

רב פעלים מקבצאל, שריבה
וקבץ פועלים לתורה (ברכות ח"י)

גליון תורני

פעלים לתורה

יו"ל ע"י

איחוד תלמידי הכוללים בלאנדאן יצ"ו



גליון כ"ו

ניסן תשע"ו

יו"ל ע"י:

הוצאת דרך המלך

לפניות למערכת נא להתקשר

בירופ: הרב דובעריש כהן רפאפורט 02036672747

בארה"ב: הרב שרגא פייש הערצאג 8453250854

בארץ ישראל: הרב יעקב עבדלחק 0548526426



כל הזכויות שמורות למערכת

Copyright © 2016



כתובת המערכת:

PEOLIM LATORAH

58 Forburg Rd

LONDON N16 6HT

Email: Peolim@gmail.com



המערכת מתנצלת על חידו"ת שנשלחו ולא נדפסו

מחמת חוסר מקום וכו' ועוד חזון למועד

מועד האחרון להעביר חידושי תורה

לקובץ הבא הוא ר"ח תמוז הבעל"ט

עימוד ע"י:



845.510.2203

תוכן הענינים

מדור גנזי ישנים

הג"ר יצחק דוב הלוי באמבערגער זצ"ל - אב"ד ווירצבורג

ה **בענין מצא חמץ ביום טובא**.....

הג"ר שלום שניטצלער זצ"ל - אב"ד דק"ק טשאבא - ואב"ד ור"מ ביהמ"ד אוהל שמואל שלום – לאנדאן - ובעמח"ס שערי שלום ומבשר שלום על קיצשו"ע

ח **במצות ד' כוסות**.....

מדור חגים וזמנים

הרב ר' מענדל אטיק - ראש ישיבת ארץ צבי - ירושלים

יא **קטע משיעור בעניני תשבינו**.....

הרב יואל טוביאס - רב ואב"ד דשיכון ו' בני ברק

טו **באופני קניית החמץ מהנכרי במוצאי פסח**.....

הרב אליהו גורביץ - ר"מ בישיבת בית יוסף גייטסהעד

לג **בשיטת הרמב"ם בחרוסת**.....

הרב אברהם בלייער - ר"ה בישיבה קטנה ויואל משה דסאטמאר

לז **שיעורי כזית מצה ומרור וד' כוסות**.....

הרב שלמה רייזנער - מגיד שיעור בבית המדרש חתם סופר

מב **בענין הלל (בשביעי של פסח ובלייל הסדר ובענין שירה)**.....

הרב דוד ניימאן - כולל ישיבה הרמה

מח **בדין עיסת הכלבים ושימור לשמה**.....

הרב אשר ליבערמאן - כולל מתיבתא ירושת"ו

נד **ביאור השמטת הרמב"ם חובת טבילת ידיים בסדר הפסח**.....

הרב יוסף לעוו - ראש החבורה בכולל אור ישראל

נז **בענין תפלות כנגד תמידין תיקנום וכמה הערות הנוגעים לזמן ביה"ע דפסח**.....

הרב אברהם אליעזר וינברג - ראש כולל קדשים בבהמ"ד היכל התורה ראקאוו

סב **בדין מקום אכילת הפסח בנוב וגבעון**.....

מדור בירורי הלכה

הרב עקיבא שלעזינגער - ראש כולל הרבנים משפט שלום

בענין בישול עכו"ם בתנורים החדשים אשר ע"י פתיחת דלתותיהם נכבה זרם

העלעקטרי"ק.....

הרב יצחק דוד בראווער - כולל משכן יעקב

סט **איטר יד באיזה יד יאחזו הכוס של קידוש, ועוד פרטי דינים**.....

מדור חדוותא דשמעתתא

הרב שלמה שלעזינגער - כולל ישיבה הרמה

בסוגיא דכשם שהמזבח מקדש כך כבש מקדש (זבחים ד' פו.).....עח

הרב מאיר מייער - כולל תפארת שלום

בדין דם בהמה טמאה אם נאסר באיסור טמאה.....פא

מדור הערות והארות

הרב יצחק לאנדאו - כולל דחסידי גור

בענין ריקודין ומחולות בליל ל"ג בעומר.....פד

הרב שמעון יחזקאל שרגא הלוי שנעק - ראה"ח בכולל יטב לב דסאטמאר

הערה בענין נטילת ידים לסעודה שלישית בש"ק אחר תפילת מנחה.....פו

הרב יושע עסטרייכער - כולל בית שלמה אריה

בנידון קמח דהוי לח בלח.....פח

הרב משה אליהו ברייער

חיוב בדיקה ביוצא מביתו לכל ימי הפסח.....צ

הרב יעקב ישראל ישרון הכהן קאהן - כולל להוראה

תמיהה בדברי שועה"ר בקונטרס אחרון סי' תנ"א סעיף י"ג.....צב

הרב ישראל צבי הלוי ראטענבערג

הערה בענין שני תבשילין שעל הקערה.....צג

מדור מילי דאגדתא

הרב קלמן יהושע אשכנזי - ראה"כ סטאנאסלוב

פרשת בא.....צד

מדור קורות הדורות

הרב בן ציון פרענקל מב"ח

הקדמה לפירוש המשניות להרמב"ם.....קז

מדור הפיוטים

הרב ישראל חיים שטעסל - קרית יואל יצ"ו

סדר הפיוטים.....קיג

חיים ישראל טעסלער - לאנדאן יצ"ו

סדר פיוטי חג הפסח כשחל יו"ט בשבת.....קכא

מדור מכתבים למערכת

בדין כורך להלל – הרב עקיבא שלעזינגער ♦ בדין ויתור על הידור מצוה כדי שיוכל חבירו לקיים

המצוה – הרב אביגדור יונגער ♦ בענין גרם כיבוי ביום טוב – הרב שמואל גרינוואלד

מדור גנזי ישנים

הג"ר יצחק דוב הלוי באמבערגער זצ"ל

אב"ד ווירצבורג

בענין מצא חמץ ביום טוב*

בס"ד, פה ווירצבורג שנת תר"ל לפ"ק

חידו"ת ששמעתי מהנשר הגדול אשר שמעו הולך למרחקים הרב הגאון יצחק דוב הלוי באמבערגער נ"י

בסימן תמ"ה בשו"ע (סע' א) כיצד ביעור חמץ, שורפו או פוררו וזורה לרוח. חקר באם מצא חמץ ביו"ט אי שרי לפוררו כדי לזרותו לרוח^ב. ולדעת ריה"פ [רוב הפוסקים] שאלה זו אין לו ענין כלל, מאחר דאסור לבערו ביום טוב, אם כן לאיזה צורך יפרנו^ג. אבל לדעת הראב"ד וסייעתו (שם סע' ב) באם מצא חמץ ביום טוב שני דשרי לבערו ואינו צריך לכפות עליו כלי עד חול המועד, לדעה זו יש לחקור אם שרי לפוררו.

א. חידו"ת אלו נמסרו לידינו בחפץ לב ע"י ידידינו הרה"ח ישכר בעריש מאנדל שליט"א, מכת"י אשר באמתחתו, ותשו"ח לו, ונערך ע"י הרב ליפא עסטרייכער חבר המערכת ותשו"ח לו. חידושים אלו הוא מהרה"ג ר' יצחק דוב הלוי באמבערגער זצ"ל אב"ד ווירצבורג. ושם הכותב הרב ר' דוד שטעסלר, תלמיד הכתב סופר זצ"ל, ואחר כך הלך ללמוד אצל הרב הנ"ל, והעלה שיעורים וח"י אלו של רבו עלי גליון.

והנה ראינו כי לאחרונה נדפס שני כרכים גדושים מלאים מזן אל זן בשם 'כתבי רבינו יצחק דוב הלוי מווירצבורג', ושם הרכיבו הדיבור אודות תולדות של אותו צדיק בפרט, ובתקופה ההיא באשכנז בכלל, ע"ש ותרוה נחת. ושם נמצא העתקה אחרת מחידושים אלו עם קצת שינויים חסר ויתר. וכדי לקיים אל תמנע טוב מבעליו, לכן מגישים אנו בזה בעזה"י העתק מגוף הכת"י אשר ביד ידידנו הנ"ל לכבוד הקוראים הנכבדים שיחיו.

ב. כלומר אי איכא איסור בזה משום מלאכת טוחן וכדלהלן.

ג. ברמ"א שם איתא דהטעם דאסור לבער ביו"ט הוא משום דאסור בטלטול, וא"כ מה"ט נמי אסור לפררו. וצ"ל דמש"כ לאיזה צורך יפרנו ר"ל דאינו נפק"מ בחקירה זו, ואה"נ דאף אסור לפררו משום איסור טלטול.

ובאמת אין התחלה לחקירה זו מאחר דאף הביעור בעצמו שהוא מלאכה גמורה, (או) [אם] בהבערה ודאי (אם) מלאכה היה, וגם אם משביתו בכ"ד נמי מלאכה היה לדעת רש"י ביצה (דף כז ע"ב ד"ה חלה שנטמאת) דרחמנא אחשביה להבערתו, ומכ"ש דשרי לפוררו דבודאי לאו מלאכה הוי. אמנם דרוש וקבל שכר דאפשר לדמותו להא דאמרין אין טוחן אחר טוחן (או"ח סי' שכא סע' יב) ^ד, או אפשר לומר דהכא בפת פנים חדשות באו לכאן, דמעיקרא חטים ונעשה קמח והשתא פת ושייך בו טוחן, וכבר חקר המשנה למלך (הל' חו"מ פ"א ה"ג) בענין זה ^ה.



ד. ומבואר שם ברמ"א להדיא דאף בלחם אין טוחן אחר טוחן, וא"כ ליכא שום מלאכה במפררו. אמנם צריך ליישב לדעת רש"י בביצה הנ"ל דאף אם משביתו בכ"ד רחמנא אחשבי' להבערה. וי"ל עפ"י מש"כ בשו"ת חת"ס או"ח סי' קנ"א שכ' ליישב קו' הפנ"י (בפסחים דף ה ע"ב) על שי' רש"י אין אמרי' ש"מ מדו"ע תלת וכו' ואין ביעור חמץ אלא שריפה, הא אף אם השבתתו בכ"ד רחמנא אחשבי' להבערה. והחת"ס תי' דרש"י לא כ' כן אלא היכא דעיקר מצוותו בשריפה, ואז מה שמאכיל לבהמתו הוי במקום הבערה דרחמנא אחשבי' להבערה, וה"ה בחמץ אם סבירא לן כר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה ורק שבתוך זמנו ס"ל דיוצא בכ"ד כמבואר ברש"י פסחים דף יב ע"ב, ואז השבתתו הוי במקום הבערה דרחמנא אחשבי' להבערה. אבל לרבנן דמעולם לא היתה עיקר המצוה בשריפה אלא לכתחילה השבתתו בכ"ד וא"כ אין ההשבתה במקום הבערה, ואז רש"י מודה דלא אמרי' אחשבי'. עכת"ד החת"ס. וא"כ לדין דפסקי' כרבנן דהשבתתו בכ"ד וא"כ ל"ל אחשבי' למלאכה, ולכן יש מקום לחקירה זו אי מפרר גופיה הוי מלאכה בעצם ודו"ק.

ועיין בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"ג סי' רכג שהאריך הרבה בחריפות בנידון דידן אם המפרר חמצו ביו"ט אי הוי מלאכה לשי' רש"י בביצה הנ"ל. וע"ש בתוכ"ד שכ' רש"י מודה כאן מטעם מלאכה שאצל"ג, ע"ש לפי דרכו.

ה. [באמת דברים אלו הם מבעל המגיה של המשנה למלך ה"ה הגאון ר' יעקב כולי זצ"ל, שכידוע הוסיף חידושים בתוך החיבור משנה למלך, והם מוקפים בסוגריים, ומתחיל בשם א"ה -אמר המגיה].

והנה הביא שם קושיא שהקשה הגאון מהר"ש אבוהב [אב"ד וויניציא, בעמ"ח שו"ת דבר שמואל] להגאון החכם צבי [בעוברו דרך ק"ק וויניציא], על דברי הרמב"ם הידועים שאם קנה חמץ לוקה וק' הא לאו הנל"ע אין לוקין. ותי' מהר"ש אבוהב [דבר שמואל סי' לח] כגון שחל שביעי של פסח בשבת וקנה בו כיום מן הנכרי שאי אפשר לקיים בו מצות שריפה. ותמה עליו החכ"צ [בספרו סי' מב] הא הרמב"ם פסק כחכמים דסבירא להו מפרר וזורה לרוח וכו' וא"כ שפיר יכול לקיים העשה דתשביתו לבערו ביו"ט. וע"ז סובב הולך דברי המל"מ אם באמת מותר לפרר ביו"ט.

והנה הביא שם דאכן דעת הרמ"א שאין טוחן אחר טוחן אבל הרמב"ם ס"ל דאסור, וכ"כ הרב המגיד מהל' חו"מ פ"ג ה"ח, וכ"כ בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' ע"ה בדעת הרמב"ם והובא בסכ"מ הל' שבת פכ"א הי"ח. וציין עוד לתה"ד סי' נו. והוסיף וז"ל: ועוד נראה דבנדון כזה שצריך לפררו עד אשר דק כדי לזרותו לרוח כו"ע מודו דהוי תולדה דטוחן וחייב חטאת וכדמוכח מדברי התוס' שבת דף קיד ע"ב [ד"ה אלא] יע"ש. עכ"ל. ואמנם בפמ"ג סי' שכ"א משב"ז סק"י כ' דאין ראוי משם דדוקא בירק מחלקי' בין קטנה לגדולה אבל הא דאין טוחן אחר טוחן אפי' אם מחזירו לסולת אין אסור מה"ת ע"ש.

ולענין דינא חקירה זו נוגע בשני אופנים. חדא למש"כ המשנ"ב בסי' תמו ס"א בהא דביו"ט כופה עליו

הפרי מגדים (סי' תמה משב"ז סק"ד) [כתב מעשה שאירע בעצמון] הלך בדרך רחוקה בחול המועד של פסח והוא עייף ויגע, וכאשר איקלע לרחיים ושם השקים של קמח חמות סדורות זו על גבי זו ורצה לישב עליהן, ועלה ברעיונו אם יש קצת נדנוד איסור כיון דחמץ בפסח אסור בהנאה ממילא דאסור לישב עליו והניח בצריך עיון. ולכאורה ישיבה זו הוי שלא כדרך הנאה, ואנן קיימא לן דגם בחמץ בפסח מותר שלא כדרך הנאה כמבואר בשולחן ערוך¹, ואפשר דהיינו רבותיהו דשקים לישב עליו בעלי מלאכה של הרחיים, ולענין מעשה צריך עיון².



ואגב אורחיה אמר הנה בכל איסורין שבתורה אין לוקין שלא כדרך הנאה, זולת כלאי כרם ובשר וחלב דלא כתיבי בהו "אכילה"³. ואם כן אמאי אמרינן בבשר בחלב דנותן טעם לפגם מותר, כגון קדירה שעמד הבלוע בתוכה מעת לעת ונפגם הטעם, ואמאי והא נותן טעם לפגם חמיר משלא כדרך הנאה ? ואמר הטעם דהנה כל האחרונים הסכימו ובראשם הש"ך בסימן צ"ח סעיף ב' דמין באינו מינו אזלינן בתר טעמא ולא בתר שמא, משא"כ מין במינו שאין טעמו נרגש אזלינן בתר שמא ובטל ברובא מדאורייתא, ורק מדרבנן הצריכו ששים בלח בלח, וכל זה הוא כל זמן דיש בו טעם משובח אז צריך ששים אבל הכא כיון דיש טעם פגום ממילא יצא מתורת "אינו מינו" ודמי למין במינו, ומספיק 'רוב' לבטלו.

אבל באמת אי הוי חד בחד גם בנותן טעם לפגם אסור, דכל הטעם דשרינן היינו מצד שנחבטל ברוב. ואף דפסקינן ביורה דעה דאין בקדירה ששים נגד טעם הבלוע בה"ט, מכל מקום זה ברור דהוי רוב נגד טעם הבלוע בו. ומה גם לדעת פרי מגדים⁴ שרצה להעלות דלאו דוקא חד בתרי צריך ודצריך ההיתר להיות כפלים נגד שיעור האיסור, אלא דצריך להיתר במיעוט מן האיסור עצמו, ובזה ודאי שבדופני הכלי המה יתרים משהו משיעור האיסור.

כלי, דאם נמצא עכו"ם לפניו מותר לומר לו שיבער החמץ דהיי' שישליך לים או לבית הכסא, משום דהוי שבות דשבות במקום מצוה. וא"כ להג"ל בדווקא נקט להשליך לים אבל אסור לומר לעכו"ם שיפררו דזה הוי מלאכה גמורה.

ובאופן שני נוגע להלכה, ביו"ט שני לדעת הראב"ד המובא שם ס"ב דס"ל דמותר לבער ביו"ט שני. וכ' במשנ"ב שם דנקטי' כוותיה בחמץ שלא ביטלו קודם ליו"ט ע"ש. ובכה"ג יש לזהר לבער ע"י שישליך לים דבזה ליכא שום חשש מלאכה ודו"ק.

ו. ע"י אור"ח סי' תמ"ז ס"י לע' נותן טעם לפגם.

ז. ובכתבי רי"ד הלוי מווריצבורג הנ"ל הוסיף עוד דאפי' אם הוי שלא כדרך הנאתו הא אכתי אסור מדרבנן.

ח. ע"י פסחים דף כד ע"ב.

ט. ע"י יו"ד סי' צח ס"ד.

י. בפתיחה להל' תערובות חלק ראשון פרק א', ובסי' קט שפ"ד סק"ו.

הג"ר שלום שניטצלער זצ"ל

אב"ד דק"ק טשאבא

ואב"ד ור"מ ביהמ"ד אוהל שמואל שלום - לאנדאן
ובעמח"ס שערי שלום ומבשר שלום על קיצשו"ע

הגאון הצדיק ר' שלום זצ"ל נולד לאביו הגה"צ ר' שרגא שמואל שניטצלער זצ"ל אב"ד דק"ק טשאבא ובעמח"ס ברכת שמואל, ביום כ"ד ניסן תר"פ. בצעירותו למד תורה אצל הרה"ק בעל באר מנחם מקאלוב זצ"ל, וכמו כן למד תורה בישיבה הרבתי דעיר מונקאטש, שם קיבל הומנא מאת הראב"ד דמתא, ה"ה הגאון הגדול ר' נטע שלמה שליסעל זצ"ל. אחרי שנות הזעם נתקבל לאב"ד בעיר פ. לאדאני, ובשנת תש"י כשעלה אביו לארץ ישראל, מילא מקומו בעיר ב. טשאבא לשמש שם ברבנות, שמה פעל גדולות ונצורות למען שארית הפליטה, וניסה בכל כוחו להקים את קרן הקהלה מחדש. בשנת תשט"ז נמלט מארץ הונגריא, ונתקבל לאב"ד שארית הפליטה במחנה אסטין בעסטריין. בשנת תשי"ט קבע משכנו בעירנו, ואזי הקים את בית מדרשו, ובית אולפנא לאברכים, וזה היה הכולל הראשון שנתייסד בעירנו, וכל ימיו מסר נפשו עליה, ועסק כל ימיו בהרבצת התורה, והדריך את האברכים לתורה ולהוראה הלכה למעשה, והיה מקני בעלי הוראה בעירנו. כן היה מפורסם לנואם בחסד עליון, ובפרט בעניני דרוש וחסידות, היה ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, והיה אהוב לכל חוגי עירנו. נסתלק בטרם הגיע לימי הזקנה, כ"א אדר תשמ"ט וכבוד גדול עשו לו במותו

במצות ד' כוסות

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"י) כל כוס וכוס מארבעה כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון, כוס רביעית גומר עליו את ההלל וכו', והכי הוא דעת הרי"ף (פסחים כ"ד).

ויש לדקדק בלשונו הזהב של הרמב"ם שכתב מתחלה שיש לברך על כל כוס ברכה בפני עצמה, ומיד הביא הדין האחר שיש לעשות על כל כוס מצוה אחרת, דמשמע מזה כאילו שני הדינים האלו מקושרים המה זה בזה, וטעמא בעי.

והנראה לי לבאר דעת הרמב"ם בזה, בשנקדים הערת המפרשים על דברי רש"י בטעם ד' כוסות שסתר עצמו בזה, דבמתניתין (צ"ט:) כתב דארבע כוסות הוא כנגד ארבעה לשוני גאולה האמורים בגלות מצרים, ואילו להלן (דף ק"ח.) במאמר ר' יהושע בן לוי שנשים חייבות בארבע כוסות, כתב בטעמם, ששלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגו', ורביעי ברכת המזון, ע"כ. והני מילי סתראי נינהו.

ובשׁו"ת שואל ומשיב (מהד"ל ח"א סי' קכ"ו) דד' לשונות של גאולה הלא המה, והוצאתי והצלתי וגאלתי והבאתי, והיינו והבאתי אתכם אל הארץ, והרי שיטת רש"י (ברכות כ:) דמה דנשים בברכת המזון מדרבנן, הוא משום דברכת הארץ לא שייך בהו, דהארץ לא נתחלקה לנקיבות, ואם כן והבאתי אתכם אל הארץ לא שייך באשה, ולכן הוכרח רש"י לפרש טעם ד' כוסות בנשים כנגד כוסות של פרעה, עכ"ד.

והיטב אשר העיר בזה בהגש"פ סמיכה לחיים (לשון למודים ד' כוסות) דשגגה יצאה מלפניו, דהא והבאתי אינו מן המנין, רק הד' לשונות הלא המה, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. והוא כתב שם ליישב סתירת רש"י באופן אחר, דהנה בגמרא שם (ק"ט:) פרכינן, היכי מתקני רבנן מידי דאתי לידי סכנה, דהא אית ביה משום זוגות. ומשני רבא, כוס של ברכת המזון מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה. והקשה האור חדש, דמה יתרון יש לכוס של ברכת המזון משאר כוסות, הלא כולם מצוה דרבנן הם. ותירץ דכוס של ברכת המזון יש לו יתרון, משום דברכת המזון הוא דאורייתא. אלא דאכתי קשה איך נשים שותות ד' כוסות, הלא לרבא בעצמו הוי בעיא דלא איפשטא בגמרא (ברכות כ:) אי נשים בברכת המזון דאורייתא, ומבואר בגמרא (פסחים ק"י:) דבאשה חשובה חיישינן משום זוגות, עכ"ד האור חדש, ע"ש מש"כ בזה. (הגהת העורך: עי' רשב"ם בבא בתרא נח: ד"ה רביעית שמנה ג"כ והוצאתי וגאלתי ולקחתי והבאתי, ובגליון שם כתבו דוהבאתי אינו מן המנין, עיי"ש).

ועפ"ז כתב ליישב דבלאו הכי הקשו המפרשים על הא דפרכינן היכי מתקני רבנן מידי דאתי לידי סכנה, דהלא גם בכל לילי שבת ויו"ט תקנו כוס של קידוש וכוס של ברכת המזון, ובפרט להפוסקים דברכת המזון טעונה כוס ביחיד, וא"כ גם שם קשה היכי מתקני רבנן זוגא. וכי תימא כיון דמפסיקין בין הכוסות לא חיישינן, אם כן גם על הא דתקנו ד' כוסות בפסח לא קשיא כיון דמפסיקין ביניהם. אמנם יש לומר דשאני כוס של קידוש וכוס של ברכת המזון, דכל אחד ענין בפני עצמו הוא, אבל ד' כוסות שתקנו חז"ל בפעם אחת כנגד ד' לשוני גאולה, הוי כאילו שותים אותם ביחד.

ומעתה לא קשה מידי קושיית האור חדש איך נשים שותות ד' כוסות, דהרי רש"י כתב הטעם בנשים שהוא כנגד שלשה כוס פרעה ורביעי ברכת המזון, ולהך טעמא לא נתקנו ד' כוסות בנשים בפעם אחת, ודמי לכוס של קידוש וכוס של ברכת המזון ששותין בכל שבת, ולא חיישינן בהו משום זוגות.

וממילא אתי שפיר ונכונים דברי רש"י דפירש במתניתין כנגד ד' לשוני גאולה, כיון דשם מיירי לענין אנשים דלדידהו ברכת המזון דאורייתא, ואם כן לא קשיא היכי מתקני רבנן מידי דאתי לידי סכנה, דיש לומר כדמשני רבא כוס של ברכת המזון מצטרף לטובה, כיון דברכת המזון דאורייתא הוא. אבל גבי נשים דמספקא לן אי ברכת המזון דאורייתא, הוכרח רש"י לפרש כנגד שלשה כוס פרעה ורביעי ברכת המזון, כדי שלא יוקשה קושיית האור חדש, עכ"ד.

ומעתה יתבאר היטב דעת הרמב"ם, דסבירא ליה דשפיר יש לברך על כל כוס וכוס, דהא קשה דהיכי מתקני רבנן מידי דאתי לידי סכנה, ואין לומר כדמשני רבא משום דכוס של ברכת המזון מצטרף לטובה ולא לרעה, דהתינח לגבי אנשים שייך הך טעמא, אבל איך יתיישב קושיא זו לגבי הנשים דמספקא לן אי מחוייבים בברכת המזון מדאורייתא או לא, ועל כרחך צריך לומר דגם ד' כוסות דמי לכוס של קידוש וברכת המזון שבכל שבת, מאחר שעושין על כל כוס מצוה אחרת, הרי זה כד' מצות נפרדים, ושפיר אין בהן משום זוגות, ועל כן כיון דלאו מילתא חדא נינהו, שפיר יש לברך על כל כוס וכוס.

ועל פי זה יבוא על נכון דקדוק לשון הרמב"ם, כל כוס וכוס מברך עליו ברכה בפני עצמה, ומבאר ואזיל דהיינו טעמא לפי שעל כל כוס וכוס עושה מצוה אחרת, ונמצא דד' כוסות ד' מצות המה, ושפיר יש לברך על כל אחד ביחוד, וגם אין בהם משום זוגות כנ"ל.

ובגוף קושיית האור חדש נ"ל דבר נכון, דלכאורה יש לומר דכמו דברכת המזון הוא דאורייתא, הכי נמי כוס של קידוש הוי ג"כ דאורייתא, דהא דעת כמה פוסקים דקידוש יו"ט הוי מה"ת, ואף שבהגש"פ סמיכה לחיים (לשון למודים דיני קידוש) הביא ראיה מהא דלא משני רבא דכוס של קידוש אינו מצטרף, דקידוש יו"ט הוי מדרבנן, יש לומר דרצה לאפוקי נפשיה מפלוגתא, ועל כן נקט כוס של ברכת המזון דלכולי עלמא מדאורייתא הוא. ומכל מקום לגבי נשים דברכת המזון הוי דבר התלוי בספק, שוב יש לומר דגם כוס של קידוש הוי דבר התלוי בספק, דלהני פוסקים גם נשים מחוייבות בקידוש מה"ת, ושוב הוי כעין ס"ס לקולא, ושפיר לא חשו בזה משום זוגות.

ואל תשיבני דהא אף אם נימא דקידוש ביו"ט מה"ת, היינו גוף הקידוש, אבל אמירתו על הכוס לאו דאורייתא הוא. לא קשה מידי, דהא גם בכוס של ברכת המזון הכי הוי, דרק גוף ברכת המזון הוי מדאורייתא, אבל אמירתו על הכוס לאו דאורייתא הוא.



מדור חגים וזמנים

הרב ר' מענדל אטיק

ראש ישיבת ארץ צבי - ירושלים

קטע משיעור בעניני תשבייתו

עפרן, ופשוט דאי"ל דדין מפולת לא נגמר, עד שירקב ויאבד לגמרי, וכשירקב יהא נעשית מצותו, דקשה להולמו דעל ג' טפחים, ועושה ביתו אוצר דמבואר בראשונים דיש בו משום מפולת, דדין ביעור בהחפצא היא, ופשוט, דרק הוי דין כמבוער אצלו, ומהני לענין איסור ב"י - אך בשו"ע הרב סי' תמ"ב ס' כ"א איתא דאם נפסל מאכילת כלב אחר שעת הביעור וכו', חייב לבערו מן העולם לגמרי מה"ת, דכיון שהיה עליהם שעה אחת שם חמץ, לאחר זמן איסורו, אינו נפקע מהם לעולם, עד שעשה להם כתורת חמץ, עכ"ל, מבואר לכאורה, דתשבייתו אחר זמן איסור, חובת ביעור וכליו, ולא סגי במה שנסרח, ואפשר דצריך לדחוק, דדעתו דמפולת נמי כמבוער החפצא, [ומ"מ פשוט דכשמוציאו מגל, לא אמרינן דנעשית מצותו, דמצותו דתהא כל זמן איסור בהגל, וכמוש"כ בנקברין, אבל אה"נ דבאופן נעשית בו כליון בהגל, תהא עפרו מותר, לדעת רעק"א].

בחי' ר"ח הלוי ה' חמץ ומצה, מביא קושית רעק"א הנ"ל, ותירץ דלרבנן ודאי אין תשבייתו קיום בהחפצא, אלא עיקר תשבייתו דלא יהא לו חמץ, ואלא דלר"י נלמד מנותר גם קיום בהחפצא, ובהחפצא טעון ביעור, ולענין נעשית מצותו צריך דין

הנה הטור בסי' תמה פסק דלר"י דחמץ בשריפה, עפרן מותר, דקיימא לן [תמורה לד.]. כל הנשרפין אפרן מותר, ולרבנן עפרן אסור, דהוי מן הנקברין, דקיימ"ל כל הנקברין אפרן אסור [תמורה שם], והקשו האחרונים [רעק"א ועוד] דדין דנשרפין עפרן מותר, ביארו בתוס', משום דנעשית מצותו, וא"כ בחמץ, אף דהשבתתו בכל דבר, מ"מ מצוה דתשבייתו, איכא בהשבתתו, וא"כ י"ל דנעשית מצותו גם לרבנן ובכל דבר, ולפי דבריהם צ"ל בדין תשבייתו, דצריך כליון, ולא סגי בניתוק הלאו, [ובזמן איסור, דקודם זמן איסור, ודאי סגי בביטול וכדו'], דאי אי"צ כליון, לא שייך עפרו מותר, דצריך מצות כליו, להתיר העפר, [ואי היה מצות קבורה בנקברין, היה לומר נעשית מצותו, רק אחר גמר הכליון, ולפנ"ז עדיין באמצע הקיום ולא נעשית מצותו] - השו"ע הרב סי' תל"ג ס"ל דאפי' לכתחלה יכול להפיל עליו מפולת, מן התורה, ואף לאחר שהגיע זמן הביעור, והנה דין מפולת אין דין כליון, אלא דלב"י הוי כמבוער, ואי לאחר זמן איסור יכול לכתחלה להפיל מפולת ע"כ דס"ל דתשבייתו אף בזמן איסור, אי"ב דין כליון, וצ"ל בשו"ע הרב דחולק על אחרונים הנ"ל, ולדעתו ודאי אי תשבייתו בכל דבר, לא שייך דין נעשה מצותו ולהתיר

במנחת ברוך מקשה ארעק"א, דאף לרבנן עפרו מותר, דהא לדרבנן דמפרר חזרה לרוח, וכי כשילקט הפירוורס, תהא החמץ מותר, כיון דנעשית מצות פירור הלא חמץ גמור היא, [וכוונתו דע"כ אין מצות תשביתו שום דין כליון, וא"כ לא שייך לנעשית מצותו ועפרו מותר], וי"ל דא"ל דבעודו מפרר הר"ז איבוד וכליון גמור, מ"מ כשמלקטן הרי היא כמייצר חמץ חדש, ולא שייך נעשית מצותו, כי בחמץ הזה עדיין לא נעשית מצותו.

דף י"ב: מבואר שיטת רש"י דדין שריפה לר"י רק קודם זמן איסור עי"ש, וקשה דבטור דלר"י עפרן מותר משום דמהנשרפין היא, ולרש"י אין דין שריפה לאחר זמן איסור, ולכא"ו מוכרח כהרעק"א, דהא דמבואר בגמ' תמורה דחמץ עפרו מותר לכו"ע, ומשום מצות תשביתו, ואף בכל דבר.

דברי אגדה

הרד"ק בתהילים [פרק קל"ו פסוק י"ח], הקשה למה בפרק קל"ה כתי' שהכה גוים רבים וגו' לסיחון מלך האמרי וגו' "ולכל ממלכות כנען", ובפרק קל"ו לא מזכיר הכתוב אלא סיחון ועוג, שנאמר [קלו פסוק יט] לסיחון מלך האמרי כי לעולם חסדו, [ושם פסוק כ'] ולעוג מלך הבשן כל"ח, ולא הזכיר ממלכות כנען [ועי"ש בפירש"י [פסוק יז] דמפרש דממלכות כנען נרמז שם עי"ש], ומתריך הרד"ק דז' אומות כבר ניתנו לאברהם אבינו שהם מעבר הירדן מערבה, אבל סיחון ועוג הוא מתנה חדשה, דעבר הירדן מזרחה לא נתן לאברהם דבר, ודוקא על מתנה חדשה שייך לומר כי לעולם חסדו, דזה היה חסד מאת ה' לישראל, ולא על מה שניתן כבר עי"ש.

קיום, וא"כ לרבנן לא אמרינן דנעשית מצותו, ולפי"ז מתריך דברי הרמב"ם, דעל לאו ב"י לוקין, אף דבגמ' צ"ה מבואר דהוי לאו הניתק לעשה, מ"מ כ"ז לר"י דתשביתו הוי קיום, אבל לרבנן הלא הוי איסור עשה, דלא יהא לו חמץ, ולא הוי קיום עשה כלל, עכת"ד, ולכא"ו אי תשביתו איסור, ולהוסיף איסור עשה אלאו דב"י, אין בדין תשביתו יותר מדין ב"י, וכמו דבדין ב"י ליכא שום דין כליון, [נסגי בכל מעשה הוצאה מרשותו], ה"נ אין בדין תשביתו שום דין כליון, דמהיכי תיתי לחייב באיסור עשה, יותר מהאיסור לאו, וצ"ע דהגר"ח מתריך הא דלרבנן לא אמרינן נעשית מצותו, משום דלא הוי קיום ומצוה, ולכא"ו מאי צריך לזה, דאי אין בחיוב השבתה דין כליון, לא שייך כלל דין עפרן מותר, דהא אין בחובת השבתה, חובת ביעור כלל, ואין צורך להבהיר הא דלא הוי חיוב כלל ולו יצוייר דהוי חיוב אלא דלא הוי חובת ביעור נמי לא שייך כלל דין עפרו מותר, וצ"ל דבתירוצו להטור אין מכריח דתשביתו עיקרו איסור עשה, אלא אף אי תשביתו חוב ביעור וכליון ומצוה, מ"מ לרבנן תכלית השבתה דלא יהא החמץ בעולם, וא"כ לא הוי רק לבער החמץ כדי ליפטר מהן, וחיוב גברא, ולר"י נלמד מנותר, דהחפצא טעון ביעור, ונעשית מצותו שייך רק במצוה בהחפצא, ואחר דמכריח דלרבנן ע"כ לאו קיום בהחפצא, י"ל בדעת הרמב"ם דלא הוי קיום כלל, אלא איסורים, ואה"נ דלפי"ז אין שום התחלת קושית רעק"א, ולתריך רעק"א צריך רק בדעת הטור, דאין שום הכרח דהוי איסור, מ"מ י"ל דלא הוי קיום בחפצא וכו' - וסגנון ל' ר"ח מדוקדק כדברינו, וגם דבלשונו בהדיא דבתח"ד כשמתריך, דעת הטור, דלרבנן נמי הוי מצוה, אלא מצות גברא יעו"ש.

כמשה וגו' לכל האתת והמופתים וגו', דעל כל אלה הדברים לא קם עוד "נביא" כמשה, עכ"ד, ולהנ"ל אומר הגר"ז שדוקא ביציא"מ הי' צריכים להעשות ע"י נבואה כזו של משה, מפני שהי' צריך להיות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, וזה דוקא ע"י נבואת משה, משא"כ שאר נביאים מבורא ברמב"ם פ"ז מהל' יסוה"ת הל"ו שאינו אלא ע"י מלאך, אבל לעת"ל לא נאמר שיהיו ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, וא"כ אפשר גם ע"י נבואת שאר נביאים.

והנה יעו"ש ברמב"ן על הפסוק [ג ה], אל תקרב הלם, שכתב דמשה בשעת הנבואה של סנה, לא הי' עדיין במעלתו הגדולה בנבואה וכו', וזהו ששאל מי אנכי וגו' שלא הי' עדיין בנבואה שהי' ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, ולא היה אלא כשאר שליח, והקב"ה השיב לו כי אהי' עמך, שעוד יגיע למעלה גדולה בנבואה שיהי' שכינה מדברת מתוך גרונו וכו', ויהי' ראוי להוציאם, וזהו דמסיים "וזה לך האות וגו' תעבדון את האלקים על ההר הזה", דהיינו האות על נבואתך הגדולה, הראי' יהי' מעמד הר סיני בלבד, כמ"ש הרמב"ם פ"ח הל' יסוה"ת, עכת"ד הגר"ז.

והנה יל"ע, אם דוקא יציא"מ הי' בדרגא נבואה כזו, אבל הניסים והנפלאות עד פטירת משה, לא הי' בדרגא של ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, או דכל הנסים שנעשו ע"י מרע"ה עד פטירתו הי' בדרגת יציא"מ, ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, ועי' ברמב"ן פר' כי תשא [לג, יד] על הכתוב, ויאמר פני ילכו וגו' עי"ש באריכות, ובסוף דבריו ז"ל "אז ענה משה אם אין פניך בעצמך ובכבודך הולכים אל תעלנו מזה וכו', כי כן הי' התנאים בפר' וארא, וכן הזכיר למעלה בכח גדול וביד חזקה, והנה

וי"ל בדרך אחרת, דהנה הגר"ז עה"ת, פר' שמות, על הפסוק, מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני"מ מצרים ויאמר כי אהי' עמך וזה לך האות וגו' בהוציאך וגו', דלכ' קשה מאי השייכות לשאלת משה "מי אנכי", הדברים אחרונים, "וזה לך האות וגו'", ועי' פירש"י דשאלת משה וכי אוציא את בני"מ וגו' היתה באיזה זכות הם ראויים להגאל, וע"ז השיב לו בהוציאך וגו', דזה יהי' הזכות, מה שיקבלו שם את התורה, ומאי דכתיב וזה לך האות וגו', הוא מילתא באנפי נפשי' ואינו קשור עם בהוציאך וגו' עי"ש.

אבל הרמב"ם בפ"ח מהל' יסוה"ת מפרש, דוזה לך האות וגו' ובהוציאך וגו' חדא מילתא הוא, והשייכות לשאלת מי אנכי י"ל לפי פ"י זה, שמשה שאל מי אנכי וגו' היינו משום דיציא"מ צריכה להיות ע"י הקב"ה בעצמו, כדדרשינן ויוציאנו ה' ממצרים לא ע"י מלאך וכו' אלא הקב"ה בעצמו, וזהו ששאל משה מי אנכי וגו' [וכ"ה להדיא במ"ר פט"ו], והקב"ה השיב לו ע"ז ואהי' עמך, ר"ל דבכל המעשים שתעשה אהי' אני עמך בזה, וכמו שאמרו חז"ל דשכינה היתה מדברת מתוך גרונו, ושפיר תהי' הגאולה והיציאה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו.

ומביא בשם אביו הגר"ח זצ"ל, שהק' על הא דכתי' [דברים לד י יא], ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האתת והמופתים אשר שלחו ד' לעשות בארץ מצרים וגו', והלא כתי' כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, שגם לעת"ל יהיו אותות ומופתים כמו במצרים, ות"י דאה"נ דגם לעת"ל יהיו נפלאות כמו במצרים, אבל לא יהיו נעשין ע"י נבואה כזו של משה, וזהו לא קם "נביא" עוד בישראל

למה נאמר בפרק זה, אלא די"ל ע"פ דאיתא בגמ' פסחים [דף קיח.] א"ר יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל ברי', נמצא שכל הפרק בא להודות על דברים שנעשו ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, ולכן לא כתי' ולכל ממלכות כנען דכבר נעשה ע"י נביא, וא"ש קושית הרד"ק.

אבל צ"ע דהגרי"ז בסטניל עה"ת, בנביאים הושע י"ב, בהא דכתיב ובנביא העלה ה' את ישראל ממצרים, ובנביא נשמר, הק' מד"א "העלה" ולא הוציא, ומתוך שהי' ב' דברים א' יציאת מצרים, ב' העלאה לביאת הארץ וכו', והנה חלוקים הם דביציאה איתא שהי' ע"י ה' בכבודו ובעצמו ולא ע"י מלאך כלל, אבל במסעות איתא בפר' בהעלותך על פי ה' ביד משה, ועל כן כתי' ובנביא העלה ה', שהכניסה והמסעות לא"י הי' ג"כ, ע"י נביא, אבל היציאה הי' רק ע"י הקב"ה, רואים שגם עד א"י לא הי' ע"י הקב"ה, ואפ"ל שרק עצם המסעות היו ג"כ ע"י מרע"ה, אבל האותות והמופתים היו גם במדבר עד כניסתן לארץ, רק ע"י הקב"ה בעצמו כמו ביציאת מצרים] א"ה, ולפי"ז צריך לפרש הא דכתיב "למוליך עמו במדבר כל"ח", דקאי על האותות והמופתים שהיו בעת הוליקן במדבר, וצ"ע.

יבקש שיעלה אותם אל הארץ, בכח גדול וביד חזקה כאשר הוציאם בהם ממצרים וכו' עכ"ל, מדבריו רואים שבקשת משה הי' שהקב"ה בכבודו ובעצמו, תעלנו מזה, שהכניסה לא"י מהמדבר יהי' כמו יציא"מ, דהיינו הקב"ה בכבודו ובעצמו.

ולפי"ז יש לפרש הפרק הנ"ל [קלן], דהנה בתחילת הפרק כתיב, הודו לה' כי טוב כל"ח, הודו לאלקי וכו', הודו לאדוני וכו' ומובא בכמה ספרים שג' פסוקים אלו הם ההקדמה לכל הפרק, ועיי' ברש"י על הפסוק לעושה נפלאות גדולות לבדו כל"ח, וז"ל בראשונה לא נברא מלאך כשעשאן לנפלאות הללו השמים והארץ השמש והירח עכ"ל, והיינו דהכל נעשה מאתו ית"ש, מה שנאמר בהמשך הפסוקים לעושה השמים בתבונה וגו' כל מעשה בראשית, ולפי הגרי"ז הנ"ל גם א"ש המשך הפסוקים למכה מצרים בבכוריהם וגו' עד סוף הפרק שכל יציא"מ כל הניסים והנפלאות, הי' ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, וכן לסיחון מלך האמורי, ולעוג מלך הבשן, דכל הנסים שנעשו ע"י מרע"ה היה ע"י הקב"ה בעצמו כנ"ל, אבל לכל ממלכות כנען, זה כבר לא הי' ע"י משה רבינו, נמצא שלא הי' ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, על כן לא נאמר בפרק זה, וכן מאי דכתי' בסוף הפרק, "נתן לחם לכל בשר כל"ח", דלכ' להנ"ל קשה,



הרב יואל טוביאס

רב ואב"ד דשיכון ו' בני ברק

באופני קניית החמץ מהנכרי במוצאי פסח

- א -

ראשון תחילה נאמר, רבינו הגדול הביאור הלכה בסימן תמ"ח ד"ה מכירה גמורה פסק ותני בשם הרב בגדי ישע סימן ב' אות ה' שבמוצאי החג, כשיחזיר הנכרי החמץ לישראל, צריך לקנותו ממנו באחד מדרכי ההקנאה. וכן במעדני שמואל סימן קי"ד ס"ק כ"ז הביא גם כן דבריו, וז"ל שם. עיין בספר בגדי ישע סימן ב' אות ה' שכתב דכיון שמכירת החמץ לנכרי צריכה להיות מכירה גמורה בלי שום הערמה, לכן נראה דאחר הפסח, כשיחזיר הנכרי החמץ להישראל, צריך הישראל לקנותו מהנכרי בחזרה באחד מדרכי ההקנאה, ולא לקבל ממנו בחזרה בסתם. (וכמו שכתבו הפוסקים לענין מתנה על מנת להחזיר, לגבי אתרוג שצריכים לכם, בסימן תרנ"ח סעיף ה' ברמ"א שם. וצריך לחזור וליתנו לבעליו במתנה, כדי שיהיה של בעלים ויצאו בו. הרא"ש ורבינו ירוחם). שאם לא יעשה כן, הרי נראה שהמכירה לא היתה רק דרך הערמה.

אך על כל פנים נראה שאחר הפסח, די בזה שיקנה מהנכרי את החמץ והחדרים בחזרה בכסף לחוד, והנכרי יחזיר להישראל את השטר מכירה שקיבל מהישראל קודם הפסח, ודי בזה. ואף שישראל מנכר אינו קונה קרקע בכסף לחוד כי אם בשטר, (כמבואר בחו"מ סימן קצ"ד) מ"מ הכא שאני.

אחרי ראיתי את אי הידיעה השוררת בין הבעלי בתים, המוכרים את חמצם לנכרי על ידי הרב, ואפילו בין התלמידי חכמים שבהם. וחששתי שאם כך, חסר גם בסמיכות דעת של המכירה שלהם. וגם בעיקר, המבוכה בין מורי ההוראה בנוגע לאופני קניית החמץ מהנכרי במוצאי חג הפסח. עשיתי מעשה ובעזר השם, תקנתי לעצמי שטר, על הקניה מהנכרי במוצאי פסח. גם אחי הרבנים הגאונים היושבים על מדין, מוה"ר ט"ל שליט"א דיין בבי דינא רבא דקהילת ויזניץ בני ברק, ואחי מוהר"מ שליט"א אב"ד קדימה נועצתי בהם והסכימו עמי בזה.

וזאת למודעי, שאין בדבר המחודש הזה, פגיעה ח"ו בכבודם של הרבנים הגאונים, הראשונים כמלאכים זצ"ל, שלא עשו שטר כזה. מאחר שעצם צורת המכירה עברה שלבים ואופנים רבים, עד לצורה הזאת שאנו עושים אותה כעת, כידוע. ואם אנו משפרים שיפור כל דהוא, בוודאי שליחותיהו דקמאי, רבנן קדישי קא עבדינן בזה. שגם הם עצמם חיפשו כל הזמן לאלם, ולחזק את המכירה הזאת. ובודאי ישמחו בזה. והואיל ודבר זה היא הנהגה טובה, ולענ"ד יש לזה גם מקור בהלכה, אמרתי לתור אחרי שרשם של דברים.

מהרש"ם מבערוזאן סימן תמ"ח סוף אות ז', שנשאל במי שמכר חמצו לנכרי ותוך הפסח מת הנכרי ולא הניח יורש, שיוכלו לקנות ממנו את החמץ בחזרה לאחר הפסח, מה דין החמץ ואיך להתנהג. וכל הפוסקים מזכירים לשון קני' במוצאי החג.

ואף שדבר גדול דיבר האדון בעל השדי חמד בזה, וגליא לדרעיה ונפל נהורא בי מדרשא. בבקיאותו הגדולה הזכיר, לא רק את אותם המקומות בפוסקים, המדברים בפירוש שצריך ממש לקנות בקנין מהנכרי במוצאי"ט. אלא שעיניו הבדולחים הבחינו, בכל רמז כל שהוא ושינוי קל בדבריהם בענינים ונושאים אחרים. ומהם למד הלכתא רבתא זו לענינו, שכולם סוברים שבמוצאי החג, צריכים לקנות בפועל את החמץ מהנכרי.

ועם כל זאת לענ"ד עדיין הברל יש, בין דברי הפוסקים שהביאם השדי חמד ובין דברי הבגדי ישע. שמדברי הפוסקים שהביאם הוא ז"ל, נשמע רק שצריך לקנות את החמץ מהגוי בחזרה, ולא מוזכר באיזה אופן, וגם אם צריך דווקא בקנין. ולכן עדיין היה אפשר לומר לדבריהם, אולי גם בעל פה סגי. דהיינו שיאמר לגוי לשון קנין. ושקונה ממנו בחזרה את החמץ. ואילו הבגדי ישע מחדש לנו, שקנין זה צריך להיות דווקא באחד מדרכי ההקנאה.

- ב -

אלא שהגאון האדיר אב"ד ירושלים בספרו הבהיר מנחת יצחק חלק ו' סימן מ"ה כתב, שמעיקר ההלכה אין צריך לקניה אחרי פסח. וראיה לדבר, כי אם היתה הקניה מעיקרא דדינא, מי נתן הרשאה להרב - שבערב פסח הוא המורשה מהציבור למכירת חמצם - גם לקנות החמץ מהנכרי

דהתם הטעם, משום דלא סמכא דעתיה דישראל כל זמן שאין לו שטר מהנכרי, אבל הכא (בקניה של מוצאי החג) לא שייך זאת. כיון שהנכרי מחזיר לו השטר, ושוב אין עוד לנכרי שטר להראות שהוא שלו עכ"ל.

והן הן הדברים שהובאו גם כן בשדי חמד מערכת חמץ ומצה סימן ט' אות כ"ג. אלא שהגאון בעל שדי חמד ז"ל, הוסיף שם והראה לדעת, שאין זה חידושו וחומרתו של הבגדי ישע בלבד, אלא כבר קדמוהו בזה רבנן קדישי. ומדברי תשובותיהם בענינים ובנושאים אחרים משמע בעקיפין ובדרך אגב, שאחר הפסח צריך לקנות את החמץ מהנכרי מחדש בדרך קניה.

וז"ל קדשו של השד"ח שם. הרב חתם סופר בסימן ק"ט כתב, ואם מכר לנכרי גם הכלים שהחמץ בתוכם, זה לא יתכן כלל. דאם כן כל כלי המתכות צריכים טבילה אחר הפסח כשיחזור הישראל ויקנה מהגוי. ובסגנון זה כתוב בנוסח המכירת חמץ של הרב נודע ביהודה שהובא בשיבת ציון סימן י"א. ואם ימכור כל זה לנכרי ויקנה ממנו אחר כך יהיה צריך טבילה ע"כ. וכן הוא לשון הרב עצי לבונה בסימן ק"כ, אותם המוכרים הי"ש עם הכלי וחוזרים וקונים מהנכרי אחר הפסח יש להטבילם. משמעות דברי הגאונים הנ"ל הוא כדברי הרב בגדי ישע דאחר הפסח צריך קניה מהנכרי. גם בספר קש"ע מהרב מהרש"ג כתב בסימן קי"ד בהערה לענין מכירת החדר להקנאת החמץ, שצריך לקנותו ממנו מחדש לאחר הפסח. ונפקא מינה לענין מזוזה דאולי יש בזה תעשה ולא מן העשוי וכו' עכ"ל.

ובספר מעדני שמואל שם בסימן קי"ד ס"ק כ"ז הביא עוד מהגהות הגאון

ואילו במוצאי יו"ט, אינו מדבר על מכירה רק ויחזור ויתננו לו.

זאת ועוד, אף שבנוגע להעברת הבעלות מהיהודי לנכרי בער"פ יש הגבלות ודרישות, וכלשון המחבר ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו לו מכירה גמורה. לגבי העברת הבעלות במוצאי חג הפסח מהנכרי ליהודי, כתב המחבר רק ויחזור ויתננו לו מותר. ואינו מזכיר ויחזור וימכרנו, וגם לא באיזה אופן תהא הנתינה. והן הן דברי הרמב"ם פ"ד דחמץ ומצה הלכה ו', אלא שהמחבר שינה לשונו קצת.

ולכאורה מקור דבריהם של הרמב"ם והמחבר היא בתוספתא דפסחים פ"ב ה"ו. ישראל וגוי שהיו באין בספינה, והיה חמץ ביד ישראל והגיעה שעה חמישית הרי זה מוכרו לגוי או נתנו לו במתנה וחזור ולוקחו ממנו אחר הפסח ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה עכ"ל. וכך ובלשון הזה, פסקה הרא"ש בפ"ב דפסחים סימן ד'.

ובכל המקומות הנ"ל, כשמדברים על החזרת החמץ מוציו"ט, לא מוזכר רק, וחזור ולוקחו ממנו, או ויחזור ויתננו לו. ובפשטות, לשון לקיחה או נתינה היא בלי קנינים, ונזכר לעיל. ולכאורה הרי זו ראייה לדברי המנחת יצחק ז"ל.

- ג -

אלא שברשותא דרבנן קדישי ובהורמנא דפוסק הדור המנחת יצחק צוק"ל, לפי קט שכלי דבר זה, עדיין צריך אצלי תלמוד. שהרי בתוספתא ברמב"ם וברא"ש, וכן במחבר שם סעיף ד', מיד לאחר הלכה דלעיל המדברת מעצם המכירה דער"פ,

אחרי פסח, בשבילים. ומזה נראה דאף בלתי קניה מהנכרי, (פי' גם אם ישראל לוקח במוצאי חג את החמץ מהנכרי בלי לקנותו ממנו באחד מדרכי ההקנאה) ליכא בזה, לא משום ביטול מקח, ואף לא משום גזל עכו"ם. ומשום, דכפי המבואר בשטר מכירה להנכרי, שזוקפין עליו השאר במלוה, והחוב צריך הגוי לשלם יום או יומיים אחרי הפסח. הרי אם בא הזמן ולא שילם, המלווים, גובים חובתם מהחמץ. עיי"ש בפנים שהאריך בחכמתו בענין זה.

ולכאורה היה נראה לי להביא ראייה לדברי הגאון מנחת יצחק זצ"ל מדברי הרמב"ם פ"ד דחמץ ומצה ה"ו. וז"ל ישראל וגוי שהיו באין בספינה והיה חמץ ביד ישראל, והגיעה שעה חמישית, הרי זה מוכרו לגוי, או נתנו לו במתנה. וחזור ולוקחו ממנו, אחר הפסח. ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה עכ"ל. אנו רואים ששינה הרמב"ם לשונו, ובערב פסח כתב מוכרו לגוי או נתנו לו במתנה. ובמוציו"ט במקום שימשיך בלשון שהתחיל ויפרט, וחזור ויקונה ממנו אחר הפסח, לא כתב רק וחזור ולקחו ממנו אחר הפסח. ולשון לקיחה שכתב הרמב"ם משמע לכאורה, אף בלי קנינים. וכדברי המנחת יצחק בתשובתו.

וכן משמע לכאורה גם מדברי רבינו המחבר, בסימן תמ"ח סעיף ג' שכתב שם וז"ל, ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי, קודם הפסח, אעפ"י שהישראל מכרו לאינו יהודי, ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח, ויחזור ויתננו לו, מותר. ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט עכ"ל. גם כאן, בער"פ מזכיר המחבר מוכרו או נתנו לאינו יהודי.

אם כך, לכאורה יש להבין איך כתב הגאון הגדול המנחת יצחק בתשובתו, "שמעיקר הדין, אין צריך לקניה מהנכרי אחר הפסח". והרי מצד הסברא, אם בדבר הקל צריך קנין חדש, כש"כ בהלכה הקודמת החמורה, שהיהודי קונה בחזרה את החמץ של עצמו.

ועוד אפילו בלי הדיוק הזה בלשון המחבר והרמב"ם, למה לא נאמר לאידך גיסא. אם אחרי שמכרנו בער"פ החמץ לגוי, לוקחים במוצאי פסח החמץ מהגוי, בלי שום קנין. למה לא נאמר שמערערים בזה למפרע, את המכירה של ער"פ. לכאורה הרי מראים בזה, שהמכירה דעיו"ט לא היתה כלום ח"ו. למה לא נחשוש לזה.

ועוד הרי רבינו הטו"ז סבירא ליה הכי, וחושש שלא לערער את המכירה למפרע. ולכאורה זה הוא יסוד דבריו, במה שכתב שם תמ"ח ס"ק ד' וז"ל. ופשוט הוא שהחמץ יהיה מונח במקום שהעכו"ם יכול להכנס שם מעצמו. כדמשמע לישנא דגמרא דעכו"ם עייל לדנפשיה. וכ"ש שלא יסגרנו (כצ"ל בלשונו שם, ולא כמו שכתוב אצלינו יסגרנו) במסגרת, וישראל יחזיק המפתח בידו או יניח חותמו עליו. וגם צריך שימכור לו בפירוש אותו החדר עם החמץ שבו, דאל"כ הרי הוא בבתיכם. וכל שאינו עושה בדרך שהזכרנו, הרי זה עובר בב"י ובבב"י. וחמצו אחר הפסח, אסור בהנאה עכ"ל.

הרי לדברי רבינו הטו"ז ז"ל, שאסור לשום מנעול על החמץ שלא תתערער על ידי זה המכירה למפרע. כש"כ וק"ו, אם במוציו"ט לא יקנה את החמץ כלל בדרכי הקנינים, אלא יקחהו סתם, כבעלים אמיתי. והלא בזה יראה (יו"ד פתוחה) שגם עד עכשיו

מובאת שם הלכה שניה וז"ל. רשאי ישראל לומר לאינו יהודי בשעה חמישית, עד שאתה לוקח חמץ במנה, קח במאתיים. שמא אצטרך ואקחנו ממך אחר הפסח עכ"ל.

גם כאן לא כתוב רק, ואקחנו ממך אחר הפסח. ובהשקפה ראשונה היינו יכולים לפרש גם כאן כוונת התוספתא, שיקחנו אחר הפסח, בסתם קיחה בלי קנינים, וכנ"ל. ואעפ"כ כתבו הפוסקים, הב"ח, החק יעקב ס"ק י"ט, המקור חיים שם בחידושים ס"ק י"ב, ומשנה ברורה ס"ק כ"ב ועוד, בזה הלשון ויקנהו ויתן לו רווח. ומשמע שאחרי הפסח, צריך היהודי גם לקנותו בקנין מהגוי, וגם לתת לו רווח (וכן כתב גם התפארת שמואל על הרא"ש).

והשתא נחזי אנן, אם בנידון דסעיף ד' צריך קנין, למה לעיל בסעיף ג' לא צריך קנין. ועוד, אופן הקניה והמכירה שבסעיף ד', הוא יותר קל מאשר בסעיף ג'. שהרי בהלכה השניה בסעיף ד', הגוי קונה חמץ מגוי אחר, רק בעצתו של הישראל, ולא בכספו של הישראל. ואעפ"כ, אחר הפסח צריך היהודי לקנות ממנו את חמצו ולתת לו רווח. וכל זאת כדי להראות ולהוכיח בזה, שכל הפסח לא היה החמץ של היהודי, ולא היה ליהודי שום שייכות עם החמץ. אם כן, איך יכול להיות, שבהלכה הקודמת בסעיף ג', כשהיהודי מוכר בערב פסח את חמצו הפרטי שלו לגוי, איך יכול להיות שבמוצאי פסח, לא יצטרך היהודי לקנותו בחזרה מהגוי בקנין ממש, או לפחות באחד מדרכי ההקנאה. אלא בוודאי שכל הפוסקים שמצריכים קנין בסעיף ד', יצריכו קנין בהלכה דסעיף ג', ועוד כש"כ היא.

- דהיינו כל ימי הפסח - היהודי המוכר, ולא הגוי, היה ח"ו הבעלים של החמץ.

- ד -

איברא דרבינו הנודע ביהודא שדא בה נרגא בדברי קדשו של רבינו הטו"ז אלה. ובתשובותיו חלק א' סימן י"ח, חלק על רבינו הטו"ז בדברים חריפים וביטל את דבריו ז"ל. וז"ל בתשובתו שם. וגוף דברי ט"ז שכתב שהיכא שלא מסר המפתח היא הערמה, ועובר בבל יראה, המה דברים תמוהים. ומה בכך, אפילו אם (באמת) היתה כוונתו להערמה.

הגע בעצמך, ישראל ימכור לישראל סחורות באופן המועיל, בחליפין או בהקנאת מקום או בכסף במקום שכסף קונה, ולא ימסור המפתח. ויהיה בלב המוכר להערמה גמורה, שמחשב בלבו לבטל המקח, ואח"כ יבואו לדין. וכי אנו משגיחים בהערמה דיליה. הלא נקה את שיניו בדין, ונוציא המקח מידו בעל כרחו, ונאמר שכבר זכה הקונה. ה"י, כבר זכה הקונה הנכרי, ומה לנו בהערמת המוכר. וכיון שזכה הנכרי, שוב אין כאן בל יראה. באופן שדברי הטו"ז שכתב שעבר על כל יראה, המה דברים שאינם נכונים. עכ"ל. ולדברי הנוב"י כל שהמכירה נעשית כדין, אין חוששין למפרע כלום.

ואף שדברי הנוב"י זצ"ל מרפסין איגרא בהגיונם הזך ובבהירותם, וממש שפ"י מד"נ. אבל כדי לא לשווי למאורן של ישראל רבינו הטו"ז, לטועה וכותב דברים תמוהים ח"ו, היה נראה לענ"ד לתרץ בפשטות. שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, אלא ששניהם - הטו"ז והנוב"י - מדברים על שני אופני מכירה שונים, ועל מציאות שונה.

הנוב"י מדבר כשהמכירה נעשית באופן המועיל כלשון קדשו בתשובתו שם, אלא שלב המוכר יהיה להערמה, שמחשב בלבו לבטל המקח עיי"ש. ודאי אז, צדקו מאד דברי הנוב"י שדברים שבלב אינם דברים, ויבא מעשה הקנין, ויבטל את מחשבתו הרעה של המוכר, ואז נוציא המקח מידו בעל כרחו וזכה צדקו מאוד דברי הנוב"י.

אבל הטו"ז מדבר לענין מכירת חמץ, כשהמכירה נעשית באופן אחר לגמרי. שמוכרים לגוי עני ואביון, שמעולם לא שלח למסחר ידו, קרוע ובלוע, שאין לו די כסף למחייתו, כש"כ לקנות את כמות החמץ שאנו מציעים ומוכרים לו. והרבה פעמים, אין לו גם די כסף אפילו לדמי קדימה, ואנו נותנים לו סך מסוים במתנה גמורה, שיהיה לו במה להתחיל לקנות החמץ הרב שלנו. ומשום כך, הרבה עיקולי ופשוטי יש בפוסקים על זה, שהמכירה נראית כהערמה וכשחוק כטענת הפוסקים.

ואז ודאי, אם לפחות הדברים נעשים ברצינות ובכבוד ראש, מהחל ועד כלה, בלי שום גילוי של חרטה מהדברים שנאמרו ביניהם בעל פה, אז המכירה חלה כדין. ובאופן כזה, בודאי גם הטו"ז מסכים לנוב"י שמוציאין מידו בכח.

אבל כשבעל החמץ שם מנעול על החמץ, מיד אחר המכירה החלשה והרפה הלזו, מדמה הטו"ז זאת לצורת מכירה אחרת לגמרי. כגון, שהמוכר שואל בצחוק את הקונה בפני עדים, אם הוא רוצה לקנות את הבית חרושת שלו. והקונה העני משיב בצחוק, שהוא מסכים לקנותו. וממשיכים בצחוקם, לעשות קנינים. ולפני כל קנין ואחרי כל קנין, שניהם צוחקים במלוא

נזהר במוציו"ט, לקנות בחזרה מהנכרי את החמץ שמכרנו לו בעיו"ט, בקנין אמיתי, עלולה הפעולה הזאת להתפרש, – לפחות בעיני הגוי, ולפעמים אפילו גם בעיני הישראל – כלא רצינית. ולהחליש בזה למפרע, את המכירה של עיו"ט. ועל ידי זה יהיה כאן חשש גדול, שכל הפסח עבר הישראל על כל יראה וכל ימצא ח"ו, ושחמצו חמץ שעבר עליו הפסח ח"ו וכדברי רבינו הטו"ז.

כל זאת כתבתי לפני כמה שנים. עכשיו כשעברתי עוד הפעם על הלכה זו, מצאתי, שזכיתי ב"ה לכוון בזה לדברי רבינו המקור חיים בסימן תמ"ח ס"ק ט'. אלא שמה שאני הקטן הייתי צריך להאריך, הוא ז"ל כותב בקיצור נמרץ בסימן הנ"ל בד"ה לכן וזה לשונו. ולא קשה כלל מה שהקשה בשו"ת נודע ביהודא דהא דברים שבלב אינן דברים וכו'. כיון דבש"ס נדרים הנ"ל איתא הכי בהדיא. ועכצ"ל דברים שבלב המוכיחין, הוויין דברים כמבואר בנדרים כ"ח ברא"ש ובתוס' שם. ועיין במשל"מ פ"ד מהלכות שקלים עכ"ל. ונתתי שמחה בליבי שזכיתי לתרץ את דברי רבינו הטו"ז כדעתו הגדולה של המקו"ח. ואגב ונוסף לזה הננו רואים שגם המקור חיים סבירא ליה, שחוששין שלא תתערער המכירה למפרע.

- ה -

ועוד ראה שבמכירת חמץ, אף כשהיא נעשית בעיו"ט כהלכה, חוששין למפרע לא להחליש את המכירה. מהא שכתבו הפוסקים, להזהר מדריסת הרגל במקומות שנמכרו לנכרי, אם לא הותנה ולא קיבל בפירוש רשות מהנכרי. והא ודאי שבמכירה רגילה, כשקונים ומוכרים באמצע

פיהם. ומחשבתם ניכרת מתוך מעשיהם שהיא נעדרת כל כווד ראש.

אם אחר כך יבואו שניהם לבית דין, והקונה ירצה אז לקיים קנינו, והמוכר לועג לו, וצועק משטה הייתי כך. והעדים מעידים שבאמת כך היה מעשה. או אז לא בקלות יחליטו הבי"ד להקהות את שינוי ולהוציא ממנו את הדבר בכח. דאימת אמרינן דברים שבלב אינם דברים, אם הדברים הם רק בלב האדם בלבד, ולא הוציא אותם לחוץ. אבל בכגון זה שיש אומדנא דמוכח, בוודאי דלא אמרינן דברים שבלב אינם דברים. שהרי לא נשארו בגדר דברים שבלב בלבד. וזה מבואר בדברי רבותינו בעלי התוספות במסכת קידושין דף מ"ט ע"ב ד"ה דברים שבלב.

ומכאן מסיק הט"ז, שבנידון כזה כמו מכירת חמץ, שמעיקרא נעשית באופן חלש, והפוסקים דנים הרבה אם יש בכלל כוח במכירה כזו, להפקיע מאיסור כל יראה וכל ימצא. לכן אם אחר המכירה הזאת, הבעלים עוד ישים מנעול על החמץ הנמכר. מתוך מעשה זה תתגלה התרמית וההערמה למפרע, מיד. ושהמוכר בכלל לא התכוון על מכירה אמיתית, ובמעשה זה ביטל, את מכירתו הקודמת. כך נראה לתרץ דברי הט"ז. ועוד שהרי גם הב"ח סובר כך, שאסור להניח חותם על החדר, ויש לכוון ולנדותם על כך. וכך פסק המשנ"ב תמ"ח ס"ק י"ב, שאיסור גמור הוא לשום חותם או מסגר על החדר. ומשום, דאז לא סמכא דעת' דעכו"ם שהיא מכירה אמיתית, והוא חושב שהכל רק הערמה. וכן בכה"ח תמ"ח ס"ק מ"ג - מ"ד.

אם כן, לפי דברי הט"ז האלה, גם בנידון דידן, אנו צריכים לחשוש. שאם לא

כדעת המנחת יצחק לעיל. שבמוצאי"ט, לא צריך שום קנין.

אלא, שבסוף הספר בסדר מכירת בהמה מבכרת כתב שם מפורש, שצריך לחשוש להערמה למפרע. וכך הם דבריו שם. וז"ל " ולאחר שתלד - פירוש לאחר שהפרה תלד - יאמר הע"ק להא"י לך והבא לכאן קונים שיקנו הפרה במקח השוה, ואקבל מהם המעות בעבור שנכנסתי בערבות בעדך. אך אם אין רצונך לטרוח בזה, - להביא קונים אחרים -, אקבל אני ממך הפרה, במקח השוה שיתנו אחרים, ואתנה לך רווח שהיית יכול להרויח אם היית מוכר לאחרים. ואף גם אם ילדה נקבה, צריך הערב קבלן לומר לו כן בכדי שלא תהא הערמה למפרע חס ושלום.. וכל הנ"ל צריך שייבין הא"י היטב כנ"ל גבי מכירת חמץ עכ"ל.

הרי שדעת שפתיו ברור מיללו, שאפילו כשהבהמה ילדה נקבה, ושוב אין אנו צריכים לטובתו של הא"י ולקנייתו. שהרי אין כאן בכור, וגם לא היה כאן בכור, והתברר למפרע שמלכתחילה לא היינו צריכים בכלל למכור את הפרה המבכרת הזו. עם כל זה אסור לנו להראות אחרי הלידה, שהמכירה שלפני הלידה היתה הערמה בעלמא. והרב זצ"ל כותב על זה, חס ושלום. ומשווה גם מכירת חמץ לזה.

ומכל אילין טעמי משמע לכאורה שגם במכירת חמץ הדין כך. ולא רק בעיו"ט, אלא גם במוצאי החג, צריך עדיין הישראל לעשות כל מה דאפשר, כדי לאלם את המכירה. ואם לאו, עלולה המכירה להחלש ולהתערער למפרע. וזאת, כדי שלא יעבור על כל יראה וכל ימצא למפרע.

השנה דירות וחצרות במשא ומתן הנהוג. אף גם כשלא התנו ביניהם, והמוכר מעצמו עושה דריסת הרגל בממכר בלי רשות הקונה. אין זה מגרע, ואין זה מחליש בכח זה את המכירה הקודמת. אבל במכירת חמץ אנו נזהרים בזה. ונהגו להמנע מדריסת הרגל ככל האפשר. (רק אולי לקחת תרופות וכדומה) שלא להראות זלזול במכירה. וזאת למה, מפני שחוץ מה שהישראל גומר בדעתו להפטר מהחמץ, צריך גם כן סמיכות דעת של הנכרי. (וכמו שכתב המש"ב בס"ק י"ב הנ"ל) שהדבר צריך להעשות ברצינות ובכובד ראש, כדי שלא תתערער ולא תחלש למפרע המכירה דעיו"ט.

וראיה נוספת ממה שכתבו הח"י סימן תמ"ח ס"ק י"ד, המקור חיים כאן בתמ"ח בחידושים ס"ק ט', והמשנ"ב בסימן זה ס"ק י"ג, שאם הנכרי אינו רוצה להחזיר לישראל את החמץ, אסור לתבוע אותו בדיניהם, או לכופ אותו בשאר כפיות. וכל זה למה, שאם נכופ את הנכרי אחרי הפסח להחזיר בעל כרחו את החמץ, תתערער למפרע המכירה דעיו"ט. אעפ"י שבע"פ חתמו אותו שטר, ועשו אתו קנינים מועילים. ומכל אילין טעמי נראה שצריך לחשוש, לא לערער למפרע המכירה דעיו"ט. ואם כן לא אבין, איך כתב הגאון הגדול מרא דארעא דישאל המנחת יצחק זצ"ל, שמעיקר הדין לא צריך קניה מהנכרי לאחר הפסח.

