

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון נ"ט
ניסן - תשפ"ד

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733
או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833



קובץ מגורה בדרום לחודש ניסן
יו"ל לע"נ האשה הצדקנית

מרת שרה בת ר' יקותיאל ז"ל

היתה למופת בהארת פנים, עידוד והטבה לזולתה.
הפיחה רוח חיים בנפשות נדכאות, בחוס בחן ובחכמה.
נשאה בעול גידול וחינוך כל צאצאיה בעיצה והדרכה,
אכפתיות ונתינת לב אוהב.

התייחדה באהבת תורה, ובתמיכה וסיוע ללומדיה
זכתה להעמיד דור ישרים עוסקים בתורה ובמצוות.

נלב"ע י"ג בניסן ה'תשפ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

דבר המערכת

בשבח והודאה לכורא עולם, מתכבדים אנו להגיש לציבור בני התורה די ככל אתר ואתר, את גליון **ניסן** של קובץ **מנורה בדרום** - גליון נ"ט, המלא כרגיל בתורתם של בני התורה **יושבי ארץ הנגב**, אשר עמלים כתמיד על התורה ועל העבודה.

ובפרט בימים אלו, אשר אנו זוכים לסכם זמן חורף ארוך, אשר היה ב"ה מלא בעמל התורה מיוחד של בני התורה די ככל אתר ואתר, ובפרט של בני התורה המסולאים בפז - בני הדרום.

ונתפלל לקב"ה שבזכות עמל התורה, יחוס וירחם נא עלינו, ויצילנו מכל אויבינו ומבקשי נפשנו - בין אויבינו בגוף, ובין אויבינו בנפש.

ושתקיים בנו במהרה מאמר רבותינו - 'בניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאול', וכימי צאתנו ממצרים יראנו נפלאות בעת ובעונה הזאת, אמן כן יהי רצון!

כדאי לדעת - כי נצטברו במערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מודפסים מגליונות ישנים של **מנורה בדרום**, ועל כן המעוניין לקבל איזה גליון ישן יכול לפנות למערכת, ואם ישנו במלאי נשמח להעבירו.

וכידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממווני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהנה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמובן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרח**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה ובמצבון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] **בדברי הלכה**. וכמובן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ו**את שם הכותב**, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן **כדאי** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע] - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה

לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ אייר, תתאפשר עד יום ו' - כ"ה ניסן. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].

♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.

♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליכון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת פסח כשר ושמח,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

הרב גבריאל ארצי

עוד בענין תפילה על חבירו יג

הרב ישראל יעקב ביטון

בענין מכירת חמץ והפרשת תרו"מ וחלה משל חבירו ללא ידיעתו כב

הרב אברהם דוד ברנד

למנהג אשכנז שלא לאכול קטניות בפסח כו

הרב גרשון גולד

אם חיוב עונג שבת הוא מהתורה לו

הרב איתי גייסי

בדין בישול אחר ואפיה וצליה מא

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין מצות השבת אבידה מו

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

לקט ידיעות בענייני תפילין - חלק ג' נב

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

ההרחקות הנצרכות במפגש בין אנשים ונשים (לפי מציאות זמננו) - סימן כ"א
סעיף א' סב

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין המקדש לאחרים אחרי שהוא כבר יצא ידי חובת קידוש סה

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך סט

טיבול מרור בחרוסת עה

הרב חיים חדד

משחק פאזל בשבת עז

הרב אליהו חדש

בענין כתם ודאי מגופה אם יש להצריכה בדיקה, ובিশוב סתירת הסוגיות צבעוני-

והיד המרבה פה

הרב אבינעם טאובנר

על מנת שלא יעלה לרגל (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) צד

ב' כוסות או כוס אחת (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) צז

הרב יצחק ירחי

בעניין כוס חד פעמי לקידוש צט

הרב ערן כברה

בענין האם מותר לאדם לעבוד בהגשת חמץ בפסח קג

בענין שתיית משקה בזמן אכילת קרבן פסח מחוץ למקום אכילת

הקרבן קיד

הרב אוריאל כהן

בדין וסת קפיצות ואכילות והמסתעף קכא

הרב משה יהודה כהן

בענין נזיר שבמקום לגלח בתער את תגלחת המצוה גילח במספרים, האם קיים

בזה איזה מצוה, או לא עשה כלום, או אדרבא ביטל בזה את מצוות תגלחת,

ועוד קכט

הרב חיים מאיר לאנדא

בדין העיסה שרק חלקו מחמשת מיני דגן - חלק א' - פלוגת הרמב"ן והרא"ש,
ודרך הגר"ח הלוי בשם לחם קלג

הרב אביחיל לוי

בביאור המחלוקת אם מותר להרוג כנים בשבת קמב

בביאור המחלוקת אם מותר להניח כלים בערב שבת שמשמיעים קול
בשבת קמו

הרב יאיר מינקוס

מטרת "המטה" של משה באותות במצרים ובמדבר קנא

הרב עמוס מסר

בעניין מכירת חמץ קנט

הרב מישאל מרציאנו

בביאור גדרי 'שומע כעונה' בכמה ענינים, ובדין 'שומע כעונה' בד' כוסות ובחיוב
הגדה [ובביאור שיטת הב"ח בדין שומע כעונה ומו"מ בדבריו] קסח

הרב נריה מרציאנו

ברכת האילנות קפז

הרב און אברהם הכהן סקלי

קיצור סדר ההגדה בשעת הצורך קצד

הרב יוסף פנחסי

בדין 'עיטור' בכוס של ברכה רה

הרב מרדכי פרוש

חידושי 'שאלת חכם' - חידושים בהלכות תפילה ותפילין רטז

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות בענייני נזקי ממון רב

חמשים ותשע - מי יודע? רמ

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ענינים נפלאים על בדיקת חמץ רמב

משלוח מנות ברחפן רמו

הרב יעקב רוזן

בענין בית הסתרים בטבילת כלים רמט

הרב יעקב רוזנבלט

בענין פת הבאה בכיסנין (סימן קס"ח סעיף ז') רנג

הרב ניסן רייך

בשיעור קביעות סעודה (סי' קס"ח ס"ז) רנז

הרב שרון שרפי

ביאורים חדשים בהגדה של פסח רסב

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין רצט

בענין חיתוך עוגה לפי צורה ♦ המקדש כדי להוציא אחרים

מכתב ב'

הרב עמנואל מולקנדוב ש

מי שלא הבדיל בתפלה ואכל או עשה מלאכה האם חוזר להתפלל או לא

מכתב ג'

הרב מרדכי פרוש - הרב און אברהם הכהן סקלי.....שה

יושר דברי אמת - בעד הנחת תפילין ביום שישי אחה"צ ללא חשש

מכתב ד'

הרב זאב פרעס.....שז

בענין קריאת כמה שמות

מכתב ה'

הרב עזרא שבט.....שה

בגדרי פת הבאה בכסנין



הרב גבריאל ארצי

עוד בענין תפילה על חברו

לשמעון שלא יקפיד ולא יחרה אפו, כי האריך בתפילתו בעבורו, האם מותר לצער את חברו כשמאריך בתפילה בעבורו וע"כ מונע ממנו ללכת,

בענין להאריך בתפילה מאחרי חברו יש בזה אריכות גדולה, ולשמחת לב המעיינים נציין מה שכתבו בענין זה, ותן לחכם ויחכם עוד.^א

אריכות בתפילה משום פיקו"ג - בית עלי

עיקר סוגיא זו מבואר בירושלמי ראש השנה

כיצד אין ראוי להאריך בתפילה, וכיצד אין ראוי לנהוג בתפילה

- א.** יש מעלה גדולה להאריך בתפילתו, וכמו שמבואר בגמרא ברכות ל"ב ע"ב חסידים הראשונים היו מתפללים שעה אחת, וכן "כל המאריך בתפילתו אין תפילתו חוזרת ריקם", ובדף נ"ד סוף ע"ב מאריכין לו ימיו ושנותיו.
- ב.** המאריך בתפילה ומונע ע"י זה מחבירו לפסוע שלוש פסיעות.

מעשה בראובן שהאריך בתפילה ועיכב את שמעון שלא יכל לפסוע שלוש פסיעות וללכת, וכשסיים ראובן, אמר לו

א. אהלי שם או"ח ר' מיכאל פרץ חלק א סימן ק"ב עמוד תעה תעו ב"י סי' קב ירושלמי ר"ה פרק ב הלכה ה רב כהנא האריך בתפילה אחרי ר' חייא בר בא נחשב שציער אותו רק הוצרך לזה מחמת שהיה מבית עלי, זכרון יעקב ברכות ב ר' שמואל גרשון מרל שלא יתפלל אחרי רבו, חוט שני פסח מהדורה שניה עמוד ש"י אסור לצער אחרים אלא במקום פיקו"ג, ומביאו בספר יקרא דציבורא עמוד כט בהערות שם משמעון להרב שמעון אמסלם, שיח תפילה למו"ר הגר"י טשזנר עמ' רכ שער ח' סעיף כ"ט, [שנת תשעט], חוט שני נושאים שונים עמוד קצח תפילה סימן קב סעיף ה, [אלול תשעה], עלי תמר לר' ישכר תמר מועד ב עמוד קצז מביא ברכות לא. ר' עקיבא היה מקצר משום טורח ציבור, תלמוד ירושלמי ארץ הצבי ר' דב צבי פולק הערה 14 אצל בית עלי היה פיקו"ג, ירושלמי לב ירושלים ר"ה פרק ב הערה ז רמז לב"ק קיז. שגרם חלישות הדעת לר' יוחנן [זה צ"ע קצת אם חזר רב כהנא באותה פעם] אורח נאמן חלק ג או"ח קב סעיף יב ס"ק יב רב כהנא ידע שהוא מאריך ואמר כך לר' חייא בר בא ובכל זאת לא הלך להתפלל במקום אחר, הגהות מבן המחבר על אורח נאמן אות ז דף מא עמוד א [דף 86] כל האיסור כלפי רבו ובאחרים לא שייך לומר זה, כי ביהכ"נ קבוע לכולם להתפלל אבל לרבו לא שלא יהיה הוא הגורם לצערו, באר יעקב על או"ח קב סק"ט מדרך ארץ שלא יאריך שלא לצער, וכן כתב בתוספת ירושלים לר' ישראל איסר איסרלן [איסרלן]. הלכה ברורה חלק ה ר' דוד יוסף עמוד תה סימן קב שער הציון ס"ק ל"א אסור אחרי רבו, מאיר עוז חלק ד עמוד שנט אין להתפלל במקום שיעברו בני אדם לפניו, והראני הרה"ג וכו' ר"ד דוידוביץ שליט"א בספר דעת נוטה להגר"ח קנייבסקי זיע"א על תפילה עמוד שפ"ד תשובה שס"ב דאין לגעור במי שמאריך בתפילה כי בביהכ"נ מותר לכל אחד להאריך כרצונו ובהערה 341 ציין למשנ"ב סי' קב ס"ק יג וס"ק כא והוסיף שם שחבירו יוכל לפסוע מן הצד ובתשובה שס"ג כתב דאין להכריחו להתפלל מקדימה אבל זה חסד ובעמוד שפה בהמשך ההערה כתב שאם מאחר לבוא אם אפשר יעמוד במקום שלא יטריח , ובעמוד שפה תשובה סד ובהערה 343 כתב שאם עומד במקום שמפריע לרבים ומאריך שם אז עבירה היא בידו, יקרא דציבורא עמוד ל פרק ג אות יד לפי שו"ת חינוא דחיי סימן לט מותר לעבור לפני המתפלל כשעומד במקום שמפריע

כהן גדול ביוה"כ לא היה מאריך בתפילה

וביומא דף נ"ג ע"ב מסופר ששמעון הצדיק האריך בתפילתו ביוה"כ בבית החיצון והתנצל ואמר שהאריך מכיון שהתפלל למען עם ישראל שהמתינו והיה סבור שבאופן כזה מותר, ואמרו לו שבכל אופן אין להאריך, ויתכן ששם היה לו לקצר מחמת דאגתם של כל עם ישראל, ובודאי שמעון הצדיק לעולם לא היה מצער אפילו את הקטן שבישראל, אמנם לקצר בתפילה מחמת צער היחיד יתכן שלא היה מקצר, ומכל שכן אם מתפלל למענו, וצריך עיון, דסוף כל סוף מסקנת הגמרא שהיה לו לקצר, ומה לי דאגת רבים או יחיד, ושם אמרו לו "אל תהי רגיל לעשות כן" מדויק שבאקראי רשאי רק לא "הרגל", ואולי אמרו כך לכבודו ובאמת אין רשאי כלל לעשות כך, וגם אין ראיה למי שמאריך בתפילה מאחרי חבריו, שהרי יש לחלק בין "דאגה" ו"צער".

ובמאירי חיבור התשובה, מאמר ב פרק יג, [עמ' 563 לפנינו] כתב שלא להבעית את ישראל שיחשבו שמת, ובפשטות זהו צער גדול ואין ללמוד מכאן לשאר מקומות, ובשיעורים וכתבים של הג"ר אי"ש בהגר"ש גריינימן [מוסר ואגדה תפילה חלק

פרק ב הלכה ה רב כהנא בתפילה מאחרי ר' חייא בר בא מכיון שהיה מבית עלי ואין מתכפר להם בזבח ומנחה אבל מתכפר להם בתפילה, וכששמע זאת ר' חייא בר בא בירך אותו, והיו ציפורניו של רב כהנא כמו של ילד צעיר, ושם האריך לצורך עצמו, אמנם מכיון שהיה בסכנה שהרי היה מבית עלי ויכל למות צעיר אין ראיה להתיר בשאר מקומות, וכן, שם היה רבו ר' חייא בר בא, ואין ראיה לאסור בשאר מקומות, מכיון שיתכן שלענין רבו יש להחמיר ולהמנע מלצער אותו בכל אופן, והגם שאין לצער את חבריו, יתכן שבאופן שמאריך בתפילה אין כל כך קפידה רק מחמת שעיכב את רבו, וצ"ע.

ובשיח תפילה למו"ר הגר"י טשזנר עמ' רכ שער ח' סעיף כ"ט כתב בתחילה צריך ליתן דעתו שלא לצער בני אדם ובסעיף ל כתב שבמקום פיקו"נ רשאי אבל שלא במקום פיקו"נ אינו רשאי להאריך בתפילתו ולצער את מי שעומד לפניו, וסעיף ל"ב כתב להתיר להעביר ממקומו מי שמאריך בתפילה במקום הלוח רבים דהוי כמזיק את הרבים, וראוי לכל מי שיודע שמאריך בתפילתו שיעמוד להתפלל במקום שלא יפריע, והבנתי מדבריו שזו הנהגה ראויה ואינו חיוב גמור.

לציבור, דעת תורה להמהרש"ם סימן קב סעיף ד בחצר ביהכ"נ מזיק את הרבים ומותר לעבור כנגדו, ומביא היכל הוראה יא עמוד יח לר' משה ברנדסדורפר, ומביא הליכות שלמה תפילה פרק ח אות לו אם עושה כן בקביעות יש לגעור בו, וכתב בהליכות שלמה שם עמוד קיד יש להתיר להעבירו ממקומו ובהערה נד מביא את המהרש"ם בדע"ת דהוי כקבר המזיק את הרבים, אמנם שם לא כתב שיש לגעור בו אלא שמותר לעבור כנגדו וראוי להחמיר ואפשר לפנותו מכיון שמזיקו מותר לסלק הנזק, ובאבני דרך א לר' אלחנן פרינץ מביא את דברי המהרש"ם וכתב שזו סברא מעניינת ומיוחדת ומשמע שאין זה הפשטות וכתב בעמוד 59 שו"ת בצל החכמה ו, ל, דוחה את סברת המהרש"ם, ובספר התפילה והלכותיה לר' אהרן זכאי עמוד 78 סימן יב אות י בהערה 19 מביא את הדברים בקצרה וכתב ראוי להקפיד שלא לעמוד להתפלל שמו"ע על אם הדרך דהיינו שאין זה איסור, ובספר ד' אמות של תפלה לר' מרדכי פוטאש עמוד סח סימן ח הסתפק בדינים אלו ומביא את סברת החולקים הנ"ל בהערות, וציין לשו"ת ציץ אליעזר ט ח אות ג.

עליו", משמע שהיה סבור שאין לו חיוב במצבו להאריך בתפילה, ובביאורי הגר"א מבואר שלשון עבד מתייחס לתפילה, ולשון שר מתייחס לתורה, והוא כעין מש"כ שהת"ח שעסוק בתוה"ק אין מאריך בתפילה.

ד. משה רבינו ע"ה קיצר בתפילה

בילקוט שמעוני בהעלתך פרק יב פסוק יג "ויצעק משה וכו'" מבואר שלא האריך בתפילתו על אחותו מרים שהיתה מצורעת: א. שלא יהו ישראל אומרים מפני שהיא אחותו הוא עומד הרבה בתפלה, ב. שלא יהו ישראל אומרים אחותו נתונה בצרה והוא עומד ומרבה בתפלה, ג. שלא יאמרו ישראל לא זהו משה שמתפלל והקב"ה שומע תפלתו מיד, דהיינו, מנהיג של ציבור במקום שהציבור יבואו בטענות על תפילתו יש לו לקצר בתפילה אפילו שיתכן שהיה ראוי להאריך.

ובילקוט שמעוני בשלח "ויאמר וכו' מה תצעק אלי" ר' יהושע אומר, אמר לו הקב"ה למשה, בני נתונים בצרה והים סוגר ושונא רודף ואתה עומד ומרבה בתפלה, יש עת לקצר וכו' " וכעין מה שנתבאר שאין לכה"ג להאריך בתפלה שלא להבעית את ישראל.

ה. איזה מעשים עושים ולא עושים בתפילה

בתענית דף י"ד ע"ב הגמרא שאין אדם גדול רשאי ליפול על פניו או לקרוע בגדיו אא"כ מובטח לו שיענה בתפילתו, ובדף כ"ג ע"א שאין כל אחד רשאי, או שיאמר "לא כך שאלתי", או להתפלל ע"י שבועה אם אין מובטח לו שיענה, ובדף כ"ד ע"ב מלמדת הגמרא שרבה לא עשה כהוגן לבקש גשמים בתמוז

א' עמ' 40, ובחלק ב' עמ' ל"א, ובשיעורים וכתבים מוסר ואגדה עמ' קכ"ח, למד מכאן שלא לעשות מצוות על חשבון הזולת, ואולי זה משמע כך אבל עכ"פ אין זו ראייה גמורה מכיון ששם היה שלא להבעית את ישראל שיחשבו שמת וזהו צער מופלג, ומש"כ הגר"פ גולדווסר בספרו תפוחי זהב ביומא דף נ"ג ע"ב תפילה זו נחשבת כמו מצהבב"ע ומש"כ אין תפילה כזו מועילה ח"ו, צ"ע, שהרי אמרו לו שלא יהי רגיל לעשות כן, דהיינו להבא, כדי שלא להבעית את ישראל, אבל על התפילה עצמה לא היתה טענה, ואולי כוונתו מכאן והלאה ביו"כ אחר, שהרי הציבור אמרו לו במפורש שלא יאריך, אבל תפילה זו עצמה שלא אמרו לו במפורש באמת לא היה בעיה.

ג. בענין תלמידי חכמים "מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה"

בשבת דף י' ע"א רבא ראה את רב המנונא מאריך בתפילתו ואמר לו מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, ומסיימת הגמרא שם "והוא סבר זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד" ובפשטות הכוונה לרב המנונא שסבר שרשאי להאריך כי זמן תפלה לחוד, ומבואר, שלדעת רבא היה לו לקצר בתפילתו מכיון שמפסיד זמן לימוד התוה"ק, והוא סבר שלא יחסר לו זמן כי זמן תפילה לחוד, הגר"י זילברשטיין שליט"א בספרו חשוקי חמד על שבת דף י' ע"א מביא את העיון יעקב שכתב שהמאריך בתפילה מאריכין לו ימיו ושנותיו אבל לת"ח אין להאריך בתפילה כל כך.

ובברכות דף ל"ד ע"ב כשחלה בנו של ריב"ז ביקש מרבי חנינא בן דוסא שיתפלל, ואחר שהטיח ראשו בין ברכיו ונענה, אמר ריב"ז "אלמלא הטיח בן זכאי ראשו בין ברכיו כל היום לא היו משגיחים

מעשים שאין כדאי לעשות בתפילתו. ה. אם גורם טורח ציבור ובפרט ביו"ט. ו. תלמיד חכם אין לו למעט בלימודו.

כאשר אין רצונו של חברו שיתפללו עליו

א. בכתובות דף ק"ד ע"א מבואר ששפחתו של רבי בקשה שיכופו עליהם את התחתונים, דהיינו, למנוע את הציבור מלהתפלל על אריכות ימיו של רבי מכיון שהצטער, ולא שתקו עד שהשליכה כוס וזרקה מהגג לארץ וזרקו, מבואר שהתפילה בעד חברו פועלת גם כשבאמת הוא מצטער מחמתה או שגרמה לו תוצאות לא רצויות, וכן בתענית דף כ"ג ע"ב בסוף העמוד במעשה של רבי מני ורבי יצחק בן אלישיב.

ויש לדון, א. בפשטות אין רשאי להתפלל לתועלת חברו כשחבירו ניוזק מתועלת זו או אינו חפץ בה.

ב. מה הדין כשחבירו לא חפץ בתפילתו או, לא אכפת לו ממנה, אבל, באמת הוא זקוק לה וגם יהנה ממנה, האם בכל אופן יתפלל.

בדבר יעקב על כתובות כאן אות א מביא את הרעק"א בגליון הש"ס לציין לדברי הר"ן נדרים מ ע"א אם החולה מצטער הרבה וא"א לו שיחיה צריך לבקש עליו רחמים שימות, [וכן מציין בהערות מר"ן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, וחשוך חמד], והוסיף את המנחת שלמה ח"א סימן צא אות כד שעדיין מחוייב להתעסק בהצלתו ולחלל שבת.

ובשו"ת תשובות והנהגות לגר"מ שטרנבוך חלק ב א"ח סימן פ"ב ביאר שכוונת התפילה באופן שחושש שמחמת הייסורים יתרעם על מידותיו של הקב"ה,

ולהטריח קמי שמיא כולי האי, ובתענית דף כ"ה ע"א שלא להטיח דברים כלפי מעלה, ובדף כ"ד ע"א שלא להטריח את קונו שהתאנה תוציא פירותיה שלא בזמנם, למדנו שחז"ל הקדושים הגבילו אותנו באופני התפילה.

ואפילו שכל המעשים הללו הם מסוגלים שתתקבל התפלה וכמו שמפורש, עכ"פ כשבאים להתפלל לא משנה מה נעשה אין מובטח לנו בהכרח שתתקבל התפלה באותו האופן שאנחנו מעוניינים דוקא, ועיין מה שמבואר בברכות דף ל"ב ע"ב המאריך בתפלתו ומצפה שתעשה בקשתו וכו', וכן בברכות דף נ"ה ע"א.

ו. לא להאריך משום טורח ציבור וביו"ט

עיין ברכות דף ל"א ע"א ר' עקיבא בציבור היה מקצר מפני טורח ציבור, ובשו"ע או"ח סימן נ"ג סעיף י"א כתב ש"ץ שמאריך בתפלתו כדי שישמעו קולו ערב, אם הוא מחמת ששמח בלבו על שנותן הודאה להש"ת בנעימה, תע"ב, והוא שיתפלל בכבוד ראש ועומד באימה ובריאה, אבל אם מכוין להשמיע קולו ושמח בקולו הרי זה מגונה, ומכל מקום כל שמאריך בתפלתו לא טוב עושה מפני טורח הציבור, ועיין בשו"ע או"ח תקכ"ט במשנ"ב סק"א חציו לד' וחציו לכם "ועל כן יש לגעור בחזנים המאריכים יותר מחציו של יום", ובשער הציון סק"ב "וכתב המג"א בשם המהרש"ל, דמה שמאריכים החזנים בניגונים אין זה בכלל חציו לד' וחציו לכם".

ולסיכום - אם בא להאריך בתפלה יש לו להתבונן, א. אם חברו לא מתעכב. ב, אם זקוק לתפילה משום פיקו"נ. ג. אם אין חברו דואג. ד, אם אין עושה

כשאין תועלת או רצון מצד מי שמתפללים בעדו, וממילא יתכן שתגרום נזק או הפסד ח"ו אם אין מתפללים כהוגן וכמו שמבואר בתענית כ"ג ע"ב ד. הגר"ש רוזובסקי זצ"ל לימד שיתפללו בלשון שיפסקו היסורים. ה. ויש לדון בשאר מעשים שעושים להשתדל בעד אריכות ימיו.

אמנם יש להעיר הערה חשובה שהעתיקו כמה ספרים את הפסוק בפרשת יתרו פרק יח פסוק טו "כי יבא אלי העם לדרש אלקים" ופירש הרמב"ן, "להתפלל על חוליהם ולהודיעם מה שיאבד להם, כי זה יקרא דרישת אלקים, וכן עם הנביאים כמו שאמר שמואל א פרק ט פסוק ט "לפנים בישראל כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלקים לכו ונלכח עד הרואה", וכן מלכים ב פרק ח פסוק ח, ודרשת את ד' מאותו לאמר האחיה מחולי זה, שיתפלל עליו ויודיענו אם נשמעה תפלתו, וכן בפרשת תולדת פרק כה פסוק כב, ותלך לדרוש את ד', כמו שפירשתי שם, וכו'".

ובפרשת תולדת פירש, "ותלך לדרוש את ד', לשון רש"י, להגיד מה יהא בסופה, ולא מצאתי דרישה אצל ד' רק להתפלל, כטעם, דרשתי את ד' ויענני, דרשוני וחיו, חי אני אם אדרש לכם, וכו' וכו' "ע"ש.

[והסתפקתי בביאור "דורש" לפי הגמרא ר"ה ל' ע"א וסוכה מ"א ע"א, ונימו"י סוף פסחים לענין ספירת העומר, ציון דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה, הפשטות לפי הרמב"ן היינו תפלה, ובגמ' מבואר דהיינו זכר למקדש כגון ניטלת לולב כל שבעת ימי חג הסוכות, ובפשטות יבאר הרמב"ן דהיינו חלק מהתפלה על ציון היא לעשות זכר למקדש, ובקובץ שיטות קמאי על ברכות דף מ"ח ע"ב בשם סידור הרוקח

והוסיף את דברי מרן הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שביקש שיתפללו עליו שהקב"ה יפרידנו מן היסורים או שהם יעזבו או ח"ו שהוא יעזוב.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ח יו"ד סימן רנ"ג [שם ציין לשו"ת אג"מ סימן ע"ד] ובחשוני חמד להגר"ר יצחק זילברשטיין שליט"א מצינים לדברי הר"ן הנ"ל והאג"מ חו"מ ח"ב סימן ע"ג בדין חולה שיש לו יסורים גדולים כיצד לנהוג למעשה בענין השתדלות להאריך ימיו עיי"ש, והזכיר השבט הלוי את ספיקו של הדובב מישרים מדוע אין ראייה ממה שהתפללו החכמים על ר' יוחנן בב"מ דף פ"ד שילב"ע אחרי שנפטר ריש לקיש.

ומבובדינו הגר"ר תומר בכר שליט"א בשיעורי מו"ר רה"י הגר"ר יעקב הורוביץ "דולה ומשקה" התורה וקניניה [עמ' לא] בענין שימושה של תורה [א] פרק א אות ב מבאר שאותה שפחה של בית רבי ידעה שצריך לחדול מלהתפלל למען אריכות ימיו בניגוד לדעתם של כל חכמי ישראל מחמת שימוש ת"ח שלה ששמשה בבית רבי וידעה עי"ז מה צריך לעשות וקבלו את דעתה, עיי"ש.

ובשיעורי דעת להגר"ר יוסף יהודה ליב בלון [חלק ג חכמה בינה דעה בעמוד תשיעי ד"ה "בלמדנו"] ביאר שמרוב מסירותה לשרת את רבי יהודה הנשיא השיגה בדעתה מה שלא השיגו כל חכמי ישראל שיש לחדול מלהתפלל בעד אריכות ימיו של רבי, עיי"ש.

ולסיכום, א. מבואר בגמ' שהתפללו לאריכות ימיו של רבי גם כשהיה ביסורים מופלגים. ב. השפחה הפסיקה אותם מתפילה זו ומשמע שקבלו את דעתה. ג. התפילה מצד עצמה פועלת גם

ור' יהודה בן גרים ואמר לו הללו אנשים של צורה לך אצלם שיברכוך.

ולסיכום. מה למדנו מהפסוק "לדרוש אלקים" לפירוש הרמב"ן, א. ללכת לגדולי הדור שיתפללו עלינו. ב. להתפלל על חבריו. ג. גדולי ישראל מתפללים על כל אחד שבא לבקש. ויש עוד הרבה להאריך, ותן לחכם ויחכם עוד.

והנה יש לדון לפי זה, היות ומנהגה של רבקה אמינו ע"ה וכן מנהג ישראל בזמן משה רבינו ע"ה לבקש שיתפללו עליהם לפירוש הרמב"ן אם כן מי שצריך שיתפללו עליו אינו רשאי להמנע מזה.

ולתוספת ביאור, נבאר ענין הנפטר מחבירו שיטול רשות, ואחד הטעמים הוא כדי שיברכו אותו.

הנפטר מחבירו

מבואר בבראשית רבה סימן מז אות ו הנפטר מחבירו צריך ליטול ממנו רשות, שהרי אברהם אבינו ע"ה נטל רשות מהשכינה לפני שהלך ומביאו הג"ר שילה בן דוד שליט"א בספרו שלום רב פרק ז הערה כג, ומוסיף שם דברי רש"י בברכות דף ס"ד ע"א ד"ה הנפטר, שהנפטר מן המת אומר לך בשלום ומן החי לך לשלום דכך היא דרך ארץ, ובהערה כד מביא את הגמרא במועד קטן דף ט והרמ"א ביו"ד סימן רמ"ב סעיף ט"ז שהנפטר מרבו צריך ליטול רשות משום כבוד רבו ובהערה כה ציין את המשנ"ב סי' ק"י ס"ק כח נוהגים ליטול רשות מהגדולים כדי שיברכו אותו בדרכו.

ולסיכום, ליטול רשות מחבירו לפני שהולך. א. מחבירו, זו דרך ארץ. ב. מרבו

[עמ' אלף שפ"ז בקובץ שיטות קמאי] מבואר דהיינו טעמא שמזכירים נחמת ציון וירושלים בברכת המזון ובתפילה, ומבואר שהכל לעזור את הלב להתפלל והיינו דרישה כפירוש הרמב"ן, עצם החיוב מפורש בדברי חז"ל כמו שמביא המסילת ישרים לקראת סוף פרק י"ט וכל השאלה בדקדוק לשון דרישה].

מבואר שמשה רבינו ע"ה הקדיש מזמנו את כל היום להתפלל למען עם ישראל, ולכאורה משום כך התפלא יתרו ועוד נתן לו עצה למנות שרי אלפים וכו', וראיתי בכמה ספרים חשובים שהביאו את דברי הרמב"ן האלו להוכיח שיש חיוב למנהיגי ישראל להתפלל על האנשים המבקשים מהם.

ובספר בקור חולים מעבר יבק וספר החיים בהקדמה אות ב' מביא את דברי הרמב"ן ראייה לחיוב כל אחד להתפלל בעד חבריו בזמן סכנה.

ובספר מנוחת אשר להג"ר אשר אנשיל יונגרייז מטשנרגר זצ"ל בהקדמה עמ' כ"ז מעתיק מכתב של מרן הגרי"ש הלוי נתנזון זצ"ל ששלח לו לבקש ממנו שיתפלל לרפואתו וציין דברי הרמב"ן אלו שחיוב על הרב ללמוד וללמד ולהתפלל וירא שמים יוצא ידי שניהם.

ובספר מגיד משנה להג"ר מנשה קליין זצ"ל המחבר שו"ת משנה הלכות על פרשת יתרו כאן ביאר היטב בטוטר"ד מנהגם של ישראל לבקש מהצדיק שיתפלל לרפואתם והחיוב של צדיקי ישראל להתפלל למען כל אחד שבא לבקש.

ובמסכת מועד קטן דף ט סוף ע"א רשב"י שלח את בנו לר' יונתן בן עסמי

והביאור, אם כבר נתברך אפילו ע"י הדיוט יענה אמן ולא תהיה הברכה קלה בעיניו, אבל אין ראייה שיש חיוב.

ובספר שלום רב להג"ר שילה בן דוד האריך בזה, וסיכום הדברים הוא:

א. עמ' קג פרק ג' הערה קצד, יש לענות אמן וכן למר שמא הוא עת רצון להתקבל וכ"כ בעמ' תרס במכתב של הג"ר דוד יצחק מן אות ט דהוי רק ספק, ב. פרק ג' הערה קצה, יענה אמן על ברכת גוי, או אמן כן יעשה ד', כי הברכה יכולה להתקיים, ג. פרק הערה קצו, בשם הפלא יועץ, לא יזקוף הצלחת הברכה לעצמו שמא הוא הדיוט רק זו עת רצון, וכן ישתדל תמיד שיברכוהו וכן העתיק בעמ' תרעז פרק מג אות כד, והוסיף בעמ' תרפז פרק מד אות טז מה שאמרו חז"ל שבזכות ברכת הנשים לנעמי ורות לא נתקעקעה ביצתו של דוד מעתליה [שהמיתה כמעט את כל זרעו חוץ מהמלך יואש] ע"ש עוד. ד. בעמ' תקסד אות ב האריך שיש לברך לכל מי שמבקש ממנו רק אם עי"ז מחזיקים אותו לצדיק וחושש שלא יגנוב דעת הבריות רשאי להמנע.

ואיתא בירושלמי שקלים פרק ה הלכה ד [ובירושלמי פאה פרק ח הלכה ח] מעשה בר' הושעיה שפייס סומא אחד והתברך מפיו אתה פייסת למי שנראה ואינו רואה, והקב"ה שהוא רואה ואינו נראה יקבל פיוסך, ומביא שם מעשה בר' אליעזר בן יעקב כעין זה, חגיגה דף ה' ע"ב ברבי יהודה הנשיא שהלך להתברך מפי הסומא.

ומבואר שהחכמים מאוד החשיבו את האפשרות להתברך אמנם בפשטות אין זה חיוב גמור אלא מעלה ומידת חסידות.

זו ג"כ דרך ארץ ומשמע שזה חיוב יותר גדול משום כבוד רבו. ג. מהגדולים, כדי שיברכו אותו בדרכו. ד. מהחי אומר לך לשלום ומהמת לך בשלום.

יש להסתפק אם מה שנוהגים ליטול רשות מהגדולים כדי שיברכו אותו בדרכו זהו רק כדי שיתפללו עליו, או גם משום כבוד הגדולים, ויש להסתפק אם מה שמפורש במשנ"ב שזהו מנהג נחשב חיוב או רשות, ואם זהו חיוב, נמצא שאינו רשאי לסרב שיתפללו בעבורו כשזקוק לכך.

ולתוספת ביאור בענין החיוב שיסכים שיתפללו עליו ויברכו אותו, יש לדון האם יש חיוב להתברך אפילו ברכת הדיוט.

אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך

ובברכות דף ז' ע"א כשבירך ר' ישמעאל בן אלישע את הקב"ה שיכבשו רחמיו את כעסו ויגולו רחמיו על מדותיו וכו' נענע לו בראשו וקמ"ל שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך, ובפשטות למדנו חיוב לענות אמן ולקבל ברכת הדיוט בעבורו, ומקל וחומר, שהרי הקב"ה בודאי לא זקוק לברכת בשר ודם.

ובכתובות דף סו ע"ב, בבתו של נקדימון של גוריון שפסקו לה חכמים ת' זהובים לקופה של בשמים לבו ביום, אמרה להם כך תפסקו לבנותיכם וענו אחריה אמן.

ובמסכת מגילה דף טו ע"א אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, דוד המלך נתברך ע"י ארונה היבوسی "ד' אלקיך ירצך" ובאמת קבל הקב"ה תפלתו והפסיק המלאך להשחית, דניאל נתברך ע"י דריוש וניצל מגוב האריות.

תהלים פרק ל"ה פסוק י"ג "כו' ותפלתי על חיקי תשוב"

א. מה בא ללמד אותנו דוד המלך ע"ה במילים אלו לענין תפילה?

הנה, במדרש שוחר טוב פרק מא אות ח אמר שאם ח"ו התפלל עליהם שימותו שיתקיים בו, להוכיח שהתפלל לרפואתם, וכן פירש"י, ומצודת דוד, והספורנו.

ורד"ק הוסיף שההוכחה על מה התפלל היא שיתקיים בו, וכעין זה כתב המאירי, אנחנו מתפללים לשלומה של מלכות והם חושבים שאנחנו מתפללים לרעתם ואנחנו בטוחים בטובת תפלתנו ומקוים שתתקיים בנו, אלו תכ"ד.

והרבינו יונה משלי פרק יא פסוק כז כתב וזה לשונו "שוחר טוב יבקש רצון, המתפלל בעד רעיו מבקש רצות השי"ת, ואז"ל המתפלל על חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה שנא' וכו' שבות איוב בהתפללו בעד רעהו וכתוב ותפלתי על חיקי תשוב ופרנס ואדם חשוב נענשים אם אינם מבקשים רחמים על הצבור ועל הדור וכו' הכה"ג שהיה מבקש רחמים על דורו [מכות דף י"א] וכו' עכת"ד, וכן הרבינו בחיי פרשת קרח ד"ה "וכן מצינו בדוד" למדנו שהמתפלל בעד חברו שהתועלת חוזר אליו מדה כנגד מדה, וזהו שאמר שוחר טוב יבקש רצון עכ"ל, [וכעין זה בספר תורת המנחה לר' יעקב סקילי תלמיד הרשב"א, וכן אהל יעקב להמגיד מדובנא פרשת תולדת על הפסוק "ויעתר יצחק" וכו'.

ובמהרש"א ברכות דף י"ב ע"ב פירש שהתפלל לרפואתם עד כדי שיחלה עצמו עליהם, וכן פירש ר' ניסים שלמה אלגאזי בספרו תאוה לעינים שזו

היתה התפילה שה"חלותם" ישוב אליו ח"ו כי תלמיד חכם צריך שיחלה עצמו עליו.

ובמלבי"ם על תהלים כתב וזה לשונו "צייר שהוא היה דורש טובתם, ובעת שחלו הצטער על זה כ"כ עד שנפל למשכב וקוּו יום מותו, אומר "בחלותם" עשיתי כל מה שאפשר, "שלבשתי שק", גם עניתי נפשי בצום, גם התפללתי בכונה אל חיקי, ר"ל בלב ובצנעה לא למען הראות לאחרים שמשתדל בעדם כי היתה תפילתי אל חיקי, ולא תפלה אחת לבד כי תפילתי תשוב פעם אחר פעם, וכו' עכ"ל, ובשיעורי מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל [שערך ר' ב"צ קוק] על ברכות י"ב ע"ב מרוב הצער שהיה לו במחלתם הוצרך לתפילת עצמו, וכעין זה ביאר הג"ר מרדכי פישוהוף שליט"א בספרו תכלת מרדכי על ברכות, [והסתפק אם החיוב להתפלל בתפילה כל כך על ת"ח הוא גם על אשת חברו].

ובספר רב ייב"י על תהלים מביא את הזוה"ק לפרש "על חיקי תשוב" היינו מחמת לשון הרע התפילה חוזרת אל חיקו ולא עולה לפני הקב"ה.

ובספר חסידים אות תשנ"ג למד מכאן החיוב להתפלל בעד חברו.

ובספר מאיר עוז להג"ר מאיר זאב ערבה סימן קפ"ט סעיף א' בענין "הרחמן" בבית שיש שם אינו יהודי, [חלק ח עמ' 514] שיש חיוב להתפלל על חברו וגם על הגוי כשיש קידוש השם בדבר או חיוב הכרת הטוב עיי"ש.

ולסיכום, מה בא ללמד הפסוק ותפלתי על חיקי תשוב, א. בא להוכיח שהתפלל לרפואתם ומוכן שתשוב תפילתו על חיקו שהרי לא התפלל לרעתם. ב. המתפלל על חברו נענה תחילה. ג. התפלל שמחלתם

תשוב עליו ח"ו. ד. הוצרך לתפילה על עצמו	פעמים. ז. התפילה חוזרת אל חיקו ולא עולה
מרוב צערו על מחלתם. ה. להתפלל בחיק	לפני הקב"ה בעון לה"ר. ח. החיוב להתפלל
בצנעה ולא לפרסם. ו. לשוב ולהתפלל הרבה	על חבירו ואפילו על גוי משום קידוש השם.



הרב ישראל יעקב ביטון

בענין מכירת חמץ והפרשת תרו"מ וחלה משל חבירו ללא ידיעתו

האם אפשר למכור חמץ של חבירו ללא ידיעתו / האם אפשר להפריש תרו"מ מהפירות של חבירו ללא ידיעתו / האם אפשר להפריש חלה ללא ידיעת בעל העיסה

א. התורם את שאינו שלו.

תנן בריש תרומות (א, א) למשה לא יתרומו ואם תרמו אין תרומתן תרומה, וכו' והתורם את שאינו שלו. והמקור לכך בדברי הגמ' בקידושין (מא:): מהפסוק "כן תרימו גם אתם" (במדבר יח, כח) ואמר מר אתם ולא התורם את שאינו שלו. וע"ע בירושלמי ריש תרומות, ושם נסתפק הירושלמי אם החסרון בכך הוא משום עצם זה שאינו שלו או דוקא משום שהוא של אחר. ונ"מ לממרח את כריו שמתחייב במעשר ע"י המרוח, ואח"כ הפקירו, ובהפקר זה לא פקע ממנו חיוב המעשר, ואז הפריש ממנו תרו"מ, ואח"כ שוב זכה בכרי. דכשעיסך לא היה שלו אולם גם לא היה של אחר.

ובנדרים לו: נסתפקה הגמ' אם אפשר להפריש מהפירות שלו על של חבירו, ויבואר להלן בעז"ה.

ב. הפרשת חלה ללא ידיעת הבעלים באופן שודאי תתקלקל העיסה.

שאלה: אשה בעלת הבית לשה לה משרתת שלה עיסה, והלכה^א לחוץ קודם שהפרישה חלה, וקודם שחזרה נתחמצה העיסה כל צרכה, שאם תשהה עוד שלא

תאפה תתקלקל העיסה, ובשביל כך רוצה המשרתת להפריש החלה בלי רשות בעלת הבית, שרי למיעבד הכי או לאו. - לשון התרוה"ד בסי' קפח.

והשיב התרוה"ד שיכולה המשרתת להפריש החלה דכיון שמתקלקלת העיסה ולא תוכל בעלת הבית להפריש לאחר מכן מן העיסה א"כ זכות הוא לה לבעלת הבית וזכין לאדם שלא בפניו. וקיי"ל זכיה מטעם שליחות איתרבי והמשרתת נעשית שלוחה שלה אפי' שלא מדעתה.

והוסיף הב"ח (סי שכח) לבאר דבאופן זה שודאי מתקלקלת העיסה, אפי' אשה שאינה משרתת יכולה להפריש שהרי זכות הוא לה.

ספק אם תתקלקל העיסה, או משרתת שרגילים לשלחה להפריש.

אולם כמו שמבואר בלשונו של התרוה"ד שדיבר באופן שודאי תתקלקל העיסה קודם שתבא בעה"ב, אך יש לדון על מקרה שספק אם תקלקל העיסה, ועוד יש לדון במשרתת שבעלת הבית רגילה לשלחה לפעמים להפריש חלה, האם יכולה להפריש

א. בעלת הבית.

וציין הט"ז דכן משמע שהיה גורם הרמ"א בדברי התרוה"ד, שהרי כתב (סי' שכח, ג) על דברי השו"ע שאין מפורשין חלה בלא רשות בעל העיסה, וזה לשונו: מיהו אם ידעינן דזכות הוא לבעל העיסה כגון שהיתה העיסה מתקלקלת מותר ליטול חלה בלא רשותו דזכין לאדם שלא בפניו, וכן משרתת שבבית יכולה ליטול חלה בלא רשותו כיון שרגילה היא לפעמים שבעלת הבית נותנת לה רשות. ת"ה סי' קפח. עכ"ל. ומשמע שהתיר במשרתת אפי' בלא שום חשש קלקול עיסה.

והמעייין בדרכי משה הארוך והקצר יראה להדיא כן דגרס הרמ"א בדבריו.

אמנם על אף שהכריח הט"ז לבאר דברי התרוה"ד דכיון שרגילה לשלחה לפעמים מותר לה להפריש אף בלא חשש קלקול, מ"מ כתב דנראה דבעל תרוה"ד עצמו לא סמך על זה להתיר בלא חשש קלקול עיסה שהרי לבסוף הזכיר ההיתר בשביל קלקול דוקא, וכן בשאלה שסידר שם בתרוה"ד לא הזכיר אלא בשביל קלקול העיסה וידוע הוא דרכו של תרוה"ד שהוא עצמו סידר השאלות, עכת"ד. אולם כבר נתבאר דהרמ"א למד בדברי התרוה"ד ופסק על פיו שברגילה לשלחה יכולה להפריש אף בלא חשש קלקול.

ובהמשך דבריו הוכיח הט"ז מדברי הסמ"ק והטור דבכה"ג יכולה להפריש אף ללא ספק קלקול. ובסוף דבריו כתב: ולענ"ד להלכה דבערב שבת שמנהג הנשים להקפיד על זה שכל אחת תטול חלה ונחשבים בעיניהם לחיוב לעשות לחמים לכבוד שבת בשביל החלה, אז לא תפריש שום משרתת בלא ציווי בעלת הבית, אם לא שיש חשש קלקול עיסה, אבל בשאר ימי השבוע מותרת המשרתת או אחד מבני ביתה כיון שרגילה

חלה אף בלא חשש קלקול, או שיכולה דוקא כשיש ודאות או חשש קלקול.

והנה לשונו של התרוה"ד בהמשך דבריו שם הוא כדלהלן: ואפילו אם אין כאן אלא חשש קלקול העיסה אמרינן דזכות הוא לה, כיון דרגילות הוא לפעמים שבעלת הבית נותנת רשות למשרתת להפריש חלה אפילו בפניה. עכ"ל.

ומשמע מדבריו דבאופן שיש ספק אמרינן דזכות הוא לה רק אם רגילה לפעמים לשלחה להפריש חלה. והיינו שצריך דוקא את ב' התנאים הללו שיש חשש ורגילה לשלחה לפעמים ורק אז אמרי' דזכות הוא לה אך בחדא מהם לא סגי. וכן בארו בדבריו הב"ח (סי' שכח) והש"ך (סי' שכח סק"ה ובנקודות הכסף על דברי הט"ז בסק"ב) וכן נראית דעת הגר"א בבאורו שכ' ע"ד הרמ"א (שיובאו להלן בעז"ה) "עייין ש"ך" ומשמע דס"ל כדעת הש"ך.

והקשה הט"ז (סק"ב) מדוע מצריך התרוה"ד לשני התנאים יחדיו הלא בחד מיניהו סגי. דהאופן של ספק קלקול נכלל כבר בדבריו הקודמים על ודאי קלקול, דמאי שנא זה מזה דודאי גם בספק קלקול יש לה זכות להוציא מידי ספק. ומותר לה להפריש.

ואם רגילה לפעמים לשלחה להפריש חלה מותר למשרתת זו להפריש אף בלא חשש קלקול מחמת זה שרגילה לשלחה. ומדוע התרוה"ד קושר לב' תנאים אלו יחדיו.

ומחמת שאלה זו ועוד שאלות נוספות שהקשה שם מכריח הט"ז שיש טעות סופר בדברי התרוה"ד וצריך לומר "ואפילו אין כאן חשש קלקול וכו'" ולמחוק התיבה "אלא", ובא לומר שיש היתר בלאו הכי מצד שרגילות הוא שנותנת רשות.

ותירץ - דהגזה"כ נאמרה רק בתורם משל בעל הכרי על של בעל הכרי, ולא בתורם משלו על של בעל הכרי.

אולם הקצוה"ח באר את תרוצו של הרשב"א בדרך אחרת והיא - דמהגזה"כ מה אתם לדעתכם מתמעט רק התורם משל בעל הכרי על של בעל הכרי, אבל התורם משלו על של בעל הכרי לא מתמעט מגזה"כ זו.

והטעם משום שע"י דין זכין חשיב כאילו שלחו לדעתו (וזה הבאור "זכיה מטעם שליחות") אלא דאמרינן דין זכין רק כאשר זוכה לאדם ולא כאשר זוכה מאדם, והתורם משל בעל הכרי על של בעל הכרי אין בו דין זכין שהרי הוא זוכה מאדם, וע"כ מתמעט מגזה"כ, אך התורם משלו על של חברו שיש בו דין זכין איננו מתמעט מהגזה"כ.

ומדברי הרשב"א הללו הוכיח הקצוה"ח דס"ל דבכל התורה אמרי' דין זכין רק כאשר זוכה לאדם ולא כאשר זוכה מאדם. ומיניה לנידון התורה"ד דאף אם בודאי תתקלקל העיסה אין למשרתת להפריש ממנה חלה, דהרי היא רוצה לזכות ע"י שמוציאה מאדם ובכזה"ג ל"א דין זכין.

ועי' בבאר יצחק או"ח סי' א, וחזו"א יו"ד סי' קצט שהקשו על דברי הקצוה"ח מכמה ראיות דאמרי' דין זכין אף כשמוצא מהאדם ולא רק כשמכניס אליו, יעו"ש. וע"ע בחזו"א (שם) שבאר דברי הרשב"א באופן אחר.

וכן בשו"ת עונג יו"ט (יו"ד ר"ס קז) באר דברי הרשב"א באופן נוסף עיי"ש.

ג. מכירת חמצו של אדם ללא ידיעתו.

איתא בפסחים יג. דאמר רבין בר רב אדא - מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקא

לתת להם להפריש דאינה מקפדת על זה, כן נראה לע"ד. עכ"ל.

לימוד הקצוה"ח בדעת הרשב"א והתוס' שהקשו שדין זכין נאמר רק כשזוכה לאדם ולא כשזוכה מאדם. וחולק על התורה"ד.

הקצוה"ח (סי' רמג סק"ח) כתב דמדברי הרשב"א בנדרים (לו:) והתוס' (שם) מוכח דס"ל דלא כהתורה"ד. דבגמ' שם נסתפקה האם אמרי' דין זכין בתורם משלו על של חברו, וצדדי הספק האם זה זכות לחבירו שמתקן פירותיו, או לא דניחא ליה לעשות המצוה בעצמו.

וכתב הרשב"א בזה"ל: הא דאיבעיא להו התורם משלו על של חברו צריך דעת או לא. מי אמרינן כיון דזכות הוא לו לא צריך, קשיא לי והא שליחות לאו מדין דניחא ליה או לא ניחא ליה אלא גזירת הכתוב היא דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, ותדע לך שהרי האומר לחברו צא ותרום לי והלך ומצאו תרום, למ"ד חזקה אין שליח עושה שליחותו אמרינן בריש פ"ק דחולין (יב.) שאינו תרום, דדלמא איניש אחרינא שמע והלך ותרום, ורחמנא אמר אתם גם אתם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, ואע"ג דהתם ניחא ליה שתקנו את כריו. וי"ל דתורם משלו על חברו שאני דלא בעינן שלוחו לדעתו אלא בתורם משל בעל הכרי על בעל הכרי, אבל בתורם משלו על בעל הכרי, כיון שאינו של בעל הכרי לא בעינן שליחותו ממש, ואין הדבר תלוי אלא אי זכות, לו וזכין לו לאדם שלא בפניו, או לאו זכות לו דמצוה דנפשיה עדיף ליה כנ"ל.

ובפשטות קושיית הרשב"א היא, דהרי בתרומה יש גזה"כ שצריך שליחותו ממש וא"כ לא מהני דין זכין.

שלא בפניו ומסתמא ניחא ליה, וכן תיקנתי בעיר אחת בשנת התרל"א שבכלל החמץ של כל בני העיר שמוכרים ע"י בית דין למכור גם חמצן של בני אדם המחזרים בכפרים ולא חזרו לביתם ביום י"ד שחרית וידוע לנו שלא יחושו על חמץ שבביתם לבערו בזמן איסורו, אף לא יחושו משום חמץ שעבר עליו הפסח, לכן חישבנו זאת למיעוט תיפלה דבהא ודאי ניחא להו דלא למישבק היתרא וכו', ודבר זה קיימתי מסברא.

והוסיף עוד: שוב ראיתי להרב פתחי תשובה יו"ד סי' ש"ך סק"ה בשם הרב פנים מאירות ח"ב סוף סי' נ"ב שכתב בן דאם מכר החמץ שלא מדעת מהני דזכין לאדם וכו' וכו'. עכ"ל.

וכתב להוכיח כן מדברי הרמ"א בשם התרוה"ד הנ"ל לגבי העיס שמתקלקלת, שמתבאר מדבריו דכל שיש הפסד להבעל הבית אמרי' דמסתמא ניחא ליה. וציין אף לד' הקצוה"ח הנ"ל.

וע"ע בפסקי תשובות ח"ה סי' תמח אות כא שסידר את שיטות הפוסקים ואת האופנים השונים שיש במכירת חמץ ללא ידיעת הבעלים.

מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה ונקבזה עכברים והיה חמץ מבצבץ ויוצא, ובא לפני רבי, שעה ראשונה א"ל המתן, שניה א"ל המתן, שלישית א"ל המתן רביעית א"ל המתן, חמישית א"ל צא ומוכרה בשוק, מאי לאו לנכרים וכו' עכ"ד הגמ'.

ובן פסק השו"ע (סי' תמג ס"ב): ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון, יעכבנו עד שעה חמישית, ואם - לא בא בעליו ימכרנו לאינו יהודי.

הרי לנו שמותר לנפקד למכור את חמצו של המפקיד אף ללא ידיעתו. אולם שם איירי בנפקד וצריך לידע האם אף כל אדם יכול למכור חמצו של חבירו.

ובמג"א (סי' תלו סק"א) כתב דהלכה זו נאמרה אף על כל אדם שיכול למכור חמצו של חבירו ללא ידיעתו.

ובשדי חמד (אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סי' ט אות ב) האריך מאד בהלכה זו יעוי"ש ונביא כאן את תחילת דבריו וזה לשונו: מכירת חמץ, נראה דאם אין האיש בביתו יכול אדם אחר למכור את חמצו שלא מדעתו דזכות הוא לו וזכין לו



הרב אברהם דוד ברנד

למנהג אשכנז שלא לאכול קטניות בפסח

מנהג ידוע ומפורסם הוא, כי בני אשכנז נוהגים שלא לאכול קטניות בפסח. אמנם, ברבות העתים, נשתכחו טעמיו ומקורותיו של מנהג זה.

לעשות מצה ממנו ולאוכלה. אך המחמיצו חייב כרת. אך מתני' דלא כוותיה ומותר להחמיץ אורז.

עוד איתא בפ' ערבי פסחים (קיד, ב): מאי שני תבשילין, אמר רב הונא, סילקא וארוזא. רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא, הואיל ונפק מפומיה דרב הונא. אמר רב אשי, ש"מ דרב הונא, לית דחייש להא דר"י בן נורי. דתניא, ר"י בן נורי אומר, אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח.

הרי מוכח כנ"ל, דלית דחייש לריב"נ ושרי לאכול אורז וקטניות בפסח.

וברש"י שם (ד"ה ש"מ) כ': "מדקאמר רב הונא דמבשילין אורז בפסח ולא חייש לחימוץ לית דחש לה דר' יוחנן". וכ"כ בסידור רש"י (סי' שצז): "אבל כל מיני קטניות מותר לבשל, דלא אשכחן דמחמיצין אלא חיטה ושעורה".

והרמב"ם כ' (בפ"ה מהל' חמץ ומצה ה"א): "אין אסור משום חמץ בפסח אלא חמשת מיני דגן בלבד, והם שני מיני

מדברי רז"ל מוכח דשרי לאכול קטניות בפסח

א] בדברי חז"ל לא נזכר כלל האיסור לאכול קטניות. אדרבא, המבואר בדבריהם הוא שמותר לאכול קטניות. דהכי איתא במתני' בפסחים (לה, א): אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל. הרי קמ"ל דשרי לאכול מצה מכוסמין, שיפון ושיבולת שועל^א.

ובגמ' שם איתא: מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי, דאמר אורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת. דתניא רבי יוחנן בן נורי אסור באורז ודוחן, מפני שקרוב להחמיץ. איבעיא להו, שקרוב להחמיץ דקדים ומחמיץ, או דילמא קרוב להחמיץ הוי, חמץ גמור לא הוי. ת"ש, דתניא אמר רבי יוחנן בן נורי, אורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח.

הרי קמ"ל, דר"י בן נורי ס"ל דאורז מין דגן הוא, ודינו כחיטה לכל דבר, שניתן

א. ראוי לציין כאן, כי כמה חוקרים טענו כי השיבולת שועל המוכרת כיום (המכונה קוואקר), אינה השיבולת שועל שהייתה בזמן חז"ל, ולפיכך יש לאוסרה בפסח. עי' בספר שמחת חתנים, ירושלים, תשפ"א, עמ' יב-יג.

אמנם, גדולי הדור דחו דבריהם בשתי ידיים והורו כי אין שומעים להם כנגד המסורת המקובלת לנו. עי' הליכות שלמה, מועדי השנה ניסן-אב, עמ' רצז הערה 326. תשובות והנהגות ח"ה סו"ס קל, ובס' עלה יונה עמ' תמו. והכי מטו משמיה דהגרי"ש אלישיב.

חטים שהם החטה והכוסמת, ושלשת מיני השעורים שהן השעורה ושבולת שועל והשיפון, אבל הקטניות כגון אורז ודוחן ופולים ועדשים וכיוצא בהן אין בהן משום חמץ אלא אפילו לש קמח אורז וכיוצא בו ברותחין וכסהו בבגדים עד שנתפח כמו בצק שהחמיץ הרי זה מותר באכילה שאין זה חמוץ אלא סרחון".

דברי הרוקח ורבינו פרץ

ב] איסור אכילת קטניות בפסח, נזכר לראשונה בדרשות רבי אלעזר מגרמיזא, בעל הרוקח, וז"ל: "ומה שאין אוכלין פולין ועדשים, מפני שיש בהן חיטין". אחת דיבר בעל הרוקח, ושתיים זו שמעתי; הא', דכבר בזמנו היה המנהג ידוע ומוכר באשכנז (גרמניה) שלא לאכול קטניות בפסח. והב' דטעמו של מנהג זה הוא שמערבבים בקטניות חיטים.

עוד נזכר מנהג זה בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (סי' רכב), וז"ל: "ועל הקטניות כגון פוי"ש ופול"י וריי"ש ועדשים וכיוצא בהם, רבותינו נוהגים בהם איסור שלא לאוכלם בפסח כלל, וכן נראה. כמדומה ששמעתי על הפולין שלא לבשלן בפסח כי אם במים רותחים מתחילת נתינתן בקדירה, וגדולים נוהגים בהם היתר. ומורי רבינו יחיאל¹ היה נוהג לאכול בפסח פול הלבן שקורין פוי"ש, וגם היה אומר כן בשם גדולים. ומביא ראיה דאפילו באורז דחשיב ליה רבי יוחנן בן גורי מין דגן לגבי חימוץ, קאמר תלמודא לית דחייש לה להא דרבי יוחנן. מיהו קשה הדבר מאוד להתיר דבר שנוהגין בו העולם איסור מימי חכמים

הרי שמענו מדבריו, שבימיו (שהם לערך כשלושה דורות לאחר זמנו של הרוקח), כבר היה האיסור מפורסם ומקובל, אולם לא הכל נהגו בו, כדמשמע מכך שהר"י מפרז היה אוכל קטניות. עוד משמע, דכבר

ב. נדמ"ח בקובץ תעודה, כרך טז-יז, עמ' 246.
ג. הכוונה לר"י מפרז שהיה חותנו של רבינו פרץ.

הכל מודים בו, דנהי דאין עושין חמץ גמור ואין חייבים על חמוצו כרת אבל נוקשה הוי מיהת ואסור".

והיינו דס"ל לראב"ד, דאע"פ שמי פירות אינם מחמיצים לגמרי, מ"מ העיסה היא בגדר "חמץ נוקשה", דעכ"פ אסור באכילה. וא"כ י"ל דה"נ ס"ל לר"א מלוניל לגבי קטניות. דאע"פ שכ' הגמ' שאינן מחמיצות, מ"מ בימינו הן הופכות לחמץ נוקשה¹.

וה"נ נראה מדברי הריטב"א (פסחים לה, א) שכ' ע"ד הגמ' שאורז אינו בא לידי חימוץ; "יש פי' דה"ק שאינם באין לידי חימוץ גמור להתחייב עליה כרת, אלא לידי נוקשה, ואיכא עליהו איסור דרבנן מחמץ". ולהלן א"ה, נדבר עוד מדברי הריטב"א.

ובן בס' המכתם (שם קיד, ב) כ': "מכאן ראייה שמותר לבשל את האורז, שקורין רי"ש ואין בו חשש איסור. להוציא מי שאומר דאורז ודוחן חמץ גמור לא הוי אבל נוקשה בעיניה הוי. וא"כ האיך היה מותר לעשות ממנו תבשיל". והמגיה שם ציין שלא מצא מי שאומר כן. ולהנ"ל מיושב דכוונתו לדברי הר"א מלוניל. אמנם, להלן נביא המשך דברי המכתם, מה שדחה סברא זו.

ומהר"ם חלאווה (פסחים לה, ב) הביא בשם חכמי הצרפתים: "כלל נתנו לדבריהם, כל שנתפח בבשולו אסור לבשלו בפסח דקצת חמץ יש בו, ולפיכך אסור

אז לא הוה ברירא להו מהו טעמו של מנהג זה. ולכך כ' הר"פ שטעמו הוא גזירה משום דילמא אתי לאחלופי במיני דגן.

ובמרדכי (פסחים ס"ו תקפח) הביא דברי רבינו פרץ², והוסיף עליהם: "ורבינו ברוך³ ורבינו שמשון מאוירא⁴ לא היו אוכלין מיני קטניות בפסח. אבל רבינו יחיאל מפרי"ז היה רגיל לאכול פול הלבן שקורין פיי"ש".

ועי' בכל בו (ס"ו מח) ובארחות חיים (חו"מ ס"ו נה) שהביאו דברי ר"פ.

דברי הר"א מלוניל ורבינו מנוח

ג] ובפי' רבינו מנוח עהר"מ (שם) הביא מספר המנהגות לרבינו אשר ב"ר שאול מלוניל, וז"ל: "ונהגו כל העולם שלא לאכול זרעונים בפסח מפני שהן מחמיצין, ועל כן נקראין חימצי". ובאמת שדבריו צע"ג, דכיצד כ' שקטניות מחמיצות, אחר ובגמ' איתא בהדיא שאינן מחמיצות.

ושמא י"ל, דס"ל שכהיום נשתנו הטבעים והן מחמיצות. וכע"ז כ' הרמב"ם הנ"ל שקטניות תופחות כבצק. אמנם הרמב"ם ס"ל דתפיחה זו אינה חשובה חימוץ אלא סרחון, אולם שמא הר"א מלוניל ס"ל דתפיחה זו כן חשובה חימוץ.

ובעי"ז כ' הרמב"ם (שם ה"ב) דמי פירות אינם מחמיצים אלא מסריחים. והראב"ד כ': "א"א אין דבר זה פשוט ולא

ד. המרדכי מביא הדברים בשם הסמ"ק עצמו, וכן הוא בב"י (סי' תנג). וידוע כי במהדורות מאוחרות נדחפו חלק מהגהות רבינו פרץ אל תוך דברי הסמ"ק עצמו.

ה. יש שכ', כי רבינו ברוך זה אינו אלא רבינו ברוך מוורמזיא בעל התרומות. עי' ר"ג אוברלנדר, מנהג אבותינו בידינו, מועדים ח"ב, ניו יורק, תשס"ו, עמ' תיד.

ו. ר"ג אוברלנדר (הנ"ל), כ' דיש לתקן "רבינו שמואל מאוירא", הנזכר בכמה דוכתי.

ז. שו"ר שבחלק ממהדורות הרמב"ם נדפסה הגהת הראב"ד על דבריו בה"א, היינו באיסור קטניות. וא"כ הרי מתחזקים הדברים.

הזונין שבשנה שאינה של ברכה יוצאת התבואה מדרך הישר וחוזרת זונין מלשון כי זנה תזנה הארץ. ובשנה גשומה חוזרת התבואה ויצאש וקורין אותה ויצאש פורמנטלש ועל כן אסרו כל קטניות וזה הטעם יש לו".

והיינו, שישנו זן אחד של קטניות, שהוא למעשה חיטה, שלפעמים צומחת בצורת קטניות, ולפיכך גזרו לאסור כל סוגי הקטניות.

ובאור זרוע (ח"ב סי' רנו) הביא פי' לפיט אלקי הרוחות, מרבי שמואל מפלייש". ובתוך הדברים כתב: "וכן הקטנית מנהג להחמיר שלא לאכלם כי אם כשנתבשלו במים רותחים. ואחר שמעתי כי מורי רבינו יהודה בעצמו היה אוכלם, ואחריו נהגו רבים להקל, וח"ו כי לא באת תקלה על ידם. ובשאלות דרב אחאי מצאתי כתוב בסוף הלכות פסח; וכל מיני קטנית מותר לבשל בין בפסח בין בשאר ימים טובים". ועוד הוסיף רבי' משה בר' מיימון לכתוב בספרו שאם שרו במים כל היום אינו מחמץ שאינו בא לידי חימוץ אלא לידי סרחון. ואף כי בעיני הדברים נכונים, והמנהג שנהגו אבותינו מחמת טעות ואין במו משום דברים המותרים, אין להקל בהם לפני האוסרים ואפי' בצנעה טוב לימנע ולאסור".

האורז ותבשיל הזרעונים". ומשמע כנ"ל, דטעם האיסור הוא משום שתופח וא"כ נחשב קצת חמץ.

אמנם, עי"ש בהמשך דברי רבינו מנוח שדחה דברי הר"א מלוניל, וז"ל: "ולא מסתבר לומר שיהיה המנהג תלוי באיסור כלל, שאין בשום קטניות בעולם שום חימוץ. אלא [טעם המנהג] מפני שאין דרך לאכול קטניות במועד שהרי כתוב ושמחת בחגך ואין שמחה באכילת תבשיל קטנית".

והיינו דס"ל, דבאמת שורש המנהג אינו מצד דיני פסח, אלא מצד דיני המועד, שאין ראוי לאכול קטניות במועד. ובאמת נהגו כן באשכנז, וכמוש"כ במג"א (קלא ס"ק יד) ובבאר היטב (שם, ס"ק יז) ובדברי חיים (או"ח סי' רצז אות ו). והגר"ח פלאג' (מועד לכל חי (סי' ב סל"ו) כ' שמטעם זה לכאורה יש לנהוג המנהג שאין אוכלים קטניות בכל מועדי השנה, ולא רק בפסח".

וב' רבינו מנוח, שלפי"ז מי שרוצה יכול לאכול זרעונים, וכיוצא בהם משאר מיני קטניות, שכן דרך לאוכלם במועד. אמנם, לאחמ"כ כ' טעם נוסף לאסור, וז"ל: "אחר זה מצאתי כתוב שיש מין אחד [של קטניות] הנקרא ויצאש והן מגרגרים של חטה שמשתנים בארץ בתבניתם וטבעם כמין

ח. והטעם למנהג זה, הוא משום שקטניות הוא מאכל אכלים. וכן מצינו שיעקב הכין נזיד עדשים (בראשית כה, כט) ביום שנפטר בו אברהם (ב"ב טז, ב).

ועי' בירוש' ברכות (פ"ג ה"א): כד דמך רבי שמואל בר רבי יצחק קביל ר' זעירא אביליו ואיכלון טלופחי.

ובפרקי דרבי אליעזר (פל"ה): ישראל אוכלין מאכל עדשים באבל ובצרה. **אמנם**, בס' מנחם משיב (סי' לג) הביא שהגר"י ענגיל דחה מנהג זה, וכ' דבוודאי מותר לאכול קטניות במועד. והביא ראיה מלשון חז"ל (ביצה יד, ב) הבורר קטניות ביו"ט.

ט. הוא ר' שמואל מפלייזא, שהיה תלמידו של רבי ברוך בעל התרומות, והיה בן דורו של האור זרוע. י. איננו בשאלות שלפנינו, אך בלשון זו ממש מופיעים הדברים בס' הלכות קצובות (הלכות פסח אות יג) המיוחס לרבי יהודאי גאון.

לדברי האומר שהוא מין דגן. ואף בזמנים הללו נהגו באכילתו בפסח. ואף קצת בני אדם שנוהגים להרחיקו בפסח לא מצד עצמו אלא מצד שיש בו גרגירים בקליפתם שדומין לחטה ולכן נוקפם שיהיו גרגירי תבואה שמתערבים עמו".

הרי משמע מדבריו שמנהג זה לא היה נוהג אלא בקרב קצת בני אדם. ואגב אורחא שמעינן מדבריו טעם חדש למנהג זה, והוא משום שדומים קצת לחיטה, וא"כ יש לחשוש שמא יתערבב עמן חיטה.

ובספר המכתם כ' (לה, ב): "ומה שנהגו קצת הראשונים להחמיר שלא לאכלו בפסח, לא היה אלא מפני שמתערבין גרגירי חטים דקים שאין ניכרין בו לפעמים".

משמע מדבריו, שמנהג זה נהג לפני ימיו, אך בימיו כבר לא נהגו כן.

ובפ' ערבי פסחים (קיד, ב) כ': "מכאן ראינו שמותר לבשל את האורז, שקורין רי"ש, ואין בו חשש איסור. להוציא מי שאומר דאורז ודוחן חמץ גמור לא הוי אבל נוקשה בעיניה הוי. ואם כן היאך היה מותר לעשות ממנו תבשיל. והראשונים שהיו מחמירין שלא לבשלו איפשר שבאותן מקומות היו מוצאין בו גרגירי חטים דקים שאינן ניכרין ולא רצו להכניס עצמן לספק איסור דאורייתא".

ביאור דבריו, דהביא הדעה שאין לאכול אורז משום חמץ נוקשה (וביאורנו לעיל דכל הנראה היא דעת הר"א מלוניל), ודחה דעה זו, דא"כ כיצד בימי חז"ל היו אוכלים אורז מבושיל". ולכן כ' שאף בימים שנהגו בהם לא לאכול קטניות בפסח, לא

הרי קמ"ל דעתו, דבאמת מנהג זה, שלא לאכול קטניות, בטעות יסודו. ומ"מ מכיוון שנהגו כן אין לנוהגים כן לשנות.

לסיכום הדברים, מצינו שהמנהג שלא לאכול קטניות בפסח קדמון הוא, ונהג באשכנז (כעולה מדברי בעל הרוקח) ובצרפת (כעולה מדברי רבינו פרץ, הר"א מלוניל ור"ש מפלייש). ולהלן נראה כיצד פשט מנהג זה.

עוד מצינו, ו' טעמים למנהג זה: א', משום שבקטנית מעורב חטים (הרוקח).

ב', משום שעלולים להחליף הקטניות בחמץ גמור (רבינו פרץ).

ג', משום שעכ"פ מחמין (הר"א מלוניל).

ד', משום שאין דרך כבוד לאכול קטניות במועד (רבינו מנוח בטעמו הראשון).

ה', משום זן מסוים של קטניות שהוא למעשה חיטה (רבינו מנוח בטעמו השני).

ו', באמת מנהג זה בטעות יסודו, אך כיוון שנהגו אין לשנות (הר"ש מפלייש).

המנהג שנהג בצרפת ובאשכנז

ד' הנה, אף שנהגו בצרפת בימים קדמונים לאסור אכילת קטניות בפסח, מ"מ לא נתקבע מנהג זה. ונביא כאן מדברי הראשונים שבצרפת למען יווכח:

כ' המאירי (פסחים לה, ב): "מאחר שביארנו על אורז ודוחן שאינם באין לידי חימוץ, מותר לאכול מהם תבשיל לכתחילה בפסח".

ועוד כ' במקו"א (שם קיד, ב): "ולמדת שהאורז מותר לבשלו, ואין לחוש

פשוט לאסור, אולם היו קהילות באשכנז שהתירו, ולכך כ' שאין מקום להתיר. ועי' בס' מנהגי מהרי"ל (הל' מאכלות אסורות בפסח אות טז) שהביא דברי מהר"ש.

ובספר לקט יושר (מהד' מכון ירושלים הל' חמץ ומצה אות יט) כ': "אבל אורז וכל מיני קטניות אין בהן חמץ, ואפילו אם יודע שבא מים על האורז או על הקטניות מותר להשהותו בביתו, אבל מהר"ר שלום ז"ל מצריך לבערם. לכך נוהגין איסור בניאושטט באגסים בחרדל משום דשכיח לאכול כל השנה ממנה. לשנה אחרת אמר, שלא אוסר מהר"ר שלום זצ"ל אלא אגסים בחרדל".

המעייין בדבריו יראה, דפשוט היה לו שאין לאכול קטניות בפסח, ורק דן האם יש להן דין חמץ ויש לבערם או לאו. שבתחילה אסר המהר"ש. ומשמע מדבריו שאסר מטעם שמעורב בהן חמץ. ולפיכך אסר מטעם זה גם אגסים בחרדל, שמכיוון שאוכלים מהם כל השנה מצוי שמעורב בהם חמץ. ולאחמ"כ חזר בו מהר"ש ואסר רק אגסים בחרדל^י

ובספר האגור כ' (הל' הגעלה סי' תשמח): "מאורז ומדוחן ושאר מינין שאינן מחמשה מיני דגן מותר לעשות מהן תבשיל, וכן בכל מיני קטניות, ויש אוסרין, לפי שמיני חטין מתערבין בהם. ולא נהגו כן. ואני המחבר ראיתי חסידי אשכנז וכל חכמים נזהרים מלאכול כל מיני קטניות בפסח".

נהגו כן אלא משום שהיו מערבים בהם חיטה, וכדעת הרוקח הנ"ל.

וברבינו ירוחם (תולדות אדם, נתיב ה', חלק ג) כ': "ואותם שנהגו שלא לאכול אורז ומיני קטניות מבושל בפסח מנהג שטות הוא, זולתי אם הם עושין להחמיר על עצמן ולא ידעתי למה" [דהיינו, אם הם מחמירים מטעם שאיני יודע].

ובעל המאור (בסוף מס' פסחים) כ': "שאדם יכול בשאר ימים [של פסח] לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניוון באורז ודוחן וכל מיני פירות".

ובספר הנייר^ב (פסח עמ' מה) כ': "פולין ועדשים מיני קטניות גאוני עולם הקדמונים אומרים דמותר לאכלן כשנותנים במים חמין, אמנם רבני צרפת אסרו בכל ענין גזירה אטו דגן מרוח שאנו רגילים לאכול ממנו ולעשות תבשיל, והמחמיר יבורך".

גם באשכנז, מנהג זה לא התקבע בכל הקהילות. וז"ל מהר"ש מנוישטט (הלכות ומנהגי מהר"ש, פרק מד אות ג): "ואע"פ ששאר דברין אין מחמיצות, אפ"ה אסרו חכמים לבשל בקדרה קטנית או שאר מינים כיוצא בה, משום הרחקת איסור, כי אם יבשלו ג"כ חיטים ואתי לידי דאורייתא. ואל יאמר אדם מאחר שאינו אסור מה"ת אין לחוש, כי כל מה שאסרו חכמים העובר עליו חייב מיתה. ואין לומר מנהג היתר הוא כאן, כה"ג הוי מנהג בטעות" עי"ש עוד בדבריו.

הרי שמעינן מדבריו, דבימיו היה המנהג

בהם), או שהיו משתמשים בסוג אורז אחר.

^{יב.} אין ידוע מי חיברו, וגם אין ידוע מה היה שמו האמיתי, ולפיכך נתכנה בידי גדולי הדורות בשם "ספר הנייר".

^{יג.} עי"ש עוד, שהביא בשם מהר"י אוברניק, דהטעם שאסר מהר"ש אגסים בחרדל, הוא משום שמחמץ החרדל

הרי משמע דבימיו, לא היה המנהג פשוט שלא לאכול קטניות בפסח, אולם חסידי וחכמי אשכנז נהגו כן.

[בשו"ת בשמים ראש, המיוחס לרבינו הרא"ש (סי' שמח) איתא: "ומה ששאלת בדבר הקטניות והאורז והדוחן בפסח, שמקצת רבני אשכנז אוסרים. וכן המנהג במקצת קהלות אומרים שאין זוכרין זמן שאכלוהו. תשובה, זרות הוא זה. שהדבר מפורש בגמ' להתר, ולא נודע בשום מקום שום ב"ד שעשו בדבר תקנה. אין לנו לחפש טעם וזכות למה שעשו מקצת ולא אכלוהו בקהלות ידועות. וקרוב הדבר שמן הגירושם והבלבולים נשתקע ענין זה. שהגירוש הראשון שהיה למונטסין היה ג"כ עדה קטנה של קראים בתוכם שנתגרשו, ונבנו בתוכינו בלכתם עמנו בגירוש, והם לא ידעו שום חילוק בין לחם ללחם, והכל מחמיץ כל שאפשר להעשות ממנו קמח ולחם". אבל אנו חלילה לאסור דברים המותרים חנם. וביותר משום תקנת עניים ודלים שאין להם בשר ולחם לשבוע כל ימי המועד, ומעברין דלא ליקלעו תרי שבי בהדי הדדי משום עניים האוכלים ליטרא ירק בסעודתא. וכן אין מעברין השנה במוצאי שביעית אעפ"י

שצריכה לו משום זה. ק"ו לאסור רוב מיני מאכל לעניים ואביונים ובי"ט. והמחמירין עתידים ליתן את הדין".

אמנם, כבר כ' המהרש"ם בדעת תורה (או"ח סי' תנג, א) שחלילה לשמוע לדברי תשובה זו. ועי' בהערה טו

הכרעת הפוסקים

[ה] הטור כ' (בריש סי' תנג): "ויש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות בתבשיל לפי שמיני חיטין מתערבין בהן וחומרא יתירה היא זו ולא נהגו כן".

וכן בשו"ע (שם) פסק דמותר לאכול אורז וקטניות בפסח. והרמ"א כ': "ויש אוסרים והמנהג באשכנז להחמיר ואין לשנות".

ובני אשכנז יוצאים ביד רמ"א כידוע, ונתקבע המנהג בכל קהילות אשכנז שלא לאכול קטניות בפסח.

אמנם, היעב"ץ בס' מור וקציעה (סי' תנג) כ' שיש להתיר אכילת קטניות בשעת הדחק^{טז}, והעיד ש"כמה פוסקים חושבים אותה לשטות ומנהג טעות". עוד העיד על אביו, החכם צבי, בזה"ל: "ומעידני על

עי"ז. וצ"ע, דבשו"ת מהרי"ל החדשות (סי' ג) כ' בשם "זקן רבי השר הגדול ז"ל" שהוא מהר"ש, דמותר להשהות אגסים בחרדל.

יד. ועי' בשו"ת זכר יהוסף ח"ג סי' קנז, שהביא להיפך, דהקראים נוהגים לאכול קטניות בפסח. והביא ראיות מספרי הקראים.

טז. האמת יורה דרכו, דמרבית גדולי הדורות יצאו בחרב ובחנית כנגד ספר בשמים ראש וכ' דאין הוא מהרא"ש אלא זיוף הוא. עי' בשו"ת חת"ס ח"א או"ח סי' קנד, וח"ג סי' סט. ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' מו. ובס' פרשת מרדכי או"ח סי' ה, ועוד.

אמנם, מכיוון שהחיד"א בספרו מראית העין (בליקוטים סי' יא אות ח) וכן בשם הגדולים ערך בשמים ראש, סמך את ידיו על ספר זה, וכן רע"א הזכירו בהגהותיו לשו"ע או"ח סי' רמו אות י, לא נמנעתי מלהביאו כאן. וזו. ולמעשה, מרבית הפוסקים חלקו בזה על היעב"ץ וכ' שאין להתיר אכילת קטניות בפסח אפי' בשעת הדחק. עי' בשו"ת חת"ס או"ח סי' קכא-קכב. ובשו"ת זכר יהוסף ח"ג סי' קנז. ובשערי תשובה סי' תנג, ס"ק א. ובס' מאמר מרדכי לר' מרדכי זאב איטינגא סי' לב. ובקונ' מנחת קנאות למהר"ץ חיות (נדפס בסוף שו"ת מוהר"ץ חיות).

בחססי, אמר רבא איכא דשרי כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי.

ובתוס' (ד"ה רבא) ביארו בשם הערוך, דחססי הוא קמח של עדשים, שהוא מין קטניות ואינו בא לידי חימוץ כ"כ. הרי, דעת רבא הייתה, שבמקום בו שכיחים עבדים שעלולים לטעות ולהחליפו בדגן, אין לבשל חסיסי. וא"כ הוא הדין בימינו, שעלולים לטעות ולהחליף, שאין לבשל קטניות. וכע"ז כ' גם בביאור הגר"א על השו"ע שם"י.

[אמנם, עי' ברי"ף וברא"ש ובעוד ראשונים שם, שכ' דחססי היינו מצה אפויה. ועי"ש בגיליוני הש"ס שכ' דמכאן ראה למנהג שלא לאכול שרויה בפסח, ואכמ"ל]

ובערוך השולחן (סי' תנג אות ה) הביא ראייה לאיסור מדברי הירוש' (פסחים פ"ב ה"ד), שהביא פלוגתת ר"י בן נורי ורבנן אי אורז מן דגן הוא, ומקשה ויבדקנה, ות"י דעל עיקר בדיקתה הן חולקין. והיינו דבדקוה ולא הכריעו אי מגיע לידי חימוץ בכך או לאו. וא"כ, דחז"ל הקדושים לא הצליחו להכריע בכך, על אחת וכמה וכמה שעלולים המון העם לטעות, ולכך יש לאסור.

אמ"ה זצ"ל, כמה צער נצטער אותו צדיק על זאת, כל חג המצות היה מתרעם ואומר אי אישר חילי אבטליניה למנהג גרוע הלז שהיא חומרא דאתיא לידי קולא ונפק מנה חורבא ומכשול".

ועי"ש שרצה החכם צבי לבטל מנהג זה, אולם חשש ללעז הרבים. וסיים היעב"ץ: "על כן אני אומר בטח, המבטל מנהג זה של מניעת אכילת קטניות (והדומה לו ממנהגים גרועים כאלה) יהי חלקי עמו, הלואי יסכימו עמדי גדולי הדור במחוז הלז. הנני הנני להיות נטפל לדבר מצוה זו, וכל ימי הייתי עומד ומצפה מתי יבוא לידי ואפרסם דעת אמ"ה להפקיע חבל חומרות כאלו שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בהן. לקיים ותגור אומר ויקם, ואקבענה בדפוס ואעשנה כיון להביאה לידי מעשה לתקוע בה מסמרות, לקבעה הלכה לדורות, לזכות את הרבים ולהסיר מכשול מדרך עמינו, בודאי למצוה רבה יחשב".

ומ"מ, גם מדברי היעב"ץ משמע שחשש לבטל המנהג בפועל.

ועי' בפרי חדש (ריש סי' תנג) שהביא ראייה דיש לאסור קטניות בפסח מדברי הגמ' (פסחים מ, ב) דרב פפי שרי ליה לבורדיקי [לנחתומין] דבי ריש גלותא לממחה קדירה

י. היעב"ץ האריך בנדר"ז גם בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קמז אות ד), ובתו"ד כ': "ובהיותי במנהיים רצו לאסור הפרי הארץ שקורין ערד עפפל או קארטופלין [תפוחי אדמה]. מפני שעושין מהם קמח ואני עמדי כנגדם. בידועי שאין הצבור יכולין לעמוד בזולתם. והוא מאכל עניים וראיתי המעשה כמה פעמים שבני הכפרים האכילו אותם לבני ביתם מאין להם לחם ומזון די. ונצחתי אותם ע"י אנשי הקהל שם שצוו על המורה שלא יאסור דבר חדש מה שלא אסרו הרבנים שישבו שם על כסא הוראה כי לא היה בעת ההיא אב"ד שם. כי הר"מ מקלויז הרב מוה' מענדל יאנקוי ז"ל היה שם למורה ומה טוב אם יסכימו כל חכמי הדור לדעת אחת. ומסופקני אם יבוא הדבר פעם אחת על מכונו בדור הזה שגברה הקנאה. ויראים יותר מן המנהגים כמפני גופי תורה".

יח. ועי' בספר מעשה רב – מנהגי הגר"א (אות קפד), וז"ל: "כל מידי דמידגן נאסר, ואין להתיר מיני קטניות כגון הירו, ואפילו בשנת בצורת".

מנהג בני ספרד

ו] בספרד לא נהג המנהג שאין אוכלים קטניות בפסח. וכן מעיד הריטב"א (פסחים לה, א): "אבל מצינו מנהג פשוט בכל ספרד שאוכלין בפסח אורז מבושל, וסומכין בזה על דברי הגאונים שאמרו שאין מחמיצין כלל... ומ"מ צריך להזהר מאד, שהרי נמצא עם האורז ממין הכוסמין תמיד, ואם נשאר שם אפי' גרגר אחת, נמצא שנאסר הכל בבשולו במה שהוא, ולכן צריך לבדוק אותו פעם אחר פעם בעיון גדול, דהא לאו איחזוקי איסורא הוא, כיון דמלתא דשכיחא טובא. והרבה מן החסידים נמנעו מלאכול מהם בפסח מבושלים, מפני ערבובים שעושה עמהם".

שמעינן מדברי הריטב"א, דאע"פ שמצוי מאוד שבאורז מעורב כוסמין, ומחמת זה יש שהחמירו לא לאוכלו, מ"מ מנהג ספרד לא להחמיר בזה.

ובשו"ת הרשב"ש (סו"ס צ) כ' לאנוסי ספרד שלא ידעו מה לאכול בפסח; "ולאכול פולי" ואפונים אין בדבר בית מיחוש וכן אנו מאכילין אותם, אע"פ שיש קצת מהצרפתים שמחמירין, לית דחש להו וכל שכן באלו".

והאבודרהם בפירוש סדר ההגה כ': "כל דצריך ייתי ויפסח, פירוש שאפשר שיש לאדם פת אורז ופת דוחן ואינו רעב". הרי דס"ל שמותר לאכול פת אורז ודוחן.

ומהר"ם חלאווה (בפסחים שם) לאחר

שהביא את מנהג הצרפתים (הובא לעיל) כ' דהא ליתא ומותר לאכול.

ובשו"ת הריב"ש (סי' תכ): וכבר הסכימו המפרשים ז"ל שכל המינין חוץ מחמת המינין הנזכרים במשנה, הם מותרין גמורים ואפי' איסורא דרבנן ליכא... וכבר פשט המנהג לבשל האורז וכל מיני קטנית והדוחן".

וכן פסק השו"ע: "אלו דברים שיוצאים בהן ידי חובת מצה בחטים ובשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון, אבל לא באורז ושאר מיני קטנית וגם אינם באים לידי חימוץ ומותר לעשות מהם תבשיל".

וכן הוא הפסק הפשוט אצל עדות המזרח שמותר לאכול קטניות בפסח. אמנם, יש פוסקים שכ' לאסור גם לבני ע"מ. עי' בשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' מח), ובפקודת אלעזר (ח"א סי' נא), ובארץ חיים (או"ח תנג, א), נחפה בכסף (ח"א דף קעה ע"ד), ועוד.

ואף מבין הפוסקים המתירים בשאר קטניות, היו שכ' לאסור באורז, שקשה לברור אותו. וכ"כ הפרי"ח: "אבל אין כן מנהגינו [שלא לאכול קטניות] זולתי באורז ששנה אחד אחר שנבדק ג' פעמים יפה נמצא בו גרעין חטה, ומאותו היום והלאה לא אכלנוהו בפסח".

וכן פסק החיד"א בברכי יוסף (תנג, א) שירא שמים לא יאכל אורז בפסח.

והגר"ח פלאג"י (ח"ב סי' צד"ב) העיד שבאיזמיר לא אכלו אורז כלל.

יט. וחזר על דבריו בשו"ת טוב עין (סי' ט אות ו) ובס' לב דוד (פ"ל) ובמראית העין (בחדושים שבסוף הספר סי' יא אות יד).

כ. ובמועד לכל חי סי' ב אות ז).

למנהג אשכנז שלא לאכול קטניות בפסח ❖ מנורה בדרום | לה

ועי' ברב פעלים (ח"ג סי' ל) שכ' שיש ואין כאן המקום להאריך במנהג עדות
בבגדאד שאינם אוכלים אורז בפסח. המזרח, רק יעשה איש כמנהג אבותיו.



הרב גרשון גולד

אם חייב עונג שבת הוא מהתורה

זאת ישעיה, אע"כ דהו"ל הלל"מ ואתא ישעיה ופירשו בקרא. ומה שהרמב"ם כתב דברי סופרים, כך דרכו שכל דבר שאינו מפורש בקרא קרי ליה הרמב"ם דברי סופרים. וכ"כ הפמ"ג סי' רמ"ח א"א סק"ו לפרש בכוונת הרמב"ם עיי"ש.

ומאידך יש אחרונים שנקטו כפשט דברי הרמב"ם שבאמת עונג שבת דרבנן, עי' בשו"ע הרב ריש סי' רמ"ח בקו"א, וכן נקט הביאור"ל בסי' ר"נ ד"ה ישכים וכו' שלדעת הרמב"ם עונג שבת דרבנן.

כך שמדברי הרמב"ם אלו אין ראיה אם עונג שבת מדאורייתא או לא.

ברמב"ם הל' שבועות מוכח לכאן' דעונג שבת מדאורייתא

והנה, הרמב"ם בהל' שבועות פ"א ה"ו כתב, שהנשבע שיתענה בשבת הוי שבועת שוא. וכתב הרשב"א (בתשובה סי' תרי"ד) בדעת הרמב"ם, שס"ל שאיסור תענית בשבת הוא מן התורה, ולכן הוי שבועת שוא. ובחת"ס הנ"ל הוכיח מדברי הרמב"ם אלו, שמצוות עונג שבת דאורייתא, וכשיטתו הנ"ל.

דחיית הראיה מהרמב"ם בהל' שבועות

אכן יש לדחות, שגם אם נאמר שעונג שבת דרבנן, מ"מ איסור תענית דאורייתא. דהאיסור להתענות אינו מדין עונג שבת, אלא נלמד מהכתוב "אכלוהו היום כי שבת היום לה" מכלל דבשבת אסור להתענות. וכמ"ש בשו"ע הרב סי' רמ"ב בקו"א סק"א עיי"ש.

איתא בפסחים סח: אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכס מ"ט וקראת לשבת עונג. ע"כ. ומבואר דבשבת יש מצוה להתענג. אכן יל"ע אם זה מדאורייתא או לא, דקרא דוקראת לשבת עונג הוא בישעיה, וא"כ יתכן שזה רק מדברי קבלה ולא מדאורייתא.

והנה באחרונים כבר האריכו הרבה האם מצוות עונג שבת היא מדאורייתא או לא, עי' בשד"ח מע' ע' כלל ס"ה ובתועפות ראם על היראים סי' תי"ב שהביאו חלק מדברי האחרונים בזה, ולא רציתי להכנס לכל המו"מ ואריכות דבריהם, אלא רק לדון אם יש ראיה לזה מגמ' או מראשונים או לא.

ברמב"ם הל' שבת מבואר לכאן' דעונג שבת דרבנן

והנה ברמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"א) כתב וז"ל, ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין ע"י הנביאים. שבתורה זכור ושמור. ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד. עכ"ל. ומשמע דעונג שבת דרבנן.

דחיית הראיה מדברי הרמב"ם בהל' שבת

אכן באמת נחלקו האחרונים בכוונת הרמב"ם, דהחת"ס בחי' שבת דף קיא. ובשו"ת או"ח סי' קס"ח כתב, דודאי גם הרמב"ם מודה דהוי דאורייתא, דהא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ואיך יתכן שחידש

ולא אסמכתא. והוכיח מדברי הרשב"א שעונג שבת דאורייתא.

וז"ל הרב פעלים, כתבו האחרונים בשם תש' הרשב"א (ח"א סי' קכ"ז) שכתב זו היא דרשה גמורה שהתירה תורה להפריש שלא מן המוקף לעונג שבת ולכן אל תתמה לפי סברת התוס' דס"ל אסור מן התורה לתרום שלא מן המוקף ואיך דחי עונג שבת איסור תורה, דגם זו היא דרשה גמורה שהתירה תורה בפסוק זה דלמען תלמוד לתרום שלא מן המוקף בשביל עונג שבת עיי"ש, נמצא לדעת הרשב"א עונג שבת הוא מצוה מן התורה. ע"כ.

והיינו שהרב פעלים מוכיח מהרשב"א, שאין לומר שדרשת הגמ' להתיר משום עונג שבת היא אסמכתא בעלמא, דהא מתירים עפ"י איסור תרומה שלא מן המוקף, שהוא איסור דאורייתא לדעת הרשב"א והתוס', וע"כ שדרשה גמורה היא וכמש"כ הרשב"א וכנ"ל.

[ולשלמות הענין רציתי להעתיק את לשון הרשב"א, וז"ל, שאלת: הא דאמור רבנן אסור לתרום שלא מן המוקף ודרשינן לה בספרי מדכתב והרמותי ממנו מן המוקף לו וכו' בתוספות אמרו דדרשה גמורה היא וכו' וקשיא לי ההיא עובדא דיבמות דפרק האשה רבה דר' ינאי עשר מפירי דביתיה אפירי דמיתי אריסיה בע"ש משום עונג שבת וסמך ליה אקרא דלען תלמד ליראה את השם כל הימים ואם איתא כדברי התוספות היכי דחי עונג שבת איסורא דאורייתא וכו'.

תשובה: ודאי דרשה גמורה היא ודאו' היא כדברי רבותינו בעלי התוספות וכו' ומאי דקשיא לך היכי שרינן איסורא דאורייתא משום עונג שבת תו ליכא לאקשויה

וכן מוכח בדעת הביאווה"ל בסי' ר"נ שהובא לעיל, שכתב שדעת הרמב"ם שעונג שבת דרבנן, וא"כ ע"כ שלפי דעתו מה שיש איסור תענית מן התורה אי"ז מדין עונג שבת אלא כמש"כ השו"ע הרב הנ"ל.

בגמ' יבמות צג. מוכח לכאן דעונג שבת דאורייתא

והנה איתא ביבמות צג. "למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים אלו שבתות ויו"ט למאי הלכתא אילמא לעשורי ומיכל איצטריך קרא למישרי טלטול דרבנן". ופירש"י, כל הימים אלו יו"ט ושבתות. הוי למד להזהר שלא יבטל עונג שבת בשביל תיקון הטבל. ע"כ.

הרי משמע דעונג שבת דאורייתא, דאם הוא דרבנן יש להקשות כקו' הגמ', איצטריך קרא להזהיר בשביל מצוה דרבנן.

וב"כ להוכיח בערול"נ שם, וז"ל, ברש"י כל הימים. שלא יבטל עונג שבת. משמע דעונג שבת דאורייתא כיון דמקרא דרש כן, וקשה לי מנ"ל כן דהא בפסחים (ס"ח:) לא יליף רק מקרא דוקראת לשבת עונג דהוא דברי קבלה וי"ל דמזה עצמו מוכח דמדאורייתא הוא דהרי אין נביא רשאי לחדש דבר אע"כ דגמרא גמירא ואתי ישעיה ואסמכיה אקרא וכדאמרינן סנהדרין אתי יחזקאל ואסמכיה אקרא. ע"כ.

ברשב"א מוכח שדרשת הגמ' הנ"ל היא דרשה גמורה

אמנם לכאורה יש מקום לדחות את הראיה מהגמ', ולומר, שבאמת עונג שבת אינו מדאורייתא, וקרא דלמען תלמד הוא אסמכתא בעלמא. אך בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' כ"ב) הוכיח מהרשב"א בתשובה שהדרשה דלמען תלמד היא דרשה גמורה

ביום השבת וזה קרוב למה שאמרנו שלא היו מלאכות הללו שהן הנאה לגופו בכלל איסור הראשון ורצה רבי נתן לומר שלא הוצרך הכתוב לאסור אפייה ובשול ושאר צרכי אוכל נפש וכו' אבל עדיין כל מלאכות שאדם נהנה בהן ואינן עושין הנאה אלא לגוף כגון הדלקת הנר ומדורה ורחיצת גופו בחמין יהיו מותרות כי זה מעונג שבת לכך נאמר לא תבערו אש לאסור הכל. ע"כ.

הרי מבואר ברמב"ן שצריך פסוק לאסור מלאכות אלו, דאל"כ היינו מתירים אותם משום עונג שבת. ולכאורה מזה מוכרח שעונג שבת הוא מהתורה.

דחיית הראיה מהרמב"ן בפ' ויקהל

אמנם יעויין בס' שמחת יהושע (שם), שכתב לדחות את הראיה מהרמב"ן ע"ד שנכתב לעיל, וז"ל, ואולי יש לדחות, שהגם שחיוב עונג שבת הוא רק מדרבנן, אך הא מיהת שעיקר החפצא של עונג שבת הוא מדאורייתא, ויש קיום מהתורה בלענג את השבת. ומצד זה הוה אמרינן שהמלאכות שפורטו במכילתא מותרות, ואיצטריך קרא לאוסרן.

דברי המ"ב בדעת הרמב"ן אם עונג שבת דאורייתא

והנה כתב המ"ב (סי' רמ"ב סק"א) בענין מצוות עונג שבת וז"ל, הנה עיקר מצות עונג שבת נתפרש לנו ע"י הנביאים וכמו שנאמר וקראת לשבת עונג ויש פוסקים שס"ל דעיקרו הוא מן התורה שהשבת הוא בכלל מקראי קודש שנאמר וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש וגו' ומקרא קודש פירשו חז"ל בספרא דהיינו לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בעונג אכילה ושתייה. ע"כ.

מידי שהרי התורה התירתה מדכתב למען תלמד ליראה כל הימים. ע"כ.]

דחיית הראיה מדברי הגמ' והרשב"א ביבמות

אך בספר שמחת יהושע (יבמות צג. ועה"ת פ' ויקהל), דחה את הראיה מהגמ' ביבמות, דאולי י"ל דנהי שאין חיוב עונג שבת מהתורה, אך החפצא דלענג את השבת והקיום הם מדאורייתא, ונימא, דהדרשא דלמען תלמד הוה מצד החפצא והקיום דעונג שבת דאיכא מהתורה. ע"כ.

וכ"כ לדחות את הראיה בשו"ת חבלים בנעימים (ח"א סי' ח'), וז"ל, ועונג שבת אף דלכאורה מוכח ביבמות צ"ג ע"א דהוא דאו' עיי"ש ר' ינאי עישר מפירות של ביתו על פירות שלא באו לרשותו א"ל ר' חייא שפיר עבדת דתניא וכו' דמותר לעשר על דבשלב"ל ועתיד לבא לצורך עונג שבת הרי דגלמד מקרא. ומ"מ י"ל לעולם עונג שבת אינו חיוב מדאו' רק מדרבנן אלא מ"מ אם רוצה אדם להתענג בשבת התירה תורה לעשר דבשלב"ל או שלא מן המוקף ועי' שו"ת הרשב"א קכ"ז וי"ל שכוונתו כן. ע"כ.

ראיה מהרמב"ן פ' ויקהל שעונג שבת דאורייתא

והנה יעויין ברמב"ן עה"ת פ' ויקהל, שכתב עה"פ "לא תבערו אש בכל מושבתיכם ביום השבת" וז"ל, ענין הכתוב הזה ודאי לאסור בשבת וכו' וכלשון הזה מצאתי במדרש רבי נתן אומר לא תבערו אש בכל מושבתיכם ביום השבת למה נאמר וכו' שומע אני יהא רשאי להדליק לו את הנר להטמין לו את החמין ולעשות לו מדורה בשבת ת"ל לא תבערו אש בכל מושבתיכם

תעשה להם מקרא של קודש לשנותם במאכל ומלבוש מחול לקודש. עכ"ל. ומבואר שדין מקרא קודש הוא לשנות השבת מימות החול במאכל ובמשתה, וא"כ אינו כדין עונג הנלמד מוקראת לשבת עונג שהוא דין שבשבת יתענג. וכן מצינו בשבת דף קי"ט אמרו ליה בני ר' פפא בר אבא לר"פ כגון אנן דשכיח לן בישראל וחמרא כל יומא במאי נישנייה, א"ל אי רגיליתו לאקדומי (סעודתכם בבוקר. רש"י) אחרונה, אי רגיליתו לאחרונה אקדמוה. וחזינן בגמ' דמלבד דין עונג יש דין לשנות מימות החול אע"פ שאין לו יותר עונג בשבת וזהו דין מקראי קודש וכמשנ"ת. עכ"ל.

והיינו שדין עונג דאכילה ושתיה דמקראי קודש אינו מדין עונג שבת בעצם, אלא בשביל לשנות את השבת בזה מימות החול. וכמשנ"כ לעיל.

בדרשת הרמב"ן לר"ה מבואר שחיוב עונג שבת מדאורייתא

אמנם יעויין בספר שמחת יהושע (שם) שהביא שבדרשת הרמב"ן לר"ה מבואר שחיוב עונג שבת מהתורה. וז"ל, הר' ישראל אליעזר וורנר שליט"א הראה מ"ש הרמב"ן בדרשה לר"ה, וז"ל, ואם לא אמר כל מלאכת עבודה לא תעשו היה מותר מן התורה כל טורח ועמל שאין בו מלאכה ממש מן האבות ותולדותיהן ויכול הוא לטרוח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתכות וכו' והותרו ימים טובים ואפילו שבת עצמה שבכל אלו אין בהם לא אב מלאכה ולא תולדה וכי זהו וכו' עונג שצוה בשבת שלא יוציא גרוגרת אחת מביתו לר"ה אבל יגלגל זבל שבחצרו כל היום מלמעלה למטה וכו' ויסיע אבנים גדולות ואבנים יקרות אבני גזית ויעכב בהם וכו' אבל העיקר

ובשעה"צ ציין שהפוסקים שס"ל שעקרו מן התורה היינו הרמב"ן בפרשת אמור. הרי מבואר דהמ"ב למד בדברי הרמב"ן שיש עונג שבת דאורייתא מקרא דמקרא קודש.

דחיית הראיה מהרמב"ן בפ' אמור

אמנם נלענ"ד דאין כ"כ ראיה מהרמב"ן בפ' אמור, דנראה דעונג אכילה ושתיה דמקרא קודש אינו מדין עונג שבת, דהרי דין עונג שבת אינו דווקא באכילה ושתיה, אלא בכל דבר שאדם נהנה, וכמו שמבואר ברמב"ן בפ' ויקהל שהובא לעיל, שכל שעושים הנאה לגוף כגון הדלקת הנר ורחיצת גופו בחמין שייך לעונג שבת, וכן יעויין לקמן שיובא מהרמב"ן איסור טרחה בשבת משום ביטול עונג שבת. אבל דין עונג דאכילה ושתיה דמקרא קודש נראה שלא שייך בשאר ענינים, והיינו משום שעניינו לציין ולקדש את היום באכילה ושתיה מעונגת, והוא דין ביום ולא בגברא, משא"כ עונג שבת שהוא בגברא. וא"כ אכתי י"ל דדין עונג שבת דהגברא אינו דאורייתא.

ושו"מ בזה דברים מהגאון הרב צבי קושלבסקי שליט"א (אבי הבן), בקובץ צהר כרך י"א עמ' צ"ה-צ"ו, וז"ל, מבואר מדברי המ"ב דדין עונג שבת ומקראי קודש חדא מילתא היא ומקור דדין עונג מה"ת הוא ממקראי קודש.

אמנם נראה לומר דדין עונג שבת הנלמד מ"וקראת לשבת עונג" לא שייך לדין מקראי קודש ושני דינים הם ולכן צריך ב' פסוקים, והביאור בזה ע"פ הרמב"ן עה"ת ויקרא כ"ג ב' שביאר קרא דמקרא קודש לשון מאורע, וז"ל: ורבותינו ז"ל אמרו ארעם במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, כלומר שלא יהא חוקם אצלך כחוק שאר ימים אבל

לא פקדיה רחמנא אאכילה בהדיא אלא לקדש את השבת ולענגו וכל היכא דלא מיענג אאכילה לא מיחייב בה. ע"כ. וכדבריו משמע גם מחי' ר' דוד עיי"ש.

דעת הפסקי הרי"ד שעונג שבת דרבנן

אמנם דעת הפסקי הרי"ד שעונג שבת דרבנן, שכתב בפסחים (שם) וז"ל, ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך וכו' ודווקא ע"פ משום חיובא דמצה אבל בע"ש ויו"ט אוכל והולך עד שתחשך וכו' וא"ת הרי גם בשבת איכא מצות ג' סעודות, אין בהם עשה מפורשת כמו שיש באכילת מצה ואינו אלא מדרבנן ומדברי קבלה וקראת לשבת עונג. עכ"ל. הרי מבואר דס"ל דעונג שבת אינו מדאורייתא.

לשיטות שאיסור תענית בשבת מדרבנן

יל"ע אם מוכח דעונג שבת דרבנן

והנה לעיל הובא שד' הרמב"ם שאיסור תענית בשבת הוא מהתורה, אמנם יש ראשונים שס"ל שמהתורה מותר להתענות, והאיסור להתענות בשבת הוא רק מדרבנן.

ולכא' נראה ששיטות אלו ס"ל שעונג שבת דרבנן, אכן אולי י"ל שגם הם מודים שיתכן שעונג שבת דאורייתא, ומש"כ שאיסור תענית אינו מהתורה, היינו באופן שאינו מתענג באכילתו, שבכח"ג אין חיוב עונג שבת באכילה וכמ"ש הר"ן ור' דוד שהובאו לעיל, וכן פסק גם בחת"ס סי' קס"ח. ויל"ע.

כך הוא שהוזהרנו במלאכות בשבת בלאו וזכרת ובחיוב סקילה וכו' והטרחים והעמל כשאין בהם אב מלאכה ולא תולדה הוזהרנו בהם בעשה דשבתון ע"כ. והר' וורנר שליט"א הוכיח ממ"ש הרמב"ן וכי זהו עונג שצוה בשבת וכו', שמזה מוכרח שחיוב עונג שבת הוא מהתורה. עכ"ל.

בבה"ג מפורש שעונג שבת דאורייתא

ובאמת שכבר בבה"ג מצאנו דס"ל דעונג שבת דאורייתא, שכתב במנין המצוות בעשה מ"ח מצוות עינוג. וז"ל, ושמחת שבת, ועינוג. עכ"ל. [לכאור' היינו מקרא דמקרא קודש וכמש"כ המ"ב, דאילו כד' החת"ס דהוא מהלל"מ, וכמו שיובא להלן מהיראים, לכאורה לא היה זה במנין העשין].

ביראים מבואר דעונג שבת דאורייתא

ועי' גם ביראים (סי' תי"ב) שכתב בהדיא שעונג שבת דאורייתא. וז"ל, מצות עונג שבת גמרא גמירא לה עד דאתא ישעיה ואסמכה אקרא דכתיב וקראת לשבת עונג וכו'. ע"כ. ועיי"ש בתועפות ראם שהאריך בדברי האחרונים בזה.

בר"ן מפורש שעונג שבת דאורייתא

וגם בחי' הר"ן בפסחים (צט:) מפורש שחיוב עונג שבת דאורייתא, דאיתא שם בגמ' שלר' יוסי מותר לאכול בע"ש סמוך למנחה ורק בע"פ אוסר משום מצוות אכילת מצה שתהיה בתאבון. וכתב הר"ן וז"ל, ואע"ג דמצות עונג שבת נמי מדאורייתא הוא, התם



הרב איתי גייסי

בדין בישול אחר ואפיה וצליה

היא דאמר יוצאין ברקיק השרוי במים בפסח אבל לא במבושל ואע"פ שאינו נימוח, דלאו לחם קרינן ביה, הואיל וחזר ובישלו נפיק ליה מתורת לחם.

דעת הטור ברא"ם.

ב] ובטור תמה על הרא"ם, למה אסר גם בכלי שני, ואפשר דמדמה ליה למלח דאמרינן לחד לישנא שמבשל אפי' בכלי שני, ואינו נראה לאסרו בכלי שני ע"כ. ונראה מדבריו הטור שהרא"ם אסר מדינא בכלי שני.

ובן נראה שהבין הב"י (בדעת הטור), וכתב לתרץ תמיהתו מהא דכתב ההגהות מיימוניות (פרק ט' דפוס קושטנט'), דלא אסר הרא"ם בכלי שני מהדין, וס"ל דמלח אפי' בכלי ראשון לא בשיל, אלא דהמחמיר שלא לתת בכלי שני שהיד סולדת בו תבוא עליו הברכה. ומהא למדנו דיש דברים המתבשלים בכלי שני אלא שאין אנו בקיאים ברכין וקשין לכך צריך להיזהר בפת. ובזה נתבטל מה שתמה הטור למה אסרו בכלי שני, וגם מה שכתב ואינו נראה לאסרו בכלי שני. ע"כ. וגם הסמ"ק² (רפ"ב) כתב בשם הרא"ם, שאסור ליתן פת בכלי ראשון כל עוד היד סולדת בו ע"כ. ע"ש. ולענ"ד נראה כן גם בדעת הסמ"ג, דלא כתב חוששני לו מחטאת אלא על בשר ודגים שכתב בסיפא ולא על כלי שני כנ"ל.

האם יש בישול אחר אפיה וצליה.

א] אף דקיי"ל דאין בישול אחר בישול בדבר יבש כדאמרינן במשנה (קמח:), כל שבא בחמין מלפני השבת - שורין אותו בחמין בשבת וכו'. (וכן פסק בשו"ע סעיף ד'), כתב הסמ"ג בשם היראים וז"ל, "מ"מ יש בישול אחר אפיה וצליה, הלכך יזהר אדם שלא יתן פת אפויה אף בכלי שני בשבת במקום שהיד סולדת בו גם מצלי יזהר אדם, ובשר או דג מבושל יזהר אדם שלא יתן אצל האש בחום גדול שהיד סולדת בו" ואם עשה חילל את השבת וחוששני לו מסקילה וחטאת עכ"ל". וכן הביאו המורדכי (פרק כירה סי' ש"ב).

עוד כתב הסמ"ג, "ומכלי שני שכתב הרב דומה שתופס עיקר דיש דברים שמתבשלים אף בכלי שני כדאמר, דמלח בכלי שני נמי בשלה ואין אנו בקיאים בדברים הקלים להתבשל וראוי להחמיר בכולן. ובירושלמי דמעשרות (פ"א ה"ד) גרסינן, מה בין כלי ראשון לכלי שני אמר רבי בון בכלי ראשון אין היד שולטת בכלי שני היד שולטת אמר רבי יונה אף בכלי שני אין היד שולטת אלא עשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכלי שני". עכת"ד.

וראייתו של הרא"ם מהא דאיתא בפסחים (מא.) דאמרי גבי קורבן פסח, אם צלאו ואחר כך בישלו חייב, הא מני רבי יוסי

א. ומהא נראה דס"ל דיש נמי צליה אחר בישול.

ב. עיין בב"ח שהביא מהסמ"ק נוסחא אחרינא שאסור ליתן לחם בקערה (היינו כלי שני) שיש בו תבשיל אם היד סולדת בו עכ"ל. וכתב הב"ח דנוסחא זו עיקר.

המוציא לחם מן הארץ, וכדפ' רבא והוא דאית ביה תוריתא דנהמא, פירוש שיש בהן תואר לחם שלא נשתנו מראיתם על ידי בישול. ונראה לפי זה דגם במצה יוצא בה ידי חובתו, שכן כתב בספר המצות דגמרינן להו מהדדי מג"ש דלחם לחם, דבברכת המזון כתוב שלא נימוח, דאין בישול אחר אפיה, והיכא שנשתנה מראיתן שאין להם תואר לחם, אין מברכין עליהם המוציא לחם מן הארץ, ולא משום שהבישול מבטל האפייה, דאפילו אם היה שורה בצונן ומרוב שרייה היה נימוח ונשתנה מראיתו שלא היה לו תואר לחם, לא היו מברכים עליו המוציא ולא היו יוצאים בו ידי חובתו בפסח. ומעתה קיימא לן דאין בישול אחר אפיה ומותר ליתן בשבת פת אפויה לתוך תבשיל רותח לכל הפחות בכלי שני, ודלא כרבינו אליעזר ממיץ זצ"ל שאסר מטעם דקיימא לן כר' יוסי. ואפילו בכלי שני אסר כאשר כתבו בשמו אבא מארי זצ"ל וספר המצות. עכ"ל.

ובשו"ת הרדב"ז (חלק ו' סי' ב אלפים רי"ד) נמי כתב לדחות שיטת הרא"ם אלא שהעלה לעשות פשרה וז"ל, "ואין דינו (של הרא"ם) מחוור, דאמרינן עלה בגמ', טעמא, דאמר קרא ובשל מבושל מ"מ ומשום הכי חייב אם אכלו, אבל בעלמא דליכא ריבויא אין צלי אחר בישול ולא בישול אחר צלי לחייבו חטאת או כרת, אבל איסורא איכא, וכבר ראיתי מי שהתיר לתת המבושל אצל האש ואפילו במקום שהיד סולדת בו, ומינקט

אלא שהב"ח כתב ליישב דברי הטור, דודאי שראה מה שכתבו הסמ"ג והסמ"ק בשם הרא"ם, ואעפ"כ כתב דאין לאסרו בכלי שני, והוא כיון דקיי"ל דכלי שני אינו מבשל ולא אשכחן אלא גבי מלח ללישנא קמא, משמע שאר דברים אין כלי שני מבשלי.

שיטת הראב"ה דאין בישול אחר אפיה.

ג] אמנם הראב"ה (סי' רצ"ז) והביאו נמי המרדכי (שם) חלק על היראים וכתב, דלאו מילתא היא דבפרק כיצד מברכין (לח:): מייתי לה ומסיק דעד כאן לא קאמר ר"י אלא לגבי מצה דביענן טעם מצה וליכא ע"כ. וכתב הב"י דקושיית הראב"ה קושיא חזקה היא.

עוד כתב שם הב"י לדחות דברי הרא"ם, טעמא דחייב בצלאו ואח"כ בישלו, לאו משום דבישול מבטל את הצליה, אלא משום דאמר קרא ובשל מבושל מ"מ ע"ש. ועיין בכל בו (סי' ל"א) שהקשה נמי קושיית הב"י, אלא שסיים שם המחמיר תע"ב ע"ש.

ובשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קפ"ט) כתב נמי לדחות דברי הרא"ם וז"ל, "כתב רבינו אבא מארי זצ"ל (האור זרוע). חביצה דאמר רב יוסף (ברכות ל"ז ב') אי אית בה פירורין כזית מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ, דקיימא לן כרב ששת ורבא דאפילו פירורין שאין בהן כזית מברכין עליה

ג. עיין דרישה סוף אות ד'. וכן בהגהות מהר"ח מה שכתבו עוד ליישב דברי הטור.

ד. וכן נראה דעת התוס' (פסחים מא. ד"ה אבל לא במבושל)

ה. וראיתי לספר ברכת יצחק של הגאון יצחק מלכה שליט"א (תמצית הברכה פרק ד'), שהקשה על הב"י מגמ' פסחים הנ"ל, מהא דלמדה הגמ' דין מצה מקורבן פסח וא"כ מוכח דאין זה גזרת הכתוב. אלא שלא זכיתי להבין, אחר דקיי"ל דמברכין על שלקות בורא פה"א וכמו שהקשה הב"י, א"כ נדחתה הראיה לומר שלמד דיש בישול אחר אפיה מסברא, אלא דאפשר לומר דגם לר"י נלמד דין קורבן פסח משום גזרת הכתוב של בשל מבושל מ"מ, ולכן לא מתחילה קושייה מעיקרא. וע"ש שהארין לפלפל בדברים.

דעתו, דיש מתירין בכלי שני כדעת הטור והסמ"ק. ועיין מחצית השקל (ס"ק י"ט), ובמשנ"ב (ס"ק מ"ג) שפירשו כהצד הראשון, וכן הוא בתוספת שבת (ס"ק כ"ה), וכן כתב בכף החיים (אות פ"ב). [וכן נראה לענ"ד שבא לפרש דברי מרן ולא לחלוק, שכן נראה מלשונו, מהא דכתב בהמשך דבריו ויש מקילין אפילו בכלי ראשון, משמע שס"ל שדעת מרן לאסור בכלי ראשון ולהתיר בכלי שני כנ"ל].

ובינתן שפירש דברי השו"ע דיש מתירין בכלי שני, א"כ הדעה הראשונה היא דעת הרא"ם, והיש מתירין היא דעת הטור ודעימיה, ואילו דעת הראב"ה שנראה בב"י דס"ל כמותו לא הביא כלל, והדבר לכאורה תמוה, דלמה השמיט את דעת הראב"ה שבב"י נראה שמסכים לדבריו.

ולענ"ד נ"ל לומר, דס"ל לרמ"א דאף שכתב הב"י שקושיית הראב"ה חזקה היא, לא דחה לגמרי דברי הרא"ם, דאיכא ספק דאו' ולכן חשש לו בכל אופן בכלי ראשון, מה שאין כן בכלי שני דלא חשש אף שגם בכלי שני יש ספק, י"ל מאחר והסמ"ק (דלא כגירסת הב"ח), וגם ההגהות מיימוני כתבו שהרא"ם לא אסר בכלי שני מדינא אלא רק מצד חומרא¹, ודעת הטור להתיר לגמרי בכלי שני, לכן פסק להקל בכלי שני דכולי האי לא מחמירין, דהא ספק ספיקא הוא, ספק אם יש בישול אחר אפיה, ואם תמצי לומר דיש בישול אחר אפיה, ספק אם כלי שני מבשל אם לאו, דספק רך ספק קשה², אבל בכלי

מלתא מציעתא עדיף דאסור לעשות כן אבל אין בו איסור תורה וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ט ה"ג), שהמבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור, הא אם לא נתבשל כל צרכו חייב עכ"ד קודשו³.

שיטת הכל בו והשלטי גיבורים.

[ד] ויש שיטה שלישית והיא שיטת השלטי גיבורים (פרק חבית ס"א. אות ג') שכתב, שלדעת הטור אף שיש בישול אחר צליה, מ"מ אין צליה אחר בישול. וכן כתב הכל בו (סי' לא) בדעת הרא"ם, אלא שדבריו שם קצת מגומגמים ולא ברורים ע"ש. וצ"ע.

פסק השו"ע.

[ה] ובשו"ע כתב, יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה, אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בישול, ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין. הגה: בכלי שני, ויש מקילין אפילו בכלי ראשון, ונהגו ליהדר לכתחילה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו.

והנה לכאורה מסתימת דבריו ביש מתירין משמע דאפילו בכלי ראשון מותר דאין בישול אחר אפיה כלל, וכדעת הראב"ה וכמשמע בב"י דס"ל כמותו, וכנ"ל.

"היש מתירין" דעת הטור או הראב"ה.

[ו] אלא שהרמ"א כתב יש מתירין "בכלי שני", ונראה שבא לפרש דברי מרן השו"ע, או אפשר לומר שבא לחלוק ולומר

1. ועיין עוד באגלי טל (ביאורים מלכת אופה אות ט"ו) שהאריך לבאר שיטת הרא"ם והראב"ה.

2. וכן נראה בהבנת המג"א ס"ק י"ט ע"ש.

3. דעת השו"ע דכלי שני אינו מבשל (עיין בב"י לעיל סעיף ד'), והכא בפת דהוא ספק רך, אולי י"ל שמתבשל בכלי שני דאין אנו בקיאין ברכין וקשין כמו שכתב הרא"ם.

ראשון שיש ספק אחד החמיר כהרא"ם דספק דא' הוא. כנ"ל.

[ז] עוד יש להקשות, דמדברי הסמ"ג הנ"ל נראה דאין חילוק בין בישול אחר אפיה וצליה, לצליה אחר בישול, וכ"כ במג"א (ס"ק י"ז) ע"ש, והנה אם חשש לדברי הרא"ם בכלי ראשון, א"כ איך פסק בסעיף ט"ו, דבר שנתבשל כ"צ והוא יבש שאין בו מרק, מותר להניחו כנגד המדורה אפי' במקום שהיד סולדת בו. וכן נראה שהסכים שם הרמ"א. ועיין בבית מאיר (שם) שנשאר בצ"ע, והביאו נמי בביאור הלכה (שם ד"ה והוא). ועיין במאמר מרדכי (שי"ח ס"ק ט"ז) שנדחק ליישב דהתם מדובר שהניח בתוך כלי ואינו רואה פני האש דלא יצא מכלל בישול. ע"ש. וכן צידד נמי החזו"א (סימן ל"ז ס"ק י"ד) דמיירי שהניח בתוך קדירה דהוי כצלי קידר.

[ח] אולם הרבה מהאחרונים כתבו שהיש מתירין הוא דעת הראב"י וכמו שנראה ברוח הדברים מהב"י, וכן ציין בבאר הגולה דהיש מתירין הוא דעת הראב"י והמרדכי, וכן הוא במטה יהודה (שם ס"ק ג') שכתב, שהיש מתירין הוא דעת הראב"י, ולא כמו שכתב הרמ"א, דליתא לדעת השו"ע. ע"ש, וכ"כ בפמ"ג (א"א ס"ק י"ט) שלדעת השו"ע אפילו בכלי ראשון מותר, ובנהר שלום (ס"ק י') נמי משמע כן, וכן כתב ברב פעלים (חלק ב' סי' נ"ב) דשם כתב שמותר לשרות לחם במרק אפי' בכלי ראשון, וכן הוא בשו"ת אור לציון (חלק ב' סימן ל' אות ד'), שדעת מרן הוא להתיר אף בכלי ראשון אלא שדרכו של הרמ"א לכלול דעתו בדעת מרן ע"ש. וכן כתב בשו"ת יב"א (חלק ח' סי' ל"ה). וכן

נראה לענ"ד דקשה לומר שבב"י שהסכים לדעתו ואף דחה את דעת האוסרים ולא יביאו בשו"ע כדעה נוספת, ולכן נראה שהיש מתירין הוא דעת הראב"י. ולשיטתם אזלה לה הקושייה למה מרן כתב בפשטות להניח תבשיל יבש אף במקום שהיד סולדת בו.

ובן אפשר לתרץ לפי שיטת הכל בו ושלטי גיבורים המובאת לעיל, אלא שדוחק להעמיד כן דברי מרן.

לסיכום

[ט] ולהלכה נראה, שאף שדעת מרן בשו"ע להתיר כדעת היש מתירין כדקיי"ל בכללים דהלכה כלישנא בתרא, ובב"י משמע דס"ל כדעת הראב"י דאין בישול אחר אפיה כאמור, וכן נראה כאן בשו"ע מסתימת דבריו (דלא כתב יש מתירין בכלי שני), לכן נראה שדעתו להתיר אף בכלי ראשון, אלא דמאחר שהרבה ראשונים ס"ל דיש בישול אחר אפיה, ועוד שהרבה מפוסקים למדו בדעת השו"ע שהיש מתירין הוא דעת הטור, ואף אם נאמר שהיש מתירין הוא דעת הראב"י, הרי שהרבה מאחרונים כתבו כשמרן מביא שתי דעות, חושש הוא לדעה השנייה לכתחילה ולכן נראה שיש להחמיר בכלי ראשון לכתחילה, ובכלי שני מותר אף לכתחילה דלרב הפוסקים אין בישול בכלי שני, ועוד דהוי ספק ספיקא כמו שכתבנו, אלא דאם ידוע שהוא מקלי הבישול דאז אף בכלי שני יהיה אסור מדינא, ורק בכלי שלישי אפשר להקל אף שהיד סולדת בו, דכלי שלישי אינו מבשל. אולם אם רוצה לבשל דבר אפוי שאינו מקלי הבישול בכלי ראשון ודאי שיש לו על מה שיסמוך כדלעיל, במה דברים

ט. ק"ק למה ציין נמי את המרדכי שהרי הוא רק הביא את שתי הדעות ולא גילה דעתו שם.
י. אמנם דעת החזו"א דאין חילוק בין כלי שני לשלישי ואף כלי שלישי מבשל בקלי הבישול, אלא שכתב

הסוברים" דאף שאין בישול אחר אפיה, בפת החמירו יותר מאחר שהוא ספק מקלי הבישול לכן יש מחמירים אף בכלי שני שהיד סולדת בו, אכן לסוברים דאין בישול אחר אפיה, גם בפת יהיה מותר לשרות אף בכלי ראשון.

אמנם אם הפת קשה מזה כבר כמה ימים עד שאי אפשר לאכול אותה אסור לכ"ע דהוי גמר מלאכה ולסוברים שיש מכה בפטיש באוכלים הוי מכה בפטיש.

ולעניין קפה יש בזה מחלקת גדולה באחרונים ויתבאר דינו בע"ה במקום אחר.

אמורים לבני עדות המזרח אבל לבני עדות אשכנז אסור מדינא בכלי ראשון.

נ"מ להלכה

ולכן לכתחילה אין לטבול ביסקוויט בכוס תה אם הוא בכלי ראשון וכן כל כיוצא בזה, וכן אם רוצה לערות קוסקוס או שקדי מרק וכדו' לתוך מרק שבכלי ראשון נמי יש להיזהר לכתחילה שלא לערות אלא ישפוך את המרק קודם לכלי שני ואז יוכל לשרות את הקוסקוס או השקדי מרק בתוך המרק ללא חשש.

ברם בפת נראה שיש יותר להיזהר, דיש



דאין לנו להחמיר בקלי הבישול אלא מה שמובא בגמ', ברם המשנ"ב חולק וס"ל דאין כלי שלישי מבשל, אלא שלקלי הבישול חשש גם מה שלא מובא בגמ' וכל שענינו הרואות שקלות להתבשל אסור. **יא.** כן נראה מההגות מימוני דלעיל, ועיין עוד בתוספת שבת (שם).

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין מצות השבת אבידה

של המצוה וכפי שיובא מדבריהם להלן - ומכיון שהרבה דברים אינם מספיקים אלא הם רק סניף להקל וכן יש דברים שיש בהם פרטים מסויימים או מחלוקת (ויש דברים שהוספתי מדנפשאי) על כן יש לעשות שאלת רב למעשה.

אופנים שיש בהם קולא

א. רוב האבידות כיום אין להם דורש ומבקש, ויש מגדולי ההוראה שהורו דבכה"ג שהאבידה אינה חשובה למאבד אי"צ להרים ולהכריז. בספר משפט האבידה כתב ז"ל דברים הידועים דאין הבעלים מקפידים עליהם ליכא בהו מצות השבה עכ"ל. ובספר שערי תורת הבית ח"ב (למורינו הגר"י טשזנר שליט"א) הביא דבריו בהאי לישנא - אבידה שאין הבעלים טורחים אחריה משום דלא חשיב להו האבידה אין חייב במצות השבת האבידה. והוסיף מורינו ע"ז ז"ל ולפ"ז בזמנינו כל הדברים הקטנטנים שרואים ברחוב שברור שלא יבואו לידי השבה אין חייב להגביהם עכ"ל, וכמדומה יש גם הרבה חפצים שהם גדולים במקצת ואעפ"כ הדבר ברור שאנשים לא מחפשים אחריהם.^א

ב. בהרבה אבידות שבזמנינו יש לשער שעל ידי שירים אותם זה יגרום יותר להעלים

ריבוי האבידות בדורינו

בדורינו שהתרבו החפצים עקב השפע שלא היה בדורות עברו התרבו נמי האבידות, וישנם אנשים שמחמת שאינם יודעים מתי בדיוק צריך להרים ולהכריז אז אינם מרימים אבידות כלל, והרי לפעמים חובה להרים ולהכריז ואם מתעלם מהאבידה עובר בלאו דאורייתא "לא תוכל להתעלם", על כן ראיתי לקבץ מספרי זמנינו אופנים שונים שיש בהם נימוקים שלא להרים האבידה כדי ללמד זכות על מנהג העולם שבאופנים שונים אינם מרימים ומכריזים על האבידה וכן לדעת האופנים שאין בהם נימוק להקל, וכן הובא אופנים שונים שיותר קל להשיב האבידה.

סברות להיפטר מקיום מצוה

והנה בעלמא בכל המצוות ובפרט במצוות שבין אדם למקום לא אומרים סברות כדי להיפטר מהם חלילה שכן דרכם של פורקי עול בכל הדורות, וכן הוא לגבי מצות השבת אבידה, אך מכיון שבהשבת אבידה הרי הוא מרים ולוקח (בקום ועשה) את ממון חברו לכן ישנם אופנים שגדולי ההוראה הורו מחמת סיבות שונות שלא להרים האבידה למרות שלכאורה זה נגד שורת הדין

א. בס' שיעורי חומש מהמשגיח הגר"ש וולבה זצ"ל תוקף בחריפות את המנהג הרע בדורינו שאנשים מאבדים חפצים ולא איכפת להם מכך, והביא שם שיעקב אבינו טרח לחזור על פכין קטנים שצדיקים ממונם חביב עליהם מגופם לפי שאין פושטין ידיהן בגזל, וכשאדם נזהר מגזל ממונו חביב עליו. וכתב שם שאם ניתן לאדם משמים חפץ ז"א שניתן לו בזה תפקיד לשמור על החפץ. יעוין שם שהאר"ק והביא מעשים ע"ז מגדולי ישראל שנהירו ושמרו על ממונם.

מתביישים לבוא ולדורשם, כגון עט זול וחלקי צעצוע - פטור מלהשיבם (בספר משפטי התורה כתב דוגמא כגון תפוח בודד בשקית, ואולי יש להוסיף גם דברים כגון מטאטא וכף אשפה וכדו').

ד. **אבידה שאין בה סימן נחלקו אם צריך להרימה** (בר"ן כתוב של"צ וכ"פ הרדב"ז. ובשו"ע הרב ובזכרון שאול בשם החזו"א כ' שצריך, והגרעק"א תלה זאת בפלוגתת תוס' והנימוק"י), וצ"ע לדינא, ובספר משפטי התורה ראיתי שכתב דלמעשה לא יגביה. ויש להוסיף שפוסקי זמנינו כתבו שדברים שאין דרך בנ"א להשים לב אליהם אינם סימן, כגון שריטות קלות בחפץ או לכלוך שאינו בולט, וי"א גם מספר סיגוריות שנשארו בקופסא ומספר ניקובים שבכרטיסיה, אלא"כ עומדת להתרוקן שאז הבעלים שמים לב (וראיתי מי שכתב דהוא הדין ברב-קו, ונראה לי דיש לחלק).¹

ה. במקום שרובו עכו"ם (והיינו שרוב העוברים ושבים באותו מקום הם עכו"ם) אין חיוב השבת אבידה. והורו גדולי ההוראה דה"ה במקום של אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות (חילוניים שבזמנינו)², ומכיון שלצערינו רוב המקומות בארץ ישראל עונים לתואר זה א"כ אין בהם חיוב השבה.

את החפץ מבעליהם, ואם ישאירם במקומם סביר יותר שבעליהם ימצאום בנקל יותר. ובספר "השבת אבידה כהלכה" הביא שהגרמ"מ קארפ שליט"א מסר בשם הגריש"א זצ"ל שדברים שאינם יקרי ערך עדיף להשאירם במקומם מהטעם הנ"ל שהרי זה רצון התורה שהחפץ יגיע לבעליו.³

ו. **נראה להוסיף שבפרט במקומות מרכזיים כגון מרכזי קניות או פארקים וכדו' והרי יש קצת בעיה עם ההכרזה, שהרי על ידי פרסום מודעה בבתי כנסיות בסביבה אי"ז ברור כלל שהמאבד רואה את המודעה, ולפרסם מודעה בעיתון מרכזי הרי זה כרוך בתשלום ואין המוצא חייב להוציא ע"ז הוצאות, ולגבי תליית מודעה במקום האבידה לפעמים יש בזה קפידא מצד השחתת רכוש.**

וכן יש להוסיף שלהשבת אבידה בעינין סימן מובהק, ואם מביא סימן אמצעי הרי הוא צריך להביא נמי עדים שאינו רמאי (חוץ מת"ח דאינו משנה בר מתלת), וא"כ ודאי שבחפץ שאינו יקר ערך אזי רובא דאינשי בזמנינו אינם מעוניינים שירימו להם האבידה אם האבידה תוחזר להם בתנאים הנ"ל. (ואם מחזיר שלא לפי כללי ההלכה ה"ז עובר על הלכות השבת אבידה וחייב בגניבה ואבידה לכו"ע דהוי פושע, ע"פ שערי משפט).

ג. יש שכתבו שדברים שרובא דאינשי

ב. וכדוגמא יש להביא מה שראיתי בקונטרס אשל אברהם בסופו בשו"ת מהג"ר יוסף רפפורט שמביא שם שהגרמ"מ שפרן שליט"א סיפר לו שהלך עם ת"ח חשוב (בשבת) ומצאו נעל של תינוק, ואותו תלמיד חכם חשש שהוא צריך לעשות השבת אבידה. הגרמ"מ אמר לו שעל ידי כך לא ימצאו הוריו את האבידה, והמשיכו קצת ללכת וראו שאמו של התינוק הגיעה לקחת הנעל, ועדיין היה אותו תלמיד חכם חושש בדבר עד שראו שהנעל השניה של התינוק תואמת לנעל שנמצאה. ואמר הגרמ"מ שודאי כך יש לנהוג להשאיר האבידה במקומה, וכעין זה הורה לי ג"כ הגרא"מ קניגסברג שליט"א.

ג. וישנם הרבה אבידות שכשאינן בהם סימן מותר להרימם מיד ולזכות בהם, כגון חפצים שרגילים למשמש בהם או לראותם בכל עת (כסף שעון יד סיגוריות עיתון עט – ויש שדנו לגבי עט שאולי בזה לא) דברים יקרים (תכשיטים, יהלום) דברים כבדים שמרגישים בנפילתם, דברי מאכל וכן מוצץ ובקבוק של תינוק (השא"כ)

ד. שערי תורת הבית ח"ב עמ' רנ"ג והשא"כ.

להרמב"ם (דיאוש פוטר מהשבה אך אינו יכול ליטלה לעצמו) רשאי לקחתה לעצמו.

יא. המוצא חפץ באשפה או בסמוך לה וניכר שהבעלים זרקוהו בכונה אף ביש בו סימן הרי אלו שלו (השא"כ עמ' ק"ח, והביא שם שהגר"מ גרוס שליט"א אמר לו שפח אשפה דינו כאבידה מדעת, וא"כ לדעת המחבר (שחולק על הרמ"א) לא יגע בו, ועיי"ש). אך אם מצא חפצים קטנים שנראה שנזרקו בטעות עם האשפה אזי אם יש בהם סימן חייב להכריז (השא"כ שם ועיי"ש).

יב. ישנם דברים ששונים רק למאבד אך בשוק אינם שווים מאומה או פחות מפרומה, ויש מיעוט פוסקים שאין בזה חיוב השבה (עי' נתיבות סי' קמ"ח סק"א לגבי נזיקין ובית יצחק אהע"ז סי' פ"ז לגבי השבת אבידה).

יג. אבידה שעוברים בה איסורים אפילו דרבנן ואפילו אם בעליהם עובר בשוגג פטור מלהשיב (דבר הלכה ויש שכתבו שבאופנים שהחפץ מותר לגוי צריך למוכרו ולהשיב דמיו וצ"ע).

יד. המוצא כרטיס אשראי יותר טוב למוסרם להאחראי בבנק כי מסתם המאבד פונה לשם (דבר הלכה). המאבד באוטובוס או במונית מותר למסור למחלקת האבידות כיון שכל אחד עולה לאוטובוס ולמונית על דעת כן (השא"כ בשם הגר"מ קארפ והגר"מ גרוס שליט"א) ויש מי שכתב שאין לתת האבידה למי שאינו נאמן או למי שאין מחזיר בסימנים כדין).

טו. זקן ואינו לפי כבודו פטור מהשבה (שו"ע רס"ג א'). וי"א שגם פטור מדינא לדאוג שאחרים ישיבו האבידה (משפט האבידה).

טז. הגר"מ פיינשטיין זצ"ל הורה שאם יגביה האבידה ויניח על שולחן קרוב או על

עוד יש להוסיף שכל מקום שיש שומר גוי בקביעות אי"צ להכריז. (רמ"א רנ"ט, ח').

ו. הרבה מהאבידות כיום הם ניכר שנפלו מקטנים ואבידות קטן חשיב אבידה מדעת אף שההורים לא התיאשו ואין חיוב השבה (אם החפץ יכול להיות גם של גדולים חייב בהשבה, ויש להוסיף דהנ"מ לפטור מהשבה אך לקחתם לעצמו יש בזה פרים מסויימים, וי"א שבאבידות של חפצים גדולים צריך לקיים השבה). ע"פ כללא דאבידתא בשם הגר"ק זצ"ל ומשפטי התורה, ובהשבת אבידה כהלכה כתב ע"פ הנתיבות שרק עד גיל ו' ז' הוי אבידה מדעת.

ז. ישנם דברים שהדרך להניחם כך, כגון אופניים (אפילו חשמליות) בסמוך לביהכנ"ס או לחנות וכדו' אם אינם שם זמן רב, וכן חומרי בניה שמונחים ברה"ר במהלך בניה או לקראת בניה, אי"ז אבידה דכך הוא הדרך (ס' הלכות השבת אבידה, ובמשנה איתא שחמור ופרה רועים בדרך אי"ז אבידה).

ח. מקום שלא גלוי לעוברים ושבים דינו כמקום המשתמר, כגון חפצים שנמצאים בגינה בינות לצמחיה סבוכה. והמוצא חפץ בחדר מדרגות דינו כודאי הינוח במקום המשתמר, וכן הדין בחפץ שמונח בחצירו של אדם אף זמן רב. (שערי משפט והגר"ז).

ט. ישנם הרבה דברים שאליבא דאמת הם גרוטאות, כגון בקבוקים ריקים ושקיות ושאריות אוכל שברור שהם עזובים וסתם בנ"א מפקירים אותם (שערי משפט ופשוט, וכעיי"ז איתא בגמ' סתם גללים אפקורי מפקר להו).

י. בעלים שזרקו מדעתם לרה"ר חפץ ללא סימן (הדבר מצוי לפני חג הפסח), גם

זמן רב עד שהתיאשו הבעלים הרי אלו שלו (שם, אך אם לא עבר זמן רב, ונראה שנשכח שם ויש סימן חייב להכריז).

כא. המוצא דף של חידו"ת יתלנה על הקיר של המודעות (השא"כ בשם הגר"ק זצ"ל, מפני שרק באופן זה יש סיכוי שתחזור האבידה לבעליה).

כב. אבידות בקרקעית הים ובחול הים בתוך המים אפילו יש בו סימן הרי אלו שלו מדין זוטו של ים (השא"כ ע"פ ראשונים, ודבר הלכה).

כג. המוצא מוקצה בשבת לא יגע בה (עי' או"ח ש"ו י"ב) ולגבי כלי שמלאכתו לאיסור יש שנסתפקו בזה.

כד. הנוהג להחמיר מלטלטל במקום שיש עירוב, הגרשז"א זצ"ל כתב שישער בנפשו היאך היה נוהג בחפץ שלו (ובהשא"כ כתב שכנראה למד זאת מדין זקן ואינו לפי כבודו שכל שבשלו אינו מחזיר בשל חבירו נמי אינו מחזיר, וצ"ב) ובדבר הלכה בשם הגר"ק והגר"ק (בדרך שיחה) פטור מלטלטל האבידה.

כה. יש הסוברים שאם האבידה רחוקה ממנו כשיעור רס"ו אמה וב' שליש אמה פטור מלהשיב האבידה (כבדין פריקה וטעינה, ולכן בסעיף הנ"ל אינו צריך במוצ"ש להשיב האבידה אם הוא רחוק ממנה).

כו. אדם שמצא אבידה בעיר אחרת והוא עוזב את העיר רשאי למסור לאדם גדול שהינו ירא שמים ואחראי שיטפל ויכריז כראוי (משפטי התורה ע"פ שו"ע רצ"ג, ג).

כותל וברור הדבר שהבעלים ימצאו החפץ מותר לעשות כן (תשו' בסוה"ס השא"כ)

יז. כל אבידה שמונחת זמן רב אף אם יש בו סימן מסתבר שהתיאשו הבעלים והרי אלו של המוצא שזוכה בהם. (שו"ע רס"ב ס"ה) ויאוש אפילו בלב מועיל (השא"כ בשם ראשונים).

יח. אי"צ להשיב אבידה במקום שיפסיד כסף או אפילו מניעת ריוח, ולכן אם יאחר לעבודה או לכולל ויפחיתו לו עבור זה מהכסף שאמור לקבל - פטור מלהשיב, אלא"כ ברור שהמאבד ישלם לו, והגריש"א זצ"ל הורה שאפילו אם יפסיד אוטובוס ויצטרך להמתין לאוטובוס הבא - הפסד זמן כה"ג חשוב כהפסד ממון (השא"כ, ואולי לדבריו ה"ה כל הפסד מהותי כזה, אך ראיתי בשערי משפט שהתקשה בחידוש זה מסברא).^ה שו"ר בספר ה' השבת אבידה יהיה עיף בגלל זה בעבודתו ולא יעבוד כראוי פטור מלהשיב. ואם ינזק בגופו כ"ש שפטור.

