה בזמנו את חצי מהדף הראשון המכיל מאמצע ברכת התפלה ועד אמצע ברכת ההודאה ומסוף ברכת השלום עד אמצע פסיקת מלכינו אלהינו.

נט1 - BL. OR 10126(1).21 (עמ' יז-יט); T-S NS 299.143¹⁴ + T-S H16.14 (עמ' יג-טו). קטע בעל ניקוד כפול חלקי (רק חלק מהתיבות מנוקדות, ובהיבנות המנוקדות יש גם ניקוד טברניני וגם בבלי באותם התיבות), אורך השורה של כל ברכה שונה, כך שהמבנה הוא אריח על גבי לבנה. בקטע זה שרד מתחילת העמידה עד "תקבל ברצון" שבברכת העבודה עם מעט קרעים. קטע זה וזהה על ידי ארליך מאוחר, ולכן לא השתמש ארליך בקטע זה במאמרו על עמידת רס"ג ואף לא בספרו על העמידה. קטע זה הינו קטע מקטעי הגניזה המשובשים ביותר של סידור רבינו, ומלבד שהוא הושפע מנוסח מצרים הקדמון כרוב קטעי הגניזה, עוד הושפע הרבה מנוסח מזרחי מורחב הדומה מאד לנוסח פרס¹⁵ (גם כתב היד השלם של הסידור מושפע מנוסח מצרים הקדמון וגם מנוסח פרס, ולכן יש להם קצת נוסחאות משותפות, אך לא נראה שיש קשר גנטי בין שניהם, ויש הרבה נוסחאות מקוריות בכל אחד מהם שאין בחבירו, כך שבדאי אין הם משתלשלים זה מזה).

ס1 (טופס ד אצל ארליך רס"ג, טופס סד אצל ארליך עמידה, קטע יג אצל וידר) - T-S Ar.36.54. שני דפים לא רצופים, קרועים באמצעם, כתב מזרחי בינוני, קריאות בינונית. תאריך משוער: 1100-1300. סידור רס"ג (עמ' יז-יט, כה-כז). מכיל תפילות יום חול: א. שחרית, מסוף ההוראות לקריאת שמע עד אמצע חתימת ברכת השלום של העמידה. ב. סוף תחנון וקדושה דסדרא לשחרית; הוראות לתפילת מנחה; קריאת שמע וברכותיה לערבית, מראשיתה עד אמצע ברכת הגאולה.

סח1 (טופס ג אצל ארליך רס"ג, טופס סג אצל ארליך עמידה, קטע יב אצל וידר) - T-S Ar.36.11 + T-S NS 100.30¹⁶. ארבעה דפים רצופים, שלמים, כתב מזרחי בינוני, קריאות בינונית. תאריך משוער: 1200-1400. סידור רס"ג (עמ' טו-כג). מכיל שחרית ליום חול, מפרשת ציצית של קריאת שמע עד סוף ההוראות שלאחר העמידה. בקטע זה כלול כל העמידה וכן ברכת השנים חורף.

טופס ג1 וטופס סח1 כנראה משתלשלים מסב משותף שהיו בו כמה טעויות. הקשר ביניהם בולט ביותר בנוסח הייחודי שבשניהם בתחילת ברכה ההודאה בעמידה לחול "מודים אנחנו

12 קטע זה לא היה אז בידי ארליך וזוהה על ידי גרינברג כחצי העליון של הדף הקודם, וכעת הדף שלם.

13 דף זה ממשיך ברצף את הדף הקודם, וכפי שזוהה על ידי גרינברג.

14 קטע זה וזהה כחלק מסידור רס"ג על ידי גרינברג, וזוהה על ידי כחלקו התחתון של קטע H16.14.

15 כגון "וכסאך קדוש" בברכת קדושת השם, "ראה בעניינו יי אלהינו" "השב עבודה בקרוב" בברכת העבודה (שלשתם נוסחאות ייחודיות לנוסח פרס, ואין כיוצ"ב בגניזה), ואולי גם "לזרעם אחריהם" וכן "ישא נס מהרה" אך אלו ישנם גם במיעוט קטן של מצרים הקדמון.

16 קטע זה (המכיל את בין היתר את ברכת השנים חורף) זוהה על ידי גרינברג, ולא הובא כלל אצל ארליך לא במאמרו ולא בספרו.

לך כורעים ומשתחווים לך", על גודל נדירות נוסח זה יש ללמוד מכך שנוסח נדיר זה מתועד בספר של ארליך בארבעה קטעי גניזה בלבד מתוך מאתיים לערך, ושניים מהם הם הקטעים דנן.¹⁷ כמו כן הם היחידים של"ג "והחזירנו בתשובה שלימה לפניך" שאינו נוסח מקורי בסידור רבינו, וכדלקמן פרק ה' הבדל א', וכן הם היחידים של"ג "י"י אלו קינו" בברכת התפלה, וגם אין בהם בברכת הצדיקים תיבת "ולעולם לא נבוש" אלא גורסים "ולא נבוש", ושניהם בלבד גורסים בסוף פסקת מלכנו אלהינו: "ועננו" במקום "וענני". וכן באמת ויציב שניהם היחידים שגורסים "וצור ישועתינו" במקום "צור ישועתינו" וגורסים "אלהים עוד" במקום "עוד אלהים" ומוסיפים "בשמחה רבה". הרי שעד כה בקטעי הנוסח החופפים, יש בשניהם שמונה נוסחאות ייחודיות להם, שאינם בכל קטעי הגניזה של הסידור (ועוד חזון למועד לבדוק את כל חטיבת ההלכות בקטעים החופפים).

מעתה יש לשניהם יחד משקל פחות, ולכן זה ששניהם וכן א וכן יא גורסים "וקלקל מחשבותם" אינו מכריע נגד השלשה האחרים ורוב מצרים הקצר הגורסים "ובטל מחשבותם".¹⁸

חשוב לציין כי למרות כל הנ"ל, בסופו של דבר יש לכתב יד ג סח 1 רק שש טעויות משותפות בכל תפלה העמידה והתחנונים שאחריה (העדר "והחזירנו בתשובה שלימה לפניך" בברכת התשובה, "ולא נבוש" במקום "ולעולם לא נבוש" בברכת הצדיקים, העדר "י"י אלהינו" בברכת התפלה, הוספת "כורעים ומשתחווים לך" במודים, "וקלקל מחשבותם" במקום "ובטל מחשבותם", "ועננו" במקום "וענני" בפסקת מלכנו אלהינו). וממה שאין להם עוד טעויות משותפות, מוכח שכתב היד שממנו הם משתלשלים הוא כתב יד מדויק שלא היו בו כמעט טעויות נוספות.¹⁹ ויש לציין שאכן בחטיבות אחרות של הסידור כתב יד ג מדויק להפליא, וזה הוכחה נוספת שהוא הועתק ממקור מדויק. אך אין להפריז יותר מדי בחשיבות כתב יד המקור, כי גם כתב יד 10 שיש בו כמעט כל העמידה בשלימות²⁰, יש לו רק 6 טעויות (והם ראה נא בעניינו, לטובה וברכה בברכת השנים, "תקע שופר", הוספת "ברחמים כמאז" בברכת העבודה, הוספת "עלינו ועל ישראל עמך" בברכת השלום, ושם בחתימה השמטת תיבת "ישראל"), וא"כ הוא פחות או יותר שווה לו בדרגתו.

17 שני קטעי הגניזה הנוספים הם קטעים השייכים לנוסח מצרים הקצר (ואולי מדובר בהשפעה של נוסח א"י, כי יש כע"ז בקטע אחד של נוסח א"י, ויותר מסתבר שזוהי השפעה של נוסח "מודים דרבנן" שכע"ז בכמה נוסחאות קדומות במודים דרבנן כגון נוסח איטליה, וכך כנראה היה בנוסח מצרים הקדמון וכמשתקף ב"סידור קדמון" שפירסם אסף, ולא בדקתי כעת קטעי גניזה על מודים דרבנן).

18 וכמו כן מה ששניהם יחד עם א 1 נט 10 מוסיפים "הושיענו ונושעה", עדיין אין בו כדי להכריע הכרעה ברורה נגד יא 1 וכל מצרים הקצר המשמיטים זאת, ועדיין היה מקום לומר שאולי נוסח רס"ג המקורי הוא ללא תיבות אלו. וכן מה ששניהם משמיטים בברכת השלום: "עלינו ועל ישראל עמך" יחד עם א 1 נח 1 אינו מכריח לגמרי שזהו הנוסח המקורי. ומ"מ לקמן בשני מקומות אלו הכרעתי מסיבות אחרות שהנוסח המקורי הוא כמו ג סח 1 והעדים המצטרפים אליהם.

19 דייקתי לכתוב "כמעט" כי יתכן שהיה בו עוד קצת טעויות שתוקנו על ידי מגיהים בהעתקות הבאות, ולכן אינם בשני הטפסים שמשתלשלים ממנו, וכן יכול להיות שבכמה מקומות טעו הסופרים המאוחרים לכתוב את הנוסח המקורי לפי שגרת לשונם, וכך תיקנו בלי שימת לב את הטעות שהיתה במקור. אך לא מסתבר שדברים אלו קרו במקומות רבים, וגם לא מסתבר שנעשתה הגהה יסודית על אחד הטפסים שהשתלשלו ממקור זה, שהרי אנו רואים שנשארו טעויות משותפות, ועוד שברוב קטעי הגניזה של רס"ג אין תיקונים מרובים.

20 10 קרוע רק בשבעה מקומות שיש בהם חילופי נוסח בין קטעי הגניזה השונים (ומחול לנו, וריב ריבנו, בעמך ישראל, ועל נשמותינו מלכנו, ויתרומם וישתבח, שמך וזכרך, המברך את עמו ישראל). וגם לא שרד בו הקטע של אלהי נצור ומלכינו אלהינו.

סט 1 - T-S NS 220.87. דף אחד המכיל את סידור רס"ג עמ' טז-יח. מתפלת העמידה שרד בקטע זה רק ברכת אבות ותחילת ברכת גבורות עד "מחיה מתים אתה", זוהה על ידי ארליך מאוחר, ולכן לא השתמש ארליך בקטע זה במאמרו על עמידת רס"ג ואף לא בספרו על העמידה.

עא (טופס ל אצל ארליך רס"ג, טופס תקכה אצל ארליך עמידה, טופס טש"ה במהדורת תש"א) - קיימברידג' T-S H 18.27. שמונה דפים רצופים, קרועים בתחתיתם, כתב מזרחי מרובע, קריאות בינוניות. מנוקד. תאריך משוער: 1000-1200. סידור רס"ג (עמ' יט-לב). מכיל עמידה לשחרית של חול, מחתימת ברכת השלום עד 'אלהי נצור' שלאחריה; הוראות לעמידה; תוספות לעמידה; המשך השחרית לחול, מהתחנן עד סוף התפילה; הוראות למנחה של חול; הוראות לערבית של חול; דיני תפילה; הוראות לפסוקי דזמרה לשחרית, ולאחריהן, במקום פסוקי הזמרה, פיוטים שונים.

עג 1 - Oxford MS heb. e.55.19-18 (קאולי 2659).²¹ קטע זה מכיל את סידור רס"ג דפים לו-מא קה-קי, אין בו עמידה לחול ולכן לא הובא על ידי ארליך, השתמשתי בו לנוסח ברכת קדושת השם לחזן המובאת בסידור רס"ג בעמ' לט.

עו 1 - T-S AS 104.207. קרע דף עם חלקים מסידור רס"ג עמ' לח-לט. קטע זה אין בו עמידה לחול ולכן לא הובא על ידי ארליך. השתמשתי בו לנוסח ברכת קדושת השם לחזן המובאת בסידור רס"ג בעמ' לט.

עח 1 - BL. OR 10578S.9. קרע דף המכיל מסוף ברכת השלום מ'בעיניך לברך' עד סוף 'מלכנו אלהינו' עם קרעים, וכן חלקים מברכת השנים חורף, זוהה על ידי ארליך מאוחר, ולכן לא השתמש ארליך בקטע זה במאמרו על עמידת רס"ג ואף לא בספרו על העמידה. וכן לא הובא כלל בספרו של גרינברג.

פז 1 (טופס ט אצל ארליך רס"ג, טופס תקכו אצל ארליך עמידה) - T-S Ar.36.10. שני דפים רצופים, קרועים בראשם, עם חורים, כתב מזרחי קדם-בינוני, קריאות בינוניות. תאריך משוער: 1050-1250. סידור רס"ג (עמ' כ-כב). מכיל הוראות ותוספות לעמידה.

שלשה טפסים נוספים מעובדים שלא נכללו במהדורה זו:

י 1 (טופס ז אצל ארליך רס"ג, טופס קנו אצל ארליך עמידה) - טופס מעובד ששרדו ממנו 11 דפים: AIU IV.A.12 + T-S AS 106.37 (שני דפים קרועים מכילים קר"ש וברכותיה ותחילת העמידה עד ברכת הגאולה, עמ' יד-יח); AIU IV.B.1 (ראש חודש, עמ' קכד-קל);²² T-S E2.82 + Or.1080 6.6 (דף אחד מההקדמה עמ' יא-יג, ועוד חלקים מהקרבנות לשחרית שלא נכללו בסידור רס"ג); T-S B20.5 (הלכות סוכות עמ' רלג-רלד, ואחריהם נוספה רשימת ההפטרות של כל השנה); Moss. IV,199.1 + T-S NS 102.136 (חלק מהבקשה השניה, דף עז-פ);²³ T-S NS 159.110-111 (יום כיפור, עמ' רסד ועמ' רעה-רעז (הסופר דילג ולא העתיק סדר העבודה של יוסי בן יוסי עמ' רסד-רעה). כתב מזרחי קדם-בינוני, תאריך משוער: 1000-1200. ארליך הכיר רק דף אחד מתוך טופס זה (T-S AS 106.37), אך כעת שווהו דפים רבים נוספים השייכים לטופס זה, מתברר כי מדובר בטופס מעובד מאד (בשחרית הוא מוסיף את איזהו מקומן וסדר משניות שלא הובאו כלל בסידור

21 גרינברג עמ' 65 רשום בטעות את קטע הגניזה Lewis-Gibson L-G Lit.II.76, תחת השם טופס עג, אך זה טעות דפוס של גרינברג וצ"ל טופס עד כמו שכתוב אצלו בעמ' 260.

22 קטע זה לא הובא כלל על ידי גרינברג.

23 קטע זה לא הובא כלל על ידי גרינברג.

רס"ג, דילוג סדר העבודה של יוסי בן יוסי, הוספת רשימת ההפטרות), למעשה לאחר בדיקה מעמיקה התברר שכל נוסח התפלה בכל טופס זה איננו כלל בנוסח רס"ג אלא הוא בנוסח מצרים הקדמון, כלומר שהסופר העתיק את ההלכות של רס"ג אבל בנוסח התפלה הוא כתב את מנהגו, ולכן נוסחו הושמט כאן לגמרי.

יב1 (טופס ו אצל ארליך רס"ג, טופס רסג אצל ארליך עמידה) - T-S AS 103.97 (בפרידברג: T-S AS+ (C359195, C359196 (בפרידברג: T-S NS 150.116 + (C199316, C199315 102.345 (C198267, C198268) T-S NS 289.184 + (C401099, C401098).²⁴ חמשה דפים חלקם רצופים, שניים מהם שלמים, אחד מהם קרוע לאורכו, אחד מהם קרוע בחלקו, ואחד מהם נותר רק שריד. במקום אחד חסר דף כפול שלם שהכיל ארבעה עמודים, וכן חסר חצי הדף הראשון שהכיל את שתי עמודים ובהם תחילת העמידה לחול. כלומר במקור היו קונטרס סטנדרטי מהגניזה בן ארבעת דפים כפולים שבהם 16 עמודים רצופים שהכילו את סידור רס"ג מעמ' יז ועד עמ' כא שורה 10, ומעמ' כד שורה 11 ועד עמ' כה שורה 8, אלא שהסופר ערך שינויים מפליגים בסדר הדברים, את התחנון שרס"ג הביאו לאחר כל ההוראות הסופר דנן הביאו לאחר העמידה, את הקטע על עשיית השלום לא הביא במקום שהביאו רס"ג אלא כנראה הביאו מיד לאחר העמידה.²⁵ כתב מזרחי בינוני, קריאות טובה. תארוך משוער: 1100-1300. בטופס זה יש לנו העתקה מברכת השנים קיץ עד אמצע ברכת השלום (מסתיים במילים "כאחד במאור פניך", אלא שעד סוף ברכת דוד יש הרבה קרעים וכמעט כל שורה חצויה, ניתן לשחזר לפי שיעור הקרע, אך יש לציין כי סופר כתב היד לא עיקבי בגודל השורה, ומברכת התפלה עד אמצע שלום הכל שלם. וכן יש לנו בקטע זה העתקה של ברכת השנים חורף וגם כאן יש קרעים רבים ובכל שורה קרוב לחצי קרוע.

²⁴ שני הקטעים האחרונים לא הובאו כלל אצל ארליך (גם לא בספרו), וזוהו על ידי גרינברג כשייכים לטופס זה. לדעת גרינברג גם T-S NS 229.56 המכיל חלקים מפסח, שייך לטופס יב, אך הכתב נראה שונה וגם רוחב השורות יותר קצר.

²⁵ לפי סדר הדפים מוכרח שבכתב יד כתב הסופר את כל ענין התחנון לפי ההוראות למשיב הרוח ולברכת השנים חורף. להלן פירוט סדר הצטרפות הקטעים, לפי מספרי המדף של כל עמוד בנפרד בפרוייקט פרידברג: C199315 - מברכת השנים קיץ (בנדפס עמ' יח שורה 15) ועד אמצע ברכת המינים, קרוע לארכו; C199316 - המשך ברכת המינים ועד סיום ברכת דוד, קרוע לארכו; C359196 העמוד שבצד השמאלי - מתחילת ברכת התפלה ועד סיום ברכת העבודה, שלם לגמרי; C359195 העמוד שבצד הימני - מברכת ההודאה עד אמצע ברכת השלום, שלם לגמרי; [לפי סדר הדפים ששרדו בקונטרס, מוכרח שחסר כאן לכל הפחות דף אחד כפול כלומר דף שיש בו ארבעה עמודים, דף זה הכיל את סוף ברכת השלום וכנראה גם את אלהי נצור ומלכינו אלהינו, ועדיין נותר יותר מעמוד שלם מיותר, והיה בו לפי השערתנו את ההוראות לעשיית השלום לאחר העמידה הנמצאים בנדפס עמ' כ שורה 18-7, כי קטע זה דולג על ידי הסופר במקומו, ולכן מסתבר שהעבירו הסופר לכאן]; C359195 העמוד שבצד השמאלי - מתחיל מההוראות לנפילת אפים עמ' כד שורה 11, וכן מכיל תחילת התחנונים עד שורה 19, שלם לגמרי; C359196 העמוד שבצד הימני - המשך התחנונים בעמ' כד שורה 20 ועד שורה 24; C198267 - שרד רק חציו השני של העמוד, אך העמוד בשלימותו הכיל את התחנונים שבישיבה מתחילת דף כה ועד שורה 8, כיום שרדו שורה 5-8; C198268 - ההוראות שלאחר העמידה, שרד רק רוב חציו האחרון של העמוד, ומכיל עד עמ' כ שורה 23, ובין היתר יש כאן אזכור של "משיב הרוח ומוריד הגשם", העמוד בשלימותו הכיל כנראה מתחילת ההוראות, בדף זה חסר בבירור הקטע על עשיית השלום שבנדפס עמ' כ שורה 5-18, וכאמור לעיל רוב ככל קטע זה הובא כנראה בכתב היד מיד לאחר העמידה (ושורות 7-5 כנראה דילג הסופר דנן לגמרי); C401098 - המשך רציף של ההוראות שבעמ' כ שורה 23 ועד אמצע נוסח ברכת השנים חורף, דף זה קרוע מעט לארכו; C401099 - המשך רציף של נוסח ברכת השנים חורף ואחריו המשך ההוראות, ובתוכם נוסף נוסח מלא של עננו לתענית (רבינו כאן רק רמז לכך, והאריך על כך להלן עמ' שיו, וכך בכל קטעי הגניזה האחרים, אבל הסופר דנן העתיק כאן את הכתוב בעמ' שיו), דף זה קרוע מעט לארכו, והוא מקביל לנדפס בעמ' כא שורה 11-6.

נוסח העמידה בטופס זה, שונה לא מעט מנוסח רבינו, והוא קרוב יותר לנוסח מצרים הארוך הענף המקוצר, ובפרט טופס זה מתייחד בהוספת משפטים ארוכים שאינם ברוב ככל עדי הנוסח האחרים. כמו כן טופס זה מתייחד בגליונות רבים שבהם נוספו משפטים שלמים החסרים בכל עדי הנוסח של רס"ג²⁶, הגליונות כתובים בכתב הדומה לכתב הסופר, וכנראה נכתבו על ידו. ומאחר וכבר ראינו שמדובר בטופס מעובד מאד בסדר הדברים, נראה לקבוע שנוסח התפלה אף הוא מעובד במכוון, כלומר אין כאן שגיאות מעטות בהשפעת נוסחים אחרים, אלא עיבוד מכוון ומעולם לא התכוון הסופר דנן למסור לנו את נוסח רס"ג, אלא הוא כתב סידור לעצמו בנוסח שלו, והשתמש גם בהוראות של רס"ג ומיזגם ושילבם כרצונו [ובזה מובן היטב תופעת הגליונות הנ"ל, כי מאחר והסופר דנן מעיקרא לא בא לתת לפני הקורא את נוסח המקורי של רס"ג, ממילא כשהחליט הסופר לבחור נוסחאות ארוכים יותר, לא נמנע מלהוסיף גם אותם בגליונות הסידור אף שהסופר ידע בבירור שמשפטים אלו לא גרסם רס"ג]. ואכן גם בהבאת נוסחי התפלות יש עיבודים ברורים שבברכת השנים חורף הוא מעתיק את הפתיחה בשלימות²⁷, ואת תפלת עננו שרס"ג הפנה למה שכתב במקום אחר הוא העתיק בשלימות. הלכך ראינו לנכון להשמיט לגמרי נוסחאות כתב יד מעובד זה. חשוב לציין כי כל ההוכחות לעיבודים בטופס זה נמצאו רק לאחר צירוף הדפים החדשים שגילה גרינברג, אבל בדפים המעטים שהיו לארליך לא היה ניכר העיבוד, ולכן ארליך לא ידע כלל שמדובר בטופס מעובד.

קיח 1 (טופס תכא אצל ארליך עמידה) - T-S NS 152.215 + T-S NS 151.83. ארבעה דפים רצופים בחלקם, ביניהם חסר כנראה גליון אחד. שלמים, כתב מזרחי בינוני, קריאות טובה. תאריך משוער: 1100-1300. מכיל: א. שחרית ליום חול, מברכת ההודאה של העמידה עד 'מלכנו אלהינו' שלאחריה. ב. המשך השחרית, מ'ואנחנו לא נדע' של התחנון עד סוף קדושה דסדרא; מנחה ליום חול, הוראות ו'אשרי יושבי ביתך'. נוסח התפלה בקטע זה הוא כנוסח מצרים הקצר הקרוב לרס"ג אך בשינויים מעטים (למשל השמטת "חי העולמים" בסוף ברכת ההודאה), כל משפטי ההוראות בערבית שישנם בקטע זה מבוססים על ההוראות בסידור רס"ג אך יותר מקוצרים ממנו, דפים נוספים בכתובת סופר זה ישנם על תפלות השבת (T-S NS 158.8; JTS ENA 2947.4; T-S NS 151.89; T-S NS 139.7; AS 121.208-209) ואף שם המצב דומה הנוסח הוא נוסח מצרים הקצר הדומה לרס"ג וההוראות מבוססות על סידור רס"ג בקיצור מופלג. לסיכום מדובר בסידור נוסח מצרים הקצר שהסופר השתמש בלשון ההוראות של סידור רס"ג, ואין להשתמש בו כעד נוסח ישיר של הסידור, ולכן לא הבאתיו כלל, וגם ארליך לא הביאו.

סיכום מצב עדי הנוסח מהמהדורה הראשונה ועד מהדורתנו

במהדורה המודפסת שנדפסה בשנת תש"א היה לנוסח תפלת העמידה לחול רק את כתב היד השלם - 1א, ולפסקת אלהי נצור ומלכינו אלהינו ולברכת השנים חורף היה להם גם קטע גניזה בודד - עא, ולברכת קדושת השם לחזן היה להם שני קטעי גניזה - ב1 ו11. בשנת תש"ב פירסם נ' וידר שנו"ס מקטע גניזה נוסף - ג1. לאחר מכן בשנת תשנ"ח פירסם שינויים

26 בהזדמנות זו אציין כמה תיקונים להעתקת ארליך מכתב יד זה. לפני החתימה בברכת התפלה נוסף שם בגליון והעתר לנו בתפלתנו ושמע נאקתינו כאשר שמעתה את נאקת אבותינו, הסימון לתוספת בגליון, נמצא בפנים לפני תיבת "ברוך", ולא כארליך שהעתיק כל תוספת זאת לפני "כי אל שומע וכו'". בברכת השלום כתב ארליך שבפנים כתב היד כתוב "וחסד" והמגיה הוסיף "חן", אך למעשה המעיין היטב יבחין שמתחילה היה כתוב "חסד" והמגיה הוסיף אות ו', וכן הוסיף תיבת "חן" בין השיטין.

27 ובנוסח השונה מנוסח רבינו בקיץ ברך עלינו יי אלהינו את השנה הזאת לטובה ולברכה ולכל מיני תבואה (כתב יד זה בקיץ קרוע, ויתכן שבכתב יד זה עצמו היה כתוב כן גם בקיץ).

משני קטעים נוספים - 10 סח. 1. בפירסום של ארליך בשנת תש"ע נוספו ששה קטעים נוספים (י' יא' יב' מח' נח' פו') ובסך הכל היה בידי ארליך 11 עדי נוסח לתפלת העמידה לחול ולברכת השנים חורף (א' ג' י' יא' יב' מח' נח' 10 סח' עא' פו')²⁸, אבל מאז ועד עתה נוספו וזוהו עוד קטעים על חלקים אלו והם: לה'; נח' חצי דף חדש; סח' דף חדש; נט'; סט'; עח', וגם התגלו דפים רבים נוספים השייכים לטופסים י' יב', ומהם הוברר שטפסים אלו הינם טפסים מעובדים, ואין להשתמש כלל בנוסחאות התפלה שבהם.

פרק ג: דרכנו בקביעת נוסח הפנים:

לגבי קביעת נוסח הפנים, כלומר הנוסח הנמצא בסתמא למעלה. יש לידע ששחזור הנוסח המקורי של רס"ג בצורה מדויקת הוא מן "העבודות הקשות שבמקדש". ויש בזה שיקולים שונים.

אציין כאן את רוב הכללים: א' אין לקבוע נוסח הקיים רק בכתב יד השלם (א) המשובש מאד. ב' יש להמנע מלקבוע נוסח הקיים רק בקטע גניזה בודד. ג' יש להתחשב הרבה בנוסח המופיע ברוב עדי הנוסח, ולא לסטות ממנו ללא סיבה מספקת. ד' כאשר הרוב הוא רוב מובהק של 75% (כגון שש לעומת שניים, תשע לעומת שלש), אין ראוי לסטות ממנו. ה' כאשר הרוב אינו רוב מובהק יש להתחשב בנתונים צדדיים, כלומר איזה נוסח יותר מסתבר שבחר בו רס"ג, כגון אם אחד מהנוסחים הוא נוסח קצר יותר וקיים בכמה עדות אזי מסתבר מאד שבו בחר ברס"ג וכדרכו לבחור בנוסחאות הקצרות, או אם אחד מהנוסחים הוא נוסח נדיר ביותר שאין לו כמעט חבר בשום נוסח ולכן מסתבר שרס"ג לא בחר בו. ו' נוסח הקיים בכמה עדי נוסח שבאופן כללי הם מדויקים מאד (כלומר שברוב מובהק של המקומות הנוסח שלהם תואם לרוב עדי הנוסח), מותר לקבוע כנוסח הפנים גם אם יש "רוב מצומצם" נגדו, אך אם יש "רוב מובהק" נגדו אין לקבעו. בחטיבה שעסקנו בה יש שני עדי נוסח מדויקים מאד והם קטע 10 וכן הקטע שממנו העתיקו ג' 10 סח, שהוכחנו לעיל את דיוקו (למרות שקטע זה אינו בידינו, מ"מ כל מקום שג' 10 סח' שווים הרי זה עדות נוסח שכך היה בסב המשותף שלהם), ואכן במאמר דלהלן לא הוצרכנו לסטות בשום מקום מנוסח שישנו בשלשת הקטעים הללו כאחד: ג' 10 סח. 10 סח.²⁹ ז' וכן להיפך עדי נוסח שיש בהם סטיות רבות מנוסח כל שאר העדים, יש להתחשב בהם פחות, ולכן במאמר זה במנין עדי הנוסח, החשבתי את א' כ"חצי עד" בלבד, מחמת שיבושיו הרבים, וכן היחס לקטע נט'. ח' נוסח הקיים בשני הקטעים ג' 10 סח, נחשב במשקל עדי הנוסח כאילו הוא מופיע בקטע גניזה אחד בלבד, מאחר והם תלויים בטופס אחד, וכמבואר לעיל בתיאור קטע 10 סח.

בנוסף לכללים אלו, זכינו בס"ד למצוא כלי חדש ונפלא להכרעות ספיקות בנוסח רס"ג, והוא הנוסח המכונה אצלי "נוסח מצרים הקצר". וזאת לפי המבואר במאמרי על מיפוי נוסח התפלה בקובץ המעיין 242 עמ' 174, שיש מספר רב של קטעי גניזה שלאורך כל סידור

28 אצל ארליך יש בפועל 13 עדי נוסח, כי טופס נח' פוצל אצלו בטעות לשני טפסים, וכן הוסיף טופס אחד שיש בו רק ברכת הדעת של מוצ"ש, ויש עוד הרבה טפסים שיש בהם ברכת הדעת של מוצ"ש ואין טעם להשתמש בהם כאן, ורק ציינתי את הנתונים בקצרה בטפסי רס"ג במוצ"ש, בהערת השוליים על אתר. ארליך לא הדפיס במאמרו את פיסקת אלהי נצור ומלכנו אלהינו.

29 כאן המקום לציין שניתן לחלק את עדי הנוסח לחמש דרגות: דרגה ראשונה - 10 וכן הנוסחים המשותפים ל-ג' 10 סח, וכאמור. דרגה שניה - ג' 10 יא' שיש בכל אחד מהם בערך 13 סטיות מהנוסח העיקרי, וכן נח' שיש בו בערך אותו יחס של סטיות (קטע זה מכיל רק שליש משמונה עשרה עם כארבע טעיות). דרגה שלישית - לה' 10 סח (בכתב יד סח' יש הרבה מקומות שהוא מדגל מילים שישנם כמעט בכל הנוסחאות). דרגה רביעית - נט'. דרגה חמישית - א'. בקטעים האחרים (ב' 10 ו' 10 מח' נא' סט', עא' עג' עז' עח' פו') לא שרר מספיק חומר בחלקים הנדונים במאמר זה ולכן לא ניתן לדרגם לע"ע.

התפלה הולכים בעקבות נוסח רב סעדיה גאון בסידורו, והם קטעי הגניזה השייכים לענף שאני מכנה "נוסח מצרים הקצר". ויש לנו מכל ברכה וברכה בתפילת העמידה יותר משלשים קטעי גניזה השייכים לענף זה, ונעזרתי בהם רבות לצורך הכרעת נוסח רס"ג המקורי. ובפרט יש להתחשב הרבה בנוסח מצרים הקצר, דווקא בנוסחים שבהם נוסח מצרים הקצר שונה מנוסח מצרים הקדמון, שהוא הנוסח שהתפללו בו בעבר כל יהודי מצרים ורק אח"כ עברו לנוסח מצרים הקצר בהשפעת רס"ג, וא"כ במקום שנוסח מצרים הקצר שונה מנוסח מצרים הקדמון בהכרח שהנוסח החדש הוא ע"פ נוסח רס"ג.

חשוב לציין כי עיקר התועלת ממצרים הקצר היא לגבי תיבות או משפטים שיש ספק אם רבינו גרסם, ובמצרים הקצר הם נמצאים, שזו ראייה שרבינו גרסם, אך אם המצב הפוך שבמצרים הקצר אין תיבות אלו, אז אין זה ראייה חותכת שרס"ג לא גרסם, כי במקומות בודדים מצאנו שבמצרים הקצר השמיטו תיבות למרות שישנם ברס"ג, וכנראה חכמי מצרים המשיכו את דרכו של רס"ג לבחור הנוסחאות הקצרות, ולכן לעיתים קבעו חכמי מצרים נוסח יותר קצר מרס"ג (ראה בהערתי על הושיענו ונושעה).