זאת ועוד. ראיתי אחד גדול מדבר בזה, והוא שלחן ערוך הרב זצוק"ל. ואף שבשלחנו הטהור בסימן תמ"ח לא מוזכר כלל שצריך לעשות קנין חדש במוצאי"ט. ואדרבה ממה שכתב בסעיף ו' שם, וז"ל "ואחר הפסח שהוא מחזירו לו, מתנה הוא שהוא נותן לו ", משמע לכאורה גם כן

אחרי הפסח בשביל עצמו". לא כתב זאת רק בדרך אפשר, ובלשון ויש לומר. ולא החליט, ומסתפק בדבר. והוא פלא, שהרי כך נוהגין. ואם כן אין מזה שום ראיה לדבריו ז"ל.

ומה שכתב עוד הגאון האדיר המנחת יצחק זצ"ל שם, "דאף בלתי קניה מהנכרי, החמץ מותר. שהרי הנכרי לא נתן רק דמי קדימה, והשאר זקפו עליו במלוה. ואת ההלוואה הזאת, הנכרי צריך לשלם יום או יומיים אחרי פסח. והרי אם בא הזמן ולא שילם, המלוים גובים חובם מהחמץ וכו'". ואם הנכרי מניח החמץ ברשות ישראל ואין מתעניין בזה, פשיטא דרשאי הישראל להשתמש בו. דהרי מעשי הנכרי מוכיחין, דמסכים, שיעכב הישראל החמץ בשביל חובו "עכ"ל. וכל כך פשיטא ליה להרב זצ"ל דבר זה, שמעיקר הדין לא צריך קניה מהנכרי, עד שהוא מחליט שבכל שנה ושנה, מותר לנהוג כך. לא לקנות בחזרה ממנו את החמץ, אלא לגבות החמץ בחובו, אף בלתי קניה מהגוי.

ולא זכיתי להבין דברי קדשו, אפילו בתור הזה אמינא. איך יכולים לסמוך על סברא זו, שמעשי הנכרי מוכיחין, שהוא מסכים, שיעכב הישראל החמץ בשביל חובו. הרי באיסור כל יראה קיימין, ויש אפשרות לומר זיל לאידך גיסא. דהא שהנכרי אינו מתעניין בחמץ אחר הפסח, לפי שבעיניו כל המכירה של ער"פ היתה רק לשחוק בעלמא. והא ראיה חושב הנכרי, שבא סופו ומוכיח על תחילתו. ומיד אחר הפסח, במקום להתיחס לחמץ כדבר המכור לנכרי, ושהוא בבעלותו של הנכרי, וכדברי היהודי אליו בערב פסח. לא מדברים אתו כלל, ומשתמשים בחמץ אפילו בלי בקשת רשותו. והישראל, משתלט על החמץ

וכן כתב הערוך השלחן בסוף סימן תמ"ח סעיף כ"ח, ולאחר הפסח חוזר "וקונה" ממנו. ונכון "לקנות" ממנו, תכף אחר הבדלה באחרון של פסח, כדי שלא יפתחו הבעלי בתים את עסקיהם קודם "הקניה" בחזרה עכ"ל.

- 1 -

ועוד התקשיתי בדברי פוסק הדור המנחת יצחק זצ"ל בתשובתו שם. במה שהוא מביא ראיה לדבריו הנזכרים, - והיינו, שמעיקר ההלכה אין צריך לקנות מהנכרי אחרי פסח כנ"ל. - כי אילו היה זה מעיקרא דדינא - שואל הגאון זצ"ל - מי נתן הרשאה, להמורשה מהצבור למכור חמצם, (גם) לקנותו אחרי פסח בחזרה מהנכרי בשבילם. ומזה הוא ז"ל מסיק ומוכיח, דבאמת הקניה חזרה מהנכרי מיותרת, ואינה מעיקר ההלכה.

והאמת אגיד שאני הקטן, שוב שותא דרבנן קדישי לא ידענא, ולא זכיתי להבין דבריו זצ"ל בזה. הרי החמץ כעת של הנכרי, והוא יכול למוכרו לכל המרבה במחיר. ולמה - ומי - צריך הרב המורשה מהצבור רשות לקנותו. ואי משום שהוא קונה את החמץ בשביל הבעלי בתים, מה בכך. ובפרט למנהגא דידן, שבמוצאי החג הרב קונה מהנכרי החמץ בשביל עצמו, לא בשביל המרשים. אלא שאחר כך הוא נותן את החמץ במתנה לבעלי הבתים בעלי החמץ. והיינו שהוא מזכה להם את החמץ. ורק אחר שקנה הרב לעצמו, הוא מזכה את החמץ להמרשים. ולדבר הזה לא צריך הרב הרשאה, שהרי כל הרוצה, יכול לקנותו אז מהגוי כאמור. ואף שאחר כך בהמשך התשובה, מביא המנחת יצחק בעצמו עצה זו, "די"ל דהמורשה למכור החמץ, קונה

לעיני דברים נוספים, חדשים ויסודיים. אחרי שהביא שם את דברי התוספתא מפרק כל שעה הנזכרת לעיל, ישראל ונכרי שהיו באין בספינה, הוא מביא את דברי הבה"ג. ומעיר, שהבה"ג משנה קצת מלשון התוספתא.

והיינו שכתוספתא כתוב, ישראל ואינו יהודי שהיו באין בספינה, וחמץ ביד הישראל, הרי הוא מוכר לא"י, או נותנו לו במתנה, וחוזר ולוקח ממנו אחה"פ. ובלבד שיתנהו לו מתנה גמורה, והבה"ג מביא גם כן תוספתא זו, אבל מסיים בה ובלבד שלא יערים.

מסביר שם הבגדי ישע, שלפי גירסא דידן בתוספתא, "ובלבד שיתנהו לו מתנה גמורה", אפשר לפרש כוונת התוספתא, שהיא מדברת על זמן ערב פסח. כלומר שבערב פסח יתן הישראל לנכרי את החמץ, במתנה גמורה. והיינו, שבזמן מכירת החמץ בערב פסח, תהא כאן גמירות דעת של הישראל, שמסיר את בעלותו מהחמץ, ומעבירו לבעלות הנכרי הקונה. ועד עתה, הוא, היהודי, היה הבעלים של החמץ. אבל מעכשיו, מזמן שנתנו מתנה או מכרו לנכרי, יגמור בדעתו שהנכרי הוא הבעלים הבלעדי של החמץ.

אבל לפי מה שכתוב בבה"ג "ובלבד שלא יערים", אי אפשר לפרשו דאערב פסח קאי. דהלא שרי לתנו לא"י במתנה, ולחזור ולקח אחר הפסח, ואין לך הערמה גדולה מזו. ואפילו הכי שריא, מאחר שהישראל סילק רשותו הימנו לגמרי. אלא אמוצאי פסח קאי. ומחדש בזה הבה"ג, שבמכירת חמץ צריך שני דברים. (א) גמירות דעת של הישראל על המכירה כנ"ל, שהוא מסתלק מהחמץ. (ב) גם סמיכות דעת של

כבעלים אמיתי. ומתעלמים בכלל מהמכירה של ערב פסח. ואם כן, איך יכולים לומר שזה נקרא שגובים החמץ בחובו. לכאורה אם לא יקנו במוצאי החג את החמץ מהנכרי, מתערערת למפרע, המכירה קמייאת דערב פסח. וגרע ממנעול דהטור"ז ז"ל.

זאת ועוד. בשטר שערכו הישראל והנכרי ביניהם ערב פסח, קבעו זמן פרעון יום או יומיים אחר הפסח. אם כן, כדי שנוכל לומר שהישראל גובה החמץ בחובו, היו צריכים לחכות, לפחות, עד זמן הפירעון הנקוב בשטר. ואם לא יבוא הנכרי לשלם בזמן הנקוב, אז, ולענ"ד רק אז, אולי יכולים להתחיל לחשוב, לגבות החוב מהחמץ. אבל אם מיד במוצאי החג, שזה עדיין יומיים לפני זמן הפירעון, אנו משתמשים כבר, עם החמץ. אין זה נקרא גבית החוב מהחמץ שבידינו, אלא ח"ו ביטול המכירה. ולא על ידי הנכרי, אלא אנו המפירים בזדון, ח"ו ח"ו, את המכירה של ערב החג.

ובאמת מה נעשה, אם אחרי שגבינו את החוב שלנו, מחמצו של הנכרי, ואכלנו ושבענו מהחמץ. כמה שעות לפני פקיעת זמן הפרעון הנקוב בשטר, יופיע הנכרי, ויביא את הכסף לתשלום החוב. אנה נשא אז את חרפתינו. ומה יחשוב אז הנכרי על המכירה שלנו. ולכן לכאורה צדקו מאוד דברי שו"ע הרב, ודברי הרב בגדי ישע שאמרו, שבמוצאי"ט צריך לעשות קנין באחד מדרכי ההקנאה, ומכירה חדשה.

- ז -

אלא שלולא דמסתפינא הייתי אומר דבר נוסף. ואף שהענין הוא דבר מחודש אציע זאת לפני חכמי חידות. אחרי שעיינתי בבגדי ישע בפנים בתשובתו הארוכה, נתגלו

ומסתבר טעמיה, וכל שכן שגדולי הפוסקים הג"ל מסכימים לדעתו עכ"ל רבינו הש"ך שם.

ודברי הש"ך שם קילורין לעין, ומתאימים מאוד גם לעניננו. שהרי גם כאן מסתברא טעמיה דבה"ג, שבלי קנין חדש במוציו"ט, תחסר סמיכות דעת של הנכרי, שיחשוב שהכל רק הערמה לבד. ומה עוד שהוא לחומרא. ומי לא יחוש, וגם באמת למה לא נחוש, לדברי הבה"ג המצריך קנין במוציו"ט.

ועוד, לענ"ד בלי הקנין דמוציו"ט, תחסר כאן גם, סמיכות הדעת של הרבה ישראלים המוכרים. שאינם מבינים איך פועלת המכירה בכלל. ויש אנשים הרבה, ביניהם ת"ח, שחושבים שהמכירה היא על תנאי, או מכירה לשמונה ימים בלבד, או מכירה על מנת להחזיר. ועוד כהנה דברים, כל אחד לפי פלפולו וצחות דמיונו. ודא עקא שאם המוכרים חושבים כך, הרי אינם מתכוונים להקנות. ואם חסר בסמיכות דעת של המקנה, אין כאן מכירה כלל. וכדאמרו בסוף מסכת בבמ"צ דף קי"ח ע"א, שאפילו במקום שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, צריך דעת מקנה. ואם אין דעת מקנה, אין חצרו קונה לו. ובלשון הגמרא, ותקנה לו שדהו, דאמר ר' יוסי ב"ר חנינא חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו. הני מילי היכא דקא מיכוין לאקנויי ליה, אבל הכא אישתמוטי הוא דקא משתמיט ליה ע"כ.

- ט -

ואם זכינו לזה, על יסוד דברי הבה"ג והבגדי ישע האלה, יובן עוד, דבר שנתקשו בו הפוסקים ז"ל. דהנה המחבר בתמ"ח ס"ג פסק, שאם הישראל נתן לנכרי

הנכרי הקונה, והיינו שגם הקונה יבין, שהישראל מתכוון באמת לכל מה שהוא אומר. ושהוא מתיחס למכירה שביניהם, כמכירה ממש. בין במו"מ שביניהם בע"פ, ובין במו"מ במוצאי פסח. - ואף על פי שבתוספתא כתוב וחזור ולקוח ממנו אחר הפסח, אין פירושו שלוקח ממנו בחנם, דאז הוי הערמה גדולה מדי. אלא פירושו, שלוקח ממנו בדמים "עכ"ל.

ולכן הבגדי ישע חולק שם על דין מוכרו בדבר מועט, מפני שחסר בסמיכות דעת של הנכרי עיי"ש. זה המובן מדבריו, אף על פי שאין זה לשונו ממש. (ולפלא שהבגדי ישע אינו מזכיר שהב"ח בתמ"ח ד"ה ואם, מביא גם כן את הבה"ג, ומפרש אחרת את המילים ובלבד שלא יערים)

ומינה מסיק הבגדי ישע ומגיע להוראתו המפורסמת, שאחזה"פ צריך הישראל לקנות החמץ מהא"י, דווקא באחד מדרכי ההקנאה. ולא לקבל ממנו בחזרה בסתם. כדי שלא יערים, או שלא יראה (י"ד צרויה) שכל המכירה היתה רק בהערמה בלבד. כי בלי זה, חסר בסמיכות דעת של הנכרי.

- ח -

נמצא לפי זה, שהקניה בחזרה מהנכרי אחרי החג, היא מעיקר ההלכה. ובפרט שאם מקורם הטהור של הדברים האלה הם מיוסדים על דברי בה"ג. הרי הראשונים ז"ל מחשיבים מאוד את דבריו, כי כל דבריו דברי קבלה. והש"ך ז"ל ביו"ד סימן כ"ה ס"ק ב' כתב וז"ל. וכמה פעמים מצינו שהתוספות וכל הפוסקים חששו לדברי בה"ג, אפילו היכא דלא מסתברא טעמיה, אפילו להקל, מפני שכל דבריו דברי קבלה. וכל שכן כאן שהוא מחמיר

דעתיה ומקנה ליה. הואיל ועדיין חסר בסמיכות דעת של הנכרי הקונה, לקנות, לכן לא קנה. כי הנכרי חושב, שזה סתם לשחוק ובלי רצינות. מפני שבזמן שהנכרי מקבל חפץ במתעמלה"ח, אינו חושב שיש לו בחפץ זה שום בעלות.

לכן באתרוג, בין שני ישראלים, שמה מתנה. מפני שבדיני התורה חפץ שניתן במתעמלה"ח, הוא של המקבל לאותה שעה, ולכן הוא נקרא לכם. אבל בדיניהם, במתעמלה"ח אין החפץ הופך להיות של המקבל, אפילו לא לשעה. בדיניהם אין החפץ קנוי לו, והוא רק בהלוואה אצלו. ולכן גבי חמץ, פסק המחבר בתמ"ח שאין שמה מתנה. ואקווה שהוא נכון בעז"ה.

ותבנא לדינא דידן, שהלום ראיתי באחד החוברות, שהביא גם כן בשם הגאון הגדול בעל תשובות מהרש"ם זצ"ל, שגם הוא חושש כדבר פשוט, שבלי הקנין חזרה במוצאי"ט, המכירה תתערער למפרע. ובספרו דעת תורה יו"ד סוף הלכות טריפות סעיף קטן ס"ט כתב הגאון בפירוש דבר זה. ובשניהם בין לענין שט"מ דשבת, ובין לענין שט"מ דפסח.

וכך הם דבריו שם בסוף הסעיף קטן. גם צריך להזהיר את העושים שטר מכירה לשנה, שבסוף הזמן, יחזרו ויקנו מן העכו"ם הקונה. דאם לא כן, יש חשש על כל המקח. למענין בנה"מ סימן צ"ה ס"ק ג'. ובפרט שיש ליזהר בזה בשטר מכירה דפסח עכ"ל.

- י -

אלא דתמיה לי מלתא טובא. הרי ראשית דברי הבגדי ישע שם, שמכירת

את חמצו במתנה על מנת להחזיר, לא עשה כלום. והקשו הפוסקים בזה. הרי בכל התורה כולה מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, למה במכירת חמץ לא אמרין הכי.

והמג"א שם ס"ק ה' הביא בשם הרדב"ז שזה משום, דכל זמן שהתנאי תלוי הוי כפקדון. ואע"ג דכשנתקיים התנאי איגלאי מילתא למפרע שהחמץ של הא"י, מ"מ קודם קיום התנאי (בזמן הפקדון) כבר עבר עליו בב"י. והמג"א חולק עליו, ובקושי מסכים לחלק מדבריו. והמג"א מדיליה תירץ, שזה משום חומרא דחמץ. וכך הביאו המשנה ברורה כאן, ועיין ערוך השלחן תמ"ח ס"ק כ"ד.

אבל אם נאמר כדלעיל, דהיינו כחידושו של הבגדי ישע בדברי הבה"ג, דכמו שצריכים סמיכות דעת של הישראל, שהוא מוכר ומסלק בעלותו מהחמץ, כך צריך גם סמיכות דעת של הנכרי שהוא קונה את החמץ, ובלי זה מתערערת המכירה. כי אז נבין גם כן הטעם והסברא להלכה זו. למה באתרוג מועיל מתנה על מנת להחזיר, ובחמץ לא מועיל.

והיינו, אעפ"י שהישראל גמר ומקנה את החמץ להנכרי במתנה על מנת להחזיר, הואיל ואין בדיני העכו"ם דין כזה של מתנה ע"מ להחזיר, ממילא אין דעת הנכרי לקנות על ידי זה. ומשום כך חסר בסמיכות דעת של הנכרי, ולכן שפיר אין שמה מתנה.

או בהסבר נוסף. מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, כשמדובר בין שני יהודים, אבל בחמץ מדובר בין יהודי לגוי. ואצל הגוים אין מושג כזה של מתעמלה"ח, כי אצל הגוים זה נקרא הלוואה. ולכן גם אם היהודי נותן לו החמץ במתעמלה"ח, ואפילו גמיר

וכנזכר לעיל שזה עיקר חידושו של הבגדי ישע. וגם מצד הסברא לבד, הסמיכות דעת של הנכרי בזה, היא דבר הכרחי מאוד. ובלי סמיכות דעת זו, יחשוב הנכרי שהכל רק שחוק והיתול. ומשום כך צריכים אנו לעשות כל מה שאפשר, שגם הנכרי לא יוכל לחשוב שהמכירה קמייתא מתבטלת ח"ו.

ואם בערב החג יעשו עם הנכרי הרבה קנינים, ובמוצאי"ט רק קנין כסף בלבד, וגם בעיקר אם לא יעשו אתו שטר חדש, רק הנכרי יחזיר לרב את השטר דעיו"ט, וגם מחזירים לו את הכסף דעיו"ט. הוא עלול לחשוב שהמכירה דעיו"ט מתבטלת. וזאת משום שהנכרי אינו יודע ששבעת הקנינים שעשינו אתו בערב החג היו רק לחומרא, וגם באחד מהם היה יכול לקנות. אלא הוא חושב שכך הדין אצל היהודים, שבשביל לקנות ולהקנות דבר, צריכים לעשות כל הפעולות האלה. ואם במוצאי החג לא יעשו אתו את הפעולות שעשו בערב החג, ובעיקר אם לא יכתבו שטר חדש, לא יבין שיש כאן מקח חדש, אלא תהיה לו מכאן הוכחה, שאנו מתחרטים על המקח. וח"ו מבטלים את המקח דערב החג. וגם הרי הנכרי רואה, שבפועל במוצאי"ט, הוא מחזיר לישראל את השטר, ואת הנירות, שטרי היפוי כח. וגם הישראל מחזיר לו את הכסף שקבל ממנו. אם כן לכאורה, לפי ראות עיניו, הכל חוזר לקדמותו. אם כן איך יבין הנכרי, שעם כל זאת, ועל אף כל זאת, המכירה דעיו"ט לא מתבטלת. ובאמת הרבנים מוכרי החמץ יודעים, שהרבה פעמים הגוי אומר כך, שהמכירה מתבטלת, והכל חוזר לקדמותו.

ואם כן, לפי דברי הבגדי ישע הנ"ל, שגם במוצאי החג אנו זקוקים לסמיכות דעת של הנכרי, שלא יחשוב הדברים

החמץ לעכו"ם צריכה להיות מכירה גמורה. בלי הערמה כלל. ומשום כך הגיע למסקנתו וכתב, שאחר הפסח כשיחזיר הנכרי החמץ לישראל, לא יקבל הישראל ממנו בחזרה בסתם, אלא יקנה אותו ממנו בקנין. ובזה יראה (יוד פתוחה) לו לנכרי, יוכיח לו, שכל הפסח עד עכשיו, החמץ היה של הנכרי, ולכן הוא קונה עכשיו החמץ ממנו.

ולפי זה מה שכתב הבגדי ישע בסוף דבריו, וז"ל. אך זאת נראה לי שלאחר הפסח די בזה שיקנה מהא"י החמץ והחדרים בחזרה בכסף לחוד, והנכרי יחזיר השטר מכירה שקיבל עכ"ל. ומובא זה גם בשדי חמד שהבאנו לעיל אות א', ובביאור הלכה סימן תמ"ח ד"ה מכירה גמורה, ובמעדני שמואל שם.

ולענ"ד דבר זה קשה מאוד להבינו, ואין זה לשיטתו של הבגדי ישע. ומתוך חומרה שהחמיר הבגדי ישע ז"ל בתחילה, לא זכיתי להבין למה הקל כל כך בסופו, ומסתפק בקנין כסף בלבד. ולמה לא יעשו עם הגוי במוצאי החג, כשקונים בחזרה החמץ מהנכרי, אם לא את כל הקנינים שעשו אתו בערב פסח, אז לפחות כמה קנינים. מפני שממילא הגוי אינו זוכר את כל הקנינים שהרב עשה אתו בערב פסח. אבל לפחות יעשו אתו קנין כסף, סודר, ותקיעת כף, שאת אלו הוא זוכר בודאי.

ובעיקר שיכתוב אז עם הנכרי, שטר חדש. ובו, בשטר זה, הנכרי יהיה המוכר, והישראל הקונה. ויקרא לפניו את הכתוב בשטר. ולא כל כך מפני שבאמת אנו צריכים במוצאי"ט לכל הקנינים עם הנכרי, ובלי זה לא חל הקנין אתו. אלא בעיקר מפני שהרי אנו זקוקים לסמיכות דעתו של הנכרי,

וכבר הזכרתי שהרבה פעמים הגוי מקדים אותי ואומר בפירוש, שאם כך המכירה של עיו"ט התבטלה. ולפי הבנתו מאחר שהכל חוזר לקדמותו, הוא מחזיר את השטר, הניירות, לא עושים אתו שום קנינים חדשים, למה יבין אחרת. הרי הוא צודק.

אבל אם נעשה עם הנכרי שטר במוציו"ט, שבו אנו מדגישים שכעת הוא המוכר, ואנו היהודים הקונים ממנו, בזה אנו ממחישים לו את הדבר, וגם הוא יבין את זאת.

- י"א -

ויתירה מזו, הרי סמיכות דעת של הישראלים המוכרים, בוודאי שזקוקים לה. ובאמת דברתי אפילו עם כמה וכמה יהודים, ובלי השטר דמוציו"ט, גם הם חשבו שבמוציו"ט המכירה מתבטלת.

ואף שבמוצאי יו"ט אנו מוסיפים לנכרי רווח כמה שקלים על הדמי קדימה שנתן, זה מתפרש בעיני הגוי - וגם לרבים מהישראלים, ולצערי גם לחלק מהמורים - כפיצוי על ביטול זמנו של האיננו יהודי, שבא אלינו בערב פסח. אבל לא כרווח, שמגיע לגוי בצדק, על החמץ שנהיה שלו בערב פסח, ועכשיו מוכרו לנו בשטר, כדרך הסוחרים. אבל כעת, אחרי שהראתי להם השטר של מוציו"ט - גם לנכרי וגם ליהודים - הומחש להם זאת. ואמרו, שרק עכשיו הבינו איך פועלת מכירת החמץ.

משום כך, זה לנו כמה שנים ב"ה, משנת תשנ"ב, שניסחנו שטר מכירה חדש, על המכירה של מוצאי יום טוב. ובו מופיע הנכרי בתור המוכר, והישראל בתור הקונה. ועוד הכנסנו בו כמה פרטים חשובים המאלמים ומחזקים את השטר ואת המכירה

לשחוק, או שהמכירה מתבטלת. לכאורה צריך לפחות כמה קנינים, ובעיקר השטר דמוציו"ט, הכרחיים הם. ולא להסתפק רק בקנין כסף בלבד.

ואם עד עכשיו לא כתבו שטר במוציו"ט, לפי שהיתה זו טרחה גדולה ויתירה. אבל כעת בעידן שלנו שבקל אפשר לעשות שטר ועל ידי זה הגוי יבין יותר את הפעולה, למה לא נעשה לאלם ולחזק את המכירה כמה שאפשר.

וגם בערב פסח ראיתי אצל כבוד אאמו"ר זצ"ל שהיה עושה עם הגוי רק שטר אחד וכמובא בפוסקים. וכך גם אני הקטן עשיתי שנים. והכתיבה לקחה לי לפעמים שש שבע שעות.

אבל מעת שזיכני השי"ת להיות בקשר עם אנשים שהדפיסו לי שטרות מוכנים להרבה שנים, ראיתי את האחריות שעל כתפי שבעצם אני מוסר לגוי שטר מבלי להשאיר לי שום העתק. התחלתי לעשות את המכירה עם שני שטרות, בשני העתקים. ואחר כך שמעתי שגם רבנים אחרים עושים כך.

זאת ועוד, לגבי קנין אגב כתוב בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סימן ח' אות כ"ד) בשם תשובות זכרון צבי מנחם וז"ל. שהגוי בוודאי לא הבין כלל קנין אגב קרקע. דאין אפשר להסביר קנין כזה, לאטומי לב עכ"ל.

אם כן לענ"ד, כש"כ וק"ו בנידון דידן. מאחר שהנכרי רואה, שבמוציו"ט מחזירין את הכל, השטר מכירה, הדמי קדימה, ושטרי היפוי כח כנ"ל. איך יבין הנכרי, שבכל זאת, המכירה של ערב יום טוב לא מתבטלת, ואדרבא מכירה מקוימת היא, ומעשה דמוצאי יו"ט קנין חדש הוא.

להחזיר את השטר, להחזיר לגוי את הכסף שנתן בערב יו"ט כדמי קדימה, ולהוסיף עליו קצת בקשיש. זה לא כמו המכירה של עיו"ט, גם הילד שלי יכול לעשותו.

או רב אחר, שבמוצו"ט אמר הוא עצמו בפירוש לגוי, עכשיו אנו קורעים את השטר, ובזה מתבטלת הפעולה של ערב החג. ויש לי עוד דוגמאות כאלה, וכבוד אלוקים הסתר דבר. ואילו היו נוהגים לעשות מוצו"ט שטר כזה, היו יודעים את כל ונוכחת. וכבר הגאון הגדול בשו"ת דברי מלכאל ח"ה סימן ט"ז כתב וגם בין המורים ראיתי כאלה שטועים בפרטי כתיבת הצעטליך למכירת חמץ.

- י"ב -

זאת ועוד. אחרי שעיינתי בפנים בספר דעת תורה סוף הלכות טריפות הנ"ל, ראיתי לכאורה שגם דעתו ז"ל כך היא. שהרי גם הוא ז"ל, הצריך סמיכות דעת של הנכרי הקונה. ולכן הערמה נכרת אסורה. ומשום כך כתב שם, שאם משכיר לנכרי שדהו, ובאמצע הזמן מעבירו מאומנותו, אין לך הוכחה גדולה מזו שמבטל את כל המכירה למפרע, בין בשבת בין בפסח. ולפיכך, הצריך גם כן לקרוא את השטר, ולהסביר היטב לפני העכו"ם, ויפרש לו כל פרטי הדברים ויעשה המכירה כדת של תורה. וכמו כן בשטר מכירה לפסח. ובשניהם החמיר, לפי שבלי זה חסר בסמיכות דעת של הנכרי, עיי"ש.

ועוד ראיה לדברי, ממה שפסק המהרש"ם שם, שבין בשבת ובין בפסח צריך

של עיו"ט. ואנו מקריאים לו את זה, ולענ"ד זה ממחיש לנכרי, וגם לישראלים המוכרים, שיש כאן קנין חדש. כלם רואים בחוש, שטר שלבש צורה חדשה, ובו הנכרי חותם בתור בעלים, על הדברים שקנה, ובתור מוכר. עכשיו הוא מבין, וכולם מבינים, שהכסף שהוא מקבל במוצאי החג, הוא למעשה הרווח שלו על מיני החמץ שקנה בערב פסח. כך הם מוגדרים בשטר החדש, וכך מוסברים הדברים לפניו, ונקראים ומתורגמים לו מעל גבי השטר. וכל הדברים ביחד משכנעים אותו, ואת כל הנוגעים בדבר, שהפעולה של מוצו"ט, פעולה נפרדת היא. ואינה גורמת לביטול המכירה של עיו"ט ח"ו, ואפילו לא גורעת ממנה אלא מחזקת אותה*.

עכשיו הוא, הנכרי רואה בחוש, שהסחורה שקנה בע"פ, אכן שלו היא, וכך מתיחסים אליה. ואילו מתיחסים, כאל הבעלים האמיתי של הסחורה הזו. והראיה, שמוכרה כעת בשטר חדש. ואנו מכניסים בתוך השטר את הרווח שהגוי דורש מאתנו. - ואני חוזר ואומר שוב, ואין זה סוד, שעל ידי זה לא רק הנכרי, אלא גם כמה וכמה יהודים, ישכילו ויבינו יותר את תהליך המכירה, והרי גם סמיכות דעת שלהם אנו צריכים במכירה הזאת כדלעיל -.

מה גם שסהדי במרומים, שאני יודע, מכמה רבנים ת"ח, שכנראה לא הבינו את כל תהליך המכירה הזו. לכן רב אחד נתן לבנו, ילד לפני הבר מצוה, שבמוצו"ט יגמור הוא, את העסק עם הנכרי. וכששאלתיו למה עשה זאת, הסביר. מה צריך כאן לדעת.

*. הערת המערכת: אף שמבואר בפשיטות בכמה דוכתי דלא מהני שטר למטלטלין, מ"מ מהני שפיר להשלים את הסמיכות דעת של הנכרי, כשרואה שכותבין שטר חדש.

שליחות. הרי הרמב"ם בהלכות מכירה פ"ה הי"א כתב מפורש, יש דברים הרבה שאין צריכים קנין, ואין לקנין בהם טעם. כגון המשחרר עבדו וכו' או עושה שליח וכו'. נהגו רוב המקומות להקנות למקצת אלו הדברים וכו', ואומרים וקנינו מפלוני שעשה פלוני שליח. ובהלכה י"ג מוסיף הרמב"ם ז"ל. קנין זה שנהגו להקנות באלו הדברים, אינו מועיל כלום. אלא להודיע שאינו אומר דברים אלו כמשחק ומהתל, אלא שגמר בלבו, ואחר כך אמר. עכ"ל הרמב"ם. וכך נפסק להלכה בשו"ע חו"מ סימן קפ"ב ואין העושה שליח צריך קנין ולא עדים, אלא באמירה בעלמא בינו לבין חברו. ובאמת כך נהגו הרבנים מוכרי החמץ, וכך אנו נוהגים כשממנים אותנו שליח למכירת חמץ.

הרי שיש עוד דברים שמדינא אין צריך לעשותם, ואנו מחמירין ועושים כדי לאלם ולחזק את המכירה. ואם כן כש"כ וק"ו השטר דמוציו"ט והקנינים, שלענ"ד בלי זה, לבה"ג שכל דבריו דברי קבלה, יש חשש שתתערער המכירה למפרע. ואם על ידי כתיבת שטר, יעלם חשש זה, בודאי חייבים לעשותו. אפילו אם יסבור הסובר שזה רק לחומרא והידור בלבד.

מה עוד שראיתי מערערים, שההתחייבות של הערב קבלן נשאת גם אחרי החג. ואף שלענ"ד אין הדברים נכונים, אבל בנוסח השטר דידן של מוציו"ט, הכנסנו בפירוש, שמאז חתימת השטר דמוציו"ט אין על הער"ק שום אחריות, ואתי שפיר טפי.

ואם הער"ק היה מבין טוב את מהלך המכירה, אולי הייתי עושה השטר, באופן כזה שהוא יקנה מהנכרי. אבל הרי

לקנות בחזרה בסוף הזמן מהנכרי, ואם לא כן, יש חשש למפרע על כל המקח. אנו רואים שלא אמר הוא ז"ל, שדי בקנין כסף לבד. אדרבה, מלשונו שכתב שצריך לחזור ולקנות מהנכרי, ולא אמר לעשות קנין עם הנכרי, משמע לכאורה לעשות קניה חדשה כמו בעיו"ט, ואולי גם בשטר דוקא.

וראיה לזה, מדהסמך שם הלכה נוספת. שאם שכר היהודי את השדה מהאדון הנכרי, וכדי להנצל מאסורי שבת, הוא רוצה עכשיו למוכרו בשטר לנכרי, צריך רשיון בכתב מהאדון. כי בדיניהם אין מועיל שום דבר בעל פה, לבטל הכתב [השטר] הנכתב אצל נאטאר. הרי שאם בדיניהם נוהגים כך, צריכים אנו גם כן לנהוג כך. כדי להשיג את הסמיכות דעת של הנכרי הקונה. לכן גם כאן, אם עשינו שטר עם הנכרי בערב יו"ט במכירת החמץ, צריכים אנו לעשות שטר גם במוציו"ט, בזמן שאנו קונים ממנו את החמץ. שאם לאו, מתפרש אצל הנכרי כאילו ביטלנו את השטר הראשון, וכדלעיל.

- י"ג -

ואף אם נדחק לומר, שגם כשקנו חזרה את החמץ בקנין כסף לבד, אין חשש למפרע. וכדברי הגדולים שהבאנו לעיל. עדיין אני אומר, שכדאי וראוי לעשות שטר קנין כזה במוציו"ט. כיון שהוא תיקון קל, ואין בו שום קושי, והוא ממחיש היטב לכולם, את דרכי ההקנאה. ולא גרע זה ממה שאנו מחמירין בדריסת הרגל כל ימי הפסח במקומות המכורים, אעפ"י שמצד ההלכה אין זה מחליש את המכירה, וכמו שהבאנו.

ויש עוד דברים שאנו עושים לשופרא דשטרא בלבד, רק כדי לאלם את המכירה. וכגון קבלת קנין בשעת מינוי

המכירה כדת. על כן חשבתי שכהיום כדאי יותר שהרב יעשה השטר, והוא יקנה מהנכרי במוציו"ט. וכך אנו נוהגין, ובאופן כזה תקננו את השטר. והשי"ת יאיר עינינו בתורתו.

לא כולם עושים מכירת חמץ עם ע"ק. גם ראיתי שלא כל הערבים קבלנים דיני גמירי, ומבינים היטב את דבר המכירה, ולא כימים הראשונים זמני דידן. וגם הערבים קבלנים, זקוקים עדיין שיסבירו להם את ענין

שטר מכירה למוציו"ט אחרון של פסח^ב

שנעשה בין המוכר מר _____

ובין הקונה הרב _____

ג. והואיל והקונה הנ"ל, נתן דמי קדימה למוכר הרב הנ"ל, ואת יתרת הסכום המגיע למוכרים עד תשלום דמי כל החמץ, זקפו עליו במלוה. והקונה מצדו התחייב שמיד לאחר הפסח דהאי שתא, ישלם את מלוא הסכום המגיע למוכרים, לאחר המדידה המשקל וההערכה וכמבואר בפרוטרוט בשטר דערב פסח שחתמו ביניהם.

ד. והואיל ובפירוש הותנה בין הקונה והמוכר הנ"ל, שלא יהא תשלום יתרת החוב המגיע למוכר ולמרשים אותו מאת הקונה הנ"ל, שום תנאי במכירה הנ"ל, אלא המכירה תהא גמורה וחלוטה ומקוימת, בלי שום תנאי ושיור כלל. ומאז שעת חתימת שטר המכירה שבחתימתם ביום י"ד ניסן דהאי שתא הנ"ל, כל החמץ הוא קנינו ורכושו של הקונה הנ"ל.

ה. והואיל וכל מיני החמץ - המוזכרים לעיל סעיף א' והמפורטים בשטר המכירה שביניהם - שקנה הקונה הנ"ל, הם

א. הואיל ומר _____ קנה ביום י"ד ניסן דהאי שתא _____ בשעה _____ לפני הצהריים לפי שעון קיץ מאת הרב _____ ועל ידו, את כל החמץ הפרטי שלו ושל המרשים אותו. דהיינו כל הדברים שההלכה היהודית אוסרת ליהודים, לאכול או ליהנות ממנו או להשהות - או כולם יחד - בתוך ביתם ורשותם, בימי חג הפסח היהודי, והוגדר ע"י ההלכה היהודית כחמץ. בין אם זה חמץ בעין או תער"ח או חשש חמץ. וגם דברים כאלה שאינם אסורים מצד ההלכה היהודית רק מתוך חומרא ומנהגא, וללא הגבלה של כמות. בין אם הרבה מאוד או מעט מאוד, ואפילו כמות מועטת כזאת, שאינה שווה פרוטה ואינה נסחרת כלל.

ב. והואיל והמוכר הרב הנ"ל השכיר ביום הנ"ל, לקונה הנ"ל את כל המקומות — שלו ושל המרשים אותו — שנמצא בהם חמץ, ואגב זה קנה הקונה הנ"ל את כל החמץ הנמכר, והחמץ עבר לרשותו.

ב. שטר זה נחבר ע"י הרב הכותב הגאון שליט"א, ואשר מרן בעל שבט הלוי זצ"ל הסכים עליו והשתמש בו.

ניסן דהאי שתא, וכלול בשטר המכירה שביניהם. ומזמן חתימת הסכם זה והלאה, יהיה הרב הנ"ל הבעלים הבלעדי, של כל החמץ הכלול והמפורט בשטר המכירה הנעשה ביניהם ביום י"ד ניסן שנה זו.

ומעתה כל החוב שרביץ על מר הנ"ל

בעד כל החמץ אשר קנה הוא ביום ער"פ י"ד ניסן הנ"ל, עובר על הרב הנ"ל. והרב מתחייב, לשלם, או לפצות את המוכרים הנ"ל, עד פרוטה אחרונה בעד כל חמצם. ומעתה אין על הקונה שקנה החמץ בע"פ הנ"ל, וגם לא על הערב קבלן שום

התחייבות כלל. ובפירוש הותנה ששטר זה וקנין זה, לא יגרע כוחו של השטר מכירה, אשר החתומים מטה חתמו ביניהם ביום י"ד ניסן שנה זו בשעה _____ אלא אדרבא הקנין עכשיו, בא מכוח אותו שטר שהחתומים מטה חתמו ביניהם ער"פ כנ"ל.

כל זה נעשה בת"כ ובקגא"ס ובכל אופן היותר מועיל, קנינא דלא מיהדר ודלית ביה משמעות אסמכתא כלל. והכל שריר וקיים.

באנו עה"ת היום מוצי"ט _____ בשעה _____ פה _____

המוכר _____ **הקונה** _____

והואיל ובין מוכרי החמץ בערב חג הפסח ביום י"ד ניסן דהאי שתא, שמכרו דרכנו את חמצם להאינו יהודי הנ"ל, נמצאים גם יהודים שאינם תושבי ארץ ישראל, והם תושבי ארצות הברית, אנגליא, או שאר ארצות תבל. ועושים יום טוב שני של גלויות, וזמן צאת החג שונה אצלם מזמן הנהוג כאן בארץ ישראל.

לכן בפירוש הותנה עם המוכר הנ"ל שהרב הנ"ל, קונה כעת מהמוכר הנ"ל מר _____ רק את החמץ של תושבי ארץ ישראל בלבד.

ואילו את חמצם של תושבי חוץ לארץ, הוא קונה רק אחרי צאת החג של יום טוב שני של גלויות, וזאת שעתיים אחרי צאת החג, בכל מקומות מושבותיהם.

המוכר _____ **הקונה** _____

בבעלותו ורשותו הפרטיים של הקונה הנ"ל. ומשעת חתימת שטר המכירה שביניהם יכל הקונה, מאותה שעה הנ"ל, לעשות בהם כבשלו ממש.

ו. ומבלי לגרוע מכוחה של המכירה והקנייה מזמן י"ד ניסן הנ"ל, רוצה כעת הקונה מע"פ הנ"ל, למכור כעת לרב הנ"ל את כל החמץ שלו, שקנה הוא ביום הנ"ל, אם יקבל ריוח סך _____ מעבר להשקעתו.

ז. והואיל ובמעמד חתימת הסכם זה שילם הרב הנ"ל, את הסך הנ"ל, מלוא הרווח שדרש בעד הסחורה שלו. והיינו בעד כל החמץ שקנה הוא ביום ערב פסח י"ד ניסן דהאי שתא.

אי לכן, מעביר בזה כעת מר הנ"ל להרב הנ"ל, את כל בעלותו ואת כל זכויותיו שיש לו בחמץ המוזכר לעיל. והיינו כל אותו חמץ שקנה הוא ביום י"ד

תשובת מרן בעל שבט הלוי וצוק"ל

ראיתי מה שתיקן כבוד הרב הגאון המפור' בנש"ק ר' יואל טוביאס שליט"א הרב הנכבד דשיכון ו', שטר מכירת חמץ, מהנכרי לרב, במוצאי פסח, והוא דבר נאה ומתקבל, ואעפ"י שלא נהגו בזמנם כן, אבל אין ספק שע"ז מאלמים ומחזקים ענין מכירת חמץ בכלל, בפרט המכירה הכללית, שיראו כל הצדדים שהוא דבר רציני עפ"י הלכה, לא ח"ו עיסקא בעלמא

וע"ז באתי על החתום, מצפה לרחמי ה'
שמואל הלוי ואזנר

והוסיף ע"ז הגר"מ שטרנבוך שליט"א כדברים הללו

דברי הגאון הרב וואזנער שליט"א לא צריך חיזוק, ובדאי עדיף לקנות בחזרה בשטר שממעט בזה ההערמה, ויש לכתוב בשטר כל מה שמכר עכשיו שיין להקונה, ויהא בזה בס"ד תיקון גדול בשטר מכירת חמץ לאחר החג, שנראה בזה דוקא דעיקר המכירה אינו רק טקס רק מכירה גמורה. יתן ה' שהגאון הרב טוביאס שליט"א יעמוד על המשמר לתקן ולגדור בשמירת הדת, וה' יעזור שנזכה בקרוב לרחמי שמים וגאולה שלימה

ממני המצפה לישועת ה'
משה שטרנבוך



הרב אליהו גורביץ

ר"מ בישיבת בית יוסף גייטסהעד

בשיטת הרמב"ם בחרוסת

דסבר שהוא מצוה ומברכין עליו, ולכן כתב ברישא דחרוסת יש בו קהויי ויש בו תבן זכר לטיט והודיענו כיצד סדר עשייתו, וגמר אומר דראב"צ ס"ל דמברכין עליה ואינה הלכה, כלומר דברוכי לא מברכין, ע"ש. ודוחק לומר כן שהרי הרמב"ם כתב פירושו במשנה ובשיטת הת"ק קא מפרש מהו חרוסת, ועוד דלדבריו דאיכא מד"א דס"ל דאיכא מצות אכילה רק דלא מברכין א"כ אמאי לא פירש ראב"צ דזהו שיטתו דהרי איכא מצות אכילה ולא מברכים.

עיינ רמב"ם פ"ז מהל' חו"מ הל' י"א וז"ל החרוסת מצוה מד"ס זכר לטיט, וכתב שם המ"מ דפסק כראב"צ דשקלו אמוראי אליבי' בגמ' דאמרין מאי מצוה ע"ש. וכבר העיר הלח"מ דלכא' חזר ממ"ש כ בפיהמ"ש דאין הלכה כראב"צ, וגם ממה דס"ל בפיהמ"ש דלראב"צ מברכין אקב"ו על אכילת חרוסת. וכדבריו מבוארין להדיא במאירי בסוגיין שם וז"ל ראב"צ אומר מצוה מד"ס ומשום זכר לטיט וכן הלכה, וגדולי המחברים פי' בפירושי המשנה מצוה ושמברכין עלי' ומתוך כך פסקו שאין הלכה כדבריו אלא שבחבוריהם כתבוה כדברנו, עכ"ל. ולפי"ד הברכ"י דברי הרמב"ם בס' היד הוא כשיטתו בפיהמ"ש.

והנראה בזה דהרמב"ם דרך אחרת אית ליה בסוגיין, עי' רמב"ם בפ"ו ה"א מצות אכילת מצה, ובפ"ז ה"ז חייב

במשנה פסחים קי"ד ע"א הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין אע"פ שאין חרוסת מצוה, ולהלן בגמ' קט"ז ע"א ואי לאו מצוה משום מאי מייתי לה א"ר אמי משום קפא, ר"א בן צדוק אומר מצוה, מאי מצוה רבי לוי אומר זכר לתפוח ור' יוחנן אומר זכר לטיט אמר אביי הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכי' לקהוייה זכר לתפוח וצריך לסמוכי' זכר לטיט ע"ש. ולכאורה כפשוטו מבואר דלת"ק כל דין חרוסת משום קפא ולראב"צ איכא מצוה.

אולם עי' רמב"ם בפיהמ"ש וז"ל חרוסת היא תערובות שיש בה קהוי ודמות תבן וזה זכר לטיט וכו' ור"א בן צדוק אומר חרוסת מצוה לדעתו שחייב אדם לברך אקב"ו על אכילת חרוסת ואינה הלכה, עכ"ל. וכבר נתקשה בדבריו בברכ"י או"ח סי' תע"ג סק"א דמאחר שכתב דדברי ראב"צ דחרוסת מצוה אינם להלכה, א"כ למה פירש בתחילת דבריו דחרוסת זכר לטיט ויש בו תבן וכו' הרי מבואר בגמ' דלת"ק דסבר שאין חרוסת מצוה אינה אלא משום קפא, דדוקא אליבא דראב"צ דסבר מצוה אמרו שהיא זכר לטיט וצריך לקהוייה ולסמוכי'. וכתב לתרץ דס"ל להרמב"ם דודאי נקטינן כסברת ראב"צ שזהו זכר לטיט וצריך לקהויי ולסמוכי' ובזה אין הלכה כת"ק דחזינן דאמוראי קיימי כוותי' דראב"צ, מיהו אין הלכה כדבריו במאי

עכ"פ לאכילה משא"כ זה שהיא זכר לטיט, וע"ז מתרץ משום קפא תיקנו ההבאה בחרוסת דייקא.

כתב הרמב"ם פ"ח ה"ח ומטבל המצה בחרוסת ואוכל, והראב"ד השיג ע"ז, וע"ע בטור סי' תע"ה שהשיג על דעת הרמב"ם דמצה הוה זכר לחירות וחרוסת הוה זכר לעבדות שהרי היא זכר לטיט, והאיך מתחברין יחד, ובהגהות חת"ס בשו"ע סי' תע"ה כתב לפרש דנחלקו הרמב"ם והראב"ד אם מצה משום לחם עוני היא והוה זכר לעבדות או משום שלא הספיק בציקם וכו', וזכר לחירות היא. וצריך להבהיר דודאי דדעת הרמב"ם אינו דהוה רק זכר לעבדות, ורק כמש"כ הצ"פ דמרור בזה"ז דרבנן משום שלא תקנו בזה"ז זכר לעבדות, והמ"מ סיים דבריו וז"ל ומ"מ לא היה לו להבהיל הדבר כי לא דבר ריק הוא, עכ"ל.

והנה הב"ח בסי' תע"ה כתב דמש"כ הרמב"ם דגם מצה מטבילין בחרוסת, כ"ז דוקא לראב"צ דס"ל דחרוסת הוה זכר לטיט וא"כ איכא גם במצה טיבול זכר לטיט, אבל לת"ק דהטיבול וא משום קפא א"כ אין מקור לטיבול במצה. ברם לפמ"ש"נ דהרמב"ם פסק כת"ק וכ"ה שיטת הראב"ד דקושיית הגמ' על ההבאה, וע"ז תירץ בגמ' משום קפא דצריך החרוסת לטיבול במרור וחרוסת וממילא אפשר לתקן חיוב ההבאה אבל עכ"פ מבואר דרק במרור איכא טיבול משום קפא, וזהו השגת הראב"ד.

ונראה ליישב דברי הרמב"ם, עי' במשנה דף קי"ד ע"א הביאו לפניו מטבל בחזרת פי' רשב"ם והאי טיבול לאו בחרוסת היא כדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת

לשתות בלילה הזה, ובהל' י"ב אכילת מרור אינה מצוה מה"ת וכו' ומד"ס לאכול במרור לבד, ובהל' י"א כתב וז"ל החרוסת מצוה מדברי סופרים וכיצד עושין וכו' ומביאין אותה על השלחן בלילי הפסח, עכ"ל. והנה ממה שהביאו קודם מצות אכילת מרור ולא הזכיר את טיבולו מבוא' מדבריו דכל חיובא דחרוסת היא רק להביאו על השלחן וליכא מצות אכילת חרוסת. ונראה מבואר דס"ל כמו שפסק בפיהמ"ש דאין הלכה כראב"צ, רק דס"ל דגם ת"ק מודה דאיכא מצוה בחרוסת ומצותו זכר לטיט וכמש"כ בפיהמ"ש, ורק דנחלקו ת"ק וראב"צ בגדר קיום המצוה, דלראב"צ הוה מצות אכילה ומברכין עלי', ולת"ק המצוה היא להביאו על השלחן גרידא, וכל הטיבול משום קפא הוא. וראיתי בסמ"ק מצוה קמ"ב שכתב בתו"ד וז"ל, ומצוה לעשות חרוסת זכר לטיט והא דאמרין התם אע"פ שאין חרוסת מצוה, הכי פירושו אין מצוה אלא גם חובה משום קפא, עכ"ל. ומבואר מדבריו ג"כ דגם ת"ק מודה דחרוסת זכר לטיט רק שאין מצותה בטיבול ואכילה רק לעשות חרוסת.

האומנם לכאו' דברינו נסתרים מדברי הגמ' שהבאנו בדף קט"ז ע"א ואי לאו מצוה משום מאי מייתי לה א"ר אמי משום קפא, דלפמ"ש"נ בדעת הרמב"ם הרי גם להת"ק איכא בהבאתו מצוה זכר לטיט.

ונראה דהרמב"ם מפרש הגמרא ע"ד אחר, דלהרמב"ם נחלקו במשנה אם איכא מצות אכילה בחרוסת, וע"ז מקשה הגמ' ואי לא מצוה, ר"ל דאין מצוה באכילתו כ"א בהבאתו אל השלחן, א"כ עדיף שיביאו טיט אל השלחן כיון שממנ"פ אינה נאכל דהמצוה היא רק ההבאה, וזרוע וביצה אף דגם הם אינן נאכלין מ"מ שייך

בחרוסת משום קפא, אלא דהיו אוכלין מרור עם חרוסת משום קפא וגם כל השנה, אבל אין הלכה לאכול עם חרוסת כמו כל השנה, וכל זה מצד מצות הבאת חרוסת אבל הטיבול היא כמו הטיבול של כרפס בחרוסת, וכמו דבמרור איכא טיבול ה"ה מצה, עכ"פ מבואר דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בביאור תירוצו של הגמ' משום קפא.

ויש להוסיף עוד דלפי המבואר ברא"ש דלתנא קמא אם אין לו מרור אי"צ חרוסת דכל דינו משום קפא, אבל לראב"צ י"ל דמצותו איכא רק ע"י טיבול וכן משמע בלי הרא"ש, אבל לפמ"ש"כ המ"מ דהרמב"ם פסק כראב"צ וכתב דין חרוסת קודם דין אכילת מרור, ולפמ"ש"נ בדעת הרמב"ם דפסק כת"ק וכל השו"ט בגמ' היא בהתקנה אבל לאחר שתיקנו ע"י אוכל ושייך לבעל הסדר אף דאין לו מרור איכא מצות הבאה וכמשמעות הרמב"ם שהביא למצות חרוסת בלי להזכיר המרור וטיבולו.

יעויין עוד בגמ' קט"ו ע"ב אמר ר"פ לא נישאי איניש מרור בחרוסת דילמא אגב חלייה דתבלין מבטל ליה למרורי' ובעינן טעם מרור, ועי' רבנו מנוח פ"ח ה"ח שכתב להקשות לפי מה שפסק הרמב"ם דחרוסת מצוה מד"ס א"כ אמאי לא ישהה מרור בחרוסת דתרווייהו מדרבנן נינהו ואין מבטלות זא"ז, ותירץ דנפק"מ דמרור עיקר מצותו מה"ת ומש"כ הרמב"ם פ"ח ה"ח "וזה מצוה מד"ס" קאי על חרוסת דיינו דכל המצוה מדרבנן אבל מרור עיקרו מה"ת, והפמ"ג בא"א סי' תע"ה סק"ז כתב לתרץ דהרמב"ם הסתפק אי הלכה כת"ק או כראב"צ ומספק פסק לחומרא דאין מברכים דאפשר אין מצוה, וגם לא ישהה דאפשר הלכה כת"ק, ולדבריו מש"כ הר"מ "וזה

וחרוסת מכלל דעדיין לא הביאו, וע"ע ברא"ש סי' כ"ה וז"ל בא"ד "וכן היה נוהג ר"ת שלא היה מטבל טיבול ראשון בחרוסת דהא קי"ל כראב"צ דאמר חרוסת מצוה זכר לתפוח או זכר לטיט א"כ בשעת טיבול המרור שהוא טיבול של מצוה ראוי לטבל בו ולא בראשונה דלאחר שמילא כריסו ממנו יביאנו למצוה", ואף דס"ל להרמב"ם בפ"ח ה"א דכרפס טובל בחרוסת י"ל או כמש"כ המאירי דלראב"צ איכא מצוה בכל הטיבולים להיות בחרוסת, ולפימ"ש"נ א"ש בפשיטות דלת"ק דאין מצות אכילה ס"ל להרמב"ם דהטיבול בחרוסת, אבל לראב"צ דאיכא מצות אכילה ואיכא טענת הרא"ש דלאחר שמילא כריסו אינו מטבל בחרוסת ומה"ט לא פירש ברישא שמטבל בחרוסת, דזה תלוי במח' ת"ק וראב"צ, "וא"ת תינח היכא דאית ליה שאר ירקי אלא מתני' דאירי דלית ליה שאר ירקי ות"ק ס"ל חרוסת משום קפא, א"כ אמאי לא מייתי חרוסת בהדי חזרת קמא מפני הסכנה", משמע דכל קושייתו הוא לת"ק אבל לראב"צ לא ס"ל לחשש קפא, "ותירץ ה"ר יונה ז"ל משום דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להיכירא בעלמא ורגילין כל השנה שאוכלין חזרת בלא חרוסת ואינם חוששין לקפא גם עתה נמי לא חשו חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת כמו שעושין בשאר ימות השנה אבל טיבול שני שהוא של מצוה הזהירו שלא יהא בה חשש סכנה", עכ"ל. ומבואר מדברי הרא"ש דחשש קפא אינה חשש סכנה ומה"ט כל השנה אין הלכה לאכול חזרת עם חרוסת. ולפמ"ש"נ בדעת הרמב"ם הכי פירוש, שהרי קושייתם היתה כיון דאין מצוה באכילתה לת"ק כ"א בהבאה אל השלחן א"כ עדיפא לתקנו בטיט עצמו, וע"ז תירצו בגמ' משום קפא, ולא כמו שפי' הראב"ד והרא"ש דצריך להטיבול

שכתב לתמוה על הלבוש במה שפסק בסי' תע"א סעיף ב' שאין החרוסת מצוה כלל ובריש סי' תע"ה פסק כמ"ד שהיא מצוה, וצ"ע. ולפמש"נ בדעת הרמב"ם א"ש, דבסי' תע"א קאי בחיוב אכילת חרוסת וכתב דקי"ל דאין מצוה בזה וכת"ק, ובסי' תע"ה קאי בחיוב הבאה אל השלחן, ומש"כ דלא מברכינן עלי' משום שהיא טפל להמרור, כוונתו דכיון שתיקנוה באופן כזה דשייכי להסעודה משום קפא אבל לא שהטיבול מעכב.]

מצוה מד"ס קאי על המרור, ולפמש"נ בדעת הרמב"ם א"ש בפשיטות, דאף דפסק דחרוסת מצוה אין הכוונה דאיכא מצוה באכילתה רק בהבאתה א"כ א"ש דאי אפשר לתרץ דתרי דרבנן אינן מבטלות זא"ז דכל הנך נדון במצוות דאכילה היא וכן אינה נכנסת לכלל חיוב אכילה רק דין של הבאה על השלחן וע"כ שפיר אמרו דלא נישהי וכו'. וכמש"כ

[עיי' בחק יעקב או"ח סי' תע"ג ס"ק כ"ה



הרב אברהם בליינר

ר"ה בישיבה קטנה ויואל משה דסאטמאר

שיעורי כזית מצה ומרור וד' כוסות

כשליש ביצה, אמנם במצוה דרבנן שמברך עליו כגון במרור דעת החק יעקב (סי' תע"ג סקכ"א) וכן פסק המשנ"ב (שם סקמ"א ובסי' תפ"ו) שיחמיר כש"י התוס' מחשש ברכה לבטלה, אבל דעת השועה"ר דגם במרור אי"צ להחמיר.

ג) חולה שקשה לו לאכול כחצי ביצה, יכול לסמוך על הרמב"ם גם בדאו', דהשיעור כשליש ביצה (משנ"ב שם בשם החי אדם) ובכלל זה יולדת כל ל' יום, או חלש, אבל בריא שקשה לו האכילה צריך להתאמץ לאכול כחצי ביצה.

ד) ידוע מחלו' האחרונים אי נתקטנו הביצים בזמנינו, דעת הצ"ח (פסחים קט"ז ע"ב) והחת"ס (שו"ת או"ח סי' קכ"ז) והו"ד בדה"ח (דיני הסיכה וד' כוסות ס"ט) וכידוע היום לשיטת החזו"א (או"ח סי' ל"ט) דנתקטנו הביצים למחצה ממה שהיה, נמצא לפי"ז לשי' התוס' שיעור זית כביצה שלם. ולהרמב"ם ב' שליש ביצה.

ולדעת התשובה מאהבה (ח"ג סי' ת"ז) והגאון ר' ברוך טעם (בהערות על הצ"ח פסחים שם, ובהגהות על יו"ד סי' מ"ב ש"ך ס"ק י"ב) וכידוע היום שיטת ר' חיים נאה דהביצים לא נתקטנו.

ולהלכה כ' המשנ"ב (סי' תפ"ו ובביה"ל סי' רע"א סי"ג) בשם השע"ת שהביא מהבית אפרים דבמצוות דאו' צריך להחמיר

בהתקרב ימי הפסח ועם הקודש מכינים עצמם לליל התקדש חג ולקיים מצות הלילה כתיקונה וידועים דברי החת"ס (בשו"ת חו"מ סי' קצ"ו) וז"ל מ"ע של אכילת מצה משומרת כליל פסח היא יחידה נשארת לנו מכל מצות אכילה שבכל התורה אין לנו פסח ולא קדשים ולא תרומה ולא מע"ש, רק מצוה אחת משנה לשנה ואם גם היא לא תעלה בידינו בשלימות וכו' הייטב בעיני ה' חלילה וחלילה עכ"ל.

ומכח האי טעמא יש שמחמירין ומוסיפין על השיעור, ויש מכח שחוסר להם המציאות. אמרתי לבוא ולחשב חשבונות של מצוה שלא להיות בכלל כל המוסיף גורע, ובפרט לנשים וילדים, ומי שיכול להכין כבר הכל קודם הפסח ירוויח בתרתי הן זמן בשעת הסדר והן מנוחה ושלווה.

ואקדים בס"ד כמה הקדמות שהם דברים ידועים ורובם מפורשים בסי' תפ"ו

א) שיעור כזית נחלקו בו הראשונים, דעת התוס' (חולין ק"ג ע"ב ד"ה חלקו) דהוא חצי ביצה, ודעת הרמב"ם (עירובין פ"א ה"ט) דהוא כשליש ביצה,

ב) וכ' הפוסקים (שועה"ר ומשנ"ב סי' תפ"ו) דבמצוה דאורייתא צריך להחמיר כשי' התוס' לאכול כחצי ביצה, אבל במצוה דרבנן יש לסמוך על שי' הרמב"ם דהוא

ביצה שהוא דאו', וכן בא"ר סי' רע"א מצדד דהוא דאו', וע"ע בעמק ברכה הביא דשי' הרמב"ם ועוד ראשונים דהוי דאו' עיי"ש). נמצא דיש הידור להדר דלכוס ראשון של קידוש יקח לעולם כשיעור הגדול אבל אינו לעיכובא דכבר פסקו הפוסקים דקידוש של יו"ט הוא דרבנן. אבל בשאר הכוסות דהוי דרבנן לכו"ע, יכול לסמוך על שיטת רחנ"א כשיעור כוס קטן.

ח) מוציא מצה

מצות אכילה מצה הוא בכזית והוי דאו', לכן יחמיר לאכול כביצה כשיטות דנתקטנו הביצים כמב' (לעיל אות ב'), אמנם בשו"ע רס"י תע"ה מב' דיאכל ב' כזתים א' מהשלימה שבירך עליה המוציא וא' מהפרוסה, ונתקשו בזה האחרונים. למה צריך ב' כזתים הרי סגי לצאת בכזית א' וכ' השועה"ר ומשנ"ב שם דהטעם הוא כדי לצאת גם דעת הסוברים, דברכת על אכילת מצה קאי על השלימה, ולכן אוכלים כזית מכאור"א עיי"ש.

ולמעשה לכאור' יש בזה ג' חילוקים (א) מי שיכול ורוצה להדר יקח ב' זתים גדולים, ביצה מהשלם וביצה מהפרוסה לצאת כל השיטות, (ב) אבל עפ"י דינא סגי ליקח ביצה מהפרוסה, וכדאי ליקח ביצה שלם מהפרוסה לבד כדי לצאת הדאו' מלחם עוני (ע"י צמח צדק פסקי דינים) ומהשלימה כמו זית דרבנן דהיינו חצי ביצה, כיון דהוא רק דרבנן וחומרא לצאת דעת הלבוש, דס"ל דיוצאים מהשלימה, (ג) אמנם בא"א באטשוס סי' תפ"ו תנינא כ' וז"ל חומרא שכ' בצל"ח פסחים בגדול שיעור הזתים יש סמיכה על מה שמחמירים לאכול ב' זתים בשעת המוציא מצה ובאפיקומן ועכ"פ מצוה דאו' מקיימין

כהסוברים דנתקטנו ובמצוות דרבנן יש לסמוך על הסוברים דלא נתקטנו.

ה) **קטנים** - שאינם בני חיובא, והגיעו לחינוך סגי לחנכם כשיעור ר' חיים נאה גם בדאו'. ואי"צ להחמיר כהשיטות דנתקטנו, אבל צריכין לחנכם כשיעור חצי ביצה כשי' התוס' במצוה דאו' דזהו צורת המצוה בגדלותם, (מפי הגרא"פ פאלק שליט"א)

ו) **יש** הידור לצאת המצוה עפ"י כל הדיעות, ולכן גם במצוה דרבנן יש הידור למי שיכול להחמיר כשי' התוס' דזית הוא חצי ביצה וכשי' החזו"א דנתקטנו, דהרי אנו מחמירין בכל החומרות כגון רחיים של יד וכו', ובוודאי לצאת שיעור המצוה לכל הדיעות ג"כ בכלל. (מפי הגרא"פ פאלק שליט"א)

ז) ד' כוסות

שיעור הכוס - רביעית הלוג, וזהו כביצה ומחצה לשיטת החזו"א (דנתקטנו) 150 מ"ל כמנין כוס הגון, ולשיטות ר' חיים נאה (דלא נתקטנו) 86 מ"ל כמנין כוס, וכ' המשנ"ב בביה"ל (סי' רע"א סי"ג) דלענין קידוש של (שבת של) לילה דעיקרו דאו' נכון לחוש להחמיר, אבל בשאר כוס של ברכה יש לסמוך על המקילין, וכ"כ בשע"ת סי' תפ"ו (הו"ד במשנ"ב שם)

נמצא לפי"ז דכוס א' של קידוש שהוא מה"ת יש להחמיר, משא"כ בשאר הכוסות, וכ"ז כשחל בשבת, אבל קידוש בליל יו"ט תלוי בפלוגתת האחרונים אי הוי דאו' (דעת מג"א בשם המ"מ רס"י רע"א דהוא דרבנן, וכן פסקו שם השועה"ר ומשנ"ב וכן דעת הגרע"א סי' תקי"ח ובשו"ת סי' א', וכ"כ בפרמ"ג סי' רצ"א ובתיבת גמא פי' נצבים, אמנם בסי' רצ"ו מדייק מהשטמ"ק

יאכל כחצי ביצה יש ענין שהמרור של הכורך יהא כחצי ביצה דברכת מרור להלל קאי על מרור שבכורך]

(א) אפיקומן

מדינא כזית א', ולכתחילה ב' זתים, א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה הנאכלת עמו עי' מג"א רס"י תע"ז ושועה"ר ומשנ"ב שם - ובפשטות שניהם דרבנן וסגי בב' שלישי, אמנם שיטת רש"י ורשב"ם (פסחים קי"ט ע"ב), דיוצא בזה המ"ע דא' של אכילת מצה, והו"ד להלכה בשעה"צ (סי' תע"ז סק"ד) וכ' דלדבריהם צריך לכוון בשעת ברכת על אכילת מצה לפטור גם האפיקומן לכן יש ענין להחמיר לאכול כביצה שלם כיון דהוי מצוה דא', וכ"כ בא"א באטשוס סי' תפ"ו תנינא (הו"ד לעיל אות ז) וסגי ליקח ב' חצי ביצה וביחד הוא ביצה שלם, ולקטנים סגי בכזית אחד.

(יב) **ביו"ט** ב' אין שום שינוי בכל הנ"ל ואין להקל בהשיעורים של מוציא מצה מטעם דהוי דרבנן, דהוי זלזל ביו"ט ב', ודלא כמש"כ בספר מדה נכונה (פ"ד אות ה', וע"ש הערה ט') (מפי הגרא"פ פאלק שליט"א)

(יג) האיך מודדין שיעור הכזית

כתבו הפוסקים שועה"ר ומשנ"ב סי' תפ"ו ומקורו במג"א שם דמצה משערינן כמות שהיא רכה ואפי' היא רכה ועשויה כספוג אי"צ למעכה אבל אם יש חלל במצה אין מצטרף, ומקורו משנה בעוקצין (פ"ב מ"ח) (ולא כדעת הברכי יוסף הובאו במשנ"ב רס"י ר"י דבספוג צריך למעך החלל) וכ"כ החזו"א (או"ח סי' ל"ט סק"יז).

ונמצא דשיעור המצה ומרור הוא עפ"י הנפח דהיינו VOLUME של המאכל ולא עפ"י משקל, ולפי"ז שיעור

לכו"ע במדת חסידות עכ"ל, ולפי"ז יכול ליקח חצי ביצה מהשלימה וחצי מהפרוסה וביחד יש ביצה שלם, וכן להמסובין שאין להם כזית מהשלימה יתן להם כשיעור ביצה אחת (דזהו שיעור כזית להשיטה דנתקטנו, וצריך להחמיר בדאור) וממילא יוצא בזה ב' זתים דרבנן דהיינו ב' חצאי ביצים, ואי"צ עוד זית דממילא אין להם זית מהשלימה, אלא בעה"ב יתן להם קצת מהשלם שלו,

גם לקטנים כדאי לחנכם בשיעור ב' זתים דהיינו כשיעור ביצה שלימה כיון דבשו"ע מבו' לאכול ב' זתים, אבל אי"צ להחמיר כהשי' דנתקטנו וכמבו' לעיל אות (ה).

(ט) מרור

מצוה דרבנן סגי בשליש ביצה, אמנם דעת הח"י, וכ"פ המשנ"ב דכיון דמברכין עליו יחמיר כשי' התוס' כחצי ביצה, (ולשועה"ר אי"צ להחמיר), עי' לעיל אות ב)

(י) כורך

מעיקר הדין הוא דרבנן זכר למקדש כהלל, ולפי"ז אי"צ רק שלישי ביצה, הן בהמצה והן בהמרור [אמנם נחלקו הפוסקים בסי' תע"ה בזה דאנו אוכלים כורך, דעת הפר"ח וכן פסק השועה"ר (סי"ח) וביהגר"א דאנו חוששים לשיטת הלל דאינו יוצא יד"ח מרור בלי כריכה, ומה"ט כ' המחבר שלא ישיח אחר ברכת על אכילת מרור עד אחר הכריכה, ועי' פרמ"ג (משצ"ז ז') דכ' דמשמע דפסקי' כהלל אלא לחומרא עבדינן כרבנן, ושי' הב"ח ובית מאיר וכנראה שכן דעת המשנ"ב שם (ס"ק ט"ז וסק"ד) דכל הכריכה זכר למקדש, ונמצא הרוצה להחמיר כשי' השועה"ר בכורך, וכדעת החק יעקב ומשנ"ב דכשמברך ברכה

והנה אופן המשקל הוא שמפררים מצה שנעשה מצה מעהל ומכניסו לכלי שיש בו שיעור ביצה או חצי ביצה, וכמה שזה שיקל יודע שבמשקל הזה יש שיעור ביצה, אבל במרור המשקל יותר וכמעט כפול דידוע דמשקל המים כפול ממצה, ומרור משקלו כמעט כמים ולכן תראה דמשקל המרור כמעט כפול,

(יד) **בפוסקי** זמנינו יש כמה וכמה אופנים האיך למדוד הכזיתים עפ"י משקל יש מחמירים ויש מקילים, ובס"ד ניסתי בעצמי במצה עבודת יד ע"י טחינה לקמח והכנסתי למדה של כביצה, ומצאתי שכ"כ בספר קובץ מבית לוי (מועדי השנה פרק ע"ג), ובספר מדה נכונה.

ועפ"י קבעתי השיעורים דלהלן, (נ"ב השיעורים של מרור לקחתי מהספר מדה נכונה)

כזית במצה הוא לפי גודל הכמות שנכנס בשיעור כזית, ולא תלוי בהמשקל [וידוע דיש מעידים שהחזו"א נתן להמסובין כזית מצה בגודל כף היד עם האצבעות חוץ מן הבוהן, ויש שכתבו דעפ"י משקל המצה 9 גרם, והוא בעצמו אכל כרבע מצה (שזה בערך 20 גרם), ע"י ספר מדה נכונה עמ' קס"ו קס"ז בהערות. ולכאור' ההסבר עפ"י הנ"ל דשיעור מצה עפ"י נפח]

אבל עכ"ז הרי כ' החזו"א שם וז"ל ומ"מ אפשר לקבוע עפ"י משקל שיעור שלא יהיה בו ספק שיהיה כזית וודאי אלא שיהיה בו חומרא, עכ"ל וכ"כ בכף החיים (סי' קס"ח סקמ"ו וסי' תפ"ו) וז"ל וכן המנהג עכשיו פשוט אצל בעלי הוראה לשער כל השיעורים כזית מצה בפסח וכו' במשקל וכו' ונמצא דבמשער ע"י משקל יצא מדי כל הספיקות, ולכן קבענו השיעורים עפ"י משקל.