יט. מצא חפץ שכתוב עליו שם עם כתובת או מספר טלפון - יכול להחזירם ללא סימנים נוספים (דבר הלכה בשם הגר"ק זצ"ל) ויכול להניחם אף בחצר המשתמרת של הבעלים בלי להודיעם (כן הדין בכל אבידה).

כ. ספרים וחפצים שמונחים בביהכ"ס - פטור מלהכריז,^ו ואם עבר זמן רב אף אם יש בו סימן רשאי ליטלם לעצמו (השא"כ בשם הגר"ק זצ"ל), ואבידות במקוה אם ניכר שהונח בכונה יניחנו שם, ואם ניכר שמונח

ה. אומנם יש להוסיף שלאחר העבודה או הכולל צריך ואם הם זרוקים על הארץ יש מצוות השבת אבידה

חומר מצות השבת אבידה

והנה לא באנו בדברינו לגרום התרשלות במצות השבת אבידה אלא אדרבה כשיודעים מתי מוטלת המצוה בודאות הדבר גורם לחיזוק בקיום המצוה ונקל לקיימה בשמחה ככל מצוות התורה.

וידועים דברי הברייתא המובאת ברי"ף (פ' בתרא דיומא, והביאום הרמב"ם ור"י בשע"ת) שהמוצא אבידה ואינו מכריז עליה עד שיחזירה לבעליה זה אחד מכ"ד דברים המעכבים את התשובה. ויש שלמדו מדברי הרמב"ן (בקונטרס דינא דגרמי) שהשוה ע"א שכובש עדותו לאבידה לגבי הא דפטור מדיני אדם דאפשר דדעתו גם לחייב בד"ש (דבר הלכה ועוד).

בספר בעלי ברית אברם (להמקובל ר' אברהם אזולאי זצ"ל זקן זקינו של החיד"א זצ"ל) כתב בשם האריז"ל שלפעמים אדם לצורך התיקון שלו צריך לחזור לעולם, ויש בזה ב' אופנים - א' ע"י עיבור (שמתעברת נפשו באדם אחר) ב' גלגול ממש "שהוא צער יותר מאד". ועונש המוצא אבידה ואינו מחזירה שכשיחטא אין לו תיקון בעיבור אלא יצטרך להתגלגל ממש.¹ וזהו "לא תוכל להתעלם" היינו לא תוכל לחזור לעולם בצורה שתתעלם (סוד העיבור) בנשמת חבירך אלא תצטרך להתגלגל ממש רח"ל. ד' יזכינו לקיים המצוה כמאמרה ובשמחה כראוי.

תקנת מוסדות ציבוריים

אחת ההטרדות הגדולות שיש לבעלי מוסד ציבורי כגון גבאי בית כנסת ומנהלי

ישיבה וכדו' הוא ריבוי החפצים הנעזבים ונשכחים במקום. גדולי ההוראה נדרשו לשאלה מה לעשות בהם, ויש מהם שהורו שאם נשכחו זמן רב הוי יאוש (עי' שו"ע רס"ב ה'). אך מלכתחילה הורו שיש לתלות מודעה שכל הנכנס למקום זה הוא על דעת שכעבור זמן מסויים (לדוגמא כל ערב שבת מברכין או כל סוף זמן וכדומה) יערך פינוי (בספר משפטי התורה הוסיף בסוף הנוסח שהתנאי הוא כתנאי בני גד ובני ראובן. עי"ש).²

בספר "השבת אבידה כהלכה" כתב בשם הגרנ"ק זצ"ל שלמעשה גבאי ביכנ"ס יכול לסלק החפצים כשהגיע הזמן שנכון לעשות כן אף ללא הודעה מוקדמת, אלא שכדי שלא יחשב אבידה ויכשלו בלאו דלא תוכל להתעלם לכן צריך לתלות המודעה והוסיף, שכשמגיע הזמן שכתוב במודעה שיהיה פינוי יכול כל אחד לזכות בחפץ ואין הבדל אם כתוב במודעה שתהיה הפקר או שיעשו בה הגבאים כרצונם או שיתרם למוסדות צדקה וכדו' מכיון שאנשים לא מתעמקים במודעה מה בדיוק כתוב בה.

בית הכנסת עצמו לא קונה החפצים בקנין חצר, יעויין במג"א ומשנ"ב סוס"י קנ"ד בשם האגודה (ריש מעילה) שביהכנ"ס לא קונה בקנין חצר, דחצר קונה מכח יד ואין יד להקדש.

ויעויין בקצות (סי' ר' סק"א) שהקשה שהרי ביהכנ"ס נידון כחצר השותפין (עיי"ש שהוכיח), אך מ"מ זה ברור שהמוצא מציאה בביהכנ"ס הרי אלו שלו כמבואר בב"מ כא:

ז. (איני יודע אם כונתו על העבירה שאינו משיב אבידה (כפי שראיתי מי שכתב בשמו) או שכונתו אם יעבור איזה עבירה שיצטרך לשוב ולתקנה אז מחמת שלא השיב אבידה יתגלגל רח"ל (כמו ששמע קצת בדקדוק לשוני).
ח. שוב העירוני הרב ב. פאקר והרב ע. ברוק הערה נחוצה, שאם הגבאים לא עומדים בזמן שהם קבעו לפינוי

בשומר אבידה אך לכאורה יש לעשות כן מצד כבוד ושמירת הספרים דהא חזינן במשנה שעל ידי כך נשמר הספר, אלא שהתבוננתי דמלבד שלא שמענו כן, יש להעיר דלכאור' גם כל אדם שיש לו ספר בבית כגון מגילת אסתר על קלף יצטרך כל שלושים יום לגוללו וגם בזה לא שמענו כן.

שו"ר שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל (מובא בסוה"ס השבת אבידה כהלכה עיי"ש) מספר שבבתי כנסיות באירופה היו מקפידים להשתמש בכל ס"ת לפחות פעם בחודש, ואם לא הסתדר הדבר גללו את אותו ס"ת ביחוד (ומשמע דל"צ לגללו מתחילתו עד סופו).

בענין זהירות בדבר זה - בספר חשוקי חמד (ב"מ כט) מביא מהס' במחיצתם של גדולי הדור שהר"ר יעקב מרק מספר שמצא את הגרמ"מ רבינוביץ זצ"ל בעמח"ס המאיר לעולם בעת ששהה בעיירה ליבוי לצרכי הבראה, מיוגע ומיוזע כשבדו אחת החזיק כמה מקלות ובידו השניה ספר תהילים ישן ובגד ד' כנפות, אחרי טירחה מרובה נודע פשר דבר, עשרים שנה לפני כן פרצה שריפה ואחרי הכיבוי נשארו ברחוב ספר תהילים וד' כנפות, ומסרום לרב המקום המקום המאיר לעולם והוא השגיח לנערם כל שלושים יום. ועיי"ש בחשוקי חמד.

הטעם שאין השותפין קונים את המציאה שבבית הכנסת הוא משום דבאיסורא אתא לידיה (קודם היאוש) או משום שחצר אינה קונה בדבר שאינו עתיד להימצא (ותליא בתירוצי הראשונים בגמ' באלו מציאות) ויעו"ש בנתיח"מ בפתיחה לסי' ר'.

הערה לגבאי בית כנסת

הוה עובדא בהיותי בישיבה שלאחר מנחה של שב"ק עליתי עם המפתח לנעול את הארון קודש. לפתע ראיתי את ראש הישיבה עומד לצדי, ראש הישיבה הכניס את ראשו מעט לתוך הארון קודש והצביע על איזה ספר תורה שהיה עמוק בפנים בתוך הארון קודש, היה זה ס"ת עם חגורה מעל המעיל וכמדומה שהיה פסול והוציאוהו רק בהקפות בשמחת תורה. ראש הישיבה ביקש ממני אם אפשר (בהזדמנות קרובה) להוציא את הספר תורה הזה ולפתוח ולאוויר אותו, ראש הישיבה קרא לעברי בקול חרד הרי כתוב גוללן אחת שלושים יום. למחרת ביקשתי מא' הבחורים שידאג לזה והוא עם בחור נוסף גללו את הס"ת (כמדומה מתחילתו ועד סופו).

לאחר מכן חשבתי בזה דלכאורה א"כ מוטל לכל גבאי ביכנ"ס שלא ישאיר ס"ת בארו"ק ללא שימוש למעלה משלושים יום, דעל אף שגוללן אחת לשלושים יום הוא דין



הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג "משמרת סת"ם" בדרום, ומחבר קונטרס "מואיר עיניים"

מאמר זה נכתב בצל הימים הקשים העוברים על עם ישראל בגשמייות ורוחניות ויהי רצון שיהיו הדברים לזכות ולחיוזוק להיוושע מכל צרינו וצרותינו בב"א!

לקט ידיעות בענייני תפילין - חלק ג'

"ונטמתם" רח"ל). אבל סופר שטעה חלילה והכשיל יהודים בתפילין ומזוזות פסולות, הרי ששרויים כל ימיהם ללא מצוה ועוד מברכים ברכות לבטלה מידי יום רח"ל.^ב וכמו שאסור לשחוט בלי תעודה,^ג כך - ועוד יותר - אסור לכתוב בלי תעודה.

ובכמו בכל מקצוע חשוב - כמו להבדיל רופא - לא יתנו לעבוד אא"כ הוציא תעודה המעידה על כך שלמד ונבחן והוסמך (ע"י משרד הבריאות או ארגון בריאות עולמי גדול אחר), כך עאכ"כ אין דבר כזה לסמוך על מישהו שאומר שהוא סופר רק בגלל

א. לא לרכוש סת"ם מסופר שאין לו תעודה בתוקף

ישנה תקנת חכמים קדומה שאין לכתוב סת"ם ללא "כתב קבלה" (כלו') סמיכה מיוחדת לסופר מרב גדול/בי"ד או מגוף הלכתי חשוב (ומוכר) כדרך שאסור לשחוט ללא תעודה. והפמ"ג כותב על זה "לדעתי יותר משוחט". ז"א יותר חמור נושא הסופרות משחיטה (וכ"כ גם בקו"י) והטעם הוא שאם חלילה שוחט טעה ויצא נבלה ונכשלו בבשר לא כשר, הרי שהעבירה היא חד-פעמית (וגם זה חמור מאד כידוע

א. בעקבות המאמרים הקודמים בענייני סת"ם בכלל ותפילין בפרט, ראיתי לנכון לחזור על כמה נקודות חשובות הנוגעות לכל מניח תפילין באשר הוא מתוך נסיוני העשיר רב השנים בס"ד. ידוע לי שעל כמעט כל דבר שאני אומר או אציע יקומו מערערים וחכמים יודעי דבר שאוהבים להתפלמס. על כן אודיע נאמנה שאיני בא (אף פעם) להכריע ולהחליט עבור אחרים מה הכי טוב לעשות ומה ה"אמת" בכל נושא. דברי באים כהצעה היוגנת של מומחה מוסמך בתחום למבקשי אמת החפצים לעשות את הדבר הנכון והחכם. ויה"ר שלא תצא תקלה מתחת ידי לעולם ויהיו כל מעשינו לש"ש אמן!

ב. ושמעתי מפי קדשו של מרן הרב ואזנר לפני כארבעים שנה בשם האו"ז כמדומני שמזווה פסולה היא לא רק שלא שומרת ולא מקיימים בה מצוה אלא היא מזיקה רח"ל כמו קמיע לא טוב, משהו כזה.

ג. וזכורני מעשה לפני כמה שנים, שהיה באופקים "כולל שחיטה" שבו לימד שוחט טוב מהאיזור, ועוד לפני סיום הקורס וקבלת התעודות, הודיע אחד האברכים שהיה הטוב והמוכשר ביותר בקורס שהוא עומד להזמין עופות חיים ולעשות שחיטה מתחת לבית לכבוד החג (זה היה קרוב לפסח) והציע לאברכים המעוניינים שילדיהם יראו איך מכשירים עופות להצטרף להזמנה שעושה (אני עוד זוכתי לראות הכשרת עופות בבית). ואמנם היו אברכים שכנים שהוא שחט להם והכשירו את העופות בבית. בערב חג, כשהעופות כבר מתבשלים בסירים, הגיע לאזני מורנו הרב טשזנר שליט"א שפלוני שחט לאברכים מבלי שהוסמך. הרב פסק נחרצות: תגידו להם שהכל טרף ולהכשיר את הכלים! וכך - בערב פסח - נזרקו כל העופות לפח (עם כל האוכל שנחבשל איתם) והסירים הושמו בצד עד לאחר החג להכשרה. ברוך שנתן עולמו לשומרים.

המבבחן, החומר "פורח" מהראש משל לא היה שם מעולם... ואם יגידו אחרי חודש שהמבחנים אבדו וצריכים להגיע מיידית להיבחן מחדש, אין (בדרך הטבע) סיכוי שיקבלו את אותו הציון שקיבלו במבחן המקורי. ולעזרי, אני רואה זאת גם במבחנים אלו. מבקשים ממני לזרז את מועד המבחן כי החומר טרי בראש ומפחדים לשכוח... (כשאני רואה כזה דבר אינני מזדרז להזמין). וחורף מזה, ישנם ה-מ-ו-ן הלכות ודוגמאות שאינן מופיעות בחומר הנדרש (סי' ל"ב ול"ו ושלושה סימנים י'-י"ב בקסת הסופר) שמתחדשות עם השנים^ד שאם הסופר לא עסוק בשינון ההלכות והתעניינות תמידית בחידושי הדינים והפסקים, הוא עלול כמעט בוודאות להיכשל ולהכשיל את לקוחותיו בלי כוונה רק מחוסר עיסוק בהלכות^ה.

ובל הנ"ל נוגע גם לגבי המגיהים, שגם

שמכירים אותו כיר"ש בשכונה או בביהכ"נ המקומי...^ו מבלי שקיבל סמיכה לכך.^ז

בתעודה של משמרת סת"ם וכד' נכתב מפורשות "בתוקף לג' שנים" (או פחות, כראות עיני הבוחר). כלו' לאחר ג' שנים פג תוקף התעודה!^ח ומפני שהציבור אינו מודע לכך, אינם דורשים מהסופרים לחדש את תעודתם, והסופרים ממשיכים לכתוב מבלי "לבזבז זמן יקר" ללמוד מחדש את החומר ולהיבחן שוב...^ט אם כן, רק לחץ על הסופרים מצד הלקוחות (והסוחרים המעסיקים אותם) בכוחם לשפר בעזרת ד' את המצב ולגרום לסופרים לחדש את תעודתם. ואם ישאל השואל על מה ולמה כ"כ חשוב לחדש תעודה, גם אנו נענה אבתריה. הלא ידוע אצל כל מי שאי פעם למד איזה דבר ע"מ להיבחן עליו (כגון בנות הלומדות למבחני ה"חורף"), שמיד אחרי

ד. ורק לאחרונה הגיע אלי אברך יר"ש עם משהו "דמוי מזוזה" בידו עם שאלה על איזו אות. שאלתי אותו מי כתב את זה? וענה בתמימות: אני. שאלתי, אתה סופר? והוא השיב: "מתחיל". ומי "התחיל" אותך? "למדתי את ההלכות". זהו. בלי להתבלבל. שהיה מעז לנהוג בלי רשיון ולהגיד לשוטר שיעצור אותו "למדתי את ההלכות"... וחורף מזה יש תקנה קדומה שאסור לכתוב סת"ם תפילין או מזוזה (שיש בהן שם ד') לפני שמתאמן על לפחות מגילת אסתר אחת (כי אין בכל המגילה שם ד' לכן תקנו להתלמד עליה).
ה. וכאן המקום להדגיש שלא כל אחד רשאי להסמיך, כי אם רב גדול ופוסק או גוף הלכתי מוסמך מטעם גדו'י כ"משמרת סת"ם" וכד'. ובודאי שלא ניתן לסמוך על תעודות של גופים מסחריים כגון אלו המפרסמים בענק בלוחות המודעות שתמורת כמה אלפי שקלים הם יהפכו כל אחד לסופר/משגיח כשרות/ טוען רבני / דיין (ואולי אפילו "גדול הדור") מומחה! כואב הלב איזה זילותא נעשה במקצועות קודש אלו שהקנה-מדה היחיד ללימודם היא כסף מראש ("בלי החזרות" - כמו שאומרים הילדים - במקרה שלא הצלחת) וכדי בזיון וקצף....

ו. וכמו הדוגמא הנ"ל, נהג שנתפס נהג עם רשיון שפג תוקפו, ודאי שייענש ויקבל קנס שזה נחשב שאין לו רשיון (למרות שפעם, מזמן, היה לו).

ז. ומותר לבקש מהסופר לראות את התעודה שלו. הוא לא מתבייש לדרוש סכומים על תוצרתו (ומגיע לו) אז מדוע אנו הקונים נתבייש לבקש לראות אם הוא עדיין מוסמך? ועיין היטב במכתבו של מו"ר הגרמ"ש קליין בסוף המאמר. ולענין מגילת אסתר, יש מקום להקל לרכוש גם מסופר שטרם הוסמך כי זהו הדבר שכותבים כשמתלמדים.
ח. כגון דין "פנים חדשות" שהוא פסול הקשור לדין "כסדרן", או מתי דיבוק בין אותיות מותר להפריד ומתי אסור מדין "חק תוכות" והדוגמאות רבות.

ט. וכבר סיפרתי בעבר על אותו "סופר" עם הכתב המדהים שמכר פרשיות ומזוזות לחנות גדולה בירושלים וכן לאברכים באיזור 8 שנים עד שהתגלה שלא ידע הלכות קדושת השמות וממילא כל מה שכתב היה פסול, ולא עשה תשובה כראוי ופגעה בו מידת הדין רח"ל.

עליהם לחדש תעודה כהוראת גדולי הפוסקים שליט"א (עי' מכתב הגרמ"ש קליין בסוף המאמר, שאליו הצטרפו יתר הפוסקים).

ב. לברר מיהו המתייג ובמה תייג

ועוד צרה צרורה שנחתה עלינו בדורנו. מאז ומעולם כל סופר תייג את כתיבתו בעצמו. בכתיבה האשכנזית, הקולמוס הוא מחודד באופן שבקצתו ישנו חוד מדורג' המאפשר תיוג דק ויפה תוך כדי כתיבה. לעומתו, החוד של הקולמוס הספרדי הוא באלכסון ישר (כמו טוש ארטליין עבה), כך שאין לו חוד מספיק דק כדי לעשות תגים דקים ועדינים. לכן הסופרים הספרדים כותבים את כל הטקסט ורק אח"כ מתייגים עם "קולמוס תגים" חד מיוחד (העשוי מנוצה מחודדת או ציפורן ברזל שטובלים בדיו). לפני עשרות שנים, ספרדי מב"ב גילה עט שרטטים מיוחד המכונה "רפידוגרף"¹ שכותב קוים שחורים דקים מאוד. ולאחר שבירר שאין הדיו מדבר טמא התיר לתייג בו בשופי, והתגלית עשתה לה כנפיים וחיש מהר החלו סופרים ספרדים קלי דעת להשתמש בו לתיוג, וחלל סדר קולמוס תגים...

לעומת זאת, אצל האשכנזים לא שמעו מזה כי בין כה וכה נהגו - כאמור - לתייג תוך כדי כתיבה בקולמוס הנוצה בו כתבו. אמנם הסופרים הספרדים המדקדקים

עדיין תייגו כדרכם בציפורן טבולה בדיו, אולם הפריע לי איך פירצה כה גדולה מתרחשת ותופסת תאוצה מול עיני באין פוצה פה ומצפצף. קמתי ועליתי לירושלים לבית ההוראה של מרן הרב עובדיה זצ"ל (אשר בקטמון, היה זה בשנת תשמ"ח), לברר אם אכן ניחא ליה בחידוש זה. כתבתי כמה מלים בכתב סת"ם ספרדי "האם כתב כזה כשר לגמ?" (היה לי גם שאלה בהל' גיטין ואכמ"ל). הרב הסתכל ואמר שהכתב יפה מאוד ומה השאלה? אמרתי לו שתייגתי את זה ברפידוגרף. הוא שאל מה זה ומיד שלפתי מכסי רפידוגרף והסברתי לו איך הוא עשוי (פירקתי לו את העט והסברתי לו שיש כאן מחסנית שממלאים בדיו גרפי והוא עובר דרך מחט דקה), ושהרבה עברו לתייג בו ושאלתי אם אפשר לתייג בו. הרב נהנה מהשאלה וקשקש קצת בעט ואמר לי שהוא רוצה לעיין בזה ושאכתוב לו את השאלה (וגם את השאלה בהל' גיטין שגם שיעשע אותו) והוא יענה לי. לאחר זמן ענה לי בנו הגר"א שליט"א מחולון, ואמר שהרב לא התיר להשתמש בו לכתחילה² (וכך היתה דעתם של רוב פוסקי הספרדים).

בכל אופן, המאבק שניהלתי בענין נשא פרי ולאחר שנים של שימוש ברפידוגרף עם דיו גרפי, מישהו "הרים את הכפפה" והצליח לייצר דיו כשר ממרכיבי הדיו ההלכתיים

¹. הצמידו את ה"אצבע" ואת ה"אמה" של יד ימין ותראו שהימנית גבוהה מהשמאלית וכיניהם קו. כך נראה החוד של הקולמוס האשכנזי. על כן הוא מתאים לכתיבת תגים יפים ודקים.

². והוא עט מיוחד, דק ביותר (בין 0.1 מ"מ ומעלה) שארכיטקטים היו משרטטים אתו את תכניות הבניה שלהם לפני עידן המחשב. יש בו מחסנית דיו שממלאים כאשר הוא מתרוקן. הדיו שבו הוא דיו גרפי שחור שאינו עשוי מהחומרים המזוכרים בהלכה למרות שאין בדינו לפסול כל עוד הוא אינו עשוי מדבר טמא (בענין מן המותר בפ"ק).

³. מעניין לציין כי כאשר סיפרתי לגאון ר' דוד יוסף מהר נוף את הסיפור עם הרב הוא אמר לי "אבא שלי לא ענה לך". הייתי מוכה הלם איך הוא ידע. הסתבר, והסכים אתי רבי אברהם, שהרב לא רצה לכתוב פסק שלא יקבלו, ביחוד אחרי שכ"כ הרבה עברו להשתמש בזה, בבחי' "כשם שמצוה לומר דבר שנשמע כן מצוה שלא לומר..."

הסתו"מ, בד"כ לא נוכל לדעת מי ובמה תייגו. ועי' במ"ב סי' ל"ו סעיף ג' שהתגים הם חלק חשוב מהשמירה שלנו. ועל כן אין ראוי להקל ראש בדבר כה חשוב, ביחוד בדור בו כולנו זקוקים לשמירה מעלייתא. ודי בהערה זו.

ג. להשתמש ברצועות שחורות מב' צדדים

דורי דורות היו התפילין של אבותינו (מכל העדות) עם רצועות הצבועות רק מצד חוץ (דמתקריא "שחור-לבן"). אמנם המנהג לצבוע בשחור מב' צדדים כבר מוזכר ברמב"ם, אולם גם מרן הב"י וגם הרמ"א כתבו שאין המנהג כן, וכך אכן נהגו רוב עם ישראל עד לפני כמה עשרות שנים. ואכן, כאשר שינו יצרני הרצועות והחלו מייצרים גם רצועות "שחור-שחור", הגיבו רוב פוסקי הדור והרבנים במורת רוח^{יג}. היו שהגיבו בחומרה נגד שינוי המנהג, והיו שפחות הביעו התנגדות.^{יד} הצד השווה בין כל גדו"י הוא שאחרי שהשינוי כבר "נכנס", לא עשו מזה ענין. ואמנם עדיין יש רבים וטובים המתעקשים להישאר עם המנהג הישן וזה - לכשעצמו - דבר חשוב ורצוי לא לשנות מנהגים עקב "מודות" שמתחדשות כל כמה

(קומא קנקנתום ומי עפצים) במרקם מיוחד העובר דרך החוד הדק של העט שכותב מצוין, ומאז סרה ההתנגדות להשתמש ברפידוגרף לתיוג, למרות שהתיוג יוצא הרבה יותר טוב ומהודר בציפורן תיוג הטבול בדיו.^{טו} על כן ראוי לכל ספרדי מדקדק במצוות להשתדל בהזמנת תפילין ומזוזות: א. לבקש מהסופר לתייג בעצמו (לכתחילה בציפורן תיוג ואם א"א, אז ברפידוגרף עם דיו הלכתי). ב. לדרוש תיוג ממתייג מוסמך (לכתחילה בציפורן תיוג ואם א"א, אז ברפידוגרף עם דיו הלכתי), כי המתייג עלול לפסול בלי כוונה מתוך אי ידיעת ההלכות, ו/או לתקן באופן האסור, ולעולם לא יהיה ניתן לדעת...

ומדוע כתבתי לעיל "צרה צרורה"? כי בשנים האחרונות רבו סופרים אשכנזיים (בעיקר צעירים חסרי אחריות ועקרונות המחפשים חיים קלים) הכותבים ללא תיוג (עפ"י דרישות הסוחרים המעוניינים להוציא מהסופרים יותר תפוקה בפחות זמן וכסף, ומוסרים הסתו"מ למתייגים זולים משתמשי רפידוגרף שאין דרך לדעת מהי דרגת ידיעותיהם ההלכתיות ומידת היר"ש שלהם ובאיזה דיו משתמשים^{טז}). כך שגם אם הצלחנו לגלות מי כתב לנו את

יג. לצערי, ההוא שהתיר את השימוש בעט מלכתחילה ממשיך לתת "הכשר" על הדיו הגרפי במקום לעודד את המתייגים לעבור לדיו החדש ההלכתי וזה גורם למתייגים קלי דעת להמשיך להשתמש בזה במקום לקיים "מהיות טוב אל תקרי רע".

יד. (בקיצור, איזה פלאפון יש להם בכיס...)

טו. לי, אישית, מאד הפריע שינוי המנהג ואם מישוה עשה אצלי תפילין וביקש כאלו רצועות, הייתי נותן לו בתים סגורות בלי רצועות, שישם לבד.

טז. ר' ישעי' קרליץ המשב"ק של הגר"נ קרליץ זצ"ל אמר לי שר' נסים הגיב בתוקף נגד שינוי המנהג. לעומתו מרן הגריש"א זצ"ל אמר שהוא מבין מדוע עשו את זה וזה בסדר אבל הוא "מהדור הישן" ולא רוצה לשנות. מרן הרב ואזנר כתב בשה"ל שיחידים שרוצים לעשות זאת תע"ב אבל אין הוא יכול להורות לרבים נגד המנהג המקובל המובא גם בב"י וגם ברמ"א. גם הבא"ח בפ' חיי שרה ס"ד הביא שיש ענין בזה עפ"י האריז"ל אבל "לא נהגנו בכך". לעומתם מרן הרב שטיינמן דוקא כן החליף לרצועות החדשות והחזיק שזה רעיון טוב (שלא צריכים לצבוע).

לתת לכולם - ביחוד לנערי בר מצוה - רצונות מהסוג הזה (אא"כ מישוהו מתעקש לקבל את הסוג הישן)¹.

ועוד דבר חשוב בענין הרצונות. ישנם סוחרים המייבאים רצונות מפוקפקות תוצרת גויים. יש להקפיד לרכוש רק ממקור מהימן ובהכשר ותיק ומוכר.

ועדיין צריכים לשים לב לרוחב של הרצונות שלא יתכווצו מתחת לשיעור "שעורה" (9 מ"מ להגר"ח נאה ו-11 מ"מ לחזו"א). והדרך למדוד את זה היא למתוח את הרצועה לצדדים (כלו' לפתוח את הקיפולים) כדי לראות את הרוחב האמיתי, לא כשהוא מכווץ.

ד. קשירת הקשר י' לבית של יד

יש הלכה שהקשר של יד צריך לגעת בבית. מעיקר הדין די אם הקשר הגדול (שקרוב למעברתא) נוגע בבית (ולכן יש את החיתוך העמוק בבית של יד בין התיטורא למעברתא, להכניס שם את הקשר הגדול). אולם לכתחילה צריך שגם הקשר שבצורת י' יגע בבית, ולכן מותחים את הרצועה לתוך המעברתא כדי להצמיד גם את הקשר י' לבית. בנוסח ספרד/ספרדי, הלולאה עוברת בתוך המעברתא וההידוק נעשה בצד השני של הקשרים (לא כנגד הלב) ומשום כך הקשר י' בד"כ לא זו. ואז אם הקשר התחתון (הגדול) צמוד לבית אזי גם הקשר י' (בד"כ) נוגע בבית ואין צורך להצמידו ע"י קשירה או סיבוב הרצועה סביבו. אולם בנוסח אשכנז, הלולאה יוצאת מהקשר הגדול (לכיוון הלב), וממילא כאשר מותחים את

שנים. אולם, עם כל הרצון הטוב לא לשנות, אני מוכרח לומר שכאחד העוסק בבדיקת תפילין (של ת"ח, לא רק בע"ב) יותר מ-30 שנה (!) אני מגלה יותר ויותר תפילין פסולות למרות שהפרשיות והבתים מהודרות (אפי' מאד!) וזאת רק מפני שבעליהן אינם שמים לב לצבוע את הרצועות בזמן. לא חבל??? אינני בא בזאת ללמד מהו שיעור הלובן הפוסל את הרצועות, רק אומר ברורות שלא מסתכלים מקרוב ומחפשים בכח איזו נקודת של לובן או סדק לבן דקיק שרואים רק כשמקפלים את הרצועה חזק, זה לא פוסל (וגם יתכן שלא צריכים אפילו לצבוע נקודות כאלו קטנות). "בגדול", רק כתם לבן מורגש כשמסתכלים על הרצועה מרחוק (כדרך ש'בעלבתים' מסתכלים על אתרוג...) ממש פוסל, אבל אינני פוסק כאן למעשה כי זה שאלה של "מראות" וצריך "שימוש" כמו בכל נושא הלכתי.

על כן, עצתי לכל אלו שאינם "חיים" את התפילין שלהם כל הזמן ועלולים לא לשים לב ולא לצבוע בזמן, פשוט להחליף לסוג החדש ("שחור-שחור") ולהיות רגועים שלא יקרה שהתפילין חלילה תיפסלנה בלי כוונה. וזה לא קשור ל"שינוי מנהג" כי אין לנו שום ענין בזה שהצד השני צבוע בשחור. אלא מה שטוב בסוג החדש זה שקודם כל מספיקים אותן בצבע שחור שנכנס לכל העובי, ורק אח"כ צובעים את הצד החיצוני (החלק) בצבע מבריק (או מט, לא משנה) ואז, אם יתקלף הצבע העליון, הרצועה תישאר שחורה כי היא ספוגה בשחור ולא תיפסל מחמת לובן. ובגלל זה אני נוהג כיום

1. והאדם צריך לשאול את עצמו: מה עדיף, להתעקש לא לשנות מנהג אבל להיות בסיכון שהרצועה תיפסל מבלי להרגיש ולהפסיד את מצוות תפילין אפי' ליום אחד עד שיגלה ויצבע, או להיות ברוע שהדאגה הזאת מאחורינו (וביחוד בימינו שאיכות הרצועות ירדה מאד והן עלולות להיפסל תוך שנים ספורות).

היום לקשור, מעבירים את החוט דרך המעברתא ולא סביב הבית וממילא אין כאן שום חציצה והי' נשאר צמוד חזק כדבעי.

ועם מה קושרים את הי' לבית? עם חוט. כזה פשוט. לא צריך דווקא גיד וגם אין בזה שום "הידור".^{יט}

ה. הסרת הכיסוי של הבית של יד

פעם לא היו קופסאות של תפילין (דמתקריא "שיידלאך") כמו של היום. בעבר היה כיסוי מרובע (כעין כובע) שכיסה את הבית (כלו' ה"קציצה"), והתיתורא והמעברתא היו מגולים וגלגלו סביבם את הרצועות. על הכיסוי ש"ר היה כתוב "ראש" ועל הש"י היה כתוב "יד".^כ כמדומה שהיה זה ר' נתנאל הסופר האגדי של ירושלים שהתחיל עם השיידלאך שכיסו את כל הבית. מובן איפוא, שהיה צריך להסיר את המכסים הללו (של פעם) לפני ההנחה, וזאת משני טעמים. **א.** בהלכות ברכות כתוב שצריכים לראות על מה מברכים. **ב.** יש הלכה מיוחדת שהתפילין צריכות "לראות את האויר" (סנהדרין פ"ט). ולכן יש, חובה להסיר את הכיסוי שעל הבית בזמן ההנחה. עם השנים, כל העסק הזה נשכח והנוהג הזה להוריד את הכיסוי ש"י (שהיום הוא משהו אחר) בזמן הברכה נשאר, זאת למרות שלכאורה אין יותר טעם לעשות זאת, כי: **1.** יש למעלה חור ורואים דרכו את הבית. **2.** יש חור למעלה וגם חתוך בשני

הרצועה בזמן ההנחה עלולים להרחיק את הקשרים מהבית ואז הקשר הגדול אולי עדיין נוגע בבית אבל הקשר י' כבר לא נוגע. ומכיון שהקשר י' צריך לגעת בבית, יש צורך להצמידו שלא יזוז בזמן ההנחה (ולכתחילה גם כשהתפילין מונחות בכיסן). יש שתי דרכים לעשות זאת, דרך יעילה יותר ודרך פחות יעילה. הדרך הטובה והחזקה יותר להצמיד הי' לבית שלא יזוז הוא לקושרו לבית בחוט. ומכיון שבתפילין עסקינן, כשמדברים על חוט אומרים "גיד", כי זה החוט שמשתמשים בו לתפור את התפילין (כמו את יריעות הס"ת והמגילות). ובמ"ב כתב לא לקשור את הי' לבית עם הגיד כי... (ואז מנמק מדוע)^כ רבים אינם רוצים לקשור את הי' לבית כי ידוע שהחזו"א לא קשר והסתפק בהכנסת חתיכת עור בתוך המעברתא כדי לתפוס חזק את הרצועה שלא תזוז בזמן ההנחה וממילא הי' נשאר צמוד לבית. יתכן שהחזו"א ברוב עדינותו הצליח להשאיר את הי' צמוד לבית בצורה כזו, אבל לא נראה לי שהשאיר הוראה כזאת בצוואתו, ואין טעם להתעקש לחקות את החזו"א אם בתפילין שלנו העצה הזאת לא יעילה (וברוב המקרים זה לא מצליח והי' זו כל הזמן). אם כן, אם רוצים לקיים את ההלכה הזאת לכתחילה, עדיף לוותר על חיקוי גדולים ולקשור הי' לבית וזה לא קשור בכלל למה שהמ"ב כתב לא לקשור. כי באופן שנוהגים

יח. כי היו שסיבכו את הגיד שקושר את הי' סביב הבית וזה יצר חציצה בין הבית לזרוע. ומכיון שגיד זה אינו חלק מהתפילין ואינו נחוץ לכשרות הבית, זה נחשב חציצה (ולא אומרים מין במינו לא חוצץ כי י"א שעור וגיד זה לא אותו דבר ואכמ"ל).

יט. אני כותב זאת כי רבים פונים אלי לקשור להם עם גיד דווקא. ואני לא מוכן. כי אין מצוה או ענין לטפח המצאות של אנשים. ולאחר שנים שאני נוהג ככה ראיתי מובא בשני ספרים שמרן שה"ת הגרמ"ק זצ"ל הורה שאפשר לקשור עם חוט או גומי (אולי זה גומיה) וברוך שכיוונתי.

כ. כי אסור להוריד מקדושה חמורה לקלה והש"ר נקרא "קדושה חמורה" כי יש בו שתי אותיות מהשם ש-די, ש' על הבית וד' בקשר. ובש"י רק אות אחת – בקשר י'.

צדדים למטה (כדי שהכיסוי לא יחצוץ בין הקשר י' לבית). ואמנם היו מצדיקי ירושלים שניקבו את הכיסוי מכל הצדדים כדי שהבית "יראה את האויר" כנ"ל, אולם חומרה זו לא נתקבלה כהלכה. ומכיון שנתפרסם שהיו גדולים שנהגו להסיר את הכיסוי לפני ההנחה, דבר זה נכתב בספרי ההלכה לדורות (כהלכה או כחומרה) ולכן רבים מחמירים להורידו בזמן ההנחה ולהחזירו בסיום ההנחה. כמי שבודק ומטפל בתפילין מעל 30 שנה אני יכול לקבוע ברורות שהנהגה זו "לא עושה טוב" לבית (בלשון המעטה) ולענ"ד כדאי לוותר על חומרה זו דאיתי לידי קולא בשחיקת פינות ודפנות הבית. ואח"כ מצאתי (בדעת נוטה) שמרן שה"ת זצ"ל אומר שאי"צ להסיר את מכסה הבית לפני ההנחה, וברוך שכיונתי.^{כא}

ו. לעשות בדיקה חיצונית כל שנה באלול

ישנם דעות רבות לגבי מתי צריך לבדוק תפילין. ראשית, חשוב להדגיש כי הלכות אלו נאמרו לגבי התפילין של פעם

שנעשו מעור בהמה דקה^{כב} ושהיו נתונות לקלוקל והתבלות בתדירות גבוהה יותר מאשר התפילין החזקות של היום העשויות מעור בהמה גסה^{כג}. ממילא הורו מפורקי דורנו זצ"לי^{כד} שאין חיוב לפתוח את התפילין כל עוד ידוע שנעשו ע"י מומחה וכן שלא אירע בהן שום ריעותא או סיבה מוצדקת לבדיקתן כגון שנפלו למים (לא שנפלו עליהן כמה טיפות גשם בדרך מביהכ"נ, זה לא עושה כלום), או ששהו זמן רב במכונית סגורה ביום חם (לא תוך כדי נסיעה, גם זה לא עושה כלום וגם לא ליד חלון בשמש בחדר מאוורר). אמנם כפשרה בין הדעות, אני מציע לבדוק אחת לעשר שנים, כי ריבוי פתיחות וסגירות מזיקות מאד לבתים וביחוד לפרשיות של ראש. כ"ה אולם ניתן לקיים שניהם. גם לבדוק פעמיים ב-7 שנים ולמנהג אנשי מעשה, כל שנה באלול. פשוט לעשות לתפילין בדיקה חיצונית כל שנה באלול (או, מצדי, אפי' כל חודש בר"ח כאשר מורידים את התפילין לפני מוסף ולא ממחרים לצאת, ניתן להסתכל על הפינות והרצועות לפני חזרת הש"ץ).^{כז}

כא. ויהודים טובים שתמיד מחפשים במה להחמיר, באמונה שרצון ד' זה שנחיה חיים של לחץ ונערווים בקיום המצוות וכך הם מפרשים את ה"וחי בהם"... די להם להחמיר להסיר הכיסוי פעם בכ"ט יום לעשר שניות ודי בזה ואכמ"ל. אבל אני מציע לא להסירו בכלל. ויש אשר הכיסוי גדול מדי ונופל כל הזמן ולכן משאירים אותו בקופסא ולא משתמשים בו כלל וזו שטות גמורה. ניתן להדביק חתיכת בד או "טפט קטיפה" בתוך הכיסוי למנוע נפילתו. כשביל עצלות של 2 דקות מוותרים על שמירה של פינות הבית. לא חבל?

כב. כל' צאן, דמתקריא "דקות" או "דקעס".

כג. כל' בקר, דמתקריא "גסות" או "גסעס".

כד. מרגן הגרש"ז אוירבאך והגר"נ קרליץ זצ"ל.

כה. ולפני כמה זמן קבלתי טלפון ממנהל עסק גדול של סת"ם בב"ב ששאל מאיפה לקחתי את השיעור הזה (10 שנים). התברר שאני הורס לו את הפרנסה, כי הוא מדביק מדבקה לבדוק כל 3.5 שנים, והוא ממש זלזל בי שאני מפריע לו להרוס לאנשים את התפילין...

כו. וחשוב להדגיש שבתים מרובעים לא הכוונה שחייבים לדקור, כמו כשהיו חדשות. תפילין זה לא עיפרון ולא צריכים לחדד אותם. אני קיבלתי לבר מצוה תפילין "דקות" גדולות של הסבא רבה שלי והפינות היו שחוקות באופן שהיום, שום רב שאני מכיר לא היה מכשיר אותם. והראיתי אותם לרב אלישיב שהשיב: כשר בדיעבד. בשם החזו"א אומרים שמסתכלים על הפינות באופן כללי ואם רואים מרובע, זה מספיק.

בתפילין, איך חישוב של יופי מזויף יכול לגרום לבן תורה להמר על מצוות התפילין שלו? ודי בהערה זו.

לסיכום:

1. סופר חייב להוציא תעודה מגוף הלכתי מוסמך בטרם כתיבת סת"ם.
2. על הסופר לחדש את תעודת ההסמכה בתום התקופה שנכתב בתעודתו.
3. הרוצה לעסוק בהגהת ובידיקת סת"ם, עליו לקבל הסמכה מיוחדת למגיה.
4. גם מגיה חייב לחדש את תעודתו בתום התקופה שנכתב בתעודתו.
5. אין לרכוש סת"ם מסופר שאין לו תעודה מוסמכת בתוקף.
6. לגבי מגילת אסתר יש מקום להקל לקנות גם מסופר שטרם הוסמך.
7. לכתחילה ראוי שהסופר יתייג את כתיבתו בעצמו בדיו כשר.
8. לכתחילה עדיף קולמוס תגים (ציפורן תיוג) עם דיו מאשר רפידוגרף.
9. גם מתייג צריך הסמכה שנבחן בדינים הנוגעים לתיוג.
10. לכתחילה יש להשתמש בדיו הלכתי בִּרְפִידוּגְרָף ולא בדיו גרפי.

והעיקר, כאשר מוסרים התפילין לבדיקה פעם ב---, יש להקפיד לתתן למומחה הבקי בכל פרטי התפילין - כאמור, עם תעודת מגיה בתוקף - (כי בד"כ בודקי תפילין רק עוסקים בבדיקת הפרשיות ולא מבינים בכתבים והאדם רוצה שיבדקו את תפיליו מכל ההיבטים). כמו"כ יש לברר מיהו הסוגר כי הרבה פעמים מדובר באדם אחר שאינו מוסמך ואינו בקי בחומרות והידורים של בני תורה (כגון הדבקות היתירות לאחר התפירה ועוד). וכאן המקום להתריע על הפשע שקיים במקומות רבים אשר אין בהם מגיה מוסמך, שסופרים שלא הוסמכו להגהה בודקים תפילין ומזוזות - ועוד בתשלום! וזה לא בושה לשאול אם כבודו מוסמך לבדוק ומיהו הסוגר.

נוהגים לבדוק תפילין לפני החתונה. כמו"כ נוהגים לבדוק תפילין של נפטרים ל"ע לפני שמשתמשים בהם.

ז. לא לגדל בלורית!

ואמנם אין סעיף זה נוגע דווקא לדיני התפילין, אולם יש חשיבות לעורר על כך מדי פעם. צריך לדעת שיש מחלוקת רצינית בפוסקים האם בלורית מהווה חציצה בתפילין או לא. וגם אם נצדד כמקילים בזה, ידוע שמנהג (אותיות גהנם) רע זה נחשב אצל רבותינו כ"שחץ וגאווה" ואין מקומה בין בעלי תורה.¹² ואם יש דעות שזה בעיה

כז. ומפורסם המעשה עם הסטייפלר שפ"א הגיע אליו בחור לשאול אם יש בבלוריתו שיעור חציצה בתפילין. מרן ענה: שיעור חציצה בתפילין אינו יודע אולם שיעור שחץ וגאווה ודאי יש פה. תוריד את הבלורית! ומרן שה"ת צ"ל השיב לשואל (הרב ש. ב. גנוט) שגם על בלורית קטנה יתבעו בשמים וירא שמים לא עושה בלורית. כמו"כ הוסיף בענין החציצה: שודאי כלפי שמיא גליא שבלורית חוצצת משום שכך פסק המ"ב. וזכורני לפני קרוב ל-40 שנה כאשר ביקשתי לבוא להיבחן אצל מרן הרב ואזנר, שאל אותי המזכיר (בשם הרב) שלוש שאלות: האם אני נשוי, האם אני מתגלח, והאם אני מגדל בלורית. ורק כאשר עניתי טוב, קיבלני למבחן. ומאז אני מקפיד רק לעבוד עם סופרים המתאימים לתנאים אלו (הגם שבמשמרת סת"ם לא מקפידים על זה).

11. ע"מ למנוע פסילת התפילין מחמת קילוף צבע עדיף להשתמש ברצועת שחורות מב' צדדים.
12. יש להקפיד לרכוש רצועות עם הכשר ותיק וחשוב.
13. רצוי לקשור את הקשר י" של יד לבית בחוט חזק. (אין צורך בגיד ואין בזה הידור)
14. רצוי לא להסיר את הכיסוי מהבית של יד כלל.
15. רצוי לעשות לתפילין בדיקה חיצונית מדי פעם לראות מצב הבתים והרצועות.
16. אם התפילין נעשו ע"י מומחה אין חיוב לפותחן בלא סיבה מוצדקת.
17. רצוי לבדוק התפילין פעם בעשר שנים.
18. נוהגים לבדוק תפילין לפני החתונה.
19. נוהגים לבדוק תפילין של נפטרים ל"ע לפני שמשתמשים בהם.
20. ירא שמים לא מגדל בלורית.
- ויה"ר שיתקיים בנו "בניסן נגאלו אבותינו ובניסן עתידין להיגאל" בב"א !



RABBI MOSHE SHOUL KLEIN

Dayan in Beth Din of Hagaon Harav Wozner Zatzal
and Rabbi of "Or Hachayim" area Bnei Brak

משה שאול קליין

דומ"צ בבית דין הגר"ש ואזנר זצלה"ה
ורב שכונת "אור החיים" בני ברק

ב"ה, יום ר"ח אדר הראשון תשפ"ב לפ"ק

התעוררות לחובת בירור כשרות הסת"ם

באנו בדברים אלו לעורר ולחזק את האחי הקונים סת"ם או תפילין או מזוזות כי בימינו אין אפשרות לסמוך על חזקה שמסתמא הסת"ם כשרים, וכבר בימי התריע מרנא החתם סופר זי"ע כי בסת"ם לא קיים הכלל שרוב מצויין אצל סת"ם מומחין הם כמקובל בשחיטה, כי המציאות היא שיש בין הכותבים רבים שאינם יודעים ההלכות כראוי, והדבר ברור שכל הכותב סת"ם בלא ידיעת ההלכה על בוריה, קרוב לוודאי שהתפילין, המזוזה או הסת"ם היוצאים מתחת ידו פסולים הם. ולכן כל שלא נתברר שהסופר יודע ההלכות ויראתו קודמת לחפמתו אין לסת"ם אלו שום חזקת כשרות.

ומאחר ובדרך כלל אין לקונה אפשרות לבחון בעצמו את הסופר, על כן הדרך היחידה לברר זאת היא להשען על עדות גוף רבני מוסמך, שעל פי תקנת גדולי הדורות העמיד את הסופר בכור הבחינה ומצא אותו כמי שבקי בהלכה כמי שראוי להתעטר בעטרת סופרים ועל סמך זאת העניק לו תעודה ורשות בית דין להתעסק במלאכת שמים זו להיות סופר בישראל. ולמען ידע ציבור הקונים מה לדרוש ומה לברר בבואו לרכוש סת"ם חשוב לדעת כדלהלן:

א. אסור לאדם ליקרב אל מלאכת הקודש לכתוב סת"ם או אפי' רק תיקוני אותיות, אלא אם יש בידו תעודה מגוף רבני מוסמך שקיבל רשות לשמש כסופר בישראל.

ב. מגיהים ובודקי סת"ם שאחריותם לוודא שהסת"ם כשרים וראויים לקיים בהם המצוה כראוי, עליהם להיות בקיאים היטב בהלכה עוד יותר מן הסופר, ועל כן אין אדם רשאי להתעסק בהגהה ותיקון סת"ם אלא אם יש בידו תעודה מיוחדת לבודקים ומגיהים מגוף רבני מוסמך שקיבלו רשות לשמש כבודק ומגיה בישראל.

ג. כפי שקבעו פוסקי הדור תוספת התעודה לסופר ומגיה מוגבל בזמן ואיננו לצמיתות, כי הוכח שמי שאינו חוזר על ההלכות באופן קבוע תמידין כסדרן, אין אפשרות שיוכר את כל ההלכות הנדרשות, על כן כאשר פג התוקף חייבים הסופר או המגיה לחדש התעודה. וכל עוד לא חידשו התעודה, אין להם רשות לשמש כסופר או מגיה.

ד. כל העוסקים במסחר הסת"ם, אין להם שום היתר להתעסק בקניית או מכירת תוצרת מעשי ידי סופרים שאין להם תעודה בתוקף. וכמו כן אין להם היתר להשתמש בבודקים מגיהים ומתקני סת"ם שאין להם תעודה בתוקף.

ה. ומכאן קריאה לכל מלמדי מקצוע אומנות הסת"ם, האחריות הרובצת עליהם גדולה מאד לבל ינחילו חלילה מלאכת שמים נשגבה זו למי שאינו ראוי לכך, לפיכך אין רשות ללמד אומנות הכתיבה אלא למי שלמד ובקי בהלכות סת"ם ובידו תעודה בתוקף, או לכל הפחות חתם על התחייבות אישית למלמד, שלא יקרב אל מלאכת הקודש של כתיבת סת"ם, אלא לאחר שילמד היטב ההלכות ויקבל רשות מגוף רבני מוסמך לשמש כסופר בישראל.

ואנו שבים ומזהירים כי למרות האחריות והאיסור על הסופרים המגיהים וסוחרי הסת"ם, כל אחד בתחומו, להתעסק בסת"ם בלא התנאים דלעיל, עדיין האחריות מוטלת על הקונה, לעשות ככל יכולתו לברר שהסת"ם שרוכש נכתבו ונבדקו רק ע"י מורשים לכך בעלי תעודה בתוקף, שהרי הקונה הוא זה שאמור לקיים המצוה בסת"ם אלו. וחובתו לעמוד על זכותו לקבל בעד ממנו אך ורק את הראוי לקיום המצוה כהלכה לכתחילה. ובזכות סת"ם הכשרים נזכה להגאל בגאולת עולם בב"א.



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

בהודאה להשי"ת שזיכני לסיים מעל במה חשובה זו את עיקרי ההלכות וההלכות המעשיות לכל אחד שבאבן עזר אם הרחבת מקורות הדברים - עיונים באבן העזר, הודאתי שלוחה לכל הקוראים היקרים, ובפרט לכהנא רבה הרב אברהם סקלי היקר שהוא שהמריצני לכל הטוב הזה יצליחו ה' בזה ובבא ומעשה ידי יפריח ויצליח

ההרחקות הנצרכות במפגש בין אנשים ונשים (לפי מציאות זמננו) - סימן כ"א סעיף א'

עיונים באבן העזר - מאמר סיום

לו לאחר הנישואין בעיות והוסיף [הגרנ"ק] שזה בדוק ומנוסה' (חוט השני להגר"נ קרליץ זצוק"ל אה"ע כ"א עמ' נ"ז), ויש שאלות המצויות בתקופה זו כדלהלן וכ"א ישאל את רבו, ואשרי המתחזק וכו' ומעמיד את ביתו על פי התורה בכל דרכיו. חה"ש שם.

א. הסתכלות בתמונת המדובר או המדוברת כדי לשער אם יכולים להתאים זה לזה: יש בזה ב' שאלות א' האם יש בזה צורך שאפשר שלא נכון להכריע אם יש התאמה על פי תמונה [כיוון שלרוב אין משקפת התמונה את המראה האמיתי ובפרט את החן והמיוחדות של האדם] ב' גם אם נכון להכריע על פי תמונה בד"כ אין טוב שהבחור או הבחורה עצמם יראו את תמונת המדוברים ואת התועלת שבראיית התמונה ישיגו בכך שמי מקרוביהם הנאמנים עליהם יראו את תמונת המדוברים, כשא"א או כשלא יועיל שאחר יראה את התמונה לפעמים אפשר שאחר יפגשם פע"פ.

ב. כשלפי הנתונים* נראה שהמדוברים

כתב השו"ע (כא,א) 'וצריך האדם להתרחק מן הנשים מאוד מאוד' ועל כן בלא סיבה הכרחית אין להיפגש אנשים עם נשים וכשיש צורך מוכרח מ"מ יפגשו באופן שאין בזה איסור יחוד ושלא יבואו לידי קרוב, ולכן כשיש לאדם מצב כזה צריך לשאול מורה הוראה הבקיא בענינים אלו האם סיבת המפגש היא באמת צורך מוכרח ומה האופן הנכון לנהוג בזה, להלן יפורטו מצבים אלו והשיקול אם הצורך הוא הכרחי ומה שצריך להזהר בהם כדי שידע כל אחד מה לשאול לרבו.

כשמשתדלים במציאת הזיווג ולאחר שנשתדכו קודם הנישואין:

בתקופת החיפוש למצוא את הזיווג יש צורך להכיר את המוצעת כדי לדעת שהיא טובה לו וצריך להזהר בזה שלא להיכשל בקרוב לעריות או באיסור יחוד, והזהיר לנהוג בזה כהלכה זוכה לרוב טובה בזה ובבא ו'אומרים בשם מרן החזו"א שבחור שלא נזהר בזמן השידוכים מאיסור יחוד או נגיעה ח"ו יהיו

א. היינו ע"י ברור אצל ידידי המדוברים ורבותיהם וכיו"ב אבל כשלא ברור כראוי לא טוב להפגש על ספק

ביותר בפגישות אלו ובפרט בפגישה האחרונה קודם הנשואין שלא יהיו לבדם [אף כשאין בזה איסור ייחוד] ושלא יבואו לידי קרוב הדעת¹ [היינו שלא להתבשם ולא לדבר דרך חיבה ודברי שחוק ועגבים וכיו"ב]² ויהיו הפגישות במקומות הגונים [ולא במקומות שמצויים שם אנשים פרוצים ושאינם שומרי תו"מ] ובכך יבנו את ביתם בדרך התורה (ע"פ חוט השני").

עבודת נשים עם גברים ואצל גברים בפרט כשאננם שותו"מ או גויים: יש להמנע מלעבוד במקום שעובדים בו גברים אם נשים ובפרט אין לעבוד כמזכירה פרטית של איש, ובשעת הדחק יש לשאול רב המתמצא בענינים אלו תוך זהירות תירה מאיסור יחוד ומכל דבר המביא לידי קירבה ע"י ספר מראה כהן שנתחבר ע"ז ובשבת הלוי ח"ו ל"ג,ג, וח"ה ר"ג.

מתאימים זה לזה וקובעים פגישה בין המדוברים: צריך לקבוע את הפגישה באופן שלא יבואו לידי איסור ייחוד והיינו שכשנפגשים במקום סגור צריך שיהיה שם שומר ואם נפגשים במקום פתוח צריך שיהיה מקום שמצויים שם אנשים וכן צריכה להיות הפגישה באופן שאינו מביא לקרוב הדעת ביניהם היינו שלא להתבשם ולא לדבר דרך חיבה ודברי שחוק ועגבים וכיו"ב ושלא יסתכלו מדאי זה בזה³ ולא יאריכו מדאי⁴.

ג. לאחר שנשתדכו ביניהם [לנוהגים שהחתן והכלה נפגשים בתקופה שקודם הנשואין⁵ כדי שאחר הנשואין לא יהיו כזרים זה לזה]: הסיבה להפגש הוא כדי שלא יהיו כזרים זה לזה לאחר נישואיהן (הוראת החזו"א) ואין לזה צורך בריבוי פגישות ולא באריכותם ואדרבה עלול הדבר לגרום שיקוצו זה בזה (ע"י רמ"א (נה,א)) ולכן לא ירבו בפגישות⁶ ולא יהיו הפגישות ממושכות וצריך להזהר

-
- בפרט שבפגישות אין אפשרות לדעת את האמת ואת הפנימיות ולרוב כשמבררים היטב זה נותן אָמון במדוברים וזה מונע הרבה ספקות ומביא לגמר טוב בס"ד.
- ב. הסתכלות במשודכתו וכן הרהור במשודכתו הוא ככל אשה בעלמא שאסור אולם ראייה בעלמא בלא כונה להינות מותרת. חה"ש שם.
- ג. ואף כשאין בזה איסור ייחוד לא יפגשו בשעות המאוחרות של הלילה, ויש להקפיד על המקומות שקובעים להפגש שיהיו מקומות הראויים לכך ולכן לא יפגשו במלונות וכיו"ב מקומות שמצויים שם אנשים פרוצים ושאינם שומרי תו"מ. חוט השני אה"ז סי' כ"א עמ' נו- נז,
- ובפרט בעת שמשתדכים ביניהם [שמסכימים ביניהם להנשא זה לזה] שיש התרגשות ינהגו בחכמה שלא יהא באופן של קרוב האסור.
- ד. מובא בפוסקים שרבים נהגו שלא יפגשו החתן והכלה קודם הנשואין כדי שלא יבואו לקרוב הדעת האסור (ע"י שד"ח ופלא יועץ 'כלה').
- ה. ומצוי שע"י ריבוי פגישות מתעורר אצלם ספקות ופיקפוקים על התאמתם וע"כ מצוה למהר הנשואין. הלכה במשפחה-הגר"מ שטרנבוך.
- ו. שאף שעתידיה להיות אשתו אסורה לו באיסור יחוד ושאר קרבות, והעוברים ע"ז עתידין ליתן את הדין בעוה"ב ולסבול ע"ז יסורין בעוה"ז. (אה"ח ג,ו).
- ז. ואצ"ל שיתרחקו מנגיעה וכיו"ב שהוא איסור גמור ובפלתי קצהו, כ' שהפריצות בזה גורם אורך הגלות ורבים חללים הפילה ע"ש, וצריכים החתנים והכלות לדעת שבקירבות האסורות לא נקשרים זה לזה כלל אלא מאבדים ח"ו את עולמם. הלכה במשפחה-הגר"מ שטרנבוך.
- ח. וסיפר רבינו [הגרנ"ק] על חתן וכלה שלפני נישואיהם הלכו באופן שאינו צנוע ולאחר יותר מכ' שנים נתבע בנם לדין על מעשי מרמה וזיוף של כספים ותלה רבינו שורש הסיבה הוא ההתנהגות של אביו ואמו בחוסר צניעות עוד קודם נישואיהם. [חוט השני אה"ע כ"א עמ' נ"ז].

ד. כשא"א לבעלה להתלוות עמה טוב שתתלוו אליה אשה [ועדיף שתהא חמותה או בת חמותה שאם לא עדיף שיהיה בעליהן בעיר].

ה. כשאין בעלה או חמותה או בת חמותה עמה וכ"ש כשהיא לבדה - שתלך רק בזמן הביקורים הקבועים לרבים [שממתינים שם רבים] ותשתדל שלא תסגר הדלת ולכל הפחות שלא תנצל הדלת וכשאפשר שמזכירה וכיו"ב תכנס באמצע (בלא רשות) מה טוב.

ו. לקצר בשיחה עמו רק לצורך ביותר.

ז. שלא לקבל דברי הרופא כדבר מוחלט אלא כאשר יורה להם מורה ההוראה"א.

טיפול של שיחה (פסיכולוג וכיו"ב): איש יטפל אצל איש ואשה תטפל אצל אשה וכשא"א יעשו שאלת חכם (חזה"ש).

בביקור אשה אצל רופא בפרט ברפואת נשים: בביקור נשים אצל רופא מצוי מכשולות גדולות הן מצד איסור קירבה לעריות והן מצד איסור ייחוד ועל כן כשאפשר הטוב ביותר שאשה תלך לרופאה [כמו שנהגו בשנים קדמניות] וכשא"א ויש הכרח ללכת לרופא יש לשאול מורה הוראה הבקיא בזה האם ללכת לרופא ואיך תנצל מיחוד ומשאר קירבות עי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ז ע"ג ובשו"ת שבט הלוי ח"ג קפ"ו והעולה למעשה בזה:

א. שלא תלך בלא צורך ברור"ט.

ב. שלא תלך אלא לרופא שאינו מוחזק בפריצות [וכשיש רופא ירא חטא או רופא שמוחזק שאינו פרוץ ודאי עדיף].

ג. כשאפשר (שאינן שם פריצות וכיו"ב) הטוב שתבוא האשה עם בעלה [ובזה מציל אותה בעלה מרגשות שליליות].



ט. ברפואת נשים והיינו שאשה בהריון לא תלך כשהכל תקין וכן אחר הנישואין כשלא נפקדה האשה מיד שלא תלך לבדוק אלא תמתין.

י. כשבעלה לא בא עמה לא יזהירנה מלהתיחד עם הרופא [שהוא חשש 'קינאי' שנאסרת אפי' ביחוד שאינו גמור] אלא יסביר לה איך ראוי לנהוג.

יא. ובכלל זה שלא להסכים לעשות בדיקה או טיפול או מניעת הריון שלא לצורך (ע"פ רב) וכיו"ב דברים המנוגדים לעיקרי תורתנו הקדושה.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין המקדש לאחרים אחרי שהוא כבר יצא ידי חובת קידוש

הנה בגליון הקודם הבאתי בשם הספר 'כוס של ברכה' הלכה מחודשת בחיוב טעימת כוס הקידוש, אמנם אחר העיון בסוגיא זו נתחדשו לי כמה חילוקים בדיני טעימת הכוס, ונראה לי לבאר גדר אמצעי בזה בעזה"ת, ונקדים את הראיות לחייב דוקא את טעימת השומע,

ולברך הגפן להוציא אחרים.]

והנה הגמ' סתמה בהוכחה, דלכאורה מנלן שרב פפי הוציא את האריס בברכת בורא פרי הגפן, הרי יכול להיות שרב פפי היה שותה יין גם באמצע סעודתו, כמו שהיה נהוג בזמנם לקבוע סעודות שבת על היין [כדאיתא בברכות דף מב:]: וממילא לא היה צריך כלל לברך בפה"ג על היין, וא"כ אולי כשהאריס הגיע [היה ר"פ באמצע סעודה] לקח ר"פ כוס יין ובירך עליו רק ברכת הקידוש, ומיד שתה ממנו מלוא לוגמיו ולא היה צריך לברך בפה"ג, וא"כ קשה מהיכן הוכחת הגמ' שאפשר להוציא ידי חובה בברכת בפה"ג?

עוד יש להקשות לפי דעת הגאונים דבעינן דוקא טעימת המקדש ואם הוא עצמו לא טעם לא מועיל שאחד השומעים יטעם, א"כ קשה מה הסתפק רבא האם יכול אדם להוציא את חברו בברכת בפה"ג (של קידוש) בלא שישתה, הרי לשיטת הגאונים המקדש חייב לשתות?^א

א] מהסוגיא במסכת ר"ה משמע שהשומע קידוש מאחר חייב לשתות מדיין

הנה איתא בסוגיא במסכת ר"ה דף כט. תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא [פרש"י שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצוות] חוץ מברכת הלחם וברכת היין [ושאר ברכת פירות וריחני שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה] שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא [ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם, לא ליתנהי ולא ליברך]. בעי רבא ברכת הלחם של [אכילת] מצה [שמברכין לפניו המוציא] וברכת היין [שמברכין לפני קידוש] של קידוש היום מהו, כיון דחובה הוא מפיק [אכילת מצה חובה עליו, וכן קידוש היום חובה עליו] או דלמא ברכה לאו חובה היא [ברכת ההנאה לאו חובה למצוה אתיא, שאף בכל ההנאות היא נוהגת]. ת"ש דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן, וכי הוה אתי אריסיה מדברא הוה מקדש להו. [אלמא יכול לחזור

א. והואיל והמקדש עצמו חייב לשתות מלוא לוגמיו, א"כ אין שום צורך להוציא את השומע ידי חובת ברכת בפה"ג, שהרי יש כאן קידוש שלם גם בלי שתיית השומע, ומה היה ספקו של רבא להחשיב את ברכת הגפן כחובת המצוה? ואין זה כמו במצה, שהשומע חייב לאכול מהמצה, א"כ מוכרח הוא לברכת המוציא לצורך מצות אכילת מצה.

והוא יצא ידי חובתו בשמיעה ושתיה- עכ"ל הרשב"ם. משמע דבעינן דוקא שתיית השומע. ובאמת הרשב"ם לשיטתו בבאור דינא דאין קידוש אלא במקום סעודה שכתב לעיל [דף ק"א. ד"ה אף] בטעם הדין דבעינן קידוש במקום סעודה בזה"ל "סברא היא, מדאיקבע קידוש על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב" עכ"ל. ולכאורה לפי"ז קשה מה שכתב שם הרשב"ם בהמשך דבריו דהמקדש לאחרים אינו צריך לסעוד שם, וסגי במה שהשומעים יסעודו במקום הקידוש, ומשמע דאפילו לא שתו מהיין יצאו י"ח, וקשה הרי אצל המקדש לא הוי יין השייך לסעודה שהרי אינו סועד שם, ומצד השומעים ג"כ אין היין קשור לסעודה באופן שלא טעמו כלל מן היין? אך לפמשנ"ת הרי באמת שיטת הרשב"ם היא שהשומע ויוצא ידי חובה חייב הוא עצמו לשתות מהיין.

ג] אי אפשר לומר שיהיה אסור למקדש לשתות מהיין

אמנם אע"ג שהראיות מוכיחות דבעינן טעימת השומע, אבל קשה טובא לומר דין זה בצורה נחרצת, שכל מי שמוציא אחרים ולא טעם אחד השומעים מלוא לוגמיו לא יצאו ידי חובה, שהרי דין זה של מי שעושה קידוש או הבדלה לאחרים הוא דין שכיח ומופיע כמה פעמים בדברי הפוסקים [להוציא בניו ובני ביתו] ואיך לא הזהירו על

וצריך לומר שהיה פשוט לגמרא שכדי לצאת ידי חובת קידוש היה חייב דוקא הארים השומע לשתות מן היין, משום דשתייתו של רב פפי לא מועילה להחשב שהכוס של קידוש נטעמה, דכיון שכבר קידש ועכשיו הוא מברך רק כדי להוציא את אריסיה, נחשבת שתייתו שתיית אדם אחר שאינו שייך לכוס של ברכה, ולכן אם לא היה רב פפי מברך בפה"ג להוציא את אריסו לא היה מוציא ידי חובתו בשמיעת ברכת הקידוש לבד. ומוכח מכאן שאפילו במי שמוציא את חברו ידי חובה, צריך דוקא השומע לשתות מן היין. ולפי זה אפשר להוסיף ולומר שאפילו לדעת הגאונים שהמקדש עצמו צריך שיטעום, זה רק כלפי הדין של זכרהו על היין, אבל כלפי הדין של שתיית מכוס של ברכה בעינן דוקא שתיית השומע, ונמצינו למדים דין מחודש, דאליבא דהגאונים מי שמוציא ידי חובה את חברו צריכים גם השומע וגם המשמיע לשתות מן הכוס, דהמשמיע צריך שישתה מדין המקדש צריך שיטעום, והשומע צריך שיטעום מדין טעימת כוס של ברכה.

ב] דברי הרשב"ם במסכת פסחים שהשומע צריך לשתות מהכוס

עוד יש להביא ראיה מדברי הרשב"ם במסכת פסחים דף קו: [ד"ה נטל ידיו לא יקדש] לגבי מי שמוציא את חברו בקידוש, שכתב הרשב"ם בזה"ל -אחר יקדש,

והנה רעק"א במסכת פסחים [דף קא.] חידש על פי הגמ' שם שמקדשים בבהכ"ס להוציא האורחים ידי חובה, שאם מקדש רק להוציא את אחרים (והוא עצמו אינו יוצא עכשיו) אז מועילה טעימת השומעים, [וזה חידוש גדול מאוד, שכשמוציא גם את עצמו אז טעימתו היא לעיכובא ולא יועיל שאחד השומעים יטעם, וכשמוציא רק את אחרים יכולים הם לטעום.] ועיין בס' רי"ט [סעיף ה] שחידש שם רעק"א שמי שמברך לצורך אחרים או עניית האמן ידידהו היא לעיכובא, ואפשר שיש קשר בין הנך תרי חידושי, ורו"ק. אך בבאור הגר"א כתב שלדעת הגאונים קידש בבהכ"ס דוקא אחד מהאורחים כדי שהוא עצמו יטעם מהיין, והקושיא על דעת הגאונים היא לפי הגר"א שסובר שלעולם טעימת המקדש היא לעיכובא.

לברכת בפה"ג, כלומר: שכל הדין של השומע הוא רק לצאת ידי חובת ברכת הגפן אבל אינו לעיכובא שישתה מלוא לוגמיו מהכוס, ונבאר דברינו, שאמנם זה מוכח מראיית הגמ' שלא היה רב פפי יכול להוציא את הארס בברכת הקידוש בלי שיוציא אותו בברכת בפה"ג, אבל אין הכרח שדין טעימת מלוא לוגמא חייבת להעשות ע"י הארס, דאפשר לחדש ולומר שכל החיוב של הארס הוא לשמוע ברכת בפה"ג כדי שיהיה מותר בשתיית היין [ולטעום מעט יין], וא"ת מה העניין שיהיה לו היתר לשתות את היין אם אינו שותה אותו? ויש לומר דבשביל שיהיה נחשב כלפיו קידוש על היין צריך שיהיה היין ראוי אצלו לשתיה והרי בלי שיברך עליו ברכת בפה"ג אסור לו ליהנות מהיין ולא יהיה נחשב כלפיו קידוש על היין, ולכן רק עי"ז שיש לו היתר בשתיית היין נחשב שנאמר אצלו קידוש על היין.

ולפי זה נראה לבאר דיש בזה שני אופנים, יש אופן שטעימת השומע היא לעיכובא, ויש אופן שאין השומע חייב לשתות מלוא לוגמיו, והחילוק הוא תלוי בזה: שאם השומע אין לו שום שייכות לברכת בפה"ג משום שהשומע אינו רשאי לשתות מהיין, כגון שהוא בתענית, אז אין המוציא יכול לברך בפה"ג עבור היוצא ממנו ידי חובה שהרי השומע אסור בשתיית יין, ובכה"ג חסר כלפי השומע בכוס של ברכה משום שהוא אסור בשתיית הכוס, ולא מהניא טעימת המקדש להחשב כלפי השומע כשתיית כוס של ברכה, אבל אם השומע מותר בשתיית היין, ונמצא דיש לו שייכות

השינוי ההלכתי הזה שיקפידו שאחד השומעים ישתה מלוא לוגמיו, וביותר קשה שא"כ יש לעיין אם בכלל מותר למקדש לשתות מהיין, שהרי בשבילו שתיית היין היא סתם שתייה של רשות וא"כ ברכת הקידוש היא הפסק בין בפה"ג לשתיית היין, וזה ודאי לא עלתה על דעתו של אדם לומר שהמוציא אחרים יהיה אסור לו לשתות מהיין, ועיין בהערה שמוכח בשו"ע שמותר לו לשתות^ב, וא"כ חייבים אנו לומר ששתייתו קשורה לכוס של ברכה.

עוד יש להוכיח שטעימתו של המקדש שייכת לקידוש, דאל"כ נמצא שאם הוא טועם מהיין דנעשה היין פגום, ואח"כ כשנותן את הכוס לשומע לשתות ממנו מלוא לוגמיו שותה הוא מכוס פגום, והרי פסק השו"ע [בסי' ק"ץ סעיף א'] שהשומעים צריכים לטעום מהיין שאינו פגום, וא"כ אם ננקוט שטעימת המקדש אין בה שום שייכות לכוס של ברכה א"כ נמצינו שהשומעים טועמים מכוס פגום, ומדלא עוררו הפוסקים בזה שום דבר מוכרחים אנו לומר שטעימת המקדש יש בה שייכות לכוס של הקידוש, וכדי ליישב את הראיות שצריך דוקא טעימת השומעים נראה לומר בזה גדר אמצעי,

ד] יש לבאר דדוקא כשהשומע אינו ראוי לשתיית היין אז טעימתו מעכבת

דהנה לגבי הראייה מהסוגיא בר"ה, היה אפשר לצמצם קצת את החידוש ולומר דאין השומע חייב לשתות מלוא לוגמיו אלא צריך רק שיהיה לו שייכות

ב. שהשו"ע בסי' רע"ג סעיף ד' כתב על מי שמקדש רק להוציא אחרים - ואם עדיין לא קידש לעצמו יזהר שלא יטעום עמהם שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו - עכ"ל. מוכח שאם כבר קידש לעצמו מותר לו לשתות את היין.

לא תועיל שתיית המקדש, שאין ליין שום שייכות אל הקידוש של השומע.

ולפי זה יש לומר דאע"ג דבעלמא ברכת בפה"ג אינה לעיכובא אצל השומע, אבל באופן כזה שהמשמיע יצא ידי חובת קידוש אלא שמקדש לאחרים מדין ערבות, בזה יש לומר דברכת בפה"ג היא לעיכובא, משום שלולי ברכה זו אין זה נחשב כלפי השומע כקידוש על היין. ולפי"ז מה שכתב השש"כ [בסוף פרק נ"א] שאפשר להוציא אחרים ידי חובת קידוש כשמברך לשומעים ברכת הקידוש על הכוס גם בלי לברך להם בפה"ג, אינו נכון לדינא וכמו שמוכח מהסוגיא בר"ה שחייב לברך בפה"ג עבור השומעים.

העולה לדינא: דהמקדש לצורך אחרים, צריכים האחרים להיות ראויים לשתיית היין, ולכונן בברכת בפה"ג כדי שיהיה מותר להם לשתות היין. אבל מי שאינו ראוי לשתיית היין, כגון שהוא מתענה וכדו' [או שלא כיון לצאת ברכת בפה"ג], אז אינו יכול לשמוע קידוש ולסמוך על טעימת המקדש שכבר יצא י"ח קידוש.

לכוס של ברכה, וגם ברכת בפה"ג מתירה לו את שתיית היין, ולכן בזה אפילו אם רק טועם קצת מהכוס מועילה טעימתו, ואפילו שאת המלוא לוגמיו שתה המקדש ולא השומע, אבל הואיל וברכת בפה"ג הועילה גם לשומע חל על זה כבר תורת כוס של ברכה. ובאמת אפשר להוסיף ולחדש שאפילו אם בסוף לא טעם השומע כלום מהכוס אפ"ה יצא ידי חובה,³ משום שעצם הדבר שיצא ידי חובת ברכת בפה"ג והותר לו היין לשתיה, זה כבר משוי ליה קשר לכוס ונחשב כלפיו קידוש על היין, אבל בלי שישמע ויכוין בברכת בפה"ג לא יצא ידי חובה דאין לו שייכות אל היין, ודו"ק.

ובדברינו מיושב היטב כל הסוגיא, דכל הראיות שהובאו שטעימת השומע היא לעיכובא, הרי הן נכונות להוכיח שחייב השומע לשמוע ברכת בפה"ג כדי שיהיה לו היתר בשתיית היין, אבל עדיין אין זה לעיכובא שישתה השומע מלוא לוגמיו, דלעולם גם שתיית המקדש מלוא לוגמיו מועילה להחשיב שנתקיימה בכוס טעימה, אלא שאם השומע לא ישמע ברכת בפה"ג



ג. מלבד שיטת הרשב"ם שהבאנו דמשמע שצריך דוקא שתיית השומע, אבל אפשר שזה רק כדי שהיין יהיה נחשב יין שקשור לסעודה, וכמו שנתבאר לעיל.

הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך

ולאחר הטיבול, מביאין לפניו מצה וחזרת וכו', אך אין כן דעת התוס', אלא הם סוברים (ד"ה הביאו לפניו מצה) שבפעם הראשונה הביאו לפניו שולחן ועליו כל המינין, ולאחר טיבול ראשון עקרו את השלחן, וכמ"ש בגמ' קטו: למה עוקרין את השולחן כדי שיכירו תינוקות וישאלו, ומיד לאחר שעקרו את השלחן מחזירין אותו והמצה והמרור עליו, שהרי צריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה, וכדאמרין לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה.

ג. הרי לפנינו דעת תוס' שצריך שיהיו לפניו מצה ומרור בשעת ההגדה, ולכאורה עצם המשנה מוכחת כן, כי למה יביאו לפניו עתה מצה ומרור וחרוסת, והלא עדיין יש זמן רב עד שיאמר כל סדר ההגדה ויגיע לקיום מצוות אלו, ולמה מביאין אותם עתה, אכן ע"ז אפשר להשיב, שמביאין אותם כדי שיראו אותם התינוקות וישאלו עליהם, ולאחר שכבר שאלו אין צריך שיהיו לפניו, אך מדברי התוס' מתבאר שהצריכו חכמים שיהיו לפניו.

ד. אלא שלא למדו זאת התוס' מהפסוק בעבור זה וכמ"ש בהגדה, אלא מטעמים אחרים, ולפי הטעם הראשון שהוא כדי שיאמר מצה זו מרור זה, לכאורה היה די להביא אותם רק כשיגיע לומר מצה זו מרור זה, אך לפי הטעם השני צריך שתהיה המצה לפניו מתחילת ההגדה, ויתכן שהוא מדאורייתא, ומדברבנן הצריכו שיהיה גם המרור לפניו.

שאלה: נאמר בסדר ההגדה, יכול מבעוד יום, תלמוד לומר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך, ומקורו במכילתא פרשת בא פר' י"ז על הפסוק והגדת לבנך, ויש להסתפק, האם הדברים כפשוטם, שנאמר דין מדאורייתא או מדרבנן שיהיו מצה ומרור מונחין לפניו בשעת סיפור יציאת מצרים, או"ד שהכוונה כשהגיע זמן המצוה, ולאו דווקא שיהיו מונחין לפניו.

תשובה: דבר זה שנוי במחלוקת הראשונים, וכך הצעת הדברים.

א. בדעת תוס'

א. במשנה פסחים ק"ד, הביאו לפניו, מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת, הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח. עד כאן. מתבאר מלשון המשנה שעושין שתי הבאות, ובפעם השניה מביאין מצה וחזרת וכו', ולא נתבאר מה מביאין בפעם הראשונה, ודעת רש"י ורשב"ם שהביאו לפניו את הירקות של טיבול ראשון, והתוס' מפרשים, שהביאו את השולחן, לפי שבימיהם היו שולחנות קטנים, שולחן קטן לפני כל אחד, והיו מביאין את השלחן רק לאחר הקידוש, וכמ"ש בגמ' ק:.

ב. ולפי שיטה זו, היה אפשר לפרש שמביאין בפעם הראשונה שולחן ריק, ואין מניחין עליו אלא ירקות לטיבול ראשון,

תוס' דחויים מהלכה, מה פליאה אם הטור סובר בזה כהתוס'.

ב. דעת שאר ראשונים

ח. הרא"ש (בסדר פסח בקצרה שבסוף פסחים) כתב שלאחר הקידוש מביאין לפניו ירקות, ואחר טיבול ראשון, יביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, ובוצע אחת מן המצות לשניים, ומגביה הקערה ואומר הא לחמא עניא, ואח"כ מסיר את הקערה מהשולחן ואומר כל סדר ההגדה, ולאחר נטילת ידים מחזיר את הקערה לשולחן, ויש לתמוה, הרי מפורש בגמ' קט"ז שצריך להגביה את המצה והמרור כשאומר מצה זו מרור זה, וצריך לדחוק שנוטל אותם מהמקום שסילקן כדי להגביה, ואח"כ מחזירן לשם.

ט. הרמב"ם פ"ח ה"א- ד כתב, שלאחר הקידוש מביאין לפניו שולחן ועליו המרור וירק אחר ומצה וחרוסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה, ובזה"ז שני תבשילין של בשר, ולאחר טיבול ראשון, עוקרין את השולחן ואומר את סדר ההגדה, וכשמגיע לומר פסח זה מחזיר את השולחן. ויש לתמוה דהא במשנה נתבאר ששתי הבאות הן, ומביאין את המצה וחזרת וחרוסת וגופו של פסח רק לאחר טיבול ראשון, ותמהני שלא ראיתי מי שעמד בזה, וצריך לומר שהרמב"ם מפרש בלשון המשנה שזו הבאה אחת, וה"ק כשמביאין לפניו את השולחן הערוך, תיכף עושה טיבול ראשון ואוכל, אכן מלבד זה מביאין לפניו גם מצה וחזרת וכו', אע"פ שעדיין אינו אוכלן עתה.

י. רבינו דוד (קיד). כתב שבהבאה הראשונה מביאין ירקות, ולכן לא הוצרכה המשנה לפרש מה מביאין, כי מאחר שאמרה המשנה

ה. ובספר דבר שמואל הקשה, שדברי תוס' הללו סותרין לדבריהם לקמן (קטז. ד"ה ואמרתם) דמקרא דאמרתם זבח פסח ילפינן שצריך לומר פסח זה וכו', ומצה ומרור איתקש לפסח, יעו"ש שהאריך בתירוצים, הנה הבין המחבר הנ"ל מלשון תוס', שהכל טעם אחד, דמה שצריך לומר מצה זו מרור זה, ילפינן לה מקרא דלחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ואלו דברים מתמיהין, איך נלמד מהפסוק לחם עוני שיש לומר מצה זו מרור זה, אכן נראה ברור שנתנו התוס' שני טעמים נפרדים וכמו שנתבאר, וראיה ברורה לזה, שהרי כך הוא לשון הטור סי' תע"ג ס"ז, ומחזיר הקערה שבה המצות, כדי שתהא לפניו בשעה שאומר ההגדה, כדאמרינן לחם עוני שעונין עליו דברים, וגם שתהא לפניו כשאומר מצה זו מרור זה. עכ"ל. הרי מפורש שהם שני טעמים נפרדים.

ו. והב"ח הקשה על הטור, שאין ראיה מהא דלחם עוני שעונין עליו דברים, דעליו אין פירושו עליו ממש, אלא ה"פ, על ענין המצה עונין דברים הרבה, והביא הב"ח ראיה לדבריו, שהרי לדעת הרמב"ם אין מחזירין אלא כשאומר מצה זו, ולכן כתב שגם הטור לא נסמך על ראיה זו, ועיקר הטעם הוא, דמאחר שצריך שתהיה לפניו כשאומר מצה זו, ושלא ישכח להביאו לפניו באמצע קריאת ההגדה, לכן טוב שיחזיר הקערה לפניו קודם שיתחיל ההגדה, וכן המנהג. עכ"ד.

ז. מה שסובר הב"ח, דמה שמחזירין הקערה קודם ההגדה הוא מנהג טוב בעלמא, תמוה מאד, הלא לדעת התוס' זו משנה ערוכה הביאו לפניו מצה וכו', ולדעתם המשנה מתפרשת שמביאין כדי שיהיו המצה והמרור לפניו בעת ההגדה, ומאותו הטעם המבואר בטור, ואיך אפשר לומר שזה מנהג טוב בעלמא, וגם אם הב"ח סובר שדברי

רש"י עה"ת (שמות י"ג ח') בעבור זה בעבור שאקיים מצוותיו כגון פסח מצה ומרור, ומה שנזכר בהגדה ומכילתא רק מצה ומרור, זה מפני שהדברים נאמרו כלפי השאלה יכול מבעוד יום, שהייתה הו"א שמצות סיפור יציאת מצרים נוהגת מבעוד יום, ועל זה הוכיחו מהלשון בעבור זה, שהמצוה היא בעת קיום מצוות מצה ומרור, ולענין זה, ההוכחה היא ממצה ומרור ולא מפסח, שהרי מצות הפסח מתחילה מבעוד יום, שהוא זמן שחיטת הפסח.

יג. ואע"פ שסובר רבינו דוד שזה דין מדאורייתא שיהיו מצה ומרור לפניו בשעת ההגדה, מ"מ נראה ברור שאין זה לעיכובא, ואם אמר את ההגדה בלא שיהיו לפניו מצה ומרור, יצא ידי חובה אלא שהחסיר אחד מדקדוקי המצוה, וכמו שמצינו הרבה דינים מדאורייתא שאינם מעכבים, וראיה ברורה לזה, שהרי מבואר בדברי רבינו דוד שצריך שיהיה לפניו גם פסח, וא"כ בזמן הזה שאין לנו פסח היעלה על הדעת שאין אנו מקיימים מצות סיפור יצי"מ מדאורייתא. אלא שאין זה לעיכובא מפני שלא שנה עליו הכתוב לעכב.

יד. הר"ן כתב וז"ל, לאחר טיבול ראשון מביאין לפניו מצה וחזרת וחרוסת, ואע"פ שאין אוכל מהם עד לאחר הגדה, מקדימין להביאן לפניו כדי שיראו התינוקות וישאלו. עכ"ל. הרי מבואר, שלדעתו מביאין את הקערה רק כדי שיראו התינוקות וישאלו, ולפ"ז יתכן שסובר כהרמב"ם, שמחזירין את הקערה רק כשאומר מצה זו, או כהרא"ש שמחזירין רק לאחר נט"י לסעודה.

טו. בתרומת הדשן סימן קל"ז כתב, שאין לקדש על הכוס אלא בלילה, לפי שכוס קידוש היא אחת מארבעת הכוסות, וגם אכילת ירקות ויתר שנויים דעבדינן כדי

מטבל בחזרת, מובן שמביאין לו מה שהוא אוכל, אבל בהבאה שניה מביא מה שאינו צריך עדיין, כדי שיספר ביציאת מצרים בשעה שמצה ומרור מונחין לפניו, כדי (נדע"ל וכדי) שיתקינו לפניו הטיבול השני כדי שיכיר תינוק וישאל, ויקיים מצוות הסיפור על שאלת הבנים כמצוה וכתורה. ואם היו מביאין הכל לפניו בהבאה ראשונה, לא היה היכר לתינוקות שדעתו לעשות טיבול שני, מאחר שאין לו אלא חזרת בלבד, ולא היה שואל עד שיעשו אותו לפניו, ואנו רוצים שישאל עכשיו כשדעתנו לספר ביציאת מצרים,

יא. חדשות למדנו מדברי רבינו דוד, שהוא מפרש את הלשון בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך פשוטו כמשמעו. (ולא כהתוס' שהביאו מהפסוק לחם עוני) שכך הוא עיקר דין סיפור יציאת מצרים, להביא את המצה והמרור לפני ההגדה, ולספר ביציאת מצרים כשהם לפניו, ועוד חידוש למדנו מדבריו, שמה שהצריכה המשנה שתי הבאות, זה מפני שהמשנה מדברת כשהוא לוקח חזרת גם לטיבול ראשון, ולכן אם היה מביא הכל בהבאה הראשונה, לא היה ניכר שבעתו לעשות שני טיבולין, ולא היה התינוק שואל על כך, ולפ"ז אם לוקח ירק אחר לטיבול ראשון, יכול להביא את הכל בהבאה הראשונה, והיה אפשר ליישב בזה את דברי הרמב"ם הנ"ל, אלא דאם כן היה לו להרמב"ם לבאר, שאם לוקח חזרת לטיבול ראשון, צריך לעשות שתי הבאות.

יב. והנה מפורש בלשון רבינו דוד, שמהטעם הזה צריך שיהא לפניו גם בשר הפסח, ויש לשאול, הרי בלשון ההגדה והמכילתא, נזכר רק מצה ומרור, אכן התשובה לזה ברורה, כי לשון הכתוב בעבור זה ודאי מתפרש גם על הפסח, וכן מפורש בלשון

השלחן, ובעניותנו, מאחר שאנו רואים שהטור נמשך בענין זה אחר דברי התוס', וכל דבריו הם ממש דברי התוס', ואנו רואים שבתוס' מפורש שעוקר ומחזיר מיד, ולדעתם כך המשנה מתפרשת, שבהבאה הראשונה הביאו לפניו את כל המינין, וההבאה השניה היא שמחזירין את השלחן לאחר שעקרוהו, והוא עוד לפני שאלת הבן, ודאי ראוי לפרש כן גם בדברי הטור. (ועדיין יש שינוי קטן, שבמשנה מבואר שמוזגין את הכוס לאחר שהחזירו את השלחן, ובטור מבואר שמוזגין כוס שני ואח"כ מחזירין את הקערה, וטעם השינוי הזה ברור, שבימי המשנה שעקרו את השולחן, היה צריך להחזירו כדי להניח עליו את הכוס, שהרי אינו מברך עתה ברכה שיהיה צריך להחזיק את הכוס בידו, אבל בימי הטור שעקרו רק את הקערה, אין נחוץ להחזירה לפני מזיגת הכוס.

יח. ולענין הלכה, אין לנו אלא דברי השו"ע, שכשמגיע לומר עבדים היינו מחזיר את הקערה, וכך נתפשט המנהג בישראל, ויש לשאול, איך יתפרשו לפי שיטה זו שתי ההבאות שבמשנה, והלא במשנה מבואר שלאחר טיבול ראשון מביאין לפניו מזה וחזרת וחרוסת, ובשלמא לדעת תוס' וטור, הבאה זו מתקיימת כשמחזירין לאחר העקירה, אבל לדעת השו"ע א"א לפרש כן, שהרי לדעתו מחזיר רק כאומר עבדים היינו, וא"כ בטלה הבאה שניה שבמשנה, ודוחק לומר שפוסק בדעת הרמב"ם שנתבאר באות ט', שלדעתו יש רק הבאה אחת, כי זו דעת יחידאה, ויש ליישב ע"פ דברי רבינו דוד שהבאנו לעיל אות י"א, שלא הוצרכו שתי הבאות אלא במי שלוקח מרור לטיבול ראשון, אבל מי שלוקח ירק אחר לטיבול ראשון, מביא הכל בפעם הראשונה, יעו"ש מילתא בטעמא, ומעתה למדנו דין חדש

שישאלו התינוקות, וכ"ש ההגדה עצמה, כל זה צריך להיעשות בשעה שראוי לאכול מזה ומרור, דכל הני מצוות אמצה ומרור שייכי, דדרשינן בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שיש מזה ומרור מונחין לפניך, ר"ל בשעה שראוי לאכול מזה ומרור, דהא מבע"י נמי היה יכול להניח לפניו, וא"כ ע"כ אין לומר הגדה קודם הלילה ממש. עכ"ל. הרי שהוא מפרש, שהלשון בשעה שיש מזה ומרור מונחין לפניך, אין פירושו שהם מונחין לפניו ממש וכדברי רבינו דוד, אלא שהגיע כבר זמן המצה.

ג. בדעת הטור ושו"ע, ולענין הלכה

מז. בטור סי' תע"ג כתב, שלאחר הקידוש מביאין לפניו קערה שבה שלש מצות וחרוסת ושני תבשילין, ועושה טיבול ראשון ואומר הא לחמא עניא, ואז יצוה להסיר את הקערה מהשולחן כדי שישאל התינוק, ומוזגין כוס שני, ומחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו בשעת ההגדה. (המשך לשונו העתקנו לעיל אות ה')

יז. לכאורה המובן הפשוט בלשון הטור הוא, שבזמן שאלת הבן אין הקערה על השולחן, ומחזיר אותה לאחר שאלת הבן, וכך הבין הב"ח שהעיר על דברי הטור שכן כתב גם הסמ"ק, (הכוונה לדברי רבינו פרץ בהגהת סמ"ק סי' קמ"ד אות ג') שמחזירין הקערה כשאומר עבדים היינו, ובשו"ע בכל ענין זה העתיק לשון הטור כמות שהוא, ונוסף בדבריו (ס"ז) וכשאומר עבדים היינו מחזיר את הקערה, ואולי יש ללמוד מזה שהבין מרן הב"י שזו כוונת הטור, אכן המעיין היטב בלשון הטור יראה שאין לזה זכר בדבריו, ולא כתב אלא שמסירין את הקערה כדי שישאל הבן, ולא נזכר בדבריו שבשעת שאלת הבן עדיין אין הקערה על

הסיפור, ברור שהם מפרשים את הלשון בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך, כדברי התה"ד, שהיא שעה הראויה לאכול בה מצה ומרור, והלשון הזה מוכיח על עצמו, שאינו בשעת האכילה עצמה אלא לפניו, וכיון שהוא עומד לאוכלן, לכן נחשבים כמונחין לפניו, אך הלשון הזה בשום אופן אינו יכול להתפרש על שעת האכילה, דא"כ היה הלשון צריך להיות- בשעה שאתה אוכל מצה ומרור, וכך מוכחת כל הסוגיא ודברי הראשונים, שזמן הסיפור הוא לפני הסעודה, ולא ראינו מי שהזכיר מצוה לספר בשעת הסעודה. (ודברינו דלא כדברי הגרי"פ פערלא בפירושו לסה"מ לרס"ג עשה ל"ג, שמאריך להוכיח מדברי רש"י והרא"ש והמרדכי, שמצות סיפור יצי"מ מדאורייתא היא בדווקא בשעת הסעודה, וכל סיפור יצי"מ שלפני הסעודה הוא מדרבנן, ודבריו תמוהים בעינינו, ולא יכולנו להבין איך למד כן מדברי רש"י והרא"ש והמרדכי, וכל לשונותיהם יכולים להתפרש, שכשנראה הבן שמביאין את המצה והמרור לצורך המצוה שואל מה הם.) ואין דברינו סותרים להמבואר במ"ב סי' תע"ה ס"ק כ"ח שמי שלוקח מרור לטיבול ראשון, יוצא י"ח מרור בטיבול ראשון, והטיבול השני שעושה בשעת הסעודה הוא רק כדי שישאלו התינוקות, כי דין "מרבח לספר" נוהג כל הלילה וכפי שיתבאר להלן, ולכן עדיין יש מקום לקיים מצות שני טיבולין כדי שישאלו התינוקות.

כא. ומה שנזכר בשו"ע שחייב לעסוק בהלכות הפסח וביצי"מ עד שתחטפנו שינה, ומקורו בתוספתא פ"ו ה"ח, דע שמקור דין זה הוא במכילתא סוף פרשת בא, וז"ל. מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים, שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכן נאמר מה

למעשה, שמי שאין לו ירק אחר לטיבול ראשון ולוקח מרור, אין לו לערוך את הקערה כולה לפני הסדר, אלא יביא אז רק את הירקות לטיבול ראשון, ואת כל שאר המינים יביא לאחר טיבול ראשון, ומיד יעקור את הקערה כדי שישאל הבן, וכשאומר עבדים היינו יחזירנה, וזו פנינה יקרה.

ד. מתי עיקר זמן סיפור יציאת מצרים

יג. בפסחים קט. חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא יישנו וישאלו, פירש"י שממהרין לאכול, ובמ"ב סי' תע"ב סק"ג ושעה"צ סק"ב מפרש, שאין הכונה לזרז את ההגדה כדי להגיע לסעודה, דאטו האכילה היא העיקר, ובסוף דבריו בשעה"צ מפקפק בזה, וכתב שאפשר לומר שיש למהר ולהגיע לסעודה, כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה ולמה מסובין, ולמה אוכלין מרור וטובלין בחרוסת, ואע"ג דבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה בתחילת ההגדה, אין בזה כלום, דעיקר השאלה והתמיה של התינוק היא בשעה שרואה את המעשה בעיניו, וצ"ע. עכ"ד השעה"צ.

כ. ואע"פ שכתב השעה"צ את הפקפוק הנ"ל, מ"מ מבואר שאינו תופס כן עיקר ההלכה, אלא להלכה נקט שעיקר מצות הסיפור היא לפני הסעודה ולא בשעת הסעודה, ומכל מה שליקטנו מדברי הראשונים, מתבאר שהכרעה זו ברורה כשמש, והמפורש ביותר הוא, דברי רבינו דוד שמביאין לפניו פסח מצה ומרור כדי שיספר ביציאת מצרים בשעה שמצה ומרור מונחין לפניו, ואנו רוצים שישאל התינוק עכשיו כשדעתנו לספר ביצי"מ, וכן מבואר בדברי תוס' וטור, שמביאין לפניו מצה ומרור כדי לקיים לחם שעונין עליו דברים הרבה, וגם לדעת החולקים, וסוברים שאין צריך שיהיו מצה ומרור לפניו בשעת

מצה ומרור מונחין לפניך, פירושו הוא, שאין מצות הסיפור בעת קיום מצוות אכילת פסח מצה ומרור, אלא לפני קיום המצוות, והן מונחין לפניך כדי לקיים, ואז מספר ביציאת מצרים, ואין שום דין מיוחד לספר בשעת האכילה, ואין צריך לחוש לדברי המחמירין בזה.

ג. עיקר דין סיפור יצי"מ הוא לפני הסעודה וכן"ל, אך מלבד זאת נאמר דין של "מרבח לספר", והוא שיספר כל אדם כפי כוחו ואפילו עד הבוקר, אם הוא חכם ובכוחו לספר עד הבוקר, ובסיפור הזה לכו"ע אין צריך שיהיו מצה ומרור לפניו, ומי ששינה חוטפתו פטור מהדין המיוחד הזה של מרבח לספר.

ד. לדעת תוס' וטור, מביאין לפניו לאחר קידוש קערה ובה מצה ומרור וחרוסת ושני תבשילין, ועושה טיבול ראשון, ועוקר את הקערה כדי שישאל הבן ומחזיר אותה מיד, וסדר שאלות מה נשתנה הוא לאחר שכבר החזיר את הקערה, ודברי תוס' וטור ע"פ שיטתם הנ"ל, שצריך שיהיו מצה ומרור לפניו בשעת הסיפור, ובשו"ע כתב ככל דברי הטור, אך שינה פרט אחד, והוא שמחזירין את הקערה לאחר שאלות מה נשתנה, וכן המנהג.

ה. ולדעת הסוברים שאין צריך שיהיו מצה ומרור לפניו בשעת הסיפור, לדעת הרמב"ם מחזירין רק כשמגיע לומר פסח זה מצה זו וכו', ולדעת הרא"ש מחזירין רק לאחר נטילת ידיים לסעודה, ואין מי שנוהג כן.

ו. ובפרט אחד נהגו דלא כדברי טור ושו"ע, שהם כתבו שמביאין את הקערה לאחר הקידוש, אך המנהג לסדר את הקערה לפני הקידוש, וכמבואר בפמ"ג סי' תפ"ו, ונבאר

העדות וגו'. עד כאן. וכתבו המפרשים דנקט עד חצות משום דאתי כראב"ע דס"ל זמן אכילת פסח עד חצות, ולדידן הוא עד הלילה, וכמ"ש בתוספתא ושו"ע הנ"ל, והנה ממה שלמדה זאת המכילתא מהפסוק מה העדות, למדנו שזה דין מיוחד שנאמר בפרשת הבן החכם, והוא חובה רק לחכמים ותלמידים, שהם בחכמתם יש בכוחם לספר עד הבוקר, ואין זה עיקר דין סיפור יציאת מצרים, אלא דין מיוחד של "מרבח לספר" ואינו נוהג בכל אדם, ובזה יובן מפני מה אם שינה חוטפתו פטור מזה. ופשוט שבסיפור ההגדה העיקרי שלפני הסעודה, אם שינה חוטפתו חייב להתגבר על השינה, וכמו כל מצוות הלילה שאין כזה פטור של שינה חוטפתו, ורק לענין הדין המיוחד הזה של "מרבח לספר", שהוא נאמר לחכמים לספר כפי כוחם, בזה הסברא נכונה לומר, שאם שינה חוטפתו אין זה לפי כוחו.

ה. קיצור הדברים לדינא

א. זמן קיום מצות סיפור יציאת מצרים היא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ונחלקו בזה הראשונים, דעת התוס' והטור ורבינו דוד שהדברים כפשטן, שצריך שיהיו מצה ומרור מונחין לפניו בשעת ההגדה, ודעת הרמב"ם והרא"ש והר"ן ותה"ד, שהכוונה בשעה הראויה לקיים בה מצוות מצה ומרור, ואין צריך בדווקא שיהיו מונחין לפניו, ולענין הלכה למעשה, נתקבלה הלכה רווחת בישראל, לנקוט כדעת הסוברים להניח לפניו מצה ומרור בשעת הסיפור. ונתבאר מדברינו שאין זה לעיכובא, ומי שסיפר ביצי"מ בלי שיהיו מצה ומרור לפניו, יצא י"ח המצוה, אלא שלפי שיטה זו החסיר אחד מדקדוקיה.

ב. בין כך ובין כך, הלשון בשעה שיש

הזה הוצרכנו גם בליל הסדר, לסדר את הקערה על השולחן לפני הקידוש, מה שלא עשו כן בימי חז"ל.

ז. וכתבנו ללמוד מדברי רבינו דוד, שמי שאין לו ירק אחר, ולוקח מרור לטיבול ראשון, וכמבואר בסי' תע"ה ס"ב, אין לו לסדר את הקערה לפני הקידוש, אלא בשעת הקידוש יהיו על השולחן רק הירקות של טיבול ראשון, ולאחר טיבול ראשון יביא את הקערה עם כל המינין, כדי שיהיה ניכר לתינוק יש בלילה הזה שני טיבולין.



טיבול מרור בחרוסת

ב. ובמ"ב ס"ק י"ג כתב, שיש מקומות שאין נוהגים לשקע כולו אלא מקצתו, ומקורו בפר"ח, וכן בכה"ח ס"ק כ"ג פסק כהפר"ח, ויעו"ש בפר"ח שהביא ראייה עצומה שנדחו דברי ר"פ, דהא בסי' קנ"ח ס"ד נפסק להלכה, שדבר שטבל מקצתו במשקה חייב בנטילה, וזו הלכה פשוטה בפי כל הפוסקים שם. והרי מפורש שנדחו דברי ר"פ.

ג. וכפי שבדקתי, מנהג כל עדות ישראל הוא כדעת הפר"ח לטבול רק מקצת המרור, וגם אותן קהילות האדוקות מאוד בפסקי הב"י, בדבר הזה לא נהגו כמותו, והסיבה שלא נהגו בזה היא ברורה, מפני שבארצות אירופה נהגו לקחת למרור חריין מפורר, ובשאר הארצות נהגו בד"כ ליקח עלי חסה, וזה וזה אין אפשרות להטבילו כולו בחרוסת, מפני שהחרוסת נעשית בבלילה עבה זכר לטיט, ורק מי שאוכל שורש שלם, כגון

בקצרה טעם מנהג זה, מבואר בתוס' (ק: ד"ה שאין) שמדיני כבוד שבת שיהא השולחן ערוך עוד לפני הקידוש, ועוד דין אחר מדיני כבוד שבת, שלא להביא את השולחן עד לאחר הקידוש, ובימי חז"ל היו השולחנות קטנים, שולחן קטן לפני כל אחד מהסועדים, והיו מקיימים דינים אלו ע"י שהיה השולחן ערוך במקום אחר והביאוהו לאחר הקידוש, ובימינו שהשולחנות גדולים, מסדרים את הלחם על השולחן לפני הקידוש ופורסים עליו מפה. עכ"ד תוס'. ובזה יובן שמן הטעם

א. בטור ושו"ע סי' תע"ה ס"א פסקו להטביל את המרור כולו בחרוסת, וזה כדעת רב פפא בפסחים קט"ו, וראיתו ממה שהצריכו חכמים נטילת ידים, וסובר ר"פ, שאם מטביל רק מקצתו אין זה נחשב דבר שטיבולו במשקה, ואינו חייב בנטילה. ודחו בגמרא את ראייתו, דילמא הצריכו חכמים נטילה אפילו טבל מקצתו במשקה, שמא ישקיענו כולו במשקה, והרי"ף והרמב"ם והרא"ש לא העתיקו להלכה את דברי ר"פ, וכתב הב"י שהם סוברים שנדחו דבריו מהלכה, אבל הרוקח (והמרדכי. ד"מ) העתיקוהו, ולכן כתבו הטור. עכ"ד הב"י. והנה ברור שהעיקר להלכה כדברי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, ומה שהעתיקו טור ושו"ע להלכה כדברי הרוקח, זה דרך חומרא בעלמא, וכך מתבאר מדברי מרן הב"י עצמו בסימן תפ"ו.

המרור בחרוסת הוא מהסדר שתקנו חכמים לעשות בלילה, ולא יתכן לעשותו מעי"ט. (ועוד שדעת המהר"ל בגבורות ד' פ"ג, שהטיבול שטובלין בחרוסת הוא גם כדי שישאלו התינוקות, והובאו דבריו בב"ח סי' תע"ג אות ח', ואם הטביל בחרוסת מעי"ט הפסיד זאת).

ז. ולכן ברור, שאין להעלות על הדעת להטביל את המרור בחרוסת מעי"ט, ומי שרוצה להחמיר להטביל את המרור כולו בחרוסת, יש לזה עצה ליקח למרור את קלח החסה ולא העלים, ואת הקלח אפשר בנקל להטביל כולו בחרוסת.

ח. ויש בזה עוד מעלה אחרת מפני שהקלח טעמו מר מעט, משא"כ עלי החסה בד"כ אין בהם מרירות, ויש מקום לחוש לדעת הסוברים שצריך שתהיה בחסה מרירות, אע"פ שאין עיקר ההלכה כן, כי מדברי הב"י ועוד הרבה פוסקים מתבאר, שמנהג הדורות היה ליקח חסה מתוקה למרור, וכדברי הירושלמי הידועים.

ט. העולה להלכה, מנהג כל ישראל לטבול רק את קצה המרור בחרוסת ולא כולו, וזו הנהגה ראויה לכתחילה, וגם המדקדק במעשיו אין צריך להחמיר בזה, ומי שחשקה נפשו להחמיר בזה, העצה היא לקחת למרור את קלח החסה.

שאוכל את קלח החסה, או שורש חריין שלם, אפשר לטבולו כולו בחרוסת.

ד. ולא ראיתי מי שהורה לנהוג כדברי השו"ע, זולת ספר אור לציון, וגם מדבריו מתבאר שאין המנהג כן, אלא שלדעתו ראוי להחמיר בזה.

ה. וראיתי בספר אבני ישפה חלק ו' סי' ע"ט שהתפלל מאד על המ"ב וכה"ח, מה ראו לפסוק כדברי הפר"ח שהוא דעת יחידאה, והלא כל נושאי כלי השו"ע שתקו לו בזה, ולכן העלה שלא לנהוג כן, ולענין הקושי הנ"ל שא"א להטביל את המרור כולו בחרוסת, העלה שהנהגים ליקח חריין, יטבילו את החריין בעי"ט לפני טחינתו, והנהגים ליקח חסה, ימרחו חרוסת על כל שטח עלי החסה מעי"ט.

ו. תמוהין מאד דבריו, מה ראה לומר שפסקו המ"ב וכה"ח כדעת יחידאה, אדרבה דברי השו"ע הם חומרא לחוש לדעת יחידאה וכפי שנתבאר, וכפי הנראה נעלמו ממנו דברי הב"י סי' תפ"ו הנ"ל, ונמה שחידש לטבול את המרור בחרוסת מעי"ט, תמוה מאד מאד להמציא מנהג כזה, גלוי וידוע שלא נהגו כן מעולם, ועוד דלדבריו א"צ לשים חרוסת בקערת הסדר, שהרי כבר הטביל את המרור בחרוסת מעי"ט, אבל משנה ערוכה לפניו בפסחים קי"ד, הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, ולכן ברור שטיבול



הרב חיים חדד

משחק פאזל בשבת

זל"ז שאסורן - עי' באבנ"ז סי' ר"י. אלא שמ"מ כיון שפסקינן לעיקר כד' הרמ"א א"כ נקטינן שאין חילוק בין העניינים).

שאלה: האם צריך למנוע מילדים מלשחק בפאזל (שמורכב מחלקי אותיות וציורים) בשבת ?

עוד מצאנו לפרישה (סי' ש"מ סק"א) שהסביר ההיתר בסגירת ופתיחת ספר זה - משום שהספר עשוי לפתחו ולסגרו תמיד והרי"ז כמו דלת המחוברת לבניין שנסגרת ונפתחת תמיד שאין בסגירת הדלת משום בנין ובפתיחת הדלת משום סתירה. והעתיק המ"ב (סקי"ז) טעם זה בלבד. וע"ע ברמ"א שם בתחילת דבריו שג"כ כ' שההיתר לפתוח ספר זה משום שהספר עשוי לפתוח ולסגור תמיד ואין דרך מחיקה בכך. אלא שיש להתבונן אם כוונת הרמ"א לומר זאת כסברא נוספת למש"כ (אח"כ) שאין בריחוק וקירוב מעשה כתיבה ומחיקה. או שנקודה זו באה לחזק את הסברא שאין בקירוב וריחוק מעשה כתיבה וכו'. והיינו שהיות והספר עשוי לפתוח ולסגור תמיד - נמצא שכאשר פתח את הספר וריחק את חלקי האותיות זה מזה אי"ז מלא' שהרי ריחוק זה עומד לחזור ולהתקרב וכו'. ופשטות הפוס' מורה שזהו טעם בפנ"ע - עי' היטב בהערה במה שכתבנו בזה².

תשובה: הנה ידועה מח' הפוס' בדין ספר שכתובות אותיות ע"ג צידי הדפים שלו (בעבר היה מצוי שכותבים את שם הספר במקום זה) וכאשר פותחו מתרחקים חלקי האות זה מזה ואין צורת האות נראית, ובשעת סגירת הספר חוזרת האות ונראית - האם מותר לפתחו בשבת: דעת הרמ"א (שו"ת הרמ"א סי' קי"ט) שאין בזה איסור כלל. וטעמו: שקירוב חלקי האות זה לזה או ריחוקם זה מזה אינו נחשב כתיבה או מחיקה משום שהאות קיימת כל הזמן, ומעשה קירוב בעלמא לא נקרא כתיבה^א. ושם כ' הרמ"א שאין חילוק בין קירוב ב' אותיות לבין קירוב חלקי אות זה לזה. שלעניין מלא' כותב בשבת שאין חייבים אלא בכתיבת ב' אותיות כל אות אינה אלא חלק מהמלאכה ולכן אין נ"מ בין מקרב אות אחת לחברתה לבין מקרב חלקי אות זל"ז (ומ"מ רבים חולקים על נקודה זו שכ' הרמ"א [וסוברים שיש חילוק בין קירוב אותיות שלמות שמותר לקירוב חלקי אות

א. עי' בשו"ע"ר (ס"ד) שהגדיר טעם היתר זה כך "לפי שכיון שהאותיות הן כתובות כבר אלא שמחוסרין קריבה בעלמא אין בזה משום כותב כיון שאפשר להקריבן בקל בלי עשיית מעשה חדש הרי הן כמקורבים ועומדים ואינו עושה כלום בקריבה זו וכן מותר לפתחן מטעם זה ואינו כמחוקן כיון שכתובותן קיימת ואפשר להקריבן בקל והרי הן כמקורבין" ע"כ.

ב. כך נראה - דכיון שכ' הרמ"א טעם זה בתחילת דבריו מדוע שנסביר שכ' זאת כחזוק לסברא שעדיין לא כתב. ובפרט שאם זה נכון בוודאי היה להדגיש נקודה זו לאחמ"כ כשכתב את הסברא שאין בקירוב וריחוק וכו' ובפרט שהספר עשוי לכך וכו'. ועוד שלשון 'אין דרך מחיקה' משמעה שחסר בדרך המלא' ואילו בסברא

שיהיה קבוע). וא"כ י"ל שאע"פ שהספר עשוי לפתיחה וסגירה מ"מ כל שעתה נצטרפו חלקי האות ול"ז ונוצרה צורת האות הרי"ז כתיבה ומה בכך שעומדים לחזור ולפתוח את הספר. ואשר על כן כ' החזו"א שכוונת הפוס' שהשוו דין זה ל'דלת' הינה רק כלפי הנקודה שלכן זוהי מלאכה שאינה מתקיימת (והיינו שאי"ז דין בגדר מלא' כותב וכמו דין דלת שהוא גדר במלא' בונה, אלא הוא דין כללי בכל המלא' שבעינן שתהיה מלא' המתקיימת. וע"ע בנשמ"א כלל ל"ז

אולם החזו"א (סי' ס"א סק"א) התק' בטעם זה שכ' הפוס' להשוות גדר דין כותב ומוחק בסגירת ופתיחת ספר לגדר דין דלת שאין בה משום בונה וסותר - כיון שבמלא' בונה עיקר שם המלא' מה שקובע בנייתו (דעניין בניה הוא הקביעות) - ולכן דלת שאינה עשויה כלל להיות קבועה בסגירתה אחר שהיא עשויה להיפתח ולהיסגר תמיד אין בזה משום מלא' בונה. אולם אדם שכותב ע"מ למחוק יש בזה משום כותב (דבמלא' כותב לא בעינן מצד גדר המלא'

שכ' שאין בקירוב וריחוק וכו' משמע שאי"ז מלא' כלל (והמעין היטב ברמ"א יראה שמתחילה התחיל בהטעם שעשוי לפתוח ולנעול ע"ש בראיה הראשונה שהביא, ורק אח"כ שהביא את הראיה שמחוסר קריבה וכו' אז השתמש כבר בטעם זה ע"י בזה היטב). ואדרבה לפי"ז א"ש ביותר מדוע המ"ב בחר דווקא את הטעם המובא בפרישה ולא כ' את הטעם שאין בקירוב וריחוק וכו' כיון שס"ל שאף הרמ"א כ' טעם זה. ועוד שמסתבר שהפרישה שהיה תלמידו של הרמ"א לא נח' על רבו בזה. ולכן מש"כ בארחות שבת (ח"א עמ' תקס"ה) שכ' הרמ"א זאת רק כחזיון לסברא שאין בקירוב וריחוק וכו' אינו מוכרח וצ"ע.

שו"ר בא"ר שכ' בטעמיה דהרמ"א שמתיר פתיחת וסגירת ספר זה - רק מה שזה עשוי לפתוח ולסגור תמיד וכו'. וכ' שכ"כ הפרישה שהי' כדלת ע"ש. ומלבד ממש"כ רק טעם זה שכ' הרמ"א ומוכח שהוא טעם בפנ"ע (דאם זה נכתב כחזיון וכו' בוודאי לא היה מביא רק טעם זה). גם משמע מדבריו שהפרישה והרמ"א כ' טעם אחד. וכן ראיתי בערוה"ש (סכ"ג) שהביא בטעמיה דהרמ"א רק מה שהספר עשוי לפתוח ולסגור תמיד, וכ' שם והוי כדלת שאין בזה משום בנין וסתירה. וא"כ חזינן שלא כהארח"ש (אך יתכן לומר שעיקר הטעם הוא שכיון שהאותיות כבר קיימות ואין הוא אלא מרחק ומקרבם אזי אין בזה איסור מלא'. ואכן אם היה באותו קירוב וריחוק אומנות או טירחה מרובה וכיו"ב אז היינו מחשיבים זאת כמלא' אולם היות שהי' כדלת שעשוי לכך ונעשה במעשה הדיט ובלא טירחה אז אין איסור מלא' במה שהוא רק מקרב ומרחק. וכמדומה שלזה נתכוון בשו"ע"ה הנ"ל. ולפי"ז י"ל שמכיון שאכן איירינן שהאותיות כבר כתובות וכו' לא הדגיש הרמ"א מתחילה כן ואין כאן טעמים חלוקים אלא השלמת העניינים [אך אי"ז כפי שהסבירו הארח"ש שזה בא לחזק וכו' אלא זה גדר בטעמא דינא דהא דאין מלא' בקירוב וריחוק הוא דווקא בכ"ה ג. ועי' להלן שהסברנו כה"ג החילוק בין נידון דספר זה לבין תחיבת אותיות כסף בפרכות ע"י בזה היטב]. אולם פשוט הפוס' מורה שהוא טעם בפנ"ע שיש להשוות זאת לדלת שבוודאי אם עיקר הטעם שאין איסור מלא' בקירוב וריחוק וכו' היו צריכים לומר תחילה סברא זו ואז להדגיש את העניין שהי' כדלת וכו' - ע"י בזה היטב ואכמ"ל). וע"ע באבני"ז (סי' ר"י סק"ג) שכ' שטעם הרמ"א מתחילה רק בא להסביר שאין בזה איסור תורה והיינו שהי' מלאכה שאינה מתקיימת. וחזינן ג"כ מדבריו דהוא טעם בפנ"ע וצ"ע. וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"ה סי' י"ח) ע"ש.

שו"ר שאפשר שזה תליא במח' המ"א והנשמ"א שכוונת הרמ"א - דהמ"א (סק"ו) כ' בפי' שטעמיה דהרמ"א משום 'דכיון דעשוי לנעול ולפתוח ליכא משום מוחק'. מאידך בנשמ"א (כלל ל"ז סק"ב) הק' ע"ד 'ומה שכתב המ"א בשם רמ"א דטעמא משום דעשוי לפתוח ולנעול, המעין בתשובת רמ"א איתא להדיא דעיקר טעמו משום דמחוסר קריבה לא כלום'. ומ"מ עדיין אי"ז מורה שכוונת הח"א שסברא זו שעשוי לפתוח וכו' באה להגדיר סברא זו שאין בקירוב וכו' אלא רק שעיקר הסברא משום שאין קירוב וכו' אך מ"מ נתכוון הרמ"א לכתוב בזה סברא נוספת (ועי' ג"כ בשו"ת אז נדברו ח"ה סי' י"ח). ולכא"כ כ"ע ממש"כ שם הח"א אח"כ 'ועוד נ"ל דמה שכתב דעשוי לפתוח ולנעול, כוונתו כיון שאינו מתקיים, דאל"כ מה בכך שעשוי לפתוח ולנעול' - ומשמע שהבין דהוא טעם נוסף ולכן הסביר הדברים וצ"ע.

לדלת ששם לכאור' אין העניין מצד מלא' שאינה מתקיימת (וכפי שנראה מהחזו"א. שהרי בדלת מותר לכתחילה לפותחה ולסוגרה משום טעם זה. ואילו מלא' שאינה מתקיימת אסורה עדיין מדרבנן) ולא כתבו בפשיטות שיש בזה משום מלאכה שאינה מתקיימת. גם לפי החזו"א לכאור' יוצא שיש להתיר רק את פתיחת הספר שבזה שייך טעם מקלקל ולא את סגירתו שוב (שאו' הוי פסיק רישיה רק בחד דרבנן שבזה אין להתיר) ואילו פשטות הפוס' מורה שהתירו אף את סגירת הספר. ועוד שהוא חי' גדול שטעמם משום פסיק רישיה וכו' אחר שלא הוזכר מזה כלל בדבריהם. וע"ש ג"כ בארחות שבת (עמ' תקס"ח) שכ' שד' החזו"א הם דוחק גדול וכו' - וצ"ע.

ומה שאולי י"ל ביישוב שי' הפוס' (מקו' החזו"א) שהשוו זאת לדלת - דאכן לו יצויר שהיה שייך יצירת אות ומחיקתה ע"י איזה דבר שעשוי לכך אז אכן היינו אומרים כד' החזו"א שמה שזה נוצר ונמחק תמיד אי"ז חסרון בעצם מלא' כותב ומוחק (כיון שסו"ס עתה ישנה פה אות). **אולם בנידון דידן** שאין כאן אות שעשויה כגולם אחד אלא רק קירוב חלקי אות זל"ז אזי י"ל שאמרינן סברא זו שכיון שעשוי לפתוח ולסגור תמיד אין כאן כלל מעשה של יצירת אות וחסר בעצם המלא' (וע"ש ג"כ בארחות שבת שכ' כעניין זה). ויתבאר זאת ביותר כשנאמר שאין הסברא בדלת משום שחסר בקביעות המלא' אלא שהיות וכך צורת השימוש של דלת אין רואים בפתיחה ובסגירת הדלת מעשה של חיבור

סק"ב שכ' "ועוד נ"ל דמה שכתב דעשוי לפתוח ולנעול, כוונתו כיון שאינו מתקיים, דאל"כ מה בכך שעשוי לפתוח ולנעול" - וכנראה נתכוון ג"כ לסברת החזו"א וצ"ע. והיינו - שאע"פ שאם יניח את הספר פתוח או סגור הרי שהמלא' תתקיים מצד עצמה מ"מ כיון שהספר עשוי לפתוח ולסגור הרי"ז חשוב מלאכה שאינה מתקיימת (חוט שני פכ"א סק"ג ע"ש. וזה דלא כסברת הלבוש שציידד שהוא קרוב לאיסור תורה וחזינן שאין בזה חסרון של מלא' שאינה מתקיימת. ובעל כרחך הטעם משום שהמלא' מצד עצמה מתקיימת. עי' היטב באבנ"ז סי' ר"ג). וכיון שיש להחשיב את פתיחת הספר כמקלקל' (שאין כאן מוחק ע"מ לכתוב כשפותח את הספר, שהרי כשיסגור [ויחשב שכותב שוב] לא יתחדש שוב דבר שעתה כשהספר סגור לא היה בו ולכן יש להחשיב זאת כמקלקל [ודלא כסברת הלבוש שחשוב מוחק ע"מ לכתוב]. ובפרט שהוא לא פותח את הספר ע"מ לסגור אלא פותחו ע"מ להשתמש בו וסוגרו כשסיים שימוש בו) - הוי פסיק רישיה בתרי דרבנן שיש להתיר זאת לדעת אותם פוס' (לכאור' מסתבר יותר שההיתר משום פ"ר דלא אכפ"ל בתרי דרבנן [דלא אכפ"ל בעת שפותח וסוגר לכתובה ומחיקה של אותם אותיות] שלזה מצאנו כו"כ אופני היתר בפוס' במקו"א ואכמ"ל). **ובאמת** כך מבואר באבנ"ז (שם סקי"ג) שכוונת הרמ"א רק להסביר מדוע אין בזה איסור תורה אך מ"מ עדיין יש לאסור זאת מדרבנן (ככל דין מלא' שאינה מתקיימת). **אולם** זהו לכאור' דוחק שא"כ למה אותם פוס' השוו זאת

ג. ומ"מ אין כוונת הלבוש שהי' ממש איסור תורה - ע"ש באבנ"ז שכ' "מה שהקשה בטורי זהב דהוי דבר שאין מתכוין. איני יודע מה זה, דהא פסיק רישי' הוא, אלא דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ולדעת רוב הפוסקים פטור ולהרמב"ם חייב. וזהו שכתב הלבוש דהוא קרוב לחיוב חטאת" ע"כ.

מהפוס' הסכימו שאף המ"א מודה שאין לאסור בקירוב אותיות שלמות ואכמ"ל). אולם עי' בט"ז שהשיג על הלבוש וכיון בזה לתשובת הרמ"א. וכן השיגו רבים ע"ד הלבוש וכו' ואכמ"ל.

ולעניין הלכה הנה בכנסת הגדולה (הגהב"י סי' ש"מ) כ' "מנהג פשוט בכל ישראל לפתוח ולסגור בשבת ספר שכתוב בו שמו או דבר אחר על דפיו מבחוץ, ולא ראינו פוצה פה ומצפצף על הדבר הזה, ונוהגין היינו כן בפני זקנים". ושם הרחיב בהבנת דין זה וכ' "ואין ספק אצלי שאילו היה רואה בעל הלבוש ז"ל דברי הר"ם רבו ז"ל בתשובה היה חוזר מסבתו". וכ"פ רוב מוחלט של הפוס'. עי' בחזו"ע (ח"ה עמ' קנ"ט וכו') שהרחיב בשי' הפוס' בזה והעלה כן. ואף המ"ב כ' שכך דעת הרבה אחרונים ושכך המנהג. אולם הוסיף שנכון להחמיר שלא להשתמש בספר זה כשיש לו ספר אחר. ודעת החזו"א שאף כשאין לו ספר אחר ראוי להחמיר שלא להשתמש בספר זה (פשוט דבריו מורים שהסיבה לכך משום שהיתרא דפ"ר [דלא אכפ"ל] בתרי דרבנן אינו מוכרע [שהרי לפי"ד זה טעם הפוס' המתירים] ואכמ"ל).

ועתה נשוב לנידוד"ד האם מותר להניח לילדיו לשחק בפאזל בשבת. ומצאנו בזה לגרש"ז אויערבך (שש"כ עמ' רל"ח) שהורה בעניין פאזל שיש להחמיר כאשר חלקי הפאזל מתחברים ומתהדקים זה לזה.

וסתירה. ולפי"ז לכאו' ה"ה י"ל אף לגבי ספר שעשוי לפתוח ולסגור שאין רואים מעשה של כתיבה ומחיקה בכה"ג דדין זה לא נאמר דווקא בבונה. ויש לפלפל עוד בכ"ז ואכמ"ל.

מאידיך הלבוש צידד שיש בפתיחת וסגירת ספר זה איסור תורה. וע"ע במ"א (סק"ו) שכ' מתחילה שנראה להחמיר בזה אולם לבסוף הניח הדברים בצ"ע (ע"ש בכ"ד. ועי' בחזו"ע שבת ח"ה עמ' קס"א במה שהבא מהקנין תורה. שו"ר במנוח"א ח"ג עמ' קמ"א שכ' שאף המ"א מודה לעיקר הסברא שאין איסור בקירוב אותיות או בהפרדתם אלא שהוא סובר שזהו דווקא בהפרדת וקירוב אותיות שלמות אבל בהפרדת אות אחת לכמה חלקים וקירובה כמו בפתיחת ספר שכתובים עליו אותיות יש לאסור ודלא כהרמ"א בתשובה שגם זה מותר. והוכיח כן ממש"כ המ"א סק"י [עי' להלן] שהתוהב אותיות כסף לפרוכת מקרי כתב ואפשר דאסור. ומוכח דאם אינו תוחבן במחט רק מקרבן מותר ע"ש [והיינו שתיפוק ליה דאסור מצד עצם קירוב האותיות זה לזה]. וע"ע בשו"ת חלק"י סי' קס"ה ובשו"ת בצל החכמה ח"א סי' מ'. אך יתכן לדחות שהביא המ"א דין שנכון לכו"ע [שהרי שם לא החליט לאסור]. גם לכאו' היה להמ"א להדגיש עניין זה. שהרי לפי"ד יוצא שמש"כ המ"א שראיות הרמ"א אינם מוכרחות היינו לנידוד"ד כיון שהוא קירוב חלקי אות זל"ז ולא אותיות שלמות וצ"ע. ומ"מ רבים

ד. ושמעתי מת"ח גדול שישנו חילוק מהותי בין סגירת דלת ופתיחתה לסגירת ספר ופתיחתו והיינו שסגירת הדלת ופתיחתה הוא גופיה שימוש הדלת משא"כ ספר שכתובים אותיות ע"ג קצות דפיו אין מחיקת וכתובת האותיות במה שפותח וסוגר הספר הם גופיה השימוש אלא זהו דבר יותר חיצוני וא"כ י"ל שאין ללמוד כלל להתיר זאת מדלת. ומ"מ אי"ז מוכרח (וראיה לזה מכך שהחזו"א לא התק' מכה סברא זו). ומ"מ לגבי פאזל י"ל שחיבור חלקי הפאזל ופירוקו זהו ג"כ מצורת השימוש (שמפרקים אותו ג"כ בשביל שיהיה אפשר לחברו שוב) וא"כ יש להשוות זאת לדלת ודוק.

מחובר מסתבר שאין סרך איסור בזה (וא"כ כיון שכ' המ"ב שנכון להחמיר שלא להשתמש בס' זה כשיש לו ספר אחר, הרי לכאור' ה"ה כשאין לו צורך כ"כ בספר זה, וא"כ ה"ה לעניין פאזל שיכולים הילדים בד"כ לשחק במשחק אחר [ע"ש בארח"ש] אין להקל בזה). ואם נאמר כן (שהגרשז"א לא נתכוון לאסור זאת לכו"ע) הרי יוצא שלדעת רבים מהפוס' שכ' שאפשר לנהוג כהמתירים בעניין ספר לכתחילה (וכנ"ל) ה"ה מותר להניח לכתחילה לילדים לשחק בפאזל אף שחלקי הפאזל מתחברים ומתהדקים זל"ז.

אולם האמת נראה שלא נתכוונו לזה הגרש"ז אויערבך והאג"מ שהרי דבריהם מורים שצידדו כן מצד הדין (ודינא דספר הינו רק חומרא בעלמא). ועוד שהרי מלבד שאיירו בילדים הרי"ז חשוב ג"כ צורך בשבילם ובוודאי לא היו מחמירים כ"כ בזה. ועוד שנראה יותר שאין להחשיב את האות כמחוברת מחמת שהספר אוגד את חלקי האות כיון שסו"ס האות אינה מחוברת (והרי הרמ"א הביא ראיה לזה מדינא דגמ' ק"ד ע"ב שכ' אות אחת בטבריה וכו') ושם אין מחוברים זל"ז וחזינן שאי"ז נ"מ). ולכן נראה שהמעין באג"מ ובשש"כ (וע"ע בשולחן שלמה סי' ש"מ עמ' שי"ז) יראה שאסרו זאת בכל עניין. ולמדו דין זה ממש"כ המ"א (סק"י) לאסור לחבר אותיות של כסף לפרוכת וכיו"ב (בלא תפירה דא"כ בלא"ה חייב משום תופר - ע"ש במחה"ש). והעתיק המ"ב (סקכ"ב אות ח') דבריו להלכה 'דהוא כעין כותב'. וחזינן מהמ"ב שאע"פ שס"ל מצד הדין שאין איסור בקירוב חלקי אותיות (וכנ"ל) מ"מ אסר

וכ"נ ג"כ דעת האג"מ (ח"א סי' קל"ה) ע"ש. אלא שדבריהם צ"ע שלכאור' ב' הטעמים העיקריים שכ' הפוס' להסביר ההיתר של סגירת ופתיחת ספר וכו' שייכים אף בחיבור ובפירוק פאזל" - שהרי חלקי האותיות והציורים כבר קיימים ואף שמחברים זל"ז מ"מ סו"ס הוא רק מקרב ומרחק חלקי אותיות. וב"ש הטעם השני שיש להשוות זאת לדלת - הרי אף פאזל נועד לחברו ולפרקו והלא אף דלת מתחברת ומתהדקת לבית ואעפ"כ התירו משום ש'עשויה לפתוח ולסגור' (ואינה"מ אם זה פאזל שנועד להישאר כן נומצוי זאת בפאזלים עם מספר גדול של חלקים קטנים ובפרט שיש להם מסגרת וכדו') אז לטעם זה אין להקל לעשותו בשבת. וכ"נ לעניין הלכה להחמיר בזה כיון שרבים הפוס' שתפסו עיקר כטעם זה וכיון שבלא"ה יש אוסרים בכל עניין אין להקל) - וא"כ צ"ע מה ראו להחמיר בזה כ"כ. וכך ראיתי שפסקו להתיר בשו"ת באר משה (ח"ו סי' כ"ו וסי' ע"ב) והאול"צ (ח"ב עמ' ער"ב. ושם ציין בטעם ההיתר לד' הנשמ"א כלל ל"ז ס"ב שכל שלא עשוי לקיום מותר. ולכאור' כוונתו למש"כ שם הנשמ"א שדינא דהמ"א דלהלן שתחיבת אותיות לפרוכת אסורה זהו דווקא כשזה מחובר חזק ופאזל חיבורו קליש טובא ולכן אין לאסור - ועי' להלן).

וראיתי בארחות שבת (עמ' תקע"א) שהתק' ג"כ משו"כ בד' הגרשז"א. ולכן כ' שהגרשז"א הורה את דבריו בדעת האוסרים לסגור ספר וכו' שאותם פוס' אסרו דווקא ספר שכתובות בו אותיות ע"ג צידי הדפים כיון שהספר אוגד את חלקי האות באופן שנחשבים טפי כמחוברים משא"כ כשא"ז

ה. אולם טעמו של החזו"א דהוי פסיק רישיה וכו' לא שייך בזה שהרי מתכוון לחבר את חלקי הפאזל זל"ז.

להטעם שההיתר בספר משום שקירוב בין חלקי אותיות אינו נחשב מלא' וע"ז י"ל שזה דווקא כשאינו מחברם ממש. אולם לטעם השני שהעתיק המ"ב שהי' כדלת כיון שעשוי לכך א"כ י"ל שהטעם שאסרינן תחיבת אותיות בפרוכת אינו משום שמחבר את האותיות שהרי אף דלת מחוברת לבית ואעפ"כ אין בזה משום בונה וסותר'. אלא הטעם משום שמתכוון להשאיר את האותיות שתחבם לפרוכת מונחים כך ושונה מספר שכתובות בו אותיות וכו' שעומד לפתוח ולסגור תמיד (בנשמ"א הסביר כוונת המ"א שאסר דווקא כשנעשה בדרך קביעות. ועכ"פ בוודאי אי"ז דומה לספר¹). ולפי"ז אף פאזל

לתחוב אותיות לפרוכת וזה למרות שלא יצר כאן כתב חדש. ולכן הבינו האג"מ והגרשו"א שהחילוק בין דין ספר שכתובות בו אותיות וכו' לדין תחיבת אותיות לפרוכת הינו שקירוב חלקי אותיות אינו נקרא חיבור שהרי רק מקרבם (ולכן התיר הרמ"א וכו') - ולכן פאזל שמחבר חלקיו זה לזה דמי לתחיבת אותיות בפרוכת ולכן יש לאסור זאת. וכ"כ בשו"ת חלק"י (סי' קס"ה) לחלק בין העניינים ע"ש (ועי' ג"כ בשו"ת בצל החכמה ח"א סי' מ'). וכ"נ ג"כ מהגרשו"א (שש"כ פ"ט הע' מ"ט בתו"ד).

אלא שיל"ד בזה כיון דזה אפשר' דווקא

1. וע"ש במנוח"א (עמ' קמ"ג) שאסר חיבור חלקי פאזל לילדים כיון שזה מתחבר. אכן באמת שם ס"ל שעיקר הטעם בהיתר חיבור חלקי אותיות זל"ז משום שאין איסור בקירוב וריחוק ולא משום שהי' כדלת. ולפי"ז א"ש מדוע הבין כן רצ"ע.

2. רק שמ"מ אפשר שבתחיבת אותיות לפרוכת אין דרך כתיבה בכך כיון שהדרך לרקום בתפירה וכ"ש שאין דרך להשאירו רעוע כך, ולכן כ' המ"ב שהי' רק כעין כותב. ובלא"ה עי' בפוס' שדין זה אסור רק מדרבנן (עי' במנוח"א ח"ג עמ' קמ"ב שהרחיב בזה [אולם עי' בשו"ת אז נדברו ח"ה סי' י"ח ורצ"ע]) וא"כ י"ל שלכן כ' המ"ב לשון זו (ומש"כ המ"א דין זה בדרך אפשר ע"ש במחה"ש בסוד' - ועי' בנשמ"א דלהלן). שו"ר בנשמ"א (כלל ל"ז ס"ב) שמבואר מדבריו שהטעם שאין דין זה של תחיבת אותיות לפרוכת ברור לאיסור הוא ע"פ טעם ההיתר בסגירת ספר שכתובים בו אותיות בצידי הספר והיינו משום שאין איסור מלא' בקירוב וריחוק אותיות שכבר קיימות. וא"כ אף תחיבת אותיות שהם כבר קיימות אין בזה איסורא דכתיבה (וחזינן כפי שהבינו באר"ש שטעם זה אף שמחבר את חלקי הפאזל אין לאסור. והיינו אף כשמחבר זאת היטב שהרי שם הנשמ"א כ' שכל דינא דהמ"א שאסור כשמחבר חזק אלא שהסביר שם שלכן אין להחליט דין זה כיון שעדיין י"ל צד זה [וזה למרות שבמ"א עצמו לכאור' א"א לומר כן שהרי המ"א לא העתיק את הטעם שאין איסור בקירוב וריחוק וכפי שהשיג על דבריו הח"א דהמ"א העתיק הטעם שהי' כדלת וכו"ל ורצ"ע]]. ובאמת י"ל שטעמיה דהמ"א שאסר תחיבת אותיות לפרוכת הוא משום שס"ל כעיקר דטעם היתרא דהרמ"א בספר משום שהי' כדלת ותחיבת אותיות בפרוכת הלא נעשה לקיום ואסור. אלא שלפי"ז לכאור' יצא שמצד כל הטעמים אין לאסור חיבור ופירוק פאזל. שהרי המ"א שחידש דין איסור תחיבת אותיות לפרוכת זהו רק משום שס"ל שטעמא דהיתרא של סגירת ספר וכו' משום שהי' כדלת ולכן תחיבת אותיות וכו' לא דמי לדין דלת. ומצד שני לפי הטעם דהיתרא בספר וכו' משום שאין איסור בקירוב וריחוק וכו' ג"כ אין לאסור תחיבת אותיות בפרוכת וכפי שדין בנשמ"א וא"כ אין לאסור כלל בפאזל (ואולי מה שלא החליט המ"א לאסור בתחיבת אותיות זהו משום שכ' הרמ"א טעם נוסף להיתרא דספר שאין איסור בקירוב וכו' ולפי"ז אין לאסור תחיבת אותיות וכו' - אך זה דוחק) ולע"ז צ"ע בכ"ז.

[וע"ש עוד בנשמ"א שמבואר מדבריו שכל דינא דהמ"א הוא לדעת רש"י שמהני אף כשקובע האותיות כלפי גט אולם לשאר ראשונים שחולקים ע"ז אין לאסור. ולפי"ז דקי"ל להל' שלא מהני זאת בגט (עי' בשו"ע אה"ע סו"ס קכ"ה ושם בב"י) לכאור' ה"ה לא שייכא דינא דהמ"א. אולם לכאור' ק' לומר כן דא"כ מדוע המ"א צידד לאסור בזה ולא הזכיר מזה כלל (וע"ש בפר"ח באה"ע). ועי' במחצית השקל שהסביר ד' המ"א באופ"א ואכמ"ל].

ובד"כ בפאזל חיבורו קליש טובא וכשנוטל חלק אחד אין השאר נמשכים יחד (ובוודאי בפאזל שהוא משומש כבר שאז החיבור חלש יותר. וכ"ש כשחלקי הפאזל גדולים) - וא"כ יש להקל בזה לכו"ע וצ"ע.

והנה בענייננו עיקר הנידון לגבי ילדים - ולכן יש להוסיף מש"כ כו"כ פוס' שכאשר ישנה שיטה חשובה המקילה באיזה דבר יכול להניח לילדים לנהוג כשי' זו ובוודאי זה נכון בענייננו. ובפרט שכל נידו"ז שבפאזל הינו מדרבנן (דבלא"ה הוי מלאכה שאינה מתקיימת כיון שעומד לפירוק. וכן פשטות דינא דתחיבת אותיות לפרוכת [שמצד דין זה יל"ד לאסור חיבור פאזל וכנ"ל] הוא דין דרבנן בלבד). וכל דין חינוך הוא מדרבנן, ועושה זאת הקטן לצורך עצמו (ומ"מ באול"צ ובבאר משה ח"ו סי' ע"ב כ' שבנים שהם קצת גדולים אין כדאי להרגילם לשחק במשחק כזה עכ"פ זמן רב בשבת כיון שמרגילים לביטול תורה בשבת - ולכן יש לשים לב לזה. ומ"מ הכל לפי העניין והצורך - ע"ש בבאר משה [ומצד דין מוקצה האם נוהג במשחקים לא כתבנו כיון שבלא"ה נראה שעכ"פ כלפי ילדים אין לחוש לזה ואכמ"ל]). ולכן נראה שמצד כ"ז יכול להניח לילדים לשחק בפאזל (ועי' בשלמי יהונתן סי' ש"מ עמ' ק"ג וקנ"ז). ומ"מ לגבי גדולים בנידו"ז (שפעמים מסייעים לקטנים וכו') אין כדאי להקל.

ומצד איסור בורר (דין בורר מהתורה הינו אף שלא בגידולי קרקע). הנה אם נוטל כל פעם חלק אחד בשביל לחברו בוודאי שהדבר מותר שהרי"ז 'אוכל מתוך פסולת' ביד' ו'לאלתר' - ואע"פ שנצרך לחפש היטב בחלקי הפאזל מה החלק הנכון. ואף שלבסוף אחר שנוטל מתברר שאי"ז החלק הנכון (וכפי המצוי) אין בזה חשש

שמועד לחיבור ופירוק יש לדמותו לדין ספר ולא לדין תחיבת אותיות בפרוכת. שו"ר בבאר משה שם שג"כ כ' כעניין שכתבנו בס"ד וז"ל: "אבל לעיקר נראה שאין זה כתיבה כלל ושירי גם אם תוחב ברפיון תחיבה בעלמא זה בזה מאחר שידוע ונראה וניכר שלשחוק בעלמא עושין התנינוקות והם רפויין ובנקל בנגיעה בעלמא מפרקן ואינן קיימין כי עומדין לסתור כדרך הילדים שבונים וסותרים מעמידים ומפרקים" ע"כ. וכן ראיתי בהע' שם על החלק"י שנחתו לחילוק זה בין דינא דספר לדינא דתחיבת אותיות בפרוכת ע"ש.