חשוב לציין כי בשום מקום לא הוצרכתי להכריע בנוסח מסוים רק על סמך נוסח מצרים הקצר, אלא תמיד מצאתי סיבות נוספות להכריע כך אם משום שכך ברוב עדי הנוסח או משום שכך בעדי הנוסח המדויקים או שכך מוכח בסידור רס"ג במקומות אחרים וכדומה. לאחר עריכת הנוסח כולו על פי מכלול השיקולים דלהלן, שמחתי לגלות שבפועל כמעט בכל מקום עלה בידי לקבוע שהנוסח העיקרי הוא כנוסח רוב עדי הנוסח של הסידור, ורק במקומות בודדים קבעתי נוסח נגד "רוב מצומם", ובכל אחד ממקומות אלו יש צירוף של כמה סיבות להכריע כך.³⁰

אם זאת בכדי להציג בפני הלומד את המקומות שבהם נחלקו עדי הנוסח במחלוקת גדולה, אף אם יש הכרעה ברורה, מ"מ הוחלט שבכל מקום שבו יש שינוי נוסח שמופיע בשלשה קטעי גניזה שונים [כזכור הקטעים ג1 סח1 נחשבים לאחד בלבד], אף שהוא נגד רוב עדי הנוסח, מ"מ הוא הובא כנוסח חילופי בגוף הטקסט בסוגרים עגולות או מרובעות, וק"ו היכן שהכרעתי נוסח נגד "רוב מצומצם" של עדי הנוסח, שבמקומות כאלה גם אם אין כנגד הנוסח שקבעתי שלשה קטעי גניזה אלא רק שתי קטעי גניזה וכתב היד השלם וכדומה, מ"מ מחמת שהנוסח השני מייצג רוב מצומצם יש לכבדו ולא להשמיטו למעלה לגמרי אלא להביאו למעלה בסוגריים עגולות. וכן הוספתי בהערות השוליים קן תחתיו על כל שינוי נוסח המתועד בשני עדי נוסח שונים או יותר, וכמבואר בהערה.³¹

30 בכל מקומות אלו הוכנס הנוסח החילופי בסוגריים עגולות. המקומות הללו הם תיבת "ותשבר" בברכת המינים שישנה במקורות: א1 יא1 לה1 נט1, וחסירה ג1 סח1, ולפי משקל כתבי היד שהתבאר א1 נט1 שווים כל אחד חצי, ומקורות ג1 סח1 נחשבים יחד אחד, א"כ יוצא שתיבה זו ישנה ב-3 לעומת 1.5. ומ"מ הכרענו שאיננה מקורית כי איננה בשני כתבי היד הכי מדויקים (10, ואבי כתבי היד ג1 סח1) וכן משום שאיננה ברוב מצרים הקצר. וכן לגבי תיבת והשכל יש לנו משקל של 2 המשמיטים נגד 2.5 הגורסים, ולנוסח הקצר מסייע גם נוסח רס"ג עצמו במוצ"ש בקטעים המדויקים וגם כאן כתב היד המדויק 10 משמיט תיבה זו (וכתב יד ג1 שהוא גם מדויק אין בו כלל משפט זה, וא"כ אין כאן נגד 10 שום כתב יד מדויק), וגם מצרים הקצר משמיטים תיבה זו. וכן לגבי עלינו בברכת ירושלים יש 2 המשמיטים כנגד 2.5 הגורסים, וגם שם כתב היד המדויק 10 משמיט תיבה זו וכן ג1 המדויק משמיט תיבה זו (וככתב היד המקביל סח1 כל הברכה בנוסח שונה), וכן בנוסח מצרים הקצר רובם ל"ג תיבה זו. וכן לגבי תיבת המברך את עמו ישראל בשלום שישנה רק 2 לעומת 2.5 המשמיטים אותה, אך שם יש כמה סיבות שמנתי לקמן סוף פרק ה', והחשוב שבהם שכך מפורש בסידור רס"ג במקומות רבים.

31 סימון קן תחתיו - מורה על שינוי נוסח שמתועד בשני עדי נוסח שונים או יותר [ג1 סח1 שיש להם זיקה נחשבים כאחד]. וזאת בכדי להקל על המעיין למצוא נוסחאות משמעותיות שיש סיכוי כל שהוא שהם

מכיון שתפילת העמידה של רס"ג היא מחד חשובה ביותר, ומאידך אין הרבה עדי נוסח, וחלקם קרועים במקומות שונים, לכן באופן יוצא דופן טרחתי לציין על כמה נוסחאות ותיבות, שהנוסח למעלה מתועד בפירוש בכל עדי הנוסח ולפרט המצב במדויק. ובפרט נהגתי כן כלפי התיבות שיש בהם נוסחאות אחרות בטפסים המעובדים י' יב.³²

פרק ד: נוסח העמידה ונספחיה

י"י, שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך³³

ברוך אתה יי אלהינו ואלהי אבותינו

אלהי אברהם אלהי³⁵ יצחק ואלהי יעקב

האל הגדול הגבור והנורא

אל עליון גומל חסדים טובים וקונה³⁶ הכל

זוכר³⁷ חסדי אבות

ומביא גואל לבני בניהם³⁸

מייצגים את הנוסח המקורי, ולהבדיל בינם לבין עשרות השינויים שאינם אלא בעד נוסח בודד ולפיכך קרוב לודאי שאינם מקוריים. אולם במקרה שיש כנגד שני עדים אלו ששה עדי נוסח אחרים התומכים בנוסח הרגיל, כך שיוצא שהנוסח הרגיל מופיע ב-75% מעדי הנוסח לא צויין קו תחתי, כי במקרים אלו קרוב לודאי שהנוסח המקורי הוא כנוסח 75% מעדי הנוסח. כמו כן במקומות בודדים סימנתי בקו תחתי, נוסחאות שמופיעות רק בכתב יד אחד, מאחר ומדובר במקומות שיש מעט מאד עדי נוסח, או שיש שם סיבה לחשוד שזהו הנוסח המקורי (כגון שכן ברוב מצרים הקצר וכדומה).

32 כאן המקום להבהיר, כי במדור השנו"ס דנתי פעמים רבות בנוסח של תיבה מסוימת והבאתי עליה מחלוקת בנוסח, וציניתי מי גורס כך ומי אחרת ומי קרוע. וחשוב להבהיר שהנתונים הללו מתייחסים אך ורק לאפשרויות המוזכרות להדיא בהערה, ולגבי אפשרויות נוסח נוספות, יתכן שהמצב יהיה שונה במעט, לדוגמא בהע' 64 הבאתי חילוף האם גורסים "וריבה" או "ורייב" וציניתי שרק קטע אחד קרוע. למעשה יש נידון נוסף בתיבה זו האם גורסים "ריבה" בלי ו' החיבור, אני לא ציינתי אפשרות כזאת כי אין תיעוד לנוסח כזה באחד מעדי הנוסח, אולם אין לדייק שכן להדיא בכל העדים הנזכרים בהע' זו, כי יתכן בהחלט שבחלק מהם שרד רק סוף התיבה, ולכן יש מהם ראייה לנוסח וריבה נגד נוסח וריב, אך אין מהם ראייה לנוסח וריבה נגד ריבה. וכן יתכן שבקטע האחד הקרוע אינו קרוע אלא בסוף התיבה אבל תחילת התיבה שרדה ויש שם ו' החיבור. וכן בכל כהאיי גוונא.

33 יי (ולא אדני) כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1א ג 1א נט 10 סח 10 ט.

34 ופי יגיד תהלתך (ללא תוספת "כי שם וגו') כ"ה א 1א סח 10 ט. נוסף כי שם יי אקרא הבו גודל לאלהינו - 1א נט (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון). אמירת יי שפתי תפתח קודם התפלה נזכרה גם להלן עמ' מד שורה 20 (ומוכח שם שהש"ץ לא אומר כלל לא יי שפתי תפתח ולא יהיו לרצון, וכן משמע גם לעיל עמ' לח שורה 9 ועמ' לט שורה 15), ולא נזכר שם כלל "כי שם יי אקרא".

35 אלהי יצחק (ולא ואלהי יצחק) כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1א ג 1א נט 10 סח 10 ט. להלן עמ' קיד שורה 1-2 בברכת מעין שבע לליל שבת איתא בכל קטעי הגניזה "ברוך אתה יי אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב האל הגדול הגבור והנורא אל עליון גומל חסדים טובים וקונה הכל" [גם להלן עמ' לח שורה 9-10 בהוראות לחזרת הש"ץ לשחרית איתא בכתב היד השלם "ברוך אתה יי אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב", אולם בכל קטעי הגניזה שבדקתי (ב 1א ג 1א ו 1א ועוד) יש רק "ברוך אתה יי אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם".

36 וקונה (ולא קונה) כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1א ג 1א נט 10 סח 10 ט, וכן בנוסח רבינו במעין שבע וכןזכר בהע' הקודמת.

37 זוכר (ולא זוכר) כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1א ג 1א נט 10 סח 10 ט.

38 לבני בניהם] 1א ג 1א סח 10 ט. לזרעם אחרים - א 1א נט.

נוסף למען שמו באהבה - סח בלבד. חסר - בכל הנ"ל (א 1א ג 1א נט 10 ט).

מלך³⁹ מושיע ומגן.

ברוך אתה יי מגן אברהם:

אתה גבור לעולם יי⁴⁰

מחיה מתים אתה רב⁴¹ להושיע

{בחורף מוסיף: משיב הרוח ומוריד הגשם}⁴²

מכלכל חיים בחסד⁴³

מחיה מתים⁴⁴ ברחמים רבים⁴⁵

רופא חולים וסומך נופלים⁴⁶ ומתיר אסורים

ומקיים⁴⁷ אמונתו לישיני עפר.

39 מלך] סח1 בלבד נוסף רחמן. כלפינו 1א 1ג 1ט 10 סט1.

מלך מושיע (בלי תוספת עוזר) כ"ה בכל עדי הנוסח: 1א 1ג 1ט 10 סח1 ט1. בעשי"ת עמ' רכ שורה 2, נוסח רס"ג לפי טופס ד1 המדויק "מלך חי מושיע ומגן", וזאת משום הוספת "זכרנו לחיים" ואכמ"ל, ובטפסים אחרים שם יש נוסחאות "מלך מושיע ומגן" או "אל חי ומגן", ומ"מ הנוסח העיקרי הוא כנוכח. בספר אבודרהם בסדר תפלת ר"ה כתב בזה"ל: "מלך עוזר ומושיע וכו' - והמון העם אומרים אל חי ומגן ואינם אומרים מלך עוזר ומושיע והם טועים שאין לשנות מטבע התפלה שתקנו חכמים. ועוד כבר אמרנו למעלה בשמנה עשרה שבסוף ג' ברכות ראשונות תקנו להזכיר מלך ושם פירשנו הטעם ולמה נאמר אותו. ועוד כי בסדר רב עמרם ורבינו סעדיה ישנו". לשונו של אבודרהם סתום, וניתן היה לומר שלפניו היה כתוב בטופס של רס"ג בעמ' רכ הנ"ל "מלך עוזר ומושיע ומגן", וכן יש לומר שלפניו היה כתוב נוסח זה בטופס של רס"ג גם בעמידה לחול. ולפי"ז הנוסח שהיה לפני האבודרהם אינו מתועד כלל בטפסי רס"ג שבידינו לא כאן ולא שם. אך באמת עיקר טענת אבודרהם שאין לשנות מטבע הלשון בין תפלת העמידה לחול הרגילה ובין המטבע בעשי"ת ימים נוראים, וכן שיש קפידא לומר תיבת "מלך" בסוף ברכת אבות. וטענות אלו אכן יש ללמוד מנוסח רס"ג שלא חילק בין העמידה לחול לבין ימים נוראים ובשניהם גרס "מלך מושיע ומגן". ואמנם לפי נוסח ד1 יש עדיין קצת חילוק שבר"ה מוסיף רס"ג "חי", ואם היה כך לפני אבודרהם היה מן הסתם מכריע לומר נוסח משולב "מלך אל חי עוזר ומושיע ומגן" וכפי שנהגו בפועל בחלק מספרד, וממה שכתב אבודרהם לומר "מלך עוזר ומושיע ומגן" ולהשמיט לגמרי "אל חי", מוכח שלפניו לא היה כנוסח ד1 אלא כנוסח קצת קטעים הגורסים גם שם "מלך מושיע ומגן" [גרינברג עמ' 110 גם עסק בסוגיא זו, וגם הוא העלה לנכון שהנוסח "מלך מושיע ומגן" תואם לעדות האבודרהם (ומה שכתב שם בשורה האחרונה בקטע, סותר למה שכתב הוא עצמו ליד הע' 41 ובתוכה, וע"כ שהוא טעות שנותרה ממהדורא קמא של גרינברג ויש למוחק ע"ש), אלא שנעלם מגרינברג נוסח קטע ד1 ולכן לא דן בו כלל].

40 יי (ולא אדני) כ"ה 1א 1ג 1ט 10 סח1. חסר - 10ט בט"ס. יא1 קרוע.

41 רב (ולא ורב) כ"ה 1א 1ג 10 סח1. ורב - 10ט בלבד. יא1 קרוע.

42 ע"פ לשון ההוראה במהדורה הנדפסת עמ' כ שורה 21-24, וכן עמ' כב שורה 20-21, ובשני המקומות מוכח שבקיץ אין מוסיפים כלום, כלומר שלא אומרים "מוריד הטל", הנוסח הנדפס שם עמ' כ על פי 1א: "משיב הרוח ומוריד הגשם" כ"ה גם בכל שאר הטפסים שם: 1א מח1 סח1 עא1 (המובא גם בשנו"ס שם באות טש-לה, ובדקתי בפנים) פו1. רק בטופס מח1 הנוסח שם "משיב הרוח ומוריד הגשם" (טופס זה גם גורס בברכת השנים חורף "רוח פני תבל" בלי ו' החיבור בניגוד לכל שאר הטפסים הנ"ל). וכן הנוסח "משיב הרוח ומוריד הגשם" בעמ' כב הנ"ל בכל הטפסים שראיתי.

43 בחסד] כ"ה 1א 1ג 10ט, וכ"ה בלשון ההוראות בעמ' כ שורה 23 בכל שמונת עדי הנוסח כולל סח1 עצמו. חסר - סח1 בט"ס.

44 מחיה מתים ברחמים רבים] כ"ה בכל עדי הנוסח: 1א 1ג 1ט 10(לפי שיעור הקרע) סח1. יא1 קרוע.

45 ברחמים רבים] כ"ה 1א 1ג 10ט. חסר - סח1 בט"ס. יא1 קרוע.

46 רופא חולים וסומך נופלים] כ"ה 1א 1ג 10ט 10 סח1. חסר וסומך נופלים - 1א בלבד. יא1 קרוע.

47 ומקיים (ולא מקיים) כ"ה בכל עדי הנוסח: 1א 1ג 1א 10ט 10 סח1. יא1 קרוע.

מי כמוכה בעל גבורות⁴⁸
ומי דומה לך⁴⁹ ממית ומחיה.⁵⁰
ברוך אתה יי מחיה המתים:
אתה קדוש ושםך⁵¹ קדוש
וקדושים⁵² בכל יום יהללוך סלה.⁵³
ברוך אתה יי האל הקדוש:
הברכות האמצעיות
⁵⁴אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה
חננו⁵⁵ מאתך דעה ובינה (והשכל).⁵⁶
ברוך אתה יי חונן הדעת:
השיבנו אבינו לתורתך
וקרבנו מלכנו לעבודתך
והחזירנו בתשובה שלימה לפניך.⁵⁷

48 גבורות (ולא הגבורות) כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1 ג 1א 1 נט 1 סח. 10 קרוע.
49 ומי דומה לך ממית חסרון תיבת מלך מתועד בכל עדי הנוסח (א 1 ג 1א 1 נט 1 סח). הנוסח "ומי דומה" בו' החיבור גם הוא מתועד בכל עדי הנוסח (א 1 ג 1א 1 נט 1 סח. 10 קרוע).
50 ממית ומחיה כ"ה א 1 ג 1א 1 נט. נוסף ונאמן אתה להחיות מתים - נט 1 סח.
51 ושםך (ולא שמך) כ"ה בכל עדי הנוסח (א 1 ג 1א 1 נט 1 סח. 10 קרוע). תיבות ושםך קדוש נכפלו בכתב יד 1א פעמיים בט"ס.
נוסף {וזכרך קדוש וכו'} סאך קדוש - נט 1, וכן א 1 ושם בשלימות ללא קרעים. חסר - בכל שאר עדי הנוסח (12 יא 10 סח).
52 וקדושים (ולא קדושים) כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1 ג 1א 1 נט 1 סח.
53 יהללוך סלה כ"ה בכל ששת עדי הנוסח, ואין בהם התוספת "כי [אל] מלך גדול וקדוש אתה", אלא אך ורק בנוסח "לדור ודור" שאחרי הקדושה. אך בטופס שהיה לפני רבינו האבודרהם נוסף כאן בטעות "כי אל מלך גדול וקדוש אתה", שהרי כתב בספרו שכך הוא בסידורי הגאונים, ומאחר והיה לפניו סידור רס"ג ומצטטו כסדר, ע"כ שכוונתו גם לסידור רס"ג ולא רק לסידור רע"ג, ועוד שבסידור רע"ג בכל עדי הנוסח איתא כל הפיסקה בנוסח לדור ודור, וא"כ אין ממנו ראיה גמורה שצריך לומר כן גם לפי הגורסים הברכה בנוסח "אתה קדוש" וע"כ שעיקר סמיכת אבודרהם בזה היא על סידור רס"ג שהיה לפניו שהיה בו תוספת זו בתוך נוסח של אתה קדוש. ועוד שבסידור רע"ג בכל עדי הנוסח איתא "כי מלך" ואילו אבודרהם כתב נוסח "כי אל מלך" ומסתמא מצא כן ברס"ג שלפניו. וככל הנראה הטופס שהיה לפני אבודרהם היה טופס שנכתב בצפ"א ושם יש רבים המוסיפים משפט זה בתוך נוסח לדור ודור, ויש אף מעטים הגורסים משפט זה בתוך נוסח אתה קדוש, ולכן נכנס משפט זה בטעות לעותק רס"ג שהיה לאבודרהם.
54 תיבות "אתה חונן" מוזכרים גם בסידור רס"ג עמ' קכא שורה 19.
55 חננו (ולא חננו) כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1 ג 1א 1 נט 1 סח. 10. ורק במוצ"ש עמ' קכד איתא "וחננו" בכל עדי הנוסח.
56 חננו מאתך דעה ובינה כל המשפט הזה חסר 1 ג בלבד (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון). וישנו א 1 יא 1 נט 1 סח.
ובינה כ"ה יא 10, וכן בחמשה קטעי גניזה של הסידור במוצ"ש עמ' קכד כולל טופס 17 שהוא הטופס המדויק ביותר. ובינה והשכל - א 1 סח, וכן בקצת קטעים לא מדויקים במוצ"ש. בינה {והשכל} - נט 1 בלבד.
57 והחזירנו בתשובה שלימה לפניך כ"ה א 1 יא 1 נט 1 סח. חסר - 12 סח [והם משתלשלים מאב אחד, ומשפט זה ישנו בכל הנוסחאות מלבד חלק ממצרים הקדמון בלבד, וע"ע לקמן פרק ה הכולל א שהארכתי בזה].

ברוך אתה יי הרוצה בתשובה:

סלח לנו אבינו⁵⁸ כי חטאנו⁵⁹

מחול⁶⁰ לנו מלכנו כי פשענו.

ברוך אתה יי חנון ומרבה⁶¹ לסלוח:

ראה⁶² בעניינו⁶³ וריבה⁶⁴ ריבנו⁶⁵

וגאלנו מהרה למען שמך.

ברוך אתה יי גואל⁶⁶ ישראל:

רפאנו יי ונרפא הושיענו ונושעה⁶⁷

⁶⁸ והעלה רפואה שלימה לכל מכותינו לחיים

58 אבינו] כ"ה א 1 ג 1 ט 10 (לפי השרידים) סח1, וכן לקמן ב"רחמין" דף שמח שורה 9 "וסלחת לעונינו ולחטאתנו ונחלתנו סלח לנו אבינו כי חטאנו מחול לנו מלכנו כי פשענו" (כך בנדפס וגם בקטע הגניזה או Oxford. MS heb. e.25.30). וכן לקמן בהוראות לסדר תענית עמ' שיו שורה 5 "סלח לנו אבינו" בכל עדי הנוסח שבדקתי (בכתב יד א שם נוסף גם "כי חטאנו" אך תיבות אלו לא הועתקו שם בארבעת קטעי הגניזה). חסר - יא בלבד (וכן במקצת מצרים הקדמון בלבד).

59 כי חטאנו (בלי תוספת לך)] כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1 ג 1 יא 1 ט 1 סח1 (10 קרוע). וכן בסמוך כי פשענו בלי תוספת לך בכל הכת"י (א 1 ג 1 יא 1 ט 1 סח1).

60 מחול] כ"ה יא 1 ט 1 סח1. ומחול א 1 ג (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון ופרס, וע"ע לקמן פרק ה הבדל ב שהארכתי בזה). 10 קרוע.

61 ומרבה (ולא המרבה)] כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1 ג 1 יא 1 ט 1 סח1 (10 קרוע). וכן לקמן בהוראות לסדר תענית עמ' שיו שורה 9 בכל עדי הנוסח שבדקתי.

62 ראה] כ"ה א 1 ג 1 יא 1 ט 1 סח1. נוסף נא - 10 בלבד.

63 בעניינו] כ"ה א 1 ג 1 יא 1 ט 1 סח1. נוסף יי אלהינו - 1 ט בלבד.

64 וריבה] כ"ה ג 1 יא 1 סח1. וריב - א 1 ט [והוא נוסח ייחודי למצרים הקדמון]. קרוע 10.

65 ריבנו] כ"ה ג 1 יא 1 סח1. נוסף ודון דיננו - א 1 ט (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון).

66 גואל (ולא גאל)] כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1 ג 1 יא 1 ט 1 סח1. וכן כתב רבינו להדיא בהוראות בסידורו לגבי אור חדש על ציון תאיר [דף זה חסר בסידור רס"ג הנדפס, והושלם על ידי וידר בספרו התגבשות התפלה עמ' 155].

67 הושיענו ונושעה] כ"ה א 1 ג 1 ט 10 סח1. חסר - יא בלבד, ואמנם תיבות אלו חסירות גם ברוב מובהק של נוסח מצרים הקצר (כ-36 קטעי גניזה מתוך כ-45 קטעים), וזאת בניגוד לנוסח מצרים הקדמון ומצרים הארוך הגורסים תיבות אלו, והיה ניתן ללמוד מכך שבנוסח רס"ג המקורי לא היה תיבות אלו, אך קשה להאמין שנפל טעות כמעט בכל העותקים, ושהנוסח המקורי נשמר בכתב יד אחד בלבד, ובפרט שבברכה זו מאוחדים בנוסח אחד כל קטעי הגניזה, ואדרבה רק יא טעה בסמוך לכתוב "רחמן" במקום "ורחמן". ולכן מסתבר שנוסח רס"ג המקורי הוא "רפאנו יי ונרפא הושיענו ונושעה" כפי שישנו ברוב עדי הנוסח, וכפי שהוא גם בנוסח רע"ג רשב"ן ורמב"ם, ולגבי מה שאין תיבות אלו במצרים הקצר, צריך לחדש ולומר שחכמי קהילת מצרים, אף שקיבלו עליהם את נוסח רס"ג בכללותו, מ"מ חכמיהם המשיכו בדרכו של רס"ג והוסיפו גם הם כמה חידושים וקיצורים וכמו שגם ברוב מצרים הקצר השמיטו תיבות אחרות שרבינו קבעם בנוסחו כגון "וקונה הכל" בברכת אבות, "רופא חולים" בברכת הגבורות "חי העולמים" בברכת ההודאה, ובברכה זו עצמה השמיטו רוב מצרים הקצר תיבת "לחיים" וכן גורסים "רופא רחמן" ולא "רופא ורחמן".

68 והעלה רפואה שלימה לכל מכותינו לחיים כי אל רופא ורחמן אתה] כ"ה בכל קטעי הגניזה: ג 1 יא 1 ט 10 סח1. חסר - א בלבד [והוא נוסח ייחודי למצרים הקדמון, כלומר הסופר דילג שורה שלימה בהשפעת נוסח מצרים הקדמון].

69 לחיים] כ"ה בכל עדי הנוסח: ג 1 יא 1 ט 10 סח1, אבל תיבה זו חסרה בכחצי ממצרים הקצר. באמת פלא למה רבינו קבע תיבה זו בסידורו, למרות שתיבה זו ליתא ברוב הנוסחאות וישנה רק בנוסחים המזרחיים

כי אל רופא ורחמן⁷⁰ אתה.

ברוך אתה⁷¹ יי רופא חולי עמו ישראל:

⁷²ברך עלינו יי אלהינו

את השנה הזאת לטובה⁷³ בכל מיני תבואתה

וברכה כשנים הטובות.

ברוך אתה יי מברך השנים:

תקע בשופר⁷⁴ גדול לחירותנו

ושא נס⁷⁵ לקיבוצינו.⁷⁶

ברוך אתה יי מקבץ נדחי עמו ישראל:

השיבה⁷⁷ שופטנו כבראשנה ויועצנו כבתחילה.⁷⁸

ברוך אתה יי מלך⁷⁹ אוהב צדקה ומשפט:

למשומדים אל תהי תקוה

ומלכות זדון מהרה⁸⁰ תעקר (ותשבר)⁸¹ בימינו.⁸²

המורחבים, וליבי אומר לי שרבינו אכן לא כתב תיבה זו בספרו, אלא זה טעות סופר שהשתרבה באחד העותקים הראשונים של סידור רבינו.

70 ורחמן] כ"ה ג1 נט1 ס1, וכן בנוסח רס"ג בברכת ההקזה עמ' פט שורה 13 לפי ד1. רחמן - יא1 בלבד וכ"ה ברוב מצרים הקצר.

71 ברוך אתה] כ"ה א1 ג1 יא1 נט1 ס1. חסר - סח1 בלבד בטעות הדומות.

72 ברך עלינו יי אלהינו את השנה הזאת. משפט זה מועתק בהוראות של רס"ג למי ששכח לומר הוספת החורף ולא נזכר עד לאחר שומע תפלה (כך בנוסח בכל קטעי הגניזה שראיתי, על הקטע הנמצא בנרפס עמ' כג שורה 6, בכתב יד א1 שם קוצר הנוסח ל"ברך עלינו").

73 [לטובה] כ"ה א1 ג1 נט1 ס1 (אלא ש-נט1 גורס תיבת לטובה אחר בכל מיני תבואתה, ואינו שם בכל שאר עדי הנוסח). נוסף וברכה - 10. נוסף ולברכה - יא1.

74 בשופר] כ"ה ג1 נט1, וכל מצרים הקצר, וכן גורס רבינו במוסף ר"ה בסוף ברכת השופרות "תקע בשופר גדול לחירותינו ושא נס לקיבוצינו" בטופס א1 כט1 לו1 לט1 ועוד. שופר - א1 ס1 סח1, וכ"ה בחלק ממצרים הקדמון בלבד, ועיין לקמן פרק ה הבדל ג שהארכתי בזה. יא1 קרוע.

75 ושא נס] כ"ה ג1 ס1 סח1 וכן בכל מצרים הקצר. נוסף מהרה - א1 נט1 [בהשפעת נוסח פרס ומיעוט מצרים הקדמון]. וגם יא1 קרוע.

76 לקבוצינו] כ"ה ס1 סח1 וכן במוסף ר"ה בטופס א1 כט1 לו1 ועוד, וכן כמעט בכל מצרים הקצר. לקבוצינו - ג1, וכן א1 אך הנקדן שם ניקד הב' בקבוץ והק' בחיריק, ועיין לקמן פרק ה הבדל ד שהארכתי בזה. יא1 קרוע (אך ודאי לא גרס כמו נט1). לקבץ גליונתו וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ - נט1. בסידור רס"ג עמ' רלג שורה 55-57 איתא "כן תגן על עמך בשלומך תקע בשופר גדול לחירותינו ושא נס מהרה לקבוצנו וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ". אבל כל הקטע הזה איננו בקטעי הגניזה, והוא הוספת כתב יד א1 בהשפעת נוסח מצרים הקדמון.

77 השיבה - כ"ה א1 יא1 לה1 נט1 ס1. השב - ג1 [זהו נוסח ייחודי למצרים הקדמון].

78 [בתחילה] כ"ה א1 ג1 יא1 לה1 ס1. נוסף וצדקנו כמשפט ואל תרשיענו בדין - נט1 בלבד (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון).

79 מלך אוהב (ולא "אוהב" בלבד)] כ"ה בכל עדי הנוסח: א1 ג1 יא1 נט1 ס1. וע"ע לעיל הע' 5, וכן מוכח מאבודרהם שהביא כמה מקורות נדירים שאינם גורסים מלך ולא ציין שכך גם בסידור רס"ג, וע"כ שבסידור רס"ג שבידו גם היה כתוב "מלך".

80 מהרה] כ"ה א1 ג1 יא1 נט1 ס1. חסר - לה1.

ברוך אתה יי שובר רשעים⁸³ ומכניע זדים:
 על הצדיקים ועל החסידים ועל גרי הצדק
 יהמו רחמך יי אלהינו
 ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת
 ותן חלקנו עמהם
 ולעולם לא⁸⁴ נבוש.
 ברוך אתה יי משען ומבטח לצדיקים:
 רחם יי אלוֹקינו
 (עלינו)⁸⁵ על⁸⁶ ישראל עמך
 ועל ירושלים עירך
 ועל⁸⁷ היכלך ועל מקדשך ועל מעונך⁸⁸
 ועל ציון משכן כבודך
 ובנה את ירושלים בנין עולם.⁸⁹
 ברוך אתה יי בונה ירושלים⁹⁰:

81 [תעקר] כ"ה ג1 10 סח1, וכן ברוב כל מצרים הקצר. נוסף ותשבר א1 יא1 לה1 נט1, וכן בכל מצרים הקדמון. כנראה כך גם היה בעותק רס"ג שלפני האבודרהם כי בפירושו לברכה זו [במהדורות החדשות] כתב שאין לנהוג כמו המון העם להשמיט תיבות "ותשבר ותכניע" כי הם נצרכות למעין חתימה, ואילו היה לפניו נוסח רס"ג המדויק הגורס רק "תעקר" א"כ יש מכן סיוע של ממש לנוסח המון העם הספרדי, וע"כ שברס"ג שלפניו היה כתוב "תעקר ותשבר" וממילא אין הוא כנוסח המון העם.

82 [בימינו] כ"ה א1 ג1 יא1 לה1 נט1 10. חסר - סח1.
 נוסף והנו יצרים והמינים כרגע יאבדו וכל איבי עמך וצורריהם במהרה יכרתו - לה1. ותוספת זו ליתא א1 ג1 יא1 נט1 10 סח1.

83 [רשעים] כ"ה א1 יא1 לה1 נט1 10 סח1. אויבים - ג1 בלבד (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון).
 84 באמת ותן חלקנו עמהם ולעולם לא נבוש [כע"ז ג1 (ושם בט"ס "חלקנו עמנו") יא1 לה1 10 סח1. חסר ובמקום זה נוסף ולא יבושו - א1. לכל הבוטחים {בשמך באמת} לא יבושו ושים חלק {נו עמהם} - נט1. (ובקטע לה1 נוסף כי בשמך {בטחננו}, וחסר א1 ג1 יא1 10 סח1).

ולעולם לא [כ"ה יא1 לה1 10. ולא - ג1. ואל - סח1 ואין לזה חבר בגניזה, וכנראה ט"ס וצ"ל ולא כמו בטופס ג1 הדומה לטופס זה פעמים רבות. וע"ע לקמן פרק ה ה בדל ה שהארכתי להוכיח שהנוסח העיקרי ברס"ג הוא "ולעולם לא".

85 רחם יי אלוֹקינו [כ"ה בלא תוספת "עלינו" ג1 10, וכ"ה ברוב מצרים הקצר, וכ"ה בנוסח רבינו בברכה זו בתשעה באב וכן ברחם של ברכת המזון. נוסף עלינו - א1 יא1 לה1.