מדרור	מצה		
54 גרם	30 גרם	כזית לשי' התוס'	לשי' החזו"א (צל"ח וחת"ס)
34	20	כזית לשי' הרמב"ם	
27	15	כזית לשי' התוס'	לשי' ר"ח נאה
17	10	כזית לשי' הרמב"ם	

למנהדרין מן המנהדרין ¹	מנהדרין	עפ"י דינא דשו"ע	לחולים	לקטנים
² 30	לבעה"ב בלבד	³ 15	10	⁴ 15
		⁵ 15		
30	30	15		
54	⁶ 27	27 ולשועה"ר ⁶ 17	17	17
30	10	10	17	10
54	⁷ 27	⁷ 17	10	17
60	⁸ 30	⁸ 30	⁸ 10	10

1. הרוצה להדר כשי' החזו"א גם בדברבנן, ע"י אות ו'. 2. ע"י אות ח' חלוקה (א). 3. ע"י אות ח' חלוקה (ג).
4. ע"י אות ה'. 5. ע"י אות ח' חלוקה (ב). 6. ע"י אות ט'. 7. ע"י אות י'. 8. ע"י אות י"א.
- נ. ב. השיעורים שבטבלא נכתבו בהסכמת הגאון רא"פ פאלק שליט"א.

להמסובין קודם שנוטל ידיו, ואח"כ יברך בעה"ב על השלימה ויבצענה לחתיכות והמסובין יטלו ממנה, ועי"ז יכול לברך מיד ברכת על אכילת מצה בלי הפסק גדול.

ג) **ויש** לדעת כי בדרך כלל יש ג' מיני מצות מצות קוממיות כל מצה בערך 75 גרם, מצות אמעריקא סאטמאר פאפא וכו', בערך 60 גרם, מצות חבורה ושל ער"פ אין לה קבע וצריך לשקול כל מצה ומצה,

והיודע משקל המצה כבר יכול לחשב השיעורים בנקל, אם משקלה למשל 60 אז חצי הוא 30 שיעור ביצה דאו' לחומרא, ורבע חצי ביצה,

ד) **יש** לדעת כי עלי חסא לעטער'ס יש לדעת המשקל בלי לשקול כאו"א בנפרד כי בדרך כלל העלים הגדולים 27 גרם והבינונים הם 15 גרם, ונמצא עפ"י חשבון זה יכול לידע כמה יש לכזית.

כ' הפוסקים ע' מנח"ח (מצוה ו' אות א' ומצוה י' אות ב') ושו"ת חת"ס (או"ח קכ"ז), שו"ת מהר"ם שיק (סי' ר"ז רנ"ז), והו"ד בויגד משה (סי' כ"ד אות ל') דמה שנשאר בין השיניים לא מצטרף, כ"א בין החניכיים דהיינו עומק החיך סמוך לבית הבליעה (עי' ספר מדה נכונה מעמוד ר"מ ואילך), עוד כתבו דהמציאות הוא שנופל פירורים בשעת אכילה ובפרט באכילת הסיבה ולכן ראוי להוסיף קצת על על השיעור הנ"ל. (אולי 2 גרם)

ידיעה נחוצה

א) **מי** שבדעתו לשקול הכותים כדאי לשקלו מעיו"ט כי ביו"ט אינו פשוט דשרי לשקול אפי' לצורך מצוה (מפי הגרא"פ פאלק שליט"א)

ב) **מי** שמסדר הכותים בשעת הסדר ראוי ונכון לסדר הכותים של מוציא מצה



הרב שלמה רייזנער

מגיד שיעור בבית המדרש חתם סופר

בענין הלל

(בשביעי של פסח ובליל הסדר ובענין שירה)

ממנהגא, כמו בר"ה ויו"כ שיש טעם שלא לומר הלל, משום שמלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, כמבואר בגמ' ערכין י', שם ודאי לא שייך הלל אפי' ממנהגא, א"כ צ"ב איך קורין הלל בשביעי של פסח אפי' ממנהגא.

עוד יש להקשות דבגמ' מבואר מטעם אחר, שאין כלל סיבה לומר הלל בחוה"מ פסח ובשביעי של פסח, דהנה במתני' ערכין י'. תנן ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח, בשחיטת פסח ראשון ובשחיטת פסח שני ויו"ט הראשון של פסח ובי"ט של עצרת ובשמונת ימי החג, ובגמ' מאי שנא הני הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, ח' ימי החג וח' ימי חנוכה וי"ט הראשון של פסח וי"ט של עצרת ובגולה כ"א כו', ומקשה הגמ' מ"ש בחג דאמרי' כל יומא ומ"ש בפסח דלא אמרי' כל יומא, ומשני בחג חלוקין בקרבנותיהן בפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, הרי דמפורש בגמ' דאין כלל סיבה לומר הלל בחוה"מ פסח ובשביעי של פסח, וא"כ למה לן טעם המדרש משום דמעשי ידי טובעים בים.

בגמ' שם ממשיך להקשות בשבת דחלוקה בקרבנותיה לימא ומתרץ לא איקרי

בש"ע או"ח סי' ת"צ סעי' ב', כל הימים של חולו של מועד ושני ימים אחרונים של י"ט קורין ההלל בדילוג כמו בר"ח, ובט"ז ומ"ב מפני שבז' של פסח נטבעו המצרים, אמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, וטעם זה מקורו במדרש, שהביא הב"י מהשבולי הלקט, וממשיך הט"ז (וכן בפרישה) וכיון שבז' אין גומרין אותו ע"כ גם בחה"מ אין גומרין אותו שלא יהא עדיף מי"ט האחרון, ויש להעיר על סברה זו, שהרי בחה"מ סוכות גומרין ההלל ועדיף מי"ט אחרון דפסח. הרי שיתכן שחה"מ יהי עדיף מי"ט, וצ"ל שסברתם דחוה"מ פסח לא יכול להיות עדיף מי"ט דפסח, אבל ממה שחוה"מ סוכות עדיף מי"ט דפסח לית לן בה.

ויש להקשות דמהמדרש חזינן דטביעת המצרים הוא סיבה שלא לומר הלל, א"כ איך אמרו משה ובני ישראל שירה על טביעת המצרים, והרי רוב מנין ובנין של השירה הוא על מפלת המצרים (ואיך אומרים השירה לדורות), עוד יש להקשות דלפי טעם המדרש איך יכולים לקרות ההלל בדילוג ממנהגא, דבשלמא ר"ח דקרינן ממנהגא, היינו משום דבר"ח אין שום טעם שלא לומר הלל, רק שאין טעם לחייב הלל מדינא, לכן שייך לקרות בו ממנהגא, אבל כשיש טעם שלא לומר הלל אין לקרות אפי'

רק תנאי ולא עיקר המחייב, נראה ראי' לזה ממה שנביא לקמן דגם במחייב אחר בהלל יש תנאי זה, וא"כ עיקר המחייב הוא מה דאקרי מועד, ולכן בר"ח וחזה"מ פסח אמרינן ממנהגא כיון דאיקרו מועד ויש עיקר המחייב ורק חסרים דברים צדדיים, משא"כ שבת דלא דאקרי מועד, א"כ חסר בעיקר המחייב, ולא אמרינן הלל אפי' ממנהגא, ודו"ק.

הגמ' מתרץ על ר"ה ויו"כ מדר"א כו', ומקשה והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר, הרי דחנוכה דלא אקרי מועד ולא אסור במלאכה (וגם לא חלוק בקרבנותיו) ואמרינן הלל שנמנהג בין י"ח ימים, ומתרץ משום ניסא, הרי דנס מחייב הלל אף כשאין שום אחד מהתנאים הנ"ל שאני מועד ולא אסור במלאכה וכו', ונמצא דבין הי"ח ימים יש ב' דיני הלל יש הלל מצד מועד ויש הלל מצד נס, ובזה יש לפרש הגמ' בפסחים ק"ז. נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרינן אותו (הלל) על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנשאלין אומרים אותו על גאולתן, ופי' רשב"ם "על כל פרק ופרק" על כל רגל ורגל (כהגהת הרש"ש), "ועל כל צרה שלא תבא עליהן" לישנא מעליא נקט כלומר שאם ח"ו תהא צרה עליהן וירשמו ממנה אומר אותה על גאולתה כגון חנוכה, הרי דהם הם שני הדינים שנתבארו בסוגין בערכין ד"על כל פרק ופרק" כל רגל דהיינו המחייב במועד, ו"על כל צרה וכו' ולכשנאלין" כגון חנוכה, דהיינו המחייב בניסא, ודו"ק.

ועל פי זה יש לתרץ היטב מה שצריכים לטעם הגמ' ולטעם המדרש בשביעי של פסח, דהנה בשביעי של פסח יש לדון לענין הלל, בין מצד עצם היום שהוא מועד ואסור במלאכה, ובין מצד הנס של קריעת

מועד, ומקשה ר"ח דאיקרי מועד לימא ומתרץ לא איקדיש בעשיית מלאכה דכתיב "השיר יהיה לכך כליל התקדש חג", לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה, ומבואר לכאור' בגמ' דבעינן ג' תנאים

(א) חלוק בקרבנותיה לאפוקי חזה"מ פסח וז' דפסח, **(ב)** מועד לאפוקי שבת, **(ג)** איסור מלאכה לאפוקי ר"ח.

ויש להעיר למה לא אמרינן הלל בדילוג ממנהגא בשבת, דכשם דאמרינן בחזה"מ פסח שיש בו רק ב' תנאים דמועד ואיסור מלאכה, ובר"ח שיש בו ב' תנאים דחלוק בקרבנותיה ומועד, כמו כן בשבת שיש בו ב' תנאים דחלוק בקרבנותיה ואיסור מלאכה, נימא ב"י הלל בדילוג ממנהגא.

ונראה לענ"ד דלמסקנת הגמ' אין זה סתם ג' תנאים, אלא דעיקר המחייב הוא מועד ובתנאי שיש איסור מלאכה, וחלוקין בקרבנותיהן אינה כלל מחייב להלל, רק סיבה לחלק שמחוייב עוד פעם לקרות הלל, כלומר דכל זמן שלא חלוק בקרבנותיה אינו מחוייב לקרות עוד פעם הלל, ונ"מ שאם לא קרא הלל ביום א' דפסח צריך לקרות בחזה"מ פסח, דכיון דהוה מועד ואסור במלאכה מחייב הלל, כך דכל הימים ששויים בקרבנותיהן יוצאין בהלל אחד, וכבר יוצא ע"י הלל שאמר ביו"ט ראשון, משא"כ בסוכות דחלוקין בקרבנותיהן מחוייב בכל יום לומר הלל מחדש. ונראה ראי' לזה מהמשך הגמ', דמקשה ר"ה ויוה"כ דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא, ולא הזכיר בגמ' דחלוקין בקרבנותיהן, דאין זה תנאי במחייב דהלל, וכנ"ל, ומה שבארתי דאיסור מלאכה הוא

ותירץ הטורי אבן, דהגמ' לא איירי כאן בהלל של יו"ט הראשון של פסח ביום, אלא דמקשה מהלל בליל הסדר, ואותה הלל אינה מצד הי"ט, אלא דהוה הלל משום נס דיציאת מצרים, ומזה הקשה הגמ' דחזינן דעל נס שבחור"ל אומרים הלל, אלא שהקשה הטורי אבן דלפי"ז נמצא דהלל בליל הסדר הוה כמו הלל בחנוכה שהולך על נס ולא בעי איסור מלאכה, והרי המקור בהלל במועד דבעינן איסור מלאכה הוא מ"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", הרי דילפינן מהלל בליל הסדר דבעינן איסור מלאכה, והרי הלל בליל הסדר גופה שהוא משום נס לא בעי כלל איסור מלאכה כמו בחנוכה, ואיך ילפינן מהתם דבמועד בעינן איסור מלאכה, וצ"ע.

ונראה דבהלל בליל הסדר איכא עוד חיוב הלל, חוץ מהלל על הנס דיציאת מצרים כמו הלל בחנוכה, דהנה במשנה פסחים צה. תנן, הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו זה וזה טעונין הלל בעשייתן, ובגמ' שם י' מנא הני מילי, א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק אמר קרא "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל, הרי באכילת פסח ראשון טעון הלל משום דאיכא איסור מלאכה, משא"כ אכילת פסח שני ומשום דליכא איסור מלאכה, א"כ אפשר וישיב קושית הטורי אבן, דילפינן הלל במועד מהלל דאכילת פסח, דכמו בהלל באכילת פסח הוא דוקא בתנאי דאיכא איסור מלאכה, ה"ה הלל במועד הוא דוקא בתנאי דאיכא איסור מלאכה, אמנם צ"ב קצת מהמשך הגמ' זה וזה טעונין הלל בעשייתן, מ"ט איב"א לילה קא ממעט יום לא קא ממעט, ואב"א אפשר ישראל

ים סוף כמו הלל בחנוכה, ולכן מצד המועד, כבר תירץ הגמ', דכיון דאין חלוקין בקרבנותיהן אין צריכים לומר הלל, ומ"מ עדיין יש לדון מצד הנס כמו בחנוכה, לזה צריכים לטעם המדרש דמעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה, וכל טעם המדרש הוא רק שלא לומר הלל על הנס דקריעת ים סוף, אבל אין זה טעם שלא לומר משום עצם היום שהוא מועד, לזה צריכים לטעם הגמ' וכנ"ל, ולפי"ז מיושב שיכולין לומר הלל ממנהגא, דכל הטעם דמעשי ידי טובעים בים הוא רק שלא לומר על הנס, אבל משום היום אמרינן ממנהגא כמו בר"ח וחוה"מ פסח, ולפי"ז אין צריכים עוד לטעם המדרש על ימי חוה"מ פסח דבהם לא היה נס, וכל טעם המדרש רק נצרך ליום ז' דפסח שהיה בו נס דקריעת ים סוף, ולימי חוה"מ די בטעם הגמ', ולא צריכים עוד לסברת הפוסקים דלא יתכן שחוה"מ יהי עדיף מיו"ט, וכבר הקשינו לעיל על סברה זו.

הגמ' בערכין ממשיך להקשות פורים דאיכא ניסא לימא (כמו בחנוכה), ומתוך אמר רבי יצחק לפי שאין אומרים הלל על נס שבחור"ל, מתקיף לה רב נחמן בר יצחק והרי יציאת מצרים דנס שבחור"ל הוא ואמרינן הלל, ומתוך כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה, משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל ארצות לומר שירה כו', והקשה הצ"ק מה קושית הגמ' "והרי יציאת מצרים דנס שבחור"ל הוא ואמרינן הלל", דבשלמא בחנוכה ופורים שאינם מועד ודיינינן לחייב הלל מצד הנס, בעינן נס שבא"י, אבל בפסח הא דאמרינן הלל הוא משום שהוא מועד כמו בעצרת וסוכות, ואינה כלל משום הנס, וא"כ מאי איכפת לן שהיה נס שבחור"ל, הא גם בלי הנס אומרים הלל.

הפסח, הא לכאור' לא דמי כלל לחיוב הלל ביי"ח ימים וצ"ב, ולכאור' צ"ל דתוס' בערכין סבר שכל יחיד הי' צריך לגמור כל ההלל עכ"פ, יש לדון דאפשר דההלל באכילת פסח דומה להלל דשחיטת הפסח ולא בעי הלל שלם, משא"כ משום נס דיציאת מצרים צריך כל יחיד לגמור כל ההלל כמו בחנוכה, ואף כשאין אכילת פסח (ועי' בר"ן שהזכיר גם אכילת מצה, ויש לדון אי כוונתו גם בזמן בזה שאין פסח, עכ"פ יהי' נ"מ באופן שאין לו לא פסח ולא מצה).

ולכאור' נראה דבלייל הסדר איכא עוד מחייב שלישי לקרות הלל, דתנן בפסחים קטז: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלו, הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפילה לאור גדול ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה-ה, עד היכן הוא אומר בש"א עד "אם הבנים שמחה" ובה"א עד "חלמיש למעינו מים" כו', הרי מפורש דיש חיוב להלל מטעם שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, דכאילו הוא עצמו יוצא ממצרים ממילא מהלל לקב"ה.

ולענין חיוב הלל זה, נראה גם כן, שאין כאן דין לקרות הלל שלם, רק לצורך לשורר הלל כאילו נעשה עכשיו בעצמו יציאת מצרים, ואין בזה תקנה לקרות הלל, וז"ל הר"ן אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבילילי פסחים "לגמור את ההלל", שאין אנו קורין אותו בתורת "קורין" אלא בתורת

שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל, והנה בשלמא לתי' ב' בגמ' ניחא דלעולם איכא תנאי באיסור מלאכה אף ביום, רק דבשחיטת פסח איכא סברה דאי אפשר בלי הלל, אבל לתי' א' בגמ' מבואר דתנאי באיסור מלאכה הוא רק בלילה ולא ביום, ואפשר דיש לחלק דכל זה כשהיו בההלל הוא מצד איכה מצוה, אבל כשחיוב ההלל הוא מצד עצם היום מסחבר, דכיון דמצינו תנאי כזה דכ"ש דבעי יום שיש בו איסור מלאכה אפי' להלל שביום, ודו"ק.

ונראה דנ"מ מחיוב הלל דאכילת פסח, כגון באופן שאמר מיד בלילה בבית הכנסת הלל על הנס, ורק אח"כ אכל את הפסח ומחוייב לומר עוד פעם הלל, ויש לדון בהלל זה באכילת פסח אי בעי הלל שלם, דבהלל במועד ובנס בעינן הלל שלם ואם חיסר תיבה אחת לא יצא, אבל באכילת פסח אפשר דיש רק דין דטעון אז הלל ואין שיעור להלל זה, דהנה במשנה פסחים סד. תנן הפסח נשחט בשלש כתות כו' קראו את ההלל אם גמרו שנו ואם שנו שלשו כו', ר' יהודה אומר מימיהם של כת שלישית לא הגיעו "לאהבתי כי ישמע ה'" מפני שעמה מועטין, ומשמע בפשטות דאין שיעור להלל דשחיטת הפסח, רק העיקר דבשעת שחיטה יאמרו הלל, ואם גמרו שנו וכו', ובכת שלישית לא גמרו כלל, וכ"ש דאם חיסר תיבה אחת יצא, ובתוס' ורמב"ם מבואר שרק הלויים אמרו ההלל אמנם (ואפשר דהם יצאו ע"י שומע כעונה (ועי' בסידור יעב"ץ ממה שכתב הגוי ברומי שקראו כל העם עם הלויים) הרי דאין דין הלל זה כתקנת קריאת הלל דמועד ונס שצריך כל יחיד לגמור את ההלל, אמנם קשה א"כ מה קושית תוס' ערכין ד"ה "שמנה עשר ימים" דימנה גם הלל בשחיטת

דאין לומר בהלל זה משום אכילת פסח ומצה שלא נאכל עדיין, וגם לא על הנס שהרי כבר אמרנו בביהכ"נ (ואלו שנוהגים כרמ"א ודאי שיוצאים ב' דיני הלל בבת אחת, וכמבואר במס' סופרים שהוא רק מצוה מן המובחר), ואחר אכילת מצה ופסח (ואפיקומן) אמרינן עוד פעם הלל ונתקן לנו להמשיך המשך ההלל (ואלו שלא אומרים בביהכ"נ, ודאי חיוב לגמור כל ההלל), והלל זו משום אכילת פסח, דלא בעי הלל שלם וכנ"ל.

היוצא מדברינו דביום ראשון דפסח מקיימים ד' דיני הלל,

(א) **אחר** מעריב בביהכ"נ הלל על הנס.

(ב) **בסוף** הגדה אמירת שירה כאילו יצא ממצרים.

(ג) **אחר** אכילת מצה ואפיקומן הלל באכילת פסח (ומצה, ר"ן).

(ד) **אחר** שחרית משום המועד.

והנה בענין זה דאמירת שירה, דלא שייך עליו ברכה כדביאר רב האי גאון, יש להוסיף הגמ' מגילה ג. אמר לו אמש בטלתם תמיד של בין הערביים ועכשיו בטלתם תלמוד תורה, אמר לו על איזה מהן באת, אמר לו עתה באתי כו', ופי' בתוס' דה"פ מדקאמר "הלנו אתה" הכי קאמר בשביל תלמוד תורה באת דכתיב "תורה צוה לנו", "אם לצרנו" או בשביל הקרבנות שמגינים עלינו מצרינו, "עתה באתי" פי ריב"ן על תלמוד תורה באתי דכתיב זה "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", וקשה דהי' לו להשיבו "לנו באתי" כלשון השאילה, ותי' הרב מפוניביז ז"ל דרמז לו דאה"נ הי' טרוד במלחמה, ואפשר שהי' לו פטור מצווי בת"ד "תורה צוה לנו", מ"מ תורה אינה, רק "צווי", אלא גם "שירה",

"אומר שירה", שכן שנינו כו' לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו', לפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו, אלו דברי הגאון ז"ל, וכן הסכימו הגאונים רב צמח ורב יוסף ורב יצחק בן גיא ז"ל, עכ"ל, הרי מפורש בדבריהם דאין זה בכלל תקנת קריאת הלל, אלא כאומר שירה, דלא שייך על זה ברכה, וא"כ אפשר גם כן דאין שיעור להלל זה וכנ"ל.

ונמצא דיש ג' דיני הלל בליל הסדר, (א) הלל על נס יציאת מצרים כהלל

דחנוכה כדביאר הטורי אבן בגמ' דערכין י:

(ב) הלל דאכילת פסח כדתנן בפסחים צה.,

(ג) הלל דאומר שירה משום שחייב אדם לראות את עצמו כו' כדתנן בפסחים קט"ז.,

ובזה אפשר דיש לבאר מנהגינו בליל הסדר,

דמקודם קורין הלל שלם בבית הכנסת

בברכה, כמו קריאת הלל די"ח ימים, כדי

לקיים קריאת הלל על נס יציאת מצרים,

דאכתי לא שייך הלל דאכילת פסח, וגם

עדיין לא שייך השירה רק לאחר סיפור

יציאת מצרים, וכן נראה ממס' סופרים פ"כ

ה"ט דתני' ר' שמעון בן יהוצדק ימים י"ח

ולילה א' יחיד אמר בהן את ההלל כו' מצוה

מן המובחר לקרות הלל כו' בבית הכנסת

(כג' הר"ן וגר"א, וכנפסק בשו"ע) ולברך עליהן

ולאמרן בנעימה כו', וכן מסתבר בקושית

הגמ' ערכין: "והרי יציאת מצרים כו', הרי

קאי על מימרא זו דר' שמעון בן יהוצדק

שהובא שם (ועי' בר"ן דטעם שלא הזכיר הגמ'

בתחילה לילה אחת), ואח"כ משוררים הלל

בסוף סיפור יציאת מצרים כשאומרים בכל

דור ודור כו', לקיים דין אמירת שירה משום

שחייב אדם לראות את עצמו כו', ודין זה

דאמירת שירה לא בעי ברכה כנ"ל, ולא בעי

הלל שלם, וזה כוונת המשנה עד היכן הוא

אומר כו', שכל זה לקיים אמירת השירה,

הלל יש סברה שלא לתקן משום דמעשי ידי טובעים בים, אבל בשירה אין הגבלות, ובזה יש לבאר מה שהביא המ"ב סי' נ"א ס"ק י"ז מהזוה"ק שיאמר שירת הים בשמחה וידמה בדעתו כאילו באותו היום עבר בים כו', דהיינו דכדי שיהיה שירה צריך לראות בדעתו כאילו באותו היום כו', כעין חייב אדם לראות את עצמו כו' ואז שייך שירה, ובלאו הכי הרי איכא סברה דמעשי ידי טובעים בים, ודו"ק.

שמשוררים מעצמנו בכל מצב אף כשיש פטור, וזה רמז לו ב"עתה כתבו לכם את השירה הזאת", ולפי"ז מובן היטב דלאמירת שירה, לא שייך לומר "וצוני כו'" ולא שייך ברכה אלא משוררים מעצמנו, בלי צווי ובזה אפשר לומר דכמו דלא צרכים ציווי לשורר, כמו כן לא שייך צווי שלא לשורר, דשירה פורץ מן בלב, וכלשון רש"י "אז ישיר משה" אז כשראה הנס עלה בלבו שישיר שירה, ורק על תקנה בקראת



הרב דוד ניימאן

כולל ישיבה הרמה

בדין עיסת הכלבים ושימור לשמה

והמחבר או"ח תנ"ד ס"ב פסקו כרב בא, והר"ש והטור יו"ד ש"ל והרמ"א או"ח שם פסקו כר"ל, ולשיטתם קי"ל דפת יפה שעשאה לכלבים י"ח בפסח, וקשה דאע"פ שיש בה דין לחם הרי אין כאן שמורה לשם מצוה, ובשלמא להמחבר דתליא בכוונה אם עשאה לרועים כשר, אע"פ שלא מסתבר שהיה כאן כונה לשם מצוה כתב בחזו"א דהוא משום דסתמא כלשמה [וכן הוכיח מדין דעשאן למכור בשוק ובמ"ח נסתפק בזה] אבל לכלבים היאך יוכשר [ולהמשנ"ר לא קשה דר"ל מודה דפסול במחשבה] וכתב בפר"ח דצ"ל דזהו דווקא לענין חלה אבל לענין מצה לכ"ע בעשאה לכלבים אינו יוצא בו י"ח, אבל בעו"ש כתב דיוצא בו י"ח והסכים עמו הפמ"ג.

ובעמק שאלה שאלות פר' צו ובשפת אמת סוכה ט' ע"א כתבו דהירוש' לשיטתו דבסוגיא דחלות תודה אייתי רק דרשה דמצה הנאכלת לשבעת ימים ולא אייתי דין דשמרתם את המצות משום דלא ס"ל דין זה, וכן בספר טוב ירושלים לאדר"ת כתב דזהו משום שהירוש' למד מפסוק זה דין דמלישה ואילך מלאכת או"ג הותר ביו"ט כמו שהובא בהתוס' בביצה ג' ע"א בשם הירוש' [ובגר"א בתנ"ג ס"ד כתב להיפך דמשם ראיה שהירוש' סובר שיש חיוב שימור מדינא מלישה ואילך] אבל לדידן קשה מסוגיא דחלות תודה דמבאר דבעינן שימור לשמה וכן מדין דבצקות של

בחלה פ"א מ"ח עסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה חייבת בחלה וכו' ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח אם אין הרועים אוכלין ממנה אינה חייבת בחלה וכו' ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ובירוש' שם נחלקו רשב"ל ר"י ורב בא משמיה דשמואל, דרשב"ל סבר דבזמן שהרועים אוכלין היינו שאע"פ שיש בה מורסן הפת ראויה למאכל הרועים ואפ' כוונתו למאכל כלבים יש עליו שם לחם וחייבת בחלה ובכל הדברים האמורים במש', ובזמן שאין הרועים אוכלין היינו בנתקלקלה העיסה מחמת מורסן עד שאין הרועים אוכלין ממנה ואפ' כשכוונתו לרועים, ואין נפקותא במה שכיוון בשעת עשיית העיסה, כן נקטו כל הפוסקים דלא כהמשנה ראשונה שם שכתב דלרשב"ל נפסל או במעשה או במחשבה לכלבים, ולא כמו שכתב בחדושי רח"ה חו"מ דכדי לפסול בעינן שניהם גם מחשבה לכלבים וגם מעשיו מוכיחים, ור"י סבר דאיירי בנתקלקלה צורתה, ור' בא משמיה דשמואל ס"ל דתליא בכוונה דכשהרועים אוכלים ממנה היינו כשעשאה לרועים חייבת אפ' פת קיבר ואין הרועים אוכלין ממנה היינו שעשאה משעה ראשונה שלא יאכלו הרועים ממנה ואפ' היא פת יפה. כ"כ מ"א או"ח תנ"ד בשם פרה"מ להרמב"ם,

והנה הרמב"ם הל' בכורים פ"ו ה"ח לפי מש"כ הכס"מ שם וכן בפה"מ

הוא רק משום שאין חל עליו שם שמורה, ואפילו לדעת הרמב"ם והש"ע דקי"ל כרב בא.

ואיתא בהירוש' פ"א דסוכה והובא בתוס' סוכה ט' ע"א דכשם שנחלקו ב"ש וב"ה אי בעינן סוכה לשם חג כך נחלקו במצה דלב"ש בעינן לשם חג ולב"ה לא בעינן וכתב הפנ"י דב"ש למדו דין דלשמה במצה מג"ש דט"ו מחג הסוכות ותמה במנ"ח על הירוש' ועל הפנ"י דמקרא מלא דיבר הכתוב ושמרתם את המצות וכ"ע ס"ל כב"ש במצה, ובשלמא הירוש' אפשר לומר דלא ס"ל דין דושמרתם כש"כ, אבל התוס' הרי הביא הירוש' וחזינן מהכא דאפילו לדין א"צ שמורה לשמה דקי"ל כב"ה.

והפרמ"ג תנ"ד במשב"ז כתב דאכתי לא בעינן שמור לשמה ופסול דחלות תודה גרע טפי ששמר לשם זבח ולא לשם מצת מצוה, ובציקות של עכו"ם הוא רק למצוה מן המובחר, ועכו"ם וחש"ו כשרים ללוש ומה שלא הגיה הרמ"א בסימן ת"ס משום שסמך על הגהתו כאן, ובשעה"צ אות י"ד כתב שזהו דוחק.

והנה בסימן ת"ס הובאו בטור דעת השאלות דעכו"ם וחש"ו דלשו ואפו אינו יוצא י"ח ומקור הלכה זו מדין בצקות של נכרים שאין יוצא בו י"ח והאריך הב"י מתשובות הרשב"א אם מועיל ישראל וגדול עומד על גביהם והשווה דין דמצה לכל מקום דבעינן כוונה לשמה וי"א דזהו שיטת רב האי גאון שהובא שם שמועיל לישת הגוי משום דעומד ע"ג ומלמדו לכוון. והקשו כל האחרונים דבמצה לא הוצרך עשייה לשמה רק שמירה לשמה וא"כ בודאי מועיל עומד על גביו ובש"ע הרב כתב דזה שיטת רב האי גאון שהתיר

נכרים דף מ' ע"א שאינו יוצא בו י"ח וכן מש"ע סי' ת"ס שעכו"ם או חש"ו שלשו או אפו המצות אין יוצא בהם י"ח.

והנה אפ' לדעת הש"ע והרמב"ם דקי"ל כשמואל דאזלינן בתר כוונה, כתב הרמב"ם בהל' חו"מ ה"ה וכן במחבר שם דהטעם דעיסה הנעשית לכלבים אינו י"ח משום דאינה שמורה לשם מצה והקשו למה הוזקק לטעם זה הרי אין בה דין לחם כלל לענין חלה ושאר הלכות, והט"ז כתב דלשם מצה אין כוונתו דווקא מצה רק לחם אלא שזהו האמת דלחם דהכא איירי במצה, וע' בשעה"צ שם אות י' וכן בהגר"א שם ויו"ד ס' ש"ל מה שכתבו ליישב בזה, ובאמת על הש"ע לא קשה מידי דהרי הוא פסק בחלה כר"י שלא סגי במחשבת כלכלים אלא בצרוף שצורתו מוכחת עליו, ובמצה אין אנו צריכים לזה וסגי במחשבה לכלבים לפסול משום דין דשמורה לשמה, ובזה יתישב סתירת המחבר דבחלה פסק כר"י ורב בא משמיה דשמואל כשיטת הרמב"ן שהובא בטור שם וכאן נקט כהרמב"ם שפסק כשמואל, ואולי זה כוונת דברי המ"א כאן ס"ק ג', אבל על הרמב"ם קשה דהוא פסק כרב בא משמיה דשמואל בחלה וא"כ למה הוצרך לדין שמורה במצה.

ובחדושי רח"ה כתב לישב דלפסול במצה אנו נצרכים לתרי דינא לדין דשמורה ולדין דלחם, משום דאין אנו חסרים במחשבת כלבים שמירה אלא דאינו יכול לחול על המצה שם שמורה משום שאינו לחם וממילא אפ' כשחזור בו וחושב לאכילת אדם ושוב חל עליו שם לחם, עדיין אנו חסרים דין שמורה, ולעולם פסול עיסת הכלבים משום שאינה משומרת, ומדבריו נראה דאין בעיסה שעשאה לכלבים חסרון של אינו שמור ומה שכתבו שאינו שמורה

גדיש פסול משום שלא נתכוון הגודש בשעת גדישת אותן העומרים להיותם סוכה זהו לשון הרמב"ם בפה"מ סוכה פ"א מ"ח, אלא דיש פוסקים מחמירים דלא סגי בכוונה זו וצריך שיהיה כוונה דווקא לתשמיש עראי או שישמש לצל, ויש חולקים ע"ז דא"צ כמו בב"ח תרל"ה בשיטת רש"י בסוכה יוצרים שהפנימית כשרה מה"ת אע"פ שלא עשאה לצל אלא לבית קבוע לדור בו כל השנה, אבל כ"ע מודו דלכל הפחות בעינן כוונה שישמש לאוהל תחתיו וא"כ ה"ה במצה אע"פ דלב"ה לא בעינן כוונה למצווה צריך שיהיה כוונה למצה דהיינו דבשעת עשייתו צריך שיהיה בדעתו שעיסה זו תהא מצה ולא חמץ ואם חשב להחמיץ עיסתו ומאיזה סיבה הונח בתנור לפני שהחמיץ ונעשה מצה אינו י"ח במצה זו אפי' לב"ה, אבל יותר מכונה זו לא בעי לב"ה,

ונראה דדין זה הוא בכל המצוות דאין צורת הדבר בלבד קובעת את שמו אלא בצורך דעת העושהו לשם כך, ואת"ל דדין זה הוא רק בסוכה משום תולמ"ה כפשטות הגמ' בסוכה שם ולא נאמר דין זה במצה כבר הקשה זה הפנ"י לב"ש ותירוצו א"ש לב"ה, ולהאב"נ או"ח תע"ה שכתב דטעם שנתן בגמ' משום תולמ"ה הוא רק לומר שלא יועיל נמלך לסיכוך אבל בלא נמלך הוא פסול בעצמותו ולדבריו ודאי אתי שפיר, נמצינו למדים דמצה בעינן עשיה ולא שימור, ולשם מצה ולא לשם מצוה. וחלות תודה אע"פ דאיכא מחשבת מצה גרע משום דחשב לדבר אחר כש"כ הפרמ"ג.

ולפ"ז א"ש דין דעיסת הכלבים דלר"ל כשר אפי' בלא כונה לשם מצווה משום דאיכא הכא כוונה לעשיית מצה אבל בלקח

לישת הגוי וכ"כ החזו"א או"ח קכ"ד ואין צריך שילמדוהו לכוון לשמה, ובריטב"א כתב שרבו הרא"ה נסתפק בזה גופא,

וי"ל דהראשונים ס"ל דבעינן במצה עשיה לשמה כמו ציצית ושאר מצוות, אבל א"צ עשיה לשמה כל זמן שלא נחית לשימור דהיינו שלא נגע במים, משום דעשיית המצה הוא רק בחלק שנשתנה מכל לחם חמץ, והיינו מכי נחית לשימור ואז נבדל עשייתו מלחם חמץ של כל השנה, אבל לפני שנגע במים מעשיהם שווים, וכמו דבסוכה אע"פ שדפנותיה מעכבים הכשר סוכה א"צ לב"ש עשייתם לשם חג או לב"ה שיהיה לשם סוכה כמו דבעינן בסכך כש"כ בט"ז תרל"ו [ובשפת אמת נתספק בזה] והטעם הוא דרק בהסכך הוא נבדל מביתו של כל ימות השנה ובזה צריך כוונה הראויה, ה"ה במצה אין נצרך כוונה אלא על זה שאינו מחמיץ הלחם ועושהו מצה, נמצינו למדים דמה שנקרא שימור בכל מקום אין הכוונה לשימור אלא לעשיה והשימור הוא זמן תחילת העשיה בהמצה. והביאור בזה י"ל דתרי מצוות אלו סוכה ומצה לא נצטוונו בהם לעשות דבר חדש שלא נעשה כל ימות השנה, אלא שציוותה התורה שלא ידור בביתו אלא ידור בסוכתו וכן במצה שלא יהיה לחמו חמץ אלא מצה וע"כ אין דין כוונה אלא במה שנתחדש מכל ימות השנה,

והנה בירושלמי השווה דין סוכה לדין מצה ולב"ש בעי עשיה לשם חג כמו בסוכה ולב"ה בסוכה אע"ג דלא בעי לשם חג ואפי' עשאו לתשמיש חול ג"כ כשר, אבל לשם אוהל בעי דהיינו שלא יהיה מתעסק בעשייתו כמו בסוכה י"ב בהניח קנים ע"מ ליבשם ונהיה חלל תחתיהם פסול דבעי כוונה שישמש לחלל שתחתיו, וכן בעומר

וי"ל דהנה נחלקו רב ושמואל בסוכה י"א אי אמרינן קציצתן זו היא עשייתן או בציצית פסיקתן זו עשייתן דרב סבר דסגי אם בגמר עשייה הוא בהכשר וא"צ כל עשייה בהכשר, והקשה התוס' שם ובמנחות מ' ומ"ב ע"ב מעשאה מן הקוצים ומן הגרדין דלפרש"י פסול משום תולמ"ה והיינו שאין שם כוונת תליה כלל והרי הוא כמתעסק וכנעשה מאליו, והקשה בתוס' למה לא יועיל אם אח"כ יעשה הגדיל לשם ציצית לרב דסגי שמכוון בגמר עשיה, ותירץ דאילו היה רק דין כוונה פשוטה שיכוון לתלות היה סגי בגמר עשייה, אבל בציצית בעינן כוונת מצווה בתליית הציצית ובה לא סגי בגמר עשיה אלא בעי כוונת מצווה מתחילה ועד סוף. [ועיין בב"י או"ח ס' י"ד שכתב דהרמב"ם פירש פירוש אחר בעשאה מן הקוצים ולא משום חסרון כוונה משום דלא בעינן כוונה לשמה בתליה, ולכאורה תמוה דאין אנו חסרים כאן רק כוונת מצווה אלא אפ' כוונה פשוטה למעשה תליה ליכא הכי, ורק מכח קושית התוס' שלכוונה כזו סגי בגמר המעשה הוכרח הרמב"ם לפרש פירוש אחר בעשאה מן הקוצים] וביאר בחזו"א או"ח ס"ג י"א דזהו סברת שמואל דפליג אדרב וכמו דבכוונת מצוה מודה רב דצריך כל עשיה לשמה כך לגבי שאר פסולים סבר שמואל דאין מועיל גמר עשייתן בהכשר.

ולפי מש"כ דלשמה דמצה הוא כונה לעשיית מצה א"כ סגי בכוונה במקצת עשיה שיחול עליו שם מצה וא"צ כל עשיותיו לשם מצה, ובצקות של נכרים יהיה דינם שעושה להם שימור כשקנה אותם מהגוי ודי בזה כדי לקבוע להם שם מצה, ומדחזינן שאין יוצא בהם י"ח הוכיח רבא ששימור דלישה אינו שימור וכמו

בצקות מנכרי היאך נדע אם כשלש העיסה היה כוונתו לשם חמץ או לשם מצה, ואע"פ דבסוכה קי"ל דסוכת גוים כשרה היינו משום דמסוככת כהלכתה כמו שאמר בגמ' שם ח' ע"ב דמוכחא מילתא על עשייתה אבל בבצק לא שייך זה, וכן כשלשו חש"ו ואינו דומה לכלי שעשו קטנים למור בהם בחולין י"ג ע"ב דיש עליו שם כלי לקבלת טומאה משום שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו או אפ' יותר משא"כ הכא, ואפ' בסוכה נסתפק בפרמ"ג תרל"ה לגבי קטן אי דומה לסוגיא דחולין, ובאפיה יש לדון אי אמרינן מחשבתו ניכרת שהרי אפאו קודם שהחמיץ או שנאמר שלא עשה כאן איזה מעשה מסוים כדי שיהיה מצה רק שלא המתין שיחמיץ, והב"י התיר באפיה והב"ח חולק עליו, ויותר ממחשבתו ניכרת בוודאי אין כאן וא"כ אינו מועיל לדאורייתא למסקנת הגמ' שם ושימור לשמה הוא מדאורייתא כהכרעת הבה"ל סי' ת"ס, ובאב"נ שם כתב דכשם שאין מועיל מחשבת קטן במצה כך לא יועיל בסוכה משום שכל מעשיו כמתעסק נראה שהיה פשוט לו דבמצה ליכא כוונת מצווה דאל"ה אינו ענין לסוכה,

והנה עיקר דין שימור הוא מסוגיא דף מ' ע"א דרבא הוכיח שמצוה ללתות החיטים מדין בצקות של נכרים שאינו יוצא בהם י"ח ומדלא סגי בשימור בשעה שלפני אפיה ש"מ דשימור דלישה לא הוי שימור ובעינן שימור מעיקרא והקשה בשפת אמת דמהיכתי תיתי שיועיל שימור אם לא נשמר מכי נפל עליו מים וכמו שדחה בגמ' שם ועוד הקשה על לשון הגמ' דשימור דלישה לא הוי שימור והיה לו לומר דלא סגי בשימור דלישה וצריך שימור גם לפני לישיה וכ"ש דבעי שימור דלישה ג"כ,

דברי רבא וממילא צריך שימור לשמה לפני לישא מדינא ולדבריהם קשה מה שייך להחמיר בדין כוונה לשם מצוה הרי דין לשמה הוא חלות בהחפצא דמצוה ואם אינו מעכב איזה הידור יש להחמיר בזה, ודוחק לומר דדין כוונה היא חומרא שהחמירה התורה במעשה השימור שיעכב,

ואם נאמר דהחומרא הוא דבעי שימור, ואכתי לא בעי לשמה כמו שכתב בט"ז ת"ס, א"כ המציא כאן דין חדש של שימור שאינו בהחפצא של המצוה ואין לו שייכות לדין שימור דאחר לישא, ומדברי הגמ' דלרבא בעינן שמור מעיקרא מתחילתו ועד סופו משמע דהכל דין אחד ובאמת זה תמיהת הפרמ"ג על הט"ז שפקפק עליו וכתב דצ"ע לחלק בין קודם לישא ולאחר לישא, וכבר עמד ע"ז החזו"א שלא הזכירו הפוסקים דין דלשמה ותירץ לשיטתו משום דסתמא כלשמה.

ולפי דברינו יש לומר בכוונת דברי הט"ז דנדחו דברי רבא בדין עשיה ולא בעי עשיה לשם מצוה מתחילת עשייה אפילו אם נחית לשימור כגון שהיה לתיתה, אבל מנתינת מים ואילך צריך כל עשיותיו שיהיו לשם מצוה ולא סגי בגמר עשייה וחש"ו פסולים, ומסקנת הגמ' דהחמיר על עצמו דבעינן שימור מתחילתו ועד סופו זהו דין חדש של שימור מחימוץ מתחילה ועד סוף ואינו חומרא על דין שימור דלאחר לישא, ואין כאן דין כוונה ולא דין בהחפצא של המצוה, וכוונת הגמ' לומר דאע"פ שלפני לישא לא בעי שימור לשמה משום שנדחה ראייתו אבל למעשה המשיך להקפיד על שמירה מצד דין שמירה מחמוץ, וכן משמע מלשונו שכתב דהנך תרי דינים דהכא והך דס' תנ"ג הם שני דינים הנלמדים משני הלכות בשאלתות דרב אחאי ובס' ת"ס נקט

דבציצית נחלקו מה חשיב תחילת עשייה אם בשזירה או בטויה או בתליה, במצה ג"כ י"ל דתחילת העשיה הוי בקצירה או טחינה, ואע"פ שכתבנו שסגי בכוונה במקצת עשיה אבל ודאי דבעי כוונה בכל דרגא ודרגא, והרי א"א לעשייה בלא שימור ע"כ מוכח דבעי לתיתה, ונמצא דמשום שלמדנו ששמור הוא דין עשיה ולא שימור נבין למה הוקשה לרבא דיהני אפ' מקצת עשיה אבל יקשה שאם בעשיה עסקינן למה צריך לתיתה כדי שיהיה שייך עשיה הרי אין כאן דין שימור, וע"ז כתבנו דדין העשיה תלוי בחימוץ דבלא זה אין כאן עשייה דמצוה, ודחה בגמ' דליכא ראייה מהכא דאפשר לומר דטעם בצקות של נכרי שאין יוצא בהם משום דלא היה כאן שמירה משעה דנחית לשמור והיינו כסברת שמואל דפליג ארב וקיי"ל כוותיה ומחייב כל העשייה בהכשר ולא סגי במקצת. ובאמת אין עשיית המצה מתחלת אלא מלישה ואילך דהיינו מנתינת מים בקמח.

והרא"ש כתב דדברי רבא נדחו ואעפ"כ לא הדר בו ומחייב שמירה משעת קצירה ורק משום חומרא ולא מדינא ולא נהגו חכמים כמותו, ובפשטות כוונתו דמלישה ואילך חייב בשמירה מצד הדין וזה נלמד מדין בצקות של נכרים, וקודם לישא מצד חומרא וכדעתו נפסק בש"ע תנ"ג ס"ד עיין בהגר"א שם, ופשטות הדברים קשה להולמם מה חומרא היא זו, דבפרמ"ג משמע דצריך שמור לשמה כמו לאחר לישא וכן בבה"ל שם בשם הגר"א שכתב דמה דנקט המחבר דין חש"ו רק על לישא משום דזהו מילתא דפסיקא דצריך, אבל למאן דס"ל דבעי שימור קודם לישא בעינן לשמה ג"כ, [וזה לא מטעמיה דהפר"ח בתנ"ג שפסק דלא כהרא"ש ולא כהש"ע שלא נדחו

מדאורייתא, והחזו"א כתב דעיקר הראיה דושרתם הוא דין שימור ולא עשיה הוא מדברי השאלות שהובא בטור תנ"ג דנכרי שהביא חיטים אינו יוצא י"ח, ולדברי הט"ז אין כאן ראייה שהרי הוא דין נוסף של שימור,

ומצה שנילושה במי פירות דעת הרמב"ם פ"ו שיוצא י"ח והקשה הרמב"ן במלחמות בפ' כל שעה דליכא שימור בשעת לישא ואפיה ולכאורה קשה דיש כאן שימור שלא יפול עליו מים מבחוץ, ואע"פ שהרמב"ן בחידושו ס"ל כהרא"ש שהוא למצוה ולא לעכובא זהו רק משום שהוא קודם לישא אבל לאחר לישא יהיה שימור זה מדאורייתא כש"כ לעיל וכמו קודם לישא שמירה דלתיתה הוא רק למצוה אע"פ שהיא בגוף המצה משום שהיא קודם לישא, כך שמירה מבחוץ הוי דאורייתא משום שהיא לאחר לישא, ולפ"ד לק"מ דכל שימור מבחוץ אינו שימור מדאורייתא אלא חומרא, דשימור בגוף המצה ג"כ לא הוי שימור מדאורייתא אלא מצד עשייה, וחייב שימור דאורייתא אינו אלא אם נתקיימו שני דברים האחד שיהיה מלישה ואילך ושיהיה בגוף המצה, ושימור זה אנו חסרים במצה שנילושה במי פירות, ובצקות של נכרים שאינו יוצא בהם לאו מדין שימור אתינן עלה אלא מדין עשייה.

שימור לשמה ובתנ"ג נקט שמירה מחמוץ וי"א שדין זה אפ' במצות של כל שבעת ימים, ובזה השימור יש להחמיר משעת קצירה או טחינה, וישראל עומד ומשמר ודאי מועיל, [וראיתי בספר הליכות שלמה להגרש"ז דנחית לזה] ודין זה הוא מתחילתו ועד סופו דנ"מ ג"כ לאחר לישא כשאינו עוסק בהכשר המצה רק עוסק בהולכה והבאה דא"צ שימור לשמה מדינא מצד עשיה, וצריך שימור מצד חומרא,

ולפ"ז אין כאן שני עניני שימור האחד קודם לישא והשני לאחר לישא, דלדברינו חימוץ בגוף המצה הוא מדין עשיה שאינה מתחלת אלא מכי נחית לשימור, ושימור מחמוץ מדרבנן כולל כל שימור, ומתורץ קושית התוס' שם בד"ה כי מהפכיתו דאע"ג דשייך שמירה כי מהפכי כפי שלא יפול מים מבחוץ, שפיר הוכיח רבא שמצוה ללתות דכדי שיתחיל עשיית המצה בעינן שימור בגוף המצה, ושימור דמהפכי כפי אינו בגוף המצה ואינו אלא שימור מחימוץ מצד חומרא ואין שייך כאן, משא"כ אם נאמר שהכל דין שימור יקשה קושית התוס' ואע"פ דלהרא"ש הוא מדרבנן אין הטעם שהוא מדרבנן משום סוג השימור שהוא מבחוץ, אלא משום שהוא קודם לישא ואם יהיה שייך שימור זה לאחר לישא יהיה



הרב אשר ליבערמאן

כולל מתיבתא ירושת"ו

ביאור השמטת הרמב"ם חובת טבילת ידים בסדר הפסח

כתבו דטעם חובת נטילת יד אחת קודם שתיית משקין הוא כדי שלא יטמאו ידיו את המשקין, שהידים מטמאות משקין חולין, מדין כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה, ולהמבואר דהרמב"ם סובר שסתם ידים אין מטמא משקה חולין הלא מוכרח דהגמ' בברכות מיירי דוקא מזה שידי טמאות בודאי טומאה, אבל אם אין טמאות אלא מדין סתם ידים הלא אין מטמאות משקה וא"כ א"צ נטילת יד אחת, ולפ"ז מבאר המקד"ד דבסדר עשיית הפסח מיירי הרמב"ם מסתם אנשים שידיהם טמאות רק בטומאת סתם ידים ועל כן לא הצריך נטילת יד אחת לשיטתו שסתם ידים אין מטמאות משקה חולין.

ואי משום הא צ"ע דהלא כבר הוכיחו האחרונים שבידו החזקה חזר בו הרמב"ם ממה שחידש בהקדמתו לפיהמ"ש, שכן מסתימת דבריו בפ"ח מאה"ט ה"י מבואר שאף סתם ידים מטמאות משקה חולין, ושוב יקשה למה השמיט הרמב"ם חובת נטילת יד אחת לפני שתיית משקין.

עוד תמה שם המקד"ד דהלא משנה שלימה שנינו בחגיגה (יח:) דלקודש לא סגי בנטילת ידים אלא צריך טבילה במ' סאה, ולא הזכיר כלל הרמב"ם חובת טבילת ידים לפני אכילת הפסח והזבח.

ולכאן היה נראה ליישב בזה, דהנה בירושלמי (פסחים פ"ז ה"ו) מבואר

רמב"ם פ"ח מהל' חמץ ומצה ה"א, סדר עשיית המצות בליל חמשה עשר כך הוא, בתחילה מוזגין כוס לכל אחד ואחד ומברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קידוש היום וזמן ושותה, ואחר כך מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו.

ושם בהל' ו כתב: ואחר כך מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו שנית שהרי הסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה, וכו' ומברך המוציא לחם מן הארץ.

ושם בהל' ז כתב: ואח"כ מברך ברוך אתה ה' אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחילה ומברך ברוך אתה ה' אמ"ה אקב"ו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח.

והנה בספר מקדש דוד (טהרות סי' מה ס"ק א) העיר על השמטת הרמב"ם ב' חיובי נט"י בסדר הפסח, דלפני מזיגת הכוס איכא חיוב נטילת יד אחת כמבואר בגמ' ברכות מג. "הביאו להם יין כל אחד נוטל ידו אחת", ולא הזכיר הר"מ כלל הך חיוב נטילה, וכתב המקד"ד ליישב דהרמב"ם לשיטתו שכתב לחדש בהקדמתו לפיהמ"ש מס' ידים דאע"פ שידיים טמאות מטמאות משקה חולין מדין כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה, מ"מ סתם ידים אין מטמאות משקה חולין אע"פ שטמאות תרומה, והנה בתוס' ברכות שם

הוא מחשש נגיעה בטומאה אין לחוש לנגיעה בטינוף שאינו ענין לטומאת ידיים.

והנה בביאורו"ל סי' קסד (ד"ה לחזור) תמה על סתימת דברי השו"ע שם דהנוגע בטינוף באמצע הסעודה צריך לחזור וליטול ידיו בברכה, שלדברי הפמ"ג שנוי הוא בפלוגתא בין הראשונים, והוא דלא כהרמב"ם ור"ח.

ומיישב שם הביאורו"ל דהנה הר"ח בפירושו למס' שבת דף יד. כתב כשי' הרמב"ם ורבותיו של רש"י דטעם טומאת סתם ידיים הוא משום חשש נגיעה בראשון לטומאה, ובמס' פסחים קטו. ביאר חובת הנטילה למצה אחר הנטילה לטיבול ראשון משום שהסיח דעתו ושמא נגע בטינוף, ולכאור' תמוה דהרי לשיטתו בשבת לא אכפת לן כלל בנגיעה בטינוף שעיקר טומאת הידים אינו אלא משום חשש נגיעה בטומאה, וכד' הפמ"ג.

ומכח תמיהה זו מחדש הביאורו"ל דבטעם חובת הנטילה לפת חולין איכא טעם נוסף מלבד הטעם דסרך תרומה, וכמבואר בחולין דף קו. "נטילת ידיים מפני סרך תרומה ועוד משום מצוה לשמוע דברי חכמים", וביארו שם התוס' דמלבד סרך תרומה תקנוהו משום נקיות, והיינו דתקנו שלא לאכול פת בידים מטונפות, ולפ"ז א"ש דינא דהשו"ע בסי' קסד דהנוגע בטינוף באמצע הסעודה צריך נטילה בברכה לדעת כל הראשונים דאף הסוברים שטעם טומאת הידים הוא מחשש נגיעה בטומאה איכא תקנה מיוחדת לאכול בידים נקיות מטינוף.

ולפ"ד הביאורו"ל יתיישב הכל על נכון, דלא הצריך הר"מ נטילה לפני מזיגת הכוס וטבילה לפני אכילת הקודש

שפסח הבא בטומאת ידיים חשיב פסח הבא בטומאה, ולפ"ז הלא ודאי הוצרכו כל ישראל לטהר את הידים ולהכשירן לאכילת הפסח ע"י טבילה ולשמרם כך בטהרה עד אכילת הפסח, ונמצא א"כ שבלייל פסח היו כל הידים טהורות בטבילה, ומיושב א"כ ב' ההערות הנ"ל, דלא הצריך הר"מ נטילת יד אחת לפני מזיגת הכוס וכמו"כ לא הצריך טבילה לפני אכילת הזבח ופסח כיון שהידיים כבר נטהרו מתחילה.

אכן תיקשי לפ"ז מה שהצריך הרמב"ם נט"י לטיבול ראשון ולפני אכילת הפת, דהלא נטהרו כבר הידים בטבילה, ומבואר בסי' קסד ס"א (ומקורו מדברי הר"מ) דנוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם לאכול כל היום אפילו שלא בשעת הדחק, והיינו דאם ידיו טהורות ומשומרות מהסח הדעת בבואו לאכול א"צ לחזור וליטול ידיו, [ועיי"ש במ"ב דבעי' תנאי בדוקא, אמנם כאן שהטבילה מועלת לאכילת קודש מחמת שמירתן בטהרה נראה פשוט דזה מועיל אף לאכילת פת חולין].

אמנם נראה ליישב בזה דהנה יעו' בפמ"ג בפתחה להל' נטילת ידיים (כסופו) הביא פלוגתת הראשונים בביאור טעם טומאת סתם ידיים לתרומה, דעת רש"י (שבת יד.) דהוא משום שידים עסקניות הן ליגע בטינוף ולא רצו חכמים שיגע בידיו מטונפות בתרומה, ובשם רבותיו מביא שם רש"י שהוא מחשש שמא נגעו ידיו בראשון לטומאה ונעשו שניות וכ"ה שיטת הרמב"ם, וכתב שם הפמ"ג נ"מ בין הנהו תרי שיטות, בגוונא דנגע בטינוף באמצע סעודתו, דלדעת רש"י דעיקר טעם טומאת הידים הוא משום עסקניותם ליגע בטינוף ודאי צריך לחזור וליטול ידיו, ולדעת הרמב"ם ורבותיו של רש"י דעיקר הטעם

לפני אכילת הפת, ולא משום שלא יטמאו ידיו את המשקין, עי' תוס' פסחים דף קטו., שהרי כתב הרמב"ם כאן בהל' א דמברכין על הנטילה לדבר שטיבולו במשקה ולשי' הראשונים שהנטילה הוא רק כדי שלא יטמאו ידיו את המשקין א"צ לברך על נטילה זו כמבואר בתוס' הנ"ל, ועייש"ה בתוס' דמבואר מדבריהם כי לשי' הסוברים דחובת נטילה בדבר שטיבולו במשקה הוא כעין חובת הנטילה לפני אכילת פת, תקנו בדבר שטיבולו במשקה גם חובת נטילה משום נקיות וכעין פת ממש, וא"כ י"ל דאף הנטילה להטיבול הראשון הוא מפני היסח הדעת משמירת ידיו מליגע בטינוף, אבל מגיעה בטומאה ודאי כבר נשמרין בטהרה משעת עשיית הפסח.

מכיון שכבר נטהרו הידים בטבילה לפני עשיית הפסח ונשמרין בטהרה עד אכילתן, ומה שהצריך נטילה לפני אכילת המצה אינו משום היסח הדעת משמירת הידים בטהרה, אלא משום היסח הדעת מגיעה בטינוף, ואכן חובת נטילה זו איננו משום סרך תרומה כיון שידיו כבר טהורות ומשומרות מטומאה, אלא רק מצד דין הנקיות שתקנו חכמים נטילה קודם אכילת פת, ואמנם, לאכילת הקודש א"צ לטבול ידיו כיון שעדיין משומרות הן מטהרתן ע"י טבילה קודם עשיית הפסח.

וכ"ז י"ל גם לגבי חובת הנטילה לטיבול ראשון, שהרי הרמב"ם סובר דחובת הנטילה לדבר שטיבולו במשקה הוא משום סרך תרומה כעין חובת הנטילה



הרב יוסף לעוו

ראש החבורה בכולל אור ישראל

בענין תפלות כנגד תמידין תיקנום

וכמה הערות הנוגעים לזמן ביה"ע דפסח

(אפיית מצות בער"פ / ל"ת עליו חמץ / לא תזבח על חמץ ד"ז)

מתחיל בחצות מיד והוא דאמרי' התם א"ר ספרא צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי פרש"י מכי משחרי כותלי חומות הפונות למזרח שהלבינו מהנץ החמה הבאה מן המזרח ונוצצת עליהן ובתחילת ז' שעות שהחמה באמצע הרקיע בראש כל אדם וכו' אלא תחתיהן משחירין וכו' מההיא שעתא נוטים צללו ערב וקרוי ערב ע"כ ומקשי' התם הגמ' מהא דתנו (ריש תמיד נשחט פסחים נ"ח.) חל ערבי פסחים להיות בערב שבת נשחט בו' ומחצה וכו' ונשחטי מכי משחרי כותלי (דהיינו בתחלת ז' ול"ב מחצה) ומשני משום דכותלי ביהמ"ק לא מכווני טובא פירוש וא"א לדעת על ידו בדיוק מתי הוי חצות ולפיכך המתינו עוד חצי שעה שיהא ניכר השחרת הכתלים גם בביהמ"ק, א"נ שאני אברהם דאיצטגנינות גדולה היתה בלבו פי' והיה יכול לכוון בדיוק מתי הוי חצות היום (והנפ"מ בין ב' התירוצים דלפ"מ שאמרו דכותלי ביהמ"ק לא מכווני טובא הרי דכל אדם יכול לדעת מתי הוי חצות ע"י שיסתכל בכותל אלא דבכותלי ביהמ"ק הוא דלא היו יכולין לבדוק, ולתירוץ הב' דוקא אברהם דאיצטגנינות גדולה היתה לו יכול לדעת מתי בדיוק הוי חצות אבל שאר בנאי אינן בקיין בזה א) עכתו"ד הגמ' הרי לן דזמן בין

סתירת דברי המ"א בענין החצי שעה
שאחר חצות

א) בשו"ע סימן תנ"ח נוהגים שלא ללוש מצה מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות שהוא זמן הקרבת קרבן פסח, ומקורו בטור וכתב הטעם משום דמצה איתקש לפסח והיביא בש' אבי העזרי שהוא ע"פ הירושלמי אבל בתוספתא איתא דיוצאין אפי' במצה ישנה ובלבד שיעשנה לש' פסח וכתב דראוי להחמיר לד' הירושלמי יעו"ש.

ובמ"א שם אחר ו' שעות אע"ג שזמן הקרבת הפסח הוא אחר ו' שעות ומחצה מ"מ עיקר זמנו הוא מחצות וכו' יעו"ש והוא דלא כב"ח וט"ז וח"י יעו"ש ובסימן רל"ג לענין זמן מנחה גדולה כתב המחבר שהוא לאחר ו' שעות ומחצה ובאמת כן הוא להדיא בגמ' (ברכות כו:) ואיזו הוא מנחה גדולה מו' שעות ומח' ולמעלה, וכתב המ"א שם משמע דקודם לכן לא יצא ואע"ג דבאמת זמנה אחר ו' שעות כדאי' ביומא דכח: מ"מ כיון דא"א בקיין לא יצא עכ"ל והנה בב' מקומות הנ"ל ציין לדהג"מ ביומא כח' לומר שזמן בין הערבים

שהקריבו התמיד בפועל ואף בדבר שלא עשו כן מחמת עיקר זמן התמיד אלא מטעמים אחרים.

ולכאורה מהא גופא שתקנו תפלת מנחה בשש ומחצה מוכרח כצד הב'

שהוא כנגד זמן התמיד מה שהקריבו בפועל ולא כזמנו הכתוב בתורה אלא דעדיין יש לדון בב' הטעמים דבשלמא לטעם מה שאמרו שאני כותלי ביהמ"ק דלא מכווני טובא ראיא מוכרחת היא שהרי טעם זה לא היה שייך אלא בביהמ"ק ומה לנו בזה אם לא שתפלתינו הוא כנגד מה שהקריבו ביהמ"ק וכדאמרן אלא לטעם הב' דאיצטגנינות גדולה היתה בלבו של אברהם יש לדחוק שהרי נקטו שבאמת א"א בקיאיין לדעת בדיוק מתי הוי חצות א"כ בכל דבר שזמנו בחצות תקנו לאחרו בשש ומחצה ואף שמן התורה זמן התמיד מתחלת שש, ולא מפני שכן הקריבו בפועל בביהמ"ק אלא מאותו טעם שהמתינו בתמיד עד שש ומחצה תקנו הם להמתין בתפלת המנחה ומאחר שכן תקנו בעיקר זמנו א"כ כשקדם והתפלל מיד אחר חצות לא יצא שהרי אין כאן תקנת חכמים לזמן תפלת המנחה וצ"ע בזה.

ג) **אלא** שמדברי הרמב"ם נראה ברור כן וז"ל בפ"ג מה' תפלה ה"ב כבר אמרנו שתפלת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים תקנו זמנה ולפי שהיה תמיד שבה"ע קרב בכל יום בט' ומחצה תקנו זמנה מט' שעות ומחצה והיא הנקראת מנ"ק ולפי שבערב הפסח שחל להיות בער"ש היו שוחטין התמיד בו' ומחצה אמרו שהמתפלל

הערבים האמור בתמיד הוא מיד בתחילת שבע אלא מטעמים אחרים הוא דהצריכו להמתין עד ו' ומחצה וצ"ע בדעת המ"א מאי שנא דבאפיית מצות דאיתקש לפסח נקט דתלוי בעיקר זמן הפסח דהיינו בין הערבים ובתפלת מנחה שנתקנה כנגד תמיד של ביה"ע נקט דמשום שאין אנו בקיאיין א"י להתפלל לפני ו' ומחצה עד כדי כך שאם התפלל לפני"כ לא יצא.

והנה מש"כ דמשום שאין אנו בקיאיין לא יצא כתב המחזה"ק שהוא ע"פ דברי הגמ' שאני אברהם דאיצטגנינות גדולה היתה בלבו יעו"ש ולכאורה אין כוונת המ"א לומר שמחמת הספק הוא דלא יצא שהרי עכ"פ הוי ספיקא דרבנן והיאך אפשר לחייבו לחזור ולהתפלל בספק ברכה לבטלה (ועוד דצ"ע האם שייך הך ספק בזמנינו) אלא כוונתו על התמיד שאם הקריבו באותו עת לא יצא כיון דא"א בקיאיין ומש"ה ה"ה לתפלת מנחה שנתקנה כנגדה וטעם זה לכאורה שייך לב' התורוצים בגמ' אלא דחד מנייהו נקט. ועדיין צ"ע מ"ש אפיית מצות איתקש לפסח לתפלת המנחה שכנגד התמיד וכנ"ל.

דן בעיקר הדין

דתפילות כנגד תמידין תיקנום

ב) **ובאמת** יש לדון בהא גופא מה שאמרו תפלות כנגד תמידין תקנום האם הוא כנגד מה שנצטוינו בתורה בהקרבת המתידין או שאינו כנגד התמידין האמורין בתורה אלא כנגד מה שהקריבו התמידין בביהמ"ק והנפ"מ בזמנו האם הוא כעיקר זמנו האמור בתורה או כזמנו

עד ו' ומח' כספיק. (ויעו ח"י מש"כ דעיקר זמן ביה"ע מו' ומחצה והוא כלשון רש"י בכ"ד וצ"ע ג' מסוגיא דיומא כח' ויעו' גליון הש"ס ריש תמיד נשחט שעמד בזה ומביא מדרש"י עצמו שסותר א"ע וצ"ע).

ר' אברהם יהושע דוב רעטעק שליט"א רב דק"ק פארקויו מאנסי ע"ד הגר"ח מה שאמר בדין איסור אכילת חמץ ב"ד שפסק הר"מ (פ"א מחור"מ ה"ח) שהוא בלאו וז"ל שכל האוכל חמץ בזמן הזה לוקה מן התורה שנאמר לא תאכלו עליו חמץ כלומר על ק"פ כך למדו מפי השמועה וכו' לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח שהוא בין הערבים והוא חצי היום ע"כ וג"א שאל את הגר"ח לדעת התוס' זבחים (דנ"ו) שכת' ע"פ שיטת ר"ת דהא דאמרי' התם דדם נפסל בשקיעת החמה וגמרי' מיום הקריבו את זבחו היינו שקיעה ראשונה ואף דלכל דבר הוי ודאי יום עד השקיעה השני' והוא עד כדי הילוך ד' מילין ומדייק ליה להך דינא מיתורא דקראי יעו"ש ולפי"ז נמצא שיהא מותר לאכול חמץ בער"פ לדעת ר"ת משקיעה ראשונה עד השקיעה השני' (דאז הוי ביהש"ש דחג הפסח) דבאותו זמן לא שייך האיסור דלא תאכלו עליו חמץ דכבר אינה ראויה לשחיטת הפסח וגם האיסור חמץ של חג הפסח עצמה עדיין לא הגיע. והשיב לו הגר"ח דבאמת זמן שחיטת הפסח בין הערבים הוא והיינו עד הלילה ממש ומה שאינו יכול שוב לזרוק הדם משקיה"ח מחמת פסולא דדם הוא ולא מפני שאינו זמן הקרבן ואיסור דלא תאכלו עליו חמץ בזמן הקרבן תלוי ולא איכפת לן במה שאינו יכול להקריבו מחמת פסול הדם ודו"ק ד'. (וד"ז סיפרו בנו מרן הגרי"ז והוא ידוע מפי בניו ותלמידיו).

מאחר שש ומחצה יצא וכו' עכ"ל הרי להדיא שכתב הטעם שאפשר להתפלל מנ"ג משש ומחצה משום שהקדימו אותו בער"פ שח"ל בער"ש ולא משום שמן התורה עיקר זמנה בין הערבים דהיינו מחצות היום והוא משום דמה שתקנו החכמים זמני התפילות כנגד התמידין היינו כנגד מה שהקריבו בפועל בביהמ"ק וכדאמרן וזה הוא ג"כ מש"כ אח"כ בה"ג וז"ל נהגו אנשים הרבה להתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות והורו מקצת גאונים שאין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה וכן הדין נותן מפני שהוא כנגד דבר שאינו תדיר בכל יום וכו' עכ"ל והיינו שעיקר תפלת מנ"ג אינה אלא כנגד אותה תמיד שהקריבו בער"פ שח"ל בער"ש וזה ברור בדעת הרמב"ם.

ולפי"ז לא קשה מידי בדבר החילוק שבין אפיית מצות בער"פ שזמנו מיד מחצות היום ואילך משום דאיתקש לפסח לתפלת מנחה שאין זמנה אלא משש ומחצה משום שהוא כנגד תמיד של ביה"ע ואף דבתרווייהו כתי' בין הערבים דמה שאיתקש לפסח איתקש לעיקר זמנה מן התורה^ב, ואינה תלויה במה שהקריבו בפועל משא"כ בתפלות שהן כנגד הזמן שהקריבו בפועל וכדאמרן ודוק.

דברי הגר"ח בדין איסור אכילת חמץ בער"פ מקרא דלא תאכל עליו חמץ

(ד) ובזה נתיישב לי מה שהק' גיסי הרה"ג

ב. וזה מוכרח שאל"כ לא ה"ל להתחיל מחצות היום מיד שאף שנאמר על זמן הקרבת הפסח בין הערבים הלוא הקרבתו הוא לאחר תמיד של בין הערבים.

ג. שו"ר בספר חביון עוז שציין לתשו' אבני נזר אוה"ח סי' של"ג בהג"ה שהעיר נמי כן.

ד. והראה לי הרה"ג ר' אליעזר וינבערג לדהתו"ס זבחים דף קי. ד"ה ואי שדן לדו"מ דמפגלין בחצי מתיר

תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים ובתוס' הק' רשב"א היכי יליף מהכא דחמץ אסור מו' שעות ולמעלה והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי ותמיד ששחטו לפני חצות פסול וא"כ זמן שחיטה לא הוי מיד אחר חצות עד כדי שהיית הקרבת תמיד וי"ל כיון דדיעבד אם שחט הפסח קודם התמיד כשר חשיב זמן שחיטה מחצות עכ"ל עיי"ש הרי לנו מדהתוס' (מהקושיא והתירוצ) דאיסור חמץ הנלמד מלא תשחט על חמץ לא שייך אלא בזמן הראוי לשחיטתו וגם במה שמתעכב מחמת דין אחר (דהיינו הדין שפסח אחר התמיד הנלמד מהא דאמרי בגמ' דנ"ט. יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים מדבר שלא נאמר בו אלא ביה"ע בלבד) ואף שאינו מחמת עיקר זמנו שהרי נאמר בו בין הערבים דהיינו מחצות היום עד הלילה ואי לאו דדיעבד כשר לא הוי חשבינן ליה זמן שחיטת הפסח, ומ"ש מהא דדם נפסל בשקיה"ח דלא אמרי' דמשה"ה הוי זמנו עד שקיה"ח, ונראה דשפיר יש לחלק בזה דהך דינא דצריך לאחר הפסח אחר התמיד הוא דין האמור בעיקר זמן הפסח ואף שזמנה בין הערבים יש כאן דין נוסף של יאחר דבר והוא דין בזמנו משא"כ פסול דם דאין כאן שום ענין של זמן אלא פסלות הדם ודוק.