ולפי"ז כמובן יש להקל לעניין פאזל. ובפרט שאיסור זה של תחיבת אותיות בפרוכת אינו ברור לגמרי וכמבואר בח"א וע"ש ג"כ באג"מ. וע"ש ג"כ בשש"כ שלכן אין למחות בקטנים (וע"ע לעיל בהע' במש"כ לדון שאפשר שמצד הטעם שאין איסור בקירוב וריחוק וכו' אין לאסור כלל תחיבת אותיות לפרוכת וממילא ג"כ בפאזל). ועוד שי"א (כ"כ בכמה ספרים. ועי' ג"כ בס' משא המלך עמ' תשע"ד ובס' הרחב דעת עמ' ק'. ועי' ג"כ בס' יסודי ההלכה עמ' קע"ד. וכן מבואר בלשון הבאר משה הנ"ל. והמעין היטב בנשמ"א כלל ל"ז ס"ב יראה שכ' שכל הנידון של המ"א לאסור זהו דווקא כשקבע היטב את אותיות הכסף בפרוכת ויש ללמוד מזה לפאזל שמותר [ואף שמבואר מסו"ד שזהו משום שבעינין שיתקיים ובכה"ג זה לא יתקיים, י"ל לפי"ז שאף פאזל שחיבורו חלש לא יוכל להתקיים דלכא' מאי שנא שהרי לא נמצא באיזה מסגרת וכדו'. ועוד שדווקא משום שחיבורו קליש אז הדרך לפרקו ולחזור ולחברו ולכן נחשב בהכי שלא נועד לקיום] ודו"ק) שגדר חיבור שנכון כלפי פאזל הינו - האם כאשר נוטל חלק אחד מהפאזל נמשכים שאר החלקים יחד איתו.

דסו"ס זה צורת שימוש. ומסתבר ג"כ שאף כשהדרך למיין קודם את החלקים (וכגון שיש כמה חלקים בתמונה) אין בזה חשש שהרי חשוב שעושה זאת לאלתר כיון שכך היא דרך וצורת המשחק (ואפשר שכן הוא אף כשיגיע לכל חלקי החיבור שממיינ עתה יותר מחצי שעה מזמן המיון דלא גרע מ'סעודות גדולות' שהרי כך דרך המשחק. אולם בד"כ פאזלים כאלו שיש בהם חלקים רבים אדם מחברם בהמשכים ולכן אין להתיר זאת דאין להחשיב את מיונם עתה כשימוש לאלתר. ובלא"ה כפי שכתבנו לעיל אין להקל כאשר

מתכוון להשאיר את הפאזל כך אחר חיבורו). עי' בס' 'מלאכת בורר' (עמ' רי"ט. ויש לצרף ד' הפמ"ג שאין איסור ברירה במיון [שנצרך לשניהם] ואת שי' הפוס' שאין בורר אלא בגידו"ק ואכמ"ל). ומ"מ אין לסמוך עמש"כ לעניין הלכה כיון שהמעייין היטב בדברים יראה שיל"ד עוד הרבה במש"כ לעניין הלכה, וכן שרבים הם הפוס' האוסרים בזה (ויש שאסרו מצד טעמים שונים ואכמ"ל) ויש לעשות בזה שא"ח (ומ"מ אם הילדים משחקים מעצמם בוודאי א"צ למחות בהם - וע"ש ג"כ בשש"כ).



הרב אליהו חדש

בענין כתם ודאי מגופה אם יש להצריכה בדיקה, ובישוב סתירת הסוגיות צבעוני- והיד המרבה

- א. סתירת הסוגיות (צבעוני-והיד המרבה).
- ב. תירוצים שנאמרו והתימה בהם.
- ג. דרך נוספת בישוב הסתירה, ודברי הראשונים והאחרונים על מה קאי היד המרבה (אם על דם דאו' או דרבנן).
- ד. מוח' הראשונים אי היד המרבה נאמרה רק לטהרות או נמי לבעלה, ומסקנת הפוסקים דהאידינא נמי איכא למעלת היד המרבה.
- ה. האם יש להצריך באשה שמצאה כתם ודאי מאו"מ לבדוק עצמה.
- ו. תשובה.

עצה טובה ואכמ"ל). ובפשטות נראה שבגדר טומאת כתמים אמרו חז"ל דיש לעשות טצדקי כדי למנוע מטומאת נדה מדרבנן ואפי' שבעלמא אמרינן "כל היכי דאיכא לבירווי מברין" הכא הוא גדר בתקנת חז"ל הם אמרו והם אמרו, הם אמרו שדם הבא ללא הרגשה טמאה מדרבנן, והם שתיקנו לעשות טצדקי להצילה מטומאת כתמים, ולא שייך לומר דהוא העלמת עין מהאיסור, ומצאתי שכע"ז בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' פ"א) על קולת צבעונין וז"ל ומ"ש ר"מ דהוי מעלים מאיסור ליתא דבכה"ג לא גזרו חז"ל ע"ז, וליכא איסור כלל עכ"ל, ע"ש.

ומאידך בחז"ל בפשטות יש צד מנוגד למה שנתבאר, דאיתא במתני' (יג.) כל היד המרבה לבדוק בנשים משוכחת עכ"ל, ובפשטות מבואר דיש לבדוק תמיד הן משום למצוא דם הבא עם הרגשה ולאו אדעתא, והן משום דם הבא בלי הרגשה דטומאתו מדרבנן, על כן מבואר דרצון חז"ל למצוא אפי' דם מדרבנן, וצ"ע.

שאלה: אשה המוצאת כתם ודאי מגופה ללא הרגשה באופן שהוא טהור [פחות מכגריס ועוד או בגד צבוע או דבר שאמק"ט] האם יש להצריכה בדיקה, אם לאו.

א

איתא בגמ' (סא:) ת"ר בגד צבוע מטמא משום כתם, ר' נתן בר יוסף אומר אינו מטמא משום כתם שלא תיקנו בגדי צבעונין לאשה אלא להקל על כתמיהן וכו' ע"כ. וברמ' (פ"ט א"ב ה"ז) פסק כר' נתן להלכה וז"ל כלי צבעונין אין חוששין לכתם הנמצא בהן, לפיכך תקנו חכמים שתלבש האישה בגדי צבעונין כדי להצילה מדין הכתמים עכ"ל, מבואר מדבריו שיש תקנת חז"ל ללבוש צבעוני ולא ללבוש לבן, וכן ביאר בכס"מ (שם) ובב"י (ק"צ סק"י) שיש תקנת חז"ל ולאו דוקא עצה טובה, וכן הוא באו"ח (ב' פ"ג ה"ז) ובכל בו (סי' פ"ה) ובכה"ג (הי' נדה) דתקנו ללבוש צבעוני, וברמ"א (שם) הכריע כהרמ' להלכה (ויש לדון אי ס"ל לרמ"א כהרמ' דהיא תקנה או

ב

ותי' בפתחי דעת (ח"א פ"א נספח) שתקנת צבעוני לא היתה לטהרה מדם היוצא ודאי מגופה בלא הרגשה, שהרי כל מטרת טומאת כתמים היתה להבחין בדם שיצא בלא הרגשה, וודאי שלא יאמרו חז"ל בתקנה שמבטלת לגמרי את תקנת חז"ל, אלא בהכרח כוונתם היתה שתלבש צבעונין כדי למנעה מלהטמא ע"י דם העלול לבוא ממקום אחר, אך מאי דאיתא במתני' "יד המרבה לבדוק משובחת" דהיינו שכל שמרבה לשים לב ולהבחין אם יצא דם מגופה כן משובחת יותר עכ"ל. והנה תי' זה צ"ע לומר דהיד המרבה נאמרה נמי על דם דרבנן משא"כ צבעוני שלא נאמר על דם ודאי מגופה מדרבנן, שהרי פשוט לשון הרמ' (שם) שכי' שתקנו בגדי צבעונין להציל מדין הכתמים, ומכלל דין הכתמים הוא גם דם היוצא מגופה ללא הרגשה כדמשמע מסתימות הרמ' (רפ"ט א"ב).^א

ועוד יש שרצו לומר דתקנת חז"ל על לבישת צבעונין הוא על דם בנמצא מחוץ לאו"מ דהוא ספק [כדאיתא] ברס"מ (רפ"ט א"ב) ועוד, איך מאי דאיתא במתני' ש"היד המרבה לבדוק משובחת", קאי על דם ודאי מאו"מ דלא מקרי דם ספק אלא דם ודאי, ואה"נ גם על דם ודאי מאו"מ הבא ללא הרגשה נאמרה ה"יד המרבה". אלא שכנ"ל מלשון הרמ' נראה שאפי' על דם ודאי ללא הרגשה נאמר תקנה דבגדי צבעונין.

ג

אלא צ"ל דתקנת חז"ל להציל מדין הכתמים נאמר נמי על דם הבא וודאי מאו"מ ללא הרגשה (וכהנראה ברמ') ולפי"ז צ"ל דמתני' דה"ד המרבה לבדוק משובחת" הוא משום חשש דם דאו' הבא עם הרגשה ושמא הרגישה ולא אדעתא, כלומר דאפי' על דם ודאי מאו"מ שבא וודאי ללא הרגשה נמי נאמר תקנת צבעונין, אך מה שתמצא בבדיקת העד הוא וודאי מאו"מ וחזקתו בהרגשה [כדאיתא ברמ' (פ"ט א"ב) וז"ל ובדקה ומצאה הדם לפניו בפרוזדור הרי זה בחזקת שבא בהרגשה] ממילא אם תבדוק בעומק לפניו בפרוזדור ותמצא, ודאי דם דאו' הוא, (וא"ת דאכתי בבדיקה עברה דרך הלול ולחוץ, והשתא כל בדיקה יש לספק בדם העליה ואינה ודאי, וי"ל דחזקה דרוב דמים מהמקור כדאיתא במתני' וגמ' (יז: יח.), ומשום שבבדיקה יש בלבול הרגשות, אז מה שלא הרגישה או שכן הרגישה אינו נפק"מ, וממילא אזלי' בתר רוב דמים שבאים מהמקור ובהרגשה ולכן טמאה מדאו').

אלא שתי' זה נמי צ"ע, שהרי בדברי ראשונים נראה דדברי חז"ל "היד המרבה לבדוק משובחת" קאי אפי' על דם בלי הרגשה, הלא המה רש"י (יג.) שכי' וז"ל כל היד המרבה לבדוק: שבודקת תמיד שמא ראתה, בנשים משובחת: שמתוך כך לא אתי לידי טומאה ובעלה לא אתי לידי איסורא עכ"ל, מבואר מרש"י דמיירי על אישה שלא

א. [האומנם יש איזכור למעין זה בפוסקים, דכ' בחת"ס (יו"ד סי' קס"א) דבגד סמוך לבשר כחלוק וכותונת לא שמענו שיהיה בזה דין בגדי צבעונין, מלבד החלוק העליון, והובא דבריו בפת"ש (ק"צ סק"א). אלא שיעוין בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' פ"א ד"ה ומ"ש) מש"כ ע"ד החת"ס. אלא שכבר במשה"ט (פ"ג הכ"ב ובהערות שם) ביאר שכוונת החת"ס היא רק כלפי התקנה או העצה טובה אך לא על גוף ההיתר דם הנמצא על בגד צבעוני, ועיין (שם) עוד שהעלה לדינא כהמתירים].

ב. וכדכ' בס"ט (ר"ס קפ"ג סק"ב ד"ה כתב) לדייק מהרמ', וכע"ז דייק בכו"פ (ר"ס קפ"ג ד"ה והנה) מדברי

הרגישה מדלא כ' "שבודקת תמיד שמא הרגישה וראתה ולאו אדעתא", אלא מבואר משום היד המרבה יש להצריכה משום דם שבא מכבר, וע"כ דהיד המרבה הוא משום דם שבא ללא הרגשה, ולכאור' מבואר דמתני' ד"היד המרבה" קאי נמי למצא דם דרבנן. וכן במאירי (יג. ד"ה והמשנה הראשונה) יש צד שכן ס"ל שכ' וז"ל כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת וכו' שאלמלא בדיקתן לא ירגישו ביציאת הדם עכ"ל, מבואר בפשטות שעל דם בלי הרגשה כלומר דם דרבנן שיבחו חז"ל את הבודקת. אלא שיש מקום לומר שכוונת המאירי ששיבחו את הבודקת שע"י שבודקת נותנת בדעתה לשים לב על הרגשתה, וע"כ כך תינצל מדם הבא בהרגשה דמטמא מדאור', שהרי אם לא תבדוק לא תתן בדעתה לשים לב על הרגשתה שבאה עם הדם, וכדס"ל ברבינו פרחיה (שבת קח: ד"ה כל) וז"ל כל היד המרבה לבדוק, כדי שתהיה האשה נזהרת בהרגשתה עכ"ל, מבואר בהדיא שכל מאי דשיבחוה חכמים לבדוק היא בשביל שתתן בדעתה על דם הבא בהרגשה דטמא מדאור'. וכן נראה בפר"ח (מובא בתוס' הרא"ש יג. ד"ה נשים דהיד המרבה קאי על דם ללא הרגשה) דהיד המרבה קאי על דם ללא הרגשה וז"ל מתוך פר"ח שפי' נשים דלאו בנות הרגשה נינהו שראות דם בלא הרגשה וכו' טוב לה שתבדוק כדי להפריש מטומאת טהורות ומלשמש עם בעלה בטומאה עכ"ל, מבואר דס"ל לר"ח דהיד המרבה משובחת הוא בשביל למצוא דם בלי הרגשה. וכן נראה מדברי הרא"ש (רפ"ב) שכ' וז"ל כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת ובאנשים תקצץ וכו' ואיש אפי' הוא עסוק

בטהרות כיון שאין קרי יוצא בלא הרגש אין לו לבדוק כלל וכו' עכ"ל מבואר שלאיש אין צורך לבדוק משום שירגיש, ועל כרחך לאישה יש מעלה לבדוק משום דם שיבוא שלא בהרגשה, [וכן במעדני יו"ט (שם) בריש דבריו נראה שכן הבין את הרא"ש ע"ש]. וכן הראני דהכי משמעות ההגמ"י (פ"ד א"ב אות כ') בשם רבינו שמחה, שכ' וז"ל וכו' רבינו שמחה שאין האישה רשאה להחמיר על עצמה לבדוק אחר תשמיש, אבל לבדוק קודם תשמיש רשאי אדם להחמיר על עצמו וכדתנן (יג.) כל היד המרבה לבדוק וכו' וכן משמע מעובדא דא"ר כהנא שאילתנו לאינשי ביתה דר"פ וכו' (יב:) ע"ש, וכן מורי רבינו מיחה באישה שהיתה בודקת תמיד אחר תשמיש [שלא היה לה לעשות עוד] ואע"פ שאין לה וסת למה תחמיר לקלקל עצמה בדבר שאסרו להם חכמים לעשות כיון דמדאור' בעינין שתרגיש בבשרה אלא דרבנן אסרו אפי' רואה בלא הרגשה כמו כתמים והם אמרו והם אמרו, הם אמרו דהיכא דאשכחה דם אסורה והם אמרו שלא לבדוק עכ"ל, בפשטות מבואר דרבינו שמחה ס"ל שראשי אדם להחמיר על עצמו קודם תשמיש מצד "היד המרבה" משום למצוא דם דרבנן בלי הרגשה.

ונראה לישב על ראשון ראשון, דהאומנם פשטות רש"י מבואר דהיד המרבה קאי על דם ודאי מאור' בלי הרגשה, אלא שאה"נ ס"ל לרש"י שדם ודאי מאור' מ' אפי' ללא הרגשה טמאה מדאור' (יעוין ברש"י נדה ג. סב. חולין נה.) וכן דייק הס"ט (ק"צ סקצ"ג ד"ה וראיות) בשיטת רש"י, וכן הר' כ"ץ (השואל בשערי דעה ק"צ סק"ד) בשיטת רש"י, וכן בלחור' ש (ק"צ סק"ו) בשיטת

דס"ל דהרגשה היא "סיבה" ולא "סימן" (נז: ד"ה עד וד"ה כתם), אלא דיש לחלק בדוחק דדוקא אם נמצא בגופה במקומו טמאה (וכמש"כ במדרש הגדול, מצורע עמ' ת"מ ע"ש), וביותר י"ל דס"ל למאירי דהיד המרבה היא בכדי שתיתן ליבה ודעתה על הרגשותיה הבאות עם הדם, וכמו שביארנו, וכמו שכ' ברבינו פרחיה (שבת קח:), ומהשתא ליכא להוכיח מדברי המאירי דס"ל ש"היד המרבה קאי על דם דרבנן. וכן ברבינו שמחה יש לתרץ דהגם דבהגמ"י פשטות נראה דס"ל בדעת רבינו שמחה דהיד המרבה קאי על דם דרבנן, חדא: ברבינו שמחה גופא ליכא הכרע מאי ס"ל אי דם ודאי מאו"מ ללא הרגשה טמאה מדאו' (כרש"י) או מדרבנן (כשא"ר), ועוד: דלא קשה מידי על רבינו שמחה הסתירה בחז"ל "מתקנת צבעוני" ל"היד המרבה לבדוק משובחת" שהרי כ' בהגמ"י (פ"ט א"ב אות ו') בשם רבינו שמחה גבי צבעונין וז"ל וכתב עוד (ר' שמחה) דההיא קילותא לא נאמרה אלא לבגד לטמא טהרות הנוגעות בו אבל האישה טמאה וכן עכ"ל, מבואר חדא דאפי' את"ל שחז"ל שיבחו את היד המרבה למצוא דם דרבנן, לק"מ ומה שנאמר בצבעונין משום זהו לא גבי האישה, להתעלם מדם בלא הרגשה אלא כלפי טומאת הבגד, אך אה"נ לא ס"ל לחז"ל דיש לאישה להתעלם ולעשות טצדקי מדם שבא שלא בהרגשה, וביותר י"ל דכלל לא ס"ל לר' שמחה דצבעונין זהו תקנה (כהרמ"י) אלא קולא, וכמש"כ "דההיא קילותא", וממילא הגם דנימא דס"ל לחז"ל לשבח את האישה הבודקת תדיר למצוא אפי' דם ללא הרגשה דמטמאה מדרבנן, סוברים הם שדם הנמצא ע"ג בגד צבעוני טהור מן הדין, [משום שלא ניכר עליו הכתם כמראה דם גמור (רש"י)] אך לא אמרו תקנה בהדיא להתעלם מדם דרבנן. והשתא נפקא לן דרך

רש"י, ומהשתא האומנם רש"י ס"ל ד"היד המרבה" קאי על דם בלי הרגשה, אך לא כ' ברש"י ד"היד המרבה" קאי על דם דרבנן. ומהשתא נמי בפר"ח (המובא בתוהרא"ש), האומנם ס"ל שהיד המרבה קאי על דם בלי הרגשה, אך אפשר שסובר כרש"י שדם ודאי מאו"מ אפי' ללא הרגשה טמאה מדאו', ואפשר שלא ומהשתא אנן דק"ל שהרגשה זה "סיבה" ולא "סימן" (כמו שנתבאר בס"ד במקומו) ליכא להוכיח מידי מדבריו ר"ח אילו, מאחר ואין הכרע בדבריו, (דאין ספק מוציא מידי ודאי, מאחר ופשטות הרמ' נראה דתקנת צבעונין נאמר נמי על דם ודאי מאו"מ ללא הרגשה, וכן ממה שנביא בס"ד פשטות הרמב"ן "היד המרבה" קאי על דם דאו' ולא על דם דרבנן). וכן בדברי הרא"ש ליכא סתירה חדא דמוכח בדבריו (רפ"ט אחר כלאי בגדים) דלא ס"ל שצבעונין זה תקנה אלא היתר, ועוד: שבמעדני יו"ט (על הרא"ש פ"ב אות ב') כ' שא"א לבאר מש"כ הרא"ש, בגוף דברי בגמ' שאנשים בני ברגשה ולכן ישמו לב שיבא זיבות, ואין מעלה בריבוי הבדיקות אך אישה לאו בת הרגשה כלומר שבא לה דם בלא הרגשה, משום דודאי דאינהו נמי מרגישים דהא מה"ת אינה טמאה נדה אלא בהרגשה כדלפינן בגמ' דר"פ הרוואה כתם, ועל כן מפרש שמש"כ הרא"ש שאיש שבא לו זוב מרגיש, כלומר אתא למימר טעם מדנפשיה מדוע התיירו לאיש לעסוק בטהרות ללא בדיקות עכ"ד, מבואר בהדיא דס"ל למ"י בדעת הרא"ש שמעלת היד המרבה קאי למצוא דם דאו'. וכן במאירי י"ל דהאומנם נראה דס"ל ש"היד המרבה" קאי על דם ללא הרגשה, אך יעוין במאירי (נט. ד"ה ד"ה דבר תורה. סד ד"ה והמשנה החמישית) שכ' "עד שתראה או עד שתרגיש" מבואר שאם ראתה ודאי מגופה ואפי' ללא הרגשה טמאה מדאו' כרש"י [והנה הגם דבמאירי במק"א נראה

שאפשר שיבוא דם בלא שעת וסתה" היותר משמע שהחשש הוא מצד שיבוא דם הוסת אך לא בשעתו, כלומר הדחשש שיבוא הדם של הוסת כלומר דם דאו' ובהרגשה, ולהכי אמרו חז"ל היד המרבה וכו', שהרי לרמב"ן מצד חשש וסת חיישין רק לדם דאו' שבא בהרגשה וכדכ' (בס"פ ד') אין בכתמים משום וסת, וביארו באחרונים בגר"ז (ק"צ ס"ק קכ"ב) ועוד (והובא דבריהם במש"כ בעינין "אין בכתמים משום וסת" ע"ש) שהאי דינא דאין בכתמים משום וסת קאי נמי על דם ודאי מגופה בלא הרגשה (ודלא כרעק"א ח"א סי' פ"א ד"ה אף דמלשינא), ממילא מבואר דהיד המרבה לבדוק משובחת ס"ל לרמב"ן שזהו משום למצוא דם דאו' עם הרגשה. [ויעוין בדברי הרמ' (פ"ח א"ב הי"א) שכ' כהלשון דהרמב"ן, אלא שליכא למידק ברמ' כדדיקנו ברמב"ן, משום דהרמ' ס"ל שכתמים עוקרים וסת ודלא כהרמב"ן (וכ"כ בס"ט (ק"צ סקצ"ה) בדעת הרמ' ע"ש), ומהשתא י"ל דיסבור הרמ' דנאמרה היד המרבה נמי, משום דם דרבנן בכדי לידע האם קלקלה וסתה אלא שכבר כ' הרמ' דתיקנו ללבוש צבעונין לאישה להצילה מדין הכתמים, ומשמע שתיקנו אפי' על דם ללא הרגשה דמטמא בתורת כתם, וע"כ שהיד המרבה קאי על דם דאו', והיוצא: דברש"י ובמאירי ליכא הכרע דס"ל שהיד המרבה קאי

מדברי ההגמ"י בדעת ר' שמחה ביאור דברי המתני' דהיד המרבה לבדוק משובחת קאי על דם ללא הרגשה המטמאה מדרבנן, אלא שמבואר בדברי ר' שמחה גופא שעכ"פ נמי מצד "היד המרבה" היה משובח לבדוק, אך אין אישה רשאה להחמיר על עצמה לבדוק אחר תשמיש, אבל קודם תשמיש רשאי אדם להחמיר על עצמו (כלשונו שם) כלומר שקודם תשמיש "היד המרבה" נאמרה רק אם זה מצד הבעל ולא מצד האישה¹, [ומצד האישה סיים (שם) בהגמ"י בשם הרשב"ם שאפי' אם רוצה להחמיר על עצמה ולבדוק לפני תשמיש ולאחר שתשמיש לא שבקינן לה דא"כ ליבו נוקפו].

וברמב"ן (בה' ס"פ ב') כ' וז"ל כל אישה שמרבה לבדוק עצמה תמיד הרי זו משובחת ואע"פ שיש לה וסת קבועה, **שאפשר שיבוא דם בלא שעת וסתה עכ"ל**, והיותר נראה בדברי הרמב"ן שהסיבה ששיבחו חז"ל את המרבה לבדוק הוא שמא יבוא דם דאו' בלא שעת הוסת, שהרי אי ס"ל לרמב"ן שהיד המרבה נאמרה משום למצוא דם דרבנן ללא הרגשה שיבוא, הוי לה לרמב"ן לכ' וכו' שאפשר שיבוא דם בלא וסתה" והינו למדים מהא דמשום חשש שיבוא דם הן דאו' והן דרבנן ללא הרגשה שיבחו חז"ל את הבודרת תדיר, אלא ממאי דכ' הרמב"ן "שהיד המרבה משובחת

ג. ומש"כ בהגמ"י משם ר' שמחה רשאי "אדם" להחמיר משמע שהאישה אין לה רשות בכל אופן ללא הסכמת בעלה (אם לא באופן שלא יודע כלל שבודקת), האומנם בהשע"ד (רפ"ח) הביא בשם ר' שמחה בזה"ל וכתב רבינו שמחה שאין האישה צריכה להחמיר על עצמה לבדוק אחר תשמיש אבל לבדוק קודם תשמיש רשאה וכו' וכו' וכן כ' רשב"ם בפסקיו דאפי' אם רוצה להחמיר עליה ולבדוק לפני תשמיש ולאחר תשמיש, לא שבקינן לה, דאם כן יהא ליבו נוקפו עכ"ל, ומפשטות לשונו נראה בדעת ר' שמחה שאשה רשאה להחמיר על עצמה, ודלא כהלשון שהביא בהגמ"י. אלא שמא ליכא להוכיח מידי שהרי בסוף דבריו מיייתי שהרשב"ם נמי ס"ל כר' שמחה ומביא בשם הרשב"ם שהן לפני והן אחר תשמיש, אין לאשה להחמיר על עצמה, וא"כ נפקא בדעת ר' שמחה כהנחבאר בהגמ"י דאין לאשה להחמיר על עצמה אפי' קודם תשמיש, (אם לא מדעת בעלה, שאז ליכא ליבו נוקפו).

דוקא לטהרות הן משובחות, אבל לבעליהן אין להן לבדוק עכ"ל.

ומאידך ברמ' מייתי להיד המרבה (בפ"ח הי"א) מהי איסור ביאה, מבואר דקאי היד המרבה נמי על שאינה עסוקה בטהרות. וכן ברמב"ן (בהי"ס פ"ב). רוקח (שי"ז רפ"ח). רשב"א (תוה"ב ז:). או"ח (נדה פ"ה הי"ד). מאירי (יג.). ובטור"ש (קפ"ד א' קצ"ו ט').

ונפקא לן דברוב הראשונים ס"ל שהאידינא אפי' דליכא טהרות, איתא נמי למעלת היד המרבה לבדוק ומשובחת. בין בשעת וסתה ובין שלא בשעת וסתה, אך עכ"פ לא מצינו דאיכא חיוב לבדוק מלבד בשעת וסתה וסופרת ז"נ. אלא שהאידינא דעת גדולי ההוראה דאין לנהוג במעלה זו משום שמרבה בפצעים ומרבה ספקות וכן שמעתי ממור"ר הגר"ש שפירא שליט"א בשם רבינו הגדול רה"י הגרמ"ש שפירא זללה"ה. ופי' לדבריהם (הגם שאינם צריכים כלל וכלל) י"ל שחז"ל הצריכו בדיקה באופן שנבוא לידי ברור, אך באופן שיש חשש שיעשה פצע ויש חשש שתקלקל עצמה בחינם לא מקרי בדיקה שהרי רצון חז"ל לבדוק משום נדות וכשיש צד שיבוא דם פצע לא מקרי בדיקה, ובהא לא חייבו חז"ל, [וכע"ז כ' בב"י (קצ"ו ס"ו) דהק' על בדיקות של ז"נ בחו"ס עד מקום שהשמש דש וז"ל ודברים אלו קשים בעיני שא"א לאשה להכניס לעד כ"כ בעומק ואם תדחוק להכניסו כ"כ בעומק ע"י תחבולות תקלקל עצמה שיסרט המקום בפנים ע"י הבדיקה ויוציא דם ויצא העד אדום ואינו מן המקור אלא מחמת דוחק הבדיקה וכך אומרות הפקחות שבהן עכ"ל מבואר דכשיש צד שיצא דם פצע לא מקרי בדיקה שחייבוה משום דם נדות, וכע"ז נראה נמי בגמ' (י:)

על דם דרבנן, וכן יש לדון בדברי ר"ח מאי ס"ל, וברא"ש פשטות קאי על דם ללא הרגשה אך המ"י ס"ל בדעת הרא"ש שהיד המרבה קאי על דם דאור', וברמב"ן הנוטה הוא דהיד המרבה קאי על דם דאור', וברמ' הנוטה הוא דהיד המרבה קאי על דם דאור' אך לא מוכרח, אלא פשטות הרמ' דחז"ל תיקנו להתעלם מדם דרבנן, דתקנו צבעונין, וכן ס"ל לאור"ח, והכל בו, והבה"ג, ועל כרחך סוברים הם דהיד המרבה קאי על דם דאור', ומאידך בהגמ"י בדברי ר' שמחה נראה דהיד המרבה קאי על דם דרבנן, אך פשטות ס"ל שקודם תשמיש הוא מצד הבעל.

ד

ובהא דהיד המרבה אי משובחת משום טהרות והאידינא ליכא למעלה זו, או דילמא שהאידינא נמי איכא מעלת היד המרבה לבעלה, כ' ברא"ש (ר"פ כל היד) וז"ל כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת וכו' באישה עסוקה בטהרות עכ"ל, מבואר דהאידינא דליכא טהרות ליכא להיד המרבה. וכן בריטב"א (יב.). נראה דס"ל דהיד המרבה קאי על עסוקה בטהרות ע"ש. רשב"א (חי"ט ז:). ומייתי לו בפתחי דעת (ח"א נספח א'), וכן ס"ל לרשב"ם (מובא בהגמ' פ"ד אות כ' וכן מובא בהגהות שע"ד פ"ג אות ב'). וכן הביא ברז"ה (בהשגות שעה"ס אות ג') בשם מקצת החכמים, וז"ל וכבר ראינו מקצת החכמים שכתבו דכל למעלה לא בעי בדיקה (יב.). כללא הוא, וכל הבדיקות לענין טהרות נאמרו, אבל לבעלה דיה בהרגשה בטומאתה ובטהרתה עכ"ל מבואר שהאידינא ליכא להיד המרבה (ועוד מבואר דאפי' בדיקת ה"ט סגי בנתינת דעתה ואכמ"ל). וכן בשע"ד (כ"א פ"ג ה"ח) כ' וז"ל בפרק שני דנדה כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת (כל היד

למהר"ח או"ז (שו"ת קי"ב) ולבית יעקב (מובא בפתח"ת קפ"ח סק"י) שסוברים שכל אדום הוא אידנא אסור בתורת ספק, וכ"כ במשה"ט (ח"א פ"ג הע' 64) דמייתי להיד המרבה אי איכא בזמן שמצאה כתם וכ' וז"ל נראה דדוקא בזמנים שידעו איזה מראה טמא מדינא ואיזה טהור משא"כ בנשים רידן החלשות שנפסלות בקל ע"י הבדיקה עצמה ובכל מראה הנוטה לאדמומיות ונגרם ע"י זה שאלות מחמת חולשה, אין לחייב האישה לבדוק מחמת הכתמים הללו שבאו בלא הרגשה וכו' עכ"ל מבואר שכלל את שני הסברות הן שמרבה פצעים והן שתאסר בספק ולכן ליכא להיד המרבה.

ה

והנה באשה שמצאה כתם כ' בחו"ב (נדה ס"ט סק"ג בסופו) וז"ל נראה דאישה שמצאה כתם חייבת עצמה לבדוק מיד, ל"ש אם הכתם לח או יבש עכ"ל ולולי דמסתפינא איתמזה מאין לו "חיוב זה", ולכל היותר חז"ל אמרו "משובחת", (ואולי ס"ל לחו"ב דהאידינא נשים לא מרגישות וכל הכתמים אסורים מדאורי, אלא שא"כ יש לאסור אפי' ללא בדיקה וצ"ע דבריו. ובענין אי איכא האידנא לנשים הרגשות יעוין מה שכתבנו בס"ד בזה דהאידינא איכא הרגשות לנשים), וכ"כ במשה"ט (שם) גבי אישה שמצאה כתם אם יש להצריכה בדיקה וז"ל מדינא לא מצינו בכו' שום חיוב בדיקה בזה וכתבו בסתם בכל הני דטהורה דהרי לעולם הקילו חז"ל בזה אע"פ שידוע בודאי שבא מגופה דמשום שיצא בלא הרגשה לא גזרו בו וכו', ואין חיוב לאישה להכניס עצמה ממצב של ודאי דם ללא הרגשה למצב של דם מספק הרגשה ע"י בדיקת העד וכו' ועוד דהרי להרב נט"ש (חיו"ד סי' כ"א דף ט"ו ע"ד) והלחוש"ש (קפ"ג שמ' ב' ק"צ שמ' ב')

דבנות ישראל משהגיעו לפרקן נשים בודקות אותן וא"ר יהודה דאין בודקין אותן ביד מפני שמעוותות אותן אלא סכות אותן בשמן ופרש"י מעוותות שמסרטין להן בציפורן ומייתי לה לידי ראייה ע"כ, מבואר שר' יהודה היקל בבדיקה מועטת משום שבבדיקה הרגילה אפשר שיבוא דם פצע או דם נדות שלא בזמנו, הרי שגוף הבדיקה היא למצוא דם נדות שיצא בזמנו, ואם יש חשש שיצא דם אחר לא על כך נאמרה בדיקה. ואין לומר דאכתי יש להצריכה משום "היד המרבה" קינוח חיצוני באופן שאין לחוש שיעשה פצע, משום שלכו"ע היד המרבה קאי למצוא דם נדות [הן בהרגשה והן שלא בהרגשה] ודם הנמצא הקינוח חיצוני כשלא הרגישה הוא ספק מהחדר ספק מהעליה, ודם העליה טהור כדאיתא במתני' (יו"ד) ולא גזרו חז"ל כלל, על דם העליה משום כתם, כדאיתא בכס"מ (כפ"ט א"ב), ואשר על כן באופן שלא נבוא לבירור אי איכא דם נדות, שהרי גם אם תמצא דם בקינוח ספקו מן העליה, ליכא ל"היד המרבה" והדרי' לעיקר הדין ואין להצריכה בדיקה כלל. ועוד: כ' באג"מ (יו"ד ח"ד סי"ז אות כ"ח) וז"ל כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת וכו' ובוזה"ז שאין אנו בקאין כלל במראות, ומחמירין אפי' כמראה השעוה והזהב, שנמצא הרבה ממה שתמצא יאסרו רק מספק וגם רק מחומרא בעלמא ודאי אין מעלה בריבוי הבדיקות עכ"ל מבואר שמעלת ריבוי הבדיקות הוא למצוא דם ודאי ולכה"פ נוטה לאדום ודאי, וכן שמעתי ממו"ר הגר"ש שפירא שליט"א שצירף להלכה דברי האג"מ, [ולגופו של ענין הגם דאנו מקלין במראה השעוה והזהב וכדאיתא בשו"ע (ר"ס קפ"ח) אך עכ"פ אכתי איכא להאי סברא, שהרי נמי במורי הוראה הכי גדולים יש מראות שמחמירים מצד הספק ובפרט

בבודקת ואומרת ברי לי שלא הרגשתי הוי כתם ויכולה להקל בזה בצבוע וכדו' ואף דלא קיי"ל הכי בבודקת, מ"מ באינה בודקת ואינה מרגשת לכו"ע הוא כן עכ"ל.

והיותר היה נראה לומר דאשה שמצאה כתם לא תבדוק ואפי' למשובחת הן מצד מש"כ לעייל (אות ד) דהאידנא ליתא להיד המרבה, והן מצד דס"ל למעדני יו"ט (רפ"ב) דכל היד המרבה קאי על דם דאו', וכעת שמצאה כתם יש צד לומר שכתם זה הוא דם שבא מגפה ללא הרגשה וממילא אם תבדוק תמצא דם ללא הרגשה, ולכן ליכא להיד המרבה, ואפי' שנתבאר בהגמ"י בדעת ר' שמחה דהיד המרבה, קאי על דם דרבנן, ולפי"ז היה מקום יותר להצריכה מצד היד המרבה, אלא שכפה"נ בשא"ר לא מבואר כך חדא: בבה"ג וברמ' ובאו"ח ובכל בו וכך הכריעו ברמ"א ולבוש (ק"צ י') [יעוין לחו"ש שם, דמייתי כמקור לרמ"א "הרמבם" מבואר דהכריע הרמ"א דאיכא תקנה, ואכמ"ל], וברמב"ן נראה מבואר דאין להצריכה משום היד המרבה לגבי דם בלי הרגשה, ועוד: שהרי לא הביאו למתני' דהיד המרבה בסוגיית כתמים, ברמ' מייתי להיד המרבה (פ"ח) בפרק הווסתות, ולא (פ"ט) בפרק הכתמים [וכידוע מה שמקבלינו ממרנא הגר"ח מוולאז'ין זללה"ה (עץ חיים סעי' נ"א) וז"ל והנה כל בקי בדרכו [של הרמ"א] יודע שרוב כוונתו נלמד ע"י לדרוש סמוכים בסידורו (שו"ת חוט המשולש) עכ"ל], וכן ברמב"ן מייתי להיד המרבה (פ"ב) בפרק של ז' נקיים, ולא בפרק הכתמים (פ"ד), וכן ברשב"א מייתי להיד המרבה בשער הפרישה ולא בשאר הכתמים, וביותר נראה בטו"ש דמייתי פעמיים להא דהיד המרבה משובחת הן בסי' קפ"ד והן בסי' קצ"ו, ואכתי בסי' ק"צ לא הביאו להא דהיד המרבה, הנוטה

לומר בדבריהם דס"ל כהמעדני יו"ט ברא"ש שהיד המרבה היא על דם דאו', ולכן באופן דיש חשש שתמצא דם דרבנן ליכא להיד המרבה. ואפי' את"ל דניזיל בדרכו של הגמ"י בדעת רבינו שמחה דהיד המרבה קאי על דם דרבנן, לכל היותר יש להצריכה בדיקה בתורת "משובחת" אך לא בגדר "חיוב", וכן מצד שנטמאה מספק, הן מצד שתמצא דם פצע, והן מצד חוסר בקיאותינו במראות הדמים, וכ"כ במשה"ט (שם) והוסיף ז"ל פעמים שהיא מיד אחרי טבילה ועלולים לבוא לידי חשש מכשול והרהור ח"ו, ומ"מ כשעושין ברצון שניהם הבודקת שבחיה חכמים עכ"ל, וכזאת כתב בצורה כללית על דורותינו בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' פ"א) וז"ל דכבר כ' הט"ז בא"ע סי' קי"ט דיש חשש הרהורי עברה וגורם כמה מכשולות, ובשו"ת דבר שמואל למהר"ש אבובב ראיתי שכ' בדורות הללו ראוי להקל בכל מאי דאפשר לבל יכשל הבעל בהזו"ל שגורם בעוה"ר אריכות הגלות עכ"ל, ויש שהצריכה לבדוק באם נמצאים קודם תשמיש, ותמיהני דסוגיא ערוכה (יב.) דליבו נוקפו ופורש והובא בטו"ש (ר"ס קפ"ד) והאיך יש להורות נגד פשוטות הגמ' והפוסקים, אלא שבפרטיקה כ' במשה"ט (שם) וז"ל אלא שאם היה קודם תשמיש בודאי יש לה לבדוק שמא תראה הדם בשעת תשמיש, ואז הוי ספק הרגשה ונטמנה ונמצא בועל מספק נדה עכ"ל, וכעיי"ז שמעתי ממו"ר הגר"ש שפירא שליט"א שהמוצאת כתם אינה חייבת בדיקה, אך יש מעלה לבדוק מצד היד המרבה, ובפרט אם רוצים לשמש, אך אם נמצאים ממש לפני תשמיש ולא בדקה אין לה לבדוק שכבר אסרו לה חכמים לעשות, ויש לשמש בסדינים צבעונין שהיה מכבר (אך אין להניח בדוקא מתחילה צבעונין כשבאין לשמש אחרי מציאת כתם) עכ"ד מו"ר שליט"א. ועל כן

דבר שאמק"ט] אינה חייבת לבדוק עצמה, ומה שאמרו חז"ל "כל היד המרבה לבדוק בנשים משוכחת" האידנא דעת גדולי הוראה דמשום שרבו הספקות במראות הדמים, וכן משום שנחלשו הגופים וע"י הבדיקות משרטין עצמן, ועלול לצאת דם פצע או דם נדות שלא בזמנו, הדרינן ולעיקר הדין ואין לה לבדוק ולקלקל עצמה בחינם [וכ"ש באופן שעלולים לבוא לידי מכשול]. ואומנם באופן שאם בודאי ראתה מגופה רצוי לבדוק אם רוצים לשמש מחשש שיבוא דם מ"ת ונוקמי לה כרמ"ת מספק, ועצה טובה היא, אלא שבדיקה זו יש לעשותה מרצון שניהם או לכה"פ שהבעל לא ידע דלא יהיה ליבו נקפו ופורש. ואם באים לשמש ולא בדקה עיין במקורות.

באופן שראתה כתם ודאי מגופה ליכא חיוב בדיקה אך יש מעלה לבודקת מצד היד המרבה, (אם לא שיש חשש שתוציא דם פצע, או שאין מורה הוראה הבקי ומומחה במראות), ובפרט באופן שיבאו לשמש, ומחשש שיבוא דם מ"ת ונוקמי לה כרמ"ת, אך באופן שסמוך ממש לתשמיש ולא בדקה, אין לה לבדוק כלל אם הבעל ידע, ויש להשאיר הסדינים הצבעונים בעת התשמיש ושללא יביטו כלל על הסדינים וכדו' אחר התשמיש, ועכ"פ לעניין תשמיש תש"ח.

ו

לעניין הלכה למעשה אישה שראתה כתם אפי' ודאי מגופה באופן שהוא טהור
[כגון פחות מכגריס ועוד או בגד צבוע או



הרב אבינעם טאובנר

על מנת שלא יעלה לרגל (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הערות של אברכי כולל נחלת משה אופקים)

לעלות יעלה, רק בנידון דידן כיון שיש לו קרקע, א"כ יש לו חייב לעלות, ואף אם יעלה יפקע הקנין, מ"מ קיים מצות עליה גם בלי קרקע. ובנידון דידן הרב ג.ארצי שליט"א הציע שיעלה ויעשה על הצד שחייב. ואם פטור, יכול עכ"פ להצטרף לחבורה שהם חייבים וכמו שמצרים קטן].

ל"ל פטור של עבד מראה

בך הק' האח' טו"א חגיגה ב. ד"ה עבדים ודבר אברהם, ח"א, ס"ה, ג, בהגה] תיפול דאין לו קרקע. ע"ש. ואי נימא דרק יש פטור, אך אינו מופקע מהמצוה, נימא דאתי קרא דעבדים להפקיעם מהמצוה של עליה לרגל. וא"כ צ"ב מי הוא זה ואי זה הוא שאמר שיש קיום מצוה גם למי שאין קרקע. ודע דהרמב"ם לא ס"ל מכך, מדהשמיט דברי ר' אמי אלו].

ונראה דתליא נמי במי שהקנו לו ארבע כנפות על מנת שלא יניח חוטי ציצית, דודאי אינו חייב להניח ציצית, דאם יניח הא לא יהא הבגר שלו [א.ה. ופטור דכתיב "ועשו להם" משלהם]. ואם כן הכי נמי בנידון דידן אינו חייב לעלות לרגל דהרי אם יעלה לא יהא לו קרקע. [א.ה. לעיל דן רבינו ז"ל על צד שיהא לו קיום מצוה גם בלי קרקע. וצ"ב איך תלה זאת בדין ציצית, דכאן הרי אם אינו שלו אין לו שום קיום].

ב. אינו חייב להפקיר

אלא הנידון אם חייב להפקיר הקרקע כדי

הנה איתא בגמרא פסחים (ח"ב) אמר ר' אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאין לו קרקע אינו עולה לרגל.

ויש לעיין במי שאין לו קרקע, והקנו לו קרקע על מנת שלא יעלה לרגל, האם חייב לעלות לרגל. והאם חייב להפקיר הקרקע:

[א.ה. האם הוי מתנה עמש"כ בתורה. לכא' זה ל"ח, דה"ל כמו ה"ז גיטין ע"מ שתאכלי חזיר, דאמר ר' בגמ' גיטין פד: שאם אכלה הוי גט, כיון דלא הכריח אותה לאכול, איחו לא קא עקר, ואם אכלה הוי גט, דאיחי קא עקרה. וכן כאן הקנה לו ע"מ שלא יעלה לרגל, ולא הכריחו שלא לעלות, ואם רוצה לעלות לא יקנה הקרקע].

א. אם יעלה לא יהא לו קרקע

צדדי הספק אם חייב לעלות לרגל, מי אמרין דחייב, דהרי השתא יש לו קרקע, או דילמא נימא דפטור, דאם יעלה הא אין לו קרקע.

ובשלמא אם נימא דמי שאין לו קרקע לית ליה מצוה כלל, פשיטא דאינו חייב לעלות דמה יחייב בעלייתו, אלא הנידון כיון דמכל מקום תהא לו מצוה אם יעלה אם כן נימא דיעלה.

[א.ה. הפקעה או פטור. יל"ח אם מי שאין לו קרקע מופקע מהמצוה, א"כ בנידון דידן אם יעלה, איגלאי מילתא למפרע שפטור. אך אם זה רק פטור מ"מ אם רצונו

להפקיר בגוונא שהיה לבוש ט"ג בביהכנ"ס דיש מח' אח' אם הוי גנאי גדול. די"א דהוי גנאי גדול ולא יפשוט אלא ילך לבית חיצון או לביתו ויפשוט. ולפמ"ג ולחיי"א הוי גנאי קטן, ולא יפשוט. וכ' המשנ"ב דיעשה כמש"כ הארצות החיים דיפקירנו. ע"ש. אבל מבואר באופן דלכ"ע אינו גנאי גדול, א"צ להפקיר.

[א.ה. ויפקיר בינו לבין עצמו. ויועיל מדאו' לשטיט התוס' והטור, שו"ע חו"מ רע"ג, ברמ"א (אך לדעת הרמב"ם וכ"פ שם המחבר, צריך להפקיר בפני א' ואז יעזור לו לאיסור דאו', וישאר איסור דרבנן. ובדרבנן גם גנאי קטן מתיר.]

[א.ה. מה שהביא את המשנ"ב, לכאור' צ"ע דדווקא במקום דהוי גנאי קטן, אז צריך להפקיר, ובגנאי גדול א"צ אפילו להפקיר.]

ואם נימא דחייב להפקיר הטלית, יש לדון מהו כשאין לו קרבן פסח האם חייב להפקיר הקרקע מדרבנן. [א"ה. דאולי יש לחלק, דבגד לענין ציצית הוא עיקר המחייב, משא"כ קרקע הוא רק תנאי החיוב]. [א.ה. לכא' אם נימא דטפי עדיף להיות פטור מאשר אנוס, אז אין נפ"מ בין פטור ממש, לתנאי החיוב.]

ואם נימא דחייב להפקיר, יש לעיין בכגון שהקנו לו טלית על מנת שלא יניח ציצית, האם חייב לפשוט או להפקיר מדרבנן, מי נימא דכשם שבאין לו ציצית חייב לפשוט או להפקיר, הכי נמי ביש לו רק אם יניחם יפטר מהמצוה, לא שבקינן ליה להשאר עם טלית השייכת לו, או דילמא מכל מקום נחלק ביניהם לענין הדרבנן.

אין לו קרקע [לענין קר"פ]

הנה כתבו תוספות (פסחים ג' ב' ד"ה

שלא יהא לו ביטול מצוה דעליה לרגל. והרי בכגון לענין ציצית, מסתברא שאינו חייב לפשוט, וכמו דחזינן לדעת המרדכי (מנחות הלכות קטנות אות תתקמ"ד) דמן התורה מי שאין לו ציצית אינו חייב לפשוט דהוה אנוס בקיום המצוה. אם כן הוא הדין לענין מי שהקנו לו על מנת שלא יניח חוטי ציצית דאינו חייב לפשוט כיון דבלאו הכי לא יקיים המצוה.

ולפי זה הוא הדין מי שיש לו קרקע על מנת שלא יעלה לרגל אינו חייב להפקיר הקרקע. [א.ה. דכמו בציצית אין לו חיוב להסיר הבגד כדי שלא יעבור על לבישה בלי ציצית, כן כאן אינו חייב להפקיר הקרקע שלא יחשב שיש לו קרקע ואינו עולה.]

[א.ה. פטור מן המצוה עדיף על אנוס על קיומה. נראה דדברי רבינו ז"ל מתבארים עפמש"כ במקו"א דעדיף להיות פטור מן המצוה מאשר להיות אנוס על קיומה. וכך הורה לאחד, כאשר מסר מזוזות לבדיקה ובינתיים בביתו אין מזוזות, שיקנה ביתו לאחר וידור בו מדין אורח, ואל ישאר בבית כשהוא אנוס על קיום המצוה. ואף כאן אם אין לו קרקע, הרי הוא פטור מן המצוה, אך אם יש לו בתנאי שלא יעלה, הרי הוא אנוס, ועדיף שיפקיר הקרקע ולא יהא אנוס.]

ג. מהו מדרבנן

אך יש לעיין מדרבנן מהו, כגון מי שיש לו קרקע ואינו יכול לעלות לרגל או שאין לו קרבן פסח האם חייב להפקיר הקרקע. [א.ה. כוונתו ע"פ התוס' בפסחים ג': דס"ל דמי שאין לו קרקע פטור מקר"פ וכדלקמן.]

דהנה לענין ציצית אם אין לו ציצית ואינו יכול לפשוט, דנו בהפוסקים (עיין משנה ברורה סי' י"ג סוף ס"ק ט"ו) אם חייב להפקיר הטלית [א.ה. דכ' שם המשנ"ב

מאליה) דמי שאין לו קרקע פטור מלהביא קרבן פסח.

ויש לעיין במי שלא היה לו קרקע ולא הביא קרבן פסח, ואחר כך קנה קרקע, האם חייב בפסח שני. מי אמרינן דאינו חייב בפסח שני, דהרי פסח שני הוה תשלומין לראשון (לשיטת רבי נתן בפסחים צ"ג א'), והכא לא היה חייב בפסח ראשון ואם כן ליכא תשלומין. או דילמא נימא דאיכא תשלומין, דהרי היה חייב בקרבן פסח רק היה חסר בתנאי החיוב. [א.ה. והרב ג.ארצי שליט"א טען שזה הספק גם לקטן שהגדיל אחרי פסח ראשון ע"כ. ויעיין באחרונים שדנו שיש קיום לקטן בפסח ראשון ואכמ"ל.]

[א.ה. קושית ראש הברזל. עפ"י שמעתי תירוצ' נפלא על קו' ראש הברזל. דהביא החת"ס (שו"ת או"ח קכ"ד) את ראש הברזל (הגאון ר' דוד דויטש זצ"ל) שהק' על התוס' מדברי ר"א דמילה, דס"ל דמכשירי מצוה דוחין את השבת. איך מותר לחלל את השבת למכשירי מצות קר"פ, הרי לגבי ציצית ומזוזה אמר שם דאין מחללין, שהרי יכול להפקירן ולהפטור. וא"כ גם כאן הרי אם יפקיר קרקעו יפטור מקר"פ. [א.ה. ולכא' כן ילה"ק בגמ' פסחים פ. כשישראל היו מחצה על מחצה, ונח' אמוראים אם לטמא א' או אם לשלחו לדרך רחוקה. ולמה לא אמרו שיפקיר קרקעו. ואין לומר דאף א' לא יסכים, דהרי כמה פעמים איתא בש"ס כגון בסוכה לה: דאתרוג דמאי ראוי לעניים, דהרי חזי ליה אם יפקיר נכסיו. והעירוני דלגבי אתרוג ומצה ומרור דמאי וכו' יפקיר בינו לבין עצמו

(למ"ד דמהני), משא"כ אם יפקיר הקרקע שם יתפרסם הדבר. והרב ג.ארצי שליט"א הוסיף דבוודאי סמכו על הפקר דרוב עמי-הארץ מעשרין, או דהוי ספק, ומשו"ה לא החמירו על העניים ומהני הפקר.

ותירץ א' בנש"ק, דהתם הפקיר את החפצא של המצוה ונפטר מן המצוה, משא"כ כאן החסיר בתנאי החיוב, והוי כמערים בטבל להכניס מן הגגות ע"כ. ויל"ע האם מי שאין לו קרקע מה גדר הפטור שלו. האם הוא פטור לגמרי, או בגדר דחויא.]

ובעין זה יש לדון לענין החיוב עליה לרגל, דאמרינן (פסחים ח' ב') דמי שאין לו קרקע פטור מלעלות לרגל, מהו במי שלא היה לו קרקע בתחילת הרגל ואחר כך באחד מימות החג קנה קרקע [א.ה. וא"ת איך מותר לקנות בחוה"מ וי"ל או דקנה מעכו"ם לקיים מצות יישוב א"י, (ע' שו"ע, או"ח, שו"א) או דהוי דבר האבד.] וקיימא לן (רמב"ם פ"א מהל' חגיגה ה"ד) דכל הימים הם תשלומין ליום הראשון, האם נימא דהיה פטור ביום הראשון ולא שייך בזה תשלומין. [א.ה. או דילמא גם כאן רק חסר לו בתנאי החיוב, ואינו כמו חסר ונתפשט שהיה פטור לגמרי. ועפ"י זה מיושבת קו' האח' ל"ל פטור בעבד כנעני מקרבן ראיה, תיפול' שאין לו קרקע. והוסיף הרב ג.ארצי שליט"א וגם שלא הקנו לו ע"מ שאין לרבו רשות בקרקע.] וי"ל באופן ששחררו אדונו באמצע הרגל וקנה קרקע, דאם משו"ה חייב, דרק היה חסר לו בתנאי החיוב. קמ"ל קרא דעב"כ פטור לגמרי.]



ב' כוסות או כוס אחת (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

ולא את מה שביניהם, שהרי אסור לכו"ע
לשתות ביניהם. אך צ"ע מה ס"ל למחבר
בענין מוסיף על הכוסות.

ותיקשי דלכאורה יש לו תקנתא:

הנה אם בכוס אחת גדולה יכול לצאת ב'
כוסות כששתה פעמיים רביעית,
מביא במשנה ברורה (ביאור הלכה סי'
תע"ב סע' ח' ד"ה על) בשם פרי מגדים
דלא מהני, ותמה עליו מסברא, דאטו ד'
כלים בעינן, הרי ד' פעמים בעינן, ואם כן
אפילו שתה ד' פעמים רק מכוס אחד לא
יצא [א.ה. לדעת הפמ"ג]. [וברבינו דוד
(פסחים ק"ח ב') דן בזה ואסיק כדעת
המשנה ברורה דודאי מהני.]

מעשה תיקשי לדעת המשנה ברורה, שיקח
לכוס הרביעית כוס גדולה, ויפסיק
באמצע שתיית הכוס בין רביעית אחת
לרביעית השני, ויתנה שאם חייב בשלישית,
שותה עבור ב' כוסות, ואם אינו חייב
בשלישית, אם כן כל השתייה הוה כוס אחת
שהוא הרביעית. [א.ה. צ"ע מה הפירוש אם
חייב בכוס ג', הרי בוודאי חייב. וא"כ ל"ל
תנאי כלל שיכוון לד' כוסות, ולא מיחזי
כמוסיף על הכוסות, ויצא יד"ח ב' כוסות.
ועיין לקמן.]

[א.ה. יל"ע בעצה הנ"ל, היכי דמי. אם שותה
את השתיה השניה בתוך כדי אכילת
פרס לראשונה, א"כ בפשטות מצטרפת
אליה, והוי שתיה א', ול"מ כוונתו. ואם
לאחר כדי אכילת פרס, א"צ את כוונתו
לחלק ביניהם, והוו ב' שתיות, ולא יוכל
לשתותן, דה"ל כמוסיף על הכוסות. כלומר

הנה אמרינן (רמ"א סי' תע"ב סע' ז') דבלא
היסב בכוס שלישית, לא ישתה שנית,
שלא יהא כמוסיף על הכוסות. [א.ה. יל"ע,
אלמלי הענין של מוסיף על הכוסות, וכן
לדעת המחבר שאם לא שתה בהסיבה צריך
לחזור, הרי בוודאי אם לא הסב בכוס ג' של
ברהמ"ז, אין חוזר ומברך ברהמ"ז על הכוס.
וכן אם לא היסב בכוס א' של "קדש", או
של ההגדה, ומ"ש לתקנם, הרי אין אומר
עליהם הברכות.

דברי הגרי"ז, הידועים דס"ל בדעת התוס'
שאין דין לשתות ד"כ, אלא לקדש על
הכוס, ולומר הגדה על הכוס וכו', ואח"כ
לשתותם מדין הברכה על הכוס, שהמברך
צריך שיטעום. ע"כ. ולפ"ז צ"ע מה תשלומין
יש לו אם יחזור, הרי לא יחזור ויברך כמובן.
ואולי לשיטת הרמב"ם שביאר הגרי"ז דיש
דין שתיית ד"כ, ובזה אם לא היסב חוזר
ומיסב ושותה. רק אכתי צ"ב איך יש כאן על
הסדר, ויעויין בבה"ל תע"ב, ח, ד"ה שלא
כסדר, דביאר בדעת הב"י שלא על הסדר
הכוונה, אם שתאן בב"א זה אחר זה. אבל
אם אינם רצופים, אע"ג דלא על סדר ההגדה,
שפיר דמי. ולפ"ז אם לא היסב חוזר ומיסב
אף בלא ההגדה וברכותיה יצא. ולפר"ח
שהביא שם בבה"ל, אה"נ בעינן סדר ההגדה,
ולכא' לדבריו אינו מובן ענין ההשלמה.
והרב ג.ארצי שליט"א תי' שישתה סמוך
למצוה, ושתיה הסמוכה למצוה נחשבת
כהשלמת השתיה של המצוה.]

[א.ה. יל"ע דאולי אף לדעת המחבר צריך
לחזור ולברך, דילמא כשבירך על כוס
ג', דעתו היתה לפטור את הרביעית בלבד

לכאורה עצת רבינו זצ"ל מבואר בבה"ל

[א.ה. עיין בבה"ל, תע"ב, ס"ז, ד"ה אין לו, בשם הדה"ח דדווקא לחזור ולמלא כוס נוספת. אבל אם נשאר לו בכוס הגדול עוד רביעית, ונזכר ששתה בלא הסיבה, ונזכר קודם שהתחיל ההלל, ולא הסיח דעתו מלשתות שאר הכוס, יכול לשתות השאר בהסיבה ובלי ברכה ול"ה כמוסיף על הכוסות ע"כ. ובפשטות זה דלא כהפמ"ג הנ"ל.]

בקיצור, לכאורה השתיות מחולקות באופן מעשי גם בלא כוונתו.]

ואולי נימא דכיון שמפסיק ביניהם תו לא שייך לחשבה ככוס אחת. [א.ה. הנה ז"פ דלא שונה דין שתית ד"כ משאר כוסות יין, דפסק המשנ"ב דסגי בתוך כדי אכילת פרס. ושמא כאן כיון דדעתו להפסיק ביניהם ולא לצרפן (אפילו ע"י תנאי) אה"נ דא"א לצרפן וצ"ב.]



הרב יצחק ירחי

בעניין כוס חד פעמי לקידוש

רק לקבוע 'השיעור' של קידוש או בהמ"ז ר"ל כמות היין, שצריך לקחת כוס המכיל רביעית או יותר דזה שיעור המצוה של קדוש על היין, ולשתות אח"כ רובו או מלא לוגמיו.

אבל הפסול של כלי המטפף אינו שאין בו רביעית, דעכשיו באמת מחזיק רביעית יין אלא שמטפף והולך, ופסול זה אינו מחסרון קדוש על היין, אלא מחסרון הכלי וכוס של קדוש, ולא מצינו דחז"ל תקנו שני דברים דין כלי ודין קדוש. דדוקא בנטילת ידים יש 'דין כלי ושיעור נטילה', דשם דין הכלי הוא מיסוד התקנה דנט"י דומיא דקידוש ידים כמש"כ הראשנים, אבל בבהמ"ז וקידוש אין תקנה כזאת.

והטור כתב רק דצריך להדר אחרי כוס שלם ודיעבד כשר, והרי כתבו כמה פוסקים ובתוכם גם הגאון א"ר דגם כלים הפסולים לנט"י, דאינם מחזיקים רביעית ע"י עמידה וכיו"ב מכ"מ כשרים לקידוש, ומה"ט דאין בבהמ"ז וקידוש דין כלי יע"ש, וא"כ כיון שהי' שיעור רביעית עכ"פ בעת הקידוש, נהי דפסלינן לכתחלה מ"מ דיעבד ושעת הדחק הרי קידש על היין, ומאז שראיתי דברי שעה"צ לא זכיתי לעמוד על דברי קדשו עכ"ל שבט הלוי ע"ש.

ג] ולענ"ד אין כוונת המ"ב להצריך 'כלי' כשם שהצריכו בנטילת ידים, שהרי

א] בשו"ע או"ח סי' קפ"ג כתב לעניין כוס של קידוש (שם ס"ג), צריך לחזור אחר כוס שלם עכ"ל. ובמשנה ברורה (סק"י) דקדק מלשון זה, דמשמע דהוא רק לכתחלה ואין עיכוב בדבר. ושם (סק"א) פירש 'שלם' שלא יהיה גוף הכוס שבור, ולא פגום בשפתו אפילו חסרון מועט, וכן אם גוף הכוס שלם רק בסיסו נשבר ג"כ יש להקפיד, ואפילו יכול לעמוד על בסיסו אם לא שאין לו אחר יש להקל בכל זה.

והוסיף [בשם א"ר ושאר אחרונים] דבכיסוי כלים אף שלא נעשו לקבלה, ג"כ אין להקפיד אם אין לו אחר. ובשער הציון (שם או' יד) כתב דהיינו אפילו בכוס שהוא שבור בשפתו, כיון שנשאר רביעית ממנו ולמטה, ושכן משמע מפרי מגדים.

וסיים [בשעה"צ שם] דפשוט דאם יש נקב בשוליו ועל ידי זה אינו יכול להחזיק רביעית, אין על זה שם כוס כלל, והוא לעכובא אפילו בשעת הדחק, דכוס של ברכת המזון וקידוש צריך להחזיק רביעית, כמבואר ברמב"ם* פרק ז מהלכות ברכות הלכה י"ד, ופרק כ"ט מהלכות שבת הלכה ז' עכ"ל ע"ש.

ב] והנה הגאון ר"ש וואזנר כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' מא) לפקפק על סיום זה דאין זה פשוט להלכה, וז"ל: דמרמב"ם אין ראייה כלל, דלא בא הרמב"ם

א. וז"ל הרמב"ם הלכות ברכות [פ"ז הי"ד] אם היה שם יין מביאין כוס מחזיק רביעית או יתר על רביעית וכו', ובהלכות שבת [פכ"ט הי"ז] ז"ל: כיצד הוא עושה, לוקח כוס שהוא מחזיק רביעית או יתר, ומדיחו מבפנים ושוטפו מבחוץ וממלאהו יין וכו' ע"ש.

בימינו, דהא חזינן לפעמים דמדייתי וניכר משקה במקומם, וא"כ בכה"ג פשוט דפסול לאור האמור אפי' בדיעבד, שהרי אם יניחם עם הנוזלים זמן רב לא יסאר בהם ימאומה, ואין זה בכלל כוס המחזיק רביעית. ואע"פ שברוב פעמים חזינן דלא מדייתי, מ"מ יש לחוש שמא כוס זה מן הנוטפים^ד, ופסול אפילו בדיעבד כמסקנת שער הציון.

ד] ועינא דשפיר חזי בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' ל"ט) שהשיב לעניין כוס העשוי מנייר שפסול לקידוש, וטעמו ונימוקו שהוא כלי רק לשעה, וז"ל שם: דהא התוספות מפרשים [בברכות דף נ' ד"ה מודים, וכן בשבת דף ע"ו כתבו זה בד"ה כדין] בשם בני נרבונא דחי שנאמר בהדברים הצריכים בכוס של ברכה הוא שיהיה הכוס גופו כלי שלם, ואיפסק כן בש"ע (או"ח סימן קפ"ג סעיף ג'). וכתב המג"א (סק"ה) דאפילו נשבר רק בסיס שלמטה, נמי פסול אף שגוף הכוס שלם. וכוס של קידוש טעון כל מה שטעון כוס של בהמ"ז [כדאיתא או"ח בסי' רע"א ס"ן], אלמא דבעינן שיהא הכוס נאה, שרק כוס כזה כשר לבהמ"ז ולקידוש. ורואה אני שכוס של נייר שהוא רק לשעה על פעם זה לבד, הוא עוד גרוע דאין לו שום חשיבות, שודאי אינו ראוי לבהמ"ז ולקידוש. אך כשליכא כוס אחר האולי יש להקל עכ"ל.

והגאון ר"א וולדינברג השיב על דבריו

בעצמו העתיק את דברי הא"ר, להכשיר בדיעבד לקידוש כלים הפסולים לנט"י. וכוונתו לומר דנחי דלא בעינן כלי הכשר לנט"י, מ"מ 'כוס' בעינן ודבר הלמד מעניינו הוא, דהרי עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה^כ, ואי לא בעינן כוס אין התחלה לדברים אלו, ומשום הכי דקדק הרב בלשונו וכתב [בשעה"צ שם] 'דאם יש נקב בשולו, ועל ידי זה אינו יכול להחזיק רביעית, אין על זה שם כוס כלל', ולא הזכיר בדבריו 'כלי' כלל, והיינו ד'כוס' מיקרי דבר המחזיק נוזלים עכ"פ, אע"פ שאין בו דיני כלי [כגון כיסויי הכלים לא מיקרי כלי, ומ"מ חשיבי כוס המחזיק נוזלים] ודו"ק.

ותדע דדבר פשוט הוא בעניו דהא לא הוצרך לראיה, רק הביא נסתייע מדקדוק לשון הרמב"ם שסברתו נכונה, והוא ממה שכתב 'מביאין כוס מחזיק רביעית' וכו', וכן בהלכות שבת 'לוקח כוס שהוא מחזיק רביעית' וכו', דלא הו"ל למימר אלא מביא רביעית יין או יותר וכו', דהוי משמע בכל דרך שיכול, ואה"נ אם היה כותב הרמב"ם "מביא כלי" וכו', הוה אמינא כדברי שבה"ל הנ"ל דלשיעורא קאמר, דפשוט דלא בעינן הכשר כלי כמבואר, ומדכתב "מביא כוס" וכו' ש"מ דדוקא הוא ודו"ק.

ואם כינים דברינו א"כ מכאן מוצאת הוראה, למנוע מלקדש בכוסות נייר המצויין

ב. גמ' ברכות נא. ע"ש, ואמרו עוד (שם:) ומגביהו מן הקרקע טפח, אמר רב אחא ברבי חנינא מאי קראה 'כוס ישועות' אשא ובשם ה' אקרא', הרי דאסמכוהו נמי אקרא ג"כ.

ג. ובספר 'פסקי תשובות' (סי' רע"א או' כג) כתב דבשעת הדחק יש להקל, בנקב וסדק קטן שמטפף אט אט, כל שבמשך זמן הקידוש יחזיק רביעית ע"ש. ולענ"ד יש לפקפק בזה טובא, דלפי המבואר אין שם כוס עליו וצ"ע. ד. ונראה שאם יקח ב' כוסות כאלו אחד בתוך השני, שפיר מיקרי בכה"ג מחזיק רביעית, שאם האחד נוטף השני מחזיקו, ולחוש לשניהם נוטפים י"ל דמילתא דלא שכיחא היא ולא חיישינן לה, ובשעה"ד שאין כוס אחרת נראה לעשות כן כנלע"ד.

ה. לשון זה משמע דמסתפק גם לעניין דיעבד, אע"פ שראיותיו מכוס של ברכה לא פסלי אלא לכתחילה, דזה גרוע מכוס שנשבר תחתיו כמבואר בדבריו ודו"ק.

ובודאי משליכים אותם לאחר מיכן, היות וכשלעצמם ראויים להתקיים. ולא מוצא מכלל זה אלא דבר שכשלעצמו אינו מתקיים והולך ומתפרק, כעשיית כלים מן הלפת והאתרוג והדלעת היבשים.

וא"כ דון מינה לכוסות נייר של נידוננו, אשר עשויים מתחילה לשם כך וראויים כשלעצמם להתקיים, ועושים חיזוק לכך שיתקיימו ע"י משיחתם בפרפין וכדומה, ושותים בהם אפילו חמים ונשאים קיימים, שבודאי הברור שמותר לקדש או להבדיל בהם, וכן ליטול בהם נטילת ידים לסעודה. ולא משנה כלל מה שאין נזהרים בהן לקיימם בגלל זה שאפשר לקנותם בזול, דהעיקר בזה מה שבעצם ראויים המה להשתמש בהם הרבה פעמים ושם כלי עליהם, ומה שעל הכוס שם חי ושלם עליו עכ"ל ציץ אליעזר הנ"ל ע"ש.

ה] היוצא מבואר לדעת הני תרי צנטרי דדחבא, דלא פליגי אלא אי חשיב כלי לעניין קידוש, ולדעת האג"מ חשיבי ככלים השבורים דפסולים לכתחילה, ומסתפק לעניין דיעבד דשמא גרוע מנשבר בסיסו, ומסיק לדינא להקל בשעה"ד היכא דליכא כלי אחר. ולסברת ה'ציץ אליעזר' הנ"ל עדיפי מכלי שנשבר בסיסו, ושפיר יש לקדש בו לכתחילה.

ויתירה מזאת כתב הגאון ר"ב זילבר בשו"ת 'אז נדברו' (ח"ו סי' מח) וז"ל: 'נראה פשוט דכשר לכוס של ברכה וה"ה לנטילת ידים, אין מקום בהלכה שהכוס צריך להיות יפה, ואין מקור שאם הכוס לא נעשה

בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' כג) וז"ל בקיצור: ואחר בקשת המחילה אינני רואה בסיס לאיסורו, ואין הנדונים שוים כלל ועיקר, דהתם הרי עשוי היה מתחילה עם בסיס, ולכן כשנשבר ממנו לאחר מיכן פסול בזה משום שבור ולא נקרא תו חי כפי יצירתו, וכפי שמסבירים התוס' [בעירובין כט: ד"ה כדי, ופסחים קח: ד"ה שתאן, וב"ב צז: ד"ה עד] דשייך חי בכוס, וכן מיתה כדאמרין גביהו שבירתן זו היא מיתתן, מה שלא שייך זה בכוסות נייר שכן הוא תחילת יצירתם, והוא חי כפי היותו ולא נחסר ממנו כלום וכו'. וא"כ כ"ז לא שייך בכגון כוסות נייר דנידוננו שלא נחסר מהם כלום, והמה שפיר בבחינת חי כפי תחילת היותם וכנ"ז, ואין ממילא כל פקפוק מלקדש או להבדיל עליהם.

והוכחה ברורה ומפורשת לכך יש להביא מדברי הרמב"ם [בפ"ב מכלים ה"א] שפוסק וז"ל: העושה כלי קיבול מ"מ הרי זה מקבל טומאה בכל שהוא וכו', והוא שיעשה דבר של קיימא שאפשר שיעמוד, כיצד העושה כלי מן העור וכו' או מן הנייר אף על פי שאין הנייר מקבל טומאה וכו', אבל העושה כלים מן הלפת והאתרוג וכו' הרי הן טהורין, לפי שא"א שיעמדו אלא זמן מועט עכ"ל. הרי לנו מפורש יוצא מדברי הרמב"ם ד'כלי מנייר' מקרי של קיימא, ואפילו אם התקינו כלי כזה מנייר תינוקות שאין להם מחשבה, ולשם צורך משחקם למוד בהן עפר או לשם כף מאזנים, נחשבים שפיר לכלי ומקבלים טומאה מפני שיש להן מעשה. ולא קובע כלל מה שזולים הם

ו. השאלה שם היתה לעניין צנצנת חרדל או מיונו [שהיו עשויין מזכוכית] אי שרי לקדש עליהם, או שמא כיון שנזרקם לאשפה בגמר השימוש לא חשיבי כלי, וע"ז השיב כנ"ל והוסיף שלעניין קידוש [בצנצנות הנ"ל] אם מיוחד להו לקדש בהם, כשרים אפי' לכתחילה ע"ש.

ומ"מ נפקא לן לדינא לעניין כוסות ניילון המצויין, העשויין להחזיק משקה צונן ואינן נוטפין כלל, דלסברת ציץ אליעזר שפיר דמי לקדש בהם לכתחילה, דעדיפי מנשבר בסיסו. ולסברת האג"מ אין לקדש בהם אלא היכא שאין כלי אחר, דגריעי מנשבר בסיסו. והיכא דיש לפנינו ב' כוסות אחת מנייר ואחת מניילון, נראה שיש להעדיף הניילון, דבנייר יש חשש פסול גם בדיעבד כמבואר כנלע"ד.

לשימוש רק חד פעמי, יהיה בטל מתורת כלי. אמנם אם יש לו כוס אחר, לכתחילה משום הידור מצוה, לא ישתמש בכוס שעומד לזרוק לאשפה עכ"ל ע"ש. הרי שהתירו אפי' לנטילת ידים, דלא בטל מתורת כלי, וכ"ש לקידוש וכיו"ב.

ברם לפי המבואר בדברינו בכוונת שעה"צ, נראה שיש לימנע מלקדש בכוסות נייר הנ"ל מטעם אחר, דלא מקרי כוס המחזיק.



הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם מותר לאדם לעבוד בהגשת חמץ בפסח

ענף א' - מבאר דאין לאסור לעבוד בהגשת חמץ בפסח משום דהוי רוצה בקיומו

(א) הנה יש לדון באשה העובדת בקיבוץ שאוכלים חמץ בפסח רחמנא ליצלן, ומחייבים אותה לבוא לעבוד בהגשת חמץ בפסח, ואם לאו יפטרו אותה מעבודתה, ונפשה בשאלתה האם מותר לה להגיש חמץ בפסח כדי למנוע פיטוריה מהעבודה או לאו.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בע"ז (סב.) דהשוכר את הפועל לעשות עמו ביין נסך, שכרו אסור, [ופירש"י שם, עובד כוכבים ששכר את ישראל לעשות עמו מלאכה ביין נסך להריקו מכלי אל כלי, או להעביר חבית ממקום למקום, וביין נסך ממש קאמר שנתנסך לעבודת כוכבים, עכ"ל]. ושיילינן, מאי טעמא שכרו אסור. אילימא הואיל ויין נסך אסור בהנאה, שכרו נמי אסור. הרי ערלה וכלאי הכרם דאסורין בהנאה, ותנן, מכרן וקידש בדמיהן - מקודשת, [ופירש"י שם, אלמא איסורי הנאה דמיהן מותרין, וכל שכן שכר פעולתו, עכ"ל]. אלא הואיל ותופס את דמיו כעבודת כוכבים, [ופירש"י שם, דכיון דנתנסך לעבודת כוכבים, הרי היא כעבודת כוכבים דדמיה אסורין, כדאמרן (לעיל נד:) כל שאתה מהיה הימנו הרי הוא כמוהו, וכי היכי דדמיו אסורין, שכר פעולתו נמי אסור, עכ"ל]. והרי שביעית דתופסת את דמיה, ותנן, האומר לפועל הילך דינר זה, לקוט לי בו ירק היום, [ופירש"י שם, לשון מכר הוא, דמשמע לקוט

לי שוויו ירק, עכ"ל], שכרו אסור, [ופירש"י שם, לשהותו אחר זמן הביעור אלא מתבער בשביעית, עכ"ל], לקוט לי ירק היום, [ופירש"י שם, לשון שכירות הוא, ולא לשון מכר, ואין לו דמים שיתפסו בקדושת שביעית, עכ"ל], שכרו מותר. אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, קנס הוא שקנסו חכמים ביין נסך, עיי"ש.

(ג) והרי חזינן דלעולם אסור לאדם להשתכר מאיסור עבודה זרה דהוי אסורה בהנאה, והטעם לאו משום דהוי משתכר מאיסורי הנאה, או משום דבעבודה זרה הוי תופס את דמיה, אלא הטעם משום דקנס הוא שקנסו חכמים דיהא שכרו אסור בהנאה, וכבר מצינו בחי' הריטב"א בד"ה אמר רבי אבהו, דכתב דהא דקרי ליה קנס מפני שעושין עבירה, דעבודה זרה וכל אביזרהא אסור לקיימן בעולם איסור תורה, ומדרבנן אף רוצה לקיימן אסור (ע"ז סד.), וכל שעושה בהם מלאכה הרי מקיימן, עכ"ד. והרי מבואר דהטעם דקנסו חכמים דיהא שכרו אסור בהנאה, כיון שהתורה ציוותה לאבד את העבודה זרה מהעולם, דכתיב "אבד תאבדון", א"כ כל העושה מעשה כדי לקיים את העבודה זרה הוי עובר באיסור תורה, אבל אם רק רוצה בקיום העבודה זרה, הוי עובר באיסור דרבנן בלבד.

(ד) ועפי"ז יש לדון האם רק בעבודה זרה יש בו משום איסור דרוצה בקיומו, או דלמא אף בשאר איסורי תורה, וכגון חמץ בפסח, נמי יש בהן משום איסור דרוצה בקיומו.

דישראל מצווה לבטל עבודה זרה ותשמישיה, וכמו דפירש"י (ע"ז סד.) בד"ה רבנן, אבל בשאר איסורי הנאה מותר, תדע, דהא מקבל אחריות על חמיצו של עכו"ם בביתו של עכו"ם מותר (מג"א סימן ת"מ ס"ק א'), אף דודאי רוצה בקיומו, דהא כשיפסד יהא מחוייב בתשלומין, וכן מוכח בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן קע"ז) דדוקא יושב ומשמר בשכר אסור, אבל בחנם מותר. ולכן נראה דדוקא כשנהנה בקיומו של חמץ אסור, וכדמשמע במג"א (ס"ק י') דכתב דאסור משום רוצה בקיומו, וכתב דכן כתבו התוס' (פסחים כב:) בד"ה ואבר, דמה שמחזיק לו העכו"ם טובה חשוב כשכר, אלמא דדוקא כשנהנה בקיומו אסור, ומשום הכי הכא נמי דוקא כשמשכיר אסור משום דאז נהנה בקיומו של חמץ, שאם יטול החמץ יתבקע הכלי, וכשיתבקע הכלי אז יהא העכו"ם פטור מליתן השכירות, וכמבואר בש"ך (חו"מ סימן ש"ט ס"ק א') בשם ה"מרדכי" מטעם דמצי אמר לא קצבתי ליתן

ושוב ראיתי בשו"ע (או"ח סימן ת"נ סעיף ז') דכתב דאסור להשכיר כלי לאינו יהודי בפסח כדי שיבשל בו חמץ, עכ"ל. וכבר מצינו ב"משנה ברורה" (ס"ק כ"ד) דכתב לבאר דהטעם משום דהוי רוצה בקיומו של חמץ, שאם ישפך החמץ בשעה שהכלי עומד על גבי האש יבקע הכלי, והרי הוא כנהנה מן החמץ, כיון שהפועל העושה ביין נסך דלאו רק דאסור ליהנות מהממון שקיבל עבור עשיית מלאכה, עיי"ש. והרי מבואר בהדיא דאף באיסור חמץ בפסח יש בו משום איסור דרוצה בקיומו.^א

ה) ואולם שוב ראיתי ב"מקור חיים" (הר"י מליסא - ביאורים סימן ת"נ ס"ק ז') בד"ה אסור להשכיר כלי וכו', דכתב לאתויי דב"ח יעקב" (ס"ק י"ב) כתב דהוא הדין דאסור להשאיל כלי לאינו יהודי בפסח כדי שיבשל בו חמץ, והיינו מטעם דהוי רוצה בקיומו, עכ"ד. וכתב ה"מקור חיים" דנראה לפי עניות דעתי דרק להשכיר אסור, דודאי רוצה בקיומו אינו אסור רק בע"ז ויין נסך,

א. א) ואולם שוב ראיתי בפר"ח (או"ח סימן ת"נ סעיף ז') דכתב לאתויי דברי ה"טור" דכתב דאסור להשכיר כלי לגוי בפסח שיבשל בו חמץ, מפני שרוצה בקיומו של איסור על ידי דבר אחר שלא יבקע הכלי, עכ"ל. וכתב הפר"ח דנראה דדברי ה"טור" דידן אינן מכוונין להלכה, דמה שכתב שאיסור רוצה בקיומו ישנו גם כן באיסור חמץ, אע"פ שכן דעת התוס' (ע"ז לב.) בד"ה והא, אינו מחוור אצלי, שהרי פירש"י (שם סד.) בד"ה רבנן, באיבעיא דשכרו לשכר ביין נסך, דהיינו טעמא דאסור להיות רוצה בקיומו של יין נסך, משום דישראל מצווה לבטל עבודת כוכבים ותשמישיה, ומיהו אף לפי"ז לא אסור אלא מדרבנן, כדמוכח ממתניתין דמאי (פרק ו' משנה י') דתנן, גר וגוי שירשו את אביהם גוי, גר יכול לומר לו טול אתה עבודה זרה ואני מעות, ומפרש לה בפרק בתרא דע"ז (שם) דבירושת הגר אקילו בה רבנן, אלמא דאיסור רוצה בקיומו לא הוי אלא מדרבנן, ומעתה בשאר איסורין שאינו מצווה לבטלן, ואדרבה בחמץ אמרינן (פסחים ה:) שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, מהכי תיתי איסורא ברוצה בקיומו. וזה דעת רש"י (תשובות רש"י סימן קי"א) שלא אסרו שכר התנור מטעם רוצה בקיומו של איסור על ידי דבר אחר, וכן מוכח מדברי השו"ע (סימן תמ"ח סעיף ב') דאם גוי מביא דורון לישראל ביום אחרון של פסח שמתר בלילה, ולא אסרינן ליה מטעם רוצה בקיומו, עיי"ש.

ב) והרי חזינן בדעת הפר"ח דסבר דבאיסור חמץ בפסח אין בו משום איסור דרוצה בקיומו, וכן הובא ב"יד מלאכי" (כללי הדינים כלל תקנ"ו) דדעת הפר"ח דרוצה בקיומו של איסור לא אמרינן אלא בע"ז ויין נסך, אבל בחמץ לא שייך טעם זה כלל ועיקר, עכ"ל. ועוד מצינו ב"יד מלאכי" (כללי הדינים כלל תקס"ב) דכתב לאתויי בשם שו"ת הרדב"ז (חלק ב' סימן ר"מ) דכתב דדין איסור דרוצה בקיומו לא אמרו אלא ביין נסך, אבל לא בשאר איסורי הנאה, עיי"ש.

(ח) ואולם שוב חושבני דלעולם אין לאסור לה לעבוד בהגשת חמץ אף בגוונא דהוי מקבלת שכר על עבודתה, שהרי לעולם אף דהוי עובדת בהגשת חמץ אי"ז חשיב דהוי רוצה בקיומו, תדע, שהרי אי משכחת לה שבפסח לא תהא להן אפשרות לאכול חמץ, הרי ודאי שיאכלו דברים אחרים, וא"כ שפיר יעסיקו אותה בהגשת מאכלים דאין חמץ, ונמצא דאין לאסור עבודתה בהגשת חמץ אף בגוונא דמקבלת שכר על עבודתה, שהרי אי"ז חשיב דהוי רוצה בקיומו של החמץ, ודו"ק היטב.

ענף ב' - כותב לדון האם יש איסור להשתכר מחמץ בפסח

(א) וכי תימא, דלכאורה אכתי יש לאסור לה לקבל שכר על עבודתה מחמת דאסור להשתכר באיסורי הנאה. ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן ת"נ סעיף ז') דכתב משכיר לנכרי חמור להביא עליו חמץ, עכ"ל. וה"מ שנה ברורה" (ס"ק כ"ה) כתב לאתויי דהקשו האחרונים דליאסר בחמור משום משתכר באיסורי הנאה שאסור לכתחילה, וכמו שכתוב בסעיפים הקודמים. ומסקי דדין זה הוא להאי שיטה דאין איסור להשתכר באיסורי הנאה רק בעבודה זרה וכדומה, אבל לפי מה דנקטינן להחמיר לאסור להשתכר לכתחילה בכל מקום, הוא הדין דאסור גם גבי חמור להביא עליו חמץ, עיי"ש. והרי מבואר בדעת השו"ע דסבר לדינא דאין איסור להשתכר מחמץ בפסח, ומאידך דעת המשנ"ב דצריך להחמיר לכתחילה להשתכר מחמץ בפסח.

(ב) ואלא דנראה להוסיף דהניחא אם המגיש חמץ הוי מ'בני ספרד' דאזלי בתר השו"ע דסבר דאין איסור להשתכר מחמץ בפסח, א"כ אתי שפיר דאין לאסור לו לקבל שכר

לך שכירות רק בהחזרת הכלי, אבל בפריעתו לא אתן לך, עכ"ד. וא"כ בקיומו של חמץ מגיע לו הנאה מחודשת דהיינו השכירות, אבל הצלת היזק לא חשיב הנאה, דהוי חשיב כמבריה ארי כמבואר בהלכות נדרים (פרק ו' הלכה ד'), ולהכי במשמר בחנם, וכן המקבל אחריות בביתו של עכו"ם מותר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכל האיסור דרוצה בקיומו בחמץ בפסח, הני מילי דוקא בגוונא דרוצה להרויח ע"י החמץ, אבל בגוונא דרק חפץ להציל את ממונו שלא יבוא לידי הפסד, אין בו משום איסור דרוצה בקיומו כלל ועיקר.

(ו) ושוב מצאתי אף בשו"ת חתם סופר (או"ח - חלק א' סימן קי"ט) דכתב נראה לי מה דכתב ה"טור" (או"ח סימן ת"נ) שלא להשכיר כלי לגוי לבשל בו חמץ, וצריך לומר דמשום חומרא דחמץ מחמירין לאסור רוצה בקיומו, ואע"ג דבשאר איסורי הנאה לא אסרינן, ובתשובה אחרת (סימן קט"ז) כתבתי דלא מצינו רוצה בקיומו אלא ברוצה להשתכר ולהרויח ע"י זה, אבל להציל את שלו מבלי להפסיד לא שמענו, עיי"ש.

(ז) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דכיון שהעובדת בקיבוץ רוצה בקיומו של החמץ, שהרי אם לא כן יפסיקו להעסיק אותה בעבודה זו, א"כ נראה לחלק דאם עובדת ומקבלת שכר הוי אסורה לעבוד בהגשת חמץ, שהרי רוצה בקיומו של החמץ כדי לקבל שכר על עבודתה, אבל אם העובדת תסכים שלא לקבל שכר עבור עבודתה בפסח, ומכל מקום מסכימה לעבוד בחנם כדי שלא יפטר אותה מעבודתה, א"כ אין לאסור לה לעבוד בהגשת חמץ משום דהוי רוצה בקיומו, שהרי אין איסור ברוצה בקיומו כדי שלא יבוא לידי הפסד כלל ועיקר.

דבר גם כן היה צריך לשלם לו שכרו, ואולם בגוונא דשכרו אותו במפורש לאבטח משאית של חמץ, ואם לא יאבטח את המשאית יפטרו אותו מעבודתו, נראה דקודם הפסח ינדור דכל הכסף שירויח יתן לצדקה, ונמצא שאינו משתכר מאיסורי הנאה, [ואולם לא יאמר להם שאינו רוצה לקבל שכר על האבטחה, שהרי מצינו בשו"ע (חו"מ סימן רמ"ט סעיף ב') דכתב דאסור לתת לגוי מתנת חנם, משום שנאמר "לא תחנם"], עיי"ש. והרי חזינן מדבריו דעד לא חשש משום משתכר מחמץ רק מצד השכר על העבודה, אבל מה שמציל את עצמו מפטורין לא הוי חשיב משתכר מחמץ בפסח, ונראה הטעם דכיון דמבואר במשנ"ב דכל האיסור להשתכר מחמץ בפסח הוי רק חומרא בלבד, א"כ אפשר שלא החמירו להשתכר רק בהנאה ממש, אבל לא ממניעת הפסד, ודו"ק.

ענף ג' - כותב לדון האם יש איסור "לפני עיוור" או מסייע ביד עוברי עבירה בישראל מומר

א) והנה נראה בפשטות דבהגשת חמץ בפסח בפני פורקי עול אין בו משום איסור ד"לפני עיוור", שהרי איתא בגמ' בע"ז (ו:): דאמר רבי נתן, מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לגזיר, ואבר מן החי לבני נח, תלמוד לומר "ולפני עיוור לא תתן מכשול", ומוקמינן לה, דקאי בתרי עברי נהרא, [ופירש"י שם, עובד כוכבים מצד זה וישראל מצד זה, דאי לא יהיב ליה - לא מצי שקיל, עכ"ל], דיקא נמי דקתני לא יושיט, ולא קתני לא יתן שמע מינה, עיי"ש. והרי מבואר דכל האיסור ד"לפני עיוור" הוי דוקא בגוונא דאין בידו לעשות את העבירה בעצמו, אבל בגוונא דיכול לעשות את העבירה בעצמו, אין בו משום איסור ד"לפני עיוור" כלל ועיקר.

על הגשת חמץ, אלא אם המגיש חמץ הוי מ'בני אשכנז' דאזלי בתר ה"משנה ברורה" דסבר דנקטינן לאסור להשתכר מחמץ בפסח, א"כ נראה דצריך לומר דאינו רוצה לקבל שכר על עבודתו, ונמצא שפיר דאינו משתכר מחמץ בפסח.

ג) ואלא דאכתי יש לעיין היאך הדין דאם האשה לא תסכים לעבוד בהגשת חמץ יפטרו אותה מעבודתה, האם מניעת הפסד הוי חשיב דמשתכרת מהחמץ בפסח או לאו. ושוב ראיתי ב"חשוקי חמד" (ע"ז סב.) דכתב לדון האם מותר למאבטח של חברת שמירה לאבטח משאית של נכרים שמובילה חמץ, ולקבל שכר על כך, ואם יסרב יפטרו אותו מעבודתו. וכתב הגרי"ז שליט"א להשיב דבשאלה זו יש לדון בשלושה נידונים: א) משתכר באיסורי הנאה. ב) חשש שמא יבוא לאכלו, ג) רוצה בקיומו. והנה לענין איסור דהוי משתכר באיסור הנאה, נראה דהוי תלוי במחלוקת הפוסקים ז"ל כמובא בשו"ע (או"ח סימן ת"נ סעיף ז') דכתב דמותר להשכיר לנכרי חמור להביא עליו חמץ, עכ"ל. וכתב המשנ"ב (ס"ק כ"ה) לאתויי דברי האחרונים ז"ל דכתבו דדין זה אתי להאי שיטה דאין איסור להשתכר באיסורי הנאה רק בע"ז וכדומה, אבל למאי דנקטינן להחמיר לאסור להשתכר לכתחילה בכל מקום, א"כ הוא הדין דאסור אף להשכיר חמור להביא עליו חמץ בפסח, עיי"ש.

ד) ולפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דבגוונא דלא אמרו למאבטח במפורש שהמשאית מובילה חמץ, אין איסור לאבטח את המשאית, וכא דמצינו במשנ"ב (שם) דכתב דאף לדעת האוסרים להשתכר מחמץ בפסח, היינו דוקא כשהשכיר בפירוש להביא חמץ, אבל אם השכיר סתם לזמן, והביא הגוי עליו חמץ מותר, שהרי אם לא הוליק עליו שום

ב) ואולם שוב חושבני לדחות קצת בהקדם
הא דמצינו ב"משנה למלך" (הלכות
מלוה ולוה פרק ד' הלכה ב') בד"ה כדרך,
דכתב לאתויי דברי ה"פני משה" (חלק ב'
סימן ק"ה) דכתב דהיכא דהלוה הוה חזי
דהמלוה הוה מוזיף בריבית הני דמים
גופייהו לאיניש אחרינא, ליכא משום "ולפני
עיוור", כההיא דאמרין בפ"ק דע"ז דמושיט
כוס יין לנזיר דלא מיחייב משום "ולפני
עיוור", אלא אי קאי בתרי עיברי דנהרא,
אבל אי לא קאי בתרי עיברי דנהרא, לא
עבר המושיט א"לפני עיוור", עכ"ד. וכתב
ה"משנה למלך" לתמוה דלא דמי כלל
לנזיר, דשאני התם דהאיסור דלפני עיוור לא
היה נעשה אם לא היה מושיט זה הכוס,
ולפי"ז אף אם הושיט אינו עובר, אבל גבי
ריבית דאם לא היה לוה זה היה הלוח
האחר עובר א"לפני עיוור", משום שלוח זה
לא נפטר מ"לפני עיוור", ודכוותה גבי נזיר
נמי אם היה מושיט לו אחר כוס יין בתרי

עברי, ובא אחר והושיט לו, פשיטא דעובר,
עיי"ש. והרי מבואר דנחלקו רבותינו
האחרונים ז"ל האם מותר האם מותר ללוות
בריבית מאדם בגוונא דבלאו הכי היה מלוה
את המעות בריבית לאחרים או לאו, דדעת
ה"פני משה" דמותר ללוות מאתו אדם
בריבית, ואינו עובר משום "לפני עיוור",
שהרי בלאו הכי היה מלוה לאחרים בריבית,
ודעת ה"משנה למלך" דאסור ללוות מאתו
אדם בריבית, ואף דמלוה לאחרים בריבית,
שהרי אף אחרים היו עוברין בלאו ד"לפני
עיוור", וא"כ אינו נפטר בכך מאיסור
ד"לפני עיוור".²

ג) ועפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם
לאו מילתא פסיקא דאין האשה המגשת
חמץ בפני בני הקיבוץ אינה עוברת בלאו
ד"לפני עיוור", שהרי אפילו אם לא תגיש
מאכלי חמץ לפני בני הקיבוץ, מכל מקום
אדם אחר יגיש להן חמץ, ואף הוא אסור
להגיש לפניהם חמץ, ונמצא דלדעת ה"פני

ב. א) הנה נראה לעניות דעתי לאתויי ראיה דנקטינן לדינא כדעת ה"פני משה" דלעולם מותר ללוות בריבית
מאדם בגוונא דבלאו הכי היה מלוה את המעות בריבית לאחרים, והוא הדין בשאר איסורין, והיינו למאי
דמצינו בהגהת הרמ"א (יו"ד סימן קנ"א סעיף א') דכתב דיש אומרים הא דאסור למכור להם דברים השייכים
לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו, או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים
לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר, ויש מחמירין, ונהגו להקל כסבא הראשונה, וכל בעל נפש
יחמיר לעצמו, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דנחלקו הפוסקים ז"ל האם מותר למכור לנכרי דברים המסייעין
לו בעבודה זרה בגוונא דיכול לקנותן מאחרים, והמנהג להקל בזה, ובעל נפש יחמיר לעצמו.
ב) וכבר מצינו בש"ך (ס"ק ו') בד"ה יש אומרים, דכתב לבאר דה"ש אומרים סברי דכי היכי דאמרין בש"ס
גבי נזיר דאסור להושיט לו כוס יין, דהיינו דוקא בדקאי בתרי עיברי דנהרא, הוא הדין הכא. ויש מחמירין
וסוברין דמכל מקום איסור מדרבנן איכא אפילו לא הוי כמו תרי עיברי דנהרא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו
דכל מחלוקתן האם בתרי עיברי דנהרא דאין בו משום "לפני עיוור" הוי עובר משום מסייע בידי עובר
עבירה או לאו.

ג) והשתא לפי"ז אי נימא דעת ה"משנה למלך" דאסור ללוות מאדם בריבית אף דמלוה לאחרים בריבית,
שהרי גם אחרים היו עוברין בלאו ד"לפני עיוור", וא"כ אינו נפטר בכך מאיסור ד"לפני עיוור", א"כ לכאורה
תיקשי הרי כיון דהרמ"א מיייר באיסור עבודה זרה דאף נכרים מצווין בכך, אי הכי היאך כתב להתיר למכור
לנכרים דברים השייכים לעבודה זרה בגוונא דיכולים לקנותן במקום אחר, הרי לעולם אין אדם בעולם בין
ישראל ובין נכרי דאין מצווין באיסור עבודה זרה, אלא שמע מינה בדעת הרמ"א דסבר לדינא כדעת ה"פני
משה" דכל שבירו לקנות את החפצי עבודה זרה מאחרים, אינו עובר משום "לפני עיוור", ואף דכולי עלמא
הוי מצווין בכך, ודו"ק.

דידן, דכל דבני הקיבוצים הוי מצוי להן להעסיק נכרים שיעבדו בהגשת חמץ, א"כ אף אשה זו המגישה לפנייהם חמץ בפסח, אינה עוברת בלאו ד"לפני עיוור".

(ח) ואלא דאכתי מצינו בדברי התוס' (שבת ג.) בד"ה בבא דרישא, דכתבו דאפילו בגוונא דיכול ליטול את האיסור בעצמו, דלא עבר חבירו משום "לפני עיוור" דמושיט כוס יין לגזיר, דמוקי לה בע"ז (ו:) דקאי בתרי עיברי דנהרא, מכל מקום איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור, ואפילו אי מיירי בעכו"ם דלא שייך "ולפני עיוור", עכ"ל. וכן הוא בדברי הרא"ש (פרק א' סימן א') דכתב דאין לומר דהכא מיירי בכהאי גוונא דאפילו אם לא היה נותנו בידו, היה יכול ליטלו, דהשתא ליכא משום "לפני עיוור" לא תתן מכשול" וכדמוכח פ"ק דע"ז (ו:) דמוקי להא דנותן כוס יין לגזיר ואבר מן החי לבני נח דקיימי בתרי עיברי דנהרא, ולא היה יכול ליטלו אם לא שהושיט לו, דמכל מקום איסורא דרבנן איכא, דאפילו קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו, כל שכן גדול שלא יסייע לו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דאף בגוונא דתרי עיברי דנהרא דאין בו משום "לפני עיוור", מכל מקום יש בו משום איסור מסייע בידי עוברי עבירה, וכבר מצינו בדברי הרא"ש דכתב הטעם דכיון דמחוייב להפרישו מהעבירה, א"כ היאך יסייע בידי עוברי עבירה, ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דאשה המגישה חמץ לבני הקיבוצים הוי עוברת משום איסור מסייעת בידי עוברי עבירה אף בגוונא דיכולין להעסיק נכרים בהגשת חמץ לפנייהם.

(ו) ואולם שוב ראיתי בשו"ת יביע אומר (חלק ב' - או"ח סימן ט"ו אות ב' - ג') דנשאל באדם ירא שמים שמציעים לו לקנות בנין משרדים שחלק מהם מושכרים לישראלים

משה" לא תעבור משום "לפני עיוור" בהגשת חמץ לפני בני הקיבוץ, ולדעת ה"משנה למלך" לעולם תעבור משום "לפני עיוור" בהגשת חמץ לפני בני הקיבוץ.

(ד) ואולם שוב ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ב' - פרק מ"ג הערה ב') דכתב דאסור להשכיר דירה למחלל שבת, דכיון שיעשה בה חילולי שבת, הרי הוא עובר משום "לפני עיוור" לא תתן מכשול", ואמנם נראה שבמקום שמצויים הרבה נכרים דיכול אותו מחלל שבת לשכור מהם, יש להתיר להשכיר למחלל שבת, ולסמוך על מה שכתב ה"משנה למלך" (פרק ד' מהלכות מלוה ולוה הלכה ב') בשם ה"פני משה" שבמקום שהמלוה בריבית היה מלוה אותם דמים לאדם אחר בריבית, אינו עובר משום "לפני עיוור" אם ילוה הוא בעצמו, דכיון דלא הוי כתרי עיברי דנהרא, דהיינו שיכול לעבור את העבירה בלא שהוא יעזור לו, אין בזה משום "לפני עיוור", ואמנם ה"משנה למלך" כתב דכיון שגם אם האחר היה נותן היה עובר על "לפני עיוור", א"כ לא נפטר מאיסור ד"לפני עיוור", מכל מקום בגוונא שהאחר לא יעבור על "לפני עיוור", אף ה"משנה למלך" מודה דאינו עובר ב"לפני עיוור", וכן כתב ב"פתחי תשובה" (יו"ד סימן ק"ס ס"ק א') בזה, וא"כ במקום שיכול המחלל שבת לשכור דירה מנכרים, כיון שהנכרי לא יעבור על "לפני עיוור", גם ישראל המשכיר לו בית אינו עובר באיסור זה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף לדעת ה"משנה למלך" דאסור ללוות מאדם בריבית אף דמלוה לאחרים בריבית, שהרי גם אחרים היו עוברין בלאו ד"לפני עיוור", וא"כ אינו נפטר בכך מאיסור ד"לפני עיוור", מכל מקום כל דמלוה לנכרים דאינן עוברין בלאו ד"לפני עיוור", אף הוא אינו עובר בלאו ד"לפני עיוור", ולפי"ז נראה לומר בנידון

ט) וכתב בעל ה"ביע אומר" להעיר בדברי הש"ך הללו דבשלמא מה שחילק בין ישראל לעכו"ם - הוי נכון בסברא, מכיון שאינו מצווה להפרישו מעבירה, הכא נמי אין בו משום מסייע ידי עוברי עבירה היכא דלא קאי בתרי עיברי דנהרא, ואלא הא לכאורה תיקשי במאי דכתב הש"ך דאף ישראל מומר דינו כעכו"ם דהיכא דלא קאי בתרי עיברי דנהרא דמותר להושיט לו איסור, דהרי קי"ל ישראל אף על פי שחטא - ישראל הוא, ומכיון שאילו היינו יכולים היינו צריכים להפרישו מן האיסור, גם עתה אין לנו להושיט לו איסור לסייעו בעבירה.

י) ונראה ליישב למאי דמצינו ב"ביאור הלכה" (סימן תר"ח סעיף ב') בד"ה אבל אם מפורש בתורה, דכתב דאלו הפורקי עול, כגון מחלל שבת בפרהסיא, או אוכל נבילות להכעיס, כבר יצאו מכלל עמיתך, ואינם בכלל מצות "הוכח תוכיח את עמיתך", וכן איתא ב"תנא דבי אליהו רבה" (פרק י"ח) בהא דכתיב "הוכח תוכיח את עמיתך", עמיתך שהוא אוהבך, ושהוא עמך בתורה ובמצוות אתה חייב להוכיחו, אבל לרשע שהוא שונאך, אין אתה חייב להוכיח, עי"ש. וא"כ יש לצדד שאין מצוה וחיוב להפרישן מהעבירה דאינן בכלל עמיתך, ולפיכך סבר הש"ך להתיר בישראל מומר בדלא קאי בתרי עיברי דנהרא, הואיל ואינו מחוייב להפרישו, וצ"ע.

יא) והנה נראה דאף דהרמ"א ס"ל דמחלוקת הפוסקים היא, אם יש להקל היכא דלא קאי בתרי עיברי דנהרא או דיש לאסור מדרבנן, ומעיד בגדלו שנהגו להקל, ורק בעל נפש יחוש לעצמו, אולם השו"ע (או"ח סימן שמ"ז סעיף א') פסק דאם פשט ידו לפניו וחפץ בידו, והניחו לתוך יד חברו העומד בפנים וכו', הוא חייב, וחבירו פטור אבל

העובדים בשבת, האם מותר לו לקנות בית לכתחילה למרות שימשיכו הללו לעבוד בשבת עד תום שנת השכירות.

ז) תשובה: הנה מצינו בהגהת הרמ"א (יו"ד סימן קנ"א סעיף א') דכתב דיש אומרים הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו, או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר, ויש מחמירין, ונהגו להקל כסברא הראשונה, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דנחלקו הפוסקים ז"ל האם מותר למכור לנכרי דברים המסייעין לו בעבודה זרה בגוונא דיכול לקנות מאחרים, והמנהג להקל בזה, ובעל נפש יחמיר לעצמו.

ח) ואולם מצינו בש"ך (ס"ק ו') בד"ה יש אומרים, דכתב לבאר דה"ש אומרים' סברי דכי היכי דאמרינן בש"ס גבי גזיר דאסור להושיט לו כוס יין, דהיינו דוקא בדקאי בתרי עיברי דנהרא, הוא הדין הכא. ויש מחמירין וסוברין דמכל מקום איסור מדרבנן איכא אפילו לא הוי כמו תרי עיברי דנהרא, וכל זה לדעת הרב, אבל לפי עניות דעתי נראה דלא פליגי, דכולי עלמא מודים לדעת ה"מרדכי" והתוס' (פ"ק דע"ז) דבעובד כוכבים או מומר שרי, והתוס' והרא"ש (פ"ק דשבת) מייירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור, וכדכתב הרא"ש (שם) דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שבית דין מצווין להפרישו, כל שכן ישראל גדול, מה שאי"כ בעובד כוכבים וישראל מומר שאינו חייב להפרישו, עי"ש. והרי מבואר מדבריו דסבר דכל איסור מסייע ביד עוברי עבירה, הני מילי דוקא בישראל, אבל בעכו"ם או בישראל מומר אין בו משום איסור דמסייע ביד עוברי עבירה.

אסור, עכ"ל. וכתב המג"א (ס"ק ד') דהיינו מדרבנן משום שמסייעו בעבירה, אף על גב דלא קעבר משום "לפני עיוור" דלא קאי בתרי עיברי דנהרא, עיי"ש. וא"כ קשה להקל נגד השו"ע שקיבלנו הוראותיו, אכן אכתי אית לן סברת הש"ך לחלק בין ישראל מומר לישראל כשר, דבישראל מומר אפשר להקל, ולא יהא אלא ספק, הא ספק דרבנן הוא - ולקולא, ועוד יש לומר דהוי ספק ספיקא, דשמא הלכה כהפוסקים ז"ל דהיכא דלא קאי בתרי עיברי דנהרא מותר לגמרי, ואם תימצי לומר דאסור מדרבנן, שמא בישראל מומר אפשר להקל יותר.

(ב) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דכיון דיש אפשרות למצוא משרדים אחרים, ולא קאי בתרי עיברי דנהרא, וגם הם ישראלים מומרים בהיותם מחללי שבת בפרהסיא, א"כ אם אי אפשר להשפיע עליהם לחדול מחילול שבת ויו"ט, אין איסור להשאירם במשרדיהם, שכדאים הם הפוסקים המקילים באופן דלא קאי בתרי עיברי דנהרא לסמוך עליהם, [א"ה, וראה מה שהאריך מרן מופת הדור זצוק"ל באורך בזה, ואכמ"ל], עיי"ש.

ענף ד' - כותב לדון האם פורקי העול נחשבין בכלל ישראל מומר או לאו

(א) והנה ראיתי ב"פסקי תשובות" (או"ח סימן נ"ה אות כ"א) דכתב דהחילונים שאבותיהם כבר פרשו מדרכי ציבור, ונתגדלו ללא תורה ומצוות, אם כי ראוי שלא לצרפם למנין, מכל מקום כתבו רבים מגדולי הדורות ללמד זכות לקרבם ולצרפם במקום צורך, ובפרט כשבאים לבית הכנסת על מנת להתפלל ולומר קדיש וכדומה, ואפילו המה מחללים שבת בפרהסיא, ויודעים שהתורה

אסרה לחלל שבת, אבל אינם יודעים חומר איסור חילול שבת.

(ב) ואולם אין הדברים אמורים אלא באותן יהודים דיש בקרבם אמונה בסיסית בבורא עולם, ומתייחסים בכבוד לדת ומלין בניהם ונוהגין בגיטין וקידושין, ויש להם ידיעה בסיסית במשמעות התפילה והקדיש, ולאפוקי אותם הלועגים על שומרי תורה מחמת כפירתם במציאות ה' יתברך או בתורת משה, ואותם שאינם מלין את בניהם או את עצמם מתוך זלזול בבריתו של אברהם אבינו ע"ה, והנשואים בזנות או עם נכרית מתוך חוסר התחשבות בדת משה וישראל, וכל שכן הרפורמים והקונסרבטיבים המסלפים את התורה ומסורת ישראל, כל אלו והדומה להם אין אפשרות לצרפן למנין כלל ועיקר, וכששומעים מהם ברכה או קדיש אפילו בעת לוויית קרוביהם או בעת אזכרה אין לענות אחריהם 'אמן', וגם עצם שהותם בבית הכנסת בעת התפילה אינה רצויה, עיי"ש.

(ג) ולפ"ז נראה לצדד דכפי הנשמע 'בני הקיבוצים' הוי חשיבי בכלל אפיקורסין, ואין איסור בהגשת חמץ לפניהן, לא מיבעיא אם המגיש חמץ הוי מ'בני אשכנז' דאזלי בתר דעת הרמ"א דנקיט לדינא דכל דלא הוי המכשול כתרי עיברי דנהרא, [ונכונן דבידן להביא נכרי שיגיש חמץ בפניהם], אין בו משום איסור מסייע לעוברי עבירה, אלא אפילו אם המגיש חמץ הוי מ'בני ספרד' דאזלי בתר דעת השו"ע דנקיט לדינא דאף בגוונא דלא הוי המכשול כתרי עיברי דנהרא, מכל מקום יש בו משום איסור מסייע לעוברי עבירה, אפילו הכי אין לאסור להגיש חמץ בפניהם מחמת דהוי אפיקורסין, ויש לפלפל.

(ד) ומאידך נראה דכפי הנשמע דהמנהג בקיבוצים דהמבוגרים והילדים אוכלין בחדרי אוכל נפרדים, א"כ אפילו אם מצינו

לומר דאין איסור מסייע לעוברי עבירה בהגשת חמץ לאנשים המבוגרים, מכל מקום מסתבר דאין היתר להגיש חמץ בפני הילדים, שהרי ודאי אינן חשובין בכלל אפיקורסין, ונמצא דבהגשת חמץ בפניהם הוי חשיב מסייע ביד עוברי עבירה, וקיצרתי.

(ח) ואולם שוב חושבני לצדד דלעולם אין היתר להגיש חמץ אף לפני חלק מהאנשים המבוגרים, והוא למאי דמצינו בשו"ת אור לציון (חלק ה' - פרק א' הלכה כ"ח) דכתב דשוחט שהוא בעל דעות המוזכרות בפרק חלק שנקראין בעליהן בשם אפיקורסין שאין להן חלק לעולם הבא, וכן שאר בעלי דעות כוזבות הרווחות בהמון, שחיתתן כשירה אף אם לא בדקו את סכנם, ורק מייסדי ומפיצי דעות אלו, הרי הם בכלל המינין והאפיקורסין, ושחיתתן פסולה, עכ"ל. וב"מקורות" (שם) כתב לאתווי דבספר "שמלה חדשה" (סימן ב' אות י"ז) כתב בשם שו"ת מהרי"ל (סימן קצ"ד) שהאפיקורסין המוזכרין בפרק חלק (סנהדרין צ"ט:) שאין להן חלק לעולם הבא, כגון המבזה תלמידי חכמים או מגלה פנים בתורה שלא כהלכה וכדומה, אע"פ שגדול עוונם מנשוא, מכל מקום שחיתתן כשירה אף אם לא בדקו להן סכין, מחמת שעבירות אלו קלות בעיני הבריות, ונעשה להן כהיתר, והרי אמרו בגמ' (שם) אפיקורס כגון מאן. אמר רב יוסף, כגון הני דאמרי מאי אהנו לן רבנן, לדידהו קרו, לדידהו תנו, ואפילו שוחט כשר עלול להסחף אחר דיעות כאלו ולדבר כך, ומכל מקום יש להכשיר שחיתתו, כי דעות כוזבות אלו לא באו לו מחמת אפיקורסות ומינות, אלא מחמת השפעת דיבורי האנשים ברחוב שמטעין אותו לחשוב ולדבר כך, אך אינם נחשבין אפיקורסין לענין לפסול שחיתתן.

(ו) ואמנם אנשים מלומדים בעלי מחשבה עצמאית הממציאין ומלמדין את הדעות

הכוזבות הללו ברבים, הרי הן בכלל המינין והאפיקורסין, [נראה בב"י (יו"ד סימן קי"ט סעיף י"א) דכתב לאתווי בשם רבינו יונה דמי שאינו מאמין בדברי רבותינו ז"ל, הוי מין ויינו יין נסך, וחשוד על כל התורה, עכ"ל. ובספר "פרי תואר" (שם ס"ק ח') כתב מכאן ראייה ברורה לכל מאי דהוינא צוחי על קצת מבני עמנו שבערי אדום, שדברתי עמהם כמה פעמים, ואמרו בפירוש שאינם מאמינים בדברי רבותינו ז"ל אלא במילתא דלדידהו מסתבר, וגילו לי כי כל בני העיר חושבים כן ואומרים כן בפיהם, ומעתה הרי הם כגויים לכל דבריהם, ואין להאמינם כלל, ואין מצטרפין לעשרה, ואין מזמנין עליהם, עכ"ד], והרי מבואר מדברי רבינו זצ"ל לחלק בין אדם המסולף בדעותיו דאינו חשיב אפיקורס, משום דנמשך אחר המון העם, ולא שמיע ליה איסורא, לבין אנשים מלומדים הממציאין ומלמדין דעות כוזבות ברבים, דהוי חשיב אפיקורס.

(ז) והשתא לפי"ז נמצא לחלק דלעולם אין היתר להגיש חמץ לפני אדם המסולף בדעותיו, כיון דלא הוי חשיב אפיקורס כלל ועיקר, לבין אדם מלומד הממציא ומלמד דעות כוזבות ברבים דהוי חשיב אפיקורס דמותר להגיש חמץ בפניו, ואולם הני מילי בגוונא דהמגיש חמץ הוי מ'בני ספרד' דיש איסור מסייע בידי עוברי עבירה, אבל אם המגיש חמץ מ'בני אשכנז' אין איסור מסייע ביד עוברי עבירה כלל ועיקר, ורק בעל נפש יחמיר לעצמו.

ענף ה' - מבאר דאין לעבוד בהגשת חמץ בפסח עפ"י תשובת הריב"ש דאין היתר לנגוע בחמץ בפסח רק לצורך הוצאתו מביתו

(א) ואולם למעשה נראה דלעולם אין היתר

כותי בחול המועד איסור גמור הוא, שהרי לכל הפחות איכא למיחש דלמא אתי למיכל מיניה, עיי"ש. ולפי"ז נראה דכל שכן בנידון דידן דיש לחוש שמא תבוא לידי אכילת החמץ בלא שימת לב, שהרי אם בחמץ שקונה אותו עבור הגוי דהוי מקפיד על אכילתו, מכל מקום חיישינן שמא יבוא לאכול ממנו, א"כ כל שכן דאית לן למיחש בהגשת חמץ בקיבוץ דאינן מקפידין על אכילתה, דודאי דאית לן למיחש שמא תבוא לאכול מהחמץ בלא שימת לב, ועוד שהרי חמץ לא הוי בדיל מיניה כל ימות השנה.

ענף ו' - בענין האם מותר לשמש בתור נהג אוטובוס לטיולים עבור אנשים המעלין חמץ בפסח

(א) ומענין לענין באותו ענין, הנה נשאלתי מנהג אוטובוס שהוזמן ע"י קיבוץ על מנת להסיען בחול המועד פסח לטיול ברחבי הארץ, ובזמן שבא לאוספן לטיול העלו לאוטובוס חמץ גמור לצורך אכילה בטיול רחמנא ליצלן, ושאל האם מותר לו להסיע אותן עם החמץ או לאו.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן ת"נ סעיף ז') דכתב דמשכיר לנכרי חמור להביא עליו חמץ, עכ"ל. וה"משנה ברורה" (ס"ק כ"ה) כתב לאתויי דהקשו האחרונים דליאסר בחמור משום משתכר באיסורי הנאה שאסור לכתחילה, וכמו שכתוב בסעיפים הקודמים. ומסקי דדין זה הוא להאי שיטה דאין איסור להשתכר באיסורי הנאה רק בעבודה זרה וכדומה, אבל לפי מה דנקטינן להחמיר לאסור להשתכר לכתחילה בכל מקום, הוא הדין דאסור גם גבי חמור להביא עליו חמץ, עיי"ש. והרי מבואר בדעת השו"ע דסבר לדינא דאין איסור להשתכר מחמץ בפסח.

לעבוד בהגשת חמץ בפסח רחמנא ליצלן כלל ועיקר, והוא בהקדם הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תמ"ו סעיף א') דכתב דהמוצא חמץ בביתו, אם הוא בחול המועד יוציאנו ויבערנו מיד, ואם הוא יו"ט יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו, עכ"ל. והרי מבואר דהמוצא חמץ בביתו בפסח מותר לו לטלטלו בידו לצורך הוצאתו מחוץ לביתו.

(ב) ואולם מאידך מצינו ב"ביאור הלכה" (שם) בד"ה בביתו, דכתב לאתויי דבשו"ת הריב"ש (סימן ת"א) כתב דבמצא חמץ ברשות הרבים אסור לו להגביהו, דמשעה שהגביהו קנאו, ועובר עליו בבל יראה, ואפילו אין דעתו לזכות בו אלא מגביהו כדי לסלקו ממקום שרבים עוברים עליו שלא יכשלו בו, נמי אסור, ולא דמי להא דשרינן לעיל (סימן ש"ח סעיף י"ח) לסלק קוץ בשבת בכרמלית משום היזק רבים, דקוץ הוא דבר בלתי נראה, מה שאי"כ הכא לא שכיח הזיקא כהתם, [ועוד ראה ב"פסקי תשובות" (שם אות ג') בזה, ואכמ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין היתר להגביה חמץ בפסח מחמת דבשעה שהגביהו קנאו, ואע"ג דהריב"ש מיירי בחמץ של הפקר דהוי מצי לזכות בו, והרי בנידון דידן מיירי בחמץ של הקיבוץ דאין יכולת לזכות בו, אפילו הכי כבר כתב הריב"ש דאפילו שאין בדעתו לזכות בו, ואע"ג שדעתו לסלקו אלא מגביהו כדי לסלקו ממקום שרבים עוברים עליו שלא יכשלו בו, נמי אסור להגביהו מהרצפה, ולפי"ז כל שכן בנידון דידן דהוי מגיש חמץ מגביה את החמץ כדי שיכשלו בו יהודים באכילתו רחמנא ליצלן, דאין היתר להגביהו בידה כלל ועיקר.

(ג) ועוד ראיתי בתשובת הריב"ש דידן דכתב דלקנות חמץ לצורך הכותי במעותיו של

מצינו בשו"ע (סימן תמ"ג סעיף א') דכתב דאפילו חמיצו של אינו יהודי אסור ליהנות ממנו, עכ"ל. וה"ביאור הלכה" בד"ה אפילו חמיצו, כתב לאתויי דדעת האחרונים (סימן תמ"ח) דלפי"ז אסור להריח גם פת חמה של עכו"ם, וב"חלקת מחוקק" מפסק בעיקר דינא דריח פת חמץ ואפילו בישראל, לפי מה דקיי"ל (יו"ד סימן ק"ח) דדבר שאינו עומד לריח מותר להריח בו, וכמו כן לענין פת, עכ"ד. אכן באמת לא ברירא עיקר דבר זה אם פת אינו עומד לריח וכו', ובר מן דין יש לאסור מטעם אחר דשמא יבוא לאכלו, ובפרט בחמץ דלא בדילא מיניה כולא שתא, עכ"ל. ומצינו ב"פסקי תשובות" (אות ב') דכתב בשם הגהות המהרש"ם (אורחות חיים סימן תמ"ז ס"ק ח') דאם יש ליד ביתו מאפיה וכדומה שאופין שם לחם בפסח, ונכנס לביתו ריח של חמץ, מותר לגור שם, רק יזהר שלא לכוון ליהנות מהריח, וב"סידור פסח כהלכתו" (פרק י' סעיף י"ב) כתב דכמו כן דמותר לעבור ליד בתי נכרים או מאפיות שלהם אף שנודף מהם ריח של חמץ, ואף אם יש לו דרך אחרת, אך לא יתכווין ליהנות מהריח, עיי"ש.

ז) ועוד נראה דהנהגה אוטובוס צריך ליזהר שלא ישב לקשור קשרי ידידות תוך כדי הטיול עמהן, שמא יבוא לאכול מחמיצן, ועוד דיש ליזהר שלא ישבו עם החמץ סמוך למקום ישיבתו, תדע, שהרי מצינו בשו"ע (או"ח סימן ת"מ סעיף ג') דכתב דאינו יהודי שנכנס לבית ישראל וחמיצו בידו, אינו זקוק להוציאו אע"פ שהישראל רואה חמץ של אינו יהודי, אין בכך כלום, אבל אסור להעלותו עמו השלחן, ואפילו בהפסק מפה, עכ"ל. ומצינו ב"משנה ברורה" (ס"ק י"ח) דכתב דאע"פ דאם אחד אוכל בשר ואחד אוכל חלב על שלחן אחד מותר, אם מפה

ג) ואלא דאכתי לכאורה יש לעיין לדעת ה"משנה ברורה" דסבר דצריך להחמיר שלא להשתכר מחמץ בפסח, האם מותר לנהג האוטובוס להסיע את בני הקיבוץ עם החמץ שבכליהן. ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בע"ז (סב.) דהשוכר את החמור להביא עליה יין נסך - שכרה אסור, שכרה לישב עליה אף על פי שהניח עובד כוכבים לגינו עליה - שכרה מותר, עיי"ש. והרי מבואר דכל ששכר את החמור כדי לרכב עליו, אף דמביא עמו יין נסך דהוי אסור בהנאה, מכל מקום כיון דעיקר השכירות הוי על הרכיבה, למימרא דאם לא יביא עמו יין נסך לא ינכה לו בעל החמור מהשכירות, א"כ אין בו משום נהנה מאיסורי הנאה.

ד) וכן הוא בשו"ע (יו"ד סימן קל"ג סעיף ב') דכתב השכיר לו חמור לרכוב עליו, אף על פי שהניח לגינו של יין עליו, או שהשכיר לו ספינתו להוליך בה סחורתו, אע"פ שנותן בה גם מאכליו ומשקיו, שכרו מותר, עכ"ל. ומצינו בש"ך (ס"ק ה') דכתב לבאר דאע"ג דמן הדין יכול להניח עליו לגינו, אפילו הכי הואיל שאם לא הניח עליו לגינו אינו יכול לומר לו נכה לי משכר הלגין, הרי הוא כאילו לא שכרו לכך, עיי"ש. ולפי"ז הוא הדין בנידון דידן, דלעולם מותר לנהג האוטובוס להסיע את בני הקיבוץ עם החמץ שבכליהן.

ה) ועוד דהכי כתב בהדיא ה"משנה ברורה" דידן, ודע דגם לשיטה זו דוקא שהשכיר בפירוש להביא עליו חמץ, אבל אם השכיר סתם לזמן והביא עליו חמץ מותר, שהרי אם לא הוליך עליו שום דבר גם כן היה צריך לשלם לו שכרו, עיי"ש.

ו) ואולם נראה דאם בני הקיבוץ מביאין לחם או פיתות טריות דריחם נודף, הוי צריך להזהר שלא ליהנות מריחם, תדע, דהנה

דכתב דמכאן נלמד שיש להולכי דרכים ליזהר שפעמים מתיישבים לאכול אצל שלחן שבגנים ובצידי הדרכים וכדומה, אם באותו שלחן סועד נכרי או פורק עול מאכלי חמץ, א"כ הדין דאסור לאכול על שלחן זה באותו זמן אף אם השולחן ארוך ויושב בקצה השני של השולחן, וה"נטעי גבריאל" הוסיף להחמיר אף בשני שלחנות אם הם סמוכים וקרובים זה לזה, וכמו שמצוי במטוסים שאוכלים על שלחנות קטנים הצמודים לכסאות, שאם יושב לצידו אחד האוכל מאכלי חמץ לא יאכל באותו זמן, אף שהשלחנות נפרדים, מכל מקום עקב סמיכותם אחד לשני יש לחשוש שיפול פירווי חמץ על שלחנו, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין, ואכמ"ל.

מפסקת, חמץ שאני שהוא במשהו, ורחוק הדבר שלא יתערב פירור אחד של העכו"ם בשל ישראל, והסכימו האחרונים דאפילו אם אין לו היכרות עם עכו"ם זה, דאין לחוש שמא ישכח ויאכל מחמיצו, גם כן אסור, ומטעם דשמא יתערב פירור חמץ מעצמו במאכלו של ישראל, וכל זה שאוכלין בשעה אחת, אבל בשעה שאינו אוכל מותר לו להניח לעכו"ם לאכול על שלחנו, רק שיזהר הישראל לנקות השלחן ולהדיחו יפה אחר אכילת העכו"ם שלא ישארו פירווי מחמיצו, וכן צריך ליזהר כשילך העכו"ם מביתו שיטול כל חמיצו ולא ישתיר ממנו מאומה, עיי"ש.

(ח) ועוד מצינו ב"פסקי תשובות" (אות ג')



בענין שתיית משקה בזמן אכילת קרבן פסח מחוץ למקום אכילת הקרבן

הגר"א (אות א') דכתב למחוק תיבת 'ושותים' לגמרי.

(ב) והנה נראה לעניות דעתי ליישב גירסת הגמ' ד'ושותים' בהקדם הא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ט' מהלכות קרבן פסח הלכה א') דכתב דכל האוכל מן הפסח אינו אוכל אלא בחבורה אחת, ואין מוציאין ממנו מן החבורה שיאכל בה, והמוציא ממנו כזית בשר מחבורה לחבורה בליל חמשה עשר לוקה, שנאמר "לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה", עכ"ל. והרי מבואר דצריך לאכול את בשר קרבן הפסח דוקא בחבורה דנמנה עמה

ענף א' - מיישב דכיון דשתיה בכלל אכילה הוי מחוייב לשתות במקום אכילת הקרבן, ודוחה בזה

(א) איתא בגמ' בקידושין (מא:) חבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד, צא ובקש ושחוט עלינו, והלך ומצא ושחט, והן לקחו ושחטו, אם שלו נשחט ראשון, הוא אוכל משלו, והם אוכלים ושותים עמו, [ופירש"י שם, שהרי עשאוהו שליח לשחוט, ושלחן פסול, עכ"ל], עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור דמאי קא משמע לן בהא דאמרינן דהם אוכלים ושותים עמו, ולמעשה מצינו בהגהות

לשתות בתוך הסוכה, כיון דהוי השתיה בכלל האכילה, והרי אין לאכול מחוץ לסוכה.

(ד) ועפ"ז נראה לומר דהוא הדין בנידון דידן, דלעולם האיסור להוציא מחוץ למקום חבורתו הוי קאי אפילו על שאר דברים הנאכלים עם הקרבן פסח, והשתא לפי"ז אתי שפיר בהא דאמרינן ד'הם אוכלים ושותים עמו', דמילתא אגב אורחא קא משמע לן דאף השתיה דשותין בתוך אכילת הקרבן אין להן לשתות מחוץ למקום החבורה, כיון דהוי חלק מאכילת הקרבן פסח.^ג

(ה) ואולם שוב חושבני לדחות דשאני שתיה בתוך הסעודה בסוכות דאמרינן דהוי מחוייב לשתות בסוכה, כיון דלעולם יש חיוב על האדם לאכול בתוך הסוכה, א"כ שפיר אמרינן דכל דשותה בתוך הסעודה הוי מחוייב לשתות בסוכה, שהרי השתיה הוי חלק מהסעודה עצמה, מה שאי"כ בשתיה בתוך אכילת קרבן פסח דעד כאן לא אמרה תורה דאין לאכול מחוץ למקום החבורה דוקא גבי קרבן פסח בלבד, ואי הכי אף דשותה בתוך אכילת קרבן פסח, מכל מקום אי"ז בכלל הקרבן פסח עצמו, דהיינו דאין השתיה מקבלת שם קרבן פסח, למימרא דאף דשתיה הוי בכלל אכילה, מכל מקום אין

על הקרבן, ואין להוציא את הבשר מחוץ למקום חבורתו.

(ג) והשתא לפי"ז יש לדון האם האיסור להוציא מחוץ למקום חבורתו הוי קאי דוקא על קרבן פסח, או דלמא לעולם הוי קאי אפילו על שאר דברים הנאכלים עם הקרבן פסח. ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בשו"ע (או"ח סימן תרל"ט סעיף ב') דכתב דמותר לשתות מים ויין ולאכול פירות (ואפילו קבע עליהו) חוץ לסוכה, ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים, הרי זה משובה, עכ"ל. ומצינו ב"משנה ברורה" (ס"ק י"ג) דכתב דמה שהגיה הרמ"א דאפילו קבע עליהו, קאי גם על יין, עכ"ל. והוסיף ב"שער הציון" (ס"ק כ"ט) לבאר דהא דאיתא בגמ' (סוכה כח:): דאוכלים ושותים בסוכה, היינו לאחר אכילתו בסעודה שדרך לשתות, אז צריך לשתות גם כן בסוכה, דנכלל הוא בסעודה, אבל שתיה בלי אכילה לא חשיבא לחייבו בסוכה, ד"תשבו" כעין תדורו אמר רחמנא, ואין שתיה בלי אכילה, ואפשר דלפי"ז אף מים בתוך הסעודה אין כדאי לשתות חוץ לסוכה, וצריך עיון, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף דלעולם אין חיוב לשתות בתוך הסוכה, מכל מקום בשותה בתוך האכילה הוי מחוייב

ג. א) וכן מצינו בגמ' בברכות (ב.) דאמרינן דקורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, והיינו צאת הכוכבים, ומילתא אגב אורחיה קמשמע לן, דכהנים אימת קא אכלי בתרומה - משעת צאת הכוכבים, והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא, עיי"ש. והתוס' בד"ה והא קא משמע לן דכפרה לא מעכבא, כתבו להקשות דהרי תנינא חדא זימנא במסכת נגעים (פרק י"ד משנה ג') דהעריב שמשו אוכל בתרומה. ויש לומר, דרגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר, עכ"ד. והרי מבואר דרגילות המשניות לאשמועינן בקוצר דברים המפורשים כבר במקום אחר.

ב) ושמא יש לדחות למאי דלכאורה לא מצינו בשום מקום דאמרו רבותינו ז"ל בהדיא דאף השתיה דשותין בתוך אכילת הקרבן אין להן לשתות מחוץ למקום החבורה, כיון דהוי חלק מאכילת קרבן הפסח, דנימא דחז"ל רמזו דין זה בקוצר, ואי הכי הוי דוחק לומר דרבותינו ז"ל רמזו במתני' דידן האי דינא דאין לשתות מחוץ למקום החבורה, אחר דלא נזכר בשום מקום בהדיא דבביריהם כלל ועיקר, וצ"ע.

הלכה ד' - מג.) דתני, חגיגה הבאה עם הפסח היתה מתבערת עמו, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, כלומר, לא היתה נאכלת אלא עד שהפסח נאכל, עכ"ל]. ומקשינן, איתא חמי, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, בוא וראה הא אין זמן אכילתן שווה, עכ"ל], חגיגה נאכלת לשני ימים, ופסח נאכל עד חצות, תימר הכין, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, ואת אמרת כן דביעורן שווה, עכ"ל]. ומשנינן, בעולה עמו על שולחנו, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, בשר חגיגה העולה על השולחן עם הפסח צריך לבער בזמן ביעור הפסח, שאי אפשר שלא נדבק בו מן הפסח, עכ"ל] התבשילין העולים עמו על השולחן צריכין להתבער עמו, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, כלומר, ולא עוד אלא אפילו התבשילין העולים עמו על השולחן צריך לבער בזמן הפסח, מטעם זה שנדבק בו מן הפסח, עכ"ל]. אמר רבי יוסה, הדין דאכלת חובץ, ובדעתיה מיכול קופד, צריך מבער פיסת, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם צריך לבער את הקרבן חגיגה, ואף את התבשילין העולים על השולחן עם הקרבן פסח בזמן ביעור הקרבן פסח, משום דאי אפשר שלא ידבק בהן מהקרבן פסח.

ג) והשתא למאי דאמרינן דדין התבשילין הוי כדין הקרבן עצמו, והיינו משום דאי אפשר שלא ידבק בהן מהקרבן פסח, א"כ נראה בפשיטות דבכלל הדבר דאין להוציא מן התבשילין מחוץ למקום החבורה, שהרי הוי חשיב מוציא את הקרבן פסח עצמו, ועפ"ז נראה לצדד בנידון דידן, דלעולם לאו רק דין התבשילין הוי כדין הקרבן עצמו,

השתיה מקבלת שם קרבן פסח כלל ועיקר, ולפיכך דוקא בסוכה דבעינן לאכול בסוכה, א"כ שפיר הוי מחוייב אף לשתות בסוכה, שהרי שתיה הוי בכלל אכילה, מה שא"כ בקרבן פסח דנאמרה הלכה דאסור להוציא מבשר הקרבן ממקום האכילה, אי הכי אף דשתיה הוי בכלל האכילה, מכל מקום אין בכח הכלל להחיל דיני קרבן פסח על המשקה, ודו"ק היטב.

ענף ב' - מיישב עפ"י דברי ה"ירושלמי" דסבר דכל התבשילין העולים על השולחן עם הפסח הוי מתבערין עמו, משום דאי אפשר שלא ידבק בהן מהפסח

א) ושוב חושבני ליישב גירסת הגמ' ד'ירושלמי' בהקדם הא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק י' מהלכות קרבן פסח הלכה י"ד) דכתב דבשר חגיגה שעלה עם הפסח על השולחן, וכל התבשילין העולים עמו על השולחן - מתבערין עמו, ואינן נאכלים אלא עד חצות כפסח עצמו, גזירה מפני התערובת, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דבשר חגיגה הנאכל עם הקרבן פסח הוי נאכל עד חצות דומיא דקרבן פסח, ואף דזמן אכילתה שני ימים ולילה אחד, והוא הדין דאף התבשילין העולים על השולחן הוי נאכלין עד חצות דומיא דקרבן פסח, ולפיכך הוי מתבערין עם הקרבן פסח, שהרי אין הקרבן פסח מתבער רק ביום הראשון דחול המועד, והוא למאי דאיתא בגמ' בתמורה (לה). דאין שורפין את הקדשים ביו"ט, וא"כ אף קרבן חגיגה אי אפשר לשורפו רק ביום הראשון של חול המועד, דכבר הוי נותר מהתורה, שהרי עבר זמן אכילתו מהתורה דשני ימים ולילה אחד.

ב) והנה מצינו במקור דברי הרמב"ם מהא דאיתא ב"ירושלמי" (פסחים פרק ו')

שלא ידבק בו מן הפסח, וא"כ אף המשקה ששותה נדבק בו מהקרבן פסח, שהרי בשר הכבש הוי שומני מאד, ונדבק מהשומן בשפתים, וכששותה נדבק שומן במשקה, ולפיכך אין להוציא אף את המשקה מחוץ למקום אכילת הקרבן פסח, ואולם הסוגיא בפסחים דלא גרסינן 'ושותים' משום דסברא דהטעם דכל התבשילין העולים עם הקרבן פסח על השולחן הוי מתבערין עמו, כדי שלא יבואו לטעות בין זה לזה, ולפי"ז הני מילי דוקא לענין קרבן חגיגה דחיישינן דלמא אתי לטעות בין בשר קרבן חגיגה לבין בשר קרבן פסח, אבל בשאר מאכלים לא אמרינן דדין התבשילין כדין הקרבן, וכל שכן שאין המשקה כדין הקרבן עצמו, ולפיכך אין איסור להוציא אף את המשקה מחוץ למקום אכילת הקרבן פסח, ואף שנדבק מהשומן של הקרבן במשקה, מכל מקום נראה דלא אסרה תורה להוציא ממקום אכילת הקרבן רק את בשר הקרבן עצמו, אבל לא את השומן דהוי חשיב בכלל דבר שאין בו ממש, ודו"ק.

ענף ד' - בבירור דעת הרמב"ם בטעם דבשר חגיגה הנאכל עם הקרבן פסח הוי מתבער עם הקרבן פסח

(א) והנה יש לדון בדעת הרמב"ם בהא דכתב דבשר חגיגה הנאכל עם הקרבן פסח הוי מתבער עם הקרבן פסח, האם סבר דהטעם מחמת דאי אפשר שלא ידבק בו מן הפסח, או דלמא סבר דהטעם כדי שלא יבואו לטעות בין זה לזה, ונפק"מ לדינא האם רק הבשר חגיגה הוי מתבער עם הפסח, או דלמא אף שאר התבשילין הוי מתבערין עם הפסח.

(ב) והנה נראה לומר בפשיטות בדעתו דסבר דעיקר הטעם משום דאי אפשר שלא ידבק בו מן הפסח, שהרי הרמב"ם כתב

אלא הוא הדין דאף המשקין דשותה בתוך כדי אכילת הקרבן הוי כדין הקרבן עצמו, שהרי אי אפשר שלא ידבק במשקה מהקרבן פסח, ונמצא דאף אין לשתות מחוץ למקום החבורה כדין הקרבן עצמו, ואתי שפיר בהא דאמרינן ד'הם אוכלין ושותין עמו', למימרא דאף אין לשתות מחוץ למקום החבורה כלל ועיקר, [ולפי"ז אתי שפיר דלא תיקשי קושיין לעיל (הערה א') בזה, וקיצרתי].

ענף ג' - מבאר דברי הגמ' בפסחים (צח:) דלא גרסא תיבת 'ושותים' עמו

(א) ואולם שוב ראיתי בגמ' בפסחים (צח:) דאמרינן דחבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד, צא ובקש ושחוט עלינו, והלך ומצא ושחט, והם לקחו ושחטו, אם שלו נשחט ראשון, הוא אוכל משלו, והם אוכלין עמו, עיי"ש. והרי חזינן התם דלא גרסינן דהם אוכלין 'ושותים', והשתא לפי דברינו לכאורה תיקשי אמאי לא גרסינן תיבת 'ושותים' כלל ועיקר.

(ב) ונראה לבאר למאי דראיתי בחי' "המאירי" (חגיגה ז:) בד"ה חגיגות, דכתב בטעם הדין דהתבשילין כדין הקרבן פסח עצמו, היינו כדי שלא יבואו לטעות בין זה לזה, עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה דעד כאן לא אמרינן דדין התבשילין כדין הקרבן, הני מילי דוקא לענין קרבן חגיגה דחיישינן דלמא אתי לטעות בין בשר קרבן חגיגה לבין בשר קרבן פסח, אבל בשאר מאכלים לא אמרינן דדין התבשילין כדין הקרבן כלל ועיקר.

(ג) ועפי"ז מצינו לומר דבהא פליגי הני ב' סוגיות התלמוד האם גרסינן תיבת 'ושותים' או לאו, והיינו דהסוגיא בקידושין דגרסינן 'ושותים' משום דסברא דהטעם דכל התבשילין העולים עם הקרבן פסח על השולחן הוי מתבערין עמו, מחמת דאי אפשר

השולחן - מתבערין עמו, ואינן נאכלים אלא עד חצות כפסח עצמו, גזירה מפני התערובת, עכ"ל. ותבשילין הכוונה בשר תבשיל. ואולם ה"קרבן העדה" פירש ב"ירושלמי" מחשש דיבוק שידבק להן מן הפסח, ולפי"ז שייך בכל מיני תבשילין, אבל מלשון הרמב"ם מבואר שלא יתחלפו זה בזה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת הרמב"ם דסבר דהטעם דגזרינן מפני התערובת, והיינו דחיישינן דבשר הפסח יתערב עם בשר החגיגה, ועפי"ז הוקשה לו בהא דכתב הרמב"ם דאף התבשילין העולים על השולחן הוי מתבערין עם הקרבן פסח, ולא רק בשר חגיגה בלבד, וע"ז כתב לבאר דכוונת הרמב"ם לתבשיל בשר, דהיינו דלאו רק דבשר החגיגה מתבער עם הקרבן פסח, אלא הוא הדין התבשיל דנאכל בצלחת אחת עם הקרבן חגיגה, אבל שאר תבשילין העולים על השולחן אינן מתבערין עם הקרבן פסח.

(ה) ואלא דלכאורה תיקשי בדבריו בהקדם הא דאיתא בגמ' בפסחים (ע.) דתניא, בן תימא אומר, חגיגה הבאה עם הפסח - הרי היא כפסח, ואינה נאכלת אלא ליום ולילה. ושיילינן, מאי טעמיה דבן תימא. כדמתיני רב לחייא בריה, "ולא ילין לבקר זבח חג הפסח", "זבח חג" - זה חגיגה, "הפסח - כמשמעו", ואמר רחמנא "לא ילין". איבעיא להו, לבן תימא, נאכלת צלי או אין נאכלת צלי, כי אקשיה רחמנא לפסח - ללינה, אבל לצלי - לא, או דלמא לא שנא. תא שמע, הלילה הזה כולו צלי. ואמר רב חסדא, זו דברי בן תימא, שמע מינה, עיי"ש. והרי מבואר דדעת בן תימא דקרבן חגיגה הוקש לקרבן פסח, הן לענין זמן אכילתו, והן לענין חובת צלייתו, וכבר מצינו בדברי הרמב"ם (פרק י' מהלכות קרבן פסח הלכה י"ג) דכתב דחגיגת ארבעה עשר נאכלת לשני ימים

דבשר חגיגה שעלה עם הפסח על השולחן, וכל התבשילין העולים עמו על השולחן - מתבערין עמו, עכ"ל. והרי מבואר דב' דברים העולים על השולחן הוי מתבערין עם הקרבן פסח: (א) בשר החגיגה. (ב) התבשילין. והרי חזינן מינה דלאו רק הקרבן חגיגה הוי דינו כמו הקרבן פסח, אלא הוא הדין התבשילין העולים עמו על השולחן, ושמע מינה דסבר הרמב"ם דהטעם משום דאי אפשר שלא ידבק בו מן הפסח, ולפיכך לאו רק הקרבן חגיגה הוי דינו כמו הקרבן פסח, אלא הוא הדין לכל התבשילין העולים עמו על השולחן הוי דינן כמו הקרבן פסח, דאי נימא דהטעם כדי שלא יבואו לטעות בין זה לזה, אי הכי מהאי טעמא רק הקרבן חגיגה הוי דינו כמו הקרבן פסח, ואין התבשילין בכללן, ודו"ק.