86 על ישראל [כ"ה א1 ג1 יא1 10, ורוב מצרים הקצר, וכן מוכרח לפי מי של"ג עלינו [אבל להיפך אינו מוכרח, כי גם הגורסים עלינו יכולים לגרוס על, כמו שכ"ה בנוסח רשב"ן כאן ובכת"ב ובברכת המזון]. ועל ישראל - לה1 בלבד.

87 ועל היכלך [כ"ה א1 לה1 10. על היכלך - יא1 בלבד.
 88 ועל היכלך ועל מקדשך ועל מעונך] כ"ה א1 (וחסר שם "ועל מקדשך" כנראה בטעות הדומות) יא1 לה1 10. חסר - ג1 בלבד. ולקמן פרק ה ה בדל ו הארכתי בזה.

89 בנין עולם [כ"ה יא1 10 לה1. חסר - א1. חסר ובמקום זה "בקרוֹב למען שמך" - ג1 (באשגרה מנוסח רחם של ברכת המזון וכדלקמן פרק ה ה בדל ו).

90 ברכת ירושלים כולה [כ"ה (בנוסח רחם וכו') א1 ג1 יא1 לה1 10. בשני קטעים יש נוסחאות אחרים בהשפעת נוסח מצרים הקדמון: על ירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת ובנה אותה בקרוב

את⁹¹ צמח דויד עתה תצמיח

וקרנו תרום⁹² בישועתיך.⁹³

ברוך אתה יי מצמיח קרן ישועה:

שמע קולנו יי אלהינו⁹⁴

(חוס)⁹⁵ ורחם עלינו

וקבל ברחמים את תפלתינו

כי אל שומע תפלתינו ותחנונינו אתה.⁹⁶

ברוך אתה יי שומע תפלה:

ג' אחרונות

רצה יי אלהינו בעמך⁹⁷ ובתפלתם⁹⁸

בימינו בר' את' יי בונה ירושלם - סח.1. על ירושלם עירך ברחמים רבים תשוב {ותשכון בתוכה כאשר} דברת ברוך אתה יי בונה ירושלם} - נט.1.

91 את] כ"ה גי יא 1 לה 1 נט 1 סח. חסר - 1א בכתב הסופר הראשון (בהשפעת נוסח פרס) והושלם בכתב קטן ושונה, בברכה המקבילה שבברכות ההפטרה בכל עדי הנוסח של רס"ג שבדקתי חסר "את", אבל כנראה שרבינו חילק בין הברכות מאיזה טעם שאינו ידוע לי.

92 (תרום) כ"ה גי יא 1 לה 1 נט 1 סח. תרים - 1א בלבד (בהשפעת נוסח פרס).

93 בישועתיך (בתוספת יו"ד לפני הך') כ"ה בכל עדי הנוסח: גי יא 1 לה 1 נט 1 סח (א בלי יו"ד, אך עם ניקוד סגול תחת התי). ובכל הקטעים אין התוספת כי לישועתך קוינו כל היום: א 1 גי יא 1 לה 1 נט 1 סח.1.

94 יי אלהינו] כ"ה א 1 יא 1 לה 1 נט 1, וכן ברוב ככל מצרים הקצר, וע"ע לקמן פרק ה הברל ז שהארכתי בזה. חסר - 1א סח [והם משתלשלים ממקור אחד]. יש לציין שברחמין שבסידור רס"ג עמ' שמג שורה 8, כתוב בכתב יד א "שמע קולנו ורחם עלינו וקבל ברחמים את תפלתנו" וכן במדוייק גם בקטע הגניזה Oxford. MS heb. e.25.26, וכן בקטע T-S NS 132.92. (וכ"ה שם ברחמין שבסידור פרס אלא ששם "ברחמים ברצון"). ולכאורה זה מחזק את נוסח גי סח שלא גורסים "יי אלהינו", אך אינו מוכרח שנוסח העמידה ונוסח הרחמין יהיה אחיד לגמרי, ובפרט שהתיבות "יי אלהינו" הם נוסח שרגיל בפתחת ברכות ולכן מופיע כאן, ולא שם שמדובר באמצע קטע ע"ש.

95 ורחם עלינו] כ"ה גי 1 לה 1 נט 1 סח, וכן "ורחם עלינו" ברחמין של רס"ג וכמובא בהע' הקודמת, וכן חסר תיבת "חוס" בקצת יותר מרבע מסידורי נוסח מצרים הקצר ההולכים לאורו של רבינו (המרוכזים בספרו של ארליך עמ' 214 ענף 2, 37 קטעים שם שייכים למצרים הקצר, והם כל הקטעים של ענף זה מלבד סד ע עז פז קעב רסג תמו תעא, מתוך 37 קטעים חלק מהקטעים קרועים בתיבות אלו, למשל קטע סז קצג, וא"כ נותר תיעוד למילים אלו בערך ב-33 קטעים, ומתוכם ב-9 קטעים אין תיבת "חוס"). חוס ורחם עלינו - 1א יא 1 ס וכלל הנראה מדובר בהשפעת נוסח רוב סידורי הגניזה, כולל כמחצית מסידורי מצרים הקדמון ורוב ככל מצרים הארוך.

96 כי אל שומע תפלתינו ותחנונינו אתה] כ"ה יא 1 נח 1 נט 1 (וקרוע בחלקו) סח וכן הוא בנוסח ההוראות של רבינו לקמן עמ' כג שורה 4 בקטע שנוסף בכל קטעי הגניזה, שמי ששכח לומר ותן טל ומטר בברכת השנים אומרה בברכת שומע תפלה ומסיים בסופה "כי אל שומע תפלתנו ותחנונינו אתה בא"י שומע תפלה" (השוורות הללו נמצאות בכל קטעי הגניזה - 1א 1 סג 1 סח 1 פח) (קרוע בחלקו), וחסירות רק בכתב היד השלם, בטופס 1א הגירסה "כי אל מלך שומע וכו'" בהשפעת נוסח מצרים הקדמון, ואילו בטופס 1א 1 סח אין תיבת "מלך". המילים שם: "בא"י שומע תפלה" ישנם 1א 1 פח ואינם בטופס 1א 1 סח). חסר - 1א 1 לה (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון, וע"ע לקמן פרק ה הברל ח שהארכתי בזה). חסר ונוסף ומלא ברחמין הרבים כל משאלות לבנו - 1א בלבד (בהשפעת נוסח פרס).

אתה] כ"ה בלא תוספת יא 1 נט 1. נוסף וריקים מלפניך אל תשיבנו כי אב מלא רחמים אתה והעתר לנו

בתפלתינו - נח) (וקרוע מעט) 1א.

97 בעמך] כ"ה ברוב עדי הנוסח: 1א 1 גי יא 1 נח 1 נט, וכ"ה ברוב מצרים הקצר. נוסף ישראל - 1א 1 סח (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון ונוסח מצרים הארוך). קרוע 1א. לקמן עמ' מב שורה 7 בהוראות לאמירת

והשב עבודה⁹⁹ לדביר ביתך

ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה¹⁰⁰ תקבל ברצון

ותהי¹⁰¹ לרצון תמיד עבודת ישראל עמך¹⁰²

[ותחזינה עינינו בשוכך לנוך לציון]¹⁰³.

ברוך אתה יי המחזיר¹⁰⁴ שכנינו לציון:

{לדעת רס"ג בכל תפלה שאין בה ברכת כהנים, מתחילין ברכה זו במילים "ואשי ישראל"¹⁰⁵}

¹⁰⁶ מודים אנחנו לך¹⁰⁷

אתה¹⁰⁸ הוא יי אלהינו ואלהי אבותינו לעולם ועד¹⁰⁹

על חיינו המסורים בידך¹¹⁰

"ואשי ישראל" בעמידה שאין בה ברכת כהנים, מובא הנוסח "רצה יי אלהינו בעמך ובתפלתם" ללא חיבת "ישראל" ברוב קטעי הגניזה [לקטע שם יש לנו טפסים א 1 ב 1 ה (T-S Ar.37.54-) ו 1 לד 1 עט 1, לד 1 עט 1 מדרגים על קטע זה בטעות, במקור א הנוסח מקוצר "רצה יי אלהינו", והנוסח המקורי נשתמר בשלשה קטעי הגניזה הנותרים - ב 1 ה 1 ו, ומתוכם ב 1 ו גורסים "רצה יי אלהינו בעמך ובתפלתם" ללא "ישראל", ורק ה גורס "רצה יי אלהינו בעמך ישראל ..." (אחר כך יש שם קרע).

98 ובתפלתם (כלי תוספת "שעה") כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1 ג 1 יא 1 נח 1 לה 1 (וקרוע מעט) נט 1 ס 1 (וקרוע מעט) סח 1.

99 עבודה (ולא העבודה) כ"ה א 1 ג 1 יא 1 לה 1 נט 1 (ושם בלבד נוסף בקרוב ולא מצאתי לזה חבר אלא בנוסח פרס בלבד) סח 1. קרוע נח 1.

100 מהרה באהבה כ"ה א 1 ג 1 יא 1 לה 1 נח 1 נט 1 סח 1. חסר - א 1 בלבד (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון). וע"ע לעיל הע' 5.

101 ותהא (ולא ותהי או ותהיה) כ"ה בכל עדי הנוסח (א 1 ג 1 יא 1 לה 1 נח 1 סח 1. קרוע יא 1).

102 עמך כ"ה א 1 ג 1 לה 1 סח 1, וכנראה גם יא 1 נח 1. חסר - א 1 בלבד (בהשפעת נוסח פרס הגורסים "עמך ישראל" ודוק).

103 ותחזינה עינינו וכו' משפט זה ישנו א 1 ג 1 נח 1 סח 1. חסר לגמרי - א 1 לה 1 וכן במיעוט ניכר של מצרים הקצר ומיעוט ממצרים הקדמון. וקשה להכריע האם המשפט הזה מקורי בסדר רס"ג אם לא, וע"ע לקמן פרק ה הבדל ט שהארכתי בזה.

לנוך לציון כ"ה א 1 ג 1 נח 1, וכ"ה בנוסח רשב"ן ברצה לפסח ששם כמעט כל הברכה נוסח רס"ג. לנוך לשכנך בציון - סח 1 [נוסח "לשכנך בציון" לא ידוע לי ממקור נוסף, ואולי במקור היה כתוב "לנוך לנוך לציון" כלומר שנכפלה חיבת לנוך פעמיים, והמעתיק הגיה מדעתו "לנוך לשכנך בציון" ועכ"פ נוסח כתב יד זה קרוב לנוסח הפנים "לנוך לציון" ומסייעו]. לנוך {לציון ברחמים כמ} אז - 10. לציון ברחמים ותרצה בנו כמו אז - א 1 בלבד (בהשפעת נוסח פרס). וע"ע לקמן פרק ה הבדל ט.

104 המחזיר כ"ה א 1 ג 1 סח 1 וכן ברוב ככל מצרים הקצר. נוסף מהרה א 1 ג 1 נח 1 (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון). קרועים יא 1 לה 1.

105 עיין סידור רס"ג עמ' מב. ובשמו באשכול אלבק עמ' 43, וכן בטור או"ח סי' ק"כ בשם רב שרירא ורס"ג, וכן באבודרהם בשם. וכ"ה גם במנהג ספרד הישן וע"ע בהערותיי לעמידת נוסח הספרדים על אתר שם.

106 ברכת מודים מופיעה גם בכמה קטעי גניזה מעובדים בחנוכה ופורים ע"ש.

107 אנחנו לך כ"ה א 1 ג 1 סח 1. נוסף כורעים ומשתחוים לך - א 1 ג 1 סח 1 (קרוע יא 1). וע"ע לעיל ליד הע' 17.

108 אתה הוא (ולא שאתה) כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1 ג 1 נח 1 סח 1 (ככל הנראה, ארליך שכתב בשמו נוסח "שאתה" ואינו מוכרח) סח 1. קרוע יא 1.

109 לעולם ועד כ"ה א 1 ג 1 נח 1 סח 1, וכן ברוב מצרים הקצר. חסר - 10 לפי שיעור הקרע, וזאת בהשפעת נוסח מצרים הקדמון שאינו גורס תיבות אלו בכל עדי הנוסח (ומשם לחלק ממצרים הקצר). קרוע יא 1. וע"ע לעיל הע' 6.

110 בידך כ"ה א 1 ג 1 וכל מצרים הקצר. בידך - 10 סח 1 (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון). קרועים יא 1 נח 1.

ועל¹¹¹ נשמותינו¹¹² הפקודות לך

ועל נסיך שבכל יום עמנו

ועל נפלאותיך¹¹³ וטוביך שבכל עת¹¹⁴ ערב ובוקר

¹¹⁵ועל כולם יתברך ויתרומם שמך¹¹⁶ מלכנו לעולם ועד

כל החיים יודוך סלה באמת חי העולמים.¹¹⁷

ברוך אתה יי הטוב שמך ולך נאה להודות¹¹⁸:

שים שלום טובה וברכה¹¹⁹ חסד¹²⁰ ורחמים

(עלינו ועל ישראל עמך)¹²¹

111 ועל נשמותינו (ולא על) כ"ה בכל עדי הנוסח: 1א 1ג 1ח 1ס 1סח. קרוע 1א.

112 נשמותינו] כ"ה 1א 1ג 1סח. נוסף מלכינו - 1ח בלבד (בהשפעת נוסח מצרים הארוך). קרועים 1א 1ס.

113 ועל נסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטוביך שבכל עת] כ"ה בכל קטעי הגניזה: 1ג 1ח(ושם לפני "שבכל יום" נוסף ורחמיך) 1ס 1סח (ושם נוספה תיבת וטוביך גם אחרי "ועל נסיך", כנראה בהשפעת חלק מנוסח מצרים הקצר הגורסים "ועל נסיך וטוביך שבכל עת"). קרוע 1א. בנוסח מצרים הקצר ההולכים לאורו (זהו גם עד הנוסח היחיד שאין בו כלל תיבת "וטוביך"). קרוע 1א. בנוסח מצרים הקצר ההולכים לאורו של רבינו יש את שתי נוסחאות הללו הארוך כקטעי הגניזה והקצר מעין נוסח 1א, ושתי הנוסחאות הללו בגניזה מיוחדות לנוסח מצרים הקצר ואילו במצרים הקדמון והארוך יש נוסחאות אחרות, ומ"מ מסתבר שהנוסח המקורי הוא הנוסח הארוך והנוסח הקצר הוא קיצור שקצרו חכמי מצרים שהלכו בדרכו של רס"ג לקצר נוסחי התפלה, וע"ע לקמן פרק ה הבדל י שהארכתי בזה.

114 שבכל עת (בלי תוספת "עמנו") כ"ה בכל עדי הנוסח: 1א 1ג 1ח 1סח. קרועים 1א 1ס.

115 ועל כולם. תיבות אלו מתועדות בסידור רבינו לאחר על הניסים תנוכה ופורים עמ' רנו-רנז, במעט עדי נוסח שם נוספו תיבות נוספות ובקטע אחד אף נוסף כל נוסח הברכה עד תומה, אך בקטעי הגניזה המדויקים יש שם רק "ועל כולם" (ויש קטעים שבפורים אפילו תיבות אלו לא גרסו).

116 יתברך ויתרומם שמך] כ"ה 1סח, וכן גרס 1ח לפי שיעור הקרע, וכן ברוב ככל מצרים הקצר. יתברך ויתרומם וישתבח שמך וזכרך - 1ג (בהשפעת נוסח מצרים הארוך או מצרים הקדמון). 1א מכאן עד סוף הברכה יש בו נוסח ייחודי המושפע מנוסח התפלה הפרסי: ועל כולם תתברך ותתרום כי יחיד אתה ואין זולתך. 1א 1ס קרועים.

117 חי העולמים] כ"ה 1ג 1ח 1סח וכנראה גם 1ס. אולי חסר 1א לפי שיעור הקרע (שרד בביור בשורה העליונה "הח" שהוא חלק מתיבת "כל החיים"), וכן חסר בחלק ממצרים הקצר. תמוה מה רבינו לקבוע בנוסחו תיבות אלו, שאינם מופיעות ברוב הנוסחאות, וככל הנראה אינם שייכים לנוסח המקורי [ונראה לשער שרבינו חידש לגרס כן מאחר וסבר שבזמן המקדש היו אומרים בברכת הגבורות "אתה גבור, משפיל גאים, חזק לדין עריצים, חי עולמים", וכנוסח ארץ ישראל הקדמון, ונוסח זה ביטלוהו חכמים לאחר החרבן מאחר והנהגת גבורת השם על ישראל השתנתה במידה ניכרת לאחר החרבן, ובכדי לא לבטל לגמרי הנוסח הקדמון, חידש רבינו לומר תיבות אלו בברכת ההודאה, וע"ע לעיל הע' 6].

118 ברוך אתה יי הטוב שמך ולך נאה להודות. חתימה זו מובאת בסידור רס"ג במקומות נוספים ובכולם הנוסח זהה בטפסים רשמיים (עמ' לט שורה 7; עמ' צה שורה 9; עמ' צו שורה 5; ועוד).

119 שים שלום טובה וברכה. ארבעת התיבות הללו מתועדים גם להלן עמ' מב, לאחר "אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת בתורה", כ"ה שם בטופס ב וטופס 11 (בטופס 1א נוסף שם תיבת "עלינו" וכפי שנוסף בטופס זה גם כאן).

120 חסד] כ"ה בכל קטעי הגניזה: 1ג 1א 1ח 1ס 1סח. חן וחסד - 1א בלבד.

121 ורחמים. נוסף עלינו ועל ישראל עמך 1א (וקרוע מקצתו) 1ס. חסד - 1א (ע"ש) 1ג 1ח 1סח. קשה להכריע האם המשפט הזה מקורי בסדר רס"ג אם לא, אך יותר מסתבר שאינו מקורי וכפי שאינו בחלק מקטעי מצרים הקצר המדויקים (כגון הקטעים קל רעג, וצריך לבדוק שאר קטעי מצרים הקצר המדויקים) וכן אינו בסידור רשב"ן המושפע רבות מרבינו.

וברכנו כלנו כאחד¹²² במאור פניך

כי ממאור פניך נתתה לנו יי אלהינו¹²³

תורה וחיים אהבה¹²⁴ וחסד צדקה ורחמים¹²⁵

ושוב בעיניך לברך את עמך ישראל בכל עת.

ברוך אתה יי המברך את עמו [ישראל]¹²⁶ בשלום.

אלהי נצור ומלכנו אלהינו¹²⁷

וידעו¹²⁸ בהרא אלדעא בעד אלצלוה¹²⁹ [תרגום: ויתחננו בתחינה זו אחרי התפילה]

אלהי נצור לשוני מרע ושפתי¹³⁰ מדבר מרמה

ולמקללי נפשי תדום ונפשי¹³¹ כעפר לכל תהיה

הט לבי לתורתך¹³² ולמצותיך נפשי תרדוף

122 כאחד (ולא כאחת) כ"ה בכל עדי הנוסח: א 1 ג 1א נח1 (קצת מטושטש) 10 סח1. וכן העידו בתשובת הגאונים המובאת בשבלי הלקט השלם סימן כד, שבסידור רס"ג הנוסח "כאחד" ולא "כאחת", וזה לשונם: ותו אית לנו לדקדק בין כולנו כאחד או כאחת ובבבל כולה ובמתיבת רב שר שלום גאון זצ"ל אמרין כאחד ומאי ניהו זה אברהם דכת' (ישעיה נא ב) כי אחד קראתיו ואברכהו ואהבהו והכי אמר רב סעדיה גאון זצ"ל. עכ"ל תשובת הגאונים המבוארת בשבלי הלקט. וראה י' לוגר 'תפלת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית' עמ' 201 הע' 16 שיש שטעו והבינו מהנוסח המקוצר בשבלי הלקט הרגיל כאילו הציטוט מסידור רס"ג מתייחס גם לשאלה שם לעיל האם גרסינן "באור" או "במאור", אבל מהנוסח המלא בשבלי הלקט השלם מוכח שדברי רס"ג הובאו אך ורק ביחס לשאלה האם "כאחד" או "כאחת".

123 נתתה לנו יי אלוקיננו] כ"ה א 1 ג 1א 10 סח1. חסר - נח1 בלבד וט"ס.

124 אהבה. ג1 קודם התיקון גרס ואהבה.

125 צדקה ורחמים] כ"ה א 1 ג 1א נח1 סח1. נוסף ברכה ושלום יא 10.

126 המברך את עמו ישראל] כ"ה א 1 נח1 סח1 וכל מצרים הקצר, וכ"ה בנוסח ההוראות לקמן עמוד צה שורה 20 בכל הטפסים שראיתי, וכן בעמ' קנד שורה 9 בנדפס ולא טרחתי לבדוק בקטעי הגניזה, וכן בעמ' רנט שורה 5 בכל הטפסים שראיתי, וכן בעמ' רסא שורה 7 בשורה שנוספה בנוסח קטעי הגניזה וחסירה לגמרי בנדפס [וכן גם בעמ' רטז שורה 538, אך משם אין ראיה כי כל חטיבת השבעתא שם איננה מקורית כמו שכבר הוכח במחקר, וכן גם בקטע בעמ' רכה שורה 14 אך הקטע שם קיים רק בכתב היד השלם ואיננו בקטעי הגניזה, בנספחות עמ' שפ שורה 31 איתא "המברך את עמו בשלום", אך קטע זה איננו חלק מהסידור, ואף אם נקבל שעיקר הפיוט שם התחבר על ידי רס"ג, מ"מ החתימות מסתמא אינם מייצגות אלא את מנהג המעתיק בלבד]. חסר תיבת ישראל - ג 1א יא 1א עא1 [וכן חסר במצרים הקדמון בלבד, וע"ע לקמן פרק ה הברל יא שהארכתי בזה]. קרועים 10 עח1. בעמ' רסא שורה 12 יש הוראה "בעד עושה השלום" וכ"ה שם בכל הטפסים שראיתי, ואולי מתחילה נקט רס"ג כנוסח "בא"י עושה השלום" [או בכל השנה, או לפחות בעש"ת] ושוב חזר בו רס"ג, ותיקן כל המקומות חוץ מהמקום שהוא שנשמט ממנו לפום ריהטא לתקן הניסוח.

127 מהדורה קודמת של פיסקה זו: נדפסה על ידי גרינברג, רס"ג עמ' 223-225, הוא לא השתמש כלל בטופס עח1. בקטע שם מדור השנו"ס איננו מלא, הרבה שינויים קטנים לא הובאו, וגם במה שהובא יש טעויות דפוס והשמטות.

128 וידעו] ג 1א סח1 עא1 עח1 וכנראה גם נח1. תם ידעו - יא1 בלבד. וידעא - א 1א בלבד.

129 בעד אלצלוה] א 1א ג 1א נח1 סח1 עא1 עח1. חסר - יא1 בלבד.

130 ושפתי] א 1א יא 1א נח1 סח1. ושפתי - ג 1א עא1 (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון). קרוע עח1. ועיי' גרינברג, רס"ג עמ' 224.

131 ונפשי] א 1א ג 1א נח1 סח1 עא1. נפשי - יא1 בלבד בהשפעת נוסח מצרים הקדמון. קרוע עח1.

132 לתורתך] כ"ה א 1א ג 1א נח1 סח1. נוסף ולאהבתך - עח1 בלבד. עא1 נוסף ול...תיך וקשה לפענח אם היה כתוב "ולאהבתך" כמו עח1 או שכתוב "ולמצותיך" ולפיי"ז נכפל "ולמצותיך" בט"ס.

כל המחשבים¹³³ עלי רעה מהרה הפר עצתם ובטל¹³⁴ מחשבותם.¹³⁵
מלכינו אלהינו¹³⁶

יחד שמך בעולמך¹³⁷ / (יחד מלכותך בעולמך) / יחד זכרך בעולמך¹³⁸
בנה ביתך / שכלל היכלך / קרב משיחך / שמח¹³⁹ ערתך /
שכינתך תשיב לבית מקדשך /

עשה למען שמך¹⁴⁰ / עשה למען תורתך / עשה למען משיח צדקך¹⁴¹
עשה למענך ולא למענינו / עשה למענך ולא למעשה ידינו.¹⁴²
הרחמן יוכנו לימות המשיח ולחיי העולם הבא
למען יחלצו ידידיך הושיעה ימינך וענני.¹⁴³

יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יי צורי וגואלי. ויגבאן...
ברך עלינו חורף (עמ' כא בנדפס)¹⁴⁴
¹⁴⁵ותן טל ומטר על פני האדמה¹⁴⁶

- 133 המחשבים] כ"ה א נח 1 סח 1 עא 1. המחשיבים - ג בלבד. קרועים יא עח 1.
134 ובטל] כ"ה נח 1 עא 1 ומצרים הקצר. וקלקל - א 1 סח 1 (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון). קלקל - יא בלבד. ועיין גרינברג, רס"ג עמ' 224.
135 מחשבותם] כ"ה א 1 ג יא נח 1 סח 1 עח 1. נוסף והשב לה[גמו] למ בראשם - עא בלבד.
136 מלכינו אלוהינו יחד וכו'] כ"ה בכל קטעי הגניזה: ג יא נח 1 סח 1 עא 1 עח 1. א יא יש רק המילים יי אלוקינו וכל ההמשך חסר שם מסיבה בלתי ברורה וממשיך ב"יהיו לרצון אמרי פי ...".
137 בעולמך] כ"ה ג יא נח 1 סח 1. בעולם - עא בלבד. קרוע עח 1.
138 יחד זכרך בעולמך] כ"ה (ללא יחד מלכותך בעולמך) נח 1 וכו' ברוב מצרים הקצר ואולי גם עח 1 עיין בסמוך. יחד מלכותך בעולמך עא 1. יחד מלכותך בעולמך יחד זכרך בעולמך - ג (בהשפעת נוסח מצרים הקדמון). יחד {זכרך} בעולמך יחד מלכותך בעולמך - יא 1. חסר שניהם - סח 1 אולי בטעות הדומות. עח 1 קרוע אך לפי שיעור הקרע ברור שלא גרס שניהם אלא אחד מהם או כמו עא או כמו נח 1. קבעתי למעלה כנוסח נח 1 שהוא הרבה יותר מדויק מקטע עא 1, ומה גם שכן ברוב מצרים הקצר.
139 שמח] כ"ה ג יא נח 1 סח 1. ושמח - עא בלבד. קרוע עח 1.
140 עשה למען שמך] כ"ה ג יא נח 1 סח 1 וכן עח 1 לפי שיעור הקרע. נוסף עשה למען ימינך - עא בלבד (יא מסתיים במילים "לבית מקדשך עשה למען").
141 עשה למען משיח צדקך] כ"ה ג יא עא 1 עח 1 וכו' במצרים הקצר. עשה למען מלכותך עשה למען צדקך - נח 1 סח 1. יא קרוע.
142 עשה למענך ולא למעשה ידינו] כ"ה ג יא נח 1 סח 1 וכן עח 1 לפי שיעור הקרע. חסר - עא בלבד.
143 וענני] כ"ה מח 1 (הקטע מתחיל בתיבה זו) נח 1 עא 1 עח 1. וענינו - ג סח 1.
144 ברך עלינו חורף על פי שמונת המקורות הבאים: א 1 ג מח 1 נח 1 סח 1 עא 1 עח 1 פו 1. כולם שלמים מלבד עח 1 שקרוע בכל שורה קרוב לחציה, ומלבד סח 1 שיש בו קרעים. כולם הובאו אצל ארליך, רס"ג, מלבד סח 1 עח 1. (הדף בטופס יבו שהכיל ברכת השנים חורף לא היה אז בידי ארליך ולכן לא הביאו, וגם אנוכי לא הבאתים מאחר והוברר שנוסח בכל טופס זה מעובד וכדלעיל פרק ב בערכו).
145 בכל המקורות לא הועתק כאן תחילת הברכה, וכדרכו של רבינו.
146 ותן טל ומטר על פני האדמה] כ"ה בכל עדי הנוסח (א 1 ג מח 1 נח 1 סח 1 עח 1 פו 1), מלבד עא 1 הגורס טל תוריד ומטר תביא! ואדמה תרשא וצמחה תברך ופירותיה תשמור, וכ"ה בכתב יד זה בלבד בהוראות המקבילות למה שנדפס בדף כד שורה 3 (ובשאר המקורות שראיתי שם הנוסח "ותן טל ומטר") וע"כ שאין זה שיבוש בשגרת לשון המעתיק, אלא עיבוד מכוון, ואולי מצא הסופר נוסח זה בעמידה מפוייטת של רס"ג, ולכן הגיה כן בסידורו וצ"ע.

ושבע את¹⁴⁷ העולם כולו מברכות¹⁴⁸ טוביך¹⁴⁹
ורוה¹⁵⁰ פני תבל מעושר מתנות ידיך¹⁵¹
ושמרה¹⁵² והצילה¹⁵³ לשנה¹⁵⁴ זו מכל¹⁵⁵ מיני משחית ומכל מיני פורעניות¹⁵⁶
וברכה כשנים הטובות.
ברוך אתה יי מברך השנים:
ברכת קדושת השם לחזן בסיום הקדושה (עמ' לט בנדפס)
לדור ודור נגיד גדלך
ולנצח נצחים קדושתך נקדיש
ושבחך¹⁵⁷ מפנינו לא ימוש לעולם ועד¹⁵⁸
כי מלך גדול וקדוש אתה.
בא"י האל הקדוש¹⁵⁹:

פרק ה: ההבדלים בין מהדורותינו למהדורת ארליך ושורשיהן

כאמור במבוא, נוסח העמידה של רס"ג נדפס לפני 14 שנים, בידי אורי ארליך, ושם עמ' 70, כתב ארליך: "המטרה העיקרית היא להציג את הנוסח הקדום של תפילת שמונה עשרה שבסידור רס"ג לפי מיטב יכולתנו לשחזרו מתוך עדי הנוסח של הסידור ... שחזור זה אינו בא לקבוע באופן ודאי את לשון התפילה המקורית שהייתה בסידור אלא להציע את הנוסח הקרוב ביותר ללשון התפלה שקבע הגאון בסידורו". ארליך עשה את המירב לפי הכלים שעמדו לרשותו לפני 14 שנים. מאז ועד עתה התגלו ממצאים חדשים והתבררו תובנות

-
- 147 את] כ"ה א מחו נחו סחו עא 1 פו1(ככל הנראה). את כל - ג בלבד. עח קרוע.
148 מברכות] כ"ה א ג נחו סחו עא 1 פו1. מברכת - מחו בלבד.
149 טוביך] כ"ה ג מחו סחו עח1, וכ"ה במצרים הקצר. טובך - א (אבל מנוקד טובך) נחו עא 1 (ומנוקד טובך וכ"ה במצרים הקדמון) פו1.
150 ורוה] כ"ה א ג נחו סחו עא 1 פו1. רוה - מחו בלבד. בכתב יד פו1 בסמוך טעה מתחילה וכתב פני תבל מברכות ומיד מחק תיבת מברכות וכתב מעושר וכו' וזה בהשפעת נוסח מצרים הקדמון הגורסים "ורוה פני תבל מברכות טובך".
151 ידיך] כ"ה ג מחו נחו סחו עא 1 פו1. ירך - א אבל מנוקד ירך. עח קרוע.
152 ושמרה (ולא שמרה)] כ"ה בכל עדי הנוסח: א ג מחו נחו סחו עא 1 פו1. עח קרוע.
153 נוסף יי אלהינו - פו1. חסר - א ג מחו נחו סחו עא 1. וכנראה חסר גם עח1 לפי שיעור הקרע.
154 לשנה] כ"ה בכל עדי הנוסח: א ג מחו נחו עא 1 פו1 (ודלא כנדפס בשגגת דפוס במאמר של ארליך-רס"ג שנה). סח קרוע.
155 לשנה זו מכל] כ"ה א ג מחו נחו עח1 פו1. ה הזאת מכל - א סחו (שם "את...", וניתן לשחזר "את" וניתן גם לשחזר "את"). לשנה את כל - עא (ארליך העתיק בטעות "לשנה זאת") וט"ס וכנראה "זו מכל" נדבקו ל"זומכל" וחשב הסופר שכתוב "את כל".
156 פורעניות] כ"ה בלא תוספת א ג מחו נחו סחו עא 1 וכן עח1 לפי שיעור הקרע. נוסף חוס ורחם וחמול על פרותיה ותהי אחריתה שבע ושלים - פו1.
157 בשבחך] כ"ה א ב ג ו ט יא נא1. נוסף אלהינו - עג בלבד (ועיין גרינברג רס"ג עמ' 269).
158 ועד] כ"ה ב ג ו ט יא נא1. חסר - עג בלבד. א בלבד חסר "לעולם ועד" (ועיין גרינברג רס"ג עמ' 269).
159 האל הקדוש] כ"ה א ב ג ו ט יא עג1. חסר - נא בלבד.