תולה מח' הר"מ והרא"ש בזמן מנ"ג אי הוי לכתחלה או דיעבד ביסוד הנ"ל

ומה שכתב הר"מ שהמתפלל ב' תפלות בזמן המנחה אחת גדולה ואחת קטנה ואחד מהן רשות שמתפלל הרשות בזמן

קושיא על ד' הגר"ח ויישוב ע"פ יסוד הנ"ל
(ה) **והקשה** לי גיסי הרב הנ"ל מד' רבינו יונה בברכות (די"ח מדפי הרי"ף ד"ה תפלת המנחה) וז"ל תפלת המנחה עד הערב אין לפרש עד יציאת הכוכבים שהוא לילה ממש דע"כ אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן אינו ר"ל אלא עד שקיה"ח משום דהכי אמרי' בזבחים מניין לדם שנפסל בשקיה"ח וכו' וכי היכי שזריקת הדם אין זמנה אלא עד שקיה"ח הכי נמי תפלת המנחה שנתקנה כנגדה אין זמנה אלא עד שקיה"ח ע"כ הרי מכאן דלאחר שקיה"ח שכבר נפסל הדם ואינה ראויה לזריקה שוב לא נחשב כזמן התמיד ולפי דברי הגר"ח אין פסלות הדם ענין של זמן הקרבן אלא כמונע מן הצד ודבר שנאמר עליו בין הערבים הרי עיקר זמנו כל שעת ביה"ע והוא עד הלילה ולפי הנ"ל בדברי הר"מ דתפלות כנגד תמידין היינו כנגד הזמן שהקריבו בפועל לק"מ שהרי ז"ו שלא זרקו הדם לאחר שקיה"ה ולפיכך כתב רבינו דלא נתקנה זמן תפלת המנחה אלא עד שקיה"ח, משא"כ בזמן איסור אכילת חמץ דבעיקר זמן הפסח תלויה ודוק.

דן עוד במה שקשה על הנ"ל מד' התוס' ריש פסחים

ולכאורה צ"ע מדהתוס' פסחים ד"ה. ד"ה לא דקאי אהא דאמרי' בגמ' דכו"ע מיהא חמץ מו' שעות ולמעלה אסור (והיינו דחיב לבצר) מנלן וכו' וכו' רבא אמר מהכא לא תשחט על חמץ דם זבחי לא

אי שחט סימן אחד וקבל דמו וזרקו האם כשרה יעו"ש שעפ"ז יצויר אופן שיש נפק"מ לדינא מד' הגר"ח בשחט סימן אחד וזרק את הדם לפני השקיעה ואח"כ גמר השחיטה אחר השקיעה ודוק ודפח"ח. ועוד הראה לי ח"א לדהתוס' מעילה ד"ה. דקאי אדהג"מ היתר שחיטה שנינו או היתר זריקה שנינו וכהתוס' דשייך היתר זריקה ועדיין לא ה"ל היתר שחיטה כגון שקבל קו' גמר שחיטה דהשתא לא נגמרה השחיטה בהכשר יעו"ש.

התפלה הוי זמן גמור הראוי להתפלל ואף לכתחלה ומש"כ אלא דעיקר זמנה מ"ק היינו דהוי יותר מעולה ועדיף שיתפלל בזמן מ"ק וכמש"כ.

ומש"כ שרש"י חולק אדהר"מ איני יודע לאיזה דרש"י התכוין והנה יעו' רש"י ברכות דכ"ו: ד"ה מנ"ג וד"ה מנ"ק וז"ל מנחה גדולה אם בא להקדים תמיד של בין הערבים אינו יכול להקדימו קו' ו' שעות ומחצה דבין הערבים כתי' ביה וכו' מנחה קטנה זמן תמיד של ביה"ע בכל יום מט' שעות ומח' ולמעלה כדתנן בתנ"י וכו' עכ"ל ולפום ריהטא לכאורה משמע כדרך שדייקנו בדהר"מ ובפרט מש"כ להביא דענין מנ"ק הוא מה שהקריבו כן בכל יום ואף שהוא מטעם נדרים ונדבות שאינם קרבים אחר תמיד של בין הערבים, ולדברינו שתלינו טעם הך פלוגתא דמנ"ג אי לכתחלה או דיעבד בהא דכנגד תמידין תקנו אי כנגד זמן התורה או הוי כנגד הזמן שהקריבו בפועל צ"ע שהרי כתב הגר"א בדעת רש"י שיש להתפלל מנ"ג אף לכתחלה אולם כד דייקת אפשר דמשמע בתחלת דרש"י דתקנת מנ"ג הוא כנגד עיקר זמנה מש"כ בתורה בין הערבים ואולי מכאן דייק הגר"א דדעתו של רש"י שהוא לכתחלה שהרי לא כתב כאן דזמן מנ"ג הוא הזמן שהקדימו בער"פ שח"ל בער"ש כמ"ש הר"מ ולא הביא בכאן דברי המשנה בריש תמיד נשחט כמו שהביא בדיבור שלאחמ"כ אלא כתב דרך כלל אם בא להקדים תמיד של ביה"ע וכו' דביה"ע כתי' ביה ומזה דדעת רש"י שלעיקר קביעות זמן התפלות לא בעי' לזמן שהקריב בפועל אלא שיש דין נוסף לעשותה כמו שהקריבו בפועל והוא זמן מנ"ק ומזה דזמן מנ"ג הוי אף לכתחלה ודוק והיינו כדברינו בדהר"א ש.

מנ"ג וחובתו בזמן מנ"ק חולק עליו הרא"ש בתשובותיו (כלל ב' סימן ט' מובא בטור סו"ס רל"ד) וכתב דמאחר שהגיע זמן המנחה אינו ראוי שיקדים רשות לחובתו ובב"י ריש ס' רל"ג כתב שהרא"ש חולק על הרמב"ם בעיקר זמן תפלת מנחה דלדעת הר"מ עיקר זמנה משעת מנ"ק וזמן מנ"ג כתבה בל' דיעבד שהמתפל באותה שעה יצא ודעת הרא"ש דאף לכתחלה יש לו להתפלל מו' שעות ומחצה ולמעלה יעו"ש.

(ו) **ואולי** יתכן דבזה תלויה פלוגתתם דדעת הר"מ דתפלות כנגד תמידין היינו כנגד מה שהקריבו בפועל וכמשנ"ת וזהו מש"כ דמ"ג הוא כנגד דבר שאינה תדירה כ"כ ומש"ה אינה עיקר זמנה אלא שהמתפלל באותה עת יצא ומש"ה לא חש למש"כ הרא"ש שאינו ראוי שיקדים רשות לחובתו שהרי אינו עיקר זמנה ודעת הרא"ש דתפלות כנגד תמידין היינו כנגד מה שנצטוינו בתורה בהקרכת התמידין ומש"ה ס"ל דמשעת מנ"ג כבר הגיע עיקר זמנה שהרי כתוב בתורה ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, אולם דבר זה עדיין צע"ג האם ניתן להאמר דא"כ מה ענינה של ב' הזמנים לתפלת המנחה וב' השמות של מנ"ג ומ"ק ואולי יש לקיים סברא זו ונומר דדעת הרא"ש דודאי עיקר תקנת זמני התפלות הוא ע"פ זמנם שנאמרו בתורה וגם בתפלת המנחה כן אלא שיש מעלה נוספת להתפלל בזמן שהקריבו התמיד בביהמ"ק והיינו זמן מנ"ק.

ביאור בדהר"א בענין הנ"ל

(ז) **והנה** יעו' ביהגר"א וסרל"ג וז"ל ופי' הרמב"ם דזמן מ"ג הוא לענין דיעבד ורש"י מפרש אף לכתחלה אלא דעיקר זמנה מ"ק וכ"ד הטור וש"פ עכ"ל וצ"ב ואולי כוונתו כדברינו דמצד תקנת זמן

אברהם אליעזר וינברג

ראש כולל קדשים בבהמ"ד היכל התורה ראקאוו

בדין מקום אכילת הפסח בנוב וגבעון

והנה ז"ל רש"י שם זאת אומרת מדלא נפקא ליה מבכל מושבותיכם קסבר חלות תודה ורקיני נדיר נאכלות בנוב וגבעון ודלא כר"ש דאמר בפ"ק דמגילה דלא קרב בנוב וגבעון דהיינו במה גדולה אלא פסחים וחובות הקבוע להם זמן אבל חובות שאין להן זמן קבוע לא ודלא כמ"ד בפרק בתרא דזבחים כאן וכאן במה גדולה דנוב וגבעון ובמה קטנה שהיה אשה בראש גגו לא קרבו יחיד אלא עולה ושלמים, ועל אותן שקרבו בנוב וגבעון הצורך להביא רא"י מושמרתם את המצות וממצות תאכלו וגו' דלא נפקי מבכל מושבותיכם דאית להו היתר בכל מושבות שהיו יכולין להוליכן בכל מקום שירצו בתוך הזמן אכילה דתנן בפרק בתרא דזבחים באו לנוב וגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני בכל ערי ישראל, ע"כ.

ולכא' צ"ע מהא דפריך בזבחים דקי"ט ע"א, אי הכי פסח וקדשים כמי דשם שם מארון קא ולפי כיון דארון לא הכי אינהו כמי לא הוי והינו דק' לי להגמ' דכיון דהארון לא היה בנוב וגבעון א"כ קדשים ופסח יהיו נאכלים בכל ערי ישראל, ובכתבים שם הביאו להקשות בשם מרן הרב זצ"ל דבשלמא מה דפריך מקדשים הכונה לקדשי קדשים דנאכלים לפנים מן הקלעים וע"ז קא פריך דיהא נאכל בכל ערי ישראל. אבל מאי דפריך מפסח קשה דהא

פסחים מ"א בשמעתא דפסח שבשלי בחמי טבריא עי"ש בחשק שלמה שכתב וז"ל נ"ב שמעתי מפי מר אבא הרב המופלג בתוי' המנוח מוה' ישראל משה הכהן זללה"ה דפעם אחת אירע מעשה כשנתכבד בחג הפסח אצל הרב המאוה"ג הצדיק הגביר המפורסם מוה' אריה לייב ב"ר בער זצ"ל דפ"ק ובתוך הבאים שמה לקבל פניו היה חכם אחד גדול מחכמי ירושלים עיה"ק.

ועוד החכם הנ"ל בתימה גדול דהאיק משכחת לה הך דינא דפסח שבישלי בחמי טבריא דהא הפסח אינו נאכל רק בירושלים ואם הביאוהו לטבריא כבר נפסל משום יוצא ובלא"ה לקי משום לאו דיוצא [ועוד נראה דבפסח פסול אין בו משום אסור בישול, וכמו דאכלו מבעוד יום דאמירנן לקמן ע"ב דאין בו משום נא ומבושל, ואם הביאו חמי טבריא בירושלים כבר נצטנן, ועוד דכלי שני הוא ואינו מבשל כלל, ולא תירץ ע"ז כלום כך סיפר לי מר אבא ז"ל, ואמנם לענ"ד י"ל בפשיטות דמשכחת לה בשעת היתר הבמות, דקדשים קלים היה נאכל אז בכל ערי ישראל וכדתנן בזבחים, והלכך אף דהקרבת הפסח עצמו היה בבמת צבור בנוב וגבעון. מ"מ אכילת הפסח היה מותר בכל ערי ישראל והיו יכולים להוליכו אח"כ אפי' לטבריא וכעין תי' זה משני הגמ' עצמו לעול דאמר ר"ל שם דזאת אומרת וכו', וע"ש בפרש"י, ע"כ.

(ב) א"כ אידחי לי' תירוצא דהגר"ש כהן זצ"ל מוילנא, אמנם נראה דעפ"מ ש"כ בח' מרן רי"ז הלוי עה"ת פר' ראה דהך דינא דכל הרואה הוא דין בע"מ באכילת קק"ל ומע"ש דאף דהמקום אינו בכלל מחנה ישראל, מ"מ הוי מקום אכילה לענין קק"ל ומע"ש ונחשב לפני ד' לענין זה עיי"ש באורך דבריו א"כ י"ל דאף דאכילת הפסח בזמן נוב וגבעון אינו אלא בכל הרואה ולא בכל ערי ישראל וכמוש"נ. מ"מ נראה דיעויין שם בח' מרן רי"ז הלוי הנ"ל בהמשך דבריו שם דהך דינא דבכל הרואה דיסוד דינו הוא דהוי מקום אכילה לענין קק"ל ומע"ש אף דלא קדוש בקדושת מחנה ישראל, אך לענין פסול יוצא לא שייך למידין הכי משום דלא שייך רק היכי דיוצא מחוץ למחיצתו. א"כ י"ל בפשיטות דבישלו בחמי טבריא כיון דליכא פסול יוצא. ואכלו בכל הרואה בנוב וגבעון, וכמוש"כ, ולפ"ז י"ל דה"ה בשלה כ"ז שלא באו לירושלים אף דפסח אינו נאכל אלא בכל הרואה מ"מ אינו נפסל ביוצא וכמבואר בדברי מרן הרב זצ"ל.

פסח קדשים קלים ומאכלים בכל ערי ישראל, ומוכרח מזה דכיון דאינו קרב בכל ערי ישראל אין לו היתר אכילה בכל ערי ישראל, ואינו נאכל אלא בכל הרואה וזה סותר למה שהבאנו מהגמ' פסחים הנ"ל דחלות תודה ורקיקי נזיר אף דאינם קרבתם אלא בנוב וגבעון, מ"מ אכילתם מותרת בכל ערי ישראל, וצ"ע דמ"ש.

ונראה ללמוד מזה דחלוק ביסוד הדין הא דפסח אינו הקרב בבמה הנלמד מקרא דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך כמב' בזבחים קי"ד ע"ב. דיסוד דינו הוא דפסח ל"נ בו היתר הבמות, וכיון דלא נאמר בו היתר הבמות ה"א לענין אכילה נמי לא הותר לאכלו בכל ערי ישראל, כיון דחד דין היתר הוא להקרבה ולאכילה, משא"כ להך מ"ד דחלות תודה ורקיקי נזיר אינם קרים אלא בבמה גדולה, אי"ז משום דביסודו ל"נ בהם דין היתר הבמות, רק דלענין הקרבה מקום הקרבתן בעי לבמה גדולה, משא"כ לגבי אכילה שייך לאכלן בכל ערי ישראל ודו"ק.



מדור בירורי הלכה

הרב עקיבא שלעזינגער
ראש כולל הרבנים משפט שלום

בענין בישול עכו"ם בתנורים החדשים אשר ע"י פתיחת דלתותיהם נכבה זרם העלעקטרי"ק

והסכים עמי להלכה ולמעשה, והיות שקשה עתיקא מחדתא ע"כ ארשום רק בקיצור את תמצית דברי שעליהם בניתי להיתירא, וכן מה שיש להעיר בדברי הרב הכותב המחמיר בזה.

א) **איתא** בשו"ע (סי' קי"ג סעי' ח') נתן ישראל קדירה על האש וסילקה ובא עכו"ם והחזירה אסור אא"כ הגיע למאכב"ד שהוא שליש בישולו כשסילקה ע"כ, ועי' בש"ך בשם הב"ח דבסילקה עכו"ם והחזירה שרי, וכ' הש"ך דאף שיש להשיב על דבריו מ"מ למאי דקיי"ל דאפי' הדליק ישראל האש או השליך קיסם שרי לא נ"מ מידי בהא דפשיטא דשרי, והוסיף הש"ך בזה"ל ואף שכ' בסק"ח בשם הר"ן דיש לחלק מ"מ כאן כיון דלא סילקו הישראל רק העכו"ם נראה דדמי מיהת לקיסם וכהא"ג עכ"ל.

הרי דבאם הניח ישראל התבשיל על האש ולא נתבשל אף כמאכב"ד, אף דסילקה עכו"ם והחזירה שפיר דמי דלא גרע מהשלכת קיסם דהיינו קירוב בישול והכ"נ קירב הישראל בישולו ע"י תחילת הנחתו שעמד התבשיל על האש מקום שיכול לגמור בישולו והתחיל מעט

הנני להעיר כדרכה של תורה על דברים הנדפסים בקובץ מחודש אד"ב (גליון כ"ה), במאמרו של הרב מיכאל שארף שליט"א בנידון התנורים החדשים אשר ע"י פתיחת דלתותיהם נכבה זרם העלעקטרי"ק וכבה גוף האש, ושוב ע"י סגירת דלתותיהם נדלק מחדש כל המערכת, ודן בזה הרב הכותב לענין בישול עכו"ם כשהדליק ישראל התנור והעכו"ם פתח הדלת ושוב סגרו ע"ש בכל המאמר שהרב הכותב הכריע לחומרא לדונו כבישול עכו"ם מחמת כיבוי המערכת ע"י פתיחת הדלת, ולבסוף כ' שהסכים עמו הגאון הגדול מהרי"י בלוי זצ"ל ע"ש.

והנה כשישבתי בשימושה של תורה בעיה"ק ירושת"ו אצל מו"ר הגאון הגדול מוהר"ם הלברשטאם זצ"ל חבר הביד"ץ דהעדה"ח דעיה"ק, בשנת תשנ"ט, בא לפניו הגאון רבי שרגא פייבל זימערמאן שליט"א כעת הגאב"ד דגייטסהעד יצ"ו והציע לפניו שאלה זו, והאיץ בי מו"ר זצ"ל לברר שאלה זו, וכתבתי בירור דברים בזה והעליתי להיתירא והסכים עמי, ומאז נדפסו הדברים בספרו של אאמו"ר הגאון הגדול שליט"א בשו"ת באר שרים ח"ה בסופו,

הראי' של הטו"ז והפר"ח י"ל דאירי דוקא בשגירת עכו"ם.

וממילא לנידו"ד דהוי שגירת ישראל ואנו דנים את פתיחת הדלת

כסילוק העכו"ם האש מהתבשיל, שוב כשמחזירה שרי, דלולא ההדלקה הראשונה של ישראל לא ה' בכוח סגירת הדלת לבעור שהרי בעינן להדליק הזרם ע"י הכפתור וא"כ החזרת העכו"ם אינה אלא החזרת התבשיל ע"ג אש ישראל שמכוח לחיצת הכפתור המדליק והמביא את האש, שוב כשסגר העכו"ם הדלת המשיך הזרם להגיע לגוף החימום וכ"ז ע"י המשך שגירת ישראל וע"כ כו"ע יודו בזה.

(ב) **עוד** מבואר בהגהות יד שאול להגאון בעל שואל ומשיב והובאו דבריו בדרכי תשובה (אות נ"ז), דבאם הניח ישראל התבשיל וסילקה עכו"ם שלא ע"מ לסלקו מהאש ורק בכדי להחזירו ביתר שאת או כדי לבדוק התבשיל, לא מקרי כלל סילוק עכו"ם והוי המשך מעשיו של ישראל, וא"כ בנידו"ד נמי הוי סניף נוסף להקל שהרי העכו"ם הפותח דלת התנור אינו עושה כן אלא ע"מ לבדוק את התבשיל או להוסיף בו תבלין וכדומה, וממילא אין זה נחשב סילוק כלל והוי המשך מעשיו של ישראל.

(ג) **ברם** כ"ז כשכבר התחילו התבשילים להתחמם ורק אח"כ סילקה העכו"ם, אבל אם לא התחמם התבשיל או שהעכו"ם הכניס את התבשילים רק לאחר שפתח את דלת התנור הרי יש לומר דלא פעל ישראל כלום, ברם לענ"ד שאף בכהא"ג שפיר דמי באם ע"י שגירת ישראל נתחמם התנור על דרגת חום שגם באם יכבה התנור ושוב יודלק ימהר התנור

להתבשל אף שעדיין לא הגיע למדרגת ביטול ישראל (דהיינו אילו ה' ישראל מסלקו והעכו"ם מחזירו ה' נאסר) מ"מ ברור דקירב ביטולו אף יותר מקיסם וע"כ שרי.

והנה זה פשוט דאף דנחלקו המחבר והרמ"א אי מהני שגירת התנור לחוד, ברם פשוט שכ"ז רק אם הדליק ישראל האש והעכו"ם הניח התבשיל ע"ג האש, אבל באם הדליק ישראל כשהתבשילים הונחו ע"י עכו"ם בתוך התנור מכבר הרי הוי כהניח ישראל התבשיל על האש, וכ"כ בשו"ת אבני נזר (י"ד סי' צ"ז בסופו) שדינא הוי דבסילקה עכו"ם והחזירה שרי כנ"ל, וא"כ בנידו"ד אם הדליק ישראל התנור בעת שהתבשילים בתוכו אף שפתח העכו"ם הדלת וע"כ נכבה כל המערכת ושוב סגר הדלת והדליק מחדש את כל הזרם הרי דינו ממש כדלעיל.

ואף דהטו"ז והפר"ח חלקו על דברי הב"ח, וס"ל דאין חילוק בין סילקה ישראל עצמו או סילקה עכו"ם דבכל גווני בטלו מעשיו דהישראל, אך י"ל דהיינו דוקא בהדליק העכו"ם האש והניח ישראל ושוב סילקה העכו"ם כי אז בטלו מעשיו של הישראל היות שרק ההנחה עשה הישראל ובסילוק הנחתו בטלו מעשיו, אך באם גם הדליק הישראל והניח התבשיל וסילקה העכו"ם אע"פ שהחזירה העכו"ם נלענ"ד דבכהא"ג יודו כולם דלא בטלו מעשיו של הישראל היות והרי האש גופא היא ג"כ של הישראל, ולא מבעיא לדעת הרמ"א ששגירת ישראל סגי אלא אף המחבר דס"ל דשגירת ישראל לחוד לא סגי אבל בשגירה והנחת ישראל לא בטלו מעשיו עכ"פ בסילוק והחזרה אף ע"י עכו"ם, וכל

וא"כ כשהעכו"ם סוגר הדלת לא הוסיף חום בתנור שבי"כ הי' החום מצוי בו אלא שהעכו"ם נחשב כהוסיף שמן לנר שבלי ההוספה הי' הולך וכבה, שהתיר הטו"ז בכהא"ג בסי' רע"ו עי"ש שאינו נחשב מעשה עכו"ם לצורך ישראל, משא"כ בהיתר הרמ"א בנשאר חום מהיסק של אתמול הרי כבר נצטנן הרבה והעכו"ם בהיסקו האחרון מוסיף חום מחודש וא"כ הוי נידו"ד כש"כ להתיר עי"ש גם בנשאר דבריו.

ומעתה אבוא להעיר על דברי הרב הכותב הי"ו.

הנה בתחילה רצה להתיר מטעם דברי המחבר (בסי' קי"ב סעי' י') דאם אפו בתנור עי" עכו"ם ג"פ ביום א' והכשירו התנור עי" קיסם בב' הפעמים ובפעם השלישית לא הכשירו מותר, ובהגה"ת הרמ"א הוסיף די"א דאם הכשיר התנור פעם א' ולא עמד התנור "מעט לעת" בלא היסק אפי' אפאו בו כך כמה ימים הכל מותר מכח הכשר הראשון ע"כ.

ורצה הכותב לומר דיש כאן פלוגתא בין המחבר להרמ"א, דלהמחבר בעינן גם גחלים בוערות מהיסק הראשון, ולהרמ"א סגי בחום התנור מהיסק הראשון, ושוב כ' דא"כ להמחבר פשיטא דבנידו"ד מקרי בישול עכו"ם היות וכל המערכה נכבית ואין כאן גחלים מהיסק הראשון, והוסיף דגם להרמ"א אסור חדא דהיתר הרמ"א הינו רק בדיעבד, שנית דאולי גם להרמ"א בעינן אש ממש מכח היסק הראשון ולא סגי בחום אלא דלא בעינן בוערות כהמחבר, והשלישית דאף את"ל דחום סגי היינו רק בפת עכו"ם אבל בבישול חמירא טובא ולא סגי בחום מהיסק הראשון וכ' להוכיח דבריו מכמה ראיות.

להתחמם אפי' במשהו עי" החום העבר סגי דעי"ז קירב בישולו והוי שפיר בישול ישראל, דלא גרע מהשלכת קיסם דמהני גם בבישול ולא רק בפת, ודברים אלו מפורשים במרדכי שהם מקור דברי הרמ"א (בסי' קי"ב סעי' י'), דחום התנור הנשאר מהיסקות הראשונות הוי כ"ש להתיר מהשלכת קיסם דיותר ממהר להתבשל עי" חום התנור הנשאר מאשר עי" הקיסם עי"ש, וא"כ הוי היתר מרווח גם בבישול עכו"ם.

ועפ"י האמור לעיל אפי' באם הכניס העכו"ם תבשילים נוספים לאחר פתיחת הדלת עדיין כ"ז שיש בתנור חום של יד סולדת פשוט שיש כאן התיירא דהרמ"א, דעי" חום התנור מוסק התנור יותר בקלות והוי קרובי בישולא ואפי' במשהו והוי ק"ו מקיסם, ועוד עדיפא טובא מדברי הרמ"א שהרי סגירת הדלת של העכו"ם אינו הבערה מחודשת של העכו"ם לחוד, שהרי כפי שהזכרנו לעיל עצם סגירת דלת התנור לולא שהישראל הדליק קודם את גוף החימום עי" לחיצת הכפתור לא הי' דולק, א"כ סגירת הדלת ועי" חימומה המחודש של התנור הכל עדיין בגרמת הישראל, דהיינו לא רק החום הנשאר מהיסק הראשון אלא גם כל כוחו של ההיסק האחרון נובע רק מכוח שגירת הישראל ובוזה יש להתיר אף לכתחילה, אלו תמצית דבריי בתשובתי הנ"ל.

שוב מצאתי כעת בשו"ת עמק התשובה (ח"ט סי' פ"ד) להגאון הגדול רבי יחזקאל ראטה שליט"א שהשיב להתיר בנידו"ד אף לכתחילה והרבה ממה שכ' לעיל נמצא גם בדבריו, ושם הוסיף סברא דאף אם גוף החימום כבה עי" פתיחת הדלת ברם ברור שחום התנור עדיין ראוי לבשל במדרגת חומו אילו לא הי' הולך ומצטנן,

אש עכו"ם מאש ישראל סוף סוף בתבשיל המתבשל כעת בהיסק זה, לא נמצא שום חום של ישראל שהרי רק אש עכו"ם נמצאת בתנור זה ורק דהאש היא תולדת אש ישראל אבל לא הניח ישראל לתוך תנור זה שום אש ואפ"ה התירו רמ"א בבישול עכו"ם, משא"כ בחום התנור הנמצא מכח הישראל הרי שבתבשיל זה המתבשל כעת בהיסק האחרון עדיין נמצא גוף חום מסויים מאש ישראל עצמו וא"כ היא עדיפא במידת מה מהיתירו של אש מאש, וא"כ אין שום הוכחה מהא דהרמ"א לא השמיע דין חום התנור לגבי בישול לומר שרק בפת עכו"ם הותר ולא בבישול, שאולי להיפך חום עדיפא מדין אש מאש ודוק בזה.

ובאמת הדברים מפורשים בדברי הר"ן בע"ז (ל"ח, בדף ט"ו ע"ב מדפי הרי"ף) שהזכיר דעת הרמב"ן דאם עכו"ם הדליק אש מגחלת שהביא ישראל לתוך התנור דמהני, וחלק הר"ן עליו וכ' דקיסם עדיפא מעיקר האש של ישראל במקום שאינו מבשל כלל התבשיל, דהיינו ישראל המניח גחלת לתוך התנור והעכו"ם מבעירה דהעכו"ם מביא האש להתבשיל, כיון דבהבאת עיקר האש ע"י ישראל לא הועיל כלום היות שאין כאן שום מצב בישול ורק ע"י העכו"ם הגיע אש זה להתבשיל, משא"כ בזורק קיסם לתוך האש א"א שלא יקרב בישולו במשהו, והיות שהתנור המצב שיכול לבשל הוי הקירוב בישול כדין בישול ישראל, הרי דמה דפשיטא ל' להרב הכותב דאש מאש עדיפא מחום התנור, מפורש בר"ן ההיפך שהרי חום התנור היא ק"ו מקיסם כמבואר במרדכי שהוא מקור דברי הרמ"א (בסעי' י'), וקיסם עדיפא מאש שלא במקום התבשיל כמבואר בר"ן הנ"ל, ע"כ אין כאן שום תמיהה על שלא הזכיר

ולענ"ד פשיטא לי שלא מבעיא לדעת הרמ"א ההיתר מרווח, אלא גם לדעת המחבר שפיר דמי, היות שכפי שכתב שגוף החימום עדיין חם לערך של כ-50 מעלות צלסיוס, א"כ גוף החימום הוא הגחלת של מתכת הבווערת שעדיין נמצאת בתנור מהיסק הראשון, והרי פשיטא דבנידון המחבר גם הגחלת הבווערת הנשארת מהיסק הראשון אינו יכולה לבשל את התבשיל ורק ע"י הגחלות החדשות שנתרבו בהיסק האחרון הם הם המבשלים, מ"מ מקרי עדיין כמעשיו של ישראל היות שנמצא בו גחלת מהיסק הראשון ואף שהגחלת הראשון הנ"ל אינו גרם להגחלות הבאים אחריו להוסיף בהם חום או לסייע להם בחומם העצמי, עכ"ז שפיר מקרי מעשיו של ישראל, א"כ מה גרע בנידו"ד הרי גוף החימום שהוא הגחלת בוער בחום שלמעלה מיד סולדת בו מהיסק הראשון ואף שאינו מועיל להוספת הבערת גוף החימום ולא מידי עדיין מקרי מעשה ישראל, ולכן גם עפ"י דברי הרמ"א שהתיר בחום רק בדיעבד אך הכא איירינן באש של הגחלת הבווערת מהיסק הראשון, דשרי אף לכתחילה וכדברי המחבר.

ומש"כ שדברי הרמ"א אינם אלא בפת עכו"ם ולא בבישול עכו"ם, והוכיח כן מדהוצרך הרמ"א (בסי' קי"ג סעי' ז') להתיר בהדליק עכו"ם אש מאש של ישראל הרי דרק בכהא"ג התיר אבל לא עלה על דעת הרמ"א להתיר חידוש גדול מזה באופן שנשאר חום התנור, ופשיטא ל' להרב הכותב דהדלקת עכו"ם אש מאש של ישראל עדיפא ולכן לא התיר הרמ"א בבישולי עכו"ם אלא בכהא"ג, ולענ"ד לא ידעתי מה היא ההעדפה בציור היתר הרמ"א יותר מאשר היתר חום התנור, שהרי בהיתר

דמיצוטא שאינו ניכר כלל ואעפ"כ ההיתר ברור, א"כ גם חום התנור שקבע הרמ"א שמועיל להיסק הבא ע"י חום הנשאר מהיסק הראשון מק"ו מקיסם, ובנידו"ד הרי גם נשאר גחלת בוערת ולא רק חום, ג"כ א"א שלא יקרב בישולו בזמן, שע"י החום הראשון מתחמם התנור יותר במהירות בכמה רגעים וגורם שהתבשיל ממהר להתבשל, וממילא מועיל ומיחשיב שפיר בישול ישראל.

ועוד אני תמה, מהיכן החליט שבעינין שהאש הנשאר מהיסק הראשון יגרום את ההבערה המחודשת, וכי בהשארות גחלת עוממת מהיסק הראשון שאינו יכולה לבשל מכוח עצמה מועילה להבערת הגחלות הבאות בהיסק האחרון כל דהו, וכי האש הנוצרת בגחלות החדשות נובעות מכוח הגחלת שנשארה מהיסק הראשון, פשוט שלא הגחלות החדשות נצרכות להיות מוסקים מכוח הגחלת הראשונה שנמצאת שם מהיסק הראשון, אלא ההיתר הוא שעצם הימצאות גחלת הראשונה מכוח ההיסק הראשון הוי כהמשך מעשיו של הישראל היות שבמשהו מקרב בישולו ע"י שההיסק האחרון ימהר מכח חום הנשאר בגחלת, וא"כ פשוט שגם בנידו"ד עצם גוף החימום שעדיין בוער כ-50 מעלות מועיל שהתנור יתחמם במהירות יותר ע"י הדלקת המערכת המחודשת כי אמנם לא נצרך להבערת המערכת שום חום כי הכל פועל מכוח העלעקטרי"ק אבל החום היוצא מגוף החימום מתחמם יותר במהירות כאשר הוא נמצא כבר בשלב של 50 מעלות וזה פשוט וע"כ אין אני רואה שום פקפוק בנידו"ד וכלול הוא בהיתירו של המחבר והרמ"א ואף לכתחילה, וכ"ז מלבד מה שהעלינו לעיל בזה, כנלענ"ד נכון.

הרמ"א בבישול את דינא דחום התנור ואדרבה השמיענו הרמ"א חידוש גדול יותר דגם אש מאש מהני, ותל"מ בזה.

שוב כ' הרב הכותב, בזה"ל עכ"ז י"ל דעדיין לא עלתה ארוכה להקל בתנורי דיין, דבהו לא שייך כלל היתירו של האו"ה, שהרי כל טעמו של האו"ה הוא משום שעדיין מועיל היסק הראשון להסיקו של הגוי עכשיו כיון שהוא נח להתחמם התנור יותר מתנור שלא הוסק אתמול ומש"ה מהני השלכת קיסם שבהסיקות הראשונות גם להיסק זה וכו' אבל בנידו"ד מובן לכל בר דעת שלא שייך לומר כלל לומר כן, שחימום התנור שנשאר מהיסק הראשון יסייע בסיוע כל דהו להדלקת האש החדש, שהרי זה בא מכח העלקטרי"ק הנדלק עם סגירת הדלת, וחום הנשאר לא מעלה ולא מוריד לסייע להדלקת העלקטרי"ק ולא עלתה זאת על דעת אדם מעולם לחשוב כן, וגם לא מסתבר כלל לומר שעכ"ז יש להקל מחמת שעכ"פ החום מסייע שע"ז יתבשל התבשיל במהירות יותר מבלעדי זאת החום שמה יוסיף תת כוח בבישול מאכל חי עם חום מועט כזה של רק 50 מעלות עכ"ל הרב הכותב.

העתקתי את כל לשונו, כי הרואה יראה איך שבתחילה החליט ששום בר דעת לא יאמר שיש כאן סיוע ולבסוף הסכים שזאת רק בגדר אינו מסתבר, ואני איני רואה בזה שום זרות וההיפך נלענ"ד נכון, דהיינו כשם שנפסק ברמ"א ובש"ך דהשלכת קיסם לתוך תנור בוער מועיל להחשיב בישול ישראל וזאת משום דינא דקריבא בישולא דא"א שלא יקרב במשהו, ויאמר לי כל בר דעת בדיוק כמה הוא הקירוב האם הוא מנכר או הוא מיצוטא

הרב יצחק דוד בראווער

כולל משכן יעקב

איטר יד באיזה יד יאחוז הכוס של קידוש, ועוד פרטי דינים

וכו' ויאחזנו בימינו לכר וכו' ע"ש ובמשנ"ב (סקמ"ד).

סתירת המחבר

(ב ובמג"א (שם סק"ט) הק' ע"ז שהוא דלא כמש"כ ופסק המחבר בעצמו בס"י תרנ"א סעי' ג' לענין נטילת לולב, דלדעת המחבר איטר נוטל את הלולב בימין כל אדם דבתר ימין ושמאל דעלמא אזלינן, ולא בתר ימין ושמאל ידיה, דנטילת לולב בימין הוא דרבנן,¹ וכ"ש הכא דכוס של ברכה עיקרו מדרבנן יש לנו לילך בתר ימין דעלמא, והשאייר בצ"ע דדברי המחבר סותרים, והמג"א נקט גבי כוס של ברהמ"ז כשיטת הרמ"א ד' בלולב דאזלי בתר ימין ידיד' ה'.

יש לברר דין איטר השולט ביד שמאל באיזה יד לאחוז הכוס של קידוש, ובעזר הבורא אקוה שלא לנטות מן הענין ימין ושמאל ונלך בדרך הישר, ובוזה החלי בעזר צורי וגואלי.

דעת המחבר

א) הנה דין זה כ' המחבר (בשו"ע או"ח סי' קפ"ג סעי' ה') לענין כוס של ברהמ"ז בשם יש מי שאומר (השבלי הלקט) א' שאם המברך איטר, ואחוז הכוס בימינו שהיא שמאל כל אדם, ב' ועי' סי' רע"א סעי' י' דכוס של קידוש טעון כל מה שטעון כוס של ברהמ"ז, ובשו"ע הרב שם כ' (סעי' י"ח) דטעון כל הדברים שטעון כוס של ברהמ"ז

א. עי' שו"ת באר משה (ח"ב סי' ג' אות י"ז) שהק' דבשבלי הלקט גבי הל' לולב (ערוגה שס"ה) כ' ג"כ דאיטר יטול בימין ידיד', דלא כמו שפסק המחבר גבי הל' לולב, והמחבר לא הביא כלל גבי לולב ד' השבלי הלקט וכאן מביא רק ד' השבלי הלקט בשם יש מי שאומר, ע"ש, וראיתי שכבר הק' כן במחזיק ברכה (סי' תרנ"א) ע"ש.

ב. ובביאור הגר"א כ' שהוא רק להידור מצוה לכתחלה, ובדיעבד יצא בכל אופן, ומביאו במשנ"ב סק"כ, [ויל"ע בזה דהרי מצינו שהוא ענין חמור ביותר דשמאל לא יסייע לימין כלל (ברכות נ"א)], אבל המשנ"ב גבי לולב (תרנ"א סק"ט) כ' דבדיעבד אם היפך יחזור ויטול בלי ברכה (ועי' בשע"צ שם).

ג. ובמשנ"ב (שם סק"יח) כ' דדעת המחבר הוא משום דדוקא תפילין שהוא דאורייתא, איטר אזיל בתר ימין ידידה, אבל לולב דנטילתו בימין הוא דרבנן משום חשיבותא בעלמא, דיש בה תלתא מצות, איטר הוא ככל אדם.

ד. עי' בס' ברכי נפשי להגרי"ח סופר שליט"א (סי' ג' עמ' ט"ו) שכ' דמשנ"כ המג"א לפסוק כהרמ"א נראה דבדעת המחבר סובר המג"א דאוחז בימין דעלמא כמו בלולב, ומש"כ במג"א שלא נמצא כן בשבלי הלקט עי' מש"כ הגאון הנ"ל שליט"א (שם) דידוע שלרבינו המג"א ה' רק ספר שבלי הלקט הקצר עש"ב, וע"ש מש"כ לת' סתירת המחבר.

ה. ע"ש בלבוש תרנ"א ס"ג דפסק כהמחבר דאזלי בתר ימין דעלמא גבי לולב, והקשו עליו שם בא"ר

דעת השו"ע הרב

ג) והשו"ע הרב כ' כאן בסי' קפ"ג (ס"ז) לענין כוס של ברהמ"ז כשיתחיל לברך נוטלו בימינו לבדו כו' והימין היא חשובה יותר לכבוד הכוס כו' ואם המברך איטר אוחו הכוס בימין שלו שהוא שמאל כל אדם שהיא חשובה אצלו, ע"כ, ומאחר שמדמה את כוס הקידוש וההבדלה לכוס של ברהמ"ז מובן שגם בקידוש צריך איטר יד לאחוז הכוס בשמאל, (ועי' מה שהבאנו להלן אות ד' דעת השו"ע הרב בזה למעשה).

דעת הגר"ר יהונתן אייבשיץ בשיטת המחבר לענין ברכהמ"ז, ויל"ע אם י"ל ג"כ לענין קידוש

ד) וראיתי בס' ברכת יהונתן (סי' קפ"ג אמג"א סק"ט) להגר"ר יהונתן אייבשיץ זצ"ל שכ' ליישב סתירת המחבר דשאני לולב שמקיים את עצם המצוה בנטילתו, בזה בעינן בצד ימין דעלמא לדעת המחבר דבזה ניכר חשיבות לכל העולם, משא"כ בכוס של ברכה שאין המצווה בעצם נטילת הכוס, רק שע"י שנוטלה, הברהמ"ז נאמרת על הכוס ומשבח הדבר את המ"ע ד"וברכת" במה שנאמרת על הכוס, וכיון שאין המצוה בעצם הנטילה, שוב ליכא ענין להחשיבה כ"כ, ורק שכיוון שסו"ס איכא ענין ליטול הכוס כהיכי תמצא לפאר ולרומם את הברכה שתהא על הכוס, לכן צריך לעשות את הנטילה באופן היותר טוב לו וא"כ אזלינן בתור כחו באיזהו יד שיש לו כח יותר, ע"ש.

ולכאור' י"ל כן לענינינו גבי נטילת הכוס לקידוש דזכרהו על היין אינו עצם הקידוש אלא הוא רק לפאר המצוה של קידוש וא"כ לכאור' צ"ל בימין ידי', ולכאור' יהי' דבר זה תלוי בהמחלו' במי שאין לו יין לקדש אם יכול לומר הברכה של קידוש בלי יין ופת, (עי' שערי תשובה סי' רע"א סק"ז בשם ס' המכריע ושאר פוסקים שלא לקדש באופן כנ"ל, ובתוס' רי"ד פסחים דק"ו ע"א בד"ה זוכרהו כ' בריש דבריו דאי לית לי' מידעם מקדש בולא מיד, ומסוף דבריו שם נר' דלא מסיק כן, ובצל"ח ברכות נ"א: נר' דיכול לקדש), ויל"ע בזה, אבל למעשה אינו שייך לכאן משום דנטילת הכוס אינו מעכב כלל לכו"ע, ולכאור' היה גבי ד' כוסות צ"ל בימין ידי' דשם נטילת הכוס אינו גופו של המצוה רק השתיי', והו"ל כשאר כוס של ברכה, אבל לכאור' יל"ע דגבי תפילין אמרי' דאזלי' בתר ימין ידי' אע"ג דגוף המצוה הוא הנחתן, ואולי שם חלוק משום דכ' בקרא להדיא יד כה"ה, לכן מניחו בשמאל ידיה, ולכאור' י"ל עוד, דהא דתפילין של יד שאני, ההסבר הוא פשוט משום דבשאר דברים דמצינו דצ"ל בימין הוא משום דתלוי בחשיבות משא"כ בתפילין מצינו דהקפידה תורה דצ"ל דווקא בשמאל, והוא דבר שלא מצינו בשום מצוה שתהי' דווקא בשמאל, וכבר העיר בזה האוה"ק (סו"פ בא) ועי' מש"כ באריכות מזה אאמו"ר זללה"ה בספרו עמוד התפלה (פרק י' עמק תפלה אות ד' עמ' של"ח) ע"ש, א"כ חזינן דבתפילין לא אזלי' בתר חשיבות כלל דשמאל לא חשוב כלל, ואי הו"ל משום חשיבות הי' צ"ל בתור דעלמא וכנ"ל משום דהנחתן הוא גוף המצוה, וא"כ א"ש הא

וא"ז (סק"ח) ושאר פוסקים האין פוסק נגד עדותו של הרמ"א, ואולי במקום הלבוש נהגו כהמקובלים כמבואר להלן.

דבתפילין הלך בתר ימין ושמאל ידי' ודו"ק.

דעת הברכ"י בשיטת המחבר שיש לאחוז בימין כל אדם

(ה) ועי' ברכי יוסף (קפ"ג ס"ד) שכ' ליישב בדוחק סתירת המחבר דכך הוא דרכו של המחבר דבחד דוכתא מיייתי פלוגתא ובדוכתא אחריתי סתים לן, והכא גבי כוס של ברהמ"ז כ' להורות דאיכא פלוגתא, ובסי' תרנ"א גבי לולב גלה סודו שדעתו לפסוק דאזלינן בתר ימין דעלמא ע"ש, אבל נר' שם מדבריו שדחה לו' כדעה זו ע"ש.

וראיתי בס' ברכי נפשי להגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א (סי' ג' עמ' י"ח) הביא לזה כמה וכמה ראיות והוכחות ברורות דכשמרן המחבר ז"ל כתב יש מי שאומר הוא להודיע כי רבים חולקים בדבר, והכלל בזה דכל שמצינו בשו"ע במקום אחר שפסק שלא כדברי היש מי שאומר אזלינן בתר המקום השני ע"ש ראיותיו לזה,

וכ"כ במג"א בעצמו להדיא (סי' תקס"ב ס"ק ט"ז) על מש"כ שם מרן המחבר יש מי שאומר וכו' כ' ע"ז המג"א "כ' השו"ע יש מי שאומר להודיע כי רבים חולקים בדבר" ע"ש.

עפ"י הזוה"ק צריך לאחוז בימין דעלמא, ודבר שלא נתבאר בגמ' להדיא דעת הזוה"ק יכריע

(ו) **ובס' כף החיים** (קפ"ג סקכ"ט) כ' ג"כ כנ"ל דדעת המחבר הוא שיאחוז הכוס בימין כל אדם, והא דכ' כאן בשו"ע בשם יש מי שאומר משום דבב"י תרנ"א כ' בשם בעל העיטור דדוקא תפילין דאורי"י הוא בימין ידי', אבל לולב דנטילתו בימין דרבנן, איטר הוא ככל אדם, [וכן כוס של ברכה הוא דרבנן אזלי' בתר ימין דעלמא, ואפי' להסוברים דקידוש על הכוס דאורי"י (תוס' פסחים ק"ו ע"א סוד"ה זוכרהו ובשבעות כ' ע"ב סוד"ה נשים דקידוש על הכוס דאורי"י), אבל נטילתו עכ"פ הוא מדרבנן כמו אחיזת הלולב, ועי' בס' אבן חי על הבן איש חי (פ' בראשית שנה ב' הל' קידוש ס"ק נ"ה) שמוכח

לשיטת התוס' אם בירך ברכת בורא פה"ג אף בלי טעימה אינו ברכה לבטלה

ו. ואגב אציין מה שהראה לי מו"ח הרה"ג ר' מרדכי יודא בלייער שליט"א דבר פלא בפנ"י ברכות ר"פ אלו דברים, דלשיטה זו בתוס' דקידוש על הכוס הוא דאורי"י ורק השתי"י הוא דרבנן, לפי"ז אע"ג דמדאורייתא א"צ שיטעום מהכוס צריך לומר דמשמע לתוס' דאפ"ה מברך בופה"ג דאינו ברכת הנהנין, כדאשכחן בכוס של אירוסין ובכוס של מילה, ומציין לדבריו בקונט"א כתובות [אות כ"א] דף ז': דשם השאיר בצ"ע האין מברך המסדר קידושין בורא פה"ג והחתן והכלה שותין ממנו, הא הו"ל ברכת הנהנין דקיי"ל דאינו מוציא דלא חובה היא ולא שייך ערבות גביהו עש"ב, וא"כ ה"נ בברכת אירוסין אין הכוס מעכב דלאו חובה היא והאין מוציא חבירו, ומסיק דאפשר כיון דמ"מ עיקר היין לאו ליהנות "מכיון" א"כ חשיב שפיר כברכת המצות ועדיין צ"ע, אבל בברכות מסיק הפנ"י דהבורא פה"ג הוי ברכה"מ, וכנ"ל דאינו מכיון ליהנות רק לקדש, ודו"ק, וכעין דברי הפנ"י עי' בבית מאיר (יו"ד ה' מילה סי' רס"ה הג"ה שני) שכ' לת' הקושיא האין מברכין ביו"כ בברית מילה בופה"ג ונותנים לתינוק הנימול הא הו"ל ברכה לבטלה, עש"ב, והעלה שם דאינו כלל ברכה לבטלה, דלבטלה לא הוי אלא כשהוא לבטלה ממש, משא"כ ברכה זו דניתקן הקידוש וכו' או ברכת המילה שתהא על הכוס, שוב הברכה ג"כ שבח לבורא ב"ה שברא היין לקדש עליו, וזה צורכו כמו צורך השתי"י ואפשר יותר, והטעימה אלא משום דלא ליהוי גנאי לכוס ע"ש.

בימין כל אדם], והשיב מסתמא יש לנהוג כהמקובלים נגד הפוסקים, ושאלו הלוא הוא בעצמו בשו"ע שלו כתב שיש לילך אחר הפוסקים נגד המקובלים, והשיב כן כתבו הפוסקים, אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים, עכ"ל, וכ' ע"ז הגה"ק ממנוקאטש צוק"ל באות חיים (הל' תפילין עמ' ר"ד) בזה"ל, וכן ידוע כי השו"ע חיבר התניא כמנהג ההמון והוא בעצמו וגם תלמידיו החסידים לא נהגו כן, וברצונו היה לסדר ולהדפיס מהדורא תניא שיהיה מתאים גם לדברי המקובלים אך לא עלתה בידו, וכמ"ש בסידור הנז' (הגה"ק ממנוקאטש מביא שם שו"ת הנ"ל מסידור תורה אור ושערי תפלה דפוס ווילנא) עכ"ל, ולפי"ז נמצא דאף שהבאנו לעיל (אות ג') דעת השו"ע הרב דיש לאחוז הכוס בימין ידיה, אבל להנ"ל נראה שהוא בעצמו נמי סובר דעיקר הוא כדעת המקובלים.

(ח) **וכ"כ בס' בן איש חי** (שנה ראשונה פ' שלח אות י"ט) וז"ל, איטר יד כתבו הפוסקים יטלנו בימינו שהוא שמאל כל אדם, ונראה לי בסיעתא דשמיא, דעל פי הסוד גם איטר יד יטלנו בימין, דאין תלוי ביד כהה.

(ט) **ושוב** מצאתי שכבר כ' כן בספר זר זהב למחר"י צמח שזכינו עכשיו לאורו ונדפס לראשונה מכת"י¹, דעפ"י סוד

כן מד' בעל העיטור ע"ש] וכ' שכ"ה דעת הטור שם בס' תרנ"א וכ"כ בשו"ע שם (בסעיף ג'), ולכן כ' כאן בשם יש מי שאומר לומר שהעיקר כמו שסתם בס' תרנ"א וכו', וכ' שכ"מ מדברי' הזוה"ק (תרומה דק"נ:) דהכוס רומז אל בחי' המלכות שמקבלת הארה מימין וא"כ אין חילוק בין איטר לאחר, ועוד דגם גבי תפילין כ' המקובלים דצריך ללובשו ככל אדם וכו' (ראה להלן בדברי הבן איש חי), וכל דבר שלא נז' בהדיא בגמ' ונחלקו בו הפוסקים דעת המקובלים יכריע, [ועי' בכף החיים או"ח סי' כ"ה אות ע"ה באריכות מזה] וכ"כ הב"י סוף סי' ל"א דדבר שלא נתבאר בגמ' בפירוש מי יערב לבו לעבור אדברי' הזוה"ק ע"ש, וא"כ ה"נ כיון דכן נראה דעת הטור וב"י (בס' תרנ"א) והזוה"ק דאין חילוק בין איטר לאחר, הכי נקטינן ע"ש, ועי' בזה באשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש (מהדו"ק סי' נ"א ס"א).

אף להשו"ע הרב אזלינן בתר דעת המקובלים לאחוז בימין דעלמא

(ז) **וראיתי** בשו"ת הגה"ק בעל התניא (שער השמועה סי' א' ונדפס בשו"ת אדה"ז ע' 301 שו"ת הרב סי' ב', מובא בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' ג') ששאלו תלמידיו להגה"ק בעל התניא ז"ל, איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים חולקים עם הפוסקים [עי' מש"כ להלן דעת הזוה"ק והמקובלים דאפי' איטר יאחוז

ועי' שו"ע הרב (סי' ק"צ סעי' ד') שכ' כדברי הפנ"י ובי"מ, דמה דהצריכו לטעום מן הכוס הוא אלא שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו "ונראית" כברכה לבטלה, אבל באמת הוא לצורך שכן תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה "אצל" ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין וכו', [וכ"כ רש"י מס' עירובין (מ' ע"ב ד"ה ליתביה)] עיי"ש שהארין בשתי הדיעות.

ז. עי' שם הגדולים להחיד"א מערכת ספרים, שהגאון המקובל מהר"י צמח (מגולי ספרד ותלמידו של הגר"ש וויטאל) חיבר על כל שו"ע או"ח על כל סעיף ממש ממה שאמרו בזה ומדברי האריז"ל וש"א וכו' ומרב דחקו שלחו להחכם השלם וכו' וגם ס' זה אינו מצוי אלא שראיתי בס' גולל אור שמזכירו וכו'.

הס' חוט השני (סי' כ"ח) להיפך דאיטר יד ימינו אם הניח תפילין בימין ידי' שהוא שמאל כל אדם, אפי' בדיעבד לא יצא ע"ש, (והובא בבאה"ט סי' כ"ז סק"א), ועי' בשלחן הטהור (סי' כ"ז סעיף ד') דאין בעולם מי שיכול לחלוק על דין הגמרא ושקר העידו על מרן האר"י, שלא אמר אלא שצריך להיות איטר גמור מיום שנולד, דאז הימין שלו הוא שמאל וכו' אבל הרגיל עצמו אין בו ממש ואין זה איטר וכן הוא בפוסקים (מובא במג"א סק"ט שי' היש חולקים במרדכי, וראה מ"ש להלן ע"ז בשם הגאון בעל קהלות יעקב זצ"ל), ועי' משמרת שלום - קאידינאו (סוף סי' ו') שכ' אתפלא עמ"ש בשע"ת (שהביא מהר"י צמח הנ"ל) ולי קשה להאמין שיצא זה מפה קדוש מהר"י צמח כיון דסתמא דתלמודא קאמר דאטר מניח בשמאלו שהיא ימין כל אדם, וכן פסקו כל הפוסקים ואפי' בדיעבד לא יצא אם הניח כשאר כל אדם כמ"ש הבאה"ט בשם ס' חוט השני ע"כ.

וראיתי בס' זר זהב למהר"י צמח הנדפס מחדש לראשונה מכת"י (עמ' נ"ה) כ' מפורש כמו שמביא בשלמי ציבור בשמו וז"ל, ספק הוא לי אם יכול איטר יד לשנות התפילה משמאל של כל אדם והספק מכמה פנים, כפי הנזכר בזוהר וברב זלה"ה כי הנה אמר בכונות דף ה' ב' וז"ל ולכן אנו משימים תפלה של יד במרפק כנגד הלב בזרוע שמאל כי שם רישא של רחל ע"כ וכו' ע"ש, ולכאור' הי' הכת"י לפני השלמי ציבור ומשם העתיק דבריו, והגאון בעל משמרת שלום לא ראה הכת"י וכן הגה"ק מקאמאנא, ובמאירי (שבת דף ק"ג ע"א) כ'

צריך איטר לאחוז הכוס של ברכה ביד ימין שכ' (בסי' קפ"ג עמ' שני"ח) וז"ל, נ"ל שכיון שהכוס היא [בחנית] רח"ל היוצא מהשמאל, ותיקנה עם הה' חסדים דיד ימין [היינו הה' אצבעות דיד ימין], לזה צריך לאחוז הכוס בימינו וכו' משא"כ באתרוג ותפילין [צ"ל דווקא בשמאל] כאשר כתבתי וכו' ע"ש, ומדבריו אלו נראה דליכא נפק"מ בין איטר למי שאינו איטר, וכ"כ שם לעיל גבי הל' תפילין (עמ' נ"ה נ"ו) שכ' שם לגבי איטר דאינו יכול לשנות משמאל כל אדם (עי' להלן אות י"א מזה) עש"ב ומסיק שם ע"ז דלמעשה מגמ' נראה להיפך ומסיק ע"ז בצ"ע, "אבל כוס ברכה שהוא לתקון רח"ל, צריך לאחוז בו בימין שהוא ה' חסדים" ע"כ ע"ש

י' וכ"כ בסידור היעב"ץ (בהנהגת הסעודה בסדר ברכת המזון גבי י' דברים שנאמרו בכוס), דאיטר יחזיק בשמאל"ח ידיה, ובמגיד תעלומה (מהגה"ק בעל בני יששכר על הרא"ש מס' ברכות פ"ז על הדברי חמודות סק"ה) כ' דאיטר יחזיק הכוס בימין דעלמא, וכ' שאי"ז דומה לתפילין שצ"ל בימין ידיה משום דתפילין מניחם לעצמו משא"כ בזימון מזמן גם לאחרים.

איטר על איזה יד יניח תפילין

י"א [ובכן] איש חי (שם) כ' לעיין בשלמי ציבור (למהר"י אלגאזי דף מ' הלכה י"ד), בשם מהר"י צמח ז"ל גבי תפילין שאיטר יד ימינו אינו רשאי לשנות משאר כל אדם שלא לשנות הסדר העליון (הובא בשערי תשובה סי' כ"ז סק"א), ועו"כ שם בשם

באיזה יד לאחוז כל דבר שמברכין עליו, ובשעה שאוכל

י"ג) וע"ע בכ"ן איש חי (שנה ראשונה פ' בלק אור"ד) דכל דבר שמברך עליו, יאחזנו בימין, ובספר חסידים (סי' ק"ט) כתב, אמר להושיט לו ספר, צריך שיקחנו ביד ימין ע"ש, ט (ועי' מש"כ אאמו"ר זללה"ה בס' עמוד התפלה פרק מ' עמק תפלה אות ט"ו) וכ"כ בשו"ע (סי' ר"ו ס"ד) דכל דבר שמברך עליו לאוכלו או להריח בו צריך לאחוזו בימינו, ובפמ"ג שם (א"א סק"ו) הסתפק כיצד ינהג איטר יד ומצדד דצריך לילך בתר ימין דעלמא כי ימין החיים וכן מביא שם מהאליה רבה ע"ש, ובמשנ"ב (שם ס"ק י"ח) כ' דבאיטר יד אזלינן בתר ימין ושמאל ידיה ולא בתר דעלמא כשהוא מברך על דבר מאכל או על איזה מצוה כן משמע מחי' רע"א (עי' מה שהק' ע"ז בס' ברכי נפשי להגרי"ח סופר סי' ג' עמ' ט"ו דלא מצא דברי הרעק"א שכי' המשנ"ב עש"ב) וכ"מ במ"א סימן קפ"ג ע"ש, ובשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' ט"ו) חולק אמשנ"ב וכ' שיאחוז בימין דעלמא ע"ש טעמו דהטעם שצריך ימין הוא משום חשיבותא, וכש"כ לפי"מ שכ' בא"ר שבימין עיקר החיים וא"כ אזלי' בתר ימין דעלמא, וכ"כ בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת

דאיטר מניח בשמאל כל אדם משום דבעינן נגד הלב וכ"כ במרדכי מנחות הל' קטנות הל' תפילין (דפוס ווילנא די"ג בד"ה ת"ר ידך) דאפי' איטר מניח בשמאל כל אדם דבעינן שימה נגד הלב ועי' בס' בן איש ימיני (ח"ב במדור התשובות מכתב ב' באריכות מזה).

דעת רביה"ק מסאטמאר זצ"ל דיש לחוש לדעת המקובלים דאיטר יד יניח תפילין ג"כ אשמאל כל אדם

י"ב) ורביה"ק בשו"ת דברי יואל (אור"ח סי' ב') חושש להלכה כמוש"כ מהר"י צמח שגם האיטר אינו רשאי לשנות משאר בני אדם, ואף שאין כן דעת הפוסקים מ"מ מהראוי לצאת גם דעת האר"י ז"ל, ומובן שיניח בלא ברכה או אם יאמר הברכה יהרהר השמות במחשבה ולא יוציאם בפה, וצריך שיהי' לו שני תש"י וכו' ע"ש, וכ"כ להלן שם (בסי' ד' אות ו') דאף באיטר גמור צריך אח"כ להניח תפילין גם בשמאל כדעת האריז"ל, דאף שאין לזוז מד' השו"ע, אבל כיון שכבר הניח בימין כד' השו"ע אי"ז נגד השו"ע אם מניח אח"כ גם בשמאל ומהרהר הברכה במחשבה, ובכגון דא בוודאי שצריך לחוש לד' האריז"ל, עש"ב, (ועי' מה שדן בזה בשו"ת מנחת יצחק חלק י' סי' ג').

מ. ועי' משנה ברורה (סימן רפב ס"ק א) דהנותן ס"ת והמקבלו צריך שיהא בימין ואפילו אם הוא איטר יד אין לשנות בזה, ובשער הציון (שם ס"ק ב) כן נראה לי, דהא הטעם משום שהתורה נתנה בימין, שנאמר מימינו אש דת למו, [ובדרכי משה (סי' קל"ד) כ' בשם מהרי"ל (ה' קרה"ת סעי' ב') הטעם משום שנא' (שה"ש ב' ו') וימינו תחבקני, ועי' בשערי אפרים (שער י' סעי' ב' בפתחי שערים ד"ה אע"פ וכו') שכ' דאיטר שמוציא הס"ת שאין הס"ת בידו רק ברגע הוצאתו ואין בזה הבחנה כ"כ שפיר יכול להוציא בשמאל שהוא ימין שלו, משא"כ הש"ץ שמוליך הס"ת להבימה שאין הכל יודעי' שהוא איטר, וכשיראו שמחזיק בשמאל מחזי כזילותא בס"ת, ילך בתר ימין דעלמא ע"ש] ואם כן אין לחלק בזה וכדלעיל בסימן ג' מגן אברהם (ס"ק ח') ע"כ, כוונתו למש"כ במג"א שם ע"מ דנפסק שם בשו"ע (סעי' י') דלא יקנה ביד ימין מפני שבימין מראה טעמי התורה וכו' ואפי' איטר יד אין לקנה בימין דעלמא וכו' ע"ש, (ומש"כ במג"א שם בשם הטו"ז דאיטר מקנה בימין דעלמא ע"ש במחש"ש ופמ"ג שהוא ט"ס, וע"ש בלבוש מש"כ ליישב) ועי' משנ"ב (סי' ד' סק"ב) אמש"כ שם במחבר (סעי' י') דצריך ליטול הכלי של מים ביד ימינו, דגם באיטר אזלי' בתר ימין דעלמא.

מחזיק הכוס של ברכה בימין דעלמא אף שהי' איטר, וכ"כ בס' חומת אש נאגב ראיתי בכתבי אאמו"ר זללה"ה מביא מס' תולדות יעקב - קניבסקי (ע' ש"ב) דבביאת המשיח יתרפאו כל המומין וכהנים שהאיטרות מוס בם (ע' רש"י בכורות מ"ה ע"ב ד"ה איטר ברגל, ועי' שו"ת באר משה ח"ב סי' ב' ל"ז). ירפאו גם ממנה], ובס' ברכי נפשי (להגאון רי"ח סופר שליט"א סי' ג' עיי"ש באריכות כדרכו מה שדן בשאלה זו) רוצה להוכיח דאף להפוסקים כהרמ"א נמי יש לנהוג כן, ועי' ארחות רבנו (ח"ב נטילת לולב אות א' עמ' רפ"ח) שהי' נוטל הלולב בימין כל אדם כהמחבר, ובנו הגר"ח שליט"א שאלו שהוא דלא כהרמ"א והרבה פוסקים דאיטר צ"ל בימין ידי, והשיב לו שרגיל כך מצעירותו וכסתמת המחבר שסובר כן שאיטר נוטל ככל אדם, וכן מפני הקהל שלא יהי' נראה כיוצא מן הכלל, ועוד טעם שע"פ קבלה גם איטר צריך לקחת לולב בימין של כל אדם, וע"ש עוד טעם, דכ' במג"א (סי' כ"ז סק"ט) דהמרדכי מביא שיטת יש חולקים דמי שהרגיל עצמו לעשות איטר אין דינו כאיטר, והוא הרגיל להיות איטר כתוצאה מפציעת אצבע ע"ש, ועי' בס' בן איש ימיני (סק"ק) בשם הגר"ח ק שליט"א דאביו לא הי' איטר בכל הדברים לכן יש דברים שנהג בימין ע"ש.

תמצית היוצא לדינא

ולדינא נראה, דמצד אחד יש המחבר בשם יש מי שאומר דצריך לאחוז בימין ידיה, ובמג"א פסק כהרמ"א בהל' לולב שכ"כ לאחוז בימין ידי, וכ"כ בשו"ע הרב, אבל למעשה יש סתירה בדעת המחבר, ויש מחלוקת הפוסקים בדעת המחבר, והברכ"י ועוד פוסקים הביאו דעת המחבר הוא כמוש"כ בהלכות לולב לילך בתר ימין דעלמא, ואף לשי' הרמ"א

ברכות סי' א' אות כ"ה), ובכף החיים (שם אות ל') כ' שלדברי המקובלים משמע שצריך לאחוז בימין כל אדם, וכן עמא דבר ע"ש, ועי' בס' אבן חי (על הבן א"ח פ' בראשית ה' קידוש ס"ק נ"ה), נאגב עי' מור וקציעה (סי' קס"ז) דכל הנ"ל דוקא בשעת ברכה, אבל לאכול יכול בשמאל ע"ש].

דעת הגה"ק מקאמארנא

י"ד) ועי' בשלחן הטהור להגה"ק מקאמארנא זצ"ל (קפ"ג סי') דאיטר יד יאחוז בימין דעלמא, אבל בלולב ותפילין ילך בתר ימין ידי' שהוא שמאל דעלמא.

ועי' בת' אור לציון (להגר"צ אבא שאול ח"ב פרק כ' אות י') דטוב יותר שאחוז הכוס בימין דעלמא, וע"ש שרוצה ליישב סתירת המחבר דנפק"מ בין ברכות המצוות לברכות הנהנין, דבברכות המצוות העיקר תלוי בחשיבות, לכן יאחוז בימין כל אדם משא"כ בברכת הנהנין שהעיקר הנאתו יאחוז ביד שנוחה לו יותר ע"ש, [ויל"ע מתפילין שהוא מצווה ואזלי' בתר ימין ידי', ולכאור' הוא כמ"ש דאפשר דתפילין חלוק דכ' יד כהה, כנ"ל].

ועי' בשו"ת באר משה (ח"ב סי' ג' אות י"ב) דזה הכלל דכל דבר שהוא עפ"י קבלה גם איטר יעשה ככל אדם, (ועי' משנ"ב קפ"ג סקט"ו בשם השל"ה האיך להחזיק הכוס ביד הימין עפ"י קבלה) וע"ש באריכות שכ' כמה וכמה ענינים דאיטר אזל בתר ימין דעלמא, ועי' בס' בן איש ימיני (סק"ק קי"ב) דדבר שענינו עפ"י סוד אין לחלק בין איטר לבין אחר, (ועי' קובץ עץ חיים קובץ י"א קי"ג: שהולך ג"כ בדרך זו).

ט"ו) ועי' בארחות רבינו (עמ' קכ"ט) דהגאון בעל קהלות יעקב זצ"ל הי'

כמו שביארנו, ועוד י"ל דגבי קידוש אין לילך בתר ימין ידיה משום דמוציא לאחרים א"כ אינו תלוי בדידיה' משא"כ בתפילין דמניח לעצמו, ונסברא זו כבר הוזכר במגיד תעלומה להגה"ק בעל בני יששכר גבי כוס של ברכת המזון מובא לעיל (אות ט'), ולכאור' אם הציבור שהוא מוציא הם בעצמם איטרים, לא שייך סברא זו, ועוד יל"ע לפי סברא זו דאזלינן בתר הציבור השומעים, באופן שהוא אינו איטר והציבור איטרים], ועוד הבאנו (באות י') דעת הפרמ"ג דמצדד לילך בתר ימין דעלמא גבי אחיזת דבר שמברך עליו כי בימין החיים ובוזה אין נפק"מ בין איטר לאחר, וכן הוא ג"כ דעת הגה"ק מקאמארנא בשלחן הטהור, ובדעת השו"ע הרב שכ' לאחוז בימין ידיה', כבר הבאנו לעיל (אות ז') דהוא בעצמו ז"ל ה' סובר דבאופן דידן יש לילך בתר המקובלים.

בהלכות לולב דפסק המג"א כוותיה לילך בתר ימין ידיה ועל דברי הרמ"א אין יכולין לחלוק כלל אבל כבר כתבו ע"ז (הביאור הגר"א ומשנ"ב) דאינו לעיכובא והוא רק לענין הידור מצוה, ולפי"ז אולי יש לעשות כהמקובלים שמקפידין בדבר זה שיהי' בימין דווקא, ושאלתי להגאון דומ"ץ קרית יואל שליט"א וג"כ הסכים לזה, וכן דעתו בספרו שו"ת אגלי דבש (סי' ט"ו אות ב'), ועי' משנ"ב (סי' כ"ה סס"ק מ"ב) דדבר דלא מוזכר בגמ' להדיא ויש בו מחלוקת הפוסקים אזלי' בתר דעת המקובלים ודעת הזוה"ק יכריע, וכן הוא הכלל בזה לשו' רוב הפוסקים כמבואר לעיל, (ועי' בס' ברכי נפשי להגרי"ח סופר שליט"א (סי' ג' עמ' י"ט, ואילך), מראי מקומות ליסוד זו מרוב הפוסקים גדולי רבותינו מאורי הדורות שאנו נשענים ונסמכים עליהם לפסוק כמותם עי"ש בפנים), והכלל דדבר שהוא עפ"י קבלה ולא מצד עיקר הדין לילך בתר ימין כל אדם

איטר הקושר מנעל לאדם אחר שאינו איטר

י. ובדרך אגב מענין לענין יש לעיין מה הדין גבי איטר הקושר מנעל למי שאינו איטר וכן להיפך, ולא מצאתי עדיין מגדולי הפוסקים שידונו בשאלה זו, אבל לכאורה מסברא נראה לומר דאזלינן בתר רגל ימין של הנקשר, ויש לקשור תחלה שמאלו של הנקשר וכו', וכן להיפך, וכנראה מדברי המגיד תעלומה (מובא לעיל אות ט'), ואח"כ ראיתי בס' שאלת רב (עמוד קמ"ד) דהגר"ח ק שליט"א נמי אומר כן מסברא, ועי' שבט הקהתי (ח"ד סי' א') נמי כ' כן, וכן מסתבר.

ובשו"ת אבני ישפה (ח"א סי' א' ענף ג') רוצה להוכיח כן מגמ' שבת (ס"א ע"א) דא"ל ר' יוחנן לרב שמן בר אבא הב לי מסאני, יהיב ליה דימין, א"ל עשיתו למכה, ובתוס' שם (ד"ה דעבר) כ' דהגמ' סבר דיכולים לעשות מה שרוצים, דהיינו דיכולים לחבב של שמאל או של ימין, ור' יוחנן ה' דרכו לחבב של שמאל יותר ורב שמן בר אבא לא היה יודע מנהגו ע"כ, ומשמע דאם ה' רב שמן בר אבא יודע מנהגו, ה' צריך לנהוג כפי הלוש, וא"כ חזינן דאזלינן בתר הלוש, ודחה ראי' זו דשאני התם דאמר הב לי מסאני, והיינו שיתן לו בלבד ולא שינעיל לו הנעלים, ובוזה לכו"ע אזלינן בתר הלוש, ומרש"י שם (ד"ה שעשיתו מכה) ג"כ משמע שר' יוחנן נעל בעצמו.