(ג) ואלא דמאידיך חזינן בדברי הרמב"ם דכתב דהטעם דבשר חגיגה הנאכל עם הקרבן פסח הוי מתבער עם הקרבן פסח, היינו גזירה מפני התערובת, ומשמע בפשטות דחיישינן דבשר הפסח יתערב עם בשר החגיגה, ונמצא דאי"ז שייך רק בבשר החגיגה, ולא בשאר תבשילין העולים על השולחן, ועפי"ז לכאורה תיקשי דהרמב"ם סתר את עצמו מיניה וביה דמתחילה כתב לאסור אף את התבשילין העולים על השולחן עם הקרבן פסח, ושוב כתב דטעם האיסור מפני תערובת של בשר הקרבנות.

(ד) והנה שוב הראני חכ"א שיחי' בספר "ערוך השולחן העתיד" (קדשים - חלק ג' סימן קצ"ד סעיף כ') דכתב דאע"פ דקרבן חגיגה נאכל לשני ימים ולילה אחד, מכל מקום אמרינן ב"ירושלמי" דבשר חגיגה העולה על השולחן ביחד עם הפסח גזרו שיתבער ביחד עם הפסח, וזהו דכתב הרמב"ם דבשר חגיגה שעלה עם הפסח על השולחן, וכל התבשילין העולים עמו על

נאכלים אלא עד חצות כפסח עצמו, גזירה מפני התערובת, עכ"ל. דהיינו דחיישנן שמא יבוא לאכול אף מהפסח לאחר חצות, ולפיכך אף חגיגה הנאכלת על השלחן עם הפסח הוי נאכלת צלי כמו הפסח, עיי"ש.

ענף ה' - כותב לדחות דאין לומר בדעת ה"בבלי" דסבר דכל התבשילין העולים על השלחן עם הקרבן פסח הוי מתבערין עמו כלל ועיקר

(א) והשתא ניהדר למילתא קמייתא בהא דאמרינן בדעת תלמוד דידן דסבר דהטעם דבעינן לשותות במקום אכילת הקרבן פסח, שהרי אי אפשר שלא ידבק במשקה מהקרבן פסח, וא"כ דין המשקה כדין הקרבן פסח לכל דיניו, למימרא דכמו שאין להוציא מבשר הפסח מחוץ מקום אכילתו, א"כ הוא הדין דאין להוציא את המשקה מחוץ למקום אכילת הקרבן.

(ב) ואולם שוב חושבני לדחות בהקדם הא דאיתא במתני' דפסחים (סט:): דחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד. ואמרינן מתניתין דלא כבן תימא, דתניא, בן תימא אומר, חגיגה הבאה עם הפסח, הרי היא כפסח, ואינה נאכלת אלא ליום ולילה. ושיילינן, מאי טעמיה דבן תימא. ומשנינן, כדמתני רב לחייא בריה, "ולא ילין לבקר זבח חג הפסח", "זבח חג" - זה חגיגה, "הפסח" - כמשמעו, ואמר רחמנא "לא ילין", עיי"ש. והרי מבואר דפליגי תנאי האם דין החגיגה הנאכלת עם הפסח הוי כדין הקרבן פסח או לאו, ואף לדעת בן תימא דסבר דדין החגיגה כדין הפסח, היינו משום דהוי נפקא ליה מקרא "דלא ילין לבקר זבח חג הפסח",

ולילה אחד ככל זבחי שלמים, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דלא נקיט לדינא כדעת בן תימא דהוקש קרבן חגיגה לקרבן פסח, ואי הכי הוא הדין דסבר דאין צריך לצלות את הקרבן חגיגה, והשתא לפי"ז תיקשי דכיון דהקרבן פסח היו צולין אותו, ומאידך הקרבן חגיגה לא היו צולין אותו, אי הכי מאי שייכא לחוש מתערובות של בשר קרבן פסח בבשר קרבן חגיגה כלל ועיקר.

(ו) ושוב ראיתי בספר "מרכבת המשנה" (פרק ח' מהלכות חמץ ומצה הלכה ב') דכתב להקשות בדברי הרמב"ם (שם) דכתב שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, והלילה הזה כולו צלי, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דכל הבשר הנאכל בליל הסדר הוי בשר צלי, דהיינו אף הקרבן חגיגה, והיינו כדעת בן תימא דסבר דבשר החגיגה הוי נאכל צלי, ולכאורה תיקשי הרי הרמב"ם (פרק י' מהלכות קרבן פסח הלכה י"ג) כתב דחגיגת ארבעה עשר נאכלת לשני ימים ולילה אחד ככל זבחי שלמים, עכ"ל. והרי חזינן דנקיט לדינא שלא כדעת בן תימא דסבר דבשר חגיגה הוי דינו כקרבן פסח דהוי נאכל עד חצות.

(ז) וע"ז כתב ה"מרכבת המשנה" ליישב דכיון דבמתני' לקמן (קטז). סתמה דהלילה הזה כולו צלי, ומאידך הכא (סט:): סתמא דקרבן חגיגה נאכל לשני ימים ולילה אחד, א"כ סבר הרמב"ם דעל כרחין דלענין צלי הוי נקטינן לדינא כבן תימא, דאי לאו הכי נמצא דב' המשניות הוי סותרות אחת את חבירתה, ונראה לבאר בטעמא דמילתא למאי דמצינו ברמב"ם (שם הלכה י"ד) דכתב דבשר חגיגה שעלה עם הפסח על השולחן, וכל התבשילין העולים עמו על השלחן מתבערין עמו, ואין

דסבר דדין הקרבן חגיגה כדין הפסח, מכל מקום שאני קרבן חגיגה דגלי קרא בהדיא דדינו כדין הקרבן פסח, אבל לעולם המשקה אין דינו כדין הקרבן פסח, ועפ"ז אתי שפיר דברי רבינו הגר"א דמחק גירסת הגמ' ד'ושותים', וברוך הבוחר בדברי חכמים ובמשנתן.

ונמצא דלעולם ליכא למאן דאמר דסבר דדין הקרבן חגיגה כדין הפסח משום דאי אפשר שלא ידבק בחגיגה מהקרבן פסח, וא"כ הא לא מיבעיא למאן דסבר דאין דין החגיגה הנאכלת עם הפסח כדין הקרבן פסח, אי הכי הא ודאי דאין המשקה כדין הקרבן פסח, אלא אפילו לדעת בן תימא



דכתב להקשות בהא דאיתא ב"תלמוד בבלי" (ע.) דקרבן חגיגה הוי נאכל לשני ימים. ומסקינן דמתניתין דלא כבן תימא, דתניא, בן תימא אומר, חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח, ואינה נאכלת אלא ליום ולילה, עיי"ש. ולכאורה תיקשי דלמא אף בן תימא לא קאמר דנאכל ליום ולילה אלא משום תערובות פסח, וכדמסיק בסמוך, אבל מדאורייתא מודה דנאכלת לשני ימים ולילה אחד. ועל כרחך לומר דה"בבלי" לא ס"ל לחלק בכך, וא"כ תיקשי בדברי הרמב"ם (פרק י' מהלכות קרבן פסח הלכה י"ד) דכתב להך ד"ירושלמי" להלכה, ושבק ל"תלמוד בבלי" דידן, עיי"ש.

ב) ולכאורה צריך ביאור הרי מובא בהדיא ב"תלמוד דידן" בטעמיה דבן תימא דקרבן חגיגה הוי דינו כקרבן פסח משום דהוי נפקא לן מקרא ד"לא ילין", ולאפוקי דאין הטעם כמובא ב"ירושלמי" משום התערובות, ומכל מקום גוף הקושיא אמאי שביק הרמב"ם תלמוד דידן ואזיל בתר ה"ירושלמי" במקומה עומדת, וצ"ע.

הרב אוריאל כהן

בדין וסת קפיצות ואכילות והמסתעף

- חקירה בגדר החיסרון בוסת הקפיצות והנפ"מ לדינא
- ביאור חילוקו של הרז"ה בין וסת הקפיצות לאכילות
- גדר וסת המורכב
- ספיקו של הסד"ט אי חיישינן לקפיצות בוסת שא"ק (לדעת הטור)
- סוגיא דיבמות בדין חזקה
- חקירת הקובץ הערות בגדר חזקה
- יבאר דפליגי בזה ראשונים
- בגדר החשש לוסת שאינו קבוע
- יפשוט את ספיקו של הסד"ט
- וסת שאינו קבוע בוסת דאכילות
- ביאור פלוגתא דהב"י והגר"א באכלה שום בצל ופלפלן
- יישוב הערת הב"י בדברי הרשב"א דס"ל דאינה קובעת וסת לאכילות

המביאים את הדם וכאשר הוחזקה בכך הוכח הדבר שמערכת הגוף - בטיבעה לראות מחמתה, משא"כ בקפיצות א"ז דבר שפועל במערכת טבע ויסתה דהוא גורם חיצוני בעלמא ואף שקרה הדבר ג"פ לא אמרינן שיתמיד כן לעולם כיון שלעולם לא יהיה טיבעה פועל מחמתו.

ובמרומי שדה הוכיח מדברי רש"י יא. שכתב (בד"ה אילימא) שהנפ"מ בקביעת וסת לימים שדיה שעתה ועוד שנפ"מ שאם לא בדקה טמאה וגבי קביעות וסת לקפיצות כתב (בד"ה אלא) שהנפ"מ רק לעניין שאם לא בדקה טמאה ולא כתב נפ"מ דדיה שעתה, וע"כ מוכח דבקפצה וראתה אמרינן דדיה שעתה גם בלא קביעות וסת וא"כ אין זה נפ"מ מזה שקבעה וסת, וכ"כ בחידושי חתם סופר. וא"כ מוכח דודאי דתולים שהראיה הייתה מחמת הקפיצה אלא דהנדון אם אמרינן שזה יתמיד ליקבע כוסת. אלא שכתב שמהתוס' בדף סג: מוכח

נחלקו ראשונים האם קובעת וסת לקפיצות לבד או אינה קובעת, דדעת רש"י הרז"ה הרמב"ן והטור דקובעת, ודעת הראב"ד הרמב"ם התוס' והרשב"א דאינה קובעת, דכל שתקבענו מחמת אונס אינה וסת, וכן פסק בשו"ע סימן קפ"ט ס"ז. ודנו מחברי זמנינו בדין אשה הנוטלת גלולות שלאחר נטילתן, או לאחר הפסקתן רואה וסתה האם דומה לקפיצות שאינה קובעת, או לאו וא"כ חוששת.

טעם הדבר שאינה קובעת לקפיצות והנפ"מ לדינא בזה

ויש לחקור לדעת הסוברים שלא קבעה, האם הוא משום שלא תולים שהראיה הייתה מחמת הקפיצה, או שכיון שזה אונס לא תולים לומר שיתמיד הדבר שגם מכאן ולהבא אם תקפוץ ודאי תראה. וביאור צד שני היינו דקביעות וסת היינו שלמערכת הגופנית יש גורמים טבעיים

ובקפיצות לא קבעה לה וסת^א. וע"כ נראה דהיה פשיטא להו לתוס' שבקפיצות אמרינן דיה שעתה וא"כ כיון שאיירינן לעניין דיה שעתה הו"ל למיתני נמי קפצה וראתה, ותירצו דאינה קובעת וסת ולכן לא שייך למתנייה הכא, דלא שנינן הכא אלא הנהו דדיה שעתן מחמת שקבעה לה וסת משא"כ בקפיצות דיה שעתה גם בלא קביעות וסת.

ובן משמע מלשון הרשב"א בחידושיו יא. שכתב ומיהו דוקא וסת הבא מחמת אונסין, כגון קופצת וראתה ואי נמי אכלה פלפלין או שום וכיוצא בזה וראתה, שהאונס גורם לוסתה שיבוא.

וראיתי שהביאו בשם הגר"ש אויירבך זצ"ל שכתב להוכיח כן מהש"ך שם ס"ק מ"ח שכתב דאם קפצה ביום א' וראתה פעם אחת, חוששת בא' הבא רק אם תקפוץ אבל בלא קפיצה אינה חוששת ליום. והקשו בהגהות הפלאה ובתפארת למשה דלגבי פיהוקים קי"ל דאע"פ שקובעתן לחודייהו בכ"ז אם פיהקה ביום א' וראתה חוששת ליום בלא פיהוק. והשתא ק"ו ומה פיהוק שקובעת לו לחוד חוששת ליום בלא פיהוק בקפיצה שלעולם אינה קובעתו א"כ פשיטא שיותר יש לחוש ליום בלא קפיצה. וע"כ מוכח דאף שאינה קובעת לקפיצות אבל פשיטא לן כשראתה היה מחמתו והוא הגורם לראיה, ע"כ אינה חוששת אלה אם יחזור אותו גורם שהיה חודש שעבר והיינו רק אם

שבקפיצות לא אמרינן דיה שעתה כמבואר למדקדק בדבריהם, ולא ביאר כונתו.

ולכאורה כונתו דהקשו התוס' שם בד"ה אכלה שום, אמאי נקט שמואל רק וסת דאכילת שום ולא נקט וסת הקפיצות, ותירצו דאינה קובעת וסת לקפיצות. והנה שם הנידון במשנה זה על דיה שעתה וא"כ מאי אכפ"ל שלא קבעה וסת. אע"כ מוכח דאם אמרינן שאינה קובעת וסת לא אמרינן דיה שאתה.

אלא דהביאו מהתוספתא (פ"א ה"ב) "והוראה מאונס דיה שעתה ואיזהו מאונס כיחה וראתה קפצה וראתה הכתה בעלה וראתה נשאה משא כבד וראתה זה הוא אונס". וא"כ נפשטה בעיין דפשיטא שתלינן בקפיצה, וא"כ דברי התוס' צ"ע.

ונראה לבאר דבריהם דודאי ס"ל דבקפיצות אמרינן דיה שעתה, ובהקדים דהנה עיקר נוסח קושיית התוס' צ"ב ששאלו בפשיטות "וא"ת ואמאי לא קאמר נמי קפצה וראתה דהו נמי על ידי מעשה, ויש לומר דאינה קובעת וסת לקפיצות לחודיהו כדאמר בפרק קמא". דאם השואל ידע את הסוגיא דלעיל א"כ מעיקרא ל"ק מידי, ואם ידע א"כ איך שייך לשאול אמאי לא קאמר נמי קפצה וכו', הרי הסיבה ברורה כיון שלא קבעה וסת וא"כ אין הו"א למתנייה, והיה להם לשאול וא"ת מאי שנא אכילות שקבעה לה וסת

א. ועוד אפשר לומר בכונת דבריהם, דהנה במק"א הוכחנו בדעת הרמב"ן שכתב לעיל יא. שלא קבעה וסת לקפיצות, דהיינו דבמורכב אינה חוששת לקפיצות בלא יום, אבל לקפיצות לחוד חוששת, ואותם הכרחים בדעתו שייכים נמי בדברי התוס' שם ד"ה אלא וכמבואר להדיא בתוס' רא"ש שם ע"ש. אלא דתקשי שבתוס' רא"ש ברך סג: מפורש שאינה קובעת לקפיצות כלל. וע"כ צ"ל שמש"כ התוס' לעיל שאינה קובעת לקפיצות לבד היינו דהא פשיטא ממשמעות הסוגיא (כמשמעות לשונם ע"ש היטב), אבל מ"מ לדינא נוקטים התוס' דאף בקפיצות לחודייהו אינה קובעת, ולכן המקשן בתוס' ברך סג. ידע את הסוגיא דלעיל וסבר שרק אינה קובעת לקפיצות לחודייהו כשראתה במורכב, אבל בקפיצות לחודייהו סבר שקובעת כמו באכילת שום, וקמ"ל התוס' דממה שאמרו לעיל כל שתקבעינו מחמת אונס לא קבעה היינו לאפוקי אפילו קפיצות לחודייהו.

אונס וכו' וכן מפורש בתוספתא איזהו אונס חלתה או קפצה וכו', ואע"פ שהמאכל והמשתה נקרא אונס לעניין זב, הוא מפני שגורם לו חולי, אבל לעניין ראיית נדה שהדמים יפים לה לאשה לא מצינו שנקרא מאכל ומשתה אונס אלא כמו שמפורש בתוספתא שהזכרנו, עכ"ל. ולפ"ר דבריו צ"ב דמאי נפ"מ אם עושה כן לדעתה או לרצונה, ובפרט שבתוספתא מפורש "נשאה משא כבד וראתה זה הוא אונס", ובדאי שעושה כן מרצונה. [ועיין בפליתי סימן קפ"ט ס"ק... שדן אם טובלת במים קרים לרצונה חשיב קפיצה, או דילמא נימא כיון שמרצונה נכנסת למים לא חשיב אונס, וצ"ע מההיא דנשאה משא כבד]. ולמבואר לעיל י"ל דעיקר החילוק הוא שמאכל הוא דבר טיבעי ושפיר שיך שיכנס למערכת הוסתות, משא"כ בקפיצות וכיו"ב שהוא מעשה חיצוני שהוא מתנגד למערכת הטבעית בגוף אינו שיך לו"ס, ולכך אף בנשאה משא כבד מרצונה לא הוי וסת. [מיהו י"ל דעיקר החילוק הוא בין דבר שטוב לטבע גופה לבין דבר שהוא נגד טבעה, ולכן בנשאה משא כבד אף שנעשה מרצונה, מ"מ הוא מצערה ולא הוי וסת. ולפ"ז בטובלת במים קרים אף שעושה לרצונה, כיון שהוא מצערה לא הוי וסת. ואה"נ אם אין ערבים עליה המאכלים החרפים כגון שאוכלתם לרפואה, או שאוכלת למצות מרור תמכא (חרי"ן), לא הוי וסת, ועיין פרדס רימונים בזה].

אך בדעת הראב"ד והרשב"א הסוברים דאף באכילות לא קבעה וסת, מבואר דס"ל דאף שהוסת בא ע"י אכילות מ"מ אינו משפיע על מערכת הטבע והוי אונס. (ומ"מ שפיר י"ל כנ"ל בדמקום שמהות ההשפעה היא ש"הוסת" הטבעית תפעל, בזה שפיר הוי וסת).

תקפוץ באותו יום, משא"כ לעניין פיהקה וראתה בא' בחודש, "הגורם" הוא א' בחודש והוא הגיע על כן צריכה לחוש לו ויתכן שהפיהוק היה מיקרה.

אלא דצ"ע בדעת ההפלאה והתפארת למשה דבתוספתא מוכח דודאי שתולים שהראיה הייתה מחמת הקפיצה.

ונראה דס"ל לחלק בין קביעות וסת לבין דין דיה שעתה, דהדין שאשה שאין לה וסת מטמאה למפרע הוא דאף שיתכן שיום א' שראתה בו הוא גורם, אבל גם כ"ט בחודש שלפניו הוא ג"כ גורם ואולי הוא גרם לה כבר לראיה, וא"כ נמצא שלא ידוע שהגורם הגיע ביום שמצאה את הדם ולכך חוששים שמא ראתה מאמש, משא"כ לגבי קפיצות ידוע ש"הגורם" הגיע היום ולא אתמול ולכך לא חוששים שמא ראתה מאמש ודיה שעתה, משא"כ לגבי דין וסת אנו לא יודעים הגורם לראיה, היום או הקפיצה, ולכך צריכה לחשוש שמא היום גורם לחוד.

וכתב הגרש"א זצ"ל דכיון שהוכח דואי תלינן בקפיצה אלא דלא חישנין ליה מכאן ולהבא משום דאין זה טיבעה לראות מחמת קפיצה, א"כ בכדורים שמהותם היא לגרום שמערכת טיבעה תפעל כדבעי א"כ שפיר קובעת וסת.

ביאור חילוקו של הרז"ה בין וסת הקפיצות לאכילות

ונראה דלפ"ז יש לבאר את מש"כ הרז"ה (אות י"ט) בחילוק בין וסת הקפיצות לאכילות וז"ל דלא אקרי אונס אלא קפיצה בלבד וכיו"ב כל דבר שאינה עושה אותו מדעתה אלא בעל כורחה, אבל אכילת שום ובצל שהוא מאכל תאוה וכל דבר שהיא עושה אותו מדעתה להנאתה אין זה נקרא

גדר וסת המורכב

ולעניין וסת המורכב לקפיצות וימים, לדעת הרז"ה וסייעתו בפשטות נראה דגדרו הוא שקבעה שב' הדברים גורמים לראיה, אמנם אפשר לומר דעיקר הגורם זה הקפיצה, מיהו לא תגרום הקפיצה לראיה רק אם תקפוץ ביום פלוני, משא"כ לראב"ד וסייעתו נראה דודאי עיקר הוסת זה היום, אלא דמ"מ מתעכב הדם ביום וסתה מלצאת עד שתעשה מעשה דקפיצה ויגרום לדם המוכן לאותו יום שיצא, א"נ גורם למערכת הטבעית שתפעל להוציא את הדם.

ספיקו של הסד"ט אי חיישינן לקפיצות בוסת שא"ק (לדעת הטור)

נסתפק הסד"ט בס"ק כ"א לדעת הטור וסייעו דקובעת וסת לקפיצות, האם חוששים מהפעם הראשונה או רק לאחר שתקבענו. וכתב להוכיח מדברי הש"ך סק"נ דבוסת המורכב לקפיצות וימים שחוששת ליום רק אם תקפוץ, א"כ ה"ה לדעת הטור שחוששת כבר מהפעם הראשונה. וסיים שם שמ"מ לדינא אין נפ"מ בזה דקי"ל דאינה קובעת וסת לקפיצות. [ומהפרישה באות נ"ט והדרישה אות י"א משמע דאין צריך לחשוש רק כשתקבעינו. ובאמת שמצאנו בתוס' סד. סד"ה ואינה שכתבו דבוסת הדילוג אין חוששים לו רק כשיקבע, וכתבו אחרונים דטעמם כיון שוסת הדילוג אינו שכיח לכך לא חיישינן ליה

בתחילתו, וא"כ י"ל דגם וסת הקפיצות לא שכיח וע"כ אין לחוש לו באינו קבוע].

סוגיא דיבמות בדין חזקה

והנה בגמ' יבמות סה. תנו רבנן ניסת לראשון ולא היו לה בנים לשני ולא היו לה בנים לשלישי לא תנשא אלא למי שיש לו בנים, נישאת למי שאין לו בנים תצא בלא כתובה. איבעיא להו נישאת לשלישי ולא היו לה בנים מהו דליתבעוה הנך קמאי, מי מצו אמרי לה איגלאי מילתא דאת הוא דגרמת או דלמא מצית אמרה להו השתא הוא דכחשי, מסתברא מצית אמרה להו השתא הוא דכחשי.

חקירת הקובץ הערות בגדר חזקה

ובקובץ הערות (בהערות שבסוף הספר) כתב, הנה הא דבתלת זימני הוי חזקה, כגון במתו אחיו מחמת מילה [ס"ד ע"ב], היה נראה ביאורו, דבפחות מתלת זימני, אמרינן מקרה הוא שמת התינוק, ואין המקרה הזה שייך לאחיו, אבל אם היה כן בשלשה אחים, אין אומרים שהן שלשה מקרים נפרדים, כי המקרה לא יתמיד, ודבר שהוא תמיד אינו מקרה [ג' פעמים מיקרי תמיד, ולחד מ"ד ב' פעמים], אלא יש לתלות בסבה אחת משותפת לכל השלשה, והסבה הזאת ישנה גם ברביעי, ע"כ אסור למולו. ולפי"ז היה נראה דהדבר מתחזק למפרע. והא דמועד אינו משלם נזק שלם על הנגיחות הראשונות, משום דצריך להתרותו, ולא

ב. ובפרי דעה בפתיחה שער ח' כתב דנראה דאינה חוששת לוסת שאינו קבוע חדא דטפי איכא למתלי ביום מאשר הקפיצה, ועוד דאיכא ס"ס, ספק שמא היום לבד גורם ואפי' את"ל שגם הקפיצה גורמת שמא רק בצירוף המורכב תקבענו. ודבריו צ"ב דהתינוק בפעם ראשונה שקפצה בא' וראתה אבל בפעם שניה שקפצה בג' וראתה א"כ אינה קובעתו למורכב וחזינן דבקפיצה לחודה רואה ואמאי לא תחוש לו בלא היום, וי"ל (עיין גר"ז סימן קפ"ט ס"ק ע"ה ודו"ק).

שיש סיבות שאדם ראוי להוליד מזו ולא מזו לפי הכנת כלי ההולדה הן שבאיש הן שבאשה וכו' (לשון המאירי). וא"כ אין זה דומה לשאר החזקות.

יבאר דפליגי בזה ראשונים

והנה כתב הטור באו"ח סי' קי"ד וז"ל ירושלמי המתפלל ואינו יודע אם הזכיר אם לאו קודם ל' יום חזקה מה שהוא למוד מזכיר מכאן ואילך מה שצריך מזכיר וכו' והר"ם מרוטנבורק היה רגיל לומר בשמיני עצרת ברכת אתה גבור צ' פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום ועכשיו אם היה מסופק א"צ לחזור וראיתו מפרק כיצד הרגל (כד). דאמר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש ה"נ כיון דאחר ל' יום אם הוא מסופק א"צ לחזור כ"ש צ' פעמים ביום אחד וה"ר פרץ ז"ל כתב לא חזינא לרבנן קשישי דצרפת דעבדי הכי שאין הנדון דומה לראיה דהתם טעמא משום שהוחזק ליגח ואם הוחזק ג' רחוקות כ"ש בג' קרובות אבל גשם שנתקן בתפלה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי, עכ"ל. וכתב בקהילות יעקב בב"ק סימן כ"ט דפליגי בגדר חזקת ג"פ בשור המועד, דהמהר"ם ס"ל דהוא עניין התרגלות מכאן ולהבא ולכך שפיר מצינן למילף מיניה לעניין הזכרת משיב הרוח, ורבינו פרץ ס"ל דגדר חזקת שור המועד זה הוכחה למפרע ולא התרגלות וא"כ אין מכאן שום הוכחה להתרגלות.

ונראה דודאי אף המהר"ם מודה דפעמים זה הוכחה למפרע וכדמוכח מדין מתו אחיו מחמת מילה וקטלנית וחזקת ג"ש, אלא דס"ל דשייך בחזקה ג"כ שפעמים זה התרגלות. ואפשר שגם רבינו פרץ מודה דאיכא בעלמא חזקה של התרגלות מכאן

שייכא התראה למפרע. וא"כ באשה שיש לה וסת, דדיה שעתה ואינה מטמאה מעל"ע [נדה ב' ע"א], היה נראה דאחר שהוקבע הוסת, דיה שעתה גם מראיות הראשונות, וטהרות שנגעה במעל"ע, טהורין למפרע, דעכשיו אגלאי מילתא דגם הראשונות היו מחמת הוסת, אלא שלא נודע לנו עד עכשיו, וכן מוכח ממש"כ בט"ז או"ח סי' ש"א [ס"ק ט"ו], הובא במ"ב שם ס"ק צ"א עיי"ש. ולפי"ז קשה הכא, דאמרה השתא הוא דכחשי, ואמאי, כיון דהוחזקה ג' פעמים, הא אגלאי מילתא למפרע. ועוד דא"כ אין כאן חזקת ג' פעמים אלא פעם אחד, ועדיין לא הוחזקה כלל, וצ"ע. [וראיה דנעשה מועד למפרע, מר"פ חזקת הבתים [ב"ב כ"ח ע"א] דהולכי אושא למדו חזקת ג' שנים בקרקע משור המועד, והתם בירור החזקה הוא למפרע, ולא שקנה עכשיו. ואפילו לפירוש תוס' שם [ע"ב ד"ה אלא] בהא דפריך חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה, משום דמחל לו, י"ל ג"כ דאגלאי מילתא למפרע שמחל לו משעה ראשונה. והנה אפילו אם נאמר בשור, דאינו נעשה מועד רק מכאן ולהבא, היינו דע"י רגילותו ליגח נעשה נגחון, דהרגל נעשה טבע - ושמא שייך לומר כן גם בוסתות, דנשתנה טבעה ע"י ההרגל - אבל בניסת לשלשה ולא היו לה בנים, דהוחזקה שאינה ראויה להוליד מחמת טבעה או מחמת מזלה, אין שום טעם לומר דהוחזקה רק מכאן ולהבא].

ונראה ליישב די"ל לפ"מ שמבואר שם ברשב"א ובמאירי דלעניין זה שהיא עקרה אין זו חזקה גמורה והוכחה מזה שלא היו לה בנים מהראשונים, "שאין זה מקח טעות גמור אף לשלישי שאפשר שאירע מזלה שנשאת לכמה עקרים ואפילו הולידו הראשונים מאחרות ולא הולידו ממנה אפשר

כשראתה ג"פ אמרין דאיגלאי מילתא למפרע
 שזה היה טיבעה מעיקרא, משא"כ לעניין
 וסת הקפיצות דאין זה בטבע שויסתה יהיה
 מחמת קפיצות לכן ע"כ מה שקובעת וסת
 לקפיצות זה משום שהרגל נעשה טבע ע"י
 שראתה ג"פ "הורגלה לראיית קפיצה". [וכמו
 שכתבנו לדעת המהר"ם דפעמים זה התרגלות
 ופעמים זה הוכחה למפרע].

להג"ל יש לפשוט את ספיקו של הסד"ט

השתא דאתין להכי נפשט ספיקו של
 הסד"ט הנ"ל, דנראה דכל מה
 שחיישין לוסת שאינו קבוע זה רק בשאר
 וסתות שגדר התחזקותה זה הוכחה שאיגלאי
 מילתא למפרע, משא"כ בוסת הקפיצות כיון
 שרק בפעם הג' נוצר הוסת א"כ אין צריך
 לחוש לו אלא לאחר שנקבע.

ולפ"ז נדחת גם הוכחתו מהש"ך, דכל מש"כ
 הש"ך דחוששת לוסת הקפיצות כבר
 מהפעם הראשונה זה רק בוסת המורכב
 דלדין גדרו הוא דעיקרו הוא וסת הימים
 כטבע הנשים אלא דלא יבא רק אם תקפוץ,
 וא"כ התם איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא
 זה וסתה ולכן שפיר חיישין לה מפעם
 ראשונה, משא"כ בוסת הקפיצות לחדור י"ל
 דלא חיישין אלא לוסת קבוע. [ולפ"ז נראה
 דלפ"מ שביארנו דלטור וסייעתו גדר וסת
 המורכב עיקרו הוא וסת הקפיצות, א"כ גם
 בזה א"צ לחוש אלא לוסת קבוע ודלא כש"ך,
 אלא דהש"ך כתב כן למאי דקי"ל דאינה
 קובעת וסת לקפיצות וכנ"ל].

ולחבא, אלא דס"ל דאין זה גדר החזקה בשור
 המועד. [נעניין היטב במג"א שם ס"ק י"ג
 ובמחצה שם, וע"ע בלח"מ פ"ב מתעניות
 ה"ה ובנו"ב תנינא אר"ח סי' פ"ה ובקרבן אורה
 תענית דף כא:].

בגדר החשש לוסת שאינו קבוע

והנה לעניין חשש וסת שאינו קבוע כתב
 רש"י בנדה לט. ד"ה זה, וכשיגיע יום
 כ' לראייה של כ' אסורה לשמש שמא תקבע
 וסת מכ' לכ' שהרי שינתה פעם אחת ליום
 כ'. וכן בדף סד: ד"ה זה, כתב, וכשיגיע יום
 עשרים נמי תאסר שמא מעכשיו תקבע וסת
 ליום עשרים. הרי מבואר בלשונו דגדר חזקת
 וסתות זה למפרע ולכן אסורה אף בוסת
 שאינו קבוע שמא תקבענו וא"כ איגלאי
 מילתא למפרע שהיה לה וסת לראות באותו
 יום. ודוקדק יותר לשונו בדף ס"ד שכתב
 שמא "מעכשיו" תקבע, ואם זה התרגלות הרי
 הרגל נעשה טבע רק בפעם השלישית וא"כ
 מה זה שכתב שמא מעכשיו תקבע, אע"כ
 מוכח דגדר חזקת וסת זה למפרע וא"כ
 איגלאי מילתא שקבעתו מפעם ראשונה.

אלא דקשה ממש"כ רש"י בדף יא. ד"ה אלא
 לקפיצות - כיון דראתה שלש פעמים
 על ידי קפיצה הורגלה לראיית קפיצה ובכל
 יום שתקפוץ מחזקין לה ברואה. א"כ מוכח
 דחזקת וסתות זה התרגלות.

ונראה דחלוק וסת הקפיצות משאר וסתות,
 דכל הוסתות זה הוא בטיבעה שרואה
 מחמת הפלגות או יום החודש וכיו"ב, ולכן

ג. והנה בשו"ע סי' קפ"ז ס"ד כתב אם שימשה סמוך לוסתה אנו תולין ראייתה משום וסתה ולא חיישין לה
 לרואה מחמת תשמיש. והקשה הפרישה דאטו ברישעי עסקין, וכתב הש"ך בס"ק ט"ז דהכא מיירי בקטנה
 או שלא הביאה סימנים עדיין שא"צ לפרוש ממנה כל שלא קבעתו בג"פ וכדלעיל סימן קפ"ד ס"ג וקאמר
 הכא דאם נתברר ששימשה סמוך לוסתה דהיינו שראתה אחר התשמיש עוד פעם א' או ב' באותו זמן שנמצא
 שקבעה וסת בג' פעמים תולה בוסתה. ומוכח מדבריו דאמרין דאיגלאי מילתא למפרע דהיה לה וסת מעיקרא.

לכולם, ומצינו להדיא בגמ' בב"ק לו. דנגח שור חמור וגמל נעשה מועד לכולם, ומאי שנא.

והנה בשו"ע או"ח סימן קי"ד פסק כדעת מהר"ם מרוטנבורג הנ"ל דמועילה הזכרת צ' פעמים רצופים משיב הרוח, אך בביאור הגר"א שם ס"ל דהעיקר כדעת רבינו פרץ דאינו דומה לשור המועד.

והשתא לפמשנ"ת לעיל נחא, דהגר"א אזיל לשיטתיה דס"ל דהמוחזקות בשור המועד זה הוכחה למפרע, ולכך אפשר לומר דדוקא התם שייך לומר דמזה שנגח שור חמור וגמל איגלאי מילתא שמועד לכולם, משא"כ בוסתות של אכילות זה גדר של התרגלות מכאן ולהבא ולכך לכל מין אין התרגלות אלא פעם אחת וא"א לקבוע מזה מוחזקות כלל, הילכך לא קבעה וסת.

והשו"ע לשיטתיה דפסק כדעת מהרמ"מ דס"ל דהמוחזקות בשור המועד זה גדר התרגלות ובכ"ז אמרינן שכשנוגח ג' מינים נוצר לו טבע למועדות לכל המינים, א"כ ה"נ לעניין וסת דאכילות כשאכלה שום בצל ופלפלין קבעה לה וסת לדברים חריפים.

ישוב הערת הב"י בדברי הרשב"א דס"ל דאינה קובעת וסת לאכילות

הנה הרשב"א בדף סג: נקט שדין וסת דאכילות כדין וסת הקפיצות דאינה חוששת אלא במורכב, והגמ' שם מיירי בהכי. והתוס' שם הקשו למה נקט דוקא וסת דאכילות ולא נקט וסת הקפיצות, ותירצו

וסת שאינו קבוע בוסת דאכילות

וראיתי לכמה ממחברי זמנינו שכתבו בפשיטות ע"פ מש"כ הפרישה דלדעת הטור אינה חוששת לוסת הקפיצות באינו קבוע א"כ ג"כ בוסת לאכילות ג"כ חוששת רק לאחר שתקבעינו. ויש להעיר ממש"כ הסד"ט דאין נפ"מ בנדון זה לדינא, וקשה דהא נפ"מ לוסת דאכילות, וא"כ מוכח דפשיט"ל דבוסת לאכילות חוששת כבר בפעם הראשונה, וכן מוכח להדיא מדברי החור"ד בסי' קפ"ז ס"ק י"ז ע"ש היטב.

ולפמשנ"ת לעיל אפשר דיש לחלק בין וסת דאכילות לקפיצות, שאכילות זה חלק ממערכת הטבע בגופה ושפיר שייך לומר שגדרו הוא שאיגלאי מילתא למפרע שטיבעה לראות מחמת אכילות, וא"כ שפיר יש לחשוש אף מפעם ראשונה^ד.

אמנם אי נימא כדברי המחברים הנ"ל גדר וסת דאכילות כקפיצות דתרויהו זה התרגלות, א"ש ביאור פלוגתיהו דבי"י וגר"א כדלהלן.

ביאור פלוגתא דהב"י והגר"א באכלה שום בצל ופלפלין

דהנה בב"י דייק מלשון הרא"ש מרדכי ורבינו ירוחם דבאכלה שום וראתה בצל וראתה פלפלים וראתה, קבעה וסת לכל דברים החמים, ובביאור הגר"א בסעיף כ"ג דחה את ראייתו, ומסיק דרק באכלה שום קבעה וסת אבל בשום בצל ופלפלים לא קבעה כלום.

ואכתי צ"ב בטעמא דמילתא למה לא קובעת

ד. והנה בסי' קפ"ז כתב הש"ך דרמ"ת אסורה משום וסת הקפיצות והעירו דמהט"ז מוכח דפליג שכתב שהטעם שבראתה מחמת"ת פע"א אינה נאסרת משום שלא רצו רבנן להחמיר עליה לאסורה עולמית, ואם איתא שרמ"ת

רבינו ירוחם (נתיב כ"ו ח"א) שכתב אם קבעה לה שלוש פעמים הרי זה וסת ודיה שעתה וכו' וכן אכלה שום וכו', אלמא דרק בקבעה וסת דיה שעתה, ויל"ד]. וא"כ י"ל דלכך לא נקטה הגמ' קפיצות דהתם ה"דיה שעתה" לא מדין וסת, משא"כ וסת דאכילות זה רק מחמת הדין דקובעת וסת לכך נקט ליה.

דאינה קובעת וסת לקפיצות. אבל לרשב"א תיקשי דמפרש דמה שאמרו בגמ' וסת דאכילות הוא במורכב, א"כ למה לא נקטה הגמ' וסת דקפיצות מורכב, ושו"ר בב"י שהקשה כן ונדחק דחדא מנייהו נקט.

ואולי י"ל דרק לקפיצות אמרינן בתוספתא דדיה שעתה, משא"כ לאכילות לא אמרינן דיה שעתה, [וכן משמ"ק מלשון



זה וסת הקפיצות א"כ ת"ל משום שוסת הקפיצות אין חוששים לו מתחילתו רק אחר שנקבע ג"פ. ולהנ"ל י"ל ע"ד הפלפול דרמ"ת דומה יותר לוסת דאכילות משום שא"ז התרגלות אלא גילוי על טיבעה למפרע דבעלת מום היא, ומ"מ בהגדרת הוסת הוא קפיצות כיון שרואה מחמת מעשה כקפיצה.

הרב משה יהודה כהן

בענין נזיר שבמקום לגלח בתער את תגלחת המצוה גילה במספריים, האם קיים בזה איזה מצוה, או לא עשה כלום, או אדרבא ביטל בזה את מצוות תגלחת, ועוד

הצעת הסוגיא

איתא בנזיר (סוף פרק שני נזירים ס"א).
"בעי רמב"ח הני ארבע תגלחיות דקאמר (נזיר שנטמא ונעשה מצורע, תגלחת א' לחלוטו, ב' לספרו, ג' לנזירות הטומאה, ד' לנזירות טהרה), משום מצוה או משום מעבורי שיער טומאה, (האיבעיא היא על תגלחת נזירות הטומאה בלבד, תוס'), למאי נ"מ לעבורי בנשא, אי אמרת משום מצוה לעבורי בנשא לא, ואי אמרת משום מעבורי שיער טומאה אפי' סכיה נשא נמי, מאי".

ביאר הגרי"ז בחידושו (כ"ו). דנחלקו התוס' והרמב"ם בביאור האיבעיא:

שיטת הר"מ היא דהאיבעיא אם איכא בכלל בנזיר טמא מצוות מעשה תגלחת, דדילמא העיקר שלא יהא לו (לפני התחלת מניין החדש של הנזירות טומאה) שיער טומאה, ואפי' סך נשא שהגדר בזה לפי הר"מ, דהשיער נשר מכוח הנשא, ואינו מעשה הגברא.

שיטת התוס' היא דזה ודאי דאיכא מצוות מעשה תגלחת, הבעיא היא אם מהות המעשה היא העברת השיער, (יצירת התוצאה שהשיער מועבר מראשו), וא"כ מסתברא דל"ש באיזה אופן הוא מעשה התגלחת, ואפי' בנשא, (דשיטת התוס' דגם ע"י נשא הוי מעשה תגלחת של הגברא), וכתבו התוס'.

"וה"ה דמצי למיבעי אי מגלחו במספריים, או דמהות המעשה היא עצם המעשה תגלחת שלא לשם איזה שהיא תוצאה, והיינו משום מצווה, אין בתגלחת איזה תכלית של תוצאה, אלא רק משום מצוה, דוגמא לדבר המ"ד (נזיר מ"ו:) דס"ל בתגלחת טהרה דנזיר ממורט (שאין לו שיער) מעביר תער על ראשו, והיינו מעשה העברת תער בלי שום איזה תוצאה, ואז ילפינן מנזיר טהור דזה דווקא בתער, דזו צורת המעשה מצוה.

ובהמשך הגמ' "ת"ש ומגלח ארבע תגלחיות, (נזיר שהוא ספק מצורע וספק נטמא למת) ואי ס"ד משום מעבורי שיער טומאה אפי' בשלוש נמי סגיא ליה, ש"מ משום מצוה ש"מ".

לפי הרמב"ם מבאר הגרי"ז בפשיטות, דהתוצאה של העברת שיער מתקיימת גם ע"י התגלחת השנייה של הצרעת, דסוף סוף מועבר מראשו השיער טומאה, וא"כ די בג' תגלחות (ב' עבור ספק צרעתו וא' משום נזירות טהרה), אלא ש"מ דגם נזיר טמא בעי מעשה תגלחת ולא מהני תגלחת א' עבור ב' חיובים של מעשי תגלחת.

לפי התוס' הביאור הוא דלשון "ומגלח ד' תגלחיות" דנקט התנא, "מדכולל אותם יחד א"כ דמיינן אהדדי וכולן בתער, אף השלישית שהיא לספק נזיר טמא". ע"כ הצעת הסוגיא.

קושיא בשיטת התוס'

הקשו התוס' קושיא עצומה, דהד' תגלחות כיון שהם באים על "ספק" מצורע ו"ספק" טמא א"כ כל תגלחת ותגלחת היא גם ספק שמא היא של הנזירות טהרה, על הצד שאינו מצורע או טמא, וא"כ התגלחת השלישית צריכה תער שמא הוא לא נטמא במת וזו תגלחת טהרתו, ומנ"ל דגם משום צד הנזירות טומאה בעי תער. ומתרצים התוס' ד"משום ספק נזיר טהור לא היה צריך גילוח, שהרי עדיין לא יהיה מותר ביין" והיינו דתגלחת הנזיר טהור תתקיים בתגלחת הרביעית.

וקשה מאוד הרי ע"י הגילוח דהשתא שלא כדין גילוח נזיר טהור, על הצד שהוא נזיר טהור הוא מבטל את התגלחת מצוה שבשיעור הגידול פרע, דלגידול החדש של השיער לאחר גמר הנזירות, לצורך התגלחת הרביעית לא יהא דין גידול פרע, (כדמשמע בנזיר ל"ט:), וכתבו התוס' בכמה מקומות דבעינן גידול פרע לצורך התגלחת מצוה, וא"כ נהי דיקיים בתגלחת הרביעית מצוות תגלחת, אבל את תגלחת הגידול פרע לא יקיים, וצ"ע.

בעיית רמב"ח היא, האם תגנוז"מ היא גם משום מצוה, אבל פשוט דהיא משום אעבורי שיעור טומאה

לצורך ישוב הקושיא נקדים דעצם שיטת התוס' צ"ב, הא ב"שאלו תלמידיו את רשב"י" אם ב' חיובי תגלחת (כגון מצורע ונזיר טמא) יכולים להתקיים בתגלחת א' (נזיר ס:), איתא להדיא דתגלחת נזיר טמא היא לגדל (היינו לתכלית גידול השיער בקדושה הוא מעביר קודם את שיעור הטומאה), ואילו כאן מסיקה הגמ' דהיא

משום מצוה, גם מבואר שם דכל התגלחות מהותם היא לאיזה תכלית של תוצאה (וכאשר התכליות של ב' התגלחות הם שונות, הם אינם יכולים להתקיים בתגלחת א'), ומ"מ דין תגלחת מצורע ונזיר טהור היא בתער, א"כ למה פשוט דאם תגלחת נזיר טמא היא להעביר, היא אפי' בנשא.

וצ"ל דלתגלחות מצורע ונזיר טהור איכא ב' דינים, א) עצם המעשה תגלחת בלי שום תכלית, ומשום זה בעי תער, ופשוט דמצד זה מעשה תגלחת א' יכול לעלות לכל התגלחות, ב) תגלחת שעניינה להעביר (שהראש יהא בלי השיער הקדום, שלא משום גידול שיעור חדש בקדושה), או לגדל, ומצד זה בעינן שהתכלית תהא שווה בין התגלחות, להעביר או לגדל, כדי שתגלחת א' תעלה לב' חיובים, ובעיית רמב"ח היא אם בתגלחת נזיר טמא, מלבד התכלית, איכא גם מעשה מצוה בעצם המעשה (בלי שמביא לאיזה תכלית), וא"כ, יצטרך הגילוח להיות בתער.

את דין תגלחת הגיד"פ הוא מקיים בתגלחת השלישית

ע"פ הנ"ל יוצא דיש בתגלחת נזיר טהור ג' דינים, א) משום מצוה. ב) משום אעבורי שיעור (כמבואר בסוגיית "שאלו תלמידיו את רשב"י"). ג) משום עצם שיעור הפרע דהוי כעין קרבן, לשלחו תחת הדוד וכו'. ואפשר לחדש דג' דיני התגלמ"צ הם כשרים גם כאשר כ"א הוא מתקיים בתגלחת בפנ"ע, ואז רק התגלחת שמשום מצוה צריכה תער, ועפ"ז מיושבת שפיר קושייתנו על התוס', דבתגלחת הג' במספרים, גם על הצד שהוא נזיר טהור, הוא מקיים בה את דין תגלחת הגידול פרע, ואת המעשה תגלחת העצמי יקיים בתער בתגלחת הרביעית.

קושיא עצומה על הרא"ש

הקשו התוס', גם אם תגלחת נזיר טמא היא משום אעבורי שיער טומאה, הוא לא יותר לגלח בנשא, משום דמבטל בזה את אפשרות מצוות התגלחת בגמר הנזירות, דשיער שסכו בנשא אינו חוזר וגדל, ותירצו דב' שערות הוא משאיר, שאותם גילח בתער, והם יחזרו אח"כ ויגדלו, ובהם יקיים את התגלחת מצוה. והקשה ע"ז הרא"ש ז"ל "וק"ל דמסתברא דאפי' נזיר טהור מצי לעבורי שיערו בנשא, רק שישיר ב' שערות וכו'" לכאור' כוונתו דכל שכן שמקיים הנזיר טמא את המצוה בב' שערות אחרונות, ויכול להעביר את שאר השערות בנשא אפי' אם משום מצוה, וא"כ מה היא הנ"מ בין אם משום מצוה או משום אעבורי שיער.

וקשה מאוד בשלמא בנזיר טהור כבר הותר האיסור תגלחת (יחד עם כל איסורי הנזירות) משעת זריקת הדם, אבל בנזיר טמא הוא עדיין באמצע הנזירות, ועובר בלאו של תגלחת אא"כ הוא מקיים בזה מצוות גילוח, וא"כ בעינן שיקיים בסיכת נשא גופא מצוות תגלחת, ואי "משום מצוה" הוא אינו מקיים מצוה אלא רק בב' השערות שגילחם בתער, ובשאר שגילחם בנשא עובר בלאו, (משא"כ אם יגלח את כל שיערו בתער הוא מקיים את המצוות תגלחת בכולם), ומאי קשיא ליה להרא"ש. וצ"ע.

ישוב הקושיא ע"פ הנ"ל

ולכאור' צ"ל דהרא"ש ס"ל כהרמב"ם דבסך בנשא אינו עובר בלאו, דאינו העברת שיער ידיה אלא של הנשא, אולם א"א לומר כן דהרא"ש ביאר את ה"ת"ש ומגלח ד' תגלחיות" כהתוס', וש"מ דגם לפי הצד של "משום אעבורי שיער" בעינן למעשה גילוח, ובעי לתגלחת הג' משום

הספק נזיר טמא, וש"מ שע"י נשא נמי הוי מעשה גברא, (וכן לעיל מ. הקשה הרא"ש את קושיית התוס' בדה"מ "פשיטא" שזה גם מוכיח שס"ל שנשא דינו כמספרים, וכדכתב הגרי"ז) וא"כ הוא עובר בלאו דתגלחת.

ולאמור לעיל דאיכא ודאי לדין גילוח משום אעבורי שיער טומאה, ושאפשר נמי להפריד בין ב' הדינים שישנם בתגלחת, אפש"ל דוודאי מקיים את מצוות "אעבורי שיער" בכל שערותיו, וע"כ אינו עובר בלאו, ואת ה"משום מצוה" יקיים בגילוח בתער של ב' השערות האחרונות. [העירוני שעפ"ז מיושבת קושיית הגרי"ז על הרמב"ם דף כ"ו עמ' א' בדפי הספר דה"מ "והנה בנזיר", וצ"ע.]

ובדעת התוס' צ"ל דס"ל דאין די בב' שערות לקיום המצוות תגלחת, אלא בעינן לקיימם בכל השיער שקיים בשעת חיוב התגלחת, וע"כ אי משום מצוה נהי דאינו עובר בלאו על סיכת הנשא, דמקיים בזה את דין התגלחת שמשום אעבורי שיער, אבל עכ"פ לא יוצא ידי דין התגלחת שמשום מצוה בב' השערות שנשארו.

קושיא נוספת על הרא"ש, וישוב ע"פ הנ"ל

עוד שמעתי להקשות על קושיית הרא"ש, דנעמיד דראשית גילח ב' שערות בתער, דבזה לא יצא, דהא אפי' גילח כל שערותיו כדין חוץ מב', והם אח"כ נשרו לא יצא יד"ח (נזיר מ.), ושפיר אם יצא בנשא שבסוף, תלוי בגדר התגלחת אם משום אעבורי שיער או משום מצוה, וזו קושיא אלימא.

ולדברינו הנ"ל אפש"ל דלתגלחת משום מצוה די בב' שערות ואין משנה אם הם האחרונות או לאו, ורק התגלחת

שערו שגילחם בתער, לדעת התוס' לא קיים את התגלחת שמשום מצוה (ויצטרך להמתין ז' ימים ולגלח בתער את כל שערותיו), ולדעת הרא"ש קיים.

ג) לדעת הרא"ש התגלחת שמשום מצוה א"צ להיות בב' השערות האחרונות, העיקר הוא שיגלח איזה שהם ב' שערות בתער, והשאר יכול לגלחם בשאר מעבירין.

ד) לדעת הרמב"ם ליכא ראייה לכל הנ"ל, אלא צריך לגלח את כל שערו בתער, ובל"ז לא קיים שום דין תגלחת כלל, ואדרבא ביטל את דין תגלחת הגידול פרע.

שמשום אעבורי שיער בעי שתהא אף בגמר השערות, דכל שנשאר שיער לית לתגלחת שם "אעבורי שיער", וזה מילתא דמסתברא.

העולה מהנ"ל:

א) נזיר טהור שגילח במספרים את הגידול פרע, קיים בזה את מצוות השיער בתגלחת, וישלח את השיער תחת הדוד, ואח"כ ימתין ז' ויגלח בתער לקיום התגלחת שמשום מצוה. (ולדעת הרמב"ם, ע"י אות ד').

ב) נזיר שגילח במספרים או בנשא ושייר ב'



הרב חיים מאיר לאנדא
תפרח

בדין העיסה שרק חלקו מחמשת מיני דגן - חלק א' - פלוגתת הרמב"ן והרא"ש, ודרך הגר"ח הלוי בשם לחם

טעם לא מתבטל ברוב מן התורה מזה שיוצא בה י"ח מצה.

ובירושלמי על אותו משנה אומרת דמתני' דלא כרשב"ג דאמר עד שיהיה בו חלה כשיעור, ומסיימת ר' יעקב בר אידי בשם ר"ש בן לקיש הלכה כרשב"ג. ויש גורסים בירושלמי (הרמב"ן ועוד) מתני' כרשב"ג, ובאמת האחרונים נקטו דמסתבר יותר לאמר דמתני' דהצריכה טעם דגן ומשמע שבזה סגי דהוי דלא כרשב"ג דמצריך נמי שיעור דגן (וביותר דאם יש שיעור מדוע יצטרכו נמי לטעם דגן). וא"כ צ"ב גרסת הרמב"ן דמצריך לשניהם דוקא.

והב"י (יו"ד סי' שכד ד"ה קב חיתין) ובכסף משנה (פ"ו מביכורים הי"א) לאחר שהביא גם מהתוספתא דמביאה את דברי רשב"ג בלא חולק, ביאר דכוונת רשב"ג במה שאמר כשיעור הינו שיעור דגן בכדי נתינת טעם, ודוחק שנמצא לפי"ז דהירושלמי לא חידש כלום מעבר למה שכתוב במשנה, אלא רק בא לומר מיהו אותו תנא דמתני' למרות שלא מצאו בזה כל מחלוקת.

ובהמשך הירושלמי אמרי' דלרב הילא בעינן רובא דגן וטעמא דגן, [ולדבריו כל מה שהמשנה נקטה רק את התנאי דטעמא דגן הינו לצורך הסיפא שאם אין בה טעם דגן אינו יוצא בה י"ח בפסח אפי' שרובא דגן, ובירושלמי ביאר (לכאז' על משנה י' שגם נקטה את התנאי דטעמא דגן)

שאלה: העושה עיסה שרק חלקו מחמשת מיני דגן, כמה צריך שיהיה בו כדי שיהיה שמו עיסת דגן.

ונפק"מ לכמה דינים דבעי' בהו דוקא עיסת דגן. א. לענין ברכת המוציא וברכהמ"ז. ב. לענין לצי"ח מצות מצה (ואפשר שגם לענין איסור חמץ). ג. לענין חיוב הפרשת חלה כשיש בעיסה זו חמשת רבעים.

ויש כמה דרגות בשיעור דגן:

א. כשיש רוב דגן, והשאלה אם המיעוט מצטרף לשיעור הרוב.

ב. כשיש כזית דגן בכאכ"פ והשאלה כנ"ל, ובשניהם צריך לדעת אם צריך גם טעם דגן.

ג. כשיש רק טעם דגן בכל התערובת.

ובב"ז צריך לידע אם יש חילוק בין עיסת חיתין ואורז, לשאר מיני קמחים ולתבלין.

וראשונה נפתח עם סוגי' הגמ' שהנה המשנה בחלה (פ"ג מ"ז) אומרת העושה עיסה מן החיתין ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם י"ח בפסח, ואם אין בה טעם דגן אינה חייבת בחלה ואין אדם יוצא בה י"ח בפסח.

והגמ' בזבחים (עח:): לומדת מזה שנותן

ובגוף הסוגיא בזבחים שלומדת מכאן דנו"ט ברוב לאו דאו' נח' הראשונים, דעת הרמב"ן דזהו דוקא בנתערב גופו של איסור, ואשמועינן דממשות האיסור לא בטלה בתערובת כל שניכר טעמא שהיא נו"ט בכל התערובת, ודהיינו דרק קמ"ל דטעמא לא בטיל במקום שבלא הטעם היה לאיסור להתבטל ברוב כדין מין במינו או יבש ביבש (שמדאו' עכ"פ בטל ברוב). אבל דעת הרא"ש דאשמועינן דכל שהתערובת קיבלה מטעם הדבר, טעם כעיקר מדאו' והוא הופך את כל התערובת להיחשב דינה כדין הנותן טעם, ולדבריו טעמא לא בטיל וטעם כעיקר הינו הך שכל שיש מטעם האיסור הוא הופך את כל התערובת להיות כמהו ולכן* טעמא לא בטיל שאין מה שיבטלו. ומביא הרא"ש לדברי רבינו חיים (ולדברי הב"י כך ג"כ דעת ר"ת והרא"ש והטור) דזהו בתנאי דיש בטעם שיעור חשוב דכזית בכאכ"פ, ואז הוא הופך את כל התערובת להיות כמהו ללקות בכזית ממנה.

ובתוס' במנחות (כג: ד"ה אלא) על הגמ' שם גבי תיבלה בקצח ובשומשמן ובכל מיני תבלין כשרה מצה היא אלא שנקראת מצה מתובלת, והגמ' רוצה להוכיח מזה שבכל ביטול בתר בטל אזלי* ולכן אין הדגן בטל בתבלין דנחשב מין במינו, ודוחה שמיירי שרובה מצה, ובתוס' שם הקשה שמה

דהיינו לצורך הסיפא שחילקה המשנה בין מין במינו דא"צ לטעמא דגן למין בשאינו מינו דבעי' לטעמא דגן]. ולר' הונא טעמא דגן אע"פ דאין רובא דגן, ולא בעינן רובא דגן וטעמא דגן אלא בשאר מינים אבל בחיטין ואורז סגי אע"פ דאין רובא דגן.

וחזי' מהירושלמי א. דיש מעליותא בחיטין ואורז דלר' הונא (ועוד דעמיא בהמשך הירושלמי שם) א"צ בהו רובא דגן, ובפשטות הביאור בזה ע"פ הירושלמי בפרק קמא שאמרת שאין לך נגרר אחר החיטין אלא אורז, דהיינו דבטבע האורז להיות נגרר אחר החיטין להחמיץ ג"כ מחמתה, וע"כ סגי בהו טעמא דגן אע"פ דאין רובא דגן.

ב. דבשאר המינים בעי' דוקא לרובא דגן וטעמא דגן, ולכאור' זה צ"ב דאם לא ס"ל לירושלמי שיהיה סגי בטעמא דגן וע"כ בעי' נמי לרובא דגן, אך מדוע לא סגי ברובא דגן לחוד. [ובאמת החזו"א (בגליונות הגר"ח) ביאר דכוונת הירושלמי במה שאמרה רובא דגן וטעמא דגן דהיינו דלא סגי בטעמא דגן בלא רובא דגן, אבל הא ודאי דרובא דגן סגי, דברגע שיש רוב ודאי שא"צ יותר מזה, והכריח זה שאין כוונת הירושלמי לומר שיש עוד תנאי דטעמא דגן משום שאינו שייך במציאות דאיך יתכן דרובא דגן ובכ"ז ואין בה טעמא דגן, עי"ש].

א. אמנם דיש שיטות דס"ל דגם בלי שהטעם יעשה נהפך הוא לא מתבטל, וכגון שאין בטעם כזית בכאכ"פ דאז הוא לא עושה נהפך לרבינו חיים, בכ"ז אינו בטל ונשאר איסור ח"צ על כל התערובת, וא"כ לדבריהם הלימוד דטכ"ע הא על הנהפך, וטעמא לא בטיל הוא סברא, ואולי הוא נלמד מזה שכשיש בו שיעור הוא עושה נהפך ע"כ שיש מעלייתא לטעם שגורם לו שלא יתבטל בכל גוונא, וצ"ב דא"כ דשייך שיהיה טעמא לא בטיל ובלא נהפך היכן כבר יש רמז לאמר נהפך כשיש כזית בכאכ"פ. ואולי ניתן לבארם להיפך שיש נהפך באמת בכל גוונא, ודהיינו דכל התערובת מקבלת את דין האיסור, ואך חלוק שכשיש באיסור שיעור מלקות דהיינו בכזית דכאכ"פ, מקבל התערובת דינו שגם לוקין על כזית ממנו, וכשיש באיסור פחות מכזית בכאכ"פ ממילא דין התערובת שרק אסור לאכלו ולא שלוקין על אכילתו כדין ח"ש האסור מן התורה. (ונהפך היינו סוג של גרידה דהרמב"ן כדיבאר), ודו"ק.

צריך לרובא דגן בשביל שלא יתבטל ת"ל מצד הטעם שיש בה טעם דגן, וסגי בטעם כמו בעיסת חיטין ואורז.

וישב התוס' דצ"ל דהוי מח' הסוגיות בהגמ' בזבחים ס"ל דסגי בטעם דגן בשביל לצאת יד"ח, (וטעם לבד סגי בין בעיסת חיטין ואורז ובין בשאר דברים כמו שמפרש התוס' שגם בתבלין סגי בטעם דגן). ומשא"כ הגמ' במנחות ס"ל דלא סגי בטעם אלא בעי' לרובא דגן או לגונא דאין המיעוט בטל מצד דבתר בטל אזלי'.

וע"פ דברי התוס' ניתן ללמוד שגם הירושלמי שאמרה לטעם של גרירה היא סברה כמו הסוגי' במנחות שבעלמא בעינן רוב דגן בשביל לצאת יד"ח, לבד מאורז שיש טעם של גרירה שמכח זה האורז מקבל דין דגן בגלל שמחמיץ עכשיו מכח החיטין כמו כל דגן אחר, ולדברי ר' הילא גם בחיטין ואורז בעינן לרובא דגן וטעמא דגן דלית ליה כלל סברת גרירה, ונמצא לדידיה דחיטין ואורז הוי ככל דבר דלסוגי' הירושלמי (והסוגיא במנחות) בעינן לרובא דגם ולטעמא דגן.

אך הרמב"ן והרא"ש ביארו דלא פליגי שני הגמרות הבבלי בזבחים והירושלמי שבעינן את שני הדברים גם להא דטעמא לא בטיל וגם לגרירה.

הרמב"ן מפרש דלולי גרירה אגם דטעמא

לא בטיל בכ"א זהו דווקא על גוף הדבר שלא בטל ולוקה בו בכזית בכאכ"פ אבל הכא עיקרא אורז, ולכן בפי' לטעמא בגרירה ומבו' ברמב"ן דפשוט לו שדין המשנה שאדם יוצא בו יד"ח בפסח הוא מכל העיסה וממילא סגי בכזית ממנו, וכן לחיוב חלה כשיש בה טעם דגן חייבת בחלה כשיעור כולה², ומבאר הרמב"ן שמהני במה שיש בה רק טעם דגן אפי' שמערבי בגווה אורז טפי טובא, ועיקרא אורז, בטעם גרירה (ומביא הרמב"ן דיש שני פירושים בירושלמי דענינה בגרירה האם זהו רק להחיל בתערובת הזו שם עיסה ונידון לפי דרך בנ"א שדרכן לעשות עיסה מאלו המינים, או שמכח החיטין לגרור את האורז להחמיץ ג"כ ולכן יש לעיסה הזו שם לחם משום ששוב מחמיץ ככל חמשת מיני דגן).

והיינו דהגרירה גורם שממילא יש לכל העיסה שם כעיסת חיטין להיות חייבת בחלה כשיעור כולה ואף יוצאות בה יד"ח בפסח (בשיעור כזה ממנה), ובכ"א הא דבעי' לסוגי' בזבחים דטעמא לא בטיל מבאר הרמב"ן דזהו משום שאי טעמא בטל דבר שנתבטל מעצמו היאך גורר את האחרים.

וזה ודאי דבר דצ"ב (וכבר הק' כן בקו"ש פסחים קעו) דאם הענין היא שע"י הגרירה האורז עצמו יחמיץ ובהכי יחול בו דינו ככל חמשת מיני דגן דענינם דאף הם מחמיצים, אז מה מגרע מה שבדיני ביטול

ב. דאל"כ לא היה פותח בכך דמתני' קשיא היא ועמומה, וכן ממש"כ הא כל היכא דליכא כזית בכאכ"פ דכו"ע לאו דאור', ופשוט. [אך רק יש להתבונן שכאן נראה שבכזית בכאכ"פ לא היה קשה לו מיד, ובסוף דבריו כ' דלולי סברת גרירה בעינן לרובא דגן וטעמא דגן ומבו' דלא סגי בכזית בכאכ"פ במקום שאין גרירה, אך החילוק פשוט שהכא שכ' דסגי בכזית בכאכ"פ זה למצה בלו יצויר שרופה לצאת בחלק החיטין שבה, שהם ודאי לא בטלו גם לולי סברת גרירה דהרי יש בעיסה טעם דגן וטעמא לא בטיל, אך בסוף דבריו זהו לחיוב את כל העיסה בחיוב חלה כנגד כולה (ככל דבריו שמיישב שמהני מה שטעמא דגן לענין שיחשב כל העיסה כעיסת חיטין) ולזה ודאי שבוונא דאין גרירה, שבעי' רובא דגן וטעמא דגן ולא סגי בכזית בכאכ"פ, וברור].

שלא בטל מטעמא דטעמא לא בטיל ואך הדין של גרירה גורם שממילא גם האורז נגרר להיות חלק מהעיסת דגן שבכאן.

ואין עצם חימוצו של האורז טעם מצד עצמה לחיבה כדגן, אלא שמה שנגרר להחמיץ הוא רק תנאי שמשום כך יחשב האורז לחלק מהעיסה ע"י שפועל בה חלק החיטין, (ובאמת לפירוש הראשון בהירושלמי הכל תלוי רק בדרך בנ"א, ורק לפי הפירוש השני העיסה לא תחשב עיסה רק בגלל הדרך בנ"א, אלא רק בכך שבמציאות הכל מחמיץ). וע"כ בעינן להא דטעמא לא בטיל לכך שהחיטין מצד עצמם לא בטלו, היות שהם מה שיוצרים כאן את השם של העיסה, והאורז רק נגרר להיות חלק ממנו.

ובהכי א"ש מדוע הצריך רשב"ג שיהיה בה דגן כשיעור (ולגרסת הרמב"ן בירושלמי דמתני' כרשב"ג גם לא מצאנו בכלל חולק על דברי רשב"ג), דהוא משום דהאורז אינו עיסה מצד עצמה אלא רק ענינה להיות חלק מעיסת חיטין, ושם עיסה לחיוב חלה נאמר בקרא עריסותיכם דהיו כדי עיסת מדבר דהוא חמשת רבעים קמח, וממילא בחלה נתבאר דבלי שיעור חמשת רבעים זה כלל לא נקרא עיסה (להיות חלה), וממילא א"ש דלא מהני מה שהאורז נגרר אם אין החיטין מצד עצמם שם של עיסה, דאז אין לאורז למה להגרר דאין כאן עיסה שגוררת את האורז להיות חלק ממנה.

ואך יש לעיין לרמב"ן מדוע כשרובא דגן וטעמא דגן בשאר המינים דלית בהו גרירה או לר' הילא דאף בחיטין ואורז לא ס"ל לטעמא דגרירה, בעי' לדגן כשיעור. הא ברגע שרובא דגן וטעמא דגן הוא כבר חיובא דגופייהו ומצד דין רובא ככולה שנחשב הכל לעיסת דגן, וממילא ברגע שיש בהם חמשת רבעים בצירוף שאר המינים שיחשב לעיסה,

חל בחיטין דין שהם בטלים בתערובת והאוכלן בתערובתם לא נחשב שאוכל לחיטין שבטלו, בכ"א מציאותם קיימת לענין שהאורז מחמיץ מחמתם, ולמה לא סגי בזה ששוב יחול באורז דין חמשת מיני דגן מצד עצם חימוצם אף דהחיטין בטלו.

[דהרי מבו' ברמב"ן דכל הנידון הוא על העיקרא אורז ולא בחלק הדגן שבו].

ובזה גם קשה המשך דברי הרמב"ן שכ' דהירושלמי מדייקת ממשנה י' דהנוטל שאור מעיסת חיטין, ונותן לתוך עיסת אורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואם לאו פטורה. ומהדיוק דקתני שאור מעיסת חיטין ולא שאור מחיטין, מבו' שהיה השאור חלק מעיסת חיטין ונתחייב בחלה בעודה בעיסת החיטין וממילא בנתנו לתוך עיסת האורז ומחמיץ מחמתה ממילא חל דין חיובו על כל עיסת האורז להתחייב בחלה מחמתה.

ומדייקת הירושלמי מכך דמתני' כרשב"ג דאמר עד שיהיה בה דגן כשיעור דהיינו דגם לעושה עיסה מן החיטין ומן האורז בעי' שיהיה בחיטין שיעור דחמשת רבעים קמח בשביל שהם מצד עצמם יחול בהם חיוב חלה וממילא גוררים את כל העיסה שרובא אורז להתחייב בשיעור כולה.

ואף כאן צריך להבין דברגע דענינם של חיטין הוא לעשות את האורז למחמיץ, ממילא שוב האורז מצד עצמו יתחייב ומדוע בעי' שהיה בחיטין שיעור חיוב חלה מצד עצמם.

והביאור בזה הוא כמש"כ הקה"י (פסחים לח, ב) שאין ענין הגרירה רק לעשות את האורז לדגן ע"י שהחיטין גורמים לו להחמיץ כשאר מיני דגן, אלא ענין הגרירה היא שהאורז נחשב לחלק מהעיסה, שעיקר הדין עיסה חל על החלק הדגן שבכאן

יחול בו דין הרוב, [ולחזור] המובא לעיל באמת סגי רק ברובא דגן וא"צ טעמא דגן, והקה"י שיובא לקמן (פסחים לג בד"ה וטעמא דמילתא) מבאר דבעי' לטעמא דגן בשביל חלק המיעוט שלא יחול בו דיני דגן בלא שיש בו טעם דגן]. אבל לחלק הדגן שבו א"צ רוב וכל שיש טעם דגן טעמא לא בטיל ויוצא בו באוכל כזית ממנו בכדי שיעור אכילת פרת.

אך הרא"ש (סוף הל' חלה [אות טו]) תמה טובא על דברי הרמב"ן, משום שס"ל דע"י דין טכ"ע ממילא הפך הטעם את האורז להיות כמו חיטה וקרינן ביה טעמא וממשו חיטה. והיינו דמצד דין נהפך ממילא נחשב האורז עצמו לחיטין בטעם ובממש, וממילא לכל הדברים דבעי' חיטין אין לנו כאן עיסת אורז אלא עיסת חיטין, ולכן לא קשה מידי איך יוצא בו י"ח בפסח, וכן פשוט שיתחייב כולו בחלה אפי' כשאין בו דגן כשיעור, דסגי במה שיש בו טעם דגן, וטעם כעיקר בכל התורה כולה.

אך מביא דלר' חיים לא נהפך כולו כדין הטעם אלא כשיש במין הטעם כשיעור כזית בכאכ"פ, ולדבריו גם הכא בעי' עכ"פ דהיה בחיטין כדי שיעור בכזית בכאכ"פ ואז יתהפך הכל לחיטין מחמת הטעם.

ומסיים הרא"ש דהירושלמי שפי' הטעם משום גרירא משום דהוה קשה ליה נהי דאזלינן בתר טעם וחשוב כולו חיטין, מ"מ כיון דרובא אורז אין בה לידי חימוץ והיאך יוצא בה משום מצה, ולכן הוצרך לפרש טעם החיטה גורר את האורז וגורם לבא לידי חמוץ, עכ"ל.

והפשטות בדברי הרא"ש הוא שהירושלמי בא להשלים את הבבלי ובעי' את שניהם, דלא סגי בכך שיש לאורז דין חיטין

שהרי על הכל חל דין חיטין בלי סברה דגרירה, ומה צריך דגן כשיעור.

ומבו' דס"ל להרמב"ן דגם הדין רובא ככולה הוא לא דין שממילא חל על המיעוט דין הרוב מצד דהמיעוט מתבטל וממילא הכל נחשב כדין הרוב, שבכך יחשב שיש לנו שיעור שלם של דגן, אלא שהביטול ברוב קובע שגם למיעוט יהיה דין של הרוב אבל בלי שבמציאות יש כאן שיעור שלם של חיטין, והוי ממש גרירה אך לא גרירה מצד המציאות של העיסה אלא מצד הדין של הרוב שמבטל את המיעוט, ואף דהרמב"ן כ' דכשרובא דגן לאו גרירה היא אלא חיובא דגופייהו, היינו רק שאין כאן גרירה של עיסה (מצד המציאות) אלא מצד הגוף דחל בה דין הרוב, אבל ודאי דלא נחשב שיש כאן שיעור שלם של חיטין, ולכן בעי' גם בזה דגן כשיעור (או דגן מעיסה שהיתה חייבת כבר בחלה) שממילא חל דין הרוב על הכל, דרוב דגן שאין בו חמשת רבעים אינו יכול להחיל חיוב כיון שמצד עצמה אין עליה שם של עיסה לענין חלה.

המתבאר לן מכל דברי הרמב"ן, דהיכן דמהני סברת גרירה (והיינו בעיסת חיטין ואורז) סגי בכך דיש טעמא דגן דישוב אין החיטין בטלים וגוררים את כל האורז להיות חלק מהעיסה ויוצא בכזית ממנה י"ח בפסח, אך לחיוב חלה בעי' שיהיה בחיטין שבה שיעור חלה ע"י שבאו מעיסה המחייבת בחלה או שיש בה כדי שיעור חמשת רבעים קמח חיטין.

ובשאר מינים דליכא גרירה בעי' דווקא רובא דגן וטעמא דגן ושוב כל העיסה יש לה את דין הרוב ויוצא בכזית ממנה, ובזה גם ס"ל לרמב"ן דלחיוב חלה בעי' דגן כשיעור כנ"ל. אך כ"ז דבעי' רובא וטעמא זהו דווקא בשביל שגם חלק המיעוט

שיבא לידי חימוץ מכח הגרירה ומהכ"ת ללמוד דבעי' את שניהם.

והנה היה מקום לאמר בפשיטות דס"ל דבעלמא רק ילפינן למין שיחשב לחם למצה ולשאר דברים הלמדים לחם לחם ממצה שזהו דוקא מחמשת מיני דגן כנלמד הכא מהפסוק, אך בפסח עצמו בעי' נמי להא שיבא לידי חימוץ, ולא שהתנאי דחימוץ מגלה לנו שבכך הוא נחשב עיסה למצה, דבלא"ה הוא נחשב עיסה מצד מה שהוא מחמשת המינים כלשאר דברים דסגי בכך, אלא שהוא תנאי נוסף שלא יוצאים י"ח בפסח מה שלא היו חייבים על חימוצו בדין חמץ, ואינו רחוק בדברי הרא"ש שלא הוסיף את הטעם של גרירה אלא בסופו לענין מצה ואפשר שרק למצה הוא נצרך ולא לשאר דברים, ודו"ק.

אלא שזה נסתר מהירושלמי שאמרה שבשאר מינים שאין בהם גרירה לכו"ע בעי' רובא דגן וטעמא דגן וזה גם לחיוב חלה כמב' שם, ולדברי הרא"ש דס"ל דיש על כל התערובת דין דגן מכח דין טכ"ע אז יקשה מדוע בעי' נמי לרובא דגן ולא סגי במה שטעמא דגן, וע"כ דזהו משום חסרון שאינו בא לידי חימוץ ע"כ בעי' דווקא רובא דגן, ומב' דהא דבעי' בא לידי חימוץ הוא דין לכל דיני עיסה וגם לחלה ולא רק למצה, והדק"ל דמנלן לב' הדינים.

והגר"ח בספר (פ"ו מחמץ ומצה ה"ה) עמד בזה וביאר דבלימוד דבעי' דוקא

מדין טכ"ע, אלא בעי' נמי לגרירה בשביל שהאורז בא ליד חימוץ כדבעי' (פסחים לה.). כל הבא לידי חימוץ בא לידי מצה.

אך גם ע"ז מקשה הקו"ש הנ"ל (פסחים קעו) דמהכ"ת לומר שצריכים את שני הדינים גם שיצטרכו דווקא מין דגן וגם שיבוא לידי חימוץ, שהנה בגמ' בפסחים דורשת מההיקש דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות שדברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן יד"ח בפסח, ללמוד שבעי' דווקא מחמשת מיני דגן דרק הם מחמיצים.

וא"כ יש לחקור מהו התנאי המעקב שלומדים מהקרא האם לאמר שבעצם אנו צריכים שיבוא לידי חימוץ ורק ההכ"ת לזה הוא ע"י חמשת מיני דגן, או להיפך שלומדים מהקרא על המין שדוקא מחמשת מיני דגן עושים מצה ורק הגילוי הוא לכך שאלו באים לידי חימוץ ומזה ידעינן דבהם דברה תורה שעושים מהם מצה.

והנפק"מ למין דגן (מחמשת מיני דגן) אך הוא לא בא לידי חימוץ (כגון שלשהו במי פירות בלא מים לשיטות דס"ל דבכה"ג אינם מחמיצים כלל) האם יוצא בהם כיון שעכ"פ הם מחמשת מיני דגן, או שכיון שאינם מחמיצים בפועל אינו בא לידי מצה.^ג

וא"כ קשה על הרא"ש שהצריך גם שיהיה לאורז דין חיטין ע"י טכ"ע ומב' דס"ל דיש דין של מין דגן אך גם מצריך

ג. וכתב הקו"ש דעמד בזה הרמב"ן (במלחמות שם) ודעתו דלא ילפינן מהקרא על המין דווקא אלא דבעי' שיבא לידי חימוץ, והוכיח כך הרמב"ן מהגמ' שמקשה חמץ למצוה לעוד דברים וע"כ שגם לענין חימוץ בעי' שיבא לידי חימוץ ולא סגי במה שהוא ממין דגן, והנה לדברינו לעיל ברמב"ן דביארנו דס"ל דאין הגרירה נצרך בשביל שיחמץ אלא רק בשביל האורז לחשק מעיסת החיטין וא"כ לכאו' יצא סתירה בדברי הרמב"ן שמהכ"ת לשני הדינים, וכקושיית הקו"ש ברא"ש, אלא די"ל ברמב"ן דהדין חימוץ הוא דין מיוחד במצה כדיבואר לקמן לבאר כך בדברי הרא"ש, וברמב"ן לא יקשה מה שהוקשה בדברי הרא"ש עפ"ז, ודו"ק.

כדברי הרא"ש, אך לשם לחם לא יבא מכח זה ורק ע"י שנגרר להחמיץ ממילא ההחמצה יוצרת בו שם של לחם.

והוסיף הגר"ח שכיום שהחטים נמצאים בתוך תערובת בע"י לפעולת הגרירה גם לחטים עצמם בכדי שיחול בהם שם לחם, (כמב' בהא שלשאר מינים שאין בהם גרירה בע"י לרובא ולטעמא דגן, יבואר בהמשך).

והביאור בזה מתבאר נמי מיסודו דלעיל דטכ"ע הוי חלות דין מחודש ובלאו הכי מצד עצם הדבר הוא בטל בתערובת, ואף שיש בו ממשות וניכר בטעמו בכ"א חל בו דין בביטול ברוב שבטל שמו בתערובתו, ואך מכת הטעם שבו שהטעם עצמו קיים גם כשהוא בתערובת ולא חל על הטעם דין ביטול כשם שחל על הממש, משום שכלפי הטעם הוא כלל לא נמצא בתערובת דהיא נשארה בעינה, ורק הממשות לא ניכרת בתערובת ועליה חל דיני הביטול, אך הטעם מצד עצמו הגם שלא בטלה בכ"א היא לא אוסרת משום דבטעם לבד אין בה ממשות, וע"כ דגם בחיטין עצמם כבר אבד ממשן בתערובת ולא מהני מה דהם ניכרים בטעמם לדבר דאינו תלוי בדיני האכילה כמו שם לחם כנתבאר, ורק מצד הא דגרירה דממילא כל העיסה מחמיצה, ממילא שיש על העיסה שם לחם.

ונשאר הדין שגם לחלק הדגן שבו (שהוא או רק על החיטין לשיטות הסוברות שאין נהפך כלל להיחשב את כל התערובת כדין הטעם^ד, או גם על האורז לשי' הרא"ש ודעימיה שחל על כל התערובת דין דגן מכח

מחמשת מיני דגן לא ידעינן מזה רק להא דבעי' דווקא ממינים אלו, אלא שנכלל בזה נמי ללמד שכל שם לחם נקבע מכח המינים הללו, דהיינו דזה דבר ברור שכבר לפני הדרשה הו' ידעינן דבעי' לחם למצה ולחיוב בחלה עיסה שעושים ממנה לחם, אך הפסוק שלימד אותנו דבעי' מיני דגן ממילא ידעינן מזה שרק בכח אלו המינים לעשות שם לחם, (וע"כ שזהו מחמת החימוץ שהחימוץ שבהם יוצר שם לחם, ולא שיש תנאי של חימוץ אלא התנאי הוא לחם מחמשת מיני דגן ולא יחשב לחם בלא חימוץ). והא דלא סגי בדין טכ"ע להיחשב נמי לחם כמו דמועיל לכל דבר דנהפך ההיתר להיחשב כממשו של האיסור לדעת הרא"ש, וממילא שיחשב גם ללחם מכח זה, ביאר הגר"ח ע"פ יסודו בכל טע"כ דאין יסוד הדין דטכ"ע הוא מכך שהאיסור לא בטל בתערובת כל שעדיין יש בו כדי נתינת טעם, ואמרי' שכל שלא בטל בכחו להפוך את כל התערובת להיחשב כדינו מכח טעמו שפשט בכלו, עד כדי כך שיחשב לממשו של איסור ללקות בזית ממנו, (ואך לרבינו חיים זהו בתנאי דהיה באיסור כדי שיעור דכזית בכאכ"פ). אלא דהוי חלות דין מחודש דחל על הטעם (ויעויין בהשמטות ב' צדדים בזה). והוא ודאי דין מדיני האכילה שבו שחל ע"י הטעם, ועל כן רק לדבר שתלוי בדיני אכילה בזה מהני הדין בטכ"ע להיחשב כממשו של איסור, אבל דברים שאינם תלויים בדיני אכילה לא נאמר שמכח הטעם שבו הוא יעשה כמהו לכל דבר.

ובהכי מתבאר דע"כ אין לאורז שם של לחם ולוי הגרירה ואף שמדין טכ"ע חל על האורז עצמו דין של חיטין בטעם ובממש

ד. דגם לסוברים דליכא נהפך אלא רק אמרי' דטעמא לא בטיל לביאור הגר"ח דבכ"ג בע"י לגרירה להיחשב לחם, ע"כ דלכו"ע הממשות מצד עצמה בטלה ורק נאמר בדין הטעם דטעמא לא בטיל והוי חידוש דין

הסוגי' הזו דאף דגן גמור שאינו כלל בתערובת אם לא יהיה בו טעם דגן בעשייתו לא יחול בו שם לחם כלל דחלק מהשם לחם נובע מהטעם לחם שבו.

ובזה חלק עליו החזו"א בגליונות וכו' דע"כ אין כוונת הירושלמי דבעי' נמי לטעם דגן אלא דבא רק לומר דלא סגי בטעמא דגן כל שאין רובא דגן, (והוכיח זה מסברא דלא שייך שאין טעמו דגן בתערובת בשאר המינים כשרובא דגן וע"כ דלאו דווקא). וממילא ודאי סגי שרובא דגן שאז החיטין עצמם יש בהם שם לחם ויוצא בו יד"ח וחייב בחלה.

וכן במנחת ברוך (או"ח סי' ע) ביאר כדרך הגר"ח, ופשוט להם שאין המיעוט מקבל דין הרוב, וע"כ כל נידון הסוגי' הוא רק על החיטין עצמם או על השאר שקיבלו דין החיטין מדין טכ"ע, למאן דסובר להא דע"י טעם נהפך הכל לדין הטעם, ובלבד שיהא ע"ז שם לחם ע"י שטעמו דגן ומחמיץ ג"כ ונמצא דלא כהרב המגיד דהוכיח ממה שהוצרך הירושלמי לומר את הטעם של גרירה שע"כ הוא בשביל לצרף גם את האורז לשיעור חיוב חלה כחיטין, ואף לרמב"ם דלא ס"ל לדין דטכ"ע בכ"א האורז מקבל דין החיטין. אלא דבעי' לטעמא דגרירה גם לחיטים עצמם.

אך הפמ"ג (בהקדמתו להל' פסח החלק השני פרק ראשון אות ה - ו) ובקה"י (פסחים לג) ס"ל דע"י ביטול ברוב המיעוט מקבל את דין הרוב. וע"כ ביארו דמאי דאיצטריך לרובא דגן וטעמא דגן זהו רק

הטעם), בעינן לגרירה בשביל שע"י ההחמצה שבו יחול על כל הדגן שם לחם, (דזה ודאי דהגרירה לבד (לולי דין דטכ"ע) לא מהני לעשות את הכל ללחם, דזה נלמד כבר מההיקש לחמץ דבעינן דווקא למין דגן), ודו"ק.

ובהכי מבאר הגר"ח את הירושלמי שבשאר המינים דליכא בהו דיני גרירה בעי' בהו גם לרובא דגן וגם לטעמא דגן, וכן הוא בסוגי' הבבלי במנחות דטיבלה בקצח וכו' דבעי' לטעם מזה אפי' שמירי התם בגוונא דאין החיטין בטלים ע"י שהם הרוב או שאזי' בתר המבטל כמבו' שם.

וכבר הובא דהק' שם התוס' מדוע בעי' לרוב חיטין ולא סגי בכך שטעמו דגן וטעמה לא בטיל, וזה כבר נתבאר בדברי הגר"ח דלא סגי בדין טכ"ע להיחשב כלל"ה ללחם כשאין בו דין גרירה. אך להיפך קשה דאם יש רוב דגן אז מדוע בעי' גם לטעם דגן ולא סגי בכך שרובו ככולו, ומבאר הגר"ח דבלא טעם דגן לא יעשה לחם דלמיחל עלה שם לחם בעינן דוקא טעם לחם ובל"ה אינה נעשית לחם.

אך זה צ"ב דהלא הוא הרוב בתערובת ולא חלין בו דיני ביטול אז מדוע שלא יחול בו שם לחם מצד עצמו דהוא מחמשת מיני דגן, דבשלמא כשהוא המיעוט בתערובת שמצד הממשות היא בטלה ברוב ורק הטעם נשאר והוא לא עושה לשם לחם דהוא חידוש דין טכ"ע וע"כ בעינן בהו לגרירה כנת', אך במקום שהוא הרוב ולא חלין בו דיני ביטול מדוע שיפקע שם לחם שבו ע"י שחסר בו הטעם, אלא דהוא חידוש נוסף דהגר"ח מכח

מחודש בדיני הטעם כמו לשיטות הסוברות לנהפך. ה. לא רק לשאר המינים אלא גם לדגן עצמו כנתבאר דהוא גם בטל בתערובת.

דגן, רובא דגן בשביל שיקבלו דין החיטין ע"י דין ביטול ברוב, וטעמא דגן משום שגם חיטין עצמם צריך שיהיה בהם טעם דגן (כשהם לעצמם) דבל"ה הוי כרזיק השרוי שכל שאין בו טעם מצה אינו יוצא בו.

וממילא ע"כ דאיצטריך לטעמא דגרירה רק לאורו ולשאר התערובת, דלחיטין עצמם ודאי לא פוקע דינם בתערובת מדין טעמא לא בטיל, וממילא ע"כ דגם השיטות דלא ס"ל להא דע"י הטעם נהפך הכל כדין הטעם, כאן האורז יצטרפו לשיעור ע"י שהם מחמיצים מפני הגרירה, ויסברו דודאי סגי בכך שיש בהם חימוץ כחיטין שחישב בזה לחם ואפי' שאינם מחמשת מיני דגן (דהעיקר דקרא הוא שיש בו חימוץ ולא בעי' דווקא מיני דגן).

למיעוט הטפל לחיטין, (ועיי"ש בפמ"ג דהוכיח בכל השו"ט דהירושלמי זה על הטפל לחיטין שיקבלו דין החיטין ולא על החיטין עצמם). דהחיטין עצמם כל שלא בטלו בתערובת (ע"י שרובא דגן או ע"י שטעמא דגן ואז טעמא לא בטיל), סגי בהו או ברובא דגן או בטעמא דגן שאז החיטין עומדים בדינם וודאי יוצא באכילת השיעור מהם בפסח והם חייבים בחלה. דלא פוקע דינם בכך שאין טעמם ניכר בתערובת, משום שהם לעצמם הרי יש בהם טעם דגן, ומה שאינו ניכר טעמם בתערובת אינו מעכב, דהרי קימ"ל דבלע מצה יצא וא"צ לטעם דגן בפועל.

ואך לשאר התערובת בשביל שיצטרפו לשיעור לזה בעי' רובא דגן וטעמא



1. ואף שיש מקום לחלק שבשלמא ברובא דגן בזה א"ש שהחיטין מצד עצמם עומדים בדינם משום שלא בטלו וע"כ הם נעשים לחם אפי' שהם בתערובת, אך בעיסת חיטין ואורז דמיירי דהחיטין מיעוט בתערובת כאן יש לומר דבלא טעמא דגרירה אף החיטין עצמם בטלו בתערובת ופקע דינם כסברת הגר"ח דטעמא לא בטיל לא מהני לעשותו לחם, אך מזה שע"כ הסוגי' מיירי לענין הטפל לחיטין שיחול בהם דין החיטין ולא לחיטים עצמם כדביארו, ע"כ דגם בעיסת חיטין ואורז הפירוש כן שהחיטין נשארים בדינם בכ"ג אפי' שהם מיעוט. (ויעויין בהשמטות שיתבאר בס"ד לתלות זה בזה).

הרב אביחיל לוי

בביאור המחלוקת אם מותר להרוג כנים בשבת

אולם ברי"ף הביא דברי הגמ' להלכה.

ונראה לבאר ע"פ מש"כ שבמאירי ראוי לאדם שלא לפלא את כליו ברשות ברבים וכן שלא להמאס את עצמו בעיני הרואים וכן שלא לעשות אפיקטויזין ר"ל הקאה ברה"ר ומטעם זה בעצמו.

וחזינן בשיטת המאירי שכתב ראוי לאדם ולא כתב שיש איסור ברה"ר.

ובזה יש לבאר מה שהושמט להלכה ברמב"ם ובשו"ע דס"ל כמש"כ המאירי ראוי לאדם ולא כתב שהוא איסור.

אולם צ"ב מה דאיתא בחגיגה ה. על הפס' דכתיב בקהלת (יב, יד) כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע. ומקשה בגמ' מאי על כל נעלם. אמר רב זה ההורג כינה בפני חבריו ונמאס בה ושמואל אמר זה הרק בפני חבריו ונמאס.

וחזינן שיש איסור בדבר וא"כ בדברי המאירי שכתב ראוי לאדם ולא כתב שיש איסור בדבר.

ועוד צ"ב בדברי המאירי שכתב בטעם מה שלא יפלה את כליו ולא יקיא ברה"ר שלא להמאס את עצמו בעיני הרואים ואמאי לא כתב שלא להמאס את הרואים.

ונראה ליישב שאם האדם ממאס אחרים זה פשיטא בסברא שאסור והקב"ה שופט את האדם על כך שעושה דברים שממאס בהם אחרים.

תנן בשבת יא. ולא יפלה את כליו לאור הנר.

ואיתא התם בגמ' יב. איבעיא להו לא יפלה את כליו ביום שמא יהרוג ור' אליעזר היא דתניא אמר ר' אליעזר ההורג כינה בשבת כאילו הורג גמל. ולא יקרא לאור הנר שמא יטה או דלמא תרוייהו שמא יטה.

ת"ש אין פולין ואין קורין לאור הנר. מי אלימא ממתניתין. ת"ש אין פולין לאור הנר ואין קורין לאור הנר. אלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון. שמע מינה דתרוייהו שמא יטה שמע מינה.

וחזינן למסקנת הגמ' שבאיסור לפלות את כליו הוא לאור הנר שמא יטה ולא מיירי אפי' ביום שמא יהרוג את הכינה.

ופירש"י במתני' ולא יפלה את כליו מבער כנים מבגדיו דמתרגמינן בערתי פליתי.

ואיתא נמי בגמ' יב. ת"ר אין פולין ברשות הרבים מפני הכבוד כיוצא בו אמר ר' יהודה ואמרי לה ר' נחמיה אין עושין אפיקטויזין ברשות הרבים מפני הכבוד. ופירש"י ברשות הרבים בחול מפני הכבוד של עוברים שלא ימאסו.

וחזינן שאסרו רבנן לפלות בגדיו מכינים ברה"ר וכן שאסרו להקיא ברשות הרבים.

ולכאז' צ"ב אמאי לא הובאו דינים אלו להלכה ברמב"ם ובשו"ע.

כליו ולא להקיא ברה"ר כתב והמפלא את כליו בשבת אם רצה להרוג הורג על הדרך שביארנו, ומ"מ מדרך המיאוס. ראוי לו שלא להרוג אף בחול אלא מולל בין אצבעותיו להתיש כוחו שלא ישוב על בשרו וזורקהו וזהו כבודו אף בחול.

וחזינן בשיטתו שפלוגתא דת"ק ואבא שאול היא פלוגתא ביום חול כשהורג כנים מה ראוי יותר לעשות מצד המיאוס שלת"ק מולל וזורק ובלבד שלא יהרוג שאז הוא מאוס ביותר ומה שמולל הוא כדי להתיש כוחם של הכנים שלא ישובו אליו ולאבא שאול ראוי יותר שלא למלול מפני המיאוס אלא לזורק.

אולם בפירש"י ותוס' חזינן דפלוגתא דרבנן ואבא שאול היא לענין שבת שרש"י פירש מולל וזורק בשבת מולל להתיש כוחן שלא יחזרו אליו ובלבד שלא ימלול בדוחק ויהרוג דסבירא ליה הריגת כינה שבות, ואבא שאול כר' אליעזר ומחייב חטאת הלכך גזרינן מלילה שלא יהרוג.

וחזינן בשיטת רש"י שמלבד הפלוגתא אם ההורג כנים חייב או מותר איכא שיטת ת"ק שהריגת כנים אסור מדרבנן, ולכן מותר למלול ולא חוששים שמא יהרוג שהוא גזירה לגזירה, ואבא שאול ס"ל כר' אליעזר שההורג כינה חייב ולכן גזר מלילה אטו הריגה, ואפ"ה בנוטל וזורק לא גזר ומותר.

אולם בתוס' חולקים על רש"י שכתבו נראה לפרש דאבא שאול כרבנן וגזר מלילה דכינה אטו מלילה דפרעוש שמא יהרוג וכולה חדא גזירה היא.

וחזינן בשיטת התוס' שחולקים על רש"י וס"ל שאבא שאול נמי ס"ל שאין חיוב בהריגת כינה רק דס"ל שגוזרים מלילה

אולם הכא מיירי שאינו עושה בפני אחרים אלא ברשות הרבים ואחרים יכולים לראותו ועל זה קמ"ל דאפ"ה לא יעשה ברה"ר מפני שממאס את עצמו בעיני הרואים שמתבזה בעיניהם.

ולכן בזה כתב המאירי לשון ראוי ולא לשון איסור שראו לאדם שלא יתבזה במיאוס בעיני אחרים שרואים שעושה מעשה מיאוס ברה"ר אע"פ שאינו עושה בפניהם אלא שיכולים לראותו.

וא"כ נאמרו בזה ב' עניינים שלא להמאס את אחרים ועל זה שופט הקב"ה את האדם וכן שראוי לאדם שלא ימאס הוא בעיני אחרים.

ובר"ן כתב בביאור אפיקטויזין שהוא קיא ויש אומרים ג' מילות אפיק טפי זון שמוציא ריבוי מזון שבגופו.

ואיתא נמי התם בשבת יב. ת"ר המפלה את כליו מולל וזורק ובלבד שלא יהרוג. אבא שאול אומר נוטל וזורק ובלבד שלא ימלול. אמר רב הונא הלכה מולל וזורק וזהו כבודו ואפי' בחול רבה מקטע להו ורב ששת מקטע להו. רבא שדי להו לקנא דמיא אמר להו רב נחמן לבנתיה קטולין ואשמעין לי קלא דסנוותי. תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר אין הורגין את המאכולת בשבת דברי בית שמאי ובית הלל מתירין.

ולכאז' צ"ב בביאור המחלוקת דרבנן ואבא שאול.

ועוד צ"ב אם נחלקו ביום חול או בשבת.

וכן צ"ב בפלוגתא דב"ש וב"ה אם מותר להרוג כנים בשבת.

ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי שבמאירי אחר שהביא מה שראוי שלא לפלא את

וברא"ש ביאר דברי הרמב"ם שהלוקח כינה מעל בשרו בשבת או מעל חלוקו מותר להורגה כב"ה אבל במפלא את כליו להסיר מהם פרעושים וכנים. בזה נחלקו ת"ק ואבא שאול שלת"ק גוזרים הריגה דכנים אטו הריגה דפרעושים ואבא שאול מחמיר לגזור אפי' במלילה דכנים אטו פרעושים.

והרמב"ם ס"ל כת"ק ולכן במפלא בגדיו חמור יותר מהורג כינה שבזה מולל וזורק שחוששים שמא יהרוג פרעושים. ובסוף דברי הרא"ש כתב שבמפלא ראשו לא גזרין כנים אטו פרעושים שאין פרעושים מצויין בראש.

ובטור או"ח (שטז) הביא החילוק של הרא"ש שכתב אסור לצוד פרעוש ודוקא מעל הארץ או מעל בגדיו אבל אם הוא על בשרו ועוקצו מותר לצודו ואסור להורגו אבל כינה מותר להורגה והני מילי בלוקחה מעל בגדיו או מעל בשרו אבל המפלא בגדיו אסור להרוג גם כינה שמא יבוא להרוג פרעוש אלא מוללו בידו ודוקא במפלא בגדיו גזרין הריגת כינה אטו הריגת פרעוש אבל במפלא ראשו מותר להרוג כינה ולא גזרין אטו הריגת פרעוש שאין מצויות בראש.

ובשו"ע נמי ס"ל כחילוק זה שכתב באו"ח (שטז, ט) פרעוש הנקרא ברגות בלשון ערב אסור לצודו אלא אם כן הוא על בשרו ועוקצו ואסור להורגו, אבל כינה מותר להורגה והמפלא בגדיו מכנים לא יהרגם אלא מוללן בידו וזורקן אבל המפלא ראשו מותר להורגם.

ובביאור המחלוקת דב"ש וב"ה ור' אליעזר ורבנן אם מותר להרוג כינה או שחייב ההורגה איתא גמ' קז: ושניהם לא למדוה אלא מאילים ר' אליעזר סבר כאילים

דכינה אטו מלילה דפרעוש ומלילה דפרעוש שמא יהרוג וכולה חדא גזירה היא.

ובגמ' איתא אמר רב הונא הלכה מולל וזורק וזהו כבודו ואפי' בחול שרבה מקטע להו ורב ששת מקטע להו רבא שדי להו לקנא דמיא אמר להו רב נחמן לבנתיה קטולין ואשמעינן לי קלא דסנוותי.

ולכאז' צ"ב אם כולהו אמוראי מיירי ביום חול וכדמבואר דמיירי משום כבוד האדם או דמיירי בשבת.

ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי שבפירש"י כתב מקטע להו הורגן ובשבת.

ובתוס' כתבו רבה מקטע להו מפרש ריב"א בחול וקאי אדרב הונא דקאמר זהו כבודו אפי' בחול, ואנן סמכינן ארש"י דפירש בשבת וקיימא כבית הלל דשרו בסמוך.

וחזינן פלוגתא דרש"י ותוס' לריב"א שלרש"י ותוס' כולהו אמוראי מיירי בשבת שהתירו להרוג כינה כב"ה שמתירים ולריב"א מיירי בחול ולא בשבת.

וברמב"ם בה' שבת (יא, ג) כתב המפלא כליו בשבת מולל את הכנים וזורקן ומותר להרוג את הכנים בשבת מפני שהן מן הזיעה.

ולכאז' צ"ב אחר שפסק כב"ה שמותר להרוג כנים בשבת אמאי כתב ברישא המפלא כליו בשבת מולל את הכנים וזורקן ואמאי לא אמר שהורגן.

ונראה לבאר ע"פ שיטת המאירי דפלוגתא דת"ק ואבא שאול היא מה ראוי לעשות משום כבוד האדם. ובזה יש לבאר שאע"פ שמצד הדין התיר הרמב"ם להרוג כינים בשבת אפי' מפני הכבוד כתב שראוי למוללן ולזורקן.

שהתחשים היו מין שנברא לשעה ונגזז אפ"ה נברא כשהוא יכול להיות פרה ורבה.

ובמתני' בשבת יא. תנן ולא יפלה את כליו ולא יקרא לאור. ומסקנת הגמ' יב. דתרווייהו משום שמא יטה.

ולכאז' צ"ב למה שנה שני דינים שהיה אומר האיסור הקל שלא יפלה את כליו והיינו למדים כל שכן ללמוד לאור הנר שיכול להיות שקוע ביותר בתורה ויבוא להטות.

ונראה לבאר שבאיסור לקרוא לאור הנר אסרו רבנן אף שיש בזה ביטול תורה, וא"כ יש חידוש בזה יותר מלא יפלא את כליו. והחידוש בלא יפלה את כליו שאף שהוא ענין קל מלימוד תורה אפ"ה אסרו.

ויעו' ברמב"ם בפיהמ"ש שכתב שלא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר הם ב' גזירות מי"ח גזירות שגזרו ב"ש וב"ה והסכימו עליהם וי"ח גזירות אלו הם הי"ח הלכות שנשנו במשניות בתחילת מס' שבת קודם הי"ח דבר יעו"ש.

ולכאז' צ"ב אמאי נמנו בשתי גזירות ולא בגזירה אחת.

ולהמבואר היינו משום שבכל גזירה יש חידוש בלא יפלה את כליו

החידוש שאף שהוא עיון קל מלקרוא והחידוש בלא יקרא לאור הנר הוא שאף שיש בזה משום ביטול תורה אפ"ה גזרו בזה.

ולהמבואר נראה עוד ליישב בזה שהרי ר' אליעזר הוא מתלמידי ב"ש וכדאיתא בירושלמי שהובא בפירש"י בשבת קל: שר' אליעזר שמותי היינו מתלמידי שמאי והרי לב"ש ור' אליעזר אסור להרוג כינה בשבת, וא"כ לפי"ז הטעם שלא יפלה את כליו לאו היינו רק לאור הנר שאסור אלא

מה אילים שיש בהן נטילת נשמה אף כל שיש בו נטילת נשמה. ורבנן סברי כאילים מה אילים דפרין ורבין אף כל דפרה ורבה.

אמר ליה אביי וכינה אין פרה ורבה והאמר מר יושב הקב"ה וזן מקרני ראמים ועד ביצי כינים ומתרץ מינא הוא דמקרי ביצי כנים. ומקשה בגמ' והתניא טפויי וביצי כנים ומתרץ מינא הוא דמקרי ביצי כנים.

וחזינן בביאור מחלוקתם שהרי מלאכות שבת למדים מהמשכן והשאלה מה למדים מהאילים שלב"ה ורבנן למדים שכל נוטל נשמה הרי הוא כהריגת האילים ולב"ש ור' אליעזר למדים מהאילים שכשם שהם פרים ורבים כך דוקא נוטל נשמה בדבר שהוא פרה ורבה שחייב ומשא"כ בכינים שאינם פרים ורבים ואינם כאילים שפטור.

ולכאז' צ"ב מהא דאיתא בשבת כח: אמר היה ר' מאיר תחש שהיה בימי משה בריה בפני עצמה היה ולא הכריעו בה חכמים אם מין חיה הוא אם מין בהמה הוא וקרן אחת היתה לו במצחו ולפי שעה נזדמן לו למשה ועשה ממנו משכן ונגזז, והובא בפירש"י שמות (כה, ה) שכתב תחשים מין חיה ולא היתה אלא לשעה והרבה גוונין היו לה לכך מתורגם ססגונא ששש ומתפאר בגוונין שלו.

ולכאז' צ"ב אחר דחזינן שהתחש נברא בשביל מלאכת המשכן ונגזז וא"כ אינו פרה ורבה וא"כ נלמד מזה שאף כינה שאין פרה ורבה ההורגה חייב כתחשים.

ויש מקום לומר דהיינו טעמא דב"ש ור' אליעזר שמחייבים בהורג כינה שאינה פרה ורבה והיינו שלמדים מהתחש. וא"כ צ"ב בשיטת ב"ה.

ונראה ליישב בשיטת ב"ה דס"ל דאע"פ

כאילו הורג גמל צ"ב אמאי לא אמר ההורג כינה חייב ולמה דימהו להורג גמל.

ובפירש"י כתב כהורג גמל כלומר דגדול מאד והיינו שלאנשים נראה שהכינה היא קטנה ובא להזהיר ביותר שהוא כהורג גמל שהוא גדול מאד.

אולם אכתי צ"ב מה נפק"מ בזה שהוא כהורג גמל.

ונראה לבאר שהרי יש שיעורים למלאכות שבת ושמא נאמר שנטילת נשמה לכינה שהיא קטנה מאד שמא אין בזה שיעור להתחייב בזה, קמ"ל שאף בכינה שהיא קטנה ביותר חייב משום נטילת נשמה.

ונראה עוד לבאר שבא לומר שכשם שיש חיוב בגמל שהוא פרה ורבה יש חיוב בכינה אף שאינה פרה ורבה.

ונראה עוד לבאר שלא אמר ההורג כינה חייב שהרי אם הרגה ואינו צריך לה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור לר"ש וחייב רק כשצריך לה.

ובזה יש לבאר שלכן אמר ההורג כינה כהורג גמל שכשם שבגמל מתחייב כשצריך לו כך בכינה.

אף ביום שבת ולא לאור הנר גזרו רבנן שלא יפלא את כליו שמא יהרוג כינה שלר' אליעזר חייב על זה כהורג גמל. אולם לב"ה שמותר להרוג כינה לפי"ז מסקנת הגמ' דתרווייהו שמא יטה.

ובזה יש לבאר שלכן נשנו בי"ח דבר שהסכימו בהם ב"ה וב"ש שתי גזירות לא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר ולא נשנו כגזירה אחת.

שלא יקרא לאור הנר הוא משום שמא יטה. אולם באיסור שלא יפלא את כליו, בזה נחלקו ב"ש ור' אליעזר לב"ה שלב"ש ור' אליעזר הטעם באיסור לפלות את כליו הוא שמא יהרוג כינה ויתחייב מלבד הטעם שאם מפלא כליו לאור הנר שמא יטה. אולם לב"ה תרווייהו משום שמא יטה.

ובזה מבואר נמי כל ההו"א בגמ' יב דאיבעיא להו אם לא יפלה את כליו ביום שמא יהרוג ור' אליעזר היא או תרווייהו שמא יטה והא דמסקינן דתרווייהו שמא יטה היינו לב"ה ומשא"כ לר' אליעזר הם שתי גזירות שונות ולכן נמנו שתים.

ובדברי ר' אליעזר שאמר ההורג כינה בשבת



בביאור המחלוקת אם מותר להניח כלים בערב שבת שמשמיעים קול בשבת

ב"ש אומרים אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו מבעוד יום ולא את הצמר ליוורה אלא כדי שיקלוט העין וב"ה מתירין.

תנן בשבת יז: בית שמאי אומרים אין שורין דיו וסמנים וכרשינין אלא כדי שישורו מבעוד יום וב"ה מתירין.

תנא שביתת כלים דאורייתא ב"ש היא ולא ב"ה לב"ש בין קעביד מעשה בין דלא קעביד מעשה אסור לב"ה אע"ג דקעביד מעשה שרי.

וחזינן פלוגתא דרבה ורב יוסף באיסור שכתוב בברייתא שאין נותנין חטין לתוך ריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום שלרבה האיסור משום השמעת קול, וא"כ לפי"ז י"ל שאף שב"ה לית להו שביתת כלים אפ"ה יש להם איסור דהשמעת קול בשבת.

ולרב יוסף האיסור ליתן חטין לריחים של מים בשבת הוא משום שביתת כלים.

ובזה אשכחן פלוגתא שבתחילה קאמר בגמ' שאף ב"ה מודים באיסור זה ורב אושעיא אמר רב אסי חולק וס"ל שרק לב"ש אית להו איסור דשביתת כלים ולב"ה מותר. **ולבאוי'** צ"ב אם הלכה כרבה או כרב יוסף או כרב אושעיא אמר רב אסי.

וכן צ"ב לרבה דאמר מפני שמשמעת קול אם לב"ש קאמר ולב"ה מותר או לב"ה קאמר שאף שמתירים בשביתת כלים אוסרים בהשמעת קול.

וכן צ"ב מה טעם האיסור בהשמעת קול ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי שבתוס' יח. כתבו אומר ר"ת דהלכתא כרב יוסף דמוקי ברייתא כב"ש דהא רב אושעיא קאי כוותיה. ולפי"ז ריחים מותרים דלדידיה לב"ה שרי אפי' היכא דקעביד מעשה ולא חייש להשמעת קול.

ולי נראה דרב אושעיא לא מוקי לה כב"ש אלא הש"ס הוא דקאמר הכי הא מני ב"ש היא אליבא דרב יוסף דמוקי לה משום שביתת כלים אבל לרב אושעיא מצינן למימר דמוקי לה משום שביתת כלים, אבל לרב

ב"ש אומרים אין פורסין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום וב"ה מתירין.

ולבאוי' צ"ב במה נחלקו ב"ש וב"ה.

ועוד צ"ב לשם מה הובאו כמה מחלוקות שהם ענין אחד.

ועוד צ"ב בהא דתני שלשה דיו וסמנים וכרשינין דלבאוי' דין אחד להם.

ועוד צ"ב אם לב"ש הוא איסור דאורייתא או דרבנן.

ובגמ' יח. איתא ת"ר פותקין מים לגינה ערב שבת עם חשיכה ומתמלאת והולכת כל היום כולו ומניחין מוגמר תחת הכלים ערב שבת ומתגמרין והולכין כל היום כולו ומניחין גפרית תחת הכלים ערב שבת עם חשיכה ומתגפרין והולכין כל השבת כולה ומניחין קילור על גבי העין ואיספלנית על גבי מכה ערב שבת עם חשיכה ומתרפאת והולכת כל היום כולו.

אבל אין נותנין חטין לתוך הריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום מאי טעמא אמר רבה מפני שמשמעת קול.

אמר רב יוסף ולימא מר משום שביתת כלים דתניא ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לרבות שביתת כלים אלא אמר רב יוסף משום שביתת כלים.

והשתא דאמרת לב"ה אית להו שביתת כלים דאורייתא גפרית ומוגמר מאי טעמא שרו משום דלא קעביד מעשה אונין של פשתן מאי טעמא שרו משום דלא עביד מעשה ומינח נייחא מצודת חיה ועוף ודגים דקא עביד מעשה מאי טעמא שרו התם נמי בלחי וקוקרי דלא קעביד מעשה והשתא דאמר רב הושעיא אמר רב אסי מאן

וברמב"ם לא הזכיר איסור בדבר שמשמיע קול.

וכתב הבית יוסף או"ח (רנב) דמשמע מהרמב"ם דס"ל כרב יוסף שמותר ולכן שתק מזה דמהי תיתי לן לאסור כיון שאין אדם מוזהר על שביתת כליו.

וכתב עוד הבית יוסף כמבואר שמזה שהרי"ף הביא בסתם שמותר וכתב ויש מי שאוסר. חזינן שפוסק כמו שסתם להקל.

ובבית יוסף כתב ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם ורבינו תם מתירים ועוד דמילתא דרבנן הוא הכי נקטינן אלא שבמקום שנהגו איסור אין להתיר.

וחזינן בשיטת הבית יוסף שלא חוששים להשמעת קול בשבת ומותר ליתן חטים לתוך רחים של מים קודם השבת אע"פ שמשמיעים קול בשבת.

וכן כתב בשו"ע (רנב, ה) ומותר לפתוח מים לגינה והם נמשכים והולכים בכל השבת. ולהניח קילור עבה על העין אע"פ שאסור להניחו בשבת ולתת מוגמר תחת הכלים והם מתגמרים מאליהם כל השבת ואפי' מוגמר מונח בכלי שאין אדם מצווה על שביתת כלים ולתת שעורים בגיגית לשרותן וטוענין בקורת בית הברד והגת מבעוד יום על זיתים וענבים והשמן והיין היוצא מהם מותר וכן בוסר ומלילות שרסקן מבעוד יום מותרים המשקים היוצאים מהם ומותר לתת חטים לתוך רחים של מים סמוך לחשכה.

וכתב הרמ"א ולא חיישינן להשמעת קול שיאמרו רחים של פלוני טוחנות בשבת ויש אוסרים ברחים ובכל מקום שיש לחוש להשמעת קול והכי נהוג לכתחילה. מיהו במקום פסידא יש להקל.

אושעיא מצינן למימר דמוקי לה כב"ה ואית ליה השמעת קול כרבה וכן פסח ר"ח דטעמא דריחים משום השמעת קול ואתי כב"ה.

וחזינן פלוגתא דר"ת ור"ח בביאור שיטת רב אושעיא שהלכה כמותו אם למסקנא הברייא שאוסר בריחים היא כב"ש וא"כ לב"ה הכל מותר ולא חוששים להשמעת קול או שלמסקנא הברייא כב"ה שאף שמקילים בשביתת כלים שמותר אוסרים ברחים משום השמעת קול.

ובמאירי נמי הובא מחלוקת בזה שכתב בביאור הברייא ואעפ"כ אין נותנין חטים לתוך רחים של מים אלא בכדי שיטחנו מפני שיש בה השמעת קול ופרסום גדול והוא זלזול שבת ויש מתירין אף בזו מדמיון האחרות ולא יראה כן.

וחזינן נמי פלוגתא בזה שהביא שיש מתירין בהשמעת קול שדומה לשאר היתרים שהובאו בברייא ולא ס"ל איסור בהשמעת קול.

והמאירי חולק וס"ל שיש איסור לעשות דבר קודם השבת שיש בו השמעת קול ופרסום גדול בשבת שהוא זלזול בשבת.

וכן ברי"ף הביא פלוגתא זו שכתב ואין נותנין חטין לתוך הרחים של מים אלא כדי שיטחנו מבעוד יום ואוקימנא אליבא דב"ש דאית להו שביתת כלים, אבל לב"ה לית להו שביתת כלים ושרי. ואיכא מאן דאמר אסור ואפי' לב"ה מפני שמשמעת את הקול. וחזינן שסתם לקולא והביא שיש סוברים שהאיסור הוא גם לב"ה.

וברא"ש נמי הביא פלוגתא זו וכתב על דברי ר"ת וראייתו שאינם ראייה. וחזינן דס"ל לחומרא כר"ח. שלשיטת ב"ה יש איסור בדבר שמשמיע קול.

ולכא' צ"ב הא דכתיב בתריה בפס' ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך דמה שייך פס' זה לשמירת שבת.

ונראה לבאר ע"פ מש"כ הרמב"ם בהל' שבת (ל, טו) השבת ועבודה זרה כל אחת משתייהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה.

ובזה יש לבאר שלכן נסמך מצות שמירת שבת לאיסור הזכרת שם ע"ז.

ובזה נמי מבואר מה שהובא בפירש"י בפס' זה. ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם אליהם אחרים לא תזכירו ללמדך שקולה ע"ז כנגד כל המצות כולן. והנזהר בה כשומר את כולן. שנסמך לשמירת שבת ששקולה נמי ככל המצות כולן.

ובירושלמי הובא טעם אחר בפלוגתא דב"ש וב"ה אם מצווים על שביתת כלים דאיתא התן ומה טעמהון דב"ש ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך גומרה מבעוד יום.

ופירש בקרבן העדה שדורשים כל לשון כלה מעשיך שסוף מעשיך תעשה בשישי ולא בשביעי ומה טעמהון דב"ה ששת ימים תעשה מעשיך וביום.

ופירש בקרבן העדה קרינן האי וביום השביעי גם ארישא דקרא דלפעמים יעשה מלאכה אף ביום השביעי.

וכתב עוד ברמ"א ומותר להעמיד כלי משקולת שקורין זיגר והיינו שעון מערב שבת אע"פ שמשמיע קול להודיע השעות בשבת כי הכל יודעים שדרכן להעמידו מאתמול.

וכתב המשנ"ב ס"ק נ ולא יחדוהו שהעמידו בשבת.

וכתב במשנ"ב מ"ט שהטעם שבמקום פסידא יש להקל שאז יכול לסמוך על הדעה הראשונה שמקלת ליתן מבעוד יום.

וחזינן פלוגתא דהשו"ע והרמ"א אם יש איסור של השמעת קול בשבת ששם קודם השבת.

ולכא' צ"ב מה טעם האיסור ליתן חטים לרחים של מים קודם השבת שמשמיע קול בשבת ולמה אסרו זאת רבנן.

וברמ"א כתב שיאמרו רחים של פלוני טוחנות בשבת וא"כ טעם האיסור הוא משום חשד שכשמשמיע קול בשבת יבואו לחושדו שמא עושה מלאכה בשבת.

ובפירש"י יח. כתב שטעם האיסור הוא מפני שמשמעת קול ואוושא מילתא בשבת ואיכא זילותא והיינו שטעם האיסור הוא משום זילותא.

ובריטב"א כתב שטעם הדבר שאוושא מילתא והוה ליה עובדין דחול.

ובכל בו בה' שבת (לא ד"ה ושומרים) כתב אבל אין נותנין חטין לתוך הרחים אע"פ שנעשה מאליו מפני שמשמיע קול דאוושא מילתא והוי כמאן דעביד בידים.

וחזינן כמה טעמים באיסור לעשות מלאכה בערב שבת שתשמיע קול בשבת.

ובגמ' דידן איתא שטעם האיסור בשביתת כלים לב"ש נלמד מהפס' ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לרבות שביתת כלים. ופירש"י דהיינו משום שהפס' שקודם לפס' זה כתיב ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבית למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר. (שמות כג, יב). וכתוב בתריה ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לרבות שביתת כלים. ונלמד מתיבתא ובכל. מלשון ובכלים שגם בהן תשבית.

דוקא אם עושה רעש גדול, אולם בקול חלש
שלא אוושא מילתא לא נאסר שאין בזה
זילותא בשבת.

ובשו"ע (שלח, ג) כתב זוג המקשקש
לשעות עשוי על ידי משקלות
מותר לעורכו ולהכינו מבעוד יום כדי שילך
ויקשקש כל השבת.

וכתב המשנ"ב (יד) מותר לעורכו היינו דלא
חיישינן כשישמעו קול יחשדוהו
שהעריכו בשבת שהכל יודעין שדרכו
להעריכו מאתמול.

ונראה לבאר שדברי המשנ"ב הם לשיטת
הרמ"א שאוסר השמעת קול בשבת
כשיטת ר"ח.

אולם לדעת השו"ע שאין איסור השמעת
קול בשבת לא צריך לומר שהטעם
הוא שלא חוששים שיחשדוהו, אלא שלא
נאסר כל השמעת קול שאין אנו מצווים על
שביתת כלים, וכיון שהעריכו מבעוד יום
מותר. וכדחזינן פלוגתא אם יש איסור
להשבית בשבת כלים שיש בהם השמעת קול
בשבת, שלשיטת השו"ע ליכא כלל איסור זה
ולהרמ"א אסור לכתחילה. ובמקום הפסד יש
להקל וכן בדבר שהרגילות להכינו מאתמול
שבזה לא יחשדוהו.

ולכא' צ"ב שהרי ברחים של מים ג"כ
הדרך לעשות רק הפעולה הראשונה
ואח"כ על ידי המים הרחים טוחנות ללא
סיוע מהאדם, וא"כ ג"כ נאמר שהדרך
להניחם מאתמול.

ונראה לבאר שברחים של מים אין הרגילות
להכניס יום לפני אלא זמן מועט
קודם, וכן צריך שהאדם יהיה נוכח לראות
שטוחנים כראוי ואינו דומה לשעון שמכניס
יום לפני בשביל מחר.

אולם ההיתר של הרמ"א הוא רק לפי הטעם
בראשונים שהאיסור השמעת קול הוא
משום חשד.

אולם לשאר הטעמים שהובאו בראשונים יש
איסור השמעת קול בשעון שהרי לפי
רש"י שהוא משום אוושא מילתא וזילותא
דשבת זה שייך גם בשעון.

וכן לטעם הריטב"א משום עובדין דחול
שמשמיע רעש בשבת האיסור גם בשעון.

וכן לפי הכל בו שטעם האיסור הוא שבדבר
שעושה רעש נחשב כמו שעושה בשבת,
וא"כ גם בשעון שעושה רעש אסור.

אולם נראה שגם לשיטת רש"י הריטב"א
והכל בו האיסור בהשמעת קול הוא



הרב יאיר מיינקוס

מטרת "המטה" של משה באותות במצרים ובמדבר

הקדמה

במהלך יציאת בני ישראל ממצרים, ולאורך מסעותיהן במדבר, הרבה מהאותות והמופתים שעשה משה לבני ישראל, היו ע"י מטה.

האות הראשון שעשה לבני ישראל, כשנשלח לגאול אותן, היה ע"י שהפך את המטה לנחש. וכן נהפך המטה לנחש בפני פרעה, ואח"כ המטה בלע, את המטות של המצריים. וכך עשה את חלק מהמכות. ובו הוציא להם מים מהצור [ומהסלע].

וכבר מהפעם הראשונה שהקב"ה התגלה למשה בסנה, דיבר איתו על "המטה", וכן האות הראשון, היה ע"י מטה.

מהי החשיבות הגדולה במטה?

כשנתבונן בדבר, יש להקשות למה יש כ"כ הרבה אריכות וחשיבות סביב המטה, וכבר מבפעם הראשונה שהקב"ה התגלה למשה בסנה, דיבר איתו על "המטה", כמש"כ (שמות פ"ד פסוקים ב' וד') "ויאמר אליו ה' מה זה בידך, ויאמר מטה, וכו'. ויאמר ה' אל משה, שלח ידך ואחז בזנבו, וישלח ידו ויחזק בו, ויהי למטה בכפו"?

ועוד יש להקשות, למה הקב"ה אומר למשה, לקחת את המטה הזה למצרים, ולמה מכנה אותו "מטה האלוקים", כמש"כ (שם פסוקים י"ז-כ') "ואת המטה הזה תקח בידך, אשר תעשה בו את האתת". ויקח משה את אשתו, ואת בניו, וירכיבם על

החמור, וישב ארצה מצרים, ויקח משה את מטה האלוקים בידו".

וא"כ קשה מהי החשיבות הגדולה, של המטה?

וכן מוזכר המטה באריכות רבה, במפגש של משה ואהרן עם פרעה, כמש"כ (שם פ"ז פסוקים ט'-י"ב) "קח את מטהך, והשלך לפני פרעה, יהי לתנין, וכו'. וישלך אהרן את מטהו, לפני פרעה ולפני עבדיו, ויהי לתנין. וישליכו איש מטהו, ויהיו לתנינים, ויבלע מטה אהרן את מטותם".

וגם כאן מוזכר המטה בפרטות רבה, ושהמטה נהפך לנחש, וכך עשו גם חרטומי מצרים, ולבסוף מטה אהרן בלע את מטותם.

וקשה מה כל החשיבות האריכות והפירוט, סביב המטה?

וכן גבי עשר המכות, מוזכר המטה כמה פעמים. וצ"ב מהו הדגש של המטה?

למה רק חלק מהמכות נעשו ע"י מטה?

עוד יש להתבונן, שאם נכוחות המטה, חשובה כ"כ, למה גבי עשר המכות, רק בחלק מהמכות מוזכר המטה, ובחלקם לא?

ונפרט את המכות כדלהלן:

במכת "דם", מוזכר המטה, כמו שכתוב (שם פ"ז פי"ב) "ויאמר ה' אל משה, אמור אל אהרן, קח את מטהך, ונטה ידך על מימי מצרים, על נהרתם, על

ובפרט מאחר וראינו את חשיבות המטה, למה לא נעשו כלל המכות ע"י המטה?

למה משה לא קרע את הים ע"י המטה?

ועוד יש להקשות, דמאחר ומשה השתמש עם המטה פעמים רבות, וכך התגלה לכלל ישראל באות הראשון, וחלק מהמכות, נעשו ע"י המטה, למה לא קרע איתו את ים סוף?

ועוד קשה דמאחר ולא השתמש עם המטה, למה אמר לו הקב"ה להרים את המטה, כמו שכתוב (שם פ"ד פט"ז) "ואתה הרם את מטך, ונטה ירך על הים ובקעהו", דתמוה למה צריך להרים את המטה, כשלא פועל בו דבר?

למה משה נענש כשהכה בסלע?

עוד קשה דמאחר וראינו את החשיבות של המטה שנעשו על ידו, כ"כ הרבה אותות ומכות, א"כ למה לאחר מיתת מרים, כשלא היה מים לעדה, אומר הקב"ה למשה לדבר אל הסלע, ולא להשתמש עם המטה, כמו שכתוב (במדבר פ"ב פסוקים ח' - כ') "קח את המטה, והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך, ודיברתם אל הסלע".

א"כ למה הקב"ה אמר לו לדבר לסלע, ולא להכותו במטה?

ועוד קשה, שהרי כשבני ישראל הגיעו לרפידים, לא היה להם מים לשתות, ורבו עם משה, אמרו תנו לנו מים ונשתה, ואמר לו הקב"ה להכות בצור, כמו שכתוב (פי"ז פסוקים ה'-ו') "ויאמר ה' אל משה, עבור לפני העם, וקח איתך מזקני ישראל, ומטך אשר הכית בו את היאור, קח בידך. הנני עומד לפניך שם, על הצור בחורב,

יאוריהם, ועל אגמיהם, ועל כל מקוה מימיהם, ויהיו דם, וכו'.

וכן במכת "צפרדע", מוזכר המטה, כמש"כ (שם פ"ח פ"א) "ויאמר ה' אל משה, אמר אל אהרן, נטה ירך במטך על הנהרות על האגמים, והעל את הצפרדעים על ארץ מצרים" וכו'.

וכן במכת "כינים", מוזכר המטה, כמש"כ (שם פסוק י"ג) "ויט אהרן את ידו במטהו, ויך את עפר הארץ, ותהי הכנם באדם, ובבהמה, כל עפר הארץ היה כנים בכל ארץ מצרים".

במכות "ערוב", "דבר", "שחין", לא מוזכר כלל מטה.

ובמכת "ברד", שוב מוזכר המטה, כמש"כ (שם פ"ט פכ"ג) "ויט משה את מטהו על השמים, וה' נתן קלות וברד ותהלך אש ארצה, וימטר ה' ברד על ארץ מצרים".

וכן במכת "ארבה" מוזכר המטה, כמש"כ (שם פ"י פי"ג) "ויט משה את מטהו, על ארץ מצרים, וה' נהג רוח קדים בארץ כל היום ההוא וכל הלילה, הבוקר היה, ורוח הקדים נשא את הארבה".

אולם במכת "חושך", לא מוזכר המטה.

וכן במכת "בכורות", לא מוזכר מטה, אך מאחר והמכה הזאת, נעשתה בידי הקב"ה בעצמו, ולא ע"י שליח, ברור שלא יהיה ע"י מטה.

נמצא שמכות "דם" "צפרדע" "כינים" "ברד" "וארבה", נעשו ע"י המטה, לעומת זאת מכות "ערוב" "דבר" "שחין" "חושך" ["ובכורות"], לא נעשו ע"י המטה.

א"כ קשה למה רק חלק מהמכות, נעשו ע"י המטה, וחלק לא?

ביאור יסוד המטה

ונראה לבאר, שענין המטה הוא, להראות את שליטת הקב"ה, גם בגשמיות ובטבע, כדי שאף קטני אמנה שעלולים לחשוב בטעות, שהקב"ה לא מתערב בעולם התחתון, במה שקורה על הארץ, וכביכול ורק בשמים שולט, וע"י המטה, שהוא דבר פיזי וגשמי, ניתן לראות את יד ה', שהקב"ה משגיח ושולט בארץ ג"כ, שהרי מטה הוא דבר שהיה צומח, ומחובר לקרקע, וכשנכרת מהקרקע, פסק חיותו ונהפך לדומם, ובכל אופן ברצון ה', יכול המטה להפך לנחש שהוא דבר חי, שזה בעצם נוגד את כללי הטבע, שדבר דומם הופך לדבר חי, ע"כ דהקב"ה אדון הכל, משגיח ושולט בשמים ובארץ, ובכל העולם כולו. וכע"ז כ' הרבינו בחיי (שמות פ"ד פ"ג), והספורנו (שם שם פ"ב).

והסיבה שנהפך דוקא לנחש, הוא משום שנחש הוא סמל החטא, דהוא השטן, והוא החטיא את אדם וחוה. ולכן כשהקב"ה התגלה לשמשה אצל הסנה, נהפך המטה לנחש, ורמז לזה שסיפר לשון הרע על ישראל, באומרו לא יאמינו לי, ותפש אומנותו של נחש, כמו שכ' רש"י (שם פ"ד פ"ג) בשם המדרש רבה (שם פ"ג י"ב).

ולחבדיל כך גם אצל פרעה, המטה נהפך לנחש, כדי להראות את סמל השטן, והיצר הרע, והחטא של פרעה, שאמר "מי ה' אשר אשמע בקולו, לשלח את בני ישראל, לא ידעתי את ה', כמו שכתוב (שם פ"ה פ"ב).

ובע"ז כ' הרבינו בחיי (שם פ"ז פ"י) "הטעם בזה, לפי שהנחש חטא והחטיא את חוה בלשון, וכן פרעה הרשע חטא בלשון, הוא שאמר מי ה' וכו'.

והכית בצור, ויצאו ממנו מים, ושתה העם, ויעש כן משה לעיני זקני ישראל" וכו'.

ומה החילוק בין הצור, שהקב"ה אמר למשה להכות בצור, כדי להוציא מים, לעומת הסלע שאמר למשה, לדבר אל הסלע?

ועוד יותר קשה דאף דהקב"ה אמר למשה דבר אל הסלע, למה נענש כשהכה בו, כמו שכתוב (שם פסוקים כ"א - כ"ב) וירם משה את ידו, ויך את הסלע במטהו פעמיים. ויצאו מים רבים, ותשת העדה ובעירם. ויאמר ה' אל משה ואל אהרן, יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו את הקהל הזה, אל הארץ אשר נתתי להם. המה מי מריבה, אשר רבו בני ישראל את ה' ויקדש בם".

א"כ למה נענש, משום שהכה במטה, הרי בפעם הקודמת, כך היה צריך לעשות?

סיכום הקושיות

ובסיכום הקושיות יוצא, ד' קושיות.

א. קשה מהי החשיבות הגדולה במטה, שנעשה בה כ"כ הרבה שימוש?

ב. ואם באמת המטה היה חשוב כ"כ, למה משה לא השתמש עם המטה, בכל העשר מכות?

ג. ועוד קשה למה בקריעת ים סוף, אמר הקב"ה למשה, הרם את מטך, ונטה ידך על הים ובקעהו, ולא אמר לו לבקוע את הים ע"י המטה, ואם לא היה נצרך, למה אמר לו הקב"ה להביאו?

ד. ועוד יותר קשה, למה משה נענש כשהשתמש עם המטה כשהכה בסלע, ואף שהקב"ה לא ציווהו להכות, בכא"פ כ"כ הרבה אותות נעשו ע"י המטה, וא"כ למה זה כ"כ חמור, עד כדי שנענש ע"ז?

שם היו בני", כמו שכתוב (שמות פ"ח פסוקים י"ח-י"ט). וכן כשהקב"ה הסיר את הערוב, לא נשאר אחד, כמו שכתוב (שם פכ"ז), שהוא נס, ואינו דבר טבעי, בכא"פ בעיקר המכה, לא ניכר בהכרח הנס].

ובן מכת "דבר", יכולה כביכול לקרות ע"פ הטבע, שהרי קורה מגפות שמתים בעלי חיים. [ואף שגם במכה זו, היה ניתן לראות את יד ה', שהרי ממקנה ישראל לא מת אחד, כמו שכתוב (שם פ"ט פ"ז). וכן מצריים שהכניסו את מקניהם לבית לא מתו, כמו שכ' רש"י (שם פ"ט פ"י)].

ובן מכת "שחין" יכולה כביכול לקרות ע"פ דרך הטבע, שיהיו פצעים באדם ובבהמה.

ואף במכה זו ניתן היה לראות ניסים, שהחזיק קומצו של משה, מלא חופנים שלו של אהרן, ושהלך האבק על כל ארץ מצרים, כמו שכתוב ברש"י (שם פסוק ח') ע"פ מדרש תנחומא, בכא"פ בעיקר המכה, לא ניכר בהכרח הנס].

ובן מכת "חושך", שהוא דבר טבעי שיהיה חושך, ואף שהיה בכל ארץ מצרים שלושת ימים, הוא דבר טבעי, כביכול.

ואף שגם במכה זו, ניתן היה לראות את יד ה', שרק למצרים היה חושך, משא"כ לבני ישראל היה אור בכל מושבותם, כמו שכ' (שם פ"י פכ"ג), בכא"פ בעיקר המכה, לא ניכר בהכרח הנס].

ולכן כל המכות הללו, שהם עלולים לקרות כביכול בצורה טבעית, לא נעשו מטה, כדי לתת למצריים לחשוב כביכול שהם טבע, ולהקשות ליבם.

אבל מכת "דם", היה ברור לכל שהוא מעל הטבע, שכל מקורות המים של מצרים נהפכו לדם, והרי מים הם בעצם מקור

ולעומת זאת גבי ראשי המטות, שמשה הניח את מטותם לפני ה' באוהל העדות, המטה של אהרן, הצמיח פרחים ושקדים, כמש"כ (במדבר פי"ז פסוק כ"ג) "ויהי ממחרת, ויבא משה אל אהל העדות, והנה פרח מטה אהרן לבית לוי, ויוצא פרח ויצץ ציץ, ויגמל שקדים".

רואים שאפילו מטה [של אהרן], שהוא בול עץ, שכרתוהו ממקור חיותו, ובכל אופן כדי להראות את יד ה' בעולם, המטה מצמיח פרחים ושקדים, כאילו שעדיין מחובר לקרקע, דהוא אותו עיקרון, שהטבע כפוף לרצון ה', ואף שכבר נותק מהקרקע, ומת העץ, ונהיה מצומח לדומם, בכל זאת מצמיח פרחים ושקדים, כעץ חי, וכן מוציא מים מהסלע, ברצון ה' יתברך. וכע"ז כ' הכלי יקר (שם, וכן פ"כ פ"ח).

וא"כ מבואר בצורה נפלאה, ענין עשיית האותות והמופתים דוקא ע"י המטה.

ביאור חלוקת המכות

ולפי"ז ניתן גם לבאר, למה חלק מהמכות נעשו ע"י מטה, וחלק לא, מכות שהיו מנוגדי טבע בעליל, נעשו ע"י מטה, משא"כ מכות שיכולים כביכול לקרות בצורה טבעית, לא נעשו ע"י מטה, כדי לתת למצריים לחשוב כביכול שהם טבע, ולהקשות ליבם.

א"כ מכת "ערוב", שהיא יכולה כביכול להיות טבע, כשיש מחסור בג'ונגל, באים החיות לתוך העיר הסמוכה, ומצרים הסמוכה למדבריות וג'ונגלים למיניהם, ובאו עליהם חיות רעות, ולכן לא נעשתה ע"י מטה.

ואף שגם במכה זו, ניתן היה לראות את יד ה', שהרי ערוב לא הגיע לארץ גושן,

נעשו ע"י מטה דוקא, כדי להראות שאין טבע נהוג, כנגד רצון ה' יתברך, וכמובן שאף בטבע שולט.

ובעי"ז כ' הספורנו (שם פ"ז פ"ה) גבי הצור, "שאינן פועל המטה, טבעי לו" וכו'.

ולפי"ז ניתן להבין, למה במפגש הראשון של משה ואהרן עם פרעה, כתוב (שם פ"ז פ"ב) "ויבלע מטה אהרן את מטתם", והיינו דוקא כשהמטה חזר למטה, אז הוא בלע את מטתם, שהרי אם כשהיה נחש היה בולע את מטתם, היה מקום לחשוב שהוא טבעי שנחש בולע נחש, ולכן דוקא אחרי שחזר להיות מטה, אז בלע את מטתם, כמו שכתוב במדרש רבה (שם פ"ט ס"ז) "באותה שעה אמר הקב"ה, אם יבלע תנין את תניניהם של מצרים, מנהגו של עולם הוא, נחש בולע נחש, אלא יחזור לברייתו, ויבלע את תניניהם".

ועוד כ' המדרש (שם) "מהו ויבלע מטה אהרן את מטתם? אמר ר' אלעזר, נס בתוך נס, מלמד שחזר המטה כברייתו, ובלע אותן וכו'. אמר ר' יוסי בן ר' חנינא נס גדול נעשה במטה, שאף על פי שבולע כל אותן המטות שהשליכו, שהיו רבים, לעשות מהן עמרים, ולא העבה, וכל מי שרואה אותו, אומר זה מטה של אהרן, מכאן שהיה מטה של אהרן, סימן טוב לעשות בו נסים לדורות".

מבואר שדוקא אחרי שהמטה חזר להיות מטה, בלע את מטתם, ולא בתור נחש שנהפך בולע את הנחשים שלהם, כדי שיראו דבר שאינו טבעי, ויבניו שהוא נס.

וא"כ מבואר שכל מטרת המטה, היה לעשות בו נסים ונפלאות, שלא בדרך הטבע.

החיות, ובלא מים לא ניתן לחיות, וברור שהוא לא דבר טבעי, שכל מימיהם נהפכים לדם, ולכן נעשו דווקא ע"י מטה.

ובעי"ז כ' הרמב"ן (שם פ"ז פ"ה) שהמכה בדם היה, "שהפך המים לדם, והסיר אותם מטבעם".

וכן מכת "צפרדע", ברור לכל שהוא אינו דבר טבעי, ששורצים צפרדעים רבים [מהיאור], ונכנסים לכל מקום, כולל בתנורים, כמו שכ' (שם פ"ז פ"ח). וכן נכנסו לתוך מעי האנשים וקרקרו שם, כמו שפרש"י (שם).

וכן מכת "כינים", הוא אינו דבר טבעי, שכל עפר הארץ נהפך לכינים, ואף החרטומים לא יכלו לעשות כך, ואף אמרו אצבע אלוקים היא, כמו שכתוב (שם פ"ח פסוקים י"ב-ט"ו).

וכן מכת "ברד", ברור שהוא נוגד טבע, שברד ואש היו ביחד, כמו שכתוב (שם פ"ט פ"ד) "ויהי ברד, ואש מתלקחת בתוך הברד כבד מאד, אשר לא היה כמוהו בכל ארץ מצרים, מאז היתה לגוי". ופרש"י (שם) "נס בתוך נס היה, האש והברד מעורבין, והברד מים הוא, ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם".

וכן מכת "ארבה", אף שהיו מכות ארבה, אולם ארבה כזה כבד, שכיסה את עין הארץ והחשיך הארץ, ואכל את כל ירק העץ, ובעשב השדה, בכל ארץ מצרים, הוא דבר שלא היה ולא יהיה, כמו שכתוב (שם פ"י פסוקים י"ד-ט"ו).

[וכמובן] שמכת בכורות, היה ברור שאינו טבע בכלל, אך נעשה ע"י הקב"ה בעצמו. ואין כאן המקום להאריך].

ולכן מכות אלו, שהיו מנוגדי טבע בעליל,

ישוב קושיא השלישית

ועדיין צריך ליישב את הקושיא השלישית, למה בקריעת ים סוף, משה לא קרע את הים עם המטה, ובכא"פ אמר לו הקב"ה להרימו?

ונראה לענ"ד לבאר ע"פ דברי המדרש רבה (שמות כ"א ט'), בענין קריעת ים סוף, בביאור הפסוק (שם פ"ד פט"ז) "ואתה הרם את מטך, ונטה את ידך על הים ובקעהו" וגו', אמרו מצרים לא היה יכול משה לעשות כלום אלא במטה, בו הכה היאור, בו הביא כל המכות, כיון שבאו ישראל לתוך הים והמצרים עומדים מאחריהם, אמר הקב"ה למשה השלך את מטך, שלא יאמרו אילולי המטה, לא היה יכול לקרוע את הים, שנאמר "הרם את מטך".

מבואר מדברי המדרש, שבקריעת ים סוף, משה הרים את המטה, ולא קרע ע"י את הים, אלא רק בידו, כדי שלא יאמרו, שהמטה הוא זה שפועל את הניסים והנפלאות, אלא הכל מהקב"ה, וכ"כ הרבינו בחיי (שם פ"ד הט"ז).