חדשות, ולכן שיחזור הנוסח במהדורתינו שונה ב"א מקומות משיחזורו של ארליך. מאחר וסבורני כי ניתן ללמוד רבות מניתוח ההבדלים בין המהדורות ושורשיהן. לכן ראיתי לנכון להציג את הרשימה המלאה של ההבדלים בין שני המהדורות, ולפרט בבהירות את הסיבות לשינויים אלו.

חשוב להדגיש שלמרות ההבדלים המעטים, מ"מ המכנה המשותף גדול מאד, עד כדי שב- 11 ברכות מתוך כ' הברכות¹⁶⁰ שני השיחזורים זהים לחלוטין (מברכת אבות ועד סוף ברכת הדעת, וכן ברכת הגאולה וברכת הרפואה וברכת השנים קיץ וברכת השנים חורף¹⁶¹ וברכת המשפט וברכת המינים וברכת דוד) ובנוסף בשתי ברכות נוספות תיבות הברכה זהים בשתי השיחזורים, וההבדל הוא רק באותיות ספורות (ברכת הסליחה וברכת קיבוץ גלויות), ובשתי ברכות נוספות ההבדל מסתכם בתיבה אחת בודדת (ברכת הצדיקים וברכת השלום), ורק בחמשה ברכות יש הבדל של כמה מילים בין שני השיחזורים (ברכת התשובה ברכת ירושלים ברכת התפלה ברכת העבודה וברכת ההודאה).

שבעת הממצאים החדשים והתובנות החדשות שהתחדשו במהדורתי:

לפני שאביא את רשימת ההבדלים ושורשיהן, אציין את הנקודות העיקריות שהתחדשו בס"ד במהדורתי, והם הגורמות לרוב ככל ההבדלים.

א] שימוש בקטעי גניזה חדשים שהתגלו בשנים האחרונות ממש. במהדורתי השתמשתי בשלושה קטעי גניזה חדשים שגילה אורי ארליך בשנים האחרונות, ומסרם לי את זיהויים באדיבותו, והם הקטעים לה1 נט1 סט1 עח1. וגם בטפסי הגניזה שהשתמש ארליך וזהו בשנים האחרונות חלקים נוספים שלהם והם חצי דף חדש בטופס נח1 ודף חדש בטופס סח1. מכיון שחלק גדול משיטת השחזור היא שימוש בנוסח המופיע אצל "רוב עדי הנוסח", מובן שיש משמעות לכל עד נוסח חדש, וכך יש לנו כמעט בכל ברכה עדי נוסח שלא היו כלל במהדורת ארליך, ובברכת התפלה יש בידינו כיום שלושה קטעי גניזה חדשים שלא היו לארליך (קטע נט מכיל מתחילת העמידה עד אמצע ברכת העבודה; קטע לה החדש מכיל מברכת המשפט עד סוף ברכת העבודה; קטע נח החדש מכיל מאמצע ברכת התפלה עד אמצע ברכת ההודאה וסוף ברכת השלום; קטע קמו מכיל סוף ברכת השלום. אך קטע סט אינו משנה דבר לענין השחזור, מאחר והוא מכיל רק ברכת אבות וחלק מגבורות שבהם בלאו הכי השיחזור מוסכם, וכן הדף החדש מקטע סח אינו משנה דבר מאחר ונוסף בו רק ברכת השנים חורף שגם שם השיחזור מוסכם).

ב] זיהוי שני טפסים המשתלשלים מטופס אחד קדום. כפי שכתבתי במבוא, נמצאו הוכחות שהטפסים ג1 סח1, משתלשלים מאב נוסח אחד, ולפי תגלית זו, נוסח שמופיע בשניהם בלבד דינו כעד נוסח אחד בלבד. ויש לכך השלכה גדולה על הכרעת ושחזור הנוסח הכללי.

ג] השמטת טופס אחד שהוברר כעת שהוא טופס מעובד: מטופס יב1 התגלו דפים חדשים שנמצאו בהם עיבודים ברורים, ולכן כעת אין ראוי כלל להשתמש בו כלל, וכפי שהארכת לעיל סוף פרק ב'.¹⁶²

160 בתפלת העמידה לחול יש י"ט ברכות, כולל ברכת דוד, ובנוסף יש נוסח מיוחד לברכת השנים חורף (במהדורת ארליך לא נכללו הפסקאות "אלהי נצור" "מלכינו אלהינו" "לדור דור נגיד גדלך").

161 ואמנם לכאורה יש הבדל בברכת השנים חורף, שאצל ארליך "שנה זו" ואצלי "לשנה זו", אך באמת אין זה הבדל בין השיחזורים, כי בכל כתבי היד כתוב "לשנה זו", וארליך עצמו לא ציין שום שינוי בזה, וע"כ שאין זה אלא טעות דפוס גרידא במהדורת ארליך, וצריך היה להיות גם שם "לשנה זו".

162 כמו כן במהדורתי השמטתי את קטע י1, לאחר שהוברר שנוסח התפלה שבו הוא על פי נוסח מצרים הקדמון. אולם הבדל זה אינו משפיע על ההבדלים, מאחר וקטע זה מכיל רק מברכת אבות עד ברכת

[ד] שימוש בהוראות רס"ג במקומות אחרים ברחבי סידורו. בכמה מקומות השתמשתי במקומות מקבילים בסידור רס"ג, ועל ידם הכרעתי את הנוסח המקורי בעמידה לחול, כגון לענין חתימת ברכת השלום שמובאת במקומות נוספים בסידור וכן המשפט "תקע בשופר גדול לחרותינו ושא נא לקיבוצנו" שמופיע ממש כך גם בברכת השופרות במוסף ר"ה, וכן המשפט "כי אל שומע תפלתנו ותחנונו אתה" שמופיע בהוראות לברכה זו בתענית. ואילו במהדורת ארליך לא נעשה כלל שימוש בכלי נפלא זה (יתכן שהסיבה לכך, היא משום הקושי שהיה בזמנו לברר בכל מקום ומקום בסידור רס"ג את הנוסח המקורי מתוך כללות עדי הנוסח).

[ה] שימוש בעשרות קטעי גניזה של נוסח "מצרים הקצר" ההולכים לאורו של רבינו. עיין לעיל פרק ג ד"ה בנוסף.

[ו] השפעות נוסח מצרים הקדמון על עותקי רס"ג: ארליך בסיכום מאמרו עמ' 92-94, פירט מעט על דרכי השיחזור שלו, וזה לשונו: "המאפיין הבולט ביותר של נוסח התפילה בסידור רס"ג הוא הקיצור; הוא נמנע מסטיות מנושא הברכה ומחזרות על עניינים בשינוי הלשון. בין ענפי הנוסח של מנהג בבל שעלו מן הגניזה ניתן למצוא נוסחים חסכניים מאוד בלשונם בצד נוסחים בעלי אריכות לשון עד כדי פי שניים או שלושה מאלו הקצרים. נוסח התפילה של רס"ג שייך בדרך כלל לענף הנוסח החסכני ביותר [...] רס"ג, שהכיר נוסחי תפילה רבים, בוודאי הכיר גם את הנוסחים האלה [...] בחירתו של רס"ג בנוסחים התמציתיים של תפילת שמונה עשרה הייתה אפוא בחירה מודעת. שיטתו בבחירת נוסחי הברכות אינה מפתיעה; אדרבה היא הולמת את דבריו בכמה מקומות. במבוא לסידור, לאחר שתיאר את המצב ה'מבהיל' של נוסחי התפילות שהכיר, הסביר כיצד הוא מבקש לתקן מצב זה: 'וראיתי לאסוף בספר הזה את התפלות והתשבחות והברכות שיש להן עיקר בתכונתן הקדומה כפי שהיו צורותיהן לפני הגלות ואחרי כן ולשימן לסידור'. רס"ג העיד אפוא שלשון התפילה עברה תחת שבט ביקורתו תוך הבחנה בין עיקר למה שסוטה ממנו וכן בין מה שקודם לתוספת מאוחרת [...] כמובן אין לשחזר את נוסח רס"ג על סמך עקרונות אלה בלבד. יש לזכור שלשון תפילה הנראית בעינינו תוספת שלא לצורך לא בהכרח הייתה כך בעיני הגאון. גם אין ביכולתנו לדעת מה הייתה מידת כוחו לחולל שינוי במסורות התפילה בנות זמנו. לפיכך בניסיוני לשחזר את נוסח תפילת שמונה עשרה לא תמיד העדפתי את הנוסח הקצר ביותר. זהירות יתרה נדרשת כאשר הנוסח הקצר מתועד רק במיעוט עדי הנוסח של הסידור, ובמיוחד אם נוסח קצר זה לא השאיר רושם כלל בנוסחי התפילה שהתגלו בגניזה או לא השאיר בהם רושם סביר בהיקפו ביחס לצפוי כאשר מדובר בנוסח של רס"ג". עד כאן לשון ארליך.

ניתן לסכם שלשיטת ארליך אם מוצאים נוסח שעומד בשלשה תנאים: א' נוסח קצר, ב' נוסח המצוי בכמה וכמה מעדי הנוסח של הסידור ולא בעדי נוסח בודדים, ג' הנוסח הקצר קיים בלפחות מיעוט סידורים הרגילים מן הגניזה. אזי יש מקום גדול להניח שהנוסח הקצר הזה הוא המקורי, וזאת למרות שבסופו של דבר ברוב עדי הנוסח של סידור רס"ג מופיע הנוסח הארוך, ולמרות שברוב מובהק של סידורי הגניזה מופיע הנוסח הארוך.

השיטה הזאת שהציג ארליך, נראית על פניה כשיטה נכונה ומשכנעת ביותר, ואף נראה שחוקרי תפילה רבים הלכו בשיטה קרובה לזה (כגון נ' וידר במאמריו השונים), אלא שלאמיתו של דבר, יש נתון חשוב שכמעט ניתן לומר שהוא ממש "הופך את הקערה על

הגאולה, ובחלק זה יש רק שני הבדלים בין השחזור שלי לשחזור של ארליך, ובקטע 11 הנוסח הזה בשניהם לנוסח השחזור שלי, וא"כ השמטת קטע זה מהשנו"ס לא הועילה לחזק השחזור שלי במאום, ואדרבה אילו הבאתי קטע זה היה מספר עדי הנוסח הגורסים כשיחזורי גדול יותר.

פיה". במאמר מיפוי הנוסחאות בקובץ המעיין 242 עמ' 173, הראיתי שיש בגניזה ענף נוסח שאני מכנה "נוסח מצרים הקדמון", השונה לגמרי מסידור רס"ג, ומתייחד בהשמטה וקטוע של תיבות ומשפטים בכל ברכה וברכה (כלומר השמטה מודעת תיבות ומילים שלכל הדעות היו קיימות בנוסח המקורי של הברכה, וכפי שכתב גם ארליך עצמו בנוגע לכמה מנוסחי קטעי ענף זה בכמה וכמה ברכות העמידה). והוכחתי שנוסח זה הוא הנוסח שהיה נהוג במצרים בתקופה שקודם הופעת סידור רס"ג וגם מעט אחריה, ורק בהדרגה עברו יהודי מצרים להתפלל בנוסח רס"ג. היוצא מזה שבתקופה הראשונה של העתקת סידור רס"ג במצרים, רוב ככל הסופרים עדיין התפללו בנוסח מצרים הקדמון, והיה שגור בפיהם נוסח זה, ועל פי תובנה זו ניתן להבין את פשר התופעה המוזרה שפעמים רבות מאד נוסח מענין ומחודש שנמצא בסידורי הגניזה הרגילים רק בקטעים מעטים, מופיע בטעות גם באחד או שניים מקטעי גניזה של רס"ג¹⁶³, ולכאורה נוסח שבמצרים עצמה היה בשוליים לא אמור לחדור בכל כך הרבה מקרים לעותקים של סידור רס"ג. אבל לפי האמור ניהא שרוב הנוסחאות הללו חדרו לעותקי סידור רס"ג בשלב שבו נוסח מצרים הקדמון שלט בכיפה, ואילו סידורי הגניזה שבידינו רובם מאוחרים לתקופה זו, ולכן בממצאים שבידינו נוסח זה נמצא רק בקטעים מעטים.

נמצא שברוב המקומות שיש בשנים או שלשה עדי נוסח של סידור רס"ג נוסח קצר המתועד גם במיעוט סידורי הגניזה, לפי שיטת השחזור של ארליך יש לקבוע שנוסח רס"ג המקורי הוא אכן כמו אותם שנים או שלשה קטעי גניזה המתאימים רק למיעוט סידורים בגניזה, ולא כנוסח רוב עדי הנוסח של רס"ג המתאימים לנוסח רוב סידורי הגניזה, דהיינו שארליך סבר שהנוסח הרווח בגניזה השפיע על רוב עותקי סידור רס"ג. אך כאמור ההפך הוא הנכון, רוב סידורי הגניזה שייכים לנוסח "מצרים הקצר" ההולכים לאורו של רס"ג ומושפעים ממנו, ואילו מיעוט עותקי רס"ג הושפעו מנוסח "מצרים הקדמון" שהיה הנוסח הרווח ביותר בתקופה הקדומה במצרים, ובנוסח זה היו קיצורים וקטועים רבים שאינם מקוריים.

ולפיכך לדעתי בשביל להוכיח על נוסח קצר המצוי בחלק מעדי הנוסח של סידור רס"ג, שהוא הנוסח המקורי, על נוסח זה לעמוד בלפחות אחד משני תנאים. או שיהיה הנוסח הזה מתועד ברוב עדי הנוסח של סידור רס"ג, או שיהיה הנוסח הזה מתועד ברוב סידורי הגניזה השייכים לענף "מצרים הקצר" ההולכים לאורו של רס"ג (ופשוט שבמקומות ששני התנאים הללו מאוחדים בנוסח אחד, אז ניתן לקבוע בבטחון שזהו נוסח רס"ג המקורי). כמובן שגם להגדרה "רוב" יש רמות שונות יש "רוב מובהק" ויש "רוב גדול" ויש "רוב מצומצם", וככל שהרוב יותר גדול כך ההכרעה יותר בטוחה ומבוססת.

[ז] גם כתב היד השלם מושפע מנוסח מצרים הקדמון: כתב היד השלם של סידור רס"ג נכתב באחד מארצות המזרח, ארליך בעמ' 96 כותב "מן הממצאים שהבאתי כאן עולה שהנוסחים הייחודיים לכתב-יד זה מצויים לעתים בנוסח פרס, ולפיכך ייתכן שכתב-היד הושפע מנוסחי תפילה שנהגו באזור זה". אולם למרות שאין ספק שיש בכתב יד זה נוסחאות רבות שאין להם חבר אלא אך ורק בנוסח פרס¹⁶⁴, מ"מ יש גם בכתב יד זה נוסחאות רבות שאינם

163 ובמקומות אלו גם לדעת ארליך נוסח רס"ג המקורי אינו כמותם אלא כנוסח רוב עדי הנוסח של רס"ג.
164 יש בו בעמ' קפד הנוסח בברכת אבות: "רם ומושל על כל" שהוא ייחודי לפרס, וכן גורס בברכת שומע תפילה: "ומלא ברחמך הרבים כל משאלות לבנו" שנמצא רק בנוסח פרס, וכפי שכתב ארליך לנכון בעמ' 88. וכן גורס "ועל כולם תתברך ותתרום" שמייוחד לפרס, וכן "כי יחיד אתה ואין זולתך" בסוף ברכת ההודאה שכמעט ייחודי לפרס וכפי שכתב ארליך לנכון בעמ' 89. וכן "צמח דוד" בלי "את" שגם כמעט ייחודי לפרס (בגניזה יש לזה חברים רבים בברכות הפטרה ולא בעמידה לחול).

נוסחאות פרסיות ואין להם חבר אלא אך ורק בנוסח מצרים הקדמון.¹⁶⁵ ולכן צריך לומר שכתב יד זה נעתק באזור פרס, מתוך כתב יד שנכתב במצרים. וזה חידוש גדול שעד עתה סברו כל החוקרים שכתב היד השלם הוא ענף נפרד לגמרי מנוסח קטעי הגניזה, ועתה מתברר שגם כתב יד זה מקורו מכתב יד שהגיע ממצרים מאזור הגניזה (נוסח מצרים הקדמון היה קיים בעיקר באזור הגניזה וכמעט שלא נותר לו תיעוד מחוץ לגניזה), ויש לכך השלכות גדולות. למשל לגבי "תקע שופר" שהוא נוסח שמתועד גם בחלק מקטעי הגניזה של רס"ג וגם בכתב היד השלם, ומכיון שחשבו שאין קשר בין הענפים, אם כן המסקנה ההגיונית היא שנוסח "תקע שופר" הוא נוסח רס"ג המקורי, אבל כעת שהתברר שגם כתב היד השלם מושפע ממצרים הקדמון, ממילא יש לתלות זאת בהשפעת מצרים הקדמון שאכן גורסים "תקע שופר" וכמו שביארתי להלן בהבדל ג' באריכות.

י"א ההבדלים וסיבותיהם

להלן רשימת י"א ההבדלים בין הנוסח במהדורתי לבין נוסח ארליך (במהדורתי יש שימוש בסוגריים עגולות ומרובעות, לכל מקום שבו הכרעתי נגד נוסח המופיע בשלשה קטעי גניזה, בהשוואה דלהלן התייחסתי רק לנוסח העיקרי, שהוא הנוסח המובא בסוגריים מרובעות, ואיני מתייחס לכל מה שהובא בסוגריים עגולות).

הבדל א] בברכת התשובה אצל ארליך אין "והחזירנו בתשובה שלימה לפניך" ובמהדורתי יש. ארליך כתב על כך בעמ' 83: "הנוסח הקצר 'השיבנו אבינו לתורתך וקרבינו מלכינו לעבודתך' בא בשניים מעדי הנוסח של הסידור, ואולם בארבעה קטעים אחרים נוסף לפני החתימה המשפט 'והחזירנו בתשובה שלימה לפניך', וקשה לקבוע העדפה ברורה בין שני נוסחים אלה. הלשון הארוכה רווחת ברוב המוחלט של קטעי הסידורים על פי מנהג בבל והיא עולה גם מסדר רע"ג וממנהגי העדות השונות. הלשון הקצרה מתועדת רק בעוד ארבעה קטעי גניזה שאינם העתקות של סידור רס"ג". ע"כ לשון ארליך. לא ברור מספיק מלשונו של ארליך למה למעשה בגוף השחזור הוא בחר את נוסח הקצר, ונראה שעיקר טעמו מפני שרס"ג באופן כללי נוטה לנוסחים המקוצרים יותר, וכפי שביאר זאת ארליך בסיכומו באריכות, והובא לעיל. אך ניכר מתוך דברי ארליך, שהוא צירף למערכת השיקולים גם את העובדה שהנוסח הקצר אינו רווח בסידורי הגניזה, ולכן לא סביר להניח שזה השפעה של נוסח הסופרים, אלא אדרבה זהו נוסח רס"ג המקורי. בברכה זו אין הבדל במספר כתבי היד בין מהדורתי למהדורת ארליך.¹⁶⁶ ואף על פי כן ישנם ארבעה סיבות שמחמתם נטיתי מהכרעת ארליך. סיבה א'. ששני עדי הנוסח של הסידור הגורסים את הנוסח הקצר ללא "והחזירנו בתשובה שלימה לפניך" הם קטעים 11 סח 1 שהוכחתי במבוא שיש להם טעיות משותפות, ואם כן יש להחשיבם כעד נוסח אחד, והרי גם לשיטת ארליך אין להכריע כנוסח קצר המצוי רק בעד נוסח אחד לעומת ארבעה. סיבה ב'. יש לנו בברכה זו כ-45 קטעים השייכים לנוסח מצרים הקצר, ומתוכם יותר מארבעים קטעים גורסים משפט זה ורק שניים

¹⁶⁵ דוגמא א': הנוסח "ורייב ריבנו", נוסח הקיים אך ורק במקצת עדי נוסח של מצרים הקדמון. דוגמא ב' הנוסח הקצר של ברכת רפאנו, גם הוא נוסח הקיים אך ורק במקצת עדי נוסח של מצרים הקדמון. דוגמא ג' התוספת "ורבנו במצותיך" בברכת התשובה שאיננה בעדי הנוסח הפרסיים וגם איננה בכל הנוסחים המזרחיים המורחבים, אך קיימת בחלק ממצרים הקדמון וכן באיטליה ורומניא.

¹⁶⁶ לפי מהדורת ארליך יש שני עדי נוסח שלא גורסים את הקטע, וארבעה עדי נוסח שכן גורסים הקטע, ואחד מהארבעה הוא קטע 1. אצלי קטע זה לא הובא מאחר והוברר ואינו משקף את נוסח התפלה של רס"ג, ומ"מ במקומו יש אצלי את קטע נטו שגם גורס משפט זה, כך שגם לפי מהדורתי יש שני עדי נוסח שלא גורסים את הקטע וארבעה עדי נוסח שכן גורסים הקטע.

בלבד משמיטים אותו (והם הקטעים בספרו של ארליך קלה קנז)¹⁶⁷, וא"כ המשפט הזה קיים כמעט בכל מצרים הקצר ההולכים בכללות לאור סידור רס"ג, ולפיכך יש להכריע שזהו נוסח רס"ג המקורי. סיבה ג'. ארליך מציין כי ישנם ארבעה סידורים רגילים מן הגניזה שאינם גורסים משפט זה, אולם לאחר מיפוי הגניזה מצאתי שיש לנו בברכה זו כששה קטעים השייכים לנוסח מצרים הקדמון, ומתוכם כארבעה קטעים גורסים משפט זה ואילו שנים משמיטים אותו (והם הקטעים בספרו של ארליך נז צז), ויש ללמוד מזה שבנוסח מצרים הקדמון כשליש מעדי הנוסח משמיטים משפט זה. וכבר הקדמנו שנוסח הקיים בחלק ניכר ממצרים הקדמון, כמעט תמיד חדר בטעות לחלק קטן מעדי הנוסח של רס"ג, וא"כ מסתבר שהנוסח בכתבי יד 11 סח 1 הוא השפעת נוסח מצרים הקדמון ואילו רוב הקטעים שימרו את נוסח רס"ג המקורי. סיבה ד'. למעשה אין נוסח של עדה כל שהיא שלא גרסה משפט זה, ובכל העדות כולם יש תיעוד מוצק למשפט זה, שכך הוא בסידורי רע"ג רשב"ן ורמב"ם (ותימן) וכן בנוסחי אשכנז ספרד פרובנס איטליה רומניא צפ"א פרס אר"צ דמשק מצרים הארוך. ובנוסף כן הוא גם בנוסח מצרים הקצר, ולמעשה רק בנוסח מצרים הקדמון יש תיעוד לנוסח הקצר, אבל אפילו בנוסח חריג זה, מ"מ שני שלישי מהקטעים כן גורסים משפט זה, ובנוסף בקטע הגניזה הקדום המכיל עמידה שלימה בנוסח מצרים הקדמון בלי קיטועים יש את משפט זה (טופס נא בספר של ארליך), ובנוסף יש בידינו את נוסח צפ"א הקדום הזהה בכללותו לנוסח מצרים הקדמון, וגם שם יש תיעוד למשפט זה בכל עדי הנוסח. ומאידך אנו יודעים בבירור שיש תופעה בעדי הנוסח של מצרים הקדמון להשמיט ולקצר משפטים בתפלת העמידה, אפילו משפטים שהיו בנוסח המקורי. וא"כ ניתן לקבוע באופן ברור שלא היה קיים בשום עדה נוסח קדום ללא משפט זה, וא"כ זוהי סיבה נוספת לקבוע שנוסח רס"ג המקורי כלל משפט זה¹⁶⁸.

הבדל ב] בברכת הסליחה אצל ארליך "ומחול" ובמהדורתי "מחול". ארליך במדור השנו"ס שלו בעמ' 77 ציין כי בברכה זו יש בידו ששה עדי נוסח, והוא מציין כי בשלשה עדי נוסח מתוכם הנוסח "מחול"¹⁶⁹, הרושם לקורא הוא שבשלשת האחרים הנוסח הוא "ומחול", אולם לאמיתו של דבר בקטע אחד מתוכם (קטע 10, המכונה אצל ארליך קטע ד) יש קרע בברכה זו, והמילה "ומחול" היא בכלל הקרע, ואם כן רק שני קטעים גורסים "ומחול" (קטעים א ב אצל ארליך, שהם במהדורתי 1א 1ב), ואחד מהם הוא כתב היד השלם הגרוע מאד בנוסחו. ארליך לא דן בשינוי קטן זה בעיונים שלו, לכן איני יודע למה קבע ארליך בפנים מהדורתו נוסח הקיים רק בקטע גניזה אחד מתוך חמשה. ואולי בחר בנוסח זה מאחר והוא מופיע בקטע הגניזה שהוא טופס א' אצל ארליך, והוא מהטובים שבקטעי הגניזה של רס"ג. יתכן גם כאן שארליך העדיף נוסח מענין זה מחמת שהוא קיים רק במיעוט סידורי הגניזה, ומחמת שנוסח נדיר זה נמצא בשני עותקים שונים של רס"ג הסתבר לארליך שהוא מקורי יותר. אולם גם כאן לאחר מיפוי נוסחי הגניזה מתברר שיש בברכה זו בערך שמונה

167 והסיבה לכך ששני קטעים אלו השמיטו משפט זה הינה משום מה שהובא בסמוך שבשליש ממצרים הקדמון ליתא משפט זה, וכמעט תמיד נוסח המצוי בחלק ניכר ממצרים הקדמון, השפיע על מיעוט עדי נוסח של מצרים הקצר.

168 חשוב להדגיש, כי למרות כל האריכות כאן והכללים המחודשים שמהם נבנה השחזור שלי, מ"מ גם בלעדיהם הנוסח המופיע בשחזור שלי הוא הנוסח הפשוט והמתבקש, כי זהו הנוסח הנמצא בפועל ברוב עדי הנוסח של רס"ג, וכל האריכות דלעיל לא נועדה אלא לסתור את השחזור המחודש של ארליך שהעדיף את הנוסח הקצר משיקולים שונים, וכנגדם הצגתי שיקולים הפוכים, שמחמתם החזרנו עטרה ליושנה לגרס כנוסח רוב עדי הנוסח (הגדרה זו נכונה גם לרוב ככל ההבדלים הנוכחים להלן).

169 אחד מהם הוא קטע 1' המושמט אצלי כי הוברר שאיננו משקף את נוסח רס"ג, אולם תמורתו יש במהדורתי קטע חדש נטו הגורס "מחול". כך שגם כאן אין הבדל במספר כתבי היד בין שני המהדורות.

קטעי גניזה השייכים לענף מצרים הקדמון, ומתוכם בששה קטעים הנוסח הוא "ומחול", ואילו בנוסח מצרים הקצר מתוך כארבעים קטעים, רוב מוחלט גורס "מחול" (בערך 7 קטעים ממצרים הקצר גורסים "ומחול"), וא"כ ברור שנוסח רס"ג המקורי הוא "מחול" כפי שהוא ברוב מוחלט של עדי הנוסח של הסידור וברוב ככל מצרים הקצר, והנוסח "ומחול" המצוי במיעוט עדי נוסח של רס"ג הוא בהשפעת נוסח מצרים הקדמון.

הבדל ג] בברכת קיבוץ גליות אצל ארליך "תקע שופר" ובמהדורות "תקע בשופר", לגבי הבדל זה אין הבדל של ממש בנתונים של עדי הנוסח של רס"ג בין מה שהיה לארליך למה שיש כיום¹⁷⁰, אולם יש כמה סיבות אחרות שגורמות להבדל בשיחזור. סיבה א'. בברכת השופרות במוסף ר"ה מביא רבינו משפט זה בצלמו ושם בכל עדי הנוסח "בשופר", ודרך רס"ג להשוות נוסחו בכל כיוצא בזה, ולכן יש להוכיח משם שגם בעמידה לחול גירסתו "בשופר". סיבה ב'. 99% מתוך עשרות קטעי הגניזה של נוסח מצרים הקצר ההולכים לאורו של רבינו גורסים "בשופר". סיבה ג'. הנוסח "תקע שופר" הוא נוסח ייחודי לנוסח מצרים הקדמון, והוא זה שהשפיע על חלק מעותקי רס"ג, וכפי שיתבאר. ארליך בעמ' 86 כותב "הנוסח 'שופר' מצוי בשלושה כתבי-יד והוא מתועד רק בעותקים של סידור רס"ג (ההדגשה איננה מופיעה במקור. א.ג.). לעומת זאת שני כתבי-יד של הסידור גורסים 'בשופר', וכך הוא גם בפסוק שעליו מיוסדת לשון הברכה (ישעיה כז, יג)". ובהערה שם הוסיף ארליך: "יש לצרף לעותקים אלה את כ"י פריז, IV.A.2, שלשונו קרובה לנוסח רס"ג במידה רבה מאוד בכל הברכות. ראו: היינמן, קטעים". ע"כ לשון ארליך. אך עיון בספר של ארליך מלמדנו שיש קטע גניזה נוסף שהנוסח "שופר" מופיע בו קודם התיקון, והוא קטע קלח, וכן מצאתי בס"ד שגם בקטע צט הנוסח "שופר" מופיע בו קודם התיקון (נוסחאות קטע צט נשמטו בשגגה בכל ברכה זו מספרו של ארליך למרות שהקטע שלם לגמרי בברכה זו), וגם בעיון מעמיק בקטע נא נראה לי שגם שם קודם התיקון היה כתוב "שופר". המשותף לשלשת קטעים אלו (צט קלח נא) ששלשתם שייכים לענף נוסח מצרים הקדמון, וכן מצאתי נוסח "תקע שופר" בכמה מקורות של מצרים הקדמון במוסף ר"ה (אחד מהם הוא המחזור המזרחי הקדום לר"ה, מאה י"ב-י"ג, וינה 84, ס' 1360, עם הוראות בערבית, שכפי שכתבתי במאמר המיפוי המעין 242 עמ' 173 הוא שייך לנוסח מצרים הקדמון). אבל בנוסח מצרים הקצר אין כלל תיעוד לנוסח זה, מלבד הקטע של כ"י פריז הנ"ל (שהוא קטע נד בספר של ארליך), שארליך מציין לנכון שלשונו קרובה לנוסח רס"ג במידה רבה מאוד, אך אין זה משום שהוא שיש לו קשר ישיר לסידור רס"ג, וכפי שסברו ארליך והיינמן, אלא קטע זה הוא אחד מתוך מאות קטעי הגניזה של מצרים הקצר, ההולכים תמיד לאורו של רס"ג, אלא שקטע זה הוא אחד מהקטעים הבודדים מתוך קטעי מצרים הקצר שיש בהם עמידה שלימה, ולכן ניכר וכולט בו הקשר לנוסח רס"ג (למעשה בתוך מאות הקטעים השייכים לנוסח מצרים הקצר, יש קטעים רבים שיש בהם השפעות של א"י או השפעות של מצרים הקדמון או של מצרים הארוך, ויש רק כשליש מהקטעים שהם מכילים נוסח מצרים הקצר נקי בלי הרבה השפעות, וקטע נד שייך לקבוצה מובחרת זו, אך בתוך קבוצה זו, אין בו עדיפות על שאר הקטעים של נוסח מצרים הקצר, למשל גם קטע נו מכיל עמידה שלימה ושייך למצרים הקצר, והוא הוגדר בספר של ארליך עמ' 287 בתור "סידור קדום עם נוסחי תפלה הקרובים לנוסח סידור רס"ג"), מאידך מכיון שכאמור הוא קטע של מצרים הקצר, ממילא לא מפתיע שיש בו תיעוד לנוסח

170 לפי הנתונים שהיו לארליך כתב היד השלם ועוד שני קטעי גניזה גורסים "שופר" ושני קטעי גניזה אחרים גורסים "בשופר", במהדורתנו נוסף קטע גניזה נוסף (קטע נט) הגורס "בשופר", אך מאידך ירד במהדורתנו קטע אחד שגורס "בשופר" והוא קטע יב שהוברר כטופס מעובד, וא"כ גם לפי הנתונים המעודכנים יוצא שכתב היד השלם ועוד שני קטעי גניזה גורסים "שופר" ושני קטעי גניזה אחרים גורסים "בשופר".