אבל רוצה להוכיח שם דאזלינן בתר הנועל, משום דחשיבות ימין נלמד מבהן יד ורגל וחליצה, דשם החשיבות לא בימין העושה כי אם בימין שבו נעשית הפעולה, וכן בתפילין נלמד הקשירה מאותו יד שנעשית בה הקשירה וכו', ודחה גם ראי' זו ע"ש, אבל כיון דיש קצת ראיות לזה כ' דמסתבר דהולכין בתר הנקשר וכן פסק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, ע"ש ובהליכות שלמה (ה' תפלה פרק שני דבר הלכה אות ל"א).

נגד שאר המחברים עכ"ל, (ועוד יש להרחיב בנושא זו ואכמ"ל), וחזינן דהבעל התניא הכריע דאזלינן כהמקובלים (מובא לעיל אות ז') והמשנ"ב (סי' כ"ה סוס"ק מ"ב) נמי נקט באופן כזו כהמקובלים נגד הפוסקים, דלא כרמ"א הנ"ל לילך כהפוסקים, ועוד הבאנו (אות י') דהיעב"ץ בסידורו והגה"ק בעל בני יששכר בס' מגיד תעלומה סברו דאיטר יאחוז בימין דעלמא, ומדעת רביה"ק מסאטמאר זצ"ל שכ' (בשו"ת דברי יואל שם) דאפי' גבי תפילין דדינו מפורש דצריך לילך בתר ימין ידיד', ואעפ"כ הי' חושש לדעת המקובלים לילך בתר כל אדם, וא"כ נראה דהכא בדין דיש מחלוקת הפוסקים בזה, יש סמך גדול לילך בתר ימין דעלמא, וכן נקטו רוב הפוסקים האחרונים וסברו דיש לאחוז ביד ימין כל אדם, (ושמעתי שכן הורה הגר"ח וואזנער שליט"א לא' שהי' איטר, שיאחוז הכוס בימין כל אדם) וא"כ לכאור' יש צד גדול לעשות דוקא כהמקובלים.

ועוד י"ל בדעת הרמ"א, דהוא ז"ל בעצמו סבירא ליה שבמחלוקת הזוהר והפוסקים נקטינן כהפוסקים, וז"ל בדרכי משה (סי' קמ"א אות ב') דאין לזוז מדברי הפוסקים אף אם היו דברי הזוהר חולקים עליהם כן נ"ל דלא כב"י שכתב דלא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים וכו', וא"כ י"ל דהרמ"א שכ' (בסי' תרנ"א) דאיטר יאחוז בימין ידידה הוא לשיטתיה דלא חיישינן לדברי הזוהר נגד הפוסקים, ועי' בשו"ת משאת בנימין שהי' תלמידו של הרמ"א (עי' שם הגדולים מערכת מהר"ר בנימין אשכנזי) הכריע בפשיטות כדעת הבית יוסף (אור"ח סי' ל"א וסי' קמ"א ועוד מקומות) נגד רבו הרמ"א לילך בתר הזוהר וז"ל (סי' ס"ב דנ"ז ע"א) הרי לפניך ספר הזוהר שהוא שקול יותר מכל המחברים שאחר חתימת התלמוד, ואם יהיו כל המחברים בכף מאזנים אחד, וספר הזוהר לבדו יעלה בכף שניה, מכריע את כולם, וכו' וכמ"ש בית יוסף דאזלינן בתר הזוהר



מדור חדושות דשמעתתא

הרב שלמה שלעזינגער

כולל ישיבה הרמה

בסוגיא דכשם שהמזבח מקדש כך כבש מקדש (זבחים ד' פו.)

מסוגיין והוצרכו לחלק בין זריקה לקידוש, דאיל"ה אלא דהוה מעלה בכבש א"כ מאי שייטי' להתם, דהתם הרי בעינן זריקה במקומה ועל גבי המזבח, ועי"ש שהעתיקו התוס' את שיטת רש"י דאפי' בכבש נמי הוי זריקה, למ"ד זריקה שלא במקומו הוי זריקה.

אמנם עי' ברמב"ם פ"ג מפסוהמ"ק הי"ח שכתב וז"ל כשם שמזבח מקדש את הראוי לו, כך הכבש ושאר כלי השרת מקדשין את הראוי להן שהרי נאמר בכלים כל הנוגע בהן יקדש, עכ"ל. הרי להדיא בר"מ דכבש מהני מצד עצמו ולכן צירפה עם דין דכלי שרת, ולא זו בלבד אלא שהרמב"ם השמיט לגמרי את הילפותא הנזכרת בגמ' דאת המזבח, וכן ג"כ מבואר בפיהמ"ש להרמב"ם וז"ל מתני' כשם שהמזבח מקדש את הראוי לו כך הכבש וכו' כשם שאמר הכתוב במזבח יקדש כך אמר בכל הכלים וקדשת אותם והיו קודש קדשים כל הנוגע בהם יקדש וע"מ שיהא אותו דבר ראוי לאותו כלי או לאותו מקום עכ"ל.

הרי להדיא דהשמיט את כל הילפותא דאת המזבח וצ"ע.

משנה בזבחים ד' פ"ו. כשם שהמזבח מקדש את הראוי לו כך הכבש מקדש, כשם שהמזבח והכבש מקדשין את הראוי להן כך הכלים מקדשין.

ויש לעיין אם הא דכבש מקדש הוא מדין כבש כמזבח, או דהוי מעלה מצד עצמו וכמו בכלי שרת. ולכאורה ניתן לפשוט מהעצם ילפותא דכבש מקדש דעי' לקמן ד' פז. ת"ר הנוגע במזבח אין לי אלא מזבח, כבש מניין ת"ל את המזבח, כלי שרת מניין ת"ל כל הנוגע בהן יקדש, ולכאור' חזינן מהכא דחלוקין הן ביסוד דינם, דריבויא דכבש הוא מאת המזבח, כלומר דלא רק המזבח גופיה מקדש אלא גם הכבש מקדש עמה, משא"כ כלי שרת הוא דין חדש, דכל הנוגע בהן יקדש, וכן לכאורה מוכח מדברי התוס' לעיל ד' כ"ו ע"ב בד"ה אמר שמואל, עי"ש שחדשו דכבש כו"ע מודי דזריקה שלא במקומה לאו כמקומה דמי. ועל זה נתקשו מסוגיין דילפינן דגם הכבש מקדש הרי דכמקומה דמי, ועל זה הוצרכו לחלק בין זריקה במקומה לדין דקידוש פסולים עי"ש.

וזה להדיא דנקטו תוס' דבדין כשם שהמזבח מקדש כך כבש מקדש נאמרה בו דכבש כמזבח ומשו"ה נתקשו

סמך לזה דע' בלשון המאירי בירושלמי שקלים פ"ד ה"ב (שציינו במנח"ח) וז"ל שבעה כלים היו צריכין במקדש מזבח לקרבנות, וכבש שעולין בו למזבח וכו' עכ"ל, הרי להדיא דהכבש והמזבח הם שני כלים נפרדים, והם שני כלים מהשבעה כלים שהיו במקדש).

אלא לכאור' מוכח מכמה מקומות דכבש נחשב כחלק מהמזבח, חדא דתנן במדות פ"ג מ"ד אחד אבני הכבש ואחד אבני המזבח וכו' ומביאין משם אבנים שלימות שלא הונף עליהם ברזל, ולכאור' מהיכי תיתי שיהא בכבש דין של אבנים שלימות ולא תניף עליהן ברזל, וע"כ דנחשב כחלק גוף מהמזבח, וכן מבואר בגמ' לקמן ד' פ"ז ע"ב דאי אור מזבח כמזבח דמי, אור כבש נמי ככבש דמי, ולכאור' מה"ת למימר הכי, וע"כ דהוה חלק מהמזבח. (אלא די"ל דסבר הש"ס מסבא דאם אור מזבח כמזבח דמי ה"נ בכבש, ואין ראייה דוק).

וגם מדברי חידושי מרן רי"ז הלוי בספרו פ"א מביהב"ח הי"ז מוכח לכאור' דכבש הוא כגופו של מזבח ממש, וז"ל אולם נראה דאע"ג דעיקר הלאו דולא תעלה במעלות וגו' אינו שייך לכבש דוקא וכש"נ מ"מ שפיר מוכח מהך קרא דעושין כבש למזבח וכו', ומשום דנראה דעיקר הך לאו דולא תעלה במעלות וגו' בקדושת המקום תלי כו' דקרא לא קאסר רק על מזבחי וזה רק במקום הכבש שהוא עצמו תורת עליו לכ"ד עכ"ל, וכן מפורש בלשון הר"מ שם בפ"ב הט"ז שכתב ארבע קרנות של מזבח ויסודו ורובעו מעכבין וכל מזבח שאין לו קרן ויסוד וכבש ורובע הרי זה פסול שארבעתן מעכבין וכו' עכ"ל. והוא מסוגיא דדף ס"ב. עיי"ש כע"ז, הרי להדיא דיש מזבח שאין לו כבש, ויש מזבח שיש לו

ובתוס' שם בד"ה כבש מנין, כתבו וז"ל וא"ת לר' יהודה דאמר עזרה מקדשת כמזבח אמאי איצטריך את לרבווי כבש, הא כיון דירד ע"ג רצפה יעלה כ"ש כבש, וי"ל דשמא הא דעזרה מקדשת כמזבח היינו כשרין להקטיר עליה אבל פסולין לא להכי איצטריך קרא עכ"ל, והנה לפי מה שנתבאר בדברי התוס' לעיל ד' כו ע"ב אין מקום לקושייתם כלל, דהרי בדין את המזבח נתחדשה דכבש כמזבח, ולא רק דכבש מקדש, כמו רצפה (ואפי' לפי"ד הר"מ נמי צריכין להבין קושייתם, דהרי פשיטא דרצפת העזרה אינה בגדר כלי שרת לקדש פסולין), ואולי י"ל דזה נכלל בתירוצם, כלומר דהא גופא טעמא דכבש מקדש נמי פסולים משום דכבש כמזבח.

אולם אפשר דיש לדון טפי, דיש לחקור אם הכבש והמזבח הוי חפצא אחד וכלי אחד וכמו הארון והכפרת, או לא, דהן שני כלים נפרדים, והנפק"מ כגון לפי מש"כ המנח"ח מצוה צה דכל הכלים אינם מעכבין בהקרבת הקרבנות חוץ ממזבח הנחושת כי הוא העיקר עיי"ש, וה"נ אם איכא מזבח וליכא כבש יהא תלוי בשאלה הנ"ל אם יעכב או לא, ועוד נפק"מ לכאור' אי בעי משיחה בפני"ע או לא (אלא דבזה י"ל דאף להצד דנחשב כחלק מן המזבח, נמי בעי משיחה כיון דהוה חלק בפני עצמו), וכן לכאור' נפק"מ גבי דין הולכה, אם צריך להוליכה למזבח, או דסגי ג"כ להכבש, ובכל מקום נקטי לשון הולכת אברים לכבש ודו"ק.

עכ"פ, לפי"ז אפשר יש לומר דהרמב"ם סב"ל דהכבש והמזבח הם שני כלים נפרדים וא"כ ע"כ הא דתנן דכבש מקדש לאו מדין כבש כמזבח הוא, אלא מעלה בפני עצמו, משא"כ תוס' פליגי על זה וסב"ל דהוה כלי אחת. (ואפשר יש קצת

כבש, וגם מדכלל הרמב"ם עם קרן יסוד ורבו דכל הני הם גופה של מזבח, וגם ממה שסיים שם הר"מ דמדת ארכו ורחבו וקומתו אינם מעכבין, וכל הני נמי מגוף המזבח איירי, מכל זה נראה לכא' פשוט דהכבש נחשב כחלק מגוף המזבח והוי כלי אחד, ורק דסיב"ל להרמב"ם דאפי"ה לא היתה בכחה לקדש לולי מעלת כלי שרת דהרי לית ליה להר"מ הך דרשה דאת המזבח לרבות כבש כמזבח וכמשנ"ת, ואין תמיה בזה היאך שייך למימר הכי על חלקה של גוף המזבח, דהרי תוס' ג"כ מודי דבעינן הדרשה של את המזבח. [אבל צ"ע על הלשון המאירי דשבעה כלים היו צריכין].

ולכא' לפמשנ"ת בדברי הרמב"ם דהכבש מקדש כדין שאר כלי שרת, יש לעיין אמאי מצינו דנשתנו בדין קידושם, דבכלי שרת מיבעי ליה בגמ' ד' פז. אם מקדשים אליקרב לכתחלה או לא, ואילו בכבש מבואר שם ע"ב דנקט הש"ס בפשיטות דמקדש נמי אליקרב לכתחלה, עי"ש דאם אויר, כבש כבש דמי יכולין להעלות את הפסולין למזבח, וכן אפי' אם לאו כבש דמי יכולין לגרור אותם, וכן מצינו בד' פח. דנשתנו עוד בדין קידושם, דכלי שרת אינן מקדשין רק את הראוי להן, וכגון דכלי לח מקדשין את הלח וכו', משא"כ בכבש לא מצינו דמקדשה רק את הראויין לה וצ"ע.



הרב מאיר מייער

כולל תפארת שלום

בדין דם בהמה טמאה אם נאסר באיסור טומאה

יהודא אף כשטמאו ב"ה לא טמאו אלא דם שיש בו רביעית משום שיכול לקרוש ולעמוד בכזית. ובתוס' שם מבואר ב' מהלכים בהא דדם נבילות מטמא לב"ה ומהלך א' הוא משום דדם הוא כבשר בכ"מ ועד"ז הא דדם נבילה מטמא הוא מסברא דהוי כבשר, ומהלך ב' הוא דבכ"מ ל"ה דם כבשר ורק בנבילה מטמא דמרב' מקרא דהוי כמו בשר.

ותוס' הוכיח כן מסוגיא דפסחים כ"ב. דמקשי' התם בהא דדם מותר בהנאה אף דנאסר באכילה ולא משני כמו דמשני התם אחלב וגיד דכשותרה נבילה בהנאה הוא וחלבה וגיד הותרו, משמע דל"ה בכלל בהמה וע"כ הא דדם נבילה מיטמא אינו משום דהוי כמו בשר וע"כ הא דמיטמא הוא דילפי' מקרא.

ותוס' מוכיח עוד מסוגיא במעילה יז. דילפי' מקרא דדם שרץ מיטמא ולא מיטמא משום דהוי כשרץ וע"כ דדם ל"ה כבשר, אבל בסנהדרין ד. מבואר בתוס' דבמעילה ילפי' מקרא דמצטרף אם הבשר דמטמא משום דהוי כבשר ושיעורן בכעדשה כבשר אבל אם מטמא רק משום דהוי כבשר הוי צריך שיעור יותר מכעדשה דכי מיקריש מפחית טפי והוי אין שעוריהם שווה, ותוס' מבאר עד"ז הא דדם נבילה אינו מצטרף אם הבשר דהוי אין שעוריהם שווה.

בגמ' כריתות ד: כל חלב וכל דם לא תאכלו מה חלב מיוחד שחלבו חלוק מבשרו ואין מצטרפין אף דם שדמו חלוק מבשרו אין מצטרפין, אוציא דם שרצים הואיל ואין דמן חלוק מבשרן מצטרפין. וברש"י בד"ה אף דם וכו'. אף דם הטמאים הואיל ודמן חלוק מבשרן דיש על הדם איסור כרת משום דם מה שאין כן כבשר אין מצטרפין אפי' משום טמא.

ומבואר בסוגיא דדם שרץ ליכא ע"ז איסור דם ואסור משום איסור שרץ ומצטרף אם בשר השרץ, ודם בהמה כיוון דאיכא עליו איסור משום דם אינו מצטרף אם בשר לחייב משום בשר טמאה, ויל"ע בהא דמרב' דדם שרץ מצטרפין אם הבשר אם הריבוי הוא עיקר דין דדם שרץ אסור משום שרץ או דבלא"ה אסור משום שרץ רק דבלא הריבוי ה"א דאף דאסור מ"מ אינו מצטרף משום דל"ה שעוריהם שווה דדם שיעורן ברביעית והבשר בכזית, והריבוי הוא דהוי כבשר ושיעורן בכזית ומש"ה מצטרף אם הבשר.

והנפק"מ הוא בהא דדם בהמה טמאה אינו מצטרף אם הבשר דיל"ע אם הדם נאסר באיסור טומאה ואינו מצטרף או דלא נאסר משום טמאה.

בגמרא שבת עז. דתניא ר"י אומר ששה דברים וכו' דם נבילה ב"ש מטהרין וב"ה מטמאין, אמר ר"י ברבי

מתיר ומשמע דבלא"ה הוי חל על דם ומשמע דהוי חשיב גופא דזיבחא [כמבואר שם לה. דרך על גופא דזיבחא חל פיגול] ומשמע דהוי בכלל בהמה, ועוד שמעתי להעיר מסוגיא דמעילה יב: בהא דמקזי דם בהמת קדשים מועלין בה ומבואר שם בסוגיא דדם ל"ה כמו חלב דאין מועלין דכיוון דאינו יכול לחיות בלא דם הוי כמו גופא הרי להדיא דהוי חלק מהבהמה ואיכא על הדם הדינים דעל הבהמה וצריכים לחלק בזה בין קדושת קרבן דהוי גם על דם מאיסור טומאה דאינו חל על דם.

ומ"מ יש לדון אף דל"א דם כבשר מ"מ יתכן דבלאו קרא אסור באכילה משום טמא דיש לאסרו משום יוצא מן האסור, וכ"מ ברמב"ם פ"ו ה"א דדם חגבים ודגים טמאים אסור משום דהוא תמצית גופן כמו חלב בהמה טמאה הרי אף דל"ה בכלל הריבוי דשרץ אסור משום יוצא, וכן הוכיחו אחרונים מסוגיא דבכורות ז: דחלב בהמה טמאה נאסר משום יוצא אף למ"ד דדם נעכר ונעשה חלב וע"כ דגם על דם איכא איסור יוצא [וצ"ת לשיטת התוס' דדם כבשר א"כ צ"ת דמשמע דהאסור הוא רק משום יוצא].

אבל יל"ע דהרי בדבר האסור משום יוצא הרי נחלקו תוס' והרמב"ם אם לוקין ע"ז דשיטת הרמב"ם בפ"ג מאכ"א הוא דאין לוקין על דבר דאסור משום יוצא, ובתוס' בחולין ס"ד. בד"ה שאם מבואר דלוקין גם על איסור יוצא, דתוס' מקשה ל"ל קרא על ביצת שרץ שאם רקמה ואכלה לוקין הרי בלא"ה לוקין משום יוצא מן האסור.

ולשיטת הרמב"ם דאין לוקין ניחא דבלא קרא אינו מצטרף לאסור משום

ועד"ז יתכן דהשאלה הנ"ל אם דם טמא מיטמא משום טמא רק אינו מצטרף או דאינו מטמא כלל יתכן דתלי בב' מהלכים דתוס' הנ"ל, דלמהלך א' דתוס' דדם כבשר י"ל ע"ד שכתב תוס' לגבי הסוגיא דמעילה דבלא קרא ה"א דטמא ומ"מ ה"א דאינו מצטרף דהוי אין שעוריהם שווה וילפי' מהפסוק דהוי כבשר ושיעורן כבשר ומש"ה מצטרף, ועד"ז י"ל דדם שרץ בלא קרא ודם בהמה טמאה מטמא משום טמא רק דאינו מצטרף דדם שיעורן ברביעית ומש"ה צריך קרא דמטמא דהוי כבשר ושיעורן בכזית ומצטרף אם הכשר.

ולמהלך ב' דתוס' דל"א דם כבשר לכאור' צריך קרא דאסור משום טמא ובלא קרא ה"א דאינו מטמא ולא רק דאינו מצטרף.

אבל יש לעי' דלענין טומאה הרי מבואר היטב דתלוי בזה אם הדם הוי כבשר דאם הוי כבשר מיטמא אפי' בלא קרא, דבטומאה איכא דין בשר ומש"ה רק אם דם הוי בשר מטמא אבל באיסורין הרי ליכא דין בשר וחל על כל הבהמה אף להצד דל"א דדם בכשר מ"מ הל"ל דאסור משום טמא כיוון דהוי חלק מהבהמה, אבל לכאור' מסוגיא דפסחים דמוכית תוס' דל"א דם כבשר מוכח ג"כ דל"ה בכלל הבהמה דהרי תוס' מוכיח שם מהא דהגמרא אינו מדחי דם מותר בהנאה דהוי בכלל היתר נבילה דמותר בהנאה, ומשמע בתוס' דעל הצד דל"ה כבשר ל"ה בכלל בהמה ומוכח דרק אם דם הוי כבשר הוי בכלל בהמה משום דהוי כבשר אבל אם ל"ה כבשר אינו חשיב בכלל בהמה.

אבל צ"ת דבזבחים מ"ג מבואר דהא דלא חל פיגול על דם הוא משום דהוי

הרמב"ם בפ"ו מאכ"א ה"א דהאוכל כזית מן הדם במזיד וכו' ומבואר ברמב"ם דהשיעור הוא בכזית, והגר"ח ביאור ברמב"ם דהשיעור כזית באוכל ומשקים אינו תלוי אם הוי אוכל או משקה רק אם האיסור הוא באכילה או לא, א"כ דם דהאיסור הוא אכילה השיעור הוא ברביעית אף במשקים א"כ יל"ע לשיטת הרמב"ם ביוצא מטמא כיוון דהלאו הוא בלשון אכילה הוא בכזית.

ועוד יל"ע לשיטת התוס' בובחים ק"ט. בד"ה עולה דמשקים דאכלם בדרך אכילה שיעורן בכזית ומצטרפין אם אוכלים א"כ יל"ע דעד"ז הל"ל דדם טמא שקרש דמצטרף אם הבשר לאסור משום טמא וצ"ע בזה.

טמא דכיוון דאין לוקין עליו אינו מצטרף למכות, אבל לשיטת התוס' צ"ע דגם בלא קרא הרי לוקין עליו משום יוצא וא"כ מאי צריך קרא דמצטרף וכ"כ צ"ע אמאי דם בהמה אינו מצטרף הרי בבכורות מבואר דחלב בהמה נאסר משום יוצא וא"כ הל"ל דמצטרף אם הבשר.

ויתכן בזה דיש לדון דאם האיסור הוא רק משום יוצא הוי השיעור ברביעית כמו כל משקין ומש"ה אינו מצטרף אם בשר דהוי אין שעוריהן שווה, אבל אם הוי דם כבשר הוי השיעור בכזית והוי שיעוריהם שווה.

אבל יל"ע במשקים היוצאים מן האסור אם השיעור הוא ברביעית, דשיטת



מדור הערות והארות

הרב יצחק לאנדאו

כולל דחסידי גור

בענין ריקודין ומחולות בליל ל"ג בעומר

ראינן מכל הני שיטות שסוברים שאבילות נוהג בליל ל"ג בעומר וא"כ צריך להבין על מה סומכין העולם שעושין מחולות וריקודין בליל ל"ג וזה אסור בימי אבילות כמבואר במ"ב ס"ק ג' ובאמת המ"ב בעצמו בס"ק י"א כתב שיש מקילין להסתפר בערב של ל"ג בעומר, וצ"ב.

כדי ליישב הקושיא לכא' נראה שסומכין על עוד שיטה שהובא בש"ע הרב שם בסעיף ה' שסוברין בתחילת ליל ל"ג כבר פסקו מלמות ואין נוהגין אבילות רק ל"ב ימים והמ"ב שסבר עד הבוקר (ורק במ"ב ס"ק י"א מביא שמקילין ע' שם בשער הציון אות י"ב וז"ל בא"ד ומ"מ אחרי שכמה מקילין גם בערב שלפניו להסתפר לא נמנעתי להביא דעתם בפנים עכ"ל אבל חזינן דבאמות הוא מחמיר) סבר כשיטות שמתו ל"ג ימים וזה שיטת הגר"א ולבוש ע' בשער הציון אות י"ב והעולם סומכים על השיטה שסובר שלא מתו אלא ל"ב ימים, וע' במור וקציעה (שהובא בשער הציון הנ"ל) שזה שכתוב הרמ"א ולא מבערב (שאסור להסתפר בערב) הכוונה יום שלפניו כמו שאומרים ערב שבת ערב יו"ט אבל בליל ל"ג בודאי מותרין.

עוד י"ל ליישב מנהג העולם ע' פרי חדש בס' תצ"ג אות ב' אף שהוא קאי על

ע' ס' תצ"ג סעיף ב' כתב המחבר נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר שאז פסקו מלמות תלמידי רבי עקיבא ואין להסתפר עד יום ל"ד בבקר וע' שם במ"ב סק"ז שאפי' ביום ל"ד נמי מתו ומשום זה מחמירין עד הנץ החמה העיקר הפסקה היה ביום ל"ג וביום ל"ד מתו רק מעט. הרמ"א כתב בסעיף הנ"ל שהמנהג שמסתפרין ביום ל"ג וע' שם במ"ב ס"ק ח' הטעם דס"ל דביום ל"ג פסקו לגמרי מלמות. הרמ"א כתב דהמשך דבריו וז"ל ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב וע' במ"ב ס"ק י' דהיינו לאחר שתנץ החמה והטעם דמקצת היום ככולו.

הרמ"א בסעיף ג' כתב שבהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ר"ח אייר אלא שאסור להסתפר מל"ג בעומר ואילך אעפ"י שמותר להסתפר בל"ג בעומר בעצמו וע' במ"ב ס"ק י"ד שמסביר כל הג' שיטות וע"ע בביאור הל' ד"ה יש נוהגים שמבאר הביאור בשיטת המחבר ורמ"א.

המ"ב הנ"ל כתב בחצי עיגול שאפי' השיטה הג' הנ"ל שסוברים שמתחילים לספור ל"ג ימים רק אחר ר"ח, ביום ל"ג עצמו אומרים מקצת היום ככולו.

במקצת מן הלילה לכא' נראה אף בדעת
רמ"א בליל ל"ג יכולין לומר כן. ע' במ"ב
ס"ק י"א שמביא מא"ר שאפי' מקילין
להסתפר בערב מ"מ לענין נשואין לא
מקילין.

דעת המחבר שזה שאסור להסתפר עד יום
ל"ד בבוקר שפוסק דלא אמרין מקצת היום
ככולו בלילה אלא ביום אבל כתב הפרי
חדש שכאן יכולין להקל ולסמוך על
הפוסקים דס"ל דמקצת היום הוי אף



הרב שמעון יחזקאל שרגא הלוי שנעק

ראה"ח בכולל יטב לב דסאטמאר

הערה בענין נטילת ידים לסעודה שלישית בש"ק אחר תפילת מנחה

נטילה ראשונה לא שייך לברך כיון שלא היתה לשם נטילה ולא שייך לברך עלי' וצונו כיון שלא עשאה לשם ציווי ואף בנטל בראשונה לשם דבר שטיבלו במשקה כיון שיי"א שלא תיקנוה א"כ לדעתם אין כאן שום ציווי לברך עלי'.

וא"כ לכא' בנוד"ד כיון שכבר נטל לצורך תפילה איך שייך לברך אח"כ אח"כ כשנוטל לצורך אכילה הא לא הסיח דעתו והש"ע והרמ"א חוששין לשיטת הראה שא"צ כונה המכשרת לאכילה לענין ברכה, ולומר דמיד אחר שכבר פסע מתפילת י"ח בלחש הסיח דעתו מכוין דסתם ידים כשר לברכה ורק לתפילה צריך נטילה א"כ עכשיו שכבר גמר התפילה כבר לא נזהר משמירת ידים ג"כ קשה לומר כן דא"כ נמצא מי שהתפלל תפילת י"ח ואח"כ באמצע חזרת השץ נזכר ששכח מוריד הגשם או יעלה ויבוא דצריך לחזור האם יימר שצריך נטילה לא שמענו מזה ולא מבואר בפוסקים כן וע"כ דלא חשוב היסח הדעת במשך כל התפלה א'.

וע"כ העצה הטובה היא שקודם נטילה לסעודת ג' יטמא ידיו כדי שיתחייב ודאי בנטילה שני' ויכל לברך וכדמבואר

בענין מה שנהוג שמיד אחר תפילת מנחה בש"ק עושין נטילה כדין לצורך סעודה שלישית עם ברכת נטילת ידים ולכא' יש לעיין בזה דמכיון דכבר נטל ידיו לצורך תפילה ולא הסיח דעתו דמיד אחר תפילת מנחה עושה נטילה א"כ לא הסיח דעתו.

ולענין עצם הנטילה לצורך שלוש סעודות לק"מ דזה כבר מבואר בש"ע בס' קנ"ח ס"ז נטל ידיו לדבר שטבולו במשקה ואח"כ רוצה לאכול לחם יש מי שנראה מדבריו שאין אותה נטילה עולה לו ואצ"ל אם נטל ידיו שלא לאכול ואח"כ נמלך ואכל הג"ה ואם לא הסיח דעתו יטול בלא ברכה ע"כ.

והיינו דנחלקו הרשב"א והרא"ה אם צריך כוונה המכשרת לאכילה דהרשב"א סובר דצריך כונה כמו בתרומה אם נטל ידיו ולא נתכוון ידיו טמאות ולכן אף נטילה לחולין שתיקנוה משום סרך תרומה כעין תרומה תיקנוה אבל הרא"ה חולק דבחולין א"צ ולכן לכתחילה ודאי חוששין לשיטת הרשב"א וכדמבואר בש"ע בס' קנ"ט סי"ק, וכבר מבואר כאן ברמ"א דיטול בלא ברכה כדמ"ר במ"א דנטילה של עכשיו לא שייך לברך דשמא יצא בנטילה ראשונה ועל

א. ובאמת גדולה מזו מצינו שנחלקו מ"א וא"ר בס' רל"ג בשבת כשמפסיקין במכירת המצות אם צריך ליטול שנית לתפילת מוסף דמ"א סברי דצריך אא"כ לא הסיח דעתו וא"ר חולק דא"צ ליטול שנית דב"ז שהיא בביהכנ"ס מסתמא לא הסיח דעתו וכאן לכ"ע לא חשוב הסח הדעת.

בפרמ"ג דכל המח' רשב"א והרא"ה כשנטל ידיו לטיבולו במשקה אבל לא היתה היפוך כוונה שלא יעלה הנטילה לשם פת בזה נחלקו אם צריך כוונה אבל אם היתה כוונה להדיא שלא יעלה הנטילה לשם פת לכ"ע יכול ליטול שנית עם ברכה ומש"ה כשיוצא מבהכ"ס והנטילה א' רוצה רק לצרכיו ויודע שמיד אח"כ יעשה נטילה שנית א"כ חשוב כהיפוך כוונה ושפיר יכול לברך וא"כ בניד"ד כשנטל לצורך תפילה כאן שיודע שמיד אחר תפילה יטול ידיו לצורך סעודה ג' א"כ חשוב היפוך כוונה שלא יעלה הנטילה רק לשם תפילה ולכ"ע יכול לברך שנית בשלמא כשנטל סתמא אז מספיקא א"י לברך.

והערעוני בזה דלפ"ז דאפשר דיש לישב מה שאין רוחצין לתפילת מעריב דבאמת תפילת מנחה שפיר יעלה לתפילת ערבית דשניהם תפילה וכל הטעם דצריך ליטול לסעודת ג' רק משום דהיתה היפוך כוונה דבזה לכ"ע סגי לברך ולא משום שהסיח דעתו אחר תפילה מנחה קודם סעודה ג' א"כ שפיר עולה הנטילה קודם מנחה לערבית דא"כ היסח הדעת ושניהם תפילה.

אולם כ"ז רק לימוד זכות על מנהג העולם שאין נזהרין הן לטמאות את עצמן קודם סעודת ג' והן מה שאין רוחצין קודם מעריב אבל להלכה צע"ק לסמוך על זה בפרט דממ"א שם לא מבואר כן ואף דהפרמ"ג בס' קס"ה משמע קצת דנקט כן לדינא אולם ע' בפרמ"ג בה' פסח בס' תע"ג דנסתפק אם יכול לסמוך על הא"ר ע"כ לדינא צ"ע על מה סומכין העולם.

בביאור הלכה בס' קנ"ט בס"ק ד"ה ולכתחילה דבלא היתה כונה המכשרת לאכילה דאינו יכול לברך כשנטל ידיו שנית דשמא כבר יצא כדעת הרא"ה דטוב שיטמא ידיו כדי שיתחייב ודאי בנטילה שנית ואז יכול לברך ב.

ועוד יש לתמוה על מנהג העולם שאחר סעודה שלישית דמתפללין מעריב ורוב העולם אין עושין נטילה קודם תפילה ומבואר במ"א בס' רל"ג ס"ק ח' דאם נטל ידיו לאכילה ואכל מ"מ צריך ליטול לתפילה כיון שלא נטל לתפילה ומסתימת הלשון משמע דאף בלא הסיח דעתו כן כיון דצריך נטילה מיוחדת לתפילה ולא סגי בנטילה לשם אכילה וכן מבואר בהדיא שם במ"ב דמ"א מחמיר אף בלא הסיח דעתו לעשות נטילה לתפילה וא"כ כשמתפללין מעריב אחר סעודה שלישית אף אם לא הסיח דעתו צריך לעשות נטילה לשם תפילה.

ואפשר דיש ליישב מנהג העולם במה שמיד אחר מנחה שנוטלין לסעודה ג' עם ברכה ע"פ שיטת הא"ר דע' בס' קס"ה דמבואר בש"ע ס"א העושה צרכיו ורוצה לאכול יטול ב' פעמים על הראשונה מברך אשר יצר ועל השניה מברך על נט"י ומ"א ס"ק ב' מקשה דכיון שכבר נטל נטילה א' הא"ך יטול שנית עם ברכה הא בס' קנ"ח ס"ז מבואר בדבר שטיבולו במשקה דיטול שנית בלא ברכה וע' בא"ר דמתרץ דהכא שמכוון בראשונה שלא יהא לאכילה לכ"ע יכול לברך שנית משא"כ בס' קנ"ח שלא כיוון בפירוש שלא תהא לאכילה לא יכול לברך שנית וההסבר בזה כדמבואר

הרב יושע עסטרייכער

בנידון קמח קמח דהוי לח בלח

בלח אף שנתבטל קוה"פ כדינו, חו"ג באמצע הפסח ואוסר התערובות.

ומתחלה נעתיק בזה דברי פרמ"ג סימן תס"ז משב"ז סקי"ח: דקמח גופא אם נטחן גס עם הסובין י"ל דודאי אם אופה לפסח דחו"ג דסובין אין נבלל יפה וצריך לרקד הקמח יפה יפה שיהא דק ונבלל יפה אז דין לח בלח הוי, עכ"ל.

ולפי"ז כתב הערוגת הבושם סוף סימן קכט שאין להשתמש באותן קמח הנקרא ראזעווע, כיון שהם חו"ג, רק שצריך לדקדק לרקד הקמח יפה.

וכן ביד יהודה סימן ק"ט סק"א ד"ה מיהו זה נראה וכו' כתב דאין לאכול בפסח מקמח שאינו מנופה יפה מהסובין שבהם.

ומבואר דס"ל לדבר פשוט דקמח שאכן מרוקד יפה שפיר חשיב כלח בלח ממש ול"א בהו דחו"ג. ולכא"ל לפי המבואר בריש דברינו דרק בקמח שהוא כאבק ממש דינו כלח בלח, ולא כשהוא קצת גס יותר מקמח, יש לדון בזה טובא, דגם סובין קטנים העוברים דרך נקבי הנפה הרי במציאות אפשר להפרידם משאר הקמח, ול"ד לגוף הקמח ממש שא"א בשו"א להפרידן זמ"ז, שהרי הם אבק ממש, דאף סובין הדקין ביותר לעולם אינן אבק ממש. וממילא דמוכח מהפרמ"ג וש"א דגם בדברים קצת גסים יותר מאבק ממש, ג"כ דינם כלח בלח.

ק"ט בש"ך סק"ג מבואר דנקט כרוה"פ דקמח בקמח דינו כמו לח בלח.

והטעם לזה מבואר בשוע"ה סימן תמ"ז ס"א: "תערובות לח בלח שהן נבללין יפה שאי אפשר להפרידן זה מזה כגון קמח מתבואה חמוצה וכו' ואי אפשר למעט קמח מן התערובות שלא יהיה בו משהו מן קמח של איסור", עכ"ל.

ולפום ריהטא בפשטות עיקר טעם הדבר הוא משום דקמח הוי כאבק ממש יותר משאר דברים יבישים, וממילא שא"א להפריד חלק אחד מחבירו, ולפי"ז בדבר שאינו אבק ממש לא מיקרי לח בלח רק נחשב כיבש. [וכעין דוגמא לדבר, לענין לישא בשבת בסימן שכ"א לענין בר גיבול דרק קמח ועפר שהם אבק ממש מיקרי בר גיבול דע"י נעשו גוש אחד, אבל דברים אחרים כמו אפר וחול הגס דאינו אבק ממש, רק גדולים קצת יותר מקמח מיקרי מידי לאו בר גיבול דלא נעשו גוש אחד ע"י הלישה].

אמנם העומד לנגדו הם דברי הפוסקים לענין קמח למצות שדנו האחרונים באותן המקומות שיוורדים גשמים בעת הקציר, הרי בודאי מצוי חיטים מצומחות מעורבים בשאר החטים, ויש בזה חשש של חוזר וניער בפסח, דהכלל הוא שתערובות לח הלח שנתבטל קודם הפסח אינו חוזר וניער, אבל תערובות יבש ביבש או יבש

בסולת כזה, וממילא שמוכח שא"א לומר דרק באבק ממש הוי לח בלח, שהרי גם הסולת גופא שבזמנא לא היה כעין אבק ממש, רק קצת גס יותר מאבק.

ובגוף דברי הפרמ"ג כתב באמרי יושר ח"ב סימן ט' להעיר דהרי דינו כלח בלח הואיל והמצה כבר נאפה קודם הפסח, שוב אינו חו"ג [וכמבואר בפוסקים סימן תנ"ג ס"ג, עיי"ש בטו"ז ובפרמ"ג באריכות, ובשו"ע סימן תנג סח העיקר הטעם משום דנעשה כל המצה גוף אחד ע"י האפי' הוי כלח בלח] ורק לענין לאפות בפסח גופא אסור, דקודם האפי' מיקרי יבש, ומש"ה באופה בפסח גופא דמתחדש טעם חדש בפסח חו"ג. וממילא דבנאפה קוה"פ דאין מתחדש שום טעם חדש בפסח, אינו חו"ג. [או מטעם השו"ע דנעשה כגוף אחד].

ובפסחא זוטא ברכת הפסח הוספה לסימן ב' אכן מגי' בגוף דברי הפרמ"ג (לפסח) [פסח].

[אגב, בענין ביטול חיטים מצמחות בשאר החיטים, דעת המנח"י כלל לט אות ט"ז. דחיטים מצומחות הו"ל מבשא"מ עם שאר החיטים, "דאותן חיטים שצמחו יש להם טעם אחר, משאר הקמח שלא צמחו". והיד יודא (שם) הקשה עליו מדברי הראשונים דחמץ במצה מיקרי מב"מ ולא מבשא"מ. אמנם לפי מה שנתברר לאחרונה ע"י מומחים שמצד המציאות אותן החיטים מצמחות יש להם טעם מתוק יותר משאר חיטים, לק"מ, דהן אמת שחמץ ומצה הוי מב"מ, וכמו שהוכיח היד יודא מדברי הראשונים, מ"מ חיטים מצומחות שאני מסתם חמץ דהרי יש להן טעם אחר משאר החיטים, ולא מחמת החלק החמץ שבו, רק מחמת המתיקות שבו, ודוק].

שו"ר שהפרמ"ג גופא הרגיש בזה, שהרי ציין לזה מהמג"א הלכות יו"ט סימן תצ"ח סק"ח (וכ"ה במג"א סימן ש"י סק"ח) דגם אפר באפר דמי לקמח ומיקרי לח בלח, הגם דאפר אינו אבק ממש כמו קמח [וכנ"ל לענין לישא דאפר הוי לאו בר גיבול], עכ"ז מיקרי לח בלח לענין תערובות, ממילא דשפיר י"ל דה"ה בסובין היורדין דרך נקבי הנפה מיקרי ג"כ לח בלח, דכיון שהם דקים כ"כ שעוברים כבר דרך הנפה שפיר חשיב כגוף הקמח ממש, ושוב מתערב יפה יפה בהקמח. וגם יש לציין לדברי החק יעקב תמ"ז סקי"ז דפת שנתערב ביין ומסנן את היין מיקרי לח בלח, דאף אם נחוש דגם ע"י הסינון היטב, עכ"ז נכנס מעט חמץ בהיין, מ"מ כיון שהוא דק כ"כ ומתערב הוי לח בלח דאינו חו"ג תוך הפסח". הגם דשפיר יש לחלק בין סינון היין לניקבי הנפה, [דדרך לסנן היין בסודר ולא בנפה עם נקבים כמו בקמח], מ"מ מוכח מדבריו דנקט כיסוד זו, דמה שעובר דרך ניקבי הנפה או הסודר שוב חזר דינו כדין לח בלח.

ולפי"ז אין הפירוש דהעיקר דא"א לחלקם בנפרד, שהרי אפר באפר שפיר אפשר להפרידו, ועכ"ז מיקרי לח בלח, וצ"ל דהעיקר הדבר שיתחשב כלח הוא שיהא נבלל יפה יפה זב"ז ולא יהיו ניכרים בפני עצמו, ול"ד שא"א להפרידם.

ומה גם לפי מה שמבואר (משנה אבות פ"ה מט"ו בר"ב וברמב"ם, רש"י מנחות ע"ו ע"ב באריכות) לענין קמח למנחות דסולת הוא הגס יותר דהיינו מה שהנפה קולטות, ואילו הקמח הוא האבק היורד דרך ניקבי הנפה, מבואר שבימי חז"ל לא היה הסולת אבק ממש כקמח של זמנינו, רק היה קצת גס מזה וכעין אפר. ומסתבר דגם בימי הראשונים שהיה סמוך לימי חז"ל השתמשו

הרב משה אליהו ברייער

חיוב בדיקה ביוצא מביתו לכל ימי הפסח

אבל נראה שזה דווקא באוכל חמץ שלו שאז יש עליו חייב בדיקה, משא"כ בנידון דידן שאוכל מאוכל בעה"ב ונעשה כבני ביתו, ודאי אין עליו חיוב כמבואר בשו"ע הרב סימן תלב סעיף ח' וז"ל אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה עליהם עכ"ל, ומאחר שאין כאן חיוב בדיקה, נשאר החיוב בבית שיוצא ממנו תוך ל'.

ונראה לומר בנידון דידן אפילו לא נכנס בו הנכרי, אין כאן חיוב בדיקה, לפי שמקור דברי המשנ"ב להקל דווקא בנכנס בו הנכרי, הוא מדברי שו"ע הרב סימן תלו סעיף כב כמבואר בשעה"צ, ושם מבואר הטעם שכל שנכנס הנכרי לביתו, נעשה חמצו של ישראל המונח שם הפקר מאליו לנכרי זה שכשירצה ליטלו יטלנו, עיי"ש בקונטרס אחרון ס"ק יא, הרי מבואר דעיקר הטעם שצריך שיכנס בו הנכרי, הוא כדי שיהי' הפקר מאילו לנכרי, ובזמנינו הרי מוכרים גם כל החמץ לנכרי חוץ מעצם הדירה, נמצא דכבר קנה הנכרי כל החמץ והוא כאילו נכנס בו הנכרי.

ועוד נראה דמי שנוהג לנקות הבית מכל חמץ לפני יציאתו הרי מתבער כל החמץ לפני יציאתו על ידי כיבוד זה אף שאינו בודק לאור הנר, מכל מקום מעיקר הדין כבר שפיר יצא ידי חובתו בכיבוד זה, דהרי כתב התרומת הדשן הובא במגן

מי שיוצא מביתו לכל ימי הפסח ומוכר דירתו לנכרי, האם נפטר מחובת בדיקה, הנה המוכר ביתו ב"ד - נחלקו הפוסקים אם נפטר מחיוב בדיקה, דעת המקור חיים והחיי אדם שצריך לבדקן מאחר שלעת עתה הם ברשות ישראל, אמנם יש חולקין, החת"ס בסימן קלא מיקל כשמקיים מצות בדיקה בחדר אחר (מובא במשנ"ב סוף סימן תל"ו) וע' בדעת תורה שם שנקט כהחת"ס, והביא מהדע"ק דבזמן הזה כל המוכרים נוהגין כן, ובמשנ"ב כתב דאף דאין למחות ביד המקילין, מיהו המוכר ביום י"ג שפיר עדיף טפי.

אבל עדיין יש לדון אם נפקע חיוב בדיקה בזה, דהא בשוכר בית של נכרי ויוצא קודם פסח תוך שלושים, נחלקו הפוסקים בסימן תלו סעיף ג' אם נפקע ממנו חובת ביעור ממנו, ולכאורה דכל שכן בזה שהוא בית של ישראל בזמן שיוצא ממנו, ובמשנ"ב ס"ק לו פסק דאם נכנס בו הנכרי יש להקל, משא"כ בלא נכנס, ואע"פ שמחלק המחבר בין אם הוא מפרש או יוצא בשיירא דאז לא יקיים מצות בדיקה בזמנו, משא"כ בנכנס בבית אחר אינו צריך לבער בית הא"י שהרי יקיים מצות ביעור באותו בית אחר, וכתב המשנ"ב בס"ק כח בשם החק יעקב ס"ק ט"ז או הוא או הבעה"ב שדר אצלו דהו כשלוחו לבער חמצו, וא"כ בנידון דידן שנכנס לבית אחר אין חיוב עליו עכשיו שהרי יקיים הבדיקה בזמנו.

היוצא מזה דהמוכר ביתו בי"ד וכל שכן במוכר בי"ג נפטר לגמרי מחיוב בדיקה, ולפי זה מי שעדיין נמצא בביתו בזמן הבדיקה ורוצה לקיים מצות בדיקה, לא ימכור כל ביתו אפילו במכירת י"ד, דאם כן נפטר מעיקר הדין מחובת הבדיקה, וכנ"ל. ואפילו אם ירצה להחמיר ולבדוק כדעת החי"א ומקור חיים, הברכה בודאי לא יכול לברך דמעיקר הדין אין עליו חיוב בדיקה.

אברהם סימן תל"ג ס"ק כ' דהא דאין יוצאין ידי חובת הבדיקה ע"י כיבוד הבית היינו משום דבחורין וסדקין אין החמץ מתכבד ע"י כיבוד, ובדרך כלל בבתים שלנו אין חורין וסדקין המחייבין בדיקה, וכן מבואר בדעת תורה סימן תל"ג סעיף ב' בשם כתבי הד"ק עיי"ש, וא"כ שפיר יצא ידי חובתו של בדיקה ע"י כיבוד זה גם לדעת המשנ"ב והחיי אדם.



הרב יעקב ישראל ישרון הכהן קאהן

כולל להוראה

תמיהה בדברי שועה"ר בקונטרס אחרון סי' תנ"א סעיף י"ג.

ומה שתמוה ביותר הוא אף אם נאמר מאיזה טעם לחלק דטעם בשר הקלוש לא נאסר מ"מ מש"כ דכשנבלע בזאח"ז מהני הגעלה דלכאור' כשנבלע החלב ע"י האור הרי טרם שנבלע בכלי כבר נאסרה מן טעם הבלוע בכלי וכשנבלע החלב בכלי הרי גם על טעם הקלוש הבלוע מאוד בכלי כבר חל שם בב"ח ומה מהני הגעלה והי' ס"ד לדחוק בדבריו במה שכתב ואח"כ נבלע בהן חלב דרצה לומר שלא ע"י האור ונבלע החלב ע"י בישול וא"כ אין על הטעם הקלוש הבלוע מאוד שם בב"ח, אבל מדבריו נראה להדיא שהחלב נבלע ג"כ ע"י האור ממש"כ אח"כ וז"ל ומותר טעם הבשר ומותר טעם החלב שהן קלושין מאוד ע"כ נראה מדבריו דגם החלב בלוע מאוד כיון שנבלע ע"י האור וביותר נראה מדבריו בסעיף כ"ה וז"ל ואצ"ל כשמגעיל בכלי הבלוע מבב"ח שלדברי הכל יכול להגעילה וכו' ואע"פ שטעם הבשר והחלב לא נבלעו בו בבת אחת אלא בזה אחר זה מטעם שנתבאר למעלה עכ"ל ונתכוין למש"כ בקו"א סעיף י"ג, וצ"ב.

בענין מש"כ בקו"א עי"ג דכשנבלע בשר בכלי ע"י האור ואח"כ נבלע חלב ע"י האור מתיר ע"י הגעלה וכתב דאע"ג דלא נפלט לגמרי טעם הבשר מ"מ אותו מועט בלוע מאוד בתוכם עד שאינו נפלט מהם רק ע"י האור וקלוש הוא מאוד ואינו כדאי שיחול עליו שם חדש דהיינו שם בשר בחלב [רצ"ל אם ישתמש אח"כ בכלי לחלב] לפיכך די להם בהגעלה וכו' ומותר טעם הבשר עם מותר טעם החלב שהן בלועין מאוד הרי הן קלושין מאוד ואינן כדאי להיות נקרא עליהם שם בב"ח כיון שטעם בשר הי' קלוש מאוד קודם שנבלע בו החלב אין שם חדש יכול לחול על טעם קלוש הזה וכו' עיי"ש.

והנה מש"כ דעל טעם בשר הקלוש שבלוע מאוד בכלי אינו חל עליו שם חדש של בב"ח הוא חידוש גדול דלכאור' הרי הוא בליעה אחת עם טעם הבשר שהוא גסה יותר ואינו בלוע מאוד כ"כ וכיון שחל על טעם בשר זה שם בב"ח מפני מה אינו חל על טעם הקלוש נהי לאחר הגעלה דאז לא נשאר בכלי אלא טעם הקלוש ובלוע מאוד אבל קודם הגעלה כשנבלע בהם החלב זה צ"ב.



הרב ישראל צבי הלוי ראטענבערג

הערה בענין שני תבשילין שעל הקערה

יותר מגרמא שאינו אלא עצם. ובישולא דאמר רבינא אינו רק טעם בשר, וכמו"כ הביצה יכול להיות במקום הבשר הב', ע"כ. ונראה קצת מדבריו דהביצה הוי כבישולא שמעלתו שהוא נחשב כבשר כיון שנתבשל עם בשר, וא"כ אולי הי' מקום לראות שהביצה תהי' מבושלת עם בשר, ע"כ ואבקש מכל הקוראים שאם ידוע לו ממנהג כזה או שיש בידו לפרש הב"ח שאין כוונתו לזה שכל ימנע טוב מבעליו.

וברכתי להמערכת שתזכה להרבות פעלים לתורה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, אמן.

נתעוררתי שהביצה שמשימין על הקערה צריכה להיות מבושלת עם בשר, ואפרש דבריי, בטור סי' תע"ג כ' שמביאון קערה ועלי' ג' מצות וכו' וב' תבשילון א' נגד פסח וא' נגד חגיגה וכו' ונוהגין בבשר וביצה, ע"כ ומקור הדברים הוא בפסחים קי"ד מאי ב' תבשילין, אמר ר"ה סלקא וארוזא וכו' ר"י אמר צריך ב' מיני בשר, רבינא אמר אפי' גרמא ובישולא, והקשה זקני הב"ח דרוב הראשונים פסקו כרב יוסף דבעינן ב' מיני בשר, ולמה שבק הטור להו' ופסק בשר וביצה, ומתרץ הב"ח דכיון דרבינא דהוא אחרון אמר אפי' גרמא ובישולא, א"כ בשר שפסק הטור הוא ודאי



מדור זה נתנדב ע"י הרבני הנגיד הרב חיים פסח ריינער

מדור מילי דאגדתא

הרב קלמן יהושע אשכנזי

ראה"כ סטאנאסלוב

פרשת בא

ידוע מספרים הקדושים ובזוהר הקדוש האריך בזה הרבה, דיציאת מצרים הוא ראשית צמיחת כלל ישראל להיות לעם, ונקרא בספרים **"לידת כלל ישראל"**, והנה כשנתבונן קצת נראה שהרבה דברים שנעשה בזמן יציאת מצרים בפנימיות הדברים ובמעט התבוננות היה בהם לימודים גדולים ויסודות נאמנים בדרכי העבודה האמיתית, דכיון שהיה התחלת בנין כלל ישראל רצה הבורא עולם ללמד את בני ישראל שורשי העבודה, וזמנא קא גרים בזמן ההתחלה שהכל בתר רישא גריר. ונבאר זה עד כמה שידינו כהה מגעת.

א

לקיים סיפור יציאת מצרים באופן הידור, דזה ידוע דאם רוצים להכניס בלב הנער שיכנס בלבו ולא ימוש ממנו לאורך כל הימים, צריך לדבר עמו הדברים באופן שחוק ושמחה כמו שלב הנער אוהב, משא"כ אם יספר אותו ביבשות בלא חיות לא יסאר הדברים בלבו וכבולעו כך פולטו, והנה התכלית של כל המכות הוא כדי שיוכלו לספר לבניו גדלות הבורא ולהכניס בהם אמונה באלקי ישראל, לכן עשה ה' המכות דייקא באופן שחוק כדי

בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו וכו' ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וידעתם כי אני ה'.

וברש"י 'התעללתי' שחקתי, ומבואר כאן בפסוק שחוק מעצם המכות שנלקו המצרים עוד עשה ה' שיהיה באופן שחוק והתעללות, וצ"ב הטעם למה עשה ה' דייקא המכות באופן זה ומאי מעלה יש בזה.

(א) בדרך צחות קצת יש לומר דהיה בזה סיבה מאת ה' כדי שיוכלו בני ישראל

כנ"ל, וחוז' מזה יש בו תועלת 'וידעתם כי אני ה' היינו שגם הוא בעצמו יכיר כל חלק שבו לא רק הנשמה אלא גם החומר והגוף יידעו כי אני ה'.

ג) באופן אחר נראה לבאר הכוונה מאת ה' בעשיית השחוק דייקא, דהנה מבואר כאן בקרא שהשחוק במצרים היה בזה שהכביד ה' את לבו 'כי אני הכבדתי את לבו וכו' את אשר התעללתי ומבואר להדיא שזה היה השחוק, ונראה שרצה הקב"ה להראות לישראל הפנים האמיתיים של היצה"ר וכח הרע שאין להם שום דיעה והוא מתהפך מדעה לדעה והיום אומר כך ולמחר כך, וזה ראו ישראל בכל מכה שהיה פרעה שהיה הפכפך ומחליף דעתו מיום ליום שהיום אומר אשלח ומחר אומר לא אשלח, ופרעה מרמז על היצה"ר דכן הוא כל פיתוי היצר.

וזהו 'למען תספר את אשר התעללתי' שחקתי, ומזה יראה שאין להיצה"ר דעה אמיתית רק הכל שוא שמתחלף לפי העת.

ד) ולפי פשוטו היה בזה תשלום מידה כנגד מידה, שכיון שבחמש מכות הראשונות כשעדיין היה לבו כבד עשה שחוק ממשה בכל מכה שאמר שישלח ובסוף חזר מזה, לכן שילמו לו מדה כנגד מדה בחמש מכות האחרונות שיחליף דעתו מיום ליום והשב לו גמולו בראשו.

שיוכל האב לספר לבניו הקטנים מכל השחוק שנעשה במצרים (כגון מה דאיתא במדרש ויושע, שפרעה היה הולך בכל חוצות ישראל ואמר היכן משה ואהרן עומדים ונערים קטנים של ישראל משחקין ואומרין לו היכן אתה הולך ומי אתה מבקש, ואומר להם משה אוהבי אני מבקש, והם אומרים בכאן הוא עומד ואחרים אומרים במקום אחר ע"כ) ואז יכנס הדברים בלבם ולא ימוש ממנו עד עולם.

ובזה מדוקדק לשון הפסוק 'למען תספר באזני בנך וכו' את אשר התעללתי במצרים' היינו שמחויב דייקא לספר לא רק מעצם המכות אלא גם מההתעללות והשחוק ששיחק ה' במצרים, והטעם 'וידעתם כי אני ה' דרך כשהסיפור היה באופן זה יהא נחקק ידיעת ה' בלב בניו ויידע כל ימי חייו כי אני ד'

ב) או יאמר על דרך זה באופן אחר קצת, דהנה הקשו המפרשים על לשון הפסוק 'וידעתם כי אני ה' דלכאורה הו"ל לומר 'וידעו כי אני ה' היינו הבנים שמזה מיירי כאן הקרא, ונראה שכוונת הקרא לומר שהתכלית מהסיפור של מה ש'התעללתי במצרים' הוא לא רק בשביל בניו הקטנים, אלא גם תועלת לעצמו כיון שכל אחד יש לו ג"כ חלק ילדות מצד החומר שבו וחלק החומר אינו מקבל התפעלות אלא כשהסיפור הוא באופן שחוק, וזה המכוון 'למען וכו' את אשר התעללתי במצרים' דיש בזה תועלת לבניו



ב

שמאי איכפת ליה אם יאמרו או לא יאמרו חשש לזה, ואם כן כל שכן כשכל היציאה הוא בשקר בודאי יאמרו משה בדאי הוא ולא מצינו בשום מקום שמשה חשש לזה, והוא קושיא עצומה.

והיתה צעקה גדולה במצרים אשר כמיהו לא נהיתה וכמיהו לא תוסיף, ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו, (שמות יא, ז).

וצריך ביאור הענין שהובטחו בני ישראל שלא יחרץ כלב לשונו, דלכאורה מאי מעליותא היה בזה, דאחרי שנאמר שיהיה צעקה גדולה במצרים מה שלא היה ולא יהיה, ובמצב כזה מה נפקא מינא אם הכלבים צועקים או לא הרי צעקת הכלבים בטל בששים ברוב צעקת כל מצרים ואינו מעלה ומוריד צעקת הכלבים לכולם, ואם כן איזה טובה הוא לבני ישראל שלא יחרץ כלב לשונו, וטעמא בעי.

מלחמת היצר הוא בהדרגה

ונראה לבאר, דהנה ידוע דהדרך להיכנס לשערי עבודת ה' הוא רק באופן קימעא קימעא, ולא כמו שיש רבים שרוצים מיד בהתחלת עבודתם להתחיל בקול רעש גדול, ואדרבה זה הכל מתחבולות היצר שבזה הוא מנצח את האדם כיון שלא שייך לעלות בסולם העולה בית אל אלא בהדרגה לאט לאט, וזה לעומת זה דרך היצר הרע כשמפתה את האדם לרע הוא ג"כ הולך קימעא קימעא וכמאמרם ז"ל (שבת קה, ב) 'כך

דבר נא באוני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב.

ובאר החיים הקדוש (פרשת שמות ג יח) דקדק על הא דנצטוו לשאול דרך ערמה, ובידים היה לבקש מתנות שלא בדרך שאלה ולא היה מעכבים לתת כיון שנפל ממילא פחד מצרים עליהם, ואמאי הוצרכו לשקר דרך שאלה שאינו ראוי לבני ישראל שהם זרע אמת, ושקר לא יעלה על לשונם, ובפרט שבגאולת מצרים נתגלה כבוד ה' שהוא אמת ואמיתי בעולם, ולא ראוי להתגלות זאת ע"י דרך שקר דוקא, וכי אי אפשר להתגלות האמת בדרך אמת לבד.

ועוד קשה הא דאמר משה כל פעם לפרעה דרך שלשת ימים נלך שזה שקר וערמה, ומאי איכפת ליה שיאמר תיכף האמת שרוצים לצאת לגמרי. ואם תאמר שהקב"ה עשה זאת כדי שירצה לרדוף אחריהם, גם זה היה יכול הקב"ה לעשות כמו שכתוב (שמות יד, ה) "ויהפך לבב פרעה" וגו', הרי לבו של פרעה היה ביד הקב"ה וברצונו הכבידו וברצונו הפכו, והיה יכול לגרום שירדוף גם בלאו הכי, ומדוע היה נצרך שיהיה בדרך שקר, שאמר נלכה נזבחה לאלקינו דרך שלושת ימים כי חג ה' לנו.

וביותר תמוה מאוד דבמכת בכורות מבואר שאמר משה דוקא 'כחצות' כדי שלא יאמרו כמה רגעים משה בדאי הוא (כמבואר ברש"י), ואף

הלילה, וכמבואר בקרא 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' דכל השתלשלות היציאה היה צריך להיות קימעא, לכן נצטוו לא לצאת מביתם מיד בחצות ורק כשהאיר היום הלכו עוד מדריגה במדריגת היציאה שיכלו לצאת עכ"פ מבתיים אולם אכתי לא הרשו לצאת ממצרים אלא בחצות היום וגם זה רק יציאה לזמן על שלשה ימים, דכן הדרך הנכונה ביציאה מכוחות הרע.

ואולי זה היה כוונת פרעה שהקפיד דייקא שיצאו מיד כבר בלילה ולכאורה מאי איכפת ליה אם ייצאו עכשיו או בעוד י"ב שעות והעיקר שהוא לא מונוע אותם, (והטעם שפחד כיון שהוא בכור צ"ע דכיון שהוא מסכים על היציאה איזה עונש מגיע לו) וכן צ"ב דמבואר במדרשים שצעק 'הרי אתם משוחררים לגמרי' וקשה אמאי התנהג לפנים משורת הדין שהרי הם ביקשו רק לשלשה ימים ומה הוא הנדיבות הלב לגרשם לגמרי

ואפשר שכיון שהיה ראש הקליפה וידע מסוד זה שבעבודת ה' אין נכנסין בבת אחת אלא אדרבה זה גורם משבר ואין לזה שום קיום, לכן ברוב רשעותו כשראה כי כלתה אליו הרעה רצה להפיל את ישראל בזה שייצאו מיד ממש בלי שום שהיה כלל ואז ממילא יפלו ממדריגתם ומשום הכי לא נתן הקב"ה רשות אפילו לצאת מפתח ביתם מיד כדי שיהיה הכל בהדרגה קימעא קימעא.

[ובדרך רמז י"ל שהענין שהיה דייקא קימעא קימעא, הוא משום מדה

הוא דרכו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך והיום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו לך עבוד עבודה זרה' דבדרך אחר לא יוכל להפיל את האדם, ולכן זה לעומת זה על דרך ומאויבי תחכמני אופן המלחמה עם היצר צריך שיהא גם כן בהדרגה דבבת אחת לא שייך לנצחו, אלא הדרך הנכונה הוא לעשות כמו דרך היצר להתחיל מעט מעט עד שילך ממדריגה למדריגה וכן הלאה.

ובזה מיושב על נכון הא דהוצרכו לומר שיוצאים רק לשלשה ימים והרכוש נוטלים רק דרך שאלה ולא אמרו שיוצאים לעולם ונוטלים הרכוש לעולם, אף שנראה כאילו יש בזה דבר שקר, דבאמת אין כאן שום דררא דשקר, דכיון דיציאת מצרים מרמז על היציאה מרשות היצר כידוע מכל הספרים, היה דייקא להיות באופן קימעא קימעא שבאמת לא יצאו רק על שלשה ימים ולא לקחו הכלים לגמרי אלא דרך שאלה דאי אפשר לצאת מרשות היצר מיד לגמרי אלא בתחילה הוא אומר ליצרו שהוא יוצא לזמן מועט ועוד מעט הוא יחזור, וכך הלכו ממדריגה למדריגה עד שביעי של פסח שיצאו לגמרי מרשות המצרים ולקחו הרכוש למתנה, וזה לימוד גדול בתחבולות המלחמה עם כוחות הרע שצריך לילך בהדרגה ולא למחר השעה, ומשום הכי שפיר היה בזה אמת לאמיתו דכן הוא הדרך האמת לאמיתו, דוקא לאט לאט, קודם ליום, ואח"כ לגמרי.

ואפשר משום הכי לא נתן ה' רשות לצאת בליל שימורים בחצות

שלא יתגלה זאת לכל עובד ה', שאם יתגלה זאת יאבד הכל].

ובזה נראה לבאר דבהבטחת של לא יחרץ כלב לשונו נתגלה לישראל החשיבות למעלה אפילו של דבר קטן.

דהנה נראה דהא שלא חרצו הכלבים לשונם, לא היה בזה נס מיוחד מאת ד', אלא כיון שהקב"ה בכבודו ובעצמו ירד למטה בגילוי שכינה, וכמאמר בעל הגדה "ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך אני ולא שרף אני ולא השליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" ועוד מבואר בהגדה שם "ובמורא גדול זה גילוי שכינה", ולכן מגודל התגלות השכינה שהיה אז נפל במיילא עליהם פחד ורעדה עד שאפילו שהכלבים בטבעם דרכם לצעוק לא הוציאו הגה מפיהם מרוב פחד ה' והדר גאוונו, ובפרט שכולם צועקים הוי ג"כ צריכין לצעוק עמהם כפי טבעם.

אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה - אפילו על פעולה הקטנה מאוד - אפילו אם הפעולה הוא בע"כ, מ"מ כיון שנתקדש שם שמים עי"ז בדין הוא שיטול שכרו משלם

והנה בסוף פרק שירה אמרו חז"ל (וכן הוא בילקוט שמעוני פרשת שמות יא, קפז) רבי ישעיה תלמידו של רבי חנינא בן דוסא התענה חמש ושמונים תעניות, אמר כלבים שכתוב בהם (ישעיה נו, יא) "והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה" יזכו לומר שירה? ענה לו מלאך מן השמים ואמר לו, ישעיה עד מתי אתה מתענה על זה הדבר וכו', שלחוני מן השמים להזדקק אליך ואמרו, כלבים כתיב בהם (שמות יא,

כנגד מדה, דכמו שפרעה לא התחיל לעבוד עם בני ישראל מיד בעבודה קשה, אלא בתחילה היה בפה רך שאמר להם שיתן להם כסף, עד שהתחיל בעבודה קשה, והרמז בזה שכן דרכו של היצר שהולך מעט מעט, ופרעה נמשל ליצר הרע כידוע, לכן מדה כנגד מדה אופן היציאה היה זה לעומת זה באופן זה שקודם לא הרשו אפילו לצאת מבתיהם ואח"כ לא הרשו לצאת ממצרים עד חצות וגם זה רק לג' ימים, ואחר כך יצאו לגמרי].

הכלבים שתקו מרוב התגלות השכינה

ועל דרך זה יתבאר ג"כ הענין שלא יחרץ כלב לשונו, דהנה נראה שהיה כוונה עמוקה מאת ה' בזה, ללמד יסוד זה של לילך בהדרגה, שהוא אחד מן היסודות הנחוצים מאוד להאדם הנכנס לשער העבודה, דהנה הטעם שהאדם אינו רוצה לילך בהדרגה הוא שאומר בלבו מה שזה דבר קטן כזה ואינו מחשיב דברים קטנים וכל זה הוא מתחבולות היצר שבזה מוציא האדם מעבודת ה' לגמרי, אולם האדם צריך ללמוד מן היצר שהולך בפיתויו מעט מעט ומחשיב כל דבר קטן על דרך זה צריך האיש הנלבב לילך בדרכי העבודה להחשיב קטן כגדול, שהיצר הרע והיצר טוב שניהם מנגחים זה עם זה ואי אפשר ליקח אחד מחבירו רק מעט מעט על ידי להרגילו ונעשה שולט על חבירו לאט לאט, משום הכי חביב כל כך הפכים קטנים מאוד שרק זה הדרך שיכולין להצליח [ואפשר שיסוד זה גילה לנו יעקב אבינו ומשום כי נלחם עמו שרו של עשיו

ימנע הקב"ה לשלם שכרו הראוי לו בכפלי כפלים, משום שיש לו מלחמת היצר על כל דבר קטן ובדין הוא שיטול שכרו.

ובזה מובן התכלית שלא יחרץ כלב לשונו, דאחרי שנצטוו ישראל להתעסק בשני המצוות פסח ומילה, גלוי וידוע היה לפניו יתברך גודל השברון רוח שהיו ישראל נתונים בשעת יציאת מצרים, שהיו משוקעים במ"ט שערי טומאה, והיה חשש גדול שיחשבו מחשבת יאוש שאינו שווה כלום מעט המצוות שיעשו אחרי שמשוקעים הם בעומק הטומאה, ויתרשלו ח"ו בקיום המצוות, לכן היה בזה כוונה עמוקה שלא יחרץ כלב לשונו ויקבלו הכלבים שכרם על זה, וזה יהיה נחמה לבני ישראל ויתן חיזוק לנפשם אחרי שיראו שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה וכל דבר קטן חשוב ומרוצה לפניו, וזה יתן חוזק לנפשם לעשות המצוות בלב שלם ובנפש חפצה.

ז) "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו", ולא עוד אלא שזכו לעבד עורות מצואתם, שכותבין בהם תפילין ומזוזות וספר תורה, על כן זכו לומר שירה. ע"כ.

ויש בזה חידוש גדול, דהרי לפי דברינו לעיל דכל שתיקת הכלבים היה מרוב פחד ורעדה שנפל עליהם, נמצא שזה לא היה תלוי בבחירתם, כי נפל פחד ה' עליהם, ואף על פי כן קבלו שכרם שזכו לומר שירה, ומזה רואים גודל טובת הבורא, שאינו מקפח שכר משום בריה על דבר קטן כגדול, ואפי' על דבר שלא היה לו בחירה והיה מוכרח לעשותו, וזה כמים קרים על נפש עיפה שלא יפול האדם בנפשו ויאמר מה שווה העבודה הקטנה שלי, אחרי שאני רחוק מאד מעבודת השם השלימה, אלא יקח מוסר השכל מהכלבים שקיבלו שכרם אפילו על דבר שלא היה תלוי בבחירתם, וכל שכן האדם בעל בחירה שכופה את לבו הערל אפילו רק במקצת, וודאי שלא



פשוט דאדרבה כיון שהתורה הוא דבר נצחי ושייך לכל יהודי באשר הוא שם, היה נאה שדייקא יינתן לדור שהיו ונתגדלו במצרים להורות שהתורה הוא נחלת כל יהודי מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין, וזה לא היה נראה אם היה ניתן בדור אחר שיותר הגון.

ובזה יתבאר על נכון אמאי היה הצורה של יציאת מצרים דייקא באופן ערמה ושקר, דכיון שנתנית התורה היה דייקא

ובאופן אחר יש לבאר הא דהצורה של יציאת מצרים היה בערמה [כמו שהקשינו לעיל אות א]

בהקדם די ש להבין הענין מדוע דור מקבלי התורה היו דייקא הדור שהיו משוקעים במ"ט שערי טומאה, דמסברא חיצונה היה יותר ראוי לחכות על הדור השני שלא היו כבר במצרים ונתגדלו כבר בקדושה להם יאה ונכון להיות מקבלי התורה, אלא הביאור בזה

שהוא תורת אמת, ליתן מקום לכל יהודי באשר הוא אף שהוא מונח במקום חושך ואפילה, בעלמא דשיקרא, מכל מקום יש לו מקום להיאחז בתורתנו הקדושה, ולטעום מזיו הדרה, ויתרומם על ידה לרום המעלות מבירא עמיקתא לאיגרא רמה ולהידבק באור האמת.