ובעין זה הראה לי, ידידי הרב נתנאל ברונשטיין שליט"א, שכ' הכלי יקר (במדבר פ"כ פ"ח ד"ה וענין חטא) "לפי שהיו מרגלים אחר המטה, ואמרו שכל הניסים שעשה משה במטהו, הכל היה דרך איזה כישוף, שהיה לו במטה זה, לפי שאנו רואים שאין כוחו, כי אם במטה זה, לכך נאמר הרם את מטך, כדי להוציא מליבם, ולכך נאמר "וירא ישראל את היד הגדולה" [בקריעת ים סוף], רצה לומר שראו שנס זה נעשה ביד ולא במטה, לפיכך ויאמינו בה' ובמשה עבדו, מכלל דעד עתה היו בנים לא אמון בס, כי לא האמינו בה' ובנבואת משה עבדו, לפי

שהיה להם מקום לתלות הניסים במטה, והנה בעת הזאת, זה ימים רבים לישראל שנקרע הים, ודור זה לא ידעו אם עשה משה הנס ההוא בידו או במטהו, וסברו כשם שכל הניסים נעשו במצרים במטה, כך קריעת ים סוף, ועל ידי שהכה בצור במטה, חזר והביא את ישראל בחסרון האמונה, שחזרו ואמרו שלא ה' פעל כל זאת, אלא במטה שלו יש איזה צד כישוף וכו', והנה לא די שלא דברו כלום כדי להחזיק האמונה, אלא הכהו במטהו, והביא חולשה באמונה, וזה שנאמר יען לא האמנתם בי, לא גרמתם לאחרים להאמין בי". וכע"ז כ' במק"א (שמות פ"ד פט"ז). וכן ברבינו בחיי (במדבר שם פ"ח).

ישוב קושיא הרביעית

ולפי"ז אפשר לבאר גם את ענין הסלע, שהקב"ה אמר למשה קח את המטה, ודבר אל הסלע, כדי שיראו כולם שאף שהמטה נמצא כאן, משה לא משתמש עמו, ורק מדבר אל הסלע, כמו שהקב"ה ציווהו.

ובזה שמשה הכה בסלע ולא דיבר, נותר מקום לחשוב חלילה, שהמטה יש לו כח בפנ"ע, וע"ז אמר לו הקב"ה "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל", שהרי אם כולם היו רואים שזה לא המטה, אלא רבש"ע, היה נעשה קידוש ה' גדול, ולכן נענש שלא להביא את בני" לארץ כנען, שהרי לקראת סוף מסעותיהם במדבר וכניסתן לאר"י, היה צריך שיראו את יד ה' בלא אמצעי, ובזה שמשה לא דיבר לסלע, לא נעשה הקידוש ה' הזה, ולכן גזר עליו, הקב"ה שלא יכנס לאר"י.

ולפי"ז גם מובן מה החילוק בין הכאת הצור ע"י המטה, שהיה בתחילת דרכם במדבר, לבין הכאת הסלע בסוף דרכם, שאף שבצור הקב"ה אמר למשה להכות במטה,

הנחש נושך וממית, ורק כשבני ישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין לבם לאביהם שבשמים, ומבינים שהכל מאיתו יתברך, ואין טבע לפניו, מיד מתרפאין. וכע"ז כ' הרמב"ן (שם פ"ט).

מהלך ע"פ דברי הרמב"ן

והוסיף לי בזה המשגיח הגאון ר' אלחנן פרבשטיין שליט"א, את דברי הרמב"ן (פ"ד פ"ג) וז"ל "ולא הבינותי למה עשה האותות למשה, כי מאמין היה משה שהקב"ה מדבר עמו, והראוי שיאמר המטה אשר בידך, תשלך ארצה לפניו והיה לנחש, וכן באות השני וכו'?"

ואולי אע"פ שהודיעו השם הגדול שבו נברא העולם, ובו נהיה כל דבר, רצה להראותו כי בו יעשו אותות ומופתים משני התולדות, למען יתחזק הענין בליבו של משה, וידע באמת כי על ידו ייעשו בעולם דברים מחודשים", עכ"ל.

מבואר שרצה הקב"ה שמשה יעשה את האותות, ע"י המטה כדי שיתחדש בעולם דבר, למען יתחזק הענין בליבו של משה.

ולפי"ז ביאר המשגיח שליט"א את מה שכתוב אצל הסנה, (שמות פ"ד פסוקים ב-ג) "ויאמר אליו ה' מה זה בידך, ויאמר מטה. ויאמר השליכהו ארצה, וישליכהו ארצה ויהיה לנחש וינס משה מפניו".

שהרי קשה, מדוע משה נס מפני נחש?

ואף שפירש רש"י (שם) בשם המדרש רבה שהסיבה שנהפך לנחש, רמז לזה שסיפר לשון הרע על ישראל, באומרו לא יאמינו לי, ותפש אומנותו של נחש.

בכל אופן אצל הסלע, הגיעה העת שיראו כולם, שזה לא המטה שפועל, אלא הקב"ה, בכבודו ובעצמו.

ביאור ענין נחש הנחושת

ולפי"ז מאוד מובן ענין נחש הנחושת שעשה משה במדבר, כשבאו הנחשים, והכישו הרבה מבני ישראל, כמו שכתוב (במדבר פכ"א פסוקים ח'-ט') "ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף, ושים אותו על נס, והיה כל הנשוך וראה אותו וחי. ויעש משה נחש נחושת וישימהו על הנס, והיה אם נשך הנחש את איש, והביט אל נחש הנחושת וחי".

וע"ז כתוב במשנה (ר"ה דף כ"ט ע"א) "וכי נחש ממית או נחש מחיה, אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאין, ואם לאו היו נימוקים".

אפשר להסביר, שכשבני ישראל התחילו לזלזל בניסים שה' עשה, ביציאת מצרים ובמן, ורצו לחזור כביכול לחיות חיים גשמיים ע"פ דרך הטבע, מיד שלח ה' בהם נחשים ונשכו אותם, ומתו רבים, והוא משום שבקשו לחיות בדרך הטבע, כביכול ללא השגחה מיוחדת וללא ניסים, אז הראה להם הקב"ה מה קורה כשרוצים לחיות בדרך הטבע במדבר, באים נחשים ונושכים והורגים.

וכשבאו למשה והתחרטו, ובקשו שיתפלל לה', אמר לו הקב"ה קח נחש נחושת, שהוא סמל הטבע והגשמיות, ושים אותו על הנס, שהוא עמוד, כמו מטה גדול, שיראו את הנחש, שהוא מעל המטה, והוא כביכול כתוצאה מחשיבת בני ישראל, שהמטה עשה דברים מכח עצמו, ואז בטבע

וא"כ אפשר לבאר, שלא פחד מהנחש עצמו, אלא מזה שדיבר לשון הרע, על בני ישראל.].

(שמות פ"ז פט"ז) "לך אל פרעה בבקר, הנה יצא המימה ונצבת לקראתו על שפת היאר, והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך".

אולם לפי דברי הרמב"ן, אפשר לבאר שמשה לא פחד מהנחש, אלא נס מפני זה שעשה ה' דברים מחודשים ע"י, שמטה נהפך לנחש, ומעצם חידוש זה, נס משה.

שהרי קשה, מדוע המטה נקרא על שם זה שנהפך לנחש?

וביאר ע"פ הרמב"ן, שע"י הפיכת המטה לנחש, נעשו דברים מחודשים בעולם, לכן נקרא המטה על שם זה, "המטה אשר נהפך לנחש".

ולפי"ז פירש המשגיח שליט"א, את מה שאמר הקב"ה למשה במכת דם,



הרב עמוס מסר

בעניין מכירת חמץ

יקבל ממנו מחיר מלא סמוך לשוויו או סגי במקצת מעות והשאר זוקפין עליו במלוה ואמר שמשפיק מקצת מעות, מאחד הרבנים הבנתי שעדיף שאני כן יקבל מהגוי מחיר מלא.

ולעניין כמה להוזיל לגוי כדי שיהיה גמירות דעת מצד הגוי לקנות את החמץ לא שאלתי.

והיה נראה לי לפרש שהגדר הוא שצריך למכור באופן דגם אם לא יחזור ויקנהו יהיה המכר שווה בין לגוי שירוויח ע"ז, ובין לישראל שלא איכפ"ל למכור החמץ בסכום זה אפי' לא יחזור הגוי ויקנהו לו בחזרה ויתכן דתלוי לפי ענין הגוי שאם הוא סוחר שווה לו לקנותו אפי' בדבר מועט פחות משויו, אך באינו סוחר י"ל דרך אם יש כאן הוזלה משמעותית ניח"ל לקנותו בפרט שהחמץ שמכרתי לו (ללא גלוטן) הגוי בכלל אינו משתמש בו אפי' בשאר ימות השנה (ועיין הערה 2).

שאלתי שאלת רב שהייתה למעשה בעניין קמח מיוחד הנקרא קמח מולינו והתברר שזה חמץ גמור, אלא שהוציאו את הגלוטן משם, מה יש לי לעשות שהרי אם אני אקנה קמח זה מהחנות אחרי פסח הוא יהיה חמץ מכורא.

תשובת הרב למכור מכירה גמורה לגוי.

עוד שאלתי האם אפשר לומר לגוי שאני מעונין לקנות את החמץ במחיר יותר גבוה אם החמץ יישאר אצלו ואמר לי שכן (וכן מבואר במ"ב ס"י תמ"ח ס"ק כ"ב וכ"ג).

בעניין מעשה הקנין שאלתי את הגרצ"א פרידמן שליט"א האם מספיק לעשות קנין כסף ומשיכה ואמר לי שכן והוסיף ואמר שאם לא עושים קנין משיכה צריך לעשות הרבה קנינים וכל קנין שבא בתחליף למשיכה יש מה לפקפק, (וכן מבואר במ"ב ס"ק י"ז).

עוד שאלתי האם צריך למכור לגוי שאני

א. בהנהגת הגר"א במעשה רב (אות קפ"א) כתב שם אחרי הפסח אין ליקח מין השוק מה שאופין מקמח של ישראל ומשמרים ויין שכר של ישראל כי המכירה גרוע, על כן לא יקנה רק שיהא משל אינו יהודי או הקמח של ישראל אם אינה לתותה וי"ש שכר של ישראל לא ישתה עד שיעשה חדש עכ"ל.

ב. כדי לבאר דין זה צריך אני לפרט בענין זה, כתב השו"ע בס"י תמ"ח סעיף ג' חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אפי' הניחו שווג או אנוס ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית קודם הפסח, אע"פ שהישראל מכירו לאינו יהודי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתנו לו מותר ובלבד שיתנו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי או שימכרנו לו במכירה גמורה בדבר מועט אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני עכ"ל.

בשו"ע מבואר ב' חידושים: א) דמהני להקנות לגוי בדבר שיודע שבסופו לחזור אליו ודין זה הוכיח התרוה"ד מהגמ' בגיטין לפרש"י וכן מוכח דין זה ג"כ מהתוספתא דמהני להקנות לגוי על מנת לחזור ולקנות בחזרה. (וגי' הבה"ג ורשב"א ח"א ס"י ע' וריטב"א "ובלבד שלא יערים ועי' בב"י מה שכתב ע"ז.)

ב) דמהני מכירה בדבר מועט לא אמרינן דהוי ביטול מקח מטעם דאנן סהדי דלא ניח"ל בדמים מועטים.

ובזה ביאר המ"ב בס"ק י"ט ב' טעמים מטעם דאי לא ימכרנו בלא"ה יאסר הכל בהנאה עוד טעם כתב בשעה"צ סקמ"ט בשם החק יעקב דודאי גמר ומקני כדי שלא יעבור בכל יראה.

ובבה"ל ד"ה בדבר מועט כתב ע"י מ"ב. וכהיום מנהג כל ישראל שאין מוכרין בדבר מועט אלא המקח סמוך לשווי של חמץ ומקבלין מן הנכרי איזה זהובין שקורין אוי"צ גא"ב (דמי קדימה) לתחילת פרעון והשאר זוקפין עליו מלוה וכפי המבואר בחו"מ סי' ק"צ דזה מהני.

ובטעם המנהג שנחלק על השו"ע אין לפרש שפקפקו על החידוש הא' של השו"ע דא"כ גם במכרו סמוך לשווי יש חשש זה אלא חששו לסבירת ביטול מקח במה שהישראל מקבל דמים מועטים על המקח ולא הספיק להם הטעמים שכתב המ"ב. משום דסוף סוף חיישנן לביטול מקח משום דהיה יכול למכור ביותר.

ובענין זה בכת"ס (בשו"ת יו"ד סעיף שי"א) לענין בכורה וז"ל מעלתך שאל ממני אודות אישה אחת שהיה לה עז מברכת ומכרה לנכרית ביד חצי זהב ואמרה לה שתיקח אותה לביתה ולא רצתה הנכרית להובילה דרך הרחוב משום עין הרע. ואמרה ליהודית שתניחנה בביתה ובין כך ילדה זכר. ונסתפק מעלתך אם יש לחשוש לקדושת בכור או לא. וכתב החת"ס ע"ז וז"ל ומ"מ נ"ל היינו דווקא כשנתן כל המעות, אבל בנידון שלפנינו שלא נתנה הנכרית רק חצי זהב ביד עז ששוותה הרבה, א"כ לא מביעא דינייהם שאינה קונה, וכמו שהעיד גם בעבודת הגרשוני (סי' ק"ב), אלא אפי' לפוסקים דגוי קונה בכסף ואם נתן פרוטה קנה היינו בפסק עמו דמים הראויים, ואם אח"כ נתן לו פרוטה בתורת קנין ולא בתורת ערבון קנה הכל ושאר המעות יהיה עליו חוב, אבל ליתן חצי זהב ביד עז ששווה כמה זהובים אינו אלא אסמכתא בעלמא ואין [דעת] שניהם להקנות ולא לקנות. וראיה ממ"ש תוס' בע"ז בדף ע"א סוף ד"ה רב אשי כו' וז"ל, אומנם אין צריך שייתן המעות שווה הראש והריאה אלא סגי שיקנה בפרוטה ואע"פ ששווה יותר כפליים אפי' הכי אין לחוש משום ביטול מקח שאנן סהדי שהישראל גמר ומקני לנכרי כדי להיפטר מן הבהמה עכ"ל. הרי קמן דאי לאו דאנן סהדי דישאל גמר ומקני כדי להפטר מן הבכורה היה ביטול מקח. וא"כ תינח במוכר רק אבר אחד בזול שאפילו אם יפסיד את האבר והגוי יקחנו לעצמו בדבר מועט מריוח הישראל הרבה יותר בוולד שנפטר מהבכורה דשווה הרבה טפי מאותו האבר, מה שאין כן היכי שמכרה העז כולו בדבר מועט שאם תחזיק הנכרית העז במכיר חצי זהב יהיה ההפסד רב מכפליים מדמי הוולד בוודאי לא סמכה דעתה להקנות. עכ"ל.

ובפ"ת (יו"ד סי' שכ סק"ד) העיר על דברי החת"ס דלכאורה סותר להא דבאו"ח סי' תמ"ח סעיף ג' דשם איתא או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט ועי' חק יעקב (ס"ק ט"ז) ויש ליישב עכ"ל.

ונראה לפרש את דברי הפ"ת שכתב ויש ליישב דלביאור הא' במ"ב נחא דרך לענין חמץ דאם לא ימכור החמץ יאסר לו החמץ לכן איכא אנן סהדי דניח"ל אפי' בדבר מועט משא"כ לענין בכור אפי' דיפסיד את הבכור אם לא ימכור את הבהמה מ"מ י"ל דבדבר מועט לא שווה לו למכור את הבהמה דמנ"ל דהעדיף את הוולד מהבהמה שיסכים למכור את הבהמה בדבר מועט משא"כ לביאור הב' שכתב המ"ב בשם הח"י דכדי שלא יכשל בב' ניח"ל למכור בדבר מועט לכאורה אינו כסברת הח"י דכדי שלא להיכשל באיסור אנן סהדי שרוצה אפילו בדבר מועט.

ונראה דנחלקו הח"י והחת"ס בדעת התוס' (בע"ז ע"א סוף ד"ה אמר רב אשי) במה שכתב תוס' דאנן סהדי שהישראל גמר ומקני כדי להפטר מן הבהמה האם סגי בכך דרוצה להנצל מהאיסור לחוד, או דבענין נמי שיהיה לו רווח ממשי מהמכירה דלח"י סגי בכך דרוצה להנצל מהאיסור ולהחת"ס זה בצירוף שיש כאן ריוח ובמכר בדבר מועט לא סגי.

ויש לדון לפי המנהג שראוי למכור סמוך לשווי אם גם ראוי לא ליתן במתנה דאנן סהדי דלא ניח"ל במתנה ויש מקום לחלק שבמכר החיסרון הוא במקח. דבעלמא מעשה זה חשיב מקח טעות כשמוכר בפחות באופן שיש אומדנא דאנן סהדי כו' וממילא אין כאן גמירות דעת למכור. משא"כ במתנה שהמעשה המתנה הוא מושלם שכל עניין מתנה הוא לתת בחינם אלא שהחיסרון הוא מצד שיש כאן מקבל גוי שאין רגילות לתת לגוי מתנות בהא י"ל היכא שהחיסרון הוא חיצוני ומעשה המקח הוא מושלם דמהני.

עוד יש לבאר בדברי הבה"ל דחשש לטענת הבגדי ישע (בפרט דהבה"ל הקודם הביא את הבגדי ישע) והמע' שם בדבריו יראה שהוא מפקפק בב' החידושים שכתב השו"ע ועל חידוש ב' שבשו"ע כבר פרשית לעיל

לבוא בטענות שצריכים לקנות ממנו את החמץ בחזרה ואם נשרף או נאנס החמץ נשרף לו. אלא שהוא מאמין לי שעכשיו אני מעוניין לקנות חמץ זה אחרי פסח כמדובר.

ואת קנין המשיכה ביקשתי מהגוי שיגביה ולא ביקשתי ממנו שימשוך (דהי) פשוט לי שמה שהרב אמר קנין משיכה ה"ה קנין הגבחה) כי בקנין משיכה יש בזה כמה פרטים המבואר בחו"מ סי' קצ"ח סעיף א'.

ואת קנין הכסף עשיתי עם הגוי בכסף מלא ואמרתי לו שזה שווה בערך 400 ש"ח (לפחות) ואעפ"כ אני מסכים למכור לו ב200 ש"ח, ואם הוא רוצה הוא יכול לאכול את החמץ או למכור ושיעשה בו הגוי בפסח מה שירצה אלא שאם יישאר אצלו החמץ אחרי פסח אני מעוניין לקנות במחיר יותר גבוהה ממה שמכרתי לו ואין אני מתחייב לקנות ממנו את החמץ אחרי פסח ואין הוא יכול

שהחיסרון הוא בגמירות דעת של ישראל למכור דבר יקר ולקבל דמים מועטים (כעין זה כתב הבגדי ישע).

ועל חידוש א' של השו"ע דמועיל להקנות לגוי על דעת לחזור ולקחת ממנו. הוא מפקפק מצד שחסר בגמירות דעת של הגוי שהרי בכל הקנינים כמו שצריך דעת המקנה כן צריך דעת הקונה והוא מקשה א"כ מי יגלה לנו שהגוי מתכוון להקנות בדבר שדעתו להחזיר כיון שהגוי נראה לו באופן זה שהוא מקבל בתורת פיקדון ולא בתורת מתנה ומכר אין לנו מקור מהגמרא דמהני להקנות לגוי בדבר שדעתו להחזיר (ועי' שם שדחה את רא' התרוה"ד מהגמרא בגיטין ומהרשב"א שם נראה שאפילו באשה אמרין שהיא לא יודעת להקנות כשדעתה להחזיר וא"כ כ"ש בגוי. ועוד הקשה דגם אם נימא שהגוי יודע לקנות בדבר שדעתו להחזיר אחר הפסח מ"מ מה מועיל זה הלא קי"ל דגוי אדעתיה דנפשיה עבד ואפי' בדבר שאומרים לו בפירוש שיכוון כן אינו ציית כלל ואינו מכוון ע"י שם.

היוצא מדברי הבגדי ישע דהיכא דניכר לגוי שהיהודי לא מוכר באמת אלא רק מערים בין מתנה ובין במכר שבמתנה הוא נותן לגוי על דעת שהגוי יחזיר לו בחינם (ואעפ"כ שלא פירש בהדיא שעל דעת כן נותן לו) ובמכר שמוכר לגוי בדבר מועט להפסיד את עצמו גם הגוי לא גומר לקנותו באמת (כמים הפנים לפנים כו').

לכן מסיק דברי ישע דבמכר מהני רק באופן דיהודי מוזיל לגוי בכדי שאם הגוי ימכור לגוי אחר ירויח תיכף מיד ליד (ועיין שם בדבריו בס"ק דהיכא דמוזיל שלישי או רביע ודאי אתי שפיר אבל בשאר לשונות שלו נראה מדבריו דגם להחזיל קצת פחות משווי סגי) וכשיחזור ויקנו אחרי פסח יקנה בשווי וכן במתנה מה דמהני לתת לגוי הוא ג"כ באופן הנ"ל שיחזור ויקנו ולא שיקבל מהגוי בחינם (ודלא כמשמעות של שו"ע וז"ל אע"פ שהישראל מכירו לאינו יהודי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר פסח ויחזור ויתנו לו מותר) ורק באופן זה התיר התוספתא לחזור ולקנות מהגוי אחרי הפסח.

וא"ת אכתי הגוי מרגיש שיש כאן ערמה ממה שחוזר ומוכר לאותו יהודי שמכר לו, ע"ז כתב הבגדי ישע (שו"ת סי' ב' ס"ק ג') לא מטעם דלא רצה הגוי לקנות החמץ בכל ליבו כי למה לא ירצה לקנותו מאחר שהוא קרוב לשכר ורחוק להפסד וגם יודע שהישראל מקנהו בכל ליבו ושאינו רשאי לחזור בו כי יודע שאין לו לישראל אופן אחר לעשות כ"א לא ימכור הישראל בזול כפי שיוכל יפסיד לגמרי אם יעבור עליו הפסח את כל זה יודע הגוי לכן גם הוא מסכים וגומר בכל ליבו לקנותו. ומה שמוכר אחרי פסח לישראל בחזרה הוא משום שאינו רוצה להטריח את עצמו ולחזור אחר קונים אחרים כיון שיוכל לחזור ולמכור בחזרה לאותו ישראל עצמו בריוח שנותן לו הישראל אחרי פסח.

ולפי הבגדי ישע גם במתנה לא יחייב אם כונתם שאחר הפסח יתן הגוי את החמץ לישראל בחינם ולפלא שהמ"ב סתם ולא הזהיר בזה ואולי לא רצה לחוש לבגדי ישע במקום שיש הפסד או במה שכתב בבח"ל שמנהג על ישראל כו' כולל בזה נמי שאין לתת מתנה לגוי וצ"ע.

ג. לשון הלבוש.

ד. במ"ב סי' תמ"ח ס"ק כ"ג כתב שרשאי אפי' להבטיח שיחזור ויקנה ממנו ויהיה לו ריווח. ולכתחילה העדפתי להחמיר עיין ב"ח שמביא דעות בזה.

ליה דליקני ואף שיכול לקנות בד"א שהרי עומד שם, מ"מ אינו קונה כיון שדעתו לקנות בנפילה ולא בד"א וכן הוא נמי במקרה דידן כיון שדעת הגוי לקנות ב"ב הקנינים דוקא אינו קונה אף בקניין המועיל.

שוב שמעתי כשמקנים לגוי בקניין כסף ומשיכה אין מדקדקים לפרש לגוי שכל קניין הוא בפני עצמו והטעם נראה לפרש הוא כמו שכתב בחו"ב (בב"מ סימן יא סק"א) וזה לשונו נראה דבכל הקנינים אין צריך שיתכוון שזו פעולה שקונים על ידה, אלא כל שעשה פעולה זו לשם הבאת חפץ לרשותו סגי, כיצד נתן כסף לקנות קרקע הרי זה קנה אע"פ שאינו יודע שמעות קונות וכן במטלטלים קנה חפץ, והתחיל מושכו לרשותו אע"פ שאינו יודע שיש קניין משיכה מכל מקום זכה בו עיין שם. והוא הדין בנידון דידן שהגוי שילם כסף ואח"כ מושכו את החמץ לרשותו נחשבת כפעולה לקנות, וממילא לפ"ז לא שייך לחשוש את החשש של הביאור הלכה כי הגוי בכלל לא נתכוון בהדיא לקנין ונראה שסברה זו (של החו"ב) אינו סותר לדברי הבה"ל. שהביאור הלכה מיירי היכא שעושה שאר קניינים שצריך ללמדו שקניין זה קונה והיא גופא כיוון שהגוי מתכוון לקניין יש חשש שהוא יחשוב שרק אם הוא יעשה את כל הקניינים בהא נחשב למעשה קנין מה שאין כן בנידון דידן.

עוד בענין הנ"ל ביקשתי מהרב... שיצטרף אלי לנסיעה שיראה שכל המכירה כדת, והרב... היה לו חמץ שלו והקנה לי את חמצו במתנה בקניין הגבחה (ולא מדין שליח למכור לו את חמצו).

והתעורר לי שאלה לפי שיטת הרמב"ן (הו"ד בשיטה מקובצת במ"מ דף מ"ז ע"ב בשם הריטב"א) שקנין משיכה

שקנין משיכה אינו קונה בדבר שדרכו להגביה. וכן אין קנין זה מהני בכל מקום כמבואר בסי' קצ"ז סעיף ב' ויש בקנין זה עוד כמה פרטים שאין המקום להאריך משא"כ בקנין הגבחה שקונה גם בדבר שאין דרכו להגביה וכן קונה בכל מקום. גם במ"ב (סי' תמ"ח ס"ק י"ז) שכתוב ויש מפקפקים בקנינים אלו נראה כוונתו למעט רק שאר קנינים ולא קנין הגבחה שזה דמי למשיכה שהוא קנין מועיל כמו שנראה בתחילת דבריו שהשווה הגבחה למשיכה. וכן מבואר בדברי החת"ס (שו"ת יו"ד סי' שיי"ג) וז"ל כי דבר הנקנה מיד ליד שבקרא כולל משיכה וכל אביזריה, והיינו הגבחה ומסירה וקורא לה והיא באה ורכוב ומנהיג וכל כיוצא בזה הכל בסוג משיכה דקרא ופשוט עכ"ד.

עוד נכון להסביר לגוי קודם המכירה שהוא הולך לעשות עמו ב' קנינים כדי שיוזכה בחמץ קנין כסף, וקנין הגבחה(משיכה). וכל קניין הוא קנין בפני עצמו (ולא שצריך בדוקא את ב' קנינים ואם א' מהקנינים לא מועיל לא תתבטל המכירה) כן מבואר בבה"ל סי' תמ"ח ד"ה בדבר מועט בסופו וז"ל והיכא שעושה כמה קנינים מהנכון לאמר לו בפרוש שהוא מקנה לו אפי' באחד מהקנינים ואף כי בכולם עכ"ל. ויש לדייק מדברי המ"ב מדכתב מהנכון מבואר שס"ל שהוא רק לכתחילה ולא בדיעבד ובטעם הדבר שצריך לפרש לגוי שכל קניין הוא קניין בפני עצמו כתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' כ"ד ס"ק ט"ז) שיש לחוש שדעת הגוי דוקא בכל הקנינים ואם א' מהקנינים לא מועיל (כגון שהגוי לא יבין את הקנין או שמן הדין לא חל הקנין) לא יחול שום קנין כיון שבקנינים בעין כוונה לקנות כמו שאמרו במ"מ י ע"א כיון דנפל עליה גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דליקני בד"א לא ניחא

חמצו (אלא הקנה לי את חמצו) וא"כ מכרתי חמץ שאינו שלי מהתורה בלי מינוי שליחות והקושיא היא רק אם נסבור שקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא כמבואר במ"ב סי' י"א סעיף ו' בבה"ל ד"ה מצמר ובסי' תרנ"ח סק"י שכתב שנכון להיזהר בזה. (ובדיעבד פשוט שהחמץ לא נאסר שיש לסמוך על שיטת תו' וכע"ז במ"ב סי' תמח ס"ק יז אלא שכל הנידון הוא בלכתחילה).

ויש לדון שמא שזכיתי בחמץ ע"י הרכב בקניין חצר (עיין הערה ד).^ה

במתנה אינו זוכה מדאורייתא אלא מדרבנן ומדאורייתא לדעת הרמב"ן זוכה רק בקניין חצר או חליפין, והיינו שקי"ל כר' יוחנן שמעות קונות דבר תורה במקח וממכר והיכא שאין מעות כגון מתנה נחלקו הרמב"ן ותוספות (ע"ז דף ע"א דה' פרשני) אי קנין במשיכה זוכה מדאורייתא, וא"כ יוצא החמץ שמכרתי להרב... מדרבנן הוי שפיר מכירה כי זכיתי בו בקנין הגבהה ולגבי הדאורייתא החמץ הוא לא חשיב שלי אלא שייך למשלח ולא שלח אותי למכור לו את

ה. יש לדון: א) אי כלי קונה מהתורה כקניין חצר.

ב) כשהכנסתי את החמץ לרכב לא היה כאן כוונה לקנות דהא חשבתי שהוא שלי כבר לפני הקניין חצר.

ג) אי חצר שכורה קונה לשוכר או למשכיר.

ד) רכב נידון כחצר מהלכת שאינו קונה כבהמה (חו"מ סי' ר סעיף יג) או כספינה שקונה (סי' רעג סעיף טו).

ה) היאך זכיתי בהרכב השאול האם המשיכה שעשיתי בה זכתה לי מהתורה לדעת הרמב"ן.

ובנידון א' מסברא נראה שהוא מהתורה דמהכ"ת נימא דחז"ל הוסיפו כאן קנין וכן משמע מדברי רע"א בתשובה (ח"ד סע"ט) דמהני קנין כלי דגוי להפקיע דין בכורה ע"ש ומשמע שהוא קנין מהתורה אך אין להוכיח מהא דמצינו דמהני ליתן גט בכלי האשה וש"מ שהוא מהתורה, דשמא הוא מדרבנן דמצינו גם גיטין דמהני ע"י תקנת חכמים כקנין ד"א דמהני לגט ולדברי הרמב"ן (גיטין ע"ח:) הוא מדין דאפקעניהו רבנן לקידושין.

ובנידון ב' יש לדון מב' סברות דיועיל א) י"ל דחצר קונה שלא מדעתו ואפי' סבור שהוא שלו, כמו שציין רעק"א בגליון הש"ס בב"ב נד ע"א דכן נראה מתו' גיטין ס"א ע"א דה' ליקוט וכן נקט הש"ך בסי' ערה סק"ג בדעת הרמב"ם והשו"ע. אלא דתו' בב"ב נ"ד ע"א פליג וס"ל דגם בחצר אינו קונה שלא בדעתו כסבור שהוא שלו ועי' מל"מ פ"ז מהלכ' גזילה ה"ח ולדבריו אין התוס' בגיטין חולקים על דעת תוס' בב"ב וכן ס"ל לחוב"ב במ"מ סי' י"א ס"ק א' אלא דפליגי בכוונת תוס' דלהמל"מ כוונת תוס' בגיטין דקמ"ל דכיון לזכות במה שתפס וכו' ובחוב"ב דא"צ לכונן לזכות אלא כיון דבא לקחתו לעצמו חשיב זה מעשה קניין.

ב) אפי' אי נחוש לתוס' בב"ב מ"מ יש לדון דגם בשאר קניינים אין צריך כוונת קנין בכה"ג שדעת אחרת מקנה כדנקט רעק"א בתשובה סי' לו ואפי' בכה"ג שהמקנה גם אין מכיון להקנות לקונה בקנין זה וכן הוא בנידון דידן וכן לפמש"כ הקה"י בב"ב סי' כז דווקא בכה"ג שעושה צורת קניין מהני זה ולא במורד דאין עושה פעולת לקיחה ובציור הנ"ל של החמץ יש כאן הוראת בעלות (וכע"ז ראייתו בהרשב"א בב"ב פ"ד ע"ב ד"ה מדד ולא משך בישוב דעת ראב"ד) אלא שקשה לסמוך על רעק"א הנ"ל עי' בנתיב"מ סי' ר' סקי"ד דס"ל דלא מהני דעת אחרת מקנה אלא א"כ הי' כוונת דעת המקנה, וגם הרעק"א כתב וז"ל אין רצוני לסמוך על האי היתרא לחוד (כוונתו היכא שאין דעת אחרת מקנה להדיא) להמציא דבר חדש מה שלא מצאתי הערה לזה בגדולי האחרונים עכ"ל, וגם במהדו"ת סי' נ"ו ד"ה ומ"מ מבואר דס"ל דאין להוכיח מהראב"ד אלא היכא דהמקנה מתכוין להקנות לו בקנין (וזה סותר למש"כ בסי' ל"ז).

בנידון ג' רוב הפוסקים ס"ל דשוכר יש לו קנין חצר (ושוכר ושואל חד דינא להו) אלא שדעת הרמב"ם שקונה המשכיר ויש נידון באחרונים על איזה אופן הוא דיבר. ועי' בנה"מ בפתיחה לס' ר'.

סותרת הביטול וכע"ז בגר"ז בריש הל' מכירת חמץ.

עוד י"ל דלא חיישינן לדעת הרמב"ן אלא שס"ל כדעת תוס' כמו שנראה במ"ב סי' תמ"ח סקט"ו ובשעה"צ שם סקל"ה דפסק לדברי התו' דמהני להקנות את החמץ לגוי במתנה בקנין הגבהה או משיכה והרי המ"ב מיירי לכתחילה, והרי לכתחילה בעי קניין מהתורה כמשכ' המ"ב בס"ק יז', ולדעת הרמב"ן קניין זה אינו מהני אלא מדרבנן.

ואולי יש לדחות דלענין גוי צירף המ"ב דעת רוב הפוסקים דבגוי מהני קנין משיכה מהתורה אפי' במכר.

ועי' חו"ב (בב"מ סי' יב סק"ז) דהביא דעת הרבה ראשונים דלענין קנין משיכה מהני קנין דרבנן לדאורייתא וע"ש דכן הכריע ולפ"ז אין לחוש בגוונא דידן.

בשנת תשפ"ג שמעתי שהגוי שמכרתי לו חמץ (שנה שעברה) אבא שלו יהודי והבן גר עם אביו בדירה ויש לבדוק ב' דברים:

א. שאני מכשיל את האבא שאינו עושה

ועוד יש לומר דיש לסמוך בזה על שיטת החזו"א (זרעים ליקוטם סי' ו' סק"א) שס"ל דמהני דין זכין בהפרשת תרו"מ וא"כ כיון שגילה דעתו שרוצה למכור את החמץ, מהני מכירתי מדין זכין אלא די"ל דלא מהני כאן זכין כיון שלא כוונתי לעשות שליחותו אלא למכור את החמץ שהוא שלי ועוד י"ל שיש להקל כיון שבעל החמץ עשה ביטול א"כ אין כאן אלא איסור דרבנן ושפיר ויש לסמוך על קנין דרבנן ואחרונים דס"ל כן בכור שור פסחים כ"א והקצה"ח סוף סי' קצ"ד והמקו"ח סי' תמ"ח סק"ה. ויש אחרונים שחלקו ע"ז עי' ספר דרך ישראל פסחים סי' י"ט סק"ב שביאר בזה הסברות שצריך קנין דאורייתא.

א. כיון דחז"ל חששו שלא ביטל בלב שלם י"ל דדנו כאילו אין כאן כלל ביטול ולכן בעינן מכירה לגוי מהתורה.

ב. לסברת הרמב"ן שיסוד דין ביטול הוא כיון דלא מחשיבו י"ל דבכה"ג שחושב לחזור וליטול מן הגוי לאחר פסח אין כאן ביטול כלל ולא יתכן לאמר דמדאורייתא איכא ביטול ומדרבנן איכא מכירה דהמכירה

בנידון ד' וראיתי בספר פתחי חושן (בדיני קניינים) פ"ח הלכה כ"ט בהערה ס"ג שפסק כשהרכב עומד במקומו גם להצד שנידון כבהמה, הוי כבהמה כפותה וקונה (כמבואר בשו"ע חו"מ סי' רב סעיף יג) וז"ל בהערה שם ויש לדון בעגלה או מכונית אם דומה לבהמה ועבד או דומה לספינה, ולכא' דומה לבהמה, דרך גבי מים שייך לומר מיא מסגי תותא, ואולי גם בעגלה אפשר לומר שהגלגלים מהלכים, ולא מצאתי, ומ"מ נראה שאף אם נאמר שדינן כחצר מהלכת, היינו דווקא כשהם מהלכים ממש, אבל כשעומדים לא אמרינן דכל דמהלך לא קנה עומד נמי לא קני, דשאני בהמה ועבד שדרכם להלך מעצמם, ואף ספינה שהוצרכן בה לסברא דמיא מסגי תותא, נראה שאם היא עומדת בלא"ה קונה, אלא שאין דרך ספינה לעמוד בים אם א"כ היא כפותה, ובכפותה אף בהמה קונה וה"ה בעגלה ובמכונית כשהם עומדים דינם ככפותה.

בנידון ה' ולכא' בפשטות לא מועיל משיכה בשאלה ובשכירות לזכות מהתורה דמ"ש ממתנה דלא מהני וא"כ גם אם קנין כלים הוא מהתורה אבל כאן אין הקנין מהתורה כיון שאין הכלי שלי מהתורה. אלא דלחסרון זה בציור שלי, נכנס הרכב לחצר המשתמרת ונמצא דיש כאן קנין שכירות מהתורה (אלא דיש לדון דלכא' לא היה לי ענין לזכות בקנין שכירות, ואם המשאיל יבקש הרכב אני יחזיר לו כיון שהם של הורי ודמי למה שכתבו תוס' בב"ב ג"ד ע"א ואם יודע ואין מתכווין לקנות לא קני וצ"ע).

זבוני מזבין לה מעשה ידיה מיבעיא" והעיר שם שהרמב"ם סתם ולא כתב עד איזה גיל האב יכול למכור את בניו ובנותיו וז"ל הרמב"ם עכו"ם מוכר בניו ובנותיו שנאמר מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם" משמע אפי', גדולים ונראה שהגדר שכל שסמוך על שולחן אביו ועוד כתב שם וא"כ יש להיזהר מאד במכירת חמץ גם מטעם אחר שאצלנו מצוי שהבנים עד החתונה סומכין על השולחן אביהם ומיתזנא מיניה בלי שישלמו כלל, וא"כ למעשה המעות שנותן בזה"ז לעכו"ם אינו שלו כלל דשייכי להאב שמייתזנא מדיליה, ועיין תו' גיטין מ"ז ע"ב ד"ה ולביתך דאף שאינו חייב במזונות בתו מהתורה, כיוון שזן אותה מסתברא שמדין תורה מעשיה ידיה שלו.

אלא שהוא דן שם שהיום לפי החוק א"א למכור את הבן לעבד וא"כ יתבטל הדין של סמוך על אביו אלא שי"ל שלא אזלינן אבתר החוק אלא דנים לפי דין תורה וממילא חוזר הדין של סמוך על שולחן אביו ועי' בהערה שם מה שדן בדינא דמלכותא דינא.

ושאלתי את הגאון ר' ראובן פוזן שליט"א ואמר לי שהרמב"ם מדבר בקטנים ואמרתי לו דבספר הנ"ל דייק ממה שהרמב"ם סתם ולא חילק ואמר לי שזה עדיין נשמע לו חידוש.

אבל הוא אמר מ"מ בנידון דידן אין כאן שאלה שהרי אמרתי לו שאביו יהודי וא"כ אין קשר בין האב לבן.

ונראה לפרש את כוונת הרב שכל הדין בהרמב"ם שהאב יכול למכור בניו ובנותיו הוא מדין שבגוי יש חייס והכא שהאב יהודי והבן גוי אין ביניהם חייס

מחיצה לחמץ (ויש חשש שמא יבוא לאוכלו) כמבואר בסי' ת"מ סעיף ב' (ועוד עי' סי' תמח במ"ב סק"ב).

ב. בענין סמוך על שולחן אביו בחו"מ סי' ער סעיף ב' כתוב מציאת בנו ובתו הסמוכים על שולחנו אע"פ שהם גדולים וכו' הרי אלו שלו וכתב הרמ"א והוא הדין אם הרויחו בסחורה או במלאכה וע"י חידוש רעק"א שם על השו"ע שהביא על דין הרמ"א מחלוקת ראשונים.

ובל זה מיירי ביהודי ויש לדון מה הדין בגוי האם שייך סמוך על שולחן אביו ואם גם בגוי יש סמוך על שולחן אביו נמצא שאביו זוכה בחמץ ויש כאן איסור לפני עוור וגם החמץ נאסר בהנאה.

ושלחתי לשאול את הגראי"ש גריינימן שליט"א ואמר ששרי למכור לגוי הנ"ל את החמץ שכיון שכל הקרטון שמביאים לגוי הוא קרטון שעומד לסחורה חשיב כמחיצה ואביו היהודי יודע ג"כ שאין לו לגעת (ועוד יש לדון שלא חשיב שאני מכשילו במה שאין לו מחיצה דבלאו הכי הבן מכניס חמץ בבית) ולדין השני של סמוך על שולחן אביו אמר שאין בגוי (הנ"ל) סמוך על שולחן אביו ויש להוסיף שסמוך על שולחן אביו זה תקנת חכמים ומסתבר שבגוי לא תיקנו.

אחר כך ראיתי בספר מועדים וזמנים [החדש] סימן לט בעניין מכירת חמץ לנכרית דווקא ולא לנכרי ושם כתב שבגוי יש סמוך על שולחן אביו והביא מקור מהרמב"ם, והרמב"ם בהלכות עבדים פ"ט ה"ב כתב שגוי יכול למכור את בניו ובנותיו וכן פסק השו"ע יו"ד סי', רסז הלכה יז וממילא פשוט שמעשה ידיהם שייך לגוי דגמ' מפורשת בכתובות [מז ע"א], "השתא

(כהחזו"א) ג) שאביו יהודי אין חייס ואינו יכול למכור את בנו ד) מסיח לפי תומו בגוי שאביו נפטר.

למכירת חמץ הנ"ל בשנת תשפ"ג הצטרף אלי הגרי"ד ספטימוס שליט"א ועוד שני אברכים ושאל האם בדקו את הייחוס של הגוי שהוא גוי ואמרתי שלא בדקתי אלא שאני יודע שכל הקהילה באופקים משתמשים בגוי הנ"ל והוא הגוי של שבת שלהם ולא ה' ניחא לו שלגוי אין לו חזקה שהוא גוי והתקשרו להגר"י טשזנר שליט"א ואמר שהוא בעצמו לא בדק אבל הוא יודע שהרבנים בקהילה בדקו על הגוי הזה שהוא גוי, ואמר הגרי"ד ספטימוס שליט"א א"כ עכשיו גם אם יתברר אח"כ שהגוי הזה היה יהודי אחרי שהורה חכם כבר אין ע"ז קנס שחמץ שעבר עליו הפסח.

לאחר זמן הבנתי מאחד הרבנים שליט"א שרק משום שיש לי צורך התירו לי לעשות מכירה זו אבל לא להוסיף חמץ נוסף שאינו מוכרח להם לאחר הפסח, (ובל"ז ראוי לא לסמוך על המכירה) ושאלתי מ"ש מהמכירה שעשו במשנת יוסף ששמעתי שסומכים ע"ז למעשה לאוכלו לאחר הפסח (ושם לכאורה זה גרע טפי דידוע שהמכירה היא בכמויות גדולות ויותר חסר בגמירות דעת), ואמרו לי דיש לחלק דבחמץ שלי כבר היה זה ברשותי מקודם והוי טפי הערמה ושאלתי א"כ שאני יאמר לאחר למכור לגוי החמץ או אני יאמר לגוי לקנות חמץ מכספו

וחשיב האב כמו אחר שמפרנס את הבן שוודאי אינו יכול למכור אותו.

ובחו"מ סי' רפג סעיף א מבואר שגר אינו יורש את אביו הגוי, אלא מדבריהם תקנו לו שיירש שמא יחזור לסורו, וממילא מסתבר ג"כ איפכא שגוי אינו יורש את אביו היהודי שאין ביניהם חייס (אלא שלא מצאתי בהדיא).

אח"כ סיפרתי להגר"ש זילבר שליט"א מה שאמר לי הגר"ר פוזן שליט"א והראה לי חזו"א (קידושין סי' קמח דף כב ב עבד כנעני נקנה בכסף וכו'), ושם מבואר אגב אורחא¹ שפירש ברמב"ם שמייירי בקטנים²

ולמעשה לקושטא דמילתא שחזרתי לקנות את החמץ בחזרה נכנסתי עם הגוי בדין ודברים לגבי לקנות דירה במקום מגוריו כדי לדעת בעקיפין את המצב המשפחתי של הבן הגוי האם הוא סמוך על שולחן אביו ואמר לי כמסיח לפי תומו שאביו נפטר לפני עשר שנים ובדירה בה הוא נמצא עם אמו ועוד שני אחים שלו א"כ לא מתחיל השאלה כלל.

ולחוש שהאמא תזכה בכספו לא מצינו שאישה זוכה בזכות בנה.

לסיכום בגוי הנ"ל לא שייך סמוך על שולחן אביו א) יש לדון מדינא דמלכותא דינא שהיום א"א למכור את בניו (כמבואר בהערה שם), ב) שהרמב"ם מייירי רק בקטן

ו. החזו"א דן שם האין אפשר לקנות עבד כנעני בקנין כסף הרי מה שאתה נותן לעבד את הכסף מיד האדון זוכה בכסף חזרה מדין מה שקנה עבד קנה רבו וא"כ לא חשיב נתינה ואחד מן התירוצים הוא מתוך משכחת לה כמו שכתב הר"מ שהגוי רשאי למכור את בניו הקטנים.

ז. עוד יש לדון עד איזה גיל הגוי נחשב קטן, ביהודי עד הבר מצווה אבל בגוי מה השיעור, ועי' תשובת חת"ס יו"ד חב סי' שיז ושם הוא מסיק שבגוי השיעור הוא כל ששכלו שלם כראוי וכעין מה שכתוב בב"ב קנה ע"ב דמסברו ליה ומסבר הוה גדול ופחות מזה הוי קטן.

ולעצמו ואח"כ אני אקנה מהגוי את החמץ לעשות עם החמץ משא"כ במקרה שלי שאין
ואמרו לי שעדיין שבמשנת יוסף זה עדיף לגוי צורך בחמץ זה הוי טפי הערמה ולכן
כיוון שהגוי שמכר הוא סוחר ויש לו מה רק במקרה הצורך התירו לי.



הרב מישאל מרציאנו

בביאור גדרי 'שומע כעונה' בכמה ענינים, ובדין 'שומע כעונה' בד' כוסות ובחיוב הגדה [ובביאור שיטת הב"ח בדין שומע כעונה ומו"מ בדבריו]

ביאור גדרי שומע כעונה

א. בגמ' בסוכה (לח' ע"ב) ילפי' דין "שומע כעונה" תחילה ממנהג ההלל ש'הוא אומר ברוך הבא' והן עונין 'בשם ה' מכאן לשומע כעונה, ובמסק' מיייתי' ליה מדברי ר"ש בן פזי אריב"ל בשם בר קפרא מדכתי' (מלכים ב' פכ"ב פסו' טז) "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה" וכי מלך יהודה קראן והלא שפן קראן דכתי' (שם פסו' י') "ויקראהו שפן לפני המלך" אלא מכאן לשומע כעונה.

וידוע מ"ש להסתפק החזו"א (או"ח סי' כט' ס"ק א' וג') בגדר שומע כעונה די"ל דחידשה תורה שכמו שיוצאין י"ח ע"י 'אמירה' כן יוצאין ע"י 'שמיעה', והיינו מדין שמיעה לחודה, לפי ששמיעה נחשבת כאמירה.

ולפי"ז מ"ש 'שומע כעונה' היינו שע"י שמיעה יוצאין י"ח מדין 'שמיעה' לחוד, וכמו שיוצאין באמירה.

אך אפ"ל להתחדש ב'שומע כעונה' שע"י שמיעתו את דיבור חבריו מצטרפים השמיעה של השומע והדיבור של המשמיע יחד ונעשה השומע שותף בדיבורו של חברו, ונחשב שהוא אמר את דיבור חברו,

והיינו שמתייחס אליו גם הדיבור של המשמיע, וכל' החזו"א 'מתאחדים השומע והמשמיע ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלמה' עכ"ל, וכצד זה הסיק החזו"א.

ולפי"ז 'שומע כעונה' היינו ממש כפשוטו שע"י השמיעה הוא נחשב עונה ממש.

וא"כ נמצא ב' הגדרות בדין 'שומע כעונה' א' שע"י השמיעה לחודיה יוצאין י"ח לפי שיש פרשה בתורה של 'תורת שמיעה' שזה התחדש בשומע כעונה, ב' שע"י שמיעתו דיבורו של חבריו חידשה תורה שמצטרפות יחד ונעשה שותף בדיבורו, וכן הסיק החזו"א.

ראיות החזו"א כצד ב'

ב. והחזו"א (שם) יסד דבריו ד'שומע כעונה' אי"ז שחידשה תורה שיוצאין ע"י שמיעה לחודיה, אלא רק ע"י אמירה יוצאין י"ח ורק שחידשה תורה שע"י השמיעה נחשב הדבר כמו אמירה וכמ"ש משום דמשתתפים השומע והמשמיע יחד כמ"ש בצד הב' ויסד זאת מכמה מקומות.

א' מהא דבעי' בדין 'שומע כעונה' כוונת משמיע להוציא (עי' ר"ה כח' כט'),

א. ויעי' בקה"י (פסחים סי' ז') דנראה בדבריו עוד צד בשומע כעונה שהוא מדין כעין 'שליחות' והיינו שאמרי תחבירו פוטרנו, וכן משמע בדברי הגרא"ו בקובצה"ע (סי' מח' אות יד' ד"ה ובסוגיא) שכתב וז"ל 'דדין שומע כעונה הוא שהשומע יוצא במצוה של העונה'.

עצמו וכמ"ש בצד א', א"כ לכאורה הוי בגדר 'קראה על פה' דלא יצא, דבמגילה יש דין לקרות מתוך הכתב, אלא ע"כ שהגדר הוא דמשתתפים הדיבור והשמיעה יחד, ומאחר והדיבור של המדבר נעשה מתוך הספר לכך חשיב גם דיבורו של השומע [שנעשה ע"י השמיעה] נעשה מתוך הספר.

מו"מ בראית החזו"א מ'בר חיובא' ומ'כוונה להוציא'

ג. אכן בעיקר הראיות שהביא החזו"א יש לדון, א' ממה דהביא ראייה דבעי' 'כוונה להוציא' ולא סגי בזה שהשומע מתכוון לצאת בעצמו ועי"ז חשיב 'שם ברכה' או 'קריאה', י"ל דזהו תנאי מהל' 'שומע כעונה' דילפי' ליה ממקור הדין של שומע כעונה והיינו מקרא 'ויקראהו שפן לפני המלך' והיינו ששפן התכוון שישעיהו ישמע, ולכך בעי' בכל שומע כעונה דומיא דהתם שיתכון להוציא ובל"ז לא יצא י"ח.

וממה דהביא דבעי' 'בר חיובא' י"ל משום דאם אינו בר חיובא ל"ח 'ברכה' אלא מילים בעלמא, וכמו שמצינו בתקיעת שופר דעיקר המצוה היא לשמוע, ואעפ"כ בשמע תקיעה מן אשה או מן החש"ו לא יצא, ואע"פ דיש כאן 'שמיעה' מ"מ אם שמע ממי שאינו מחויב בדבר ל"ה כ'קול שופר' אלא כ'קול פסול' והוי כחמור נוהם, וה"נ הכא בדין שומע כעונה י"ל דאם שמע

ושיהא הקורא מחויב בדבר (אם לא מדין ערבות)², ואם נימא דבשומע כעונה התחדש שיוצא ע"י השמיעה לחודיה, והשומע פועל עבור עצמו ע"י השמיעה, א"כ למה בעי' לכוונת משמיע ושיהא המשמיע מחויב בדבר, והרי מאחר ושמע א"כ יצא מצד עצמו י"ח.

אע"כ דגדרו הוא דמתייחדים הדיבורים ולכך בעי' כוונה להוציא ע"מ שישתתפו יחד, דבלא זה ל"ש צירוף, וכן משו"ה בעי' 'בר חיובא' בשביל שהיה למשמיע 'דיבור של מצוה', ובלא בר חיובא ל"ה דיבור של מצוה ול"ש להתאחד עם דיבור שאינו של מצוה לצאת י"ח.

ב' משיטת מ"ד לא השמיע לאוזנו לא יצא (ברכות טו' ע"א), וצ"ב א"כ איך יוצאין י"ח ע"י 'שומע כעונה', והרי אם נימא שבשומע כעונה התחדש שיוצאין ע"י שמיעה לחודיה א"כ נמצא דלא השמיע לאוזנו והוי כדיבור בלחש ואיך יוצאין י"ח, ולא מסברא דפליג על הך דינא דשומע כעונה, אע"כ דגדר שומע כעונה הוא שהדיבור של חברי נעשה הדיבור שלי וא"כ חשיב דיבור חברי כמו שאני דברתי ע"י התאחדות השמיעה והדיבור וא"כ השמיע לאוזנו.

ג' מהא דבקריאת המגילה מוציא א' את הרבים י"ח בקריאתה והיינו מדין שומע כעונה, ואם נימא ששומע כעונה פועל מדין 'תורת שמיעה' וכל א' יוצא ע"י שמיעת

ב. ועיקר הראיה שלו נראה מדבעי' לטעמא שיצא מוציא משום ערבות, ואי נימא שגדר 'שומע כעונה' הוא מתורת שמיעה א"כ ל"ל דין 'ערבות' תיפור"ל מדין 'שומע כעונה', אע"כ דגדרו הוא כמ"ש ולכך בעי' 'קריאת מצוה' ומאחר ויצא כבר י"ח א"כ אי"ז 'קריאת מצוה', ומדין 'שומע כעונה' לחוד לא היה אפשר לצאת י"ח מאחר והשומע יוצא בה י"ח נעשית קריאת מצוה לגבי המשמיע ולכך יוצא בה י"ח, דא"א לומר כן דמאחר ואין חבירו יוצא בה י"ח עד שתהיה קריאת מצוה, ואי"ז קריאת מצוה עד שחבירו יוצא בה א"כ איך יוצא בה, ולכך בעי' דין 'ערבות' שמשותף אותם יחד לצירוף בב"א למצוה שלמה, וזהו הראיה שלו דבעי' 'בר חיובא' והיינו בלא ערבות וכמ"ש.

יוצא והרי הוי בגדר 'הרהור' דסו"ס לא השמיע לאוזנו.

ולכך למד החזו"א דע"כ 'שומע כעונה' הוי בגדר השתתפות הדיבורים יחד וא"כ חייב משמיע לאוזנו דיבור חבירו שהוא דיבור עצמו.

אלא די"ל דגם אי נימא דמה דבעי' להשמיע לאוזנו הוא מדיני 'דיבור' וכמ"ש החזו"א דבלא זה הוי כ'הרהור', ג"כ י"ל בפשיטות הא דמהני שומע כעונה למ"ד לא השמיע לאוזנו לא יצא, אפילו אם שומע כעונה מהני מתורת שמיעה, וה"ט דכל מה דשייך לדון מצד הרהור זה רק כשיוצאין י"ח ע"י 'אמירה', אבל בשומע כעונה מה דמהני הוא מדיני 'שמיעה' א"כ זה מה שהתחדש דע"י שמיעת חבירו יוצאין י"ח ול"ש לדון מצד 'הרהור'.

ובלא"ה ג"כ י"ל עוד דמאחר וחבירו המדבר איהו השמיע לאוזנו, א"כ י"ל ד'שם דיבור' עליה, ומאחר כן איהו שמע דיבור כשר שאינו בתורת הרהור ובסמוך אי"ה יתבאר יסוד זה גבי קריאת המגילה.

מו"מ בראית החזו"א מקריאת המגילה, ויסוד האחרונים (קה"י ועוד) דלצד א' גם התנאים מתקיימים ע"י השמיעה,

ה. וממה דהביא ראה החזו"א ממקרא מגילה, דאם נימא דמתורת שמיעה א"כ הוי קראה ע"פ, ביארו האחרונים (עי' קה"י בחי' עמ"ס מגילה וברכות) יסוד נפלא ופשוט דאם נימא דיוצא מ'תורת שמיעה' א"כ אין הביאור הוא שיוצא מדין שמיעה עצמית ללא כל שייכות למשמיע, דודאי יש התייחסות ג"כ בין המשמיע לשומע דע"י דיבורו יוצא, וא"כ י"ל דמאחר ושומע איהו

ממי שאינו מחויב בדבר ל"ה 'שם ברכה' אלא 'מילים בעלמא'.

מו"מ בראית החזו"א מדין 'להשמיע לאוזנו' וביאור הדין השמעה לאוזנו,

ד. וממה דהביא החזו"א ראה מדעת מ"ד שלא השמיע לאוזנו לא יצא א"כ איך לשיטתו יוצאין ע"י 'שומע כעונה' והרי הוי בגדר לא השמיע לאוזנו, י"ל ע"פ מה שיש לחקור תחילה מה הביאור בהא דבעי' "להשמיע לאוזנו", די"ל דזהו דין ב'דיבור' דיבור היינו מה שמשמיע לאוזנו, אבל בלא השמיע לאוזנו א"כ אי"ז 'קול' אלא 'הרהור', א"ד י"ל דחשיב דיבור גם בלא השמיע לאוזנו אלא דיש דין נפרד שהוא תנאי שבשביל 'לצאת ידי חובה' מלבד דבעי' דיבור בעי' ג"כ שישמע לאוזנו הך דיבור.

ואי נימא כמו הצד הב' שדין להשמיע לאוזנו הוא דין שמלבד הדיבור ג"כ תשמע האוזן, א"כ י"ל דב'שומע כעונה' סו"ס הכא שמעה האוזן את הדיבור [של חבירו], והיינו דכל מה דבעי' השמעה לאוזנו את הדיבור זה בכדי לצרף את הדיבור והשמיעה יחד לקיום המצוה, אבל הכא כל המצוה מתקיימת ע"י השמיעה שבה מתקיים הדיבור והשמיעה יחד.

אך החזו"א שהקשה כן י"ל דאזיל לשיטתו דס"ל דדין השמעה לאוזנו הוא מהל' דיבור, ובלא השמיע לאוזנו אי"ז דיבור והוי כ'הרהור', דכתב החזו"א (או"ח סי' יד' אות א') בזה"ל דס"ל לר"י מסברא דלא השמיע לאוזנו לא מחשב דיבור כלל, שעיקר הדיבור הוא השמעת קול לזולתו, ובחשאי אין לו תורת דיבור, אלא תורת הרהור' עכ"ל.

ומשו"ה גם בשומע כעונה אם הביאור הוא דיוצא מתורת שמיעה א"כ צ"ב איך

שומע כעונה בברכת כהנים, וה"ט משום דבברכת כהנים מלבד מה דיש דין 'אמירה' יש ג"כ דין 'קול רם' וכדילפי' בסוטה (לח' ע"א) מקרא ד'אמור להם', וכל מה דשייך שומע כעונה זה רק על 'אמירה' לחוד, אבל לא על ה'קול רם' דסו"ס לא אמר בקול ולא גרע מאומר בלחש עכ"ד.

והאחרונים (ע"י קה"י ח"ו סי' ה' ד"ה והנה) ביארו דנחלקו הביה"ל והחכם א' בגדרי שומע כעונה דלעיל, דהבית הלוי למד שנאמר בשומע כעונה נאמר שמהני ע"י 'תורת שמיעה' והיינו שחידשה תורה שכמו שיוצאין ע"י אמירה כן יוצאין ע"י שמיעה, וא"כ השמיעה נחשבת לאמירה אבל לא לאמירה ב'קול רם'¹, אבל "החכם אחד" למד כמו החזו"א שבשומע כעונה נאמר שיוצאין ע"י 'תורת דיבור' והיינו שחידשה תורה שע"י שמיעת השומע את דיבור המשמיע משתתפים יחד בדיבור, וא"כ השתתף בדיבור ג"כ של ה'קול רם'.

ובאמת בחזו"א (שם) הביא את דברי הביה"ל הנ"ל והקשה ע"ד דלפי מ"ש לשיטתו שיסוד שומע כעונה היינו התאחדות המשמיע והשומע ונעשים שותפים בדיבור א"כ גם נעשים שותפים בקול רם ואפשר לצאת י"ח בשומע כעונה גם בברכת כהנים, אכן לפימ"ש הביה"ל למד דלא כדברי החזו"א ולק"מ.

וא"כ נמצא א"כ פלוגתא בין הביה"ל לשומע כעונה מהני מדין 'תורת שמיעה' לחזו"א דס"ל דמהני מ'תורת דיבור'.

שנאמר מתוך הכתב א"כ נחשב כשמיעה מתוך הכתב מאחר והאמירה נעשית מתוך הכתב ולכך ל"ה כ'קראה על פה'.

וביאור הדברים דשומע כעונה לא הוי רק על עצם האמירה והדיבור וכמו שלמד החזו"א, אלא גם על התנאים הנוספים כגון על הקריאה מתוך הכתב וכו', וה"ט לפי ששמע קריאה שנקראה מתוך הכתב.

ויש להביא ראיה לזה, מעיקר ילפותא דשומע כעונה דילפי' ליה מדכתי' "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה", וא"כ מפורש שישעיהו ע"י שמיעתו לא רק קרא אלא הוי כ'קרא מתוך הספר', והיינו לפי ששמיעתו הוי כשמיעה מתוך הספר.

דברי הביה"ל והחכם א' בדין שומע כעונה בברכת כהנים וביאור פלוגתתם דתליא בצדדים דלעיל

ו. וידועים דברי הבית הלוי (עה"ת בסוף עניני חנוכה) שהביא בשם חכם א' שאמר שכהן אחד יכול לומר את ברכת כהנים ושאר הכהנים ישתקו ויצאו י"ח מדין שומע כעונה, והיינו דמהני שומע כעונה בברכת כהנים.

[ולפי"ד רצה לבאר הביה"ל את המשנה במגילה (פ"ד מ"ו) 'המפטיר בנביא וכו' והוא פורס על שמע והוא נושא את כפיו', ולכאורה צ"ב מהו 'הוא נושא כפיו' והרי כל כהן נושא כפיו, אכן אם נימא דמהני שומע כעונה בברכת כהנים א"כ י"ל דזהו כוונת המתני' דהך כהן יוציא את שאר הכהנים ע"י שומע כעונה].

אך הבית הלוי חלק ע"ד וס"ל דלא מהני

ג. אבל האמת דאפ"ל דס"ל לביה"ל ג"כ דשומע כעונה מ'תורת דיבור' וכמ"ש החזו"א, ומ"מ ס"ל דל"מ שומע כעונה בברכת כהנים משום דכל מה שחידשה תורה דמחשב כדיבורו ע"י שמיעה זה רק לגבי ה'דיבור' ולא לגבי ה'קול רם' שבו וכ"כ במשמרת חיים (ח"א ברכות סי' א'),

מה דבעי ל'קול רם' זהו תנאי שהוא חלק מהאמירה, והיינו 'לומר בקול', א"כ ע"י שומע כעונה יוצא רק לאמירה ולא ל'קול רם' וחסר בקיום המצוה בשלימותה, משא"כ לגבי קריאת המגילה י"ל דמה דבעי לקרות מתוך הכתב אי"ז תנאי שהוא חלק ממצות האמירה, אלא 'תנאי' נפרד לקרות מתוך הכתב שלא תהיה קריאת ע"פ, ולזה י"ל דגם ע"י שמיעה ל"ח כקראה ע"פ משום דסו"ס שמע את החפצא של המצוה שהיא קריאת המגילה, אלא דמה שיש דין לא לקרות בע"פ, י"ל דסו"ס הקריאה לא היתה מתוך ע"פ ודו"ק היטב.

ביאור האחרונים (הגרי"ז והאבי עזרי) בביתא דברי הביה"ל

ח. אלא שכבר ידוע מה שביאר הגרי"ז (חי' הגרי"ז החדשים סי' סה') וכן מבואר בחי' האבי עזרי (על הרמב"ם נ"כ פי"ד הי"ד סוד"ה הנה), דברי הבית הלוי באופ"א [ודלא כפשטות הדברים וכפי שלמד הקה"י] והוא שס"ל דבדין 'שומע כעונה' נתחדש שמהני רק לגבי הגברא עצמו ולא לגבי אחרים, וביאור הדברים דרק במקום שאני מצוה לעשות משהוא אני יכול לצאת י"ח ע"י שומע כעונה, אבל במקום שאני מצוה לקיים דבר לאחרים בזה ל"ש שומע כעונה דלמעשה לא עשיתי זאת לאחרים.

ובברכת כהנים מלבד הדין שמצוה הכהן לומר את ברכת הכנים יש ג"כ מצוה שישמעו הקהל וילפי' ליה מקרא ד'אמור להם' דרשי' 'כאדם שאומר לחבירו' (ומזה דרשי' ג"כ דבעי קול רם), ובספרי (פר' נשא) דרשי' מקרא 'אמור להם' שיהיה הקהל שומע, ולכך ס"ל לביה"ל דעד כמה שכלפי האמירה של הברכה שפיר מהני שומע כעונה ככל אמירה דמהני בה שומע

תמיהות ע"ד הביה"ל וביאור החילוק לצד א' בין תנאי שהוא 'חלק מהאמירה' לתנאי ש'נלווה לאמירה'

ז. אלא דלפימ"ש לעיל (ע"י אות ה') גבי קריאת המגילה דגם לצד שמהני מ'תורת שמיעה' מ"מ אי"ז כשמיעה עצמית ללא כל שייכות והתייחסות למשמיע, אלא הוי כשמיעה מתוך הכתב, א"כ י"ל דגם לצד שמתורת שמיעה שפיר יוצאים י"ח בברכת כהנים גם ביחס ל'קול רם', דהוי שמיעת קול רם.

וא"כ צ"ב מה ההבנה בדברי הבית הלוי דס"ל דל"מ שומע כעונה בברכת כהנים.

אכן היה אפ"ל בפשיטות דס"ל כמו שלמד החזו"א בצד של 'תורת שמיעה', שהרי הקשה החזו"א על הך צד מקריאת המגילה, וע"כ למד שלצד שמתורת שמיעה מתייחס רק הדיבור ולא שאר התנאים, וכן י"ל דלמד הביה"ל, אכן זהו דוחק ומה ההבנה בזה.

וביותר יש לתמוה דלפי"ד הביה"ל דשומע כעונה היינו דיוצא ב'תורת שמיעה' ורק הדיבור מתייחס ולא שאר הדברים, א"כ צ"ב איך יוצאים בשומע כעונה בקריאת המגילה, והרי איהו לא ס"ל כמו שחידשו האחרונים דלהך צד של 'תורת שמיעה' הוה שמיעה מתוך הכתב משום דמייחסים ג"כ את דיני האומר, דלפי"ז ה"נ בברכת כהנים איכא שמיעה של 'קול רם',

אכן נראה די"ל דלעולם ס"ל לביה"ל דרק אמירה לחוד מתייחסת לשומע ולא שאר התנאים, אבל מ"מ נראה דיש לחלק בין תנאים שהן "חלק מהאמירה" ו"חלק מהחפצא של המצוה", לבין תנאים שהן לא חלק מהאמירה אלא רק "מתלוים לאמירה".

והיינו דס"ל לביה"ל דב'ברכת כהנים' ששם

כעונה, מ"מ יש דין ג"כ שהקהל ישמע וזה ל"ש ע"י שומע כעונה דסו"ס הקהל לא שמע את קולו.

בגמ' יבמות (קד' ע"ב) שאלם פסול מלחלוץ לפי שאינו שייך באמירה וכל הראוי לבילה וכו', ולפי"ד השאגת אריה שייך שפיר בו חליצה באמירה ע"י שומע כעונה וא"כ חליצתו כשרה ול"ש בו כל הראוי לבילה וכו'.

אכן לפימ"ש דבמקום שיש דין לומר לאחרים אזי ל"ש שומע כעונה, א"כ י"ל דבחליצה ג"כ בעי' אמירה בפניה ובפני הב"ד של 'לא חפצתי לקחתה' וזה א"א ע"י שומע כעונה דלמעשה הוא לא אמר ודו"ק.

ולפי"ד מהלך האחרונים בביאור דברי הביה"ל ביאור ה'חכם אחד' דפליג

י. אלא דלפימ"ש שבברכת כהנים יש דין לומר לאחרים, א"כ צ"ב מה סבר ה'חכם אחד' וכן מה למד החזו"א דס"ל דמהני שומע כעונה בבר"כ, והגם דס"ל דגדר שומע כעונה הוא דע"י השמיעה הוא משתתף בדיבור חבירו אבל מ"מ סו"ס הוא לא השמיע קולו לרבים.

ונראה שצ"ל דפליגי בזה גופא וס"ל לחזו"א ול'חכם אחד' דמ"ש בגמ' בסוטה 'קול רם' כאדם האומר לחבירו, אי"ז דין לומר לאחרים שישמעהו אחרים, אלא זהו שיעור בחזקת הקול רם כדי שישמעהו ולא שיש בו פועל לומר לאחרים.

אלא דלפי"ז נמצא א"כ דס"ל דהבבלי פליג ע"ד הספרי (פר' נשא) דס"ל דילפי' מהך קרא ד'אמור להם' שיהא הקהל שומע, ולבבלי ס"ל דא"צ אלא שיהא בקול.

אבל האמת די"ל עוד דלעולם סבירא להו שיש דין לומר לאחרים וכמ"ש בספרי, אלא דלמדו דמה שיש דין לומר לאחרים אי"ז דין על 'הקהל' שישמעהו אלא דין על

כעונה, מ"מ יש דין ג"כ שהקהל ישמע וזה ל"ש ע"י שומע כעונה דסו"ס הקהל לא שמע את קולו.

ולפי"ז אפ"ל דגם הדרשא של הגמ' גופא מ'אמור להם' דבעי' 'קול רם' הוא בכדי שהעם ישמעו.

ומה דביאר הבהי"ל דל"מ שומע כעונה בבר"כ אי"ז משון 'הקול רם' שבזה אלא משום שהציבור לא שומע את קולו.

וכן יש לדייק מלשון הבית הלוי שכתב 'דשומע כעונה שייך רק בדבר דאין צריך בו אלא אמירה לחודא, אבל בבר"כ דצריך קול רם כאדם האומר לחבירו וכו' בזה ל"ש שומע כעונה דהרי ענייתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים' עכ"ל, וא"כ מפורש בתו"ד שהחסרון הוא אינו משום ה'קול רם' אלא לפי שאינו נשמע להעם השומעים' ע"כ.

ויש שביארו דבריו כע"ז והוא דס"ל דכל מה שמצינו דין 'שומע כעונה' הוא רק במצות של בן אדם למקום, אבל במצות של בן אדם לחבירו לא דשם התורה ציוותה שיאמר לחבירו וה"נ בברכת כהנים י"ל דיסוד המצוה הוא שיברך לישראל.

ולפי הך יסוד מתו' קושיית האחרונים ע"ד השאג"א

ט. ולפי"ד ששומע כעונה ל"מ במקום דיין דין לומר לאחרים, יש ליישב דברי השאגת אריה (סוף סי' ו') שדן אם שייך שומע כעונה באדם של"ש בו לברך וכגון באלם, והוכיח השאג"א מדברי הטור שאמרי' גם בכה"ג שומע כעונה.

והקשו האחרונים (יד אברהם יו"ד סי' א' ש"ך ס"ק כט') ע"ד ממה דאמרי'

'הכהן' שיאמר וכמ"ש לקמן (ע"י אות לב') בחיוב הגדה, ולזה שפיר מהני שומע כעונה.

ביאור דין 'שומע כעונה' בקידוש לפי הגדרים דלעיל

יא. וישל"ע על הא דיוצאין י"ח בקידוש ע"י שומע כעונה שא' מקדש ומוציא את בני הבית י"ח, דבשלמא לפי"ד החזו"א דבשומע כעונה נאמר שמשותף יחד בדיבור ובכל התנאים הנלוים אליו, א"ש דנחשב ע"י שמיעתו כקידש על הכוס ג"כ, אלא לפי הצד שיוצא מ'תורת שמיעה' א"כ איך יוצאין י"ח ע"י שמיעה והרי זה שייך על דיבור ולא על התנאי של הכוס לאחוז דהרי אין כוס בידו, ובפשטות שונה ממגילה ומקול רם דברכת כהנים דשם האמירה היא העיקר משא"כ הכא חסר בעצם המצוה.

ובאמת יש שרצו לומר (ע"י שו"ת הר צבי או"ח סי' נז) מכח הך קושיה דבכל קידוש אין יוצאין י"ח בשומע כעונה אלא רק לגבי האמירה ובכך נחשב השומע למקדש, ומה דבעי 'כוס' לקידוש י"ל דמקדש על כוס שנמצא ביד חבריו', [ולא שיוצאין י"ח ע"י כוס חבריו מדין שומע כעונה, אלא כל שומע איהו נעשה מקדש ע"י השמיעה ומקדש איהו על הכוס שנמצא ביד חבריו] דאי"ז לעיכובא שהמקדש יאחוז את הכוס בשעת הקידוש.

אלא דיצי' בחזו"א (שם) שכתב 'נראה שאם שנים מברכים על כוס אחד ודאי לא קיימו מצות על הכוס וה"ט או שאין יכול לצאת כשהכוס ביד חבריו או שאין שנים מברכים על כוס אחד, וכ"מ בתשו' רעק"א (סי' ז'), ועי' במשנ"ב (סי' רעא) עכ"ל.

[אלא דיש לדון בדבריהם דכל מ"ש שלא

יוצאין ב' בכוס א' היינו דוקא ששניהם אומרים בפה דאזי גרע טפי, וכן לטעם ב' שאין שנים מברכין על כוס א' י"ל דע"י שמיעה שפיר יוצאין מאחר ולא מפלגי' וישל"ע].

אכן נראה די"ל בפשיטות דב'קידוש' אין חיוב על הגברא שיהא בידו כוס, אלא החיוב הוא על הברכה שתאמר על הכוס, וא"כ השומעים יוצאים י"ח בקידוש שנאמר על הכוס.

וגם לפימ"ש בדעת הביה"ל [נוכפי שלמדו בדבריו הקה"י ועוד] דבשומע כעונה מתייחס רק השמיעה ולא שאר הדברים ג"כ י"ל דהא דבעי' כוס בקידוש אי"ז מעצם הקידוש וכחלק מהקידוש, אלא תנאי נפרד שתהיה אמירה על הכוס, וא"כ שפיר ע"י השמיעה יוצא מדין 'קידוש' דסו"ס נתקיים הקידוש על הכוס.

דין שומע כעונה בתפילה וביאור מחלו' רש"י ותוס' בגדרים דלעיל

יב. ובענין שומע כעונה בתפילה יצי' ברש"י בסוכה (לח' ע"ב ד"ה הוא אומר) שכתב שהמתפלל בציבור ושמע קדושה או יהא שמיה רבה ישתוק וישמע בכוונה, והרי הוא כעונה, ולאח"מ יחזור לתפלתו, ובסו"ד כתב שכן פסק בה"ג.

אך תוס' (שם ד"ה שמע, וכן בברכות כא' ע"ב ד"ה עד) הקשו ע"ד דהוי הפסק, ומכ"ז חלקו ר"י ור"ת וס"ל שלא ישתוק וישמע אלא ימשיך בתפלתו.

וישל"ע במה שורש מחלו' של רש"י לתוס', וכן מדוע לפי"ד רש"י ל"ח הפסק ע"י השמיעה.

ד. ולא תליא בנידון של 'חציו בשמיעה וחציו באמירה' שדנו האחרונים ע"י חזו"א (או"ח סי' כט' אות ו')

הוא משום דשומע כעונה שייך על האמירה אבל לא על הנשימה האחת דזה לא יוצאים ע"י שומע כעונה^ה.

אבן צ"ב דברי הרוגוצ'ובר דמה ס"ל בגדר 'שומע כעונה' דהרי בין לפי"ד החזו"א שבשומע כעונה נאמר שתורת דיבור עליו א"כ משתתף בדיבור חבירו ובנשימתו ושפיר שייך בהא שומע כעונה, ובין לפי הצד שמ'תורת שמיעה' ג"כ י"ל דיוצאין י"ח משום דשמע קריאה שנעשתה בנשימה אחת, וכמו שביארנו בקריאת מגילה וב'קול רם'.

אלא דהיה אפ"ל דס"ל כמ"ש הבית הלוי [וכפי שלמד בדבריו הקה"י] דל"ש שומע כעונה אלא על אמירה לחודיה ולא על שאר התנאים, אלא דגם לדבריו כבר נתבאר לעיל (ע"י אות ז') דיש לחלק בין תנאי שהוא חלק מהאמירה כמו 'קול רם' דל"ש לצאת בשומע כעונה, לבין תנאי שהוא נלווה לאמירה וכמו קריאת המגילה דשייך שפיר לצאת ע"י שומע כעונה משום דסו"ס נעשה תנאי זה שהיה מתוך הכתב, דאל"כ קשה מקריאת המגילה, וה"נ דין 'נשימה אחת' י"ל דאי"ז תנאי שהוא חלק מהאמירה 'שתאמר בנשימה אחת הקריאה', אלא דין 'שתאמר הקריאה תאמר בנשימה אחת', ושפיר אפשר לצאת י"ח ב'שומע כעונה' גם בזה.

ובאופ"א יש להקשות דאי"ז דין לאומרם ב'נשימה אחת', אלא זהו דין שהבעל קורא יאמר אותם בלא הפסק, ורק הנשימה היא זאת שגורמת למצב שלא

והיה מקום לבאר (וכן נראה מחי' הצל"ח ברכות כא' ע"ב) שנחלקו בגדר 'שומע כעונה', דרש"י ס"ל דבשומע כעונה התחדש שיוצא מ'תורת שמיעה', ולכך ל"ח הפסק דאי"ז 'דיבור' אלא חשיב כמו 'הרהור', ודמיא למהרהר בדברים אחרים בעת תפילתו דל"ח הפסק.

ומאידך תוס' למדו שגדר שומע כעונה הוא 'תורת דיבור', והיינו שע"י שמיעתו הוי נעשה משתתף בדיבור חבירו ומשו"ה הוי הפסק דחשיב כמדבר.

אבן י"ל דאינו מוכרח די"ל ג"כ איפכא, והיינו דרש"י ס"ל דבשומע כעונה התחדש ש'תורת דיבור' עליה ואעפ"כ ל"ח הפסק בתפילתו, וה"ט משום דס"ל דבדיני הפסק בעי 'דיבור ממש' ולא 'דיני דיבור'.

ומאידך תוס' י"ל דלמדו דלעולם 'תורת שמיעה' עליה, ואעפ"כ חשיב הפסק וה"ט משום דמקיים מצוה אחרת בשמו"ע, וכמו דאם יטול לולב באמצע שמו"ע יחשב להפסק והיינו לפי שמקיים מצוה אחרת בשעה שעומד לפני מלך ה"נ אם מקיים מצוה ע"י שמעיתו חשיב הפסק.

דברי הרוגוצ'ובר בענין שומע כעונה בעשרת בני המן ותמיהות ע"ד

יג. וידועים דברי הרוגוצ'ובר (צפנת פענח על הרמב"ם השמטות גירושין פ"ב הט"ז) שביאר ע"ד המנהג שנהגו בקריאת המגילה שכל הקהל ג"כ אומר את עשרת בני המן בנשימה אחת ולא יוצאים ע"י הבעל הקורא,

וקה"י (ברכות סי' יא').

ה. ויע' ביסוד ושו"ש העבודה (שער יב' פ"ה) שמבואר מדבריו טעמא אחרנא, שכתב דיש להיזהר מאוד לקרות שמות של עשרת בני המן ככתבן וכו', ואף מי שבכל המגילה שומע מהש"ץ מ"מ בעשרת בני המן יקרא בעצמו, כי מן הנמנע הוא להיות שומע מפי הקורא, לגודל מהירות הקורא לקרא בנשימה אחת, לכן יקרא בעצמו עד סיום הפסוק עכ"ל,

שנראה להחמיר ולהצריך ד' כוסות ולא להיסתמך על שומע כעונה, היה מקום לומר משום דפשיטא להו שגדר שומע כעונה הוא מתורת 'שמיעה' וא"כ א"א לצאת ע"י שומע עכונה בד"כ, אבל נראה די"ל דאכתי מספקא להו לתוס' ולכך כתבו ג"כ 'להחמיר' ולהצריך ד' כוסות.

צ"ע ע"ד ביאור החזו"א שביאר בן צדדי התוס' די"ל דלא תליא בגדרים דלעיל

טו. אכן בעיקר הדבר שביאר החזו"א דתוס' מספקא להו בגדרי שומע כעונה, דלצד שמהני מ'תורת שמיעה' א"כ ל"ש לצאת ע"י ב'ד' כוסות', צ"ב דלפימ"ש לעיל (ע"י אות ז') דלצד ש'מ'תורת שמיעה' אין הביאור שמתייחס אליו רק השמיעה לחוד, אלא גם התנאים דסו"ס התקיים התנאי, וכמו שהוכחנו ממגילה דשמע שמיעה שנאמרה מתוך הכתב וכן מקידוש, א"כ צ"ב מה מספקא להו לתוס' גבי ד' כוסות ומ"ט דלא יועיל בהא שומע כעונה דסו"ס שמע אמירה שנאמרה על הכוס.

ובן ישלה"ק עוד גם לפימ"ש הביה"ל בפשטות [וכפי שלמדו הקה"י ועוד], דל"מ שומע כעונה בברכת כהנים משום דרק ב'אמירה' לחודיה אפשר לצאת ע"י שומע כעונה ולא ב'קול רם' שבה, והיינו שלמד שרק אמירה מתייחסת ולא שאר התנאים, דכבר נתבאר לעיל (ע"י אות ה' ויא') גבי מגילה וקידוש, דגם לשיטתו מ"מ יש לחלק בין סוג תנאי שהוא 'חלק מהאמירה' כמו 'קול רם' בברכת כהנים, דל"ש לצאת י"ח בשומע כעונה דלא קיים השומע את המצוה בשלימות, לבין תנאי שהוא נפרד מאמירה ורק 'נלוה', כמו קריאה מתוך הכתב דשפיר

הפסק', וא"כ שפיר אפשר לצאת י"ח ב'שומע כעונה' גם בזה וצ"ע.

ספק התוס' בפסחים בענין שומע כעונה בד' כוסות וביאור החזו"א ספיקם דתליא בגדרים דלעיל

יד. ובדין לצאת י"ח ע"י שומע כעונה בד' כוסות ידוע מה שדנו התוס' בפסחים (צט' ע"ב ד"ה לא יפחות) גבי ליל הסדר שתיקנו חז"ל לשתות ד' כוסות אם מהני בזה שומע כעונה ויוציא בזה י"ח את כולן כמו בקידוש א"ד לא מהני וכל אחד מחויב לשתות.

[ומתו"ד התוס' נראה שמספקא להו גם על קידוש גופא אם מהני בהא שומע כעונה דמצד אחד נקטו שמהני שומע כעונה בד' כוסות כמו קידוש, וע"ז דחו ו'מיהו גם בקידוש שמא היה לכל אחד כוס', [ובאמת צ"ב מדוע האחרונים למדו בפשיטות מדברי התוס' דפשיטא להו דמהני שומע כעונה בקידוש, ורק מספקא להו על ד"כ] אכן בסו"ד התוס' כתבו תוס' בזה"ל 'ונראה להחמיר ולהצריך לכל א' וא' ארבעה כוסות' והיינו לא להסתמך בשומע כעונה.

ובעיקר שורש הספק בתוס' יע"י בחזו"א (שם ס"ק ג') שביאר דמספקא להו בגדר 'שומע כעונה' דאם הגדר הוא שיוציא מ'תורת שמיעה', א"כ שייך לצאת בקידוש רק ביחס לאמירה ולא לגבי הכוס ולכך ל"מ שומע כעונה בד"כ, אך אם ב'שומע כעונה' התחדש דמהני מ'תורת דיבור' והיינו שע"י שמיעת השומע את דיבור חבירו מצטרף הוא לדיבורו, א"כ שפיר נחשב השומע שעשה ג"כ את מה שעשה המדבר ויוציא י"ח גם על הד' כוסות ולכך א"צ כוס לכל א' וא'.

ולפי"ד א"כ מה דסיימו התוס' בסו"ד

פסחים קח' ע"ב, וכן בחי' הגרי"ז פ"ז מחו"מ הל' ט' ד"ה והנראה) דתוס' ס"ל שבד' כוסות' אין עיקר החיוב הוא 'השתיה' אלא ה'ברכה', ולכך דימו שכמו שבקידוש עיקר המצוה היא 'הברכה' שבה נאמר הקידוש, והשתיה היא רק תנאי ומשו"ה מהני שומע כעונה, ה"נ בד' כוסות עיקר המצוה היא הברכה והשתיה היא רק תנאי ולכך מהני שומע כעונה.

מוכח משיטת התוס' דס"ל דבעי' לברך על כל הד"כ ומחלו' ראשונים בהנ"ל

יז. אלא דא"כ שתוס' ס"ל דבד' כוסות העיקר הוא ה'ברכה', א"כ ס"ל לתוס' דתיקנו ברכה על כל כוס וכוס, דכבר נחלקו בזה הראשונים דשיטת הרמב"ם (פ"ח מחו"מ ה"ה וה"י) והרי"ף (פסחים דף כד' ע"א מדפי הרי"ף) דבעי' לברך על כל כוס וכוס, ומאידך דעת הרא"ש (פסחים פ"י סי' כד') והבעל המאור (פסחים שם מדפי הרי"ף) דבעי' לברך רק על כוס הראשונה והשלישית.

ובאמת כן מפורש בתוס' בפסחים (קג' ע"ב ד"ה רב אשי) דבעי' לברך על כל כוס וכוס.

ביאור הגר"ח א"ש רק לפי"ד התוס' ודלא כהרא"ש

יח. וא"כ לכאורה לפימ"ש הגר"ח דמהני שומע כעונה בד"כ משום דה'ברכה' היא העיקר, זה א"ש רק אם נימא דבעי' לברך על כל כוס וכוס וכמ"ש התוס', אבל אם נימא כמ"ש הרא"ש והבעה"מ דלא מברכי' על כל כוס וכוס, א"כ ל"ש דיועיל שומע כעונה בד'

מהני שומע כעונה גם בהא דהרי סו"ס התקיים ע"י האומר.

וא"כ ה"נ ישלה"ק דה"ד' כוסות' אי"ז דין מ'חלק האמירה' אלא תנאי נפרד אמירה על הכוס וזה התקיים, וא"כ מה מספקא להו לתוס'.

קושית המהר"ל ע"ד התוס' ותי' הגר"ח

טז. ולכן נראה לבאר ספיקם דתוס' בענין אחר, והוא עפמ"ש להקשות המהר"ל (גבורות ה' פ' מח' ד"ה ואל יפחתו) ע"ד התוס' שדימו את ד' כוסות לקידוש שכמו שבקידוש מהני שומע כעונה ה"נ בד"כ, ותמה דמ"ש לצאת י"ח בד' כוסות ומאי שנא ממצה ומרור דל"ש בהו שומע כעונה, וה"ט לפי שזהו מצוה המוטלת על גופו, וה"נ שתית הכוס זה מצוה המוטלת על גופו, [וביאור דבריו י"ל וכדברי התוס' רי"ד הידועים (קידושין מב' ע"ב) שעל מצות שבגופו ל"ש שליחות וה"נ ל"ש 'שומע כעונה' דזהו דין המוטל על גופו, ורק על אמירות נתחדש דמהני שומע כעונה,

וא"כ יש חילוק מהותי בין 'קידוש' ל'ד' כוסות', דבקידוש העיקר הוא לא הכוס אלא ה'קידוש' ורק יש תנאי שאין מקדשין אלא על הכוס, ומאחר וסו"ס המוציא בירך על הכוס א"כ שפיר התקיים התנאי ושפיר יוצאים י"ח, משא"כ בד"כ עיקר המצוה הוא 'הכוס' [ורק תקנת חז"ל היתה שעל כל אחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה] וא"כ ל"ש בהא לצאת מדין 'שומע כעונה', וזהו תמיהה גם לפי"ד החזו"א דבשומע כעונה התחדש תורת דיבור עליה.

ומכ"ז ביאר הגר"ח (חי' הגר"ח החדשים

ו. ומדברי החזו"א נראה דלמד דלצד שמתורת שמיעה רק האמירה לחד ללא כל חילוקי תנאים מתייחסים, והיינו

ניתקן משום 'ההגדה וההלל', אלא די"ל דמעיכרא כשתיקנום הוה משום ההגדה וההלל, ולאח"מ התפיסום על שאר דברים שהן ה'קידוש' וברהמ"ז.

ולפי"ז י"ל ביאור ספק התוס' באופ"א

ב. ולפי"ז י"ל דזהו גופא ספיקם דתוס' והרא"ש בדין 'שומע כעונה' בד' כוסות, דמספקא להו בגדר התקנה דד' כוסות די"ל דהתקנה היתה 'כדי לומר עליהם הלל והגדה' וכמ"ש התוס' בסוכה, וא"כ לכאורה מהני שומע כעונה וה"ט משום דלפימ"ש האחרונים בהבנת ה'בית הלוי' דרק שמיעה מתיחסת ולא שאר התנאים, הרי כבר נתבאר לעיל דגם לדבריהם יש לחלק בין סוגי התנאים וא"כ י"ל דזהו תנאי שאינו 'חלק מהאמירה', וא"כ שפיר מהני שומע כעונה דסו"ס שמע את האמירה, ומה דבעי' לאומרו על ד' כוסות זה סו"ס התקיים אצל האומר.

וגם לפימ"ש לבאר דלצד ש'תורת שמיעה' מתייחס גם שאר התנאים, משום דשמע שמיעה שנאמרה מתוך הכתב, וכן שמע שמיעה שנאמרה בקול רם, ג"כ י"ל דשמע שמיעה שנאמרה על הכוס ולכן מהני שומע כעונה בד"כ.

או דלמא י"ל דתקנת הד' כוסות אי"ז נתקן כדי לומר עליהם הלל והגדה וכמ"ש התוס' בסוכה, וא"כ לא מהני בהא שומע כעונה וכמו דל"מ שומע כעונה במצה ומרור, דהוו מצות שבגופו, דרק על דיבור מהני,

כוסות, אלא ברא"ש (פסחים פ"י סי' כא') מבואר מדבריו דמסתפק אם מהני שומע כעונה בד"כ.

ביאור הגר"ח א"ש ג"כ לפי"ד הרא"ש ע"פ דברי התוס' בסוכה

יט. ונראה דאפ"ל גם לשיטת הרא"ש דס"ל דלא בעי' לברך על כל הכוסות, מ"מ יהני שומע שומע כעונה, דס"ל דלא נתקן החיוב על עצם השתיה אלא על ה'אמירה', והיינו עפמ"ש התוס' בסוכה (לח' ע"א ד"ה מי) בזה"ל 'ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה', ומבואר מדבריהם דבד' כוסות אין העיקר הוא עצם השתיה, אלא האמירה של ההלל וההגדה עליהם.

וא"כ י"ל דס"ל לרא"ש דה'אמירה' אי"ז 'הברכה' אלא אמירת ה'הלל' וה'הגדה' שנאמר עליהם.

אלא דבעיקר דבריהם דתוס' בסוכה ישל"ע דמה שייך שניתקן ד' כוסות משום ההגדה וההלל, דבשלמא כוס הב' נאמר על ההגדה וכוס הג' נאמר על ההלל, אלא כוס א' וד' מ"ש בהו.

והיה אפ"ל דס"ל לתוס' דבהנך כוסות [א' וד'] תיקנו שתאמר על 'קידוש' בכוס א"י ועל 'ברכת המזון' בכוס ד'.

אכן מלשונם דתוס' בסוכה מבואר דהכל

כמו שכתב הרונצ'ובר בענין עשרת בני המן (עי' לעיל אות יג').
ז. ואע"ג שמסיק הרא"ש בסו"ד דל"מ שומע כעונה, מ"מ י"ל דפסק כן לא מתורת הכרעה גמורה וברורה, אלא מדין חומרא שכתב 'ונהגו ליתן לפני כל אחד ואחד כוסו וכן נכון לעשות' וישל"ד.
ח. ואע"ג שעל כוס א' [וכן ג'] י"ל לשיטת הרא"ש, דתיקנום משום הברכה, מ"מ י"ל דתיקנום משום שאר דברים וכמו שמצינו בכוס ב' וד', ובלא"ה לשיטת התוס' זה לא יתר' דבתוס' בפסחים (קג' ע"ב ד"ה רב אשי) מבואר דעל הכוסות מברכין, אם לא נימא דפליגי התוספותים דדוחק.

די"ל דגדר התקנה היתה שהד' כוסות הן תנאי נלווה לאמירה ומהני שומע כעונה, או דאי"ז אלא 'חלק מהאמירה' וא"כ ל"מ בהא שומע כעונה.

ביאור דברי הרמב"ם שמנה את החיוב זכירה בליל פסח במצוה בפנ"ע לפי"ד הפרמ"ג והמנ"ח

כד. ובעיקר הדין אם אפשר לצאת ע"י שומע כעונה בחיוב הגדה, הנה בפשיטות היה נראה דמ"ש מכל חיוב אמירה דמהני שומע כעונה וה"נ יועיל, אלא שיעי' ברמב"ם (פ"א מק"ש ה"ג) שכתב בזה"ל 'ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שני' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך עכ"ל.

ומאידך הרמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"א) מנה את את סיפור יציאת מצרים בליל הסדר במצוה בפנ"ע, שכתב 'מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כמו שנאמר 'זכור את יום השבת', ומנין שבליל חמשה עשר ת"ל 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה' בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך עכ"ל.

וכן מנה הרמב"ם בסה"מ (עשה קנז) את מצות סיפור יצ"מ בליל פסח במצוה בפנ"ע.

והאחרונים (הפרמ"ג פתיחה לק"ש אות ד' ועוד) עמדו ע"ד הרמב"ם אלו, מאי שנא חיוב זכירת יציאת מצרים בליל פסח מכל השנה.

והפרמ"ג (שם) דבכל השנה סגי בזכירה

ועצם הספק א"ש גם לפי"ד החזו"א דשומע כעונה מ'תורת דיבור הוא'.

הערה ע"ד הק ביאור

כא. אלא דא"כ נמצא דלפי"ד התוס' בסוכה שפשיטא להו דנתקנו ד' כוסות 'כדי לומר עליהם הלל ואגדה', א"כ יהני שומע כעונה בד"כ ודלא כמסק' התוס' בפסחים דלהחמיר להצריך ד' כוסות לכל בני הבית ולא להוציא בשומע כעונה.

ביאור ספק התוס' באופ"א לפימ"ש

כב. ונראה לבאר באופ"א והוא דלעולם תוס' פשיטא להו דתקנת ד' הכוסות היתה 'כדי לומר עליהם הלל ואגדה' וכמ"ש התוס' בסוכה, אלא דמספקא להו בגדר התקנה כהיום, די"ל דכהיום התקנה היא 'שיהא כוס על ההגדה' וא"כ י"ל דל"מ בהא שומע כעונה, דאין האמירה העיקר אלא הכוס [ביחס לד' כוסות], ול"מ בהא שומע כעונה דהוי כמו מצות שבגופו.

א"ד התקנה היתה ש'תאמר הגדה על הכוס' וא"כ מהני שומע כעונה בהא, דה'אמירה' היא עיקר, ומהני בין לצד של 'תורת שמיעה' [לפי כל הביאורים] ובין לצד של 'תורת דיבור'.

לפי"ד הביה"ל [לפי הבנת האחרונים]

י"ל ביאור ספק התוס' באופ"א

כג. ובאופ"א אפ"ל לפי"ד הביה"ל [לפי הבנת האחרונים] דמהני רק לגבי הדיבור ולא לגבי שאר התנאים, ורק מהני רק לגבי תנאי שאינו חלק מהדיבור משום דכבר נתקיים ע"י האומר, דתוס' מספקא להו מה גדר התקנה היתה, ופשיטא להו לתוס' דגדר היתה ש'תאמר הגדה על הכוס', אלא

בלב והיינו ע"י הרהור ג"כ, משא"כ בליל פסח יש דין אמירה בפה.

אלא שהשאגת אריה (סי' יג') כבר האריך לבאר דבכל יום ג"כ אין יוצאים י"ח בהרהור יעו"ש.

ובמנחת חינוך (מצוה כא' אות א') ביאר דברי הרמב"ם באופ"א והוא דבכל השנה החיוב הוא להזכיר בפנ"ע ולא לומר לבנו, משא"כ בליל פסח המצוה המחודשת היא לספר לבנו, וזהו מה שחילק הרמב"ם ג"כ שהביא לקרא ד'הגדת לבנך' שם.

וביאר המנ"ח דבנמצא יחידי א"כ אין מקיים המצוה של המחודשת של הלילה שהיא 'לומר לאחרים' אלא מקיים את המצוה של כל השנה, [אלא דהקשו ע"ד א"כ מדוע בנמצא יחידי יש חיוב הגדה והרי כבר יצא למצותו ע"י ק"ש דהרי זה קיום דכל השנה, ותי' דמדרבנן הוא].

וכדברי המנ"ח אלו כן מבואר ג"כ בתשב"ץ (מאמר החמץ אות קט') דזה החילוק בין כל השנה לליל פסח, דבליל פסח יש דין לומר לאחרים.

לפי"ד המנ"ח והתשב"ץ צ"ב איך מהני שומע כעונה בהגדה ומו"ש מברכת כהנים, ודברי ה'זרע אמת' דל"מ שומע כעונה בהגדה
בה. ולכאורה לפימ"ש לעיל (עי' אות ח') דשומע כעונה שייך רק על מקום שבעי'

אמירה שלו לחודיה, אבל במקום שיש דין לומר לאחרים וכמו ברכת כהנים וכדו', בהא ל"מ שומע כעונה דסו"ס חבירו לא שמע ממנו, וא"כ לפי"ז ישל"ע אם שייך לצאת י"ח בשומע כעונה בחיוב הגדה, דלפימ"ש התשב"ץ והמנ"ח בדעת הרמב"ם שזהו דין לומר לאחרים, א"כ היכא שעומדים כמה אנשים יחד שיש דין לכל אחד לומר לחבירו, א"כ לכאורה ל"ש שיוציא א' את כולם בהגדה ע"י שישתקו כולם וישמעו מדין 'שומע כעונה', דיש דין שיאמרו לאחרים וזה לא מתקיים ע"י שמיעת האחר דסו"ס הוא לא אמר לאחרים.

ובאמת ה'זרע אמת' בספרו "שבח פסח" (דיני מגיד אות ב' ודיני הלל אות ג') הביא מתש' הרא"ם (ח"א סי' מא' סוד"ה ראה, הביאו הכנה"ג בהגהות הטור בהל' פסח סימן תעג' שיטה יב') שס"ל דמהני שומע כעונה בסיפור יצ"מ.

והקשה ע"ד דל"ש לצאת בשומע כעונה בהגדה משום שיש דין לומר לאחרים.

ומכ"ז חלק ע"ד וס"ל שא"א לצאת ב'שומע כעונה' בהגדה מחבירו, וביאר דמ"ש הרא"ם דמהני שומע כעונה בזכירת יצ"מ היינו בזכירת יצ"מ דכל השנה דאין דין לומר לאחרים ודלא כמו שלמד הכנה"ג בדבריו, אבל בליל הפסח אה"נ גם איהו מודה דל"מ שומע כעונה בהא דיש דין לומר לאחרים וזה לא מתקיים ע"י שומע כעונה^ט.

ט. ובעיקר דברי השבח פסח דביאר דברי הרא"ם דמ"ש דמהני לצאת בשומע כעונה בזכירת יצ"מ היינו בשאר השנה, יע"י בחיד"א (כסא דוד גאולת עולם, על פירוש 'מה נשתנה') שדייק מלשון תשובת הרא"ם שכתב 'מצות עשה לספר ביציאת מצרים' ובשאר השנה אין חיוב לספר אלא לזכור וע"כ דקאי על ליל פסח דשם יש חיוב לספר, והוכיח החיד"א עוד מהמו"מ בין הרא"ם למהר"ם אלשקר דמשמע מדבריהם דקי על ליל פסח יעו"ש.

דסומא חייב בהגדה, אי"ז משום דהוציא את הרבים י"ח, ואם סומא פטור א"כ אינו יכול להוציא הרבים דהרי אינו 'בר חיובא', אלא דראית הגמ' היא מזה שר' יוסף ור' ששת שהיו סומין קראו את ההגדה, [ובאמת לא הוציאו את בני ביתם], ואם איתא והן היו פטורים א"כ לא היה אומרים את ההגדה, וכמו דאמרי' בירושלמי (פ"א דשבת ה"ב) "כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט", ועל כרחק ש'סומא' חייב בהגדה, וא"כ אין ראיה דמהני שומע כעונה בהגדה.

אלא שדייק ה'ישרי לב' מלשון הגמ' דאמרי' 'בי רב יוסף מאן אמר' ולא אמרי' 'ר' יוסף אמר הגדה' ש"מ א"כ שהוציאו את בני ביתם ולא שקראו לעצמן, ובלא"ה עוד י"ל דבכל הראשונים (שהו"ד לעיל מבואר אחרת).

ובלא"ה נראה עוד להקשות ע"ד דכל הכלל של הירושלמי ש'כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט', מבואר בראשונים (הרמב"ן קידושין לא' ע"א סוד"ה מאן, וכן הריטב"א שם סוד"ה דאמר, וכן בהמאירי בר"ה לג' ע"א), שהוא רק בדבר מצוה שלא צותה תורה לעשות כלל והיינו שכו"ע ג"כ פטורים עכשיו והוא עושהו, אזי אמרי' משום דנראה כמוסיף על התורה לפיכך נקרא 'הדיוט', אבל בדבר שכו"ע חייבים ורק איהו פטור בהא ל"ש 'כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט' דל"ש 'שם מוסיף וצ"ע'.

וא"כ מבואר מדברי ה'שבח פסח' דלא מהני שומע כעונה בהגדה, [וכן מבואר במהר"ם אלשקר (סי' י') של"מ שומע כעונה בהגדה יעוי"ש בדבריו].

ובס' לקט יושר (ח"א או"ח עמ' פד' ענין ב') העיד שמנהג התרומת הדשן היה לומר בקול את ההגדה והאחרים היו אומרים עמו בלחש, ואולי י"ל דה"ט משום דס"ל דל"מ 'שומע כעונה' בהגדה וכמ"ש.

ראיה מהגמ' בפסחים דמהני שומע כעונה בהגדה וביאור ה'חקרי לב' את דברי הגמ', וקושיית ה'ישרי לב' ע"ד וכן תמיהה מביאור הראשונים בכלל דכל הפטור וכו'

כו. אכן על עיקר דבריהם דל"מ שומע כעונה בהגדה ישל"ע מדברי הגמ' בפסחים (קטז' ע"ב) דאמרי' 'מאן אמר אגדתא בי רב יוסף אמרו ר' יוסף, מאן אמר אגדתא בי רב ששת אמרו ר' ששת', ובראשונים מבואר (רשב"ם ד"ה כעין, תוס' במגילה יט' ע"ב), המאירי שם, וכן משמעות רש"י (פסחים קטז' ע"ב ד"ה ואין) שהיינו שהוציא את האחרים י"ח ומדין 'שומע כעונה', ולכך מייתי' התם ראיה ד'סומא' 'בר חיובא' הוא בהגדה, דאל"כ איך הוציא את האחרים והרי אינו 'בר חיובא'.

ובישרי לב (או"ח מערכת שומע כעונה אות ש') הביא שכן הקשה אביו ה'חקרי לב' ע"ד השבח פסח מהגמ' הנ"ל.

ור"ל דלפי"ד השבח פסח צ"ל דראית הגמ'

י. ויעי' בהמאירי הנ"ל שביאר ע"פ דברי הראשונים הנ"ל, את דברי הגמ' בב"ק (פז' ע"א) 'אמר ר' יוסף מריש הוה אמינא מאן דאמר הלכה כר' יהודה דאמר סומא פטור מן המצות קא עבידנא יומא טבא לרבנן, מ"ט דלא מפקדינא וקא עבידנא והשתא וכו', וצ"ע ע"ד ר' יוסף והא אמרי' 'כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט' וא"כ איך קיים המצות, אכן לפמ"ש א"ש דמאחר והכא כו"ע עבדי' למצות, א"כ ל"ש 'נקרא הדיוט' דאינו נראה כמוסיף.

מברכת כהנים דלעיל, ותי' הגרצ"פ פראנק, וקושיה ע"ד מדברי המנ"ח

כח. אלא דצ"ע מ"ט דמהני 'שומע כעונה' בהגדה והרי לפי"ד התשב"ץ דיש דין לומר לאחרים א"כ ל"ש לצאת בדבר שיש דין לומר לאחרים בשומע כעונה וכמ"ש בברכת כהנים, ובגמ' בפסחים מבואר מר' יוסף ור' ששת וכמ"ש, ומדברי הגמ' שעוקים השולחן לפני בעל ההגדה דמהני שומע כעונה וצ"ע.

וביותר ישלה"ק לפי מה שביאר המנ"ח כן בשיתת הרמב"ם דיש דין לומר לאחרים, דצ"ע מהגמ' הנ"ל, ובפרט מהרמב"ם גופיה שפירש בעוקרין את השולחן שזה לפני בעל ההגדה וכמ"ש לעיל.

והגרצ"פ פראנק (שו"ת הר צבי או"ח סי' נז) ר"ל מכח הך קושיה, דבהגדה אע"ג שהמצוה היא לומר לאחרים, אבל מ"מ אי"ז לעיכובא וכמ"ש בגמ' בפסחים (קטז) ת"ר חכם בנו שואלו ואם לאו הוא שואל לעצמו וכו', וא"כ ה'שומע כעונה' הוא על החיוב של עצמן לומר לעצמן, וזה שפיר מתקיים ע"י שומע כעונה וככל מצות התלויות בדיבור.

אכן לפימ"ש לעיל בדברי המנ"ח א"כ מפורש בדבריו דעיקר דהמצוה המיוחדת כליל פסח היא לומר לאחרים ובלא זה הוי כמצות שאר השנה וודאי לעיכובא הוי.

ביאור דיש חיוב 'סיפור' ולא אמירה ונתקן מעיקרא שמהני ע"י שמיעה, והערה עד"ז מראיית הגמ' מ'סומא', ותי' דבעי' 'שם הגדה' ולא 'מילים בעלמא'

כט. וע"כ נראה לבאר שבחיוב 'והגדת לבנך'

ראיה מדברי הגמ' בפסחים דמהני שומע כעונה בהגדה ומדברי הראשונים שם, ופסק המשנ"ב דמהני שומע כעונה בהגדה

כו. וכן נראה עוד דמהני שומע כעונה בהגדה מדברי הגמ' בפסחים (קט"ו ע"ב) דאמרי' 'אין עוקרין את השולחן אלא לפני מי שאומר הגדה, ומבואר ברש"י (ד"ה ואין) 'אלא מלפני הגדול שבהם שעושה הסדר ואומר הגדה', והיינו מי שמוציא בני ביתם וא"כ מבואר דמהני שומע כעונה בהגדה.

וכן מפורש ברמב"ם עצמו דכתב (פ"ח מחו"מ ה"ב) 'ואח"כ עוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו' והיינו שהשאר יוצאין מדין 'שומע כעונה'.

ויעי' במעשה רב (הל' פסח אות קצא) שכתב שמנהג הגר"א היה לומר את ההגדה וכולם היו שומעין ויוצאין י"ח, ובשו"ע הרב (או"ח סי' תעג' ס"ק כד') מבואר טפי שאדרבה נכון כליל הסדר לצאת את ההגדה ע"י 'שומע כעונה', וה"ט משום ברוב עם הדרת מלך.

וכן נראה להלכה מדברי המשנ"ב (סי' תעג' ס"ק סד') דמהני שומע כעונה בהגדה, שכתב 'שהרי נשים חייבות במצות הלילה ובאמירת הגדה, ולכן החיוב גם על המשרתת שתשב אצל השולחן ותשמע כל ההגדה, ואם צריכות לצאת לחוץ לבשל, עכ"פ מחויבות לשמוע הקידוש, וכשיגיע לר"ג אומר כל שלא אמר וכו', תכנס ותשתמע וכו' עכ"ד.

וא"כ מבואר בדבריו דאין הבדל בין חיוב אנשים לנשים בחיוב ההגדה ומשרתת יכולה לצאת ע"י שומע כעונה בהגדה.

תמיהה איך מהני שומע כעונה ומ"ש

הערות ע"ד הביאור דיש דין 'סיפור' מדברי הגמ' בעובדא דר' יוסף ור' ששת

ל. אלא דאכתי ישלה"ק מדברי בראשונים בפסחים (המאירי שם ועוד) שביארו על דברי הגמ' שר' יוסף אמר הגדה בביתו, ומפורש בדבריהם שהיינו שהוציא את בני ביתם, ופשטות דבריהם היינו מדין 'שומע כעונה' ולכך שייך הוצאת אחרים י"ח, דבסיפור ל"ש הוצאת י"ח, דהוא אינו מוציאם אלא הם יוצאים מצ"ע ע"י שמיעתם שע"כ מתקיים 'צורת סיפור'.

ויעי' ג"כ בדברי המנ"ח גופיה (שם) שמפורש בדבריו דר' יוסף הוציא בני ביתו מדין 'שומע כעונה', דדימה זאת לשאר המצות שיוצאין י"ח מחבירו והיינו מדין שומע כעונה, וע"כ שיש חיוב סיפור על כל א' וא', וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה איך יוצאין בהגדה מדין 'שומע כעונה'.

ביאור באופ"א דהדיבור של חבירו הוי אמריה שלו לחבירו, וההערה על ביאור זה

לא. והיה מקום ליישב דאע"פ שבדין 'שומע כעונה' שייך לצאת י"ח רק בדבר ששייך לנפשיה ולא בדבר שצריך לומר לאחרים, מ"מ י"ל דעל החלק שמחויב מצ"ע לספר י"ל דיוצא ע"י ששומע, שע"ז שפיר שייך 'שומע כעונה' וככל מצות התורה באמירה ידידיה דמהני שומע כעונה, אבל ביחס לחלק שצריך לספר לאחרים, י"ל דמאחר ומתכוין להוציא אותי ואני שומע וממילא האמירה שהוא אומר לי זה נחשב שאמרתי לאחר והיינו שאמרתי לאומר, וכן בכמה אבות היושבים יחד עם בניהם י"ל דע"י שמיעת

עד כמה שעיקר המצוה בליל פסח היא לומר לאחרים, אבל מ"מ ניתקן מעיקרא שקיום המצוה הוא ע"י סיפור מאחד לשני, וכל מהות המצוה היא 'סיפור' שא' מדבר וא' שומע, ולפי"ז המצוה מתקיימת על ידי שניהם דהיינו שהוא מדבר והוא שומע, ומה שאחד שומע מחבירו יוצא בקיום המצוה אי"ז מדין שהאומר מוציא את השומע י"ח שכאילו השומע אמר לחבירו, אלא דכך עצמות המצוה שמתקיימת ע"י השמיעה שלו והאמירה ל חבירו שהיא 'סיפור'.

אך לפי"ז ישלה"ק דאם מה שא' אומר והשני שומע הוא יוצא י"ח ולא מדין 'שומע כעונה' אלא מדין שקיום המצוה כך הוא ע"י 'סיפור' שא' מדבר וא' שומע, א"כ מה מייתי 'ראיה' שסומא חייב בהגדה מהא דר' יוסף קרא את ההגדה בביתו ושמעו בני ביתו, דלכאורה בשלמא אם היה מוציאם מדין 'שומע כעונה', א"כ י"ל דבעי' 'בר חיובא', ומזה שהוציאם ש"מ דסומא חייב, אבל אם זה מדין 'סיפור' א"כ לכאורה לא בעי' לזה 'בר חיובא', וה"ט משום דסו"ס התקיים ה'סיפור' וא"כ מה ראית הגמ' ד'סומא' חייב.

אבל הנראה באמת די"ל כמ"ש דיש דין 'סיפור' ומה דמייתי בגמ' ראיה ד'סומא' חייב בהגדה מהא דר' יוסף קרא הגדה, ואי נימא דדין סיפור מהא ראיה, י"ל דהגם דבעי' 'סיפור' אבל מ"מ 'סיפור' שנעשה ע"י אינו 'בר חיובא' י"ל דחסר בעצם דין ה'הגדה' שלו ול"ש ע"ז שם הגדה, אלא קריאת 'מילים בעלמא' וכמעשה 'קוף בעלמא' שאומר, ודמיא למ"ש לעיל (עי' אות ג') גבי קריאת המגילה ב'אינו בר חיובא' דכקריאת 'מילים בעלמא' הוי, וכן בתקיעת שופר 'תקיעה פסולה' וכחמור נוהם.

ביאור דברי הב"ח בגדר 'שומע כעונה'

א. הב"ח (או"ח סי' סו"ס תלד') כתב ד'כמה מצות יש התלויות בדיבור כגון תפילה וברכות דיכול לעשות על ידי שליח' ומפשטות לשונו משמע שדין 'שומע כעונה' פועל מדיני שליחות.

ובן הבין הפרמ"ג (פתיחה כוללת חלק ג' אות כח') וז"ל 'והנה במצות אחד מוציא את חבירו כדאיתא בר"ה ס"פ ג' וד' הוא מטעם שליחות כנראה ממרוצת דברי הב"ח באו"ח סי' תלד' עכ"ל.

והאמת שכן נראה מפורש בדברי הרמב"ן (פסחים ד"ז) שכתב בזה"ל 'ומה שאנו מברכין על מקרא מגלה וכו' וכיון שעל מקרא הוא מברך [ולא על שמיעה] ואפשר לצאת מן המקרא ע"י שליח לפיכך וכו' עכ"ל, ולכאורה מפורש ברמב"ן שיוצא בשומע כעונה מדין שליחות.

ב. ויש שהביאו ראייה לדבריו ד'שומע כעונה' פועל מדין שליחות מהא דמבואר בגמ' בברכות (לד' ע"ב) המתפלל וטעה וכו' סימן רע לשלוחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו, ומשמע שמשום 'שליחות הוא', והאמת שבלא"ה השם 'שליח ציבור' משמע דמדין שליחות הוא.

והאמת שהשם שליח ציבור אינו ראייה די"ל דלשון מושאל הוא מאחר ומוציא את הרבים י"ח.

ג. ועפ"ד א"ש מה שעדיף לומר בפה מאשר לצאת מדין 'שומע כעונה' והיינו כמ"ש בגמ' קידושין (מא' ע"א) 'מצוה בו יותר מבשלוחו'.

ד. ועפ"ד א"ש ג"כ דלכך בעי' בדין 'שומע כעונה' 'בר חיובא', והיינו משום דאם אינו בר חיובא הוא אינו יכול לעשות שליח,

האבות דיבור האומר ההגדה, נחשב לדיבורם וא"כ הבנים שמעו כביכול את דיבור אביהם.

אלא דדבר זה תמוה לומר כן בסברא, ובפרט דא"כ צ"ב דגם בברכת כהנים נימא כן שע"י שהוא מתכוין שאני ישמע א"כ אני יוצא י"ח בדיבורו, וע"י דיבורו שנחשב שלי אני יוצא י"ח באמירה לאחרים שהאומר שומע.

אכן מברכת כהנים י"ל דלק"מ, דשם י"ל דחלוק הדבר משום דבעי' ש'העם' ישמעו ולא 'הכהנים', ואמירתו לי ל"מ להשמיע אלא כלפיו ולא כלפי העם.

אלא דבלא"ה אי"ז א"ש אלא רק לפי"ד החזו"א שאנו נעשים שותפים בדיבור ויוצא ע"י שומע כעונה מ'תורת דיבור', דלפי"ד הביה"ל [לפי כל ההבנות] השומע יוצא מתורת שמיעה ללא שייכות לעצם ה'דיבור' כלל.

ביאור דחיוב הגדה לומר לאחרים הוא דין ב'אומר' ולא ב'שומע'

לב. והנראה לבאר באמת דהא דמהני שומע כעונה בחיוב הגדה, הוא משום דהא דינא דיש לומר לאחרים, י"ל לפי שעד כמה שקיום המצוה בליל פסח היא לספר לאחרים, אבל י"ל דזהו דין במספר שיאמר לאחרים ולא דין מצד השומע ג"כ שישמע, וא"כ ע"י שומע כעונה מיחשב כמו שאמר לאחרים, דכל הסברא דל"ש שומע כעונה במקום שיש דין לומר לאחרים מום דבפועל לא שמעו לדיבורו, אבל בחיוב הגדה י"ל דצווי התורה על האב לספר לבן זה מצד האב שיאמר, ולא מצד הבן שישמע.

משא"כ בברכת כהנים י"ל דהתם זהו דין שהעם ישמעוהו, ולכך ל"מ שומע כעונה משום דסו"ס העם לא שמעו ודו"ק.

אך זה י"ל עפמ"ש הרא"ש (גדרים עג' ע"ב) שכ"מ דשייך שליחות הוא רק על פעולה אבל על דבר דממילא ל"ש שליחות, וה"נ י"ל הכא דעל החלק של פעולת ה'דיבור' שהוא 'מעשה' שייך שליחות, אבל על החלק של ה'שמיעה' הוא דבר דממילא ל"ש שליחות ע"ז.

ז. אלא דאכתי העירו ע"ד דהרי קי"ל מילי לא מימסרן לשליח וא"כ איך שייך שליחות.

ובאמת יש שר"ל מכח הך קושיה דמהאי טעמא בעי' לשמוע את המשלח, דאל"כ הוה בגדר 'מילי לא מימסרן לשליח'.

אלא דבלא"ה י"ל דתליא בגדי 'מילי' די"ל דדבר שאני מוסר לשליח בהא ל"ש לימסר לאחר, וכמ"ש ברש"י בגיטין (כח' ע"א) 'אין כח בדברים להיות חוזרים ונמסרים לאחר', אבל בדבר שלא מסרתי לו שפיר מהני עבורי ול"ש חיסרון ד'מילי'.

ח. אלא דהתימה הגדולה על דבריהם היא, דהרי ל"מ שליחות על מצוות שבגופו, וכמ"ש התוס' רי"ד (קידושין מג' ע"א) הידוע, וא"כ מהו. ויש שר"ל דאע"ג דבעלמא ל"מ שליחות למצוות שבגופו מ"מ הכא חידוש חידשה תורה דמהני שליחות למצוה שבגופו ע"י שמיעת המשמיע וצ"ע.

ובאמת נראה לומר דכמ"ש הב"ח והרמב"ן שיוצאים בשומע כעונה מדין 'שליח', דאין כוונתם לשליחות ממש, אלא כעין שליחות והיינו שפועל עבורי וכעין מ"ש הקה"י (פסחים סי' ז') "דקריאת חבירו פוטרותו", וכן מבואר בדברי הגרא"ו (קוה"ע סי' מח' אות יד' ד"ה ובסוגיא) "דדין שומע כעונה הוא שהשומע יוצא במצוה של העונה".

וכמו עבד שלא נעשה שליח בדבר שלא שייך בו כגיטין וקידושין וכמ"ש בגמ' בקידושין (מא' ע"ב), וה"נ הכא לא יעשה שליח אם אינו בר חיובא.

ועי' במלבי"ם בס' ארצות החיים (ארץ יהודה הל' ציצית סי' ח' אות ה') שבתחילת דבריו רצה לבאר שבזה תליא הנידון אם אלם יכול לשחוט ואחר יברך, די"ל דמשום דשומע כעונה מדין שליחות הוא א"כ לא מהני, וה"ט וכמו דאמרי' בגמ' בנזיר (דף יב') 'כל מה דאיהו ל"מ עביד שליח נמי לא מצי שויא'.

אך בסו"ד הקשה ע"ז דבשלמא השו"ע והטור שפסקו שיכול לשחוט האלם וישמע הברכה מאחר, י"ל דס"ל שיוצא מדין 'זכין' וזכיה לאו מדין שליחות הוא, אלא הרא"ש שג"כ פסק שיכול לשחוט, מ"ט והרי מדין שליחות לא יכול להוציאו, ומדין זכין ג"כ אינו דהרי ס"ל זכיה מדין שליחות.

ה. אלא דדברי הב"ח והפרמ"ג שס"ל ששומע כעונה פועל מדין שליחות, תמוהים מאוד דיעי' בפרמ"ג (שם) שהקשה ע"ד דאם מטעם שליחות הוא א"כ איך קטן שחייב ברהמ"ז שלו מדרבנן מוציא את אביו שאכל שיעור דרבנן, והרי מאחר ו'שומע כעונה' מדין שליחות הוא, א"כ קטן לאו בר שליחות הוא.

אך ע"ז י"ל וכמ"ש לתר' בהערות על ה'חלקת יואב' שאע"ג שקטן לא בתורת שליחות, אבל מ"מ בדבר דרבנן דאיתיה בנפשיה ושייך בו כן נעשה שליח ויעוי"ש דהוכיח כן, והיינו כעין דינא ד'מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לאחרני'.

ו. אך יש לתמוה עוד דאם מדין שליחות הוא א"כ למה צריך לשמוע ממנו, והרי הוא פועל עבורו וככל שליחות דעלמא.

וביאור דבריהם י"ל וכמ"ש החזו"א (או"ח סי' כט' ס"ק א' וג') ד'תורת דיבור' עליה והיינו דחידשה תורה דע"י שומע כעונה נעשה השומע שותף בדיבור חבירו, ומ"ש שליחות היינו משום דחבירו אומר בפועל את הדיבור.

אלא בדברי הפרמ"ג מפורש דלמד דפועל מדיני 'שליחות' ממש, וכן נראה מדברי האחרונים בדבריהם (ועי' חכמ"ש או"ח סי' תרצו', וע"ע בחת"ס או"ח ח"א סי' נה') וצע"ג.



הרב נריה מרציאנו

ברכת האילנות

א. כמה עניינים הצ"ב בסוגיא זו.

איתא בגמרא ברכות (דף מ"ג) אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות (להנות) בהן בני אדם, ע"כ.

והנה הפוסקים דנו כמה אילנות צריך לראות כדי לברך. דבספר פתח הדביר (ס' רכ"ו אות א') כתב, שמקפידים שיהיו שני אילנות, משום שכך משמע מלשון הגמרא וחזי "אילני" דקא מלבלבי, בלשון רבים, ומיעוט רבים שנים. וכיוצא בזה כתב החיד"א בספר מורה באצבע (ס' ז' אות קצ"ח) שהמדקדקין מקפידין שיהיה בניסן בדוקא, ויהיה שני אילנות, ויוצאים לשדה לברך. וגדולה מזו כתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב ס' כ"ח) דאין לברך אלא על ריבוי אילנות, ולא סגי בכמה אילנות בודדים. ודייק זאת מלשון הרמב"ם (פ"י מהל' ברכות הל' י"ג) שכתב, היוצא לשדות ולגנות ביומי ניסן, ומשמע ליה בדוקא הוא בשדות וגנות משום ששם יש ריבוי אילנות. ואפשר שהרמב"ם הוציא דין זה מלשון הגמרא, האי מאן "דנפיק" ביומי ניסן.

אולם מה שכתב הלכות קטנות דבעינן ריבוי אילנות, חידוש הוא ולא הוזכר בפוסקים אחרים, וצ"ל דמה שכתב הרמב"ם היוצא לגנות ולשדות, אורחא דמילתא קאמר דשם מצוי אילנות מלבלבים. ואף מה שכתב בפתח הדביר דבעינן שני אילנות בדוקא,

מדברי האחרונים נראה שאי"ז מעכב, וכן משמע גם מלשון החיד"א (שם) שכתב, ו"המדקדקין" מקפידים שיהיה שני אילנות. מבואר שזהו רק דין לכתחילה למצוה מן המובחר אבל אינו מעכב. וכן ראיתי שנקטו פוסקי זמנינו לעיקר. והא דאמר בגמרא מאן דחזי אילני דקא מלבלבי בלשון רבים, צ"ל דלאו דוקא הוא, כדתניא הרואה חכמי ישראל וכו' מלכי ישראל וכו', בלשון רבים, ואעפ"כ הדין פשוט שמברך גם על חכם ומלך אחד.

מבואר לנו מחלוקת הפוסקים האם מצי לברך על אילן אחד או דבעינן שני אילנות בדוקא, ואולי אף ריבוי אילנות, ואמנם העיקר להלכה דסגי באילן אחד, אך למצוה המדקדקין מחזירים אחר שני אילנות כמו שכתב החיד"א (שם), וכן העתיקו הפוסקים. ויל"ע מהי הסברה בדעת האומרים דבעינן שני אילנות או אפילו ריבוי אילנות, והא גם באילן אחד ניכר שבח וגדלות הבורא בענין הצמחת האילנות, וכמו בכל ברכות הראיה, כגון הרים וגבעות ימים ונהרות בריות משונות מלך חכם ועוד, דמצי לברך בראיית אחד מהם, ולא מצאנו שיש דין לכתחילה לחזור אחר ראיית שנים מהם. וצ"ע.

ומצאנו בברכה זו ענין נוסף שכתבו הפוסקים, דיש לצאת מחוץ לעיר ולברך על האילנות שרואה בשדות ובגנות, כמבואר בספר מועד לכל חי להגר"ח פלאגי' (ס' א' אות ז'), וכן כתב החיד"א בספר מורה באצבע (שם). ולמדו זאת מלשון הרמב"ם שכתב, היוצא לשדות ולגנות ביומי

טובות ל"הנות" בהם בני אדם, דמשמע אילני פרי שראוי להנות מפירותיהם. וא"כ צ"ע בדעת הסוברים שמברך אף על אילני סרק, היאך מתקיים בהם נוסח הברכה אילנות טובים להנות בהם בני אדם. וקשה לומר דקאי על הנאת צל שיש מענפיהם, דאי"ז הנאה חשובה שיש בה ממש.

עוד מצאנו שנחלקו הפוסקים האם בעיני אילני דמלבלי דוקא או אף משגדלו הפירות. דמלשון הגמרא אילני דמלבלי משמע דוקא מלבליים, אבל משגדלו הפירות תו לא מיקרי מלבלי, ולא מצי לברך. וכן משמע יותר בלשון הרמב"ם (שם) שכתב, אילנות פורחות וניצנים עולים, הרי שנקט בדוקא ניצנים שהוא השלב של תחילת גידול הפרי, אבל אם כבר גדלו יותר תו לא מצי לברך. וכן פסק הטור (ס' רכ"ו), וכתב הב"י על דבריו שהם דברי טעם, וכן פסק בשו"ע שלו (שם).

אולם המרדכי (פרק כיצד מברכין ס' קמ"ח) והגהות מימוניות (פ"י מהל' ברכות אות י') בשם הרב יוסף כתבו, שאם לא ראה עד שכבר גדלו הפירות, מצי לברך. ובפשטות נראה דפליגי עם הטור, וכן למד הב"י (שם), ודלא כהב"ח שדן לומר דלא פליגי, עיי"ש בדבריו ובמה שכתבו הפרישה והא"ר (שם), ואכמ"ל.

ובעיקר דעת הטור והשו"ע שאם גדלו הפירות תו לא מצי לברך, דנו הפוסקים מהו השיעור של גדילת הפירות בזה. הנשמת אדם (כלל ס"ג אות א') כתב, שכל שאינם ראויים עדיין לאכילה גמורה, שאין ראוי לברך עליהם שהחינו, אי"ז נחשב שגדלו הפירות. וכן כתב הפמ"ג (ס' רכ"ו א"א אות ו'), ודייק זאת מלשון הלבוש. וכדבריהם פסק המ"ב (ס"ק ד') עכ"פ היכא שלא ראה את האילן מלבלי מקודם, יעו"ש.

ניסן, דמשמע שיש ענין של יציאה מחוץ לעיר, וכן יש לדייק כבר מלשון הגמרא האי מאן ד"נפיק" ביומי ניסן. ואע"פ שדין זה אינו מעכב, כמו שכתב בספר מעשה רוקח על הרמב"ם (שם) דבהווה דיבר, מ"מ הפוסקים העתיקו הנהגה זו למדקדקין. וצ"ב מה הענין בזה לצאת מחוץ לעיר ולברך שם, דלכאורה השבח של צמיחת האילנות שייך גם בתוך העיר.

עוד מצאנו שדנו הפוסקים האם בעיני בדוקא אילנות המגדלים פרי מאכל או אף אילני סרק. דהנה הפמ"ג (אגרות אגרת ב') כתב להסתפק בזה באילני סרק המוציאים פרחים, ובספר מור וקציעה (ס' רכ"ה ד"ה כתוב במג"א) כתב בפשיטות שמברך גם על אילני סרק. וכן ראיתי באחרונים שרצו לדייק את לשון הרא"ה והריטב"א שכתבו, שהוא ענין מחודש הבא לזמן שאדם רואה עצים יבשים שהפריח השם, דמשמע כל עצים יבשים אף אילני סרק, ואי"ז מוכרח. אולם הסכמת רוב האחרונים שאין מברכים על אילנות סרק, כמבואר בהלכות קטנות (ח"ב סי' כ"ח) הביאו הבאר היטב (סי' רכ"ו), וכן פסקו בפתח הדביר (ס' רכ"ו אות ו') קיצור שו"ע (סוף סי' ס"א) מ"ב וכה"ח (ס' רכ"ו ס"ק ב').

עכ"פ מבואר דאי"ז מילתא דפשיטא שלא מברך על אילני סרק, דיש מן האחרונים שסוברים דמברך אף על אילני סרק, ומטעם זה ראיתי בפוסקי זמנינו שכתבו דאם בירך בטעות על אילן סרק, לא יחזור ויברך על אילן פרי אחר דשמא כבר יצא וסב"ל, אלא יבקש מאחר שיוציא אותו בברכתו.

ולכאורה טעם הסוברים דבעינן בדוקא אילנות פרי, משום שנוסח מטבע הברכה שברא בו בריות טובות ואילנות

שיש בהם התפעלות הנפש, כגון ראיית הרים וגבעות ימים ונהרות. ולכאורה גם השבח של ברכת האילנות הוא מענין זה, שמשבח על בריאת השם בעולם, ומודה על כך שבני אדם נהנים מבריאה זו. אולם מצאנו כמה חילוקי דינים בין ברכת האילנות לכל ברכות הראיה, דמזה נראה שחלוקים הם בגדרם, וכמו שיבואר לפנינו.

דהנה בכל ברכות הראיה הדין הוא שאם לא ראה ל' יום, ושוב חזר וראה אחר ל' יום, הוי כראיה חדשה שיש בה התפעלות הנפש, ושוב חזר ומברך. ואם רואה חפצא אחר שלא בירך עליו, חזר ומברך אף אם הוא בתוך ל' יום לראיה הראשונה, כמבואר בראב"ד ופסקו המג"א (ס' רכ"ד ס"ק י') לגבי ראיית מלך, שעל כל מלך מברך מחדש. וכן הוא הדין בכמה ימים או הרים, שמברך על כל אחד ואחד, אף שלא עברו ל' יום מהראיה הראשונה.

אכן לגבי ברכת האילנות, כתבו המרדכי (ס' קמ"ח) והגהות מימוניות (פ"י אות ט') דאינו מברך אלא פעם ראשונה בכל שנה, ומשמע שאע"פ שעברו ל' יום מהראיה הראשונה, אינו חוזר ומברך, וכן פסק השו"ע (ס' רכ"ו). ומשמע עוד שגם אם רואה אילנות אחרים שלא בירך עליהם, אינו חוזר ומברך, כמו שדייק המ"ב (שם ס"ק ג'). וצ"ב בטעם הדבר מא"ש ברכת האילנות מכל ברכות הראיה שחוזר ומברך באופנים אלו.

ומצאנו עוד חילוק בין הברכות, היכא שראה ולא בירך, ולאחר כמה ימים בתוך ל' יום לראיה ראשונה ראה שוב. דלגבי ברכת שעשה לי נס במקום הזה, כתב הבאוה"ל (ס' רי"ח) ד"ה במקום הזה, שהפסיד את הברכה ואינו מברך רק אחר שיעברו ל' יום, ולכאורה ה"ה לכל ברכות הראיה. ולגבי ברכת שהחיינו על פרי חדש

אכן מדברי הלבוש שתלה זאת בהגיעו לשיעור שמברך ברכת הנהנין בורא פרי העץ, משמע אף שלא הבשילו ונגמרו באופן שראוי לברך עליהם שהחיינו, כמבואר בשו"ע (ס' ר"ב) דלענין ברכות הנהנין כל האילנות משויצאו פרי. וכן כתב הכה"ח (שם אות ט'), ודלא כפמ"ג הנ"ל. וכשיטתם יש לדייק מלשון הרמב"ם שכתב, אילנות פורחות ונצנים עולים, דהיינו ממש בתחילת יציאת הפרי, אבל כל שהפרי המשיך בגידולו תו לא מצי לברך, אע"פ שלא הגיע לגמר הגידול. ועכ"פ מבואר ברמב"ם שניצנים ג"כ בכלל הבלוב אף שנפל הפרח, וכן כתב בשו"ת הלכות קטנות (שם) דלבלוב הוי הפרחים והנצנים. אך בספר האשכול (ח"א ס' כ"ח) כתב, דבעינן בדוקא שיראה את הפרח, וכן העיד הכה"ח שמנהג העולם, וחשש לזה שלא לברך בהוציאו נצנים משום סב"ל.

עכ"פ מבואר דעת הרמב"ם אשכול טור ושו"ע דבעינן אילני דמלבלי בדוקא, לאפוקי אם כבר נגמר גידול הפירות שלא מברך, ורק שנחלקו הראשונים והאחרונים איזה שלב בגידול הפירות כבר יצא מכלל אילני דמלבלי. ויל"ע בטעם הדבר, למה חז"ל תקנו להעמיד את הברכה דוקא בשעת הבלוב, דלכאורה ענין הברכה "להנות בהם בני אדם", שייך יותר אחר גמר גידול הפרי דמקרבא הנאתו שכבר ראוי לאכילה. וצ"ע.

ב. כמה חילוקי דינים בין ברכת האילנות לשאר ברכות הראיה.

ואשר נראה בזה, דהנה מצאנו שחז"ל תקנו ברכה בראיית כוחו וגבורתו של ה' בעולם, כגון ראיית ברקים ורעמים רוחות ועוד, וכן תקנו ברכה בראיית מעשה בראשית

אילנות דקא מלבלבי וכו', משמע דווקא בימי ניסן שדרך האילנות ללבלב, אבל אם ראה בזמן אחר אינו מברך. וכן כתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב ס' כ"ח) דממאי דאמרו היוצא בימי ניסן משמע דעל פרחי השקדים שממהרים הרבה קודם ניסן אין מברכים. וכן כתבו החיד"א בברכ"י (סי' רכ"ו אות ב') ומהר"ח פלאגי' בספר מועד לכל חי (ס' א' אות ט') שעל דרך האמת ע"פ סוד יש לברך ביומי ניסן דוקא, וטעמם דאז הוא תיקון הנשמות המתגלגלות בעצי השדה והעשבים בזמן הזה.

ואמנם בכמה ראשונים מבואר דביומי ניסן לאו דווקא, דהרוקח ורבינו ירוחם כתבו, "כגון בניסן", משמע שדוגמא בעלמא הוא שאז הדרך ללבלב, וה"ה לזמן אחר. וכן מפורש בריטב"א בר"ה (דף י"א) בספר האשכול (ח"א הלכות ברכות ההודאה ס' כ"ח) ובספר צדה לדרך (מאמר א' סוף כלל ג'). וכן פסק להלכה המ"ב (שם ס"ק א') בשם האחרונים דביומי ניסן לאו דוקא הוא.

אך נראה שגם לשיטתם של הנך ראשונים בעינין שיהיה עכ"פ בזמן פריחה ולבלוב, אבל בזמנים אחרים לגמרי אינו מברך, וכמו שכתב החת"ס (בהגהות לשו"ע ס' רכ"ו) דבעינן עכ"פ שיהיה בתקופת ניסן. וכן מדויק מלשון הריטב"א (שם) שכתב, וז"ל ויומי ניסן לאו דווקא, אלא כל מקום ומקום לפי מה שהוא אילנו דמלבלבי, עכ"ל. והיינו דאיכא קפידה שיהיה בזמן שהוא אילני דמלבלבי, אלא דלא בעינן שזמן זה יפול בדוקא ביומי ניסן, אלא בכל מקום אזלינן לפי תקופת לבלוב האילנות שלו, אבל בזמנים אחרים שאינם תקופת לבלוב האילנות כלל באותו מקום, אינו מברך. וכן כתב בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א ס' קי"ח) לדייק את לשון הריטב"א.

נחלקו בזה הראשונים, המהרי"ל (ס' קמ"ג) כתב שגם אם לא בירך בראיה או אכילה ראשונה, חוזר ומברך בראיה או אכילה שניה, וכן פסק הרמ"א (סי' רכ"ה סע' ג'). אך המג"א (שם ס"ק ט') הביא מרבינו מנוח והסמ"ק שאינו מברך בראיה או אכילה שניה, וכן דעת הרדב"ז (ס' שי"ט). ולהלכה כתב המ"ב (שם) לחוש להם.

אכן כ"ז בברכת הראיה וברכת שהחיינו, אבל לגבי ברכת האילנות, נראה שהדבר פשוט טפי שמברך אף אם לא בירך בראיה ראשונה, דהא המהרי"ל (שם) כתב גבי ברכת שהחיינו דמברך בראיה שניה, כמו שמצאנו לגבי ברכת האילנות, משמע שלגבי ברכת האילנות היה לו פשוט יותר שמברך. ואמנם המחצית השקל (ס' רכ"ו) כתב שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים גבי ברכת שהחיינו, ולדעת רבינו מנוח והמג"א שחשש לו, גם לגבי ברכת האילנות יש לחוש ולא לברך. אך באליה רבה נראה שבברכת האילנות אין לחוש ולכו"ע יכול לברך, וכן פסק המ"ב (שם ס"ק ה'). וצ"ב בטעם הדבר.

חילוק נוסף מצאנו בין ברכת האילנות לשאר ברכות הראיה, האם יש זמן קצוב לברכה. דבכל ברכות הראיה לא מצאנו הגבלה של זמן, אלא כל שרואה במשך ימות השנה ימים ונהרות, מברך עליהם. ואף בדברים שאינם שייכים בכל ימות השנה, כמו ברקים ורעמים שזמנם בחורף, סתימת הפוסקים נראה שגם אם אירע מקרה ונראו בימות הקיץ, מברך עליהם. ורק בברקים הבאים מחמת החם, מצדד החיי אדם (ח"א כלל ס"ג סע' ז') שאין מברכים עליהם, והיינו מטעם שאי"ז הברקים שנוכרו בגמרא, אבל ברקים המביאים גשם משמע שמברך.

אולם לגבי ברכת האילנות, איתא בגמרא האי מאן דנפיק ב"יומי ניסן" וראה

ברכות הראיה. דברכות הראיה שהם שבח על עצם הבריאה שלפניו, לכן ראוי תמיד לתת שבח על כך, ורק שאם כבר ראה פעם אחת ואין הדבר חדש אצלו לא מברך, אבל אחר שעברו ל' יום שיש התפעלות הנפש ונעשה חדש אצלו, שוב חוזר ומברך. משא"כ ברכת האילנות שהיא שבח על כללות חידוש הבריאה, לכן אינו מברך אלא פעם אחת בשנה, דענין זה של חידוש הבריאה נעשה רק פעם אחת בשנה.

ומהאי טעמא גם אם רואה עוד אילנות אחרים אינו מברך עליהם, דלא שייך לומר שזהו חפצא אחר שעוד לא בירך עליו, כמו שמצאנו לגבי ברכות הראיה, כיון שבברכת האילנות אין הברכה מתייחסת בדוקא לאילן זה שנמצא לפניו, אלא היא ברכה על כללות חידוש הבריאה, והרי כבר התייחס בברכתו לכל עצי השדה. ונראה שזו כוונת שער הציון (שם ס"ק א') במה שכתב, ומסתברא דאפילו החולקים שם (ס' רכ"ה סע' י') גבי בריות נאות שאם רואה אחרים מברך עליהם, מודים בזה שאינו מברך, "דברכה זו נתקנה על פריחת הפירות ודי בפעם אחת".

ובזה מבואר ג"כ מה שאינו מפסיד את הברכה אע"פ שכבר ראה פעם אחת ולא בירך, דבכל ברכות הראיה הטעם שמפסיד את הברכה אם ראה ולא בירך, משום דתו ליכא התפעלות הנפש ואין הדבר חדש אצלו, משא"כ גבי ברכת האילנות שענין הברכה על חידוש הבריאה, דזהו דבר מחודש בעצמותו ולא ביחס לאדם הפרטי, ולכן גם אם כבר ראהו פעם אחת, אכתי יש לפניו דבר חדש בעצם הראוי לברך עליו.

ובמהרי"ל (ס' קמ"ג) מבואר טעם נוסף גבי ברכת האילנות וברכת שהחיינו, דמצי לברך גם אחר שראה פעם אחת,

ויל"ע בטעם הדבר מא"ש ברכת האילנות שתלו את הברכה בתקופת לבלוב האילנות, ולא סגי בכך שרואה אילנות מלבליים בזמנים אחרים, דמא"ש מכל ברכות הראיה שמברך כל אימת שרואה. וצ"ע.