"תקע שופר", וכמו כל נוסח הקיים במצרים הקדמון ששרד במיעוט קטן של מצרים הקצר. סיבה ד' הנוסח "תקע שופר" הוא נוסח מחודש כי לשון הפסוק שעליו מיוסדת הברכה הוא "תקע בשופר", שינויים מסוג זה מצאתי רק בחלק ממצרים הקדמון, כגון לגבי "ראה בעינינו וריבה ריבנו" בחלק ממצרים הקדמון "וריה ריבנו", וכן לגבי "השיבה שופטינו כבראשונה" בחלק ממצרים הקדמון "השב שופטינו". שני נוסחים אלו מתועדים גם במיעוט כתבי יד של סידור רס"ג (וכמו רוב נוסחאות מצרים הקדמון, שחדרו למיעוט עותקי רס"ג), אולם שם גם ארליך מסכים שאין מדובר בנוסח מקורי, כי בשני מקרים אלו יש רוב מוחלט של עדי נוסח רס"ג הגורסים "וריה ריבנו" "השיבה שופטינו". וא"כ גם לגבי "תקע שופר" הדעת נותנת שרס"ג לא קבע בנוסחו נוסח השונה מהפסוק.

הבדל ד] באותה ברכה, אצל ארליך "לקבצנו" ובמהדורות "לקיבוצינו". סיבה א'. במוסף לר"ה בכל הקטעים גירסת רס"ג "לקיבוצינו". סיבה ב'. ארליך מביא במדור השנו"ס לברכה זו ששה עדי נוסח, באחד מהם כל המשפט מובא בנוסח שונה, ומתוך חמשה הנוטרים מובא בשנו"ס שני עדי נוסח גורסים "לקבוצינו", הרושם לקורא הוא ששלשת העדים האחרים גורסים "לקבצנו", אך בפועל עד אחד קרוע במילה זו, וכמו כן בכתב יד 1א אמנם הכתיב הוא "לקבצנו" אך מנוקד "לְקַבְּצִינוּ" (וכמדומני שבכתב יד הנקדן הוא עצמו הסופר), וכן דרך סופר זה ברוב המקומות לכתוב בכתב חסר כמתבקש מכללי הדקדוק, וא"כ מדובר בצורה של "כתיב חסר" גרידא, ונותר א"כ קטע גניזה אחד (1ג) שכותב "לקבצנו" ויתכן שגם שם מדובר בכתב חסר, ויתכן גם שאכן כוונת הסופר לנוסח "לְקַבְּצִינוּ", וזאת בהשפעת חלק מנוסח מצרים הקדמון הגורסים בברכה זו "לקבצנו". סיבה ג'. בנוסח מצרים הקצר כמעט בכל הקטעים "לקיבוצינו".

הבדל ה] בברכת הצדיקים אצל ארליך "ולא נבוש" ובמהדורות "ולעולם לא נבוש". סיבה א'. הנוסח "ולא נבוש" ללא "לעולם" מתועד בסידור רס"ג רק בקטעי הגניזה 1ג סח1, שכבר הוכחנו שהם משתלשלים מעותק אחד ויש להם שיבושי משותפים (אמנם תיבת "לעולם" חסירה גם בכתבי יד 1א נט1 אך בהם אין הנוסח "ולא נבוש" אלא נוסחים אחרים, וניכר שהם השתבשו במשפט זה, ולכן קשה להוכיח מהם). סיבה ב'. כיום יש לנו גם את טופס לה1 וגם הוא גורס "ולעולם לא נבוש" כך שכעת יש לנו שלשה קטעי גניזה הגורסים "ולעולם לא נבוש" נגד שתיים החשובים כאחד. סיבה ג'. במצרים הקצר כמעט כל הקטעים גורסים "ולעולם לא נבוש". סיבה ד'. המילה "ולעולם" קיימת בכל עדות ישראל מלבד מיעוט קטן של מצרים הקדמון וחלק מפרס, ולכן סביר להניח שרס"ג גרס תיבה זו.

הבדל ו] בברכת ירושלים אצל ארליך אין "ועל היכלך ועל מקדשך ועל מעונך" ובמהדורות יש. על הבדל זה כבר כתב ארליך שהכרעתו איננה בטוחה, וזה לשונו בעמ' 88: "הנושאים הקבועים בכל עדי הנוסח הם 'ישראל עמך', 'ירושלים עירך' ו'ציון משכן כבודך'. ואולם בחלק מכתבי-היד של הסידור נוספו מושאים אחרים: 'עלינו', 'היכלך', 'מקדשך', 'מעונך', וקשה לדעת מה הייתה הלשון העיקרית של הסידור". ע"כ לשון ארליך. להלן נימוקי מהדורות: סיבה א'. ברוב ככל מצרים הקצר יש משפט זה, ובברכה זו בפרט יש להתחשב מאוד בנוסח המופיע במצרים הקצר, כי כל הנוסח "רחם יי אלהינו" הוא נוסח נדיר מאוד בנוסחאות בכל, ולמעשה הוא נמצא רק בנוסחאות המושפעות בכללותן מסידור רס"ג, ואכן בנוסח מצרים הקדמון יש נוסח אחר של "על ירושלים עירך ברחמים תשוב" וא"כ בברכה זו נוסח מצרים הקצר בודאי שאוב מנוסח רס"ג, ואכן לפי מהדורותינו שרס"ג גרס גם משפט זה, יוצא שגם בברכה זו מצרים הקצר זהה לגמרי לנוסח רס"ג. סיבה ב'. כיום יש לנו גם את קטע לה1 הגורס משפט זה וא"כ כעת יש לנו 4 עדי נוסח נגד 2 בלבד. סיבה ג'. אחד מתוך שתי הקטעים שלא גורסים משפט זה, הינו טופס יב1 שהוברר כטופס מעובד שאינו מייצג את

נוסח רס"ג, כך שכעת רק בטופס ג1 אין משפט זה. סיבה ד'. יש אפשרות להסביר את מציאות הנוסח הקצר בטופס ג1 של רס"ג, כהשפעה של הנוסח השגור בפי הסופרים בברכת המזון, ושם במחצית מקטעי הגניזה "רחם יי אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל הר ציון משכן כבודך" ללא המשפט "ועל היכלך ועל מקדשך ועל מעונך"¹⁷¹ (וסופרים אלו בעמידה לחול אמרו על ירושלים וכו' כנוסח מצרים הקדמון, ואת נוסח "רחם" הכירו רק מברכת המזון), וחיוזק גדול יש להשערה זו מכך שבקטע ג1 הנ"ל יש גם תוספת "בקרוב למען שמך", ותוספת זו קיימת בכמה וכמה קטעי גניזה בברכת המזון, ואילו בעמידה לחול אין אפילו קטע אחד הגורס את התיבות "למען שמך".¹⁷²

הבדל ז] בברכת התפלה אצל ארליך "שמע קולינו" ובמהדורות "שמע קולינו יי אלהינו". לגבי הבדל זה, וכן לגבי הבדל ח בסמוך, ארליך עצמו ציין שהכרעתו איננה מוחלטת ובטוחה וזה לשונו בעמ' 88: "בשניים מחלקי ברכה זו קשה לקבוע מהו הנוסח העדיף. בארבעה מתוך ששת עדי הנוסח של סידור רס"ג נוספו בתחילת הברכה המילים 'ה' אלהינו חוס (וחמול)'. מילים אלו חסרות בכעשרה קטעי גניזה קדומים שאינם סידור רס"ג אך חלקם קרובים בלשונם ללשון הסידור. לפני חתימת הברכה בא בארבעה עדים של הסידור המשפט 'כי אל שומע תפלינו ותחנונינו אתה', אך הוא איננו בשני עדי נוסח של הסידור ובשישה קטעי גניזה אחרים. בגוף הנוסח לעיל העדפתי בשני המקרים את הנוסח הקצר, אך ייתכן שנוסח הגאון היה ארוך מעט יותר". ע"כ לשון ארליך. להלן נימוקי מהדורות: סיבה א'. כיום יש לנו גם את קטעים לה1 נט1 שגורסים תיבות אלו, כך שכעת יש לנו כבר 6 נגד 2 ולא רק 4 נגד 2 כפי שהיה הנתונים של ארליך.¹⁷³ סיבה ב'. רק ג1 סח1 משמיטים תיבות אלו והם תלויים זה בזה. סיבה ג'. במצרים הקצר רוב מוחלט גורס תיבות אלו (כ-29 קטעים מתוך כ-34 קטעים). חשוב לציין כי ארליך כלל בדיונו על התיבות "יי אלהינו" גם את התיבה "חוס", וזאת מאחר שבכתבי היד שבידו לא היה כתב יד שלא גורס "חוס" וכן גורס "יי אלהינו", אבל בשני כתבי היד החדשים שהצטרפו אין "חוס" אף שיש "יי אלהינו", ולכן לגבי תיבת "חוס" אין הבדל בין מהדורות למהדורת ארליך ובשנינו אין תיבה זו. וע"ע לעיל הע' 95.

הבדל ח] באותה ברכה, אצל ארליך אין "כי אל שומע תפלינו ותחנונינו אתה" ובמהדורות יש. כפי שכתבתי לגבי הבדל ז' ארליך עצמו כבר ציין שקשה לקבוע מהו הנוסח העדיף בזה.

171 ראה: א' שמידמן וא' ארליך, 'התגלגלות נוסח ברכת ירושלים שבברכת המזון לאור קטעי הגניזה הקהירית', עמ' 4-5.

172 ההשערה הנ"ל נכונה לא רק לגבי טופס ג1 של רס"ג, אלא גם לגבי שאר סידורי הגניזה הבודדים הגורסים נוסח זה. בספר של ארליך עמ' 198 מובאים 10 קטעי גניזה הגורסים את הנוסח הקצר, אחד מהם הוא קטע ג1 הנזכר, שניים מהם הם קטעי סידור רשב"ן (סא, קלא) וכנראה כך הגירסה המקורית בסידור רשב"ן, וצ"ל שרשב"ן קבע נוסח זה בהתאמה לנוסח ברכת המזון [כלומר רשב"ן אימץ את חידושו של רס"ג לגורס ברכה זו בנוסח "רחם", אך בפרטי הנוסח קבע רשב"ן את הנוסח בהתאמה חלקית לנוסח רחם של ברכת המזון]. נותרו שבעה קטעי גניזה ויש להוסיף עליהם את שרידי קטע עז, מתוכם בטופס קכא חסר גם "ועל ציון משכן כבודך" ואין לו חבר בזה ולכן מסתבר שיש כאן השמטה, וממילא אין ממנו ראיה לנוסח הקצר. בשני קטעי גניזה נוספים ניכרים השפעות ברורות של נוסח ברכת המזון: בטופס ריט נוסף "ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך ומלכות בית דוד מהירה תחזירה למקומה בימינו" ובטופס ריט נוסף "רחם יי אלהינו עלינו ברחמיך הרבים", ותוספת זו נפוצה בברכת המזון (13 קטעי גניזה) ואילו בעמידה היא קיימת רק בעוד שלשה קטעים. וכבר עמד ארליך במאמרו על ברכת ירושלים בברכת המזון עמ' 17, על השפעות רבות שיש בברכה זו בקטעי הגניזה של נוסח העמידה על נוסח ברכת המזון ולהיפך. 173 וליתר דיוק יש לנו כיום 5 נגד 2, כי הורדנו את טופס יב1 שהוברר כמעובד, והוא גורס תיבות "יי אלהינו".

להלן נימוקי מהדורתי: סיבה א'. יש לנו בברכה זו ג' קטעים חדשים ומתוכם בשניים נוסף כן, וא"כ כעת זה 7 קטעים נגד ¹⁷⁴2 (בכתב יד א1 גם חסר משפט זה אך בסוף ברכה זו נוסח א1 חריג בהוספותיו ולכן קשה לצרף עדותו בקטע זה), וככל הנראה ארליך עצמו היה מכריע כך לו היה לפניו נתונים אלו. סיבה ב'. בנוסח ההוראות לקמן עמ' כג מפורש שרס"ג גרס משפט זה. סיבה ג'. במצרים הקצר רוב מוחלט גורס "כי אל שומע תפלינו ותחנונו". סיבה ד'. משפט זה, או משפט נימוק דומה לזה, נמצא בכל הנוסחאות כולם, מלבד מיעוט מצרים הקדמון שהשמיטו משפט זה כדרכם לקצר ולקצץ הברכות, וזה השפיע על מעט עותקי סידור רס"ג, אך קשה להאמין שרס"ג בחר בנוסח זה.

הבדל ט] בברכת העבודה אצל ארליך "ותחזינה עינינו בשובך לציון" ואצלי "ותחזינה עינינו בשובך לנוך לציון" ובנוסף במהדורתי כל המשפט הזה נמצא בסוגריים מרובעות, וכתבתי בהערות שיתכן שבנוסח המקורי של רס"ג לא היה כלל משפט זה.¹⁷⁵ ארליך עצמו בעמ' 89 לא קבע מסמרות בנושא זה, וזה לשונו: "לשון הברכה כפי שהיא עולה מרוב קטעי סידור רס"ג נפוצה מאוד בשינויים קטנים בין קטעי הסידורים בגניזה, וכיוצא בה בסדר רע"ג ובמנהגי רוב העדות. יוצא מן הכלל כתב-יד אחד שאין בו המשפט 'ותחזינה עינינו בשובך לציון'. חסרון משפט זה עולה מקטעי גניזה לא מעטים, ושמא דווקא כתב-יד זה שמר על נוסח מקורי יותר. בסוף משפט זה רבים גיווני הנוסח בין כתבי-היד, וקשה לקבוע עדיפות ברורה לנוסח זה או אחר. לפני המילה 'לציון' או במקומה באה ברוב כתבי-יד המילה 'לנוך', וגיוון מעין זה רווח מאוד בין קטעי הגניזה". ע"כ לשון ארליך. להלן נימוקי מהדורתי: לגבי עצם הסגרת המשפט: סיבה א'. לארליך היה תיעוד לחיסור המשפט רק בקטע גניזה בודד אך כעת יש לנו גם את קטע לה1 שחסר בו משפט זה. סיבה ב'. אחד מהקטעים הגורסים משפט זה הוא טופס יב1 שהוברר כעת כטופס מעובד, שניים נוספים הם 1א סח1 שיש להם טעויות משותפות, ושניים נוספים הם הקטעים 1א נט1 שהם עדי נוסח גרועים. סיבה ג'. בחלק ניכר ממצרים הקצר חסר משפט זה. אולם למרות כל נימוקים אלו, עדיין מסתבר יותר שרס"ג גרס משפט זה כי בסופו של דבר משפט זה מתועד ברוב עדי הנוסח של הסידור, וגם בנוסח מצרים הקצר הרבה קטעים גרסוהו, ויתכן שהשמט משפט זה בחלק ממצרים הקצר וחלק מעדי רס"ג הוא בהשפעת נוסח מצרים הקדמון שדרכו לקצר ולהשמיט משפטים מקוריים, ולכן במהדורתי משפט זה מובא בסוגריים מרובעות ולא בסוגריים עגולות. לגבי הוספת לנוך, כללתי במהדורתי מחמת שתיבה זו מופיעה בכל קטעי הגניזה הגורסים משפט זה וחסרה רק בכתב יד א1 שהוא כתב יד משובש לכל הדעות. וע"ע לעיל הע' 6.

הבדל י] בברכת ההודאה אצל ארליך יש נוסח קצר "ועל נסיך שבכל עת" ובמהדורתי יש נוסח ארוך "ועל נסיך שבכל יום ועל נפלאותיך וטוביך שבכל עת". ראשית כל אציין, כי במשפט זה יש נוסח קצר ונוסח ארוך, וכאמור ארליך בחר בנוסח הקצר מביניהם, אולם סבורני שגם לפי בחירתו של ארליך בנוסח הקצר, מ"מ ראוי היה לו להוסיף תיבת "וטוביך", כלומר היה לו לגרוס "ועל נסיך וטוביך שבכל עת", כי למעשה בכל קטעי הגניזה יש תיבת "וטוביך" במיקום שבין "ניסידך" לבין "שבכל עת", אלא שבחלק מקטעי הגניזה נוסף גם "ועל נפלאותיך" (ובקטע אחד יש "וטוביך" ב' פעמים פעם אחת לפני "ועל נפלאותיך" ופעם שניה לאחריה!), ותיבת "וטוביך" חסירה אך ורק בכתב היד השלם המשובש, ועוד שגם

174 וליתר דיוק יש לנו כיום 6 נגד 2, כי הורדנו את טופס יב1 שהוברר כמעובד, והוא גורס תיבות "כי אל שומע וכו'".

175 בפועל יש כאן רק הבדל אחד בין המהדורות, כי לפי הצד שרס"ג לא גרס כלל משפט זה, א"כ הוא ודאי לא גרס "לנוך" ופשוט.

בכתב יד זה הנוסח "ועל נסיך ונפלאותיך שבכל עת" הרי שיש בו שני נושאים ולא רק "נסיך" בלבד, וכנראה השתבש אצלו "וטוביך" ל"נפלאותיך". ואכן בחלק ניכר ממצרים הקצר הנוסח הוא "ועל נסיך וטוביך שבכל עת". ומ"מ במהדורותי הכרעתי שהנוסח הקצר על גונוני אינו נוסח רס"ג המקורי, אלא רס"ג גרס כנוסח הארוך, מכמה נימוקים: סיבה א'. הנוסח הקצר מופיע רק בכתב היד השלם ובקטע גניזה אחד, וקטע הגניזה האחד הזה הוא טופס יב1 שהוברר כטופס מעובד שאינו מייצג את נוסח רס"ג, וא"כ לפי הנתונים המעודכנים כל קטעי הגניזה גורסים את הנוסח הארוך ורק כתב היד השלם גורס את הנוסח הקצר, וא"כ מעתה בודאי שיש להכריע כנוסח קטעי הגניזה, וכפי שלמדנו אורי ארליך עצמו לאורך כל מאמרו. סיבה ב'. הנוסח הארוך מופיע בארבעה קטעי גניזה כמעט ללא שינויים, ואחידות זאת מלמדת על כך שנוסח זה מקורי ברס"ג, כי אם רס"ג גרס הנוסח הקצר, והמעתיקים הם שהוסיפו הנוסח הארוך לפי שגרת לשונם, היינו צריכים למצוא שינויים גדולים ביניהם, שהרי בסידורי גניזת קהיר יש גיוון גדול מאוד במשפט זה, וע"כ שהנוסח הארוך הוא מקורי ברס"ג ולכן ארבעת קטעי הגניזה מאוחדים בפרטי נוסח משפט זה. סיבה ג'. כבר הזכרנו שהנוסח הקצר מופיע בחלק ניכר מסידורי נוסח מצרים הקצר בגניזה ההולכים לאורו של רבינו, אך אין להתעלם מכך שהנוסח הארוך מופיע ביותר מחצי מסידורי נוסח מצרים הקצר, ומאחר והנוסח הארוך הלו אינו מופיע כלל בנוסחים האחרים שבגניזה לא בנוסח מצרים הקדמון ולא בנוסח מצרים הארוך, בהכרח לומר שהנוסח הארוך המופיע רק ברוב מצרים הקצר הוא בהשפעת סידור רס"ג.¹⁷⁶

הבדל יא] בחתימת ברכת השלום, אצל ארליך "המברך את עמו בשלום" ובמהדורותי "המברך את עמו ישראל בשלום". את נימוקיו הציג ארליך בבהירות בעמ' 92: "חתימת הברכה ללא המילה 'ישראל' נרשמה על פי שני כתבי-יד ועל פי שריד מן החתימה בכ"י ל. נוסח זה חריג בין הסידורים מן הגניזה, ומצאתיו רק בעוד ארבעה קטעי גניזה של סידורים. לעומת זאת בשני כתבי-יד אחרים באה הלשון הנפוצה 'עמו ישראל', וכך ברוב המוחלט של קטעי הגניזה. יש לשער שנוסח זה הוא פרי השפעה של מעתיקים שהנוסח השגור היה בפייהם" ע"כ לשון ארליך, להלן נימוקי מהדורותי: סיבה א'. החתימה דגן מופיעה ברחבי סידור רס"ג בעוד ד' מקומות, ובהם בכל עדי הנוסח הידועים יש את התיבה "ישראל", וכדלעיל הע' 126. סיבה ב'. כיום יש לנו קטע גניזה נוסף שיש בו ישראל (נח). סיבה ג'. כמעט כל מצרים הקצר גורסים תיבה זו. סיבה ד'. תיבה זו חסירה במיעוט קטעי גניזה השייכים רובם לנוסח מצרים הקדמון או למושפעי, וכבר כתבנו שנוסח מצרים הקדמון השפיע בדרך כלל על חלק מעותקי רס"ג, ואם כן מה שקבע ארליך שהנוסח "ישראל" בחלק מעותקי רס"ג הוא

176 אבל את מציאות הנוסח הקצר בחלק ממצרים הקצר, ניתן להסביר בשלושה אופנים, אופן ראשון שזה השפעה של נוסח מצרים הקדמון, כי מצאנו את הנוסח הקצר בשני קטעים של מצרים הקדמון (טפסים שמב תמ בספר של ארליך), אופן שני שמדובר בקיצור וחידוש שערכו חכמי מצרים על גבי נוסח רס"ג, כלומר במקום הנוסח הארוך של רס"ג "ועל נסיך שבכל יום ועל נפלאותיך וטוביך שבכל עת" הם החליטו לומר נוסח מקוצר "ועל נסיך וטוביך שבכל עת", והסיבה שהם קיצרו במשפט זה הוא משום שבחלק מנוסח מצרים הקדמון שקדם לנוסח מצרים הקצר, לא היה כלל משפטים אלו, ולכן למרות שחכמי מצרים קיבלו עיקר תוספת זו מסידור רס"ג מ"מ קיצורה מעט, ולפי השערה זו אפשר לומר שאדרכה העובדה שהנוסח הקצר הלו מופיע בשני קטעי נוסח מצרים הקדמון הוא בהשפעת מצרים הקצר (וזה הפוך מההשערה באופן הראשון שנוסח מצרים הקדמון הזה השפיע על מצרים הקצר). וכמו כן לפי השערה זו ניתן לומר שגם רשב"ן חידש מדעתו קיצור זה, ואפשר אף שרשב"ן שמע על קיום נוסח זה בקהילת מצרים ובחר בו. אופן שלישי שהיה נוסח קדום כזה במעט קהילות בבל, וכפי שישנו ברשב"ן וחלק ממצרים הקדמון, וחלק מחכמי מצרים הקצר בחרו בנוסח זה הקצר מהטעם שנתבאר שבלאו הכי כל המשפט הזה לא היה בנוסחם הקדום ולכן הגם שקיבלו התוספת מ"מ העדיפו לקצרה. וע"ע לעיל הע' 6.

בהשפעת הנוסח השגור בפי המעתיקים, אדרבה יש לקבוע שהעדר תיבת ישראל בחלק מעותקי רס"ג הוא בהשפעת נוסח מצרים הקדמון שהיה שגור בפי המעתיקים של סידור רס"ג בימי קדם במצרים. סיבה ה'. תיבה זו ישנה בכל נוסחאות תבל ממזרח שמש ועד מבואו, מלבד מיעוט מצרים הקדמון, וגם שם תיבה זו מתועדת ברוב הקטעים, וכן נמצאת בכל עדי הנוסח של נוסח צפ"א הקדום השייך לאותו "אב נוסח", וא"כ גם כאן השמיטו חלק ממצרים הקדמון תיבה השייכת לנוסח המקורי וכדרכם, וקשה להאמין שרס"ג בחר בנוסח זה שאין לו בית אב.



הרב יעקב מתלון

הוספה ותיקונים למאמר רצף סימני-שנים בלוח העברי לשנתיים סמוכות (בגליון רכה) לוח ס"א ראשים עם סימון הרצפים

במאמר בגליון רכה, אב-אלול התשפ"ג, עמ' קלח-קנז הזכרנו את לוח ס"א ראשים. כשמו, הלוח מכיל 61 שורות. כל שורה פותחת במולד מסוים, ועבור מובא פירוט 19 סימני שנה - מחזור-לבנה שלם. משמעות הדברים, שאם נחשב את מולד תשרי של שנה ראשונה במחזור (לפי אופני החישוב המובאים בטור סימן תכו ובספרים הנפוצים בענייני הלוח), ניגש עם המולד אל לוח זה ונמצא לאיזה 'ראש' הוא מתאים - כל שורה בלוח תקפה למחזור שמולדו החל מן המולד המצוין ועד הסמוך למולד הכתוב בשורה הבאה. 19 סימני השנה המופיעים באותה שורה הם סימני השנים של כל אותו מחזור. בלי צורך בחשבון נוסף. 61 השורות שבלוח 'פורסות' ביניהן את המולדות שלאורך כל השבוע.¹ כאשר שינוי קל במולד (המתקדם מעט מעט הלאה) גורם שינוי בסימן השנה במיקום כלשהו ב-19 שנות המחזור, נוצרת שורה חדשה - 'ראש' חדש.

במאמר על רצפים של סימני השנה הסקנו שלזוג שנים עוקבות אפשריים 30 רצפים, ושם פירטנו אותם והצמדנו לכל רצף מספר סידורי.

בלוח המובא לפנינו הוספנו בעצתו של הרב שלמה גוטמן, מספרים לפני כל סימן-שנה. המספר מצייין לכל שנה את מספר הרצף (זוג שנים) שהיא תחילתו, כמפורט במאמרנו; וכפי שנעשה בלוח 380 שנה שהובא במאמר.

1 ד"ר ערן רביב העיר: ידוע שההפרש בין מולד מחזור למולד המחזור שלאחריו הוא 2-16-595 (ב' י"ו תקצ"ה - מותר מחזור). וכיוון ש'ראש המולדות' (המולד הראשון המהווה נקודת-מוצא לכל חשבון המולדות, מולד תשרי התיאורטי של המחזור הראשון) הוא 2-5-204 (בהר"ד), נמצא ספרת היחידות של מספר החלקים בכל ראש-מחזור תהיה 4 או 9, לסירוגין, בלבד. לאור זאת, יש 'לעדכן' את רוב גבולות ה'ראשים' שבלוח ס"א ראשים, ולהזיז את תחילות ה'ראשים' קדימה בחלק אחד או בחלקים אחדים, אל המספר הקרוב שספרת האחדות שלו 4 או 9. הלוח שלפנינו הוא לפי השיטה ה'מסורתית' - דהיינו 'גבולות תיאורטיים', וערן רביב הציג בדבריו לוח עם 'גבולות מתוקנים' כאמור. כמובן, שלענייננו אין מניעה להמשיך ולהשתמש בלוח ה'מסורתי'. להרחבה ולפירוט עיין: ערן רביב, 'לוחות ושברי לוחות' - על מולדות ותכונותיהם, בד"ד 22 (טבת ה'תש"ע), עמ' 31-54. מומלץ גם לעקוב אחרי מאמריו של רביב (בכתב העת הנ"ל, מאז ואילך), המהווים מחקר מקיף על חשבון הלוח העברי בכלל, ובפרט בנושא לוח ס"א ראשים - מבנהו, והפלים שהוא מספק לחישוב שכיחויות של סימני שנה, לזיהוי סדרות (או: רצפים) של סימני שנה ולחישוב שכיחויותיהן, ועוד. [לגבי ספרת האחדות בשאר שנות המחזור, עיין מאמרו של ערן רביב: אלגוריתם חדש למציאת השנים שבהן יחול מולד תשרי נתון, בד"ד 34 (טבת ה'תשע"ט), עמ' 39-45]. כפי שמצייין רביב במאמריו המאוחרים, לוח ס"א ראשים מיוחס לריצב"א, תלמידו של רבנו תם ואחיו של ר"ש משאנץ (ח"י בורנשטיין במאמרו דברי ימי העיבור האחרונים, בתוך: התקופה טז, תמוז-אלול ה'תרפ"ב, עמ' 292-293).

יש להדגיש, שפפי האמור, ה'ראש' המשוך למחזור-לבנה מסוים נקבע לפי מולד תשרי של השנה הראשונה שלו. לאור העובדה שמותר מחזור-לבנה הוא 2-16-595, כלומר - מולד ראש המחזור הבא יחול 2-16-595 אחרי מולד ראש מחזור זה - שתי שורות רצופות בלוח זה אינן יכולות להיות שני מחזורים רצופים, אלא ה'ראש' של המחזור הבא נקבע בפני עצמו לפי המולד של תחילתו (ובדרך כלל הוא כ-23 'ראשים' אחרי ה'ראש' של המחזור הנוכחי).

נעיר כי בשלושה מקומות הוצרכנו לחלק שורה אחת לשתיים (בתוך ה'ראשים' יד, כ, לט); הדבר נצרך לאור שינוי בסימון הרצף (המספר) של שנה 19 במחזור החל ממולד מסוים, כמצוין, כתוצאה משינוי בסימן השנה שלאחריה (שהיא הראשונה במחזור הבא).²

רשומה	החל ממולד	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
א	1-0-408	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
ב	1-5-333	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
ג	1-7-870	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
ד	1-9-204	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
ה	1-9-227	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
ו	1-11-741	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
ז	1-22-1051	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
ח	1-22-1074	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
ט	2-0-408	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
י	2-2-922	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
יא	2-5-379	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
יב	2-14-152	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
יג	2-14-175	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
יד	2-15-589	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
טו	2-18-23	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
טז	2-20-560	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
יז	3-1-485	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
יח	3-5-333	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
יט	3-5-356	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
כ	3-5-379	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
כא	3-8-893	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
כב	3-9-204	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
כג	3-9-227	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
כד	3-11-741	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
כה	3-20-537	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
כו	3-20-560	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
כז	3-22-1074	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
כח	4-0-408	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
כט	4-2-922	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
ל	4-11-718	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
לא	4-11-741	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
לב	4-14-175	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
לג	4-18-23	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
לד	5-1-485	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
לה	5-2-899	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
לו	5-2-922	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
לז	5-5-356	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
לח	5-5-379	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
לט	5-9-204	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
מ	5-9-227	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
מא	5-17-689	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
מב	5-18-0	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
מג	5-20-537	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
מד	5-20-560	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
מה	5-22-1074	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
מו	6-0-408	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
מז	6-7-870	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב
מח	6-11-718	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב	בבב

2 הסבר נוסף, על רגל אחת: 'פתיחת שורות' נצרכת למקרים שבהם שנת ה-20 (שהיא הראשונה של המחזור הבא) עוברת מסימן מסוים לסימן הבא, כאשר הדבר אינו כרוך בהחלפת יום ר"ה שלה (שאו זה כבר משפיע על סימן השנה ה-19 מהמחזור הנוכחי ופוחת 'ראש' תדש). יש לנו 4 מימ' שר"ה - וכן פסח - יכולים לחול בהם. 'פתיחת השורות' הראשונה שנצרכנו לה כאן (בתוך השורה של 'ראש' יד) היא כאשר שנת ה-20 עוברת מסימן הכז לסימן השא ('הראש' המאפיין את המחזור הבא: 'ראש' לח). השנייה כששנת ה-20 עוברת מסימן זחא לסימן זשג ('ראש' נוכחי: כ; ה'ראש' הבא: מד), והשלישית כשעוברת מסימן בחג לסימן בשה ('ראש' נוכחי: לט; ה'ראש' הבא: ד). סימן המתחיל באות ג (פשוטה) יש רק אחד (גכה), כך שאין בו מעברים וממילא אין צורך ב'פתיחת שורה' נוספת.

ראש	החל ממולד	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
מז	6-11-741	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
מח	6-14-175	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
מט	6-22-1051	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
נ	6-22-1074	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
נא	7-2-899	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
נב	7-2-922	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
נג	7-5-356	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
נד	7-5-379	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
נה	7-2-922	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
נו	7-14-152	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
נז	7-16-689	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
נח	7-9-227	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
נט	7-18-0	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
ס	7-18-23	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
ס	7-20-537	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה
סא	7-20-560	10אשג	15הכז	20בשה	25אשג	30הכז	35אשג	40בשה	45אשג	50הכז	55אשג	60בשה	65אשג	70הכז	75אשג	80בשה	85אשג	90הכז	95אשג	100בשה

דוגמה לשימוש בלוח: מחזור 305 (התחיל בשנת התשע"ז). מולד (תשרי התשע"ז): 7-20-724 חיפוש בלוח מראה שהמולד הזה משויך לשורה האחרונה (סא). רצף סימני-השנים לכל המחזור (התשע"ז-התשצ"ה), וגם מספרי הרצפים (השנה והשנה שלאחריה), מופיע ב-19 המשבצות שבשורה זו.

מחזור 306, המתחיל בשנת התשצ"ו: המולד (תשרי התשצ"ו) 3-13-239. בטבלה, מולד זה משויך ל'ראש' כג.