לדור שהיו במצרים, להורות שהתורה הוא שייך לכל יהודי באשר הוא שם, אפילו לא יצא לגמרי מקליפת היצר שהוא שקר ויש לו אחיזה במדת השקר גם כן שייך אצלו יציאת מצרים ומשום הכי היה צריך שגם היציאה בעצמה יהיה דייקא באופן שקר שהוא לכאורה ההיפך הגמור מהתורה

ד

גם עם חלק הרע שיש בו, והנה ידוע מספרים הקדושים דענין יציאת מצרים אינו נחלת העבר אלא כל יהודי יש בו ענין גלות מצרים ויציאת מצרים, דכשאדם משוקע בתאוותיו הוא נקרא שהוא בגלות מצרים, ושמתיגבר וכופה את יצרו הוא כאילו יצא ממצרים, ולכן היה יציאת מצרים דייקא בשקר ובערמה להורות שזה האדם אף כשמנצח היצר עדיין הוא נשאר בבחינת הרע וצריך לעבוד את השם בשני היצרים חלק הרע וחלק הטוב.

גם כשמנצח את יצרו צריך לידע שהוא נשאר עם חלק רע

ועל דרך זה באופן אחר קצת יש לבאר מדוע היה דרך שקר שביקש הקב"ה שיאמרו שיצאו רק לג' ימים, וכן מה שאמר שישאלו כלים, ע"פ מאמרם ז"ל (ברכות נד, א) בכל לבבך בשני יצריך, והביאור הפשוט בזה, דבאמת כל זמן שהגוף והנשמה שרויין ביחד לא שייך להיפרד מן הרע לגמרי, [חוץ מאברהם ודוד שמבואר בבה בתרא טז א שביטלו היצר הרע לגמרי] אלא התכלית לעבוד ה'

ה

מה המדה כנגד מידה יש בשני דברים אלו, ובשלמא בהא דזכו שיאמרו שירה מובן שפיר, דהרי אליבא דאמת שירה הוא ההיפך הגמור מטבע הכלב, וכמבואר בקושית רבי ישעיה שם 'כלבים שנאמר בהן והכלבים עזי נפש יזכו לומר שירה'; דשירה הוא כל כולו תוצאה של הכנעה והכלבים כולו עזות, ובפרט ששירתם הוא 'בואו נשתחוה ונכרעה' שהם דברי הכנעה וזה ממש היפך הגמור של עצם מציאות הכלבים, אלא כיון שלא חרצו לשונם ועשו

כח המעצור הוא יסוד בקיום התורה

באופן אחר יש לומר עוד התועלת בהא שלא יחרץ כלב לשונו, שהיה בזה לימוד בגודל הנחיצות להרגיל את עצמו ליתן מעצור בקרבו ולא לילך שולל אחרי תאוותיו ושרירות לבו וזה יסוד בקיום כל התורה דלכאורה יש לדקדק בדברי המדרש שמבואר דקבלו הכלבים שכרם לומר שירה וגם שיעשו מצואתם עורות לתפילין, וצ"ב דהרי הכלל הוא שמידות השי"ת הוא מידה כנגד מידה, ויש להבין

בליל היציאה שתכלית היציאה הוא קבלת התורה, רמז לנו שנדע שכח המעצור הוא קיום התורה, וזה נודע ע"י שראו השכר שקבלו הכלבים על שנעצרו לצאת שיעשו ספרי תורות מזה, ומזה ראו לקח ומוסר בגודל ענין כח המעצור מעשות רעה, והכל מפחד ה' והדר גאוונו שמלא כל הארץ כבודו וכשישים דעתו לזה שכבודו מלא עולם יתמלא פחד מלעשות רעה ויתן רסן לתאוותיו, וזה אפילו מדבר הוא מאוס דהיינו צואה אם יש בה דבר שהוא כבוד ה' נעשה מזה ספר תורה ולא פחות מזה שהדבר מאוס ביותר נעשה חביב וקדוש ביותר, ועוד יותר דלאו דוקא דברים הנגלים דהיינו לא יחרץ כלב לשונו אלא אפילו דברים הפנימיים והנסתרים מקבלים שכר על זה, ואדרבה עוד יותר על שזכה שנעשה חלק מספר תורה ממש, שמקדש שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי.

היפך טבעם, דכלבים בטבעם נובחים וצועקים, והם הפכו את טבעם, זכו למדריגת שירה היפך טבעם, וזה שפיר מידה כנגד מידה, אבל השכר של עשית תפילין מצואתם צ"ב מה מידה כנגד מידה יש בזה.

ולולי דמסתפינא הייתי מחדש, לפי דברינו לעיל דשתיקת הכלבים היה מחמת פחד ה' שנפל אליהם, יש לומר דבנוסף לזה מחמת רוב פחד נעצר מקום יציאתם ולא יכלו לצאת מרוב פחד, (וכן הטבע כשיש לאדם פחד) ועל זה באו על שכרם שעושים מצואתם ספר תורה תפילין ומזוזה, להורות לנו דיסוד קיום התורה הוא כשיש לאדם כח המעצור, ובלא זה אין לתורה שום יסוד וקיום.

ובזה י"ל שזה היה הענין של לא יחרץ, שרצה הקב"ה ליתן לישראל הדרכה ומוסר לדעת מה הוא יסוד התורה, ודייקא



היא יוצאים בלילה, ונראה שהיה בזה ענין שיהא דייקא כך וצ"ב.

ב] ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה שימורים לכל בני ישראל לדורותם (שמות יב מב)

ולכאורה יש בפסוקים סתירה דכאן מייחס היציאה ללילה ובהמשך כתיב (שם יב, נא) "ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם", הרי שיצאו ביום ולא בלילה. ובגמרא (ברכות ט, א) כבר נתקשו בזה.

ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי גם אתם גם בני ישראל וכו'

וצריך ביאור כל הענין שסיבב הקב"ה כך, שאחרי כל העקשנות של פרעה וכבר הסכים לשלח את בני ישראל, נהפך הקערה על פיה ועכשיו היו הבני ישראל המעכבים לצאת, כאילו הודה לטענת פרעה שלא רצה להוציאם, ואף לפי המבואר בחז"ל שלא רצה להוציאם בלילה כנגבים באפילה, אינו טעם מספיק, דהוה ליה להקב"ה להשאיר הכבדת הלב של פרעה עד חצות היום כיון דבמילא לא

ג] וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית

וצ"ב מאי הענין שעל ידי הדם על הפתח הם זוכים לחמלת ה' ומה המעלה בזה דייקא שזה מעורר חמלה מאת ה', ועוד צ"ב מאי שנא מכת בכורות משאר המכות שלא הוצרכו לעשות היכר לחלק בין ישראל למצרים ובמכת בכורות הוצרכו לסימן של דם על הפתח להבחין ביניהם למצרים, והרי גם במכת דבר ושאר מכות הפלה ה' בין בני ישראל למצרים, ולמה נצרכו כאן להבדלה מיוחדת.

ויש לומר בביאור הדברים, דמבואר בכל המדרשים דכל תכלית המכות והאותות היה להכניע עומק טומאת מצרים, דעיקר טומאת מצרים היה שכוחי ועוצם ידי, ואמר ג"כ מי ה' אשר אשמע בקולו, דפרעה אחז עצמו לאלוה, וזה נכנע ונתבטל בליל פסח באמירת פרעה "קומו צאו", דאז נשפל לגמרי גאות מצרים עד לעפר, וראו כולם כי ה' הוא האלהים.

אולם באמת הטומאה של מצרים היה גם כן במקצת מושרש בבני ישראל, ואף כשכבר באו המכות עדיין היה בהם שמץ של דופי כיון שהיו עסוקים כל הזמן האם פרעה מניח כבר לצאת או לא, וזה פגם באמונה כאילו שהדבר תלוי בפרעה ונעשה טבע שני להם שהכל תלוי ברצון פרעה, והאמת הרי הוא ד'אפס בלתך גואלנו' והכל תלוי בידו הגדולה, לכן למען טוהר האמונה שרצה הקב"ה להכניס בבני ישראל, עשה כזה מצב שיעמדו כבר

במצב שפרעה כבר מסכים להוציאם ואף על פי כן אין יוצאים עד ציווי השם, ובזה יתחילו להרגיש "שיציאת מצרים הוא כשעלתה ברצון השם ואינו תלוי כלום בדעת פרעה" דהרי הא קמן אנו כבר במצב שאין פרעה מעכבנו מלצאת, אדרבא הוא ממהר אותנו לצאת ועדיין אין יוצאים, אלא מאי דיציאת מצרים תלויה רק בידיו של השי"ת, ומבואר על נכון הכוונה בכל ענין זה.

ובזה יתבאר הא דבמקום אחד מייחס היציאה לבלילה ובמקום אחר לביום, שבאמת היה שני בחינות ביציאת מצרים, החלק הראשון היה הכנעת העבודה זרה של 'כוחי ועוצם ידי' שהיה בין במצרים ובין בבני ישראל במידת מה, וחלק זה נעשה באמת כבר בלילה בזה שצעק פרעה בקול גדול ומבוהל "קומו צאו", שאז הוכרח פרעה להיכנע וטומאת מצרים הושפלה, ואז נכנע טומאת מצרים לגמרי וגם בבני ישראל בזה שעל אף שקבלו רשות מפרעה לצאת לא יצאו מצד ציווי השם, אז הראה ה' לעמו ישראל דאפס בלתך גואלנו, ורק השי"ת לבדו הוציאם, (וכמאמר בעל הגדה 'עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים ברוך הוא וגאלם' הוא ולא אחר.) ונמצא דחלק הרע של המצרים נכנע בלילה וחלק הרע של ישראל נכנע ג"כ בלילה, נמצא שבליילה זה דוקא שנכנע חלק הרע של מצרים נתגלה חלק היציאת מצרים של ישראל ג"כ שראו בחוש שאין לזה שייכות כלל עם פרעה רק הכל ביד ה', וממילא נתקיים שפיר הפסוק ליל שמורים הוא לה' א)

ובזה נראה לבאר עומק הענין של הדם על הפתח, דהנה ענין שחיטת הפסח מבואר בחז"ל שהיה בזה ביטול עבודה זרה, כיון שעבדו המצרים לטלה, והנה לפי דברינו היה גם בבני ישראל שמץ קטן מבחינת ע"ז בזה ששמו מבטחם על פרעה וזה נתבטל בחצות הלילה כשקבלו רשות לצאת ולא יצאו עד שיקבלו רשות מאת ה', וזה ענין הדם על הפסח שמורה שביטלו העבודה זרה שהיה בהם ומניחים על הפתח דייקא להורות שאין יוצאים מפתחיהם עד שיעלה רצון מאת הבורא ברוך הוא וזה הוא ביטול עבודה זרה של המצריים מצד ישראל.

[וגם] דם המילה להורות כיון שהדם הוא הנפש והנפש הוא הרצון כמ"ש אם יש את נפשכם ופירש"י רצונכם, וע"י נתינת דם המילה על פתחיהם הראה שכל הרצונות שלהם כולם משעבדות רק לה' לבדו.]

ומיִישב שפיר הא דהוצרכו לזה במכת בכורות ולא בשאר המכות, דבשלמא בשאר המכות אין מקום שיקבלו ישראל דהמכות הוא עונש למצריים על שהעבירו את ישראל וזה לא שייך על ישראל, משא"כ במכת בכורות שהיה הזמן של ביטול העבודה זרה וזה היה כל עיקר הענין שם וכיון שגם ישראל היה בהם שמץ מזה הוצרכו ליתן דם על הפתח להורות ענין הנ"ל שלא יצאו עד שיקבלו ציווי מאת ה' ובזה הכניעו החלק העבודה זרה שהיה בהם וראויין לגאולה, דבלאו הכי מאי שנא ישראל מן המצרים.

להוציאם מארץ מצרים, (ב) הוא הלילה הזה שמורים לכל בני ישראל לדורותם, לידע כי רק ה' הוא הגואל ולא אחר, והחלק היציאה של הגוף כפשוטו נעשה אח"כ ביום, דרך אחר שנתגלה לישראל בברירות שרק הוא כביכול בידו הגאולה יכלו לצאת ביום גאולת הגוף ג"כ, ואין שום סתירה בפסוקים וזה וזה אמת, דהגאולה היתה בלילה וביום ושניהם אמת, וזה ענין שבין ביום ובין בלילה נקראים שיצאו ממצרים.

וזה הוראה לדורות, שחלילה וחלילה אם מגיע תקופה כזו ואנשים תולים דברים כאילו הם ביד בשר ודם, צריך לדעת שהכל אין ואפס, וכמו ששמעתי מיהודי ברוסיה, שכאשר הרשע האפיקורס סטאלין מת, היהודים בכו, כי כיון שייסד את שיטת הקומוניזם היה נותן אוכל לכל העיר, וכעת בכו מי יתן להם לאכול. ואף שהוא גזל את הפרנסות ולא היו יכולים לחיות בהרחבה, אבל כבר היו רגילים שהוא נותן לחם ומה יהיה כעת. ולמעשה מיתתו היתה ישועה. כמו כן במצרים, בני ישראל היו רגילים שהכל ביד פרעה, וכל שיח ושיגם היה האם הוא כבר נותן רשות או לא, שבעיניהם היה פרעה המחליט בכל הענין. והרבונו של עולם רצה להשריש בבני ישראל את האמונה עד הסוף, להראות שאין הוא צריך הסכמת פרעה, ולהודיע לעיני העמים במשך י"ב שעות שאף שפרעה אומר שיצאו אומר הקב"ה שלא יצאו כעת, ונתהפך הגלגל, משה רבינו אומר לא לצאת, ופרעה אומר כן לצאת.

הלא דבר הוא, וגם קשה מאוד האיך שייך לומר חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, האם שייך בכלל לדמות מה שלא היה אצל האדם מעולם, ובפרט יסורים שלא הרגיש מעולם, האיך שייך לתת חיוב על זה.

ולפי דברינו נתיישב היטב, דכיון דהתכלית היה שיכירו ישראל שאין שום כח בפרעה, היה צריך דייקא שפרעה ישאר חי כל הזמן [לא בשביל עצמו לראות שיש בורא עולם לבדו, אלא] כדי שישראל לא יאמרו אילו היה פרעה חי היה בו כח שלא לשלוט עליו, על כן היה צריך לישאר חי כדי שיראו שעכ"ז אין לו שום כח בכלל ואינו נחשב לכולם ממש, וזהו וידעתם כי אני ה', שהכל תלוי רק ביד ה' ולא ע"י אחר.

ולפי זה יש לפרש ביאור בעל הגדה 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולכאורה הו"ל לומר 'כאילו היה במצרים', אלא דבאמת זה אי אפשר במציאות לדמות בפרט לדמות יסורים שלא הרגיש מעולם, אלא הכוונה שבביל פסח צריך כל יהודי להגיע במדריגה זה שלא יתלה שום כח בשום דבר ויתלה הכל במי שאמר והיה העולם, וזהו 'חייב אדם לראות את עצמו' לראות הכוונה שיגיע למדרגה 'כאילו הוא יצא ממצרים' שיצא מבחינת עבודה זרה שהיו ישראל במצרים שהיה בהם שמץ בטחון בפרעה שסברו שיש כח עצמי מה שהאדם יכול לעשות בעצמו עד שנזדככו בביל פסח, ובמדריגה זאת צריך להגיע בכל שנה ושנה בביל פסח לידע ולהתברר באמת

[ואולי זה היה הכוונה בציווי ה' 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, דאם יצאו מפתח ביתו שלהם היה בזה קצת הוצאה (דכן הוא הדרך כשאחד נוסע למקום הדבר הראשון הוא לצאת מפתח ביתו וזה נקרא התחלת הנסיעה) ומשום הכי נאסר להם כאן, כדי שיתגלו שלא התחיל בכלל אפילו קצת היציאה שלהם רק עד שנתן להם רשות על זה, ודעת לנבון ניקל שע"י איסור זה היה להם פנאי להתבונן שלא התחיל אפילו קצת הגאולה שלהם בלא רשות, ואפשר שזה היו מספרים זה לזה בשעת אכילה המצה בלילה שרק הוא המציל והמושיע ולא אחר כלל, והוא הלילה הזה לה' שמרים לכל בני ישראל לדורותם, וזה היה עיקר המצוה להם לספר זאת לבניהם, ולכאורה מה יש להם לספר הלא גם בניהם ידעו וראו כל האותות והמופתים, אלא שמסתבר שבניהם שאלו "מה נשתנה הלילה הזה" שפרעה בעצמו ביקש שנצא תיכף ומיד והקב"ה לא מניחנו, ובזה קיימו מצות "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה'" שאינם תלויים בפרעה בכלל והשרישו בהם האמונה שלימה שאינם תלויים רק בהקב"ה לבד, א"כ חל החיוב ג"כ עלינו לספר זאת לבנינו, וזהו עיקר תשובת "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלוהינו משם, שרק הוא המוציא - הוא ולא אחר".

ועל פי זה שפיר יכול לישב פליאה עצומה דפרעה עשה עצמו לאלוה והוא ורק הוא לא רצה לשולחם ולעבור פי ה' בגלוי, ואחר ככלות הכל הוא לבדו נשאר חי,

שרק ה' הוא לבדו הוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים.

ובדרך זה יש לבאר טעם הגון הא דנקרא המצה מיכלא דמהימנותא, דהנה בהגדה אנו אומרים 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, עד שנגלה עליהם מלך מלכי הקב"ה וגאלם', ולכאורה זה סותר מה שמבואר בקרא דהחפזון היה מצד המצרים ולכן לא הספיק בציקם להחמיץ 'כי גורשו ממצרים' ולמה שינה כאן 'עד שנגלה מלך מלכי המלכים וגאלם', אלא הביאור לדברינו דזה גופא רצה בעל ההגדה לומר שבלי פסח נתגלה שאף מה שהמצרים גרשו אותם היה בשביל

שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה והוא גאלם. ואפילו מה שהבצק לא נתחמץ הוא ג"כ רק על ידי השגחת ה' לבד ואין למצרים שום תפיסת יד בהגאולה

[ודרך] רמז יש לומר מה שמבואר בשם האריז"ל שלא שיין להיזהר ממשוהו חמץ אלא בסיוע ממועל שמלאכים ישמרוהו וצ"ב דלכאורה יש בזה דרך הטבע כמו כל דבר שאם שומר הוא יכול ומ"ש שמירה מחמץ משמירת שאר דברים. ונראה שהכוונה שבפסח נתברר דגם דברים שנראה שהוא ביד האדם כמו שמירת דברים גם זה רק מידו הגדולה ואין שום דבר שאינו תחת ידו וממשלתו וד"ל].

ח

בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו (שמות י, א). **וברש"י:** והתירה בו.

וצ"ב מה נתינת טעם הוא זה שיבא להתרות כיון שאני מכביד לבו, לכאורה איפכא מסתברא כיון שבמ"לא הוא מכביד לבו אמאי ילך להתרותו.

[ב] ידוע קושיית הרמב"ם שהרבה לתמוה על כל ענין הכבדת הלב שהכביד הקב"ה את לב פרעה, הרי מידותיו של הקב"ה הם בצדק וביישר ולכן לעולם אינו מבטל מהאדם הבחירה, והכל ביד האדם להטות לבבו לטוב או לרע ח"ו ואיך נהפכה כאן הקערה על פיה וניטל הבחירה מפרעה ע"י שהכביד לבו ועוד קיבל עונש על זה, וכל הענין צריך ביאור הן מצד

שנראה כאילו ח"ו יש כאן היפך מהצדק והיושר, וגם מה התועלת מענין הכבדת הלב.

[ג] למען תספר באזני בנך ובנך את אשר התעללתי במצרים, וצ"ב מה ענין השחוק שנעשה במצרים, אף שוודאי נענשו המצרים במכות נפלאות, מ"מ מה שחוק היה שם שזה צריכין לספר לבניו.

מי ששמע דבר ה' ממושה לא ימלט מלהרהר בתשובה

ונראה בביאור הענין, דבודאי לא היה בענין ההכבדת הלב שום נטיה ממידת הצדק והמשפט, והטעם דאף שמצד אחד הכביד כביכול את לבו, מ"מ

לעשות טוב ובוודאי אין עליו שום תביעה בשמים, לכן להוציא מלב מחשבת פיגול זה, הכביד הקב"ה בכבודו ובעצמו את לב פרעה ואף על פי כן קיבל מכות נוראות, והיה עליו תביעה שעם כל כבודות הלב היה לו לחזור בתשובה, ומזה יקח כל האדם מוסר השכל שאין שום טענת פטור להיפטר מעבודת ה' דמה פרעה שהיה לו טמטום הלב הגדול ביותר מה שלא היה ולא יהיה, אעפ"כ לא נפטר מעונשו, כ"ש אנו שמזרע אברהם יצחק יעקב אנחנו וודאי שאין לנו שום פתח להשתמטות מללחום מלחמת היצר בעוז ותעצומות, דאין לך אדם שאין מקבל הארה מלמעלה להחזירו ולקרבו לקדושה כמו שהיה בפרעה שעם כל הכבדת הלב זכה לשמוע קול ה' מדבר מתוך משה ובזה היה יכול לחזור למוטב. [ומיושב קושיא ב'].

וזהו ענין השחוק שנעשה במצרים, דאף שכאילו הכביד ה' את לבו וזה נתן להם מקום לטעות כאילו הם פטורים מכל אחרי שאין לבם ברשותם, מ"מ היה זה לשחוק כיון דממקום אחר שלח להם פתח אור, בזה ששלח את משה להתרועע אותו ושמע שכינה מדברת מתוך גרונו ובכח זה היה יכול להכניע לבו הערף, וזהו "למען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים", שזה צריכין להכניס בלב בניו שאין שום מצב של אי אפשר ותמיד ידו נטויה לקבל שבים, כמו שהיה במצרים שעל אף כל כבידות הלב אם פרעה היה רוצה להאחז בדבריו של משה רבינו, היה יכול לשוב.

מצד שני זכה פרעה למה שלא זכו הרבה ששמע דבר ה' מפני משה בשעת ההתראה כידוע דדיבורו של משה היה שכינה מדברת מתוך גרונו, ובוודאי הזוכה לשמוע קול ה' בעצמו לא ימלט שלא יכנס בלבו הרהורי תשובה, ועל זה היה הטענה על פרעה כיון שזכה לשמוע עשר פעמים קול ה' מדבר מתוך גרונו של משה אין שום תירוץ במה שהכביד ה' לבו, דאף על פי כן אם היה לו קצת הכנעה, בוודאי היה נתעורר בתשובה על אף כל כבידות הלב.

ובזה מובן שפיר הכוונה בא אל פרעה ומבואר בספרים דלכן נאמר **בא** ולא **לך** דמשה לא הלך בעצמו אלא ביחד עם כביכול והשכינה היה מדבר מתוך גרונו, ועל זה נתן הטעם על הא דזכה פרעה לזה, כי אני הכבדתי את לבו וכיון שכן כדי שישאר הבחירה חפשית צריך שאני יבא עמך ובכח דבר ה' שישמע ממושה ישאר הבחירה בידו ויהיה לו פתח אור לחזור למוטב. [ומיושב קושיא א'].

אין לך אדם שיכול לפטור עצמו מעבודת ה'

ונראה הטעם שעשה ה' ככה להכביד את לבו, דרצה הוא יתברך ללמד לישראל יסוד גדול בעבודת ה' [וזה יהיה להם הכנה על העתיד] דידוע דאחד מתחבולות היצר להחליש לב האדם מלהלחם עמו הוא שמכניס בלב האדם לחשוב דכל עניני עבודת ה' לא נוגע אליו אלא לאנשים גדולים לא אנשים כמוני שמשוקעם ברע ולבם מטומטם מהבלי עוה"ז וכמעט אין לו הבחירה חפשית

מדור קורות הדורות

הרב בן ציון פרענקל

מב"ח

הקדמה לפירוש המשניות להרמב"ם*

רבי יהודה בן בתירה

הנה איתא בהקדמת הרמב"ם למשניות שר' יהודא בן בתירא היה מבני בתירא קודם הלל ולא ראה החורבן, וזה א"א שיש הרבה ראיות מגמ' שחי הרבה אחר החורבן, ובספר באר שבע מביאו ומוחק בשביל זה כמה גמרות, והסדר הדורות מביאו ולא נחא ליה בזה וכן היוחסין, וידוע שידי זרים שלטו בהקדמת הרמב"ם למשניות ואנו מוצאים בכמה מקומות טעיות גדולות וגמגום לשונות (וא"א) וקשה לקבל שהרמב"ם כתבם כמו בחלק שביעי של הקדמה ד"ה וכאשר מת יהושע: שרבי קבל משמעון אביו ושמעון מגמליאל אביו והוא משמעון והוא מהלל ופסח על שני דורות וכן איתא שם הגה"ה למטה בשם היעב"ץ ז"ל וכמו כן איתא קרוב לסוף ההקדמה ד"ה הפרק השלישי פוסח על רבן שמעון בן גמליאל אבי רבי ככתוב בהגה"ה למטה שם, ושם בד"ה הפרק השישי באמצע ורבי הוא רבינו הקדוש והוא ר' יהודה הנשיא השישי להלל הזקן והוא המחבר המשנה, וזה לא נכון, שהיה השביעי להלל יוחסין ובסדר הדורות כמו

משה היה ז' לאברהם כך רבי היה ז' להלל, וכמו נר המערבי וכמו שבת קודש, ואיתא בגמ' והתניא הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה שבת טו סע"א ואחר לחורבן נהג רבן גמליאל דיכנה ואחריו בנו רבן שמעון בן גמליאל ואחריו בנו רבי הרי ז' דורות ויש הרבה ראיות בש"ס על זה, ובהכרח שנידפס הקדמה זו מהעתקה מוטעת, ובחלק יד' איתא וכאשר חשב המחבר לחבר זה הספר על זאת התכונה ראה לחלק אותו לששה חלקים מכאן ראיה שלא הרמב"ם כתב הקדמה זו ואולי יש דברים שכתב הוא ויש דברים שאחרים כתבו ואם כן מנא ידעין מה שכתוב הרמב"ם, ולא כן בהקדמת הרמב"ם על יד החזקה הוא משנה תורה שברור מלילו, וטעיות וגמגום לשון אין נמצא שם, וגם זה שרבי יהודה בן בתירא היה מבני בתירא לא נמצא שם, ואם איתא שהרמב"ם סובר שרבי"ב היה מבני בתירא הוא היחיד מן הראשונים שסובר כן.

ומה שכתוב ביוחסין אצל אדמון וחנן ורש"י פירש בפרקא קמא דתענית כי אלו שהיו בימי הלל הם ר' יהודה בן בתירא

*. בהמשך מה שכתבתי (בגליון כ"ד חודש כסליו במדור קורות הדורות) להקדמת הרמב"ם למשניות.

מזמן הבית עד זמן רבי ולפי זה חי ריב"ב יותר משני מאות וחמשים שנה, ולא מצאנו שהאריך ימים כן דעת הסדר הדורות ועוד.

וגם בתוספתא נזיר פרק ו' הלכה ג' אמר רבי אלעזר כשהלכתי לערדסקיא מצאתי את רבי מאיר ואת רבי יהודה בן בתירה שהיה יושבין ודנין בהלכה ונראה משם שחברים היו, ובשבת צו' סע"ב קרא רבי יהודה בן בתירה לרבי עקיבא עקיבא וכן הוא שם צו' רע"א ומשם נראה שהיה חבר לרבי עקיבא ואולי תלמיד חבר, וכ"כ מצאינו שרבי ישמעאל בן אלישע קרא לרבי עקיבא עקיבא יומא עה' ע"ב והוא היה צעיר מרבי יהודה בן בתירה שהרי היה תינוק בשעת החורבן גיטין נח' ע"א וריב"ב כבר היה גדול בתורה ובשנים בזמן הבית פסחים ג' ע"ב שלחו ליה לריב"ב שלם לך ריב"ב דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים וזה היה קודם לחורבן בזמן הבית, ואחר החורבן לא חיו יהודים בירושלים, וגם מצינו שרבי מאיר גדול היה קודם לחורבן בחולין דף יא' סע"ב לר"מ דחייש למיעוטא (אולי יש נקב במקום שחיטה) הכי נמי דלא אכיל בישראל וכי תימא הכי נמי פסח וקדשים מאי איכא למימר אלא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר (רש"י פסח וקדשים שמצוה לאכול היכא אכיל אלא היכא דלא אפשר סמך ארובה ואכיל) משמע שהיה רבי מאיר גדול בזמן הבית ואכל פסח וקדשים, ועוד מצינו בשבת כ' ע"א מחלוקת רבי חייא ורבי יהודה בן בתירה, וזה כמאה שנה אחר חורבן הבית ס"ה יותר ממתאים וחמשים שנה ולא מצאינו שריב"ב האריך ימים, ועוד במנחות דף קד רע"א אמר רב יוסף רבי יהודה מוריינא דבי נשיאה הוה רש"י והיה להם לבית רבי מורה הוראות, ובתוס' שם ד"ה

ורי יהושע אחיו ולא נהירא ע"כ, והסדר הדורות מביאו וגם הוא אינו מסכים בזה, ואני חיפשתי ברש"י שם בכל פרק קמא דתענית ולא מצאתיו ומה שמצאתי בגמ' תענית ג' ע"א אמר רב נחמן בר יצחק תהא ברבי יהושע בן בתירה זמנין דקרי ליה בשמיה וזמנין דקרי ליה בשמיה דאבא והא מקמי דליסמכוהו והא לבתר דליסמכוהו ומה שמפרש רש"י שם לא משמע שכן בתירא היו מבני בתירא (ואם תדייק תראה שקוראם כאן בן בתירה ולא בני בתירה) מפני שא"א שהיו נשיאים מקמי דליסמכוהו, וגם זה דבר שקשה (שא"א) להולמו כך איתא בהרבה אחרונים מפני שבני בתירא שהיו הנשיאים לפני הלל פסחים סו' ע"א חיו יותר ממאה שנה קודם לחורבן הבית, שהרי הלל נהג נשיאתו ק' שנה קודם לחורבן שבת טו' סע"א והם היו קודם להלל, ואם איתא שהיה מהנשיאים אז היה צריך ריב"ב להיות לפחות ארבעים שנה או יותר כשנעשה הלל נשיא, ובזמן החורבן היה כמאה וחמשים שנה או יותר ורבי נולד נב' שנים אחר החורבן ואנו מוצאים ריב"ב בזמן רבי ורבי חייא ושמואל ולוי, שבת קל' ע"א במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב לוי איקלע לבי יוסף רישבא קריבו ליה רישא דטוותא בחלבא לא אכל כי אתא לקמיה דרבי א"ל אמאי לא תשמתינהו אתריה דר' יהודה בן בתירה הוה, ומשמע דר' יב"ב עוד היה קיים וכן איתא בחולין מפורש דף קטז' ע"א ושם דף נד' ע"א דבי יוסף רישבא אתו לקמיה דרבי יהודה בן בתירה, ועוד מצינו בשבת דף נב' סע"ב במשנה חמור יוצא במרדעת מחלוקה ת"ק ורבי יוסי ורבי יהודה ובדף נד' ע"א איתא משום רבי יהודה בן בתירה אמרו כך הלכה שהוא רוצה להכריע כרבי יהודה נראה שחי בזמן או אחרי רבי יוסי ורבי יהודה שחיו

משמע שלא היה מבני בתירא שכותב ושמה שנים היו דאחד היה בזמן הבית כדמוכח בריש פסחים ג' ע"ב ועוד היה אחד דאמרינן בירושלמי סוף פרק שביעי פרק ד' מיתות דר' אליעזר ור' יהושע ביטלו מכשפות מאביו של ריב"ב שלא היה יכול להוליד ומברכתם נולד, והתוס' כותב ושמה שנים היו, כמסופק בדבר ולא מצאנו הלשון שמא בתוס' בענין זה רק הלשון תרי היה או שנים היו, ואולי מה שכתב התוס' בפסחים ג' ע"ב שריב"ב לא עלה לרגל שלא היה לו קרקע, או זקן היה, יהיה תלוי בספק הנ"ל, לפי הצד שלא היה מבני בתירא היה צעיר ולא היה לא קרקע ולפי הצד שהיה מבני בתירא היה זקן ולפיכך לא עלה לרגל, אבל בנקל יכולים לתרץ ולומר דאותו ריב"ב שהיה בזמן הבית במעשה הגוי עם האליה פסחים ג' ע"ב נולד מברכתם של ר' אליעזר ור' יהושע שהרי היו גדולי הדור כבר כשלושים שנה קודם לחורבן, שהרי ר' עקיבא הלך ללמוד אצלם נדרים נ' ע"א כשלושים שנה קודם לחורבן, ובמועד קטן כז' רע"א כשמת רבן גמליאל הזקן נראה שר"א ור"י היו זקנים וזה היה יח' שנים קודם לחורבן, וגם חיו אחר החורבן ולפי זה היה רק חד ריב"ב, ומה שהיעב"ץ רוצה לדחוק ולומר בדברי התוס' במנחות הנ"ל שאחד היה קודם הלל והמעשה בפסחים ג' ע"ב היה אז והשני היה בזמן ר' אליעזר ור' יהושע כשבטלו הכישף, זה קשה דאם רבי יהודא בן בתירא היה אז נשיא האיך גר בנציבין בחוץ לארץ, ע"כ צריכין לנקוט שריב"ב חי בזמן מן קודם אבל קרוב להחורבן ואז היה המעשה עם הגוי והאליה עד זמן רבינו הקדוש ורבי חייא ושמואל ולוי כמו שהבאתי לעיל ואז אין אנו צריכים בכלל לשני ריב"ב ורק אחד היה, ולכן דבר קשה הוא לאמר שריב"ב

מורינא דבי נשיאה של בית רבי ואפשר שהיה בימיו דאפילו רבי מאיר דנפטר קודם רבי יהודה היה קיים עדיין בהלולא דרבי שמעון בר רבי ע"כ, ואעפ"כ מצאינו בשבועות דף יג ע"א באמצע עמוד דרבי היה תלמיד רבי יהודה, מכל זה נראה ברור שריב"ב חי עד זמן רבי ורבי חייא ושמואל ולוי, ועוד ראייה משבת דף כ' ע"א מחלוקת הנ"ל רבי חייא ורבי יהודה בן בתירא כתנאי רבי חייא אומר כדי שישחת העץ ממלאכת האומן רבי יהודה בן בתירא אומר כדי שתאחז האש משני צדין, מכאן נראה שריב"ב היה בימי רבי חייא.

ועוד דבפסחים ג' ע"ב הנ"ל נראה שהיה מגדולי הדור ששלחו ליה את בנציבין ומצודתן פרוסה בירושלים, ובפ"ט משנה ג' דנגעים הרצה דברים ודן לפני ר"א ואמר לריב"ב חכם גדול אתה שקימת דברי חכמים ועוד מוצאים כאלה וגם בשבת צו' סע"ב דברי רבי עקיבא אמר לו רבי יהודה בן בתירא עקיבא בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין, משמע שהיה חברו וכן הוא שם צו' רע"א, וגם מצינו שרבי אלעזר בן עזריה קרא לרבי עקיבא שבת קלב' ע"א, וגם רבי ישמעאל בן אלישע קרא אותו עקיבא יומא עה' ע"ב אע"פ שהיו צעירים הרבה מרבי עקיבא ומריב"ב, וריב"ב תנא דמשנה הוא ואיך זה שלא ידע הלכה שפסח דוחה שבת ונדחו לזה מן הנשיאות קודם הלל, והלל נעשה נשיא במקומם והתחיל לקנטרן מי גרם לכם שאעלה מבבל להיות נשיא עליכם עצלות שבכם שלא שמשותם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון פסחים סו' ע"א, ואיך הלל עניו יקנטר גדולי הדור כרבי יהודא בן בתירא ואחיו.

וגם מתוס' מנחות סה סע"ב ד"ה רבי יהודה בן בתירא אומר אינו צריך:

ומשפט והיינו דאמרינן בריש פרק אלו דברים מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם משמע הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא שני מילי הוה ולשניהם זכה הלל, וקרוב לזה נוטה דעת התומים, עכ"ל"ק.

ועוד יש להביא ראיה חזקה לדבריו הקדושים מה שהראה לי בני יחזקאל שרגא שליט"א בבא בתרא דף ג' סע"ב דהורדוס קם קטלינהו לכלהו רבנן (כשנעשה מלך) וכן איתא בקידושין סו' ע"א במעשה דינאי המלך ויהרגו כל חכמי ישראל, ומלכות הורדוס היה ק"ג שנים קודם לחורבן הבית עבודה זרה ט' ע"א מלכות בית הורדוס מאה ושלש שנה בפני הבית והלל נעשה נשיא ק' שנים קודם לחורבן כדאיתא בשבת טו' סע"א, ולאחר ג' שנים כשהתחרט הורדוס על הריגת הרבנים ומעשיו ועשה תשובה ובנה הבית מחדש כדאיתא בבבא בתרא ד' ע"א במעשה דבבא בן בוטה ואז עלה הלל מבבל ונעשה נשיא, ואותן ג' שנים לא היה צדיקים נשיאים שהורגם הורדוס רק בני בתירא שהיו חביריו כמשמע מדברי החת"ס לעיל, ואולי גם הכהנים הגדולים שקנו הכהונה בדמים ולא הוציאו שנתם ואולי לא הוציאו אפילו ימיהם, דהא בבית ראשון היה שמונה עשר כהנים גדולים ובבית שני היה יותר משלוש מאות כהנים גדולים, ואותן שקנו הכהונה גדולה בדמים היה ג"כ באותו זמן, דהא מזמן עזרא עד שמעון הצדיק משמע מהפסוקים בעזרא שהיו הכהנים הגדולים צדיקים ואחר כך היו החשמונאים בזמן הזוגות עד זמן הורדוס והוא היה עבד לחשמונאים ואחרון שבהם והרג כולם ומכר הנשיאות לבני בתירא והכהונה גדולה לכל מי ששילם בעדו בשלוש שנים אלו עד שנעשה הלל נשיא ומן הלל עד החורבן

היה מבני בתירא, ובן בתירא לחוד ובני בתירא לחוד וזה שיטות כמעט כל דעות בענין, ואם תעיין מה שאני כותב בסמך תבין כי כל חכמי המשנה תלמידי רבי עקיבא חיו מן קודם חורבן הבית עד זמן רבי ורבי חייא שמואל ולוי כמו שאבאר, וגם בירושלמי סנהדרין פרק א' הלכה ב' באמצע בגמרא דף ו' ע"א אזל קבל עליהון קמי ריב"ב לנציבין פני משה שם אזל חנניא וקבל עליה דרבי לפני ריב"ב, ועוד יותר בירושלמי ע"ז פרק חמישי הלכה יג' רבי יוחנן בשם בן בתירה, וירושלמי פרק י' הלכה א' ורבי תלמידי דריב"ב הוה לא תלמדיה דרבי יעקב בן קורשיי הוה משמע שבזמן אחד היו.

ועוד ראיה שבן בתירא לחוד ובני בתירא לחוד שהראה לי ת"ח גדול ורבי חיים ברייש שמו ז"ל דהחת"ס בחדושים על מס' נידה דף מט' ע"ב ד"ה חדא: שראשי גלויות שבבבל לא היו גדולי תורה ומצער א חכמים היו ובני ביתם לא מעלי ותחתיהם היו מתמנים ראשי הישובות שהיו גדולים בתורה והיו כפופים לר"ג וה"נ היה בא"י בנשיאים עד הלל ואז נהגו בני בתירא ענוה יתירא והורישוהו להלל תורה וגדולה במקום אחד, וכן היה מאז לכל זרע הלל אבל לא לפני זה, תדע לך דהא כי קחשיב בפ' אין דורשין הזוגות דפליגי בסמיכה אמאי לא קחשיב נמי בני בתירא שהיו לפני הלל שמהם קבל הלל נשיאותו, ואין לומר דלמא אינהו לא הוה פליגי בסמיכה הא קחשיב התם אפילו מאן דלא פלוג ע"ש ועוד הא באבות לא קחשיב להו לבני בתירא כלל במקבלים (התורה) ממי קבלו ומי קבל מהם אלא ע"כ לא היו מגדולים אלא ראשים ע"פ מלך או שהיו מזרע דוד ואינך הוה נשיאים בהרבצות תורה ולא לחוק

לאחר שהורדוס עשה תשובה היו הנשיאים וכפי הנראה גם הכהנים גדולים צדיקים.

ומכאן ראייה שדעת קדשו היה שבן בתירא לחוד ובני בתירא לחוד שמעולם לא היה כותב דברים כאלו על חכמי המשנה ר' יהודא ב"ב או ר' יהושע ב"ב או ר' יוחנן ב"ב או ר' שמעון ב"ב או רבי יוסי ב"ב שהם תנאים שנזכרים הרבה במשנות והרבה הלכות יש מהם, "לא היו גדולי תורה ומציערא חכמים", ובני בתירא אינם נזכרים במשנה ובברייתא וגם אינם נזכרים בשמותיהם הפרטי רק בשם בני בתירא וגם אין אפילו הלכה אחת נזכר מהם בכל הש"ס ועליהם אמר החת"ס דברים הנ"ל.

ועוד ראייה שכן דעת החת"ס שכותב או שהיו מזרע דוד, ובסנהדרין צב' ע"ב איתא ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגללי (והוא היה בזמן רשב"ג אבי רבי ר"ה דף ב ע"א) אומר מתים שהחיה יחזקאל עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו אני מבני בניהם והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם ומאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל אמר רב אלו בני אפרים שמנו לקץ וטעו שנאמר וכו' ואם איתא שרבי יהודא בן בתירא היה מבני אפרים האיך אפשר שהיה נשיא או מבני בתירא הלא לפי דברי החת"ס היו מזרע דוד.

ועוד בכבא מציעא פה' סע"ב לאחר שאמר רבן שמעון בן גמליאל לבנו רבינו הקדוש על רבי אלעזר ברבי שמעון שהוא ארי בן ארי ואתה ארי בן שועל והיינו דאמר רבי שלשה ענוותן הן ואלו הן אבא ובני בתירא ויונתן בן שאול רבן שמעון בן גמליאל הא דאמרן בני בתירא דאמר מר הושיבוהו בראש ומינוהו לנשיא עליהן

יונתן בן שאול דקא"ל לדוד ואתה תמלוך על ישראל ואני אהיה לך למשנה ממאי דלמא יונתן בן שאול דחזא דגריר עלמא בתר דוד בני בתירא נמי דחזו להלל דעדיף מנייהו (רש"י והלכות שהיו נשאלות מהן בבית המדרש נעלמות מהן ובושין בדבר) אלא רבן שמעון בן גמליאל ודאי ענוותן הוה, מכאן נראה דבני בתירא לא היו ענווים ובעל כרחן ירדו מנשיאתן והושיבו להלל בראש וראיה יש להביא לדבר מהוריות יג' ע"ב א"ר יוחנן בימי רשב"ג נישנית משנה זו שם ת"ר כשהנשיא נכנס כל העם עומדים ואין יושבים עד שאמר להם שבו כשאב ב"ד נכנס עושים לו שורה אחת מכאן ושורה אחת מכאן עד שישב במקומו כשחכם נכנס אחד עומד ואחד יושב עד שישב במקומו רבן שמעון בן גמליאל נשיא רבי מאיר חכם רבי נתן אב"ד כי הוה עיילו הוה קיימי כולי עלמא מקמייהו אמר רשב"ג לא בעו למהוי היכרא בין דילי לדידהו תקין הא מתניתא ההוא יומא לא הוו רבי מאיר ורבי נתן התם למחר כי אתו חזו דלא קמו מקמייהו כדרגילא מילתא אמרי מאי האי אמרו להו הכי תקין רשב"ג אמר ליה רבי מאיר לרבי נתן אנא חכם ואת אב"ד נתקין מילתא כי לדידן מאי נעבד ליה נימא ליה גלי עוקצים דלית ליה וכיון דלא גמר נימא ליה מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו נעבריה והוי אנא אב"ד ואת נשיא שמעינהו רבי יעקב בן קרשי (תלמיד רשב"ג) אמר דלמא חס ושלום אתיא מלתא לידי כיסופא אזל יתיב אחורי עיליתיה דרשב"ג פשט גרס ותנא גרס ותנא אמר (רשב"ג) מאי דקמא דלמא חס ושלום איכא בי מדרשא מידי יהב דעתיה וגרסה למחר אמרו ליה ניתי מר וניתני בעוקצין פתח ואמר בתר דאוקים אמר להו אי לא גמירנא כתיפיתנן פקיד

וננקוט שאין זה שמות אביהם (של בני בתירא), ולפי הגמ' תענית ג' ע"א נקראים בני בתירא קודם דסמכוהו וזה קשה לומר על חכמי המשנה, ועוד יותר ממאה שנים שאנו מוצאים אותם עם רבן יוחנן בן זכאי אחר החורבן בראש השנה כט' סע"ב ת"ר פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת והיו כל הערים מתכנסין אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירא (רש"י גדולי הדור היו) נתקע אמרו לו נדון אמר להם נתקע ואחר כך נדון לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להם כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר מעשה, ונראה שגם שם לא כווננו להלכה ואינם נזכרים בשם פרטי רק בני בתירא. (המשך יבוא)

ואפקינהו מבי מדרשא וכו' מכאן ראייה אם הנשיא אינו יודע מעבירין אותו בעל כרחו ואולי כך הוה אצל בני בתירא והלל ואין הכרח שהיו ענוים.

ובספר לחם שמים מר' יעקב עמדין בן החכם צבי על משניות מביא בפרק ג' דפאה דבני בתירא שמחלו הנשיאות להלל אינם אותן הנזכרים במשניות, וגם מסברה נראה שבני בתירא נקראו על שם משפחתם או שם עירם ולא מסתבר שתנאים הנזכרים במשנה רבי יהודה רבי יוחנן רבי יהושע רבי יונתן ורבי שמעון בן בתירא שכולם נזכרים בשמות אביהם בני בתירא,



מדור הפיוטים

הרב ישראל חיים שטעסל

קרית יואל יצ"ו

סדר הפיוטים

מצינו בפיוטים ותפלות שמיוסדים בדרכים שונים א' מחבירו, יש שמיוסד על סדר (א"ב ב) תשר"ק או ג) א"ת ב"ש. ד) וכן יש שאחר הא"ב מצוין שם המחבר (כמו שנוהגין מחברי ספרים לרמז שמם בריש ספרם כדי לקיים שמם על דבר טוב) או רק ע"ש המחבר בלי א"ב. ה) ויש שמרומז שם ממי שגילה פיוט של מחבר אחר. ו) ומאלו שמיוסד ע"פ א"ב או שם המחבר יש שהוא כפול או יותר. ז) ועוד מצינו שיש שרמזו שמותם רק ברמז אחר תיבה שניה וכדו'. ח) ועוד יש שלא השלימו כל הא"ב. ט) ויש פיוטים שמיוסדים ע"ס א"ב אות בכל תיבה בלי ריווח תיבה אחרת דהיינו שכל תיבה מהחרוז הוא אות א' מא"ב (כגון אל ב'רוך גדול ד'עה. א'שמנו ב'גדנו), ויש שכל בית (מכמה תיבות) הוא אות מא"ב (כגון אל אדון על כל המעשים, ב'רוך ומבורך כו'). י) ויש שמיוסדים ע"ס שמות הקדושים. יא) ויש שמיוסדים גם על סדר חרוזים, היינו שכל חרוז או כל בית מסיים באותיות דומות. והנה ראיתי שבמשך הדורות הרבה חוקרים כתבו השערות איך יסדו המחברים פיוטיהם, ואם כי לפי מלאכתם מלאכת החקירה פעלו לטובה והצליחו לאסוף ולקבץ הרבה סידורים ומחזורים וכתבי ידות עד שידם מגעת, וזה מועיל לנו למראה מקום למצוא דברים בלתי מובנים וכדו'. אבל כשבאו לאיזהו מקומן שנסתפקו ולא מצאו ביאור, שכחו הכלל מה שאמרו חז"ל (דרך ארץ זוטא פרק ג') "למוד לשונך לומר איני יודע", והחליטו לפי דעתם וכפי ראות עיניהם בכוונת מייסדי התפלות ובסדרם, ודבר זה גרם להם ששינוי או חסרו והוסיפו אותיות או תיבות וכו' ועוד הרבה מכאובים. ואציג דוגמא אחת, ראיתי מא' החוקרים האלו (מלפני ק"ן שנה) שכתב שמה שרמזו המחברים שמותם בפיוטיהם, וכן מה שעשו פיוטיהם בסדר חרוזים, זה התחיל מאת שהתחיל מלכות ישמעאל להתפשט בעולם, והפייטנים הישמעאלים עשו כך בשירים שלהם בלשון ערבי, ומאז התחילו גם משוררי ישראל לחתום שמותם בפיוטיהם וכו', עכ"ד החוקר הנ"ל. והנה דעה זו זר היא לומר על קדושי עליון אשר חיברו פיוטיהם ברוה"ק (עי' בישמח משה פ' ברכה שקבלה בדינו שהזמירות שנתפשטו בישראל המה נאמרו ברוה"ק), שהם עשו ח"ו כפי מה שלמדו מהישמעאלים. ע"כ לאור הנ"ל ראיתי להעתיק ממה שנמצא תח"י ממה שלקטתי, בסדר פיוטים שלנו יסודתם בהררי קודש עוד מאבות הראשונים וממשה רבינו ע"ה ואחריו הנביאים וכו'.

על סדר א"ב, תשר"ק, או א"ת ב"ש

בראשונה מה שמיסד ע"ס א"ב או שאר רמזים בר"ת מצינו שכן עשו כבר הנביאים. דוד המע"ה בתהלים קפיטל כ"ה מיסד על סדר א"ב חוץ אותיות בו"ק שגימטריא גיהנ"ם, וכ' בסדה"י שכל האומרו מציל נפשו מיגהנם. שם קפיטל ל"ד ג"כ ע"ס א"ב. קפיטל ל"ז ע"ס א"ב בהפסק פסוק אחר בין כל אות (וחסר אות ע'). קפיטל קי"א וקי"ב הם ג"כ ע"ס א"ב (וכ' שם הרד"ק במזמור קי"א וז"ל, וכל מזמור שנא' באל"ף בי"ת נראה כי לפי גדלו והדברים נכבדים שנאמרים בו נאמר כן ברוח הקדש). קפיטל קי"ט מיסד ע"ס א"ב (כל אות ח' פעמים). קפיטל קמ"ה תהלה לדוד שאנו אומרים בכל יום בסדר התפלה, ג"כ ע"ס א"ב, (וחסר אות נ' מטעם דאיתא בברכות ד.). והמהר"ל ז"ל בנתיבות עולם (נתיב העבודה פ"ו) כ' (על מזמור תהלה לדוד) וז"ל, מה שהשבח הזה הולך באלפ"א בית"א שהם כ"ב אותיות התורה, מורה כי שבח זה במדרגה עליונה הוא מדרגת התורה כו' כלל הדבר כי ע"י החיים והשבח שמסודר בכ"ב אותיות אלפ"א בית"א, הוא בן עוה"ב, ע"כ. וכן מצינו בשלמה המע"ה בסוף משלי אשת חיל מיסד ע"ס א"ב. ירמ' הנביא מקונן מגילת איכה ע"ס א"ב. וכן מצינו באנשי כנסת הגדולה (שחלק מהם היו נביאים) שעשו פיוטיהם בסדר א"ב או תשר"ק, כמו שאנו רואין בתפלת מוסף של שבת תכנת שבת שהוא ע"ס תשר"ק. בברכת יוצר "אל ברוך גדול דעה" וכו' ע"ס א"ב. "אל אדון על כל המעשים, ברוך ומבורך" וכו' ע"ס א"ב. וכן אשמנו בגדנו כו'. וביודי על חטא מיסד ע"ס א"ב כפול (כ"ה בסידורים ומחזורים דידן, אבל בס' עמק המלך (סוף שער תיקוני התשובה) מביא סדר ע"ח קודם פע"א על סדר א"ב שמתחיל ע"ח שח"ל באונס וברצון, בבלי דעת, בגלוי עריות, עד ע"ח שח"ל בתשומת יד, ואח"כ פע"א ע"ס תשר"ק, בתשומת יד וכו'. וכ' שם שסגולת אמירת היודי בסדר הזה של א"ב ותשר"ק עפ"י הסוד, שעי"ז יורד השפע על ראשו לחזור ולהאיר את תמונת צלם אלקים, ומעביר על כל החטאים והפשעים, ותיקון גדול הוא זה לפרט חטאיו אף כי הכל צפוי לפניו כו', ע"ש). האדרת והאמונה ג"כ ע"ס א"ב כפול. האוחז ביד כו' וכל מאמינים ע"ס א"ב כפול, (וכ' במחזור ע"פ הדרת קודש הנדפס בהומבורג שנת תצ"ז, דמצא כתוב בספר ישן דפיוט האוחז עשה עזרא וזרובבל, עי' מע' ר"ה בפיוט וכל מאמינים). (ובפיוט אל אדון הנ"ל שמיסד ע"ס א"ב, עי' בזוה"ק (תרומה קלב). דבפיוט זה יש גם הסדר של א"ת ב"ש, כי אותיות א' ב' יש להם ה' תיבין, ואותיות ש' ת' יש להן ו' תיבין, והסימן הוא אות א' חמשה תיבין ואות ת' ששה תיבין, אות ב' חמשה תיבין ואות ש' ששה תיבין. ושאר האותיות מג' עד ר' הם של ד' תיבין, וביחד כל הח"י אותיות של ד' תיבין הם בגימ' ע"ב לרמז על שם ע"ב, ע"ש): ובסדר א"ב של אל ברוך גדול דעה כו' הנ"ל, כ' בסידור ר' הירץ ש"ץ דאיתא במדרש דר' אלעזר הקליר כשרצה לייסד הפיוט עלה לרקיע על ידי שם ושאל למיכאל היאך המלאכים משוררים והיאך שירתם מיסדת, ואמר ליה בא"ב, והנהיג הוא גם כן לעשות כל שבחיו בא"ב, רמזו כאן א"ב וסופי מיכאל, ע"כ. פי' שאחר א"ב של אל ברוך גדול דעה מסיים מספרים כבוד אל שר"ת מיכאל, שהוא הגיד לו היאך המלאכים שוררים. (ונראה שכמו כאן שאחר סדר א"ב חתם שם המלאך מיכאל, כמו כן עשה

הקליר בפיוטיו שאחר סדר א"ב חתם שמו). ועד שני שהמלאכים אומרים שירה על סדר א"ב, כי השיר האדרת והאמונה שהיא על סדר א"ב נקרא בספרים שירת המלאכים (עי' פרקי היכלות), (ועי' במאמר מעין גנים להרמ"ע מפאנו דמלאכי השרת אומרים שבח זה בכל יום לפני כסא הכבוד. ועי' בסידורי אריז"ל ובאור צדיקים שהמלאכים אומרים אותו בשעה שישראל אומרים ברוך שאמר):

ועי' בקב הישר (פרק פ"ו) וז"ל, ע"כ לא יהיה קל בעיניך אמירת פיוטים של קרוב"ץ, וחיוב על כל אדם לומר הפיוטים בשמחה ובכונת הלב בשפה ברורה, כי בכל פיוט ופיוט יש סודות נפלאות, ולא יהיו הפיוטים דומין עליך כמשא, כי הפיוטים נתחברו ע"פ עצת מלאכי מעלה שנגלו לר' אליעזר הקליר שסידר הפיוטים ע"פ א"ב ג"ד וע"פ תשר"ק, כי כן מזמרין ומשבחין למעלה. וקבלה בידי מפי זקנים ומפי חסידים מי שמיקל באמירת קרוב"ץ ואומר שאינו חיוב כל כך לאומרם אינו מאריך ימים ח"ו, כי כל יחידים שחברו הפיוטים היו גדולי הדור ואנשי מעשה אשר נעשה להם כמה ניסים בחייהן ובמיתתן כו', הכלל העולה כי כל העדה עדת ה' כולם קדושים וגדולי הדור תקנו הפיוטים. ולכן טוב לכוין אל הרמז שם המחבר הפיוט או המחבר את הסליחה, ויכוין שיעמוד זכותו שיעלה לרצון אמירת שבח המחבר, כי יש נחת רוח לאותו המחבר כשאומרים פיוטו או סליחה שלו בכוונה, ובפרט בשבת וי"ט שאז הנשמות עולין עם תפלתן של ישראל והקב"ה מאזין תפלתן של ישראל:

ובספר היכל הקודש (לר"מ אלבאזי ס"ל ל') כ' בנוסח תחנון של אהב"י הספרדים בג' פיוטים שהם ע"ס א"ב ותשר"ק וא"ת ב"ש, אנשי אמונה אבדו, באים בכח מעשיהם, גבורים לעמוד בפרץ, וכו'. תמהנו מרעות, שחנו עד למאוד, רחום כך הוא וכו'. אל תעש עמנו כלה, תאחז ידך במשפט, בבוא תוכחה נגדך, שמנו מספרך אל תמח, וכו'. דמה שמיוסד על מדת החס"ד הוא בסדר א"ב ישר. ומה שמיוסד נגד גבור"ה הוא בסדר תשר"ק שנקרא א"ב הפוכה. ומה שהוא כנגד תפאר"ת הוא בסדר א"ת ב"ש שנקרא ישר והפך. ע"ש:

ע"ס שם המחבר

גם בחתימת שם המחבר מצינו כבר כי אבות תקנום עוד מימי אברהם אבינו ע"ה וכן אח"כ מהנביאים. דהנה בשבח ישתבח שאנו אומרים בכל יום מצינו ב' דעות מי חיברו, בסודות התפלה להרוקח ז"ל כ' דשלמה המע"ה סידרו ביום שישב על כסאו כו' וחתם שמו בר"ת שמך לעד מלכנו המלך (נוסחתינו הוא האל המלך, ולפי"ז יהי הר"ת שלמה המלך), וכ"כ בכל בו, ובסדר היום כתבו בשם י"א. ושם בסדה"י כ' ג"כ שמרומז בו שמו של אאע"א בר"ת סוף הברכה אדון הנפלאות בורא כל הנשמות רבון כל המעשים הבוחר כו' מלך כו'. והנה בשעה"כ (נוסח התפלה דרוש א') כ' וז"ל, ושמעתי מפי חכם א' כי שבח זה תקנו אאע"ה ונרמז בר"ת שאחר סיום הברכה, אל ההודאות בורא כל הנשמות רבון כל המעשים הבוחר בשירי זמרה מלך אל חי העולמים, אמנם

אני לא קבלתי דבר זה ממורי ז"ל, עכ"ל הרח"ו. והנה קם בנו אחריו ה"ה מהר"ש וויטאל והפתיר לנו הענין כי שניהם אמת וז"ל, אמר שמואל, שמעתי ששבח זה נתקן על פי שלמה המע"ה, ולכן נרמז שמו בתחלת השבח והוא בר"ת שמך לעד מלכנו האל ר"ת שלמ"ה, וסופו תיקן אותו אאע"ה ורמז שמו בר"ת אדון הנפלאות בורא כל הנשמות רבון כל המעשים הבוחר בשירי זמרה מלך אל חי העולמים אמן, עכ"ל. הרי כי שניהם צדקו יחדיו כי שהע"ה ואאע"ה תיקנו שניהם השבח הלז, זה תחילתו וזה סופו:

בסידור לר"ש מגרמייזא וכן בסידור היעב"ץ כ' כי מזמור שיר ליום השבת תיקן משה רבינו ע"ה וחתם שמו בר"ת מזמור שיר ליום השבת (עי' שם (מובא להלן) וכ"ה ביעב"ץ בטעם למה הפסיק בתיבת ליום). והנה במדרש (ויק"ר י,ה ובקה"ר א,ג) איתא שאדה"ר אמר מזמור שיר ל"ה, אבל בב"ר (כב,ג) איתא שאדה"ר אמרו ונשתכח מדורו, ובא משרע"ה וחדשו על שמו מזמור שיר ליום השבת. ומפורש יותר בפס"ר (פר' מ"ו) דאדה"ר אמר המזמור שהתחיל אז טוב להודות לה', ובא משה והתחילו בראשי אותיות שמו מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה':

ועי' בס' התדיר (סי' ט"ז) בשם ליקוטים ישנים, דתפלת מוסף לר"ח תקנה רחל אמנו ע"ה, ורמזה שמה בר"ת ראשי חדשים לעמך. וגם החיד"א מביאו במדר קדמות (מע' ר' אות ה') ובברכ"י (סי' תכ"ג):

ויותר מכל הנ"ל מצינו מקור חזק ומוסמך לרמז שם המחבר, דהנה בדרשות חת"ס (דרוש לז"ך אלול תק"ע) כ' להביא רא' למ"ש הרוקח שראוי להעלות שמו על ספרו כדי שיקיים שמו על דבר טוב, מהקב"ה בעצמו שהתחיל עשרת הדברות באנכ"י ולא אמר אני, ואחז"ל במס' שבת פ' הבונה (דף קה.) כי הוא נטוריקון אנא נפשי כתבית יהבית, ורמז בתחלת דבריו כי הוא ית' חבר הספר התורה הזה, ומכ"ש שראוי לבן אדם להקרא שמו על דבר טוב, עכ"ד החת"ס ז"ל:

ע"ס א"ב או שם המחבר, כפול או יותר

דוד המע"ה בתהלים קי"ט כל אות ח' פעמים. בפיוט "האדרת והאמונה" שהוא שירת המלאכים, ג"כ כפול. ו"האוחז ביד כו' וכל מאמינים" מצינו שמיוסד ע"ס א"ב כפול. ובסדר על חטא ג"כ מצינו שמיוסד ע"ס א"ב כפול:

ע"ס שם המחבר ברמז אחר תיבה שניה וכדו'

מה שאנו רואין שהרבה מחברים חתמו שם ברמז כמו אחר תיבה שניה וכדו'. לדוגמא בפיוט לשבת כל מקדש שביעי כו' מרומז השם משה בג' חרוזים הראשונים בתיבה שניה כזה, כל מקדש שביעי, כל שומר שבת, שכרו הרבה מאוד, וכתבו מפרשי הפיוטים (עי' מטה יהודה) שמרוב ענותנותו עשה המחבר כן. הנה גם זה יש לו מקור

בנביאים, כי משה רבינו ע"ה חתם שמו במזמור שיר ליום השבת כנ"ל והפסיק בתיבת ליום, וכ' בסידור ר' שלמה מגרמיזא וכ"כ היעב"ץ שעשה זאת מרוב ענותנותו. וכפי שהעתיקנו לעיל מהרוקח ועוד ששלמה תיקון ישתבח הנה גם שם חתם שמו אחר תיבת ישתבח, וכ' שם ברוקח הנ"ל שעשה כך מפני ענותנותו. והר"ש מגרמיזא הנ"ל כ' שלמד כך ממרע"ה שעשה כן במזמור שיר ליום השבת כנ"ל. וכן בספר אור צדיקים (תקון התפלה סעי' ס"ג) כ' אצל תפלת ה' אלהי ישראל וכ' שאנו אומרים בב' וה' שהיא תפלת יחזקיהו שקבעה בירושלים כשהיה במצור, וחתום שמו חוסה, זרים, קולינו, י"י אלהי ישראל, הבט. והקדים י"י אלהי ישראל בראש לכבוד השי"ת. ואח"כ האותיות אינו בסדר מפני ענותנותו שלא יבינו שהוא יסדו. (וע"ש עוד באור צדיקים בשם אביו טעם אחר למה אותיות של שמו אינו על הסדר, והוא כי ידוע לכל הרואה בסידורי הפיוטים והיוצרות שרומזים בר"ת חתימתם ואח"כ תיבת חזק ואמץ, ואין זה שייך אלא על האדם שצריך חיזוק מהשי"ת ב"ה. ועל כן כאן (בתפלת ה' אלהי ישראל) שכתוב הוי"ה תחלה, וכשהיה נכתב אח"כ בסדר חוסה זרים קולנו ר"ת חזק, יהיה נראה ח"ו כמו שהוא אחר חתימת האדם פלוני חזק, ע"כ שינה והקדים הז' לח', ע"ש):

ע"ס רמז שם המגלה פיוט ממחבר אחר

מצינו אופן שרמוז בהפיוט שמו של מי שגלה הזמר ממחבר אחר, כגון בזמר ליום ש"ק ברוך ד' יום יום יעמס לנו כו' שבטי י"ה עדות לישראל כו'. שמחברו ה' רבי שמעון הגדול ורמז בו שמו שמעון בר יצחק מחרוזת השני ואילך המתחיל שבטי י"ה. והנה משפט הזמר הלז הוא בסדר שכל חרוז נחלק לה' בתים, והבית החמישי מסיים בפסוק מנ"ך, חוץ מחרוזת הראשון ברוך ה' יום יום כו' והשני חרוזים להלן המתחילין ג"כ ברוך, ברוך הוא א' אשר טוב גמלנו כו'. ברוך א' שבראנו לכבודו כו'. ג' חרוזים אלו הם מד' בתים, ואינם מסיימים בפסוק, וכ' בפירוש מטה יהודה (אויפיבאך ת"ס) שמחבר הזמר (רבי שמעון הגדול) התחיל בתיבת "שבטי יה" כמו שיסד יוצר לז' של פסח המתחיל ג"כ "שבטי יה", ויסדו לתת שיר ושבח להשי"ת על שהוציאנו ממצרים והצילנו מארבע מלכיות, ואינו מדבר כלל מענייני השבת. והנה בעבור שהזמר הזה כמעט ה' נאבד ונרכס ע"י שלא היו מזמרים אותו, קם אחד מבני בניו או מתלמידי תלמידיו ושמו ברוך, וחיבר אלו שלש חרוזות המתחילות ברוך על שמו וחברם לזמר שבטי יה, וחבר הכל לומר שאח"ז "ברוך אל עליון" שמדבר מענייני השבת, ועשה הכל לכבוד דרבי שמעון הגדול כדי לזמרו מדי שבת בשבתו, והוסיף החרוזים שלו (המתחילים ברוך) שונים (במספר הבתים) מהחרוזים דר"ש, שלא רצה לערב דבריו עם דברי ר"ש הגדול ויהי ניכר קצת. וסיים שם במטה יהודה כי כל משפחת בית אביו אומרים הג' חרוזות המתחילות ברוך זה אח"ז, ואח"כ היו אומרים "שבטי יה" וכו', ע"כ. והנה מצאתי עד ראיה לדברי הפי' מטה יהודה, כי במחזור וויטרי אכן גורס ע"ז הסדר, כי קודם החרוז שבטי י"ה, גורס כל הג' חרוזות ברוך, ואח"כ מתחיל שבטי

יה, כדברי הפי' מטה יהודה. עכ"פ חזינן מכל הנ"ל שהמחבר ברוך רמז שמו בהחרוזים שהוסיף להזמר דר"ש הגדול. והנה מצאתי מקור גם לזה ממה דאיתא במדרש הנ"ל כי אדם הראשון תיקון המזמור טוב להודות לה', ונשכח מדורו עד שבא מרע"ה וחדשו ורמז בו שמו בר"ת מ'זמור ש"ר ליום ה'שבת (כמבואר לעיל. וכע"ז מצינו במגילה יח. דשמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה כו', וכי מאחר דק"כ זקנים ומהם כמה נביאים תקנו תפלה, שמעון הפקולי מאי הסדיר, ומתרץ מאי הסדיר, שכחום וחזר וסדרום). ומצינו עוד עד ראייה לזה כי רבי אלעזר הקליר רמז שם המלאך מיכאל אחר א"ב של אל ברוך גדול דעה כו', כי המלאך מיכאל גילה לו זאת שהמלאכים אומרים שירה על סדר א"ב, כדלעיל:

ע"ס א"ב וכדו' אבל לא השלימו סדר האותיות

ומה שמצינו שמחברי פיוטים לא השלימו סדר האותיות, יש בזה ב' טעמים, (א) מה שנודע לכל מתקופת הגלות החל הזה שמחמת אימת הצענזור הצריכו להוציא החרוזים שהיו לשיכים בעיניהם, כמו שאנו רואין שבאוצר הספרים הישנים (ביבליאטעק) יש ויש כמה תופסים מסידורים ומחזורים ישנים, ושם יש כל החרוזים מה שחסרו הצענזור. (לדוגמא בפיוט שחרית יוכ"פ המתחיל האדיר בשמי עליות כו', בחרוז מלכותם באבדך כו', הנה חסר אצלינו כל אות שני מאותיות א"ת ב"ש של סדר הפיוט, מפני שמיוסד על איבוד עע"ז, אבל נמצא עוד איזה תופסים ממחזורים הישנים ושם יש כל אותיות הפיוט שחסרים אצלינו). (ב) אבל מצינו ג"כ כי כבר בימי הנביאים ה' כך שהמחברים לא יכלו למלאות כל הפיוט בסדר א"ב כדמצינו במדרש (שהש"ר אז קה"ר א, לג ילקוט משלי רמז תתקנה) עה"פ (קהלת א, יג) ונתתי את לבי לדרוש ולתור, שדרש להותיר, ששיבח את שהמע"ה שהחכים יותר מכל הפייטנים שלא יכלו לגמור את הא"ב, והוא הוסיף עוד ה' אותיות, וז"ל המדרש, הדין פייטנא כד עביד אלפא ביתא זימנן מיחסל לה (פי' השלים אותה עם כל האותיות) וזימנן דלית מיחסל לה, ברם שלמה עבד אלפא ביתא וחמשא אתין יתרין עליו, דכתיב ויהי שירו חמשה ואלף, ויהי שירו של אלף חמשה. (ופי' במתנת כהונה, שירו של אל"ף פי' אלף בית, כלומר על האלפא ביתות הותיר ה'. וע"ש בפי' עץ יוסף דה' אותיות אלו הם אותיות מנצפ"ך מה שחדשו הנביאים) ע"כ. הרי מצינו דמשבח לשלמה שעשה ה' א"ב יתירות לעומת שאר פייטנין שזימנן לא השלימו הא"ב:

ע"ס א"ב בכל תיבה או א"ב בכל בית של כמה תיבות

בא"ב של אל ברוך גדול דעה כו' שכל תיבה היא אות א' מא"ב, ובא"ב של אל אדון על כל המעשים כו' שכל בית הוא אות א' מא"ב כנ"ל, הנה בזוה"ק (תרומה קלב. ויקהל רה:) קרא לזה אתון זעירין ואתון רברבין. פי' אל ברוך גדול כו' הם אתון זעירין, שכל תיבה היא אות אחת, ואל אדון כו' ברוך ומבורך כו' הם אתון רברבין, שכל בית מכמה תיבות הוא אות א' מא"ב:

על סדר שמות הקדושים

ואלו הפיוטים שמיוסדים ע"פ שמות הקדושים יסודתם בהררי קודש בתורתנו הק' הניתן לנו מהקב"ה ע"י מרע"ה. ע"י בזה"ק בראשית בהשמטות (הנדפס בדף רנא). בראשית ברא א' את השמים ואת הארץ ר"ת של השם אהו"ה. וכן יש עוד לרוב בזה"ק שמות הקדושים היוצאים מתיבות התוה"ק. וכלל הוא בזה"ק בכמה אתר דאורייתא כלא שמא קדישא היא:

ובפיוט אל אדון כ' בזה"ק הנ"ל שבאותיות ג' עד ר' יש בכל בית ד' תיבין וביחד כל הח"י אותיות של ד' תיבין, הם בגימ' ע"ב לרמז על שם ע"ב:

ובסידור שער השמים להשלה"ק כ' לענין הפיוטים של הימים נוראים וז"ל, יש בהם אוצרות גנוזות חכמה אשר אין להעריך ולשער, בפרט בתפלות הגדולות כמו האוחז והאדרת והאמונה אשר כל תיבה ותיבה מרמז שם או כנוי משמותיו וכינויו יתברך, והרבה באו בדפוס פירוש המחזור, אבל עוד יש כהנה וכהנה מי מנה, ע"כ צריך לאומרם באימה וביראה בקדושה ובטהרה, ומכ"ש שלא ישלח אדם את ידו להגיה איזה דבר כו'. בנעילה תמצא מיוסד על פי השמות אמר אמונים גשו לנצחך איום הוא ר"ת אגלא, והוא שם גדול ונורא מרומז ג"כ בברכות אתה גבור לעולם אדני. ואח"כ ראה תראה אמונים הנקרא יה ראשי תיבות הם אותיות אהיה, וכאלה יש הרבה והחכם עיניו בראשו, עכ"ל השלה"ק ז"ל:

על סדר חרוזים

ומה שמצינו שהרבה פיוטים נסדרו על דרך חרוזים, הנה עד כה דברנו בפיוטים שנעשו ברוה"ק כנ"ל והוכנסו בסדר התפלה והסליחות. אבל השירים שנעשו במשך הדורות לשיר כל שיר בזמנים ומאורעות מיוחדים ולא בסדר התפלות, ונסדרו ע"ד חרוזים שוות, דהיינו שבסוף המאמרים הם תיבות דומות בב' או ג' אותיות אחרונות (הנקרא בלשונינו גראַמע"ן), דעת האברבנאל שזה אכן למדו משוררי ישראל מהישמעאלים כדלהלן, אבל אלו החרוזים שבסדר התפלה והם גם כן ע"ד חרוזים, מצינו כבר שלהם יש דין קדימה שנעשו עוד קודם משוררי הישמעאלים. וכה דברי האברבנאל (פ' בשלח עה"פ אז ישיר), המאמרים הנעשים במדה במשקל ובמשורה כו' בהסכמת הדבורים והדמותם והשתוותם בסוף המאמרים, ר"ל בקצוות בתי השירים שנדמו זה לזה בג' אותיות אחרונות או בב', כפי נקודם ואופן קריאתם עם שמירת משקלי המלכים והתנועות עם צחות הלשון ונפילתו על לשון פסוק מכתבי הקודש, ונקראו השירים ההם חרוזים, לפי שהם שבילים מסודרים מלשון צוארך בחרוזים, שהם אבנים טובות ומרגליות נקודות מחוברות ומסודרות בסדר ותבנית ישר. והמלאכה הזאת בזה המין מהשירים שקולים היא מלאכה משובחת והם מתוקים מדבש ונופת צופים, ונעשו בלשונו הקדוש העברי בשלימות גדול מה שלא נמצא כמוהו בלשון אחר. הן אמת שמזה המין מהשירים לא מצאנו דבר בדברי הנביאים

וגם לא מחכמי המשנה והגמרא כי היתה התחלתו בגלותנו בין חכמי ישראל שהיו בארצות הישמעאלים שלמדו ממעשיהם במלאכת השיר הזה, ויעשה גם המה בחכמה בלשוננו המקודש, ויתר שאת ויתר עז ממה שעשו הישמעאלים בלשונם אבל לא באותו שלימות מופלג שנעשו בלשון העברי כו', עכ"ד האברבנאל. אבל כדברינו הנ"ל מצינו כבר מקודם זמן זה שירים שהוכנסו בסדר התפלה ונעשה ג"כ ע"ס חרוזים, כי הנוסח "תכנת שבת רצית קרבנותיה" שהוא מאנשי כנה"ג ג"כ מסודר על סדר חרוזים. וכן השיר אדון עולם הוא שיר מוקדם בזמן מהמשוררי ישראל, עי' בליקוטי מהרי"ח שמביא מס' מטה משה בשם ר"י החסיד ורב האי גאון ורב שרירא גאון (נראה דצ"ל ר"י החסיד בשם ר"ה גאון ור"ש גאון, כי לפי בעל סדר הדורות ר"י החסיד ה' בערך ב' מאות שנה אחרי ר"ה ור"ש גאונים) בגודל מעלת אמירתו כוונה, ובשם ס' התחייה מביא שהכריח בראיות שריב"ז תיקן אדון עולם. והנה לדעה זו שר"י החסיד ור"ה גאון ור"ש גאון הפליגו במעלת אמירתו, הרי שה' לפני זמנם ולא מאוחר מזמנם, ובפרט לדעה זו שריב"ז תקנו, הרי הוא ה' חי ק"כ שנה, (ה' שנים אחר החורבן), והוא קבל מהלל ושמאי כדתנן באבות (פ"ב מ"ח). והנה השיר הלז 'אדון עולם' ג"כ נתקן ע"ס חרוזים, שכל חרוז מסיים באות רָא או רָה, הרי לך שזה ה' כבר אלף שנה מקודם תקופת משוררי ישראל כמו ר' שלמה בן גבירול ור' יהודה הלוי וכדו'. וכמו"כ מצינו כבר בשירת המלאכים, דהשיר האדרת והאמונה שהוא שיר המלאכים כדלעיל, מסיים כל בית בתיבות "לחי עולמים":



נמצא לפי כל הנ"ל, כי סדר הפיוטים שמיסודים עפ"י א"ב מצינו כבר מהנביאים כנ"ל, ועוד יותר כי כך אומרים המלאכים שירה בסדר זה (וכפול) וגם ע"ד חרוזים. ואנשי כנה"ג יסדו תכנת שבת בדרך תשר"ק. ולפי דעת הזוה"ק מרומז א"ת ב"ש בפיוט אל אדון כנ"ל. וכן לחתום שם המחבר ג"כ מצינו באאע"ה ובמרע"ה ובשלמה המע"ה וברחל אמנו ע"ה. וכן לרמז שם של מי שגלה הפיוט של מחבר אחר, דבר זה אנו למדין ממשה רבינו ע"ה שרמז שמו במזמור שיר ליום השבת שְׁשֶׁר אדם הראשון, והקליר רמז שמו של מיכאל השר הגדול אחר א"ב של א'ל ב'רוך ג'דול ד'עה, שמיכאל גילה איך המלאכים אומרים אותו, כמבואר לעיל. (ובקב הישר הנ"ל מבואר שטוב לכוין רמז שם המחבר בהפיוט או הסליחה, ע"ש):

ומעתה בטלין ומבוטלין דעת החוקרים החכמים בעיניהם שסברו שמחברי הפיוטים למדו מהישמעאלים איך לסדר הפיוטים, רק האמת הוא כנ"ל שמחברים הקדושים יסודתם בהררי קודש כדברינו הנ"ל: הארכת בכל זה כי לאחרונה התחילו המדפיסים בדורנו אלה להעתיק דעת החוקרים הנ"ל ביודעים ובלא יודעים, ומכניסים דברים זרים אלו לתוך המחזורים והסליחות, ומכשילים בזה את אחב"י לזלזל בנאמנות רבותינו הפייטנים, וממעטין ומשפילין חשיבות וקדושת ויפוי כח הפייטנים הקדמונים קדושי עליונים, אשר כל מיליהם לצד עילאי ימללין:

חיים ישראל טעסלער

לאנדאן יצ"ו

סדר פיוטי חג הפסח כשחל יום טוב בשבת

אקדמות מילין

אמר הכותב: בבואנו לבאר ענין סדר פיוטי חג הפסח וביאורו של המנהג הקדום להפוך את סדרי הפיוטים בימים האחרונים של חג הפסח כשחל יום טוב בשבת, מן הצורך לבאר קודם סידורו ומבנהו של פיוטי היוצר על כל ענפיהם ומרכיביהם על בוריים.