ג. **מבאר דגדר ברכת האילנות הוא שבח על כללות חידוש הבריאה.**

ואשר נראה בזה, דגדר ברכת האילנות אינו שבח על עצם בריאת האילנות, אלא זהו שבח כללי על חידוש הבריאה, שבכל תקופת הסתו והחורף העלים נשרו והעצים יבשו, ועתה בזמן האביב עצי השדה מתחדשים ומתחילים לפרוח ולבלב.

ולפ"ז מה שמברכים בראיית אילן מלבלב, אין הברכה מתייחסת בדוקא לאילן שלפניו, אלא הברכה מתייחסת לכללות הבריאה, ורק שתקנו להעמיד שבח זה בראיית אילן שמלבלב, דבראייתו יש ביטוי לחידוש הבריאה. ובדומה לזה מצאנו בברכת הקשת, דהברכה מתייחסת לזכירת הברית ולא לעצם הבריאה של הקשת, ורק שתקנו להעמיד ברכה זו על הקשת שבה יש ביטוי לזכירה. וכיוצא בזה כתבנו גבי ברכת הלבנה, לדעת הראשונים שהברכה מתייחסת לחידוש החודש ולא לעצם בריאת הלבנה, דלפ"ז הלבנה היא רק ביטוי לחידוש זה.

וכגדר זה דברכת האילנות היא על כללות חידוש הבריאה, מצד שזהו זמן חידוש עצי השדה, מצאתי מבואר בלשון הרא"ה והריטב"א (דף מ"ג) שכתבו, וז"ל וקבעו ברכה זו לפי שהוא ענין בא לזמן, והוא ענין מחודש, שאדם רואה עצים יבשים שהפריח הקב"ה, עכ"ל.

ומעתה מבוארים היטב כל חילוקי הדינים שמצאנו בין ברכת האילנות לשאר

הראיה על שבח הבריאה דסגי ברואה דבר אחד השייך לענין השבח. אכן לפי הגדר שנתבאר, דברכת האילנות היא ברכה על כללות חידוש הבריאה, מבואר דלכך בעינן ריבוי אילנות או עכ"פ שני אילנות, משום דבכך יש היכר וביטוי לחידוש כללות הבריאה, אבל באילן אחד אין בכך ביטוי שהגיע זמן חידוש הבריאה, דאפשר שמקרה הוא שקרה באילן זה.

ובזה יש לבאר ג"כ את הענין שכתבו האחרונים, שהמדקדקים יוצאים מחוץ לעיר כדי לברך, כדמשמע מלשון הגמרא והרמב"ם, והיינו משום שעיקר חידוש הבריאה בכללות נעשה בעצי השדה, וניכר טפי במקום שדות וגנות, אבל במקום של יישוב בתים לא ניכר כל כך החידוש.

ולפ"ז יש ליישב ג"כ את מה שהתקשינו בדעת הסוברים שמברך אף על אילני סרק, דהיכן מתקיים בהם נוסח הברכה אילנות טובות ליהנות בהם בני אדם. אכן לפי מה שנתבאר דהברכה לא מתייחסת לאילן זה לפניו, אלא לכללות חידוש הבריאה, נחא שנוסח הברכה מתקיים בשאר אילנות פרי, ורק שמעמידים את הברכה על אילן סרק, דגם בו יש ביטוי לחידוש הבריאה, אבל לעולם אין הברכה מתייחסת רק אליו אלא לכלל חידוש הבריאה.

ומבאר עוד לפ"ז למה תלו ברכה זו בשעת הבלבול דוקא, (לכל חד כדאית ליה מה בכלל לבלוב), ולא תקנו לברך היכא שכבר נגמר גידול הפירות, אע"פ דמקרבא הניאיתיהו טפי. דכיון שהברכה אינה על עצם בריאת האילן, אלא על חידוש הבריאה, בעינן לבלוב ופריחה, דרק בשלב זה של הגידול יש ביטוי והיכר לחידוש הבריאה, דזה תחילת פריחת העצים היבשים, אבל

משום שהשמחה עדיין קיימת, [ענין זה של שמחה גבי ברכת האילנות מבואר ג"כ באליה רבה (ס' רכ"ו), יעו"ש]. ולכאורה ענין השמחה בברכת האילנות מתפרש לפי מה שנתבאר, דברכת האילנות אינה שבח על עצם בריאת האילן כמו בכל ברכות הראיה, אלא היא שבח על כללות חידוש הבריאה, שזהו דבר המביא לשמחה, כידוע שטבע הנפש לשמוח מכל דבר חדש, וכמו שמצאנו גבי ברכת שהחיינו על פרי חדש וכלים חדשים, שבכל הדברים האלו יש שמחה מצד החידוש שבהם.

ולפ"ז מבואר היטב למה ברכת האילנות מוגבלת רק לזמן של תקופת ניסן שבו האילנות מלבלבים, ולא בכל ראיית אילן מלבלב גם בזמן אחר, דהא אין הברכה מתייחסת לעצם בריאת האילן שמלבלב לפניו, אלא היא מתייחסת לכללות חידוש הבריאה, וענין זה שייך רק בתקופת ניסן שבו כלל עצי השדה מתחדשים, וזהו שכתבו הרא"ה והריטב"א דברכה זו היא ענין הבא לזמן והוא ענין מחודש, כנ"ל.

ד. מבאר את העניינים הנ"ל (אות א') ע"פ גדר הברכה שכתבנו.

הנה התבאר לנו גדר ברכת האילנות, דאינו שבח על עצם בריאת האילן שלפניו, אלא הוי שבח על כללות חידוש הבריאה, ומעתה נחזור לבאר את כל העניינים הנ"ל שהתקשינו בהם לעיל (אות א') בדיני ברכה זו.

דהבאנו מכמה אחרונים שהצריכו לברך בראיית שני אילנות ולא סגי באחד, וגדולה מזו כתב הלכות קטנות לדייק מהרמב"ם דבעינן דוקא ריבוי אילנות, והתקשנו בטעם הדבר, למה אינו יכול לברך על אילן אחד המלבלב, כמו בכל ברכות

אחר שכבר נגמר גידול הפירות, תו לא ניכר
חידוש הבריאה.

ונראה עוד לבאר עפ"ז את טעם הדבר
שתקנו ברכה זו דוקא על אילנות
ולא על ירקות, כדמשמע מלשון הגמרא
"אילני דמלבלבי", וכמו שכתב הפמ"ג (ס'
רכ"ו ס"ק א'). דירקות לרוב הם מתחדשים
כמה פעמים בשנה, וכל ירק יש לו את זמן
הגידול שלו, ולכן אין בזה היכר לכללות
חידוש הבריאה הנעשה בתקופת ניסן ברוב
עצי השדה. ועוד דאין הירקות מתייבשים
ושוב חוזרים ופורחים בבחינת מחיה מתים,

אלא כל פעם זהו גידול חדש מעיקרו, ופחות
ניכר בזה חידוש הבריאה. ולא דמי לברכת
שהחיינו על פרי חדש, דמברך אף על ירקות
חשובים, דהתם הברכה על חידוש פרי זה
ועונתו או על השמחה שיש בראייתו, כמו
שביארנו במקומו, וזה שייך שפיר גם
בירקות חשובים.

ועיין עוד בערוך השולחן (ס' רכ"ו אות א')
שכתב טעם נוסף בזה למה מברכים
דוקא על פירות האילן ולא על ירקות,
דפירות האילן יש בהם הנאה יתרה, ואינם
הכרחיים כל כך כמו ירקות וקטניות.



הרב און אברהם הכהן סקלי

קיצור סדר ההגדה בשעת הצורך

ולפ"ז יוכלו לכלכל את סדר הפסח בהתאם
לזמן שיש בידם. וזה החלי.

מצוות ליל הסדר

הנה ישנן בלילה זה כמה מצוות חשובות
ויקרות המוטלות עלינו, שבודאי חייב
לקיים את כולן: מצות אכילת מצה ומצות
הגדה - ששתיהן מדאורייתא. וכן מתקנת
חכמים - מצות קידוש, ומצות ארבע כוסות,
ומצות אכילת מרור, ועוד מצוות, ונפרט
אותן להלן:

א. מצות ארבע כוסות בכלל, וכוס ראשונה
שעליה אומרים הקידוש בפרט.

ב. ואחרי כן, יש לו ליטול ידיו ולאכול
הכרפס בטיבול.

ג. אחרי כן, יש לו לומר ההגדה על כוס
שניה, שכמו שנתבאר לעיל, אמירת
ההגדה היא מצוה דאורייתא וכוס שניה היא
מתקנת חכמים [ולקמן נבאר אי"ה אילו
חלקים בהגדה מחויבים].

ד. אחר שתיית כוס שני, ישנן מצוות אכילת
מצה ומרור, ויש לו כמובן לאוכלן כפי
הסדר הנהוג [נט"י ואכילת מצה בברכותיה,
ואחרי כן אכילת מרור]. ואכילת המצה
והמרור בכריכה.

ה. אחרי כן, יש לו לאכול סעודת החג, והיא
גם מצוות עונג ושמחת יו"ט.

ו. אחר הסעודה, יש לו לאכול האפיקומן.

לידידי וחביבי, הרה"ג גמליאל הכהן
רבינוביץ נר"ו, מח"ס 'גם אני
אודך' ושא"ס, ומפיץ תורה לאלפים ולרבבות.

הנני להשיב לאשר שאלני מר:

החיילים שנמצאים בעזה, מקווים שבפסח
בוודאי כבר יצאו משם, אולם אם
חלילה זה עוד יהיה באמצע המלחמה, מה
הסדר הנכון שינהגו בליל הסדר? זאת אומרת,
בזמן מועט מאד שיש להם לאכול המצות,
האיך כדאי שיסדרו ליל הסדר, מה לאכול
בדיוק ומה לומר בדיוק מכל ההגדה?

תשובה: הנה כידוע סדר ההגדה שבידינו
הנהוג בכל ישראל, יסודתו בהררי
קודש מהקדמונים [וחלקו מוזכר במשנה
ובתלמוד], ונהוג דורות רבים בעם ישראל
[ומוזכר בדברי כל הגאונים והראשונים],
ובודאי שאין לבטל כולו או מקצתו בכדי
ח"ו. וכל הנידון כמובן הוא רק לשעת הדחק
גדולה, כמו זו שבנידון דידן, שנמצאים
במקום סכנה כאשר בחוץ תשכל חרב
ומחדרים אימה.

וכמובן שהכל תלוי בכמה זמן יש להם על
מנת לקיים את הסדר, כי ככל
שיהיה להם פחות זמן יצטרכו לגרוע עוד
חלקים מהסדר, וברור שיש הבדל גדול אם
יש להם חצי שעה או חמש דקות לקיום
מצוות הלילה.

וא"כ, ננסה בעז"ה לברר אילו חלקים מסדר
ההגדה מחויבים יותר ואילו פחות,

הראשונים בחלק מעם ישראל, והיו כמו"כ פיוטים רבים ושונים כאלה שנאמרו במנהגי קהילות שונות בעם ישראל. וראה לדוגמא לרבינו דוד אבודרהם בסוף סדר ההגדה, שכתב, וז"ל: "אלו החרוזים מצאתי סימן לסדר הפסח: קדש ורחץ וכו' [-כמנהגנו]". ואחרי כן הביא עוד חמשה פיוטים חליפיים לסדר הפסח. וגם נודע שמצויים עוד פיוטים רבים כאלה בסידורי כה"י של קהילות ישראל השונות בתקופת הראשונים.²

וע"כ בודאי יכול לוותר על פיוט זה בשופי.

ב. נט"י ואכילת הכרפס בטיבול

טיבול ואכילת הכרפס נזכר במשנה (קיד.): "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת", וביארו שם בתלמוד שטעם התקנה הוא בשביל לעורר התינוקות לשאול 'מה נשתנה'. וא"כ נראה שאין לוותר עליו.

ואף שכעת במלחמה בודאי שאין שם תינוקות שיש לעוררם לשאול, מ"מ הלא תנן התם (קטז.): "מזוג לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו וכו' מה נשתנה וכו' שבכל הלילות אנו מטבילין פ"א הלילה הזה שתי פעמים". ואמרינן עלה בגמ': "ת"ר חכם בנו - שואלו וכו' ואם לאו הוא שואל לעצמו, ואפילו שני ת"ח שיודעין בהלכות פסח שואלין זה לזה".

ומשמע א"כ, שחלק מהתקנה אינה רק לעורר את התינוקות, אלא בין השאר גם לעורר את עצמו לשאול. וממילא

ז. אחר הסעודה ואכילת האפיקומן, יש לו לברך ברהמ"ז על כוס רביעית ולשתותה.

ח. אח"כ יש לו לומר ההלל על כוס רביעית. וחסל סדר פסח.

ובעת נפרט בעז"ה אילו חלקים יש לו לומר ואילו להשמיט.

א. קידוש וכוס ראשונה

הנה לגבי מצות ד' כוסות, פסקינן בגמ' (פסחים קח:): "שתאן בבת אחת - רב אמר: ידי יין יצא, ידי ד' כוסות לא יצא". וכ"פ מרן בשו"ע סי' תעב (סע"ח), וז"ל: "צריך לשתות ד' כוסות על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר, לא יצא". וביאר שם המשנ"ב ד'על הסדר' היינו 'שיאמר ההגדה בנתיים'.

ולפ"ז צריך בודאי לקיים את ארבעת הכוסות במקומן על סדר ההגדה ולא להסמיכן, ולפיכך בודאי שמחויב לפתוח את הסדר בכוס ראשונה שעליה אימר הקידוש.

הנה כאמור בכל אופן מחויב לומר קידוש על כוס ראשון, ואין כלל מקום לקצר בו. ורק הפסוק הקודם לקידוש כמנהג הספרדים³ יכול בודאי לוותר עליו, שאינו אלא מנהג.

וגם הפיוט שנוהגים היום בכל ישראל לומר קודם הקידוש - 'קדש ורחץ', בודאי אפשר בשופי לדלגו, שאינו כלל מסדר ההגדה [ולא נמצא בסידורי הגאונים וברמב"ם], ואינו אלא פיוט שנוסף בזמן

א. 'אלה מועדי יי מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם'. ועפ"י מנהג הבבלים מוסיפים גם את הפס' 'וידבר משה את מועדי יי אל בני ישראל', והמדפיסים הבבליים הוסיפו פס' זה בסידורי הספרדים [בין בקידוש של יו"ט, ובין בתפלה בין גאולה לתפלת ערבית], אולם אינו מנהג ספרדי כלל וכלל.
ב. וראה לדוגמא: 'ריי' סטל - ששה סימנים חדשים לליל הסדר מכת"י [מוריה ניסן תשע"ח]. וע"ש בהערותיו.

מצה - על שום שנגאלו אבותינו ממצרים [שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'], מרור - על שום שמרור המצריים את חיי אבותינו במצרים שנאמר [וימררו את חייהם וגו']. בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה יי לי בצאתי ממצרים. לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו - הוציאנו מעבדות לחרות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו הללויה. עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים: עד אם הבנים שמחה. ובית הלל אומרים: עד חלמיש למעינו מים. וחזקתם בגאולה. רבי טרפון אומר: אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, ולא היה חותם. רבי עקיבא אומר: כן יי אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים כו', עד ברוך אתה יי גאל ישראל". עד כאן החלקים בהגדה המופיעים במשנה ובתלמוד כחלק מאמירת ההגדה בליל פסח.

ומסתבר א"כ, שאת כל החלקים המוזכרים בדברי חז"ל יש לאמרם, אמנם החלקים שנוספו אחרי כן נראה דניתן להשמיטן בשעת הדחק, וכדלהלן;

דהנה ההגדה לפי מנהגנו פותחת בפסקת 'הא לחמא עניא וכו' לשנה הבאה

נראה שאף שכעת במלחמה אין תינוקות שיש לעוררם, מ"מ אין לוותר על טיבול הכרפס.¹

ג. אמירת ההגדה על כוס שניה

אמירת ההגדה על הכוס השניה מוזכרת שם במשנה ובגמרא.

וסדר ההגדה הנאמר על כוס שניה הנהוג אצלנו, יש בו כמה וכמה 'שכבות', מהן קדומות יותר - אפילו מזמן רבותינו התנאים, ומהן מאוחרות עד לזמן הגאונים והראשונים. ונייתי כעת ונחזי אילו חלקים בהגדה מוזכרים כבר בדברי חז"ל.

דהנה שם במשנה (קטז.), מוזכר שאמירת ההגדה [אחר מזיגת כוס שני] פותחת באמירת ארבעת הקושיות של "מה נשתנה וכו'". ושם בסוף המשנה איתא: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מ'ארמי אובד אבי' עד שיגמור כל הפרשה כולה".

ואמרינן עלה התם בגמ': "מאי בגנות? רב אמר: מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו. ושמואל אמר: עבדים היינו. א"ל רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? א"ל: בעי לאודויי ולשבוחי. פתח ואמר: עבדים היינו".

ועוד שם במשנה הבאה: "רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה, ומרור. פסח - על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים [שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'],

ג. ויש לציין עוד למאי דאיתא בטוב"י סי' תפד, שם הובא דעת בעל העיטור שאין יכול להוציא את חבריו בברכת בופה"א של הכרפס כיוון שאינו מצוה גמורה אלא רק משום היכר התינוקות [והוי ברכת הנהנין שאין אדם מוציא את חבריו], ושמאידך דעת הרי"ף והרא"ש שיכול להוציא את חבריו משום דהוא תקנת חכמים והוי מצוה. וע"ש עוד.

מתחיל בגנות

הבאנו לעיל מגמ' פסחים, דאפליגו רב ושמואל בפירושא דמשנה 'מתחיל בגנות' - דרב אמר 'מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו', ושמואל אמר 'עבדים היינו'. והנה מנהגנו לכאורה תמוה, דכאמור, אנן נהגינן בזה כתרומיהו, דאמרינן גם 'מתחלה ע"ז' וגם 'עבדים היינו'.

והנה כבר עמדו בזה רבותינו הראשונים - דרבנו חננאל שם הביא מחלוקתם וסיים: "והאידינא עבדינן כתרומיהו". וכ"כ הרי"ף (כה:), הרא"ש (ל), רי"ד, העיטור (מצו"מ), שבה"ל (ריח), האגודה (צו), וכ"כ מס' המאורות, ועוד.

וכן נראה דמפרש הרמב"ם, שכתב שם בפ"ח (ה"ד), וז"ל: "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד? מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבתנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו, ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו בחירותנו, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה". הרי שהביא להלכה את שתי הדעות.

ובאופן אחר מצינו לריטב"א בפי' ההגדה, וז"ל: "ונחלקו אמוראי מאי גנות,

בני חורין". ואף אמנם כי נראה שפסקא זו קדומה היא מאוד מאחר והיא נאמרת במנהג כל תפוצות ישראל, ומובאת גם בכל הקדמונים^ה, אך מ"מ כאמור פסקא זו אינה מופיעה בתלמוד כנ"ל, ואף הרמב"ם (חמו"מ פ"ח ה"ב) לא הזכירה בהלכות עריכת הסדר [שמסודרות עפ"י הגמרא, כאשר יראה המעיין], ורק אח"כ בנוסח ההגדה הנהוג הביאה. והלכך, נראה שניתן לדלג עליה בשעת הדחק כזאת.

[ואחריה מובאת בהגדה אמירת 'מה נשתנה', ומקורה כאמור במשנה (ועי' לעיל מ"ש בזה), וע"כ אין לדלגה].

ואח"כ אומרים בנוסח הנהוג אצלנו כדלהלן:

. פסקת "עבדים היינו וכו' וכל המרבה לספר ביציאת מ"ה"ז משובח".

. ברייתא: "מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק וכו' ק"ש של שחרית".

. משנה דפ"ק דברכות: "אראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה וכו' להביא לימות המשיח".

. פסקת "ברוך המקום ב"ה וכו' כנגד ד' בנים דיברה תורה וכו'" וכל הדרש על ד' הבנים.

. פסקת "מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו וכו' ויעקב ובניו ירדו מצרים".

וכעת נבאר עניינם בעז"ה.

ד. וכתב הריטב"א בפי' ההגדה [ובדומה עוד ראשונים], וז"ל: "מה שאומרים כן בלשון תרגום וכו' הנכון לפי שזה אינו מסדר המשנה אלא מתיקון האמוראים, תיקנו אותו בלשון בבלי כדי שיבינו אותו הכל, כי בזה הלשון היו מדברים ורגילין בו". ונמצא כי לפי דבריו מקור פסקא זו במנהג קדום, מזמן שהשפה המדוברת בעם היתה ארמית [מזמן האמוראים או הסבוראים].

ה. רע"ג, רס"ג, רשב"ן, מחז"ו, שכל טוב (פ' בא), הרמב"ם, הרוקח (סי' רפג), עץ חיים לונדרש, ריא"ז [פ"י סי' ו] - ונהגו העם לו' מתחלה הא לחמא עניא^ה, ההגדה לריטב"א, ההגדה לרשב"ן, ובשאר הראשונים וכתה"י. ו. וכ"כ בהדיא הרשב"ן בפי' ההגדה שלו בזה"ל: "וזאת הפיסקא לא נזכרה בשום מקום מדברי רז"ל לא בתלמוד ולא במדרש".

היינו, היה ראוי לכאורה לפסוק כרב, דהלכתא כוותיה באיסורי. אלא מדהביאה הגמ' מעשה דרב נחמן ודרו עבדיה, דפתח ר"נ ואמר 'עבדים היינו', נראה דפסק כשמואל, וקצ"ע מה הביא לעזוב דעת רב ולפסוק כשמואל.

והנה כגירסת הגמ' שלפנינו - רב ושמואל, כ"ג הרי"ף^י, והרא"ש^י, השב"ל (סי' ריח)^ט, האגודה^ט ועוד.

אכן לפי האמת מצינו בזה גירסאות אחרות, דג' ר"ח"א שם היא רבא ורב יוסף. ואילו גירסת כמה ראשונים רב ורבא - כ"ג רי"ד, ר"י בר יקר, ריטב"א (כמ"ש לעיל), המגיד משנה (ז, ד) ועוד.

ולפ"ז, בפשטות אכן יש לפסוק כרבא, דהלכתא כבתראי [וכ"כ בהדיא הריטב"א שם, ועוד ראשונים].

והנה, באבודרהם הנדפס איתא כך: "ופליגי בגמרא מאי גנות - אביי אמר מתחלה ע"ז היו אבותינו, ורבא אמר מתחיל עבדים היינו לפרעה במצרים. רבא סבר כיון שכל ענין היום הוא יציאת מצרים אין לנו להזכיר גנות אחר כי אם אותו עבדות של מצרים. ואביי סבר כיון שבידינו להזכיר גנות ושבח של מצרים וכו'. ואביי ורבא הל' כרבא. ועוד דא"ל רב נחמן לדארו עבדיה וכו' מיד פתח ואמר עבדים היינו לפרעה במצרים, ולפי שהלכה כרבא ואף ר"נ סבר כותיה לכך

רב אמר מתחלה ע"ז היו אבותינו, ורבא אמר עבדים היינו לפרעה, ואיפסיקא הלכתא כותיה דרבא דהוא בתראה, ורב נחמן עבד כותיה בעובדא דדרו עבדיה, ומסתברא שלא נחלקו אלא באיזה מתחילין - דרב סבר מתחלה ע"ז כמו שהיה המעשה, ורבא אמר עבדים שהוא תוקפו של נס, ואח"כ מתחילין בגנות ע"ז, ולפ"ז מנהגינו כרבא. דאי פליגי לגמרי, נהיגנא דלא כחד".

ולולא דברי הראשונים, היה אולי מקום לבאר דלא איפליגו אמוראי איזו פסקא יש לומר, ואף איזו יש להקדים, אלא רק בפירושא דמתניתין - מהו 'מתחיל בגנות'. דהיינו, יתכן שמנהג אמירת ההגדה בזמנם היה כבזמננו - לומר בתחלה 'עבדים היינו' ובהמשך 'מתחלה ע"ז', אלא שנחלקו האמוראים איזה מן המאמרים הנ"ל יש לשייך לדין של המשנה 'מתחיל בגנות', ונמצא שכל מחלוקתם רק בביאור דברי המשנה ולא למעשה, כי למעשה לכ"ע אמרינן לתרוויהו.

אכן, לדברי רוב הראשונים הנ"ל שפירשו ד'האידינא עבדינן כתרוויהו', מסתברא דמ"מ אינו אלא מנהג שנהגו במשך הדורות, ומ"מ מודו דמעיקר הדין יש לפסוק כדעה אחת בגמ'.

והנה, לפי הגירסא שלפנינו בגמ' - דרב אמר 'מתחלה ע"ז' ושמואל אמר 'עבדים

ז. כ"ה במהד' הרי"ף מכתבי יד של ידידי הרב עזרא שבט נר"ו. וכן בדקתי בעצמי בכמה כת"י של הרי"ף [לונ' 17049, 5705, פ"פ 10, אוק' 550, פריס 312 ועוד] מכל עדות ישראל [מזרח, אשכנז, ספרד, איטליה ועוד] וכן הגירסא שם.

ח. כ"ה בנדפס, ובדקתי בעוד כת"י אחד [פריס 417] וכ"ה שם. והכי מסתברא, כדרכו בד"כ להעתיק דברי הרי"ף בסתמא.

ט. ובדקתי גם בכת"י.

י. הנדפס.

יא. הנדפס בגליוני התלמוד.

אלא דהוה קשיא להו כיצד נחלקו רב ורבא שלא היו באותו הדור, וע"כ הגיהו במקום רבא 'שמואל'. ואם אמת נכון הדבר, כנראה היא הגהה קדומה, שכאמור כבר מופיעה במקורות קדומים [ברי"ף ורא"ש ועוד].

ובכל אופן, נראה לכאורה כאמור, שלדעת רוב הראשונים, אף דנהגין כתריוהו, מ"מ מעיקר הדין יש לפסוק לומר רק **עבדים** היינו כדעת רבא - משום דהלכתא כבתראי, ומשום מעשה רב, דרב נחמן נהג כוותיה"ט.

[ולקמן נבאר בעז"ה באיזה אופן בדיוק יש לקצר].

הברייתות והמשניות הנוספות

הנה הבאנו דנהגין לומר כמה ברייתות ומשניות בסדר ההגדה אחר אמירת 'עבדים היינו' - ברייתא דהחכמים דהיו מסובין בבני ברק, אחריה משנה דברכות דראב"ע 'הרי אני כבן שבעים שנה', ואחריה ברייתא דארבעה בנים.

והנה אין קטעים אלו מופיעים כלל במשנה ובתלמוד כחלק מאמירת ההגדה וכנ"ל.

אמנם בירושלמי דפסחים על המשנה הנ"ל [מזגו לו כוס שני וכו'], אמרינן:

מחבר הגדה זו חבר תחלה **כרבא** ואח"כ **כאביי**. וכ"ה באמת בדפו"ר (ליסבון ר"ן).

אמנם, בכל כתה"י של האבודרהם"ג הגירסא בכל המקומות הנ"ל רב במקום **אביי**, כגירסת רוב הראשונים הנ"ל. אולם בכל כתה"י נמצא באמצע הקטע הנ"ל: '**ואביי** ורבא הל' כרבא', אע"פ שגורסים כאמור בשאר המקומות רב, והוא פלאי"י [וכפי הנראה, מחמת כן הגיהו בדפו"ר בכל המקומות 'אביי' במקום 'רב'].

ובכל אופן, אף אם נגרוס באבודרהם **אביי**, עדיין הלכה כרבא בהא, והמסקנא תתאים לדברי שאר הראשונים.

והנה, בדקתי את נוסח הגמרא בכתבי היד בפרויקט 'הכי גרסינן' של הסה"ל⁹⁸, וכנוסח הדפוס [רב ושמואל] איתא רק בכת"י אחד"ט. ואילו הנוסח של רוב הראשונים [רב ורבא] נמצא בדפוס קדום⁹⁹ וב-4 כת"י¹⁰⁰, ובעוד שני כת"י¹⁰¹ נמצא במקום **רבא** - רבה/רבין [בהתאמה], ומסתבר שבמקור היה כתוב לפנייהם בקיצור **רב**, והשתבשו בפתיחת הקיצור.

ויתכן שגירסת רוב הראשונים הנ"ל ורוב ככל כתה"י ["רב ורבא"] עמדה במקור גם בפני בעלי גירסת "רב ושמואל",

יב. בדקתי בחמשה כת"י, כדלהלן: טורינו, י"ם-6389, לונדון 7512, 10727, ס"פ 98. [ורק בכת"י טורינו, בתחלה איתא רב, ורק בהמשך איתא **אביי**, וצ"ע].

יג. וידידי הרב אהרן גבאי נר"ו הסביר, דיתכן דכוונת האבודרהם תמיד הלכה כרבא במחלוקתו עם אמורא אחר, אלא דמאחר ולא מצינו כלל כזה בהדיא, הביא האבודרהם הכלל המצוי בגמ' 'אביי ורבא הלכה כרבא', למימרא דה"ה למחלוקתו עם שאר האמוראים [כ"ש בניד"ד דרבא הוא בתרא].

יד. נתוני כתה"י עפ"י המופיע ב'הכי גרסינן'.

טו. וטיקן 109 [איטלייני].

טז. ונציה ר"פ.

יז. מינכן 6 [ספרדי], וטיקן 134 [אשכנזי], אוק' 366 [פרובנסלי], קולומביה 294 [תימני].

יח. אנלאו 271 [תימני], ביהמ"ל 1608 [ספרדי].

יט. והטעם השני יועיל אף לגירסת 'שמואל'.

"תני ר' חייא, כנגד ד' בנים דיברה תורה וכו' [ושאר הנוסח קרוב לשלנו]. ומובאת בריתא זו גם במכילתא [פ' בא].

אולם גם שם לא מובא שיש לומר בריתא זו כחלק מסדר ההגדה, אלא מובאת שם כשאר ברייתות שמובאות בתלמוד בהקשר למשנה הנידונה.

ובאמת שהבריתא דבני ברק, והמשנה דראב"ע לא מובאות בסדר ההגדה שבסידור רב סעדיה גאון ובסידור רשב"ן, ורק בריתא דארבעה בנים מובאת שם [אולם בסדר רב עמרם גאון מובאות כולן].

ובן הרמב"ם בהלכות לא הזכיר את כל הקטעים הנ"ל [כי נצמד שם כאמור לסדר התלמוד], ורק בסדר ההגדה הנהוג שאחרי כן, הביא את כולן.

ולפ"ז, נראה שלעת כזאת של שעת הדחק, ניתן לוותר על כל הקטעים הללו - היינו בריתא דמסיבת החכמים בבבני ברק, משנה דראב"ע, ובריתא דארבעה בנים^{כא}.

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו - עד סוף ההגדה

הנה החצי השני של ההגדה מסודר כדלהלן:

• פסקת "מתחלה ע"ז היו אבותינו וכו' שנאמר ויאמר יהושע וכו' בעבר הנהר ישבו אבותיכם וכו'. ואקח את אביכם וכו' ויעקב ובניו ירדו מצרים. ברוך שומר את הבטחתו לישראל וכו' יצאו ברכוש גדול. והיא שעמדה וכו'".

• ואחר כך כל דרש פרשת ארמי אובד

אבי - "צא ולמד מה ביקש לבן הארמי וכו'. וירעו אותנו המצרים וכו'. ונצעק אל יי וכו'. ויוציאונו יי ממצרים וכו'. ד"א ביד חזקה שתים וכו' אלו עשר המכות שהביא הקב"ה על המצרים וכו'. ר"י היה נותן בהם סימנים וכו'".

• ואח"כ מובאת בריתא: "ר"י הגלילי אומר מניין אתה אומר שלקו המצריים במצרים עשר מכות וכו' כמה לקו באצבע וכו'. רא"א מניין א"א שכל מכה ומכה וכו'. רע"א מניין שכל מכה ומכה וכו'".

• ואח"כ מובא הפיוט: "כמה מעלות טובות למקום עלינו וכו' על אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת וכו'".

• ואח"כ מובאת המשנה דפ' ערכי פסחים [שהבאנו לעיל]: "ר"ג היה אומר, כל מי שלא אמר ג' דברים אלו לא יצא יד"ח וכו' פסח שהיו אבותינו וכו'. מצה זו שאנו אוכלין על שום מה וכו'. מרור זה שאנו אוכלין ע"ש מה וכו'. בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים וכו'".

• ואח"כ פסקת: "לפיכך אנו חייבין להודות וכו' ונאמר לפניו הללויה". ושני מזמורי ההלל: "הללויה הללו עבדי יי וכו'", "בצאת ישראל ממצרים וכו'". וברכת 'אשר גאלנו'.

וכעת נבאר הדברים בעז"ה.

הנה, כבר ביארנו לעיל דפסקת 'מתחלה ע"ז היו אבותינו' היא דעת רב בגמ' בפ' המשנה 'מתחיל בגנות' [אמנם כל

כ. אמנם ע"י בהערת המו"ל ד' גולדשמידט שם, שיתכן שבמקור לא היה כלל נוסח ההגדה בסדרע"ג, ע"ש. כא. וכלול בהשמטה זו, גם משפט ההקדמה " ברוך המקום ב"ה, ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ב"ה, כנגד ארבעה בנים וגו'", כי אין זו אלא הקדמה לדרישת בריתא זו כמו שכתבו הראשונים - ע"י בפ' הריטב"א, ובפ' הרשב"ן, ובפ' ר"י בר יקר, ועוד.

הזה צריך לאכול ולשתות כשהוא מיסב דרך חירות וכו'". ועוד כתב שם לקמן [פ"ח ה"ד-ה]: "ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה שאנו אוכלין וכו'. ואומר לפיכך אנו חייבין להודות וכו'".

הרי מבואר מדבריו, שהקדמת המשנה: "ר"ג היה אומר וכו' ואלו הן פסח מצה ומרור", אינה אלא הוראת ההלכה, ואינה צריכה להיות נאמרת בפועל, ורק יש להתחיל: "פסח שהיו אבותינו וכו'". וכן, שדברי המשנה: "בכל דור ודור וכו'", הם כמו"כ הוראת ההלכה, שיש לאדם להראות עצמו בפועל כאילו יצא ממצרים, ובהתאם לכך להתנהג בצורה של חירות בלילה הזה, אולם א"צ לומר פסקא זו בפה.^{כב}

סיכום אמירת ההגדה

ולמעשה, לפי כל הנ"ל, נראה שסדר ההגדה המחויב לומר מדינא דגמרא הוא כדלהלן:

א. פיוט 'מה נשתנה'.

ב. "עבדים היינו וכו' משועבדים היינו לפרעה במצרים".

ג. "מתחלה ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו".

ד. כל דרש פ' "ארמי אובד אבי", עד "ר"י היה נותן בהם סימנים וכו'" ועד בכלל.

ה. "פסח שהיו אבותינו אוכלים וכו' מצה זו וכו' מרור זה וכו'".

ו. "לפיכך אנו חייבים וכו'". ושני פרקי ההלל, וברכת אשר גאלנו.^{כג}

השאר אינו מוזכר בגמ', ולכאורה אינו מחויב מדין זה].

וכל דרש פ' 'ארמי אובד אבי', הוא כמופיע שם במשנה: "ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה". וממילא אין לדלגו.

אמנם הבריתא "ר"י הגלילי או' מנין א"א שלקו המצרים וכו'" והפיוט 'כמה מעלות', אינם מוזכרים שם כלל בגמ', ואף בכמה מהקדמונים אינו - שכן ליתא בסידור רס"ג, ובסידור רשב"ן, ובסדר ההגדה לרמב"ם. וממילא נראה שלעת כזאת ניתן לדלגם.

והמשנה שאחרי כן - "ר"ג היה אומר, כל מי שלא אמר ג' דברים אלו לא יצא יד"ח וכו' בכל דור ודור וכו'. לפיכך וכו'" ושאר אמירת ההלל וברכת אשר גאלנו [הנאמרת על כוס שניה]. כאמור כל זה מדין המשנה, ומובא בכל הקדמונים, ואף הרמב"ם הביא כ"ז בהלכות [פ"ז ה"ה, פ"ח ה"ד ואילך].

אמנם לפי האמת, יש לדקדק כי לא את כל הנ"ל יש לומר בפועל, כי ז"ל הרמב"ם בהלכות [פ"ז ה"ה-ז]: "כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בליל ט"ו לא יצא יד"ח, ואלו הן פסח מצה ומרור, פסח ע"ש שפסח וכו'. בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנא' ואותנו הוציא משם וגו', וע"ד זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה

כב. ואף שלמעשה הביא הרמב"ם שם בסדר ההגדה הנהוג את כל משנה זו כצורתה, מ"מ אין זה מצד הוראת ההלכה, אלא מצד המנהג וכאמור.

כג. והחלקים שהושמטו הם כדלהלן: פיוט 'קדש ורחץ' [בתחלת הסדר]. "הא לחמא עניא וכו' בני חורין".

המצוה דאורייתא של סיפור יציא"מ, ורק בא להרחיב ולבאר את סיפור יציא"מ, וכן מתחיל בגנות כדי להגדיל חסדי יי עלינו וכו'. ומ"מ כאמור נראה שאינו מעכב בעצם המצוה.

אכילת מצה ומרור, סעודה, ואפיקומן

אחר סיום אמירת ההגדה, יטול ידיו ויברך 'המוציא' ו'על אכילת מצה', ויאכל שתי כזיתים בהסיבה [כמבואר בשו"ע סי' תעה סע"א]. ואח"כ יברך על אכילת מרור ויאכל כזית מרור בטיבול בחרוסת [שם]. ואח"כ יכרוך כזית מצה וכזית מרור ויטבל בחרוסת ויאכל [שם].

ואח"כ יאכלו סעודת יו"ט עד כמה שיכולים במצב שנמצאים בו - כי מקיים בזה מצוות שמחה ועונג יו"ט. ומלבד זה, יש דין לאכול האפיקומן על השובע, זכר לקרבן פסח הנאכל על השובע.

ויאכל כזית"י מצה בהסיבה לאפיקומן. ויברך ברהמ"ז על כוס שלישית [ויכול לפי הצורך, בברהמ"ז לדלג על כל אמירת 'הרחמן' שאינה אלא מנהג, כידוע], וישתה הכוס בהסיבה.

הלל על כוס רביעי

הנה כתב מרן בשו"ע (סי' תפ), וז"ל: "כוס רביעי מתחיל 'לא לנו' וגומר

[ובמקום צורך נוסף, ניתן לדלג אף על 'מתחלה ע"ז היו אבותינו וכו', כמו שביארנו לעיל].

ובאמת, שכעין כל הנ"ל מצאתי בקצרה לגר"ז בשו"ע הרב (סי' תעג סע' מג), וז"ל: "ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל, הוא - מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משובח, ואחר כך מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו כו' עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי, ואח"כ פסח שהיו אוכלין כו' מצה זו כו' מרור זה כו' בכל דור ודור כו' ואותנו הוציא משם כו' לפיכך כו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל. ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים".

אמירת ההגדה בשעת הדחק גדולה

והנה, כל הנ"ל הוא כאמור המחויב מדינא דגמ' תוך ויתור על המנהג, אבל נראה שבמידה ושעת הדחק היא גדולה עוד יותר, והזמן מצומצם מאוד, ניתן להסתפק עוד בפחות מכך כדי לצאת עכ"פ את המצוה דאורייתא של סיפור ההגדה, וידלג על כל סדר ההגדה הנ"ל, ויאמר רק כך: "פסח שהיו אבותינו אוכלים וכו' מצה זו וכו' מרור זה וכו'", שני פרקי ההלל, וברכת אשר גאלנו.

ואף שכאמור כל הנ"ל הוא מדינא דגמ', מ"מ מסתבר שאינו מעכב בעצם

"מעשה בר"א וכו' שהיו מסובין בבני ברק וכו' זמן ק"ש ש"ש". "אראב"ע הרי אני כבן ע' שנה וכו' לימות המשיח". "ברוך המקום ב"ה וכו'" וכל בריתא דארבע בנים. "שנאמר ויאמר יהושע אל כל העם וכו' אלהים אחרים, ואקח את אביכם וכו' ירדו מצרים" [שאחר 'מתחלה ע"ז']. "ברוך שומר הבטחתו וכו' ברכוש גדול, והיא שעמדה וכו' מצילנו מידם". "ריהג"א מנין א"א שלקו המצרים וכו' רא"א מנין שכל מכה וכו' רע"א מנין וכו'". "כמה מעלות טובות וכו' על אחת כמה וכמה וכו' לכפר על כל עונותינו". "ר"ג היה אומר כל מי של"א ג' דברים אלו בפסח לא ייד"ח ואלו הן פסח מצה ומרור". "בכל דור ודור וכו' אשר נשבע לאבותינו".

כד. אמנם כתב המשנ"ב (סי' תעז סק"א) דטוב לכתחלה לאכול שני כזיתים לאפיקומן, אחד זכר לקרבן פסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו, אולם לא הובא דין זה בשו"ע שם, ובודאי שכעת א"צ להחמיר בזה.

קטלוניה ופרובנס הקדום קודם השו"ע, שברכת השיר היא 'הללוך' בלבד, ולא מוסיפים 'נשמת' ו'ישתבח'. וממילא שכן ראוי מעיקר הדין לנהוג לספרדים.

והנה, לעת כזאת שיש לקצר, ממילא נראה שינהגו כך - היינו שיאמרו על כוס רביעית הלל המצרי ויחתמו ביהללוך בלבד, ודי בזה [ולא יוסיפו כוס חמישית ועליה הלל הגדול ונשמת]. ואף האשכנזים ינהגו כן, אף שמנהגם הקדום היה לומר גם נשמת, כיון שבשעת הדחק כזאת יש לקצר.

ויסיים בשתיית כוס רביעית בהסיבה, וברכה אחרונה עליה.

ופשיטא שאת כל הפיוטים המובאים אחר ההגדה^{כז} ישמיט.

סיכום

בשעת הדחק, כאשר נאלצים לקצר את סדר ההגדה, זה הסדר שיש לנהוג לענ"ד [בקצ'ר אמיץ]:

קידוש על כוס ראשון / נט"י ואכילת כרפס / אמירת ההגדה על כוס שני [ובכללה - 'מה נשתנה', 'עבדים היינו', 'מתחלה ע"ז', דרש 'ארמי אובד אבי', 'פסח שהיו אוכלים אבותינו וכו' מצה זו וכו' מרור זה וכו', 'לפיכך וכו', שני מזמורי ההלל וברכת אשר גאלנו] / אכילת שני כזיתי מצה, כזית מרור, ועוד כזית מכל אחד בכורך /

עליו את ההלל, ואינו אומר יהללוך, אלא אומר אחר גמר ההלל - הלל הגדול, שהוא מ'הודו לי' עד 'על נהרות בבל' שהם כ"ו 'כי לעולם חסדו', ואחר כך אומר 'נשמת כל חי' ו'ישתבח' עד ו'מעולם ועד עולם אתה אל', ואז יאמר 'הללוך' עד 'מלך מהולל בתשבחות', ושותהו בהסיבה בלא ברכה תחלה".

והוא עפ"י דאיתא שם במשנה (ק"ז): "רביעי - גומר עליו את הלל, ואומר עליו ברכת השיר". ואמרינן עלה בגמ' שם: "מאי ברכת השיר? רב יהודה אמר: יהללוך יי אלהינו, ורבי יוחנן אמר: נשמת כל חי. ת"ר רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר הלל הגדול, דברי רבי טרפון".

אמנם, ע"י במאמרינו בענין כוס חמישי והלל הגדול [מנורה בדרום גליונות כא-כב], שהארכנו להוכיח שהגירסא המקורית בגמ' פסחים (ק"ח.) היא כך: "ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון".^{כח} ואילו הגירסא שלפנינו **רביעי**, אינה אלא הגהת רש"י ורשב"ם ותלמידיהם.^{כט}

וממילא נפק לן, שא"צ לומר על כוס רביעי הלל הגדול כלל, אלא הלל 'המצרי' בלבד [כהוראת המשנה שם].

וע"ש עוד, שהבאנו שדעת רוב הגאונים, וכן הרי"ף והרמב"ם וכל ראשוני ספרד קטלוניה ופרובנס [וכן היה מנהג ספרד,

כה. כ"ג: רס"ג, רע"ג, רב ש"ש גאון, רב כ"צ גאון, רב שרירא גאון, רה"ג, ר"ח, רי"ף, רמב"ם, רשב"ן, ר"י טוב עולם, העיטור, רא"ש מלוניל, הראב"ד, רז"ה, ר' מנחם, ההשלמה, המאורות, המאירי, רי"י, ר"י בר יקר, ריצב"ג, רבינו יונה, רמב"ן, רשב"א, ר"ד בונפיד, החינוך, הר"ן, מהר"ם חלאווה, אהל מועד, ריטב"א, ר"י אבן שועיב, רשב"ץ, מנורת המאור, שכל טוב, ריבב"ן, רי"ד, שבה"ל, תניא ועוד. וכ"ה באמת ברוב כתה"י של התלמוד 2 ספרדים, 2 תימנים, 1 אטלייני, 1 קטע גניזה].

כו. ונמשכו אחריהם חכמי אשכנז וצרפת כדלהלן: תוספות, ראב"ן, או"ז בשם ר"ש מפליזא, ראב"ה, האגודה ועוד. וכנוסח זה הוא במיעוט כת"י של התלמוד 2 אשכנזים, 1 פרובנסלין].

כז. חד גדיא, אחד מי יודע, ויהי בחצות הלילה, זבח פסח וכיו"ב.

מעט סעודת יו"ט / אכילת כזית אפיקומן / המצרי על כוס רביעית וחתימה ביהללוך.
ברהמ"ז על כוס שלישית / אמירת הלל וכמו שמבואר הכל באורך לעיל.

בברכה שנוכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים,
בגאולה השלמה במהרה, ובירושלים הבנויה.
און אברהם הכהן סקלי.



הרב יוסף פנחס

בדין 'עיתור' בכוס של ברכה

מקור הדין/ מהו כוס של ברכה/ מהו עיתור/ להלכה לפי המבואר בגמ' ובראשונים/ מנהגי הראשונים/ דברי הפוסקים למעשה/ ע"פ דרך הקבלה/ פרטי דינים בזה/ המנהג כיום/ הסיכום למעשה

מקור הדין

איתא בגמ' ברכות נא. אמר רבי זירא אמר רבי אבהו ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, טעון הדחה (מבפנים), ושטיפה (מבחוץ), חי (פי' יין חי בלי מים, וי"מ טרי- להביאו מן החבית לשם הברכה, וי"מ כלי שלם [אלו הוזכרו להלכה, וע"ע בראשונים]), מלא (על כל גדותיו. טור ורמ"א, ועי' באחרונים), עיתור, ועיטוף, נוטלו בשתי ידיו, ונותנו בימין, ומגביהו מן הקרקע טפה, ונותן עיניו בו, ויש אומרים אף משגרו במתנה (דרך דורון וחישיבות. רש"י) לאנשי ביתו.

ולפי גירסא זו יש סה"כ י"א דברים שא' מהם שנוי בפלוגתא, אמנם ברי"ף ורא"ש וטור הביאו י' דברים וכללו בתוכם גם משגרו לאשתו בלי פלוגתא, ונראה לכאור' שכך גרסו בגמ' (וכן ראיתי בתיקון"ז תיקון מ"ז שכתוב כג' הראשונים), וא"כ קשה א"כ י"א דברים הם, וכבר עמד ע"ז הב"ח ותירץ שמקבלו בב' ידיו ונותנו לימין הוי חד.

והנה כל א' מהי' דברים צריך לדון בו בטעמו ופרטי דיניו וחלקם כבר

נתבארו בגמ', אמנם כאן במאמר זה באתי לבאר אחד מהן בלבד והוא 'עיתור', ובעזה"י תאבאר מהו העיתור ומה הם פרטי דיניו והאם חובה או ראוי לעשותו וכמו שיבואר אי"ה, והריני מקדים שלא עיינתי בסוגיא זו דיו בכדי להורות הוראה וגם לא כתבתי את כל הפרטים שבסוגיא, ולא כתבתי אלא את עיקרי הדברים לעורר לב המעיין ולדעת מה הדרך הראויה לכאורה בעזה"י.

מהו כוס של ברכה

ותחילה יש להקדים מהו 'כוס של ברכה' שעליו נאמרו העשרה דברים, והנה רש"י פירש שם דהיינו כוס של ברהמ"ז, ומשמע לכאור' שרק ברהמ"ז, אך מצינו ברמב"ם (שבת פכ"ט) להדיא שכתב חלק מהי' דברים גבי קידוש [והבדלה. ע"ש], וע"ש במ"מ שדעת הרמב"ם שהוא על קידוש וברהמ"ז, ואדרבה בעיקר על קידוש, וכ"פ השו"ע בס' רע"א, וכן להדיא במעש"ר לעשות כל הי' דברים גם בקידוש והבדלה. וגם ע"ד רש"י כתב הגהות דברי נחמיה שה"ה קידוש והבדלה.

אמנם מצינו בתוס' בדף נא: שכתב שיש

א. וכ"כ הב"ח. שו"ר שהגרא"א בפי' על התיקון"ז כתב שמש"כ שם גם משגרו לאשתו הוא משום דסבר כאיכא דאמרי, ולפי"ד גם לגי' דידן לכו"ע יש רק י' דברים אלא שנחלקו מה הם, וע"ש שכתב הכה"ח שמקבלו ונותנו לימין הוי חד.

המברך, ב. מאירי, שיהו כל אותם שסביב המברך אווזין כוס בידם (ובספר הנר הוסיף שיתנו ממנו לכוסות המברך), ג. ר"ה והערוד (שבה"ל קנ"ו), היה נותן ליושב לימין המברך ולשמאלו כוסות ובברכת הארץ מוסיפין מהן בכוס המברך. ד. הריטב"א, לעטר השולחן בכוסות יין. ה. הטור בשם י"מ, להניח כוסות יפים סביבו להדרו בהן, (יל"פ מלאים יין, וכ"כ הריטב"א בהלכות 'מלאים יין' ובחידושים 'נאים').

ומצינו עוד שהזכירו עיטור שלא מוזכר בגמרא שכתב ר"י נט"ז ח"ז וז"ל שאין אנו מעטרין אותו לא בפירות ולא בתלמידים עכ"ל, חזינן שיש עיטור בפירות (ואולי טעות בגירסא וצ"ל בכוסות, אך מנלן להגיה). עוד מצינו באחרונים על סי' קפ"ג שדנו לבאר מנהג מי שלא ממלא את הכוס לגמרי ששפת הכוס יחשב עיטור, אמנם האחרונים דחו למעשה דעה זו.

וטעם העיטור, נראה בלשונות הראשונים שהוזכרו ועוד שהוא עניין של כבוד והידור, אמנם עמש"נ בעזה"ת בהמשך מדברי קב הישר ועוד שהעניין דווקא בכוסות מלאים שיחול בהם הברכה, ויל"ע אם הוא טעם אחר.

להלכה לפי המבואר בגמ' ובראשונים

והנה ממשיכה הגמ': אמר רבי יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד הדחה, שטיפה, חי, ומלא. ולכאור' משמע שלהלכה ל"צ את

להחמיר בדין ישיבה בברהמ"ז שהוא דאורייתא ויש בו דין י' דברים, ומשמע שהוא רק בברהמ"ז, וכן דייק בדבריו הפרישה סי' רע"א סק"ג, ומ"מ להלכה ודאי פסקינן שיש גם בקידוש והבדלה וכמ"ש וכנ"ל.

מהו עיטור

איתא בגמ' שם: עיטור, רב יהודה מעטרהו בתלמידים, רב חסדא מעטר ליה בנטלי, ע"כ. הנה מצינו בגמ' ב' דרכים של עיטור, ובאמת משמע בפשטות דלא פליגי אלא כל חד עיטור בדבר אחר והעניין להוסיף עיטור ויפוי נוסף על הכוס.

ומהו מעטרהו בתלמידים, פרש"י תלמידיו סובבין אותו כשהוא מברך, ולכאור' יל"ע אם דווקא תלמידים, ומצד הסברא היה נראה יותר של"ד אלא הכוונה שהשומעים סובבים אותו ומקיפים את הכוס וזהו העיטור שהוא במרכז המעמד, ומה שכתוב תלמידים הכי הוה עובדא שעשה רב יהודה, וראיתי במתוק מדבש ע"ד הזהרה פרשת פנחס רמה: ועקב רעג: שביאר כוונת הזהרה שם ע"ד הסוד דווקא בתלמידים ע"ש. ומ"מ ע"ד הפשט יל"ע אם הוא דווקא, ונוטה הדבר של"מ ועמש"כ בהערה².

מעטר להו בנטלי, מצינו בזה פירושים רבים בראשונים, ואף שיש שכתבוהו כמה ראשונים אזכיר לכל פירוש מקור אחד: א. המנהיג³, מעטר בכוסות מלאים יין סביב

ב. יש להעיר שלכאור' אם באמת מהני למה לא מצינו בראשונים או בפוסקים שהוזכר שבכה"ג מקיימים קידוש דלכאור' הוא דבר מונהג בכל בית שיש בו קצת בני בית, וגם למה כתב הרא"ש דאנו אין לנו עיטור הרי לפחות בחצי מבתי ישראל מתקיים העיטור, וגם מאי קמ"ל רב חסדא שמעטר ליה בתלמידיו, ובהכרח שגם ע"ד הפשט יש כאן עניין להקיף בלומדי תורה, או בצורת היקף ממש סביב הכוס או כה"ג שאינו נעשה ממילא בכל בית, ויל"ע.

ג. וכן כע"ז ברשב"ץ מקיפו בכוסות מלאים לכבוד והידור.

ד. וסימניך 'חמשה'. ח' חי, מ' מלא, ש' שטיפה, ה' הדחה, או אם תרצה לומר. שמח"ה, מפני שכתוב ויין

חסדא נהגו עיתור וכמו שכתבתי לעיל, וכן מצינו שם שרב פפא ורב אסי נהגו עיתור, ולכאור' צ"ע מדברי ר' יוחנן שאמר שאנו אין לנו אלא ד'.

ובהתייחסות לשאלה זו מצינו ג' דרכים עיקריים בראשונים,

א. **הגאונים** (הובא בטור), שהוציאו מקור' זו שאין הלכה כר' יוחנן שהרי רב פפא ורב אסי דבתראי ל"ס להו כדבריו וגם עבדו עובדא, וכן כע"ז דעת הראב"ה (סי' קל"ט

כל שאר הדברים^ה, אך מצינו שנחלקו בזה הראשונים אם כוונתו דווקא ד' דברים, ומצינו בזה ג' שיטות, א' דעת הרמב"ם שהעתיק רק ד' מוכח שהבין זאת כפשוטו, ב' דעת רבינו יונה^ה שמודה לנותנו בימין, ופליג על הה' האחרים, ג' דעת הרא"ש^ה שלא בא למעט רק עיתור ועיתור, ועי' בהמשך שנאריך קצת בדבריו.

עוד מצינו בסוגיא שם כמה אמוראים שנהגו בעיתור ועיתור, שהרי רב יהודה ורב

ישמח לבב אנוש. שולחן של ארבע לרבינו בחיי שער א. והסי' חמשה הוזכר כבר בתיקונים תיקון מ"ז, וע"ש בביאור הגר"א שנקרא ה' אע"פ שהם ד' כי הה' נעלם ע"ש. וכן הובא עוד בכמה ראשונים. ה. ולכאור' הוא תימה וכי ר' יוחנן פליג על דברי הברייתא, ונראה שיש ליישב בזה בג' דרכים: א. אינו מפורש בברייתא אלא רק אמרי לה, שהרי עיקר המאמר הוא ר' אבהו, ויתכן שיסבור שאין כזה ברייתא. ב. כוונתו לומר שלדידן די בד', וזה ע"ד מה שכתוב בתיקון מ"ז שבגלות אין לנו אלא ד', וע"ש כל ה' דברים ע"פ הקבלה ולמה לדידן אין זאת, וכ"ר שביאר הגריש"א בהערות, (ועי' בספר צידה לדרך מאמר ראשון כלל ג' פכ"ו (הובא בקובץ שיטות קמאי בסוגיין) שכתב הלשון 'ובזמן הזה נהגו לעשות חמשה שהן ארבעה וכו' ע"ש, חזינן שהבין כוונת ר' יוחנן שאנו נוהגים בזמן הזה רק ד', ואולי כוונתו להנ"ל, או מטעם אחר ויל"ע). ג. כוונתו לומר שיש חיוב רק בד', וזה ניחא לפי' הראשונים שהשאיר למצווה. ובאמת י"ל שתלוי בשיטות הראשונים, דהנה הרא"ש^ה שהק' איך יחלוק על הפסוקים מוכח דסבר דפליג לגמרי ולא רק לדידן, וא"כ מוכח כתי' א' שכתבתי, אמנם עי' תוס' ורבינו יונה שהוכיחו מדברי ר' יוחנן שאמר שמאל מהו שתייע לימין, ואמר אנן ניבעיד לחומרא, שמשמע שכך היו נוהגין, ומה הוכיחו שודאי ר' יוחנן לא פליג על ימין, משמע שהבינו שכוונתו שרק כיום נוהגים כן וכמו שהבאתי מהצידה לדרך, דאל"כ היו מוכיחים מעצם דברי ר' יוחנן שסותר את עצמו. ומאידך מדברי הראשונים שסברי שלמצווה בעינן כולהו לכאור' ל"צ לכל זה וכנ"ל.

ובספר חפץ ה' ביאר בדרך אחרת כוונת ר' יוחנן, שכוונתו כן ידענו עד שראינו הברייתא, ולפ"ד ל"ק כלל וגם לא סותר את דברי האמוראים כלל וכמ"ש בפנים, אמנם מכל דברי הראשונים מוכח שלא הבינו כן.

שו"ר דבר חידוש בדברי הלבוש שכתב וז"ל וכולן לכבדו ולנשאו לברך בו לשם יתברך, ואין כולן נוהגין בינינו מפני שאינם רגילין בינינו עכ"ל, ואולי זהו כוונת הצידה לדרך הנ"ל, ולפ"ז הבין שעניין הכבוד הוא לפי הנהוג וכיוון שכיום לא רגילים בכבוד זה אין בזה כבוד, ולפ"ז ל"צ כלל, אך צ"ע טובא מכל דברי הראשונים שפשיט"ל שאם האמוראים נהגו כן כן יש לנו לעשות כמבואר לכל הידיעות ודו"ק, גם דבריו לא תואמים ע"פ דרך הקבלה שהכל מרומוז בעליונים. וצ"ע. ואולי גם מודה עכ"פ למדת חסידות מצד הכבוד בעצם ולא מצד הכבוד הנהוג.

ו. בהלכות ברכות פ"ז גבי ברהמ"ז, וכן הביא בשמו הטור, אך בהלכות קידוש בפכ"ט משבת הוסיף גם להחזיק בימין ולהגביהו טפח, ויל"ע.

ז. עי' גם בתוס' שכתב שמודה לנותנו בימין, ומשמע כרבינו יונה שפליג על ה' דברים, אמנם ראיתי בהערות הגריש"א שהבין כוונת תוס' שלכתחילה בעינן כל ה' דברים, וצ"ע, וגם לכאור' א"כ הבין סוף דברי התוס' שכוונתו כדעת הראשונים שלמצווה בעינן הכל, ועי' בלשונו וילע"ק. שו"ר בנחל"צ בס' קפ"ג שביאר את התוס' כרבינו יונה.

ח. ובטור הביא את כל דברי הרא"ש בשם תוס', ולפמ"ש בהערה לעיל בדעת תוס' בהכרח שהם תוס' אחרים.

המהלך הזה. ומ"מ בדברי הראשונים מוכח לא כדבריו ויל"ע.

והנה כתב התוס' על השאלה מהאמוראים ע"ד ר' יוחנן וז"ל 'ומיהו מדהאמוראים היו עושים עיטור ועיטור משמע שהיו מחמירים על עצמן והיו נזהרים בכולן ולפיכך יש להחמיר בכוס של ברכה' עכ"ל, ולפ"ד משמע קצת דלמעשה עיקר הדין הלכה כר' יוחנן אך צריך להחמיר, והדברים נתבאר יותר בתוס' רבינו יהודה שכתב וז"ל 'דמשמע שהם מחמירין על עצמם משום כבוד הברכה ולפיכך יש להחמיר בכוס של ברכה' עכ"ל, ולפ"ז כוונת תוס' ממדת חסידות ליפוי המצווה וכדעת רבינו יונה^ט, אלא שנקט גם שלפיכך יש לנו ג"כ להחמיר. וכן כיו"ב כתב המנהיג בשם רבינו שמואל שכיון שהאמוראי בתראי עשו למדת שכל הי' דברים יש לנו לעשות. (ומ"מ יל"פ כוונתו כדברי הגאונים שפסקין הלכה דלא כר' יוחנן, אך לשונו יותר משמע כתוס', וגם הרשב"ם מבטלי התוס').

עוד מצינו בדברי הרא"ש וכבר הזכרנוהו לעיל שסבר דר' יוחנן בא למעט רק עיטור ועיטור, והנה טעמו בזה שהרי מסתבר שמודה לכל מה שדרשו מקרא (ע"ש) וגם לנותן עיניו בו שמשום היסח הדעת, וגם למשגרו לאשתו שהרי רב נחמן שיגר ע"ש עוד. ולכא' דברי הרא"ש תמוהים שגם עיטור ועיטור מצינו שנהגו ולמה רק על רב נחמן תמה, וצ"ל שבעיטור ועיטור החומרא מובנת שהרי הוא יפוי למצווה, אך לגבי לשגר לאינשי ביתו אם ס"ל שלא מתברכת אשתו בזה למה שישלח, ויל"ע. ומ"מ נראה לכא' שסבר שהוא ממדת חסידות כרבינו יונה או

ובתשובות ס"י קנ"ח) אלא שבס"י קנ"ח כתב שרק לגבי עיטור ועיטור אין הלכה כן שבזה עבדו עובדא דלא כוותיה, (ובס"י קל"ט ל"מ כן), וכן מצינו כיו"ב בשבלי הלקט בשם רש"י שכתב וז"ל ואם תאמר והלא אמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה הדחה ושטיפה חי ומלא ולא מצריך עיטור, כבר באו חכמים האחרונים והצריכו עיטור ועשו מעשה דקאמר רב פפא מעטף ויתב רב אשי פריס סודרא על רישיה. עכ"ל, ולפ"ז לכא' ה"ה עיטור דמאי שנא, (ובאמת כן נהגו אצל רש"י וכדלקמיה), אמנם לא פירש אם כהגאונים או כהראב"ה.

ב. הרשב"א ובשם הראב"ד והביאווה הנמוק"י והאורח"ח והפרדס וכ"כ הרא"ה והריטב"א (הל' ברכות פ"ח ה"ג) והרשב"ץ שכל הד' לעיכובא והשאר למצווה, וא"כ כוונת ר' יוחנן שאנו אין לנו לעיכובא רק ד'.

ג. רבינו יונה שכתב שהאמוראים היו עושים זאת ליפוי המצווה ולא משום חיוב, ולפ"ד לכא' ודאי שיש מדת חסידות לעשותו אך לא צריך לחזר אחרי זה, והנה נראה שבדומה לשיטה זו י"ל דסבירא להו עוד כמה ראשונים והם תוס' ותוס' רבינו יהודה והמנהיג בשם רבינו שמואל, וכן הרא"ש והרמב"ם ורי"ו, אמנם אין הכרח ממש בכל א' מהם וגם אינם דומים לגמרי בדין העולה מדבריהם וכמו שיתבאר בעזה"ת.

דרך נוספת בישוב השאלה מצינו בדברי האור החיים בספרו חפץ ה' שכתב שכוונת ר' יוחנן דאילו לא הברייטא ידענו רק ד', אבל בודאי לא בא לחלוק ע"ד הברייטא, ולפ"ז האמוראים לא פליגי וודאי בעינן לעשות כל הי' דברים, וע"ש שחזק הרבה

ט. ובתוס' עצמו אין הכרח די"ל שכוונתו לחוש לאמוראים דפליגי, אך אחרי דברי תוס' רבינו יהודה מוכן שכיוון לזה.

ולמעשה בדין עיתור, הנה לכל הדעות (חוץ מהאזה"ח) לדעת ר' יוחנן אין דין עיתור מדינא, אלא שלהלכה תלוי בג' דרכים הנ"ל, ומצינו בזה למעשה ד' דרכים: א' דעת הגאונים והראב"ה והשבה"ל בשם רש"י, חיוב. ב' דעת הרשב"א והראב"ד והרא"ה ועוד כמה ראשונים, למצווה ג. דעת תוס' ותוס' רבינו יהודה והמנהיג בשם רבינו שמואל שמדינא ל"צ אך יש להחמיר כהאמוראים שעשו כן. ד. דעת רבינו יונה ולכא' גם הרמב"ם והרא"ש ורי"ו שהוא מדת חסידות ליפוי המצווה.

מסקנת הדברים לפי כל הראשונים כולם יש ודאי עניין לעשות עיתור, ולרוב הראשונים כן גם צריך לעשות, וגם י"א שהוא מדינא.

מנהגי הראשונים

הנה כתב הרא"ש שכיום נוהגים בכל הח' דברים (כשיטתו) וגם בעיטוף בפריסת סודר שלא יהא בגילוי הראש ואין חסר לנו אלא עיתור, וכ"כ בדברים האלה הטור בשם התוס', וכן כתב רבינו ירוחם שאין חסר לנו רק עיתור. הנה משמע מדבריהם שודאי במקומם לא נהגו בזה.

מאידך מצינו שרש"י בספר האורה סי' מ"ד כתב וז"ל וגם עיתור נהגו למיעבד שאף האחרים נוטלין בידיהם כוסות, כדי לעטר כוס של ברכה. וכן מצינו בספר המנהיג שכתב וז"ל ופסק רבי' שמואל ז"ל כיון דחזינן דאמוראי בתראי היו עושין עיתור ועיטוף, הא למדת שכל העשרת דברים יש לנו לעשות, ועוד היום מנהג צרפת בשעת ברכה להיות המברך מתעטף בכסותו או נותן כובע בראשו, ובסעודת חתני' ראיתי שהיו עושין עיתור בנטלי שהיו נותני' כוסות מלא'

שהוא למצווה וכנ"ל, ויותר מסתבר שהוא ממדת חסידות כרבינו יונה דאל"כ למה לא כתב שיש לעשות כן כשאפשר ולמה סתם ואמר שאין לנו עיתור, ויל"ע.

גם יש להוכיח כן מדברי הרא"ש בעצמו שהרי כתב שאנו עושים עיטוף א"כ לא חסר לנו רק עיתור, ואם להלכה אין בזה שום עניין מה הכוונה שלנו יש עיטוף הרי זה מיותר מצד ההלכה, אלא הכוונה שיש בזה מדת חסידות ולא נהגו לעשות כן, וזה כוונת ר' יוחנן.

גם מצינו ברי"ו נט"ז ח"ז דף קמ"ח ע"ד שכתב ג"כ שלא בא למעט רק עיתור שאין אנו מעטרים בפירות ולא בתלמידים אבל שאר הדברים אנו עושים, אמנם לא פירש להדיא טעמו, ואם טעמו כהרא"ש מוכח כנ"ל, אך מ"מ צריך להודות לזה כי אל"כ מה יענה על האמוראים שנהגו כן.

והרמב"ם הזכיר בהלכות ברכות פ"ז רק ד' דברים, ובהל' קידוש בפכ"ט הוסיף גם החזקה בימין והגבהת טפח, ומ"מ לא הזכיר עיתור ועיטוף, ולכא' צ"ע הרי מוכח מהאמוראים שכן ראוי לעשות, וצ"ל שכיון שהוא רק חסידות ליפוי מצווה לא כתבו.

והמאירי הביא ב' דרכים, אם הד' לעיכוב ממש והשאר למצווה, או שהד' לא מעכבים אלא הכוונה קפדינן בהו והשאר לא קפדינן כלל (הכוונה לכא' מדינא, ומ"מ יש ממדת חסידות כדמוכח בגמ').

והרי"ף הביא את כל הסוגיא כולל דברי האמוראים בזה, ובוודאי לא העתיק אם אינו להלכה, ובהכרח שעכ"פ הוא ממדת חסידות, או למצווה וכנ"ל.

ועיטוף (ולדין יש גם עיטוף וחסר רק עיטור). והב"י הביא את התוס' שכתבו יש להחמיר ורבינו יונה שכתב שנהגו ליפוי מצווה ולא משום חיוב.

ובשו"ע הביא כל הח' דברים' חוץ מעיטור ועיטוף, ולכא' הוא משום שהעתיק כדברי תוס' והרא"ש (וכן ביאר כוונתו בביאור הגר"א), ואף שהרמב"ם לא הביא מ"מ כתבם לחומרא או מכיון שהרי"ף הביאם לכן פסקם להלכה, אמנם עיטור ועיטוף לא הזכיר, וכנראה כי הרמב"ם והרא"ש נשתוו לדעה אחת^א, ואף שכתב רבינו ירוחם שנהגו האמוראים ליפוי מצוה אין זה הוראה לדורות אלא מדת חסידות. **אמנם** עו"ל שכיון שנחלקו בזה התוס' ורבינו יונה אם יש להחמיר ולכו"ע אינו מדינא השמיט זאת והשאיר זאת לדעה בבית יוסף וכדרכו בהרבה מקומות אך אין כוונתו להכריע של"צ לעשותו.

ומ"מ הנה לא הוזכר כלל בטור ובב"י השיטה בראשונים דסברי שהוא למצווה ולא לעיכוב, ולפי מה שנתבאר הוא שיטה גדולה בראשונים, ואם נוסף לזה גם את הסוברים שהוא מדינא וכן את התוס' ודעימיה שיש להחמיר בוודאי שהוא הדרך הרווח בראשונים, ושמא לא ראה אותם הב"י ובודאי היה מודה שכן ראוי לעשות, אך שמא כיוון שדעת הרמב"ם והרא"ש לא כך לא היה חושש לזה ויל"ע.

ובין כך ובין כך עכ"פ גם לדעת השו"ע ודאי שיש בזה יפוי למצווה ומה עוד שנוסף דעת הראשונים שהזכרנו, וכ"ש אם גם

יין סביב כוס המברך על השלחן וכשהיה המברך מגיע לברכת הארץ היו מוסיפי' מאותן הכוסות על כוס המברך, וזהו שאמ' ומוסיף בברכת הארץ. עכ"ל.

ובאמת יל"ע למה באמת מצינו שלא נהגו בזה בראשונים וכן"ל, וביותר על רבינו שמואל שכתב בהדיא שכן צריך לעשות וגם כתב שעד היום נוהגים בצרפת בסעודת חתנים, ואם כדבריו למה רק בסעודת חתנים. ולכא' משמע שאף שצריך לעשות מ"מ לא נהגו בזה כ"כ מחמת חוסר האפשרות, ורק בסעודת חתנים שיש שם ריבוי יין היה אפשרי לעשות כן. [ואולי גם י"ל שסבר שכוס של ברכה הוא רק ברהמ"ז ולא היה מורגל לעשות על הכוס רק בסעודת חתנים דסבר שאין חיוב לעשות על הכוס].

ולעיקר הדבר שכשאין ריבוי יין לא עשו כן מצינו כבר לזה סמך מהתיקו"ז וז"ל 'עטור מסטרא דעטרה דברית מילה עטוף עוטה אור כשלמה ואם הוא עני דלית ביה אלא רביעית לוג דאיהי שעורא דאת ד' אתמר תפלה לעני כי יעטוף', וביאר הגר"א שמי שאין לו יין לעשות עיטור אין צריך עיטור ויוצא בעיטוף דנכלל העיטור בעיטוף, ע"ש הטעם בסוד, ולפ"ז כשהוא עני לא נחשב שאין לו עיטור אלא הוא מתקיים בדרך אחרת.

דברי הפוסקים למעשה

הנה הטור הביא בזה ג' דעות, א' דעת הגאונים שאין הלכה כר' יוחנן, ב' הרמב"ם שהזכיר רק ד' דברים, ג' דעת התוס' [והרא"ש] שכל הח' דברים חוץ מעיטור

י. ליתר דיוק הביא רק ד' דברים, אך דין מלא לא הביא, והרמ"א הביאו, וזה פלא שהשו"ע השמיט זאת אף שבזה אין חולק, וצ"ע.

יא. ואף שכתב הרא"ש דאנן נוהגים גם בעיטוף מ"מ לא הביאו כי תלוי במנהג וגם עשאוהו שלא ילך בגילוי הראש.

השו"ע מודה למקצת וכן"ל.

ובביאור הגר"א האריך לחלוק ע"ד תוס' והרא"ש שכתבו שר' יוחנן מודה בחלק, אלא ביאר שכוונת ר' יוחנן רק לעכב ובוזה תי' הקושיות שהק' ע"ש, ומשמע בדבריו שם שגם בעיטור ועיטוף יש מצווה, וכן באמת להדיא איתא במעש"ר בהלכות ברהמ"ז וקידוש ע"ש. ובאמת כן כבר כתב הלהם המודות על הרא"ש ע"ש והגר"א ציין לדבריו, וכבר הבאתי שבאמת כן דעת הרבה ראשונים, [ועי' כה"ח שהביא דברי הגר"א במעש"ר וכתב שלא נהגו כן כי בזוהר משמע שעיתור הוא בתלמידים, ועמש"כ לקמיה ע"ד הקבלה בזה].

עוד מצינו שהמג"א כתב בסק"ה וז"ל כתבו המקובלים להצריך כל הי' דברים חוץ מעיטוף בח"ל עכ"ל, דהיינו שהוסיפו גם עיתור ועיטוף כמ"ש שם המחזה"ש, [ועי' כה"ח שכתב שאין זה בספרי האר"י, ועמש"כ לקמיה בדרך הקבלה].

אמנם מצינו בדברי הט"ז שפשיט"ל של"ש כיום עיתור, שהק' על מי שלא ממלא עד הסוף כדי שיחשב שפת הכוס עיתור שהרי קי"ל שאין לנו עיתור, וכן הביאו במחזה"ש, משמע שהבין שגם אין עניין להחמיר בזה כלל, וזה פלא שהרי גם הרא"ש כתב שאין עיטוף ואפ"ה כתב שכיום נוהגים גם עיטוף, מוכח שודאי יש עניין אף שלא פסקינן להלכה, וכן כבר הוכחתי לעיל מדברי הגמ' שגם הרא"ש מודה שיש בזה מדת חסידות ויל"ע.

והמ"ב באמת לא הביא כלל את העיתור,

ורק את מנהג העיטוף שמוכח בב"ח, ואין הכרע בדבריו כי אחר שלא נהגו זאת ופסק השו"ע כהרא"ש של"צ לעשותו, לא הזכיר שיש בזה יפוי מצווה ומדת חסידות, ויל"ע.

אמנם לכאור' יל"ד שכל מה שלא נהגו כן כל הדורות והוזכר ככלל שאין לנו עיתור הוא מחמת חסרון היין והיכולת לנהוג כן, וא"כ לדידן שיותר מצוי לנו היין לכאור' יש מקום מצווה או עכ"פ מדת חסידות לנהוג כן, ויל"ע.

ע"פ דרך הקבלה

והנה כבר הבאתי מהתיקוני זוהר"ב שכיום בגלותא אין לנו אלא ד', ומשמע לכאור' של"צ לנהוג כן כלל, אמנם אם נפרש כן נצט"ל שהזוה"ק חולק על גמ' דידן שהרי מבואר בגמ' שכמה אמוראים נהגו לעשות עיתור ועיטוף.

ולכאור' צ"ל שגם הזוהר מודה שעכ"פ יש בזה תוספת מצווה, ולא אמרו שאין לנו אלא ד' בשיעור שנחייב ודאי כ"א לעשותו. ובוזה יובן הגר"א שפסק דבעינן למצווה ולא נסתר מהזוהר.

ובאמת גם מדברי האר"י בכמה מקומות מוכח מדבריו שיש לעשות כמעט כל הי' דברים"י, חוץ מעיתור שלא מצאתי לע"ע מי שיציין מקור מדברי האר"י בזה, ואולי לזה כיוון המג"א שהבאתי לעיל מספרי המקובלים, (וצ"ע על הכה"ח שלא כתב כן), ועכ"פ לפ"ז וודאי כוונת הזוהר לעיכוב ולא למצווה.

יב. וכ"כ בזוה"ק פר' עקב רע"ג: בסתמא שעכשיו אין לנו אלא ד' ולא פירש כיון שאנו בגלות, אך לא כתב זאת כחולק על דין י' דברים אלא כתוספת, והטעם לכאור' כמ"ש בתיקונים.

יג. בשעש"כ דף ע' ע"ד כתב לקבל מזולתך משתי ידיו לשתי ידיו וכו' ואז תחזיק הכוס בידך הימנית מבלי

הכוסות סביב כוס המברך וכשיטת הגר"א), ולכן נדון קצת בפרטי הדין במנהג זה דווקא.

מספר הכוסות: הנה כבר נתבאר בדברי הגר"א להשיב ו' כוסות, וכן נהגו הרבה אחריו, ושורש דברים אלו הוא ע"פ הקבלה שהכוס רמז למלכות והו' כוסות כנגד ו"ק וכמ"ש הגרנ"ה בליקוטי דינים ואכ"מ, אם כי מצינו שהגריי"ק נהג להשיב י' כוסות כמ"ש באורח"ר, ואולי מתוספת אין גרעון והיה צריך למסובין ויל"ע.

סוג הכוסות: מצינו לחלק מן הראשונים שהזכירו כוסות יפים והם הריטב"א והרשב"ץ, וכן הביא הטור בשם י"מ, וכדי לקיים את מה שכתבו שיטות אלו כדאי לעשות כוסות יפים.

סדר הנחתם: לא מצאתי ע"ז דבר מפורש"י, והסברא לכא' שיהיה בצורה המיפה את הכוס, ולכא' המברך מכאן ושאר צדדים מוקפים דהיינו מג' רוחות זהו דרך טובה לעיטור, ויל"ע, ועי' הערה טו.

ריקים או מלאים: הנה למבואר בהרבה ראשונים מיירי דווקא במלאים, וכן הגר"א כתב בפ"י על התיקו"ז מלאים יין, וכן פירש כן הגריש"א (הערות ברכות) מדברי הירושלמי שהובא בתוס' דילפינן מקרא

ומהו עיטור ע"פ הזהור, עי' זוהר פ' פנחס דף רמה: ופר' עקב דף רעג: שכתבו עיטור בתלמידים, ועי' כה"ח שכתב שלכן לא נהגו לעשות עיטור בכוסות יין, ובאמת במתוק מדבש ביאר שם העניין בדרך סוד. אמנם בתיקו"ז נראה לא כך וכמו שביאר שם הגר"א (עי' לעיל לשון התיקונים), ומוכח עכ"פ מהגר"א שהבין שלא דווקא, וכן לכא' ודאי עדיף לומר שלא נעשהו חולק על תלמודא דידן, וכנראה יש דרך ע"פ הסוד שע"י שני הדרכים מתקיים עיטור ע"פ הסוד, ויל"ע.

פרטי דינים בזה

הנה היחיד שראיתי שכתב בדורות האחרונים לנהוג כן למעשה הוא הגר"א, שכתב במעש"ר שיש לעשות כל הי' דברים למצווה, וכתב לעשות עיטור בו' כוסות, ואמנם לא ביאר שיהיו מלאים יין אך בתיקו"ז כתב כן להדיא.

ובאמת הדרך הרווחת בנוהגים כן הוא לעטר בכוסות יין כמ"ש הגר"א ולא בתלמידים, וגם המנהג לעשותו מסביב לכוס ולא בידי המסובים וכמ"ש בדברי הגר"א, (אמנם בפסח לכא' אפשר לסמוך ע"ז, אך גם בזה יש נוהגים שכולם שמים

סיוע ידיך השמאלית, עכ"ל בשינוי מעט, ובדף ע"א ע"ד הזכיר נתינת עיניו בכוס, וכן בשעה"מ הזכיר שיתן עיניו בכוס כל ברהמ"ז, ובפע"ח דף צ"ט ע"ד הזכיר שיהיה מול החזה, ובדף צ"ט ע"ג הזכיר הגבהת הכוס, [אמנם בשיניהם לא הזכיר טפח], וכן מצינו בשעה"מ שהזכיר עיטוף הראש בברכה"מ [אמנם לא הזכיר בהדיא בכוס של ברכה].

יד. וראיתי בספר ד' אמות של הלכה שהגר"ק עשה סביב ממש, וגם שם אותם ממש בתוך הצלחת של הכוס, אך לכא' אין הכרח שדווקא כך, ויל"ע.

טו. הנה הדרך הפשוטה הוא כך אך יש להוסיף בזה צדדים ע"פ דרך הקבלה, דהנה דרך ההשתלשלות של ו"ק לכא' המלכות הוא בקו האמצע מלמטה, ולפ"ז יותר נכון מג' צדדים, וכנ"ל, אך שמעתי מתלמיד של הגאון ר' משה שפירא שצורת מגן דוד יסודו הוא בקבלה שהמרכז הוא המלכות ומסביב מחולק לג' כנגד ו"ק (לכא' חב"ד ונה"י), ולפ"ז צריך מד' צדדים, אך גם בזה י"ל שיעשה כך: ואולי עדיף כך: , ומי בא בסוד קדושים לדעת על מה יוסד עניין זה, ומ"מ הדרך הפשוטה כמו שכתבתי תחילה וכ"נ לכא' מסברא ע"ד הפשט.

לפי הטעם שיהיה ע"מ לחול אין חסרון, ועי' הערה י"ז.

אחרי הקידוש: ראיתי בתשובה"נ בסי' רנ"ו שהביא מהגר"ח פלאגי (לא מצאתיו לע"ע) של"צ לתת מכוס של ברכה לכוסות הקטנים אלא הם חלק מהיין של הקידוש, ע"ש.

המנהג כיום

הנה זה ודאי שהמנהג הרווח בכלל ע"י לכל העדות והמנהגים שלא לעשות כן חוץ ממקצת מההולכים בדרך הגר"א, וגם בהם בעיקר בליל פסח, וטעם מנהגם כי באמת בכל הדורות כבר מצינו שבעיקר התקבל שלא עושים וכמו שהעיד הרא"ש ורי"ו והטור וכן השו"ע והרמ"א לא העתיקו וכן המ"ב לא הזכירו, אך באמת צ"ב למה לא נהגו בזה.

והטעם הפשוט הוא דכיון שאינו חיוב וגם י"א שהוא רק מדת חסידות ליפוי המצווה ולא מחזירים אחרי זה, ממילא כיון שלא היה שפע כ"כ והדברים משתנים מדור לדור ומאדם לאדם א"כ ההנהגה הכללית הייתה לא לעשות כן^י, ואפשר כ"ז להכניס בדברי התיקו"ז שמי שעני עליו נאמר תפילה לעני כי יעטוף ובזה יוצא בעיטוף, אמנם גם

ונפתלי שבע רצון, וכן הביא את דברי הגר"א הנ"ל, ובאמת מצינו יותר מזה, שכתב הקב הישר בשם המהרש"ל שכל עניין העיתור הוא שיהיה לברכה על מה לחול וזה בכלים מלאים, וע"ש שהזהיר מאוד שלא יהיו ריקים, וכן יעויין בתפארת שמואל על הרא"ש שכתב וז"ל והאי עיתור נ"ל אפי' מאי דלא עבידנא האידנא מכל מקום לא עבדינן היפך נגד מה שעשו חכמים הראשונים ומשום הכי נראה דלא יאי עבדי אותן שמיניחין הכלים ריקים עומדין על השלחן בשעת ברכת המזון נהי נמי דלא מעטרינן להו וכי בעבור זה עבדינן איפכא וכן שמעתי שגדולים היו נזהרים בזה שלא להניח שום כלים ריקים בשעת ברכת המזון, עכ"ל, והובא בשע"ת ובמג"ג בריש סי' קפ"ג, וכן הביאוהו הכה"ח והבא"ח. אמנם מצינו במנהגי גדו"י מעדות אשכנז שלא נהגו כן וכמו שנכתוב בעזה"י בהמשך, אך מ"מ גם לשיטתם ודאי עדיף לכאור' עם יין וכדברי רוב הראשונים, ועי' לקמן טי.

גודלם: לכאור' הפשטות כוסות גדולים, ועי' גם בדברי הראשונים, אך יל"ע אם יעשה בקטנים ג"כ שפיר עביד עכ"פ קצת, או שגרע שמראה על חוסר שפע, ולכאור'

מז. יש להוסיף ע"ד הרמז שמצינו כבר שנחלקו כה"ג במנחות צ"ט א' גבי עשר שולחנות ועשר מנורות שעשה שלמה דדעת ת"ק שלא היו מסדרין ומדליקין אלא בשל משה, וא"כ השאר היו ריקים כמו עיתור לשל משה, ודעת ר"א בן שמוע שבכולם היו מדליקין ומסדרין, אמנם רש"י ור"ג פ' שרק בא' מהם רק אפשר בכל אחד מהם, ורש"י פ' שכל פעם היו מסדרין באחר, אך מ"מ מצינו שם ביד דוד שהביא ממדרש תדשא שמפרש שבכולם ממש אלא שהיו מתחילין בשל משה. ומ"מ כ"ז כמובן אינו ראיה אלא דמיון דברים בעלמא.

יז. יש למצוא קצת סמך שמהני אפי' קצת שבתיקו"ז הזכיר שעני שאין לו רק רביעית מצומצם די בעיטוף, ולכאור' גם אם יש לו רביעית וחצי ואפי' שתיים כל עוד שאין לו עכ"פ ב' רביעיות לעשות עיתור בב' כוסות ל"ש עיתור, ומשמע שבכל קצת יין נוסף שיש לו יכול לעשות עיתור.

יח. גם יל"פ עפ"ד הלבוש שכתב שהטעם שלא עושים שאר דברים כי איננו נוהגים בענייני כבוד זה, אך עמש"כ לעיל על דבריו וצל"ע, ומ"מ גם לדבריו אם עושה לא גרע.

בעיטוף לא כ"כ נהגו וגם זה הוזכר רק כמצווה או כמנהג, ואכמ"ל.

אמנם בדורינו שהוריד הקב"ה שפע מעבר לדורות הקודמים וכמעט כל איש ישראל לא יחסר לו יין בביתו גם ליותר מכדי קידוש והבדלה ובהמ"ז והיין לא ביוקר (עכ"פ היין הפשוט), לכאור' למבקשי ה' הרוצים לדקדק בקיום המצוות לכאור' יש בזה מצווה לנהוג לעשות עיטור, ואף שנאמר שמעיקה"ד נפסק שאין בזה חיוב ואולי גם לא למצווה שהרי לא הוזכר בגדולי הפוסקים, מ"מ לכר"ע לכאור' יש בזה חסידות ליפוי המצווה, ונוסף לזה שלרוב הראשונים הוא מצווה וכמו שהזכרתי במקומו, וכ"ד הגר"א והל"ח, ובודאי העושה כן שכרו כפול ומכופל, [וכל מעשיך יהיו לשם שמים ובלי להודיע בשער בת רבים].

והנה מצינו בגדולי ישראל מנהגים בזה, שהגרי"י קנייבסקי נהג לעטר בקידוש בו' כוסיות ריקים, וכן נהג בנו הגר"ח אחריו, אמנם בהבדלה לא נהג הגרי"ק להניח ואחריו ג"כ נהג בנו, וראיתי שמביאים הטעם כי אינו מעיקר הדין וטריחא מילתא, ויל"ע. וכן נהג ר' משה סולוביצ'יק וכמו שהביאו בכמה מקומות, ומאידך הגר"א שטיינמן לא נהג בזה וכמ"ש ב'כאיל תערוג' תשע"ח, וע"ש בשמו שבליטא נהגו לעשות בכוסות ריקים, וכן הגר"ק בחוט שני שבת פפ"ה סק"ד כתב שלמעשה לא נוהגים לחזר אך אם בלא"ה מביאים בשביל לחלק למסובים אז מעטרים כשהם ריקים.

ולפי מה שנתבאר המנהג בליטא וגדולי ישראל שהוזכרו שיש הידור עכ"פ לעשות עיטור אך נהגו לעשות כשהם ריקים, והדבר צ"ע דהא י"א שגרע, וגם מפורש בהרבה ראשונים ועוד שהכוונה עם יין ע"י לעיל, וראיתי ב'כאיל תערוג' שר' משה

סולוביצ'יק כתב שאולי נהגו כן מחסרון יין. ועכ"פ לכאור' גם לדבריהם אם ישימו יין לא גרע, ואולי גם מה שהגרא"ל שטיינמן לא שם בלי יין כי חשש לקב הישר ודעימיה דגרע, ויל"ע.

ומאידך מצאתי שהגר"מ שטרנבוך נהג לעשות עיטור בו' כוסות עם קצת יין בכל כוס וכמו שכתב בתשובה"נ ח"א סי' רנ"ו, וע"ש שכתב שיש להזהר לא לעשות בכוסות ריקים, אמנם קציל"ע למה שם רק מעט יין הרי מפורש בראשונים 'מלאים', ואולי עכ"פ עושה מה שאפשר ליה והכל לפי העניין. ומ"מ מוכח דס"ל שגם בקצת יין יש מעלת עיטור או שעכ"פ ודאי לא גרע.

ויש להוסיף שכבר הזכרתי לעיל שי"ל שלפעמים מקיימים ע"י עיטור בתלמידים, וזה ע"י בני המשפחה אם סובבים את השולחן כולו, אך כ"ז אם נאמר שתלמידים לאו דווקא, או שהם בניו שמלמדם תורה והרי הם כתלמידיו, ועמש"כ לעיל בהערה על זה, ומ"מ לכאור' מ"מ אם לא עושה עיטור בכוסות יין ויש ב' אפשרויות איך ישבו ציבור השומעים לכאור' יש הידור לדקדק לעשות דווקא בצורה זו.

לסיכום למעשה

הנה מצינו ג' דרכים בראשונים בעניין עיטור בזמן הזה, די"א שהוא מדינא, וי"א שהוא למצווה או שעכ"פ יש להחמיר בזה, וי"א שהוא רק מדת חסידות ליפוי הכוס, ולרוב הראשונים יש לעשותו וכ"פ הגר"א, וגם נתבאר שגם לדעת הזהור והאר"י לכאור' מודים שכן ראוי למצווה, אמנם מעיקר דינא נראה בדעת השו"ע והפוסקים שלא הצריכו וכנראה סברו שלדינא הוא ממדת חסידות.

ומ"מ בדורינו שיש ריבוי יין ראוי למדקדק במעשיו לעשות עיטור במקום

שאפשר, וגם מצינו בגדולי הדורות שנהגו לעשות עיסור בכל מיני דרכים וכמבואר לעיל, וכן היה המנהג בליטא.

והדרך הנכונה לעיסור הוא לסובב הכוס (לכאו' מג' צדדים) בו' כוסות (עדיף יפים) מלאים יין, ואם ל"י גדולים שיעשה בקטנים, ומ"מ ישתדל למלאותם ולא רק להשים קצת יין. אך להקיף בכוסות ריקים לכאו' יש להמנע אא"כ יש לו מנהג ברור כזה מאבותיו.

ולכאו' יש בזה עוד דרך קלה להקיף בבקבוקי יין (קטנים), ובזה גם מרוויח שיש בזה רביעית, אך לא מצאתי בשום מקום שהזכירו בכה"ג עיסור, ויל"ע.

כתבתי את הדברים לעורר לב המעיין, ואשמח מכל תגובה ומכל תוספת או הערה, ובאם יש לך ידיעה או פירכא על מה שכתבתי אנא אל תמנע טוב מבעליו ותשתדל לדבר עימי או לכתוב לי, ייש"כ.



הרב מרדכי פרוש

חידושי 'שאלת חכם' - חידושים בהלכות תפילה ותפילין

- א, חידוש ברכה מדעתנו
ב, דקדוק בהנחת תפילין בדקדוק
ג, פטנט לתקון יו"ד שבה"י
ד, לומר כמה בני אדם קדיש יחד

חידוש ברכה מדעתנו

א. יש שאלה רבנית שרבים מתחבטים בה האם ניתן לחכם להוסיף ולחדש ברכה מדעתו או את אשר יתקנו אנשי כנסת הגדול הוא לבדו יתברך בפיקם להשי"ת, וכגון בסוגית שבמערבא היו מברכים ברכה בעת חליצת התפילין 'לשמור חוקיו' בלילה או בכניסת שבת קודש כדאיתא בסימן כט ואכהמ"ל.

והנה בגמרא ברכות (דף נז ע"ב) איתא דרש רב המנונא הוואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות כו' עיי"ש ותר"ן. ומסיים שמה בגמרא: אמר רב אשי אנא הא דרב המנונא לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתניהו לכולהו.

א"כ בפשטות משמע כי לא ידע כי כן תיקנו, וכדברי רב המנונא, ומ"מ בירך כן מדעתו, ובפשטות ברכה שלימה עם שם ומלכות, ומדעתו, א"כ מוכח כי ניתן לחדש מדעת החכם ברכה!

[כמובן היכא שיש כזו ברכה אלא השאלה האם לברך כן בסיטואציה זאת זה שאלה יותר קלה ואשכחן טובא שחכמים בירכו כשהבינו כן, כגון התנאים שבירכו על חכם שבא לקראתם 'ברוך שחלק

מחכמתו ליראיו' והוא בירך עליהם 'ברוך חכם הרזים'].

ואגב נציין לדברי הבית חדש (בהל' תפילין סימן כט) גבי ברכת שהחיינו דכתב בתו"ד בזה"ל: אבל לפע"ד דאיכא לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אע"פ שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה כו' עכ"ל - הרי זה ידיעה חשובה ומעניינת [ואולי יש גם נפק"מ לגבי מה שכתבנו בס"ד לעיל: דהמניח תפילין ל'תינוק שנשבה' שנמצא הוי ליה הא, הנחת תפילין פעם ראשונה, האם יורה לו לברך אז 'שהחיינו', עיי"ש ולפי זה בספק שמחת לבב יש מקום להקל, אם יתכן כי שמח בלבן].

דקדוק בהנחת תפילין בדקדוק

ב. בהלכות תפילין (סימן כז) מבואר שצריך להניח התפילין בראש במקום הנכון ראה סקל"ו. והיאך יבדוק על המיקום הנכון האם ביט ב'מראה' כדי לכוון המקום, אספר מעשה רב שראיתי בעיניי: פעם אחת הייתי בבית הכנסת של מרן הגר"ש אלישיב זי"ע ואראה כי בשחרית הוציא מכיסו מראה קטנה בצבע חום בהיר, והתבונן האם התש"ר

ועל כן מחה על כך, הגיב הגרי"ז ברוגע ויאמר שמעני ותיווכח כי גם לשיטתכם תחזיר לי את המראה: פ"א היה ה'דברי חיים' בסוכה בחג הסוכות ולפתע התחיל לירד גשמי עוז ממש לתוך הסוכה וינוסו האנשים אל בתיהם אך ה'דברי חיים' זי"ע נשאר גם בעת הגשם בסוכה וישאלוהו הרי פטורים כעת משיבה בסוכה והפטור מדבר ועושהו נקרא שוטה וישב להם האדמו"ר: אני מעדיף להיות שוטה אך בתוך הסוכה מפטור ובחוץ לסוכה עכתי"ס, א"כ ה"נ אני פטור מלדקק בתש"ר אולם אני מעדיף להיות 'פטור שעושה' ולכן תחזיר לי שאעשהו.

ושמעתי מפי מו"ר הגרי"ט שליט"א כי מרן הגר"ן קרליץ זי"ע היה דעתו שצריך לדקק אולם סגי לבדוק במשמוש היד לבדוק שזה במקום, ועדיף להתרגל כך. [ושאלתי את מו"ר כי כמה פעמים בדקתי והבחנתי כי הגם שבמשמוש היד היה נראה לי כי התפילין במקומן, כאשר הסתכלתי במראה ראיתי כי זה לא מדויק ויש מה להוסיף ולדקק ולסדר? ושמעני רבי, והיה נראה כי הסכים בהגדרה זו, אלא אמר לי: 'כי בכזה הפרש, לכ"ע אין בעיה'].

שם, סקי"א כתוב בש"ע צריך שיהיה השחר שברצועות לצד חוץ ולא יתהפכו. כתב המשנ"ב: 'ואם נתהפכו מדת חסידות הוא להתענות או לפדות בצדקה, ואין להקפיד שלא יתהפכו אלא מה שמקיף את הראש ואת הקברת פעם אחת' וכו' עיי"ש. ויש מהפוסקים שאמרו כי אין הכרח שזה מעכב אולם זה לא סימן טוב.

ובמה זמן מדובר שהתהפך? ואמר מו"ר שליט"א: רגע א' אין כלל בעיה, אך האם כל התפילה או גם חמש דקות זה לא כ"כ מפורש [א.ה]. יתכן שב'אליה רבא'

מונחים כראוי במקום, וזה כמובן תואם עם הוראתו המובא בהערות דרשו 42, כי רשאי להסתכל במראה כדי לכוון מקום התש"ר ואין בזה משום לא ילבש [ושמעתי מפי מו"ר הגרי"ט שליט"א כי גם במקום שכולם לא נוהגים להסתכל במראה, ומ"מ מותר לו כי זה נחשב לצורך גדול, שאז שרי, כמו המתגלח זקנו ומביט במראה ליישר כראוין].

מסופר סיפור מדהים: פ"א מרן הגרי"ז סולובייצ'יק זי"ע סידר ובדק תפילין שבראשו האם הם מכוונים כראוי, ולפתע ניגש אליו חסיד צאנו וחטף מידו את המראה באומרו דרך מחאה כי כ"ק האדמו"ר מצאנו בעל ה'דברי חיים' זי"ע פסק שאין צריך לכוון בדקדוק כדאיתא בגמרא מקום יש בראש להניח ב' תפילין [והוא ז"ל מפרש שזה לרוחב ולא לכיוון למעלה] (וא' הראיות כי אם היה צריך אזי בכל בית הכנסת היה מוצב מראה לסידור תפילין שבראש, אגב מכאן משמע כי מי שרוצה להחמיר ולהיטיב לציבור להציב מראה לטובת הציבור, יחשוב אולי יש בזה שינוי מנהג, וכנגד דעת ה'דברי חיים' זי"ע, וצ"ת. עוד יש להעיר שסברא זו אופיינית לנדיבות לב דה'דברי חיים' לדבר שבקדושה, מסופר שפ"א הראה הנדיב הנודע רוטשילד לבן-של-הדברי-חיים את עושרו ומעשהו והראה לו בנין שלם נקי לפסח לא נכנס בו חמץ !!! אולם הבנש"ק לא התרגש, והגיב: אין בכך הידור כי אם היה בכך הידור בדבר מצוה, מכירני את אבי הקדוש, כי גם אם במגירתו לא היה כסף כשלך.. אולם לגבי מצוה היה מפזר יותר ממכם, בלי לחסוך, ואם היה חושב שזה הידור היה עושה כן ומדלא עשה כן, מוכח שאין בזה הידור אמיתי, עכ"ת הסיפור והן הן הדברים גם פה אם צריך היו מציבים מראה לציבור).

קדמאי שבמקום באמצע, וישאיר רק את היוד הנכתבה באחרונה במקום הנכון.

ובתחילה היה פלא בעיני משתיקת הפוסקים מכל ההצעות הללו אולם אח"כ הראני ידידי הגר"מ חליוה שליט"א כי בספר 'יריעות שלמה' (להגר"ר שלמה מעלם) אות ה' בסק"ח בהערה 15 הביא דיעות ומו"מ לכאן ולכאן בב' סברות הללו וראיתי ושמה ליבי, וידעתי כי לא אבוש כי כבר היה לעולמים.

וידידנו הגר"א כהן סקאלי שליט"א (י"ד ירחון 'מנורה בדרום' ועורך מדור 'האותיות שאלוני') סח לנו: שהאות ה"א שהצענו שימשוך את רגל ההיא עד מקומו הראוי [וחששנו וכן"ל], ואמר לנו כי כע"ז צורת ה"א לכתחלה בהרבה כתבים אשכנזיים מאוחרים.

ועיין עוד בשו"ת 'אבני ישפה' (ח"א סי' ו) לגבי אות ה' שהיו"ד שלה נכתב כמו קו דק שוכב ולא עומד, וגם גבוה מהרגל. הו"ד בס' 'אשרי האיש' (ח"א, עמ' כג) וש"כ: 'פסול ובתפוז' לא יועיל תיקון'.

ולגופא דסברא לכתוב ואח"כ למחוק ולהשאיר הנכתב בחדש תחת הנכתב שלא כראוי, יש מקום טובא לדון שאין זה נחשב אלא נשאר לפי הנכתב בראשונה.

כדאשכחן גבי מיטה שנטמאה והחליפו בה איברים זכור לי שיש שיטה עכ"פ (וכעת לא מצאתיו) אם נטמא וחילקו את המיטה לאיברים יש אופן שחילקו אחים בירושה ויש אופן שחילקו גנבים ואזלו להו לעלמא ויש אופן שהחלקים נמצאים במחסן, ואם החלקי-מיטה נמצאים עדיין בהישג יד לתקן עדיין המיטה נחשבת שלימה אך אם הגנבים נטלו ואינם עוד כאן, הוי שברי כלים

משמע שמדובר בכל הזמן מיהו יתכן שמשמע שם שזה מעכב את מצות ההנח"ת וא"כ דווקא כל הזמן, אך אם חלק מהזמן והיה כראוי, הרי קיים המצות תפילין].

פנטט לתיקון יו"ד שבה"י

ג, ב'משנת סופרים', (שבמשנה ברורה סימן לו, תיאור אות ה') איתא "ולא תהיה הנקודה נגד אמצע הגג אלא נגד סופה בצד שמאל, ואם עשאה באמצע, פסולה וצריך לתקנה. דהיינו לגררה ולהעמידה בסופה, אם כתב התיבות שאחר זה ואין יכול לתקן משום שלא כסדרן, יגרר הגג שיהא שוה לרגל" כו'. עכ"ל ועיין שמה עוד.

והנה לכאורה יש פיתרון מקורי: ע"י שימשוך ויעבה את הרגל [נקודה' בלשונו הזהב] זו, עד שיגיע לכנגד קצה הגג, ואז נאמר שהרגל כן במקומה.

ושמא אם יעשה כן הוי שינוי וייחשב הרגל כמו אות וא"ו, ולא צורת יו"ד [וצ"ת דילמא זה עדיין אפשרי לסדר שייראה כיו"ד ארוכה וגדולה וצ"ת].

ועוד יתכן כעת אחרי שהאריך וסידר כההצעה שכתבנו, ישוב ויגרר חלקו האחורי-הפנימי עד שישאירנו על אות יו"ד הפוכה כרגיל, וראה להלן.

עוד עצה חדשה שיכתוב פעמיים יוד כלומר ישאיר היוד שנכתב בתחילה [באמצע האות לא כנגד קצה הגג] ויוסיף ויכתוב יוד חדשה במקום הנכון כנגד קצה הגג, ואז אמנם יהיו שני יודין בה"א אחת, אך דלמא אין בכך פסול, או שמא הא גופא יותרת האות שמה הוי פסול כדאשכחן אשר יתור אות הוי פסול.

וא"כ גם כאן נדון אם אח"כ יגרור היוד

וטהור, ושמה יש חידוש שאם חיברו איברי מיטה אחרים עדיין הטהרה וטומאה נמדדים לפי האיברי מיטה המקוריים ולא ע"פ החדשים. וכגון אם האיברי מיטה הישנים היו במחסן [וחיברו חדשים] ולפתע נגנבו ואינם בהישג יד, הוי המיטה = שבר, (כלפי הטומאה הקודמת) והן הן הדברים.

[לעומת כן הגמרא בעירובין (דף כד,א): איבעיא להו פרץ אמה וגדר אמה ופרץ אמה וגדרה עד שהשלימו ליותר מעשר, מהו? א"ל לאו היינו דתנן כל כלי בעלי בתים שיעורן כרימונים ובעי חזקיה ניקב כמוציא זית וסתמו וחזר וניקב כמוציא זית וסתמו עד שהשלימו למוציא רימון מהו ואמר לו רבי יוחנן: רבי שניתה לנו, סנדל שנפסקה אחת מאזניו ותיקנה טמא מדרס, נפסקה שניה ותיקנה טהור מן המדרס אבל טמא מגע מדרס ואמרת עלה מאי שנא ראשונה דהא קיימא שניה שניה נמי הא קיימא ראשונה ואמרת לן עלה פנים חדשות באו לכאן, הכא נמי פנים חדשות באו לכאן].

וטהור, ושמה יש חידוש שאם חיברו איברי מיטה אחרים עדיין הטהרה וטומאה נמדדים לפי האיברי מיטה המקוריים ולא ע"פ החדשים. וכגון אם האיברי מיטה הישנים היו במחסן [וחיברו חדשים] ולפתע נגנבו ואינם בהישג יד, הוי המיטה = שבר, (כלפי הטומאה הקודמת) והן הן הדברים.

[לעומת כן הגמרא בעירובין (דף כד,א): איבעיא להו פרץ אמה וגדר אמה ופרץ אמה וגדרה עד שהשלימו ליותר מעשר, מהו? א"ל לאו היינו דתנן כל כלי בעלי בתים שיעורן כרימונים ובעי חזקיה ניקב כמוציא זית וסתמו וחזר וניקב כמוציא זית וסתמו עד שהשלימו למוציא רימון מהו ואמר לו רבי יוחנן: רבי שניתה לנו, סנדל שנפסקה אחת מאזניו ותיקנה טמא מדרס, נפסקה שניה ותיקנה טהור מן המדרס אבל טמא מגע מדרס ואמרת עלה מאי שנא ראשונה דהא קיימא שניה שניה נמי הא קיימא ראשונה ואמרת לן עלה פנים חדשות באו לכאן, הכא נמי פנים חדשות באו לכאן].

[וראה עוד גבי 'אום' בצרעת].

לומר כמה בני אדם קדיש יחד

ד. הערה קטנה, אודות מה שכתבתי פעם בירחון זה. גבי האם יכולים לומר כמה בני אדם קדיש יחד, וביקשתי להוכיח מהא

והנה במסכת מגילה מבואר כי גם שנים רשאים לקרות את המגילה כי אידי דחביב שומעים גם תרי קלי, א"כ ק' משמע שמצד שנים שאומרים ביחד אין זה סותר והורס. אלא מצד תרי קלי לא משתמע ואם אכן ישתמעו יועיל, וכמובן יש לפלפל בזה ולהעיר ולהאיר באתי.



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

יסודות בענייני נזקי ממון

הנה בגליונות האחרונים ביררנו את היסודות והגדרים של חיובי השמירה והתשלומין בנזקי ממון באופן כללי (גליון נ"ז), והארכנו לבאר את שורשי המזיק 'קרן' - תם ומועד (גליון נ"ח), וכן ליבנו לעומק את חיובא ד'בור' (גליון נ"ה), ועתה נשלים בעז"ה ובס"ד לבאר את שאר המזיקין!

שן ורגל

המקור

גדר שן

גדר רגל

פטור שו"ר ברה"ר

צרות

מקור הדין וביאורו

הגדר

מגופו או מהעלייה

העדאה בצרות

שינוי בצרות

כח כחו

כופר בצרות

אש

עיקר הסוגיא

הגדר ב'אשו משום חציו

בדברי הנמו"י באשו משום חציו בהדלקת נר שבת

אי לריו"ח בענין מעשה הבערה

הגדר ב'אשו משום ממון'

אי לר"ל בענין מעשה הבערה

גדר הפטור של אש דממונו ברוח שאינה מצויה

אש של בהמתו

פטור טמון

אדם המזיק

הגדר

באונס ואונס גמור

אדם המזיק גוי
אדם המזיק הקדש
אדם המזיק ע"י סגולה

שן ורגל

המקור

ממסקנת הסוגיא (ג.) עולה דלרש"י ילפי' שן מ"ובער" ורגל מ"ושלח", אך לתוס' בין והנה דינם של שן ורגל שווה, וכן הרמב"ם (סה"מ עשה רמ) החשיבם במנין המצוות כמצוה אחת [משא"כ שאר המזיקים מנה כ"א במצוה בפנ"ע] (וכ"ה בחינוך מ' נה ובסמ"ג סז), ומ"מ מבואר בגמ' שלענין מנין האבות נזיקין נחשבים לב' אבות נפרדים מחמת החילוק בתכונות המזיק.

שן ובין רגל לומדים מ"ושלח", ומ"ובער"

לומדים שחייב גם באזלא ממילא [בין שן ובין רגל] * (וע"ע בשו"ע ובנו"כ ר"ס שצא שנחלקו בזה).

גדר שן

מבואר בגמ' (שם) דהמהות של שן היינו שיש הנאה להזיקו וממונך ושמירתן עליך.

ויל"ד האם צריך שיהא הנאה מעצם תוצאת ההזיק, או"ד סגי שיש לה הנאה מהמעשה המזיק אע"ג שלא נהנית מהנזק בפועל, ולכאור' זה מחלו' ראשונים (ראה הערה²).

א. וזה תליא (ע"פ מהר"ם ע"ש) מנ"ל שרגל חייבת אף בלא מכליא קרנא, דברש"י (ד"ה מה רגל) מבו' דהוא משום דלא כתיב ביה "ובער", משא"כ לתוס' ידעינן זאת מסברא, דלא שייך לחלק ברגל בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא.

ב. נביא כמה מקורות מהראשונים לנידון זה:

א. נחלקו הראשונים בבהמה שנשכה מאכל לאוכלו להנאתה ולא הספיקה לאוכלו ונפל מפיה ונתלכלך, דהרשב"א (ב:) כ' דחשיב תולדה דשן, אך תלמיד הרשב"א חלק ע"ז דכיון שלא נהנית בפועל אי"ז בכלל "ובער".

ב. אי' בגמ' (ג.) דטינפה פירות להנאתה הוי תולדה דשן, ופי' הר"ח כי לולי שעשתה צרכיה היתה מצטערת, לפיכך חייב מפני שנהנית' (וכ"כ הר"י מיגש ה' בשטמ"ק יח: וכן עי' ברש"י שם ד"ה דדחיק – אלא שדחה דכיון שלא הזיקה בגופה אלא בכחה הוי צרורות), אך בתור"פ ובתוס' שאנץ דחו פי' זה שהרי הבהמה לא נהנית מהדבר הניזוק, ולכן פי' כפי' רש"י (ג.) שנתגלגלה על הפירות כדרך סוסים וחמורים, או שרבעה עליהם להצטנן, או לשכב בהנאה יותר.

ג. אי' בגמ' (יז:) דחזיר נובר באשפה והתיו והזיק חייב [ומחלו' אם ח"ג דהוי צרורות או נ"ש], ופי' תוס' דהוא מדין שן (וכ"כ התור"פ) [אך רש"י פי' דהוא מדין רגל, ויל"ע אם פי' כן משום דס"ל דאין צרורות לשן, או דס"ל דכיון שלא נהנית מהנזק לא הוי שן].

ד. אי' בגמ' (יט:) שבכשכשה בזנבה כשכוש יתירא חייבת, וכ' הרשב"א דהוא מדין שן כנתחככה בכותל דלהנאתה הוא, והרי ככה"ג ההנאה היא מעצם הכשכוש ולא משבירת הכלי.

ה. אי' בגמ' (יט:) ההוא חמרא דאכל נהמא ופלסיה לסלא, היכא שאכלם יחד חייב על הכל נ"ש דכיון דאורחיה למיכל נהמא אורחיה נמי לפלוסי סלא. ובחי' ר' נחום (אות ע) נסתפק האם חייב על הסל מדין שן כיון שעשה כן תוך כדי אכילתו, או"ד חייב מדין רגל שכן דרכו לקרוע את הסל כדי לאכול, אך אינו חייב מדין שן כיון שאינו נהנה מעצם קריעת הסל. והביא שלגבי עז שעלתה על החבית כדי לאכול ליפתא דאמר' בגמ' (כ.) דכיון דאורחיה למיכל ליפתא אורחיה נמי לסרוכי ולמסלק, כ' המאירי שעל הלפת חייב מדין שן ועל החבית מדין רגל.

רגל כ"כ בנשיכה], ונתקשה טובא מנ"ל הא, וכ' דנפק"ל מצרורות שאין היזיקו מצוי כ"כ ומ"מ יש הלל"מ שחייב משום רגל ע"ש.

הק' החזו"א (ב"ק יא, יד) שכל רגל תהא חייבת [גם ברה"ר] מדין אש, שהרי הוא מניח את בהמתו במקום שיכולה להזיק ע"י כח אחר דהיינו כל של הבהמה עצמה, והוי כמניח אסו"מ בראש גגו ונפלו ברוח מצויה. ותי' גזירת מלך הוא שלא יתחייב רגל משום אש.

ובאילת השחר (ה:). תי' באופ"א, דאש זה דוקט כשכח אחר מעורב בה, משא"כ רגל זה הכח של הבהמה עצמה, ונתחדש בזה שחייב על מעשה בהמתו.

פטור שו"ר ברה"ר

תנן (יט: וכד:): דשן ורגל פטורים ברה"ר, ובגמ' (כא: כה:): מבואר דילפי' לה מדכתיב "ובער בשדה אחר" - ולא ברה"ר.

ובפשטות נראה שהוא פטור מגזיה"כ [כשם שאש פטור על טמון ובור על כלים וכו'], אמנם הרי"ף (ריש מכילתין, ג:): כ' שפטורים משום דאורחיהו הוא (וכ"כ הר"ח ה. וכן דייקו האבהא"ז פ"א מנזק"מ ה"ח מלש' הרמב"ם שם). ותמה הרא"ש (א,

עוד יל"ד מהו גדר החומרא של י"ש הנאה להנאה', האם משום כך הו"ל טפי לאסוקי אדעתיה ולשומרה', או שזה חומרא בשם המזיק מחמת תכונתו. והשואל בתשו' הר"י מיגש (הר' בשיטמ"ק ד). כ' 'דאמר ליה ניזק למזיק ממונא אית לי גבך לפי שכבר הרווחת דמי מאכל הבהמה שהיית מאכיל אותה בכל יום', ומבואר צד מחודש שהחומרא היא משום שמשתמש ונהנה בממון חבירו (וכן עי' בס' דברי אליעזר סי' ג וקונטרסי שיעורים ד, ז) [וזה מתאים רק לשי' הראשונים דבעינן שתהנה מהנזק בפועל].

גדר רגל

מבואר בגמ' דהמהות של רגל היינו שהזיקו מצוי וממונך ושמירתו עליך. ופי' רש"י (ב: ד"ה בעיטה וד"ה רגל ג: ד"ה ומאי ו: ד"ה מאי) דההיזק של רגל הוא מצוי תדיר דכל שעה היא מהלכת ומזיקה שלא בכוונה.

אמנם תוס' (טז). כ' דנחש חייב על נשיכתו מדין רגל כיון דאורחיה בהכי, אע"ג שעושה כן בכוונה. עוד העיר במרומי שדה (שם) דמבו' בתוס' דאף ברגל שאין היזיקו מצוי כ"כ חייב [דהא תנן בברכות (ל:): אפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אלמא שאינו

ו. אי' בגמ' (כג:): שן דחייב רחמנא היכי משכח"ל כו', רב אשי אמר דפסעי פסועי, ופירש"י ששפכה משקה בגלגולה, והרי בכח"ג ההנאה היא ממעשה הגלגול ולא משפרכת המשקה.
ז. אי' בגמ' (מד). דשור המתחכך בכותל להנאתו ונפל על הכותל והרג את האדם חייב, ופי' תוס' דהוי שן שלא בכוונה, והרי ההנאה היא מהחיכוך ולא ממה שהכותל נפל על האדם והרגו.
ח. אי' בגמ' (מח:): דבחזא ירוקא ונפל לתוך הבור והרג את אדם חייב, ופירש"י דהוי תולדה דשן דמתכוין להנאתו (וכ"מ מתוס' מד.).
ג. ועי' בחי' הגרנ"ט (סי' קטז) שהוכיח מהרא"ש דהחיוב בשן הוא משום שלא שמר, אך לא מעצם זה ששורו הזיק. ולפי"ז חידש באופן שאכלה דבר שאינו מצוי שתאכל ומ"מ יש הנאה בהזיקה דהוי שן, פטור משום דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה והוי כאנוס.
ד. וכ"כ החזו"א לענין שלף שע"ג בהמה, וכ"כ (א, ד ד"ה מ"ח וד"ה ובשו"ע) לענין הטילה גללים ע"ש. ובכה"ג הוא חידוש טפי כיון שאי"ז צורה של רגל, ומהיכ"ת לומר שזה בכלל הגזיה"כ של רגל, וכן העיר באילת השחר (ה:).

מזיק לכן חייב לשומרו ברה"ר, אך כשהמזיק והניזק שוים כגון בשן ורגל שאין על השור שם מזיק ולשניהם יש רשות להלך ברה"ר, א"א למונעו מלילך עם שורו ברה"ר [ומה"ט גופא גם קרן פטור בחצר המזיק, וזהו המקור לטעם דתורך ברשותי מאי בעי ע"ש].

ד. ועד"ז ובנו"א ביארו האחרונים (עי' דברי אליעזר סי' יב דברות משה ח"א סי' ח ענף ב אות א ועוד) דעל עצם המעשה של שן ורגל אין שם מזיק, כיון שזוהי הדרך הטבעית של הבהמה, והוי כאילו ניזוק ממילא, ומשום"ה לא שייך ע"ז דין שמירת נזקין, ורק ברשות הניזק ע"י עצם הליכתה שם יש עליה שם מזיק וחייב הבעלים בשמירתה.

והנה הגרא"ו (קובץ ביאורים אות יא) העיר דהא קיי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא. ולכן כ' לבאר בדעת הרי"ף דאין כוונתו להוציא ע"פ טעם זה דינים מחודשים, ובאמת יתד היא שלא תמוט שכל מה שיש עליה שם רה"ר פטור אף במקום דלא שייך הך טעמא, והרי"ף ביאר רק מהו עיקר טעם חילוק התורה אך זהו דלא כהרא"ש (דלהלן) שנקט דכוונת הרי"ף להוציא נפק"מ ע"פ

א) למה הוצרך לפרש טעם זה, הא תיפו"ל מדכתיב "ובער בשדה אחר" ולא ברה"ר. וכ': 'ואפשר שבא לפרש טעם הפסוק למה פטרתו תורה ברה"ר, לפי שדרכו לילך ברה"ר ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהן תמיד, אבל קרן ברה"ר אע"פ שדרכו לילך שם, דכיון דאייעד וידוע שהוא נגחן, הו"ל למריה לנטוריה, והכי קיי"ל דקנסא הוא כי היכי דלנטוריה לתורה'. [והוסיף הרא"ש דיש נפק"מ מטעם זה וכדלהלן].

בעיקר טעם הרי"ף וביאור הרא"ש צ"ב
למה פטור משום דאורחיהו הוא.

א. בהג' מלא הרועים (על הרא"ש) ביאר דאי אפשר לאסור דבר שאין רוב הציבור יכול לעמוד בו, ולפי"ז הוא מעין טענת אונס.

ב. בכמה אחרונים (עי' סמ"ע שפ"ט, ט, פנ"י טז: תפארת ירושלים על המשניות א, א ד"ה ועוד י"ל) מבואר שלמדו בכוונת הרי"ף שהניזק נחשב פושע במה שהניח פירותיו וכליו ברה"ר ואיהו דאזיק אנפשיה".

ג. בדרכי דוד (ו: עמ' יז-יח) הרחיב לבאר דנתחדש בקרא ד"ובער בשדה אחר" דגדר חיוב נזיקין שחייבה תורה, היינו רק כשיש תביעה על המזיק, וכגון בקרן שיש עליו שם

ח. וכטעם זה מצינו בפ"י ר' יוסף בכור שור (משפטים כב, ד) וז"ל: לפי שאין דרך להניח תבואותיו ופירותיו ברה"ר, ואם הניח ואכלוהו ורמסוהו איהו דאפסיד אנפשיה, וכך אמרו רבותינו 'כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור', כלומר אפי' שינה בו, אבל שלח בהמתו בשדה אחר אז הוא פשע.

אכן עי' בשיטמ"ק (כ). הביא מרבינו אפרים שהביא זאת בדרך קושיא, דמאי דאיצטריך למעוטי מ"ובער בשדה אחר" לפטור ברה"ר, והא תיפו"ל דכל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור דהניח פירותיו ברה"ר. ותי' דלא הוה מצי למימר 'ושינה בו' שהרי הוא מועד מתחילתו [ועי' בדרכי דוד (שם) ובדף ו: עמ' יח] שכ' שתירצו אינו מובן, וכ' ליישב הק"ר באופ"א ע"ש].

וע"ע ברא"ש (ב, ח) שג"כ כ' סברא זו "דכל היכי דיכולה הבהמה לאכול כדרכה דרך הילוכה בלא קפיצה אין לו רשות להניח שם פירותיו והוי רה"ר ופטורה", ועי' באבהא"ז (פ"א מנזק"מ ה"ח) שהק' דהרא"ש לכאן סותר את דבריו בריש מכילתין שהביא מהרי"ף טעם אחר, וע"ש שהאריך לבאר דב' הטעמים משלימים זא"ז, וע"ש מה שביאר עפ"ז שהרי"ף לא בא ליתן טעם על הגזיה"כ, אלא לברר מה נקרא רה"ר ומה חצר הניזק – דהו"א דרשות הניזק היינו כל מה ששייך לניזק, ומה שלא שייך לו נחשב רה"ר. ולכן ביאר דבמקום שהבהמה אוכלת דרך הילוכה הוי רה"ר אף שהמקום קנוי לניזק, ע"ש עוד.

טעם זה. אכן נראה דלפי ב' המהלכים האחרונים שנת"ל דאי"ז נחשב 'טעם' אלא 'גדר', ובכה"ג לכו"ע דרשנין (וכן עי' בדרכי דוד הנ"ל).

הנפק"מ – הרא"ש כ' דנפק"מ מטעמא דהרי"ף, אם היה עץ ארוך מונח מקצתו ברה"ר ומקצתו ברה"י ודרסה עליו ושברה כלים ברה"י, דפטור כיון שדרכה לילך ולדרוס עליו. אמנם הביא הרא"ש שר' יצחק בר שמואל חולק וסובר שחייב בכה"ג (וכ"פ הטושו"ע שפט, טו).

בחי' ר' אריה לייב מאלין (סי' סה) חידש בביאור"ד הרי"ף שישנם ב' דינים, א' גזיה"כ דאינו חייב על שן ורגל אלא בחצר הניזק כדכתיב "ובער בשדה אחר", ב' פטור נוסף ברה"ר מטעמא דאורחיהו הוא, ונפק"מ מטעם זה לאופן של הרא"ש דאע"פ שההיזק היה בחצר הניזק ולא שייך הפטור מגזיה"כ, מ"מ יפטר מטעמא דאורחיהו.

ועפ"ז ביאר מה שמבוי' בגמ' (יד.) שמ"שדה אחר" ילפי' שחייב רק בחצר הניזק ולא בחצר שאינה של שניהם, אלא של אחר, והרי שם לא שייך טעמא דהרי"ף (וע"ע בפלפולא חריפתא פ"ב על הרא"ש סי' ט אות א). אכן בירושלמי (א, ב) אי' בזה מחלו' אם בחצר שאינה של שניהם חייב או פטור.

הלקיחה או האכילה – הנה רש"י (כ.) מפרש שבזה גופא נסתפק ר' זירא – האם החיוב של שן ורגל בחצר הניזק תלוי בלקיחה או באכילה, ונפק"מ כשהבהמה גלגלה העמיר מרשות הניק לרה"ר ואכלה

ברה"ר. אמנם תוס' תמהו דבגמ' (כג.) מבואר שכדי להתחייב צריך שגם האכילה תהא ברשות הניזק. והנה תוס' גופייהו כ' (כג. ד"ה ותפשוט) דהסברא נוטה דהכל תלוי בלקיחה, דכיון דפשע בלקיחה מה לנו באכילה, אלא שדחו זאת מכח הסוגיא שם דמשמע דבעינן לקיחה ואכילה בחצר הניזק. וכ' הנחח"ד דא"כ י"ל דאף ר"ז מסתפק בזה! עוד כ' הנחל"ד דיש לחלק בין הסוגיות, דהיכא שהלקיחה והאכילה הם בב' מעשים נפרדים, כגון שלקחה בחצר הניזק ועקרה ממקומה והלכה למקום אחר, בזה אזלינן בתר האכילה שהיא העיקר, משא"כ היכא שעומדת במקומה ונוטלת מרה"י לרה"ר, בזה מיבע"ל לר"ז דשמא העיקר היינו הלקיחה כיון שזה התחלת הנזק.

צורות

הסוגיא בב"ק (ג: יז. - יט.).

קיי"ל כרבנן דבצורות חייב ח"נ, והוא חיוב מעיקר הדין, ואף למ"ד דח"נ דתם הוא 'קנסא' הכא מודה דהוי 'ממונא'. אמנם סומכוס חולק שחייב נ"ש.

מקור הדין וביאורו

מבואר בגמ' שדין זה הוא מהלל"מ, אמנם נחלקו הראשונים מה נאמר בהלל"מ [וזה תלוי גם איך לגרוס בגמ']:

א. מצד הסברא היה חייב נ"ש כיון שזה אורחיה ואינו בחזקת שימור והוי תולדה דרגל, וההלל"מ באה להקל שא"צ לשלם כי אם ח"נ (כ"כ הרא"ש א, א וע"ש).

ו. וכע"ז כ' בשיטמ"ק בשם ה"ר ישעיה דכוונת הגמ' (כג.) לתלות בספיקא דר"ז ע"ש. אך העיר הנחל"ד שלפי הרמב"ם הרא"ש והטור שפסקו לדינא שכלב שנטל חררה ואכלה בחצר אחרת פטור, ומאידך הביאו לדינא ספיקא דר"ז כפירש"י, אין לתרץ כנ"ל.

כל מעשיו המתייחס אליו. ג. אע"ג דבעלמא אכן החיוב הוא רק בגופו, מ"מ בצרורות נתחדש מזיק חדש של כחו (כן דן מו"ר רה"י שליט"א, לאסוקי שמעתתא ג: וע"ש מה שביאר עפ"ז).

והנה בדין צרורות הגמ' בעצמה מביאה כמה חקירות, והראשונים והאחרונים מבארים את שורשי הספיקות, ועל פיהם יתבארו צדדי גרדין הדין ודו"ק.

מגופו או מהעלייה

מבו' בגמ' (ג: ויח:) דרבא מיבע"ל אם ח"נ צרורות מגופו משלם-דלא אשכחן ח"נ דמשלם מעלייה, או"ד מעלייה משלם - דלא אשכחן כאורחיה דמשלם מגופיה. אמנם אליבא דרב פפא [שאמר תולדותיהן לאו כיוצא"ב קאי אצורות] אמרי' דפשיט"ל דמשלם מהעלייה.

צ"ב מה הם שורש צדדי הספק:

א. ברשב"א (ג:) ובשיטמ"ק בשם גליון מבו' דמצד הסברא יש לשלם מהעלייה כיון דהוי תולדה דרגל, אלא דמסתפקי' אם כשם שההלל"מ הקילה שמשלם רק ח"נ ה"נ הקילה שמשלם רק מגופו, או שכל הקולא היא רק לענין סכום התשלום ולא לענין צורת התשלום.

ב. הפנ"י (יח:) ביאר שהספק אם מה שתם משלם מגופו היינו מחמת הקולא שמשלם ח"נ וא"כ ה"ה בצרורות, או מחמת שהוא משונה משא"כ בצרורות שזה אורחיה.

וכע"ז ביאר הגרא"ל מאלין (סי' סו) שהספק הוא האם מגופו הוא קולא במזיק ד'קרן', או שהוא דין בתשלום של ח"נ^ז.

ב. נתחדש בהלל"מ דהוי בגדר ממונא ולא הוי קנס (כ"ה לש' רש"י ג:).

ג. ההלל"מ קמ"ל דצרורות הוי תולדה דרגל [וממילא הוי ממונא ולא קנסא] (כ"ה לש' רש"י בכתובות מא:).

ד. הברכ"ש (יט, ב) כ' בשם הגר"ח בביאור ש' הרמב"ם דההלל"מ באה להחמיר, והיינו שמצד הסברא היינו פוטרים בצרורות, כיון שצורת המזיק של שור הוא רק כאשר השור מזיק בגופו ממש, משא"כ כשמזיק בכחו גרידא [שאמנם בעלמא קי"ל דכחו כגופו, אך אי"ז אלא לענין התייחסות המעשה, אך הנזק בפועל לא נעשה ע"י גוף השור], ובהלל"מ נתחדש דאעפ"כ חייב ח"נ^ז.

הגדר

בחי' ר' אריה לייב (סי' סו) חוקר האם כיון דצרורות הוי תולדה דרגל ולולא ההלל"מ היה דינו כרגל לכל מילי, א"כ גם אחרי ההלל"מ שמשלם ח"נ הוא מדין רגל ממש, אלא שנתחדש שפטור מח"נ [כעין פטור כלים בבור], או"ד ההלכתא הפקיעה לגמרי את צרורות מכל חיובי רגל ונתנה להם חיוב חדש של ח"נ.

וביאר שבזה גופא פליגי הראשונים הנ"ל האם צריך לחדש דהוי ממונא או שזה פשיטא (וע"ש עוד מה שביאר עפ"ז בכל הסוגיא, וראה להלן).

ולפי הברכ"ש (הנ"ל) שלולא ההלל"מ היה פטור כיון שאי"ז גוף השור, יל"ד מה נתחדש בהלל"מ: **א.** שגם כחו נחשב כגופו [וכעין שליף שעליה]. **ב.** שהחיוב של שור אינו רק על נזקים שע"י גופו, אלא גם על

^ז. וכן מבואר במהרצ"ח (יז:) שלמד שההלל"מ באה להחמיר.

^ח. ע"י בערך 'קרן' -גדר החיוב בתם שמשלם ח"נ מגופו] מש"כ בענין זה.

צורות משונים היו תולדה דקן, ובקן ליכא דין צורות, ולכן מן הדין היה שיהיה העדאה לחייבו נ"ש, אלא דמסתפקי שמא דין העדאה בקן אין יכול לחייבו יותר ממועדין מתחילתו, והיינו דנלמד צורות דקן מצורות דרגל.

ב. לרש"י בל"ב ותוס' - איירי בצורות כי אורחיהו.

ובביאור צדדי הספק, א. פירש"י - מ' אמרין כיון דבזימנא קמייטא משלם ח"נ כי קן לקן מדמינן ליה, או"ד כיון דתולדה דרגל היא דהא אורחיה הוא אין להם העדאה, דהא מזימנא קמייטא אייעד ליה ואפ"ה אינו משלם אלא ח"נ. ואכן רש"י נתקשה מה הצד שיהיה העדאה והרי כיון דמעיקרא הוי אורחיה ואפ"ה ח"נ משלם, מ"ל חד זימנא מ"ל מאה זימני. ובתוס' כ' ע"ז דלאו פירכא היא, כיון דדמייה רחמנא לקן בח"נ שייכא ביה העדאה. וביארו האחרונים (עי' ח' ר' אריה לייב שם וחי' ר' ראובן סי' א') שדין העדאה אינו רק כדי לשנות ממשונה לאורחיה, אלא נתחדש שע"י דיני וסדר העדאה של התורה חל על השור שם מועד, וממילא שפיר י"ל דגם בצורות כיון שהתורה השוותה התשלומין לתשלומי קרן תמה, ה"נ שייך בו דין העדאה.

ב. ובמאירי מבו' שצדדי הספק הם אם גם צורות דאורחיהו הוו תולדה דקן כיון דמשלם ח"נ וממילא יש בהם דין העדאה, או"ד הוו רק תולדה דרגל ואין שייך בהם העדאה.

וע"ש עוד שביאר שספק הגמ' הוא להך גיסא שנת' דצורות הוי מזיק חדש, וע"כ ילהס"ת כיצד לדנו, אך ר"פ דנקט דהוי תולדה דרגל, א"כ פשיטא דמשלם מהעלייה כרגל"ט.

ג. האבהא"ז (פ"ב מנזק"מ ה"ה אות ב) ביאר עפמ"ש"כ הר"ח (יט). דמה שצורות חייב ח"נ היינו משום דהוי 'קצת משונה' ודמי קצת לקרן [דהוי משונה לגמרי], דמסתפקי האם מה"ט גם משלם מגופו כקן, או דכיון דאינו משונה לגמרי א"כ דמי לרגל [ומה"ט פטור ברה"ר] ומשלם מהעלייה.

העדאה בצורות

עוד בעי רבא (יח:) האם יש העדאה לצורות כקן, או אין העדאה לצורות דתולדה דרגל הוא כו', תיקו.

נחלקו הראשונים באיזה אופן איירי ומה הם צדדי הספק: א. לרש"י בל"ק - איירי בצורות משונים [אך בצורות כי אורחיהו פשיטא דאין העדאה]. וביאור צדדי הספק, א. בפשטות נראה מרש"י דהיינו האם ההלכתא דצורות נתחדשה רק בצורות של רגל או גם בצורות של קן (וכן מבו' בתור"פ) [אמנם ק' דבלש' הגמ' אי' ד'תולדה דרגל הוא'].

ב. וברש"י על הרי"ף ביאר הצד שיש העדאה לצורות משום שכל צורות תולדה דרגל הוא, וזה גופא הספק האם צורות משונים הוי תולדה דרגל או דקן, אך זה ודאי שאין צורות בקן.

ג. ובחי' ר' אריה לייב (סי' סו) ביאר דלעולם

ט. דהנה הרשב"א (ג:) הק' מנ"ל לגמ' דר"פ פשיט"ל דמשלם מהעלייה, והרי י"ל שנקרא תולדה דרגל לענין שפטור ברה"ר כדאמרי' אליבא דרבא [וכ' להו דקים דמשלם מן העלייה, ולכן ניחא לאוקמיה הא דר"פ כהלכתא, וכע"ז כ' היש"ש (א, ב) והמהרש"א (שם)]. אך הגרא"ל מאלין תי' ע"פ דרכו דכיון דר"פ נקט דצורות הם תולדה של רגל ולא מזיק חדש א"כ פשיטא דמשלם מהעלייה כרגל.

הוא אם הגדר הדין בצרורות הוא שהתורה נתנה להם דין תם ולכן משלמים ח"נ, וממילא לא מהני שינוי לפטור מרביע נזק, דהא בלא"ה הוי תם ומשום ב' דיני תמות לא ישלם רביע. או"ד ההלכה חידשה רק דמשלם ח"נ אבל יש להם דין מועד, וא"כ בשינוי הוי תם ומשלם רביע (וע"ש שדחה זאת).

ד. המרומי שדה מבאר שהספק הוא אם דין צורות התחדש רק ברגל, ואין ללמוד קרן תמה מרגל משום שאין למדים קנסא מממונא, וא"כ בצרורות משונה שהוא תולדה דקרן משלם ח"נ ככל קרן תמה, או"ד נתחדש דין צורות בכל המזיקים ואף בקרן, וא"כ יש לו לשלם רבע נזק, ע"ש עוד.

ה. האבכה"ז (פ"ב מנזק"מ ה"ה) מבאר ע"פ דרכו הנ"ל שאף צורות כי אורחיהו הוו קצת משונה, ומסתפקי האם מה שמשלם ח"נ הוא מחמת שדומה לקרן, וא"כ אין שינוי לרביע נזק, או"ד מה שמשלם ח"נ הוא מגזיה"כ אפי' בדין רגל, וא"כ כשנוסף גם דהוי קרן תמה יש לו לשלם רביע נזק.

ו. ברמב"ם (פ"ב מנזק"מ ה"ה ע"פ המ"מ) מבאר שהספק הוא האם צורות ע"י שינוי הוי תולדה דקרן - וממילא יש שינוי, או"ד הוי תולדה דרגל - ואין שינוי. ונפק"מ מספק זה גם אם חייב ברה"ר כקרן או פטור כרגל. והרמב"ם פסק דמספק משלם רבע נזק דשמא הוי תולדה דקרן, ומאידך ברה"ר פטור מספק שמא הוא תולדה דרגל.

וביאור הצד דאף צורות שע"י שינוי הוי רגל, ע"י בברכ"ש (יט, ב שהו' לעיל) בשם הגר"ח דדין צורות הוא חיוב מחודש מהלל"מ [ולולא ההלל"מ היה פטור שהרי אי"ז צורת המזיק של שור שהרי אינו מזיק בגופו ממש], וחייב זה אינו תלוי אי

ג. ובאבכה"ז (שם) ביאר ע"פ דרכו (הנ"ל) שהנידון הוא כיון שצרורות הוו בגדר משונה קצת האם לענין העדאה יש לדמותו לרגל או לקרן.

ג. תוס' הסיקו דבתרויהו מבעיא ליה אם יש העדאה לצורות, דאי יש העדאה בצורות כי אורחיהו - גם ע"י שינוי יש העדאה, דעיקר העדאה בקרן כתיבא, ואי אין העדאה בכי אורחיהו - גם ע"י שינוי אין העדאה, דע"י העדאה לא הוי טפי מכי אורחיה (ועי' בשיטמ"ק בשם רבינו נתנאל הקדוש מה שביאר בדבריהם).

שינוי בצורות

בעי רב אשי (יט). יש שינוי לצורות לרביע נזק או לא.

צ"ב מה צדדי הספק:

א. מרש"י משמע שהספק הוא אם מה שתם משלם ח"נ הוא מהחייב תשלומין של מועד, וממילא בצורות שהחייב הוא ח"נ תם ישלם רבע נזק, או שתם משלם חצי מהנזק ועי' בערך 'קרן' -גדר החייב בתם שמשלם ח"נ מגופו], וה"נ בצורות ישלם חצי מהנזק.

ב. הרבינו פרץ נקט דודאי החצי מתייחס כלפי הנזק ולא כלפי התשלומין של מועד, אלא שהספק הוא בגדר ההלכתא דצורות, אם נתחדש שמשלם חצי מהתשלום שהיה חייב אם היה מזיק בגופו, וא"כ בכי אורחיה דהוי תולדה דרגל חייב ח"נ, וע"י שינוי משלם רבע נזק דהא הוי תולדה דקרן דמשלם ח"נ, או"ד גדר ההלכה היא שמשלם חצי מהנזק, וממילא גם ע"י שינוי משלם ח"נ.

ג. בחי' ר' ראובן (סי' א) ביאר שהספק

בידים ממש, לבין נזיקין דסגי שיתייחס אליו. ועוד י"ל עפ"מ"כ הרמב"ם (פ"ו מרוצח הט"ו) דהטעם שפטור מגלות הוא משום דהוי כמו אונס.

אכ"ן ק' על הרמב"ם גופיה למה הוצרך לטעם אונס, והא איהו גופיה נקט לענין נזיקין דכח כחו לאו ככחו.

וביאר בחי' ר' שמואל (סי' טז) עפ"ד הברכ"ש בשם הגר"ח (הנ"ל) דאמנם בעלמא כח כחו ככחו, ורק לענין נזיקין כ' הרמב"ם שפטור משום שאי"ז צורת מזיק כשאינו מזיק בגופו, ורק לענין כחו נתחדש בהל"מ דחייב ח"נ.

כופר בצרורות

מבו' בגמ' (מד:) דאין חיוב כופר בצרורות, ופירש"י דאין כופר כתוב אלא בנגיחה דהוי גופו ממש. ועי' בנלח"ד (יז:) משה"ק ע"ז, וכ' דיל"פ טעם אחר דהא כופר שלם אמר רחמנא ולא חצי כופר (כדאי' בדף מ.).

אש

עיקר הסוגיא

אי' בסוגיא (כב.-כג.) פלו' אמוראי, לריו"ח אשו משום חציו, לר"ל אשו משום ממונו, אך לא משום חציו משום דלאו מכחו קאזיל. רבא מביא מקור לשי' ריו"ח דכתיב "כי תצא אש" - תצא מעצמה, ומדקרי ליה "המבעיר את הבערה" - כאילו הדליקו בעצמו, אלמא אשו משום חציו.

לם"ד לריו"ח אינו חייב משום ממונו משום

הוי אורחיה או משונה, ובכל ענין הוי תולדה דרגל. (וע"ע באמר"מ כח, ו).

כח כחו

בעי רב אשי (יט.) כח כחו לסומכוס ככחו דמי או לא, מי גמיר הלכה ומוקי לה בכח כחו, או"ד לא גמיר הלכה כלל, תיקו.

הנה הגמ' דנה אליבא דסומכוס, ונחלקו הראשונים מה הדין בכח כחו אליבא דרבנן.

א. שי' הרא"ש (ב, ב) והריב"ש (סי' שעה) דפשיטא דהוי ככחו ומשלם ח"נ.

ב. אך כ' הרא"ש שמתוס' (כב. ד"ה ורבי יוחנן) מבו' דספק הגמ' הוא גם אליבא דרבנן.

ג. וי"א שלרבנן פשיטא שכח כחו לאו ככחו ופטור לגמרי, והספק הוא אליבא דסומכוס שמא אתי הלכתא לחייבו בח"נ (כן נקט השואל רבי שלמה צרפתי בשו"ת הריב"ש שם, וכן מתבאר מהריטב"א דלהלן וכ"כ הלח"מ פ"ב מנזק"מ הי"ז בד' הרמב"ם).

[והרא"ש הביא צד זה, אך דחה דלעולם ההלכתא באה רק לגרועי תשלומין ולא לחייב במקום שראוי לפטור].

והנה בסוגיא במכות (ז:.-ח.) מבו' דכח כחו פטור מגלות, ובריטב"א (שם) כ' דהוא כמבו' בסוגייתנו^א, והיינו כהשי' שנת' דאליבא דרבנן פשיטא דפטור. ומאידך האחרונים (עי' רש"ש מכות שם ונחל"ד בב"ק) הק' משם על הרא"ש שנקט שחייב. וצריך לחלק בין רציחה דבעינן מעשה

י. מכאן משמע ששייך שיהיה מחלו' בהלל"מ, וק' על שי' הרמב"ם דלא שייך, ועמדו ע"ז האחרונים (וע"ע מש"כ בערך 'הלכה למשה מסיני').

יא. הריטב"א כ' דהכי איתא בפ"ק דב"ק, והעיר הגרש"ר (סי' טז) דנראה דט"ס הוא וצ"ל בפ"ב דב"ק והיינו סוגיין דאיבע"ל רק אליבא דסומכוס ולא אליבא דרבנן.

א. הוי גזיה"כ בנזקין. ומהלך זה מתאים עם שי' הר"ן (סנהדרין עז: [והרמב"ם (פ"ג מרוצח ה"י) ע"פ מנח"ח (נו, י)] דאין דין אשו משום חציו ברציחה.

אך הגר"ח דחה מהלך זה ע"פ פשטות הסוגיא (כב:) שמבו' דזה שייך גם ברציחה (וכן מבו' ברש"י כב: ד"ה עבד תוס' נו. וסנהדרין נו. רשב"א נו. ורא"ש ב, ח ועוד) י"ב.

ב. הוי כאילו הוא עצמו עשה את המעשה בידים, אך עשה זאת ללא כח גברא. ועפ"ז כ' הגר"ח שזה שייך רק בחיובי ממון ונפשות דבעינן רק שיעשה את המעשה אך א"צ שיעשה בכחו, משא"כ בשחיטה שצריך כח גברא לא מהני"ב.

ג. בדעת הרמב"ם (פ"ג מרוצח ה"י"ב) שנקט שברציחה בעינן שיהרג מכחו ממש, העלה הגר"ח דמסברא הוי חציו ממש וחשיב שהאש הולכת מכח"ו, והא דאיצטריך למילפא מקרא, היינו משום דהו"א דכיון

דלית ביה ממשא, ולפי"ז היכא דכלו חציו פטור, אך למס' גם ריו"ח מודה שחייב גם משום ממון, ובכה"ג שכלו חציו חייב רק משום ממון ובכה"ג שייך פטורא דטמון, אך באופן שחייב משום חציו חייב גם על טמון, אך לר"ל בכל אופן שייך פטור טמון.

ומבואר בגמ' עוד נפק"מ בין ריו"ח לר"ל: לענין ד' דברים דלריו"ח חייב ולר"ל פטור. וכלב שהניח חררה בגדיש לריו"ח חייב ח"נ על הגדיש [מדין צרורות], ולר"ל פטור. גמל טעון פשתן ודלקו בנר שבחנות והדליק את הבירה בלא סכסוך, לריו"ח חייב ח"נ ולר"ל פטור. בהדליק גדיש סמוך לעבד כפות, לריו"ח פטור על הגדיש מדין קלב"מ, ולר"ל אין קלב"מ [אא"כ הדליק בגוף העבד].

להלכה קיי"ל כריו"ח שחייב על אש גם משום חציו וגם משום ממון.

הגדר ב'אשו משום חציו'

מחי' הגר"ח (פי"א משכנים) עולים כמה צדדים בביאור הך מילתא:

יב. דמבו' דע"י אשו משום חציו ברציחה יש דין קלב"מ. ובישוב ד' הר"ן [והרמב"ם] מצינו כמה דרכים, ונזכירם בקצרה:

א. המנח"ח כ' דאע"ג דאינו חייב מדין רוצח מ"מ הוי רודף שמצוה להורגו, ורודף ששיבר כלים פטור.

ב. לגר"א (תיח, ג) ע"פ משנת ר' אהרן (יב, ה) מה שמבו' דיש קלב"מ היינו רק לס"ד דלריו"ח הוי חציו ממש, אך למס' הסוגיא הדרינן בן דלא הוי חציו ממש אלא ממון, ורק לגבי חיוב נזק"מ חשיב כחציו.

ג. הגרי"ז (הל' רוצח פ"ג) ביאר דלריו"ח אינו פטור מדין קלב"מ אלא מדין תנא דבי חזקיה, שמשמע מתוס' (לה.) דהא דפטור מדמי הנהרג הוא דין בפנ"ע דעל הריגת אדם ליכא חיוב ממש ע"ש.

ד. האבהא"ז (פי"ד מנזק"מ ה"י) ביאר דריו"ח גופיה ס"ל דאשו משום חציו היינו מצד הסברא, ולפי"ז זה שייך גם ברציחה, ורק רבא דיליף מקרא ס"ל דחידוש הוא לענין נזקין דהוי כחציו, ואין ללמוד מזה לרציחה.

ה. ועוד כ' האבהא"ז דאשו משום חציו הוי רק כגדר גרמי, ואע"פ שאינו חייב מיתה מ"מ פטור מממון כשם דתני דבי חזקיה שגם בהורג בשוגג פטור מממון.

יג. ועפ"ז נקט הגר"ח שאסור"מ שהניחן בראש גגו הוי בכלל הדין דאשו משום חציו, וכן מצינו בראשונים (עי' נמו"י כג. בשם הרמ"ה, שיטמ"ק בשם הגליון ב. ד"ה הצד השוה, תוס' רי"ד ב"ב כו., וכ"מ מהתי' הא' בתוס' בסנהדרין עז:).

יד. ולפי"ז אסור"מ לא הוי בכלל אשו משום חציו אלא משום ממון (וכן עי' בשיטמ"ק נו. בשם הרא"ה), וכ"מ

מע"ש אתחיל וכמאן דאגמריה בידים בההוא עינדא דלית ביה איסור, עכ"ד.

ובביאור כוונתו נחלקו האחרונים: הקצוה"ח (שצ, א) למד שכוונתו לסברת

הגמ' (יז:): ד'ביתר מעיקרא אזלינן, ועפ"ז הוכיח דגם בזורק חץ על כלי אזלי בתר מעיקרא, ודלא כשי' תוס' (שם) טו.

אך האחרונים^{טו} ביארו דאף לאידך גיסא בגמ' (שם) ד'ביתר תבר מנא אזלינן, זהו רק לענין שעדיין לא נחשב שנעשה מעשה ההיזק בפועל, אך מ"מ סיבת החיוב נעשית מתחילה. והנה הברכ"ש (יז, ד) הק' מתי' הנמו"י על מהלך הגר"ח (הנ"ל אות ג) דאשו משון חציו חשיב כחו ממש וכעושה וחוזר ועושה [ובאמת אפ"ל שהנידון של הנמו"י הוא בגדר אשו משום חציו ודוק], ותי' הברכ"ש דבאמת הוי מזיק ממש בידים, ורק לענין הדינים כגון בהתחיל בחול ונגמר בשבת בזה אזלי בתר מעיקרא דהיינו תחילת ההבערה והוי מלאכת חול.

והנה הנמו"י קאי אליבא דריו"ח דאשו משום חציו, אך עי' בחזו"א (יד, יא) שנסתפק אם דבריו קיימים גם לר"ל דאשו משום ממונו ע"ש.

ובעיקר מה שנקט הנמו"י בפשיטות שדין אשו משום חציו שייך גם בדיני שבת, זה תלוי במחלו' הראשונים (שהו' לעיל) אם רק לגבי נזיקין אמרי' הכי, או גם

דכח אחר מעורב בו יהיה פטור, קמ"ל דחייב, דגם בכה"ג חשיב כחו ממש. הברכ"ש (סו"ס יא) ביאר בכוונת הגר"ח 'דהוי כעושה וחוזר ועושה'.

ד. החזו"א (בגליונות על הגר"ח) השיג ע"ז: 'אינו מובן איזה כח האדם איכא באש, והלא הרוח מוליכתה לצד שכנגד הרוח, ואין כח ביד האדם להיות שליט ברוח'. וע"כ ביאר החזו"א (שם ובב"ק סי' ב) שהולכת האש מתייחסת אל האדם בשביל שהוא מכין את האש ומוסרה ליד הרוח וחשיב חציו.

בדברי הנמו"י באשו משום חציו בהדלקת נר שבת

הנה הנמו"י הק' דכיון דאשו משום חציו, היאך מותר להדליק בע"ש עם חשיכה, והרי נמצא שע"י חציו זה דולק בשבת. ותי' הנמו"י כי נעיינ במילתא שפיר לא קשיא לן, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה הו"ל למיפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה, וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם נזיק מאחריות נכסים ידיה, ואמאי מחייב הרי מת ומת לאו בר חיובא, אלא לאו ש"מ כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה, אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה, וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל

מהתי' הב' בתוס' סנהדרין (עז). ע"פ המהרש"א שביאר בכוונתם שכל אש שאינה יכולה להמית בלא רוח אין לו דין אשו משום חציו, ורק זירוז הרוח מהני להצטרף לדין אשו משום חציו. (ועי' חזו"א ב, א שתמה על המהרש"א, ולכן פ"י את תי' תוס' ע"פ דרכו שלהלן).

טו. האחרונים (עי' בחי' הגרש"ש סי' יח חי' ר' ראובן כתובות סי' יז וחי' ר' שמואל סי' י) העירו ע"ז שהרי רבא לעיל מספק"ל בהך סברא, ולדידיה הדרא קו' הנמו"י לדוכתא.

טז. עי' באחרונים הנ"ל וכן בקה"י (כא, ו) ובאבי עזרי (פי"ד מנזק"מ הט"ו).

כחציו מחמת פשיעתו שלא שמר על האש"י.

וביונת אלם (סי' יז) חילק בזה בין היכא שע"י פשיעתו נעשה האש הולך ומזיק, דחשיב חציו כיון שעל ידו נעשה עצם המזיק, לבין היכא דהאש יכול לילך בלא פשיעתו אלא שביכלתו לגדור בפניו, דזה לא מקרי 'חציו' אלא 'ממונו'.

[ויל"ד בזה ע"פ הגדרים שנת"ל].

הגדר ב'אשו משום ממונו'

רש"י כ' שלר"ל אם הדליק בגחלת שאינה שלו פטור, דלאו ממונו הוא. אך תוס' הקשו על דבריו"ה, וחלקו שחייב גם על גחלת שאינה שלו, וביאר הפנ"י דכשם שחייב על ממונו שהזיק מפני שחייב לשומרו, ה"נ חייב לשמור על האש ואם לא שמר חייב. ועי' בתור"פ שדימה אש להא דחייב על יצירת בור.

ובדעת רש"י מצינו כמה הגבלות [ליישב קושיות תוס']:

א. השיטמ"ק בשם הגליונות והנחל"ד כ' דהיכא שעושה מעשה בידים חייב אף כשאין האש שלו מדין אדם המזיק. [אך תוס' נחלקו הראשונים האם 'אשו משום חציו' שייך רק היכא שהבעיר את האש בידים, או"ד אף בלא מעשה הבערה חשיב

ברציחה וכן כל דיני התורה (וכן העיר האבנ"ז או"ח שפח, ג). אמנם יעויין במנחת שלמה (ב"ק סי' יד) שהביא י"ד ראיות שאין דין אשו משום חציו בשבת, וביאר שאין אומרים כן אלא בדברים שיסוד חיובם הוא מחמת שחייב בשמירה שבזה נתחדש שכשלא שמר חשיב כחציו, אך לענין שבת שאינו חייב בשמירה שלא תצא מלאכה על ידו, אין אומרים בזה שאשו כחציו [וע"ש מה שדחה את הראיה מהנמו"י, שקושייתו היא גם אליבא דר"ל].

ועל עיקר קו' הנמו"י העיר החזו"א (יד, יב) דיש לחלק בין איסור שבת שלא תוצאת המלאכה שנואה לפני המקום, אלא טורח האדם שנוי במלאכה שנאוי, משא"כ בנזקין [ורציחה] שהתוצאה שנואה. [וכ"כ הקה"י (סי' כא) עפ"ד הבית מאיר (או"ח סו"ס ה) וחת"ס (או"ח סי' פד) שכ' סברא זו לענין שאין לאסור אמירה לנכרי מצד שיש שלימות לנכרי לחומרא].

אי לריו"ח בענין מעשה הבערה

נחלקו הראשונים האם 'אשו משום חציו' שייך רק היכא שהבעיר את האש בידים, או"ד אף בלא מעשה הבערה חשיב

יז. הנה תוס' (כב. ד"ה אשו) כ' לא שביעיר בעצמו האש, אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו נינהו, ובמנח"ח (נו, א) נקט בכוונת תוס' כפשוטם שאפי' אש שדלקה מאליה חייב מדין אשו משום חציו. אך לכאור' הוא תמוה מ"ט ייחשב כחציו.

ובאמת ברא"ש כ' בנוסח אחר - שאפי' הדליק האש בתוך שלו ופשע בשמירתו והלך ודלק בתוך של חברו חשבינן ליה כאילו ירה חץ בידים, וכן נקטו הגידולי שמואל והדרכי דוד בכוונת תוס'.

וע"ע באמרי משה (סו"ס כט) ובאבהא"ז (פי"ג מנזק"מ הי"ט).

יח. קושיות התוס': א. מהכופף קמתו של חברו בפני הדליקה חייב (נו.).

ב. מדתנן (סב:) גץ שיצא מתחת הפטיש אע"ג דמסתמא מפקיר ליה.

ג. עו"ק דא"כ אין לך אדם שיתחייב בדליקה, שהרי יפקיר הגחלים וידליק גדיש של חברו.

ד. התור"פ הוסיף להקשות דממה שסתמה התורה שהמבעיר את הבערה חייב ולא חילקה בין אש שלו לאש של אחר, מכלל שחייב בכל אופן.

ה. הפנ"י הק' מדתנן (נט:) א' הביא את האור וא' הביא את העצים המביא את העצים חייב.

ו. עוד הק' הפנ"י מדתנן (שם) שאם שילח אש ביד פקח חייב.

ראשונים (וע"ע בארוכה בספר משכיל לדוד סימנים רסו-רעז).

גדר הפטור של אש דממונו ברוח שאינה מצויה

הברכ"ש (שם) כ' דלשיטות דבעינן מעשה הבערה באש דממונו, אם עשה אש היכולה להזיק רק ע"י רוח שאינה מצויה, לא חשיב כלל מעשה הבערה ולכן פטור. אכן לשיטות שא"צ מעשה הבערה יש לחקור אם בכה"ג חשיב שיש כאן מזיק אלא שפטור מדין אונס (וכן נקטו הגר"ח סטנסיל כג. והאמר"מ כט, ד), או"ד ליכא כלל חפצא של מזיק וליכא סיבת חיוב (וכן עי' בחי' ר' שלמה עמ' רל ועי' בחי' ר' נחום (אות קפג) שהעמיד בזה מחלו' ראשונים.

וביאר הגר"נ דזה תליא בגדר חיובא דאש דממונו, האם האש עצמה היא המזיקת, ונתחדש שחייב בדין ממונו המזיק אע"פ שהרוח מסייעתו, דלפי"ז מסתברא דאף ברוח שאינה מצויה איכא להמחייב דאש, דסו"ס אשו הזיקה, אלא דצריך להגיע לפטור אונס. אך אם הגדר הוא שלא האש עצמה הזיקה אלא הרוח שהוליכה את האש, ונתחדש שחייב על פעולת הרוח, לפי"ז ברוח שאינה מצויה שלא מונח בהבערה שהרוח תוליכנה, ליכא לחייבו על פעולת הרוח וליכא להמחייב כלל.

אש של בהמתו

שי' תוס' דפטור על אש דבהמתו, וביארו

ס"ל דמ"מ אין לחייבו מחמת כן ע"מ שאח"כ ממשיך לדלוך מעצמו (ע"פ חי' הגרש"ש סי' כא).

ב. הפנ"י והנחל"ד כ' דהיכא שבתחילה היה שלו אפי' אם הפקירו חייב, דהוי מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה (עי' בסוגיא כט.)^ט, משא"כ כשהאש מעולם לא היתה שלו פטור.

ג. עוד כ' שם דדוקא במדליק בתוך שלו והלכה לשל חבירו חייב מדין אשו משום ממונו ופטור על טמון, אך במדליק בתוך של חבירו דחייב על טמון (סא:), היינו טעמא דחייב מדין אדם המזיק, ובזה אין חילוק אי הוי ממונו או לא^כ.

ד. ועד"ז חילק בחי' ר' נחום (אות קנ) אך ביאר זאת באופ"א, דבמדליק בתוך שלו ליכא לחייבו על עצם ההדלקה, דהא אית ליה רשות להדליק, אלא כל חיובו הוא ע"ז שלא שמר על האש שלא תזיק, ולזה בעינן שתהא האש שלו כדי שיתחייב בשמירה, אך במדליק בתוך של חבירו חייב על עצם פשיעת ההבערה, ובזה לא אכפ"ל שאין האש שלו ולא רמי עליה לשמרה, דהא האש היא מזיק, וכיון שהוא עשה בידים שתזיק זה גופא מחייבו בנזקיה ע"ש.

אי לר"ל בעינן מעשה הבערה

עי' בברכ"ש (סי' י) ובאבהא"ז (פי"ג מנזק"מ הי"ט) שהעמידו בזה מחלו'

^{יט.} בחי' הגרש"ש (סי' כא) וחי' ר' שלמה (כתבים סי' טז) תמהו ע"ז, דדוקא בבור חייב כיון שהמחייב הוא עצם יצירת המזיק ולא בעינן שיהא ממונו, משא"כ אש לשי' רש"י דבעינן שיהא ממונו א"כ ודאי גם אם יפקיר יהיה חייב.

^{כ.} ועי' חי' ר' נחום (אות קנ) שהק' ע"ז כמה קושיות.

בתוך שלו פטור אפי' בדבר שדרכו להטמין, ובמדליק בתוך של חברו בדבר שדרכו להטמין חייב ובדבר שאין דרכו להטמין פטור, וביארו תוס' דבכה"ג לא אשכחן קרא דפטר טמון (וכנ"ל), ומ"מ בדבר שאין דרכו להטמין פטרי מסברא דלא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה שיניח אדם ארנקי בגדיש, אמנם הרמב"ן פי' באופ"א ולפיה לכו"ע אם הדליק בשל חברו חייב אפי' בדבר שאין דרכו להטמין, והמחלו' היא אם עשו תקנת נגזל באשו בכלים שאין דרכם להיות שם.

לריו"ח דאשו משום חציו - והנה בסוגיא לעיל (כג.) מב' שלריו"ח דאשו משום חציו אין שייך פטור טמון אלא באופן שכלו חציו שבכה"ג לא הוי חציו וחייב רק משום ממנו. וכן נקטו הראשונים (עי' תוס' כג. ד"ה מאי נמו"י שם ורא"ש ב, ח ועוד) וכן נפסק בטורש"ע (תיה, ג). אמנם הרמב"ם (פי"ד מנזק"מ הט"ו) פסק בפשיטות שאש פטור על טמון, ולא כ' שזה דוקא בכלו חציו [על אף שפסק (שם הט"ו) כריו"ח]. והאחרונים^כ דנו במקור שיטתו.

וטעם גדר הפטור - הנה ברש"י (כג. ד"ה היכי - וע"ש בחי' ר' נחום) מבואר שהוא מטעם אונס. אך התור"פ (שם) חלק שזה גזיה"כ. ולעיל נת' מתוס' (סא:) שחילקו בזה בין דבר שאין דרכו להטמין דפטור מצד הסברא דלא איבע"ל לאסוקי אדעתיה [ולכן פטור אפי' במדליק בתוך של חברו], לבין

(כב. ד"ה לאו ע"פ הבנת הרשב"א) דכן הוי פשוט לגמ' משום איזה דרשא דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר"א. ובמקו"א (מח. ד"ה איש) ביארו דילפי' מדכתיב "המבעיר את הבעירה" דמשמע^כ דווקא כשהוא עצמו מבעיר צריך לשלם.

והנמו"י (מח:) הביא מהרא"ה בשם רבו שלא חייבה תורה על הכשר נזקי בהמה, כדכתיב "איש בור" ולא שור בור, וה"ה לשאר נזקין.

אמנם שי' רש"י (כג. ד"ה וליחייב - ע"פ פנ"י יט: ד"ה בגמ' אלא חייב) שחייב על אש דבהמתו (וע"ע בנחל"ד כב. ד"ה אלא דיש, משנת ר' אהרן י, ה).

פטור טמון

עיקר הסוגיא - תנן (סא:) המדליק את הגדיש והיו בו כלים ודלקו, ר' יהודה אומר משלם מה שבתוכו, וחכמים אומרים אינו משלם אלא גדיש של חטין או שעורין. ובגמ' פליגי אמוראי, דלרב כהנא המחלו' היא רק במדליק בתוך שלו, אך במדליק בתוך של חברו לכו"ע משלם כל מה שבתוכה [לרש"י - כיון שאין לו רשות להלדיק שם, והוי כמאבד בידים. לתוס' - משום דבפס' דפטור טמון איירי במדליק בתוך שלו דכתיב "כי תצא אש"]. ולרבא לר"י חייב בכל גווני שאין כלל פטור של טמון, ולרבנן במדליק

כא. הרשב"א הק' ע"ז דא"כ מ"ט איצטריך קרא לאיש בור ולא שור בור, והא תיפו"ל דאין לשור אלא ג' אבות, וכה"ק המהר"ם. ובנחלת דוד פי' בכונת תוס' בדף כב כפי שכתבו בדף מח. ע"ש.

כב. ועי' בתורא"ש שהבין שזה נלמד ממשמעות הפס', ולכן הק' דא"כ גם בבור נילף מהמשמעות ד"כי יכרה". אך הנחל"ד ביאר שלומדים זאת מהיתור דתיבת "המבעיר".

כג. עי' יש"ש (ב, כב) שביאר שלמס' הסוגיא שם נדחה חילוק זה. וע"ע נחלת דוד (כג.) ואבהא"ז (פי"ד מנזק"מ ה"י). ולענין דינא, לכא' הניזק יכול לומר דקים לי כהרמב"ם, אמנם החזו"א (ב, ה) חידש שאינו יכול לומר קים לי, כיון דדעת רוב הראשונים שזכינו להבין שיטתם בגמ' דבמקום חציו חייב טמון, ודעת הרמב"ם לא הגענו להבינה בגמ', הננו נחשבים לתלמידי שאר הראשונים ואנו צריכים להורות כמותם.

מזיק, משא"כ בשור שיש לו שם מזיק סגי שיפסע בדבר המזיק כדי לחייבו.

ד. בקונטרסי שיעורים (יג, לז) ביאר ע"פ מה שייסד שבאש הנזק נעשה ע"י הרוח, וחידשה התורה שיש להחשיב את בעל האש למבעיר את הבעירה, ובפטור טמון נתחדש שבדבר שלא הו"ל לאסוקי אדעתיה שהאש תזיק אינו נחשב כמבעיר את הבעירה, ונמצא שהרוח הזיקה ע"י האש.

אם חייב לצי"ש- הברכ"ש (סי' ב) חידש שהפטור של טמון הוא רק לגבי חיוב בידי אדם, אך חשיב מזיק וחייב לצאת יד"ש^י. והחזו"א (ב, ז) נסתפק בזה [והצד לחייבו - דלא גרע ממזיק בגרמא] ונטה לומר שפטור אף ביד"ש מגזיה"כ, וכן נראה לפי מה שנקט הגרא"ל מאלין (הנ"ל) דכלפי טמון אין לו שם מזיק כלל.

אי תליא בהבערה או בשריפה- החזו"א (ו, ז) דן אם פטור טמון תלוי בשעת הבערת האש ופשיעתו או בשעת השריפה. והנה בגמ' (נו.) מב' דאף אם נעשה טמון לאחר ההבערה פטור. אך אכתי יל"ע באופן שהיה טמון בתחילה ואח"כ נתגלה וכ' החזו"א שיש להוכיח שגם בכה"ג פטור, שהרי כל טמון [בדרך כלל] לפני שהוא נשרף הרי הוא מתגלה. אך כ' דיש לדחות שמה שהאש עצמה מגלה חשיב טמון, שאל"כ משכח"ל טמון שפטרתו תורה [והיינו דצ"ל שכשהאש מגלה זה נחשב כמעשה א' עם ההיזק], משא"כ בגילה אחר י"ל שחייב. אך כ' דלא מסתבר שיהא חייב

דבר שדרכו להטמין דפטור מגזיה"כ [ולכן פטור רק במדליק בתוך שלון].

התור"פ תמה על רש"י דאי הוי אונס מ"ט שור שהזיק טמון חייב [ולכא' י"ל דאין כוונת רש"י שזה טעם גמור מסברא, אלא גדר לגזיה"כ^י], וכן הק' הרמב"ן (במלחמות ה') על תוס'. ומצינו כמה דרכים באחרונים ליישב קו' זו [האחרונים דלהלן כ' ליישב את שי' תוס', ויל"ד אם זה מיישב גם את רש"י].

א. הפנ"י (סב:) חילק בין שור שאין הבעלים יודע מה יזיק ולכן צריך לשמרו שמירה מעולה, ובלא"ה חשיב פושע וצריך לשלם כל מה שהשור הזיק, משא"כ באש איירי כששמר שלא תזיק במקומות אחרים, ולכן נחשב פושע רק בגדיש שהדליק ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה שיש שם כלים טמונים.

ב. האבהא"ז (פי"ד מנזק"מ ה"י) חילק שבשור עצם הפשיעה מחייבתו בנזקי ממונו, משא"כ באשו שחייב משום חציו - אדם המזיק חייב על מעשה הנזק, ולכן צריך שיפסע בדבר הניזק [וצ"ב דהא אדם המזיק חייב גם על אונס].

ג. הנה בחי' ר' אריה לייב (סי' עג) יסד דגדר פטור טמון אינו רק מהתשלום [בפטור כלים בבור], אלא בעיקר הפשיעה שעושה אותו לבעל המזיק, שלא נעשה 'מזיק' אלא רק על גלוי ולא על טמון^י. ולכן באש צריך שיפסע בדבר הניזק, אך בלא"ה פטור אע"פ שלא שמר על האש, כיון שאין לזה שם

כד. וע"כ צ"ל כן, דהא פטור טמון הוא אפי' כשיודע שיש כלים טמונים בתוך הגדיש (וכדעיר החזו"א ו, ז).
כה. ועי' להלן מה שהו' מהברכ"ש שנקט לא כן.
כו. וע"ש מה שביאר עפ"ז בדברי רש"י (נו.) ד"ה (טמון).

רק את דפנות הכלי שהרי הדליקה שרפה את רק הדפנות.

אופני טמון - בגמ' נזכר דין טמון לגבי כלים בגדיש. וברש"י (י. ד"ה שייר טמון) כ' ששק מלא תבואה או כלים הוי טמון. ומצינו כמה נידונים בראשונים ובאחרונים:

עובר במעי אמו - הר"ח (כו:) הביא שיש מי שאומר שנחשב טמון. והר"ח חולק ע"ז דהא קי"ל עובר ירך אמו, וא"כ הוי כא' מאבריה הפנימיים^{כז}. [ומבואר דפשיטא ליה דאברים פנימים לא חשיב טמון, והיינו משום שהבהמה עצמה היא גלויה (וכן עי' בחזו"א ח, ט)]. ובאו"ש (פי"ד מנזק"מ ה"ט) כ' דאף לפי המבואר בתוס' (מז). דעובר לאו ירך אמו הוא, מ"מ לא חשב טמון מטעם אחר, דכיון שכשהאם נשרפת גם העובר מאבד חיותו, א"כ דמי העובר המה מעלים את הפרה, דהפרה הגלויה שוה יותר שבחיותה תלוי חיות העובר ע"ש.

טמון בידי שמים [כגון בצל הטמון באדמה כדרך גדילתו] - האו"ש (שם) מוכיח מהירושלמי (פאה ו, ז) דחשיב טמון.

בית - החזו"א (ב, ה) מסתפק אם בית עושה הכלים שבתוכו לטמון, או שכיון שהבית עומד לכניסה בתוכו הו"ל מה שבתוכו כגלויכט - וכ' דכן נראה עיקר.

ארון - יל"ע אם סברת החזו"א היא דוקא בבית, או גם בארון שרגילים להכניס ולהוציא.

על טמון שנתגלה, שהרי עכשיו כבר אנוס הוא, שא"א לו להציל, ולא מחייבין ליה אלא על הדלקתו ואז היה טמון.

ובאופן שבשעת הדליקה היה גלוי ונתכסה וחזר ונתגלה, אפשר דחייב, אלא שאם גלהו האש לא חשיב גלוי. ואם הדליק בשעה שהיה טמון ועכשיו נתגלה ויכול לגודרה ולא גדרה נראה דחייב לגדור ואם לא גדר חייב [עכ"ד החזו"א].

רואין כאילו מלא תבואה - אי' בברייתא (סא:) שרואין מקום כלים כאילו הוא מלא תבואה. ולכאור' צ"ב הטעם בזה.

ואי נימא דטעם פטור טמון הוא משום אונס, י"ל שכלפי זה אינו נחשב אונס. ובחזו"א (ו, ז) ביאר שהחויב הוא על הכלים עצמם בשווי של תבואה, כמו שעומרים הפנימיים לא חשיבי טמון כיון שהם מגולים מבחוץ, ה"נ חשיבי כלים ניכרים מבחוץ, שהרי ניכר שיש כאן דבר, אלא שניכר שהן תבואה, ולא מיקרי טמון אלא המותר שבכלים משווי התבואה שזה לא ניכר מבחוץ.

ובאילת השחר (סא:) נסתפק בכגון ארגז שבודרך כלל אינו מלא בארגזים כמותו אלא בדברים אחרים, האם יהיה חייב כאילו היה מלא בארגזים, או שיהיה פטור לגמרי^{כח}.

עוד נסתפק באילת השחר האם מחשיבים גם את מקום החלל של הכלי כאילו היה חיטים כיון ששווי הכלי הוא עם החלל, או

כז. והביא מהשיטמ"ק בשם הרא"ה שכ' שכל מה שיש לתלות ודאי ששינו שם הוי גלוי ולכן חייב חיטים (והוא כעין ד' החזו"א שהו' בפנים), ולפי"ז בארגז שאין לתלות שכולו מלא בארגזים יפטר לגמרי דהוי הכל טמון.

וע"ש שדייק מהחזו"א (המובא להלן - בדין בית) שיהיה חייב.

כח. והוסיף הר"ח: וכמה ראיות זולתי זו מוכיחות לדחות זה הפירוש.

כט. וכ' שלפי"ז צ"ל פ' בהא דתנן (סא:) שבמדליק את הבירה כלים הנמצאים בתוכה נחשבים טמון, דאין הכוונה לכל הכלים שבבירה, אלא לכלים הטמונים בה.

דבעודו ער היה צריך לשמור על גופו [שהוא כמו ממונן] שלא יזיק בשעת השינה, וע"ז הגמ' (שם) אומרת שגדר חיובו הוא כשאר האבות נזיקין ש'דרכן להזיק ושמירתן עליך'.

ובמה אחרונים נקטו דאף אדם ניעור שהזיק בשוגג או אונס גדר חיובו הוא לא על

עצם המעשה אלא מצד החיוב שמירה (עי' בחי' הגר"ח סטנסיל סי' רכז ובחי' עהש"ס הנדפמ"ח ב"ק מח: בשם הגרי"ז, מרומי שדה ג: אבהא"ז פ"א מנזק"מ ה"א אות מ ודברי אליעזר סי' יד), אך בחי' ר' נחום (שם) וכן באות עג ע"ש) נקט דזה שייך רק בישן דלית ליה דעת כלל, משא"כ כשהזיק בשוגג ואונס שפיר יש לחייבו על עצם המעשה.

אמנם בחי' הגרש"ש (סי' א) נקט דלא ככל הנ"ל, אלא דאפי' בישן אין חיוב רק מחמת שלא שמר גופו, דזה לא מיקרי אדם המזיק, אלא החיוב רק ע"מ שההזיק נעשה ע"י גופו וכחו, ואף שעושה בלא שום דעת ומחשבה, ומה שצריך פשיעת האדם [שמשיכב עצמו לישן אצל כלים] הוא רק תנאי בחיוב.

באונס ואונס גמור

תנן (כו. וכו"ה בדף ג: וסנהדרין עב.) אדם מועד לעולם בין ער בין ישן, ובגמ' (כו:) אי' מנה"מ אמר חזקיה אמר קרא "פצע תחת פצע" לחייבו על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון.

א. שי' תוס' (כו: וכן בב"מ פב: וב"ב צג:) דאדם המזיק חייב רק באונס כעין אבידה

טמון בזכוכית - החזו"א (שם) נסתפק אם מקרי טמון או גליל, ולכאוי' צדדי הספק הם אם יש חסרון בעצם הכיסוי, או שמה שאפשר לראות את מה שבפנים לא גרע מאם יש לו ידיעה חיצונית מה יש בפנים דודאי חשיב טמון.

עטיפה עם כיתוב מה יש בתוכו - יל"ע אי' הוי כספק החזו"א הנ"ל בזכוכית, או"ד בכה"ג הוי כיסוי גמור עם מידע חיצוני.

כשהדליק את האש במקום טמון והזיק שם - יל"ד האם סגי במה שהניזק היה טמון ולא אכפ"ל שגם המזיק היה שם, או שצריך שהדבר הניזוק יהיה טמון מן הניזוק.

אדם המזיק

הגדר

האחרונים דנים האם המחייב של אדם המזיק הוא הפשיעה שלא שמר על עצמו, או שעצם המעשה שהזיק בידים מחייבו.

ומבארים בזה (כן ביאר מו"ר רה"י שליט"א - עי' 'לאסוקי שמעתתא' ג:, ובחי' ר' נחום אות קט מובא כן בשם 'העולם') דיש באמת ב' מיני חיובים, א' בניעור חייב על עצם מעשה הגברא [וא"צ לטעם שלא שמר ע"ע]. ב' בישן לא שייך לחייבו על עצם מעשה הגברא, כיון שאז אין לו דעת ואינו בר חיובא^ל, אלא חייב משום דשמירת 'גופו' עליו (כלש' הגמ' ד.), והיינו

ל. וכ' דאי נימא דחשיב גלוי, א"כ אפי' אי נימא [בספק הקודם] דבית חשיב טמון, ומ"מ בבית שיש בו חלונות זכוכית שאפשר לראות מה שבתוכו לא ייחשב טמון.
לא. אנן בגדר 'ישן' אי' הוי בר חיובא או לא האריכו האחרונים (עי' שד"ח מערכת י כלל לד) ועוד ואכמ"ל. וראיתי במנחת אשר (מהדר' חדשה פר' ויצא) שהוכיח מהא דישן חייב בנזקין דהוי בר חיובא, ולפי הביאור שנת' בפנים אדרבה יש מכאן ראייה דלאו בר חיובא הוא ודו"ק.

על גופו [אלא שנתחדש שאדם צריך לשמור ע"ע יותר מנזקי ממון], ולפי"ז באונס גמור שאינו חייב לשמור פטור (וכ"מ בשיטמ"ק כו.), או שהמחייב הוא עצם מה שהזיק, ונתחדש בילפו' שאין כאן פטור אונס, וממילא חייב בכל גווניו^ל.

אמנם החזו"א (יא, כא) כ' שהרמב"ן מודה דבאונס גמור שאינו יכול להישמר כלל פטור, ורק באופן שיכול להישמר סובר הרמב"ן דחייב אף שהנזק אינו מצוי כלל^ל.

הרמב"ן כ' ליישב את שיטתו מראיות התוס', דהיכא שהניזק פשע בעצמו איהו דאזיק אנפשיה ולכן פטור^ל.

ועוד כ' הרמב"ן דהיכא שהוא מתעסק ברשות פטור^ל [והיינו שבכה"ג אין לו שם 'מזיק']^ל.

ועוד כ' אחרונים בדעת הרמב"ן דהיכא שהניח להם אביהם פרה שאולה וכסבורים של אביהם היא וטבחוה ואכלו דפטורים משום שהיה מותר להם לאכול ע"פ דין התורה דחזקה מה שתחת ידו ה"ה שלו

שהיא קרובה לפשיעה, אך באונס כעין גניבה דהוי אונס גמור פטור (וכ"ה שי' הרא"ש פ"ג סי' א) ומתוס' משמע^ל שהטעם הוא דמה שהתורה ריבתה שחייב גם באונס הוא חידוש, ואין לך בו אלא חידושו דהיינו אונס קצת, אך אונס גמור לא ריבתה תורה.

אמנם יש ראשונים (עי' נמו"י ותוס' תלמיד ר"ת כו: וח"י תלמיד הרשב"א סו.) שביארו הטעם דאונס גמור פטור משום דכתיב "ולנערה לא תעשה דבר", והיינו שאינו חייב באחריות מעשים שעושה באונס.

ב. שי' הרשב"א (כו:): רבינו ישעיה והריב"א (הו' בשיטמ"ק כז.) שחייב אפי' באונס כדין גניבה, אך באונס יותר מכך כגון בשבורה ומתה הוי אונס גמור שפטור^ל.

ג. שי' הרמב"ן (ב"מ פב: והו' בנמו"י מח.) שחייב אפי' באונס גמור כרוח שאינה מצויה כעין רוחו של אליהו.

ובפשטות ביאור המחלו' בין הראשונים לרמב"ן הוא בנידון דלעיל - אם המחייב באדם המזיק הוא מה שצריך לשמור

^{לב.} שתוס' ביארו דחייב באונס כעין אבידה דאי אפשר לומר שלא יתחייב אלא בפשיעה, והיינו שאם חייב רק בפשיעה א"כ באיזה אופן ריבתה תורה אונס. (וע"ע פנים מאירות כח: ד"ה והתניא).

^{לג.} ועי' בס' קונטרסי שיעורים (שיעור יד אות ז) מה שביאר דשורש הנידון בזה.
^{לד.} אמנם מו"ר רה"י שליט"א (עי' לאסוקי שמעתתא ג:) ביאר דאף בד' הרמב"ן י"ל דהמחייב [בישן עכ"פ] הוא מה ששמירת גופו עליו (כלש' הגמ' ד.), ומ"מ חייב, דאף באונס מוטל עליו החיוב אחריות על מה שנגרם נזק מחמת אי שמירתו, על אף שלא היה צריך לחוש לאונס ולשמור [וביאור זה מתאים למהלך חזו"א בד' הרמב"ן] (וכן עי' בחי' הגר"ר ו, ז).
^{לה.} עי' בהערה הקודמת.

^{לו.} ומה"ט בנתקל בכלים באפילה ושרברם פטור (כו:): משום שהבעלים פשעו במה שהניחו הכלים במקום שאפשר להתקל בהם, וכן בהיה בעל חבית ראשון ובעל קורה אחרון ועמד בעל החבית ונשרבה חבית בקורה פטור, משום שבעל החבית פשע בעצמו במה שעמד. וכן בישן שבא חבירו וישן אצלו פטור (ירושלמי) משום שהוא פשע בעצמו. אך תוס' שלא ביארו כן אזלי לשיטתם (בדיבור הקודם - כז: ד"ה אמאי) דבאדם המזיק לא נאמר הכלל שכל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור.

^{לז.} ומה"ט שומר חנם המעביר חבית ממקום למקום ושרבה לר' יהודה פטור (ב"מ פב:) ואינו חייב מדין אדם המזיק, והיינו דכיון שמתעסק לטובת הניזק לאו אדם המזיק הוא אלא יש לו דין שומר (וכן עי' בתור"פ ובשיטמ"ק בשם רבינו ישעיה כז.). וכן מה"ט טבח אומר שקלקל פטור (ק"ב).

נזקי אדם לא נאמר פטור אונס שבכה"ת, וא"כ י"ל דאין לחלק בין עשיית ההיזק ליצירת המזיק, או שלעולם שייך בנזקי אדם הפטור באונס שבכה"ת, אלא שנתחדש מגזיה"כ שאדם המזיק חייב גם כשהזיק באונס, וא"כ אין לך בו אלא חידוש.

אדם המזיק גוי

המנח"ח (נא, ח) והחלקת יואב (ח"ב סי' יד ד"ה ודע) נסתפקו האם המזיק גוי ג"כ פטור כשם שפטור כשמונו הזיקו דלא הוי בכלל "רעהו" (וכן נקט המנח"ח בפשיטות במקו"א- נז, ו וכן ע"י ברעק"א יג: ובחי' הגרש"ש סי' ה) או שחייב דלא כתיב "רעהו" לענין אדם המזיק (כ"כ החזו"א ב"ק י, יד ע"פ שו"ת הרא"ש המובא בטוש"ע שעח, ט, וכן הוכיח הגרש"ר סי' ח מהראב"ד פ"ב מגניבה ה"א).

ובחלקת יואב (שם) דן לחלק בין מזיק במזיד שחייב, לבין מזיק בשוגג שפטור, דהיפלו' ד"פצע תחת פצע" שמרבה שוגג כמזיד נאמרה רק כשהזיק ישראל.

ומבואר בחזו"א (שם) דאפי' אם חייב, מ"מ אם העכו"ם אינו יודע מי הזיקו, לא גרע מהפקעת הלואתו דמותר להשמט מלשלם (וע"ע תשובות והנהגות ח"א סי' תתכד).

אדם המזיק הקדש

א"י במעילה (יט). דאקשה רחמנא לתרומה ["חטא - חטא"], מה תרומה "כי יאכל" פרט למזיק, גבי הקדש נמי כל דבר אכילה כי מזיק ליה פטור. ופי' רש"י בשם רבו דה"ה נמי אף במידי דלאו בר אכילה, דאין חיוב מעילה עד שיהנה (ע"ש, וע"ע בתוס' שם).

(קה"י סו"ס כד), או דבכה"ג אין לזה שם 'היזק' אלא 'השתמשות ואכילה' (קונטרסי שיעורים יד, יא), או דפשיעת אביהם גרמה לנזק, ובכה"ג שיש תביעה על אחר הר"ז מפקיע מהחיוב מהאונס (בית מאיר או"ח תמח, ב).

במהנ"א (נזקי ממון סי' ו) מבואר שמחלו' הראשונים הנ"ל היא אפי' כשע"י האונס הזיק בכוונה [כגון שרדפו אחריו להורגו ושיבר כלים בדרכו]. אמנם הש"ך (שעח, ב) מייסד שכל הפטור של אדם המזיק באונס הוא רק כשהזיק בלא כוונה, אך כשהזיק בכוונה מחמת אונס לכו"ע חייב. ובאור גדול (סי' א) ובאבנ"ז (חו"מ סי' ב מחודש א ד"ה ובעניותי) כ' שגם לדעת הש"ך היינו רק כשהאונס היה חיצוני [שרדפו אחריו מרצונו לברך דרך מקום הכלים], אך כשאנסוהו להזיק את ממון חבירו פטור, כשם שלענין אונס על עבירה דילפי' מ"ולנערה לא תעשה דבר" פטור רק כשאונס על גוף העבירה, ולא באונס חיצוני (עי' סנהדרין כתובות כו: ומנח"ח מ' שצו). אמנם בדעת הרמב"ם (פ"ח מנזק"מ ה"ד) העלה הגרא"ל מאל"ן (ח"א סי' עה) שאפי' כשאנסוהו על ממון זה חייב, וביאר דבדין מזיק לא שייך פטור אונס, דהחיוב הוא לא בשביל מעשה ההיזק, אלא על התוצאה שחיסר ממון חבירו (וכן ע"י בברכ"ש סו"ס י).

אדם שיצר מזיק באונס- האחרונים (עי' חי' הגר"ח פ"ג משכירות, ערוה"ש שעח, ד קונטרסי שיעורים שיעור יד אות טז) הוכיחו שע"ז לא נאמר ההילכתא דאדם מועד לעולם ופטור, אמנם בד' הרשב"א (כח:): נראה שגם בכה"ג פטור, וביאר בקונטרסי שיעורים דזה תליא בגדר הילפו' ד"פצע תחת פצע", האם נאמר בזה שבדין

וזהו הביאור במ"ד דכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבים מדאו', כיון שבכה"ג ההדיוט ניזוק. (ובזה מיושבת קו' הפנ"י גיטין נג:).

אדם המזיק ע"י סגולה

בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' קלז) דן במזיק ממנו של חברו ע"י עין הרע האם חייב לשלם. וכ' דיל"ד לפוטרו מכמה צדדים:

א. עפמש"כ הכס"מ (פי"ג ממאכ"א הכ"ח) שבהזיק שאינו ידוע לכל העולם אלא לישראל או ליודעים בטיבם כל שלא נתכוין להזיק אינו חייב לשלם [אך כשנתכוין להזיק אי"ז שייך].

ב. כשם שלענין הזיק שאינו ניכר קי"ל דמדאו' פטור אלא שמדרבנן קנסוהו, ה"נ כשמזיק בדרך שאינו ניכר כיון שלא עשה מעשה כלל פטור, ולא מצינו שרבנן קנסו על כה"ג.

ג. דהוי גרמא בעלמא כיון דלא היו ברי הזיקא.

ד. בלא"ה קשה לברר אם אכן ההזיק נעשה בבירור ע"י העין הרע, ומספק א"א לחייב. וכן ע"י בקה"י (סי' מה) שדם בזה, וכ' כנ"ל דא"א להוכיח בבירור שעל ידו בא הנזק, אך איה"נ אם יתברר שהזיק יתכן שיהא חייב כדין אדם המזיק, וכפי מה שמצינו בהלכות קטנות (ח"ב סי' צה) שההורג ע"י שם או כישוף חייב משום רציחה כיון דבדיבור ואיתעביד מעשה^ה.

והנה מפשטות הסוגיא בב"מ (צט:): מבואר שכל הפטור הוא רק מחמש אך בקרן חייב, וכן נקט האו"ש (פ"ב מנזק"מ ה"ו) בדעת הרמב"ם^ה (וכן צידד הפנ"י ב"מ נז:). אמנם תוס' (גיטין מט. ב"ק ז. וב"מ צט:): ביארו דמדאורייתא אדם המזיק הקדש פטור אפי' מקרן, ורק מדרבנן חייבוהו בקרן.

המאירי (ב"ק ו:): מביא שיש שפטורין אף באדם שהזיק הקדש, וכ' שאין נראה כן, דבנזקי גופו לא כתיב "רעהו" אלא סתמא "ומכה בהמה ישלמנה" [וכנראה את הגמ' במעילה יעמיד רק על חומש וכשי' הרמב"ם^ט].

והנה האחרונים דנו בגדר הפטור של ממנו שהזיק הקדש שנלמד מ"רעהו" האם הוא פטור במזיק [כעין הא דבור פטור על כלים וכו'] או בניזק [שנתחדש שא"צ לשלם כשהקדש הוזק], ועי' בחי' הגרא"ל מאלין (סי' נג) שבאדם המזיק ודאי שגדר הפטור הוא בניזק, דהא באדם המזיק לא מצינו פטורים, וע"ש שמזה לומדים גם לממונו המזיק הפטור הוא בניזק, שהפטור הוא בניזק, אלא דזה הוי רק פטור ב'גברא' - שהמזיק פטור מלשלם להקדש, אך לא היה פטור בחפצא דהקדש, ובילפוטא ד"רעהו" נתחדש שבשור המזיק יש פטור דחפצא דהקדש, ונפק"מ שגם כשממונו הזיק חפצא של הקדש אך התשלום האו להדיוט [כגון שהזיק קרבן שהקדיש חברו, שההדיוט ניזוק שצריך להביא קרבן אחר] פטור, אך באדם המזיק לא נתחדש הגדר של פטור בחפצא,

לח. וכדי ליישב את שי' הרמב"ם עם הירושלמי (גיטין ב, א שהו' בתוס') ד'נזקין להדיוט ואין נזקין לגבוה', ביאור האו"ש שהכוונה היא שא"צ לשלם להקדש מעידית ככל נזקין, אלא כחוב בעלמא שמה"ת משלם מזיבורית. לט. ויש שר"ל (עי' ס' אהל תורה ב"ק תשע"ז עמ' קלב) שכל מה שחייב היינו כשהזיק בידים ובכוונה, אך כשלא הזיק בידים אלא נפל מראש הגג או ישן פטור ועפ"ז מיושבות ראיות תוס' ע"ש. מ. וע"ש בקה"י שמצינו בש"ס כה"ג בכמה דוכתי, ויש בזה ג' דרגות, א. שלא נתכוין כלל להזיק, אלא שרק

ובקה"י מובא מחכ"א א' שדן בזה, וכן בלהורות נתן (שם) דן במי שהזיק ע"י שם, וצידד די"ל שפרשת נזיקין לא נאמרה אלא רק כשהזיק בדרך הטבע [ע"פ מש"כ הרמב"ן (ויקרא כא, יז) שלא תסמוך התורה באזהרותיה על הנס].



חמשים ותשע - מי יודע?

לרגל גליון ה- נ"ט של הקובץ 'מנורה בדרום'!

- שאול המלך היה בן נ"ט כשנמשח, ובן נ"ט כשהרג את נוב עיר הכהנים^{מא} (סדר הדורות ב' אלפים תתפ"ב בשם שלשלת הקבלה).
- מי שנזר שתי נזירות אם גילח את הראשונה יום שלשים - מגלח את השניה יום ששים, ואם גילח יום ששים חסר אחד - יצא (נזיר דף טז.).
- נ"ט פעמים ה' בויקרא, וכן נ"ט תיבות • 'אערוך שועי' [בהושענות] נ"ט תיבות עד

הביט עליו דרך תמיהה על שהוא מצטיין באיזה פרט יותר מחביריו ועי"ז ניזוק, דהוי כשגגה היוצאת מלפני השליט. ב. שנתן עיניו בתורת הקפדה, ובכח"ג לא היה התנא פועל כדרך עין הרע, אלא היה כעין פסק דין שחייב עונש ומשמיא הוא דאסכימו ע"ז ומשמיא ענשוהו, וממילא אין בזה שום איסור או סרך מזיק. אמנם בדבש לפי (להחיד"א מערכת מ אות ה) מבאר שהיה מוציא ניצוץ קדושה שברשע וממילא נעשה גל של עצמות. ג. שהיו אומרים שפלוני יענש כך וכך, וודאי שלא היה זה דרך קללה, שהרי אסור לקלל חבירו אפי' בלא שם, אלא היה זה דרך תפילה אחרי שהחליטו שחייב עונש, והב"ד של מעלה הענישוהו בפועל, ובכח"ג אינו אלא גרמא, וזה מותר היכא דע"פ דין היה מחוייב בעונש זה. ובאופ"א ביאר הקה"י שאכן היה זה קללה, ומותר לת"ח לקלל כשם שמנדה לכבודו שהוא כבוד התורה וכבוד ש"ש.

מא. מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (בשער המלך על הקדמת הרמב"ם עמ' י) העיר ע"ז: ולא ידעתי מנ"ל. ובס' הר המריה (על הרמב"ם פ"א מבית הבחירה ה"ב) תמה דהא משעה שנמשח שאול עד שהרג נוב עיר הכהנים היה ערך ג' שנים, כי מעת חורבן שילה עד חורבן נוב היה י"ג שנים, ושאל נמשח לכל הפחות בשנת עשירית או להתחלת שנת הי"א לשמואל, והרג נוב עיר הכהנים בסוף שנת הי"ג. וביותר תמוה שכ"כ הסה"ד בעצמו שם וז"ל: משכן גבעון התחיל אחר מות שאול כשנחרב נוב שנת תתפ"ד ולקחו המשכן מנוב והביאו לגבעון עכ"ל, אלמא דהוא כתב בעצמו דנחרב בשנת תתפ"ד.

ורבי סעדיה אבן דנאן (הר' בסוף שו"ת פאר הדור סימן רכה) כ' ששאל היה בן נ"ב כשמלך, והוא שנאמר "ב"ן שנה שאול במלכו".

מב. כונת הרוקח צ"ב, שבחיפוש במחשב נמצא ש'אברהם' מוזכר בחמשה חומשי תורה 116 פעמים [כש-109

- ותושיעי, כנגד נ"ט 'אברהם' בחומש^{מג} (טעמי וסודות התפילות להושענות לר"א מגרמייזא בעל הרוקח).
- חמישים ותשע נפשות קדושות נרצחו בפרעות [י"ח מנ"א] תרפ"ט בחברון, ה' יקום דמם לעינינו! ^{מה}
- קדירה שיש בה נ"ט זיתים היתר ונפלו בה שני זיתים א' של דם וא' של חלב, כל אחד מצטרף עם הנ"ט של היתר לבטל חבירו שו"ע יו"ד סי' צח ס"ט).
- מצינו מגדולי הדורות שנפטרו בגיל נ"ט, ביניהם: רבי יצחק אבן גיא^{ותמ} (ד"א תש"ץ - תתמ"ט), רבי נפתלי טרופ [בעל 'חידושי הגרנ"ט'].



מתוכם מוזכרים בחומש בראשית], וזאת מלבד 49 פעמים שמוזכר 'אברהם'.
מג. המשך דברי הרוקח: לפי שהיה אברהם ראש למתפללים וזהו שיסד 'רחם מושיעי' - רח"ם בגימטריא אברה"ם.
מד. אמנם בתיקון י"ח כ' שיתענה פ"ב תעניות, ועי' בס' 'בכתבי האר"י' (להגר"י עדס שליט"א, עמ' רסו) שהאריך בזה.
מה. ראה בספר 'הכהן הגדול מאחיר' (מעמוד 161 ואילך) סיקור על כך.
מו. על פטירתו מצינו מעשה מופלא כפי שהובא בספר אוצר הידיעות השלם (עמ' כא) מספר תורי הזהב בספרד (עמוד כה), שבהיותו בן חמישים ותשע חלה רבי יצחק, ועבדיו הביאוהו לקורטובה להרפא, אך כעבור זמן קצר ביום השבת השיב את נשמתו הטהורה לבוראה, משרתיו הביאוהו לקבורה לאליסונה, וכשהגיעו היה כבר לילה, אך לפתע פתאום בחצות הלילה זרחה להם השמש, הם הבינו שרצונו של רבם להקבר מיד, חיש מהר ניכרה הקבר והוא נטמן בתוכו.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
רב ומו"צ, מח"ס 'גם אני אודך' וש"א"ס

ענינים נפלאים על בדיקת חמץ

ענין הנחת העשרה פתיתין

[א] הנה המנהג להניח דוקא עשר פתיתין לא פחות ולא יותר, הובא במקור חיים בסימן תל"ב (אות ח') בשם האריז"ל, וכ"ה בבאר היטב (סק"ח) ובמשנ"ב שם (סקי"ג).

ומקור הענין הוא בספר פרי עץ חיים (שער כ"א סוף פ"ה) דז"ל: מהרב [האר"י] ז"ל דע בענין הביעור צריך להניח קודם הביעור עשר פתיתי חמץ לבערם, ולכן שורפן ומבערן מן העולם כנגד עשר כתרין דמסאבותא.

ובספר קב הישר (סוף פרק פ"ט) כתב: וקבלה היא בידי מן רבותי שהיו מצווים להניח חמץ בעשרה מקומות נגד עשרה מכות שהביא הקב"ה על המצרים, וכנגד עשרה דינים שהקב"ה יהיה עתיד לבע"ר ולנע"ר ולכרו"ת ולהמ"ם להרו"ס ולעק"ר ולנתו"ץ ולנתו"ש ולכלו"ת ולקעק"ע ביצתם של מצירי ישראל, וכנגד זה הקב"ה הוא מקדש את א"י בעשר קדושות כדאיתא בפרק קמא דמסכת כלים.

אכן היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סימן תל"ב) כתב: מש"כ הבאר היטב להניח עשר פתיתין בשם האריז"ל - מעידני שראיתי לאבא מארי הגאון החסיד ז"ל שלעג על המניחים פתיתין כדי שימצאם הבודק, והוא ז"ל היה בקי בכל כתבי האריז"ל, ורוב מנהגו ככולו היה עפ"י דברי האריז"ל, ומדלא חש להא שמע מינה דלא שמיע ליה, וסבירא ליה

דלא אמר האר"י ז"ל כן, ולא יצא דבר זה מפיו (עכ"ל).

וראה במאמרו של הגרי"ח סופר שליט"א, ראש ישיבת כף החיים, בקובץ עולת החודש (סאטאמער, תש"מ), ובספר מבקשי תורה (פסח ח"ב עמודים תרכ"ה-תרל"ה) מה שהאריך בהבאת המקורות מדברי המקובלים הקדמונים במנהג זה של הנחת העשר פתיתין, והרחיב שם טובא בענין זה, עיי"ש ותמצא נחת, ובתוך הדברים הביא דיש שכתבו להניח ט' פתיתין, ויש שהורו להניח י"א פתיתין עיי"ש.

ולענ"ד יש להביא סמך למנהג זה מהא דאיתא בש"ס (פסחים י' ע"א) הניח י' ומצא ט', והרי לן בהדיא שהניחו דייקא י' חתיכות של חמץ, ולא בכדי נקטו חז"ל מנין זה, ואף דאיתא שם גם להיפך הניח ט' ומצא י' י"ל דנקט כן אגב האופן הנ"ל, ולפי משנ"ת לעיל שיש אומרים להניח ט' ניחא יותר.

זמן הנחת הפתיתים ומקומם

[ב] ודע דבשו"ת מור ואהלות להגר"א פוסק זצ"ל כתב לחדש: שהטעם שמניחים פתיתי החמץ הוא משום דמחוייב להביא עצמו לכלל חיוב בדיקה, כדי לקיים המצוה אח"כ לבדוק אחר הפתיתים, דמסתמא בודקין מקודם כנהוג ואין כאן חיוב בדיקה, ויש להניחם ביום י"ג קודם הלילה, דבליל י"ד שחל עליו חובת ביאור אין להניחם,

להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה. ע"כ. ונסתפקתי האם מותר להחביא הפתיתים הללו בבית הכיסא, כיון שממילא לא אוכלים אותם, או שאסור.

ויסוד הספק הוא אליבא דהסוברים שאין לאכול מאכל שהיה בבית הכיסא, - וראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן ס"ג) וז"ל: כל הענין שנהגו העולם להקפיד בזה, נובע ממה שאיתא בספר דברי יצחק (לקוטים מאת הרב הגאון מוה"ר יצחק אייזק מסוואלעווע ז"ל), ששמע בשם מרן הגה"ק מהר"ש מבעלזא זצלה"ה, שלא יאכל מאכל שהיה בבית הכיסא עיי"ש, אמנם ראיתי בספר ליקוטי מהרי"ח (בדברים הנוהגים בסעודה) שהביא מספר שלמי ציבור (בדיני נט"י שחרית) שכתב שם דהרוח רע דבית הכיסא, אינו שורה אלא על אדם שיש בו קדושה להנות ממנו, ולא על מים ועצים ואבנים עיי"ש, אבל בכ"ז אי אפשר ח"ו לדחות דברי הרב הדומה למלאך ד' צבאות מהר"ש זלה"ה, כי רב תנא הוא ופליג, וכן מנהג העולם עתה, ובהגהות זכרון מנחם שם, הביא מספר חסד לאלפים (סי' ד'), שכתב דאם הכניס אוכלים ומשקים בביה"כ מטמא האוכלים ודלא כשלמי ציבור עיי"ש (עכ"ל, ועיין בהמשך דבריו מש"כ בזה למעשה). -

ועכ"פ לפי"ז שהמאכל נפסד בזה מאכילה אולי אין ראוי לעשות כן מצד ביזוי אוכלים, או שמא כיון שבלא"ה עומד לשריפה אין בזה קפידא.

והנה הגר"ח קניבסקי זצ"ל, השיב לי שמותר להכניס פתיתין של בדיקת חמץ לבית הכיסא, אבל הוא אזיל לטעמיה דס"ל שאין

ולזה נתכוין הרמ"א (סימן תל"ב ס"ב) ומיהו אם לא נתן לא עיכב, פירוש אם לא נתן ביום י"ג לא יתן שוב, ולא יעכב הבדיקה והברכה בלא"ה (עכ"ד), והובא בארחות חיים (ספינקא, תל"ב אות ט'), ואולם מדברי שאר כל הפוסקים מוכח שזמן הנחת הפתיתים הוא סמוך ונראה לפני הבדיקה, וכבר העיר בזה הגר"ח"י סופר במאמרו הנ"ל (הערה ט').

להניח חמץ על החלון

[ג] עוד יש לציין דבערוך השלחן (תל"ב ס"ד) כתב שנוהגים להניח עשרה פתיתין קשין בחלונות, ובזמנינו לא שמענו מי שיקפיד ליתן דוקא בחלונות.

ואולם שוב ראיתי בעלון פניני נצח דוד שהובא שם בשם האדמו"ר מטלאנא זצ"ל ביאור רחב בסוד הענין להניח החמץ דוקא בחלונות, ושורש הדברים היא כי החמץ היא בחינת סטרא אחרא, שהיא סטרא דמות, ועל זה כתיב (ירמיה ט' כ') עלה מות בחלונינו, שנסתמים חלוני הרקיע שדרך שמה עולים תפילות ישראל, ולכן בודקים את החמץ היינו שבודקים את האות הח' שבחמץ, ופותחים בו פתח של חלון הרומז על הפותח שער לדופקי בתשובה, וע"י הפסח מתהפך לאות ה' ונעשה מצה, יעו"ש באריכות.

וראה בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סימן קנ"ט) כמה פרטי דינים נחוצים לגבי הנחת עשרה פתיתין.

להחביא הפתיתים של בדיקת חמץ

בבית הכיסא

[ד] ברמ"א באו"ח הלכות פסח (סימן תל"ב סעיף ב') כתב וז"ל: ונוהגים

שום קפידא מדינא שלא לאכול מאכל הנמצא בבית הכיסא.

ומיהו גם לשיטתו יש לדון בזה אם מותר להכניס פתיתין תחת המטה, שהרי בזה לכו"ע שורה רוח רעה, כמבואר בש"ס (פסחים ק"ב ע"א) ובשו"ע יו"ד סימן קט"ז (סעיף ה'), ועיי"ש בפתחי תשובה (סק"ד) דיעות הפוסקים לענין דיעבד אם נאסר המאכל, ועיין גם בחלקת בנימין שם.

ובאמת דגם בלא"ה יש לדון מצד דין קיום מצות בדיקת חמץ אם צריך ואם ראוי לקיימו בבית הכיסא, שהרי אסור להרהר שם בד"ת, ועיין בבה"ל בסימן תקפ"ח (ס"ב ד"ה ד"ה שמע) לענין קיום מצות תקיעת שופר במקום מטונף, אבל מסתברא שאין זה מונע מלקיים שם בדיקת חמץ, ובפרט באופן שיש חשש חמץ, או אולי מ"מ אין להצניע שם חמץ במכוון. [וע"ע בספרי גם אני אודך תשובות הגר"ק (סימן מ') בענין נתינת צדקה במקום שאינו נקי, וכן בענין אמירת מודה אני במקום שאינו נקי (שם סימן ל"ג)].

וראה בספר גם אני אודך על פסח (סימן ב') שהבאתי שם תשובת הגר"מ מאזוז שליט"א, ותשובת בעל האבני ישפה, ובעל המשנת יוסף, ובעל מח"ס ברכת ראובן שלמה, ועוד, בענין זה.

לימוד הלכות פסח לפני בדיקת חמץ

[ה] בשו"ע או"ח (סימן תל"א סעיף ב') איתא שאין ללמוד לפני בדיקת חמץ, ע"ש. ומקור דין הוא בגמרא פסחים (ד' ע"א), וכן פסק הרמב"ם (חומ"מ פ"ב ה"ג) שאין קובעים מדרש בסוף יום י"ג בניסן.

ונסתפקתי אם מותר ללמוד בהלכות בדיקת חמץ לפני בדיקת חמץ,

לכאורה זה גופא יזכיר להאדם שצריך לבדוק חמץ, וכעין הסברא שאיתא בפסחים (י"א ע"א) "הוא עצמו מחזור עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה" (בתמיה), וראה בספר גם אני אודך על פסח (סימן א'), מה שהבאתי בזה מכתבים מכמה ת"ח לכאן ולכאן.

ויד"נ הרה"ג ישראל יצחק הייבלום שליט"א, (מח"ס משנת ישראל) הוסיף לי עוד, שיש לחקור גם לענין האם מותר ללמוד בהלכות ק"ש לפני שקרא ק"ש בערבית, דסתם לימוד אסור לפני שקרא ק"ש, אלא אם יש לו שומר שיזכיר לו להתפלל, או שמתפלל בציבור (עיין משנ"ב סימן רל"ה סקי"ז, ובשער הציון סקי"ט), אך כאן שלומד בהלכות ק"ש, זה גופא יזכיר לו לקרות ק"ש, וצ"ע למעשה.

להורות הוראה לפני בדיקת חמץ

[ו] ולענין אם מותר לחכם להורות איזה הוראה לפני בדיקת חמץ, או שמא גם זה בכלל לימוד האסור לפני הבדיקה שמא ימשך, ראה במאמרו של הגאון רבי יהושע גרינוואלד זצ"ל אב"ד חוסט, בקובץ מבקשי תורה (פסח ח"ב עמוד תרכ"ג) שדן בענין זה, ומסקנתו דהוראה קצרה אינו בגדר לימוד לענין זה, ואין בו איסור לפני בדיקת חמץ.

ובעיקר דין איסור לימוד לפני בדיקת חמץ, ראה בקונטרס ערוגות הבושם (ס"א) מש"כ בזה בשם הגר"א אריאלי שליט"א.

ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ

[ז] ברוך אתה ה' וגו'. דנו הראשונים מדוע לא תיקנו ברכת שהחיינו על מצות בדיקת וביעור חמץ, והרבה טעמים נאמרו בזה.

הבן אין לו זמן, אלא פודה משלשים יום ואילך, ואפי' הכי אומרים זמן. [ולענ"ד יש לחלק שפדיון הבן א"א לברך לפני הזמן, משא"כ בדיקת חמץ, וי"ל], ולפיכך אין בידינו ראייה מכרחת ואנו אין אנו נוהגין לאומרו. אבל הרב בעל העיטור כתב שבמקומו נוהגין לאומרו.

ויש לציין דהפמ"ג בסימן תל"ב (משב"ז סק"ב) כתב ג"כ כע"ז וז"ל: ועיין ברשב"א בשם רבינו פרץ דמכלה החמץ אינו ראוי לברך זמן, דוגמא למש"כ בסימן רכ"ג סעיף ו' בהג"ה שאין אומרים תתחדש בעורות שועלים שהורג בריה, יעו"ש בזה. (עכ"ל).

ושמעתי מאחי הגאון רבי אליעזר שליט"א, דיש להביא מקור יותר דומה לזה ממה שכתב הרמ"א ביו"ד סימן כ"ח (סעיף ב') שמי ששוחט פעם ראשון אומר שהחיינו על כיוסי הדם, אבל לא על השחיטה מפני שמזיק לבריה.

ובספר הלכות חג בחג להגרמ"מ קארפ שליט"א, (פ"ד ס"ב) קיבץ עוד הרבה טעמים בזה שנאמרו בראשונים ובפוסקים מדוע אין אומרים שהחיינו על בדיקת חמץ, יעו"ש. ועיין גם בהגש"פ עם פסקי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (עמוד ל"ו), וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן ס"ה), ועיין גם בספר רץ כצבי (פסח ס"ג), ושם דן גם על אמירת שהחיינו באפיית המצות.

[ח] ולענין מי שבירך שהחיינו בשעת בדיקת חמץ, אם חוזר ומברך בליל הפסח, עיין היטב בב"ח בסימן תל"א ובפמ"ג שם (משב"ז סק"ג), ובלכות חג בחג (שם הערה 4).

ובשו"ת הרשב"א (ח"א סימן רכ"ג) כתב: שאלת אומרים זמן בביעור חמץ כיון דמזמן לזמן קא אתי או לא, תשובה יש מי שמברך כיון דעיקרו מזמן לזמן קא אתי, ויש מי שאינו מברך דאין לו זמן קבוע, שהרי המפרש והיוצא בשיירא אם דעתו לחזור לפני הפסח אפילו מראש השנה צריך לבער, ואינו דומה לקריאת המגילה שאף על פי שמקדימין ליום הכניסה ויש לה זמנים הרבה ואפילו הכי אומרים זמן. דשאני התם דזמנים אלו תיקנו להם חכמים לא פחות ולא יותר, מה שאין כן כאן שאין לו זמן אלא אפילו מתחילת השנה, ואנו אין דרכנו לומר זמן (עכ"ל). וראה בספר חמדת יחזקאל (ויספיש, פסח סימן ל') מש"כ לבאר פלוגתת הראשונים האם זה נחשב כמצוה שזמנה קבוע או לא.

עוד כתב הרשב"א (שם סימן שע"ט) וז"ל: אמרת כי קבלת מן הר"ב פרץ ז"ל שאין אומרים זמן בבדיקת חמץ. ונתן טעם לדבריו שאין אומרים זמן על דבר שהוא מכלה אותו מן העולם. ואמרת ששמעת ממני שהרב בעל העיטור היה אומר שאומרים זמן. ועתה רצית לעמוד על דעתי.

תשובה טעם הרב רבי פרץ ז"ל לא ידעתי לו יסוד שאם אתה אומר שאין אומרים זמן אלא על מה שהוא נהנה ממנו כחגים שנהנה בשיבת הסוכה ונטילת הלולב בארבעת המינים הרעננים, והפסח באכילת המצה והחסא, אם כן מה נעשה ליום הכפורים, ואם תאמר מחמת הגעת זמן המצוה, גם בבדיקת החמץ כן. וטעם יפה ממנו יש למונעין מלאומרו לפי שאין לו זמן קבוע. שהיוצא לדרך אפילו מתחילת השנה ודעתו לחזור חייב לבדוק. אלא שאף זו דוחין ואומרים והלא פדיון

והטעם שאין מברכים שהחיינו על אפיית המצות, עיין בספר עיון המועדים (קושיא רנ"ב עמוד רפ"ג).
ולגבי ברכת שהחיינו על מצות שתיית ד' כוסות, ראה בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן קצ"ד).



משלוח מנות ברחפן

שליחת המשלוח בכה"ג יכולה לשעשע את המקבל, ולגרום לריבוי שמחת פורים, שכידוע ביום זה נוהגים לעשות דברים מוזרים ומשעשעים בשביל להרבות את השמחה, ובודאי א"כ שלא יתפס בעיני המקבל כבזיון, עכ"פ ביום הזה.

ובידוע, ראוי לכתחלה שידע המקבל מי שלח לו המשלוח, די"א דבלאו הכי לא מקיים את טעם הרב בעל מנות הלוי במשלוח מנות - להרבות אחוה וריעות, ולכן לכתחלה יצרף למשלוח פתק ממנו.

אכן למ"ד דבעינן שליחות, נראה דבאמת לא מהני לשלוח בכה"ג, דהנה ציין המשנ"ב בסי' תרצה (ס"ק יח) לשו"ת בנין ציון (סי' מד), שם דן לגבי מי ששלח משלוח מנות לחבירו, וחבירו מחל לו על המשלוח, אי יצא יד"ח או לאו. וכתב שם בסו"ד, וז"ל: "בהכי ניחא לי מה שנסתפקתי מי שמביא בעצמו מנות ונותן לחבירו אם יצא ידי 'ומשלוח מנות', דאנן אמרינן שלוחו של אדם כמותו, אבל אפכא לא מצאנו שיהא הוא כשלוחו. וכיון דהכא כתיב 'ומשלוח מנות' נימא דדוקא בעינן ע"י שליחות, אבל על ידי נתינה לא. ותמהתי שלא ראיתי לפוסקים שהעירו על זה. אבל לפי מה שכתבתי י"ל כיון דב' טעמים דשילוח מנות שכתבתי לעיל

" אדר ב', ערב תענית אסתר [מוקדמת] תשפ"ד.

לכבוד ידידי וחביבי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ נר"ו, מח"ס 'גם אני אודך' ו'פרדס יוסף' החדש על המועדים, ושא"ס רבים ויקרים, מאירים ומזהירים, כמרגליות וספירים.

בדבר שאלתו אשר שאלני מר:

הסתפקתי האם השולח משלוח מנות לחבירו על ידי "רחפן" הפורח באויר, ומגיע למקום היעד ששולחו, האם יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות לכתחילה. ודו"ק בשאלה, הן לסוברים שלא צריך שליח למשלוח מנות, והן לסוברים שצריך שליח למשלוח מנות, והן מצד אם זה לא פגיעה שלא מביא לבד המשלוח מנות. וכן יש לדון עוד מכמה צדדים. ודו"ק היטב.

תשובה: הנה בודאי שמעיקר הדין מהני לשלוח ע"י רחפן, כיוון שמעיקר הדין לא בעינן שליחות בנתינת המשלוח, וגם א"צ לתת לו דוקא מיד ליד, וא"כ הוי כמניח לפני חבירו על הסלע והלה נוטלו משם, דפשוט דמהני.

וגם לא נראה שיש איזו פגיעה בלהביא כך את המשלוח, ואדרבא, יתכן שאפילו

וע"ש שכתב לבאר שאין כ"כ הכרח מהפסוק, ועוד צידד דכוונת הפס' לומר דכאן מצוה בשלוחו ככו [בניגוד לשאר מצוות התורה], ע"ש.

וסיים שם, וז"ל: "אי נמי, עדיף נמי מצוה יותר בשלוחו, לפי שתכלית כוונתם במצוה זו מקרב הלבבות לאהבת ריעים, לכן יותר דרך כבוד הוא ע"י שלוחו. ודיבר הכתוב בהוה אורח ארעא, אבל ודאי א"צ ביה דין שליחות, דהא מעשים בכל יום חזינן דמשלחין ע"י קטנים וכו'".

הרי דלמדנו מדבריו תרתי - חדא, דאף אי נימא דכוונת הפסוק להצריך 'בדוקא' ע"י משלוח, מ"מ אינו אלא דין 'לכתחלה', ואינו מעכב. ועוד, דעכ"פ לא בעינן 'דין' שליחות ממש, רק 'צורת' שליחות, שהיא צורה של כבוד, ששולחים המנות ע"י שליח.

שייכים גם בנותן הוא בעצמו ליד חבירו, לכן יוצא גם בנתינה, ומה דכתיב לשון שליחות הוא להורות דבשלוח לבד יצא אפילו אין חבירו רוצה לקבל, ולכן לא הזכירו הפוסקים איסור נתינה. ומכ"מ אולי לכתחלה טוב יותר לשלוח המנות ע"י אחר".

הרי דנראה מדבריו דעל הצד שיש להחמיר להצריך 'משלוח' כפשוטו - בעינן שליחות ממש, עפ"י גריד השליחות, וממילא לא יועיל ע"י רחפן.^א

אמנם, גדר אמצעי מצינו בזה למחר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (סי' רז), וז"ל שם: "וזה ימים נשאלתי וכו' אי יוצא י"ח מצות משלוח מנות ע"י עכו"ם, אי המצוה הוא בשליחות כדדייק לשנא דקרא משלוח מנות, אי נימא דעיקר קפידא הוא שחבירו יקבל המנות בכל צד, וא"כ קשה קרא למה כתיב משלוח מנות הול"ל נתינת מנות?".

א. והנה בודאי שיש להאריך הרבה ולפלפל בכוונת הפסוק ב' משלוח מנות', וכבר האריכו בזה הפוסקים טובא. ובכל זאת, אכתוב רק את הנראה לענ"ד בביאור הפסוק. דהנה לשון הפסוק: "כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים".

והנה דקדקו מלשון הפסוק שאמר גבי מנות 'משלוח' ומשמע על ידי שליח, ואילו גבי אביונים 'מתנות' דמשמע מיד ליד, ומהו רצו לדקדק איזה פוסקים דיש ענין בדוקא לשלוח ע"י שליח את המנות מטעמים כאלה ואחרים [כמבואר למעלה].

אולם הנלענ"ד דדיבר הכתוב בהווה ולפי סדר הפסוק - דהיינו, 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה' שיעשו משתה וסעודות גדולות ושמחה רבה, והנה, אדם היושב באמצע סעודה גדולה ורוצה לתת מנות לחבירו הנמצא בבית אחר, בודאי אין דרכו לקום באמצע הסעודה וללכת לבית חבירו, אלא שולח המנות ע"י אחד מבני הבית - בנו או עבדיו וכו'. ואילו לאביונים, בד"כ אין דרך לשלוח להם, אלא דוקא דרכם לחזר על הפתחים ולהגיע בעצמם לבית הנותן, וממילא נותן להם מיד ליד. כנלענ"ד פשוט בביאור הפסוק.

ועוד ראיה לזה לענ"ד, מלשון הפסוק בספר עזרא (נחמיה ח'): "ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות יי היא מעוזם". הרי שוב - תחלה 'אכלו משמנים ושתו ממתקים', דהיינו לעשות סעודה ושמחה גדולה, ומתוך הסעודה 'לשלוח מנות' למי שצריך, שכאמור, אין דרך לקום באמצע הסעודה וללכת לבית חבירו ולהביא לו מנות.

ונמצא שכל הכתוב דיבר בהווה, ואין שום ענין ע"י משלוח דוקא. [ועדיין יש לזון ממ"ש הפוסקים, אי יש להקדים מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים קודם לסעודה או לא, ע"י בס' פסקי תשובות סי' תרצד (סק"א)].

ולפ"ז, בניד"ד ששלח המשלוח ע"י רחפן, בודאי שיצא עכ"פ בדיעבד יד"ח. אולם נראה שאת המצוה לכתחלה ע"י שליחות לא קיים, כי שליחה ע"י רחפן אינה דרך כבוד כ"כ כמו שהצריך הפסוק [כלומר, אע"פ שכאמור לעיל אינה דרך 'בזיון', מ"מ בודאי שאינה דרך כבוד יותר מאשר נתינה מיד איש ליד רעהו, ואם דרך זו כתב הפסוק שאינה מספיק דרך כבוד על מנת לקיים ההידור, ממילא ה"ה ברחפן]. כנלענ"ד.

ולמעשה - אף שמעיקר הדין בודאי יוצא יד"ח בשליחה ע"י רחפן [ולא גרע מנתינה מידו ליד רעהו], מ"מ נראה שאת ההידור של נתינה המשלוח ע"י 'שליח', לא קיים בדרך זו.

בברכת פורים שמח,
ושתזכו להגדיל תורה ולהאדירה,
און אברהם הכהן סקלי.



הרב יעקב רוזן

בענין בית הסתרים בטבילת כלים

לע"נ א"מ ר' שלמה בן צבי זצ"ל

נכנסים מים יותר מהר, וזהו פירוש המשנה הטביל כדרכו בלא זיבורית דהיינו בלא להמתין עד שיעלו כל הבועות אינו טהור עד שיטנו על צדו, אבל גם אפשר להכניסו כדרכו עם זיבורית דהיינו להמתין עד שיעלו כל הבועות.

2. והדין השני, כלי שהוא צר מכאן ומכאן ורחב באמצע אינו טהור עד שיטנו על צדו ופה לא יועיל כדרכו וימתין עד שיעלו כל הבועות כיון שהוא רחב באמצע הבועות יתעכבו שם ולא יעלו לכן חייבין להטות על צדו משא"כ ברישא שאפשר בשני אופנים כמו שאמרנו.

3. הדין השלישי, צלוחית שפיה שוקע אינה טהורה עד שינקבנה מצדה וגירסת הרמב"ם והרא"ש (סימן ל מהלכות מקואות) עד שיטנה על צדה, ויותר נראה גירסתם מכיון שאם צריך לנקוב א"כ זה כמו קלמריין הדיוטות דסיפא ולמה לא ערבינו ותנינו בהדדי אלא ודאי שזה דין שונה מקלמריין, ואם תקשה הרי גם ברישא אמרנו בכלי שצר מכאן ומכאן ורחב באמצע שצריך שיטנו על צדו זאת אומרת שצריך שיבואו מים בכולו א"כ מה חידוש בדין זה, יש לומר שודאי יש חידוש מכיון שכלי צר לעיל הוי תוך הכלי ופשיטא שצריך שיבואו בו המים אבל בצלוחית שפיה שוקע הוה אמינא שזה בית הסתרים ואינו צריך שיגיעו מים שם קמ"ל שצריך שיטנה על צדה ואז יבואו מים גם בשקע ובתוספתא נחלקו ר"ע ורבי יוחנן בן

מקואות פרקי משניות א' - ה'

משנה א' כל ידות הכלים שהכניסן שלא כדרכן, או שהכניסן כדרכן ולא מירקן או שמירקן ונשברו הרי אלו חוצצין.

כלי שהטבילו דרך פיו כאילו לא טבל, הטביל כדרכו בלא זיבורית עד שיטנו על צידו, כלי שהוא צר מכאן ומכאן ורחב באמצע אינו טהור עד שיטנו על צדו, צלוחית שפיה שוקע אינה טהורה עד שינקבנה מצידה, קלמריין הדיוטות אינה טהורה עד שינקבנה מצדה וקלמריין של יוסף הכהן היתה נקובה מצדה.

ונבאר בעזרת השם את המשנה כקובץ על יד על יד עם תוספת ביאור ע"פ התוספתא:

א. הדין הראשון במשנה מדבר בידות כלים שלא מחוברים כראוי או שנשברו ואי אפשר להשתמש בכלי בצורה נוחה והמשותף בכל אלו שכיון שאי אפשר להשתמש בו כראוי ועתיד לתקן באופן שיהיה נוח לשימוש, לכן לא הוי עכשיו חלק מהכלי וחוצץ.

ב. הסיפא במשנה מדברת בדינים של צורת הטבילה בכלים באופן שיבואו מים בכולו.

1. והדין הראשון הוא, כלי צר במקצת יש שני אופנים להטבילו, או כדרכו וימתין עד שיעלו כל הבועות או שיטנו על צידו ואז

פוחחים אותם לעולם, ולכן קלמרין מומחים לא צריך לנקוב, אבל קלמרין של יוסף הכהן היתה נקובה מצדה למרות שהוא היה מומחה ולא היה צריך שינקבנה אבל הוא החמיר על עצמו וניקבה כיון שחשש אולי כן משתמש לעתים רחוקות בשקע.

משנה ה':

כל ידות הכלים שהם ארוכים ועתיד לקוץ מטבילין עד מקום המדה רבי יהודה אומר עד שיטביל את כולו שלשלת דלי גדול ארבעה טפחים ושל קטן עשרה מטבילין עד מקום המידה רבי טרפון אומר עד שיטביל את כל הטבעת הגמרא בחולין פרק הבהמה המקשה מבארת את הדין הזה כיון שעתיד לקצוץ כל העומד לקצוץ כקצוץ דמי ולכן גם לגבי קבלת טומאה היד מקבלת טומאה רק עד מקום המידה ולא יותר וכן הדין לגבי טבילת הכלי מטבילו עד מקום המידה ותו לא צריך ומקשים שם התוס' וכן הר"ש שמקום המידה הוא מכוסה והוי חציצה.

ותירצו התוס' שמדובר בידית של טבעות ועד מקום המידה הכוונה לטבעת שבסוף המידה וכן לגבי שלשלת של דלי שכתוב מטבילה עד מקום המידה ותו לא מדובר שכל טבעת וטבעת מורכבת מטבעות קטנות ולכן לא הוי חציצה, אבל הר"ש והרא"ש לא קיבלו את התירוצ' הזה והם מתרצים דהוי בית הסתרים ובתוספתא משמע שבית הסתרים בכלים לא בעינן ביאת מים ואפילו לא בעינן ראוי לביאת מים.

וקשה מאוד על תירוצ' זה שתי קושיות.

א. מנ"ל לחלק בין בית הסתרים באדם שצריך ראוי לביאת מים ואילו בכלים לא צריך [ואדרבה אם יש מקום לחלק אז יש לכאורה לומר שבכלים זה יותר חמור כי כל הדין של בית הסתרים שלא צריך ביאת מים

נורי בצלוחית ששפתה שופעת לאחריה דלר"ע צריך שיכניסנה דרך פיה והופכה ומטבילה ומעלה אותה דרך שוליה ולריב"ן מטבילה כדרכה מפני שהוא בית הסתרים, ואם אוגנה חוזרת לתוכה רבי יהודה אומר משום ריב"ן מטבילה כדרכה מפני שהוא כבית הסתרים, ומשמע שפה גם ר"ע יודה כיון שהוא שקוע לתוכו ורק בשופע לחוץ אמר ר"ע דהוי גלוי וא"כ כשנבוא לדין המשנה צלוחית שפיה שוקע אינה טהורה עד שיטנה על צדה, צריך לאוקמי שמשופע לאחריו ואלבא דר"ע וקמ"ל שלא הוי כבית הסתרים מכיון שהוא מגולה דאם נעמיד את דין המשנה ששוקע לתוכו א"כ הוי דלא כחד שהרי בתוספתא כולם מודים שהוי כבית הסתרים.

וא"כ יותר נכון לגרוס במשנה צלוחית שפיה שופע ולא שוקע ששוקע משמע לתוכו ושופע משמע לאחריו.

4. הדין הרביעי קלמרין שזה כלי ששפתו שוקע לתוכו ונותנין בו דיו וכאן יש חילוק בין קלמרין הדיוטות לבין קלמרין מומחין, דגדר השקע הזה של קלמרין הוא בית הסתרים כמו שרואין בתוספתא דלעיל וכו"ע מודו בזה, אבל יש דין בבית הסתרים שצריך שיהיה ראוי לביאת מים ולכן צריך שינקוב את הקלמרין כדי שיבואו מים בפועל כי אם לא ינקוב זה יהיה אינו ראוי לביאת מים בגלל שהאור שפנים מונע את המים להכנס, וזה דוקא בשל הדיוטות שהם לפעמים משתמשים בדיו שבשקע הזה והוי כבית הסתרים שימושי קצת, אבל של מומחין שלעולם לא משתמשים בשקע הזה א"כ הוי כבית הסתרים בדרגה יותר מעולה והוי קל יותר בדין שאפילו ראוי לביאת מים לא בעינן דהוי כמו תוך גוף האדם שודאי לא צריך ראוי לביאת מים וכן ככלים סתומים שלא

המגל והסכין אם משמשים מעין מלאכתן הראשונה אינן חוצצין ואם לאו חוצצין.

הלכה ד. מגל שנשברה ידה מסטה ולפנים אינה חוצצת מפני שהיא כבית הסתרים מסטה ולחוץ אם משמשת מעין מלאכתה אינה חוצצת ואם לאו חוצצת סירגה בגמי או במשיחה חוצצת סירפה בשרף אינה חוצצת ומכאן מוכיח הר"ש שבית הסתרים בכלים אינו טעון ביאת מים אבל עצם הברייתא אינה מובנת כלל מהו מסטה ולפנים שאינו חוצץ כי זה בית הסתרים, ועוד קשה הרי לעיל מיניה אמרנו שאם אינה משמשת במלאכתה הראשונה הרי היא חוצצת ואיך כאן כתוב שלא חוצצת ומשמע בכל גוונא וכבר הקשה כן החסדי דוד על זאת התוספתא ונשאר בצ"ע, וה' יתברך האיר עיני בביאור תוספתא זו ונראה שטעות סופר נפלה בה וכך צריך לגרוס מגל שנשברה ידה מסטה ולחוץ אינה חוצצת מפני שהוא כבית הסתרים פירוש אם נסדקה יד המגל כלפי חוץ באופן שזה לא מרפה את ההידוק של היד למגל ונשאר מעין מלאכה ראשונה אינה חוצצת ואין הכוונה אינה חוצצת מדין חציצה, אלא זה לשון מושאל דהיינו אין פסול בטבילה זו אם לא נכנסים מים לסדק הזה דהוי בית הסתרים מעליא כמו תוך גוף האדם ששם ודאי אינו צריך אפילו ראוי לביאת מים כמו שביארנו לעיל אבל אם נסדקה מסיטה ולפנים שזה קרוב ליד הפנימית של המגל ועכשיו זה עלול להיות רופף פה אומרת הברייתא אם משמש מעין מלאכה ראשונה לא הוי חציצה ואם לאו הוי חציצה.

יוצא א"כ שאין ראייה מהתוספתא שבית הסתרים בכלים לא בעינן ראוי לביאת מים כיון ששם מדובר על בית הסתרים מעליא כמו תוך הגוף או כלים שאין דרך

זה נלמד מהפסוק "וידיו לא שטף במים" כל שבגלוי צריך ביאת מים ואם לא גלוי לא צריך ביאת מים ובכלים לא נאמר את הקולא הזו אז לכאורה גם בית הסתרים צריך מים בפועל ב. איך אפשר לומר על כגון דא בית הסתרים הרי כל מה שזה בית הסתרים הוא בגלל החציצה וא"כ ביטלת כל פסולי חציצה, כיון שזה בית הסתרים ובודאי שאי אפשר לומר כן אלא בית הסתרים מוגדר אילולי החציצה ולא בגלל החציצה.

ולבן נראה לתרץ תירוץ אחר למה מקום המידה לא הוי חציצה כיון שאינו מקפיד והוי מיעוט שאינו מקפיד שלא הוי חציצה אפילו מדרבנן, ואם תקשה הרי בריש פרקין כתוב שידות הכלים שלא הכניסן כדרכן הוי חציצה ולמה לא אומרים שזה מיעוט ולא יהיה חציצה והתשובה היא פשוטה כיון ששם מקפיד ומקפיד כי זה לא נוח להשתמש כן ורוצה לתקנו או להחליפו ולכן חוצץ אבל כאן נכון שעתיד לקוץ אבל זה לא מפריע לשימוש הכלי ולכן לא מקפיד ושפיר אינו חוצץ.

ומה שהר"ש הביא ראייה מהתוספתא שבית הסתרים בכלים לא הוי חציצה הוא בתוספתא פרק ז. ונבאר בעזרת השם את התוספתא ונראה שאין ראייה ממנה לדין זה. דתניא שם פ"ז הלכה ג. כל ידות הכלים שהכניסן כדרכן הרי אלו אין חוצצין נתן זפת ושעוה במקום הניצוק פירוש החיבור בין הכלי לידית כדי לחזק אין חוצצין. הכניסן שלא כדרכן הרי אלו חוצצין נתן הזפת והשעוה במקום הניצוק הרי אלו חוצצין, דהיינו שלא יעזור מה שהניח שם זפת או שעוה לחזק ולהדק כיון שזה לא מספיק חזק ועומד להינטל לכן הוי חציצה, ממשיכה התוספתא כל ידות הכלים שנשתברו כגון יד

כיון שמקום החתך הוי חציצה דא"כ מה יעזור שנטביל את כולו הרי כל יתר הכלי הוי חציצה אע"כ דסבר שכל הכלי טמא ולכן יטביל את כולו.

ולגבי שלשלת של דלי דרבנן אומרים מטביל עד מקום המידה ותו לא ורבי טרפון אומר עד שיטביל את כל הטבעת, נראה שרבי טרפון ורבי יהודה לא אמרו אותו דבר דא"כ לערבינהו ולתנינהו אלא רבי יהודה סובר שהכל טמא, ממילא צריך להטביל את כולו ובלי זה לא יטהר, אבל רבי טרפון סובר כרבנן שרק עד מקום המידה טמא ותו לא וא"כ אפשר שיטביל עד מקום המידה ולא הוי חציצה כמו שאמרנו לעיל כיון שאינו מקפיד, אבל אומר ר"ט כיון שבקל יוכל להטביל את כל הטבעת אז לכתחילה יטביל את כולה שלא יאמרו שיש טבילה לחצי כלי, משא"כ ברישא שם לא מצריך ר"ט להטביל את כל היר. אבל זהו רק לכתחילה אולם בדיעבד מודה שאם הטביל עד מקום המידה טהור, ולפי זה נכון יותר לגרוס במשנה ר"ט אומר מטביל את כל הטבעת ולא עד שיטביל את כל הטבעת שלשון זה משמע פסול דיעבד.

לפותחן כלל, אבל לגבי בית הסתרים שזה שווה לאדם כמו פיו צריך ראוי לביאת מים כמו באדם ואין חילוק בין כלים לאדם והראיה מקלמרין הדיוטות שאינה טהורה עד שינקבנה מצידה כדי שיכנסו המים והיא לכו"ע כבית הסתרים כדמוכח בתוספתא כדנתבאר לעיל ואם כהר"ש למה צריך שינקבנה הרי זה בית הסתרים ובית הסתרים בכלים לא בעינן אפילו ראוי לביאת מים, אלא רואים שבית הסתרים בכלים גם כן צריך ראוי לביאת מים ובקלמרין כיון שהכלי כפוף לתוכו מאוד אם לא ינקבנה מצדה לא הוי אפילו ראוי לביאת מים ולכן צריך שינקבנה ואז באים המים בפועל, ז"א אין פה דרגת ביניים של בית הסתרים רגיל שמספיק ראוי ולא צריך בפועל, כיון שכאן אם לא ינקוב לא הוי ראוי ואם נוקב הוי ביאת מים בפועל.

רבי אומר עד שיטביל את כולו.

המשנה אחרונה אומר שר"י לטעמיה שכל הכלי נטמא ולכן צריך להטביל את כולו ורבנן סברו שרק עד מקום המידה נטמא ושפיר מטביל עד מקום המדה, דאי אפשר לומר שר"י סובר שבאמת טמא עד מקום המדה ולא יותר אבל להטביל צריך את כולו



הרב יעקב רונבלט

בענין פת הבאה בכיסנין (סימן קס"ח סעיף ז')

או חלב משמע שנילושה בהרבה שמן או הרבה תבלין ודלא כמו שכתב ב"י שתבלין היינו מועט כמו שמצוי בזמנינו מיני לקוחין וכן דעת הרמ"א יוצא שהב"ח מדגיש שחולק על הב"י על מה שכתב שסגי במעט דבש ושמן או תבלין אלא צריך הרבה כמו שכתב הרמ"א.

הב"ח מקשה עוד על הב"י ולפי שהרבה טעו בדברי הב"ח אמרתי לבארו וזה לשון הב"ח שכתב השו"ע שנקטינן להקל ואינו מברך המוציא ושלוש ברכות בין שיש הרבה תבלין בין מעט ואפי' אינו מתובל כלום אלא שעשאה כעכים יבשים שכוססין אותם לתאבון כל אלו הוי ליה פה"ב ומקשה ע"ז הב"ח מה שייך לומר שנקטינן להקל הרי אם אינו מברך ברכה הראויה לו הוי ליה חומרא שעובר משום לא תשא.

ונ"ל לומר בקושיית הב"ח שלא שואל על מה שמספיק לב"י אחד מה טעמים או נילוש או כיסנין או כעכין יבשים אלא שואל על מה שהיקל הב"י אפי' מעט דבש וכן כעכים יבשים בלא שום תיבול שגם זה הוי פה"ב שואל שאי"ז קולא וזה חומר של לא תשא וזה מוכח שלא מתכוון לשאול על מה שמספיק טעם אחד שהרי בתחילת דבריו הביא ר' יונה שמספיק או טעם של נילוש או טעם של כיסים משמע שלא צריך את כל הטעמים וכן בתחילת דבריו שואל על הב"י רק על מה שאומר שמספיק מעט דבש וכן מהתירוץ מוכח שאומר שבאמת רק כשיש הרבה דבש בלישה מברכים מזונות ולא אומר שצריך ב' טעמים כדי שיהיה פה"ב מוכח

בענין שיטת הב"ח בפת הבאה בכיסנין

ישנם ג' דעות בפת הבאה בכיסנין או כר"ח והטור שהוי כיסנין מלאים בדבש או סוכר או שיטת הרמב"ם שנילוש במי פירות בדבש או שמן או חלב ושיטת הערוך כעכין יבשים בין מתובלת בין שאינה מתובלת וכוססין אותן בבית המשתה.

ומסיק הב"י לענין הלכה כיון דספיקא ומסיק במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל ובין כיסים שממלאים אותם בדבש או שקדים ובין עיסה שעירבו בה מי פירות או מיני תבלין כולם דין פה"ב יש להם ומברכין מזונות ומעין שלוש ויום קבע סעודתו על זה מברך המוציא.

הב"ח מביא בתחילת דבריו על סעיף ז' רבינו יונה שמביא את דעת הר"ח שכיסנין הוי עיסה שנילושה במים בלבד אלא שעשאה כעין כיסים מלאים סוכר או שקדים או שעירב בעיסה מיני תבלין ולא עשה בה כיסים והטעם שלא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות אלא בלחם סתם שהכול קובעים עליו עכ"ל. לכאורה נראה מדבריו שמספיק או הטעם של כיסים או הטעם של נילוש.

ומביא הב"ח את דברי רש"י דף מ"א פת שנילושה עם תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ר"ל או אגוזים או שקדים הרבה שאם אין שם אלא דבר מועט אע"פ שהטעם ניכר בעיסה הוי ליה פת גמור ומברך המוציא וכן מלשון הרמב"ם מדייק הב"ח שכתוב שהיא עיסה שנילושה בדבש או שמן

אחרונים שצריך שיהיה רוב דבש או תבלין כנגד הקמח ולא מספיק שיהיה נילוש בדבש או שמן בלבד אפי' בלא מים ולכן פוסק שירא שמים יחמיר שרק כשיש דבש או שמן רוב כנגד הקמח יברך מזונות.

ומסיים בסוף הב"ח שהני פורים קרעפליך שהעיסה נילושה בדבש ותבלין או שומן אווז ואח"כ עושים אותם כמו כיסים לתת בתוכו אגוזים וכן הויזן בלאז"ן כולי עלמא מודים שהוי פה"ב.

המג"א מעתיק את הב"ח ומוסיף שכל מה שהוי ודאי פה"ב דוקא בנילושה בשומן שהבין המג"א בדברי הב"ח שלמעשה מצריך הב"ח שיהיה שני טעמים כדי שיהיה ודאי פה"ב גם נלוש וגם כיסים ולא די באחד מהם אך אין זה פשוט בדברי הב"ח.

סיכום להלכה בדיני קביעות סעודה בפה"ב

הפוסקים חולקים בשיעור קביעות סעודה אם הוי כמו לענין ערובי תחומין ששם השיעור ג' או ד' ביצים וכן כתב המחצית השקל ועוד אחרונים אבל מהמג"א מוכיח השער הציון וכן סובר הגר"א ועוד אחרונים שהשיעור הוא כסעודת בוקר וערב שהוא שיעור גדול יותר וכותב המשנ"ב שטוב לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול ארבע ביצים של פה"ב וכל שכן היכא שיש ספק אם הוא פה"ב שאף שפוסקים להקל מ"מ יש לחשוש יותר כשאוכל ארבע ביצים, שנכנס לספק ברכהמ"ז דאורייתא אך ודאי שגם אם אכל ארבע ביצים לא יברך המוציא וברכהמ"ז עד שיאכל שיעור סעודה של בוקר וערב שאז יברך המוציא וברכהמ"ז.

המג"א אומר נ"ל שאם קבע סעודתו עליו אע"פ שאכל עמו בשר ודברים

שקושייתו הייתה רק על החלק הזה שמספיק מעט דבש.

וגם לפי הבנה זו בב"ח שכל קושייתו היא רק על מה שהיקל במעט שמן או דבש או כעכים שאינם מתובלים כלל מיושב מה ששואל הט"ז על קושיית הב"ח שלמה אומר שהוי לא תשא הרי ודאי שאם יברך מזונות אפי' על עיסה גמורה יוצא יד"ח ולא עובר באיסור לא תשא יש לומר שבאמת ודאי שסובר הב"ח שלא יעבור באמת על איסור לא תשא ובאמת לא שואל על מה שהיקל הב"י שמספיק אחד מכל ג' הטעמים אלא שואל על מה שהיקל שמספיק אפי' מעט דבש אז מקשה למה היקל הב"י כ"כ ולא אמר לכה"פ שירא שמים יחמיר לאכול בתוך הסעודה שהרי זה דבריו חמורים שנוגעים באיסורי לא תשא.

ולכן באמת מסיק הב"ח שאם יש רק מעט דבש יאכל רק בתוך הסעודה ורק אם יש רוב דבש והמים הם המועט אז יברך מזונות ואצ"ל שאם אין שם מים כלל וכן מכאן מוכח כמו שהבאנו שממה שחולק על הב"י רק על נקודה זו שצריך שיהיה רוב דבש ולא שצריך שיהיה כמה טעמים כדי שיהיה פה"ב מוכח שהקשה על הב"י רק על נקודה זו.

ומבואר היטב גם מה ששאל על הב"י שאומר שגם כעכים יבשים שאינם מתובלים כלל מברכים מזונות כיון שבאמת בתחילת דבריו נקט הב"ח רק את שיטת הר"ח של כיסים או שיטת הרמב"ם של נילוש ולא הביא כלל את הערוך נראה שלא סמך על שיטת הערוך ונקט שהעיקר כהר"ח והרמב"ם.

ולמעשה הב"ח בהמשך דבריו מביא כמה

עם מילוי שלכאורה המילוי אינו ממש חלק מהפת מ"מ גם כן מצטרף לכה"פ מדין דברים המלפתים את הפת שמצטרף לשיעור קביעות סעודה כשיטת המג"א.

אך יש לומר שכל מה שמצטרף דברים המלפתים את הפת לשיעור קביעות סעודה הוי דוקא בשיעור של כדי שביעה בשביל לברך עליהם המוציא וברכהמ"ז אבל הרוצה להחמיר שלא לאכול ד' ביצים שלא להיכנס לספק לכאורה לא מצטרף דברים המלפתים שהרי המקור לשיעור זה הוא מעירובין ושם כתוב ששיעור ד' ביצים זה שיעור של הפת בסעודה כשאוכלים עימו דברים המלפתים ולכן לא צריכים להכניס את המילוי או שאר דברים המלפתים לשיעור ד' ביצים.

והסתפקתי מה ההגדרה של דברים המלפתים את הפת האם דוקא דברים שהדרך לאכול ממש ביחד עם הפת כגון שאוכלים פת עם בשר ודגים אבל אם לא אוכלים ביחד אי"ז מצטרף או גם דברים שאוכלים אחד אחרי השני גם כן נחשב לדברים המלפתים את הפת כל ששני הדברים מגיעים לשובע ונפק"מ בקידוש שאוכלים עוגה עם קוגל שאינם ממש מתלפתים ביחד מ"מ אוכלים את זה אחד אחרי השני ושניהם באים להשביע וצ"ע.

סיכום להלכה בדיון פה"ב בסוף הסעודה לקינוח

השו"ע סעיף ז' לגבי לחמניות שברכתו מזונות כותב שאי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם.

וכתב המג"א שם כתבו ר' ירוחם הטור והרא"ש והמקור הוא מהסוגיה

אחרים ואם אכלו לבדו לא היה שבע ממנו אפ"ה מברך המוציא וברכהמ"ז.

והטעם לכאורה שכל כמות של פת שדרך העולם לקבוע ע"ז סעודה אפי' שקובעים עליו בגלל שאוכלים עמו עוד דברים ורק לכן הם שבעים מ"מ זה שיעור חשוב ונחשב שקבע סעודה אך מ"מ נראה מהמשנ"ב וכן עולה מסברת המג"א שכל מה שמצטרף שאר דברים עם הפת לשיעור קביעות סעודה זה דוקא בדברים המלפתים את הפת כגון בשר ביצים סלטים או שאר מיני תוספות אבל אם אכל עוגה של פה"ב עם שאר דברים שאין הרגילות לאכול עם עוגה אין סברא שיצטרפו לשיעור קביעות סעודה שאין קשר בין העוגה לשאר הדברים שאכל.

ויש עוד נקודה שיש להוסיף לדעת המג"א וכן נראה מהמחצית השקל שדוקא אם עיקר אכילתו הייתה הפה"ב ועימו אכל שאר דברים המלפתים אבל אם לא קבע עיקרו על הפה"ב אלא גם אכל פה"ב וגם שאר דברים אין נראה שיצטרפו לשיעור קביעות סעודה ולכן אם אכל בקידוש בשבת קרקר וערינג ואח"כ אכל קוגלים ועוגות שלא יחשב לקביעות סעודה שלא קבע את עיקר אכילתו על הקרקר אך אם אכל הרבה קרקר ורק אכל עוד קצת קוגל נראה שכן יצטרף לשיעור קביעות סעודה כיון שקבע אכילתו בעיקר על הפה"ב.

וכתבו הפוסקים לגבי החישוב של שיעור קביעות סעודה שיש להחמיר בד' ביצים שהוי כד' ביצים של זמנינו שזה בערך 200 סמ"ק כשיעור כוס שתיה של זמנינו כולל האוירים הקטנים של העוגה אבל לא האוירים הגדולים ובעוגות בחושות כל העוגה נחשבת להצטרף לשיעור ולגבי עוגות

המאמר מרדכי שלמעשה כל שיטה מודה לשיטה השניה רק כל אחד נקט דוגמא אחת.

ולכן לדינא פוסק הבה"ל שאם יש רק את הטעם של נילוש או דק ויבש לא יברך ועל כסנין שהם ממולאים המברך לא הפסיק שזה השיטה העיקרית בראשונים.

ויש שרצו לומר שאם יש לו גם כסנין שהם ממולאים וגם נילוש כמו שמצוי בזמנינו בהרבה עוגות שהם גם נילושים בבצק בסוכר ותבלין וגם ממולאים יכול לברך גם לכתחילה כיון שיש לו כבר שני תנאים שהם העיקריים בראשונים אבל נילוש ודק ויבש אין לברך אלא דוקא שני תנאים שאחד מהם הוא כסנין ממולאים שע"ז כותב המשנ"ב שהמברך לא הפסיד.

ומ"מ לצאת כל ספק יש שני פתרונות או החיי אדם שמביא הבה"ל שראוי שיכוון בברכת המוציא לפטור את הפה"ב שבסוף הסעודה.

ויש לדון אם כיון בברכת המוציא לפטור הפה"ב ולבסוף הביא מין שיש בו את כל הג' דעות האם נאמר שכיון שכוון כבר לא יכול לברך או שכל זה מהני רק לצאת ידי ספק אבל אם הוא ודאי מזונות אז כן יכול לברך, שההמוציא לא יפטור את הודאי מזונות.

ויש עוד פתרון להביא דבר שאין לו תוריתא דנהמא כלל כגון ביסלי או בוטנים אמריקאים ולברך ע"ז ולפטור הפה"ב וזה פותר את כל הספיקות.

בברכות מ"א: אין לך דבר שטעון ברכה לפנייהם ולא לאחריהם אלא פה"ב ותוס' שם מעמוד שאירי בסוף הסעודה לקינוח שמברך לפניו כיון שלא הוא מחמת הסעודה ולאחריו ברכה מ"ז פוטרת וה"ה בלחמניות שברכתן מזונות שמברך בסעודה כשבא לקינוח.

ומסכם המג"א כללא דמילתא כל שאוכל למזון ולתבשיל אפי' בעפי"ל פלאדי"ן שזה פשטידא מתוקה כיון שבאה לשובע הוא מחמת הסעודה ואינו מברך לפניו ומוסיף שאין להחמיר להוציא קצת תפוחים מהפשטידא ולברך עליו בנפרד העץ שהיו ברכה לבטלה ודבר שבא לקינוח כגון עוגות דקות או כעכין יבשים או מיני מתיקה מברך מזונות וה"ה בלחמניות.

יוצא שלהמג"א אדם המביא עוגות לקינוח בסוף הסעודה מברך עליהם מזונות הרעק"א מעיר שמה שיברך מזונות על פה"ב הוא דוקא היכא שהיו פה"ב ודאי אבל לדידן שהיו ספק איזה שיטה בפה"ב עיקר לכן הוא ספק פת שנפטרת בברכת המוציא ולכן מספק א"א לברך.

ובן כותב הבה"ל בסעיף ח' בשם הדגול מרבבה הגר"ז והרעק"א שכל מה שמקילים לברך מזונות על פה"ב הוא מטעם ספק ולכן כאן מספק שמא הוא פת אין לברך אלא א"כ יש לו את כל הג' דעות גם ממולא גם כסנין וגם דק ויבש שנכסס ומ"מ מיישב הבה"ל את דעת המג"א שמשמע שאפי' אם יש טעם אחד מ"מ מברך לפי מה שהביא את



הרב ניסן רייך

בשיעור קביעות סעודה (סי' קס"ח ס"ז)

יקשה מהעומר דמבואר דשיעור מאכל כל איש ואיש לג' סעודות הוא מג' ביצים וחומש, ובגמ' בעירובין (דף פג:) איתא מכאן אמרו האוכל כמדה זו ה"ז בריא ומבורך יתר ע"כ רעבתן פחות מכאן מקולקל במעיו.

ובשטמ"ק (כתובות דף סה) הביא מתלמידי רבינו יונה שתי דשאני בעומר דלא היה להם רק המן משא"כ במשרה אשתו ע"י שליש דנותן לה פרפראות ופירות וכדו' לאכול עם הפת סגי בשיעור הנ"ל, דכשנותנים לה שאר דברים אינה אוכלת כ"כ לחם, ועוד דנשים מתוך שאינם עוסקים במלאכה כמו האיש אינם אוכלות כ"כ.

ברם דיש להקשות דהא אין איש צריך לתת לה פרפראות ופירות כ"כ להשלים השיעור דמ"ג ביצים וחומש ליום.

ובישוב דעת הרמב"ם אפש"ל דס"ל כמו שפי' המאירי (בעירובין שם) ומכאן אמרו האוכל במדה זו ליום אחד ר"ל בשתי סעודות ולא יהא ניזוק ברוב אכילה הרי זה בריא ומבורך, יתר מכאן רעבתן, פחות מכאן ומזיק לו הרי זה מקולקל במעיו.

מבואר דמש"כ דפחות מכאן מקולקל במעיו מיירי באוכל פחות מכאן ומזיק לו, ומש"כ דהאוכל כן בריא ומבורך מיירי באוכל כך ולא ניזוק מרוב אכילה. וא"כ אפשר דבמן נתנו לכ"א השיעור שיכול לאכול בבריאות אע"פ שהוא לא אכל הרבה כ"כ.

א כתב המשנ"ב (סקכ"ד) והנה לענין עירובי תחומין בסימן שס"ח איתא דשיעור סעודה הוא שלש או ארבע ביצים, וכתבו כמה אחרונים דהו"ה כאן חשיב בזה שיעור קביעות סעודה, וכ"כ הא"ר בשם האור חדש וכ"כ המהר"ם בן חביב והמטה יוסף והפרח שושן.

א. ובחיד"א (בשירי ברכה שבברכי יוסף) הביא שרבינו ישעיה הראשון בפסקיו לכתובות (כ"י פרק אע"פ) הקשה גבי המשרה אשתו ע"י שליש לא יפחות מקביים חיטים, וקשה האין יספיקו שני קבין בשבוע, והרי העומר היה מאכל כל איש ואיש ליום, שנמצא העומר לשתי סעודות והעומר הוא מ"ג ביצים וחומש ביצה קרוב לב' קבין דהם מ"ח ביצים, וכתב שם דמצא ששאלה זו נשאלה לרב שלום גאון זצוק"ל והשיב כל מדות חכמים כך הם כל דבר, ודבר נתנו בו שיעור למעלה ושיעור למטה וכו', אף כאן לענין המשרה אשתו זהו שיעור קטן למטה כדי קיום נשמה וכו' אבל במכובד הכל לפי כבודו ועד כמה עד מ"ג ביצים וחומש בכל יום, מבואר דשיעורא דג' ביצים לסעודה הוא שיעור כדי קיום נשמה ואי"ז שיעור סעודה בינונית.

אבל ברמב"ם (פי"ב מאישות) כתב דפוסקים לאשה שתי סעודות ביום סעודה בינונית של כל אדם באותה העיר כאדם שאינו לא חולה ולא גרגרן מוכח דאכילת פרס הוא סעודה בינונית.

ובתורת חיים (סופר) הקשה דלפי"ז אכתי

ובנשמת אדם פי' דהב"י פליג וס"ל דאי"צ דוקא בשעת סעודת ערב ובוקר ובכל זמן ביום שקובע ע"ז מקרי קביעות, מ"מ אף הב"י מודה דשיעור הקביעות הוא כל שאכל בכמות שדרך בנ"א לאכול בסעודת ערב ובוקר.

וכתב החיי אדם (ובנשמ"א) ששמע מהגר"א שאינו ישר בעיניו מה שכתבו האחרונים שהוא שיעור ג' בצים אלא שיעורו כמש"כ השב"ח"ל שהוא סעודת ערב וצהרים, ובפשטות נראה דהגר"א לא היתה דעתו נוחה בשיעור ג' או ד' בצים משום דשיעור זה אינו שיעור קביעות סעודה אלא שיעור הפת שאוכלים בסעודה ביחד עם דברים נוספים ומשו"ה סבר דהכא בעי שיעור קביעות סעודה בשיעור סעודה הכולל כל האוכל הנאכל בסעודה.

ובכ"כ השעה"צ בדעת המג"א דס"ל דשיעור קביעות סעודה הוא כדרך שבנ"א רגילים לשבוע ממנו ומהני לצרף לשיעור דברים אחרים שהדרך ללפת בהם הפת, וכתב השעה"צ שמדבריו מוכח דס"ל דתליא בשיעור סעודת ערב ובוקר, ע"ש.

א. ובערוך השולחן כתב ויש מי שחולק ואומר דזהו הפחותה של סעודת עניים ששיעורו בזה לעירוב אבל סעודה נכונה היא כחצי עומר שהרי עומר לגולגולת ירד המן בכל יום לכל אחד על שני סעודות ביום וכו', ולפי"ז שיעור קביעות סעודה חצי שיעור חלה שהוא ליטרא וחצי ובאמת רואים בחוש שכשיעור ד' בצים אין בה כדי שביעה כלל והוא אכילת ארעי, וכ"כ הח"א ששמע מהגר"א שאין דעתו נוחה משיעור ד' בצים וברור הוא שטעמו כמ"ש, עכ"ד.

ובכ"כ התורת חיים בדעת המג"א דמהני לצרף לשיעור קביעות סעודה מה שאוכל

ב. ומ"מ מבואר בכתובות ובעירובין דשיעורא דג' או ד' ביצים בסעודה אי"ז שיעור כל הסעודה אלא שיעור הפת שאוכלים בסעודה יחד עם לפתן פירות ודברים אחרים.

וא"כ צ"ב דמה"ת דהאוכל פהבב"כ בשיעור זה התחייב בברכת המוציא ובג"ב, והרי לא אכל פת בשיעור קביעות סעודה דשיעור זה הוא רק מרכיב הפת בסעודה.

וצ"ל דאי לא תיקנו רבנן פהבב"כ דיחשב לחם או דלא תיקנו ברכת המוציא וג"ב כיון דאין הדרך לקבוע עליו סעודה ואינו חשוב כ"כ א"כ כל שאכל כ"כ בשיעור כזה שהדרך לקבוע ע"ז יחד עם דברים אחרים נמצא דחזר לחשיבותו וחשיב כלחם גמור.

ולפי"ז לכאור' בהאי שיעורא דג' או ד' ביצים ל"ש לצרף הפהבב"כ יחד עם דברים אחרים לכדי שיעור, וכן מבואר מדברי השעה"צ (סקי"ט) דכתב דהמג"א דסבר דשרי לצרף לשיעור דברים אחרים ע"כ דלא ס"ל דהשיעור הוא כשיעור עירובין דהתם משערינן לעולם באכילה עם לפתן ולא לבדו, מבואר דס"ל דבשיעור עירובין דשיעורא דג' או ד' ביצים הוא רק חלק הפת שבסעודה, א"כ ל"ש לצרף דברים אחרים להאי שיעורא.

ברם דבאליהו רבא הביא דעת האור חדש ששיעור בנ"א לקבוע עליו סעודה הוא ג' או ד' ביצים, ונסתפק אם כוונתו באוכל פת לבדו או עם דברים אחרים ונשאר בצ"ע.

ב] ובב"י הביא דעת השיבולי הלקט דקבע סעודה עליהו היינו סעודת ערב ובוקר ולא סעודת עראי, והב"י פליג דאפי' בסעודת ארעי כל שאכל שיעור שבנ"א קובעין עליו מקרי קביעות.

ובשו"ע הרב הביא מש"כ בסידורו שכל שאוכל מו' ביצים ולמעלה עד חצי עישרון שהוא שיעור האמור כאן ולא עד בכלל אם הוא לא שבע ממנו יברך המוציא על כזית לחם אחר תחילה ויברך ברכה מ"ז לצאת לדברי הכול, ולכאור' נראה דבזה גופא נסתפק הגר"ז אם שיעור קביעות סעודה תליא בשיעור האמור בתורה שהוא כ"א בצים וחצי ביצה, או דלמא דיש להתבונן על דרך בנ"א מיום ולראות כמה דרכם לאכול, ובזה משיעור ו' בצים יש להסתפק שמא זהו שיעור עתה.

ב. ובנודע ביהודה (או"ח סי' ל"ח) כתב דמההיא דמן ליכא להביא ראיה דהתם במדבר אף שרובן לא היו אנשי מלאכה מ"מ כיון שהיו קצתן אנשי מלאכה או הן או עבדיהם והם היו צריכים עומר שלם, והמן השוה מידתו וירד לכל אדם בשוה ותינוקות יוכיחו, ולכן ירד עומר לגולגולת לכל אחד כאיש כאשר כפועל כבטל כגדול וכקטן בן יומו, ומש"כ בגמ' בעירובין דפחות מכאן הר"ז מקולקל במעיו צ"ל דפי' שהרוצה לאכול כ"כ ולא יוכל הר"ז מקולקל במעיו [וכמש"כ המאירי שם להדיא] מ"מ זה השיעור אינו שיעור בנ"א שאוכלים בסעודתם אלא שיעור שניתן במדבר שיהיה להם לאכול ולשבוע ולתענוג שיהיה ביכולתם למלות כל תאותם ולא יחסר להם מכל חפצם דבר.

ובחזו"א (בגלינות על המנחת ברוך) נקט כדבריו ע"ש, וא"כ לפי"ז י"ל דשיעור קביעות סעודה הוא מה שדרך בנ"א כהיום לאכול בסעודתם.

ובאגרו"מ (או"ח ח"ג סי' ל"ב) הביא מש"כ האחרונים דשיעור קביעות סעודה הוא חצי שיעור חלה, והקשה דא"א לומר כן דשום אדם אינו אוכל ליטרא וחצי לחם

ללפת בו הפת וצריך לאכול שיעור דכ"א ביצים וחצי והגם דרווחא לבסומי שכיח מ"מ ליכא יותר בוסם מהמן.

ובדעת תורה (למהרש"ם מברזאן) הביא מש"כ בכתבי הד"ק (לא נמצא בכתבי הדעת קדושים הנמצא בדינו) שדעתו נוטה דשיעור קביעות שהחמיר המג"א דדנים ברגילין לשבוע עם הליפותין, היינו כשיעור סעודה הנאמר בתורה פ"א ביום ופ"א בלילה וכמש"כ פרשת בשלח בפרשת המן, ועיין מש"כ הח"א בשם הגר"א ג"כ הכי דהיינו סעודת ערב וצהריים, עכ"ד, ואע"פ דהד"ק יליף מהמן דדרך לקבוע סעודה פ"א ביום ופ"א בלילה מ"מ מבואר דשיעור קביעות סעודה דידן דמיה להתם.

אכן דהדברים תמוהים דהא לא מצאנו דכהיום דרך בנ"א לאכול בסעודה אחת כ"א בצים וחצי דהוא שיעור גדול מאוד.

ובתשובות מנחת ברוך (דיני השיעורים סי' ע"ה ענף ב') כתב להוכיח דלא נתקטנו הביצים, מהא דתניא (בעירובין פג:): ראשית עריסותכם וכו' מכאן אמרו האוכל כמידה זו ה"ז בריא ומבורך יתר ע"כ רעבתן פחות מכאן מקולקל במעיו, ואי נימא דהביצים נתקטנו וא"כ בזמנם השיעור היה גדול הרבה, א"כ איך אפשר לומר דהאוכל פחות משיעור זה הוא מקולקל במעיו הא אפי' רעבתן לא יאכל כשיעור זה, ואין לומר דבימי חכמי הש"ס אכלו יותר, דזה ליתא דא"כ איך הביאו בגמ' ראיה משיעור אכילה של דור המדבר לדורות חכמי הש"ס, אלא ודאי דהגמ' ס"ל דאין לעשות חילוק בשיעור אכילה מאדם בינוני מדורות הראשונים לאחרונים וכי הכי דהגמ' מביא ראיה מדור המדבר לדורות שלהם ה"נ איכא ראיה מדורות חז"ל לדורות שלנו.

ב. ברם דבמג"א אין נראה כן דכתב המג"א ואם אכלו לבדו בעינן שיאכלו כ"כ שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו דאם נשאר שיעור שאוכלים עם דברים אחרים נתת דבריך לשיעורין, ועיין פרק ח' דעירובין דאפשר לשער וצ"ע, עכ"ל, מבואר דלמסקנת דבריו לא ס"ל דמשערין הכא כשיעור דמשערין גבי עירובין.

ובאגרו"מ (שם) כתב דכיון דכתב המג"א שהקביעות סעודה אם אכל עם בשר ודברים אחרים הוא כשיעור הפת כשאוכלין עם בשר ודברים אחרים, נמצא שבמדינה זו שרגילים לאכול הרבה דברים וממעטין ממילא באכילת לחם, א"כ שיעור הפת הבב"כ דצריך לאכול בסעודה הוא שיעור קטן להרבה אנשים עוד פחות מג' ביצים, מבואר בדברי האגרו"מ דס"ל דשיעור קביעות סעודה תליא בדרך קביעות סעודה בזמן הזה ובמקום הזה.

ג. ולדינא מ"מ נראה דיש לחוש ולאכול ג' או ד' ביצים מהפת הבב"כ, דהא המשנ"ב כתב דיש לחוש לדעות דס"ל דשיעור קביעות סעודה הוא ג' או ד' ביצים, ולדעתם לכאור' ל"מ לצרף שאר אוכלין להאי שיעורא וכמש"כ לעיל, וא"כ הכא לפי דעתם צריך לאכול מהפת ג' או ד' ביצים, ולצאת דעת כולם צריך להשלים השיעור ויכול להשלים בשאר מיני אוכלים, ומ"מ יש לעיין אם הכא נמי צריך לחוש לדעות דשיעור ערובין הוא ד' ביצים או דלמא דהמשנ"ב לא חש להחמיר הכא כ"כ, ומשו"ה ס"ל דסגי לחוש לדעת הי"א דשיעור עירובין הוא ד' ביצים, וא"כ הכא שאוכל כשיעור סעודת ערב ובוקר סגי לאכול ג' ביצים מהפת הבב"כ ולחוש רק ל"א דג' ביצים הוא שיעור עירובין.

ובמשנ"ב (בסי' שס"ח סקי"ב) גבי עירובין כתב דלכתחילה יש לנהוג כ"א

לסעודה, ומשו"ה כתב דצ"ל דהשיעור הוא כאכילת אדם בינוני בכל מדינה ומדינה, כדאיתא בביה"ל דבקטנים וזקנים שיעורם שונה ה"ה בכל מדינה יש שיעור שונה.

ג. ובמשנ"ב כתב דלכתחילה יש לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול ארבע ביצים, ובשיעורים של תורה (להגרי"י קנייבסקי זצ"ל) כתב דשיעור של כוס תה יש קצת יותר מד' ביצים, ובמשנ"ב נתבאר דאף דיש לחוש לדעות דסברי דיש להשוות השיעור גבי פהבב"כ לשיעור עירובין מ"מ לא חשש אלא למנ"ד התם דשיעור ד' ביצים.

ג. והנה יש לחקור בדעת המג"א הגר"א וסייעתם דס"ל דבעי שיעור קביעות סעודה של סעודת ערב ובוקר, ומהני לצרף לשיעור דברים אחרים הנאכלים עם הפת, אי בעי מ"מ שיאכל ג' או ד' ביצים מהפת דוקא ורק משיעור ג' או ד' ביצים פת ישרים לשיעור שביעה ע"י דברים אחרים, וכדחזינן גבי עירובין וכתובה דבסעודה בינונית שיעור הפת שאוכל בסעודה הוא בשיעור ג' או ד' ביצים ומשלים לכדי שביעתו ע"י דברים אחרים, או דלמא דאפי' אכל כזית פת מהני אם ישרים לשיעור שביעה בדברים אחרים וחשיב קביעות סעודה.

א. ובשו"ע הרב (סק"ח) כתב ולפיכך האוכל כ"ד ביצים ממין לחם זה עם לפתן כזה עד ששבע מברך המוציא וברכהמ"ז ובפחות מכן מברך על לחם אחר תחילה, מבואר דס"ל דבעינן לאכול כ"ד ביצים מהפת הבב"כ דוקא ולהשלים לשיעור קביעות סעודה יכול לצרף דברים אחרים.

וב"כ התו"ח (סקט"ו) דלדעת המג"א בעינן שיאכל שיעור דג' או ד' מהפת הבב"כ ויכול להשלים בדברים אחרים לשיעור דקביעות סעודה.

לשיעור סעודה דערב ובוקר באכילת דברים
אחרים, ולדעת השו"ע הרב והתו"ח צריך
לאכול שיעור ד' בצים מהפת הבב"כ וישראל
השיעור ע"י דברים אחרים, וצ"ע.

שהוא שיעור ד' ביצים ובדיעבד די בשישה
ביצים כ"א דשיעור קביעות סעודה הוא ג'
ביצים, וא"כ לכאו' הכא מה"ת אי"צ לחוש
ולאכול יותר מג' ביצים מפת הבב"כ וישראל



הרב שרון שרפי

ביאורים חדשים בהגדה של פסח

(א) פתיחה

הקדמה להגדה של פסח - "אותה ארוחה שביציאה"

יסודות החג מגדולי הדורות

בית הלוי - החילוק בין שמחת יו"ט לשבת

ספורנו - שמחה היא דבקות והתקשרות

רבינו בחיי - יסוד ברכת ההודאה

כוזרי - העצה להגדלת השמחה

רמח"ל ומהר"ל - מה הועילה יצ"מ, הרי אנו עדיין משועבדים

רמח"ל (מאמר החכמה) - יציאת מצרים - גאולה מתמשכת

שפת אמת - עיקר שעבוד מצרים - שעבוד הנשמות

החינוך (שנו) - יצ"מ - כניסה להנהגת שפע (בלא אפשרות הפקעה)

ר"נ (ואבודרהם) - קיום מצות ד' כוסות - סיבה לגאולה

רמח"ל - בליל הסדר ניתן לרכוש מדרגות בקפיצה

(ב) סימני הסדר

רמזי סימני הסדר

(ג) קדש

בגדר בחירת עם ישראל

בביאור גדר כח ההבדלה

בגדר ברכת "שהחיינו"

(ד) ורחץ

בדין נט"י לפחות מכזית

(ה) כרפס

זכר לכתונת פסים

(ו) מגיד

"בבהילו יצאנו ממצרים" - למה הרמב"ם הוסיף משפט

יציאת ישראל ממצרים - בזכות או בחסד

הריבוי בסיפור יציאת מצרים - חובה או מעלה

בחידוש השפת אמת - שהסיפור הוא במקום גלות

ניסי מצרים וניסי הגאולה העתידה - מי יותר גדול

היכן כתובה ההבטחה - שבכל דור יצילנו ה'

בביאור השם "מצה"

המצה - זכר לשעבוד או לחירות

(ז) רחצה

בהערת הגריש"א על המ"ב

(ח) מוציא - מצה

כמה כזיתות צריך לאכול

בשיטת הרמב"ם שגם מצה מטבילים בהרוסת

(ט) מרור

בסתירת המ"ב בדין אכילת מרור

(י) בורך

בהערת המ"ב על השו"ע - שאמירת "זכר למקדש" נחשב הפסק

(יא) שולחן עורך

סיבת ת"ב - ליל הסדר או מכירת יוסף

(יב) צפון

חידוש החת"ס - בענין אפיקומן בחיפזון

הסגולות שבאפיקומן

(יג) ברך

"הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו הנביא"

(יד) הלל

בביאור מנהג אמירת "שפוך חמתך"

הערה בדברי הראשונים ביסוד מנהג זה

ביאור עומק בקשות "שפוך חמתך"

מדוע לא הוזכר ב"הלל הגדול" - חסד נתינת התורה

(טו) נרצה

"הלל" "נרצה" או "הלל - נרצה"

י"ג מידות - רק לישראל או גם לאומות

סיום

(א) פתיחה

הקדמה להגדה של פסח

"מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום

שלא הספיק בצקם של אבותינו

להחמיץ" (הגדה של פסח)

ובאופן שכל החג ויסודות ענייניו, כולם

סובבים סביב החמץ והמצה, ואשר

על כן נקרא החג בתורה בשם "חג המצות"

בלבד (השם "פסח" מופיע בתורה רק

במשמעות של קרבן, יעויין רש"י בא יב,יא).

מהיכן הגיעו החמץ והמצה

והנה, הטעם שבחג הפסח - אנו נזהרים

מחמץ ואוכלים רק מצות, הוא משום

שבזמן היציאה ממצרים מיהרו המצרים

הנה מוצאים אנו, שכל מצוות החג סובבות

סביב החמץ והמצה; איסור אכילת חמץ,

איסור הנאה מחמץ, כל יראה חמץ, כל ימצא

חמץ, מצות השבתת חמץ, ומצות אכילת מצה.

ובצק מחמיץ תוך ח"י רגעים, לכאורה היה אפשר בקלות לסדר, שהיציאה תתחיל חצי שעה קודם, ולמה הוציאים ה' רק ברגע האחרון, שלא נותר בו זמן להחמצת הבצק.

גאולת מצרים - לא היתה ברורה

והנראה בזה, ע"פ מה שכתב הבית הלוי (דרוש ד) בשם האריז"ל, שיציאת מצרים היתה לפני הזמן שנקצב לשעבוד (ארבע מאות שנה), שהוצרך הקב"ה להוציאם לפני הזמן, בכדי שלא יכנסו בשער הנ' ואז לא יוכלו לצאת עוד, יציאה מוקדמת היא בעייתית, כיון שתכלית השעבוד הוא ניקוי הזוהמה - כהכנה לקבלת התורה, והיציאה לפני הזמן לא מאפשרת את קבלת התורה.

ואכן נתבאר בחז"ל, שגאולת מצרים היתה כולי האי ואולי - ובין הפטיש לסדן.

כולי האי ואולי, שיעויין רש"י (בשלח יד, יט) שבזמן היציאה היו ישראל נדונים בדין קשה, אם להנצל או להאבד עם המצרים בים, כיון שהיו במ"ט שערי טומאה, וללא כל זכויות, וקיסרגה מידת הדין "מה נשנו אלו מאלו", והרי שהיציאה ממצרים - לא היתה מובטחת כלל.

ובין הפטיש לסדן; שמצד אחד, עדיין לא הגיע הזמן לצאת, שעדיין לא נשלמו ארבע מאות שנה של שעבוד שנקצב להם (לנקותם ולזככם, על מנת להכניס לקבלת התורה).

ומצד שני, הרי שאי אפשר להשאר יותר, שכיון שהגיעו למ"ט שערי טומאה, יש חשש שבכל רגע יכנסו חלילה בשער הנ', ולא יוכלו לצאת יותר ממצרים לעולם.

החיפזון מכוון - ולא מקרי

הנהגה זו - של הילוך בין שתי קצוות,

לשלח את ישראל מיוחד מכת בכורות, ולא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ ונעשו עוגות מצות ולא חמץ.

ולכאורה הוא דבר מופלא, למה זה כ"כ חשוב מה אכלו אבותינו בשעה שיצאו ממצרים, והלא עיקרו של חג - הוא מה שנגאלו ויצאו מעבדות לחירות, ומה איכפת לי מה אכלו, וכי אם היו אוכלים ביציאה לחם - לא היו נגאלים.

ועוד קשה, שמילא אם היינו אוכלים מצה - כ"זכר" למה שאכלו אבותינו ביציאה - ניחא, שמצינו שעושים "זכר" לדברים שקרו לאבותינו. אמנם למה ארוחה זו קובעת את שם החג - "חג המצות", וכי אם היו אוכלים ביציאה עוגות היה נקרא שמו "חג העוגות".

הארוחה שביציאה

והבלתי יאומן קורה לפנינו, אנו מנקים את הבית (כחודש לפני), בודקים חמץ מבערים חמץ ומוכרים חמץ, מקפידים בחמץ במשהו, משתטחים על הרצפה ומחמירים, ואוכלים כל החג מצות - רק בגלל אותה "ארוחה" ביציאה. וכאילו במכוון כל זרקורי החג הוסטו מעניין הגאולה - אל אותה ארוחה צדדית, ובה עיקר ההתעניינות וממנה כל החג.

וכל רואה יפלא - הלא דבר הוא.

וכי אי אפשר לצאת יותר בנחת

והנה מבואר בתורה, שיצאו ישראל בחיפזון (בהלת מהירות) ממצרים, ולכן אכלו מצות כאמור. והנה יש לשאול, שהנה מכת בכורות החלה בליל ט"ו בחצות הלילה, ובני ישראל יצאו רק למחרת בחצות היום, ונמצא, שמאז שמתו כל הבכורות - היו ישראל במצרים - שתיים עשרה - שעות, והואיל

הגאולה - קשר האהבה האינסופי - בין קודשא בריך הוא לכנסת ישראל, שעל אף היותם בלא זכויות כלל ובקטרוג עצום ונורא, הוציאם ה' ברחמים עצומים ולפנים משורת הדין, ועל אף שלא נגמר תיקונם בשעבוד מצרים ולא היו מוכנים לקבלת התורה.

אהבה עצומה זו - שהולידה גאולה בחיפזון ומתוך דילוג על קטרוגים, היא היא העומדת מאחורי איסורי חמץ ומצה, שהלא כאמור, אי אפשר היה להגאל אלא מתוך חפזון, וחיפזון זה - הוא שגרר אחריו את איסורי החמץ והמצה, שרק מחמתו - בצקם לא החמיץ ואכלו רק מצות.

יסוד ושורש החג - החמץ והמצה
ולמדנו, ש"איסורי החמץ והמצה" מקפלים בתוכם את כל סיפור יציאת מצרים, ומה שאכלו אבותינו ברגע היציאה הוא מרכז סיפור הגאולה, שהרי רק עם "מצה" אפשר היה לצאת ממצרים, שכיון שיצאו קודם הזמן, אי אפשר היה לצאת עם "חמץ" - בנחת.

ונמצא, שיסוד ושורש חג הפסח הוא "החמץ והמצה", באשר אותה ארוחה ברגע

להשאר עד הרגע האחרון הניתן, ובהגיע הרגע להוציאם מיד, היא שהולידה את היציאה החפוזה ממצרים, שכל עוד היה אפשרי למשוך את שהותם של ישראל במצרים - הרי שחייבים לעשות כן^א, ובהגיע הרגע שלא ניתן להשאר - הרי שיש לצאת במהירות.

ונמצא, שלא רק שהחיפזון ביציאה היה מכונן ולא מקרי^ב, אלא שאי אפשר היה לצאת אלא בחיפזון.

מי היה בלחץ

ויעויין בתרגום יונתן בן עוזיאל, על הפסוק "ואכלתם אותו בחיפזון" שכתב, "ותיכלון יתיה בבחילו דשכינת מארי עלמא, מטול דחייסא מן קדם ה' לכון הוא". והיינו, ששורש סיבת החיפזון לא היתה בהלת המצרים^ג, אלא "בחילו דשכינת מארי עלמא", שכל כך דאגה לעם ישראל - כיצד יתקיימו הדברים, שחלילה לא ישארו במצרים לעולם.

חיפזון השכינה = אהבה

הנחה זו - מלבד מורכבותה הרבה, הרי שהיא מקפלת בתוכה את לב הגרעין של הישועה, ואת הכח והסיבה המניע את

א. ושני טעמים בדבר: א) שעוד לא הגיע הזמן לצאת, שעדיין הגזירה בתוקף. ב) לטובת כלל ישראל - שינוכה להם כמה שיותר מחוב השעבוד.

ב. ובה אולי יש ליישב, את הערת הראשונים (שבלי הלקט והאבודרהם) שחקשו, מדוע אמרה התורה שטעם אכילת מצה הוא - בגלל שלא הספיק בצקם להחמיץ כי גורשו ממצרים, והלא נצטוו על אכילת מצה עוד כשהיו במצרים (יעויין שמות יב, "ואכלתם אותו בחיפזון"). ותיירצו, שהקב"ה ראה את העתיד להיות, וצפה את החיפזון שיהיה, ולכן צויה אותם על שם העתיד.

ועל פי האמור, שהחיפזון היה מכונן (כיון שלא היתה דרך אחרת לצאת - אלא בחיפזון), הרי שלא רק שהודיע להם ה' את העתיד - שכך יהיה, אלא שמעיקרא הודיעם שרק בחיפזון אפשר לצאת ממצרים, ונמצא, שאכן טעם המצה הוא בגלל החיפזון, אלא שהכל היה מתוכנן מראש.

ג. שאף שחששו לחייהם, יש להניח שמכיון שכל הבכורות כבר מתו בנקודת חצות הלילה, ומאז לא מתו יותר, הרי שהבינו שהמכה נסתיימה. ועוד, גם אם היו מבוהלים, הרי שסיבת הבהלה השורשית לא היתה אלא דאגת שמים - שלא יכנסו ישראל בשער הנ', ומזה נשתלשלה בהלת המצרים, שמשמים גרמו למצרים בהלה, בכדי שיצאו ישראל מהר.

ששמחו בקלקול המחולות - הוא רע מן הפשע והמרד שעשו בעגל".

ובפשטות הביאור, שאף שאדם עושה עבירה, מ"מ היא אינה חלק ממנו, אמנם השמח בעבירה - מתדבקת נפשו לעבירה, והוא גרוע מהמעשה עצמו.

מעלת שמחת החג

ומאידך כתב הספורנו (שמות כג, יד) "שלש רגלים תחג לי בשנה" - כענין ישמח ישראל בעושו (תהילים קמט) - על היפך וירא את העגל ומחולות".

וכוונתו בזה על פי מה שייסד לעיל, שע"י שמחת החג לא רק שמקיים מצות "ושמחת בחגך", אלא שפועל שתדבק נפשו בה' (ישמח ישראל בעושו) - דבקות שלא תתבטל, היפך מן הדבקות בעגל שלא היה לה תקנה, והוא יסוד גדול.

ויתכן עוד לבאר בזה, מה שהעיד המהרח"ו על האריז"ל, שכל המעלות שזכה להם היה על השמחה הגדולה שהיתה לו בעשיית המצוות, והיינו כנ"ל, שע"י השמחה במצוה - הנפש מתדבקת בה' דיבוק שאין לו פירוד, וזוכה משום כך למעלות גדולות.

יסוד ג - רבינו בחיי - יסוד ברכת ההודאה

כתב רבינו בחיי (דברים כו, ה) "ארמי אובר אבי וירד מצרימה", והכוונה במליצת הפרשה הזאת, שיתחייב האדם לתת אל ליבו בזמן מעלתו ושלותו - זמן הירידה והשפלות שהיה לו, וכן אמר קהלת (ז, יד) "ביום טובה היה בטוב - ויום רעה ראה", ביאורו, ביום טובה - ראה ביום רעה, וזה כדי שיתבונן ביתרון שיש לו, ואז יודה לה' יתעלה הטוב והמיטיב לו".

היציאה היא היא מעמיד הישועה - וממנה כל החג, באשר אכילת המצה וההמנעות מחמץ מקפלים בתוכם את סיפור האהבה המופלא שבין קודשא בריך הוא לכנסת ישראל, והיא היא יסוד ושורש גאולת מצרים, ועל כן נקרא החג דוקא בשם זה - "חג המצות".

יסודות החג מגדולי הדורות

יסוד א - בית הלוי - החילוק בין שמחת יו"ט לשבת

כתב הבית הלוי (עה"ת פרשת תרומה), איתא בזוהר, "וזריתי פרש חגיכם - ולא פרש שבתכם", פירוש, שבאכילה של שבת כתוב, "וקראת לשבת עונג", אם כן, גם אם מתכוון לשם תענוג גופו - הרי הוא מכוון לשם מצוה (שזה עצם המצוה - להתענג).

אבל ביו"ט לא כתוב "עונג" אלא "כבוד ושמחה", ולכן אם מכוון לתענוג - הרי שאין כוונתו למצוה, ועל כן צריך ליזהר שתהא כוונתו לשם מצוה, כלומר, שיתענג לכבוד היו"ט.

יסוד ב - ספורנו - מעלת שמחת החג

השמחה היא דבקות והתקשרות: הנה ידוע חידושו הגדול של הספורנו (שמות לב, יט), שעיקר העונש בחטא העגל לא היה על עצם עשיית העגל, אלא על הריקוד והשמחה שהיו מסביב לו.

וז"ל הספורנו שם עה"פ "וירא את העגל ומחולות ויחר אף משה", כשראה שהיו שמחים בקלקול שעשו, כענין (ירמיה יא) "כי יִצְתְּכִי אֶז תַּעֲלוּזִי" - בזה התקצף ונואש שיוכל לתקן את המעוות, באופן שיחזרו לתמותם ויהיו ראויים לאותם הלוחות, דמה

להוציאו לרשות אחר, לפי שכל אשר לישראל - לו הוא, ומה שקנה עבד קנה רבו. ולמדנו מדברי החינוך, שכיון שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הביא אותם תחת השגחתו באופן של קבלת שפע של ברכה וטובה תמיד, עד כדי שאי אפשר ליהודי להפקיע את עצמו מהנהגה זו.

יסוד ו - רמח"ל - מה הועילה יציאת מצרים

כתב הרמח"ל (דרך ה' חלק ד פרק ח) "כי הנה עד יציאת מצרים, היו ישראל מעורבים בשאר האומות גוי בקרב גוי, וביציאתם נגאלו ונבדלו.

והנה עד אותו הזמן, היו כל בחינות גופות בני האדם - חשוכות בחושך וזוהמה שהיה מתגבר עליהם, וביציאה נבדלו ישראל, ונמצא גופתם ליטהר ולהזדמן לתורה ולעבודה".

ובמאמר החכמה (ענין סדר ליל פסח) הוסיף, "הנה ביציאת מצרים נבררו ישראל ונבדלו מכל העמים, להיות מתעלים במדרגתם - ממדרגת האנושיות החומרית, ולהיות ראויים להתעטר בעטרות הקדושה, מה שעד אותו הזמן היה חושך החומריות מתגבר בגוף, וגודם לאור התורה שלא יאיר.

והנה מאחר שסבלו ישראל העיניו והשעבוד הגדול, נתפייסה מידת הדין ונשאר המקטרג בלי טענה, ונזדמנו לאור באור העליון".

יסוד ז - מהר"ל - מה הועילה יציאת מצרים

כתב המהר"ל (גבורות ה' פרק סא) "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה הרי

כלומר, שחייב האדם ביום הטוב לו, להיזכר ולהתבונן בימי הרעה שעברו עליו, ואז ירגיש ביותר את הטוב שיש לו עכשיו, ובפרט הדברים נחוצים בכדי לקיים כראוי את מצות "ושמחת בחגיך".

יסוד ד - הכוזרי - העצה להגדלת השמחה

כתב הכוזרי (ג, יז) "ההתכוננות להנאה והרגשתה, והמחשבה על העדרה קודם לכן, כופלת את ההנאה, וזה מתועלת הברכות למי שהוא רגיל בהן בכוונה והבנה, מפני שהו מציירות מן ההנאה בנפש, ושבח עליה למי שחננה, בעוד שכבר היה מזומן להעדרה, ואז תגדל השמחה בה.

וכמו שאתה אומר "שהחיינו וקיימנו" - וכבר היית מזומן למות, ותודה על שהחייך ותראה בזה ריוח".

יסוד ה - החינוך - יציאת מצרים - כניסה להנהגת שפע בלא אפשרות הפקעה

כתב ספר החינוך (מצוה שנו - מצות חרמים), משרשי המצוה, לפי שישראל הוא העם אשר בחר הקל לעבודתו ולהכיר שמו, והם אינם תחת ממשלת המזלות, אלא תחת ידו של הקב"ה מבלי אמצעות מלאך או מזל.

וכמו שאתה מוצא כשגאלם ממצרים, שהוא בעצמו ובכבודו הוציאם משם, ולכן, בכל עת היות ישראל מחזיקים בתורתו ומתעטרים בעבודתו - לא תנוח בהם רק טובה ושפע ברכה, ורוח נדיבה תסמכם.

ועל כן כי יקצר רוח אחד מהם, ויוציא מפיו קללה וחרם על ממונו שהם תחת הברכה, הודיעו הכתוב שאי אפשר לו

אמנם הרי זה כמי שקוצב עץ אחד, שמכה בו הכאה אחר הכאה - עד שקוצב אותו לגמרי. וכן אנו עושים בכל שנה ושנה, מתעוררים בכה הראשון שהאיר ובתיקון שנתקן אז, ומתחזקים להמשיך הדבר לפנינו עד שיגמר.

והנה בסוף הכל, ארבע הקליפות עצמן - תתהפכנה על האומות ותאבדנה אותן, והן ארבע כוסות של פורענות שלהן, ולישראל תהיינה ארבע כוסות של ישועה, בהארת ארבע אותיות השם ברוך הוא, שזכרנו".

יסוד ט - שפת אמת עיקר שעבוד מצרים - שעבוד הנשמות

כתב השפת אמת (ויקרא לפסח תרנ"ז) "כשם שהגופים השתעבדו למצרים למטה - כך השתעבדו הנשמות למצרים למעלה, יחד עם כל הנשמות הישראליות שבכל הדורות".

יסוד י - רמח"ל - בליל הסדר ניתן לרכוש מדרגות בקפיצה

כתב הרמח"ל (בקיצור הכוונות עמוד סז), בליל יציאת מצרים, עשה הקב"ה שבפעם אחת יבואו כל המוחין - מקטנות עד לגדלות, ואז הס"א לא יכלה לעמוד באורות הגדלות והלכה לה. וכן בכל שנה ושנה, בליל פסח מאירים כל המוחין עד הגדלות בפעם אחת (בקפיצה), ובזה קדושת ליל פסח גדולה מכל המועדים, כי בשאר המועדים ניתוספה קדושה - אבל לפי סדר העליות (לא בבת אחת), אבל הכא בליל פסח - הכל בא ברגע, כמו בפעם הראשונה בעת יציאת מצרים".

(ב) סימני הסדר

קדש - ורחץ - כרפס - יחץ - מגיד - רחצה -

אנו משועבדים בשאר מלכויות, ומאי שנא מלכות מצרים משאר מלכויות.

ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים, קבלו הטוב בעצם עד שהיו ראויים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה - עצמית לישראל, שהם ראויים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם, ודבר מקרי - לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם - עם השעבוד במקרה.

כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים - ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים שנאמר (שמות יט): "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה - לא תתבטל בגלותם שהוא במקרה".

יסוד ח - רמח"ל - יציאת מצרים היא רק ההתחלה

כתב הרמח"ל (במאמר החכמה שם), "הנה ידוע שמדרגות הטומאה הן ארבע, וכולן שלטו מאחר חטאו של אדם הראשון, וכולם היו מתנגדות אל הקדושה והטוב שלא ימצאו בעולם, והיו ישראל סגורים בתוכן, שלא היו יכולים לצאת כלל, עד שהאיר להם הקב"ה בכוחו הגדול, ושיבר ארבע הקליפות והוציא ישראל מתוכן, וזה ענין ארבע הגאולות המוזכרות בפרשה, וזה עשה - ע"י שהאיר על ישראל ארבע אותיות השם ברוך הוא.

גאולת מצרים - גאולה מתמשכת

והנה ענין זה במצרים היה התחלה בלבד - שיצאו ישראל מהן, אך סוף הכל צריך שיהיה שישלטו ישראל עליהן ויכבשון לגמרי, וזה יהיה לעתיד לבא.

אדם בסעודת יו"ט להאכיל לשאר עניים עמו. וכתב המ"ב שם (ס"ק יז), שמי שאינו עושה כן אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו.

היסוד השלישי - סיפור יציאת מצרים

והיא מצות עשה מן התורה בלילה הזה, לספר ולהגיד לבניו ולבני ביתו על הנפלאות שעשה ה' לנו ביציאה ממצרים.

היסוד הרביעי - מניעת מחשבת צער

ודאגה בלילה הזה

בנפסק בשו"ע (שם), שחייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, והוא מצוה מן התורה של "ושמחת בחגך". ויעויין במ"ב (תע"ב סק"ח) שהביא שאסור לאדם להסב על ברכי עצמו, משום 'דמחזי כדואג' - והרי, שאפילו להיראות כדואג - אסור.

היסוד החמישי - דקדוק ההלכה

ביון שפרטי הלילה הזה מרובים עד מאוד (והביאו בשם הגר"א שמנה כ-64 מצוות דאורייתא ודרבנן בליל הסדר - מזמן תפילת ערבית), על כן יש לדעת היטב את מסקנת ההלכה בכל דין, וכן להקפיד על אופן קיום מצוות הלילה.

היסוד השישי - שירה והלל

הנה מיסודות הלילה - הוא החובה להודות ולהלל לה' על כל הניסים שעשה לנו ולאבותינו, ועל כן בנוסף להלל הרגיל (של כל השנה) אנו מוסיפים על הכוס הרביעי את "ההלל הגדול" (פרק קלו בתהילים)¹.

והנה יתכן לומר, שכל ששת יסודות הלילה - רמוזים היטב בסימני הסדר.

מוציא - מצה - מרור - כורך - שולחן עורך - צפון - ברך - הלל - נרצה

הנה מחמת פרטיו הרבים של ליל הסדר, כתבו הראשונים סימנים שונים בכדי לזכור את הדברים. הסימן הנפוץ ביותר הוא 'קדש ורחץ' שיש מייחסים אותו לרש"י (כן כתב במחזור ויטרי - הלכות פסח סימן סה). אמנם יש שמייחסים אותו לרבינו שמואל מפלייזא מבעלי התוספות (אוצר התפילות עמוד 964).

רמזי סימני הסדר

וכבר נהגו מפרשי ההגדה לכתוב רמזים שונים בסימני הסדר, וידוע שבעל יסוד ושורש העבודה (בשער ט פרק ו) כתב, שסימנא מילתא בתיבות אלו, שנרמזו בהן סודות גדולים ונפלאים מאד, יעוי"ש.

ונוסף בזה רמזים ששמעתי מאבי שליט"א, שהנה יסודות ועיקרי ליל הסדר הם לכאורה ששה:

היסוד הראשון - השפעה משמים -

שלא כפי מעשינו

הנה ישנה הנהגה מיוחדת משמים בליל הסדר, שלא כפי הנהגת המשפּט הרגילה. שהנה פסח - הוא מלשון דילוג ורחמים (יעויין רש"י בא יב), ועל כן אף שלא היו ראויים ישראל להגאל כלל מצד מעשיהם (שהיו במ"ט שערי טומאה, וקטרוג עצום של מידת הדין) - הוציאם הקב"ה ברוב רחמיו.

היסוד השני - שיתוף העניים

בשמחת החג

כתב השו"ע (או"ח תקטז, ב), שחייב

ד. חיוב ההלל בליל הסדר הוא מיוחד, ונלמד בגמרא (פסחים צה:) מן הכתוב (ישעיה ל) "השיר יהיה לכם

קדש - ורחץ: יסוד א - אף שההנהגה בכל השנה היא - סור מרע ואח"כ עשה טוב, שאי אפשר לאדם להיות טובל ושרץ בידו, מ"מ, בליל הסדר שהנהגת שמים היא הנהגה של "דילוג" ולפנים משורת הדין, ושפיכת שפע שלא כפי מעשיו, הרי שצורת ההנהגה היא - קדש - אף שעדיין - לא רחץ - ואינו ראוי, ועדיין לא סר מעוונותיו.

כרפס - יחץ: יסוד ב - כיון שישנה חובה לשתף את העני בסעודה כאמור, לכן רמז, שאף אם מאכלך הוא רק כרפס (שאינו בעל ממון), מ"מ יחץ - כלומר, חצה ושתף את מאכלך עם העניים.

מגיד - רחצה: יסוד ג - חובת הסיפור אינו רק לאדם עצמו, אלא מגיד רחצה - כלומר, שישנה חובה להגיד ולפרסם את סיפור הרחצה - היטהרות ישראל מחושך מצרים.

מוציא - מצה: יסוד ד - יש להוציא מליל הסדר - ענייני כעס, מריבה ודאגה, וזהו מוציא מצה - כלומר, הוצא הנהגות ומחשבות לא טובות.

מרור - כורך - שלחן עורך: יסוד ה - חובת הדקדוק במצוות הלילה (בכל מצב), בכדי 'לקצור' את כל 64 מצוות הלילה, וזהו מרור כורך שולחן עורך - כלומר, גם

אם חלילה אדם מוקף בקשיים (מרור כורך), מ"מ שולחן עורך - ויש להקפיד על השו"ע בדקדוק.

צפון - ברך - הלל: יסוד ו - תברך ותהלל את ה' הצפון, לעומק מחשבותיו הנסתרות, ורוב חסדיו בלילה זה.

נרצה: מבקשים אנו, שבזכות קיום ששת יסודות הלילה - יהי רצון שמעשינו יהיו "נרצים" - עד כדי - שהעץ הגלות יפול - וכלשון הרמח"ל (במאמר החכמה), "הרי זה (קיום מצוות הלילה) כמי שקוצב עץ אחד, שמכה בו הכאה אחר הכאה - עד שקוצב אותו לגמרי, וכן אנו עושים בכל שנה ושנה, מתעוררים בכח הראשון שהאיר ובתיקון שנתקן אז, ומתחזקים להמשיך הדבר לפנים עד שיגמר", ולכן בקשתינו כאן היא - "לשנה הבאה בירושלים הבנויה".

מוציא - מצה: יסוד ד - יש להוציא מליל הסדר - ענייני כעס, מריבה ודאגה, וזהו מוציא מצה - כלומר, הוצא הנהגות ומחשבות לא טובות.

מרור - כורך - שלחן עורך: יסוד ה - חובת הדקדוק במצוות הלילה (בכל מצב), בכדי 'לקצור' את כל 64 מצוות הלילה, וזהו מרור כורך שולחן עורך - כלומר, גם

כליל התקדש חג" - ופירש", שפסוק זה מדבר על השיר וההלל שיאמרו ישראל לעתיד לבא, ביום גאולתם מן הגלות, ואמר הנביא, ששיר זה יהיה - כמו ההלל שמשוררים ישראל בכל שנה בליל פסח (ליל התקדש חג), על גאולתם ממצרים.

ויעויין בר"נ (פסחים כו: מדפי הרי"ף) בשם רב האי גאון שכתב, שישנם שני סוגים של חיוב הלל: א) חיוב קריאת הלל - בימים טובים, כשבח לה' לכבוד הו"ט. ב) חיוב שירה לה' - בכל פעם שנגאלים ישראל מצרותיהם.

והנה ההלל שאנו אומרים בליל הסדר הוא הלל של 'שירה'. ואף שחיוב זה שייך רק בבעל הנס עצמו - שמודה על הצלתו, מ"מ כבר ידוע לבאר בשם הגרי"ז (עמק ברכה עמוד עח), דכיון ששנינו (פסחים פ"י מ"ה) "שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", ולפיכך אנו חייבים להודות ולהלל. והרי, שאף אנו חייבים לומר שירה כמו אבותינו, שאף אנו נחשבים כבעלי הנס.

ג) קדש

בגדר בחירת עם ישראל

"ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם, אשר בחר בנו מכל עם"

לכאורה צ"ע, שבפשטות גדר "בחירה" - היא העדפה מבין כמה אפשרויות.

בנתינת התורה), נראה שהדברים לכאורה מוכרחים מחשבון הפסוקים בתורה.

שהנה לאחר מעמד הר סיני, אמר הקב"ה למשה (שמות כד, יב) "עלה אלי ההרה ואתנה לך את התורה והמצוה אשר כתבתי להורותם", ויעוין רש"י ומפרשים שם, שהכוונה לנתינת שני לוחות הברית, שעלה משה לשמים בכדי להורידם לארץ.

ולכאורה צ"ע, כיון שכבר ניתנה התורה לישראל ונתחייבו במצוות, מה יתן ומה יוסיף אם יוריד משה את הלוחות.

ובעיקר צ"ע, שהנה איתא בגמרא (שבת פח.), שכשעלה משה למרום נלחמו בו המלאכים ולא רצו בשום אופן שיקבל את התורה. ולכאורה קשה, מה נזכרו כעת המלאכים להתנגד לנתינת התורה, והרי כבר ניתנה מקודם בהר סיני, והיה על משה לומר להם "נזכרתם מאוחר היא כבר ניתנה" (ולא לענות להם תשובות המובאות שם בגמרא, כדוגמת "כלום במצרים נשתעבדתם, יש לכם אב ואם").

אלא לכאורה מוכרח, שעל עצם מעמד הר סיני וקבלת עול מצוות - לא התנגדו המלאכים, דמה איכפת להם שיקימו ישראל את המצוות, אלא שכל עיקר התנגדות המלאכים היתה לבעלות ישראל על התורה (מחשש לסילוף התורה ע"י יצרם הרע), שלכן קרא הקב"ה למשה לבא ולהוריד את הלוחות לארץ, רוצה לומר, לקבל את הבעלות על התורה (בנוסף לקיום המצוות שכבר קיבלו בהר סיני).

שני חלקים בקבלת התורה

ונמצאנו למדים, ששני חלקים היו במעמד הר סיני. הראשון, קבלת המצוות בהר סיני (ע"י שמיעת עשרת הדיברות,

ומכיון שחזר הקב"ה על כל האומות ואף אחד לא רצה לקבל את התורה (עבודה זרה ב:), נמצא, שמלבד ישראל לא היו "מועמדים" לקבל את התורה. וא"כ קשה, איך אנו אומרים "אשר בחר בנו מכל עם", שהרי לא היתה כאן כלל בחירה, וצ"ע.

קיום מצוות או בעלות

והנה כתב הקצוה"ח (בהקדמה לספר), שבנתינת התורה היו שני עניינים: א] קיום התורה והמצוות ב] הבעלות על התורה, יעוין"ש. וצריך לומר, שכל שהציע הקב"ה לאומות - הוא רק אפשרות לקיום מצוות ותו לא, ובזה באמת י"ל, שהוא לא "בחר" בעם ישראל, שהרי לא היו מועמדים אחרים כלל.

אכן ביחס לבעלות על התורה, זה לא עלה על דעת להציע לאומות, ובזה אכן "בחר" רק בנו מכל העמים, שרק לישראל הוצעה האפשרות לקבל את התורה במתנה.

ויעוין בדרשות הר"נ (הדרוש השביעי), שהארץ לבאר את המשמעות העצומה שיש לבעלות ישראל על התורה, ובראשם, שמעתה ההלכה לא נקבעת כפי האמת, אלא כפי שכלם של חכמי ישראל שבאותו הדור - וכשם שגוזרים בבי"ד של מטה, כך תהא ההנהגה בבי"ד של מעלה, והדברים עתיקים).

ראייה לדברים

והדברים מדויקים מאד לכאורה, בנוסח ברכת התורה "אשר בחר בנו מכל העמים - ונתן לנו את תורתו", רוצה לומר, שבחר בנו - בזה ש"נתן" לנו (נתינה גמורה) את התורה (ושמא לכן נקרא חג השבועות "זמן מתן תורתנו" ולא "זמן קבלת התורה").

ולעצם יסוד הקצוה"ח (שהיו שני חלקים

האמונה בבורא העולם, וממילא המחלל שבת הריהו ככופר בעיקר.

הבדלי מעמדות - סימן לבעלות

והנה, מקום שהוא הפקר ואינו בבעלות פרטית של אף אדם - וכגון מדברות וימים, אין בהם הבדלי מעמדות, וגדול וקטן עשיר ועני - שוים בו, שאין אדם שיוכל לצוות לחבירו כיצד לנהוג ומה לעשות במקומות אלו.

אכן, מקום שהוא בבעלות פרטית (וכגון מפעל) - הרי שאין בו שוויון, שיש פועל פשוט, ויש מנהל מחלקה, יש מנהל כללי ויש את בעלי המפעל, ואין מקום לטענת התנשאות - מדוע לא כולם שוים, שכיון שיש כאן בעלים אחד שהכל שלו, הרי שהוא קובע את מדרגות בעלי התפקידים, שבעלות היא סתירה לשוויון, שרק במקום הפקר כולם שוים.

ועל פי זה יתכן לומר, שנוסח ההבדלה שתקנו חז"ל, אינו רק בא לציין את סיומה של השבת (זכרהו ביציאתו), אלא להורות וללמד (כמו השבת עצמה) שיש מנהיג לבירה שחידש את העולם, ומסימני המנהיג בעולם - שיש בו הבדלי מעמדות, חלוקת תפקידים ומדרגים שונים.

ולכן באו חז"ל ופרטו את אותם עיקרי הבדלים: קודש וחול, אור וחושך, ישראל והעמים, ללמדנו כי רק במקום שהוא הפקר אין בו מעמדות וכולם שוים בו, ואם ראית עולם שיש בו מעמדות והבדלים - הרי זה סימן מובהק שיש כאן מנהיג לבירה.

בגדר ברכת שהחיינו

"שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה"

הכוללות בתמצית את כלל המצוות - רש"י, והשני, קבלת הבעלות וקביעת ההלכה (נתינת התורה), ובעוד שלגבי החלק הראשון (קיום המצוות) גם אומות העולם היו באפשרות הקבלה, הרי שביחס לחלק השני (הבעלות), י"ל שלא היו האומות בכלל, ולא הוצע להם דבר זה כלל.

כוונת ברכת הקידוש

ומעתה, זו כוונת הברכה "אשר בחר בנו מכל עם", ר"ל, ביחס לבעלות על התורה ונתינתה הגמורה - והוא שבת גדול ועצום לישראל, ונפק"מ לכוונת הברכה.

בביאור יסוד כח ההבדלה

"המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי הנעשה"

הנה לכאורה צ"ע בנוסח ההבדלה שתקנו חז"ל, כיון שבמצוה זו - עוסקין אנו בקדושת השבת וימים טובים, הרי שהיה נכון לומר "המבדיל בין קודש לחול" ותו לא, ומה ענין שאר ההבדלות לכאן (אור וחושך, גוי ויהודי), ואטו חז"ל מונים כרוכל את כל ההבדלות שיש בעולם.

והנראה אולי, שהנה כתב הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) "מצות עשה מן התורה, לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר: "זכור את יום השבת לקדשו", וצריך לזכרה בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה".

ובסיום הלכות שבת (פ"ל הט"ו) כתב הרמב"ם "השבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם, והמחלל שבת בפרהסיא הריהו כעובד עבודה זרה", וביאר המגיד משנה הטעם, כיון שהשבת מורה על

בהן 'שהחיינו' כסוכה ולולב ומקרא מגילה ופדיון הבן, ויש מצוות שלא תקנו בהן שהחיינו - כתפילין. אבל לא פירשו מפני מה תקנו במקצתן שהחיינו ובמקצתן לא תקנו.

ולי נראה, דשהחיינו דמצוות - בזמן תלי, כדמוכח בסוף פרק בכל מערבין (יומא מ:), דאמרינן בראש השנה וביום הכיפורים שהחיינו, דכיון דמזמן לזמן קאתי - אומר עליהו זמן. הלכך - סוכה ולולב ומקרא מגילה - מזמן מלזמן קאתו (ולכן אומרים בהם 'שהחיינו'). ופדיון הבן - אע"ג דלאו מזמן לזמן קאתי, אפילו הכי כיון שהיא מצוה התלויה בזמן ל' יום של תינוק, שיצא מכלל נפל ונכנס לכלל קיימא וחיות - שפיר שייך לברוכי ביה שהחיינו. אבל תפילין ומילה לא תלו בזמן (ולכן לא מברכים בהם 'שהחיינו').

והנה דברי הר"נ צ"ב לכאורה, דבתחילה כתב דברכת שהחיינו תלויה בזמן, ורק מצוה שבאה מזמן לזמן מברכין עליה שהחיינו. ואילו אח"כ הוסיף, שפדיון הבן אף שלא באה מזמן לזמן, מברכין שהחיינו כיון שבא לכלל חיות. ולכאורה קשה, מה לי שבא התינוק לכלל חיות, סו"ס אינו בא מזמן לזמן, ובזה הרי תלי ברכת שהחיינו, ומה תירץ הר"נ.

שהחיינו - הודאה על עצם החיים

והנראה אולי בזה, דכוונת הר"נ לומר שיסוד ברכת שהחיינו היא הודאה על עצם החיים, ושורת הדין שהיה אפשר לברך ברכה זו בכל יום, להודות שאנו חיים וקיימים (אולי בברכות השחר), אלא שתקנו חז"ל ברכה זו רק באותן מצוות שבהם חדוות החיים יוצאת מן השגרה ומורגשת טפי, שאז בהרגשה חשובה של החיים תקנו להודות עליהם, וזוהי תקנת ברכת שהחיינו

הנה פשוט שברכה זו היא חיוב גמור ואינה רשות, וכן פסק בשו"ע (תעג, א).

והנה יש לעיין בסיבת החיוב של ברכה זו, שהנה זה ודאי, שאף מי שאינו שמח (מכל סיבה שהיא) בהגיע היום"ט והמועד, וכגון שקשים עליו טרחות החג, הרי פשוט שחייב הוא לברך שהחיינו, ולא נאמר שכיון שאינו שמח פטור מברכה.

ובמו כן נראה פשוט, שהאוכל פרי חדש ואינו שמח כל כך באכילתו (אלא שמ"מ נהנה ממנו), הרי שודאי שמברך שהחיינו, ולא נאמר שאם חסר בשמחה א"כ יפטר מברכה.

ומה שאין כן בקניית בגדים וכלים, מבואר בפוסקים (לאורך סימן רכ"ג) שאם אינו שמח בכלי או בבגד - אינו מברך שהחיינו, וצ"ע מאי שנא משהחיינו דפירות ומועדים.

צריך שמחה או לא

עוד צ"ע, דהנה מחד הביאו הפוסקים דלחיוב שהחיינו (דכלים ובגדים) בעינן שמחה, ומאידך יעויין במ"ב (רכ"ג ס"ק ט, בשם תשובת הרשב"א סימן רמ"ה) שכתב על הדין שבמת אביו מברך שהחיינו על הממון שירש, וז"ל, "ואף שיותר היה מתרצה שלא ימות אביו ולא יירשנו, מכל מקום יכרך לברך שהחיינו, דאין ברכה זו תלויה בשמחה, אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו, ואע"פ שמתערב עמה צער ואנחה".

ולכאורה כדמות סתירה לפנינו, אם לחיוב ברכת שהחיינו בעינן שמחה או לא, וצ"ע.

יסוד הר"נ

כתב הר"נ (סוכה כב: מדפי הרי"ף) וז"ל, "כתבו התוספות שיש מצוות שתקנו

טיכול ראשון ולא יברך על הנטילה, ויקח מהכרפס פחות מכזית - ומטבלו בחומץ".

ובביה"ל הקשה על דין המחבר, שהרי אפילו בפת גמור פסק השו"ע (קנח, ג) שאין צריך נטילה בפחות מכזית, וכל שכן בדבר שטיכולו במשקה, והניח בצ"ע.

ובשעה"צ (אות סט) כתב בשם החק יעקב, שאף אלו שאין נוהגים בכל השנה ליטול ידיהם לדבר שטיכולו במשקה (מג"א קנח ס"ק ח וכשיטת), מ"מ בליל הסדר יטלו, כדי שישאלו התינוקות על השינוי, ומשמע שסיבת הנטילה אינה מן הדין, אלא בכדי לעורר שינוי.

ועיין בנצי"ב (בהקדמה להגדת אמרי שפר), שכתב דיסוד הנטילה הוא מדין "זכר למקדש", וכמו שעושים בלילה זה הרבה דברים זכר למקדש (כורך, אפיקומן, שני תבשילין), ולכן תקנו גם לרחוץ את הידיים לכל דבר שטיכולו במשקה, כמו שהיו עושים במקדש.

(ה) כרפס

זכר לכתנות פסים

כתב רבינו מנוח (על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ח) "ואנו נוהגים בכרפס זכר לכתנות פסים שעשה יעקב אבינו ליוסף, אשר בסיבתה נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים.

ובן כתב הבן איש חי (פרשת צו שנה שניה אות לב) "וטיכול ראשון זה - שהוא כרפס בחומץ, הוא זכר לסיבת קושי השעבוד, שהוא בשביל מכירת יוסף הצדיק עליו השלום".

ובן כתב האבודרהם, שכרפס הוא זכר לשישים ריבוא שנשתעבדו בעבודת פרך, ש"כרפס" הוא אותיות ס' פרך.

על מועדות וימים טובים, או מצוות הבאים מזמן לזמן.

והוסיף הר"נ, דכיון שתוכן הברכה ועניינה, הוא הודאה על עצם החיים (וכפי שאנו אומרים "שהחיינו וקיימנו"), הרי שאין לך מצוה המקפלת בתוכה הודאה על עצם החיים כפדיון הבן, שבעת המצוה (יום הל') יצא מספק מיתה לחיים, וא"כ אף שלא באה מזמן לזמן, כיון שהיא תלויה ביום הל' - ראוי לברך.

הודאה על החיים - בזמני חידוש ויציאה מהשגרה

ולאחר שנתבאר תוכנה של ברכת שהחיינו, יש לבאר שינוי ברכת שהחיינו בין מועדים פירות וכלים. שזמן המועדים הוא זמן של חידוש, והוא יציאה מן השגרה והרגשת שמחה לכלל, ותקנו אז להודות על עצם החיים. וכן בפרי חדש שהוא שינוי, ויש בו הרגשת חידוש לכלל, תקנו להודות.

אכן בכלים ובגדים שהם חלק מן השגרה היומית, שמעשים בכל יום שאדם בימינו קונה בגדים וכלים הנצרכים לו - לא תקנו בהם, אלא במקום שמרגיש שמחה יתירה, שאז התירו לו להודות (ומ"מ אין הדבר חובה).

ומ"מ אין הדבר תלוי בשמחה דוקא, אלא בתועלת וחידוש מהלך החיים, ולכן גם במקום שמת אביו ואינו בשמחה, כיון שקיבל תועלת גדולה מכסף הירושה, ויש כאן חידוש ויציאה מן השגרה, שפיר מברך שהחיינו.

(ד) ורחץ

נט"י על פחות מכזית

כתב השו"ע (תעג, ו) "נוטל ידיו לצורך

למה שנאמר אח"כ (הא לחמא עניא), כלומר, כיון שיצאו אבותינו בבהילו ולא הספיק בצקם להחמיץ, ולכן אכלו מצות, הרי שאף אנו עושים זכר לזה.

וקצת ראייה לזה, שהנה בנוסח הרמב"ם (ע"פ הגדות תימן) הנוסח המדויק הוא "די אכלו אבהתנא דנפקו מארעא דמצרים", כלומר, שמחמת החיפזון אכלו אבותינו מצות **ביציאתם** ממצרים (ולא שאכלו את המצה בארץ מצרים כשאר נוסחאות), והוא מתאים לתוספת זו דהרמב"ם.

אלא שאם זו כוונת הרמב"ם הרי שיש להעיר קצת, שהרי סיבה ותוצאה זו כבר מוזכרים במפורש בהגדה לקמן, "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, שנאמר, ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים, עוגות מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, וגם צידה לא עשו להם". והרי שכבר מפורש, שהמצה שאנו אוכלים היא זכר לחיפזון, ומה הצורך לרמב"ם "להוסיף משפט" ולהזכיר זאת גם בתחילת ההגדה.

הגלות באה מהבהלה

והנראה אולי בזה, שהנה לעיל בפתיחה להגדה, הבאנו שהיציאה בחיפזון היתה מכוונת מראש, והעידה על הצורך לצאת לפני הזמן (שאם נגמרה גזירת השעבוד, למה לצאת מהר), ומשום החשש שיגיעו לשער הנ' ולא יוכלו לצאת יותר, לכן משמים מצד אחד "משכו" עד כמה שניתן את השהות במצרים, וכשהגיעו ישראל לכחוט השערה משער הנ' - יצאו במהירות, יעוי"ש.

ואכן יעויין לשון הרמב"ם (בתחילת נוסח ההגדה) שכתב, "נוסח ההגדה שנהגו

והנה דבר זה, שמכירת יוסף היא הסיבה ליירידת ישראל למצרים, היא לכאורה גמרא מפורשת (שבת י:): "לעולם אל ישנה אדם בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף, יותר משאר בניו - נתקנאו בו אחיו - ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים.

עיקר השעבוד - על שנאת חינום

אלא שבתוס' (שם ד"ה נתגלגל) הקשו, שהרי שעבוד מצרים הוא בגלל הגזירה בברית בין הבתרים, ואיך אמרה הגמרא שהוא בגלל מכירת יוסף.

ותירצו התוס', שבברית בין הבתרים אכן נגזר שירדו אבותינו למצרים ויעבדו שם, אבל לא נגזר עליהם עבודת פרך, וכל עיקר השעבוד הקשה - הוא תוצאה של מכירת יוסף.

ולכאורה דברי התוס' הם מקור נאמן לדברי הראשונים (האבודרהם ורבינו מנוח), שהכרפס שהוא זכר לעבודת הפרך, יסודו בשנאת חינום דמכירת יוסף ולא בגזירת בין הבתרים.

(1) מגיד

"בבהילו יצאנו ממצרים" - למה הרמב"ם הוסיף משפט

כך נפתח סדר ההגדה ע"פ נוסח הרמב"ם, ואינו מופיע בשום נוסח אחר, שבכל שאר הנוסחאות, ההגדה פותחת ב"הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", ותו לא, וצ"ב מהו המכוון בהוספת הרמב"ם.

סיבה ותוצאה

ובפשטות אפשר לומר, שתוספת זו שהוסיף הרמב"ם, היא בתורת נתינת טעם

דברים נגאלו אבותינו ממצרים, שלא שינו את שמם ולא את לשונם ולא את מלבושם". ומאידך איתא בחז"ל (מדרש תהילים טו) שביציאת מצרים קטרגה מידת הדין "מה נשתנו הללו מהללו, הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז".

וקשה, מהו הקטרוג "מה נשתנו הללו מהללו", וכי לא ראתה מידת הדין שאלו לשונם לשה"ק, ושמן ולבושם כבני תורה. ואין לומר שהיה הכל רק תחפושת חיצונית ומבפנים היה הכל רקוב, שאם כן למה נחשב דבר זה (שלא שינו לבושם ולשונם) כדבר שבזכותו נגאלו, וצ"ע.

האדם - הוא "הרצון" שלו

והנראה בזה, דהנה אדם היורד לדיוטא תחתונה, אף אם הרבה לפשוע, כל עוד שרוצה לחזור לדרכו הראשונה, הרי שעדיין לא נשתנתה מהותו ואכתי טוב הוא, אלא שנתגבר עליו יצרו ביותר, ויש סיכוי שיום אחד יחזור בו מדרכו הרעה. אמנם ברגע שאינו רוצה לחזור למצבו הראשון ובוחר בדרך חדשה מרצונו החופשי, הרי שניתן לומר עליו, כי הוא השתנה וסלל לו מרצונו דרך חדשה, ופנים חדשות באו לכאן. כי הרצון הוא נקודת הזהות האמיתית של האדם, מיהו ומה מניע אותו.

וכן במצרים, אף שירדו למ"ט שערי טומאה, כל עוד לא שינו את לבושם ולשונם, אות הוא וסימן מובהק כי עדיין רוצים הם בזהותם היהודית ולא הפכו למצריים. וזוהי הזכות מחמתה נגאלו אבותינו, שהראו בעליל כי אף שחטאו, מ"מ נשארו בזהותם הראשונה, ורצו להגאל, ואשר על כן אף נגאלו. (ובאמת אלו שלא רצו לצאת, לא נגאלו ומתו במכת החושך).

ובאמת שאם דנים אנו מצד הזכויות, הרי

בה ישראל בזמן הגלות כך היא, מתחיל על כוס שני ואומר - בבהילו יצאנו ממצרים".

ויתכן שכוונתו כנ"ל, ולכן הוסיף הרמב"ם משפט, ובכדי להודיע את הסיבה שאנו כעת בגלות, והוא משום ש"בבהילו יצאנו ממצרים".

"ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים"

הנה ישנם שתי סתירות מפורסמות בחז"ל בענין יציאת מצרים:

סתירה א - יציאת ישראל ממצרים - בזכות או בחסד

נאמר בהגדה, "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים"

הקשו הראשונים, כיצד אפשר לומר שהיינו נשארים משועבדים לפרעה במצרים, והרי נשבע הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, שיגאל את בניו ממצרים. ויתרין הריטב"א, שהכוונה שלולא ההבטחה שהבטיח ה' לאברהם, לא היה מוציאם כיון שלמדו ממעשי המצרים וקלקלו עצמם לדיוטא תחתונה (מ"ט שערי טומאה), והיו בלא זכויות כלל, ולא היה מגיע להם שיגאל אותם, ומשמע שנגאלו בחסד ולא בזכות.

אלא שמאידך הביא רש"י (בא יב, ו מהמכילתא), שבזכות דם פסח ומילה נגאלו ישראל, שנאמר מתבוססת בדמך (בשני דמים), ואומר, "גם את בדם בריתך שילחתי אסיריך מבור אין מים בו". ומשמע שנגאלו בזכות המצוות ולא בחסד, וצ"ע.

סתירה ב - אם נשתנו ישראל מהמצרים או לא

איתא בחז"ל (שמות רבה א), "בזכות ג'

פסח ומילה במסירות נפש, הוכיחו ישראל על היותם עדיין "זרע ישראל" ועל רצונם האמיתי בגאולה, ועל כן נגאלו אף שהיו בלא זכויות ובמ"ט שערי טומאה.

" כל המרבה לספר ביציאת מצרים -
הרי זה משובח"

ריבוי הסיפור ביציאת מצרים - רשות או חובה

לכאורה צ"ע, שהרי כתב השו"ע (תפ"א, ב) "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו, עד שתחטפנו שינה", ומשמע שהריבוי בסיפור יציאת מצרים (לאחר שקיימנו "מגיד") - הוא חיוב גמור, ואילו כאן בהגדה נאמר, שמי שמרבה לספר - ראוי הוא לשבח, ומשמע שהוא רק מעלה ואינו חיוב, שהרי בודאי לא נאמר, שמי שנוטל לולב בסוכות ראוי הוא לשבח.

וצריך לומר לכאורה, שבאמת אינו חיוב גמור, ואין לתמוה על לשון זו דהשו"ע, שהרי כבר מצינו דכוותה בהלכות פורים (תרצ"ה, ב) "חייב איניש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", וכתב הביה"ל (שם בשם האליה רבה) "ומ"מ כל זה למצוה ולא לעכב", והיינו שאינו חיוב גמור.

"הרי זה משובח"

השפת אמת - סיפור יצ"מ הוא במקום שעבוד מצרים

כתב השפת אמת (פרשת בא - תרמ"ח) "וכמו שהיה בכללות בני גלות מצרים - הכנה להיות מתוקנים לקבל התורה" (כדאיתא במדרש שמות - ג' מתנות ע"י

שלא היו לישראל באותה העת כל זכויות ולא זו בלבד אלא שנשתקעו במ"ט שערי טומאה, והיו בבחינת "ואת ערום ועריה". ואכן מידת הדין קטרגה, ולא רק על היותם מלאי חובות, אלא שלרוב ירידתם הגדולה - טען שרו של מצרים, שכבר הפכו ישראל ממש למצריים ונתבטל שם ישראל הקודם (יעויין רמב"ם סוף פ"א מהלכות ע"ז "וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר"). ולא נשתנו הללו מהללו, שכבר נכנסו לשער הנ' - הוא שער המינות והאפיקורסות. שהנתפס למינות מתהפך בהשקפתו ורצונו, ואין זה רק כעוד חטא בעלמא, אלא שנתהפכו ממש למצריים ואינם רוצים להגאל עוד.

ובכדי לבטל את הקטרוג, צווה ה' אותם, שיקחו שני מצוות שיסודם מסירות נפש - דם פסח ודם מילה (שסכנה למול ולצאת, וסכנה לשחוט את אלהי המצרים), ובזה תופרך טענת מידת הדין האומרת שאין ישראל רוצים להגאל. שאי אפשר לו לאדם לקיים מצוה במסירות נפש תוך שהוא מסכן את עצמו, אלא אם כן רוצה באמת ובכל מחיר להיות יהודי ולהשאר בזהותו הראשונה.

הבטחת הגאולה - רק לזרע ישראל

ובזה נראה שיתיישבו הסתירות לכאורה בחז"ל.

דאכן לא היו לישראל זכויות במצרים ויצאו בחסד גמור, וכפי שכתב הריטב"א לעיל, שמצד מעשיהם לא היו ישראל ראויים לגאולה. אלא שלא הבטיח ה' לאברהם אבינו לגאול אלא את זרע ישראל (ואף שלא יהיו ראויים), ולא את מי שרצה בבחירתו שלא להגאל ונתהפך להיות חלק מהאומה המצרית. ונמצא, שע"י קיום המצוות של

הנה לשון הרמב"ם (בספר המצוות עשה קנז) "וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו ה', ומה שעשו לנו המצרים מעוול וחמס, ואיך לקח ה' נקמתו מהם, ולהודות לו יתברך על כל מה שגמלנו מחסדים - יהיה יותר טוב, וכמו שאמרו - כל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח".

וצ"ב בכוונת הרמב"ם, "שכל מי שיוסיף - יהיה יותר טוב".

ואפשר לומר בכוונתו, שע"י הרחבת תאור יצ"מ - הסיפור (קיום המצוה) - טוב יותר, ויתכן אולי גם לומר, שע"י הרחבת הסיפור - מתגדל המספר ונעשה טוב יותר, ושמא הוא מקור לחידוש השפת אמת, שנתבאר ברמב"ם שע"י סיפור יצ"מ, יכול הגברא להתגדל ולהיות טוב יותר, וממילא לא יצטרך ליסורים.

"וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי"

הנה מורינו ראש הישיבה הגר"ח קמיל וצ"ל, היה רגיל להביא מה שהקשו רבותינו האחרונים סתירה בין שני עניינים הנוגעים לגאולה העתידה.

ניסי מצרים וניסי הגאולה העתידה - מי גדול יותר

שהנה מצד אחד כתוב (מיכה ז, טו), "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", ומשמע שהניסים והנפלאות שיהיו בגאולה העתידה הם כמותם ניסים שהיו לאבותינו בשעת יציאת מצרים, ובפשטות המשמעות שיהיו שוים בכמותם ואיכותם.

אכן מאידך ידועים דברי הרס"ג שהוכיח שניסי הגאולה העתידה יהיו גדולים פי

יסורין), כן הוא בכל נפש ישראל - שצריכין יסורין להיות מוכן לתורה.

אך הקדוש ברוך הוא וברוך שמו, הקדים לנו גלות מצרים וגאלנו משם, להיות הסיפור ביציאת מצרים - במקום היסורים, כדכתיב, ולמען תספר - וידעתם כי אני ה', פירוש, כמו שצריך להיות גלות קודם שזוכין לידיעת ה' שהוא התורה, אכן ע"י הסיפור ביציאת מצרים - זוכין לתורה בלא יסורין בפועל ממש.

וזהו שנעשה תורה מכל מעשה מצרים שכן הוא בחינת התורה לעולם, כדאיתא "זאת התורה לעולה" - כל העוסק בפרשת עולה חטאת כאילו הקריב, וכן הוא בפרשיות סיפורי יציאת מצרים שהעוסק בהם כאילו עבר עליו הגלות".

דעת במקום יסורים

ויתכן לבאר בזה, שהרי כל מטרת שעבוד מצרים היה לזכך את בנ"י שיהיו מוכנים לקבלת התורה, וכידוע שינוי הגברא יכול להיות בעל כורחו ע"י יסורים, שיסורים ממרקים בלא דעת (כמלח הממתק את הבשר - ברכות ה.), או ע"י שפועל בדעתו בעצמו - שינוי לטובה במעשיו, שע"י ההתחזקות באמונה והנהגה - נעקר הגברא הקודם, ופנים חדשות באו לכאן.

ואף בזה, חידש השפת אמת שע"י סיפור יצ"מ - מתוך הפנמה וחיווק האמונה (ובתוספת סגוליות המצוה), הרי שמתגדל הגברא ומשתנה, וממילא מונע מעצמו יסורים.

מקור לשפת אמת

ויתכן להביא מקור לדברי השפת אמת - מדברי הרמב"ם המפורסמים, בענין סיפור יציאת מצרים.

ינתנו בכדי לגדל את כלל ישראל. (ובודאי שבגאולה העתידה הניסים יהיו גדולים יותר וכדברי הרס"ג).

ישוב חדש - קושיא אולי מעיקרא ליתא

והנה לולי דבריהם של גדולי עולם אלו, היה נראה אולי לומר דקושיא מעיקרא ליתא.

גאולת מצרים וגאולה העתידה - גאולה אחת מתמשכת

שהנה כתב הרמח"ל (במאמר החכמה), שגאולת מצרים לא היתה גאולה חד פעמית אלא שהיא גאולה מתמשכת, שהגאולה האחרונה היא המשך לגאולה הראשונה, ושניהם יחדיו הם יחידה אחת המכוונת לביעור הרע מן העולם ולתיקון הכללי.

וביאור הענין, כי בשעבוד מצרים היו ישראל סגורים בתוך ארבע קליפות הטומאה מבלי אפשרות לצאת (וזהו תוקף גלות מצרים - שהיו ישראל סגורים לחלוטין בלא כל אפשרות בריחה, שמצרים מלשון 'מיצר'). ויציאת מצרים היתה תחילת הגאולה ע"י הבקעת הקליפות (ובריחה מהם), והגאולה העתידה היא סוף הגאולה ע"י כבישת הקליפות (השתלטות עליהם) וביעור הרע מן העולם¹.

וז"ל הרמח"ל שם, "והנה האיר להם הקב"ה בכוחו הגדול ושיבר את ארבע הקליפות

כמה וכמה מניסי מצרים. שהרי כל ניסי מצרים ניתנו לכלל ישראל מכח הבטחת ה' לאברהם אבינו "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי". וטען הרס"ג שאם מהבטחת ה' בשתי אותיות (ד-ן) נראו לכלל ישראל ניסים בה עצומים, אז בגאולה העתידה שנאמרו בעניינה הרבה כ"כ הרבה נבואות, על אחת כמה וכמה שיהיו ניסים גדולים יותר בכמותם ואיכותם פי כמה וכמה מיציאת מצרים.

וצ"ע אם אפשר ליישב את שני העניינים יחד, או שאכן יש כאן סתירה.

ישוב המשך חכמה

ובספר משך חכמה (פרשת בשלח עה"פ בשירת הים "עושה פלא"), הביא בשם סבו הר"ר חנניה שכוונת הפסוק "כימי צאתך וכו'", הוא לענין יחסי, שכמו שביציאת מצרים ניסי הגאולה היו כפלא ביחס להנהגת הטבע, כך בגאולה העתידה יהיו הניסים כ"כ גדולים, עד שניסי מצרים יראו לגבם כטבע, ולעולם אכן ניסי הגאולה העתידה יהיו גדולים יותר.

ישוב הגר"ה קמיל וצ"ל

אמנם מורינו הגר"ה יישב אחרת, שכוונת הפסוק במיכה (להשוות את ניסי מצרים לניסי הגאולה העתידה) הוא לענין מטרת הניסים. שכמו שניסי מצרים נועדו בכדי לרומם את ישראל שיהיו מוכנים לקראת מתן תורה, כך גם יהא אותו סוג של נפלאות בגאולה העתידה, שהניסים שיראו אז

ה. וכפי שכתב הרמח"ל (במאמר החכמה - ענין סדר ליל פסח), ששעבוד מצרים טיהר את ישראל והוציא מהם את הזוהמה, בכדי שיוכלו אחר כך לקבל את אור הקדושה.

ו. הקבלות בין גאולה ראשונה לאחרונה:

ואכן למתבונן ישנם הקבלות רבות בין גאולה ראשונה לאחרונה: א] בשניהם (עד זמן הגאולה ממש) זהות הגואל אינה ידועה. ב] בשניהם הגואל יושב במלכות (משה אצל פרעה, ומלך המשיח אצל גדולי רומי (סנהדרין צח.). ג] בשניהם הגואלים הם שניים (משה ואהרן, משיח בן יוסף ובן דוד). ד] פסוקים המשויים בין שני

לא רק לאבותינו (להוציאם ממצרים), אלא גם לנו - להצילנו בכל דור ודור.

ולכאורה צע"ג, שהרי הבטחת ה' לאברהם היתה רק על יציאת מצרים, ולא על כל דור, שהרי הבטחת "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" קאי על שעבוד מצרים בלבד, והיכן כתובה הבטחה שאף בכל דור יצילנו ה', וצ"ע.

והנראה, שמכאן ראייה גדולה ליסוד הבית הלוי (דרוש ד), שיציאת מצרים היתה לפני הזמן הקצוב לגזירה (400 שנה), וכיון שהיו במצרים 210 שנים, הרי שחסר מזמן הגזירה 190 שנה - שיושלמו בארבע גלויות.

ההבטחה על היציאה ברכוש גדול - עדיין לא נתקיימה

וחידש הבית הלוי, כיון שנאמר בתורה - שרק "אחרי כן - יצאו ברכוש גדול", הרי שרק לאחר שתתקיים גזירת "בין הבתרים" - ויושלמו 400 שנות שעבוד - רק אז - יצאו ברכוש גדול, ומכיון שעוד לא נשלמו (שעדיין אנו בגלות להשלמת השעבוד), נמצא, שהבטחה על היציאה עדיין לא נתקיימה.

ולמדנו מכאן, שהבטחת ה' לאברהם להציל את בניו תתקיים - לכשתסתיים גזירת "בין הבתרים" (לאחר סיום ארבעת הגלויות). וממילא עולה שהבטחת ה' לאברהם, היא גם הבטחה לגאולה שבכל

והוציא את ישראל מתוכן. והנה ענין זה במצרים היה התחלה בלבד, שיצאו ישראל מהן. אך סוף הכל צריך שיהיה שישלמו ישראל עליהם ויכבשון לגמרי, וזה יהיה לעתיד לבא.

ולפי זה נראה דקושיא מעיקרא ליתא, דאף שלעתיד לבא יהיו הניסים גדולים יותר וככל דברי הרס"ג, מ"מ שתי הגאולות אינם עומדות זו כנגד זו, כשני עניינים שונים המתחרים זה בזה לראות מי יגבר, אלא שהם כיחידה אחת. וזהו גופא כוונת הפסוק "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", שבא רק לומר שהגאולה העתידה תשלים ע"י נפלאות את שהחלה גאולת מצרים להפליא בביעור הרע מן העולם, ולעולם באמת נפלאות הגאולה העתידה יהיו גדולים יותר, ודו"ק.

"שבכל דור ודור עומדים עלינו לכולותינו, והקב"ה מצילנו מידם"

היכן כתובה ההבטחה - שבכל דור יצילנו ה'

הנה מתחילה נאמר בהגדה "ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא", שהקב"ה קיים את הבטחתו לאברהם אבינו להוציא את ישראל ממצרים.

ווממשיכה ההגדה, "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שבכל דור עומדים עלינו לכולותינו והקב"ה מצילנו מידם", כלומר, אותה הבטחה של ברית בין הבתרים, עמדה

הגאולות וכגון - "הן גאלתי אתכם אחרית כראשית" (קדושת כתר). בגאולה ראשונה נאמר "כי בחיפזון יצאת ממצרים" (דברים טז), ובגאולה העתידה נאמר "כי לא בחיפזון תצאו" (ישעיהו נב). [ה] עוד יעויין בהגדה של פסח (לבן איש חי) שכתב, שכשם שפסקה עבדות מאבותינו שנה לפני הגאולה (עם תחילת המכות), כן יהיה לעתיד לבא.

"מצה זו שאנו אוכלים - על שום מה"

המצה - זכר לחירות או לשעבוד

הנה כבר העירו, שבענין המצה מוצאים אנו לכאורה סתירה.

מצד אחד אנו אומרים כאן בהגדה, שאכילת המצה הוא זכר לגאולה - "על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, עד שנגלה עליהם ה' וגאלם", וכן מפורש בתורה (דברים טז) "שבעת ימים תאכל מצות, כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך".

אלא שמאידך נאמר בתחילת ההגדה "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", וכתבו הראשונים (אבן עזרא, אורחות חיים), שהמצרים היו מאכילים את ישראל מצות - בכדי לחסוך בהוצאות, כיון שהמצה היא מאכל קשה ואינו מתעכל מהר, ודי בכמות מועטת מהם בכדי לשבוע. ומוכח, שהמצה היא זכר לשעבוד ולא לגאולה.

ואכן ידוע הרמב"ן (דברים טז) שכתב שהוא זכר לשני דברים - שעבוד וגאולה, וזה לשונו שם, "הזכיר במצה שתהיה לחם עוני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחיפזון (גאולה), והיא עוני - זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ (שעבוד), והנה תרמוז לשני דברים".

המצה - שעבוד, אכילת המצה - חירות

ואפשר היה לומר שאין כאן סתירה, שאכן המצה עצמה היא "לחם עוני" - זכר לשעבוד, אלא שאנו אוכלים את המצה זכר לחירות, כיון שהיציאה לחירות היתה בחיפזון - שלא הספיק בצקם להחמיץ. וכן

דור, שבעוונותינו הרבים - נמצאים אנו עדיין בגלות.

"מצה זו שאנו אוכלים - על שום מה"

בביאור השם "מצה"

הנה יש לעיין בשם מאכל זה, למה נקרא שמו "מצה", שהנה השורש מ.צ.ה. בלשון הקודש הוא במשמעות של ריב ומלחמה ("הן לריב ומצה תצמו" - ישעיהו נח, "אוהב פשע אוהב מצה" - משלי יז, "והנה שני אנשים עברים ניצים" - שמות ב), ויש לעיין מה ענין מצה למלחמה, וכי מי נלחם כאן, הקמח עם המים או המים עם הקמח.

והנראה אולי לומר, כי הנה למתבונן הרי שאין בין חמץ למצה כמעט כלום, אותו הקמח ואותו המים, ולמה זה חמץ וזה מצה. אלא שההבדל הוא שבכדי לייצר מצה צריך לעבוד כל הזמן, ללוש ולהילחם כל העת בעיבוד חומר הבצק. לא כן בחמץ שאין צריך לעשות כלום, אלא רק להניח לבצק להיות כפי שהוא. מנוחה ולא עמל, הזנחה ולא עבודה - הם המחלקים בין חמץ למצה.

ומכאן שמו של המאכל "מצה", שליצורו נדרש כל הזמן עמל ומלחמה בחומר, ודוקא אכילת מצה כלחם עוני (עני במרכיבים - רק קמח ומים) היא החירות האמיתית, כי יש בה אכילה רק כדי קיום הגוף ולא לתענוג שאינו הכרחי, והיא חירות הנשמה מכבלי החומר. ואכן זהו "מאכל החג" - לחם של חירות, להורות שיציאה ממצרים רק לשם מנוחה מעבודה - עדיין אינה חירות, והחירות האמיתית היא השמירה מהחמץ ותולדותיו.

וז'הו שדרשו חז"ל, שכיון שנאמר שהכתב על הלוחות היה "חרות", הרי זה בא ללמד שאין כאן חקיקת אבן (חרוט), אלא שהכתב היה "בן חורין" ולא נזקק לתמיכה של חומר בכדי לעמוד.

ומכאן למדו חז"ל, שזוהי מהותם של דברי תורה - שהם משוחררים מחומר, וכתב שהוא "תורה" אינו צריך לכלום, וכן הוא אצל העוסק בתורה, שהוא חופשי מחומר גשמי והוא בן חורין לעצמו, שגדר עבד הוא - "העובד וטורח בשביל אחר", והעובד כל החודש בשביל להביא תפנוקים לגופו, הוא לא אחר מאשר "עבד", כיון שיגיע בשביל מישהו אחר.

ולכן המצה רק בגלל שהיא לחם עוני (ענייה במרכיבים) - היא סמל ה"חירות", ולכן בחג הפסח, שיצאנו בו מעבדות לחירות, מאכל החג הוא דוקא "לחם עוני", להורות שהחירות האמיתית השחרור מכבלי החומר, תוך שימוש בו רק עד כמה שנצרך.

(ז) רחצה

כתב המ"ב (תעה, א) אע"ג שכבר נטל ידיו לכרפס, מ"מ כיון שאמר בינתיים הגדה והלל, חיישינן שמא הסיח דעתו ונגע במקום מטונף, שהידיים עסקניות הן.

והוסיף בביה"ל (בשם שיבולי הלקט), שאף מי שברור לו ששימר ידיו היטב מאז שנטל לכרפס, אף שמעיקר הדין א"צ ליטול כלל, שהרי ידיו נטולות, מ"מ כיון שדעת כמה ראשונים (תוספות ועוד - יעויין קנ"ח, ז), שכיום א"צ ליטול לדבר שטיבולו במשקה (וכן פסק המג"א שם להקל), ממילא הנטילה לכרפס לא נחשבת, ולכן גם בזה יטול ידיו - אבל בלא ברכה, ומ"מ נכון שבאופן הזה, יטמא את ידיו כדי שיוכל לברך.

הוא מדוקדק מלשון ההגדה "מצה זו שאנו "אובלים" על שום מה.

אלא שנראה שאין צריך לזה, ואף בעומקם של דברים אין כאן סתירה.

חירות - החופש מחומר

ונקדים בזה את מאמר חז"ל במשנה (אבות ו, ב) "והלוחות מעשי אלקים המה, והמכתב מכתב אלקים חרות על הלוחות" - אל תקרי חרות אלא חרות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה.

וכבר העירו, שהמקיים מצוות - עושה מה שהתורה רוצה, ולא מה שהוא רוצה, והיכן "החירות".

עוד יש להקשות, שלא נאמר "כל העוסק במצוות" הוא בן חורין, אלא דוקא מי "שעוסק בתורה", וצ"ב.

ובעיקר קשה, מהי השייכות בין הפסוק "והמכתב חרות על הלוחות", לדרשה.

והנראה אולי בזה, שהנה כיון שעל הלוחות היו כתובים עשרת הדברות, לשון הפסוק צריך היה להיות, שהמכתב "חרוט" על הלוחות, והיינו בכתיבת חריטה, שהרי בלשה"ק אין כותבים "חרוט" בת', ומה "חרות" שייך כאן.

אכן הדברים מדוקדקים, שהרי אמרו חז"ל (מגילה ד.) שאותיות הלוחות בנס היו עומדים, והיו מפולשים מעבר לעבר, באופן שניתן היה לקרוא את תוכן הלוחות משני עבריהם (יעויין רש"י שם), ללמד, שאף שבדרך הטבע כשבאים לחקוק על אבן, הרי שהאבן היא הבסיס וה"גב" לכתובה, לא כן בלוחות שהכתב עמד לעצמו ולא נזקק לחומר.

המוציא' הוא על השלימה ו'המוציא מצה' על הפרוסה או להיפך, ולכן פסק המחבר שיאחז שתייהן בידו ויברך ויבצע משתייהן.

וביתר ביאור, הנה זה פשוט שמן התורה - בכדי לצאת י"ח אכילת מצה, די לאכול כל מצה שהיא, אלא שמדרבנן צריך לאכול כזית דוקא מהמצה שברכנו עליה 'על אכילת מצה' (שלכן תקנו רבנן ברכה זו). אלא שזה גופא נחלקו הראשונים (הרא"ש והרשב"א - הובא בב"י שם) על איזו מצה תקנו רבנן לברך 'על אכילת מצה'. דהרא"ש ס"ל, דתקנו לברך על המצה העליונה (שהיא והתחתונה ביחד הם 'לחם משנה', אלא שתמיד בלחם משנה בוצעים העליונה ולכן תקנו לברך על העליונה). והרשב"א ס"ל, דתקנו לברך דוקא על הפרוסה שהיא לחם עוני. ולכן לצאת ידי כל השיטות כתב המחבר שיאכל כזית גם מהעליונה וגם מהפרוסה. עוד כתב המחבר, שיאכל את שתי הכזיתים יחד, שאם יאכלם בזה אחר זה, הרי שאכילת הראשונה היא הפסק בין הברכה לאכילת השניה.

לבוצע - שתי כזיתים, לשאר המסובים - כזית

ולבאורה, כיון שמשורת הדין אין צורך באכילת 'כזית' אלא מאותה מצה שבירך עליה על אכילת מצה' (שמלחם משנה די בטעימה), ורק מפני הספק על איזו מצה מברכים 'על אכילת מצה' - כתב השו"ע שיאכל כזית מכל אחת ואחת, הרי שכל זה שייך רק במי שיש לפניו קערת הסדר (עם ג' מצות), אולם לשאר המסובים שכפי המנהג כיום אין לפניהם ג' מצות, חזר עיקר הדין ולדידם די בכזית אחד, ואין ענין סתם לאכול שתי כזיתים (אלא אם כוונתו לחיבור ולתוספת מצוה), והעולם נוהגים

ונמצאנו למדים, שלמ"ב להלכה ישנם שני מצבים:

א] אם לא ברור לו ששימר את ידיו (מאז אכילת הכרפס) - חייב ליטול בברכה, ומשום שהסיח דעתו באמירת ההגדה, וסתם ידיים עסקניות הן.

ב] אם ברור לו ששימר את ידיו - יטול ידיו בלא ברכה (או שיטמא אותם ואז גם יברך).

ואמרו לי שבהגדה של הרב אלישיב זצ"ל כתוב, שאין צריך לגעת במקומות המכוסים, כיון שהיה היסח דעת בדיבור.

ולבאורה צ"ב בכוונתו, שאם מיירי כשברור לו ששימר ידיו, מה איכפת לן שהפסיק בדיבור, שהרי סו"ס לא הסיח דעתו מידי, ואם מדובר שהסיח דעתו, הרי פשיטא שחייב ליטול בברכה.

וצ"ל אולי בכוונתו, שמכיון שכיום אנשים מסיחים דעתם, הרי שאף אם נראה להם ששימרו ידיהם, יש להניח שבזמן כזה ארוך של "מגיד" אכן הסיחו דעתם, וממילא חייבים הם בנטילה בברכה (שגם לדידם מתקיים הכלל ד"סתם ידיים עסקניות הן"), וממילא אינם צריכים לטמא את ידיהם.

ח) מוציא - מצה

כמה כזיתות צריך לאכול

כתב השו"ע (תע"ה, א) "יטול ידיו ויברך על נטילת ידיים, ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך 'המוציא' ועל 'אכילת מצה', ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד.

והטעם, כתב הביה"ל (ד"ה ויברך), דאיכא פלוגתא בין הפוסקים אם 'ברכת

והראב"ד השיג עליו, דמה שכתב לטבול המצה בחרוסת, הוא הבל.

והטור (תעה) הביא שבעל המנהיג הקשה על הרמב"ם, דכיון שמצה הוא זכר לחירות, וחרוסת הוא זכר לטיט, היאך יתחברו זה עם זה.

והנראה אולי בביאור שיטת הרמב"ם, ע"פ מה שכתב השל"ה (הגדה של פסח ד"ה הא לחמא עניא), שהקב"ה גאל את ישראל באותו אופן של השעבוד, ונתהפך הרע לטוב.

וה"ל השל"ה, המצרים - באותו ענין ששעבדו את ישראל, באותו ענין גופו הוציא אותם לחירות. כיצד, המצרים בשעבוד - לא הניחו לישראל להמתין בלחמם להחמיץ, ומיהרו אותם לעבודתם, נמצא שלא יכלו לאכול במצרים חמץ, וכן בגאולה, היה החיפזון של מצרים למהר לשלחם, ולא הניחו אותם להחמיץ בצקם, והוא ענין פלא מהגאולה, שבדבר אשר זדו - בדבר זה עצמו תקנו על כרחם, וזהו ממש מאפילה לאורה, ונתהפך הרע לטוב, עכ"ל.

ולבאורה צ"ע, שאף שגם בשעבוד וגם בגאולה - בשניהם אכלו מצות במהירות, מ"מ היכן נתהפך כאן הרע לטוב, שהרי אותה אכילת שעבוד - לא נתהפכה לטוב - ונותרה רעה, אלא שהיתה עוד אכילה אחרת (שאינה מחמת שעבוד) שהיתה בזמן היציאה, שהיתה גם היא מהירה, והיכן כאן ה"מאפילה לאורה", ויש לפלפל.

והרב אברהם לוי שליט"א אמר ליישב, שאף שאכילת מצה קשה לעיכול, ואין אדם חפץ בזה, מ"מ אחר שהורגלו ישראל באכילת המצה 210 שנים, לא היה קשה בעיניהם לקחתה כצידה לדרך, ובזה נתהפכה

להחמיר לאכול שתי כזיתים אף בשאר המסובים, וצ"ב למה.

והנה ידועים דברי הביה"ל (ד"ה כזית מכל אחד) שכתב להעיר, שדברי המחבר תמוהים מאוד. שלדבריו צריך לאכול למצות אכילת מצה שתי כזיתים, וזה לא מצינו בשום מקום, דבש"ס לא נזכר אלא כזית, ואם מצד מחלוקת הראשונים (שצריך לכוון הברכה למצה), הרי זה רק כדי שלא יראה כעושה מצוות חבילות חבילות, אבל פשוט ששתי המצות הן כמצה אחת ודי בצירוף כזית משתיהן. והניח בצריך עיון. (אלא שתמיהתו היא אפילו על בעה"ב הבוצע, וכל שכן על שאר המסובים).

פסק החזו"א

ואכן, בספר אורחות רבינו הקהילות יעקב (ח"ב עמוד ע) מובא בשם החזו"א שפסק הלכה למעשה שדי באכילת כזית אחד, חלק מהשלימה וחלק מן הפרוסה. וכך נהג הוא עצמו לאכול רק כזית. ואמר להגר"ח קנייבסקי זצ"ל, שעושה כן לא בגלל שקשה לו אכילת שתי זיתים, אלא שכן הוא הדין.

וזה דבר חידוש, שהרי הרמ"א לא חלק על המחבר בזה, ואף הביה"ל שפקפק בדברי המחבר, הניח השגתו בצ"ע למעשה, ולא כתב לאכול רק כזית. וכמדומה שהחזו"א הוא היחיד שהכריע הלכה למעשה כנגד דעת המחבר (אפילו בבעה"ב הבוצע).

בביאור שיטת הרמב"ם - שאף מצה מטבלים בחרוסת

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ח) "אחר שמברך המוציא לחם, חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל".

שחולה פטור רק מטעם שאין זה דרך חירות (הא לאו הכי - חולה חייב), ואילו במצות מרור (תעג סקמ"ג) כתב, שחולה אף שאין בו סכנה פטור מאכילת מרור (ורק ילעס מעט ל"זכר" בעלמא). וקשה, שהרי אין במרור "דרך חירות" כלל, ולדברי המ"ב למה שלא יתחייב החולה, וצ"ע.

יין במקום חולי - אינו פטור מחיוב, אלא שאין את צורת המצוה

ואולי בדוחק יש ליישב, דכוונת המ"ב היא, שביין במקום חולי - לא רק שיש פטור, אלא שאין כלל לצורת המצוה. וביאור הדברים, שאף שבודאי שבמקום חולי לא גזור רבנן, והכא נמי ביין - פשוט שאם יפול למשכב - פטור, מ"מ הכא אין צריך אפילו לזה. אלא כיון שבעינן ביין 'דרך חירות', הרי שבחולה אי אפשר לקיים את המצוה, שחסר בצורתה, ולכן כתב המ"ב שהיא סברא פשוטה, ואין צריך להגיע אף לא לדין פטור מדרבנן.

(י) כורב

בהערת המ"ב - שאמירת "זכר למקדש" היא הפסק

כתב השו"ע (תעה, א) "ואח"כ נוטל מצה שלישית, וכורכה עם המרור וטובלה בחרוסת, ואומר "זכר למקדש כהלל".

והוסיף המחבר, "ומשבירך על "אכילת מצה" - לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה, עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת "אכילת מצה" גם לכריכה זו".

ובביה"ל שם הקשה, שלכאורה השו"ע סותר דבריו, דכיון שכתב שאסור להפסיק בדיבור עד שיאכל את ה"כורב", איך כתב שיאמר "זכר למקדש", והרי אמירה זו

אכילת השעבוד הרעה - להרגל טוב שאפשר להם את אכילת המצות במדבר.

עוד אפשר לומר, שכוונת השל"ה הוא ש"חיפזון" הוא לא דבר רע בעצם, ע"פ מה שכתב הבית הלוי (דרוש ד), שלולא שיצאו בחיפזון היו נכנסים לשער הנ' ולא יוצאים לעולם, ונמצא שאכילה בחיפזון היא אמנם סיבה לשעבוד, אך גם סיבה לגאולה.

על כל פנים, ע"פ דברי השל"ה יש ליישב את שיטת הרמב"ם, שגם את המצה מטבילים בחרוסת, דאף שהמצה היא זכר לחירות והחרוסת זכר לשעבוד, אנו מטבילים מצה בחרוסת, להראות שהשעבוד עצמו נתהפך לגאולה, והאפילה נהפכה לאורה.

(ט) מרור

כתב השו"ע (תעב, י) "מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות".

ובמ"ב (סקל"ה) כתב, שמה שחייב המחבר בשתיית יין למרות שמזיק לו, היינו שהיין מצערו וגורם לו מיחושים בעלמא, שבזה צריך לדחוק עצמו ולשתות. אך אם כתוצאה משתיית היין יפול למשכב - לא דיבר ופטור.

והטעם כתב השעה"צ (אות נב), משום שאין זה דרך חירות, ופשוט א"כ שפטור.

ולכאורה צ"ע, למה לי הטעם "שאין זה דרך חירות", ותיפוק ליה שבמקום חולי לא חייבו רבנן. דמדברי המ"ב משמע, שכל פטור חולה מיין הוא רק מכיון שאין זה דרך חירות, הא אם היה זה דרך חירות היה חייב, ואף אם היה חולה מכך, וצ"ע.

ובר מן דין יש להקשות, שהמ"ב לכאורה סותר דבריו. שלגבי שתיית יין כתב

הפסק בין הברכה למצוה - והפסק לאחר קיום מצוה לפני מצוה נוספת

הנה עוד יש לחלק, שהנה עיקר חומרת ההפסק הוא בין הברכה לאכילה או בין הברכה למצוה - שאכתי הברכה לא חלה, ובזה אף לצורך סעודה - לכתחילה לא יפסיק. אכן כאן בכורך - כיון הברכה כבר חלה על אכילת המצה הראשונה, אלא שהברכה צריכה להתייחס גם לאכילת הכורך, בזה י"ל, שאף שאסור לעשות הפסק, מ"מ כיון שהיה לברכה על מה לחול, כל שהוא לצורך המצה מותר לכתחילה.

ראייה לדברים

והנה יש להביא ראייה לדבריו, מדין הפסק של מצות תקיעת שופר, שהנה כתב השו"ע (תקצב, ג) "לא ישיח לא התוקע ולא הציבור - בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד", וכתב המ"ב הטעם, כיון שהברכה "לשמוע קול שופר" קאי גם על התקיעות דמעומד.

ואעפ"כ כתב הרמ"א שם, שתפילות אינם הפסק בזה, והוסיף המ"ב (ס"ק יב) שאפילו לכתחילה מותר לומר תפילות - ולהשיח בעניינם (ובשער הציון אות טו, הביא פוסקים שמקילים לכתחילה אפילו בין התקיעות דמיושב).

ולכאורה קשה, איך כתב המ"ב שמותר לכתחילה לדבר בענייני התפילה, בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד.

ומוכח לכאורה במ"ב עצמו, דשאני דין "הפסק" לאחר שכבר חלה הברכה, שאף שאסור להפסיק בדיבור עד סוף תקיעות דמעומד, מ"מ כיון שכבר חלה הברכה בתקיעות דמיושב - קיל טפי, ולצורך מצוה הכרחית (כתפילה), מותר להפסיק לכתחילה.

היא הפסק, כיון שאינה צורך סעודה, ודוחק לומר שאמירה זו היא צורך סעודה, שאינה אלא דברי תורה בעלמא - ולא צורך האכילה, והניח בצ"ע.

תוספת לקושיית הביה"ל

ולכאורה יש להוסיף עוד בקושיית הביה"ל, שהרי כתב הרמ"א (קסז, ו) בשם הכלבו, שאף בדבר שהוא צורך סעודה (וכגון "הביאו מלח) שאינו הפסק, היינו בדיעבד, אבל לכתחילה לא יפסיק כלל - אף בדבר שהוא צורך סעודה.

וא"כ, אף אם ננקוט שאמירת "זכר למקדש" היא צורך סעודה ואינה הפסק, מ"מ הרי לכתחילה אין לעשות כן, ואיך כתב המחבר שיאמר לכתחילה "זכר למקדש".

ואין לומר שהמחבר פליג בזה על הרמ"א, וס"ל בדבר שהוא צורך סעודה - מותר אף לכתחילה, שהרי הביא הב"י את שיטת הכלבו להלכה בלא חולק, ואף לשון המחבר בשו"ע (קסז שם), מורה שההפסק לצורך סעודה הוא רק בדיעבד.

יישוב להערת הביה"ל

ובני שלמה שיחי', אמר ליישב בפשטות דעת המחבר, בשני הקדמות.

הקדמה ראשונה - החילוק בין אכילת רשות לאכילת מצוה

הנה מה שהעיר הביה"ל, שאין ההפסק כאן צורך סעודה, י"ל, שכל צריך שיהא דוקא "צורך סעודה", היינו דוקא באכילת הרשות, אכן כיון שאכילת הכורך היא אכילה של מצוה, בזה י"ל, דלא רק "צורך סעודה" אינו הפסק, אלא אף כל שהוא "צורך המצוה".

הרמ"א - "שליל ת"ב נקבע בליל פסח", ומשמע שפסח - הוא סיבת ת"ב.

ואין לומר שכוונת הרמ"א היא רק מצד קביעות התאריך בעלמא, חדא, שהלשון שליל ת"ב "נקבע" בליל פסח - משמע שליל פסח הוא הורתי ולידתי של ת"ב. ועוד, שאם הוא רק ענין מקרי של תאריך, למה זה מחייב אכילת מאכלי ת"ב (ביצים) בליל הסדר.

ביאור א - בית הלוי - ת"ב הוא תוצאה של יציאת מצרים מוקדמת

וכבר הבאנו לעיל, את ביאורו המפורסם של הבית הלוי (ע"פ דברי האריז"ל), שישראל היו צריכים להיות במצרים ארבע מאות שנה (וכפי שנקבע בברית בין הבתרים), אולם בפועל היו ישראל רק מאתיים ועשר שנים (כמנין רד"ו). והסיבה לכך היא שישראל עמדו באותו הזמן סמוך מאוד לשער הנ', ואם לא היה מוציאם הקב"ה מיד והיו נכנסים לשער הנ' - לא היו יוצאים לעולם (וכבר רמז לזה הרמב"ם בדבריו בסוף פ"א של הלכות ע"ז).

ואשר על כן, התעוררה בעיה חמורה כדת מה לעשות. מצד אחד, אי אפשר להוציאם כעת ממצרים, שהרי לא נגמר השעבוד, ועדיין אינם מזוככים לקבלת התורה ולכניסה לארץ. אלא שמצד שני, אם לא יצאו כעת - הרי שלעולם לא יצאו יותר.

ונפלה ההכרעה שיצאו ישראל - יציאה

והלא הדברים ק"ו, שאם לאחר שחלה הברכה - מותר לבתחילה לדבר לצורך מצוה הכרחית אחרת (כתפילה וענייניה), ק"ו שיהא מותר לבתחילה לדבר לצורך אותה מצוה (תקיעות).

וכן כאן במצות כורך, כיון שכבר חלה הברכה על אכילת המצה הראשונה, יהא מותר לדבר לבתחילה לצורך מצות כורך, באמירת "זכר למקדש".¹

יא) שולחן ערוך

סיבת ת"ב - ליל הסדר או שנאת חנם

כתב הרמ"א (תעו, ב) "נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים - זכר לאבלות, ונראה לי הטעם, משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח".

ויעויין בשו"ע (או"ח תכח, ג) שכתב, "ביום א' של פסח יהיה לעולם ת"ב, וסימנך 'על מצות ומרורים יאכלוהו'".

ומקור הדברים במדרש איכה כאן, "השביעני במרורים - זה יו"ט ראשון של פסח, דכתיב ביה 'על מצות ומרורים'. הרווני לענה - מה שהשביעני מרורים בליל פסח - הרווני בליל ת"ב לענה. הוי אומר - ליל יו"ט ראשון של פסח הוא ליל תשעה באב".

הקשר שבין פסח לת"ב

וצ"ב, מהו הקשר בין ליל פסח - לת"ב. ובפרט הדברים צ"ב לאור מה שכתב

ז. וכאן יש מקום להזכיר מה שהעיר יפה, הרב אברהם הכהן הלר שליט"א (במנורה בדרום ניסן תשפ"א), שיש הטועים וסוברים ש"כורך" הוא מלשון "כריך" (סנדויץ בלע"ז), ולכן מצריכים הם לקחת דוקא שני חלקי מצה וביניהם מכניסים את המרור (כדוגמת כריך של אוכל שיש בו ממרח באמצע), וזו טעות, ש"כורך" היינו "חיבור" (וכמו "כורך ותני"), ואין צריך יותר מאשר לחבר את המצה למרור, כיון שלדעת הלל הזקן, אין יוצאים י"ח באכילת מצה בלא מרור.

והקשו התוס' (שם ד"ה נתגלגל), "ואע"ג דבלאו הכי נגזר, דכתיב "ועבדום ועינו אותם", שמא לא היה נגזר עליהם עינוי כל כך - אלא ע"י זה".

ומבואר בזה חידוש, שבגזירת בין הבתרים אמנם נגזר שירדו ישראל למצרים ויעבדו שם, אמנם קושי השעבוד לא נגזר, ורק בגלל מכירת יוסף נגזר על אבותינו עינוי קשה.

מצה - "בין הבתרים" מרור - מכירת יוסף

וע"פ דברי התוס' נמצא דבר חידוש, שלולי מכירת יוסף לא היינו אוכלים מרור בפסח, שהרי כל אכילת המרור באה משום ש"מררו המצרים את חיי אבותינו במצרים", ולדברי תוס', כל מרירות השעבוד הוא על מכירת יוסף.

ולמדנו מדבריהם, שמצה - הם תוצאה של "בין הבתרים", ואילו מרור - הוא תוצאה של מכירת יוסף ושנאת חנם.

לולא שנאת חנם - היתה גלות ללא חורבן הבית

ועל פי זה נראה לחדש, שלולי מכירת יוסף ושנאת החנם, אמנם היו אבותינו יורדים למצרים, וכן בגלל היציאה המוקדמת בליל הסדר - היו יוצאים לארבע גלויות, וככל דברי הבית הלוי, אלא שהיה כל זה - ללא מרור וללא חורבנות, ורק בגלל שנאת החנם (שבעוונותינו נמשכת עד היום), הוצרכו אבותינו לשעבוד מצרים קשה ומר, ובהמשך - לגלויות קשות ומרירות.

ונמצא שאין כאן מחלוקת והכל דבר אחד, שאמנם סיבת הגלות הוא פסח, אך

מוקדמת (לגאולה שאיננה שלימה), וישלימו את השעבוד (מאה ותשעים שנה - כמנין ק"ץ - מתי יבא הקץ) בארבע גלויות (שהראשונה שבהם היא גלות בבל).

ונמצא, שהיציאה המוקדמת בליל ט"ו בניסן - היא שגרמה לחורבן הבית ולארבע גלויות, בתורת השלמה לשעבוד שעדיין נותר. ולכן אנו אוכלים ביצים בליל פסח, להורות שהגאולה אינה שלימה ואנו עדיין בחיובי גלות.

ביאור ב - ת"ב יסודו בשנאת חנם

אלא שבמקום אחר בחז"ל מבואר לכאורה לא כך. שהנה בבבלי (יומא ט:): ובירושלמי (יומא פ"א ה"א) איתא, שעיקר חורבן הבית והגלות הוא בגלל שנאת חנם, וכלשון חז"ל, "ללמדך שקשה שנאת חנם יותר מג' חמורות", ואף בבית ראשון היה שנאת חנם בין מנהיגי ישראל (מלבד ג' החמורות), וכפי שמפורש בגמרא (יומא טו:), והאריך בזה מרן החפץ חיים בהקדמה לספרו.

וא"כ לפנינו שתי דרכים - מהי סיבת תשעה באב (חורבן הבית והיציאה לגלות): א] היציאה המוקדמת בליל הסדר - מחמת שירדו ישראל למ"ט שערי טומאה. ב] בגלל שנאת חנם (וללא כל קשר ליציאת מצרים).

אין כאן מחלוקת - והכל דבר אחד

ויתכן לבאר, שאין כאן מחלוקת, והכל דבר אחד.

שהנה איתא בגמרא (שבת י:): "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת, שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו - נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים".

ולכאורה הפירוש השני צ"ב, איזה ענין של "דילוג וקפיצה" שייך בקרבן פסח.

ואולי יתכן לומר, שאף שחייב אכילה בחיפזון הוא רק בפסח מצרים, מ"מ כיון שעצם השם "פסח" של הקרבן מורה על דרך "דילוג וקפיצה", ס"ל לחתם סופר שיש ענין אף לדורות לעשות "זכר" לזה, וכדברי רש"י "זכר לשמו שקרוי פסח", והדרך בזה היא אכילת האפיקומן בחיפזון, שבוה נזכר שם הקרבן.

הסולות שיש באפיקומן

[א] מטין משמיה דראש ישיבת חברון, הגר"ד כהן שליט"א, שאדם המקפיד שלא לאכול מאומה לאחר אכילת האפיקומן, כדי שלא יסור טעם האפיקומן מפיו - יזכה שלא יסור האור מנשמתו כל ימות השנה.

[ב] כתב בספר הגש"פ "באר החיים" (עמוד סב), שנהגו לשאת עמהם לשמירה, מעט ממצת האפיקומן - לכל מקום שהם הולכים, שהרי אמרו (סוכה לח). "שיירי מצוה מעכבין את הפורענות", וכן נהגו צדיקי קמאי.

[ג] כתב בספר "סדר הערוך" (ח"ב פרק קנג) בשם בעל "מאור ושמשי", שאכילה ממצת האפיקומן מועילה לרפואה, ולכן כאשר אחד מבני הבית חולה, לוקחים חתיכה ממצת האפיקומן ונותנים לו לאכלה לשם רפואה.

ורמז לדבר, "אפיקומן" בגימטריא "רופא", רמז שבזכות האפיקומן מתרפאין חולי ישראל ברפואה שלמה.

(ג) ברך

"הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו הנביא זכור לטוב"

נאמר במלאכי (ג, כג) "הנה אנכי שולח לכם

מרירות הגלות וחורבן הבית - הוא בגלל שנאת חנם.

(יב) צפון

חת"ס - אפיקומן בחיפזון

כתב החת"ס (הגדה של פסח), כשם שאכילת קרבן פסח היתה בחיפזון, שנאמר "ואכלתם אותו בחיפזון", כך גם אכילת האפיקומן תהיה בחיפזון, שיאריך בסיפור יציאת מצרים כל כך, עד שלבסוף יהיה הזמן בהול לאכול אפיקומן קודם חצות, והניסיון מוכיח, עכ"ל.

ולכאורה הדברים צ"ע, שאף שאפיקומן הוא זכר לקרבן פסח, מ"מ הלא אכילת קרבן פסח "בחיפזון" נהגה רק בפסח מצרים, וכדדרשין (פסחים צו). "ואכלתם אותו בחיפזון" - אותו בחיפזון ולא פסח דורות בחיפזון, וממילא כיון שכיום קרבן הפסח נאכל בנחת, הוא הדין לאפיקומן.

והנראה אולי בזה בביאור דברי מרן החת"ס דצ"ל, שהנה על הפסוק (שמות יב, יא) "ואכלתם אותו בחיפזון פסח הוא לה", כתב רש"י שני ביאורים - מדוע נקרא הקרבן "פסח".

[א] הקרבן קרוי פסח - על שם שהקב"ה דילג ופסח על בתי ישראל במצרים.

[ב] הקרבן קרוי פסח - כיון שעבודות הקרבן נעשות דרך דילוג וקפיצה, וכלשון רש"י "ואתם עשו כל עבודותיו - דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי "פסח" (דילוג).

כלומר, לפירוש הראשון, השם "פסח" (הדילוג והקפיצה) קאי על הקב"ה שפסח על בתי ישראל, ולפירוש השני ה"דילוג והקפיצה" קאי על עבודות קרבן הפסח.

יד) הלל

"שפוך חמתך אל הגויים אשר לא ידעוך"

ממתי פותחין את הדלתות בליל הסדר

כתב הרמ"א (סוף תפ), יש אומרים שיש לומר "שפוך חמתך" קודם "לא לנו", ולפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שימורים (ולהראות שאין מתייראין משום דבר - מ"ב), ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על העכו"ם, וכן נוהגין.

ובספר באר יוסף (עה"ת פרשת בא) הקשה על הרמ"א, דכיון שלילה זה - כולו ליל שימורים (וכלשון הפסוק "ליל שימורים הוא לה' לדורותם", ומשמע שהוא דין בכל הלילה), א"כ מדוע נהגו לפתוח הדלת רק כעת בסוף הסדר - ולא מיד בתחילת הלילה.

והיה מקום ליישב, ע"פ מה שידוע בשם הבית הלוי (שמות יב), שכיון שכעת מוזגין כוס רביעי - שהוא ענין של זוגות, לכן פותחין דוקא כעת את הדלת, לרמוז שאין אנו מתייראין מהמזיקין בענין זה.

ומ"מ לכאורה, עיקר הקושיא עדיין במקומה עומדת, שהרי לילה זה הוא שימורים - לא רק משדים, אלא גם מכל שאר המזיקים שבעולם, ולמה שלא נפתח את הדלת מיד בתחילת הלילה להראות על בטחוננו זה, ויש לפלפל.

אין כאן קושיא

אלא שלאחר העיון נראה, שמעיקרא אין כאן קושיא כלל.

שהנה מקור דברי הרמ"א הוא בדרכי משה (תפ, א) שכתב וז"ל, "כתב מהרי"ב,

את אליה הנביא, לפני בא יום ה' הגדול והנורא, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

אליהו או היסורין

ויעויין בילקוט מלאכי (על פסוק זה - אות תקצה) - "אם אין ישראל עושים תשובה אין נגאלין, ואין עושין תשובה אלא מתוך צער וטלטול ומתוך שאין להם מחיה, ואין עושין תשובה עד שיבוא אליהו, שנאמר "הנה אנכי שולח לבם את אליהו הנביא, מה כתיב אחריו "והשיב לב אבות על בנים".

וצ"ב, שלכאורה הילקוט סותר דבריו, שמתחילה כתב שישאל עושין תשובה מעצמם - מתוך צער וטלטול, ואח"כ כתב שאין יכולים לעשות תשובה מעצמם אלא ע"י אליהו, וא"כ יש להבין מיהו הגורם לתשובה אליהו או היסורין.

ובספר מכתב מאלהו (ח"ב עמוד 23) ביאר ענין זה, וז"ל:

פירוש, שהיסורים מבטלים את השאיפות הגשמיות, והרע מתבטל. ואעפ"כ נשאלת השאלה, מי יעורר אותנו ללמוד מן היסורים^ח, הן במצרים היה משה רבינו ע"ה, אבל בדור שכולו חייב, פירוש שהכל בבחינת רוב עוונות, ולא נשאת אלא הנקודה האחרונה בלבד, מי יוכל לעורר את הדור.

ועל כן אמרו חז"ל, שאין עצה אלא גילוי של אליהו זכור לטוב, ומן השמים יעוררנו ויכניסו אל ליבנו ניצוצות והרהורים של טהרה ותשובה, ואין זמן מסוגל יותר לזה מהג הפסח, שבו מתחדשת בכל שנה השפעת החירות מיצר הרע, עכ"ל.

ח. שהרי עינינו הרוואות, שישנם אנשים שעוברים רח"ל יסורים, ואינם מתעוררים כלל לשנות דרכיהם.

(קידוש, כרפס, סיפור יצ"מ, אכילת מצה וברהמ"ז), ומעתה, לאחר שהשלמנו את חלק המצוות שבסדר, ופונים אנו אל חלק התפילות שבסדר ("הלל נרצה"), מעתה עומדים אנו בתפילה - שבזכות אמונת הביטחון, יחיש ה' משיח לגאלינו.

ומעתה אין מקום לקושיית הבאר יוסף כלל, שגם לשיטת הרמ"א - הדלתות לא נעולות כבר מתחילת הלילה (וככל דברי האור זרוע), ומה שכתב לפתוח הדלת לפני ההלל, הוא רק כתוספת על "מעשה" הביטחון של אי נעילת הדלתות, וכפי שנתבאר.

"שפוך חמתך אל הגויים אשר לא ידעוך, ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו, כי אכל את יעקב ואת נווהו השמו"

כתב הר"נ (ריש פרק ערבי פסחים, ד"ה מארבעה כוסות של יין), "ועוד אמרו בטעם תקנת ד' כוסות, שהוא כנגד ארבעה כוסות תרעלה שעתיד הקב"ה להשקות את העכו"ם. ונראה, שלפיכך נהגו לומר בכוס רביעי קודם ההלל "שפוך חמתך על הגויים אשר לא ידעוך".

ובאבודרהם הוסיף ביאור, "והטעם שנהגו לומר בתחילה פסוק "שפוך חמתך אל הגויים", מפני שארבעה כוסות אלו הם כנגד ארבע כוסות של פורענות שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם, ואנו אומרים לפני הקב"ה: **בזה הכוס אנו משלימים את המצוה**, מעתה עשה מה שהבטחנו - לשפוך אותם ארבע כוסות של פורענות, על הגויים".

ולבאורה יש להבין, כיון שלדברי הראשונים, בשכר קיום ד'

שנהגים לפתוח הדלת כשאומרים "שפוך", משום דאיתא **באור זרוע** (ח"ב רלד), שלא לנעול דלתות הבתים בליל פסח דליל שימורים הוא, וזהו אמונה בקב"ה ובהבטחתו, ובזכות אמונה זו אנו נגאלים, ולכן פותחים ב"שפוך" את הדלת, לומר, ע"י זה ראוי לבא משיח".

ולבאורה קשה, מה ענין דברי האור זרוע (שלא לנעול את הדלת בכל הלילה), למנהג המהרי"ב (לפתוח הדלת לפני ההלל), שהרי ממה נפשך, אם קיימנו את דברי האור זרוע - ולא נעלנו הדלתות, הרי שכבר אנו ראויים להבטחה לגאולה, ולמה צריך גם לפתוח את הדלת.

והנראה לומר בפשטות שאה"נ, בשכר מה שאנו לא נועלים הדלתות בכל ליל הסדר (כולל בזמן השינה בלילה), הרי שדי בזה להיות ראויים להבטחת הגאולה, וככל דברי האור זרוע (ובפרט במקומות שישראל דרים בין הגויים, שאם הדלת לא נעולה - יכול בכל רגע שודד לפרוץ ולהכנס, שצריך בזה אמונה גדולה שלא לנעול).

אלא שבא המהרי"ב וכתב, שבנוסף ל"מעשה" הביטחון של אי נעילת הדלת, נהגו לצרף גם תפילה, "שבשכר אמונתנו זו - יבא משיח ויצילנו מן העכו"ם", ולא עוד, אלא שנהגו בשעת בקשה זו - גם לפתוח ממש את הדלת - בכדי להמחיש שאכן הדלת לא נעולה, וכלשון הרמ"א "לפתוח הפתח כדי ל"זכור" שהוא ליל שימורים.

ומה שנהגו לפתוח הדלת (ולהתפלל על הגאולה) דוקא **כאן** לפני ההלל, אמר תלמידי היקר שלמה פיקל נר"ו, שיתכן שהוא משום שמתחילת הסדר ועד כאן, לא עסקנו בענייני תפילה אלא בענייני קיום מצוות

והאור החיים כתב, שלדעתו אין מקום כלל לשאלה, כיון שהסיבה שהרעו לישראל לא היה בכדי לקיים את גזירת שמים, אלא מצד שנאתם לישראל, ולכן גם ברור שהגויים יענשו על כל מה שעשו - ולא רק על התוספת.

ונתחדש בדברי האור החיים, שבמקום שנגזר משמים פורענות על אדם, הרי שאם יבא אדם ויכהו לעשות ציווי ה' - הרי זה צדיק וראוי לשכר, אך אם יכהו מחמת שנאתו או כעסו עליו - יחשב הדבר לעבירה, כיון שלא הכהו בתורת קיום מצוה, אלא בתורת רצונו האישי (וזה אסור).

המדבר לשה"ר במקום שמותר - מחמת שנאה

וכן נראה שפסק החפץ חיים להלכה ולמעשה, שכתב הח"ח (הלכות לשה"ר כלל י', באר מים חיים אות י'), שגם באופנים שמותר לאדם לדבר לשה"ר על חבירו, כל זה בתנאי שמכוון לתועלת, אך אם עושה כן מחמת שנאה - הרי זה מעשה עבירה.

והוכיח כן מכמה מקומות בדברי חז"ל, שאף שקוצף הקב"ה על ישראל וגזר להענישם ע"י הגויים, מ"מ לא ינקו הגויים מעונש, כיון שאינם מתכוונים לתועלת אלא רק מצד שנאתם אותו, והוא ממש כדברי האור החיים.

ביאור בקשת "שפוך חמתך אל הגויים"

ולפי זה, יתכן שזהו מה שאנו מבקשים כאן, דהיינו, אף שחטאנו לפניך והגלתנו לבין האומות, מ"מ כיון שהגויים הרעו לנו לא בכדי לקיים את גזרתך - שהרי "לא ידעוך ובשמך לא קראו" - מן הדין יש להענישם.

והראייה לזה, "כי אכל" - בלשון יחיד -

כוסות - הקב"ה ישפוך חמתו על הגויים, הרי שהיה צריך לומר זאת - לאחר גמר קיום המצוה, דהיינו רק לאחר שתיית כוס רביעי (בסוף ההלל), ולמה מבקשים מהקב"ה לקיים הבטחתו בתחילת ההלל, לפני שקיימנו את המצוה, וצ"ע.

"כי אכל את יעקב ואת נוחו השמו"

הקישו המפרשים (רד"ק ועוד - תהלים עט), מדוע פתח בלשון יחיד וסיים בלשון רבים, יעוי"ש במה שתירצו.

ואכן יעויין במקור הפסוק (ירמיה י') שם נאמר באמת "כי אכלו את יעקב" בלשון רבים.

עוד קשה, שהנה בתחילת הפסוק "שפוך חמתך אל הגויים", פירשו הרד"ק והמצודות, שאין הכוונה שה' יעניש את הגויים מחמת כעסו עליהם, אלא הכוונה שה' יעביר את כעסו מישראל וישפוך אותה אל הגויים, וזהו "שפוך חמתך" דהיינו שפוך חמתך שעלינו - אל הגויים.

ולכאורה צ"ב, שאם באמת מגיע לישראל עונש, למה שה' יעניש את הגויים במקומם.

למה מגיע לגויים עונש

ונראה אולי ע"פ מה שכתב האור החיים (בראשית טו, יד) ליישב את קושיית הראשונים הידועה, מדוע נענשו המצרים (וכן שאר הגויים) על ששעבדו את ישראל, והלא היתה זו גזירה מאת ה'.

והרמב"ם (תשובה פ"ו ה"ה) תירץ, שה' לא גזר איזו אומה תבצע את הגזר דין, והראב"ד (שם) תירץ, שהעונש הוא על מה שהוסיפו לענות את ישראל יותר משנגזר, והעונש הוא על תוספת העינוי.

"דיינו", שאף שם מוזכרות כל טובותיו של הקב"ה שעשה ביציאת מצרים, ומאי שנא זה מזה.

הלל הגדול - ניסים

ויתכן לומר, שחלוק הלל הגדול מ"דיינו", שפיוט המעלות של "דיינו" מכוון כנגד מידת טובו של הקב"ה ביציאת מצרים, ובזה אנו מזכירים את כל הטובות שעשה ה' לישראל ביציאת מצרים, ולכן זה כולל את נתינת התורה, השבת ובנין בית הבחירה.

אמנם הלל הגדול מכוון כנגד מידת כוחו וגבורתו של הקב"ה - בעשיית חסד ששיש בו נס, ולכן לא הוזכרו אלא חסדים שעיקרם באו בדרך של "נס", ולכן הוזכר בו "לעושה נפלאות גדולות לבדו", מעשה בריאת העולם, ניסי המכות, קריעת ים סוף וכו'), אכן נתינת השבת והתורה שלא באו בדרך נס - לא הוזכרו, ויש לפלפל.

טו) נרצה

"הלל - נרצה" או "הלל" "נרצה"

כתב המהר"ל (בפירוש ההגדה), "מפרשי ההגדה עשו מ"הלל נרצה" שני סימנים, ואמרו ש"נרצה" פירושו, שמי שעשה כסדר הזה נרצה לפני המקום. ולא נראה לי לפרש כך, שא"כ אין זה סימן על איזו עשייה כמו הסימנים שלפני כן.

שני סוגי הלל - "הלל" סתם - ו"הלל נרצה"

ולכן מפרש המהר"ל, ש"הלל נרצה" הוא סימן אחד, שבאמת ישנם רק 14

וכאיש אחד בלב אחד, שכולם כאחד רוצים ל"אכול" את ישראל, שאף כל אומה הרעה לישראל באופן אחר, בדבר אחד כולם שוים - כולם שונאים אותנו בשווה, ורוצים להרע לנו^ט.

וממשיך הפסוק ומבאר, שמכיון שהרעו לנו מחמת שנאתם, יש להניח שגם הוסיפו גם על הנגזר, וכדרך שונא - המכה מתוך סערת רגש שנאתו, ואינו נותן לב לכמות המכות, וא"כ, לא די שמגיע לגויים עונש כאמור, אלא כיון שהוסיפו על הנגזר - הרי שכבר נתמלאה סאתם של ישראל, ויש להעביר את חרון האף שעל ישראל עליהם.

והראייה לזה, "כי אכל את יעקב ואת נווהו השמו", כלומר, כיון שהחריבו את בית המקדש ("נווהו השמו"), הרי שבכך כבר שפך ה' כעסו על עצים ואבנים, ונתכפרו ישראל, וא"כ למה גם "אכל את יעקב", אלא שמכאן ראייה שהוסיפו על הנגזר.

"הודו לה' כי טוב - כי לעולם חסדו"

מדוע לא נזכר בהלל הגדול - החסד של נתינת התורה

הנה מזמור זה (תהילים קלו) נקרא הלל הגדול, וכתב האבודרהם (בסדר תפילת השבת), שנקרא הלל הגדול - כיון שיש בו כ"ו פסוקים של הודאה לה', כנגד מנין שם המיוחד שעולה לכ"ו.

והנה צ"ע, מדוע לא מוזכר בכל חשבון החסד במזמור זה, גם את נתינת התורה ובנין בית המקדש (או את מתנת השבת) כמו שאנו מזכירים במעלות של

ט. ויעויין רש"י (במדבר לא, ח) על הפסוק "ואת מלכי מדין הרגו בחרב, את אוי ואת רקם ואת צור ואת חור ואת רבע - חמשת מלכי מדין", והקשה רש"י, שכיון שפרט לנו את המלכים, איני יודע שהם חמישה, ומה ת"ל חמישה, ללמד שכולם שוים בשנאתם לישראל.

עומדים ב"מעשה תפילה", ומבקשים בכל לב - "שהשנה - העץ יפול", והיינו, שיעלו לרצון כל המצוות שקיימנו בלילה, ויפעלו את פעולתם - עד כדי הכנעת כוחות הרע, ויגיע התיקון השלם.

ולזה המנהג אף לסיים בבקשה, "לשנה הבאה בירושלים הבנויה", כלומר, שאם אכן זכינו ובכח מצוות הלילה הכרענו את הטומאה לגמרי, הרי שלשנה הבאה נחגוג את הפסח בבית המקדש בירושלים הבנויה, בב"א.

"שלושה עשר מדיא"

אם י"ג מידות הם רק לישראל

כתב התיבות (בהגדה של פסח - "מעשה ניסים") "כי כל י"ג המידות אינן רק לישראל, ואילולי עזר י"ג המידות לא היינו זוכים לשום דבר מכל הטובות הנזכרים".

ולכאורה צ"ע, שהרי בספר יונה (ד, ב) נאמר לגבי אנשי נינוה - "כי ידעתי כי אתה ה' רחום וחנון ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה", כלומר, שהנביא מתאונן לפני ה' ואומר לו, שלכן ברח לחו"ל (לתרשיש), כדי שלא לקבל את הנבואה על נינוה, כיון שחשש שמא יעשו אנשי נינוה תשובה, ויקבלם ה' להיותו "רחום וחנון" וכו', ויהיה הדבר קטרוג על ישראל שאינם שבים.

ומ"מ מבואר לכאורה, שמידת ההטבה של י"ג מידות היא גם כלפי אומות העולם, ויש ליישב.

סיום

כתב השו"ע (תפא, ב) "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר

סימנים בליל הסדר (כנגד הי"ד הגדולה אשר עשה ה' במצרים), ונרצה הוא סימן על החלק השני של ההלל, שעיקרו הוא ענייני תפילה לפני הקב"ה - על הגאולה השלימה, ולכן נקרא "הלל נרצה" (שיעלה רצון לפניו לגאלינו), אבל החלק הראשון של ההלל (שבסוף המגיד) - נקרא "הלל" סתם, כי הוא רק הודיה על ניסי מצרים.

ואין להקשות, שלמהר"ל (שישנם שני סוגי הלל), א"כ סדר הסימנים צריך להיות "מגיד" - "הלל" - "נרצה", ולבסוף "הלל נרצה", זה אינו, שכיון שההלל הראשון מדבר על ניסי מצרים ("בצאת ישראל ממצרים"), הריהו בכלל מגיד.

אכן בסידור האר"י כתב לומר "לשם יחוד קודם נרצה, ומוכח שס"ל שהוא סימן בפני עצמו, שהרי אין אמירת "לשם יחוד" אלא רק לפני קיום מצוה.

היכן העשייה ב"נרצה"

אלא שיש להבין באמת, מדוע "נרצה" הוא סימן בפני עצמו - שהרי אין בו שום עשייה, וככל קושיית המהר"ל.

והנראה אולי בזה, ע"פ מה שכתב הרמח"ל (במאמר החכמה - הובא בפתיחה למאמר), שכל ליל סדר בכל שנה הוא משהו חדש - שאינו דומה לחבירו, באשר בכל שנה קיום מצוות הלילה מכוונים להכנעת הטומאה בעולם והשתלטות עליה, וכלשון הרמח"ל, "הרי זה כמי שקוצב עץ אחד, שמכה בו הכאה אחר הכאה עד שקוצב אותו לגמרי, וכן אנו עושים בכל שנה ושנה, מתעוררים בכח הראשון שהאיר, ומתחזקים להמשיך הדבר - עד שיגמר".

וממילא, זוהי העשייה של "נרצה", שלאחר קיום כל מצוות הלילה, אנו

בעצם כלל לגאולת מצרים, דמה ענין מה אכלו אבותינו ביציאה ולעצם הגאולה, וכי אם היו אוכלים חמץ לא היו נגאלים.

וביארנו שם, כי החיפזון ביציאה היה מכיון ולא מקרי, כיון שאי אפשר היה לצאת אלא בחיפזון, וממילא, מה שבצקם לא החמיץ (מחמת מהירות היציאה) - היא תוכנית סדורה מראש - ליציאה ממצרים לפני הזמן, והוא יסוד ושוורש הגאולה, כי רק עם "מצה" אפשר לצאת ממצרים.

ונמצא, שאכילת המצה וההמנעות מחמץ, מקפלים בתוכם את כל סיפור יציאת מצרים, שבזה זוכרים אנו את נס היציאה המופלא, שעל פי הנהגת המשפט הרגילה לא היתה מתאפשרת (מחמת חסרון זכויות וקטרוג עצום), ורק באהבת ה' האינסופית לבניו גאלם תוך שהוא פוסח על מצבם הרוחני הקשה, בחיפזון רב ברגע האחרון.

ויתכן, שלכן רק בחג זה, מי שעוסק בהלכות החג - מקיים מצות סיפור יציאת מצרים, באשר הלכות החמץ והמצה, מכריזים אף הם על הניסים והנפלאות שעשה ה' לאבותינו ביציאה ממצרים.

בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שנה".

וידוע מה שכתב הגרי"ז זצ"ל לחדש, דאף הלומד הלכות הפסח - מקיים בזה מצות סיפור יציאת מצרים, והוכיח דבר זה מן התוספתא (סוף פסחים), שרבן גמליאל וזקנים ישבו כל אותו הלילה ועסקו בהלכות הפסח, והרי שמקיימים בלימוד ההלכות את סיפור יציאת מצרים.

ולדברי הגרי"ז, יתפרש מה שכתב המחבר "לעסוק בהלכות הפסח" - שאינו חיוב נפרד, כלומר, שישנו חיוב לכל אדם (לאחר שסיים את מצוות הסדר) לעסוק בהלכות הפסח וכן גם בסיפור יציאת מצרים, זה אינו, אלא שבזה גופא שעוסק בהלכות הפסח - מקיים בזה את מצות סיפור יציאת מצרים.

ולכאורה צ"ע, מה ענין לימוד "הלכות" לסיפור יציאת מצרים.

והנראה אולי בזה, ע"פ מה שכתבנו לעיל בהקדמה להגדה, דלכאורה כל איסורי החמץ וחיובי המצה אינם קשורים





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

בענין חיתוך עוגה לפי צורה

לכבוד הרב משה אהרן שטיין שליט"א.

אלא הנידון לענין מי שחותך עוגה בצורת משולש או מעוין וכדו', וברור שהכוונה כדי ליפות את העוגה, ובעניתי ברור שאין לזה שייכות למלאכת כותב.

והנה בכל הדורות היה נהוג לאפות חלות ביו"ט, ובוודאי היו עורכים את החלה בצורה נאה, ולא אפו חתיכת בצק כמות שהיא, ולדברי כת"ר למה לא נחוש בזה לכותב?

כל זה היה פשוט בעיני, ולכן הייתי סבור שכוונת כת"ר מצד מחתך, אשר בזה יש באמת צד לומר שיש מחתך באוכלין, וע"ז ציינתי לדברי המ"ב דלענין הלכה נקטינן שאין מחתך באוכלין.

י.מ.ויינשטיין

תמוה מאד בעיני לומר שיהיה בחיתוך עוגה לפי צורה משום כותב, אטו כל מי שמתקן ומייפה איזה חפץ, יהיה צריך לדון על זה משום כותב, ולדוגמא, בשבת ע"ה: המסתת את האבן חייב משום מכה בפטיש, ולמה לא דנו בזה משום כותב, והלא מעשיו לתת צורה ולייפות את האבן.

אכן הדבר ברור, שענין מלאכת כותב הוא בכתיבה כזאת שאין כוונתו כדי ליפות את הקלף, אלא להודיע ולזכור איזה ענין ע"י כתיבה זו, ולכן אם חותך עוגה בצורת אותיות או חיות וכיו"ב, בזה יש מקום לדון שנחשב כותב, כי מעשיו מוכיחין שאין כונתו ליפות את העוגה, אלא לרשום איזה ענין, אכן אין זו שאלה מצויה ולא ע"ז הנידון,

המקדש כדי להוציא אחרים

הם קלושים מאד כמו שיראה כל המעיין. ספר "כוס של ברכה" אינו מוכר לי, ובעניתי דבריו אינם מתקבלים, כי מאחר שהוא מוציא את חברו מדין ערבות, וגדר דין ערבות הוא שנחשב שהוא בעצמו מחויב במצוה של חברו ולכן הוא יכול לברך עבורו, וכנודע, מן הטעם הזה עצמו יכול הוא גם לשותת ונחשב שהמחויב בקידוש הוא שותת.

הרב אברהם יחיאל הלר שליט"א כתב בשם ספר "כוס של ברכה", שמי שכבר קידש וחוזר ומקדש כדי להוציא אחרים, צריך שהשומעים ישתו את הכוס בעצמם, ואין מועיל אם ישתה הוא בעצמו, והרב הנ"ל כתב לחזק את דבריו, ואע"פ שעמד בעצמו על כך שזה נגד מנהג כל ישראל, מ"מ מחזיק בדעתו וכתב שני לימודי זכות על המנהג, ואותם לימודי זכות

מכתב ב'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

מי שלא הבדיל בתפלה ואכל או עשה מלאכה האם חוזר להתפלל או לא

וההשלמה כתב [וממנו הוא במאורות ובר' מנחם בפ"י מהלכות תפלה הי"ד]: פירוש טעה בזה ובוה, שהתפלל ושתה ולא הבדיל. חוזר לראש, שיתפלל ויבדיל בתפלה ובכוס. כך פירש ר"ש ז"ל ע"כ. והמאורות בדף כ"ט ע"א [וממנו הוא במאירי בדף ל"ג ע"א] הביא את פירוש הראב"ד שכתב: טעה בזו ובזו חוזר לראש, כלומר שיחזור ויתפלל ויבדיל בתפלה, אעפ"י שהיה יכול לפטור עצמו בכוס, וסימן לדבר אם בא לנפות מגפה את כולו. וזהו דרך רש"י ע"ש. ומבואר שגם רש"י והראב"ד ס"ל כהרא"ש וסיעתו. והבה"ל כתב שמפירוש רש"י נראה שלא מפרש כדעת הרא"ש וסיעתו הנ"ל ע"ש. ונראה שכונתו מזה שרש"י לפנינו לא פירש כלום, ופשטא דגמ' זה לא כפירוש הרא"ש וסיעתו, וכפי שנכתוב לקמיה. אולם להאמור, לחכמי פרובנס היתה גירסא ברש"י שהיא כדעת הרא"ש וסיעתו הנ"ל.

ולשיטה זו נחלקו האחרונים אם עבר והבדיל לפני שחזר להתפלל, האם יתפלל שוב או לא - עי' בבה"ל מחלוקת הפמ"ג [שלא יתפלל] עם הדה"ח [שיתפלל]. אולם בחידושי הרא"ה מפורש כדה"ח וז"ל טעה בזה ובוה חוזר לראש ואומר הבדלה בתפלה ואח"כ מבדיל על הכוס. וה"ה אם

בקובץ מנורה בדרום ו' דין הרב יעקב כהן ברוך בכמה עניני הבדלה וביניהם בקצרה במי שלא הבדיל בתפלה ואכל, האם חוזר להתפלל או לא, ויש להרחיב בענין זה בס"ד;

בגמ' בברכות ל"ג סע"א איתא: בעא מיניה רב חסדא מרב ששת טעה בזו ובזו מהו. אמר ליה טעה בזו ובזו חוזר לראש ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאור גמ' זו;

טעה בזו [שלא הבדיל בתפלה] ובזו [שאכל לפני שהבדיל על הכוס] חוזר לראש [התפלה]

כתב הבי"ב בס' רצ"ד ס"א: ופירשו הרא"ש (סי' יד) וה"ר יונה (כג: ד"ה טעה) כגון שאכל קודם שהבדיל, אע"ג דקי"ל (פסחים קה סע"ב) טעם מבדיל - מ"מ באיסור אכל, ומשו"ה חוזר לראש. ולא ראיתי להרמב"ם שהזכיר דין זה, ולא ידעתי למה ע"כ. ובשו"ע פסק בפשיטות שאם טעה ולא הבדיל וכו' וטעם קודם שהבדיל על הכוס צריך לחזור ולהבדיל בתפלה ע"ש. ובאמת שכ"פ בגמ' הרבה ראשונים ומהם הרשב"א, הרא"ה, אלאשבילי, הרי"ד, הריא"ז. וכ"נ דעת המאירי בסתמא [אף שהביא לאחר מכן פירושים אחרים בשם י"מ]. וכ"נ דעת הרשב"ץ בסתמא [כנ"ל].

קדם והבדיל על הכוס דחוזר ומתפלל ומבדיל בתפלתו ע"כ.

והנה פירוש זה צ"ע, דהא טעה בזו 'ובזו' משמע שטעה בעצם ההבדלה על הכוס דומיא דטעה בהבדלה שבתפלה, והיינו בזו 'בהבדלה' שבתפלה] ובזו 'בהבדלה' שבכוס], ולפירוש תר"י וסיעתו אין זה נקרא טועה 'בהבדלה' שבכוס אלא טועה 'בדבר צדדי', שאכל לפני ההבדלה. ועוד ש'טעם מבדיל' או לא מבדיל זוהי סוגיא בפסחים ק"ה, ובברכות לא הוזכר ענין זה כלל, ואיך שאלה הגמ' בסתמא טעה בזו ובזו שאין זה ענין לסוגיא שם כלל.

ובאמת שהגאונים ורוב הראשונים פירשו כל אחד לדרכו סוגיא זו, אולם המשותף לכולם דס"ל שאף אם אכל קודם הבדלה על הכוס ולא הבדיל בתפלה אינו חוזר ומתפלל. ואם כי לא כולם כתבו להדיא כן, אולם הדבר פשוט וברור שכל עוד אין מקור להדיא בגמ' שמי שטעם לפני שהבדיל בתפלה חוזר ומתפלל - סתמו כפירוש ש'טעם מבדיל' - זה בין אם הבדיל בתפלה ובין אם לא הבדיל, וכפי שכתבו להדיא חלק מהראשונים בדעת הגאונים והראשונים האחרים וכפי שנבאר בס"ד;

טעה 'ולא הבדיל' בזו [בתפלה] ובזו [בכוס] חוזר לראש [להתפלל שוב]
ריצ"ג בהלכות הבדלה עמ' י"ג כתב ואמר

מר רב סעדיה [בסדרו עמ' קכ"ו] מי ששכח ולא הבדיל בתפלה יבדיל על היין ואם לא הבדיל על היין או שאין לו יין חוזר ומתפלל. והכי כתוב בהלכות [בה"ג הלכות קידוש והבדלה] טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס. טעה ולא הזכיר [ולפנינו בה"ג 'הבדיל'] לא בזה ולא בזה חוזר לראש ומתפלל [ע"כ בה"ג]. בתוספתא [ברכות פ"ג] לא אמר הבדלה בחונן הדעת אומרה על הכוס ואם לא אמר מחזירין אותו. ואמר מר רב משה אם לא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אומרה על הכוס ואם אין לו יין להבדיל חוזר לראש ע"כ. ומבואר מדברי ריצ"ג שדברי הגאונים אחד הם וזהו פירוש הגמ' טעה בזו ובזו. וגירסת בה"ג 'ולא הבדיל' בזו ובזו. וזו גירסת רה"ג באוה"ג חלק הפירושים עמ' 46, ר"י שירליאן בתוספותיו, ההשלמה, וכ"ה בכת"י ספרדי, אשכנזי וקטע גניזה המובאים ב'הכי גרסינן' [ולא 'הזכיר'] עי"ש. ולגירסא זו ודאי שאין לפרש כתר"י וסיעתו, דהא מייירי שלא אמר הבדלה על הכוס ולא ששתה לפני הבדלה. וכן מפורש בסדר רע"ג שכתב: ואם טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אם יש לו יין שיבדיל עליו - אינו חוזר, דתניא טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שהוא יכול לאומרה על הכוס. ואם אין לו יין חוזר ומתפלל, 'דבעו' מניה מרב ששת טעה בזו

א. דין זה שאם אין לו יין להבדיל ולא הבדיל בתפלה שחוזר ומתפלל - כתבו תר"י בשם בה"ג, והעתיקוהו הרא"ש וטוב"י. והרשב"א דרך ל"ג ע"א כתב דין זה בשם רב סעדיה עי"ש. והמעין במה שהעתיקנו מדברי הריצ"ג יראה שדברי הרשב"א הם המדויקים, ולא דברי תר"י, דבה"ג רק כתב שאם לא הבדיל בזה ובזה חוזר לראש, ולא כתב 'להדיא' שאם אין לו יין יחזור להתפלל, אלא רס"ג ורב משה גאון כתבו כן, וכ"ה בתוספתא, אלא שהריצ"ג הביא גם את דברי בה"ג יחד עם דבריהם, שגם מדבריו נראה כן, שאין הבדל בין אם אין לו יין לבין אם לא הבדיל על היין. ועוד מבואר מדבריהם שלא אמרו דין זה מסברא דנפשיהו, כפי שנראה מדברי תר"י והרשב"א, אלא זהו ספק הגמ' טעה בזה ובזה והכריעה הגמ' שחוזר. ומ"מ לדינא אין נ"מ והדין אמת.

כפירוש האו"ז דלקמן]. אולם בודאי שאין זה כדעת הרא"ש וסיעתו, דהא גרסו 'ולא הבדיל', וכנ"ל.

טעה בזו [בתפלה] ובזו [בכוס, שלא בירך המבדיל] חוזר לראש [התפלה וההבדלה]

האו"ז בסי' צ"א כתב בזה"ל טעה בזו ובזו פירוש בתפלה שלא הבדיל, ובהבדלה שאמר בפה"ג, בורא עצי בשמים ובמ"ה, ולא אמר המבדיל בין קודש לחול, והיינו טעה, שאם אתה אומר לא בירך כלום - לאו היינו טעה. אמר ליה טעה חוזר לראש פי' כשנזכר שלא בירך יחזור לראש י"ח ויבדיל בתפלה ועל הכוס צריך שיסיים ויאמר הבדלה בפני עצמה אבל אינו חוזר ואומר גפן ובשמים ואש שהרי כבר אמרן וכו' והאי דאמר חוזר לראש משום תפלה קאמר אבל לא משום הבדלה והבדלה אינו חוזר לראש. כך פירש רבותי. ולי אני המחבר נראה דחוזר לראש קאי גם על הבדלה וכו' עי"ש. וכפירושו כ"נ שפירש ר"א מלונדריש בפסקיו עמ' ס"ט שכתב ואם לא הבדיל לא בזה ולא בזה רק שאמר יין ובשמים ונר (אינו) חוזר ואומר על הכוס וכו' עי"ש. ומבואר שזהו פירוש הבעיה, ולא כתר"י שטעם לפני הבדלה.

והנה בספר בני ציון הקשה מה לי שלא הבדיל הא הבדלה זמנה כל הלילה ויבדיל בשעה שנזכר ואמאי מקרי טעה בהבדלה אם לא אמר בזמנו עי"ש. ונראה שזוהי קושיית הרא"ש בתוספותיו שכתב טעה בזו ובזו מאי תמיה לי והלא להבדיל יש שהות אפילו אחר ג' ימים אחר השבת. ונ"ל לפרש כגון שאכל או עשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס עי"ש. אולם נראה שהאו"ז נקט בדוקא שאמר בפה"ג בשמים ונר דהא בעלמא אין לברך על בשמים ונר

ובזו מאי, אמר להו אם טעה ולא הזכיר לא בזו ולא בזו חוזר לראש ע"כ. וכ"ה בסתמא בספרי דבי רש"י [מחזור ויטרי וסידור רש"י]. ומפורש בדבריהם שהבינו שדין התוספתא שהעתיקו בתחלה שאם אין לו יין חוזר ומתפלל - הוא הוא הספק ששאלו את רב ששת ופשט שחוזר לראש. ולא מיירי כלל ב'טעם'. ופירוש גירסא זו כתב המאורות בשם ריצ"ג שטעה בתפלה והיה סבור שיהיה לו כוס להבדיל ולא חוזר בתפלה ואח"כ לא היה לו - חוזר לראש כלומר לתפלה, אבל אם יש לו כוס לעולם לא יחזור לתפלה עכ"ד המאורות. וכ"ה בספר הנר בשם רב נסים [גאון] וז"ל אם טעה ולא הזכיר הבדלה בתפלה ולא הזכיר הבדלה על הכוס - היתה אצלו כוס 'אחת' ושתה ממנה ושכח להבדיל עליה ע"כ. ומפורש בדבריו שאם יש לו עוד כוס - אע"פ ששתה כבר, מבדיל על הכוס ולא חוזר להתפלל.

ור"י שירליאון בתוספותיו גרס טעה 'ולא הזכיר' בזו ובזו עי"ש. וכן בדף כ"ט ע"א כתב פירוש שתקנו הבדלה בתפלה ועל הכוס וכשטעה בתפלה אומרה על הכוס ושפיר דמי ולא יחזור לתפלתו. וכי טעה גם על הכוס חוזר לראש התפלה עי"ש. וכ"ה בראבי"ה סי' צ"ד: ואם התפלל ולא הבדיל בתפלה אין מחזירין אותו מפני שאומרה על הכוס. ואם שכח וטעה בזה ובזה חוזר לראש כקידוש מה קידוש מקדש בצלותא ושוב מקדש על הכוס וכן להבדלה ע"כ. וכ"כ בסי' תקי"ג: אם טעה 'ולא הבדיל' לא בזו ולא בזו חוזר לראש, דהבדלה כי קידושא, כדאמרינן במסכת ברכות ע"כ. ומבואר מדבריהם שהטעות היא על הכוס שלא הבדיל, ולא שאכל או שתה קודם הבדלה, אך לא פירשו מה הטעות. ואפשר שכונתם כפירוש רב נסים גאון או המאורות הנ"ל [או

התפלה והעלה שלא חוזר כיון שיכול להבדיל על הכוס ואף אם אין לו כוס לא יחזור כיון שלא פשע [ודלא כגאונים הנ"ל]. אולם אם שתי או אכל קודם שהבדיל לא יחזור אם יש לו עוד כוס דלא מיירי כלל מזה. וכן המאירי לאחר שפירש כתר"י וסיעתו כתב ומ"מ י"מ שבזה אינו חוזר אלא לשל כוס שהרי טעם מבדיל, וטעה בזו ובזו הכל נאמר על התפלה וכו' [כר"י מלוניל ע"ש]. והרשב"ץ הביא פירוש זה בשם י"מ וכתב ולא מחזור. וספר השלחן [הלכות סעודה שער ח'] הביא את דברי הר"י מלוניל בשם י"מ, וכתב ולדבריהם מי ששכח ולא הבדיל בתפלה גם אכל ועשה מלאכה עד שלא הבדיל על הכוס א"צ לחזור ולהתפלל אלא חוזר ומבדיל על הכוס, והוא הנכון ע"כ. וכ"ה בפירוש תלמיד הרשב"א לברכות כת"י, שכתבתי אודותיו בקובץ 'בית אהרן וישראל' סיון תשפ"א [רט"ו], ושם ייחסתי את הפירוש לבעל ספר השולחן, והבאתי ראיות ע"ש. וזו עוד אחת מהראיות.

ובעין פירוש זה פירש בספר מצוות זמניות בהלכות שבת וז"ל ומי ששכח ולא אמרה לא יחזור התפלה, מפני שיש לו עוד להבדיל על הכוס. ואם אין לו יין להבדיל על הכוס וזכר ל"אתה הבדלת" קודם שומע תפלה יחזור לאתה חונן. ואם לא זכר אלא אחר שומע תפלה חוזר לראש התפלה ע"כ. ולפי דעתו הפירוש הוא טעה בזו [באתה חונן] ובזו [בשומע תפלה] חוזר לראש.

דעת הרמב"ם ועוד ראשונים

ובדעת הרמב"ם. הב"י תמה אמאי השמיט דין זה. ובאמת שספר הבתים תפלה שער ה' אות ו' כתב טעה ולא הבדיל בתפלה ולא על הכוס חוזר ומבדיל בתפלה. הר"ם לא הביא זה הפסק ויראה

בין ברכת הגפן לשתייה אלא שבהבדלה תקנו שמברכם על הכוס וא"כ כאן שסדרן על הכוס גילה בדעתו שברכת הגפן זו היא של הבדלה וכיון שלא הבדיל אין זה כסתם שתייה לפני הבדלה אלא כטעה בהבדלה ולכן חוזר ומתפלל, ודוק.

טעה בזו [באתה חונן] ובזו [במודים] חוזר לראש [לאתה חונן, ואם סיים - לראש התפלה]

הר"י מלוניל [והובא גם במכתם] פירש בתחלה כפירוש המאורות בדעת ריצ"ג הנ"ל, אלא שהקשה למה לא אמר יחזור ויתפלל כי לא מצינו חוזר לראש כ"א כשטעה ונזכר בתוך התפלה או תיכף שעקר רגליו וכו', אבל הכא שמייירי שנזכר בחצי הלילה - יחזור ויתפלל היה לו לומר. לפיכך נראה לפרש טעה בזו שלא אמר בחונן הדעת, ואם היה נזכר באמצע התפלה היה אומר הבדלה בהודאה דכדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק אך שכח גם בהודאה ונזכר בשם שלום מה יעשה אמר ליה חוזר לראש. י"ל לראש אתה חונן כיון שלא עקר את רגליו ולא סיים את תפלתו וסגי ליה בהכי דהא עיקר ההבדלה באתה חונן היא ע"כ. וספר המכתם הביאו והוסיף ואם גמר תפלתו קודם שנזכר חוזר לראש התפלה וכל היכא שיזדמן לו כוס מבדיל עליו תוך זמן הבדלה. וי"א שאינו חוזר ומתפלל. ומסתברא דהיינו טעמא משום דבתחלה קבעה בתפלה העשירו קבעה על הכוס נראה דעל הכוס עיקר והיינו דאמרינן טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת א"צ לחזור הואיל ואמרה על הכוס ואחר דמסיק אדעתיה שיש לו כוס להבדיל עליו ולא נזדמן לו לאו פושע הוא ע"כ. וכונתו היא שהוא מסכים לפירוש הר"י מלוניל אלא שדן מה הדין אם סיים את

מפורשים לדעה זו. ופירוש הגמ' טעה בזו ובזו הוא אחר, וכפי שהארכנו לבאר. וגם גירסת הגאונים ורבים מהראשונים וכמה מכתה"י, טעה 'ולא הזכיר' [או לא 'הבדיל'] בזה ובזה - מסייעת לפירוש זה. והשו"ע לא העלה בדעתו שיש פירוש אחר בגמ', ולכן פסק בפשיטות כדעת תר"י והרא"ש וסיעתם, אולם להאמור, בודאי שלא היה פוסק כן כנגד 20 גאונים וראשונים.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שמי שלא הבדיל בתפלה ואכל לפני שהבדיל על הכוס - לא יחזור להתפלל אלא יבדיל על הכוס כהרגלו, דק"ל טעם מבדיל. ומ"מ אם ירצה יחזור ויתפלל בתנאי נדבה.

ולפ"ז פשוט שאם בירך על מאכל ונזכר שלא הבדיל שיטעם מהמאכל דהא כן הוא דעת רוב הראשונים שצריך לאכול ולא לחזור ולהתפלל וכן הוא עיקר הדין וכנ"ל, ודלא כמ"ש אורל"צ ח"ב פכ"ב סוף הערה י' שלא יאכל ולא יתפלל. וכבר הביא הפסקי תשובות בס"י רצ"ד הערה 16 משו"ת מגדנות אליהו ח"ב סי' כ' שגם לפסק השו"ע יטעם ולא יתפלל שוב, דבכה"ג לא קנסוהו עי"ש, וכ"ש לפי מה שהעלנו שהדין כן.

ואם הבדיל על הכוס ולא אמר את ברכת ההבדלה אלא ברכת הגפן, בשמים ואש, ושתה את הכוס - לא יחזור על התפלה אלא רק על ההבדלה, ודלא כפירוש האו"ז, אלא כדעת רב נסים גאון שהביא ספר הנר, שרק כשאין לו עוד יין חוזר ומתפלל, אבל אם יש לו יין עושה רק הבדלה ותו לא.

לי שדעתו שמבדיל על הכוס וא"צ לחזור ולהתפלל וכן נראה ע"כ. ונראה מדבריו שביאור הגמ' הוא כמו הגאונים וסיעתם, דהא כתב 'ולא הבדיל' בתפלה 'ולא על הכוס', והיינו בזה 'ובזה', ואעפ"כ ס"ל לרמב"ם שאינו חוזר ומתפלל. ולשיטתו ודאי וכ"ש שאם טעם לפני ההבדלה שמבדיל בלבד, ולא חוזר על התפלה.

וב"ד בעל ההשלמה, וכפי שכתב ספר המאורות בדף כ"ט ע"א וז"ל: טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שאומרה על הכוס, ואע"פ שטעם - מבדיל, דק"ל טעם מבדיל, טעם מקדש, זהו דעת רבינו ה"ר דודי נ"ר [בעל ההשלמה, עי' בדבריו שם ובדף ל"ג ע"א]. אבל דעת רש"י אם טעם ולא הבדיל הרי שטעה בשניהם חוזר ומבדיל בתפלה ובכוס ע"כ. וכ"ד ר' מנוח בפ"י מתפלה הי"ד שכתב: ואע"פ שטעה בהבדלה על הכוס וטעם קודם שהבדיל שנמצא שטעה בשניהם מבדיל על הכוס דהא קי"ל טעם מבדיל, וכ"ד הרב בעל ההשלמה. ודעת רבינו שלמה שאם טעה בשניהם חוזר ומבדיל בתפלה ועל הכוס ע"כ.

מסקנא דמילתא

נמצא שדעת הגאונים ורוב הראשונים שלא מוזכר כלל בגמ' דין מחודש שאם לא הבדיל ואכל או שתה לפני ההבדלה שחוזר ומתפלל, אלא דין הגמ' שטעם מבדיל - נאמר בכל גוני, וכפי שכתבו כמה ראשונים

ב. כצ"ל, וכ"ה בכתה"י של ספר המאורות. ובנדפס העתיק בטעות 'טעה'.

ג. ובחזו"ע שבת ב' עמ' שע"ט הביא חלק מהראשונים הנ"ל דלא ס"ל כפירוש תר"י והרא"ש וסיעתם, ואעפ"כ כתב שיתפלל פעם שניה כפסק השו"ע אלא ש'נכון' שיתנה שמתפלל בנדבה עי"ש. ולפי מה שהארכנו בזה העיקר הוא להיפך, שמעיקר הדין אין צריך לחזור ולהתפלל, וגם השו"ע היה מורה כן, אלא שאם ירצה יתפלל שוב בתנאי נדבה.

מכתב ג'

הרב מרדכי פרוש - הרב און אברהם הכהן סקלי

יושר דברי אמת - בעד הנחת תפילין ביום שישי אחה"צ ללא חשי

ע"פ הח"ן [שנכנסים אורות עליונים מהסוג הסיבה, שלא מניחים ביום השבת קודש, כי יש 'כתר' דשבת, אז לא יניח כתר דתפילין לפי שאי"צ אות נוסף ואכהמ"ל] והביא גם מקורות מתלמידי גורי האריז"ל וצריך לדקדק בלשון הזהב וביותר צריך לדקדק מי יותר מוסמך בכיבת דרכי האריז"ל וכבר הרגיש בזה החכם כותב האי מאמר.

{ועוד יש להזכיר, מש"כ לעיל בא' גליוני ה'מנורה בדרום', דברי המקובל הגאון הגדול רבינו יעקב הלל שליט"א, טעם שאי אפשר להסתמך על דברי החמדה"י כי למד מפי תלמיד תלמידי הקדוש האריז"ל, ומאידך להבא"ה אצל תלמידי שבתי צבי ואכהמ"ל, ולא תמיד ברור המקור של דבריו}.

כללו של דבר מסתבר טפי להסתמך על דברי תלמידי האריז"ל שכתבו כי לא להניח במנחה דערש"ק ודווקא בתפילה של מנחה, אך בשאר זמני יום שישי אחר הצהרים שפיר יניח.

וראה במשנה ברורה מהדורת אליבא להלכתא בסימן לז גם מבואר כדברינו. עיי"ש עוד הרבה מקורות.

בסימן לז כתב הביאור הלכה: 'ומנחם עזריה [הרמ"ע מפאנו] כתב בתשובה שתקן להניחם שנית במנחה, ובערב שבת לא יניחם {של"ה} עכ"ל הביה"ל. ובקונטרס 'מנורה בדרום' (גליון נח') חכ"א תקן דברים אלו, והכביר בראיות מחז"ל מפורשים, שהיו מניחים גם ביום שישי אחה"צ, וגם בסברא הרי יום שישי יום חול שניתן לזכות בו במצוות תפילין כשאר ימי חול. עיי"ש.

אולם כד נדייק בדברי הביאור הלכה, הרי לא כתב כן כהלכה פשוטה בהלכות תפילין, אלא פה כשהכוונה ברורה לגבי דברי הרמ"ע מפאנו זי"ע להניח תפילין בתפילת מנחה על כך בלבד אתא המשך דבריו בשם השל"ה הק' שבערב שבת שאז מתנוצצים אורות עליונים לא יניח תפילין, אך בשאר רגעי יום שישי גם אחה"צ, יניח כרצונו.

ובזה גם יובן הלשון 'בערב שבת לא יניחם' וכוודאי ביום שישי בבוקר חייב להניח אלא כוונתו על מה שדיבר כעת (להניח בתפילת מנחה) בזה אתא לאפוקי בערש"ק.

והנה שמה הביא גם במקורות דתלמידי האריז"ל והנה בחלקם כתוב אכן כי במחנה דערש"ק לא להניח תפילין והטעם

הרב און אברהם הכהן סקלי

רק הערה קטנה על דבריו היקרים, במה שהכריע שיש להסתמך על תלמידי האריז"ל, ולא על החמדת ימים.

יש"כ לדידי הרב פרוש נר"ו על תגובתו על דברינו, שבעיקרה היא חזיון מסקנתנו, שיש להניח תפילין אף בע"ש אחר חצות [היינו למי שנוהג כן בד"כ].

נמצאה כלל תשובה זו, ואדרבא, הבאנו שבתשובה אחרת דוקא כתב שבנסיבות מסוימות יש להניח תפילין במנחת ע"ש, ובפרט כתב שם שעליית הקדושה בע"ש היא דוקא סיבה לחייב תפילין ולא לפטור [לפחות במקרה המדובר שם, עי' במאמרנו].

והרמ"ע מפאנו היה כידוע תלמיד מהר"י סרוק, שהיה בעצמו תלמיד רבינו האר"י [וקדם למהרח"ו]. נמצא א"כ שהוא קרוב יותר לאר"י ב'שושלת התלמידות'.

ובצירוף גם שזו דעת הרב משנת חסידים, שהיה נחשב סמכות חשובה מאוד בקבלה כידוע, בעיקר אצל תלמידי הבעש"ט ובצפ"א, ובעוד מקומות.

ולעצם הענין, הנה בדברי כלל לא 'תקפתי' את דברי הביאה"ל [כדמשמע מדבריהם], וכמדומה שאפילו לא הזכרתי אותם, וממילא גם לא שייך לדייק מדבריו כביכול נגד דברי.

ובפרט, שאף אני הזכרתי את הסברא הזאת במאמרי [שכל הענין הוא דוקא בתפלת המנחה], וכבר הערתי שמדברי כמה חכמים משמע שלא הבינו כן, ועוד, שמשמע בפשטות מדברי המקובלים שמתפלת המנחה ואילך מתנוצצת אותה קדושה המונעת הנחת התפילין - וזה בודאי יש לדחות מדברי הגמרות שהבאתי, וכמו שכבר כתבתי.

בברכה ובידידות,

און אברהם הכהן סקלי.

הנה ברור שלא היתה הסתמכותי רק על על ספר חמדת ימים, שכידוע יש על ספר זה קלא דלא פסיק שמעורבים בו אי אלו דברים מתלמידי הצבי השבור. וכמובן שרק הבאתי דבריו בתור סניף נוסף לשאר דברי המקובלים, וגם בגלל שבכל אופן בודאי שהיה מקובל גדול בעצמו, גם אם ניתן למצוא אי אלו נטיות שבתאיות בדבריו [שכידוע אפשר למצוא גם בדברי עוד כמה חכמים מפורסמים בדורו, שהזכירו דבריהם כמה מגדולי הדורות, ואכהמ"ל בזה מפני הכבוד].

ברם, לא הבנתי את קביעתכם בסוף דבריכם: "כללו של דבר מסתבר טפי להסתמך על דברי תלמידי האריז"ל שכתבו כי לא להניח במנחה דערש"ק ודווקא בתפילה של מנחה, אך בשאר זמני יום שישי אחר הצהרים שפיר יניח". מי אלו אותם 'תלמידי האר"י ז"ל"?

שאמנם כך כתב מהר"ם פופרש, אולם הוא היה תלמיד מהרש"ו ולא תלמיד האר"י, והלא מנגד הבאנו כי מהר"י צמח שהיה בעצמו גם תלמיד מהרש"ו, כתב בס' נגיד ומצוה, שיש להניח תפילין במנחת ע"ש. א"כ מה ראה כבודו להכריע כאן מי נחשב יותר 'תלמיד'? [בפרט שכאמור שניהם אינם ממש תלמידי האר"י].

ועוד, שאמנם החמ"י כתב בשם תש' הרמ"ע מפאנו שאין להניח תפילין במנחת ע"ש, אולם כבר הבאנו במאמרנו שלא



מכתב ד'

הרב זאב פרעס

בענין קריאת כמה שמות

"משום ויתור" שהאשה מחלה, עיי"ש.

לכבוד הג"ר שילה סערון שליט"א,

ישו"ר שכן פירשו ביד דוד פסקי הלכות
אישות פרק י' עמוד כ"ג ובתועפות
ראם על היראים סי' ק"מ\שנ"ג בסוף עמוד
118 בישנים, [ודלא כקרבן העדה לפני משה
בירושלמי שם].

ובתועפות ראם הנ"ל (עמוד ס') הביא שכן
הקשה בשו"ת שארית יעקב
(אהע"ז סי' ב') על החתם סופר שהבאת,
ותרץ התועפות ראם כנ"ל, עיי"ש.

אגב - החתם סופר נמצא
באהע"ז ח"ב תשובה י"ח.

ראיתי כעת מש"כ מעכ"ת בגליון נ"ז לדון
אם יש אמורא עם שני שמות,
והרחבת רבות כיד ה' הטובה עליך ביתרון
דעת ובהירות גדולה.

ודנתם בהערה כ"ב בשם "ויתור מעונה"
המובא בירושלמי כתובות א' ב'.

והנה בצפנת פענח בגליונותיו על מסכת
קידושין דף ח. על הגמ' "וכגון דקביל
כהן עילויה (גליון מגמ' אחרת)" נראה שהבין
את דברי הירושלמי הנ"ל בפירוש שונה
לגמרי, דאין זה שם האמורא אלא הכוונה



מכתב ה'

הרב עזרא שבט

קרני צור

מחלקת כתבי היד ב'ספריה הלאומית'

בגדרי פת הבאה בכסנין

המזון מביאין אותן ומברכין עליהן בן[רא]
מיני מזונות. עכ"ל.

בפירוש, רה"ג מגלה מהו מתכון המדויק
של פת הבא בכסנין. וכן מגלה
שמה שפוטר אותו מברכת המזון אינו (רק)
התוכן, אלא המעמד בו הוא נאכל, כמעדן
מיוחד הנאכל אחרי ברכת המזון. ולכן ברכתו
הראשונה 'מזונות'.

המתכון שונה לגמרי ממה שמוכר
בערוך (כסן א) בשם ר' האיי
גאון, שם טעם הפטור מהמוציא לברכה"מ
פחות במעמד אכילתו, אלא בכמות הקטנה
ושלא למטרה לשבוע רעבון.

וזה לשונו:

פיר' רב האיי גאון הם כעכי והיא פת בין
מתובלת בין שאינה מתובלת שעושים
אותה כעכין יבשין וכוססין אותה בבית
המשתה ושלא בבית המשתה ומנהג בני אדם
שאוכלין ממנו קמעה. וכש-אכל רב הונא
הרבה אמ' רב נחמן 'עדי כפין' זה רעב
ולרעבוננו אכל לשבוע ממנה ולא בתורת
כיסנין וצריך לברך עליה. עכ"ל.

המתכון שבפירוש כאן דומה יותר לזה
המובא בערוך שם בשם ר' חננאל,
תלמידו של רה"ג. אך גם שם הגורם המכריע
לפוטרו אינו המעמד כי אם התוכן:

לעורכי ירחון מנורה בדרום, תודה שאתם
משתפים אותי כל חודש במפעל
התורני החשוב שלכם.

ראיתי בגליון אדר ב' עמ' ר"ח תוך דיון
מעמיק בהגדרת פת הבא בכסנין,
דברי האשכול בשם קדמוני הגאונים שאין
להתייחס לשיעור כמות אלא השיקול
העיקרי הוא קביעת סעודה.

יתכן שפירוש זה השפיע על הרי"ף,
שלדבריו הגורם המכריע בין חיוב
ופטור הוא הקביעות. וזה לשונו: ומסקנא
היכא דאכיל לה בתורת כיסנין... והיכא
דאכיל לה בתורת קביעותא מברך עלה
המוציא ושלש ברכות.

זכינו לגלות לאחרונה נוסח המלא של פירוש
ר' האי גאון בעניין, הנמצא בגליון כ"י
של עותק עתיק של רי"ף ברכות לצד המאמר
של ר' הונא המוזכר במאמר.

וזה לשון פירוש רה"ג שבגליון:

פ"י רבינו האיי גאון זצ"ל וששאלתם פת
הבאה בכיסנין מביאין סלת יפה ונקייה
ונותני[ן] בה שמן ודבש
ואיגוזים ושמשמים ול[ש] בכרכום אופן
אותן בתנור ועושין מהן כמה מינין דמות
ציפור ודמות אילנות וכמ[ה] מנין ולאחר
שגומרין סעודה ומברכין ברכת[ה]

ור' חננאל] פירש זו הפת עשויה כמין כיסין
מלאין סוכר ושקדים ואגוזים כמין כעבין
ולועסין אותו בבתי המשתאות. עכ"ל.

בברכה,

עזרא שבט,

מחלקת כתבי יד, הספרייה הלאומית.

פירוש זה, יחד עם עוד מאמרים חשובים

בגליונות כתב היד, עומדים