תיקוני טעויות

עמ' קלט הערה 3, לגבי "גד"ה בפשוטה, הו"ז במעוברת": "ההפרש בין ר"ה ובין פסח" טעות, וצ"ל: "ההפרש בין ר"ה ובין ר"ה שלאחריו"; או להקטין את הסימן בשני ימים (כדלהלן). שכן ההפרש בין ר"ה ובין פסח קטן בשני ימים מן האמור, וז"ל רבי אברהם בר חייא (ספר העיבור מאמר ב שער ח): "וסימנך בין תשרי לניסן - אב"ג בפשוטה גד"ה במעוברת", ע"ש. וראה לדוגמה: סימן בחג פשוטה - ההפרש בין ר"ה לפסח יום אחד; גכה - שני ימים; זשג - 3 ימים; וכן במעוברות.

עמ' קמג בפסקה "הסבר לכך" יש כמה בעיות (הגדולה שבהן היא חשבון שגוי). והנה היא בנוסח מתוקן:

הסבר לכלל - ביחס לרצף של שתי שנים פשוטות נקל להבחין מרשימת סימני השנים הפשוטות שאין כל אפשרות לסדר שתי שנים חסרות זו אחרי זו, שכן כלל ב דלעיל אינו מאפשר לסימנים בחג וזחא להיות בסמיכות.

ולגבי רצף שתי שנים שאחת מהן מעוברת. חשבון הלוח אינו מאפשר רצף של שתי שנים קצרות (25 קדשים ומתוכם 14 חסרים). בחשבון מקורב: אורך חודש-לבנה מעט יותר מ-29 יום וחצי. 12 חדשי לבנה - 354 יום ושליש. לפי זה, שנתיים פשוטות הן 708 יום וכשנתי-שלישים; וכשאחת מעוברת יש חודש נוסף ובסה"כ כ-738 יום ורבע. סכום שנתיים חסרות, פשוטה ומעוברת, הוא $736 (= 353 + 383)$. נמצא הפרש של יותר מ-2 ימים ששנתיים חסרות קצרות משנתיים של חשבון המולד; וכיוון שקביעות השנה תלויה במולד תשרי, ור"ה עשוי לחול אחריו לכל היותר כיומיים (חצות היום 'שלפני פניו' ועד חלק 1 לפני חצות היום של), הפרש שכזה אינו אפשרי. לעומת זאת, בשנתיים שלמות סך 710 יום, וכשאחת מעוברת 740; ההפרש למידת השנה הוא לכל היותר יום וכשלושה רבעים.³

3 וראה גם להלן [בגוף המאמר] (בהסבר לכלל ו). הסבר נוסף לכלל נמצא בדבריו של ערן רביב (במאמר לוח 213 ראשים, בתוך: בדי"ד גליון 27; עמ' 70): "שנה לא יכולה להיות חסרה כאשר ראש השנה שלה י'לא דחיה..." הסבר: שנה חסרה נוצרת כתוצאה מתוזות ר"ה בעקבות דחיה, ואם אין דחיה השנה לא תהיה חסרה. לפי זה, לעולם לא תבוא שנה חסרה אחרי שנה חסרה".

עמ' קמז הערה 25: "ו-491-490 במעברות" כצ"ל.
 עמ' קמח הערה 29: ה'תשמ"ח היא השנה העשירית (כצ"ל) במחזור, פְּמוּבא בחשבון בסמוך.
 עמ' קמט פסקה "מעתה", פְּסוּגֵרִים: לבטל ההטייה מסימן זחא [פשוטה] ולהחיל אותה על סימן זחג [מעוברת].
 עמ' קמט הערה 35. $101 = 708:7$ ושארית 1. כצ"ל.
 עמ' קנג הערה 52: 490-20-6 כצ"ל (נדפס בהיפוך הסדר).
 עמ' קנא פסקה "הדבר אפשרי": 589-21-5 כצ"ל; וכן 491-2-1 כצ"ל בשתי הפעמים (נדפסו בהיפוך הסדר).
 עמ' קנא פסקה אחרונה: "בתוך התחום של סימן בשז", כצ"ל (וגם: בשז צ"ל בכתב נטוי, שזו שנה מעוברת).
 עמ' קנב פסקה ראשונה: "בתוך התחום של סימן זשה", כצ"ל, וכנ"ל (וכן בעניין ההדגשה, וגם בסמוך).
 ובזאת אודה לכל המעיינים שהעירוני על טעויות; ובמיוחד - הרב שלמה גוטמן, הרב יהושע שולמן, שליט"א.



כתבים

הרב אברהם אביש שור

עליית הצדיקים והחסידים לא"י בשנת תקל"ז וייסוד 'כולל רייסיין' ע"י מרן הקדוש רבי שלמה מקארליין בשנת תקל"ח פרק ב

פניית החסידים למרכזי הסיוע לא"י:

העובדה כי חבורת ה'עניים' לא נמנתה על עדת החסידים, אלא נטפלה אליהם ועליהם, ורק בגינה הגיעה כלכלת החסידים העולים לעברי פי פחת כפי שהגיעה, הצדיקה פנייה אל מקורות העזרה המסורתיים של קופות ארץ ישראל שהתקיימו מאז, באירופה המזרחית והמערבית. לא הייתה זו עליית רבים שאולי הייתה זקוקה לתיאום מוקדם ואפילו אולי לקבל אישור מראש של מרכזי הסיוע על עלייתם, כדי לא ליפול עליהם למעמסה באופן פתאומי. עלייתם של חבורת ה'עניים' נפלה על החסידים כתוצאה של מהלכים שהחלו עם ה'זכויות' שחפצו לקבל בנמל איסטנבול. מאז התגלגלו הדברים ללא הכוונה וללא מעצור. הרה"ק הרמ"מ ראה עצמו זכאי לפנות מיד אפילו אל מרכזי סיוע כווילנה וברודי, ולבקש עזרתם על אף שקהילותיהם התנגדו בחריפות לחסידות, וניהלו מערכה כבדה שכללה חרמים ורדיפות שהוכרוזו בוילנא וברודי בתחילת קיץ שנת תקל"ב,¹ ותקנות נגד החסידים שכתבה קהילת לעשנב² שליד ברודי ושנדפסו באותה שנת תקל"ב באלקסניץ³ הסמוכה לברודי.⁴

כאן הציג הרה"ק הרמ"מ בקשת סיוע לגיטימית לחלוטין גם מבחינת המתנגדים לחסידות. ה'עניים' העולים אינם חסידים, ולכן ה'עניים' זקוקים וזכאים לסיוע מאסיבי מיהדות הגולה.

1 בקהילת ווילנא סערו הרוחות בפסח תקל"ב, וכדברי המתנגדים בקונטרס 'זמיר עריצים וחרבות צורים': 'והמעשה שהי' [ה] בחו"ה [בחול המועד] פסח, וישבו הרוזנים וב' כתות דייני' [על ככה ביו"ט של פסח. והי' [ה] פסק תיכף לגרש ולפור המניין של קארלינר וגרשו תיכף ומיד המניין'. חסידים ומתנגדים, מ. וילנסקי, ירושלים, תש"ל, כרך א, כתב ו, עמ' 65. ושם עמ' 61-58 כתב ד' חרם קהילת ווילנא על החסידים מיום א' ר"ח אייר תקל"ב.

2 Leshniv מחוז לבוב עשרים ק"מ מברודי.

3 Oleksynets מחוז טרנופול חמישים ק"מ מברודי.

4 חסידים ומתנגדים, שם, במבוא על קונטרס זמיר עריצים וחרבות צורים. עמ': 35-27. ר' אריה יהודה ליב סופר קהל ברודי הוא אשר ערך לדפוס את זמיר עריצים. הוא גם כתב קונטרס נגד החסידים בשם 'מוסר אוילים' שלא נשמר לנו. ראה שם עמ' 49-44 חרם קהילת בראד על החסידים מיום כ' סיון תקל"ב. ושם עמ' 88-84 איגרתו של הרה"ק רבי שמואל שמלקי מניקלשבורג לקהל ברודי, (משנת תקל"ב) הכותב בחריפות להגנת החסידות.

טבעי כי הרה"ק הרמ"מ שעשה בעבר מאמצים להשלים עם המתנגדים, בביקוריו פעמיים בוויילנה וניסה להיפגש עם הגר"א שדחה אותו⁵, ינסה עתה לנצל הזדמנות זו כדי למצוא נתיב פיוס ללבבות עסקני ווילנה.

זו היא הסיבה מדוע מדגישים ראשי המסע, הרה"ק רבי ישראל מפולוצק והרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק, במכתביהם בשנת תקל"ח-1778 למרכזי הסיוע, את הסיפור עם חבורת העולים ה'עניים'. ומציינים שוב ושוב: 'והנה עדי בשחק נאמנה, ונאמן עלי אבא שבשמים, שלא יעצתים ולא החזקתים מעולם את מי אשר אין ידו משגת לעלות לארה"ק, וגם רבנו הרב הגדול מוהר"ר מנחם מענדיל נ"י מעולם לא עלתה על דעתו ולא ציווה לעלות, כי רובם לא הכיר כלל...'⁶. גם הרמ"מ מדגיש במכתבו למרכז הסיוע בוויילנה בסגנון זה: 'והנה עדי בשחק, נאמן עלי אבא שבשמים, אשר לא היתה ידי עמהם [העניים], אדרבא, אשר צווחתי ורבתי עמהם עד בוש, ורובם אשר לא ידעתי ושמעתי כלל...'⁷. אך לאחר שעלתה חבורת ה'עניים' - יש לסייע לה.

הרה"ק רמ"מ ממשיך וכותב: 'והנה אני בעניי הכינותי בעז"ה די סיפוקי, ואשר אתי יש מהם בעלי יכולת וטובי לב, אבל כשל כח הסבל, נלאינו נשוא, וכבר הוצאנו עליהם למאות גדולים⁸, אבל אין הבור מתמלא מחוליתו, ומה גם שכעת אין שום אחד מהם משתכר עדיין שום פרנסה, בשביל גירות הלשון ומנהגיהם, וכולם מתפרנסים מן המוכן, ואין אדם נוגע במוכן לחברו, ולמראה עיניכם תשפטו, אשר הוכרחנו לשלוח בזמן קרוב את הרב הישיש מו"ה ישראל פאלצקער, ואם היו נותנים לו עשרת אלפים בחודש חליפות יציאות א"י הקדושה היה בז לכל דבר, אבל ההכרח הביאנו לכך'.

רבי ישראל מפולוצק כותב מפורשות כי הסיבה לנסיעתו יחד עם רעו ר' אליעזר זוסמאן מארץ ישראל לחו"ל היא בגלל חבורת ה'עניים' אשר כבר שגו בזה עד הנה, אשר עם בני ישראל עניים ואביונים, רב ועצום ממנו, וא"א שיחזיקו המועטים את המרובים בבאי הבית ודופקי הדלתות בכל יום לתת להם לחם לפי הטף, עוללים שאלו לחם, בבוקר יאמרו מי יתן ערב ובערב וכו', שאין לחם מן המוכן אפי' מזון סעודה אחת, ואנחנו נלאינו נשוא, לזאת נשלחנו כנשר קל מהרה אני וריעי המפורסם...'⁹.

על כן פונה הרה"ק הרמ"מ אל המרכז בוויילנה: 'ידעתי גם ידעתי, כי מפתחות העזרה בידם לכל סביבותיכם, לכן עמדתי לבקש על האביונים האלה, אף אם עשו שלא כדת וראוי ונכון, מ"מ [מכל מקום] אחינו בשרינו הם, ואי אפשר לעמוד על דמם ח"ו. והתעוררו והתאזרו ציצי נזרי קודש לעיין ולידע איה מקום פרנסתם...'¹⁰.

במשך התקופה הראשונה לעליית החסידים התברר, כי המניע הכלכלי היה אכן גורם עיקרי להצטרפות העניים אל מסע החסידים. החסידים שפוזרו כספיהם על העניים במשך כל ימי

5 ראה על כך במאמרי: 'השכנת שלום שנכשלה ומאבק נגד החסידים העולים לא"י' קובץ בית אהרן וישראל, גליון רט"ו, עמ': קנ"א-קס"ח.

6 רבי ישראל מפולוצק במכתבו. יסוד המעלה, תש"ס, חלק ב מכתב א.

7 יסוד המעלה מכתב ג.

8 גדולים = גרושין Groschen, מטבע ששימש בכמה מדינות אירופיות דוברות גרמנית וכן במספר מדינות מרכז אירופיות (בוהמיה, פולין) ונסיכויות ברומניה.

9 יסוד המעלה מכתב א.

10 יסוד המעלה מכתב ג.

המסע מאיסטנבול ועד הגיעם לצפת, נשאר ריקם מבלי יכולת לספק לעצמם קיום כלכלי. אך ביני לביני, מאז פקדו שליחי החסידים את מרכזי הסיוע וביקרו בקהילות ישראל באירופה המזרחית והמערבית, הרי כשעדיין התמהמהו מלהגיע כספי הסיוע, בערך בשנת תק"מ, אז התגלו ה'עניים' ככפויי טובה, והתחברו אל שונאי החסידים בצפת¹¹, כדברי הרה"ק הרמ"מ: 'והחדשים אשר מקרוב באו ממדינות וואלין פאדאלייא ואוקריינא, הגם כי הוצאנו ממון רב עליהם, בראותם אותנו בדלות ושפלות, ואין להם עוד עזר מאתנו נתחברו אלו לאלו לצער ולחרף אותנו....'¹². סופם מעיד על תחילתם.

ויפשמיו לארבע ראשים: אירופה המערבית, ווהלין, ליטא, ורוסיה הלבנה:

לכן מיד עם עלייתם, בראשית בחודש חשוון¹³ שנת תקל"ח, שלחו הצדיקים הרמ"מ מויטעבסק והר"א מקאליסק והר"י מפולוצק למטרה זו שד"רים מגדולי החסידים לקהילות ישראל ולמרכזי סיוע לקופת ארץ ישראל הפרוסים במזרח אירופה ובמערבה בארבע שד"רים: רבי ישראל מפולוצק ורבי אליעזר זוסמאן, שיצאו למרכז הסיוע של 'פקידי קושטא' באינסטנבול שבטורקיה, ולמערב אירופה, ולמרכז הסיוע לא"י באמשטרדם שבהולנד; רבי שלמה זלמן הכהן, שיצא לפולין וליטא, למרכזי הסיוע הקיימים בברודי שבווהלין, ובווילנא שבליטא, ולקהילות החסידים ברוסיה הלבנה¹⁴; רבי שלמה סג"ל¹⁵ שיצא לרוסיה הלבנה¹⁶ כדי להקים מרכזי סיוע בויטעבסק ובפולוצק.¹⁷

11 אשכנזים שישבו בצפת והרמ"מ חשד בהם כי הם שבתאים '... וגם מהספרדים לא מצאנו בעיר הק' צפת כ"א רשעים גמורים מאמינים בשב"ץ ימ"ש ... והאשכנזים עמהם, לחצונו בלחץ זה הרחק...'. ראה במכתב רבי יעקב אלישר אל הגאון החדיד"א ז"ל בשנת תקמ"ב, א. אלמליח, מזרח ומערב, כרך ג' עמ' 321-324.

12 יסוד המעלה מכתב ה.

13 ראה יסוד המעלה מכתב א, ובמקורות בעמ' שכד. הרב שלום דוב לוין שי מביא בספרו תולדות חב"ד בארץ הקודש, עמ' ח-ט, שמעתי את המכתב מכ"י שנעתק בשנת תקצ"ה, כשלפניה כותרת: 'מכתב מאה"ק מרבה"ק משנת תקל"ח לפ"ק, והוא מכתב קדוש אור בהיר מכבוד קדוש צדיק תמים חסיד מפורסם איש האלקי קדוש יאמר לו הוא אדמו"ר מו"ה ישראל פאליצקער, בחזירתו מאה"ק לשליחות פרנסת עניי א"י, וזהו התחלתו, היום יום ב' ט' אייר פה ק"ק יאס, בחזירתו מאה"ק מרחשוון שנת ה'תל"א, בעז"ה וס"ד'. וצודק בהערתו כי הר"י פוליצקער יצא בחשוון תקל"ח לשליחותו. יש לציין כי הרשד"ל בספרו ה'נ"ל כתב פרק זה בטרם נדפסו המקורות החדשים שהתגלו על ידי אריה מורגנשטרן, בספרו מיסטיקה ומשיחיות, מעליית הרמח"ל עד הגאון מוויילנא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 263-328. ובהם פרטים חדשים מכתב-יד על נסיעתם של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק ורבי אליעזר זוסמאן במערב אירופה, ועל נסיעתו של רבי שלמה זלמן לוויילנא ולברודי. ושעל פיהם הביא הרב אהרן סורסקי 'הוספות לילקוט האגרות' במהדורת תש"ס, כרך ב, בעמ' שנ"ז ואילך. ומובאים במאמרנו זה.

14 מכתביו של הרה"ק הרמ"מ (יסוה"מ, מכתב ב) הנכתב כ"ג טבת תקל"ח, והמיועד לקהילות במדינת וואלין וליטא ורייסין, וגם מכתבו משנת תקל"ח המיועד לוויילנא (שם, מכתב ג), ניתנו לרבי שלמה זלמן מוילנא לקראת שליחותו בשנה ההיא וביקוריו בבראדי שבווהלין, ווילנא שבליטא ויישובי החסידים ברוסיה הלבנה=רייסין.

15 המכונה: 'המדבר בלשון הקודש'.

16 רבי שלמה יצא יחיד לרוסיה הלבנה, ומלכתחילה תכננו כי אחד מחשובי החסידים ברייסין יצטרף לשליחות זו, כפי שאכן קרה בפועל, החסיד המובהק רבי צבי הירש בעש"ט מוויטבסק הצטרף ברייסין לשליחותו של רבי שלמה סג"ל, ויחד פעלו בקרב יישובי החסידים הפרוסים שם. ובסיום השליחות הפליגו יחד לא"י והגיעו לצפת בחודש אב תקל"ט (על כך ראה להלן). בנוסף פעלו ברייסין שני שד"רים: הרה"ק רבי ישראל מפולוצק המשיך לרייסין לאחר שסיים את שליחותו באירופה המערבית, ורבי שלמה זלמן וילנא המשיך לרייסין לאחר שסיים את שליחותו בברודי שבגליציה ובוילנא שבליטא.

17 ראה ביסוד המעלה מכתב א, ובהערה, ובנספחים כי המכתב נשלח מהרה"ק רבי ישראל מפולוצק – לשני מרכזי הסיוע שהוקמו: לויטעבסק ולפולוצק. המרכז בפולוצק התקיים רק בשנים הראשונות להקמתו, ונוכר גם בתקנות בית הדין בקהילת שעביו Sebezhi פלך פולצק בשעה שביקר בה הרה"ק רבי ישראל מפולוצק, המובא ביסוד המעלה, כרך ב, נספחים, עמ' ש. ואילו המרכז בויטעבסק ריכוז תקופה ארוכה את הפעילות של הסיוע לחסידים בגליל.

על כך אנו קוראים במכתבו של ר' ברכיה בירך סגל מברסק שנסלח מברודי בשנת תקל"ט¹⁸:
 '...והנה הוחל יסוד עה"ק צפת תוב"ב בענין והשגחה נפלאה, קהל גדול יחד, ומרוב
 העניי אשר שם השואפין]ם עפר ארץ לרעבון נפש, הוכרחו להשתלח שני גולות
 הכותרות המפורשים באגרות הנדפסים¹⁹, ואשר היו נחוצים לארעא אשכנז²⁰, הושמו
 אחרים תחתיהם²¹ ויפשטו לארבע ראשים²² לכל מדינות פולין, וחד מנהון הוא
 המופלא הוא מו"ה שלמה זלמן כהנא מוכ"ז...'

שליחותם של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק ורבי אליעזר זוסמאן
 למרכזי הסיוע לא"י באיסטנבול, ולאמסטרדם באירופה המערבית:

הרה"ק רבי ישראל מפולוצק כותב לאחר שהוא ורבי אליעזר זוסמאן עזבו את טורקיה
 והיו על אם הדרך לאירופה המערבית, ומתאר את ביקורו במרכז הסיוע באיסטנבול: '...
 לזאת נשלחנו כנשר קל מהרה אני וריעי אמיתי המפורסם המפורש באגרת שנשלח בר"ח²³
 מרחשוון תקל"ח...'. והוא מספר על ביקורם במרכז הסיוע לא"י של 'ועד פקידי קושטא',
 ומתאר את הכבוד הרב שזכו מראשי הקהילה באיסטנבול העוסקים למען יישוב ארץ ישראל,
 שהיו מעורבים ומודעים היטב בכל הנעשה בא"י, ושעזרו מאד לעליית החסידים כפי שמובא
 בפרק הקודם:

וב"ה אשר נשאנו חן בעיני הגבירים הרמים השרים הגדולים והנגידים בעיר קושטא
 יע"א, וקבלונו בסבר פנים יפות, והיינו בבית כל הגדולים, גם בבית השר הגדול ר'
 ברוך זונאנו²⁴, וגם בבית הועד ומעמד כל השרים והחכמים בכבוד גדול, ולא נעשה
 ככבוד הזה לשום שליח, ונתנו לנו שלושה אלפים אריות, ושלחנו לארה"ק לעיה"ק
 צפת תובכ"א, דהיינו שני אלפים אריות להפאסי [=הפחה] שר העיר שמגיע לו מס
 בכל שנה ושנה, ו[מ]האלף לקחנו ר"נ אריות לנו על הוצאות, והשאר שלחנו לעיה"ק
 צפת תובכ"א, להחיותם לפי שעה עד אשר יבוא דבר מן השלוחים...²⁵

18 יסוד המעלה הוספות מכתב ב, עמ' שס. על רבי ברכיה ראה להלן בהמשך המאמר.

19 במכתב של הר"י מפולוצק (ר"א סורסקי, מכתב א, בהערה בשוה"ג) הוא מזכיר: 'אני ורעי המפורסם באגרת הנדפס
 בר"ח מרחשוון תק"לחית' אך אגרת זו לא הגיעה לידינו. 'אני ורעי' הכוונה אל רבי אליעזר זוסמאן סופר הרמ"מ, כפי
 שהעיר הג"ל בהערה סמוכה, ולא כפי ששיער הרב שלום דוב לוי (תולדות חב"ד בארץ הקודש, ג. י. תשמ"ח, פרק ב,
 עמ' ט) כי הכוונה לשד"ר רבי שלמה סגל. וגם העיר הרשד"ל על מכתב הר"א מקליסק משנת תקל"ח (מכתב ד יסוה"מ)
 שהשד"ר ר' שלמה נסע יחד עם הרה"ק ר' ישראל מפולוצק, ..., והר"א מקאליסק מזכיר רק את ר' שלמה ולא את הר"י
 מפולוצק ולכן רוצה לשנות את תאריך השנה לתקל"ט. ולדבריו שד"רות 'שנת תקל"ח היה הר"י מפולוצק ושל שנת
 תקל"ט היה ר' שלמה סגל'. שם הוא חוזר על כך בפתיחה פרק ג. שד"רות טבריה. שם בפרק: ר' שלמה זלמן הכהן
 מוילנא לקו"א אגרת א. אשר 'בא חביבי הרבני המופלא מו"ה שלמה זלמן הכהן משולח שלנו שלם בגופו שלם... מתי
 יצא לחו"ל'. ע"פ האמור לעיל שבשנת תקל"ט נסע ר' שלמה סגל, ניתן לשער שר' שלמה זלמן הכהן יצא בשד"רות
 בשנת תק"מ. הערות אלו נדחות במאמרי זה, לאור המסמכים שהתגלו ואשר בזמנו לא היו עדיין בידי הרשד"ל, כפי
 שצינתי לעיל בהערה 13.

20 השד"רים רבי ישראל מפולוצק ורבי אליעזר זוסמאן פקדו את אירופה המערבית, והצליחו להתרים הרבה קהילות
 בהולנד ואת מרכז הסיוע באמסטרדם. (סורסקי מכתב א) שם, הוספות מכתב א. עמ' שנו.

21 השד"ר לרייסין רבי שלמה סגל. והשד"ר לוהלין ליטא ורייסין רבי שלמה זלמן מוילנא.

22 בסך הכל ארבע שד"רים.

23 דהיינו בחודש חשון - ראה לעיל הערה 13.

24 עליו ועל פעילותו למען עליית החסידים ופעילות משפחת אבותיו הגבירים 'פקידי קושטא' למען א"י - ראה לעיל בפרק א.

25 יסוד המעלה, מכתב א, יאסי רומניה, מיום ט' אייר תקל"ח.

אין ספק כי הכבוד שנחלו שם הרה"ק הר"י מפולוצק והר"א זוסמאן והתמיכה הנדיבה שקיבלו מהם, היו גם מהסיבה כי 'פקידי קושטא' היו מעורבים אישית בארגון הפלגות הספינות לא"י, כשהם פטורים ממיסוי בהתאם למחויבות התורנית בהסכם השלום עם רוסיה 'קוצ'יק קאינרג'ה' (Kuchuk Kainarj), ועדיין היו תחת הרושם והמחזה העצום שראו במו עיניהם, זה עתה, אך רק לפני שבועות מספר, את המסע הגדול והנפלא של ארבע מאות אנשים עולים שהגיעו מרוסיה ומפולין שעגנו בנמל איסטנמבול היא קושטא, ובעלייתם לספינות שעמהם הפליגו בדרכם לארץ ישראל.

בנוסף לסכום הגדול שהעבירו פקידי קושטא להרה"ק רבי ישראל מפולוצק ולרבי אלעזר זוסמאן, שאותם העבירו מיד באמצעות שליח לתעודתם לצדיקים הקדושים הרמ"מ מויטבסק והר"א מקאליסק, הם גם ציידו אותם בהמלצה נלהבת להמשך שליחותם במרכז הסיוע באמסטרדם ובקהילות ישראל באירופה המערבית: 'כמו שהעידו עלינו מגידי אמת רבני וגאוני ק"ק קושטאנטינא יע"א היודעים את כל אשר נעשה בעה"ק הנ"ל...'²⁶ בקיץ תקל"ח בעת שליחותו של רבי שלמה זלמן בברודי ובוילנא נקבע כי 'ועד פקידי קושטא' ישמשו בסיס להעברת תרומות שיתקבלו מקהילות ישראל באירופה עבור קהילות החסידים בגליל.²⁷ אין בידנו מידע על מסלול נסיעתם למערב אירופה. מתוך מכתב מיום ט' אייר תקל"ח ששלח הרה"ק רבי ישראל מפולוצק לחסידי רייסין, מעיר יאסי ברומניה,²⁸ אנו למדים על תחילת נתיב הדרך לאירופה המערבית. ייתכן כי בחלק מהמסע הארוך עשו באמצעות ספינות שייט על נהר הדונבה. יש להניח כי באותם חודשי הקיץ עברו במדינות אשכנז: גרמניה, צכיה וסלובקיה, שעמדו בנתיב מסע שליחותם לערי אשכנז,²⁹ שכך נזכר באגרת הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש: 'ואפשר יפה כיון החסיד רבי ישראל פאלצקער שנסע בכל ארץ אשכנז ואמר שלא ראה שום דבר רע עליהם כלל. ולכאורה זה פלא גדול.'³⁰

בפנקס הקהילה האשכנזית באמשטרדם מציינים כי ביום י"ח טבת תקל"ט הרימו אנשי הקהילה תרומה לחסידים בצפת ועליו תתומים הרה"ק רבי ישראל מפולוצק ורבי אליעזר זוסמאן על קבלת שקלי הקודש מעות ארץ ישראל והם מדגישים כי הם מצוידים בהמלצת ראשי קהילת איסטנבול: 'כמו שהעידו עלינו מגידי אמת רבני וגאוני ק"ק קושטאנטינא יע"א היודעים את כל אשר נעשה בעה"ק הנ"ל...'. לאישור מצורפת התחייבות ר' ליב גורדן

26 הר"י מפולוצק והר"א זוסמאן, אישור בפנקס הקהילה האשכנזית באמשטרדם. יסוד"מ כרך ב, הוספות לילקוט האגרות, מכתב א. עמ' שנו-ח.

27 כך עולה ממכתבו של רבי ברכיה בירך סגל שכתב מבראד לגאון רבי יחזקאל מטלז שבליטא, והוא מציין: '...הנה כל ימי הייתי מצטער, איך יפול דבר, לעשות מעמד ומצב למעות ארץ ישראל שלא ירד לטמיון מרוב הוצאות המשולחים וחלקם בעד טרחתם, והנה מצאתי אבקש, בשמעי מפה המדבר אלי המוכ"ז הרבני המופלג בתורה מו"ה שלמה זלמן הכהן, שעל דבר זה נצטער אותו צדיק כל ימיו, ושמתתי כמוצא שלל רב, ואמרתיו שבוודאי ימחול על כבודו להחזיק במצוה כזו ולא יספר, וקריינא דאגרתא איהו ליהוי רישא דדהבא לכל העיירות המקופי' וסמוכי' אלו יביאו כל כל כסף הקדשים צדק[ות] א"י וכן כתבתי להרב הגאון אמיתי מו"ה שלמה הלוי אב"ד דק"ק ווילקאמיר, ולהרב המאור הגדול אב"ד דק"ק ריוון [הכוונה להגאון רבי בנימין גינזבורג זצ"ל. נויז'ין (בליטאית), Vyžuonys, וויז'אנוס, ביידיש: וויזשון] היא עיירה במחוז אוטנה שבליטא] שלש אלו יעשו צדור כסף אחד וישלחו ע"י שליח מהימן אלי, ואנכי עומד על המצפה מתי יבוא לידי ואשלח לק"ק סטאמבול לידי משגיחי ערי הקודש'. יסוד המעלה, כרך ב, הוספות לילקוט האגרות, מכתב ב עמ' שנו.

28 יסוד המעלה, מכתב א.

29 יסוד המעלה, תש"ס, חלק א, עמ' תכד.

30 אגרות-קודש אדמה"א, אגרת נד.

מפרנסי וגבאי צדק של הקהילה באמשטרדם – לשלוח את שלש מאות זהובי[ם] לעה"ק צפת לעניי אשכנזים וספרדים³¹. הם ביקרו בהאג בט"ו בשבט וקיבלו 150 זהובים³² יש בידנו ידיעה כי רבי ישראל בן רבי פרץ ורבי [אליעזר] זוסמאן בן רבי יצחק ביקרו אז בקהילת לייווארדן שבצפון הולנד³³. לפי הרשום שם הם הגיעו מאמשטרדם לקהילה זו (מרחק כ-150 ק"מ) אחרי שחלק מן הדרך עשו ביבשה, בכרכרה, וחלק עברו בים. על פי הדיווחים הנלהבים בפנקס, עשתה הופעתם רושם רב על יהודי המקום.

הרה"ק רבי ישראל מפולוצק ורבי אליעזר זוסמאן מספרים בשליחותם לא רק את הקורות עם העניים שהצטרפו אל מסע החסידים ואשר בגינם הגיעו אל דלותם. הם גם מוסרים על ההזדמנות הגדולה שיש עתה ליישוב בצפת שהשלטון העותומני מבקש לשקם את צפת והגליל, לאחר הרעש שפקד אותה בראשית תק"כ, ונותן זכות בעלות לכל מי שמשקם את החורבות, הן בתים והן בתי-כנסת.³⁴

הם קוראים לחדש את הישוב בצפת ומברכים על החלטת המושל לפטור מסי בניה ולהעניק רשיונות לכל החפץ לבנות בתים כדי לחדש את הישוב בעיה"ק צפת: 'להגיד דבר ה' הטובה על עה"ק צפת יע"א שהלך וחסר מבלי יושב, שעתה העיר את לב המושל, כרוזא קרא בחיל, שמי אשר חפץ ביקר המלך יקבע דירתו שמה, ולא יתן מנדה בלו והלך'³⁵ כאשר התאספו שמה כמה מאות נפשות ה"י [ה' ישמרם] שבאו להסתפח בנחלת ה', ועל אלו התקנות לבקש להם עזר ותורפה אנחנו השלוחין יוצאין...³⁶.

שליחותו של רבי שלמה הלוי סג"ל והקמת מרכז לגביית מעות א"י ברוסיה הלבנה (רייסין) יחד עם רבי צבי הירש בעש"ט מוויטבסק:

שליח זה הוא המכונה: 'רבי שלמה המדבר בלשון הקודש' מוזכר כמי שחזר [משליחותו] לא"י בקיץ שנת תקל"ט יחד עם רבי צבי הירש בעש"ט מויטבסק מגדולי החסידים המקושרים

31 הר"י מפולוצק והר"א זוסמאן, אישור בפנקס הקהילה האשכנזית באמשטרדם. יסוה"מ כרך ב, הוספות לילקוט האגרות, מכתב א. עמ' שנו-ח.