ומהאי טעמא ראינו צורך לשרטט בריש היריעה (ענף א) את ראשי פרקיו של סדר ומבנה חלקי פיוטי ברכות יוצר מה'יוצר' ועד ל'גאולה' וענין ה'מערכת יוצר', ואחריו (ענף ב) עניני סדר פיוטי חג הפסח, ובסופו (ענף ג) ענין המנהג הקדום להפוך סדר הפיוטים בימים האחרונים של חג הפסח כשחל יו"ט בשבת, והפועל יוצא משינוי המנהג בענין אי אמירת פיוטי 'יוצר' בימינו.

ענף א

סדר פיוטי ברכות יוצר

סדר פיוטי ברכת יוצר

פיוטי ברכת יוצר המכונים 'יוצרות' א מורכבים מז' חטיבות של פיוטים, 'יוצר' 'אופן' 'מאורה' 'זולת' 'אהבה' 'מי כמוך' 'גאולה', המשולבות כל אחד ואחד במקומו הקבוע והמיוחד בסדר ברכות יוצר. מנהג אמירת פיוטי 'יוצר' היה רווח ביותר בכל מקהלות האשכנזים, והיו נאמרים ברוב שבתות השנה, ובכל המועדות, ושבת חוה"מ ור"ח, ושבתות בהם קוראים הד' פרשיות ג, ופרשיות מסיומות ג, ושבתות מיוחדות ד, ושבתות

א. צוין שהשם 'יוצר' במקורו הינו דו משמעי:

(א) הכינוי הכללי לכל הפיוטים השונים שבברכות קר"ש (ברכות 'יוצר' - לפעמים מצינו בדברי הראשונים ז"ל שנהגו לכנות את כל עצם תפילת שחרית בשם 'תפילת יוצר').

(ב) השם של הפיוט הראשון של פיוטי ה'יוצר' [גוף היוצר' - עי' לקמן] שמקומו לאחר ברכת 'יוצר אור ובורא חושך' (ולמנהגו מיד אחר הקטע 'אור עולם באוצר חיים אורות מאופל אמר ויהי') קודם 'המאיר לארץ' (ובשבת קודם 'הכל יודוך').

ומ"מ בזמננו משום נהוג בפי ההמון לכנות את כל סוגי הפיוטים שמפסיקים באמירתם באמצע תפילת הקבע בשם 'יוצרות' כולל פיוטי ה'קרובות' (וגם לאחר שכבר אין מנהגו להפסיק בברכת יוצר אור באמירת פיוטים, ועי' לקמן).

ב. וכן בשבתות הפסקה ושבת הגדול.

ג. כגון שבת פ' בראשית, פ' וירא, שבת שירה, פ' יתרו, פ' בהעלותך, פ' שלח, פ' חוקת, פ' ואתחנן, פ' עקב.

ד. כגון שבתות בין פסח לשבועות, שבת אחר שבועות, שבת נחמו, שבת לפני ר"ה, שבת שובה, שבת בין יו"כ לסוכות, שבת חנוכה.

בהם התקיימו אירועים מיוחדים כגון חתן או מילה, ורבות מצינו בדברי הפוסקים ובעלי המנהגים באשר למנהגי הקהילות השונות בסדר אמירת פיוטי היוצר במועדות ובשבתות מיוחדות בהם אירעו חתן ומילה או מועד גם יחד. מיהו בארצות האשכנזים נהגו בדר"כ לומר רק פיוטי 'יוצר' אופן' ו'זולת', ורק בימים מסוימים גם פיוטי 'אהבה' ו'גאולה'.

מתחילה נועדו פיוט 'יוצרות' להחליף את נוסח הקבע של הברכה^ה, דהיינו פיוט 'גוף היוצר' במקום הנוסח הקבוע של 'המאיר לארץ', ופיוט 'אופן' במקום 'והאופנים' והקדושה של ברכת יוצר, וכן 'מאורה' במקום 'לא-ל ברוך' וכו' חוץ מסיום הברכות. איברא כבר בתקופה קדומה מאוד הונהג לומר גם את הנוסח הקבוע של ברכות יוצר בנוסף לפיוטי ה'יוצרות', ולשלב את הפיוטים באמצע הברכות, וכן כל הפיוטי 'יוצרות' המאוחרים נתייסדו ע"פ סדר זה להיותם משולבים בתוך ברכות יוצר.

'יוצר'

פיוט 'יוצר' המכונה גם 'גוף היוצר' הוא הפיוט הראשון בתפילת 'יוצר' שמקומו תיכף אחר ברכת 'יוצר אור ובורא חושך' ולפני 'המאיר לארץ' (ובשבת 'הכל יודוך'), ומהאי טעמא מכונה בשם 'יוצר'. תוכנו של פיוט 'יוצר' הוא מענין הקריאה של המאורע שלכבודה נתייסד הפיוט. למנהג האשכנזים נהוג להקדים אחר הברכה את הפיסקא 'אור עולם' (ב)אוצר חיים אורות מאופל אמר ויהי' כל אימת שאומרים פיוטי יוצר.

'אופן'

פיוט 'אופן' מקומו בהמשך ברכת יוצר אחר הפסוק 'קק"ק ה"צ מלא כל הארץ כבודו' ולפני הקטע 'והאופנים וחיות הקודש', ומהאי טעמא מכונה בשם 'אופן'. תוכנו של פיוט 'אופן' מענין שירת המלאכים המשבחים ומפארים את בוראם. למנהג האשכנזים נהוג ביום שאומרים בו פיוט 'אופן' שאחר הפיוט אומרים הנוסח 'והחיות ישוררו וכרובים יפארו ושרפים ירוננו ואראלים יברכו פני כל חיה ואופן וכרוב לעומת שרפים לעומתם משבחים ואומרים' במקום הנוסח הרגיל 'והאופנים וחיות הקודש כו" של כל יום^ה.

ה. וכהא דמצינו בפיוטי התקיעות והפסוקים שהיו משולבים בתוכם בתפילת המוספין דר"ה שנועדו להחליף את הנוסח הקבוע של ברכות מלכיות וזכרונות ושופרות, וכן מצינו לענין פיוט ה'קדושה' הנועד להחליף את הנוסח הפיוטית הקבוע של הקדושה (וכבר הארכנו טובא בזה במאמרנו 'ענין פיוט הקדושה' בגליון פעלים לתורה קובץ יט, תשרי תשע"ה).

ו. ענין מקורו של פיסקא זו לוטה בערפל, ואינו ברור האם המדובר בנוסח א"י עתיק של ברכת יוצר או בשריד של פיוט א"י עתיק.

ז. המדובר בנוסח ארץ ישראל העתיק של הקטע 'והאופנים חיות הקודש' הבבלי, וכמנהג האשכנזים להחליף את הנוסח הבבלי הקבוע בנוסחאות ארצי ישראלים עתיקים במועדות ובימים שאומרים פיוטים, ואכמ"ל.

ח. ולענין ימים נוראים כבר נחלקו בזה הראשונים ז"ל אי יש לומר הקטע 'והחיות ישוררו' במקום 'והאופנים'.

'מאורה'

פיוט 'מאורה' מקומו בסוף הברכה הראשונה של ברכות יוצר, ולפני הקטע 'אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו' וסיום הברכה 'יוצר המאורות', ומהאי טעמא מכונה בשם 'מאורה'. פיוטי 'מאורה' כמעט ואינם נהוגים במחזור האשכנזי, ובעיקר נמצאים רק אצל שבת חנוכה, חג השבועות, ושבת פ' יתרו פ' בהעלותך ופ' ואתחנן (ושמח"ת).

'אהבה'

פיוט 'אהבה' מקומו בסוף ברכת 'אהבה רבה' ('אהבת עולם') ט, לפני הקטע 'וקרבנו [מלכנו] לשמך הגדול', ותוכנו מענין אהבתו של הקב"ה לעמו. פיוטי 'אהבה' כלל לא היו נהוגים באשכנזי (מנהג אשכנז המערבית) ובצרפת, כי אם באושטרייך ופולין (מנהג אשכנז המזרחי) בשבתות מסוימות יא.

'זולת'

פיוט 'זולת' מקומו באמצע ברכה האחרונה של ברכת יוצר, אחר 'ואין אלקים זולתך' ולפני 'עזרת אבותינו', ומהאי טעמא מכונה בשם 'זולת'. כאמור לפי מנהג אשכנז נהגו בדר"כ לומר פיוטי 'יוצר' אופן יב ו'זולת' כל אימת שאמרו 'יוצרות'. בימים שאמרו 'זולת' נהגו לפי מנהג אשכנז המערבי לומר נוסח מקוצר של תפילת 'ויציב ונכון', כן אמרו בכל מקהלות האשכנזים נוסח מיוחד של 'על הראשונים ועל האחרונים', ומהאי טעמא לא נהגו לומר 'זולת' בימים נוראים בכדי לומר הנוסח הארוך של 'אמת ויציב' מחמת כמה טעמים יג.

כיון דא"א הלל ושירה בר"ה ויו"כ, ועי' כל הענין באריכות בשו"ת חות יאיר סי' רכה, ועי' לקמן (בענף ב) לענין מנהג אמירתו בימים האחרונים של חג הפסח.

ט. בענין מנהגנו לומר בשו"ט הנוסח 'אהבה רבה' ובימות החול הנוסח 'אהבת עולם' עי' בני יששכר (מאמרי שבועות, מאמר ד - מעלת החג, אות ו בהגה"ה) ובמאמר נוסח התפילה (אות כד).

י. ומהאי טעמא הושמטו גם מסדרי 'מערכת יוצר' של ר' משולם ב"ר קלונימוס (יום ב' דפסח) ורבינו שמעון הגדול (שחז"מ"פ) פיוטי 'אהבה' ו'גאולה', ועי' לקמן בענף ב.

יא. בשבתות בין פסח לשבועות ובשבת פ' וירא ופ' שלח (ואכן חלק ממחברי פיוטי 'אהבה' הנ"ל הם ספרדיים).

יב. עי' לקמן בענף ב' דלפי מנהג אשכנז המערבי א"א פיוטי 'אופן' בימים האחרונים של חג הפסח.

יג. עי' בספר חסידים (סי' רנח): 'מה שאין אומרים זולת בר"ה וביוה"כ, לפי שאנו צריכים לומר אמת ויציב כהלכתו, ויש בו ששה פעמים אמת כנגד ששה פעמים אמת שבבראשית בסוף התיבות, כגון ברא' אלקים לעשות ברא' אלקים את וכו'ב תמצא ששה פעמים אמת רמז. ובר"ה אומר זה היום תחילת מעשיך, הואיל ותחילת מעשיו הוא, צריכים אנו לומר ששה פעמים אמת שכתוב בתחילת מעשיו, ואלו היינו אומרים זולת היינו מחסרים פעמים אמת. וא"ת יוה"כ אינו תחילת מעשיו, מ"מ תשלומין הוא לר"ה לפי שבינונים תלויים ועומדים עד יוה"כ, ועוד דאמרין בב"ר ויהי ערב ויהי בקר יום אחד (בראשית א, ה) [זהו יוה"כ] ויוה"כ יום הדין הוא ... ועוד תדע שבר"ה אין לומר זולת, שהרי מאמת ועד טוב ויפה י"ו תיבות כנגד י"ו כפרות שבאחרי מות גבי יוה"כ, ואם יאמר זולת נחסר מ"ו. ועוד דצריך לומר כסאו נכון ומלכותו ואמונתו לעד

'מי כמוכה'

פיוט 'מי כמוכה' מקומו בסוף הברכה השלישית של ברכות יוצר, אחר הפסוק 'מי כמוכה באלים ה' נורא תהילות עושה פלא', ולפני 'שירה חדשה שבחו גאולים'. פיוט 'מי כמוכה' כלל אינם נמצאים במחזור האשכנזי, כי אם במחזור הספרדי. פיוט ה'מי כמוכה' האחד והיחיד שעשה את דרכו מספרד לאשכנז הוא הפיוט 'יום ליבשה' יד לר' יהודה הלוי הנמצא במחזור האשכנזי כמנהג אושטרייך ופולין ('מנהג אשכנז המזרחי'), אך עם המעבר הוחלף גם ייעודו המקורי של הפיוט, ובמחזור האשכנזי הפיוט מתפקד כפיוט 'גאולה', ולא כיייעודו המקורי כפיוט 'מי כמוכה' שכלל אינו ידוע במחזור האשכנזי טו.

'גאולה'

פיוט 'גאולה' הוא הפיוט האחרון של פיוטי ברכות יוצר, ומקומו בסוף 'צור ישראל' לפני סיום ברכת 'גאל ישראל' [בעבר היה פיוט זו מכוונה ה' מלכנו']. תוכנו של פיוט 'גאולה' לעולם מענין הצפייה לגאולה השלימה וקץ שעבוד עול מלכויות. למנהג אשכנז ואושטרייך טז נהוג תמיד כל אימת שאומרים פיוט 'גאולה' שבסוף הפיוט מוסיפים הקטע 'בגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם' ואח"כ מסיימים הברכה 'בא"י גאל ישראל' ז.

פיוטי 'גאולה' אינם נמצאים לרוב במחזור האשכנזי, ולפי מנהג אשכנז המערבי א"א פיוטי 'גאולה' כי אם פיוטי 'ברח דודי' בימים הראשונים ושבת חוה"מ פסח (או בשביעי או אחרון של פסח כשחל בשבת), משא"כ למנהג אשכנז המזרחי שאומרים פיוטי 'גאולה'

קיימת ובר"ה וביה"כ [יושב על כסא דין] דכתיב (משלי כ, ח) מלך יושב על כסא דין מזרה בעיניו כל רע וכתוב אחד אומר (שם, כ"ז) מזרה רשעים מלך חכם וסמך ל' (שם, כח) (והוכן) [וסעד] בחסד כסאו (לכך צריך לומר כסאו נכון) אחד לר"ה ואחד ליוה"כ ולא זולת וכו'.

וע"ע ברוקח (סי' ר) מש"כ בדומה לזה, וע"ע במנהגים ובהגמ"נ, ובלבוש (סי' תקפד) כתב טעמא כיון דהוי שירה וא"א שירה בר"ה ויו"כ.

יד. ומ"מ יצוין שפיוט זה שונה משאר פיוטי 'מי כמוכה' של ריה"ל המיוסדים כולם במתכונת של פיוטי ה'מי כמוכה' הספרדיים, כלומר במחרוזות מרובעות החתומים בפסוקים המסתיימים במילה קבועה.

טו. ומיהו עי' לקמן (בענף ב) דבימים בהם יש פיוט 'גאולה' נוסף (כגון במילה באחש"פ ובשבתות שבין פסח לשבועות) אז אומרים הפיוט 'יום ליבשה' במקומו המיועד לפני 'שירה חדשה'.

טז. הקטע נמצא אך ורק במחזורי אשכנז ואושטרייך משא"כ במחזורי רומניא וספרד וכדו'.

יז. בביאור המנהג עי' בערוגות הבושם לרבינו אברהם ב"ר עזריאל בפי' על הפיוט 'יום ליבשה' (ח"א עמ' 71) בשם רבינו אלעזר מוורמיישא בעל הרוקח נ"ע: 'בגלל אבות תושיע בנים, י"ג תיבות כנגד י"ג אותיות שמות אבות, וי"ג גאולות בפר' ערכין (ויקרא כז) ופדה בערכך במקום גאולה'. ביאור דבריו שבקטע 'בגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם' עם סיום הברכה 'ברוך אתה ה' גאל ישראל' יש י"ג תיבות, שהם כנגד י"ג אותיות שבתבות אברה"ם יצח"ק יעק"ב, וכנגד י"ג לשונות של גאולה שנאמרו בפר' ערכין, דהיינו י"ב לשונות של גאולה וא' של פדיון (והש"כ 'ופדה בערכך במקום גאולה').

גם בשבתות שבין פסח לשבועות, והפיוט 'יום ליבשה' בשביעי של פסח ושבת שירה ובמילה בשבת.

'מערכת יוצר'

בשונה מרוב פיוטי 'יוצרות' במחזור האשכנזי לשבתות ומועדי השנה, שבהם פיוטי 'יוצר' 'אופן' ו'זולת' וכו' שונים הם זו מזו, ואינם בהחלט קשורים זו לזו, וע"פ רוב גם לא יצאו מתח"י של פייטן אחד י"ח, הרי אצל פיוטי ה'מערכת יוצר' כל שרשרת 'פיוטי יוצר' הם המשך אחד מענין אחד המבוססים ע"פ סדר של פסוקים, ומיסודו של פייטן אחד.

במחזור האשכנזי לכל ענפיו מצינו בס"ה ד' סדרים של פיוטי 'מערכת יוצר', שהם סדר 'אור ישע מאושרים' לרבינו שלמה הבבלי ליום א' דפסח, סדר 'אפיק רנן ושירים' לרבינו משולם ב"ר קלונימוס ליום ב' דפסח, סדר 'אהוביך אהבוך' לרבינו שמעון הגדול לשבת חוה"מ פסח (על ג' סדרים אלו עי' באריכות בענף ב), וסדר 'אדון אמנני' לרבינו שמעון הגדול ליום א' דשבועות³, מיהו במחזורי ארץ ישראל העתיק ובמחזורי ספרד וארצות המזרח מצינו לרוב סדרים כאלו שבהם נהגו הפייטנים לייסד מערכות שלמות של 'יוצרות' שכללו סדר שלם של כל ז' פיוטי 'יוצרות' הנ"ל.

הפולמוס על הפסקה בתפילה באמירת פיוטים

כבר מימות הגאונים ז"ל ואילך מצינו פולמוס חריפה בין גדולי הפוסקים ובעלי ההלכה בענין הפסקה באמצע התפילה באמירת פיוטים עם צדדים שונים לכאן ולכאן, ומחמת טיעונים שונים, כשאלו מצדדים להיתר ואלו שוללים לאיסור. במציאות בארצות האשכנזים ובצרפת נהגו היתר בזה ע"פ פסקו של רבינו גרשום מאור הגולה נ"ע וגאוני בבל כרב נטרונאי גאון ורב עמרם גאון ורב כהן צדק שלפנוי⁴, וכן נחלקו בזה באחרונה המחברי⁵ והרמ"א בשו"ע (סי' סח). ומנהג אבותינו בידינו להפסיק

יח. ולפעמים בימים שאין פיוט 'אופן' המיוחד ליום ב' דיו"ט, נהגו לחזור גם ביום ב' על פיוט 'אופן' דאתמול (וכגון ביום ב' דר"ה שמחבר פיוטי יום ב' דר"ה רבינו שמעון הגדול לא יסד 'אופן' ליום ב' ר"ה, ונוהגים לחזור על 'אופן' 'כבודו איהל היום' שיסד הקליר ליום א' דר"ה גם ביום ב', ובדומה לזה ביום אחרון של פסח (כשחל שביעי ואחרון של פסח בימות החול) דנוהגים לחזור על פיוט 'זולת' אי' פתרוס בעברין' לרבינו שמעון הגדול של שביעי של פסח).

יט. יצוין שהכינוי 'מערכת יוצר' לא נמצא אצל הראשונים, והמדובר בכינוי מאוחר יחסית בכדי להפריד בין פיוטי יוצרות הנפרדים למערכות השלמות.

כ. ומה"ט מצינו מנהגם של בני אשכנז המערבי שנהגו לומר סדר קרובה הקדושתא 'אורח חיים' לרבינו שמעון הגדול ביום א' דשבועות, והקדושתא 'ארץ מטה' הקלירי ביום ב' דשבועות, וטעמם ונמוקם מכיון דאומרים סדר 'מערכת יוצר' 'אדון אמנני' לרבינו שמעון הגדול ביום א' אז אומרים גם הקדושתא שיסד גם הוא ביום א', אבל מנהגנו כדעת המנהגים (מהרא"ט) לומר 'ארץ מטה' להקלירי ביום א' לפי שהיה תנא.

כא. עי' כל הענין באריכות בשבלי הלקט סי' כח, ובטור ונו"כ (סי' סח) ואכמ"ל בענין.

כב. ובמרוצת הדורות נתקבל ביותר אצל אחינו הספרדים להחמיר בזה כדעת המחבר ושלא להפסיק (או

בתפילה באמירת הפיוטים, ורבות מצינו בדברי בעלי המנהגים והפוסקים שהאריכו טובא בענין המנהגים השונים בסדר אמירת הפיוטים ע"פ מנהגי הקהילות השונות בכל מועד במועדו. כן מצינו רבות בדבריהם ז"ל בענין גודל שגב קדושת הפיוטים וענין אמירתם כג.

מנהגו כהיום שלא להפסיק בפיוטים בברכות יוצר

מיהו המנהג הרווח כהיום במקהלות החסידים שלא להפסיק באמצע ברכות יוצר באמירת פיוטי 'יוצרות' (או פיוטי 'מערבית' בתפילת ערבית ביו"ט), ואין מפסיקים באמצע התפילה באמירת פיוטים כי אם בפיוטי 'קרובות' כי בחזרת הש"ץ, למרות שמנהגו של מרנא האריז"ל מבואר להדיא שנהג לומר פיוטי 'יוצרות' באמצע ברכות יוצר ולא חשש כלל להפסק, וכ"כ מהרש"ו ז"ל בשער הכוונות כה (דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה), וז"ל:

וכן היה אומר כל הפיוטים ופזמונים שתקין ר"א הקליר הלא המה במחזור האשכנזים, לפי שכל אלו הראשונים תקנו דבריהם עפ"י חכמת האמת והיו יודעים מה שתקנו, ואף גם אם הם באמצע ברכות יוצר היה אומרם, לפי שהם היו תנאים והיו יודעים מה היו מתקנים, וכל דבריהם היו מיוסדים על פי האמת.

וכע"ז איתא גם בפרע"ח (שער הקרי"ש, פרק א), וז"ל:

'בענין פיוטים שנהגו האשכנזים לומר, היה נוהג מורינו זלה"ה לומר, והיה אומר שאין בהם שום הפסק, כי הכל הולך אחר החיתום, והואיל ומסיימים מעין הברכה, לא הוי הפסק.'

במקור מנהגנו כתב הרה"ק מהרי"א מקאמרנא זיע"א בשולחנו הטהור (סי' סח, סעי' א-ב) שזה נובע מרבינו אור שבעת הימים מרנא הבעש"ט הק' זיע"א שלא היה מפסיק בפיוטים בברכות יוצר, וז"ל:

עכ"פ למעט בפיוטים באמצע התפילה, למרות שלהדיא מצינו שגם רבות בשנים אחר שנתפשטו פסקי המחבר אצל בני ספרד עדיין נהגו בהרבה מקומות (ובעיקר בארצות צפון אפריקה כגון במרוקו ואלג'יר) לומר פיוטים באמצע התפילה.

כג. עי' במהרי"ל (הל' תפילה סעי' ג): 'היה נזהר מאד לומר קרובץ, והיה כועס על הבחורים שהיו לומדין בבית הכנסת תוס' או שאר דברים בשעה שאמרו הצבור קרובץ, והם לא שמו לבם לומר אותם, ועי' בדרכי משה (סי' סח) שהביא דבריו ובסו"ד קמסיים דלמרות דלהרהר ולעיין בדברי תורה בלא דיבור בשעה שהעם אומרים הקרובץ אין איסור אבל מ"מ יש לחוש להמון שאל יראו מן הלומד בספר ויפסיקו ג"כ בדברים אחרים, ועיננו רואות כדבריו שע"פ רוב אלו המתחכמים ללמוד בשעה שהציבור אומר קרובץ בדר"כ נגררים לפטפוט דיבורים האסורים ע"פ הלכה.

כד. א"ה: ידוע הפולמוס בענין הכינויים 'קרובות' או 'קרובץ' וביאורם של כינויים אלו (ולדעת ר"א בחור בספר התשבי הכינוי 'קרובץ' הינו שיבוש מתיבת 'קרובות' בזה שלא הבדילו בין הצד"י והת"ו הרפוי), ואכמ"ל.

כה. וכע"ז גם בדברי מהרש"ו ז"ל בשער התפילה (דרוש נוסח התפילה).

מִרְן הָאֲרִי בִימִים נִרְאִים שֶׁהִיא מִתְפַּלֵּל בֵּין הָאֲשַׁכְנָזִים כִּי הִיא אֹמֵר כָּל הַפִּיּוּטִים שֶׁל בְּרֻכּוֹת ק"ש, וּפֶסֶק שֶׁאֵין בִּזְהַ הַפֶּסֶק, וּבִפְרָט שְׁכֹלֶם נִתְקֵנוּ בְּרוּחַ הַקּוֹדֶשׁ, וְהִי מִשְׁבַּח כָּל פִּיּוּטֵי אֲשַׁכְנָזִי[ם] שֶׁל כָּל הַשָּׁנָה, וּפֶסֶק שֶׁאֵין בִּזְהַ הַפֶּסֶק וַיְכֹּחַ לְאֹמְרָם בְּכָל הַזְמִנִּים, וְלִכְּנָן מִי שֶׁעֹמֵד בַּצְּבוֹר וְשׁוֹתֵק וְאֵינוֹ אֹמֵר, עָלָיו נֶאֱמַר תִּוְעַבֶּת הַשֵּׁם כָּל גְּבַה לֵב, גָּאָה וְגֵאוֹן שָׁנָה הַשֵּׁם, וְכָל הַמִּתְיָהָר נֹפֵל בְּגִיהֶנֶם.

מִרְן הַקְּדוֹשׁ הָרִיב"ש נִהְגָּה שֶׁלֹּא לְאֹמְרָם, וּמִחֲמַת זֶה נִתְפַּשֵּׁט הַמִּנְהַג בִּינֵינוּ שֶׁלֹּא לְאֹמְרָם, וּרְבִינוּ הַקְּדוֹשׁ מו"ה אֱלִימֶלֶךְ מְלִיצֶנְסֶק נִהְגָּה לְאֹמְרָם בְּר"ה וְיוֹה"כ, מֵהִטְעָם שֶׁמִּרְן הָאֲרִי אֹמְרָם בְּאוֹתוֹ הַפֶּעַם, וְכַךְ מִנְהִיגֵנוּ בְּר"ה וְיוֹה"כ לְאֹמְרָם מִטְעָם זֶה כִּי.

וכ"כ (ס' סב, סעי' ח):

מִרְן הָאֲרִי הִיא אֹמֵר הַפִּיּוּטִים וְהַזֹּלוֹת שֶׁבְּבְרֻכּוֹת ק"ש, וּמִרְן רְבִינוּ יִשְׂרָאֵל בַּעֲשֻׁט לֹא הִיא אֹמֵר, וְהַבּוֹחֵר יִבְחָר.

מנהגו כהיום שלא להפסיק בפיוטים בברכות יוצר

בביאור מנהגינו שלא להפסיק בפיוטים בברכות יוצר כתב הרה"ק מהרצ"ה מזידיטשוב זיע"א בס' פרי קודש הלולים (שער הקר"ש פ"א) על דברי האריז"ל הנ"ל בפרע"ח וז"ל:

בְּעֵינֵי הַפִּיּוּטִים שֶׁנִּהְגוּ הָאֲשַׁכְנָזִים לֹמֵר, הִיא נוֹהֵג מוֹרִינוּ [זֶלֶה"ה] לֹמֵר, כִּי עַכ"ל כִּי, וּבִוּדָּאֵי הִיא יוֹדֵעַ רְבִינוּ כִּי אֵיזָה פִּיּוּט מִיוֹסֵד ע"פ סוּד הִיא אֹמְרָה, אֲבָל אֲתָנוּ אֵין יוֹדֵעַ, ע"כ לֹא רֵאִיתִי לְאַנְשֵׁי מַעֲשֵׂה שִׁיאֲמָרוּ קוֹדֵם הַשְּׁמו"ע. אֲמָנָם בְּתוֹךְ עֲמִידָה רֵאִיתִי לְמוֹרֵי לֵ שֶׁהִיא מַצּוּה לֹמֵר

כו. וכמ"ש הרב חיד"א ז"ל ביוסף אומץ סי' כ סק"ב.

כז. ועי' מש"כ בשולחן הטהור בס' קיב, וז"ל: מֵעֵינֵי הַפִּיּוּטִים שֶׁל אַחֲנֵנוּ בְּנֵי אֲשַׁכְנָזִים, מִרְן הָאֲרִי הִיא אֹמֵר כִּשְׁהִי מִתְפַּלֵּל בְּק"ק אֲשַׁכְנָזִים כָּל הַיּוֹצְרוֹת וְזוֹלוֹת וּפִיּוּטִים שֶׁחִבְרָם הַקְּלִיר וּרְבִינוּ שִׁמְעוֹן הַגָּדוֹל וְכִיּוֹצֵא, וּבִאֲמַת הַכָּל נִתְחַבֵּר בְּרוּחַ הַקּוֹדֶשׁ כִּפִּי שִׁשְׁמַעֲנוּ מִמְּלֹאכֵי מַעְלָה, וְכָל הַפִּיּוּטִים דִּבְרוּ בְּרוּחַ הַקּוֹדֶשׁ כְּמוֹ תִּהְיֶה שֶׁל דוֹד הַמַּעְה"ש, וַיְכֹּחַ לְהַפְסִיק אִפְּלוּ בְּאֲמַצֵּעַ פֶּסֶק שֶׁל ק"ש, וּמִכֶּשֶׁ"כ בְּאֲמַצֵּעַ פֶּרֶק וּבֵין פֶּרֶק לְפֶרֶק, וְלִכְּנָן בִּימִים נִרְאִים הִיא מִרְן מִתְפַּלֵּל בְּק"ק אֲשַׁכְנָזִים, וְהִיא מִתְפַּלֵּל נֹסַח אֲשַׁכְנָזִי וְאֹמֵר הַפִּיּוּטִים וְיוֹצְרוֹת כְּסֹדֶר.

וּבִזְרֹזֶה (שֶׁם סֵק"א) כְּתָב, וְז"ל: וּמִרְן קוֹדֶשׁ קְדָשִׁים רִיב"ש טוֹב לֹא הִיא אֹמֵר יּוֹצְרוֹת שֶׁקוֹדֵם הַתְּפִלָּה, וְגַם בְּאֲמַצֵּעַ הַתְּפִלָּה לֹא הִיא אֹמֵר אֶלֶּא אַחֵר מַחִיָּה הַמִּתִּים, אֲבָל בְּאֲמַצֵּעַ הַבְּרָכָה לֹא הִיא מִפְּסִיק חוּץ מִגִּשְׁם וְטַל וּמוֹסְפֵי אַרְבַּע פְּרָשִׁיּוֹת שֶׁהִי אֹמֵר עַל הַסֹּדֶר, וּבְבִיחָמ"ד שֶׁל קוֹדֶשׁ קְדָשִׁים רְבִינוּ אֱלִימֶלֶךְ הִיוּ אֹמְרִים בִּיּוֹה"כ יּוֹצְרוֹת, וְכַךְ הִנְהִיג מוֹרֵי דוּדֵי בֵּית מִדְרָשׁוֹ כְּמִנְהַג מִרְן, וְהַמְבֹּזָה שֶׁלֹּא לֹמֵר פִּיּוּטִים עֵתִיד לִיתֵּן אֶת הַדִּין אִם מִרְן הָאֲרִי רִיב"ש טוֹב אֲמָרוּ וְלֹא שִׁינּוּ הָאֵיךְ הִיָּה כַּח בִּיד אֵיזָה מֵאֵן דְּהוּא לְשֹׁנוֹת שֶׁלֹּא לֹמֵר פִּיּוּטִים.

כח. פ' ע"כ לשונו של הפרע"ח הנ"ל.

כט. הכוונה לרבינו האריז"ל.

ל. בְּעֵינֵי זֵהוּתוֹ שֶׁל מוֹרֵי זֹ עי' מִשְׁכ"כ רְבִינוּ בַּעַל מִנְחַת אֱלֶעָזָר זִיע"א בְּמֵאֲמָר נֹסַח הַתְּפִלָּה (אוֹת כַּח) שֶׁהִבִּיא דְּבָרֵי רְבִינוּ וְהַעֲיִר בִּזְהַ בְּמִשְׁכ"כ רֵאִיתִי לְמוֹרֵי שֶׁלֹּא יִדְעֵנוּ לְמִי כּוֹוֶנְתּוֹ, וְע"ע בְּדְבָרֵי תוֹרָה (ח"א, אוֹת מִב)

פיוטים, כי אחר שכבר התפללו הקהל בלחש ויצאו ידי חובתן אין קפידא כ"כ להפסיק, ובפרט שהרוב מיוסדים על סודות.

היוצא מדבריו שאין להביא רא' ממנהגו של האריז"ל להפסיק באמירת פיוטים בברכות יוצר, מכיון שהאריז"ל היה יודע ברוח קדשו איזה פיוטים מיוסדים ע"פ הסוד שבהם אפשר להפסיק באמצע הברכות, משא"כ אנן שאיננו בקיאים בזה אין האפשרות בידינו להפסיק בפיוטים בברכות יוצר, אבל אחר שכבר התפללו בלחש וכבר יצאו יד"ח תפילה, שפיר כבר ניתן להפסיק באמירת פיוטים בחזרת הש"ץ.

בדומה לדברים אלו ובהוספת נופך כתב רבינו בעל מנחת אלעזר זיע"א במאמר נוסח התפילה (אות כח), וז"ל:

'איברא קשה לכאורה למה לא יאמרו הפיוט קודם השמו"ע בברכות יוצר, כיון שהאריז"ל כתב שגם אז יש לאמור בברכות ק"ש, [ו]אין הפסק בפיוטי הראשונים כגון הקליר וכיוצא כמ"ש בפע"ח ובשאר כתבי האריז"ל.

ונ"ל הטעם ושמעתי כע"ז מאזמור"ר הגה"ק מהר"ש זצללה"ה הרב דפה, דבאמת י"ל להלכה דלא הוי הפסק בברכת ק"ש וכד' האריז"ל (וכיון שמסיימים סמוך לחתימת הברכה מעין חתימה), רק שעכ"פ (גם למי שלא בא בסוד ה' להבין עומק כוונתם) יבינו פירוש המלות כפי פירוש המחזור שם, דאל"כ הוי הפסק אם אומר פטפוטי דברים בלי הבין פירושם (כיון שהם לשון עמוק ומלות נסתרות ורמיזות בדרשות חז"ל) באמצע ברכות ק"ש. ע"כ חששו להפסק שלא לאמור בצבור, בשביל ההמון שלא ידעו ולא יבינו בהם אפי' פי' המלות כלל, ואצלם יהי' כהפסק בברכת ק"ש, משא"כ בפיוטים בתפלת שמו"ע אשר מפסיק בהם רק הש"ץ, והש"ץ מבואר בשו"ע (הל' ר"ה סי' תקפא, ובמג"א סק"ט), ועי' במטה אפרים (שם, סעי' מח) שצריך שילמוד כוונת פי' התפלות, וא"כ כשיבין עכ"פ פי' המלות לא הוי לגביה הפסק בעת תפילתו בקול, ע"כ אומרים הפיוטים עם הש"ץ בתפלת שמו"ע, וא"ש ונכון בעה"י לא.

ובדבריו מבואר טעמא למנהגנו שלא להפסיק בפיוטים באמצע ברכות יוצר בגלל ההמון שאינם יודעים פירוש המלות של הפיוטים, כך שאצלם נחשבו הפיוטים להפסק בברכות קר"ש, אבל בחזרת הש"ץ דרך הש"ץ מפסיק בפיוטים בתפילתו אין לחשוש כ"כ, והש"ץ אכן צריך ללמוד פירוש המלות של הפיוטים.



מה שחקר בדברי הרה"ק מהרצ"ה מזידיטשוב זיע"א כשכותב בסתמא 'מורי' למי כוונתו, האם להרה"ק החוזה מלובלין זיע"א או הרה"ק הרמ"ל מסאסוב זיע"א.

לא. ועיי"ש בהמשך דבריו שהביא מדברי מהרצ"ה מזידיטשוב הנ"ל בפרי קודש היוללים הנ"ל.

ענף ב

פיוטי יוצרות וקרובות לחג הפסח

פיוטי 'מערכת יוצר' לימים הראשונים של חג הפסח ולשחזה"מ

כאמור (בענף א) במחזור האשכנזי לחג הפסח נמצא שלש סדרי פיוטי 'מערכת יוצר' המיוסדים ע"פ סדר פסוקי מגילת שיר השירים לב, המשולבים בתוך חרוזי ובתי פיוטי ה'יוצר' מפיוט 'גוף היוצר' ואילך עד פיוט ה'גאולה', שהיו נאמרים (ע"פ סדר תולדות מחבריהם) בימים הראשונים של חג הפסח ובשבת חוה"מ פסח.

א. 'אור ישע מאושרים' לג - לרבינו שלמה הבבלי - יום א' דפסח לה.

יוצר: אור ישע מאושרים - מיוסד ע"פ סדר פסוקי שיר השירים א, א - ג, י (בטור הרביעי בסוף כל בית של שלש טורים). ואחריו 'סילוק' 'צאינה וראינה' - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ג, יא - ה, י (בטור הראשון בראש כל בית של שני טורים).

אופן: ראשו כתם פז - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ה, יא - ה, טז (בטור הראשון בראש כל בית של שמונה טורים חוץ מהבתים האחרונים).

מאורה: חסר - הפייטן לא יסד פיוט 'מאורה'.

אהבה: חסר - כנ"ל.

זולת: אהבון נפש להדך - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ו, א - עד גמירא (בטור השלישי בסוף כל בית של שני טורים), ואחריו 'סילוק' - 'על הרי בשמים'.

לב. וע"פ הא דמצינו בדברי חז"ל שדרשו את שיר השירים על עניני יציאת מצרים וקריעת ים סוף, דמה"ט נהגו לקרות מגילת שיר השירים בחג הפסח.

לג. יצוין שסדרו של ר' שלמה הבבלי היה יסוד ודוגמא לפייטנים שבאו אחריו שגם יסדו את פיוטיהם ע"פ סדר זה, ועל פיו יסדו ג"כ ר' משולם ב"ר קלונימוס ורבינו שמעון הגדול את סדר פיוטיהם דלהלן.

לד. רבינו שלמה בר יהודה המכונה ר' שלמה הבבלי התגורר באיטליה בערך בשנות ד"א ת"ר, ושמו כבר הוזכר ע"י רב שרירא גאון ובמגילת אחימעץ. ר' שלמה היה פייטן פורה שחיבר פיוטים רבים כולל מספר רב של סליחות הנאמרים על דינו בימי הרחמים והסליחות, ועל 'בתוס' חולין מב. (ד"ה דרוסת הנץ) דמביא ראי' ממה שיסד ר' שלמה בפיוטו 'תוחלת ישראל' [שלמונית ליום ה' דעשי"ת בסליחות כמנהג פולין, וליום ב' דעשי"ת בסליחות כמנהג אשכנז].

לה. כן נהגו בכל ארצות אשכנז אושטרייך וצרפת, חוץ מבק"ק מגנצא שהפכו את הסדר ואמרו את הסדר 'אפיק רנן' לרבינו משולם ב"ר קלונימוס ביום א', ואת הסדר 'אור ישע' לר' שלמה הבבלי ביום ב', וכ"ה במחזור כת"י לחג הפסח כמנהג מגנצא שנכתב בשנת רפ"א ע"י ר' חנניה בן דוד יקותיאל הכהן ש"ץ דק"ק קולווייט (כת"י 476), ובמנהגי ר"א קלויזנר סעי' קיח, ובמנהגי התפילה במגנצא (נדפס בסידור שפת אמת מהדורה נ"א, רעדליים תרכ"א - ומהא נראה שגם לאחר הגירוש במגנצא וייסודו של הקהילה מחדש לאחר שחזרו לשם עדיין

גאולה: ברח דודי עד שתחפץ - מיוסד על הפסוק האחרון של שה"ש, והפייטן מסיים 'גואלי קרובי רעי ואהובי קל אלקי אבי' בכדי להסמיך גאולה לתפילה לוי.

ב. 'אפיק רנן ושירים' - לרבנא משולם ב"ר קלונימוס ממגנצא לוי - יום ב' דפסח

יוצר: אפיק רנן ושירים - מיוסד ע"פ סדר פסוקי שה"ש א, א - ג, י (בטור הרביעי בסוף כל בית של שלש טורים). ואחריו 'סילוק' 'צאינה וראינה' - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ג, יא - ד, יא (בראש כל טור).

אופן: גן נעול - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ד, יב - ו, ג (בראש כל טור).

מאורה: חסר - הפייטן כנראה יסד כאן פיוט נוסף יען שחסר כאן פיוט המיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ו, ד - ו, יא (שמונה פסוקים). וכנראה שעל פסוקים אלו יסד פיוטי 'מאורה' ו'אהבה' לח, מיהו מכיון שלפי מנהג אשכנז וצרפת מתקופה קדומה ביותר כבר לא נהגו לומר פיוטי 'מאורה' ו'אהבה' לט, נהגו להשמיט ב' פיוטים אלו עד שנאבדו לגמרי ברוב ימים ושנים, ואינם להם זכר כלל גם במחזורים בכת"י.

אהבה: חסר - כנ"ל.

זולת: אודך כי עניתי - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ו, יב - ח, ז (בטור השלישי בסוף כל בית של שני טורים).

מי כמוכה: חסר, הפייטן כנראה יסד פיוט 'מי כמוכה' יען שחסר כאן פיוט המיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ח, ז-עד גמירא (ששה פסוקים), ומכיון שלפי מנהג אשכנז ואושרייך

החזיקו במנהג זה, למרות שאחר הגירוש נתבטלו רוב מנהגי מגנצא הקדומים), וכפי הנראה נהגו כן לכבודו של ר' משולם ב"ר קלונימוס שהיה בן העיר מגנצא ומנו"כ בביה"ח העתיק במגנצא.

לו. לפי מנהג צרפת לא נהגו לומר 'גאולה' גם בחג הפסח (משא"כ לפי מנהג אשכנז המערבי לומר 'גאולה' רק בימים הראשונים של פסח ובשחיה"מ או בשביעי ואחרון של פסח כשחל בשבת, וכדלעיל בענף א).

לז. רבנא משולם ב"ר קלונימוס המכונה 'רבינו משולם הגדול' היה בנו של ר' קלונימוס ב"ר משה הזקן מלוקא בנו של ר' קלונימוס (מחברו של הקדושתא, 'אימת נוראותיך' ליום אחרון של פסח, ועי' לקמן בענף ג). ר' משולם קיבל תורת הקבלה מאביו שגם היה פייטן, ועי' בשבלי הלקט (סי' כח) שהביא מתשו' רבינו גרשום מאוה"ג ז"ל: 'וגם רבינו קלונימוס זצ"ל שחכם גדול היה ופייט קרובות לכל הרגלים והזכיר במ אגדה וענינים הרבה, ור' משולם בנו ידענו שחכם גדול היה ופייט קרובה לצום כפור ובתוך הברכה אמר ענינים הרבה, ובסוף סמוך לחתימה הזכיר מעין הברכה. ויש ללמוד מהן ולא לבטל קרובות שהן הקב"ה' (כוונתו של רבינו גרשום להקדושתא 'אמצת עשור' לשחרית של יו"כ, וכן יסד את פיוט סדר העבודה למנהג אשכנז 'אמיץ כח').

רבינו משולם נפטר בערך שנת ד"א ר"פ, ומנו"כ בביה"ח העתיק בעיר מגנצא שבאשכנז ליד קברו של ר"י בר יקר (רבו של רש"י), שם מצבתו עומדת עד היום וחרות עליו 'רבנא משולם בן רבנא קלונימוס תנצב"ה' (לתולדותיו בארוכה עי' חסידיים הראשונים לר"א קאמעהאר, פרק ב').

לח. פיוטי 'מאורה' ו'אהבה' לסדר זה היו כנראה ב' פיוטים קצרים של בית אחד בן ארבעה טורים שבראשם פסוק משה"ש ע"פ הסדר (בס"ה ד' פסוקים לכל פיוט - ומה"ט חסר שמונה פסוקים), וכמו פיוטי 'מאורה' ו'אהבה' של רבינו שמעון הגדול דלקמן ששרדו בכת"י של רבינו אפרים מבונא.

לט. כנ"ל בענף א.

וצרפת לא נהגו לומר פיוטי 'מי כמוכה' נשמט פיוט זו עד שנאבד לגמרי ברוב ימים ושנים, ואין לו זכר כלל גם במחזורים בכת".

גאולה: ברח דודי אל מכון לשבתך - מיוסד על הפסוק האחרון של שה"ש, והפייטן מסיים 'גאול נצורי כאישון' כאז בחודש הראשון' בכדי להסמיק גאולה לתפילה.

ג. 'אהוביך אהבון' מ - לרבינו שמעון הגדול [ב"ר יצחק] ממגנצא מא - שבת חול המועד פסח (וכשחל שביעי או אחרון של פסח בשבת) **מב.**

יוצר: אהוביך אהבון - מיוסד ע"פ סדר פסוקי שה"ש א, א - ג, י (בטור הרביעי בסוף כל בית של שלש טורים). ואחריו 'סילוק' 'צאינה וראינה' - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ג, יא - ה, ט (בראש כל טור).

אופן: דודי שליט בכל מפעל - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ה, י - ו, ג (בראש כל טור).

מאורה: יפה את שארית איומתימג - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ו, ד - ו, ז (בראש כל טור) - פיוט זה חסר בכל מחזורי אשכנז ואושטרייך וצרפת, מכיון שמתקופה קדומה ביותר כבר לא נהגו לומר פיוטי 'מאורה' **מד.**

מ. כבר הערנו לעיל בזה שסדרו של ר' שלמה הבבלי היה יסוד ודוגמא לפייטנים שבאו אחריו שגם יסדו את פיוטיהם ע"פ סדר זה, ועל פיו יסדו ג"כ ר' משולם ב"ר קלונימוס ורבינו שמעון הגדול את סדר פיוטיהם דלהלן, כך שבאמת אין הבדל בין סדר א' למשנהו בהא דהא' נקבע ליום א' דפסח והשני ליום ב', דכולם היינו הך ויתכן לאומרם בכל אחד מימי החג, ורק הקהילות סידרו את הפיוטים לפי הסדר הראוי, דהיינו ביום א' סדרו של ר' שלמה הבבלי הקדום ושע"פ יסדו שאר הפייטנים את פיוטיהם, ואחריו סדרו של ר' משולם ביום ב', וסדרו של ר' שמעון המאוחר מכולם בשחוקה"מ (למרות שר' שמעון היה גדול פייטני אשכנז ופיוטיו נתחבבו מאוד אצל בני אשכנז).

מא. ר' שמעון ב"ר יצחק ב"ר אבון ממגנצא היה מגדולי פייטני אשכנז והתייחס לבית דוד. היה תלמידו של ר' משולם ב"ר קלונימוס ממגנצא, ונקרא ר' שמעון 'הגדול' משום שהיה גדול בתורה בחכמה ובעושר. ר' שמעון התגורר במגנצא בתקופת רבינו גרשום מאור הגולה (רבינו אפרים מבונא נ"ע בפ' המחזור מביא שר' גרשום מאור"ג אף הק' על הפיוט שלו לשביעי של פסח). ר' שמעון השתמש ברוב עושרו בכדי להציל את הקהילה במגנצא מגזירה רעה שנגזרה עליהם ע"י הנוצרים בשנת ד"א תשע"ב, ובספר הזיכרונות של מגנצא נמצא רשום להזכרת נשמות ר' שמעון הגדול שטרם עברו הקהילות ובטל הגזירות' (ידוע הסיפור מבנו אלחנן שנגנב ממנו בילדותו ע"י הנוצרים ועשהוהו כומר ונתגדל ונעשה לאפיפיור עד שלבסוף נפגש עם אביו וחזר בתשובה (וכפי המסופר שמו חתום באמצע פיוט יוצר 'מלך אמון 'אמריך' ליום ב' דר"ה של אביו ר' שמעון "אל חנן נחלתו להשפר", ואכמ"ל ועוד חזון למועד להאריך מענין זה ומענין תולדותיו של ר' שמעון הגדול בעזה"ת). לגבי מקור משפחתו י"א שהגיע למגנצא מלותר וי"ס שהגיע ממאנש שבצרפת, ויש שכתבו שהיה תלמידו של רב אלפס, על אף שהיה אשכנזי (ועי' תולדותיו בס' חסידים הראשונים לר"א קאמלהאר, וואיטצען תרע"ז, פרק ו).

מב. ענין זה מבואר בענף ג.

מג. יפה את שארית איומתי, הסבי ענין לשוב ליראתי, שיניך ומלקוחיך שתי בתורתי, כפלח הרמון אגיהך בזריחתי (ככת' קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח).

מד. הפיוט שרד בכת"י אחד והועתק משם ע"י רבינו אפרים מבוא נ"ע בפירושו על הפיוטים (עי' כת"י המבורג 36b. 152f).

אהבה: ששים ושמונים מאוד רחקתימה - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ו, ח-ו, יא (בראש כל טור) - פיוט זו חסר בכל מחזורי אשכנז ואושטרייך וצרפת, מכיון שבתקופה קדומה ביותר כבר לא נהגו לומר פיוטי 'אהבה' מי.

זולת: אלה וכאלה הראיתיני - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ו, יב-ח, ו (בטור השלישי בסוף כל בית של שני טורים), ואחריו מעין 'סילוק' 'מים רבים' - מיוסד ע"פ פסוקי שה"ש ח, ז-עד גמירא (בראש כל טור).

גאולה: ברח דודי אל שאנן נוה - מיוסד על הפסוק האחרון של שה"ש, והפייטן מסיים 'לגאלנו ולעטרנו נעם ישועות' מז בכדי להסמך גאולה לתפילה.

פיוטי 'יוצרות' לימים האחרונים של חג הפסח

א. פיוטי 'יוצרות' לשביעי של פסח מח

יוצר: ויושע שושני פרח מט - לרבינו שמעון הגדול.

אופן: ויושע א-ל אמונה - לפייטן בלתי ידוע. במנהגים כתב שכן המנהג בברונא, אך בהגמ"נ (ל) כתב דהכי נהוג, וכ"ה במהרא"ק (סי' קכה, אות ד) כ'מנהג שאר ארצות', וכ"כ בלבוש (סי' תצ, סעי' ו), מיהו לפי מנהג אשכנז המערבית אין אומרים פיוט 'אופן'

מה. 'ששים ושמונים מאוד רחקתי, אחת היא לחלקי בחרתי, מי זאת המעידה אין זולתי, אל עדתה ארד לעורר אהבתי (כתי' ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד)'.
מו. הפיוט שרד מההעתק של ר' אפרים מבונא כנ"ל.

מז. וכן סיים בראש הטור האחרון בכל בית בתיבת 'לגאלנו'.

מח. א.ה. - בכדי שלא להלאות את הקורא הצגתי מכאן ואילך את כל סדרי הפיוטים לפי מנהג אושטרייך הקדום ומנהג פולין בעהמען ומעהרין ליטא רייסין וזאמוט המאוחר [המכונה 'מנהג אשכנז המזרחי'] וכפי הנהוג אצלנו וכנדפס במחזורים שלנו [וזאת בניגוד למנהג בני הריינוס ופפד"מ וכדו' המכונה 'מנהג אשכנז המערבית'], ועוד חזון למועד להאריך טובא בעניני החילוקים בין מנהג אשכנז המערבית והמזרחית ומנהג צרפת ואנגליה שלפני הגירוש בעזרתו ית"ש (כן השמטתי לגמרי ענין פיוטי 'מערבית' שכמעט ואינם נהגים כהיום במחזותינו, למרות ששפיר יש בזה שינוי בשנה שליל א' דפסח חול בשבת וא"א פיוטי 'מערבית' בליל ש"ק (מחמת איסור הקריאה לאור הנר דחיששין) 'שמה יטה', דמה"ט א"א פיוטים בליל שבת חוץ מליל יוה"כ כיון דאימת יוה"כ עליו) דלמרות דבדר"כ נהוג בכגון דא לומר בליל ב' פיוטי 'מערבית' של ליל א', הרי בליל ב' דפסח אומרים לעולם פיוטי 'מערבית' של ליל ב' וה'ביכור' 'אור יום הנף' דמיירי מענין ספירת העומר, ואכמ"ל).

מט. כן נהגו בכל הקהילות בארצות האשכנזים חוץ מק"ק מגנצא שנהגו להפוך הסדר ולומר 'אתה הארת' ביום שביעי של פסח, ו'יושע שושני פרח' באחרון של פסח וכ"ה במנהגי התפילה במגנצא הנדפס בסידור שפת אמת מהדורה נ"א, רעדלהיים תרכ"א, וכ"מ במחזור בכת"י לחג הפסח כמנהג מגנצא שנכתב בשנת רפ"א ע"י ר' חנניה בן דוד יקותיאל הכהן ש"ץ דק"ק קולוניא (כת"י 476 st), ובטעם מנהגם נראה לומר שהוא בכדי לומר הפיוט 'יושע שושני פרח' לרבינו שמעון הגדול ביום שלפי מנהגם אומרים הקדושתא 'אותותיך ראינו' (עי' לקמן) שגם הוא מיסודו של רבינו שמעון הגדול שהיה בן העיר מגנצא.

בימים האחרונים של חג הפסח¹, ובכדי שלא לומר 'והחיות ישוררו' (עי' לעיל בענף א) ביום של קריעת ים סוף שהמלאכים לא הורשו אז לומר שירה משום 'מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה' (מגילה י: סנהדרין לט:)^{נא}.

אופן: ידועי שם - לפייטן בשם יעקוב (י"א שחיברו רבינו יעקב ב"ר מאיר - רבינו תם). בכמה קהילות נהגו לומר פיוט אופן זו במקום הפיוט 'ויושע א-ל אמונה', וכ"כ במהרא"ק (שם) ע"פ 'מנהג אוסטרייך' ובמנהגים.

זולת: אי פתרוס בעברך - לרבינו שמעון הגדול, בכל ארצות האשכנזים נהגו לומר פיוט 'זולת' זו בשני הימים האחרונים של חג הפסח.

גאולה: יום ליבשה^{נב} - לר' יהודה הלוי^{נג} (רק למנהג אוסטרייך ופולין 'מנהג אשכנז

נ. ובמהרי"ל (סדר התפילות של פסח, יג) כתב ע"ז הסימן 'ויסר את אופן' (שמות יד, כה), וכ"ה במהרא"ק (סי' קכח, ג*) שכן מנהג מגנצא, וכ"ה במנהגי וורמיישא לר"י שמש (סי' פו) ור"ל קירכום (עמ' רמג, אך בהג"ה (ד-ה) מבואר שאם יש מילה אז אומרים 'אופן' של מילה, ואחריו 'והחיות ישוררו') ובמנהגי פיורדא, ובסדר טרוייש (סי' י, עמ' 33) כתב ע"ז, וז"ל: 'ומנהג רוב העולם שאין אומר בו אופן ולא והחיות ישוררו מטעם מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, אבל שמעתי מפי חכמים וגם מו' אבי ז"ל היה מסכים עמם שאין להניחם עתה בשביל כך דפשיטא דאין החיות מניחות עתה לשורר, וגם עתה באותו זמן לא נאמר כ"א למלאכים, ואיש כל הישר בעיניו יעשה הן להניחו הן לאומרו'.

נא. ועי' בשו"ת חוות יאיר סי' רכה שהאר"ך בביאור ויישוב המנהג.

נב. א.ה. - בכל עניני הפיוט 'יום ליבשה' כולל מנהג אמירת הפיוט, נוסח הפיוט, ופירושו של הפיוט (והבית הראשון של הפיוט שנשמט בטעות מהמחזורים) כבר הארכתי טובא בקונטרס 'הפיוט יום ליבשה לר' יהודה הלוי' (מהדורה שניה ומתוקנת, לאנדאן ניסן תשע"ג), ובקובץ עץ חיים (באבוב) קובץ י"ז ניסן תשע"ב (ללא חלק הפירושים - ענף ד-ה).

נג. ר' יהודה הלוי נולד בסביבות שנת ד'תת"מ בעיר טולדו (וי"א טולדה) שבספרד, וזכה ללמוד תורה מפ"ק של הרי"ף ז"ל (ואף כתב קינה על רבו אחר פטירתו), בצעירותו נדד בערי ספרד ואף נפגש עם הפייטן והמשורר הספרדי הידוע ר' משה בן עזרא ונתכבד בכיבוד גדול ע"י. בנדודיו הרבים נתיידד ונתקשר בעבותות של אהבה עם רבינו האבן עזרא, וגם שימש תקופה כרופא החצר של מלך קסטיליה. ריה"ל היה פייטן ומשורר פורה שחיבר מאות פיוטים ושירים הכוללים שירי קודש ושירי חול שנקבצו יחד בקובצים הנק' בשם 'דיוואן'. חלק גדול משיריו ופיוטיו של ריה"ל רצופים רגשי אהבה וגעגועים עזים לארץ ישראל [וביותר מפורסם ביותר הקינה 'ציון הלא תשאל לשלום אסירך' שנוהגים לאומרו באשכנז ובאוסטרייך בריש ה'ציונים' (סי' לא) בקינות לתשעה באב]. בערך בתחילת שנת ד'תתק"ב עזב ריה"ל את ספרד ונסע מזרחה בכדי לעלות לא"י עד שהגיע למצרים שם התעכב פרק זמן, עד שהגיע לא"י בחודש סיון, ושם החזיר את נשמתו ליצורה בחודש מנחם אב של אותה שנה. לגבי מקום קבורתו של ריה"ל מצינו דעות שונות אי נקבר בירושלם או בצפת (ביירה) ליד קברו של ר' יהודה בר אילעי או בטבריה. בנסיבות פטירתו של ריה"ל ידוע הסיפור המובא בשלשלת הקבלה: 'ר' יהודה הלוי היה בן חמישים שנה כשהלך לארץ ישראל, וקיבלתי מזקן אחד, שבהגיעו אל שערי ירושלים קרע את בגדיו והלך בקרסוליו על הארץ, לקיים מה שנא' כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו והיה אומר הקינה שהוא חיבר, האומרת 'ציון הלא תשאל', וישמעאלי אחד לבש קנאה עליו מרוב דבקו והלך עליו בסוסו וירמסהו וימיתהו', דא עקא שרבו הפקפוקים והמפקקים על סיפור זה ואכמ"ל.

המזרחי"ן נד, אבל ל'מנהג אשכנז המערבי' לא אמרו מעולם פיוטי 'גאולה' כי אם פיוטי 'ברח דודי' בימים הראשונים של חג הפסח ובשבת חוה"מ נ"ה. פיוט זה במקורו הוא פיוט 'מי כמוכה', מיהו מאחר ולא נהגו בארצות אשכנזים לומר פיוטי 'מי כמוכה' נהגו לאומרו כפיוט 'גאולה'. כשחל יום אחרון של פסח בשבת שאז אומרים מערכת יוצר 'אהוביך אהבך' לרבינו שמעון הגדול (עי' לקמן בענף ג) כולל פיוט 'גאולה' 'ברח דודי אל שאנן נוה', אז אומרים הפיוט 'יום ליבשה' לפני 'שירה חדשה' נ"ה, ולפני הברכה במקום פיוט 'גאולה' אומרים הפיוט 'ברח דודי אל שאנן נוה' נ"ה.

ב. פיוטי 'יוצרות' לאחרון של פסח

יוצר: אתה הארת נ"ה - לפייטן בלתי ידוע יט.

אופן: מחוללת מהוללת - לר' משה בר יצחק. כ"ה במנהגים ובמהרי"ל (סדר התפילות של פסח, אות יא בהג"ה) ובמהרא"ק (שם) ובלבוש (שם), ובספרי המנהגים.

אופן: לבעל התפארת - לר' בנימין בר זרח ס, בכמה קהילות נהגו לומר פיוט 'אופן' זה במקום הפיוט 'מחוללת מהוללת' סא.

נד. ועי' בלבוש (שם) דקמתמה טובא למה א"א הפיוט 'יום ליבשה' גם ביום אחרון של פסח מאחר שלא מצינו פיוט 'גאולה' אחר ליום זה ודעתו שיש לאומרו גם ביום אחרון של פסח, מיהו בא"ר (סקי"ז) ובמטה משה (סי' תרפב) ביארו בזה מכיון שאינו יום קרי"ס ממש חששו בזה להפסק בין גאולה לתפילה, אבל אם יש מילה ביום אחרון של פסח דעתם שיש לאומרו ואפ' כשחל בחול, וכבר מבואר כן להדיא בהגמ"נ (לב) שלמרות שבמילה בשאר יו"ט כשחל בחול א"א יום ליבשה, מיהו במילה באחש"פ אומרים יום ליבשה אפ' חל בחול.

נה. ועי' לעיל בענף א.

נו. שהוא בעצם מקום ייעודו המקורי של הפיוט 'יום ליבשה' שבמקורו נתייחד ע"י מחברו ריה"ל הספרדי לתפקד כפיוט 'מי כמוכה' וכנהוג אצל פייטני ספרד.

נז. כ"כ הלבוש (סי' תצ, סעי' ט, ועי' במנהג לכל השנה אות ד): 'וכיון שאומרים ברח דודי שהוא גאולה וצריכין ג"כ לומר יום ליבשה שהוא גאולה השייך ליום ז', מקדימין לומר יום ליבשה קודם שירה חדשה, וברח דודי קודם גאל ישראל. וכן בכל פעם שיש בו מילה ביום שאומרים בו גאולה, כגון בשבתות שבין פסח לעצרת מקדימים לומר יום ליבשה קודם שירה חדשה, וטעמא משום דיום ליבשה מתחילה על שירה חדשה נתייחדה, וגאולה דיומא אומרים קודם גאל ישראל'.

נח. יציון שבבורמיישא ובקולוניא (בשונה משאר הקהילות באשכנז) נהגו לומר פיוט היוצר 'ויושע אור ישראל איומתו' לר' מאיר בר"ר יצחק ש"ץ באחרון של פסח, וכ"ה במנהגי וורמיישא לר"י שמש (סי' פט) ולר"ל קירכום (עמ' קמז), וכ"ה בכל הכת"י כמנהג קולוניא, מיהו בכת"י מחזור וורמיישא משנת ל"ב לפ"ק מביא יוצר 'אתה הארת' לאחש"פ וכמנהג כל הקהילות.

נט. בסדר טרוייש (פרק י, עמ' 33) מכנה פיוט זה 'קדמון מאוד'.

ס. ר' בנימין בר זרח היה 'בעל שם' ודרכו להשתמש בשמות ואזכרות בפיוטיו. באשר לזמן תקופתו של נחלקו בזה החוקרים, יש המקדימים אותו קודם לרבינו אמיטי ורבינו שלמה הבבלי, ויש המאחרים את זמנו לתקופת רש"י.

סא. כ"ה בכת"י מינכן 21 כמנהג אשכנז המזרחית, וכן נדפס במחזורים כמנהג פולין, מיהו בספרי המנהגים

זולת: אי פתרוס - לרבינו שמעון הגדול, כדאממול.

פיוטי 'קרובות' לימים הראשונים של חג הפסח

א. שבעתא דטל 'בדעתו אביעה חידות' - לרבינו אלעזר הקליר לתפילת המוספין סב ביום א' דפסח (א.ה. - הרבה יש להאריך בענין סדר פיוטי 'שבעתא דטל' ומנהגיו, ואכמ"ל בענין, ועוד חזון למועד בעזה"ת).

ב. קדושתא 'אסירים אשר בכושר שעשעת' - לרבינו אלעזר הקליר, לשחרית יום ב' דפסח. חלקי הקרובה הם סי:

א. מגן: אסירים אשר בכושר.

ב. מחיה: מה אילו.

ג. משלש: קמי קהלך.

ד. פיוט ד: א-ל נא '[חי וקים]': ערב רב אשר עלה.

ה. פיוט ה: אז כל חיתו יער. ואחריו הפיוט 'א-ל נא לעולם תוערץ'.

ו. רהיט: שור אשר מאז סד (לפי מנהג כמה קהילות מדלגים על פיוט זו).

ז. רהיט: אומץ גבורתך סה.

ח. הסילוק: בעשר מכות.

לא מוזכר הענין כלל (יצוין שפיוט זו אינו מיוחד לשביעי של פסח ובק"ק אמרו הפיוט בשבת בראשית, שבת זכור ושבת הגדול).

סב. לפי מנהג רוב הקהילות א"א קרובות בתפילת שחרית ביום א' דפסח ובשמיני עצרת שבהם אומרים שבעתא דטל וגשם בתפילת המוספין, וכנראה דטעמא משום האריכות בפיוטי טל וגשם, חוץ מק"ק מגנצא שנהגו לומר בשחרית יום א' דפסח הקדושתא ('קדושתא שבע' לפי ייעודו המקורי) 'שיר השירים אמריה צפה' המיוסד על פסוקי שיר השירים לפייטן בלתי ידוע וכ"כ במהרי"ל (שם, אות ב), וכע"ז נהגו בק"ק וורמיישא בשחרית בשמע"צ לומר הקדושתא 'אחות אשר לך כספת' לר' אלעזר הקליר, וכ"כ במנהגי וורמיישא לר"י שמש (סי' קפג) ולריל"ק (עמ' קצ) ובמחזורים בכת"י כמנהג וורמיישא, ובקונטרס במערבות יוצרות וכו' כמנהג וורמיישא (דפוס פפד"מ תע"ד) עמ' י-יב.

סג. בענין חלקי קרובת ה'קדושתא' כבר ביארנו בקצרה במאמרנו 'ענין פיוט הקדושה' (ענף א) בגליון פעלים לתורה (קובץ יט, תשרי תשע"ה) עיי"ש, ואכמ"ל.

סד. הקטע יוצא חפזון ספקם מזון וכו' הנדפס במחזורים בסוף פיוט זו ליתא בכל הכת"י, וכנראה שהועתק ע"פ מנהג מאוחר מהקרובה 'אלקים בצעדך' לשבת הגדול לריט"ע, ולא נמצא כי אם בדפוסים, והוא פלאי.

סה. עי' במהרי"ל (סדר ההגדה, אות מו) שאין לומר שוב הקטע 'ואמרתם זבח פסח' בסיום הפיוט 'כליל התקדש חג פסח' וכנדפס במחזורים כי אם בתחילת הפיוט, וכ"ה בשם המהרי"ל במטה משה סי' תרנט, ובפסח מעובין סי' שנא, ובמג"א סי' תפ סק"ב.

קרובה זו מבוסס על פרשת 'שור או כבש או עז' (ויקרא כב, כו), ומיועד ליום שקורין בתורה בפרשה זו שהוא ביום א' דפסח לדעת המתני' סו (מגילה ל:) והברייתא סז (שם לא:) והירושלמי סח (מגילה כו: בדפוס ווילנא) והתוספתא (מגילה פ"ג הל"ג), וכן היה מנהג ארץ ישראל העתיקסט. אבל למנהגנו ע"פ דעת אביי המובא בבבלי (שם) שביום א' דפסח קורין 'משכו וקחו לכם צאן' (שמות יב, כא), וביום ב' קורין 'שור או כשב או עז', יסדו לומר קרובה זו ביום ב' דפסח ע.

פיוטי 'קרובות' לימים האחרונים של חג הפסח

א. קדושתא 'אותותיך אז ראינו' - לרבינו שמעון הגדול [ב"ר יצחק] ממגנצא. חלקי הקרובה הם:

א. מגן: אותותיך אז ראינו.

ב. מחיה: תרגלת עמוסים.

ג. משלש: שבטי י-ה הוצאת.

ד. פיוט ד: א-ל נא ['חי וקים']: חסר - כנראה שהפייטן לא יסד 'פיוט ד'עא לקרובה זו, וצ"ב טעמא.

סו. 'בפסח קורין בפרשת מועדות', ועי' ברש"י שהכוונה ליום א' דפסח.

סז. 'ת"ר בפסח קורין בפרשת מועדות', ולדעת רב פפא קורין 'שור או כבש או עז' בב' הימים הראשונים של פסח (וכמו בסוכות).

סח. הירושלמי נקט בסתמא כדעת המתני' וגם בברייתא לא הביא דעה אחרת לענין פסח.

סט. וכן נראה מפייטני א"י העתיק שנמצאו בגניזה הקהירית שיסדו את פיוטיהם ליום א' דפסח על קריאה זו.

ע. כך דאין להקשות מזה על דברי הראשונים ז"ל שהקליר היה בן ארץ ישראל ובימיו היה מקדשים ע"פ הראייה ויסד פיוטיו רק ליו"ט ראשון, דהרי אליבא דאמת אכן יסד הקליר קרובה זו ליום א' דפסח דבימיו נהגו בא"י לקרות קריאה זו ביום א' דפסח [ומהא נולד גם הצורך לשנות את הנוסח של סוף פיוט 'מחיה', שבמקורו הזכיר שם הפייטן ענין הגשם, מאחר והפיוט מיועד ליום א' דפסח בשעה שעדיין מזכירין גבורות גשמים משא"כ ביום ב'], וכבר העירו ע"ז היעב"ץ במור וקציעה (סי' קיב), והרב חיד"א בברכ"י ובמחזיק ברכה (שם) בשם הרב בעל מעדני מלך ושו"ת יד אליהו (סו"ס כ"ה), ושו"ת זכרון יוסף שטיינהארט (סי' יג), ובצל"ח במס' ברכות (לד.).

עא. 'פיוט ד' הכוונה להפיוט שמקומו אחר הפסוקים 'ימלך ה' לעולם וגו' [שהוא הפסוק האחרון של פסוקי פיוט 'משלש', שעדיין אנו נוהגים לאומרו גם אחר שחדלו בכל הקהילות באשכנז ואושטרייך לומר הפסוקים שבתוך הקרובות, ע"פ דעת מהר"ם מרוטנבורג (עי' תשב"ץ קטן סי' ק"ב)], והפסוק 'ואתה קדוש יושב וגו' .. א-ל נא' (השייך לפיוט הבא אחריו, ואכמ"ל). פיוט זה מסיים תמיד עם התיבות ['חי וקים] נורא ומרום וקדוש' (במחזורים עתיקים בכת"י פיוט זה מתחיל בדר"כ עם התיבות 'א-ל נא', ובספרי המנהגים הפיוט מכונה בשם 'חי וקים', וע"ש סופו).

ה. קיקלר: אמרו לאל-הים, והחרוז 'כעל גמולות', בענין כל אלו שהכעיסו למקום וסופם שנאבדו מן העולם.

ו. ה'סדר': אילי צדק ידועים, המבוסס על פסוקי שירת הים עב.

ז. הסילוק: חסדי ה' אזכיר.

לפי מנהג רוב הקהילות באושטרייך ופולין נוהגים לומר קרובה זו ביום שביעי של פסח, וכ"ה במנהגים ובהגמ"נ עי (ל), ובלבוש (שם), וכ"ה בכל המחזורים שלנו עי, וטעם מנהגנו בזה מבואר במנהגים מכיון שביום שביעי של פסח אומרים פיוטי 'יוצר' 'יושע' שושני פרח' 'זולת' 'אי פתרוס' לרבינו שמעון ב"ר יצחק, ומש"ה אומרים גם פיוטי הקדושתא 'אותותיך' וה'סדר' 'שבטי י-ה' שגם הוא יסדם עי. מיהו בכמה קהילות נהגו לומר קרובה זו ביום אחרון של פסח וכ"ה במהרי"ל (שם) ובמהרא"ק (שם) ובמנהגים [מנהג וינא] עי, וכ"ה המנהג ברוב הקהילות באשכנז המערבית.

ב. קדושתא 'אימת נוראותיך' - לרבינו משה הזקן ב"ר קלונימוס הזקן מלוקא עי. חלקי הקרובה הם:

עב. א.ה. - הרבה יש מה להאריך בביאור ענין פיוטי ה'סדר' לימים האחרונים של חג הפסח המבוססים על פסוקי שירת הים, ואכ"מ.

עג. בדפוסים הישנים הובא דעה זו בהגמ"נ, אך במהדורת 'מכון י-ם', מובא דעה זו כהג"ה במנהגים, וכנראה שכן דעתו של מהרא"ט עצמו שחולק בזה על מנהג וינא.

עד. וכ"ה מנהג פפד"מ (דברי הקלה, יוסף אומץ, ועי' לקמן באריכות), ארפורט, פיורדא ופוזנא, וכ"ה בסדר טרוויש (ס' י' עמ' 32): 'בשביעי של פסח הכל מעשה ר' שמעון הגדול', אך עי"ש דלמנהגם א"א קרובץ כשחל שביעי של פסח ביום ו'.

עה. אך עי"ש במנהגים דפריך ע"ז, דהרי גם ביום א' דשבועות שאומרים 'מערכת יוצר' 'אדון אמנני' שיסד ר' שמעון ב"ר יצחק ואפ"ה אומרים הקרובה 'ארץ מטה' שיסד הקליר ולא 'אורח חיים' שיסד ג"כ ר' שמעון ב"ר יצחק (שאומרים אותו ביום ב'), ותי' דנוהגים כן משום כבוד הקליר שהיה תנא (ומ"מ יצוין שבכמה קהילות אכן נהגו לומר הקרובה 'אורח חיים' ביום א' דשבועות והקרובה 'ארץ מטה' ביום ב' דשבועות מטעם זו).

עו. וכן נוהגים בוורמיישא, מגנצא, רעגנשבורג, וינא ומייזבורק, וכ"ה בכת"י מחזור נירנברג וכת"י מינכן 21 כמנהג אשכנז המזרחית.

עז. רבינו משה הזקן מלוקא היה בנו של רבינו קלונימוס הזקן מלוקא שהיה מראשוני המתיישבים היהודיים בארץ אשכנז, שהובא ע"י הקיסר קארל מעירו לוקא שבאיטליה לשבת בעיר מגנצא שבאשכנז בשנת ד'תקמ"ז. רבינו משה הזקן בעצמו לא עבר עם אביו ר' קלונימוס כשעבר למגנצא ונשאר יושב על מקומו של אביו בלוקא עד אחר פטירתו של אביו בשנת ד'תקע"ה, אז יצא ר' משה מלוקא לשבת על מקומו של אביו במגנצא, וממשפחה זו התקפה היישוב היהודי בארצות אשכנז. ועי' בפ' התפילה להרוקח ז"ל בתפילת "ויברך דוד" (ס' לד, מהד' הרשלה, י-ם תשנ"ב), וז"ל: 'לשם תפארתך, ובימים קדמונים כשהיו מגיעים עד כאן לשם תפארתך, היה שליח ציבור עומד ומתחיל לאלתר ישתבח שמך, וכשבא הגאון רבנא משה מלוקא בן רבנא קלונימוס בימי המלך קרלו למדינת מגנצא היה מנהיג את בני דורו לומר מכאן ואילך עד ושמו אחד, כי גדול היה ואין כל דבר נעלם ממנו, ורבנא משה הזקן יסד קרובץ 'אימת נוראותיך', והוא היה תלמידו של אביו אהרון אבי כל הסודות בנו של רבינו שמואל הנשיא מבבל זכר צדיק וקדוש לברכה' (עי' תולדותיו בארוכה בס' חסידים הראשונים לרי"א קאמלהאר, פרקים א'-ב').

א. מגן: אימת נוראותיך.

ב. מחיה: תחבולות עש.

ג. משלש: איום ונוראע.

ד. פיוט ד: א-ל נא ['חי וקים']: אדני חלד.

ה. קיקלר: מה מועיל רשע, והחרוז 'חכם לב', בענין כל אלו שהכעיסו למקום וסופם שנאבדו מן העולם.

ו. ה'סדר': אצולים מפרך סונים, המבוסס על פסוקי שירת הים עט.

ז. הסילוק: אומץ גבורותיך.

לפי מנהג רוב הקהילות באושטרייך ופולין נוהגים לומר קרובה זו ביום אחרון של פסח, וכ"ה במנהגים ובהגמ"נ (ל), ובלבוש (שם), וכ"ה בכל המחזורים שלנו וכנ"ל לענין שביעי של פסח. מיהו בכמה קהילות נהגו להפוך הסדר ולומר קרובה זו ביום שביעי של פסח, והקרובה 'אותותיך ראינו' לרבינו שמעון הגדול ביום אחרון של פסח פא וכנ"ל, וכ"ה במהרי"ל (שם) ובמהרא"ק (שם) ובמנהגים כנ"ל, וכ"ה המנהג ברוב הקהילות באשכנז המערבית פב.

עח. בפיוט זו חתום חננאל ב"ר קלונימו"ש שהיה נכדו של ר' משה הזקן (בן בנו רבינו קלונימוס, ואחיו של הפייטן ר' משולם ב"ר קלונימוס), ויתכן שנכד זו יסד פיוט זו לקרובה של זקינו, או שר' משה חתם שמו של נכדו בפיוט.

עט. יצוין שבפיוטי הסדר לר' שמעון הגדול יש מחרוזת אחת יותר מפיוטי הסדר של ר' משה הזקן שלא יסד פיוט עה"פ 'והיה ה' למלך על כל הארץ'.

פ. מן הצורך לבאר שבמקורם הרי שני הקדושתאות 'אותותיך ראינו' וגם 'אימת נוראותיך' נתייסדו ליום שביעי של פסח, ושניהם מבוססים על הקריאה של יום השביעי, וככל הקרובות שבמחזור האשכנזי שכולם מיוסדים אך ורק ליום הראשון של החג וע"פ הקריאה של היום הראשון של החג (וזאת בניגוד להקרובות של ריט"ע לב' הימים הראשונים של חג הפסח במחזור הצרפתי), רק הקהילות סידרו אותם לב' הימים של החג, ואכן בפסוקי פיוט 'מגן' בב' הקרובות הפסוק הראשון בסדרת הפסוקים הוא 'כתוב: ויהי בשלח פרעה את העם וגו' שהוא הפסוק הראשון של קריאת יום שביעי של פסח.

פא. בביאור טעם מנהגם נראה מכיון דר' משה הזקן שיסד 'אימת נוראותיך' היה כמה דורות קודם ר' שמעון ב"ר יצחק שיסד 'אותותיך ראינו', בדין הוא לומר 'אימת נוראותיך' קודם 'אותותיך ראינו', ומה גם שר' משה הזקן היה מהאבות המייסדים של היישוב היהודי באשכנז שכל בני אשכנז מתייחסים אליו, ויתכן דמהאי טעמא אכן נהגו בקהילות העתיקות באשכנז ואושטרייך לומר לעולם 'אימת נוראותיך' בשביעי של פסח ו'אותותיך ראינו' באחרון של פסח, וזאת למרות העובדה שביעי ש"פ אומרים פיוטי 'יוצר' ו'זולת' מיסודם של ר' שמעון הגדול (חוץ ממנהג מנגצא שאכן הפכו גם את סדר פיוטי 'יוצר' של יום ז' ויום ח' כנ"ל), כנלענ"ד ולא מצאתי כן מפורש.

פב. יצוין שעל אף שהמנהג הרווח באשכנז לומר 'אימת נוראותיך' בשביעי ש"פ ו'אותותיך ראינו' באחש"פ, והמנהג הרווח בפולין בעמהען ומערהרין לומר 'אותותיך ראינו' ביום ז' ו'אימת נוראותיך' ביום ח' (כשחל בחול), מ"מ עדיין לא יתכן לחלוק בזה בין מנהג אשכנז המערבית למנהג אשכנז המזרחית, דהרי מצינו בזה

כן נהגו ברוב הקהילות באשכנז^פ ובכל הקהילות באושטרייך שלא לומר הפיוט 'א-ל נא לעולם תוערץ' בימים האחרונים של חג הפסח, וכ"כ במהרי"ל (שם) ובמהרא"ק (שם, ד-ו) ובמנהגים ובלבוש (שם, סעי' ו) ובכל ספרי המנהגים, וטעמא מכיון דהוי יום של קריעת ים סוף שהמלאכים לא הורשו אז לומר שירה משום 'מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה' (מגילה י': סנהדרין לט:).



ענף ג

הפיכת היוצרות כשחל יו"ט בשבת

קריאת שיר השירים בשבת שבתוך חג הפסח

לפי מנהג האשכנזים נוהגים לקרות מגילת שיר השירים בשבת שבתוך המועד בחג הפסח, ואם חל ערב פסח ויום שביעי של פסח בשבת דאז אין שבת בתוך ימי חוה"מ, נוהגים לקרות שיר השירים ביום שביעי של פסח, וכן אם חל יום א' דפסח ויום אחרון של פסח בשבת דקורין שיר השירים ביום אחרון של פסח^פ, וכ"כ במהרי"ל (שם, י') ובמנהגים ובפוסקים (סי' תצ). כפועל יוצא מקריאת שיר השירים בימים אלו נהגו אז גם לומר פיוטי 'מערכת יוצר' 'אהוביך אהבוך' לרבינו שמעון הגדול המיוסד על סדר מגילת שיר השירים (שבשאר השנים אומרים בשחוה"מ - ביום קריאת שיר השירים) ביום שביעי או אחרון של פסח שחל בשבת, ומעולם לא ויתרו על אמירת 'מערכת יוצר' זו בחג הפסח.

סדר פיוטי יוצר בשביעי של פסח שחל בשבת

כאמור כשחל שביעי של פסח בשבת קורין אז שיר השירים מאחר ואין שבת בימי חוה"מ, ובברכות יוצר אומרים פיוטי 'מערכת יוצר' 'אהוביך אהבוך' לרבינו שמעון הגדול במקום פיוטי 'יוצרות' של שביעי של פסח, ואז נוהגים שביום אחרון של פסח אומרים פיוט 'יוצר' 'יושע שושני פרח' לרבינו שמעון הגדול השייך לשביעי של פסח

להדיא דבקהילות העתיקות הן באשכנז (וורמיישא ומגנצא) והן באושטרייך (רעגנשבורג ווינא) נהגו לומר 'אימת נוראותיך' בז' ו'אותתיך ראינו' בח', וכן מצינו דדווקא בפפד"מ שבאשכנז נהגו לומר 'אותותיך ראינו' בז' ו'אימת נוראותיך' בח' וכמנהג פולין בעהמען ומעהרין.

פג. חוץ מקהילות וורמיישא ומגנצא וקולוניא דנוהגים לאומרו.

פד. עי' בפמ"ג (א"א סק"ט) דעמד בזה דנוהגים לקרות שיר השירים דווקא בשבת, וביאר שם טעמא משום דשבת רומז לעולם הבא וכן בשה"ש יש הרבה רמזים על עוה"ב, ובהא דאין קורין אותו ביום א' דפסח שחל ג"כ בשבת מכיון דמאריכין אז בפיוטי טל. מיהו בא"י שאין עושים יו"ט כי יום אחד, אכן נהגו לקרותו ביום א' דפסח שחל בשבת שהרי יום אחש"פ כבר אסרו חג אצלם.

במקום 'אתה הארת' השייך לאחש"פ^ה, אבל מ"מ אין אומרים 'אופן' 'יושע א-ל אמונה' של שש"פ כי אם 'אופן' 'מחוללת מהוללת' של אחש"פ, וכ"כ במהרי"ל (שם) ובמנהגים ובלבוש (שם, סעי' ט) פו.

סדר הפיכת הקרובות בימים האחרונים של חג הפסח כשחל אחש"פ בשבת

כאמור כשחל יום אחרון של פסח בשבת, ואין שבת בתוך המועד, קורין שיר השירים באחרון של פסח, וכן נוהגים אז לומר פיוטי 'מערכת יוצר' 'אהוביך אהובך' לרבינו שמעון הגדול במקום פיוטי 'יוצרות' הקבועים ליום אחרון של פסח.

כתוצאה מאמירת פיוטי 'מערכת' יוצר' שיסדם רבינו שמעון הגדול ביום זו, נהגו אז כשחל יום אחרון של פסח בשבת להפוך את סדר הקרובות של הימים האחרונים של חג הפסח, ולומר הקדושתא 'אימת נוראותיך' מיסודו של רבינו משה הזקן השייך ליום אחש"פ ביום שביעי של פסח, והקדושתא 'אותותיך ראינו' של רבינו שמעון הגדול השייך ליום שביעי של פסח ביום אחש"פ, וטעמא בכדי לומר הקדושתא 'אותותיך ראינו' מיסודו של רבינו שמעון הגדול ביום שאומרים בו גם 'מערכת יוצר' 'אהוביך אהובך' שהוא ג"כ מיסודו של רבינו שמעון.

וכן מבואר במנהגים (מנהגים והגמ"נ שם):

'ודבר פשוט הוא מתי שחל יום ח' בשבת אז אומרים שבטי י-ה בשבת שגם האופן והזולת יסד ר' שמעון ז"ל'.

וכ"כ הלבוש (שם):

'ואם חל יום אחרון בשבת, אז אומרים שיר השירים ביום אחרון, ואז אין אומרים אתה הארת וכו' אלא אהוביך יוצר השייך לשבת דחול המועד דמדבר משיר השירים, וגם אין אומרים אימת נוראותיך אלא אותותיך השייך ליום ראשון, משום שיש בו שבטי י-ה שיסדו רבי שמעון הגדול, ומשום כבודו אומרים אותו אחר אהובך מפני שהוא יסד אותו גם כן, ואז אומרים ביום ראשון שהוא יום ז' קדושתא אימת נוראותיך וביום אחרון שהוא שבת אומרים אותותיך'.

פה. ועי' טעמא בלבוש (שם), וז"ל: 'ואז א"א ביום שני אתה הארת השייך ליום שני, אלא שושני פרח השייך ליום ראשון כיון שיסדו רבי שמעון הגדול שהיה תנא, מש"כ שרבינו שמעון הגדול היה תנא צע"ג שהרי רבינו שמעון ב"ר יצחק חי בריש תקופת הראשונים בארץ אשכנז ולא היה תנא, וכנראה שיש כאן ט"ס (ואולי המעתיק נתחלף לו עם הקליר), ומ"מ עיקר הכוונה שהוא לכבודו של רבינו שמעון שהיה גדולי פייטני אשכנז ופייטיו נתחבבו מאוד אצל כל בני אשכנז.

פו. ועיי"ש טעמא בלבוש (שם): 'אבל מ"מ א"א האופן של יום ראשון אלא של יום שני והוא מחוללת ולא יושע א-ל אמונה שהוא של יום א', שהפייטן סדרו ליום שני ולמה ישנוהו, וכוונתו דכיון דיסדו לומר פיוט זה ביום שני, אין טעם לשנות ואפ' כשלא אמרו הפיוט של יום ראשון (כיון דאמרו מערכת יוצר אהוביך אהובך), ולא דמי בזה לפיוט 'יוצר' דשפיר יש טעם לשנות מפני כבודו של רבינו שמעון הגדול.

וכ"כ המג"א (שם סק"ו):

'ואם חל יום אחרון בשבת אומרים יוצר של שבת חול המועד ומהפכין בשמו"ע לומר הפיוט של יום ז' שגם הוא יסדו ר"ש הגדול, ואם יש בו מילה אומרים יום ליבשה קודם שירה חדשה'.

וכן נתפשט המנהג ברוב הקהילות^{פז} להפוך סדר הקרובות של יום ז' ושל יום ח' כשחל אחש"פ בשבת, וכמובן שכל זה נוגע רק ע"פ מנהגנו לומר 'אותותיך ראינו' בשש"פ ו'אימת נוראותיך' באחש"פ וכנ"ל. ואין לתמוה ע"ז שהרי גם פיוטי 'יוצר' ו'זולת' בשביעי של פסח (כשחל בחול) הם מיסודו של רבינו שמעון הגדול וא"כ מה הצורך להפוך את סדר הקרובות^{פח}, דוודאי דלא דמי פיוטים בודדים למערכת 'יוצר' שלימה, ועדיף לומר הקרובה שיסד ר' שמעון ביום שאומרים 'מערכת יוצר' שגם הוא ז"ל יסד.

פז. חוץ מקולוניא דלא נהגו להפוך הסדר וכ"ה בכל הכת"י כמנהג קולוניא, וכ"ה במנהגי ר"ז יענט (יצוין שקולוניא הייתה הקהילה היחידה באותה תקופה שנהגו לומר 'אותותיך ראינו' ביום ז' ו'אימת נוראותיך' ביום ח', חוץ ממנהג צרפת בסדר טרויש (ס' י' עמ' 32) לומר ביום ז' פיוטי ר"ש הגדול וביום ח' פיוטי ריט"ע).

פח. ואולי זהו טעמא לאלו הנוהגים בכל שנה לומר 'אימת נוראותיך' בשש"פ ו'אותותיך ראינו' באחש"פ (מנהג רוב בני אשכנז המערבית וקהילות העתיקות באוסטרייך, ומנהג ווינא המובא במהר"ל ובמנהגים, וכנ"ל) דכשחל שביעי של פסח בשבת דאז קורין שה"ש בשביעי ואומרים 'מערכת יוצר' 'אהוביך אהבך' מיסודו של ר' שמעון בשביעי, דעדיין אינם נוהגים להפוך סדרי הקרובות ולומר 'אותותיך ראינו' שיסדו ר' שמעון באותו יום מכיון דסוף כל סוף הרי בשנה זו אומרים גם ביום אחש"פ פיוטי 'יוצר' ו'זולת' שר' שמעון יסדם (שהרי אומרים הפיוט 'וישע שושני פרח' של ר"ש דאתמול במקום 'אתה הארת' של היום וכנ"ל), כך דאי משום הא אין צורך כ"כ עבור זו להפוך סדרי הקרובות, נ"ל.

מיהו בנוהג כצאן יוסף בשביעי של פסח (ס' ב) כתב, וז"ל: 'בשחרית אומרים יוצר ויושע שושני פרח (ואם שביעי של פסח בשבת, הואיל ואז לא היה שבת חוה"מ וצריך לומר שיר השירים בשביעי של פסח, אומרים יוצר אהוביך השייך לשיר השירים והוקבע לשבת חוה"מ) ... זולת אי פתרוס, קדושתא אותותיך, שבטי י-ה, וא"א א-ל נא מפני שמעשה ידיו טבעו בים וכו' ... ובכן ויושע ה' ביום ההוא, אילי הצדק ידועים (ואם יצא בשבת אומרים אצולים וכו' השייך ליום אחרון, ואומרים ביום אחרון אילי הצדק) ואומרים ובכן ולך תעלה קדושה וכו', חסדי ה' וכו' (ואם הוא שבת אומרים הסילוק של יום אחרון)', וכן ביום שמיני של פסח (ס' ד) ג"כ כתב כדבר הזה: 'יום שמיני מתפללין כאתמול ואומרים יוצר אתה הארת (ואם הוא שבת אומרים אהוביך השייך לשבת חוה"מ) ... קדושתא אימת נוראותיך ... ובכן ויושע ה' ביום ההוא, אצולים וכו' ... ואם הוא יום ראשון בשבת מחליפים לומר במקומו השירה מיום אתמול כמ"ש שם וכן הסילוק חסדי ה' וכו', ומדבריו נראה דלמנהגם (מנהג פפד"מ ?) הרי דווקא כשחל שביעי של פסח בשבת מחליפין הסדר ולא כשחל אחרון בשבת כמנהג כל הקהילות, ולא זו אף זו אלא שאין מחליפין כל סדר הקדושתא, ושפיר אומרים פיוטי מגן מחיה משלש וכו' השייך לאותו יום גם כשחל ז' בשבת, ורק כשמגיע לפיוטי השירה דהיינו פיוטי ה'סדר' והסילוק אז מחליפין הסדר, ובשביעי שהוא שבת אומרים הסדר והסילוק של יום שמיני לר' משה הזקן, ומחר ביום אחרון של פסח [יום ראשון] אומרים הסדר והסילוק של אתמול לר' שמעון הגדול. ולפימשי"כ טעמא דמחליפין הסדר כשחל בשבת צ"ב טעמא למה מחליפין רק כשחל שביעי בשבת דהרי אין לזה שום טעם ע"פ הנ"ל, ועוד קשה למה להחליף רק פיוטי הסדר והסילוק ולא כל הקדושתא (וכמנהג כל הקהילות כשחל אחרון ש"פ בשבת).

וע"כ שדברי בעל נוהג כצאן יוסף אינם עולים בקנה אחד עם המנהג המובא בהגמ"נ ובלבוש ובמג"א, ובביאור דבריו יתכן לומר טעמא להפוך את הסדר והסילוק כשחל שביעי ש"פ בשבת, מכיון דפיוטי הסדר והסילוק של ר' משה הזקן השייך ליום אחרון ש"פ קצרים מפיוטי הסדר והסילוק לר' שמעון השייך ליום שביעי ש"פ, ובכדי שלא להאריך טובא בתפילה ולהטריח את הציבור ביום השבת הנהיגו להפוך את הסדר.

ענין הפיכת הקרובות ע"פ מנהגנו כהיום שא"א פיוטי 'יוצרות'

כבר ביארנו לעיל (בענף א) ענין וביאור מנהגנו כהיום שלא להפסיק בברכות יוצר באמירת הפיוטים ובניגוד למנהג אשכנז הקדום. והנה לפי הנהג אצלנו בזה דמילא א"א פיוטי 'מערכת יוצר' של רבינו שמעון הגדול באחרון של פסח שחל בשבת (שהרי כלל א"א פיוטים בברכות יוצר), הרי שוב כבר אין שום טעם להפוך את סדר הקרובות של שביעי ואחרון של פסח ואפ' כשחל יום אחרון בשבת. וכן כתב כ"ק אדמו"ר בעל מנחת אלעזר זיע"א במאמר נוסח התפילה (אות כז), וז"ל:

כשחל יום אחרון של פסח בשבת נהגו להפוך סדר הפיוט ולומר אז של ז' [ד]פסח, ובז' של פסח של אחרון דפסח. ומקורו הוא בדברי המג"א (סי' תצ, סק"ו בד"ה ואם חל יום ז' בשבת). אולם היטיב אשר נדפס במחזורי באלאבאן (בשנת תרל"ח) **פס** שבמקומות שא"א פיוט קודם השמו"ע אין להחליף הסדר גם כשחל בשבת. וכן נהג כ"ק אדמו"ר [בעל דרכי תשובה] זצללה"ה שלא להחליף אז לעולם. משום דהטעם מבואר במג"א (שם) כיון שאומרים שיר השירים בח' של פסח ע"כ אומרים קודם השמו"ע פיוטים של שבת חוה"מ שמדברים בשיר השירים, ועיי"ש במחצה"ש, וכתב המג"א שכיון שאומרים פיוטיו של רבינו שמעון הגדול (כ) שהם לשבת חוה"מ ע"כ גם בשמו"ע אז יאמרו פיוט של דפסח שג"כ הוא חיברו, עיי"ש בלבוש (שם) ובפמ"ג בא"א (שם), משא"כ כשא"א [פיוט] קודם השמו"ע אין שום טעם להפוך הסדר'.

ומבואר בזה דעתו של רבינו ושל מר אביו כ"ק אדמו"ר בעל דרכי תשובה זיע"א שכהיום שכבר אין נוהגים לומר פיוטים בברכות יוצר, אין להפוך סדר הקרובות של יום שביעי ויום אחרון של פסח כשחל אחש"פ בשבת^א.

אמנם עי' ביוסף אומץ (סי' תתמד) לזקינו של בעל נוהג כצאן יוסף ששימש כראש הדיינים בפפד"מ שמביא בזה מנהג עירו, וז"ל: 'בשביעי של פסח אומרים בשמו"ע הפיוט אותותיך, וביו"ט האחרון אומרים אימת נוראותיך. ואם חל יו"ט אחרון בשבת מחליפין הפיוט דשמו"ע, וקודם שמו"ע אומרים כל הפיוט השייך לשחיה"מ, כן נוהגין פה ק"ק ורנקבורט', ולהדיא כתב דאין מחליפין הקרובות רק כשחל אחרון של פסח בשבת וכמש"כ בהגמ"נ ולבוש ובמג"א וכמנהג כל הקהילות, ודברי נכדו בעל נוהג כצאן יוסף צ"ב (וכבר פקפקו כמה וכמה מבעלי המנהגים בארץ אשכנז שדברי בעל נכצ"י אינם משקפים את מנהגי פפד"מ באמת, והמחבר הרי התגורר רוב ימי חייו בעיר קעלן ולא בפפד"מ, ואכמ"ל), וכ"כ גם בדברי קהלת (עמ' 435) להרש"ז גיגר ז"ל ששימש כדומ"ץ בק"ק פפד"מ, דמביא המנהג בפפד"מ מיום שביעי ואחרון של פסח בשנת תקע"ט לפ"ק שאחרון של פסח היה אז בש"ק, והחליפו את סדר הקרובות של יום ז' ויום ח', וביום ז' בערש"ק אמרו 'אימת נוראותיך' לר"מ הזקן וביום ח' בשבת אמרו 'אותותיך ראינו' לר' שמעון.

פס. מחזור כמנהג פולין עם ארבעה פירושים - מטה לוי, בית לוי, מעשה אורג, ועברי-טייטש ישן, נדפס בשנת בלבוב בשנת תרנ"ח בבית דפוס של פעסיל באלאבן אלמנת ר' פנחס משה באלאבאן המדפיס מלבוב.

צ. ועיי"ש בהמשך דבריו, וז"ל: 'ושמעתי עוד טעם להפוך הסדר כשחל אחש"פ בשבת, משום שפיוטי [יום] ז' של פסח הם לרבינו שמעון הגדול .. והמה חשובים יותר משארי פיוטים הגדולים לגודל קדושתו ז"ל, ע"כ מהפכין הסדר כשחל יום ב' בשבת, ואומרים אותן בשבת (שהוא ח' דפסח) לכבוד השבת. אך זהו הטעם אינו נמצא בספרים ואינו טעם כעיקר ... אלא ודאי דהוא נשתרבו רק מהפיוט דשבת חוה"מ שאומרים

כדברים האלה כתב גם בספר עיון תפלה צא (בסופו בריש 'קונטרס אחרון') להרה"ג מוה"ר שמריה שמעריל בראנדייס זצ"ל אבדק"ק הרימלוב (בעמח"ס ראש פינה על אה"ע), וז"ל:

במחזור של ז' דפסח שאם חל בשבת נרשם בכל המחזורים שמחליפין לאחרון של פסח, נלענ"ד שזהו רק במקומות שאומרים הפיוט של קודם השמו"ע, אבל במקומות שנוהגין שא"א הפיוט של קודם שמו"ע א"צ להחליף. דהא מבואר במהרי"ל ובמג"א הטעם דמחליפין, משום דהפיוט של קודם שמו"ע כשחל שביעי של פסח בשבת אומרים הפיוט של שבת חוה"מ לפי שיש בו ענין שיר השירים, ומשום שחיברו רבינו שמעון הגדול והפיוט שאחר שמו"ע ג"כ חיברו ר"ש הגדול, לכן מהראוי שיאמרו של מחבר אחד עכשיו, וא"כ במקומות שא"א [הפיוט] כלל קודם שמו"ע א"צ להחליף. ואחר איזה שנים מצאתי כן שנדפס במחזור אחד.

מיהו בספר ליקוטי מהרי"ח להרה"ג מוה"ר ישראל חיים פרידמאן זצ"ל אבדק"ק ראחוב, הביא דברי בעל עיון תפלה וחולק עליו (שביעי של פסח, בד"ה ועי' בעיון תפלה), וז"ל:

'ועי' בעיון תפלה דלפי הגמ"נ הנ"ל במקומות שאין אומרים פיוטי ברכת קר"ש כלל, אפי' אם חל אחרון של פסח בשבת אין מהפכין הסדר אלא אומרים אותותיך בז' של פסח ע"ש, אך נראה לפענ"ד משום דבאמת דעת המנהגים והלבוש לומר לעולם אימת נוראותיך בז' של פסח, אך טעם מנהגינו לומר אותותיך משום שפיוט שבטי י-ה יסדו ר' שמעון הגדול וגם היוצר של ז' פסח, א"כ לפ"ז לאותן שא"א צב פיוט היוצר היו צריכין לעולם לומר אימת בז' של פסח, אלא משום לא פלוג נתפשט המנהג בכל מקום לומר אותותיך, וא"כ היכי דחל אחרון של פסח בשבת דאפי' במקומות שאומרים פיוטי יוצר אומרים אימת נוראותיך בז', מכ"ש במקומות שא"א כלל פיוטי יוצר.

איברא דבריו של בעל ליקוטי מהרי"ח צ"ב, חדא דהרי גם הוא ז"ל מודה בזה שגם לאחר שכבר הפסיקו לומר פיוטים בברכות קר"ש וכבר לא שייכא טעמא של אמירת 'אותותיך ראינו' בשביעי של פסח משום שגם פיוטי יוצר של יום שביעי הם מיסודם של ר' שמעון, מ"מ עדיין המשיכו במנהג לומר 'אותותיך ראינו' של ר"ש ביום השביעי ו'אימת נוראותיך' ביום השמיני ומשום 'לא פלוג', ומכיון דכבר נקבע כן המנהג כבר לא שינו בזה (וגם בימינו שכבר נתבטל לגמרי מנהג אמירת פיוטי ברכות קר"ש במחזותינו), וא"כ למה להפוך הסדר כשחל בשבת שום שכבר אין טעם לעשות כן. ועוד דהרי לא מצינו בשום מקום בספרי המנהגים או בפוסקים דלולא טעמא המבואר בענין

ביום ח' של פסח מפני שיר השירים וכו', כנ"ל מהמג"א, ובמקומות אלו שא"א הפיוט קודם השמו"ע אין שום טעם להפוך.

צא. נדפס לראשונה בלבוב בשנת תר"ט, ובמאוחר בסוף סידור דעת קדושים.

צב. בליקוטי מהרי"ח מהדו' מארטאן (י-ם תשע"ג) פיענח בטעות הר"ת של 'שא"א' 'שאי אפשר' במקום 'שאיין אומרים', וטל"ח.

מנהגנו במנהגים (או בהגמ"נ) לומר 'אותותיך ראינו' שהוא אך ורק בגלל שאומרים גם פיוט יוצר לר"ש, היינו נוהגים לומר 'אימת נוראותיך' ביום השביעי ו'אותותיך ראינו' בשמיני, ואולי היינו גם נוהגים כן גם לבר מטעם זו, ומטעמא אחרינא דמשום גודל חשיבותם של פיוטי ר"ש הגדול שהיה גדול פייטני אשכנזי ופיוטיו נתחבבו מאוד במקהלות האשכנזים צג. ומש"כ 'משום דבאמת דעת המנהגים והלבוש לומר לעולם אימת נוראותיך בז' של פסח' תמוה ביותר, שהרי בלבוש כלל לא יזכר ולא יפקד דעה זו, ודעתו להדיא כמנהגנו (וכמש"כ במנהגים) לומר 'אותותיך ראינו' בשביעי ו'אימת נוראותיך' בשמיני, ובסתמא כתב כן וכלל אינו מביא דעה אחרת בנושא, וגם לא הביא שום טעם למנהגנו לומר 'אותותיך ראינו' (כמו שהביא במנהגים צד), וע"כ כדברינו דגם לולא טעם הנ"ל היינו נוהגים לומר 'אותותיך ראינו' בשביעי ו'אימת נוראותיך' בשמיני, וכך נקבע מנהגנו. ורק כשחל יום שמיני בשבת מהפכים הסדר בכדי לומר כל פיוטי ר"ש ביום השמיני, אבל כשכבר אין מקום לטעם זו שהרי כבר לא נהיגי לומר פיוטי יוצר כלל, הדרא מנהגא לדוכתיה, ואין מקום להפוך הסדר ללא שום סיבה, ומחזורתא כדברי בעל עיון תפלה.

סוף דבר הכל נשמע שלפי הנהוג כהיום שלא להפסיק בפיוטים בברכות קר"ש, שוב אין שום טעם להפוך סדר הקרובות של יום שביעי ויום אחרון של פסח, וגם כשחל יום אחרון של פסח בשבת יש לומר הקרובה 'אותותיך ראינו' ביום שביעי של פסח והקרובה 'אימת נוראותיך' ביום אחרון של פסח כבכל השנים, והכל על מקומו יבוא בשלום.



נספח א

ייחוסו של מרן האריז"ל לפיוטי רבינו שמעון הגדול

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' טז) בתשו' הידועה על הפולמוס בענין נוסח האריז"ל ומנהגי החסידים, כתב שם בא"ד, וז"ל:

'ור' שמעון הגדול שהאריז"ל בחר בפיוטיו בר"ה ויוה"כ שהם מתוקנים ע"ד האמת אחרי פיוטי הקליר, והוא עצמו התפלל אשכנזית במגנצא.'

צג. א.ה. - ומש"כ לעיל בהערה בביאור מנהגם של אלו האומרים לעולם 'אימת נוראותיך' לר"מ הזקן ביום השביעי ו'אותותיך ראינו' לר"ש בשמיני מכיון דר' משה הזקן היה כמה דורות קודם ר' שמעון ב"ר יצחק וגם היה מהאבות המייסדים של היישוב היהודי באשכנז שכל בני אשכנז מתייחסים אליו, ע"פ סברא כתבתי כן ע"פ הנלע"ד לבאר מנהגם (ובהא דלא חשו לומר כל פיוט ר"ש ביום השביעי), אך בספרי המנהגים לא נמצא סברא כזו.

צד. ומה גם שהלבוש הרי היה לפניו ספר המנהגים למהרא"ט בעת כתיבת ספרו, ודרכו להעתיק ממנו ולהתייחס לכל פרט ופרט מדבריו, וע"כ דאין ענין זה עיקר.

ובשו"ת מנחת אלעזר (חלק א, סי' יא) בהמשך הפולמוס הנ"ל שפיר הק' על דבריו הללו של החת"ס דלא מצינו אזכור כלשהו בשום מקום בכתבי האריז"ל מענין פיוטיו של רבינו שמעון הגדול, כי אם אך ורק מפיוטי רבינו אלעזר הקליר, וז"ל:

'בחת"ס תשו' הנז' כ' על פיוטי רבינו שמעון הגדול שהאריז"ל בחר בפיוטיו אחרי פיוטי הקליר, ובאמת תמהני ע"ד החת"ס, כי בכהאריז"ל לא נמצא זה מוזכר מפיוטי ר"ש הגדול רק מפיוטי הקליר ושאר התנאים כמפורש שם. ופיוטי ר"ש הגדול ז"ל בוודאי קדושים וטהורים כידוע גודל ערכו וערך רבותינו הקדושים בעלי התוס' ז"ל, וכמ"ש מזה בתשו' דברי חיים שם צ"ה, וכל דבריהם בוודאי מיוסדים ע"ד הסוד, ותפלות פיוטיהם בוקעים רקיעים ופועלים רחמים כידוע בשם הצדיקים ז"ל גודל ערך סגולת הפיוטים שלנו האשכנזים, אך האריז"ל לא דיבר שם רק מפיוטי הקליר כנז'.

ובביאור דברי החת"ס בדבריו שהאריז"ל בחר בפיוטי רבינו שמעון הגדול אחר פיוטי הקליר צו נלענ"ד לומר, דדבריו מיוסדים בזה על שינוי קל דמצינו בענין זה בכתבי האריז"ל, בין הנכתב בשער הכוונות שבעריכת מהרש"ו ז"ל שהוא סולת נקיה, והנכתב בפרע"ח שבעריכת מהר"ם פאפיר"ש ז"ל תלמידו הגדול של מהר"י צמח ז"ל המבוסס על כתבי הת"ר ניירות כנודע ליודעי ח"ן.

דהנה בשער הכוונות כתב (דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה), וז"ל:

'אבל היה אומר התפלות והבקשות ופזמונים שתקנו הראשונים כמו תפלת ר"ע ע"ה, ותפלת ר"א בן ערך, ותפלת רבי נחוניא בן הקנה ע"ה, וכן היה אומר כל הפיוטים ופזמונים שתקנו ר"א הקליר הלא המה במחזור האשכנזים, לפי שכל אלו הראשונים תקנו דבריהם עפ"י חכמת האמת והיו יודעים מה שתקנו, ואף גם אם הם באמצע ברכות יוצר היה אומרם, לפי שהם היו תנאים והיו יודעים מה היו מתקנים, וכל דבריהם היו מיוסדים על פי האמת'.

איברא בפרע"ח כתב (בהקדמה), וז"ל:

'מורי זלה"ה לא היה חפץ בשום פזמון או פיוט מאותן שחברו האחרונים, רק מאותן שחברו הראשונים, כגון תפילת ר"ע, ור' ישמעאל, ור"א בן ערך, ור"א הקליר ודוגמתן, שנתקנו על דרך האמת'.

והנה המעיין היטיב בהנכתב בפרע"ח יראה שכשכתב ענין אמירת פיוטי הקליר ע"י האריז"ל כתב 'ור"א הקליר ודוגמתן', משא"כ בשער הכוונות צ"ו. ועפ"ז נראה לבאר

צה. עי' שו"ת דברי חיים (ח"ב חאו"ח סי' ח) מענין הפולמוס המדובר.

צו. למרות דע"פ המציאות אכן נראה כן שהרי האריז"ל התפלל אצל האשכנזים ביו"ט ואמר את הפיוטים שבמחזור האשכנזים, והרי לפעמים לא נמצא במחזור האשכנזי מפיוטי הקליר כי אם מפיוטי רבינו שמעון הגדול.

צז. וכע"ז איתא גם בשער התפילה מתוך שמונה שערים שבספר עץ חיים הנדפס באחרונה מכת"ק של מהר"ח"ו ז"ל, וז"ל: 'אבל היה אומר התפלות והבקשות והפזמונים שתקנו הראשונים, כמו תפלת ר'

שדבריו הנ"ל של החת"ס מבוססים על מה שהוסיף כאן תיבת 'ודוגמתן', שכוונתו שהאריז"ל אמר גם אלו הפיוטים שהם דוגמת פיוטי הקליר שהם פיוטי רבינו שמעון הגדול, וכגון בימים שבהם אין בנמצא פיוטים של הקלירי במחזור האשכנזי ה"ה ביום ב' דראש השנה צ"ח ויום שביעי של פסח צ"ט שבהם אומרים פיוטי רבינו שמעון הגדול, אז בחר האריז"ל בפיוטי רבינו שמעון הגדול לימים אלו, מכיון שהם מתוקנים ע"ד האמת קא.

והנה מרנא החת"ס הועלה למרום ונתעלה כמלאכי אש ביום כ"ה בתשרי שנת ת"ר לפ"ק, והספר שער הכוונות של מהרש"ו ז"ל נדפס לראשונה בשאלוניקי בשנת תרי"ב, כך שכל דברי החת"ס בענין דעת האריז"ל מבוססים על הנכתב בפרע"ח (שהרי מעולם לא ראה את הספר שער הכוונות שעדיין לא נדפס בימיו קב), וזה היה כוונתו בדבריו מענין ייחוסו של האריז"ל לפיוטי רבינו שמעון הגדול. ומאידך שפיר צדקו בזה גם השגתו של רבינו בעל מנחת אלעזר זיע"א שבכתבי האריז"ל המדויקים ליתא שום זכר כלשהו לענין פיוטיו של רבינו שמעון הגדול.



עקיבא, ותפלת ר' אלעזר בן ערך, ותפלת ר' נחוניא בן הקנא, וכל הפזמונים והפיוטים שתיקן ר' אלעזר הקליר במחזור האשכנזים, לפי שכל אלו הראשונים תיקנו דבריהם על פי חכמת האמת, והיו יודעים מה שתיקנו. ואף אם הם באמצע ברכות יוצר וישתבח היה אומרם לפי שהם היו תנאים, והיו יודעים מה שהיו מתקנים, וכל דבריהם היו מיוסדים על פי דרך האמת.

צח. מיהו במש"כ החת"ס 'ור' שמעון הגדול שהאר"י ז"ל בחר בפיוטיו בר"ה ויוה"כ צ"ב שהרי כלל לא מצינו במחזור האשכנזי מפיוטי רבינו שמעון הגדול ליוה"כ (כי אם קרובות להקלירי ור' משולם ב"ר קלונימוס ור' אליה ב"ר מרדכי), וכנראה דלרווחא דמילתא כתב כן, ואין הכוונה ליוה"כ בפרטיות (וגם השמיט יום שביעי של פסח בו אין כלל בדינו מפיוטי הקלירי כי אם מפיוטי רבינו שמעון הגדול).

צט. משא"כ בפיוטי רבינו שמעון הגדול שבמחזור האשכנזים ליום ב' דשבעות שלא היה אומרם עכ"פ בימי שבתו בעיה"ק צפת"ו שבא"י שעושים יו"ט רק יום אחד, ובכתבי האריז"ל אכן לעולם נתבאר אך ורק הכוונות ליו"ט ראשון חוץ מבר"ה.

ק. או לענין פיוטי יוצר שברוב המועדות אין בדינו פיוטי יוצר מהקלירי כי אם מרבינו שמעון הגדול ושאר פייטנים מאוחרים (ועי' לעיל בענף א דברי הרה"ק בעל עטרת צבי מזידיטשוב זיע"א בזה דמהאי טעמא מנהגנו שלא לומר פיוטי יוצר כיון דאינו יודעים איזה פיוטי יוצר נתקנו על דרך האמת עיי"ש).

קא. ועי' מש"כ הרה"ק מהר"א מקאמרנא זיע"א בשולחן הטהור (סי' קיב), וז"ל: מענין הפיוטים של אחינו בני אשכנזים, מרן האר"י היה אומר כשה' מתפלל בק"ק אשכנזים כל היוצרות וזולת ופיוטים שחברם הקליר ורבינו שמעון הגדול וכיוצא, ובאמת הכל נתחבר ברוח הקודש כפי ששמעו ממלאכי מעלה, וכל הפיוטים דברו ברוח הקודש כמו תהלים של דוד המעשה"ש, ויכול להפסיק אפילו באמצע פסוק של ק"ש, ומכש"כ באמצע פרק ובין פרק לפרק, ולכן בימים נוראים היה מרן מתפלל בק"ק אשכנזים, והיה מתפלל נוסח אשכנזי ואומר הפיוטים ויוצרות כסדר'.

קב. וכן לא היה הספר שער הכוונות תח"י של אור שבעת הימים מרנא הבעש"ט הק' ותלמידיו הק', ולחוכא ואטלולא ייחשבו ציוני המ"מ בספה"ק במהדורות החדשות חדתין נבוט לצפרין המצינים מ"מ מהמובא בשם כתבי האריז"ל להנכתב בספר שער הכוונות, שעה שמחברי ספרים אלו כלל לא היה תח"י הספר שער הכוונות שעדיין לא נדפס בימיהם, ואכמ"ל.

נספח ב

הקרובות הקליריות ליום שביעי של פסח

הנה המעיין במחזור האשכנזי לכל ענפיו ישים אל לבו שלכל חג ומועד קי יש בידינו ולו קדושתא אחת מיסודו של ר' אלעזר הקליר. היוצא דופן בזה הוא יום שביעי של פסח בו בולט היעדרותו של קדושתא קלירית מהמחזור האשכנזי, ועבורו אין בידינו כי אם ב' קדושתאות מיסודם של פייטני אשכנז מאוחרים ה"ה רבינו משה הזקן מלוקא ורבינו שמעון הגדול ממגנצא, וללא ספק הוא שבוודאי יסד ר' אלעזר הקליר קדושתא לשביעי של פסח, והוא פלאי. ולא זו אף זו אלא שדרכם של פייטני אשכנז המאוחרים שיסדו את קדושתאותיהם ע"פ הסדר של הקדושתא הקלירי שהיה לפנייהם, והרי ליום שביעי של פסח אין בידינו כלל קדושתא קלירית, ואולי בתחילת תקופת הראשונים ז"ל בארץ אשכנז עדיין היה בנמצא קדושתא קלירית לשביעי של פסח שנאבד מאתנו מחמת צוק העיתים (וכלל אינו בנמצא כהיום בשום כת"י של מחזור אשכנזי) שעל פיו יסדו את קדושתאותיהם, אך לא מסתברא הכי, וכנראה שיסדו את הקדושתאות ליום שביעי של פסח עם פיוט ה'סדר' המיוסד ע"פ פסוקי שירת הים, ע"פ קדושתאות של פייטנים קדומים אחרים מארצות המזרח שהיו לפנייהם.

בימינו אחר גילוי הגניזה הקהירית נמצאו שם שרידים לשתי קדושתאות קליריות ליום שביעי של פסח קי שטרם ראו אור הדפוס קי, הקדושתא 'אלה אכלה גיא חם כשלח', והקדושתא 'אופן הפכפך ממאן לשלוח', אך גם מב' קדושתאות אלו לא שרדו כי אם החלקים הראשונים של הקדושתא ע"ג דפים בלויים וקרועים ומקוטעים המקשה מאוד את עבודת קריאת הפיוטים ושחזורם.

פיוט לשביעי של פסח לר' אלעזר ב"ר יעקב הקלירי מקרית ספר

בהגהת מהר"ש שולם ז"ל לספר יוחסין (מאמר ראשון, בד"ה ר' אלעזר ב"ר ערך) בדברי הפולמוס הידועה בענין זהותו ותקפותו של ר' אלעזר הקליר, אחר שהביא דעת התוס' (חגיגה יג: ד"ה ורגלי החיות) והרא"ש (ברכות סו"פ אין עומדין, סי' כא) שר' אלעזר הקליר הוא התנא ר' אלעזר ב"ר שמעון כדאמרינן בפסיקתא (ויקרא רבה פרק ל) 'כד דמך ר"א בר"ש היה דורו קורא עליו (שה"ש ג, ו) מי זאת עולה מן המדבר כתימרות עשן מקטרת

קג. חוץ משבת הגדול שלמנהג אשכנז המערבית אומרים הקרובה 'אוני פטרי רחמתיים' לפייטן הארצי 'ישראלי הקדמון' ר' יני, ולמנהג צרפת ואשכנז המזרחית אומרים הקרובה 'אלקים בצעדך הכות פתרוס' לריט"ע, ומטעמא אחרינא שאכמ"ל בזה.

קד. כן נמצאו שרידים של שני שבעות קליריות לשביעי של פסח ועוד כמה פיוטים.

קה. ובעז"ה יתפרסמו במסגרת במהדורה מד' של פיוטי הקליר למועדי השנה (ותשו"ח להעורכים על טובת עינם בשיתוף החומרים שתח"י).

מור ולבונה מכל אבקת רוכל, מהו מכל אבקת רוכל, אלא דהוה קריי ותניי ופייטן ודרשן, כתב ז"ל:

'אמר שמואל שולם, זה אי אפשר שאני מצאתי במחזור אשכנזים קרובות יום ז' של פסח, ראשי תיבותיו 'אני אלעזר ברבי יעקב הקלירי מקרית ספר', והבן'.

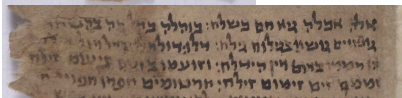
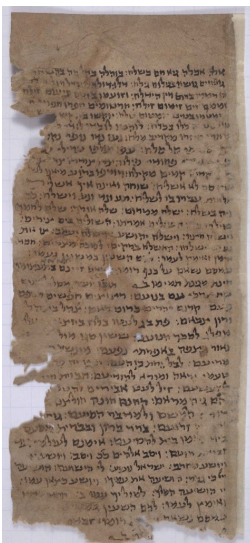
ודבריו הובאו בסתמא וללא ציון מקורם ע"י היעב"ץ במור וקציעה (ס' קיב) שכנראה קיבל את עדותו בזה ק"י, וכן הובאו משמ"ל בדברי הרב חיד"א במחזיק ברכה (ס' קיב) שפלפל בזה. דא עקא שבמציאות מעולם לא נמצא המחזור האשכנזי עליו העיד מהר"ש שולם שבו ראה קרובות מהקלירי ליום שביעי של פסח שהיה חתום באקרוסטיכון 'אני אלעזר ב"ר יעקב הקלירי מקרית ספר', ולא מצינו כזאת בשום מחזור אשכנזי בכתבי יד או בדפוסים, מה גם שבמחזור האשכנזי כלל לא נמצא שום פיוט מהקלירי ליום שביעי של פסח, וכבר העיר בזה הרוו"ה ז"ל במאמרו 'הפיוטים והפייטנים' (נדפס במחזור הרוו"ה לשמע"צ ושמה"ת), והענין נותר בגדר תעלומה עד כי יבוא אליהו לבשרנו בב"א.

קו. ולפי"ד אף שינה בזה היעב"ץ מכוונת דברי האריז"ל בענין זהותו של הקליר, וכתב שלפי האריז"ל היה ר' אלעזר הקליר ניצוץ מנשמת ר' אלעזר ב"ר שמעון (ולדברי היעב"ץ האלו התכוון לכאורה הרה"ק מקאמרנא זיע"א בשולח"ט (ס' סח, סעי' ה) שכתב: 'ר' אלעזר הקליר הוא ר' אלעזר ב"ר שמעון בן יוחאי בעצמו ולא ניצוץ ולא גלגול באין פנים), ועי' כל הענין בשו"ת מנחת אלעזר (ס' יא, בד"ה והנה האר"י, ואכמ"ל בענין).

הקדושתא
'אופן הפכפך
מאמן לשלוח'
לר' אלעזר
הקליר ליום
שביעי של
פסח
MS. CUL T-S
H6.9 1v
FGP
#C244111



הקדושתא
'אלה אכלה גיא
חם כשלח' לר'
אלעזר הקליר
ליום שביעי
של פסח
MS. NEW
YORK JTS
ENA 3766.4
1r.
FGP #C49806



מדור מכתבים למערכת

בדין כורך להלל

לכ' מערכת קובץ התורני פעלים לתורה הי"ו, שלומכם יסגא.

היות שימי חג הפסח קריבים ובאים מצאתי לנכון כעת להעיר על הנדפס בגליון כ"א מחודש ניסן שנה העבל"ט, בדברי תורה שנכתבו ע"י ידידי הרה"ג ר' מנשה אייכנשטיין שליט"א בדין הכריכה להלל, ובו העיר שעל אף שהתוס' כ' בפסחים (ק"כ ע"א) שלהלל שהי' כורך מצה עם הפסח הי' בע"כ אוכל באחרונה את המצה יחד עם הפסח, ואולי אכל סופגנין תחילה כדי לברך על אכילת מצה בסמוך לאכילתו בסופו ע"ש

מ"מ עפ"י דברי הגר"ח הנודעים (עכ"פ בדעת הרא"ש) שיש שני מצות מצה בליל פסח חדא לעצמו מדין בערב תאכלו מצות והשונית מדין מצה הנאכלת עם הפסח מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, וא"כ אפשר גם להלל הי' אוכל מצה בראשונה כדינא (לתיאבון) ולבסוף כרך שוב מצה עם הפסח ויצא בזה דין השני דמצה לאוכלו עם הפסח.

והזכיה מדברי המרדכי שכ' דלהלל הכריכה מעכבת, ודלא כהתוס' שכ' (בדף קט"ו ע"א) דגם להלל נפיק בדיעבד שלא בכריכה, ובמהרש"א העיר דאין הכרח לכך ואולי מעכב להלל וכדברי המרדכי ע"ש, ותמה הרב הנ"ל דאם מעכב להלל אף בדיעבד א"כ האין יוצאים בזמה"ז מצות מצה והלא אינה בכריכה אע"כ דמצות מצה מדינא דבערב תאכלו מצות לא בעי כריכה ורק המצה מדינא דעל מצות ומרורים מעכבת אף בדיעבד להלל עפ"י דעת המרדכי, משא"כ התוס' לשיטתם דס"ל דיוצאים מצות בערב תאכלו מצות במצה שבכריכה ע"כ א"א שתעכב בדיעבד דא"כ האין יוצאים בזמה"ז, את"ד ידידי הרב הנ"ל.

ולענ"ד אין כאן שום הכרח ממצות מצה שבזמה"ז, והוא דפשוט דגם לדברי הגר"ח כל הדין השני הנאמר במצה לאוכלו עם הפסח אינו מצד קיום מצות מצה, אלא דהמצוה היא אכילת הפסח ודינא דהפסח להיאכל עם מצה ומרור כשם שמצוה לאוכלו צלי ועוד פרטים במצות הפסח כן הוא עוד פרט לאוכלו עם מצה, אבל אין שום דין נוסף לאכול עוד מצה עם הפסח מצד איזה קיום במצות מצה, וא"כ פשיטא דבזמה"ז שאין לנו פסח אין לנו אלא דין אכילת מצה לחודא שלא אמר אדם מעולם שמעוכבת היא לאוכלה דוקא עם הפסח, ולכן שפיר אפשר לומר דלהלל דינא דלאכול פסח עם מצה בכריכה מעכבת היא, ואפי' נימא דהעיכוב הוא לאכול פסח עם קיום מצה של בערב תאכלו מצות מ"מ כ"ז מדינא דהפסח, אך מצד דינא דבערב תאכלו מצות מהיכי תיתי שתהי' מעוכבת דוקא לאכול עם הפסח וע"כ שפיר יוצאים בזמה"ז לכר"ע דינא דבערב שלא בכריכה וד"ק בזה היטיב.

והדבר מוכרח בשיטת המרדכי גופא, שהרי ידועים דבריו שהק' האיך קיים הלל הכריכה ביחד פסח מצה ומרור והא אין בית הבליעה מחזיק ג' זיתים, ותי' דבמרוסק מחזיק, (ומינה הוכיח התרוה"ד דבעינן לבלוע הכזית בב"א) הרי דאם נימא דלשי' המרדכי הכריכה מעכבת רק דינא דמצה הנאכלת עם הפסח אבל שפיר אפשר גם להלל לצאת במצה לחוד בלי כריכה מצות בערב תאכלו, א"כ מאי קשיא לי' להמרדכי האיך כרך הלל ג' זיתים, והלא לא כרך אלא המצה הנאכלת עם הפסח דלא בעי שיעורא כפי שיטת הגר"ח בדעת הרא"ש, וא"כ פשוט שלהלל קיים מצות מצה לעצמה כשיעור, ושוב כרך שלשתם ולא הי' במצה ובמרור שיעור כזית וממילא החזיק אותם בית הבליעה, אע"כ דהמרדכי ס"ל דלהלל הי' מחוייב לאכול מצה כשיעור יחד עם הפסח וכן במרור הי' בו כזית, וע"כ דחויבא דכריכה להלל לדעת המרדכי הוא לקיים מצות פסח בכריכה עם מצות בערב תאכלו מצות וא"כ לשיטתו דמעכבת האיך יוצאים בזמה"ז, אע"כ כפי שכ' לעיל דאיה"נ דמעכבת אך היינו דמצות כריכה עם הפסח אין יוצא אף בדיעבד לשי' המרדכי אם לא כרכו יחד עם מצות מצה דבערב תאכלו דהיינו דהתורה ציוותה לקיים מצות פסח יחד עם קיום מצות מצה, אבל לא ציוותה שמצות מצה תתקיים בכריכה עם הפסח, דמצות מצה שפיר יוצא גם שלא בכריכה וד"ל.

היוצא לנו דבדואי גם לשי' התוס' דמצות הפסח להלל הוא לכורכו עם מצות בערב תאכלו מצות, היינו דקיום מצות הפסח צריך להתקיים בדוקא באופן שהוא כרוך עם מצות מצה דבערב תאכלו, ואם אכלם לחודא לא קיים בזה מצות הכריכה שבפסח, אבל עדיין מצות מצה יכול שפיר לקיים לחוד בלי כריכה, ולכן שפיר תמה המהרש"א דמיכי תיתי להתוס' דלהלל אינו מעכב אף בדיעבד.

(וד"א נראה פשוט דאף לשי' המרדכי שכ' דלהלל הכריכה מעכבת, אין הכוונה דבאכל פסח שלא בכריכה לא יצא ידי חובת הפסח, וכמו שאם אכלו מבושל שביטל העשה דאכילת הפסח, אלא שרק מצות הכריכה נתבטלה אבל עדיין קיים מצות פסח, שהרי כן מבואר ברמב"ם הל' קרבן פסח (פ"ח ה"ב) ואין מצה ומרור מעכבין אם לא מצא מצה ומרור יוצא יד"ח באכילת הבשר עי"ש והוא ממכילתא כמבואר בכסף משנה, וא"כ פשוט שאין שום ראי' ממצות מצה בזמה"ז, דיוצא אף שלא בכריכה מצות מצה גופא דרק מצות כריכה מתבטלת באינם בכריכה אבל לא עצם המצוה, והראי' דבשנה שנכנסו ישראל לא"י לא אכלו מצה ובכל זאת קיימו מצות פסח הרי שלא אכלו כלל למצה אפי' שלא בכריכה, (וכבר תמהו על הרמב"ם מירושלמי פסחים (פ"ט ה"ג) ודוק בזה).

הרב עקיבא שלעזינגער

ראש כולל הרבנים משפט שלום



בדין ויתור על הידור מצוה כדי שיוכל חבירו לקיים המצוה

לכבוד המערכת, הננו להשיב ולהעמיד דברי להרבות "פעלים לתורה"

מש"כ הרה"ג מוהר"ר חיים יקותיאל יהודה פריעד שליט"א דכונת המג"א - במש"כ דמי שיש

לו שמן בצמצום ולחבירו אין לו כלל מוטב שידליק בכל לילה אחד ויתן גם לחבירו - דהוא עפי"מ דקיי"ל (בס"י רנ"ד ובס"י ש"ו) דאומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך (היכא דחבירו לא פשע), לכאוי אין משם ראי' לנידון דידן דע"כ לא אמרינן התם רק דמוטב לעבור איסורא זוטא כדי להציל חבירו מאיסורא רבא דהיינו שאין בזה עונש וליכא פסידא אדרבה יש בזה אפרושי מאיסורא אבל מצוה שאפשר לו לזכות בה בעצמו (ואפי"ר רק הידור מצוה) שיניחנה לזכות בה חבירו את זו לא שמענו מהתם ופסידא גדולה יש לו מזה ומאי חזית דדמי דחבירו סומק טפי, ואע"ג דע"ז יקיים חבירו עיקר מצוה עכ"פ לא שמענו מהתם דמוטב שיוותר ולהפסיד זכות שלו.

ואליבא דאמת מסתפקנא בהאי דינא גופא דאומרים לו לאדם חטא, אי משום ערבות הוא דאמרינן כן או מסברא, ואלו השני צדדים גופא חקרנו בדברי המג"א הנ"ל, ועל כן אם נפשו לומר דדברי המג"א שייך להאי דינא יש לך לומר ששניהן שוין בסברתן בעדיפותן כלפי שמיא, וזאת כבר כתבנו שם בהדרך הג', אבל לא שנלמד להפסיד זכות בשביל לזכות חבירו מהא דאומרינן לאדם חטא.

ומה שהחליט דודאי אין דברי המג"א אמורים לחייב להוציא ממון, לכאוי לפי מה שהבאנו מהביאה"ל דהגבאים חייבין לחלק שמן לעניים שפיר יש לומר דבמקום שאין קופה או גבאים דמחויב היחיד להמציא לעני די מחסורו וכמבואר בדברינו שם.

והעיקר דנפקא לן מינה, דמיני ומיניה יתקלס עילאה.

אביגדור יונגער

כולל דרכי הוראה



בענין גרם כיבוי ביום טוב

אל מע"כ הקובץ החשוב פעלים לתורה

ראיתי מה שהאיר הרב הגאון ר' יוסף ראפאפורט שליט"א, בקובץ העבר בדברי המשנ"ב בסימן תקי"ד שנראים כסותרין, דבביה"ל ד"ה דבר המונע אוסר ליתן נר לתוך מים שיתכבה כשיגיע שם, והטעם משום קירוב כיבוי שמבואר בתוס' במס' שבת דף מז: בשם ר"ת ור"ח שחמור יותר מעיקר הדין מגרם כיבוי, דקיי"ל כחכמים המקילין (עכ"פ במקום הפסד), ציין לשו"ע הרב בקונטרס אחרון בסימן רס"ה שמבואר שם כן, ואילו בשער הציון סקל"א בדין להעמיד נר במקום שיבוא אח"כ הרוח ויתכבה, מבאר שאין בזה משום גרם כיבוי, דשיטת רבינו יואל שאוסר גרם כיבוי שלא במקום הפסד הוא שיטה יחידה, ועוד שביום טוב קיל טפי גרם כיבוי (ע"פ דברי התוס' ביצה כב.) כמבואר במאמר מרדכי, וקשה דהא עכ"פ חמור זה מדין גרם כיבוי כמבואר בב"ה"ל הנ"ל דקירוב כיבוי חמור מגרם כיבוי, את"ד כפי הבנת.

ואולי נראה דדין העמדת נר במקום שהרוח שולט קיל יותר מכל קירוב כיבוי, וסובר המשנ"ב שאינו חמור משאר גרם כיבוי שהלא כאן כשהוא מעמיד הנר במקום שהרוח שולט

הלא כל הכיבוי לא נעשה מכחו, רק שהעמידו במקום שהמכבה יבוא אח"כ, משא"כ בכל האופנים של קירוב כיבוי שם נעשה הכיבוי מכחו לבד, ומה לי אם מעמיד הנר לתוך מים או מעמיד המין אצל הנר, אבל כשלא עשה הכיבוי אינו נחשב רק לגורם.

ואסיים בברכת להגדיל תורה ולהאדירה.

שמואל גרינוואלד

כולל יטב לב דסאטמאר



לתשומת לב הקוראים!

- בני התורה מתבקשים להעביר למערכת את חידו"ת בכתב ברור. כמו"כ נא להשאיר פרטים כגון מספר הטעלעפון וכתובות, בכדי שהמערכת תוכל לעמוד בקשר אם יהי' צורך בכך.
- הכותבים מתבקשים להשתדל לכתוב חידו"ת באופן קצר המתאים לגליון.
- המערכת שומרת לעצמה הזכות לתקן ולשפר הלשון לפי הצורך.
- חידושי תורה בני בלי שם או שהשם נכתב בראשי תיבות, לא ייכנס בהקובץ.