32 שם, כרך א, תוספת, עמ' תג.

33 'קשרי לייווארדן עם ארץ ישראל', ה, בים, מחקרים על תולדות יהדות הולנד, ב (תשל"ט) עמ' 159-165. מתוך פנקס הקהילה הועתק כי הדברים על בואם של שני השליחים מצפת נרשמו בשנת תקל"ח, נראה כי חלה טעות בהעתקה והיא שנת תקל"ט המתאימה לשהותם באמשטרדם ובהאג באותה שנה.

איננו יודעים מתי הסתיימה שליחותם בהולנד. על רבי אליעזר זוסמאן אין בידנו תאריך חזרתו לטבריא, ולגבי הרה"ק רבי ישראל מפולוצק הרי חתימתו הראשונה היא על האיסור שלא ללוות גמ"ח מקופת הצדקה לא"י, שתאריך משוער לקיץ תקמ"א (א. סורסקי, יסוד המעלה, ב, מכתב ז). רבי שלום בער לוי משער כי הר"י מפולוצק הגיע לרייסין בקיץ תקל"ח או בחורף תקל"ט (תולדות חב"ד בארה"ק עמ' ט).

34 כדברים אלה כתב מצפת ר' יעקב אלישר אל הגאון החיד"א בשנת תקמ"ב: 'במספר ירחים תבנה ותכונן קהל חסידים במקום הזה בבית מדרשו של מר"ן הבית יוסף ז"ל... גם הרשות נתונה לבנות הבתי כנסיות כאשר היו מקודם, ועתה שלי"ת [שבח לה' יתברך] נבנו שלשה בתי כנסות. השנים לספרדים, והא' לאשכנזים'. גם כל הבתים והחצרות הנהרסות, הרשות לבנותם מחדש וכל הקודם לבנות זוכה בו' א. אלמליח, מזרח ומערב, כרך ג' עמ' 324-321. תאריכה נקבע ע"י היילפרין, 'העליות הראשונות של החסידים לא"י', ירושלים תש"ז, עמ' 27-28 בהערה.

וכפי שכתב הרה"ק רבי ישראל מפולוצק במכתבו מחשון תקל"ח: 'ומצאנו בה בתים הרבה וטובים מאין יושב, וכעת אנו מתפללין בביהכנ"ס של ה'בית יוסף', ויש כאן שלשה בה"כ בנויים והרבה בתי כנסיות חרבים, ועוד בונים לנו ביהכ"נ חדש...'

35 עזרא ז כד. מסים שונים. בבא בתרא ח' ע"א.

36 כפי שכותבים השד"רים הר"י מפולוצק והר"א זוסמאן, ב'אישור בפנקס הקהילה באשכנזית באמשטרדם'. יסוד המעלה, בני ברק תש"ס, כרך ב, עמ' שנו-שנח.

למרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין,³⁷ ונראה כי הם פקדו יחד את קהילות ישראל ברייסן בנתיב הנסיעה מויטבסק לכיוון דרום פולין לקראת יציאתם לא"י, אליה הגיעו בחודש אב תקל"ט.³⁸ בעוד שלושת השד"רים נשלחו מטבריה להפעיל את מרכזי הסיוע שהיו קיימים מכבר, הן במערב אירופה, והן מרכזי הסיוע בברודי ובווילנה, הרי ברוסיה הלבנה לא היה קיים מרכז סיוע לא"י. המטרה בשליחת השד"ר רבי שלמה הלוי הייתה, כך נראה, להקים ברוסיה הלבנה מרכז לגביית מעות ארץ ישראל. וכפי שנראה מכתורת מכתבו של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק שנכתב ביום ט' אייר תקל"ח, מעיר יאס שברומניה, בדרכו לאירופה המערבית, היו שני יעדים להקמת המרכז ברוסיה הלבנה, האחד בויטבסק ומשנהו בפולוצק.³⁹

ויטבסק הפכה להיות מעוז לחסידי מרן הרש"ק⁴⁰ ועל גדולי החסידים ברייסן של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק שעמדו בראש החסידים שהתרכזו בויטבסק נמנו החסידים הגדולים: רבי אהרן הזקן הגדול מויטבסק; רבי צבי הירש בעש"ט מויטבסק, ורבי אהרן הקטן מויטבסק.⁴¹

שהותו הקצרה יחסית של רבי שלמה סגל ברייסן, יכולה אולי להצביע כי מטרת שליחותו הייתה אכן להקים ולייסד את מוקד פעולות גיוס הכספים ברייסן למען חבורת החסידים העולים לגליל. כשהבאים אחריו, הרה"ק רבי ישראל מפולוצק ורבי שלמה זלמן מווילנה הגיעו לרייסן בסיום שליחותם; זה ממערב אירופה וזה מווהלין וליטא, כדי לבסס את הפעילות הנרחבת.

שליחותו של הרה"ק רבי שלמה זלמן מווילנה למרכזי הסיוע בבראדי ובווילנה ולרוסיה הלבנה:

הרה"ק רבי שלמה זלמן מווילנה, שנמנה עם גדולי תלמידי הרמ"מ מויטבסק והר"א מקאליסק. היה צדיק נשגב ולו מעמד בין צדיקי הדור תלמידי המגיד.⁴² רבו הרה"ק הר"א

37 עליו ראה כתבים עמ' 449-450

38 'איגרות חסידים מארץ ישראל', יעקב ברנאי, ירושלים תש"מ, עמ' 79, באגרת ששלח בשנת תק"מ כתב אחד מהחסידים העולים מרייסן שישב בצפת, ר' יצחק מעיר צצ'רסק, Chachersk שבמחוז הוולין בדרומה של רייסן (לכיוון נתיב הנסיעה אל דרום פולין) אל אביו רבי שמעיה שישב בצצ'רסק, ומאשר לו: 'עתה באתי להודיע שקבלתי בחודש מנחם אב תקל"ט שלשה אג"ש מגיע אחד ע"י הרבני מ' צבי הירש בע"ש, וא' [חד] שניתן ליד רבי שלמה המדבר בלה"ק, ועוד שלישי...'. יסוד המעלה, כך א, עמ' קסג, בערכו של רבי שלמה סגל. וראה שם בהוספות [מהדורת תש"ס] בעמוד תנ"ג. בנו הוא רבי חיים הלוי 'משרת' הרה"ק רבי אברהם מקאליסק החתום על קבלה לעיר וידו, שם, כך ב' עמ' ת"ד. נסע כשד"ר לחו"ל בשנת תקס"ב וחזר בשנת תקס"ה. ונזכר בשם 'חיים לה"ק', באגרות קודש אדה"ז פו עמ' שלג בהערה.

39 יסוד המעלה, מכתב א. ובנספחים עמ' ש.

40 מאז ק"ץ תקל"ז, לאחר נסיעת הרמ"מ מויטבסק לא"י, החל מרן הרש"ק לנסוע לערים ועיירות ברוסיה הלבנה והשפיע על החסידים בדרכו ובשיטתו. כדברי בעל "בית רבי": "כשנסע רמ"מ נ"ע [נשמתו עדן] מהארדאק לאה"ק תובב"א עד שישב רבינו [=בעל התניא והשו"ע] על כסא קדשו, בין מלכא למלכא, היו הרבה מאנ"ש דמדינתנו [=רייסן] מקושרים לר"ש [לרבי שלמה מקארלין] נ"ע והוא הי' [ה] בא למדינתנו...". בית רבי, ר' חיים מאיר היילמאן, דף סד ע"ב

41 על שלושת חסידים גדולים אלה והתקשרותם למרן הרש"ק, ראה: כתבים, עמ' 449-455.

42 הצדיקים הגדולים תלמידי הבעש"ט והמגיד ממעזריטש החשיבו אותו כאחד מהם: 'שמעתי מפי הצדיק ר' שלמה ווילנער', כך כותב הרה"ק רבי משולם פייביש מזבירזא, תלמיד המגיד ממעזריטש, בספרו יושר דברי אמת, קונטרס ראשון, אות ל"ד. כמו כן הוא נזכר במכתב הרה"ק רבי מנחם מנדל מפרימשלאן שכתב לאחיו ומבקשו להעביר דרישת שלום להרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלטשוב ולבנו הרה"ק רבי יוסף, ו'להרבני החסיד מו"ה שלמה ווילנער'. חיבת הארץ, דף ע"ה ע"ב. רבי שלמה זלמן ווילנר מוזכר בכתבי הקודש של הרה"ק רבי פנחס מקוריץ: 'פעם אחת בליל חנוכה אצל

מקאליסק מעטרו בתואר: 'שר התורה'⁴³ נמנה עם ראשי מסע החסידים לא"י, ויצא לשליחותו בחורף תקל"ח⁴⁴ לשני מרכזי הסיוע לעולי א"י, לברודי ולוילנה⁴⁵ ונראה כי עובדת היותו נודע בגאונותו בקרב חכמי בני עירו ווילנה – עמדה לו להצליח לשכנע את הממונים במרכזי הסיוע בברודי ובוילנה⁴⁶ לתמוך בעליית החסידים בגליל, וזאת על אף שברודי ווילנה שימשו מרכזי ההתנגדות על החסידים.

שני מכתבים כתב הרמ"מ בטבת תקל"ח. אחד מהם מיועד לוילנה והשני מיועד אל גדולי התורה בוואהלין ליטא וריסין, וזאת חדשים ספורים לאחר הגיעו ארצה. שניהם בסגנון אחד, מכתבים הקוראים לשלום ולחיוזוק ההתיישבות בא"י. שניהם נכתבו באותו פרק זמן⁴⁷ בבקשה להירתם ולסייע לענייני בארץ ישראל, ונמסרו לידי השד"ר רבי שלמה זלמן ווילנר, מכתב אחד מיועד אל גדולי התורה בוואהלין, ליטא ורוסיה הלבנה, שכך הייתה מתוכננת נסיעתו:

הסעודה, ולא היה אז שום אורח רק שהוא ז"ל היה מלמד שם, ורבי זלמן ווילנר מארץ ישראל מהמופתים שעשו אנשי הבעש"ט, אמרי פנחס השלום, בני ברק תשס"ג, חלק א, שער הסיפורים אות מה, עמ' תק"ב.

43 רבי שלמה זלמן היה גדול וקדוש, הרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא מתארים אותו במכתבם משנת תקמ"ט: 'כבוד רב כהנא קדישא, שר התורה, א' מאריות שבחבורה'. עליו ראה יסוד המעלה, חלק א, עמ' קסה. וחלק ב. עמ' קנו מכתב נא. 'פ"א הוצרך ר' מענדילע לעניינו נגד הספרדים שיראה להם גודל עומקו ורומו בלימודו, אמר לר"ז מיינ למדן איז זייער באהאליט, עס איז מיר שווער צוא דער ביוועזן, הלמדן שלכם קאנט איר דער ביוועזן, נעמט ארויס פין דער אונטער פאמיניצע את הלמדן והראה אותו [נאמר לרבי זלמן (שלמה זלמן ווילנער) ה'למדן' שלי מוצנע מאד, קשה לי להראותו, ואילו הנכם יכולים להראות את ה'למדן' שלכם, הוצא את ה'למדן' מאחורי עיט השופכן – והראה אותו], והראה להם גודל לפולו והשתאו כולם מגודל גאונו'. כתבי ר"י שו"ב, חלק א, עמ' נד, אות כט,

44 'הרב ר' זלמן ווילנער מטבר'י ה' גאון גדול, והקאליסקער ביקש אותו שישב על כסא ר"מ אחר הסתלקותו ולא קיבל עליו'. כתבי ר"י שו"ב, חלק א, עמ' נד, אות ל. נראה כי פרט זה אינו מדויק, כי הנהגת הרא"ק הייתה מאז עלייתו יחד עם הרמ"מ. זאת ועוד, במכתב הרא"ק [הכותב בדמע בשם כל אחיהם דפה] המתאר את הסתלקותו של הרמ"מ, יסוד המעלה מכתב מב [אגרת הכולל], 'ואח"כ נדברנו עמו גם אנחנו כמה וכמה דברים מענין ההנהגה, וכל המבואר במכתבנו [מכתב מא] בשמו הוא צוה ויעמוד'. נראה כי אז גם נקבעה הנהגתו היחידה של הרא"ק על החסידים בטבריה, כי כן כותב רבי משה בנו של הרמ"מ במכתבו לאחר הסתלקות אביו הקדוש: '...וזכות אבות לבנים יזכרו, למען אוכל לילך בדרכי אבות ולהסתופף בצל החכמה של אדמו"ר מוהר"ר אברהם הכהן, כאשר ציווני אבא...'. יסוה"מ אגרת מה. אך נראה כי מתוך גודל ענותנותו של הרא"ק ביקש מרבי שלמה זלמן ווילנר לאחר הסתלקותו של הרמ"מ להצטרף אליו כשני לו בהנהגת החסידים, כשם שהוא נלווה להרמ"מ בהנהגת החסידים בטבריה. והרש"ז ווילנר סירב, מפני הכבוד והיראה שחש כלפי הרא"ק. לאחר הסתלקותו של הרא"ק (שהייתה ביום ד' שבט תק"ע, לאחר הסתלקותו של הרש"ז וילנר שנסתלק ביום ח' אדר ב' תקנ"ט, נטמן לידו הרה"ק הר"א מקאליסק), חזרה הנהגת החסידים בטבריה בזוגות, על ידי רבי צבי הירש מהארקיע ועל ידי רבי מאיר מביחוב, והנהגה זו נמשכה גם לאחריהם.

44 ראה להלן בהערה 47 כי המכתבים שכתב הרמ"מ לוילנא ולוואהלין ליטא וריסין נכתבו בטבת תקל"ח. כנראה סמוך לנסיעתו של רבי שלמה זלמן.

45 שם, שם, מכתבים: ב-1.

46 המרכז לסייע לאשכנזים בא"י בברודי כבר היה קיים בימי הגאון רבי יחזקאל לנדאו בעל הנודע ביהודה שיהן כנשיא המרכז. ובשנים תקט"ו-ט"ז מופיע ברשימות שב'פנקס קושטא' (י. ברנאי, שלם, ב. עמ' 218, 221).

המרכז לא"י בוילנה נוסד 'קרוב לשנת התק"ל ליצירה, עשה רושם נמרץ בלבות אחינו האשכנזים אשר נהו אחר ה' להסתופף בהיכלו ולחזות בעוצמו. ויאמרו פה אחד להחזיר כבוד הישוב על מכוננו ויתאספו זקני בני ישראל בקרית ווילנא יע"א היא עיר הגדולה אלאקים ויתיעצו איך להגיע למטרתם. ויאמרו לשלוח שם איזה משפחות מראשי העם ונכבדיו. והרב המפורסם הצדיק מו"ה עזריאל מק"ק שקלוב יע"א היה הראשון אשר התעורר לזה ויהי המצביא לכל העם ההוא, ויסע משם עם כל בני ביתו והתחיל לייסד ישוב של אשכנזים בעיה"ק'. מתוך העתקת כתי"י של פרומקין מתוך 'פנקס צפת' של כולל הפרושים, אותו כתב רבי ישראל משקלוב בעל פאת השלחן. א' מורנגשטרן, עמ' 164.

47 יסוד המעלה, מכתב ב-ג. נכתבו בחודש טבת תקל"ח, כארבעה חדשים מיום הגעתם לא"י ביום ה' אלול תקל"ז. אם כי התאריך נקוב רק במכתב אחד, נראה כי באותו תאריך נכתב השני הזהה בתוכנו. תוכן המכתבים והרקע לכתיבתם פרסמתי במאמרי: 'השכנת שלום שנכשלה ומאבק נגד החסידים העולים לא"י' קובץ בית אהרן וישראל, גליון רט"ו, עמ' קנ"א-קס"ח.

המרכז בברודי שבווהלין, המרכז בוויילנה שבליטא וקהילות החסידים ברוסיה הלבנה [רייסין]. והמכתב השני מיועד אל חכמי ווילנא והגר"א⁴⁸ וממועז, על פי מסורת החסידים, אל אב"ד ווילנא⁴⁹ רבי שמואל ב"ר אביגדור,⁵⁰ שכנראה נקט בגישה פייסנית כלפי החסידות. כי בבוא הרמ"מ והרש"ז לוויילנא בביקורם השני בשנת תקל"ה⁵¹, התארחו בביתו⁵², כפי שהרמ"מ מציין במכתב: 'אשר בהיותי במחנכם הקדוש, שליו בביתם ורענן בהיכלם היכלי מלך, קרבוני בזרועם הרמה, באהבה עזה שאין לה סוף, והיא שעמדה לנו, מעת היותי שם עד היום'..⁵³

בוויילנה כבר הייתה קיימת חבורת חסידים שאף הקימה בשנת תקל"א מנין חסידי שבוטל שנה לאחר מכן⁵⁴ וכן בברודי כבר היה קיים אז מנין חסידי⁵⁵, ועל אף ההתנגדות העזה שהייתה בשיאה הצליח רבי שלמה זלמן בשליחותו, יתכן כי הדבר נזקף ליזכות אישיותו המיוחדת שהתמזגו בו, היותו גאון מופלג וצדיק נשגב. בכח השפעתו נענו המרכזים לסיוע יישוב א"י בברודי ובוויילנה ושלחו כספים לחסידים בגליל.

כאמור, בשלהי חורף שנת תקל"ח החל המסע שערך רבי שלמה זלמן⁵⁶, בקיץ תקל"ח נפגש בבראדי עם הנגיד רבי ברכיה בירך שבעבר היה גר בבריסק דליטא, ונמנה עם

48 'וגבוה מאד, וגבוה על גבוהים, שר התורה, כעין הקרח הנורא'.

49 בית רבי, דף ט' ע"א.

50 כעבור עשור, ביום 16 ביוני 1787-ל' סיון תקמ"ז, נתבע האב"ד יחד עם ראשי הקהל, בסכסוך פנימי, על ידי 'הקהל' בוויילנא, הדיינים והגר"א. וילנא בתקופת הגאון, המלחמה הרוחנית והחברתית בקהלת וילנא בתקופת הגר"א, ירושלים תש"ב עמ' 191-192. הובא ע"י י. מונדשיין, המאסר הראשון, ירושלים תשע"ב, עמ' 354. חתנו לימים הוא רבי ברוך מרדכי איטנגא, מגדולי תלמידי הרש"ז ורבה של באברויסק. עליו ראה בית רבי, דף ע"ג ע"א. ואף נלקח למאסר יחד עם החסידים העצורים עקב הלשנת ר' אביגדור מפינסק בשנת תקנ"ח-ט. התייחסותו של אב"ד ווילנא להתנגדות על החסידות מורכבת, גם בגלל מלחמת 'קהל' וילנא נגדו.

51 במאמרי: 'השכנת שלום שנכשלה ומאבק נגד החסידים העולים לא"י' קובץ בית אהרן וישראל, גליון רט"ו, עמ' קנ"א-קס"ח.

52 בית רבי, דף ד' ע"א. עובדת התארחותם בביתו של אב"ד ווילנא, הפרה את תוכן החרם ושימשה כקריאת תיגר נגד החרם שהוכרז בתקל"ב.

53 רבי שמואל ב"ר אביגדור שחתם ראשון על 'איגרת מקהל וילנא לקהל בריסק דליטא, ר"ח אייר תקל"ב' שבו צויין הכרזת החרם בשנת תקל"ב, לא חתם על 'איגרת מקהל וילנא לקהל בברודי בשנת תקל"ג' בדבר שריפת הקונטרס וזמר ערצים וחרבות צורים. מאידך, חתימתו מתנוססת בכל המכתבים שיצאו מוילנא נגד החסידים. ראה מ. וילנסקי, חסידים ומתנגדים, עמ' 73.

54 ראה 'כתבים' עמ' 451-450 כי 'המנין' של החסידים בוויילנא נוסד בשנת תקל"א, ונסגר על-ידי המתנגדים בשנת תקל"ב, ונתחדש בשנת תקמ"ט בערך ע"י רבי אהרן (הקטן) מויטבסק-אוסטרובנה Astrowna.

55 כפי שמתאר זאת הרה"ק רבי משולם פייביש מזבירזא, תלמיד המגיד ממעזריטש, בספרו יושר דברי אמת, קונטרס ראשון, אות י"ד: 'ואגב דאתי לידי דברי המגיד נ"י ששמעתי מפ"ק בחג שבועות העבר של שנה זו שנת תקל"ז לפ"ק ששבתתי שם חג שבועות ושבת שאחריו ואמר דרוש ארוך בין מנחה של יום א' למעריב של יום ב' בק"ק בראד בבית המנין שלו וידעתי כי חביבין עליך שמעתתא דרב המגיד נ"י ועלי ביותר. וביותר מה שזכיתי לשמוע פא"פ אמרתי להעלות לך על הכתב דבריו שדיבר בזה הענין... אמר אח"כ בן הצדיק המפורסם מר"ה זוסיא נ"י שהוא בק"ק האניפאלי ויש לו בן בק"ק בראד והוא מתפלל במנין של המגיד...'. 'המגיד' הוא הרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלוטשוב המוזכר בהקדמת הספר: 'ובאמת שמעתי כעת בחג השבועות הזה מפי ק"ק הרב המגיד מוהר"מ נ"י שאמר בזה'...'. החרם על החסידים בבראדי הוכרז בשנת תקל"ב, וילנסקי חסידים ומתנגדים, כרך א. כתב ב, וגם כתב ג נערך על ידי סופר קהל בראדי ועורך הכתבים נגד החסידים: זמיר עריצים וחרבות צורים.

56 כך יוצא לפי תאריכים שיש בידנו: קודם נסיעתו של הרש"ז וילנר כתב הרמ"מ בטבת תקל"ח שני מכתבים ואחד מהם מיועד לוויילנה, שנמסרו לרבי שלמה זלמן ווילנר. לאחר שהותו בבראדי, כבר היה רבי שלמה זלמן בליטא ביום ז' כסלו תקל"ט בקהילת קאלוואריא הסמוכה לוויילקאמיר שבליטא, שם חתם הגאון רבי שלמה לנדא אב"ד וילקאמיר על תמיכתו בחסידים שעלו לגליל.

החסידים⁵⁷. בוילנה שהה רבי שלמה זלמן בראשית תקל"ט⁵⁸. השפעתו של רבי ברכיה בירך הייתה רבה, הן על מנהיגי המרכז לסיוע בבראדי, והן בקשריו עם גדולי ליטא ווילנה, ונתן את המלצתו לגאון רבי שלמה הלוי לנדא רבה של וילקומיר בליטא שהיה מגדולי תלמידי הגר"א מוילנא. וכן פעל על ראשי גבאי א"י בוילנה להירתם להצלת יישוב החסידים בגליל. מרכזי הסיוע של בראדי ושל ווילנה היו קשורים יחד ביניהם בפעילותם למען א"י ולמען יישוב החסידים בגליל לאורך שנים רבות. קיימת עדותו של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי שהגיש לשלטונות הצאר, בעת מאסרו בראשית תקנ"ט, ובהם התייחסותו לתמיכת מרכזי ווילנה ובראדי לחסידים בא"י: 'אך בשאר מדינות ליטא כולן כמו סלוצק פינסק מינסק סלאנים ושאר עיירות גדולות וקטנות מסבב שם שליח א' אחד] משליח א"י אשר בוואלין ומקבץ נדבותיהם ומביא אליו לבראדי. וגם אנשי וילנא שולחי' נדבותיהם לא"י כשאר כל ישראל, רק שאיני יודע אם מוסרי' ליד שליח השליח שמא"י הנ"ל, או שולחין בעצמן לשליח א"י, או שולחין לבראדי ומשם לסטאמבול ע"י סוחרי'ם]...'⁵⁹. וכפי שכתב הרה"ק הרש"ז בעצמו באגרת 'עוד זאת אדרוש ואבקש, להיות זריזין מקדימין למצוה בזו השנה, שיהי' כל הכסף העולה ממדינתנו מתוכן ומקובל ביד ציר נאמן שי' לפני פסח הבע"ל, לשלוח מיד אחר פסח לק"ק בראדי, ומשם לטריעסט, בכדי שיעלה ויבא ויגיע לארצנו הקדושה לעת האסוף'⁶⁰. על המשך פעילותם המבורכת תעיד גם פניית הרה"ק רבי אברהם מקאליסק במכתבו משלהי קיץ תקנ"ב אל גבאי א"י בברודי, בתודה ובהערכה על שסייעו לשד"ר רבי מאיר מביחוב.⁶¹

כשם שמרכזי הסיוע של ווילנה וברודי היו קשורים יחד בפעילותם למען א"י, כך היו ווילנה וברודי קשורים יחד כמרכזי התנגדות עצומה נגד החסידים שהחלה בשנת תקל"ב, שנים ספורות לפני עלייתם של החסידים לא"י בשלהי שנת תקל"ז. יעידו על כך החרמות שהוכרוזו בוילנא ובברודי בקיץ שנת תקל"ב, ותקנות נגד החסידים קהילת לעשנוב הסמוכה לברודי ושנדפסו באותה שנת תקל"ב באלקסניץ הסמוכה לברודי.⁶²

57 דמותו של ר' ברכי' בירך סגל מבראדי, שמוצאו המקורי היה מן העיר בריסק, לא היתה ידועה. והנה, שרטט קווים לדמותו הרב אהרן טורסקי על סמך אילן יוחסין שהגיע לידי ומסורת חסידים. על-פי הדברים היה רבי ברכי' בירך סגל איש צדיק וחסיד מופלא בהליכותיו. בצעירותו התגורר בקהילת בריסק דליטא, לאחר שהתאלמן מאשת נעוריו נשא אשה נכדת החכם צבי, רבה של עמדין. במשך שנים רבות עסק רבי ברכי' בירך סגל בפעילות למען יהודי ארץ-ישראל; ראשית פעילותו נזכרת כבר בשנת תקט"ז. מסורת המשפחה מספרת שרבי ברכי' בירך סגל עצמו עלה לארץ-ישראל באחרית ימיו וזכה להיפגש בה עם ראשי העולים החסידיים, הצדיקים רבי מנחם מנדל מוויטבסק ורבי אברהם מקאליסק. לבקשתם - חזר לבראדי על מנת לטפל בגיוס כספים עבור הקהילה החסידית בגליל ובדרכו נפטר בפולין (יסוד המעלה, כרך א', עמ' קד-קט). א. מורגנשטרן, בספרו מעליית הרמח"ל עד הגאון מוילנא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 273. מורגנשטרן מצא וחשף בגנזי אירופה המערבית תעודות הקשורות לרבי ברכיה בירך סגל, בפעילותו למען החסידים שעלו בתקל"ז לא"י, ושליחותו של הרה"ק רבי שלמה זלמן הכהן וילנר בבראדי ובוילנה.

רבי ברכי' בירך סגל מוזכר כגבאי צדקה בבראדי בשנת תקל"א. המדובר באישורים לכספים שקיבל מקהילת אמשטרדם וששלח אותם לקהילת דובנא, שנפגעה במגיפת הדבר. המסמכים מיום ט' באייר ו-י"ט בתמוז תקל"א - הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי בירושלים. פנקס קהילת אמשטרדם, שם עמ' 274.

58 ראה תאריך חתימתו של הגאון רבי שלמה לנדא בקאלוואריא שבליטא מיום ז' כסלו תקל"ט.

59 כרם חב"ד חלק א, כפר חב"ד תשנ"ב, עמ' 52.

60 אגרות קודש אדה"ז, אגרת יז, תקנ"ג.

61 יסוד המעלה, מכתב סא.

62 ראה על כך חסידים ומתנגדים, מ. וילנסקי, ירושלים, תשל"ל, במבוא על קונטרס זמיר עריצים וחרבות צורים. עמ' 27-35.

35. וראה לעיל בתחילת פרק זה.

בעקבות פעילותו של החסיד רבי ברכי' בירך סגל שלהשפעתו הייתה משקל רב בליטא ובברודי, בלטה הצלחתו של רבי שלמה זלמן הכהן בקהילות ווילנא וברודי. היחס החיובי כלפי החסידים בארץ-ישראל, בא לביטוי בתמיכה אקטיבית של ממש בקהילה החסידית בארץ-ישראל. ולא זו בלבד, אלא שראשיתה של התמיכה הזאת הייתה בחסותו של הרב הגאון הישיש וגבאי ארץ-ישראל⁶³, ר' חיים לנדא סגל⁶⁴, שעמד בראש ה'קלויז' שחכמי נחשבים לרוב כמתנגדים תקיפים נגד החסידים, והיה בעל השפעה עצומה ברחבי מזרח-אירופה. יתר על כן, התמיכה הכספית הייתה לא רק מתוך הסכמה מלאה לתמוך בקהילה החסידית בארץ-ישראל מכאן ולהבא, אלא שהיא אמורה היתה אפילו "לתקן העבר בסילוק חובות יחיד וציבור"⁶⁵ על מנת לבסס את הקהילה החסידית בארץ-ישראל ולחזק את קיומה.⁶⁶

לא פחות מכך היו הישגיו של רבי שלמה זלמן בוויילנא. בעקבות בקשתו של החסיד רבי ברכיה בירך מהגאון רבי שלמה הלוי לנדא רבה של וילקומיר בליטא שהיה מגדולי תלמידי הגר"א מוילנא,⁶⁷ הנחשב שני הוא לגאון רבי חיים מוולוז'ין, "הרב הגאון מוהר"ר שלמה ז"ל אב"ד דק"ק וואלקמיר, חרף ובקי בחדרי התורה ומוכתר בענוה ויראת חטא...", להושיט תמיכתו לעולים החסידים, ואכן נענה לבקשתו וכתב מכתב נלהב בלשונות מופלגים אודות רבי שלמה זלמן ווילנר ועל מטרת שליחותו:

'איש א' [אלקים] קדוש עבר עלי מדי עברי פה ק"ק הנ"ל. ועלה האיש מימים לארעא קדישא וממקום קדוש יבא כי שלחו מתם לעורר לבבות אחיינו ב"י [בני ישראל]

63 הרה"ק הרמ"מ מויטבסק כותב בחודש ניסן תקמ"א, במכתבו אל גדולי הרבנים בברודי ואל אנ"ש ברייסיין, עם שובו של רבי שלמה זלמן וילנר: "...ובידו חבילות חבילות כתבים ופסקים פתוחי חותם מכת"ר בהסכמת הרב הגאון הישיש, והסכמת גבאי א"י דק"ק בראד, לתקן העבר בסילוק חובות יחיד וציבור, ותקטן עוד זאת בעיני אלקים ואדם, וידבר גם אל בית עבדיו למרחוק, להטריפנו לחם חוק קצוב מדי שנה בשנה...".

64 מתוך מכתב הצדיקים הקדושים הרמ"מ והרא"א (יסוה"מ מכתב לה) מתמוז שנת תקמ"ז מתבררת זהותם של גבאי ארץ ישראל שבברודי: 'אבד'ק פידקאמין (Pidkamin ליד ברודי). וכבוד חתן הרב' הרב של פידקאמין הריהו רבי חיים לנדא, בן דוד של הגאון רבי יחזקאל לנדא הנודע ביהודה, שבא בשנת תקמ"ו על החתום בהסכמה לספר נפש דוד לרבי דוד ב"ר משה הכהן שנדפס בלבוש בשנת תק"נ, מעלי הכותרת: 'הסכמת הגאון הגדול הישיש המפורסם בדורו מוה"ר חיים סג"ל לנדא ראש חכמי הקלויז'. וחתן הרב' הוא רבי ישעיה הלוי הורביץ. שניהם נזכרים במכתב ס"א מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק חודש אב תקנ"ב לגבאי א"י בברודי.

במכתב קודם (יסוה"מ מכתב לא) מטבת שנת תקמ"ז נזכרת תמיכה לא"י שהגיעה מאחד מחכמי הקלויז בברודי: 'העיקר נדון המעות שנשלח להכללות מ'ק[הילת] בראד, על וועקסיל [שטר חוב] של הנגיד מוה"ר זלמן פערליש לא באו לידי גוביינא, כידוע מהספינה שלו שלא לקוט"ט [קושטא]...'. כך מתואר נגיד זה בפי החסידים: 'הגאון הקדוש מורנו הרב זלמן פערליש מבראד חז מחכמי הקלויז אשר הרב הקדוש רבי ישראל בעל שם טוב אמר עליו הפסוק פזר נתן לאביונים אשר אותיות פז"ר ראשי תיבות רבי זלמן פערליש, כי השיא ארבעה מאות יתומים (חידושי הפלא"ה הקדמת המביא לדפוס מונקאטש תרנ"ה). במכתב ל"ה מציינים הצדיקים הרמ"מ והרא"א בהקשר לעיכוב הגעת הכספים של ר"ז פערליש: 'לזאת אהוביי, קראו בקול גדול והשמיעו לפני אחב"י, ולכבוד ידידי ה"ה הגבאים דק' בראד, והנה האלף ומאה ושבעה עשר גראש ששלחו מ'ק' בראד, הקול נשמע שכבר הגיעו לצידון, ושלחנו לשם קבלות, בכדי שיגיע המעות לכאן, וע"י קבלות שלחנו אגרותינו... ואפריון נמטי' לכבוד הגבאים דק' בראד, ראשי אבות הלויים, אבירי הרועים, גדולים מעשיהם, כבוד הרב המאור"ג אבד"ק פידקאמין, וכבוד חתן הרב המופלג, למעה"ש להודיעם צערינו ולרבים ומה' יהיו אתם הברכה החיים והשלום...'.
65 יסוד המעלה מכתב ה. ניסן תקמ"א.

66 ראה א. מורגנשטרן, עמ' 272.

67 בהקדמה לביאור הגר"א על שלחן ערוך אוה"ח, שקלוב תקס"ג. כותבים שני בניו רבי אברהם ורבי יהודה ליב את רשימת התלמידים של אביהם הגר"א בסדר לפי ערכם וחשיבותם. והם מציינים את ראשון התלמידים הגר"ח מוואלוז'ין ומיד אחריה את הגאון רבי שלמה אב"ד וואלקמיר.

המתנדבים בעם לקופת ארץ-ישראל... כאשר הגיעני כפול באגרת מהנגיד הקצין המפורס' הרבני מו"ר ברכי' בירך מק"ק בריסק דליטא יצ"ו ולע"ע [ולעת עתה] תקע אהלו פה ק"ק המעוטרה בראד יצ"ו... והן היום בחרו בחור מורם ה"ה הרבני המופלא אי"א [איש ירא אלהים] מו"ה שלמה זלמן הכהן במו' צבי הירש הכהן, צדק לפניו יהלוך, כאשר נתון עדיהן. ויצדקו את הצדיק מעיקרו איקרא קאי ונופו נוטה בארץ החיים לעורר לבבות המתנדבים מחדש... להחיות עם רב מישראל כמה וכמה נפשות אנשים ונשים וטף כאשר ביד מו"ה שלמה זלמן הנ"ל בסקיא ותכריך שטרות מכל קהל וקהל יחידי סגולה'.

בשובו של רבי שלמה זלמן ווילנר לטבריה מייחד הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק דברים לפעילותו במרכז זה שבברודי, ואשר הביא עמו: 'כתבים ופסקים בהסכמות הרב הגאון הישיש... וגבאי אי"י דק"ק בראד לתקן העבר סילוק חובות יחיד וציבור'.⁶⁸ ואף בשנים הבאות הזכיר הרה"ק הרמ"מ את 'הגבאים דק' בראד' אשר 'גדולים מעשיהם' ובמיוחד את הרב ר' חיים לנדא אבד"ק פידקאמין⁶⁹, גליציה, ששימש ממונה ונשיא אי"י והוא אחד מחכמי הקלויז בברודי וממייסדיו, ואת חתנו רבי ישעיה הורביץ בנו של רבי מאיר מטיקטין.⁷⁰

כבן העיר ווילנה יחד עם סגולותיו המיוחדות, הצליח רבי שלמה זלמן ווילנר בשליחותו. ועל אף ההתנגדות לחסידים שהייתה בעיצומה, נוסדה בוויילנא קופה מיוחדת להחזקת החסידים שעלו לארץ ישראל. רבי ישראל משקלוב, מעליית הפרושים כותב לאחר שנים רבות: 'ושם היו עיקרי המנהיגים של ישוב האשכנזים דטבריא וצפת מכולל אנשי רוסיא, ורבם הרב המפורסם ר' אברהם רב דקאליסק רבן של חסידים, והיו לוקחים מעות אר"י מוויילנא והמדינה דליטא וזאמוט....'⁷¹ וכן אנו יודעים, כי בשנת תקמ"ג נשלחו מוויילנא כספים בסכום של מאתיים אדומים לטובת החסידים בגליל, אלא שאלה הוחזרו על ידי 'הפקיד' בטבריה.⁷²

על גדולי החסידים המקושרים למרן הקדוש רבי שלמה מקארלין
שעמדו בראש כולל רייסין בפרק הבא בעז"ה

68 יסוד המעלה מכתב ה.

69 ראה לעיל הערה 64.

70 יסוד המעלה, כך א, עמ' של"א.

71 האמת מארץ תצמח, אצל א"ל פרומקין, 'סיפור התחלת ישוב האשכנזים הנקרים פרושים', יו"ל על-ידי א' ריבלין, ציון, מאסף, ב (תרפ"ז) עמ' 130.

72 על סיבת החרמת הכספים ראה יסוה"מ מכתב יג, ובכתבים עמ' 6-1: על 'החצר החדשה' של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק' בטבריה.

הערות

הערה בענין מדרש שיר השירים מן הגניזה

בהקדמת מאמרי "פירוש שיר השירים (ד)" בגליון רלא, עמדתי על הקשר בין פירושי רבינו שמריה ב"ר אלחנן לשיר השירים, לבין "מדרש שיר השירים מן הגניזה" שפורסם פעמיים: ע"א גרינהוט, ירושלים תרנ"ז, על פי העתקת כתב יד שנמצא בגניזת קהיר; וע"י ר"ח ורטהיימר, ירושלים תשל"א, ע"פ מהדורת גרינהוט, כיון שכתב היד אבד בינתיים.

פרסום זה הביא את הרה"ג ר' טוביה כצממן לעדכן אותי, שר' עזרא שבט מצא בינתיים את כתב היד (מלבד הדף הראשון, שאבד) בספריית אוני' ברמינגהם באנגליה. בספרייה זו ישנם שני אוספים של כתבי יד מן הגניזה, אוסף מינגנה או מיטווק, וכתב יד זה אינו כלול באחד מהם. ר' עזרא עדכן בעניין את קטלוג הסה"ל, והוסיף הערה ביבליוגרפית: דף נלווה עם תאור כתב היד חתימת הבעלים "קניתי את הכ"י הזה מיהודי ספרדי אשר הוציאוהו מתוך גניזת הספרים בקאירא (מצרים), הצעיר דוד מנחם בלא"א שמואל דיינארד". לפי גרינהוט (מבוא, הערה 4), דיינארד העתיקו ומסרו לרב מרדכי גימפל, רבה של יהוד. אלא ששם נכתב: "עלי להודיע כי הכ"י הזה בא לידי באמצעות הרה"ג שלמה אהרן ורטהיימר".

מעיון בתצלום משובח של כתב היד, מתברר שאחד ממעתיקיו נהג ברשלנות, ואין שורה שלא שגה בה. חלק מהטעויות הן טשטוש הסגנון הייחודי של הארמית הארצישראלית, חלקן מעלות חשד על המניעים (לדוגמה: בכתב היד מופיע על עליית רבי ישמעאל "וראה עצמו כשהוא נתון ברקיע", וגרינהוט הדפיס: "וראה את עצמו כאלו הוא נתון ברקיע"), וחלקן רשלנות של מי שמלאכתו העיקרית היא אולי ביבליוגרפיה וכתובה עצמאית, אך בההדרת כתבי יד קדומים עסק שלא לפי קריטריונים מקובלים.

הננו מקווים, אם ה' גומר עלינו, לההדיר מחדש במסגרת המכון את המדרש חשוב הזה בניסוחו המדויק, יחד עם תפסיר רס"ג מהגניזה, אותו פרסמנו בגליון ריד, ופירושי רבינו שמריה ב"ר אלחנן המתפרסמים בגליונות הנוכחיים, והוספות אחרות. כך יקובצו בעז"ה לפונדק אחד פירושי קדמונינו הגאונים לשיר השירים כפי שהם עולים מגניזת קהיר.

בברכה,
יהודה זיבלר

על הקנין המועיל בקניית מבונית ובדין קניית מטלטלין (בגליון ר"ל)

בעמ' צא הקשה הרב הכותב על רע"א: ולכא' דבריו תמוהים עד מאד, שהרי הט"ז גופיה כתב בס' רס"ג סעי' ג שקנין ד' אמות קונה אפילו בלא דעת הקונה, וכמו קנין חצר. וא"כ קשה, מה מוכיח רע"א מהאי דינא דראה את המציאה שקנה משום שהיה לו בעצם דעת לקנות, הרי התם קונה אפילו בלא דעת כלל, כיון שהיה בזה קנין ד' אמות שקונה אפילו בלא דעתו של הקונה כלל. עכ"ד.

אכן, מש"כ בדבינא דראה את המציאה קונה בלא דעת כלל, כן כתב באר יצחק יו"ד סימן טו ד"ה ומה ששאל: "...ובב"מ (דף י') גבי ד"א דאמרו בתי' א' כיון דנפל גלי אדעת' דבנפילה לא נחא ל' דליקני ור"פ תי' באופן אחר, וי"ל דלכן לא הספיק תי' א' לר"פ משום דכיון דד' אמות קונות ג"כ שלא מדעתו ע"כ אף היכא דנפל וגלי אדעת' דבנפילה נחא ל' דלקני מ"מ מבעי להיות קונה מצד קנין ד"א, כיון דע"פ דין אינו קונה בנפילה, וטעה בזה, הוי כמו דאינו מכין לקנותו ואפ"ה קנה לו ד"א". וכ"כ בשו"ת עין יצחק אור"ח סי' כח אות יד ו.

וכן כתב הגר"ש שקאפ בחידושו קידושין סי' א': "ולמ"ד דלא מהני בנפל עליה הוא משום דסובר דכיון דגלי דעתיה דבנפילה נחא ליה דליקני הוא רצון להיפך והוה כאומר אי אפשרי בתקנת חכמים וכמו שכתבו כן הראשונים ז"ל הובא שם בשטמ"ק. ולדידן דקי"ל כאידך שינויא בש"ס שם דלא אמדינן שרצונו שלא לקנות בד' אמות שנאמר דהוה כאומר אי אפשרי בתקנת חכמים, אלא הוה כמי שלא כיון לקנות בד' אמות, וד' אמות קונים גם בלא כוונה".

אבל נ"ל שהט"ז פליג על זה. דהא דינא דנפל על המציאה שקנאו בד' אמות כתבו הרמ"א בסימן רסח סעיף א, ודינא דד' אמות קנות שלא מדעתו כתבו הט"ז בסמוך שם סעיף ג, וראייתו מנימוק"י ע"ש, ואי נימא דס"ל דבראה את המציאה הוי כמי שלא כיון לקנות אמאי לא יליף לה הט"ז מהאי דינא גופא שכתבו הרמ"א, וזו ראייה שנמצאת "בתוך ד' אמותיו".

וע"כ צ"ל דס"ל לט"ז דלאידך שינויא (ר"פ) הטעם שקונה בנפל על המציאה אינו משום דחשוב כקונה בלא דעת. והביאור, דבנפל על המציאה גלי דעתיה על שני רצונות, מצד אחד רצון כללי לקנות, שהרי מתעסק לקנות, ומאידך מראה שרצונו לקנות בנפילה דוקא. ובוה מסכימים ב' התירוצים בב"מ. רק לתירוץ קמא כיון דגלי דעתיה דבנפילה נחא ליה דליקני הוה כאומר אי אפשרי בתקנת חכמים, ולאידך שינויא (ר"פ) כיון שמתעסק לקנות וגלי דעתיה שרצונו לקנות, בודאי נחא ליה בתקנת חכמים, רק טועה לקנות בנפילה, וגילוי דעת במה שמתעסק לקנות עדיף מהגילוי דעת של הנפילה, וגובר עליו, וקונה.

לפי"ז מובנת ראיית רע"א, דהקנין בראה את המציאה אינו משום דחשיב שאין לו דעת כלל כהבנת הגר"ש שסייעתו, אלא משום שרוצה לקנות.

ברכת התורה

יהודה רוט

תגובות הכותב

ראיתי הערתו המחכימה של הרה"ג ר' יהודה רוט שליט"א, שכתב להוכיח מדברי הט"ז שסוגיית הגמ' מיירי באופן שהיו לפניו שני כוונות, א' - כוונה לקנות, ב' - וכוונה שלא לקנות בד' אמות אלא בנפילה. ולפי דברי רב פפא מוכח שה'כוונה לקנות' גוברת על ה'כוונה שלא לקנות בד' אמות', ולכן קונה בד' אמות, אבל אי אפשר לקנות בלא כוונה כלל, ולכן מיושב היטב ראייתו של רעק"א שהביא מראה את המציאה וכו', שהרי שם גם כן מדובר באופן שהיה לו דעת לקנות.

אבל ברצוני להעיר הערה אחת. להלכה, מה יהיה הדין באדם שראה את המציאה ונכנס לתוך ד' אמותיה ולא כיוון כלום, לא לקנות ולא לא לקנות, האם קונה או אינו קונה?

כמדומני שלמעשה לפי הט"ז יקנה הלה וחד, וזהו עיקר חידושו, שכל שאינו מכוון לקנות גם כן קונה בקנין ד' אמות, שהרי דבריו מבוססים על הסברא, דלא ליתו לאינצויי. והגם כי בגמ' ניתן לאוקים אוקימתות, אבל בשו"ע שמדובר הלכה למעשה אי אפשר לומר דמיירי שכיוון שלא לקנות אלא בנפילה, דהא מיירי בכל ענין. וצריכים לומר דלפי חידושו של הט"ז קונה אפילו אם לא כיוון כלל לקנות, וא"כ ראייתו של רעק"א אינה מובנת, שמביא ראייה לדברי הט"ז שכל שמכוון לקנות הרי זה קונה בכל ענין, הרי בראה את המציאה קונה בלאו הכי, וכחידושו של הט"ז גופיה שאפילו אם אין כוונה לקנות הרי זה קונה בד' אמות.

בברכה מרובה ובהוקרה

נפתלי חיים שוחט

על המאמר בדין ראייה בזכויות מגדלת

כבוד המערכת הנכבדה הע"י. בקובץ באו"י גיליון רל"א דן ידידי הרה"ג מרדכי בר"מ זלצמן שליט"א איך מתייחסים בדיני תורה בדבר הנראה רק ע"י זכויות מגדלת, ובירר העניין בטוטו"ד.

ויש להוסיף ולציין לדברי הביה"ל (סימן שי"ט סעיף י' ד"ה ויין בדבריו במרובעים) שם מתבאר שמה שנראה רק ע"י השמש יש להתייחס לזה, ומשמע דמה שנראה רק ע"י מגדלת אין להתייחס לזה.

והנה ידידי הנ"ל הביא בדבריו גם מה שנחלקו גאב"ד טשיבין זצוק"ל עם הגר"ז מינצברג בספרו 'שארית ישראל', לגבי נגיעת אותיות בס"ת, באופן אשר רק ע"י מגדלת נראה שהאותיות מפורדות, דדעת השארית

ישראל להקל בזה, [ובספרו שם (סימן י"ב) הביא עדות של הסופר הנודע הגרי"א רוט שכן הוא המנהג להקל ע"פ ראייה במגדלת].

ומובן מהמאמר כי לפי דעתו של השארית ישראל שמתייחסים לראיה ע"י מגדלת בכל דיני התורה, ויהיה אסור לאכול תולעים שנראים רק ע"י המגדלת, (וכדעת היעב"ץ וספר הברית) יעוש"ד, וזה חידוש גדול.

לכן נראה דלגבי "תולעים" לכו"ע יש להקל, ולית מאן דחש לה, דכיון דלא מבואר בחז"ל דיש לבדוק התולעים ע"י מגדלת מוכח דסברי דתולעים קטנים כאלו הוה כמו מין מיוחד של תולעים, שהתורה לא אסרה תולעים כאלו, וה"ה כמו דנתפרש לנו דתולעים אלו הוה מין אחר, ולכן אף שאפשר לראותם ע"י מגדלת, אבל נודע לנו שהתורה לא אסרה תולעים אלו.

ורק לגבי שאר דיני תורה אפשר להתייחס לכל דבר המתברר ע"י מגדלת.

ברכת התורה
שלמה זלמן שמעיה

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד 'בית אהרן וישראל'.

בגליון רל"א (שבט-אדר ה'תשפ"ד) כתב הר"ר מרדכי בצלאל זלצמן שליט"א לדון בדברים הנראים רק ע"י זכוכית מגדלת מיקרוסקופ וכדו', ואחד מהנידונים הוא בדברי קדושה המודפסים בכתב זעיר, והעולה מדברי הפוסקים שהביא הוא שבכתב קטן מאד אך קריא אף בלא זכוכית מגדלת וכדו' וגדול מכחוט השערה ודאי שראוי להחמיר, וכ"ש היכא דמיירי בשמות הקודש, ואף שאפשר להקל במקום שלא נכתב לשם קדושה וכדעת התשב"ץ מ"מ בכ"מ לפי עניינו.

והנה הרב הכותב הזכיר את שטרות הכסף הישנים שהיו מדפיסים עליהם פסוקים בכתב קטן מאד, וראיתי להעיר שאף בשטר ה-200 ש"ח שבזמנינו מודפס בכתב קטן מאד אך קריא בלא הכלים הנ"ל השם 'א-לוקי', ולפי האמור נראה שראוי להחמיר להזהר בו בשמירת הקדושה.

[ולהלן מיקום השם, כשמחזיקים את השטר כשהצד שבו נמצאת חתימת נגיד הבנק לכיון הפנים של מחזיק השטר יש להתבונן היטב בימין החתימה, למעלה ממנה, ושם על יד תמונת פני האיש, בשטח הבהיר יותר שבשטר, ישנו כיתוב בן 37 שורות, והשורה ה-23, כשתי שורות מעל הצווארון שבתמונה, מתחילה במילה 'ואורכים' והמילה השניה בשורה זו הינה 'א-לוקי' (עם האות ה').]

בברכת התורה
מ. פרויליך ב"ב

בענין שכח טל ומטר והשלימו לאחר שומע תפילה ושוב שכח יעלה ויבוא (בגליון רלא)

לכבוד הקובץ החשוב בית אהרן וישראל.

במש"כ הרה"ג יצחק ברים שליט"א במדור הערות (בגליון רלא), חידוש נפלא, היכא שאמר טו"מ לאחר שומע תפילה, ושכח באותו תפילה יעו", ונזכר לאחר בא"י קודם המחזיר שכינתו לציון, שאע"ג דבעלמא כתב המ"ב שיאמר למדני חוקין, ולא יסיים המחזיר כיון שלאחר סיום הברכה יש מחלוקת ראשונים האם יכול לומר יעו", אבל כאן שבלא"ה כבר אמר טו"מ לאחר שומע תפילה, ולהני ראשונים שלא מהני לאחר סיום הברכה ממילא אינו יוצא בתפילה זו יד"ח, א"כ יכול לומר ג"כ יעו"י לאחר סיום המחזיר שכינתו ולא צריך לומר למדני חוקין.

ויש לדון בדבריו עפ"י החקירה הידועה, האם כשהחסיר הזכרה בתפילה הרי"ז כמאן דלא התפלל, או שרק חיסר הזכרה, ונפק"מ בשכח יעו"י במנחה של ר"ח ונזכר במעריב של מוצאי ר"ח האם צריך בתפילת ערבית להוסיף ולהתפלל תפילת השלמה למנחה, וכידוע שנחלקו בזה הראשונים. וממילא אי נימא דתפילתו תפילה ורק חסרה לו הזכרה, א"כ אף שיש דיעות שכבר בלא"ה החסיר ותן טל ומטר כיון שאמר טו"מ אחר שומע תפילה, מ"מ הרי עדיין תפילתו תפילה, ולכן יש לומר בה יעו"י כדן קודם סיום ברכת המחזיר שכינתו לציון.

אמנם עדיין יש להצדיק דבריו, דכל מה שס"ל למ"ד שיאמר למדני חוקין, היינו כדי שתהיה תפילה כזאת שיוצאים בה יד"ח לכו"ע, ולא צריך להתפלל שוב, אבל הכא שבלא"ה להני שיטות שלא מהני הזכרה אחר סיום הברכה, א"כ לא יוצא בה יד"ח תפילה, וצריך לשיטתם להתפלל פעם שנית, א"כ אף שעדיין הווה תפילה אין זה מתיר לומר למדני חוקין כיון שבלא"ה אי אמירת יעו"י לא צריך לגרום לו להתפלל שוב, דהרי בלא"ה החסיר בתפילה הזכרת טו"מ.

ומ"מ אינו מוכרח, דיש לומר שחשיבות הזכרת יעו"י בר"ח שצריך לחזור עליה, הרי"ז סימן שהיא הזכרה חשובה שבשבילה צריך לומר למדני חוקין ולא לסיים הברכה כדי שיאמר ההזכרה החשובה במקומה, ולכך גם כאן צריך לומר למדני חוקין כדי לומר יעו"י במקומו.

ועוד נפק"מ בזה במתפלל תפילת נדבה בר"ח, ונוכח לאחר בא"י, שלא אמר יעו"י, האם יאמר למדני חוקין כדי שיאמר יעו"י במקומו לכו"ע, או שיאמר אחר המחזיר שכינתו לציון, דאי נימא שהסיבה שאומר למדני חוקין משום חשיבות הזכרת יעו"י, א"כ כאן ג"כ יאמר למדני חוקין, אבל אם משום שלא יגרום חסרון ההזכרה שלא יצא יד"ח תפילה כאן הרי בלא"ה אינו חייב בתפילה, ואף שלא יאמר יעו"י הרי"ז תפילה לכו"ע ואינו ברכה לבטלה [וכדחזינן שבשכח יעו"י יכול לצאת בחזרת הש"ץ אף שהוא בקין], וא"כ למה יאמר למדני חוקין.

בברכת יש"כ

אברהם מנחם מנדל ולר

קושיא על חידוש הקצות החושן ברין גונב מן הגנב

הקצות החושן ביסמן ל"ד (ס"ק ב') מחדש, שהגונב מן הגנב, לא זו בלבד שפטור מכפל. וכמו שמבואר במשנה (ב"ק ס"ב): פטור גם מקרן, כי אינו נחשב כלל לגנב. כיון שגנב חפץ שכבר אינו ברשות הבעלים. ומה שמבואר בגמרא (ב"ק ק"א): לרב חסדא שהלכה כמותו. גזל ולא נתיימשו הבעלים ובא אחר ואכלו, רצה מזה גובה רצה מזה גובה. והיינו שהאוכל גם כן חייב לשלם לבעלים. מבאר הקצות"ח שאין חיובו משום גנב, אלא חיובו הוא משום מזיק, כיון שהזיק את החפץ. ובאופן שיגנוב מן הגנב ולא יזיק את הגניבה בידיים. אלא הגניבה נאבדה מאליה אינו חייב לשלם. כיון שאין חיובו מדין גניבה, ואינו חייב מדין והשיב את הגזילה.

וז"ל הקצות"ח (סימן ל"ד ס"ק ב) בתוך דבריו. דהא קיימא לן, דגונב אחר הגנב אינו משלם תשלומי כפל. ובריש פרק הגזול ומאכיל, סבירא ליה לרמי בר חמא, דגזל ולא נתיימשו בעלים, ובא אחר ואכלו. דאינו גובה אלא מגולן. ועיין שם בתוספות שכתבו בטעמא דרמי בר חמא, דכיון שהוא לא גזל, אינו יכול לתבועו כלל. שהרי אינו לגמרי ברשותיה דמאריה, שהרי אינו יכול להקדישו. עיין שם. ואם כן ודאי החולק עם הגנב לא הוי גולן. אלא אפילו לרב חסדא דקיימא לן כוותיה, דאם בא אחר ואכלו, רצה מזה גובה. היינו דוקא אם אכלו, ומשום מזיק. דאכתי דנגזל הוא. אבל מחמת גזלן, לא מחייב. וכגון שבא השני וגזלן, ונאבד ממנו. אין השני חייב בתשלומין. דלאו שמיה גזלן דבעלים. כיון דאינו ברשותיה דמאריה, עכ"ל.

והוקשה לי על דברי הקצות החושן מגמרא מפורשת. דאיתא בגמרא בבא קמא (דף קטו.) איתמר. גנב ומכר, ואח"כ הוכר הגנב. רב משמיה דרבי חייא אמר, הדין עם הראשון. ר' יוחנן משמיה דרבי ינאי אמר, הדין עם השני. וביארו שם בגמרא בהמשך. ולאב"י דאמר פליגי, במאי פליגי. בדבר חסדא.

כלומר, שנחלקו רב ורבי ינאי באופן שראובן גנב ומכר לשמעון. ואחר כך הוכר ראובן הגנב. האם הבעלים יכולים לתבוע את הגניבה רק מראובן, שהוא הגנב הראשון. או שיכולים לתבוע הגניבה גם משמעון, שהוא הגנב השני. ושיטת רב היא שאינו יכול לתבוע מגנב שני. ומשום שלא סבר כרב חסדא שגזל ובא אחר ואכלו רצה מזה גובה רצה מזה גובה, אלא סבר כרמי בר חמא שפטור. ואילו רבי ינאי אומר שיכולים הבעלים לתבוע גם את הלוקח, שהוא הגנב השני. ומשום שסובר כרב חסדא שגזל ובא אחר ואכלו רצה מזה גובה ורצה מזה גובה.

וכפשוטו מחלוקתם מיירי באופן שהגניבה עדיין בעין. וכמו שמייירי לשאר האוקימתות בגמרא. וכן מבואר להדיא בדברי רש"י (ד"ה רב פפא).

אבל לכאורה קשה שאם מיירי באופן שהגניבה בעין, מה היא סברת רב שאין הבעלים יכולים לתבוע את חפץ הגניבה מן הלוקח. והרי אפילו שאינו נחשב כגנב, מכל מקום הרי ממונו נמצא אצלו.

ומצאתי מה שביאר בזה התוספות רי"ד (שם ד"ה איתמר בתוך דבריו.) וז"ל התורי"ד, הילכך צריך לפרש כאן בדברי אב"י. דבגלימא כ"ע ל"פ דהדרא למרה ופלוגתייהו היא כדפריש המורה ברישא. דרב סבר הדין של

בעל הבית על הראשון, לתבוע את שלו ושיתן הגנב דמים ללוקח, ויפדה הכלים ויחזירם לבעה"ב. אבל אין בעה"ב יכול לתבוע את הלוקח וליקח ממנו בלא דמים. משום דלית ליה דר"ח. אלא אם רוצה ליתן דמים בודאי אינו יכול לומר לו לאו בע"ד ידידי את. ובין הוכר הגנב ובין לא הגנב ישבע כמה הוציא ויטול ולא משום תקנה אלא משום דדינא הכי דלית ליה דר"ח דאמר רצה מזה רצה מזה גובה. הילכך גבי גזול ומנח גזלה קיימת לפני בניו חייבין להחזירה בחנם כיון דלא יהבי דמי אבל הכא דלוקח יהיב דמי ישבע כמה הוציא ויטול. ור' יוחנן אית ליה דרב חסדא ואמר דינו של בעה"ב גם עם השני ליקח ממנו בלא דמים.

ובמחנה אפרים (הלכות גזילה סימן ז ד"ה אבל לענ"ד) ביאר גם כן את דברי הגמרא כמו שביאר התוספות רי"ד וז"ל המחנ"א: אבל מקום הניחו לנו להתגדר והכי הוא פי' דהכא כיון דיהיב דמי אפילו כי איתיה הגזילה בעיניה הוי כאלו אכלה ואי לא ס"ל כרב חסדא דזה השני חשיב גזלן כאלו הוא גזלה מבית הבעלים ממש אלא ס"ל כרמי בר חמא דפליג אדרב חסדא דאפילו קודם יאוש לאו גזלן קא חשיב ומטעם זה ס"ל דאם אכלה אפילו קודם יאוש פטור דיכול לומר אני לא גזלתי ולא בעל דברים ידידי את להוציא ממני או לאפסודי לי נהי דהכא צרין להחזיר הגזילה כיון דאיתיה בעיניה ועדיין לא קנאה מ"מ הנגזל צרין לתת לזה שלקחה כל הדמים שנתן מכיון דלא תשיב גזלן כל דאית ליה טענה דמפסיד ליה אבל אליבא דרב חסדא דאיח ליה דזה שלקחה תשיב גזלן וכאלו גזלה מבית הבעלים אפילו דמים לית ליה כיון דגזלן הוא.

והיינו שהתוספות רי"ד והמחנ"א מבארים שלשיטת רב שאינו סובר כרב חסדא, אין הבעל הבית יכול לתבוע מהלוקח שהוא הגנב השני. אלא בתנאי שהוא משלם ללוקח מה ששילם על החפץ הזה. כיון שהלוקח אינו גנב. אבל אם הלוקח השני נחשב כגנב וכשיטת רב חסדא. ודאי שהבעל הבית יכול לתבוע מהלוקח את החפץ בלי לשלם לו את הכסף שנתן בעד החפץ.

וכן מבואר בדברי רש"י (בד"ה רב פפא), וז"ל: רב פפא אמר, לעולם בדלפני יאוש פליגי, ותרוייהו אית להו דרב חסדא. ובגלילמא דגניבה כ"ע לא פליגי דהדרא למרה מיד בחנם, ואין הלוקח יכול לעכבה על מעותיו, "וכדרב חסדא", עכ"ל. מבואר מדברי רש"י שרק מאחר שסוברים כמו רב חסדא יכול הבעל הבית לגבות את החפץ מהלוקח בלי לשלם לו את הכסף שנתן על זה.

ולכאורה לפי מה שביאר הקצוה"ח שאף לשיטת רב חסדא, שמחייב את השני שאכל את הגזילה, זהו רק מדין מזיק אבל אם לא יזיק את החפץ אלא החפץ יאבד מעצמו הגנב השני פטור, אם כן בסוגיא זו שהגניבה היא בעין, גם לרב חסדא לא יוכלו הבעלים לתבוע את החפץ מהלוקח בלי לשלם לו מה שהוציא על חפץ זה. כי הרי לשיטת הקצוה"ח גם לשיטת רב חסדא אין השני נקרא גנב, כי אין גנב אחר גנב.

אמנם, ברשב"א על דברי הגמרא שם. מקשה כנ"ל, שאם מיירי באופן שהגניבה בעין, מה היא סברת רב שאין הבעלים יכולים לתבוע את החפץ שלהם מהקונה. הרי ממונו גבו. ולכן ביאר, שלפי אב"י, מיירי באופן שהחפץ אינו בעין [ודלא כרש"י].

וז"ל הרשב"א (ד"ה ולאב"י). קשיא לי, דבגזלה קיימת ולפני יאוש ליכא למאן דאמר. דעד כאן לא קאמר רמי בר חמא בריש פרקין בלפני יאוש שפטורים לשלם, אלא בשאכלוה. אבל בגזילה קיימת מודה דחייבין להחזיר. וי"ל דלאב"י מיירי הכא בשאין גזילה קיימת, ואף על גב דכל הנך אוקמתות בשמעתין בגזילה קיימת הא דאב"י בשאין הגזילה קיימת.

ולפי זה יתבאר דברי הגמרא שפיר אף לשיטת הקצוה"ח, שמייירי באופן שהוא הזיק את החפץ, ולכן חייב לשיטת רבי ינאי שסבר כרב חסדא, שגנב ובא אחר ואכלו רצה מזה רצה מזה גובה. ודוקא באופן שאכלו ולא באופן שנאבד מאליו. ומשום מזיק. ולא משום גנב.

אך לפי מה שמתבאר מדברי רש"י, ומהתוספות רי"ד שבגמרא זו מיירי שהחפץ עדיין בעין, ואף על פי כן לשיטת רב חסדא לוקח שני נחשב כגנב, מבואר שלא כדברי הקצוה"ח. וצע"ג.

חיים ב"ר יוסף סגל

בשורה משמחת – יצא לאור

ז.ה.ל.צ.י.ב.

ספר חידושים

וידבר דוד

על מסכתות

בבא קמא + בבא מציעא

מאת הגאון הגדול כש"ת

רבי משה דוד שטיינזארצעל זצ"ל

רב ק"ק בית אפרים פלעטבוש
וראש ישיבת 'עץ חיים' ד'באבוב

יוצא לאור לראשונה מתוך כתבי ידו



פעיה"ק ירושלים תובכ"א שנת תשפ"ד לפ"ק

ניתן להשיג במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות