

שנה לד
גליון ד (רב)
ניסן - אייר תשע"ט

קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

ב"ה
שנה לד'
גליון ד' (רב)
ניסן - אייר תשע"ט

קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992

E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

כוללים ללימוד קדשים

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

כוללים ללימוד חושן משפט

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

כוללי הלכה - או"ח יו"ד

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

כוללים ללימוד יורה דעה

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

כוללים ללימוד אורח חיים

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

ישיבות

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

ישיבות לצעירים

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

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

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

התוכן

גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	דרשות לימי המועדים (א) בעריכת הרב יהודה זייבלד
כא	רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה (ד' תתקמ"ו - ד' תתקצ"ח)	הלכות הוצאה בשבת מתוך ספר המספיק לעובדי ה' בעריכת הרב יהודה זייבלד
מא	רבי יוסף פיאמיטה זלה"ה אב"ד ור"מ אנקונא (- תפ"א) מגדולי המקובלים באיטליה	דרושים בעניני חג הפסח
נ	רבי חיים יהודה לייב אויערבאך זצ"ל ראש ישיבת שער השמים ומח"ס 'חכם לב' (תרמ"ז - תשי"ד)	דין עדות עכו"ם

שפתי ישנים

נה	הרב פנחס רוזנבוים ז"ל ר"מ בשיבת בית אהרן וישראל, רמות ירושת"ו מח"ס אסוקי שמעתתא	גדר ושורש חיוב הסיבה בליל הסדר
----	---	--------------------------------

חרושי תורה

נט	הרה"ג ר' מאיר לוריא שליט"א ר"כ חלקת יעקב - בני ברק	כמה צריך להוציא כדי לקיים מצות בדיקת חמץ
סד	הרב דוד אריה ציינווירט קארלין סטאלין, ביתר מח"ס 'מלאכה המתקיימת' ידי קידוש'	בענין קיום מצות אכילת מצה
ע	ישראל אברהם שפר ישיבה לצעירים 'בית אשר' רמות ירושת"ו	בענין סיפור יציאת מצרים בליל פסח

בירורי הלכה

עה	הרב דוד בריזל קרלין סטולין, מודיעין עילית דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט' מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד' כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	קיום מצוות 'והגדת לבנך' בליל הסדר
פז	הרב חיים ברכיה ליברמן מו"ץ בבית הוראה של הגרי"מ שטרן שליט"א	האם מותר להפסיק באמצע ההגדה

צא	הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן מו"ץ. רב קהילת בשבילי אורייתא - ווארקא מח"ס: חודש בחודשו. עולת החודש. ושא"ס	חמץ בפסח הנמצא בבית אבות השייך לישראל והדיירים בו נכרים
צד	הרב ישראל דייטעל בני ברק	עירוב תבשילין, תחומין וחצרות בפסח מקטניות ושרויה
צט	הרב יהושע העשיל אוירבך קרלין סטאלין, מודיעין עילית כולל 'תפארת אהרן' מודיעין עילית	דין ברכת המצה בכל ימות השנה
קה	הרב דוד ב"ר יצחק קולדצקי מח"ס תורת המועדים, מודיעין עילית	בענין לשמה במצות מכונה לכזית ראשון
קטז	הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער ניו יארק	אם חייבים להגעיל פמוטות לפסח

לשון חבמים

קיט	הרב מאיר רוטר בית שמש	תלמידי רבי עקיבא - תקופתם, מהותם פטירתם ופליטתם
קל	הרב יוחנן אשר דאן סטאלין קארלין נ.י.	נוסח כל חמירה דחמיתיה או דחזיתיה
קלב	הרב אהרן גבאי מח"ס רינת אהרן על הש"ס אופקים	האם צריך להזכיר 'זקנים' בברכת על הצדיקים
קמח	הרב משה קוטקס ירושת"ו	בעל קורא שקרא אותיות כ.ל.ב. הבאות לפני התיבה בשו"א במקום פת"ח אם מעכב

מנהגי ישראל

קסא	הרב משה שוחט	גלגולו של מנהג אמירת 'עלינו לשבח' אחר המילה, עלינו אחר התפילה, ומנהג עריכת ברית מילה בבית הכנסת
-----	--------------	---

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

דרשת רס"ג לימי המועדים (א)

בעריבת הרב יהודה זייבלד

רב סעדיה גאון סורא חיבר חיבורים בכל מקצועות התורה, שחלקם נדפסו וחלקם הולכים ומתפרסמים בס"ד מתוך הגניזה הקהירית, הממשיכה עדיין להאיר את עיני הלומדים והמעיינים בגילויים חדשים שנגנזו ונעלמו מן העין למשך מאות שנים.

חיבוריו של רס"ג המפורסמים עוסקים בכל תחומי התורה. בדיני ממונות והלכות איסור והיתר, בפירוש המקרא, באמונות ודעות, ועוד. תחום נוסף, שהיה לוט בערפל עד השנתיים האחרונות, הוא דרשותיו של רס"ג.¹ על קיומן היה ידוע מתוך רשימת הספרים שחיבר בנו של רס"ג אחרי פטירתו (הספריה היהודית בימה"ב, עמ' 313). אחרי שמנה את חיבוריו לתורה ולנביאים, ולפני הזכרת חיבוריו על הכתובים, כתב הבן: ומספר דרשות, לא אמנה אותן לבל אאריך. אך הידיעה הסתכמה בכך שהן היו, לא היה ידוע דבר על סגנוןן של הדרשות וודאי שלא על תוכנן. ניתן להבין שמדובר בדברים שנמסרו לציבור בישיבה², ועל כן הן מכונות דרשות, אך לא היו ידועים פרטים נוספים.

ר' דן גרינברגר הרצה לפני כשנתיים ועתיד לפרסם בקרוב אודות דרשה ארוכה של רס"ג, המיוסדת על פרק י"ט בתהלים ועוסקת בהלכות רבות ומעשיות. בדרשה זו כלולים בין היתר עשרת הטעמים המפורסמים שנתן רס"ג לתקיעת שופר, שהובאו על ידי הראשונים ונדפסים במחזורים רבים לראש השנה. חלק מדרשה זו, העוסק בהלכות שבין אדם לחבירו, הועתק בתוך קובץ קדום של חיבורי רס"ג בהלכות בין אדם לחבירו שדפיו התפזרו בגניזה הקהירית, ופורסם בס"ד בקובץ בית אהרן וישראל (קובץ המאתיים, כסלו-טבת תשעט, עמ' טו-מד).

1 ראה למשל, בדברי רש"י גליקסברג, הדרשה בישראל, עמ' מז והלאה, ושם, עמ' נה-נו, בדברים העוסקים ברס"ג וטעונים עדכון.

2 לפנינו תיאור על מעמד הדרשה בתקופת רס"ג, כמופיע ב'ספור ר' נתן הבבלי' (סדר החכמים וקורות הימים, ח"ב, עמ' 84), לרבי נתן הכהן בר יצחק הבבלי, בן זמנו של רס"ג, בתיאור סדר התמנותו של ריש גלותא בהתקבצות כל העם בבית הכנסת בשבת שאחרי התמנותו: ופותח ראש גלות ודורש בענין הפרשה של אותו היום, או יתן רשות לראש ישיבת סורא לפתוח ולדרוש, וראש ישיבת סורא נותן רשות לראש ישיבת פומבדיתא, והם נוהגים כבוד זה לזה, עד שפותח ראש ישיבת סורא. והתורגמן עומד עליו ומשמיע דבריו לעם. וכשדורש דורש באימה וסותם את עיניו ומתעטף בטליתו עד שהוא מכסה פדחתו, ולא יהיה בקהל בשעה שהוא דורש פוצה פה ומצפצף ומדבר דבר, וכשירגיש באדם שמדבר פותח את עיניו ונופל על הקהל אימה ורעדה.

והנה זימן ה' לדינו בחסדו שהגדיל עלינו, חיבור בענייני המועדים בהלכה ובאגדה, שחלקים ממנו הפזורים בגניזה כבר זוהו לפני מספר שנים ע"י ר' דן גרינברגר, אך לא הגיעה שעת ההדרתו, לא היה ידוע עניינו ולא עמדו על זהות מחברו, וקטעים רבים ממנו טרם זוהו עמו. עתה, במהלך העיסוק בחיבור, נמצא שמדובר בדרשה, ויש בו הפנייה לדרשה אחרת, העוסקת בהלכות שבת, שהיא דרשה לפרשת ויקהל. סגנונה של הדרשה הוא סגנונו של רס"ג. חיפוש נוסף העלה מציאה חשובה ובעלת ערך רב: העמוד הראשון של הדרשה, שהיה חסר, אותר וזוהה; ובו מופיע מפורשות: **לרבינו סעדיה ז"ל**.³

הדרשה ארוכה וכתובתה התפרסה על פני מספר קונטרסים, כל קונטרס, כמקובל בזמנם, היה בן שמונה דפים כפולי עמודים. לעת עתה זוהו מטופס אחד שלשה קונטרסים. הקונטרס הראשון מהווה כעין הקדמה כללית ועוסק בכלל המועדים, בתועלת השביתה בהם, ענייני מקרא קודש וזמני איסורי המלאכה. הקונטרס השני עוסק בהלכות יום טוב,⁴ ובראשו הכותרת: "והדא איצא כלמה פי פר[איץ אל] עיד נאפע", כלומר: ואף זה דברו במצוות המועד, תועלת.⁵ קונטרס זה פותח בפירוט המלאכות המותרות והאסורות ביו"ט, אחרי פסוק הפתיחה, ומפרט אופני היתר מלאכה לצורך אוכל נפש, איסורי נולד, רחיצה ומיעוט אור הנר. הקונטרס השלישי שזוהה עוסק רק בתשעה באב, וכיון שענייני תשעה באב לא מילאו קונטרס שלם, השאיר המעתיק עמודים ריקים, אלא שאין ודאות לעת עתה שגם הקונטרס לתשעה באב הוא משל רס"ג, וראה על כך להלן.

מעתיק הדרשה עסק בהעתקות נוספות. לפנינו קובץ לפרשת שלח, שבו ליקט מדברי חז"ל, הגאונים והראשונים,⁶ וכן זוג דפים שבהם ליקוטים לפרשיות שופטים ופינחס, הכוללים בין היתר העתקה מפירוש המילים לתורה לרס"ג [אלאלפאט לרבינו סעדיה] לפרשת שופטים [שאינו אלא העתקות מתוך התפסיר], פירושים מרבי שמואל [הנגיד], העתקות מספר השרשים לר"י אבן ג'נאח, וסיום דרשה הקשורה לחובת המנהיגים לשאת במשא העם, ומתחילה בפסוק (יחזקאל לד, ד) 'ולנשברת לא חבשתם'.⁷ בין מפרשי המקרא שהביא הלקטן דנן, נמנה רבי יהודה הלוי. נראה שמדובר באותו פרשן המובא רבות בשמו בספר תוספות התורה למחבר לא ידוע מארם צובה,⁸ ושלא בשמו בספר חמאת החמדה של ר' שת בן יפת מארם צובה. יתכן שיש בכך לתחום את זמנו ומקומו. מכל מקום הוא מאוחר לרבי משה אבן

3 בשורה שמעל מופיע גם כן שמו של החיבור, ושרד החצי התחתון של המילה 'מנאפע'. הנני להודות לר' דוד סקליר שבהנחיותיו וספקותיו תרם רבות לזיהוי בעלות רס"ג על הדרשה.

4 אוקספורד בודלי, Heb.d.54 דף 63-58. שש דפים, ומכאן שחסר דף אחד בקונטרס. בחצי הראשון של העמוד הראשון הובאה תשובה של רבי יצחק, כפי הנראה הרי"ף. בסוף העמוד הראשון של הדף השישי מופיע מילת שומר דף, המובילה לקונטרס הבא, והעמוד האחרון ריק.

5 כינוי חיבורו של רס"ג בשם זה הוא כפי הנראה על שם חלקו הראשון, העוסק בתועלת המועדים, וכמופיע בקונטרס הראשון.

6 זוהו ממנו לעת עתה קטעי הגניזה: בהמ"ל בניו יורק ENA 3791.10-11, הספריה הבריטית OR 5563D.9-10, ראה מאמרו של ר"ד סקליר, שאלות במקרא, בתוך ספר דבר דבור על אופניו, עמ' 216 הערה 42. הוא זיהה את הכתב עם כתב היד של רבי חננאל בר שמואל, אך בדברים שכתב לי כעת חזר בו. הסגנון הוא ליקוטים. לפני כל ציטוט יש כותרת עם שמו של המצוטט: ולר' שמואל ז"ל, לרבותינו ז"ל, וכדומה.

7 קיימברידג' T-S Ar. 52.250.

8 ראה מאמרי 'תוספות התורה: פירוש על התורה לאחד הראשונים מארם צובה', מוריה תיב-תיד, עמ' כג-לד; ובחלקו השני של המאמר, בתוך ספר הזכרון לזכרו של הקדוש יוסף דב ויסמן (בדפוס).

ג'יקטיליה [נפטר בערך שנת ד'תתמ], המובא בפירושו של רבי יהודה הלוי הנ"ל. יתכן כמובן שמדובר ברבי יהודה הלוי המפורסם.

כל מחברותיו של המעתיק דנן מתאפיינות בסגנון דומה. הוא מביא קטעים שלמים ממחברים אחרים אחרי הזכרת שמם. בסיום כל קטע מועתק הוא מצייר עיגול. לא נמצאו בדבריו חידושים משלו, אלא הכל העתקות משל אחרים. בדיקת העתקותיו מול המקורות שלפנינו, בספר השרשים לר"י אבן ג'נאח, מלמדת שהיה מעתיק דיוקן. מתוך כך ניתן לראות גם את העתקתו מדברי רבינו סעדיה ז"ל בתועליות המועדים כהעתקה דווקנית המשמרת את לשונו של רס"ג.

למציאה זו משמעות רבה גם לבירור עניין דרשותיו ופעליו של רס"ג. במשך שנות חייו בעלמא דין חיבר רס"ג חיבורים רבים בכל מקצועות התורה, ומטרתו בכולם, כפי שביאר בהקדמותיו, להעמיד הדת על תילה, ולהסיר כל ספק מלב הלומדים והמעיינים, שתהיה התורה ברורה בידם ואמונתם מוחזקת ואיתנה וקבועה בלבם, בלי מבוכות ובלבולים. חיבוריו המפורסמים, עליהם היה ידוע זה מכבר, חוברו לצורך תלמידי חכמים, כדוגמת חיבור המקרא, וחלקם אף מוגבל לדיינים ויושבי על מדין, כהלכות ירושות וקניינים והלכות עדות. הסידור הוא החיבור היחיד שכבר התפרסם ואפשר להחשיבו כחיבור שנועד להמון העם. אולם כעת מתבררת דאגתו של רס"ג לצאן מרעיתו, אשר כרועה עדרו ירעם ולכל צרכיהם נתן לבו, ובמסגרת זו חיבר דרשות ארוכות, הכוללות את כל ההלכות הנצרכות לימי שבת ומועד ולשאר ימים, כשהם משולבים בדברי אגדה המושכים את הלב.

יש יסוד גדול להניח שרס"ג השתמש בחלקים מדרשותיו וכלל אותם בחיבוריו האחרים, אחרי עיבוד והתאמה. כך הצענו ביחס לחלקים מהקדמת רס"ג לאיכה ולאסתר⁹, וכך נראה גם בדרשה הנוכחית, שחלק ממנה נמצא בקטע גניזה נוסף בנוסח שונה ובתוספת ראיות מפסוקים. יתכן שמדובר בעיבוד מאוחר של חכם אחר, אך יתכן גם שמדובר בעיבוד שביצע רס"ג עצמו, כשכלל את היחידה הזו באחד מחיבוריו האחרים. בנוסף, החלק הראשון של הדרשה שלפנינו, העוסק בתועלת המועדים, מובא בקיצור נמרץ באמונות ודעות, כשמתוכו מובאות שתי התועלות הראשונות, ונראה שהדיון הקצר שם מושפע מהדיון הארוך בדרשה דנן.

זיהוי הדרשה העוסקת במועדים עם רס"ג, מאפשר לברר את זהותה ברשימות ספרים שונות מהגניזה.¹⁰

9 ראה פירוש רס"ג למגילת אסתר, ירושלים תשע"ט, עיונים, עין א.

10 ברשימת ספרים (הספרייה היהודית בימה"ב, רשימה 28 שורה 7, עמ' 102) נזכר: וגזו פיה כלאם פי אלענצרה ואלאעיאד - דרשה לשבועות ולמועדים. החיבורים הבאים אחריה הם חיבורים קצרים של רס"ג בענייני לשון, הלכות טומאה וטהרה ופולמוס, והשערת המהדירים היתה שמדובר בחיבור של רס"ג, שכן יגיד עליו רעו. שווער שמדובר בחיבור הפולמוסי נגד בן מאיר, אלא שחיבור זה נקרא בספר הגליו של רס"ג בשמות "כתאב פי תרחיב אלאעיאד" או "כתאב פי אמר אלמועדים", והשם "כתאב" אכן מתאים לו בהיותו חיבור, ולא השם "כלאם" שעניינו דיבור. חיבור העוסק בשבועות ומועדים בסגנון דרשה, מתאים לחיבורנו. גם רבי יוסף ראש הסדר מזכיר "דרשה לשבועות" בשם "דראש אלענצרה" (שם רשימה 108 עמ' 407. רשימה זו כוללת מספר דרשות לשבועות, כפי הנראה כינסן ר' יוסף כדי להכין דרשה משלו לשבועות, וראה מ' לביא, 'ספר הגדות יהיה לפי הסדר אחרון', בתוך: הקנון הסממי מן העין, עמ' 49). דרשה לימי המועדים מופיעה גם ברשימה 88 עמ' 320, תיכף אחר כמה מספרי רס"ג, בשם "דרשות לאיאם אלמועדים". במאמר הנוכחי נעשה שימוש בשם שברשימה זו.

הוזכר למעלה קונטרס אחר מאותו טופס¹¹ הכולל דרשה בענייני תשעה באב. מקונטרס זה השתמרו כל הדפים מלבד אחד, והוא עוסק בנחמות תשעה באב, שכ"ה איסורים שבו יהפכו לעתיד לשמחה. הקונטרס פורסם ע"י ר"י רצהבי, שזיהה אותו בטעות כחלק מחיבור מאוחר יותר העוסק בהלכות תשעה באב¹², המביא מרב האי גאון ועוד, ולכן איחר גם את הקונטרס הזה, והדביק את החיבורים באופן מלאכותי.¹³ המעיין בכתבי היד ימצא בבירור שהחיבור המאוחר מסתיים בקטע כ' לפי המספור אצל רצהבי, כמוכח מסגנונו שהוא סיום חיבור [ואחריו הוסיף המעתיק בנפרד מה יעלה על לבו הצמא בתשעה באב]. הקטעים כא-לא שפרסם מהווים חיבור נפרד. לא ניתן לפי שעה לקבוע אם מדובר בהמשך דרשתו של רס"ג על המועדים או בחיבור אחר, שיתכן גם שהוא של חכם אחר, אך בשל סגנון הדברים המתאים לרס"ג¹⁴, ובשל העובדה שהקונטרסים יצאו מתחת ידי מעתיק אחד, ובצירוף מה שניתן להסיק מדרשתינו שרס"ג הוסיף והתייחס בפירוט למועדים השונים, מתקבלת על הדעת ההנחה שגם הדרשה לתשעה באב היא חלק מדרשות המועדים.

עוד הוזכר למעלה עיבוד של חלק מדרשה זו, בקיצור חלק מהתועליות והרחבה באחרים, הנמצא במקור נוסף. מדובר בקטע הגניזה T-S AS 160.296. ההרחבה שבו היא בפסוקי נחמיה, ועולה על הדעת ההשערה שמדובר בפירושו של רס"ג לעזרא-נחמיה, עליו הוא רומז בפירושו לאסתר כעוסק בענייני המועדים. פירוש כזה מופיע במספר רשימות ספרים מהגניזה.¹⁵ גם בפירוש רס"ג לתיבות 'אך בעשור' (ויקרא כג, כז), כתב רס"ג שכל 'מקרא קדש' שבמקרא מחייב אכילה, שתיה ומיני עינוגים שבהיתר, 'כמו שפירשנו בפרשת לכו אכלו משמנים'.¹⁶ ובשבלי הלקט (סדר ראש השנה סי' רפד) הביא: ורבינו סעדיה גאון זצ"ל כתב בפי' ספר עזרא שפירש ובראש השנה אסור להתענות בין מדברי תורה ובין מדברי קבלה בין מן הברייתא בין מן התלמוד, מדברי תורה מניין ששורה לכל המועדות שנאמר בו (ויקרא כג, כד) 'מקרא קדש' כמו שנאמר בכולם וכו'. מדברי קבלה [מניין]. שכן כתוב בעזרא 'ויאמר להם התרשתא לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו' וגו', וענין זה ביום טוב של ראש השנה כתוב. מן הברייתא מניין דתניא (ירושלמי תענית פ"ג ה"ד), וכל סביבותיה מתענות ולא מתריעות שכן מצינו ביום הכפורים מתענין ולא מתריעין [ר'] עקיבה אומר מתריעים אבל לא מתענין. שכן מצאנו בראש השנה מתריעין ולא מתענין]. ע"כ. וכבר דנו אם כוונת השבלי הלקט לרס"ג או לר' סעדיה אחר. יתכן שהפירוש לעזרא עוסק בענייני המועדים, על פי הפסוקים היסודיים שבנחמיה ח, וזהו העיבוד שבקטע הגניזה השני המרחיב יותר בענייני נחמיה.

אין להתפלא על שימוש המרובה של רס"ג בדרשה זו ב"ותפסיר ד'לך", אחרי שמצטט פסוקים מהמקרא והוא מפרשם בערבית. אכן, אין דרכו בכך ברוב חיבוריו

11 מיקומו בספריית קיימברידג', T-S Ar.54.96.

12 קיימברידג', T-S Ar.37.180.

13 סיני, קיט, עמ' צז-קז.

14 כדמומיה ראה לשיכות חיבור זה לרס"ג, במקבילה שבדבריו (דפים כה-כו לפי המספור אצל רצהבי) לדברי רס"ג בסיום פירושו לספר איכה (ירושלים תשע"ח, עמ' קפט), וכן להזכרת עשר הגלויות המקבילה לדבריו שם (עמ' מ-נ, ובעיונים, עיון ט). אך יתכן כמובן שמדובר בהשפעה מרס"ג ולא בהקבלה.

15 ברשימה 17 עמ' 70 מופיע פירוש עזרא לרס"ג. וכן ברשימה 75 עמ' 282 "תפסיר דניאל ועזרא לרבינו סעדיה", והעירו שכאן נודע עליו לראשונה. וברשימה 27 עמ' 100 "מעאני עזרא" ואולי היינו הך.

16 פורסם ע"י ר' רצהבי, קטעים מפירוש רב סעדיה לאיכה, בר-אילן (ספר השנה), כ-כא (תשמג), נספח א, עמ'

ואף לא בדרשה על תהלים יט. אך בהקדמה למגילת אנטיוכוס כן עשה כך¹⁷, וכפי הנראה אף ענין זה כלול ברדתו של הגאון מן ההר אל העם, בהסבירו להם כל פסוק המובא בדרשה בלשון המוכרת להם.

אף על פי שהדרשות פונות להמון העם, וכאמור, הן מכילות אוצרות מסולאים בפז בהלכה ובאגדה. בדרשה הנוכחית ניתן למצוא מקורות למספר הלכות בהלכות שביתת יום טוב של הרמב"ם, שעד הנה לא נודע מקורן; יש בה חידושי הלכות בענין מקרא קודש בערב יום טוב, חידוש גדול באיסור עשיית מלאכה באסרו חג, ועוד חידושים רבים. על חלקן, כפי שהשיגה יד המהדיר, נכתב בהערות לתרגום. ותן לחכם ויחכם עוד.

להלן רשימת קטעי הגניזה של הדרשה, ספריות המקור שלהן ומספרי המדף, וסימניהם להלן. חובה נעימה לנו להודות למנהלי הספריות על מתן הרשות האדיבה לפרסום תוכן הקטעים.

א - ספריית בהמ"ל בניו יורק, ENA 3495.2.

ב - ספריית כי"ח בפריז, VIII.E.37.

ג - ספריית כי"ח בפריז, V.B.79.

ד - ספריית כי"ח בפריז, III.B.202.

ה - ספריית כי"ח בפריז, III.B.203.

ו - ספריית ריילנד'ס במנצ'סטר, B. 1922.

המקור בערבית

[א ע"א] [ר] בינו סעדיה ז"ל [ע] מנאפע אלאיעא [ד] עשרה אשיא.

אלאול מן מנאפע אלאיעא [אד] ..אנא אדא עיידנא ובטלנא מן אשגאלנא וקדסנא אלאיעאד תדכרנא אן אללה תעאלי הו כאלק אלזמן ומאלכה פאמר פיה ונהא ..ל בעצ'ה עלי בעץ'.

ואלמנפעה אלתאניה [אנ]ה תעאלי אלזמנא ראחה ... מקראר [פי] אלאיעאד ומע דלך צ'מן לנא עליהא אגר [חסרות כארבע שורות] [קאל (דברים ו, כד-כה) ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה לייראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהי]ום הזה. וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלהינו כאשר צונו. ותפסיר דלך אן אללה תעאלי תבארך אסמה ותקדם אמרנא באן [נעמ]ל הדה אלרסום אלדי נולה עלינא פי אלשריעה ונכאף אללה רבנא ולא נתר.. אלאמן בה ובוועדה אלצא[מן] אן יכיר לנא טול אלזמנאן ויחיינא אלי [ב ע"א] [הדא] אליום.

ואלמנפעה אלתאלתה [אנה תעאלי] אפתרץ עלינא אלעיאד ל.. נא פיהא פי אלצלוואת ואלפראיץ ..מנקאד בעצ'נא בעץ' ומא שאכל דלך ממא לים נצל אליה [פי] אלאיאם אלדי נחן משתגלין פיהא באלמעאיש ואלכרמה.

17 וגם בה אנו מוצאים שני נוסחים, אחד ארוך ואחד קצר, ויתכן שאחד מהם אינו אלא חלק מדרשת רס"ג למועדים העוסק בחנוכה. על שני הנוסחים ראה מאמרי, 'חלקו של רס"ג בעריכת מגילת אנטיוכוס וההדרה של הקדמתו', חצי גבורים י (ניסן תשעז), עמ' תשנ-תשעז.

ואלמנפעה אלראבעה אנה תעאלי אפתרין עלינא אלאעיאר ליתכרג פיה ללקראה מן יחסן יקרא וללסמאע מן לא יחסן יקרא וליכלי אלגנס קבאלה לאלצללה אדא עלם אנה בטל ולים לה שגל וזא אשבה דלך.

ואלמנפעה אלכאמסה אן אלגנסן פי סאיר אלאים שקי תעבאן מכדוד לא ירי אן יסתריח ולא יבטל [ומא] סימא אדא כאן דו עאילה או מדיון פהו כיף לה אן יוצל אלליל כאלנהאר פי אלכד ואלשקא ולא יסתריח ולא יבטל חתי [ע"ב] יופי שי פרחמה אללה תעאלי ושפק ואלזמה ראהה בגיר אכתיארה ליעת[דל בדאלך] מואגה ויפיק בהא לנפסה. פאפרין ע[לינא] ללך אלסבות ואלאעיאר והדא כמא יק... באד ללעבד... רה.

ואלסאדס פי אפתראין אלסבות ואלאעיאר עלינא לידכרנא [הדין] אלראחתין אלתי אועדנא בהא פי חאל אסתאנף ראהה איום אלמש[יח] ... אלעז אלעטים אלדי יכון לישראל פיה, כמא שרחו אלגנביא וכתבוה ודונוה. וראח[ה פי] דאר אלכרה אלתי הי אגל ואעט'ם מן כל ראהה פי אלדניא והי אלנעים אלדאים אלדי לא ישובה נגן ולא יכאלטה נכד ויכונו פי אלצאלחין פי צפאת אלמלאיכה אלדי יתגדו בנור אלבארי תעאלי ולא יחתאגו מעה אלי מעאם ולא אלי שראב. [ג 1 ע"א] ... תרחנא ואסתקרנא פי [אלסבות ופי] אלאעיאר דכרנא דלך פנקול יא [רב אלעאלמ]ין כמא תפצאלת עלינא וראח... יה אלסבת ואלעיד כדאך תפצל עלינא ות...מם עלינא ועדך אלצ... ... משיח ודאר אלכרה ופי דלך יקול אלכ[תאב] (ישעיה לב, יח) וישב עמי בנוה שלום ובמשכנות מבטחים ובמנוחות שאננות. ותפסיר ד'לך וסית... שעבי ואמתי פי מואטן אלכראמה ואלסלאמה ופי מסאבן אלאלמנאן ואלאמן ובאלראחאת אלמודעאת.

ואלמנפעה אלסאבעה אנה תעלי אפתרין עלינא אלאעיאר ליגפר לנא פיהא באלקראבין אלואגבא אלמפרוצ'ה פיהא כמא הו מתבות פי פצל כל עיד ופי הדא אלזמאן אלדי אחתרמנא פיה תקריב [ע"ב] אלקראבין מן כתרה דנוב[נא] ... בכראב מוצ'ע אלקרבין והו ב... קאל אללה אן יעמל פי איום ... ויגפר לנא עוין' אלקראבין ... שראיע אלקראבין פאדא ..א דלך קאם לנא מקאם תקריב אלקראבין.

ואלמנפעה אלתאמנה פי אלאעיאר לתכון לנא באלשפעה בין ידי אללה [ר]בנא אדא נחן ופינא פרוצ'הא וואגבאתהא פתכון לנא תדכאר כיר וחסנאת בין ידי אללה רבנא וכמא קאלת אלשריעה (במדבר י, י) וביום שמחתם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני יי אלהיכם. ותפסיר דלך ופי איום אפראחכם ואעיארכם ורום שהורכם [ד 1 ע"א] פאצ'רבו באלאבואק עלי קראבינכם פתכון לכם דכרא לכיר ורצ'א ורחמה בין ידי רבכם אנה אללה רבכם אגזויכם כ'ירא.

ואלמנפעה אלעאשרה מן מנאפע אלאעיאר לנלקא פיה אלגנביא פי אעצארהם ואלעלמא פי זמאנהם פנתברך בנט'רהם ונסתנפע בדעאיהם ובסמאע אלשראיע ואלאדאב מנהם וכמא קאל (משלי יא, יא) בברכת ישרים תרום קרת ותפסיר דלך בדעא אלצאלחין ירתפע שאן אלגנסאן ויקאל איצ'א זוג אלשונומית להא למא טלבת אלמרור ללנבי אלישע פקאל להא אי שי סבב הדא אלמסיר אליום לים הו לא סבת ולא עיד פכתמת מנה דלך ולם תריד אן תשגל סרה וקאלת לה כיר וסלאמה. פעלמנא מן גצון הדא [ע"ב] אלקול אן פי אלסבת ואלעיד ואגב עלינא לקא אלעלמא.

וקד סמא כתאב אלאעיארד מקרא קדש אעני אנהא איאם מקדסה. ויחתמל דלך שרח סבע מעאני.

אלמעני אלאול פי תקדים אלאעיארד ..ק יתאהב לה מן קבל חלולה והו אן זייד [מן] יום אלחול עלי אלעיד גז מא עלי סביל אלאסט'האר, ואן ידכר ויתפכר פי מא [ה]ו מחתאג אליה פי אלעיד פיעתד בה ויהייה [ו]לא יתהאון בחואיג אלעיד פיוגב פי אלעיד עאזי פיוגב לה דלך צ'יק אלצדר. והרא ..צד פרץ' אלעיד.

ואלמעני אלתאני פי תקדים אלעיד אנה יגב עליה אן יעתקד אנה יום מקדם גליל ואנה אליום אלדי אפרצ'ה אללה עליה ואלזומה אלתעייד פיה ולא יכון ימסכה תקליד ולא מחאשמה [ד 2 ע"א] ומא מתלה לגירה מתל מן יקול אבצרת אלריים עייד פעיידת מעה או מתל רגל ימסך אלעיד כראמה לזוגתה או אמראה כראמה לבעלה מן גירא עתקאד צחית. לים פי הרא שי מן אלתקדים כל תבדיל וכמא קאל אלכתב והו יעתב עלי מן יפעל מתל דלך (ישעיה כט, יג) בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני ומעני הרא מתל מן יכרם אנסאן בנטקה שפתיה ולים פי קלבה מן ד'לך שי פהרא פארג פאסד.

ואלמעני אלתאלת פי תקדים אלעיד אנה יגב אן יקול בפמה הרא אליום קדש ויסמיה קדש פי אלצלאה ופי ברכת מזון ופי כל חאל ופי כל מקאם.

ואלמעני אלאאבע פי תקדים אלאעיארד אנה יגב אלכל ואלשרב פיה ואלפרח מן וגה חל וכמא קאלת אלשריעה (דברים טז, יד) ושמחת בחגך. וקאל אלנבי עזרא עא"ס לישראל [ע"ב] יום אלעיד (נחמיה ח, י) לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאלהינו. ותפסיר דלך קאל עזרא אלנבי לישראל יום עיד ראם אלסנה אמצ'ו כלו מלאד אלאטעמה ואשרבו טייב אלשרבה ואבעתו אסהם למן הו עאזי פאן אליום מקדש לרבנא.

ואלמעני אלכאמם פי תקדים אלאעיארד אנה לא יגוז ללאנסן אן יצ'ייק צדרה פיה ולא אן יסתעמל אלמראר ומא ינכד בה עישה, כל יגב עליה אן ידפע דלך ען נפסה בכל וגה וכמא קאל איצ'א אלנבי עזרא עא"ס לישראל יום אלעיד (שם) ואל תיעצבו כי חדות יי היא מעוכם וקאלת אלשריעה (דברים טז, יד) ושמחת בחגך. ומן כאן מאמור באלפרח ואלשרב פלא [ג 2 ע"א] יגוז לה אסתעמאל צדה.

ואלמעני אלסאדם מן תקדים אלאעיארד תנפיד מא אכד פיהא מן אלואגבאת מתל יקאל ... אלחמיר מן כל אלפסח ואכל אלפטיר פיה ועמל אלסוכה ואללולב פי עיד אלסוכה ומא אשבה דלך מן פרוץ' כל עיד וכמא סנשרח מן דלך ... אלמגמוע.

ואלמעני אלסאבע פי תקדים אלאעיארד תחרים מא עמל בכלאף מא יגב אן יוכל פי אלעיד מתל מן יגני תמרה יום אלעיד או יחצד גלה או יגי בהא מן כארג אלבלד יום אלעיד או יצטאד סמך יום אלעיד או טאיר אמא הו לנפסה או גירה יפעלה לה פלא יגוז אסתעמאל שי ממא חלל פיה אלעיד עלי אלוגה אלדי דכרנא.

[ע"ב] ומן שרוט אלאעיארד תחרים אלצנאיע ודלך עלי עשרה מנאזלות.

אלפעאלה אלעט'מי מנזלה' אלסבת פגמיע אצול אצנאיע ופרועהא מחרם פי אלסבת כמא הו משרוח מפרס מ... פי מגמוע דראש פרשת ויקהל ופיה איצ'א ... פצ'איל יום אלסבת. וינצ'ם איצ'א אלי תחרים אלצנאיע ופרועהא תחרים ... אכר לים הי צנאיע והרא מתל מן יצעד אלי

שגרה ומן ירכב בהימה ומן יסבח פי אלכחר או פי אלנהר ומן יספק ומן ילטם ומן ירקץ הדין באב. ובאב תאני מתל מן יחליץ אמראה או ייבם אמראה או יקדם אמראה ומא שאכל דלך מן באב אלאחכאם. ובאב תאלת מתל מן ינדר ללקדש מתל אלערכין ואלחרמים ואנמא אלפסאיק חלאל ומתל מן יעשר גלה או יכרג חלה או תרומה מן עגין עגנה קבל אלעיד פחרם ואנמא עגין עגנה פי אלע[יד חלאל] ... אלחלה ואלתרומה. ומא אשבה דלך פהדה אלאבואב ועלי [ה א]איע ולא פרוע ללצנ. ... חראם פי אלסבת ואלעיד.

ואלמנאזלה אלתאניה מן מנאזל תח[רים אלצ]נאיע אנה תמלק לנא פי כל עיד מן אל[צנ]עאיע שיין אצלחא אלמעאם מתל אלדביח ואלתקטיע ואלתמליח ועגין אלעגין וכבוה ואשעאל אלנאר ואלמביך. ואל.. אלסואק באלחואיג ומא אשבה דלך מן חואיג אלג'א ואלשראב וגיר דלך מת'ל מן יחמל צבי ללכתאנה או ללכניסה או דפתר יקרא פיה ומא אשבה דלך והוא אלכאב אלתאני.

ואלמנזלה אלתלאלתה מנזלה יום תאני אלעיד פאנה יגוז לליהודי פיה אן יתולה כדמה אלמית מן חמל ומן חפר ודפן ומא אשבה דלך.

ואלמנזלה אלראבעה חכם אלוסטאן אעני איאם אלוסטאן אלתי בין איעאר [ע"ב] [אלאול ואל]כרה פאן אלעמאל אי.. ..מה פיה אלא ארבע אצולעלך קותה יהלכה? אן יתעייש ... הדה אלקות. ואלאצל אלתאני מא יחמ.. מן אמור אלעיד מתל אלטחין ותשחיד' ... [א]ל..סב ומא אשבה דלך מן שרא מאיה מן אלסוק. ואלאצל אלתאלתא צלא[ח] ... תכו'ף אליה מן אלתלאף ואלצ'איע מתל מן יכון לה גלה קד דנא וקת חצאדהא פאדא הו תרכהא תתלף ותתפקה ותתנאת'ר פיגוז ומתל מן לה כתאן מנקוע וקד אכד אלהאנה ואדא הו לס ישילה יתלף פיגוז לה שילה פי וסטאן אלעיד. ואלאצל אלראבע אלאצלחאחא תגאר כאצלחא גלק ומזאריב ומא אשבה דלך פיגוז לה פעלה פי וסטאן אלעיד וגיר דלך ען אלאשגאל אלדי חתאג פיהא ללצנאע [ו ע"א]א. אלכתהתחרים ...

[ואלמנזלה אלכאמסה] ..שר ... הו יום יביח בה [אלצנ]עאיע פאנה ענדנא ..ל ללעיד ופיה כאן יודבח קרבאן ועלי אנה מא הו מקרא קדש ..מנזלה ופצ'ילה ואכתר אלמכאסב ... פיה אלא מא הו מן חאנה אלמועד.

ואלמנזלה אלסאדסה פי תחרים אלעמאל פהו פי מגא[רב]ה כל יום קדש מתל מן יצ'ייק ויסתקצי נהאר יום אלגמעה ונהאר יום ערובה אלעיד פי אלאשגל אלצנאיע פהו מדמום מכרוה וקד געלו פיהא חר מן אלסאעה אלעאשרהעד וקאלו אן לים פי אלעמאל פי הדה וקאת ברכה.

ואלמנזלה אל [ע"ב] [סבעה] פי תחרים [אלעמאל פהו פי איאם]... ..אלחזין ... [פי] תלאתה איאם אלאואיל מן חונה [ב]תה פאן דלך עליה. ומן אתאלת ..אעד אלי אכר איאם פיגוז לה אדא כאן אחתאג שגל פי ביתה סרא ואמא ... דבא פלא יגוז לה דלך טול אלסבעה איאם.

ואלמנזלה אלתאמנה פי תחרים אלצנאיע פהו פי איאם אלערס וכמא גרת בה אלעואיד פי אלאמר אלתתן לא יפתח דכאן ולא יתצרף ..גאה נחו לאלסבע איאם הדא אדא תווג בנת בכר ואדא כאנת ת'יב פיקנעה תלת איאם בטאלה.

ואלמנזלה אלתאסע פי תחרים אלצנאיע ואלאשגאל פהי...

תרגום

[א ע"א] [לר] בינו סעדיה ז"ל.

[עשרת תועליות המועדים]

עשרה דברים מתועליות המועדים.

הראשונה מתועליות המועדים, שכאשר אנו חוגגים ובטלים ממלאכתנו ואנו מקדשים המועדים, אנו זוכרים שה' יתעלה הוא בורא הזמן ובעליו, וציוה בו והזהיר על חלקים ממנו.¹⁸

והתועלת השנית שהוא יתעלה חייבנו מנוחה ורגיעה במועדים¹⁹, ועם זאת הבטיח לנו שכר, [ע"ב] ... [כמו שאמר (דברים ו, כד-כה) 'ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כה'] וס. הוזה. וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלהינו כאשר צונו.²⁰ ופירושו, שה' יתעלה, יתברך שמו ויתקדש, ציונו לעשות החוקים האלו אשר נתן לנו²¹ בתורה, ונראה את ה' אלהינו ולא נפסיק מלהאמין בו ובהבטחתו שהבטיח שייטיב לנו כל הימים ויחיינו עד [ב ע"א] היום הזה.²²

והתועלת השלישית שהוא יתעלה ציוה עלינו את המועדים, כדי ש[נעסוק] בהם בתפילות ובמצוות ובהתקבצות זה לזה וכדומה, ממה שלא נגיע אליו בימים שאנחנו מתעסקים בהם בפרנסה ועבודה.²³

18 כוונת רס"ג שההכרה בהבדלים בין חלקי הזמנים ובבעלות ה' על קביעתם, מביאה להוכחה על מציאות ה' שברא את הזמנים והוא אדון להם. כעין ראייה זו מבאר רס"ג בהקדמתו לפירושו על מגילת אסתר, והרחבנו בעניינה במק"א (פירוש רס"ג למגילת אסתר, ירושלים תשע"ט, עיונים, עיון א). שם הובאו דבריו בענין זה באמונות ודעות ונידונה אופן הראיה משינויי הזמנים דווקא, כפי שהיא מבוארת כאן. כמו כן נתבארה ראייה זו בהקדמתו של רס"ג לספר הירושות.

19 באמונות ודעות (מאמר ג פ"ב) הזכיר תועלת זו ראשונה: והנה מתועליות קדוש מקצת הזמנים בבטול המלאכות בהן, תחילה כדי לנוח מרוב העמל.

20 רס"ג מפרש שני פסוקים אלו, הראשון על טובת העולם הזה ועל כך אמר 'ולחיותנו כהיום הזה', והשני על טובת העולם הבא ועל כך אמר 'וצדקה תהיה לנו'. וכן כתב בהקדמת פירושו לתהלים על הפסוק השני: ואמר על אחר חיי העולם הזה 'וצדקה תהיה לנו'. וזהו שהביא פסוקים אלו כאן, ללמוד מהם שה' מטיב בעולם הזה ועל הטבה זו הוא גומל גם טובה לעולם הבא, כמו במנוחת המועדים.

21 שורש 'נזל' משמש אצל הראשונים לעניין מתן תורה, ראה מילון מ"ע פרידמן עמ' 507-508.

22 בתפסיר רס"ג לתורה תרגם באופן אחר: ובכן ציונו ה' לעשות החוקים האלו ולירא ה' אלהינו למען ייטב לנו כל הזמן ונחיה כהיום הזה [פאמרנא אללה באן נצנע הד'ה אלרסום ונכ'אף אללה רבנא לכי יכ'אר לנא טול אלומאן ונחיא כיומנא הד'א]. השינויים העיקריים הם, שכאן מפרש ש'לטוב לנו כל הימים' הוא מכלל העבודה, שמוטל עלינו להאמין בהבטחתו, והטעם משום שמפרש הפסוק על השכר לעתיד לבא, ובתפסיר פירש שהוא הגמול והשכר, ואולי סובר שם שהכוונה לשכר בעולם הזה, ונחלקו הראשונים בדבר. ושינוי נוסף, שכאן מפרש 'כהיום הזה' עד היום הזה, ושם מפרש כפשוטו, כמו ביום הזה.

23 תועלת זו הזכיר רס"ג באמונות ודעות (שם) שנית: ועוד, להשיג בהן מעט מן החכמה, ולהוסיף מעט בתפילה, ויתפנו בני אדם לפגוש זה את זה בהתקבצם ויזכירו זה לזה דברים מענייני הדת, ויכריזו עליהם, וכן כל כיוצא בזה, ע"כ. ומדברי רס"ג כאן עולה שמה שכתב שם להוסיף מעט בתפילה, אין כוונתו לתפילת מוסף שנקבעה במועדים, אלא לכך שבמועדים יש יותר זמן להוסיף בתפילה. ואזוהי לה ראיית הגרי"פ פערלא בבאיורו לאזהרות רס"ג (עשה ב ד"ה וראיתי לרבינו) שלמד מדבריו באמו"ד דתפילת מוסף בשבת ויו"ט מדאורייתא. ואכן היו שנהגו לשם תוספת בתפילה לומר בשבתות את הבקשה הקטנה שסידר רס"ג בחיבורו, וראה מה שכתב על כך הרמב"ם בתשובה (סי' רח).

והתועלת הרביעית שהוא יתעלה ציוה עלינו את המועדים, שנקנה בהם ידיעה בקריאה, מי שראוי לקרות, ובשמיעה מי שאינו ראוי לקרות²⁴, ושיתמסר האדם לתפילה, בידועו שהוא בטל ואין לו עסק והדומה לכך.²⁵

והתועלת החמישית, שהאדם בשאר הימים אומלל, מתייגע, מתאמץ, אינו רואה לנכון לנוח ולא להתבטל, ובפרט כשהוא בעל משפחה או בעל חוב.²⁶ והרי כיצד אפשר להניחו שיהיה לו לילה כיום במאמץ ואומללות, ולא ינוח ולא ישבות, עד אשר [ע"ב] ישלם דבר מה. על כן ריחמו ה' יתעלה וחם עליו והכריחו לנוח בלי בחירה, כדי שיתאון בכך מזג גופו ויתעורר לעצמו. ועל כן ציוה עלינו את השבתות והמועדים, והוא כמו שיניח [בשבתות] לעבדים ולשפחות.²⁷

24 בירושלמי (שבת פט"ו ה"ג), וחד אמר ר' ברכיה בשם ר' חייא בר בא, לא ניתנו שבתות ויו"ט אלא לעסוק בהן בדברי תורה. ובפסיקתא רבתי (פיסקא כג, ד"ה זכור), מה דאמר רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן לתלמוד תורה, אילו הפועלים שהם עסוקים במלאכתן של ימות השבת ובשבת הם באים ומתעסקים בתורה. והוא כדברי רס"ג בהמשך שכיון שבשבת ויו"ט בטלים ממלאכתם פנויים לעסוק בתורה.

25 כוונת רס"ג כאן לחובת לימוד התורה במועדים, וכמבואר במקבילה בקטע T-S AS 160.296 שבה מצויה כאן הרחבה: בכל מועד עד חצי היום, כאמרו שם - [פי כל עיד אלי נצף אלנהאר כק' הנאן] (נחמיה ח, ג) ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבינים ואזני כל העם אל ספר התורה, ע"כ. וכ"כ רס"ג בפירושו לשמות (לה, ב): ואמרו 'וביום השביעי יהיה לכם קודש', ואחר כך 'לה', סובל עניינים רבים וכו'. ועוד אפשר לפרשו כדרך שעשתה המסורת, מחציתו הראשונה תפילה, קריאת התורה ואמירת דברים שבמסורת שבאמצעותם מתפרשת תורה שבכתב, כאמרו (נחמיה ח, ג) ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום, והיו 'המבינים' מפרשים מה שלא כתוב, עם הכתוב, כי מצאנו שאמרו להם (שם פסוק ט) 'אל תתאבלו ואל תבכו כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה', ואין הם כתובים. ומחציתו השנייה מאכל ומשתה, שאין לשכוח בו זכר האל, כאמרו אחר זה (שם פסוק י) ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתיקים ושלחו מנות לאין נכון לר', ע"כ. וכ"כ רס"ג בפירושו לאסתר (ט, כב), ופירושו לנו שהשמחה הזאת נכללת בה הקריאה, כפי שאמר (נחמיה ח, ג) ויקרא בו לפני הרחוב, ע"כ. הרי שלמד רס"ג מפסוק זה בנחמיה את מצוות קריאת התורה במועדים, והסמך לה גם את עסק התורה שבעל פה, על פי האמור בנחמיה שם 'ויבינו במקרא'. וחידושו יש בדברי רס"ג שלומד מפסוק זה חובת קריאה בתורה בכל מועד עד מחצית היום, שכן הפסוק בנחמיה עוסק בדברי כיבושים שנאמרו באותו ראש השנה, וחז"ל למדו ממנו (תוספתא סוטה פ"ז) לקריאת המלך בהקהל ביום, אבל לא מצאנו כן לכל המועדים. ונראה שרס"ג סובר שמפסוק זה למדו חכמים (ביצה טו ע"ב) דחציו לה' וחציו לכם. וכדברי רס"ג כאן פסק הרמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ט), אף על פי שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונים עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהם לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה, ע"כ. והרלב"ג בפירושו לנחמיה שם כתב כדברי רס"ג: התועלת השלישית הוא להודיע שהכוונה במועדים הוא לעסוק בהם בתורה, כי אז העם פנויים ממלאכה ויתכן להם זה, ושהוא ראוי שישמרו קצת היום בתורה ובקצתו יתענגו וישמחו לכבוד יום טוב, כי זה ממה שיתישרו בו לעמוד על מה שכוונה התורה בענין המועדים. ולזה זכר שעזרא הסופר קרא בתורה נגד כל העם בראש השנה מאור הבוקר עד מחצית היום, ומחצי היום והלאה צוה שילכו לאכול ולשתות ולשמור וכו', ולהעיר גם כן שהוא ראוי לקרא התורה ביום טוב זכר כי בתג הסכנות קראו בתורה בכל יום יום, ע"כ.

26 בגדר חיוב אדם להתאמץ ולעבוד כדי לפרנס את משפחתו או כדי לפרוע חובות, ראה מאמרו של הרב צבי בוקשפן, 'בחייב האדם לחזור על הפתחים, לצאת לעבוד ולטול הלואות כדי לפרוע חובותיו ולזון אשתו ולקיים מצוות', קובץ בית אהרן וישראל, ר (כסליו-טבת תשע"ט), עמ' תקצ-תרלה. דברי רס"ג כאן אינם עוסקים בחיובו על פי ההלכה, אבל מלמדים על המנהג בזמנו, שבעלי משפחה ובעלי חוב היו טרודים במלאכה ביותר כדי לפרוע חובותיהם.

27 במקבילה בקטע T-S AS 160.296 הנ"ל, הוסיף כאן הפסוקים: כאמרו (דברים ה, יד-טו) 'למען ינוח עבדך ואמתך כמוך וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צוץ יי אלהיך לעשות את יום השבת'. ואמר עוד (שמות כג, יב) 'למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגרי'.

והשישית בציווי השבתות והמועדים עלינו, להזכירנו אותן שתי מנוחות שייעדנו בהן במנוחה העתידה לבא, ימות המשיח ... הכבוד הגדול שיהיה לישראל בהם, כמו שביארו הנביאים וכתבוהו ורשמוהו. והמנוחה בעולם הבא אשר היא נכבדת וגדולה מכל מנוחה בעולם הזה, והיא העונג התמידי אשר אין בו מכשול ואין מתערבת בו תלאה. ויהיו הצדיקים בתואר המלאכים אשר יזונו מזוי שכנית הבורא יתעלה ולא יצטרכו עוד לא למזון ולא לשתייה.²⁸ [ג 1 ע"א] [וכאשר] ננוח ונבוא לרגיעה [בשבתות] ובימים טובים נזכור זאת, ונאמר, רבון העולמים, כמה הגדלת חסדיך עלינו והנחת לנו בשבת ובמועד, כך תגמול עמנו בחסדך ותשלם לנו היעוד [שהבטחתנו בביאת] משיח והעולם הבא.²⁹ וזוה אמר הכתוב (ישעיה לב, יח) 'וישב עמי בנוה שלום ובמשכנות מבטחים ובמנוחות שאננות'.³⁰ ופירושו וישב עמי ואומתי בנוה כבוד ושלום, ובמשכן המבטח והאמון ובמנוחות השאננות.

והתועלת השביעית שהוא יתעלה ציווה עלינו המועדות, לכפר לנו בהם בקרבנות המחויבים המצויים בהם, כרשום בפרק כל מועד.³¹ ובזמן הזה שנאסרנו בו להקריב [ע"ב] בעוונותינו הרבים [שגרמו] לחורבן מקום הקרבנות והוא [בית המקדש], אמר ה' שיעשו בימים יוכפר לנו במקום הקרבנות תורת הקרבנות. וכיון [שהדבר] כן ... , התקיים לנו במקום הקרבת הקרבנות.

והתועלת השמינית במועדים, שנעתיר לפני ה' אלהינו כאשר אנחנו השלמנו מצוותיו וחובותיו, ויהיה לנו לזכרון טוב וחסד לפני ה' אלוהינו, וכמו שאמרה התורה (במדבר י, י) 'וביום שמחתם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני יי אלהיכם'. ופירושו, וביום שמחתם ומועדיכם וראשי חדשיכם, [ד 1 ע"א] תקעו בחצוצרות על קרבנותיכם, ויהיה לכם זכרון לטוב ורצון ורחמים לפני אלהיכם, אני ה' אלהיכם אגמלכם טוב.³²

28 רס"ג מקביל את השבתות והמועדים למנוחה העתידה בימות המשיח והעולם הבא, וראה מש"כ מהר"ל בנצח ישראל (פמ"ו) שהשבת היא מעין העולם הבא, והמועדים מעין ימות המשיח.

29 כפי הנראה אין כוונת רס"ג לנוסח תפילה קבוע, אלא שכן ראוי לכל אחד להתפלל על ענין זה. וראה בספר בית תפילה הנדפס בשנת שמ"ג, שפירש התפילה 'והנחילנו באהבה וברצון שבת קדשך', שינחילנו העולם הבא שכולו שבת, וינחו הנפשות בעולם הבא. ועל פי זה אפשר לפרש גם את הבקשה שבמועדים 'והנחילנו וכו' מועדי קדשך', על ימות המשיח, על פי דברי מהר"ל שבהערה הקודמת.

30 גם באמונות ודעות (מאמר עשירי) הוכיח מפסוק זה שהמנוחה שהנפש נוטה אליה ינחילה ה' בעולם הבא, וכתב שמטעם זה נטע ה' בלבבות את הנטיה למנוחה בעולם הזה. ובסידור רס"ג (עמ' קיא) נוסח ברכת השכיבנו לשבת: ופרוס עלינו סכת שלום כדבר שנאמר וישב עמי בנוה שלום ובמנוחות שאננות. וראה גם רשות לקלירי לפסח, שיר השירים אצפצף (בתוך אבות הפיוט, עמ' 160): וחיכך במזמור שיר שבת תפציחי כי נשכחו הצרות הראשונות, אני לדודי בניגון להלל ניצוח עשר לשונות, טל מנוחה אמן בדגים מכל משכנות, אהיה כטל לשומרי שבת ליישבם במנוחות שאננות, ככתוב אהיה כטל, ונאמר וישב עמי בנוה שלום, ע"כ. הרי ששכרם של שומרי שבת הוא שיקוים בהם לעתיד 'וישב עמי בנוה שלום', וביום השבת ראוי להתפלל על כך.

31 הכוונה כפי הנראה להמשך הדרשה, המחולקת לפי המועדים, וכפי שנראה גם להלן.

32 בתפסיר רס"ג לפנינו שם הנוסח שונה, ובעיקר הסיום שבו מפרש רס"ג בכל מקום 'אני ה' לענין אחר, מפרשו כאן לענין הציווי ולא לענין השכר: ופי יום פרחתם ואעידכם ורוס שהורכם פאצ'רבו באלאבואק עלי צואעדכם ודיבאיה סלאמתכם פיכון לכם ד'כרא בין ידי רבכם אנא אללה רבכם אמרת בד'לך, ע"כ. וסיום בלשון זו לענין השכר יש במקומות אחרים, ויקרא יח, ד; שם פסוק ל; שם יט, ג; שם פסוק י; שם כג, כב; שם כו, ב.

והתועלת העשירית מתועליות המועדות, שנקביל בהם פני הנביאים בימיהם והחכמים בזמנם³³, ונתברך בהשגחתם ונקבל תועלת בתפילתם ובשמיעת התורות והמוסרים מהם, וכמו שאמר (משלי יא, יא) 'בברכת ישרים תרום קרת', ופירושו בתפילת הצדיקים יתרומם קרן³⁴ האנשים. ואמר גם בעל השונמית לה כשביקשה ללכת לנביא אלישע, הרי אמר לה, מהי סיבת הליכה זו היום, אין הוא לא שבת ולא מועד, והסתירה ממנו זאת ולא השיבה שהיא עסוקה בדבר סוד, ואמרה לו טוב ושלום. ולימדנו מהסתעף דיבור זה, שבשבת ובמועד חייבים אנחנו להקביל פני החכמים.³⁵

[שבעת ענייני מקרא קודש במועדים]

וכבר קרא הכתוב למועדים בשם מקרא קודש, ר"ל שהם ימים מקודשים. ואפשר שיהיו בפירושו שבע עניינים.

הענין הראשון בקידוש המועדים להתכונן לו לפני הגעתו, והוא להוסיף מיום החול על המועד זמן מה על דרך הזהירות.³⁶ ולזכור ולהתכונן במה שצריך לו במועד ולהתכונן אליו ולהכשירו³⁷, ולא יקל בצרכי המועד, ויהיה במועד נצרך, ויגיע לו מכך דאבון לב, וזה [היפך] מצות המועד.³⁸

והענין השני בקידוש המועד הוא שצריך להאמין שהוא יום מקודש מכובד, ושהוא היום אשר ציווהו ה' עליו, וחייבו לחגוג בו, ולא שיהיה נגרר אחר החיקוי או השפעת הסביבה [ד' 2

33 היינו שבזמן הזה שאין לנו נביאים, נקביל את פני החכמים.

34 נראה שרס"ג כאן מפרש 'קרת' לשון קרן, ולכן תרגם 'שאן' כפי שמתרגם כל מקום 'קרן' הנאמר במשמעות זו. ולא מצאתי פירוש זה לא בקדמונים ולא באחרונים. רס"ג שם ורש"י פירשו 'קרת' לשון תקרה, והתרגום פירשו במשמעות עיר וקריה, כמו 'תעלוץ קריה' שבכתוב שלפניו, וכ"כ ר"י אבן ג'נאח ורד"ק בספר השרשים (שרש קרה). ופירושו של רס"ג כאן מיוסד על כך שהאות תי"ו נוספת במשקל נקבה במילים רבות והנו"ן נבלעת בתוכה, כגון 'אמת' משורש 'אמן' שהנו"ן נבלעת בתי"ו ולכן יש דגש בתי"ו בנטיית, ואף 'בת' שבמילואו הוא 'בנת' והנו"ן נבלעת בתי"ו וגורמת לה דגש בנטיית שונות. ועל דרך זה מפרש רס"ג ש'קרת' היא צורת נקבה של 'קרן', ולכן נוספה תי"ו בסופה והנו"ן נבלעה בה (הרב יהושע אספס והרב יעקב לויפר).

35 מקורו בראש השנה (טז ע"ב), ואמר רבי יצחק, חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר 'מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת', מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל.

36 לשון רס"ג במקור: אלסטת'האר, ומשמעותו הוספת חול על הקודש מתוך זהירות. רס"ג פתח בו ראשון למקראי קודש, לפי שהיה בעין פולמוס עם הקראים שטענו שאין מקור לתוספת חול על הקודש מן המקראות אלא מן התבונה בלבד, כדי שנוכל לקיים את המצוות. ושיטת הרמב"ם שאין תוספת חול על הקודש מן התורה במועדים אלא ביום הכפורים.

37 כ"כ רמ"א (סי' תקכט ס"א) שמצוה ללוש פת בערב יו"ט לכבוד יו"ט, וכעת נמצא מקור לכך בדברי רס"ג ומבואר בדברי רס"ג שחירוב מקרא קודש הוא גם לפני יום טוב. ולשון הרמב"ם (יו"ט פ"ו הט"ז), כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים, שנאמר 'לקדוש ה' מכובד', וכל ימים טובים נאמר בהן 'מקרא קדש', וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת, וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת שדבר זה בכלל הכבוד, ע"כ. ומבואר שמכלל חיוב כבוד יום טוב, שנלמד מ'מקרא קודש', יש שאין לסעוד בערבי ימים טובים. וכתב הגר"א (סי' תקכט סק"ה) שעונג הוא בשבת ויום טוב עצמם, וכבוד בערב שבת ויו"ט. ועתה נראה שדברי רס"ג הם מקור לדין זה, שכבוד הוא גם בערב שבת ויום טוב.

38 ברמב"ם (יו"ט פ"א ה"ה) כתב שאיסור מכיין מלאכתו למועד הוא משום שימנע משמחת יום טוב, והראב"ד השיגו וכתב שאין זה הטעם אלא כדי שלא יבוא לטרוח ביום טוב. ונראה שמקור דברי הרמב"ם ברס"ג כאן, אלא שהרמב"ם שינה קצת, ולא כתב שמניעת השמחה תהיה בעצם מה שיחסרו לו צרכיו ביום טוב, אלא במה שיצטרך לטרוח בתיקונים.

ע"א] ודוגמתם למטרה אחרת, כגון מי שיאמר ראיתי המנהיג חוגג ולכן אחגוג עמו, או כגון איש שיתפוס המועד לכבוד אשתו או אשה לכבוד בעלה, בלי אמונת אמת. אין בזה דבר מן הקדושה אלא חילול, וכמו שאמר הכתוב והוא מתאונן על מי שעושה כך (ישעיה כמ, יג) 'כפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני', ומשמעותו כגון מי שיכבד אדם בדיבור שפתיו ואין בלבו דבר מכך, הרי זה דיבור ריק ובטל.

והענין השלישי בקידוש המועדים הוא שצריך לומר בפיו זה היום קודש³⁹, ויקראהו קודש בתפילה⁴⁰ ובברכת המזון ובכל מצב ובכל מקום.⁴¹

והענין הרביעי בקידוש המועדים הוא שצריך לאכול ולשתות בו ולשמוח⁴² באופן המותר⁴³, וכמו שאמרה התורה (דברים טז, יד) 'ושמחת בחגך'. ואמר הנביא עזרא ע"ה לישראל [ע"ב] ביום המועד (נחמיה ח, י) 'לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאלהינו'.⁴⁴ ופירושו, אמר עזרא הנביא לישראל ביום מועד ראש השנה, לכו אכלו משמנים המאכלים ושתו מהמבושמים שבמשקים ושלחו מנות למי שנצרך, לפי שהיום קדוש לאלהינו.⁴⁵

והענין החמישי בקידוש המועדים, שאי אפשר לאדם שידאיב בו את לבו ולא שיעשה הספדים ומה שמצער את חייו, אלא צריך להטמין אותם בלבו בכל אופן, וכמו שאמר עוד הנביא עזרא ע"ה לישראל ביום המועד (שם) 'ואל תיעצבו כי חדות יי היא מעוזכם', ואמרה התורה (דברים טז, יד) 'ושמחת בחגך'. ומי שמצווה בשמחה ומשתה הרי אי [ג 2 ע"א] אפשר לו לעשות את נגודו.

והענין השישי בקידוש המועדים, קיום מה שאתחיל בו מהחובות, כגון אומרו [באיסור] אכילת החמץ בפסח ואכילת המצות בו, ומעשה הסוכה והלולב בחג הסוכות, והדומה לזה ממצוות כל המועדים⁴⁶, וכמו שנבאר מהם [בדרך] כללית.⁴⁷

39 כ"כ לענין קידוש של שבת בשאליות (שאלתא נד, הובא ברשב"ם פסחים קו ע"א ד"ה אמר רב יהודה) שהוא מדין כבוד שבת, ורס"ג לומד כן גם לקידוש יום טוב, שאף בו נאמר 'מקרא קודש'. ולמדנו מדברי רס"ג לכאן שחובת קידוש יום טוב היא מן התורה, מדין 'מקרא קודש' [אא"כ נימא דדבריו דרך אסמכתא]. ולא כמגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ח) שכתב: ודע שאין קידוש יום טוב דבר תורה.

40 כ"כ רש"י (ויקרא כג, לה), ועל דרך זו כתב רש"י (שבועות יג ע"א) לענין יוה"כ, ש'מקרא קודש' הוא לומר מקדש ישראל ויוה"כ. אבל דעת התוס' (שבועות שם) שאין הכוונה לתפילה וברכות, ולדעתם אינם מה"ת.

41 תוספת 'בכל מצב' מכוונת כפי הנראה על קידוש דברים בתפילה בלי כוס וקודם הסעודה עם כוס.

42 מקורו בפסחים (קט ע"א), חייב אדם לשמח בנוי ובני ביתו ברגל שנאמר ושמחת בחגך במה משמחם ביין רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן וכו', ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (יו"ט פ"ו הי"ז-יח).

43 גם בפירוש רס"ג לאסתר הדגיש שהשמחה תהיה כהלכה, ונראה שהוא מקורו של הרמב"ם (שם ה"כ) שהרחיב ענין זה וז"ל, כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל וכו'.

44 כפ"נ אשגרת מעתיק, ומצוי כן בחיבורים רבים מהראשונים והאחרונים. נה"מ: לאדנונו.

45 וכ"כ רס"ג בפירושו לאסתר (ט, כב) לענין השמחה במועדים שנלמדה גם לפורים, וז"ל: והיה דין האומה בשני העניינים הללו כדרך המצוה שהם מצווים בה, שיאכלו וישתו בכל יום שהוא קדש, ושישמחו שמחה כהלכה, זולתי כפור שהרי הכתוב התנה בו על הצום, כדברי עזרא (נחמיה ח, ט) 'היום קדש הוא לה' אלהיכם אל תתאבלו ואל תבכו'. אחר כך אמר להם (שם פסוק י) 'אכלו משמנים ושתו ממתקים' ואמר (שם) 'ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם'. והוא ביאור למה שבתורה [דברים טז, יד] 'ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וג'.

46 חידוש גדול לפנינו, שהמצוות הפרטיות שבכל מועד אף הן בכלל 'מקרא קודש'.

47 מכאן שבהמשך הדרשה עסק רס"ג בדרך כוללת גם במצוות שאר המועדים, ולא באו דבריו אלו לפנינו.

והענין השביעי בקידוש המועדים, איסור עשיית המלאכה⁴⁸ שלא לפי צורך האכילה במועד⁴⁹, כגון מי שקוטף פירותיו ביום המועד, או קוצר תבואתו, או בא עמה מחוץ לעיר ביום המועד⁵⁰, או צד דג ביום טוב או עוף, בין אם עושה כן לעצמו בין אם אחר עושה עבורו, הרי אסור לעשות דבר מכל מה שמחלל בו את המועד באופנים שהזכרנו.

[עשרה מדרגות באיסורי מלאכה במועדים שונים]

[ע"ב] ומתנאי המועדים איסור עשיית המלאכה, וזה בעשרה דרגות.

הפעולות הגדולות - מדרגת השבת, וכל אבות המלאכות ותולדותיהן אסורות בשבת כפי שהוא מבואר מפורש ... בקובץ דרשת פרשת ויקהל, ושם גם כן ... פרקי יום השבת. ויצורף לאיסור המלאכות ותולדותיהן איסור ... אחר שאינו מלאכה⁵¹, והוא כגון מי שעולה באילן ומי שרוכב על גבי בהמה ומי ששט בים או בנהר ומי שמספק כפיו ומי שמטפח⁵² ומי שמרדף. זהו פרק. ופרק שני, כגון החולץ לאשה או מיכס או מקדש אשה והדומה לזה מענייני המשפט. והפרק השלישי כגון הנודר להקדש כגון הערכין והחרמים, אמנם הפסיקה מותרת.⁵³ וכגון המעשר תבואתו או המפריש חלה או תרומה מעיסתו שגלגלה קודם המועד, הרי זה אסור.⁵⁴ אמנם עיסה שגלגלה [במועד מותר להפריש] חלתה ותרומתה. והדומה לזה. אלו הם הפרקים. ועל [ה ע"א] ... ולא תולדות ... אסור בשבת ובמועד.

והדרגה השניה מדרגות איסורי המלאכה, שהותרו לנו בכל מועד שני דברים מן המלאכות, התקנת המאכלים כגון השחיטה והניתוח והמליחה ולישת העיסה ואפייתה והבערת האש והבישול. [והיציאה] לשווקים לצרכים ומה שדומה לכך מצרכי המזונות והמשקים וזולתם, כגון נשיאת הקמן למילתו או לבית הכנסת או מחברת ללמוד בה וכיוצא בזה, והוא הסוג השני.⁵⁵

48 כ"כ הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנט והלאה) שאיסור עשיית מלאכה בימים טובים הוא בכלל 'מקרא קודש': והיא כל מה שנאמר בו 'מקרא קודש', בא בפירושו ('ר"ה לב ע"א) 'קדשהו', וענין קדשהו שלא תעשה בו מלאכה אלא מה שמיוחד באכילה כמו שביאר הכתוב, ע"כ. ונראה שמקורו בדברי רס"ג. ובהלכות יום טוב (פ"א ה"ב) למדו מ'שבתות', והיא דעתו החולקת על הגאונים.

49 מבואר בדברי רס"ג שטעם איסור תלישת פירות וקצירת תבואה וצידה והבאה מחוץ לתחום, הוא משום שאינם לפי צורך האכילה ביום טוב.

50 שאיסור תחומין ביום טוב לא הותר אפילו לצורך, כמבואר גם בתוס' (כתובות ז ע"א ד"ה מתוך), ועיי' מהרש"א שם.

51 רס"ג מעתיק המשנה (ביצה פ"ה מ"ב): כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה בשבת חייבין עליו ביום טוב, ואלו הן משום שבות, לא עולין באילן, ולא רוכבין על גבי בהמה, ולא שטין על פני המים, ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין. ואלו הן משום רשות, לא דנין ולא מקדשין ולא חולצין ולא מיבמין. ואלו הן משום מצוה לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין ולא מגביהין תרומה ומעשר. כל אלו ביום טוב אמרו קל וחומר בשבת אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד.

52 במקור הערבי: ילטם, והוא לשון סטירה והכאה, בדרך כלל על הלחי, ואפשר שכך מפרש רס"ג 'אין מספקין'. ולא כרש"י שפירש 'מספקין' כף על ירך.

53 כן הביאו הפוסקים (ס' שלט ס"ד) בשם ריא"ז (בשלטי הגיבורים ביצה כ ע"ב אות ג), דנראה לו שאינו אסור אלא דבר שהוא בעין כגון שיאמר דבר זה יהא הקדש, אבל אם אמר הרי עלי הקדש כך וכך מותר, שהרי הוא כאומר הרי עלי לתת צדקה, ע"כ. וכאן נמצא מקור קדום להיתר זה מדברי הגאונים, והוסיפו רס"ג כאן בתוך הבאת פרטי הדינים שבמשנה כיון שענין מצוי הוא.

54 פסק רס"ג כדעת אבוב דשמואל (ביצה ט ע"א), וכן פסקו הר"ף והרמב"ם (יו"ט פ"ג ה"ח), ולא כדעת הראב"ד שפסק כרבה דגם בלש מערב יו"ט מותר להפריש חלה ביו"ט.

55 טעם החילוק לשני סוגים הוא כיון שהאכילה הותרה גם שלא לצורך, אבל ההוצאה לא הותרה אלא לצורך מצוה, ואפשר שסובר כדעת התוספות (ביצה יב ע"א ד"ה ה"ג) דשלא לצורך כלל אסור מן התורה, ובפר"ח

והדרגה השלישית דרגת יום טוב שני, ובו מותר ליהודי לעסוק בעבודות המת, נשיאה וחפירה וקבורה וכיוצא בזה.⁵⁶

והדרגה הרביעית משפט האמצעיים, רצוני לומר הימים האמצעיים שבין הימים הטובים [ע"ב] [הראשון וה] אחרון. והמלאכות [האסורות במועד אסורות] בהן מלבד ארבעה עיקרין. [הראשון] ... אוכל נפש ... זהו המזון. והעיקר השני מה שיהיה מצרכי המועד, כגון הטחינה והשחזות הסכין.⁵⁷ ... וכיוצא בהם, יותר טוב מאשר ... מהשוק. והעיקר השלישי התקנת ... שחושש מפני האבדן וההפסד, כגון מי שיש לו תבואה שכבר הגיע זמן קצירתה, ואם ישאיר אותה, תאבד ויבא לה מקרה⁵⁸ ותתפור, הרי זה מותר. וכגון מי שיש לו פשתן במשרה וכבר נשרה כל צרכו, ואם הוא לא יוציאו יאבד, הרי מותר לו להוציאו בחול המועד.⁵⁹ והעיקר הרביעי התקנת ... כהתקנת המנעולים והמרוכים וכיוצא בהם⁶⁰, הרי מותר לעשותם בחול המועד, וכן שאר המלאכות שיש צורך להתעסק בהם [ו ע"א] במועד. בשום אופן
... אסורה⁶¹

[והמדרגה החמישית אסרו חג], הוא יום מותר בעשיית מלאכה, והוא אצלנו [נלוה] למועד ומקריבים בו קרבן⁶², ואף על פי שאינו מקרא קודש [ב] מדרגתו ומעלתו⁶³, ורוב המלאכות [מותרות] בו.⁶⁴ ואין בו אלא זה שהוא מצורך המועד.

(סי' תצח ס"ה) נקט שכן גם דעת הרמב"ם. וסובר רס"ג שרק לצורך מצוה מותר, כהוצאת התינוק למילה והספר ללמוד, וכן כתב היראים (מצוה שד) שההוצאה הותרה לצורך אוכל נפש ולצורך מצוה. אבל הרמב"ם לא הזכיר המילה והלימוד.

56 מבואר דביום טוב ראשון גם הטלטול אינם על ידי ישראל אלא על ידי גוים, וכדעת המגיד משנה (יו"ט פ"א הכ"ג) בדעת הרמב"ם, ובבית יוסף (סי' תקכו) האריך שלכאורה אין איסור בטלטול המת והוצאתו, ע"ש, וראה משכ"ב בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' לד).

57 מבואר דביום טוב אסורה השחזות הסכין, וכדעת הרי"ף שאין הלכה כר"י במכשירין (ביצה כח ע"א), וכן פסק הרמב"ם (פ"ד ה"ט).

58 לשון רס"ג במקור תתפקה, והוא משורש 'ופק' שעניינו מקרה, וכוונת רס"ג למטבע הלשון שבגמרא (ר"ה טז ע"א) 'קרי או אונס', וכפירוש הראשון בתוס' (ד"ה שאירע) שהוא לשון מקרה, כמו 'אולי יקרה' (במדבר כג, ג).

59 מקורו במשנה (מו"ק יב ע"ב), ושולה פשתנו מן המשרה בשביל שלא תאבד ובלבד שלא יכוין את מלאכתו במועד.

60 מקורו במשנה (מו"ק יא ע"א), הציר והצינור והקורה והמנעול והמפתח שנשברו מתקנן במועד ובלבד שלא יתכוין לעשות מלאכתו במועד. ולכאור' טעם ההיתר בין במין זה ובין במין השלישי הקודם לו, הוא משום דבר האבד, וצ"ב למה חילקם רס"ג לשני מינים. ונראה מלשונו שהמין השלישי עדיין אין בו הפסד, אלא שחושש מפני הפסד העתיד לבא, ובמין הרביעי ההפסד כבר עכשיו. וי"ל דנפ"מ דבמין השלישי צריך לעשות בצניעא, כמו שכתב הרמב"ן (יב ע"ב) שכל שאינו הפסד אלא חשש הפסד אין לעשות בפרהסיא אלא בצניעא. ואם כנים הדברים, נמצא שנעילת מנעול אינה מחמת חשש הפסד העתיד אלא מפני שבית שאינו נעול הוא בית מופסד, והוא כלשונו של הרמב"ם (פ"ח ה"ז) 'שאם יניח הפתח פתוח ודלתות שבורות נמצא מאבד כל מה שבבית'. ויש לקשר הדברים עם דברי רס"ג בפירושו לאיכה שמלכי היוונים אסרו לשמור את בתי היהודים (ראה ספר המידות - פירוש רס"ג לאיכה, ירושלים תשע"ח, עיונים, עיון יז), וכן כתב הרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"א) ש'שטשו ידם בממונם', והיינו שבית שאינו נעול הוא מופסד ולא רק מביא לחשש הפסד. 61 חסרות כמה מילים, וכפי הנראה מהמשך הדברים והתיבות שנשתיירו, הכוונה שאם כיון מלאכתו למועד אסור לו לעשותה בו בשום אופן.

62 לא מצאנו להדיא שהיו מקריבים קרבן באסרו חג, ובסוכה (מה ע"ב) אמרו שהעושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר 'אסרו חג בעבתים עד קרנות המזבח', ונראה שסובר רס"ג שבזמן המקדש היו מקריבים בו קרבן שלמי שמחה, וזהו טעם איסור המלאכה, והאכילה והשתיה בזמן הזה הם זכר לאותו קרבן. והפוסקים לא הביאו הלכות אסרו חג וזולת הרמ"א (סי' תכט ס"ב).

והמדרגה השישית באיסור עשיית המלאכה הרי היא בערוב כל יום קודש⁶⁵, כגון משעה שיצטמצם יומו של שישי ויתקרב לסופו, ויום ערב המועדים, ההתעסקות במלאכות היא מגונה ומרוחקת, וכבר קבעו בה גבול מהשעה העשירית⁶⁶ ... ואמרו שהעושה מלאכה בזמן זה אין בה ברכה.⁶⁷

והמדרגה [ע"ב] השביעית באיסור [עשיית מלאכה הרי היא ביום] האבל ... בשלשה הימים הראשונים מאבלותו אסור בעשיית כל מלאכה. ומהיום השלישי לאבלותו עד סוף הימים מותר לו כאשר יש לו צורך במלאכה בתוך ביתו בצינעא, ואמנם הכנת סעודה אסורה בכל שבעת הימים.⁶⁸

והמדרגה השמינית באיסור עשיית המלאכה הרי היא בימי החתנות, וכפי שנוהגים בו המנהגים בעניין החתן⁶⁹, לא יפתח חנותו ולא יתעסק בו... כל שבעת הימים. כמה דברים אמורים בנושא בתולה, ואם היתה בעולה יספיקו לו שלשה ימים בביטול מלאכה.

והמדרגה התשיעית באיסור עשיית המלאכות והעסקים הרי היא ... [ההמשך חסר וחבל על דאברין⁷⁰].

עם סגירת הגליון התגלתה בס"ד זהותו של מעתיק הדרשה, רבי זכאי ב"ר משה, שהיה דיין באלמחלה, והתגורר בפוסטאט, שם השתייך לקהילת אלשאמיין והיה ממקורביו של רבי מצליח גאון. על כתיבותיו האחרות יתפרסם בעז"ה בקרוב.



63 מבואר בזה דחול המועד כן נקרא 'מקרא קודש', וכרמב"ם (יו"ט פ"ז ה"א), ועיי' שעה"צ (סי' תקל סק"ד) שהרחיב בזה.

64 משמע שיש איזה איסור מלאכה באיסורו חג, וכ"כ בתשב"ץ קטן (סי' פח), אסרו חג במלאכה מנהגא. ועיי' ערוך השלחן (סי' תצד ס"ז) שהוכיח [מהדין המבואר בתשב"ץ קטן סי' קסט ובהגמ"ר שבת פ"ב סי' ג] שאין איסור מלאכה באסרו חג, ובברכי יוסף (שם סק"ה) הסתפק ביום טבוח שאחר שבועות, אך לענין אסור חג דפסח וסוכות הביא מהראשונים הנ"ל דאין איסור מלאכה. אבל הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה (סי' קמ) כתב שראוי לקיים האיסור לחג בלבישת בגדי שבת ומניעת מקח וממכר וממלאכה שאינה דבר האבד, ופירש בכך לשון הירושלמי (ע"ז פ"א ה"א) הקורא לאסרו חג 'בריה דמועדא'. ועתה זכינו למקור לדברים אלו בדברי רס"ג.

65 נראה שהוא מקורו של הרמב"ם (יו"ט פ"ח ה"ז) שנקט שאינה לטותא בעלמא אלא איסור. והאריכו האחרונים בדעת הרמב"ם, עיי' פר"ח (סי' תצו ס"ח), שכנה"ג (סי' תסח בהגב"י) וחת"ס (הגהות השו"ע סי' תצו).

66 לשון הגמרא (ראה בהערה הבאה) 'מן המנחה ולמעלה', ומפרש רס"ג שהכוונה למנחה קטנה ולא למנחה גדולה, והוא כדעת נהר שלום (סי' רנא ס"ב ד"ה וראיתי) ושו"ע הרב (שם קו"א סוף סק"א), ולא כדעת הרד"ע (על הרמב"ם שם) וחמד משה (סי' רנא סק"א) שכתבו שהוא מזמן מנחה גדולה. ומה שכתב רס"ג 'שעה עשירית' היינו תחילת שעה עשירית, סוף שעה תשיעית, שהוא זמן 'סמוך למנחה'.

67 מקורו בפסחים (נ ע"ב) העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם.

68 מקורו במו"ק (כא ע"ב), וכן כתב רשב"ח בפירושו לבראשית (עמ' תד).

69 מבואר שאינו איסור מדינא אלא מנהג, וכן הביאו הרמב"ן ושאר ראשונים (כתובות ד ע"א) מפרקי דרבי אליעזר (פט"ז), מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה. ואף שדעת רס"ג שאבלות יום ראשון ואף כל שבעה היא מן התורה, אין דין חתן כדין אבל, ודלא כמנחת פתים (אהע"ז סי' סד).

70 בקטע גניזה אחר (בהמ"ל בניו יורק ENA 2871.9), שאפשר שהוא מדרשת רס"ג לשבת, נמנים בשער החמישי תשעת זמני איסורי המלאכה, לפנינו מהשישי עד התשיעי, והשישי השביעי והשמיני מקבילים לאמור כאן (בניסוח שונה). הזמן התשיעי האסור בעשיית מלאכה הוא קודם התפילה. בעז"ה נפרסם קטע זה בבוא עתו.

רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה

ספר המספיק לעובדי ה' לרבי אברהם בן הרמב"ם

הלכות הוצאה בשבת

בעריכת הרב יהודה זייבלד

א. רבי אברהם בן הרמב"ם וספר המספיק לעובדי ה'

רבי אברהם, בנו יחידו וחביבו של הרמב"ם, חיבר פירוש על התורה וספר המספיק לעובדי ה'. מהר"ם אלשקר כתב עליו (שו"ת סי' צו), ש'ידוע שכל דבריו מדברי אביו ז"ל, ולכן לדבריו בהלכה יש חשיבות רבה לבירור דעת אביו הרמב"ם באותן הלכות. אלא שעד כה כמעט ולא זכינו לאורם של דבריו בהלכה.

ספר המספיק לעובדי השם (בערבית יהודית: "אלכפאיה אלעאבדין") הוא ספר הלכה והשקפה שנכתב על ידי רבי אברהם בן הרמב"ם במצרים. רבי אברהם כתב את חיבורו בערבית, והחיבור כלל לפחות ארבעה חלקים, שכל אחד מהם מחולק למדורים שונים.

רוב הספר אבד מאיתנו, ומלבד קטעים ספורים מהם אנו יכולים להסיק על אופי חלקי הספר, יש בידינו רק שתי חטיבות שנדפסו, ועוד חלקים וקטעים קטנים, וכדלהלן:

א. המדור השני מתוך החלק השני¹, העוסק בעיקר בהלכות תפילה וברכות, תורגם ע"י נסים דנה ופורסם בהוצאת בר אילן, ר"ג תשמ"ט.

ב. המדור השני מתוך החלק הרביעי, עוסק בענייני החסיד הרוצה לעשות מעבר לחובותיו הבסיסיות, תורגם ע"י ר' יוסף דורי ללה"ק ופורסם ע"י ר' דוד ששון, ירושלים תשכ"ה; ושוב, בשיפורי תרגום, ע"י הוצאת פלדהיים, ירושלים תשס"ח.

ג. הלכות צדקה ומעשר כספים, תורגמו ע"י ר' נסים סבתו ופורסמו בכת"ע מעליות, כה (אלול תשס"ה), עמ' 22-30.

ד. קטעים העוסקים בעניין הדבקות, זוהו ותורגמו ע"י י' פנטון, 'תורת הדבקות במשנתו של ר' אברהם בן הרמב"ם: קטעים מתוך החלק האבוד של "המספיק לעובדי השם"', דעת 50-52 (תשסג), עמ' 107-119.

ה. קטע העוסק בהלכות השבת אבידה, תורגם ע"י ר' נסים סבתו, פורסם בקובץ מברכת משה, א (תשע"ב), עמ' 3-11.

באחת מאיגרותיו תיאר רבי אברהם בן הרמב"ם את הספר:

אבל חיבור אחד בלשון קדר וישמעאל חיברתיו, ועל יסודי היראה והאהבה בניתיו, ומספיק לעובדי השם קראתיו, עזרני השם והשלמתי חבורו, ודקדקתי והעתקתי רובו, ונעתק לארצות רחוקות מקצתו.

1 חלוקה זו היא לפי התפיסה הרווחת על מבנה הספר. לתפיסה שונה אודות מבנהו, ראה י' פנטון, En Marge du Kitab Kifayat al-'abidin "la Provision suffisante des serviteurs" de Rabbi Abraham ben Moï'se Malmonide, REJ, CL (1991), 385-405.

המשך כתיבת החיבור על גליונות פירוש ר' יעקב אמאשטי

[illegible]

ה'תשנ"ב
לויאל
אברהם
משה
דוד
ישראל

1964

[illegible]

199 204

שם החיבור מופיע בראש העמוד

ככל הנראה החלק הראשון עוסק בחשיבות לימוד התורה, הלכות שבת ויום טוב ועוד, אולם חלק זה לא הגיע לידינו, ועד היום נחשב אבוד לחלוטין. החלק השני עוסק בענייני עבודת ה', תפילה, תפילין, מזוזה, ציצית, נדרים והרחקה משקר. החלק השלישי עוסק בענייני בן אדם לחברו, כגון דיני ממונות, צדקה ונישואים. החלק האחרון עוסק בענייני החסיד הרוצה לעשות מעבר לחובותיו הבסיסיות וחפץ בקרבה לה'.

ב. פירוש רבי יעקב אמאשטי לרמב"ם הלכות שבת

על ספר משנה תורה לרמב"ם נכתבו פירושים רבים במהלך הדורות, רובם מזוהים וחלקם אנונימיים. בין הפירושים האנונימיים נמצא "פירוש קדמון ממצרים" להלכות שבת, שנדפס במהדורת ר' שבתי פרנקל, בסוף כרך זמנים, על פי כתב יד ירושלים הסה"ל 2507, 8, ועיבוד שלו הנמצא בכ"י אוקספורד אופנהיימר 4/44. בנוסף, נדפס החיבור על פי כתב יד אחר, הוא כ"י קיימברידג', Ms. Add. 1179, בזיהוי שגוי, כביכול הוא של מהר"י בירב, בהוצאת פרדס תש"ו.²

כתב היד זוהה במהדורות המאוחרות של הרמב"ם בהוצאת רש"פ, כחיבורו של רבי יעקב אמושט.³ ואלו דבריהם במהדורה השנייה: "משו"ת מהרלב"ח ס"י ק"ה הודענו שהיה מחכמי המוסתערבים ושמו ה"ר יעקב אמושט ז"ל, ע"ש שהובא ממנו מ"ש בפ"ו הט"ו ד"ה וכן, וגם מה שחסר אצלנו שם בהל' כ. ונראה שהוא הנזכר בשם ה"ר יעקב מיאשטי בשו"ת המבי"ט ח"א רס"י ע [וח"ב סי' ככד] שהביא מפירושו להלכות אישות". במהדורה האחרונה של הספר, ניסן תשע"ז, הוסיפו המהדירים וציינו גם לשו"ת מהר"י בירב סימן נה, וכתבו שהשלימו על פיו את הלכה כ' החסרה.

סביב הלכה זו יש סיפור מעניין שאירע בצפת לפני כארבע מאות וחמשים שנים. רבי יעקב בי רב מסר שיעור בהלכה, ובתוך דבריו אמר שמותר לשלוח איגרת בדואר לפני שבת, כשהדוורים גויים, אם היא יכולה להגיע לבית הסמוך לחומה בעיר היעד, וזאת גם כשלא קצצו עם השליח את המחיר, אלא הוא דוור קבוע. הלכה זו מקורה בגמרא, אלא שלדעת רבי לוי בן חביב, שהאזין לשיעור, אין לפסוק לקולא כדעה זו, אלא צריך שתהיה שהות ביום שהאגרת תגיע לבית הדואר שבעיר היעד. מפני כבודו של רבי יעקב לא העיר רבי לוי דבר במהלך השיעור, אך לאחר השיעור העיר, בשקט, שקולא זו לא נפסקה להלכה. רבי יעקב עמד על דעתו שכך ההלכה, הטונים עלו והויכוח גבר עם רבי יעקב ותלמידיו. רבי יעקב הוסיף שאף אין צורך שהאיגרת תוכל להגיע לעיר היעד, ובית הדואר הנזכר בגמרא עוסק במקרה שבעיר המקור של האיגרת יש בית דואר, שאז די בכך שהאיגרת תגיע אליו.

הדברים הגיעו לידי כך שרבי לוי נדר נדר ברבים, שאם ימצאו בפירוש כלשהו המפרש כפירושו של רבי יעקב, שהכוונה לבית הדואר בעיר המקור, יתן חמשים

2 בשער כתב היד נכתב: "ספר שם יעקב ... מהרב ... יעקב בירב, וגם קצת פי' [ושיש] ממהור"ר לוי בן חביב ז"ל ועוד מחבר אשר לא נודע שמו". במבוא למהדורה חוככים המהדירים בזהותו של מחבר הפירושים להלכות שבת, בשל פקפוקים שונים, אך מסיקים לבסוף, בטעות, שהם כן של מהר"י בירב.

3 הזיהוי של הפירוש עם רבי יעקב אמושט מובא גם על ידי ישראל תא-שמע בכנסת מחקרים (ב, עמ' 311) משמו של שמחה עמנואל, על פי שו"ת מהר"י בירב הנ"ל. תא-שמע מפנה לדברי בנימין ריצ"ל שעסק במשפחתו של חכם זה, במאמרו 'כתובות חדשות מבית הכנסת של הירושלמים בפוסטאט', עלי ספר, ה (תשל"ח), עמ' 85. על ציון זה יש להוסיף את מאמרו של מ"ע פרידמן, 'משפחת אבן אלאמשאטי, בית מחותני הרמב"ם', ציון, סט (תשס"ד), בפרט עמ' 285.

פרחים לעניי ארץ ישראל. תלמידי רבי יעקב טרחו וחיפשו, ומצאו - בפירוש הקדמון דנן נמצאים הדברים. הם הראו את הפירוש לרבי לוי, שלא הכיר לפני כן את הפירוש ואת מחברו. את דבריו בפירוש ההלכה של הדואר אין מהרלב"ח מעתיק בלשונו, וכפי שצוטט לעיל, מהדירי הרמב"ם בהוצאת ר' שבתי פרנקל, במהדורתו הראשונה, לא ראו את הקטע, שהיה חסר בכתב היד שלפניהם. אך הם צודקים, והדברים אכן נמצאים בכתב היד הנזכר, דף 120א-ב:

הנותן איגרת לגוי להוליכה לעיר אחרת וכו' אם קצץ לו דמים נמצא שהגוי עושה מלאכת עצמו ואם לא קצץ נמצא שהוא עושה מלאכת הישראל בשבת ואסור, אלא אם כן יש במדינה אדם קבוע שמקבץ האיגרות ושולחן ויש לו על כל איגרת שכר ידוע, לפיכך אין צריך קציצה. ובוזה הצריכו שיהיה בזמן ריוח כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה קודם השבת כדי שלא יתחיל במלאכת הישראל בשבת, שנשיאת האיגרת במדינה אין בה איסור מלאכה, וכיון שיש שהות ביום להגיע לחומת המדינה קודם השבת, כשיתן האיש שמקבץ האיגרות איגרת הישראל לשלוחיו נמצא השלוחים המובילים האיגרת אינם עושים שליחות הישראל, אלא שליחות מקבץ האיגרות הנקרא בי דואר.

אכן, רבי יעקב אמושט מפרש שאם האיגרת הגיעה לבית הדואר שבעיר המקור - די בכך, כיון שמעכשיו והלאה אין שליחת המכתב נעשית בשליחותו של היהודי השולח, אלא בשליחותו של בית הדואר, שבבעלות גויים.

במהדורתם המחודשת מצאו מהדירי הרמב"ם בהוצאה זו שמהר"י בירב עצמו מתייחס לנושא בסימן נ"ה, ומעתיק את לשונו של הפירוש להלכה כ', בשינויים מועריים מכתב היד. על פי הציטוט מאושש הזיהוי באופן שאין אחריו עוררים.

מהר"י בירב מספר פרט נוסף על רבי יעקב אמוש"ט, אותו הוא מכנה "הרב רבי יעקב אמאשט"י": לדבריו, הלה היה "תלמיד מובהק מהרמב"ם והיה לומד הלכה מפיו". ר' חיים זלמן דימיטרובסקי, שעסק מעט בפרשה (במאמרו 'בית מדרשו של רבי יעקב בצפת', ספונות ז', עמ' סח) מציין שהמילים "תלמיד מובהק מהרמב"ם" מופיעות בנוסח זה בדפוס החדש של שו"ת מהר"י בירב. בתמת ישרים (סי' קנו) נכתב "תלמיד מובהק מוסתערב מהרב"ם ז"ל", ומציע שאולי צריך לומר "תלמיד מובהק מהרע"ב". אך אפשרות זו נשללת על הסף, מאחר והחיבור כבר היה לפני רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, המוקדם בהרבה לרע"ב. ועדיין אין הדברים ברורים ואין המסורת קרובה.

רבי לוי בדק את הפירוש ביסודיות ומצא בו פגמים רבים, ולכן לא ראה בו בר סמכא. נעתיק את לשונו בעניין:

הארכתי כל כך בזה, לפי שכאשר שמעו החכם הנזכר ותלמידיו הנדר שנדרתי רבים לתת חמשים פרחים לעניי ארץ ישראל אם ימצא בשום פוסק שיהיה בר סמכא כדבריהם, בקשו וחפשו בכל הספרים ולא מצאו שום דבר כנגד מה שאמרתי בשום ספר שיהיה מרב מוסמך. האמנם נראה שבארצות האלו היה איש אחד מוסתערב, שמו כ"ר יעקב אמוש"ט, שעשה פירוש על הרמב"ם ז"ל, ונמצא בו שפירש לשון הרמב"ם כדבריהם, והם שמחו מאד ושלחו לומר אלי.

ואני אמרתי זה האיש לא ידעתי אותו, ושמנו וספרו לא נמצאו כתובים בדפתרא שלי. ועם כל זה לקחתי הספר ועיינתי בו לראות מה טיבו ומצאתי כי יש לו שכר בעמלו וטרחו שטרח לכתוב הנראה אליו, כי אחד המרבה ואחד

הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים. האמנם לענין לחוש לדבריו אין לחוש, כי מצאתי קצר ההבנה, גם הספרים לא היו נמצאים בזמנו כמו בזמננו, ולא היה מביא הדבר שהיה כותב אל מצרף הגמרא והפוסקים כראוי לכל מחבר או מפרש ספר, ובפרט למפרש דברי הרמב"ם ז"ל, כי בודאי לא יוכל להבין כלל מדבריו באמת אם לא על פי לשון הגמרא. וכבר נודע מה שכתב הרא"ש ז"ל בתשובותיו בספור שבח דברי אדם גדול שכתב שכשהיה לומד בספרי הי"ד להרמב"ם אם היה לומד בדיני ג' סדרי התלמוד שהוא כבר ידעם היה מבין דבריו, וכשהיה לומד במקום אחר לא היה מבין כלל מדבריו. גם ה"ר יצחק בר ששת כתב אלו הדברים בעצמם בתשובותיו בשם הרא"ש ז"ל.

והנה זה החכם כנראה מדבריו במקומות רבים מספרו בודאי לא היה זהיר בזה, רצוני לצרף ולבחור בכור לשון הגמ' והמפרשים ז"ל, אשר מכל זה נמשך אליו כי במקומות רבים כתב הפך הדין בביאור. ואזכור מקום אחד מהם לבד, כי הוא סמוך לדין זה על מה שכתב הרמב"ם ז"ל באותו הפרק עצמו (הט"ו), 'וכן מותר לאדם להשכיר כרמו או שדהו לגוי' וכו', כתב החכם הנזכר וזה לשונו: **השוכר הוא שישכיר השדה בשכר קצוב בכל שנה והשוכר הוא שמוציא הוצאות על השדה ובין שירויה בין שיפסיד אין על בעל השדה כלום ולא יקח ממנו אלא השכר שקצץ עמו והאריס והוא שיעבוד השדה בשליש התבואה או בחציה כפי מה שיתנו ביניהם והואיל ואלו עושים לעצמן אין חוששין מפני החשד והוא שתהיה השדה חוץ לתחום כדאתברר בפרק מי שהפך במועד קטן. עד כאן לשונו.**

הדור אתם ראו דבריו של זה המחבר שכתב בכאן והוא שתהיה השדה חוץ לתחום כי הם שקר לדעת כל הפוסקים ובע"ז סוף פרק ראשון הוא מבואר גם בפירוש הר"ן להלכות הרי"ף בפרק כל כתבי גם בהרמב"ם ז"ל הוא מבואר שאפילו בתוך התחום שרי משום דארעא לאריסותא קיימא ומה שכתב דבפ' מי שהפך אתברר אינו כן כי שם לא דבר כי אם בקבלנות ומשם למד הרמב"ם ז"ל הדין שכתב קודם לזה בסמוך וזה לשונו בפירוש הפוסק עם הגוי לבנות לו חצרו וכו' אם היתה המלאכה במדינה או בתוך התחום אסור וכו'. עד כאן. הרי שהמחבר הזה כתב נגד הדין בזה ולא הבין דברי הרמב"ם ז"ל.

ואם לא היה יוצא מתחת ידי בעל הספר הנזכר דבר אחר בלתי מתקן כי אם זה שכתבתי מדין האריס והשוכר הייתי מטריח את עצמי ללמד עליו זכות ולפרש דבריו באופן שלא תפול עליהם סתירה כפי הדין, והוא בזה האופן כי מה שכתב והוא שתהיה השדה חוץ לתחום אין כוונתו לחייב שהדין כך אלא אדרבה. והוא מקושר עם תיבת אין שכתב למעלה ורוצה לומר אין חוששין מפני החשד ולהתיר דוקא בתנאי שתהיה השדה חוץ לתחום אלא אפילו שתהיה בתוך התחו' בדרך הזה הייתי מתקן לשונו ומיישב דבריו. ועם היות כי לשונו בלתי מסודר ומדויק לפי זאת הכונה, גם דמ"ש כדאתברר בפרק מי שהפך אינו מדויק על פי זה דעיקר זה הדין על הדרך שתקנתי הוא בסוף פרק קמא דעבודה זרה בהלכות גם בפרק כל כתבי כנזכר, הכל הייתי סובל. אף כי לא מפני זה הייתי חוזר ממה שכתבתי בפירוש דברי הרמב"ם בנושא שלפנינו כיון שהוא מוכרח מלשון הגמרא כאשר כתבתי. אבל מה אעשה שלא הרוחתי דבר.

והאמת כי כהנה רבות עמו, ולא ראיתי לפרסמם מפני הכבוד ואפילו זה שפרסמתי וכתבתי היה קשה בעיני מאד והאשם על הגורמים.

הציטוט האמור בהלכה ט"ו מופיע לפנינו, ומכאן הזיהוי הברור של הפירוש עם רבי יעקב אמושט-אמאשטי, כפי שכבר נכתב, וכפי שמתאשש כעת עוד יותר עם גילוי דבריו בהלכה כ' המתאימים אף הם לסיפור.

ג. כתב היד בבעלות רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד וגליונותיו רבי-הערך

רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד, היה דור שישי לרמב"ם⁴ ואחרון צאצאיו שניהן בנגידות מצרים (בערך ה'צ"ה - אחרי ה'קע"ה). בן זמנם של תלמידי הרא"ש. רבי דוד חיבר חיבורים רבים שלעת עתה רק אחד מהם זכה לראות את אור הדפוס: מורה הפרישות ומדריך הפשיטות (הוצאת מק"צ, ירושלים תשמ"ז).

בכתב יד אוקספורד הונט. 597 נמצאת העתקה של פירושו של רבי יעקב אמאשטי הנ"ל לרמב"ם הלכות שבת, עד פרק י"ז, ועל ידו ניתן להשלים את החסר במקומות רבים בפירוש הנדפס. החסרונות הללו שיעורם כדפים שלמים, כיון שכתב היד ממנו הודפס הפירוש דילג על הלכות רבות מחמת האריכות.

בראש כתב היד מופיעים מספר בתי שיר:

לרב רבינו יוסף זלה"ה

אשר הלך במחשבו חשכים⁵ ורעיוניו בחבלי שוא משוכים⁶

הגה תמיד ב"ד ספרי תעודה⁷ ובספר שמו מורה נבוכים

אשר חבר גביר הר"ם במו"ל ולו בין מלאכי צור⁸ מהלכים⁹

והפיץ מעינות חכמה בחוצות ושבר צמאון עוברי דרכים

ואלו חברים על מנין הספרים

מצות ומדע תאהב בזמן אשת קדושה נפלאה, זרע

ועבוד בקרבן, טהרת נזק קנין במשפט שופטים תפרע

למקצת

לולי שמחת מקראי קדשך כמעט שכנתי דומה

נחלתי עדותך לעולם ועד כי שמחת לבי המה

גירא (-אחרת)

זכור שבתות ליל וכל מועדותיו, שמור כאשר צוך ציר אמונים

שבות ממלאכה כדת וכהלכה, שמורה וערוכה בספר זמנים.

לפנינו איפוא ארבעה שירים. עניינם של השלשה האחרונים מחזור. הראשון שבהם הוא שיר סימן לסדר ההלכות, ושירים רבים מסוגו התחברו על ידי חכמי

4 ר' דוד ב"ר יהושע הנגיד, ב"ר אברהם השני הנגיד, ב"ר דוד הנגיד, בן רבי אברהם בן הרמב"ם.

5 ע"פ ישעיה נ, י, אשר הלך חשכים ואין נגה לו.

6 ע"פ ישעיה ה, יח, הוי משכי העון בחבלי השוא.

7 שם זה למשנה תורה נמצא גם בשירו של רבי תנחום הירושלמי בסוף ספר אלמרשד אלכאפי, המתחיל 'שמות ספרי תעודה עת אחבר'.

8 מליצה ע"פ לשון הכתוב (שמואל ב' ה, יא) 'וישלח מלך צור מלאכים'.

9 ע"פ זכריה ג, ז, ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה.

הדורות.¹⁰ יחודו של שיר זה, בכך שהוא כולל סימן גם לספר המצוות בראש סדרת הספרים, וסימן 'תפרע' בסופו, שאינני יודע למה רומז. בראש כתב יד ספר המדע אוקספורד מארש 509, מופיע גם כן שיר זה, ושם הוא מיוחס ליצחק בן שמואל הספרדי יצ"ו. ר' יצחק זה היה דיין בפוסטאט שבמצרים והוא חתום על תעודות בית דין רבות, חיבר פירוש לנביאים ראשונים ופיוטים רבים, והיה מבוגר מהרמב"ם, אך ככל הנראה עוד חי בשעה שהרמב"ם חיבר את משנה תורה.¹¹

שני האחרונים הם 'למקצת', היינו מהשירים שחוברו לכל ספר וספר, והם עוסקים בספר זמנים. אולם עניינו של השיר הראשון אינו מחזור. נראה שאינו עוסק ברמב"ם אלא באדם שהגה בחיבורו, ועם זאת 'הלך חשכים ורעיונותיו בחבלי השוא משוכים'. סגנון כזה, דרך ענוה, כותב אדם על עצמו, אך אין טעם שיכתוב כך אלא בפתח חיבור שחיבר על הרמב"ם, שממנו אנו יודעים שהוא הגה בספריו, והמחבר מתנצל דרך ענווה שעדיין הולך הוא חשכים ורעיונותיו משוכים בחבלי השוא. ואם אכן מדובר בשיר שנכתב על ידי מי שכתב חיבור על הרמב"ם, ושמו ר' יוסף, קשה למה צירפו כותב כתב היד דנן לפירושו של ר' יעקב אמאשטי. ואולי בידו היתה מסורת אחרת, ולפיה מחבר החיבור שמו ר' יוסף.

בגליון כתב היד דנן מצויות הערות רבות מאוד בשוליים, בשפה הערבית, לרוב אחר הקדמת המילה "חאשיה" שפירושה "גליון". בין ההערות יש ביאורי מילים, העתקת סוגיות, העתקת לשונות הבבלי והירושלמי, פירושי הגאונים שלא באו לידינו¹², העתקות מדברי הרמב"ם בחיבוריו השונים, רובם מפירוש המשנה אבל גם מפירושו לתלמוד¹³, לשונות רש"י בלי להזכיר את שמו¹⁴, לשונות ספר הערוך, פירושי רבי תנחום הירושלמי ב"המדריך המספיק", פירושי רבי חננאל בר שמואל הדיין¹⁵, פירוש רבי אברהם בן הרמב"ם לתורה¹⁶, פירושי רבי יהודה אלמדארי¹⁷,

10 המפורסם שבהם הוא שירו של ר' חסדאי אלחלבי, במדע אהבתך לזמנים וכו'. וראה ר' יהודה אבידע, 'סימנים ליי"ד ספרי המיימוני', סיני, לה (תשי"ד), עמ' קד.

11 ראה אודותיו במאמרו של י' מאן, עניינים שונים לחקר תקופת הגאונים, תרכ"ץ, ו, תרצ"ה, עמ' 75.
12 בדף 173 מביא פירוש רס"ג לזכוב שבמצרים הנהג בשבת (שבת קכא ע"ב), שהוא הנקרא עכשוב (תהלים קמ, ד), ובלשון ישמעאל רתילה. והיא הטונטולה-פרוונת. הדברים מקבילים למש"כ רס"ג בפירושו לתהלים שם, העכשוב דומה לעכביש ולו סם ממית ומצוי הרבה במצרים, ע"כ, אך לא נמצא עד עתה שזו הכוונה לזכוב שבמצרים, וכפה"נ פירש כן בפירושו לישעיה (ז, יח) או במקום אחר.
ובדף 223 מביא פירוש רב האי גאון לשבת לו ע"ב: רבינו האי, מצטמק עיקרו ושדים צומקים, ולישנא דיובשא הוא, לפיכך ענבים יבשים נקראו צמוקים, והדבר ידוע כי יש מן התבשיל מה שיפה לו להצטמק ולא יהיה בו מרק ויש מה שצריכין להיות בהן מרק ואם מצטמק רע, ע"כ. ומלבד החידוש שבגילוי פירושי הגאונים, יש בו חידוש להלכה, ולא מצאנו גדר זה במקומות אחרים, ואכמ"ל.
וכן בדף 48 מובא פירוש רב נטרונאי גאון ל'מסכסכת' (שבת כא ע"א): תצרב פיתגייר קואם [ההמשך מוסתר בתצלום כה"י].

13 בדף 185, המובאה שהביא גם רבי פרחיה, שבת מא ע"ב.
14 נוסח רש"י שלפניו זהה לנוסח שהיה לפני האור זרוע ושונה מהנדפס. ראה בכה"י דף 222, רש"י שבת כ ע"ב ואור זרוע ערב שבת ס' ח ד"ה כירה.

15 דף 334-334, 160, 171, 173, 174-175, 185, מפירושו למסכת שבת, בלשון ערבי שטרם נדפס.
16 בדף 280-281, בפירוש ראב"ם הנדפס בעמ' תטו.

17 בדפים 129-130, 132, 135, 143, 152, 157, מפירושו למסכת שבת שטרם נדפס. ר' עדיאל ברויאר הודיעני שהוא מתעתד לפרסם קטעים שנמצאו מהפירוש, אולם הם שייכים לחלקים אחרים במסכת ואינם מקבילים למופיע כאן.

ועוד.¹⁸ רוב הגליונות עוסקים בפירושי מילים.¹⁹ במקומות שהגליון לא הספיק לתוספות, ממשיכות התוספות בעמוד הבא, עם כותרת המודיעה שזהו המשיך הגליון. בעז"ה בקרוב נפרסם את המובאות שבגליונות אלו שטרם נדפסו.

הגליונות נכתבו במהלך לימוד של בעליו, כפי שנראה מכך שיש מהן מוקדמות ויש מהן מאוחרות, והדבר ניכר מסוגי הדיו השונים. נראה גם שבעל כתב היד, רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, למד בפירוש זה בקביעות, וסימן לעצמו פרקי לימוד במילה "גירסא".

והנה, בין כך זה מצויים 14 דפים, שגודלם שונה מגודל שאר דפי הכרך, והם מפוררים שלא לפי סדרם ואף אינם רצופים בתוך הכרך (דפים 164-166, 179-182, 193, 204-209). י' פנטון ששם לב לחלק מהן, כתב:²⁰

ברם, תיארנו לעיל שלשה שרידים של פירוש ערבי אנונימי על משנה התורה ... ו-Hunt 597, כמה דפים מפירוש ערבי להלכות שבת שמצאנו תפורים בתוך פירוש ערבי אלמוני לסדר זמנים. גודל הנייר של קטע זה, קטן הרבה יותר מזה של הספר העיקרי, דבר התומך בהנחה שזוהי טיוטה, יתכן שלפנינו שריד מפירוש לדוד מיימוני על המשנה תורה בכתיבת ידו. מענין שמחבר ה"מרשד" לא רק שרומז על כך שהוא חיבר פירוש למשנה תורה, ובין השאר על הלכות שבת ...

אלא שבאמת אין הדפים הללו מקשה אחת, והם אינם שייכים לחיבור אחר, אלא הם חלק מהגליונות שבשולי הדפים, אלא שבמקומות שהגליונות לא הספיקו לכתיבת ההוספות, הוסיף רבי דוד דפים אחרים והכניסם בין דפי כתב היד. החטיבה שבדפים 164-166 היא פירוש בערבית יהודית להלכות שבת פרק י הלכות כ, והוא מרחיב הרבה בביאור החשבונות לדין 'הכתלים קרובין זה לזה עד שיפול צל שניהם לאמצע' על פי דרכי ההנדסה. בראש חטיבה זו מופיעה הכותרת "קאל אלמצנף", שפירושה: אמר העורך, או אמר המלקט, ונראה אם כן שדברים אלו הם משל רבי דוד ב"ר יהושע עצמו. החטיבה שבדפים 179-182 היא פירוש בערבית יהודית להלכות שבת פרק יב, והוא ממשיך גם בגליונות הדפים הבאים עד דף 184א. ואילו הדפים 193 ו-204-209 אינם פירוש לרמב"ם, אלא העתקה מחיבור אחר, בסגנון אחר.

אין צורך לנחש מהו החיבור האחר, שכן הוא נושא כותרת מפורשת בערבית (דף 204א), ובה נאמר שמדובר בפרק שבת מתוך "המספיק". גם דף 193, ממשיך בגליון דף 194א, ושם נאמר בתחילת ההעתקה "חאשיה אלכפאיה". כמו כן מצויה העתקה מ"המספיק" בגליון הפירוש, בדפים 349-351. כל ההעתקות עוסקות בהלכות הוצאה וטלטול.

לפנינו איפוא נתח נכבד מהלכות שבת, כפי שנכתבו על ידי רבי אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי ה', ונכללו בחלק הראשון והאבוד של חיבורו הגדול, ונכתבו בכתב יד נינו. מהכותרת "חאשיה", דהיינו "גליון", ומכך שהמשך האמור בדף 193 הוא בגליון דף 194א, עולה שהמחבר אכן כלל את הדפים הללו כ"גליון" לפירוש

18 בדף 106 מבאי מדברי ארשמידס בספרו 'אלכרה ואלאסטואנה' באופן מדידת נפחים מורכבים. והוא ספר 'על הכדור והגליל' של ארכימדס. הספר תורגם על ידי רבי קלונימוס בן קלונימוס בשם 'בכדור ובאצטוואנה', והשתמר במספר כתבי יד.

19 בדף 137-138א יש העתקה ארוכה מחיבור ב'שרח אללפת' - פירוש המילים.

20 מורה הפרישות ומדריך הפשיטות, מהדורת י' פנטון, ירושלים תשמ"ז, מבוא, עמ' 39.

קדמון ממצרים וצירפם אליו, אלא שכיון שמדובר בדברים ארוכים, הם נכתבו חלקם בגליון וחלקם בדפים בפני עצמם, וכך השתמרו והגיעו לדורינו. ברוך שמסר עולמו לשומרים.

אחרי שזוהו דברים אלו עם ספר המספיק, בודאות גמורה, שוב עולה בידינו זיהויו של קטע גניזה נוסף בו מופיעות הלכות אלו ועד כה לא היה ידוע מאיזה חיבור הוא, וסימנו קיימברידג' T-S Ar.49.76. מקטע זה אנו למדים שרבי דוד העתיק כמעט את כל ההלכות בפרק זה, אך לא את כולן, ומתוך קטע זה הוספנו פסקה נוספת, וכן השלמנו דילוג שדילג רבי דוד מפני הדומות.

מאותו טופס של קטע הגניזה הנ"ל אנו מוצאים גם את הקטע T-S Ar.49.75. בקטע זה, שאינו עוסק בהלכות הוצאה אלא בתחילת הלכות שבת, נמצאת בערבית המובאה המפורסמת משו"ת מהר"ם אלשקר (סי' צו) בשמו בענין בית השמשות, ובעז"ה נפרסם קטע זה בקרוב.

למותר להכביר מילים בגודל חשיבותה של פנינה יקרה זו, שמלבד חשיבותה העצמאית היא גם פותחת פתח להבנת דברי אביו הגדול בספר משנה תורה, וכמובא לעיל מדברי מהר"ם אלשקר, שכל דבריו מדברי אביו הרמב"ם.

סימני התקנה וקיצורים:

א - כ"י אוקספורד הונט. 597.

ב - כ"י קיימברידג' T-S Ar.49.76.

האותיות המודגשות בתרגום, מופיעות במקור בלה"ק.

מקור

[א 204א] (חאשיה מן אלכפאיה פי פצל אלשבת). ואלאב אלתאסע ואלת'לאח'ין והו אלנקל מן מוצ'ע מחזי כאן למוצ'ע גיר מחזי עאם או מן גיר מחזי למחזי. ואלמואצ'ע פי פקה הדא אלאצל תנקסם אלי ארבעה אקסאם. אחדהא רשות הרבים ות'אניהא רשות היחיד ות'אלת'הא כרמלית וראבעהא מקום פטור.

אמא רשות הרבים פהי אלברארי ואלשעארי ואלאסואק ואלטרק אלנאפרה להא. ומן שרמ רשות הרבים אן יכון ערצ'הא סתה עשר דראעא פמא זאד ואן תכון [א 204ב] מכשופה ללפצ'א לא מסקופה ולדלך כל שארע ומסלך יכון ערצ'ה דון סתה עשר דראעא פמא זאד ולו באצבע או מסקופא ולו כאן ערצ'ה מא כאן, לים ברשות הרבים ועלי אנה נאפד' ללכריה או נחוחה מן רשויות הרבים. ותסמיה הדא אלמואצ'ע רשויות הרבים מ'אהרה אלמעני לאן אלתצרף פיהא משתרך לכל אחד ולא תכ'תץ פיהא מלכיה ולא תצרף לואחד דון ואחד.

ואמא רשות היחיד פהי כל מוצ'ע מחזי יכון מולה ד' טפחים או אוזר וערצ'ה ד' טפחים או אוזר וורתפאעה י' טפחים או אוזר. ומא נקץ ען אלמקאדיר אלמדכורה פי אלטול או אלערץ' או אלארתפאע פלא יסמי רשות היחיד פי מעני פקה אלסבת מת'לא לו כאן מולה מאיה דראע [א 205א] וורתפאעה ק' דראע וערצ'ה דון ד' טפחים במשהו פלים הו רשות היחיד. וכדלך לו כאן מולה ק' דראע וערצ'ה ק' דראע וורתפאעה פחות מ' טפחים ולו באיסר אלמקאדיר פלים הו רשות היחיד.

וקולנא ארתפאעה י' טפחים יכון בת'לת' צור. אחדהא אן יכון אלמוצ'ע חפירא פי עמק אלארץ טול קאעה ד' טפחים וערצ'ה ד' טפחים ועמקה י' טפחים אעני אן יכון מן קאע דלך אלחפיר ואל' נהאיתה אלמסאוויה ללארץ' אלמצטחבה מסאחה י' טפחים. פאלארפאע הנא הו ואן כאן אנכפאצ'א באלנסבה ללארץ' אלמצטחבה הו ארתפאע באלנסבה לקאע אלחפיר אלדי הו רשות היחיד. ות'אניהא אן יכון אלמוצ'ע עאליא בארזא עלי אלארץ' כחג'ר מוצ'וע פי רשות הרבים או תל או מצטבה מבניה ונחו דלך [א 205ב] יכון ארתפאע דלך אלחגר או אלתל או אלבניאן י' טפחים ען אלארץ' ומסאחתה ד' טפחים על ד' טפחים. ות'אלת'הא אן יכון אלמוצ'ע מסאוויה לסטח אלארץ' ומחיוז בארבע חיטאן תחיש בה כאלכיות ואלאדר ואלמכאז[ין] ואלחואנית ונחואה ויכון פי ארתפאע חיטאנה י' טפחים או אוזיד ומסאחתה ד' טפחים על ד' טפחים. וכדלך אדא כאן כלי מת'ל צנרוק או כ'זאנה או בתיה או מרכב ארתפאע גואנב דלך אלכלי י' טפחים או אוזיד וקאעה ד' טפחים על ד' טפחים או אוזיד פאנה איצ'א רשות היחיד. פכל ואחד מן הדה אלמואצ'ע יסמי רשות היחיד לאנה עלי אלאגלב יכון מחיוז למלכיה שכץ והו יתסמי רשות היחיד לאחכאם אלשבת ולו אנה הפקר לרבים נאחיד אן יכון משתרבא לשותפין לאן אלאעתבאר פי אחכאם ד' [א 206א] רשויות השבת באלחדוד לא באלמלכיה.

ואמא אלכרמלית פהו מא כמל פיה שרוט רשות היחיד פי אלטול ואלערץ' ונקץ פי אלארתפאע מת'ל תל או סלע או חפיר או מוצ'ע מחיוז בארבע חיטאן יכון רחבו ד' טפחים על ד' טפחים וגבהו יתר מג' טפחים ופחות מי' טפחים אללהם אלא אן יכון עמודא קאימא פי ארץ' רשות הרבים גבהו תשעה טפחים מצומצמות פאנהם אגרוה פי אלפקה מגרי רשות הרבים הואיל ורבים מכתפין עליו ולים לאסתיפא אלפקה נקצד כל דכרנא דלך לילא יגלט בה ויטן אנה כרמלית. ואלמואצ'ע איצ'א אלתי יחיש בהא ת'לת' חיטאן פקט ואלגהה אלארבעה פצ'א לרשות הרבים ועלי אן ארתפאע תלך אלחיטאן י' טפחים או אוזיד ובינהא [א 206ב] ד' טפחים על ד' טפחים או אוזיד פתלך אלמואצ'ע כרמלית תסמי אד' ולים להא פי אלגהה אלארבעה חאיט ולא חאגו.

וכדלך אלבחר ואלאנהאר ואלארצ' אלמזדרעה ועלי אנהא לים פיהא זרע כמא תכון פי אלציף כל הדה תסמי כרמלית.

ואסמית כרמלית מכ'תצר כארמלית תשביה באלמראה אלארמלה אלתי הי לא בנת ולא דאת זוג כדלך הדה פארקת צפאת רשות הרבים ולם תכמל פיהא חדוד רשות היחיד.

ואמא מקום פטור פהו מוצ'ע מחיוז יכון טולה או ערצ'ה נאקצא ען ד' טפחים ועלי אן ארתפאעה י' טפחים או אוזיד כמא נקצת אלכרמלית ען חר רשות היחיד פי אלארתפאע ולם תנקץ פי אלערץ' ולא פי אלטול כדלך נקץ מקום פטור ען חר רשות היחיד פי אלטול ואלערץ' ואן כאן [א 207א] לם ינקץ פי אלארתפאע ולו כאן איצ'א נאקצא פי אלארתפאע מת'ל אן יכון ארתפאעה חמשה טפחים או אכת'ר או אקל אד ינקץ פי טולה או ערצ'ה ען ד' טפחים הו מקום פטור כאן ארתפאעה עשרה או פחות מי' אללהם אלא אן יכון ארתפאעה פחות משלשה פאנה חשוב כארץ' לאן כל פחות משלשה כלבוד דאמי.

ואויר רשות הרבים למעלה מי' טפחים מקום פטור הו איצ'א וכדלך אויר הכרמלית למעלה מי' טפחים אמא אויר רשות היחיד פהו כמוה לאן רשות היחיד עולה עד לרקיע כמא בינוא ז"ל.

ואסמית הדה אלמואצ'ע אלמשאר אליהא מקום פטור לאנה יגזו אלטלטול פי כל מנהא ומן כל מנהא לרשות הרבים או לרשות היחיד או לכרמלית או מן כל רשות מן אלרשויות אלת'לת' אליהא פאנה [א 207ב] לים פי אלנקל פיהא ולא מנהא ולא אליהא חיוב ולא אסור כמה סיבין.

ובערד תבין הדה אלאצול פי תחריד הדה אלרשויות אלארבע לא צ'רורה בחסב גרצנא לאסתיפ[א] גואיאת פקהיה קלילה אלאחתיאג' פי דלך פלנתבע מא בינאה בדכר אחכאם תצרף פי כל רשות מן הדה אלרשויות ומן בעצ'ה אלי בעץ'.

פנקול אן מן נקל שיא מן רשות היחיד לרשות הרבים או מן רשות הרבים לרשות היחיד חייב ודלך הו אלאב אלל"ט אלדי כלאמנא פיה ולכנה לא יתחייב עלי דלך אלא בארבעה שרוט אחדא אן ינקל שיא מסתקרא פי אחד אלשתי רשויות עלי מוצ'ע פיה ארבעה טפחים על ד' טפחים או אזור ויצ'עה או יקרהא פי אלרשות אלת'אניה על גבי מקום שיש בו ד' על ד' או אזור אמא אן אכד שיא מן הו אחד אלשתי רשויות כמן ראי [א 208א] סהמא עאברא פי הו רשות היחיד פכ'טפה מן הו רשות היחיד קבל אן יסתקר פי ארצ'הא או על גבי מקום שיש בו ארבעה פיהא ואכרג'ה לרשות הרבים פהו פטור אד ולם יכון דלך אלסחם מסתקרא פי רשות היחיד וכדלך לו כאן ותד דקיק מסמרא פי רשות היחיד ועליה אניה והו למעלה משלשה טפחים לאנה אן כאן גבהו פחות משלשה פהו כארץ וכאן תלך אלאניה מסתקרה עלי אלארץ כל ארא כאנת אלאניה אלתי עלי דלך אלותד למעלה מג' טפחים ואכרג'ה תלך אלאניה ונקלהא מן עלי דלך אלותד לרשות הרבים פטור ועלי אנה וצ'עה פי רשות הרבים על גבי מקום שיש בו ד' לאנה לם יכן מסתקרא פי רשות היחיד על גבי מקום שיש בו ד'. וכדלך מן אכד שיא מסתקרא פי ארץ' רשות היחיד או על גבי מקום שיש בו ד' [א 208ב] וארכנה לרשות הרבים ווצ'עה ת'ם עלי ותד כמה מתלנא או עבר בה עבורא פי רשות הרבים ודכל בה לרשות יחיד אכרי או עאד בה לרשות היחיד אלאולי פהו פטור, ובשרט אן לא יקף בדלך אלשי פי רשות הרבים, לאנה אן וקף בה פקד אקרה פי רשות הרבים לאן יד אלאנסאן חשובה פי הדא אלפקה כמקום שיש בו ד' על ד' לאנהא תחמל אכת'ר מן סעתהא ותחמל עלי אלאכת'ר מא יחמלה מקום שיש בו ד' על ד' ובאלאחרי ואלאגדר גמלה גסם אלאנסאן ולדלך מתי וקף אלאנסאן בשי אכרג'ה מן רשות היחיד ברשות הרבים או פי רשות היחיד בשי נקלה מן רשות הרבים פהו חייב. וכדלך אן וצ'עה עלי גסם צאחבה אלואקף תם או עלי ידה פהו חייב.

ומן הנא תפרעת אקסאם יציאות [א 209א] השבת אלמסמורה פי אול מסכת שבת. ומא אנבגי עליהא ילום פי פקהא ממא לא נמיל נחן באיראדה בעד מא ד'כרנאה מן אצולה. פחצל אן כל טלטול פיה חיוב שרטה מא בינהא.

ואלשרט אלת'אני אן יכון דלך אלשי אלמנקול נקל בגמלתה לא בעצ'ה מת'אל דלך אן יכון נקל כשבה מסתקרה בגמלתהא פי רשות הרבים אלי רשות היחיד לא יתחייב אלא ארא נקל תלך אלכשבה בגמלתהא אלי רשות היחיד לא אן ינקל בעצ'הא לרשות היחיד ויתרך בקיתהא פי רשות הרבים הדא אן כאן אלשי אלמנקול גסמא ואחדא מתצלא אמא אן כאן אלשי אלמנקול אנסאמא מנפצלה פמד ינקל מן תלך אלאנסאם בעצ'הא ויכון פיה אלשיעור אלמחרוד חייב.

ואלשרט אלת'אלת' אן יכון אלשי אלמנקול דבר המועיל מת'ל אן יכרג' מן אלכבו או אללחם שיעור גרונרת או אויד לא אן יכרג מן אחדהמא קדר [א 209ב] אלחמצה או אלפולה ונחו דלך ושיעור דבר פי שי שי ממא יכרג' מלכ'צא פי אלחיבור.

ואלשרט אלראבע אן יכון נקלאן אלשי אלדי נקל מן אחד אלשתי רשויות אלי אלכבר נקל כמא שאן אכת'ר אלנאם אן נקלון דלך אלשי אן שכץ ואחד יקדר ינקלה כע.. חטב צגיר פבאן ינקלה שכץ ואחד לא שכץ[אן] ואן כאן חמלא לא ימכן אן ינקלה אלא את'נאן פאדא נקלה את'נאן שניהם חייבים והדא הו אלדי יסמונה הוציא כדרך המוציאין אמא אדא נקל פרד שכץ מפתאחא צגירא עלי כתפה או ערצא כתאנא רפיא עלי ראסה או חמל קפה באסנאנה או קל.. פי מרפקה באן ג'מע דראעה ועצ'דה עליה ונקל פאנה לא יקע חיוב פי שי מן הדה אלצור ונחוהא לאן פי דלך ג'מיעה הוציא שלא כדרך המוציאין. ואלאצל אלדי יחר[ם] פי דלך הו ת'קל אלשי אלמנקול וקוה אלשכץ אלדי ינקלה ועאדה אכת'ר אלנאם פי דלך אלמוצ'ע [ב ע"א] פי נקלאן מת'לה. (ע"כ).

ואעלם²¹ אן מן נקל שי פי רשות הרבים מן בעצ'הא ובעץ' וכאן בין אלמוצ'ע אלמנקול מנה ואלמנקול אליה אכת'ר מן תרביע ד' אמות על ד' אמות פאנה חייב איצ'א. וסנויד דלך ביאנא הדה ... אלפקה פי הדה אלבא מן אלמלאכות.

[א 49ב] (חאשיה מן אלכפאיה פי פצל אלשבת). ואעלם אן אלכרמלית חכמהא מן התורה כרשות היחיד וכרשות הרבים לקולא, לאן רשות היחיד יגוז אלמלטול פיהא גמיעהא דבר תורה ולו כאנת מן אלכבר כנינוה, ורשות הרבים לא יגוז אלמלטול פיהא פי אכת'ר מן ארבע אדרע דבר תורה, נקל פי תפסיר אלנץ אלקאיל שבו איש תחתיו, ולא יגוז אלמלטול מן רשות היחיד לרשות הרבים ולא מן רשות הרבים לרשות היחיד דבר תורה, ולדלך הו חייב מתי נקל מן אחדהמא אלי אלכברי כמא בינא. פאלכרמלית אד וליסת הי [א 50א] רשות הרבים לא ימתנע אלמלטול פיהא גמיעהא דבר תורה ולא ימנע אן ינקל מנה לרשות היחיד ולא מן רשות היחיד אליהא לאנהא ליסת הי רשות הרבים ולא יחרם איצ'א דבר תורה אן ינקל מנהא לרשות הרבים ולא מן רשות הרבים אליהא לאנהא ליסת הי²² רשות היחיד לכנה למא כאנת אלכרמלית פצ'א מתסעא ואלרבים מתצרפין פיהא עלי אלאכת'ר חרמו אלחכמים ז"ל אן ינקל פיהא פי אכת'ר מן ארבעה אדרע ולא מנהא אלי רשות היחיד ולא מן רשות היחיד אליהא למשאבהתהא ברשות הרבים. ולמשאבהתהא איצ'א רשות היחיד בנחו מא לאן צאחב אלציעה אלמאזרעה ונחוהא מן אלכרמלית ימנע מן ידכל ארצ'ה כמא ימנע צאחב אלבית אלדי הו רשות היחיד [ב ע"ב] מן ידכל ביתה למא כאנת משאבהה לרשות היחיד בהדא אלמעני ובגירה איצ'א חרמו אלנקל מנהא לרשות הרבים ומן רשות הרבים אליהא. לכן דלך אסור מדבריהם מת'ל כל שבות דדבריהם.

[א 50ב] (חאשיה באקי אלגרץ' מן כלאם רבי' אברהם בן הגאון זצ"ל). ומקום פטור לט'הור מענאה ולא מן אלגלט פיה²³ לאנה בין אלפרק מן רשות הרבים ומן רשות היחיד

21 פיסקה זו נמצאת רק בב.

22 רשות הרבים ... הי' כ"ה בב. בא נשמט מפני הדומות.

23 ולא מן אלגלט פיה' ב: וליס פיה שיא יוגם אלגלט ...

אבקוה עלי דבר תורה פי אנה יגוז אלטלטול פי נפסה ולו כאן טולה מא כאן ואלנקל מנה לרשות הרבים ומן רשות הרבים אליה ומנה לרשות היחיד ומן רשות היחיד אליה.

פקד תלכץ לך אלחכם פי הדה אלארבע רשויות ודלך אן רשות היחיד ומקום פטור יגוז אלטלטול [א 51א] פיהמא ולו כאנא מא כאנא. ואלכרמלית ורשות הרבים לא יגוז אלטלטול פי כל ואחדה מנהמא אלא פי טי ארבע אמות פקט. ורשות הרבים ורשות היחיד והכרמלית כל ואחדה מן הדה אלשלש אלרשויות לא יגוז אלנקלאן מן ואחדה מנהא [אלי] אלאכרי. ומקום פטור יגוז אלנקלאן מנה לכל רשות מן אלרשויות ולדלך אסמי מקום פטור לאנה מבאח פיה אלמצרף ומנה ואליה. וקד תלכץ לך מא חרמנא מדברי תורה ומא חרמנא מדברי סופרים, ודלך אן רשות הרבים ורשות היחיד יחרם אלנקלאן מן ואחדה מנהמא ללאכרי דבר תורה, ורשות היחיד והכרמלית או רשות הרבים והכרמלית יחרם אלנקלאן מן אחדהמא ללאכרי מדברי סופרים, ורשות הרבים יחרם אלטלטול פיהא ביותר מד' אמות דבר תורה, והכרמלית יחרם אלנקלאן פיהא ביתר מד' אמות מדברי סופרים, (ע"ב).

[א 193א] ויגב אן תעלם אן מן אסבת פי רשות הרבים אן כאן פי כימה או כ"ץ או גדאר יחית בה ולו כאן דלך אלגדאר מן אואני כמחאיר אלג'מאל ובראד'ע אלחמיר וסרוג' אלכ'יל אדא עבית בעצ'הא עלי בעץ' נאהיך אן יכון אלג'דאר מן אלואח כשב ונחואה מתי חוט עליה מחיצה תחית בה מן ארבע ג'האת ופי עלי תלך אלמחיצה י' טפחים פמא זאד ובין תלך אלמחיצות ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או אויד פאנה יגוז לה אלמצרף פי דאכל תלך אלמחיצה לאן בינהא נעשה רשות היחיד נעם ולו כאנת תלך אלמחיצה מן עידאן קצב ונחואה והי [א 193ב] מתקארבה בעצ'הא לבעץ' בפחות משלשה טפחים רשות היחיד הי לאן כל פחות מג' כלבוד דאמי וכדלך לו אדאר בה חבאל עלי קואים ובין כל חבל וחבל פחות משלשה טפחים ובין אלחבל אלאכיר מנהא ובין אלארץ' עשרה טפחים או אכת'ר פאן בין תלך אלחבאל נעשה רשות היחיד. ויגוז אלמצרף פי מא בינהא.

ויגב אן תעלם אן כל מוצ'ע כמלת פיה שרוט רשות היחיד יגוז אלטלטול פיה דבר תורה ולו כאן מן אלכבר פי אי חיז כאן.

[א 194א] (חאשיה אלכפאיה). ומן כאן מסבתא פי וסט אלבריה ונחואה מן רשות הרבים ולא שי קאים יחית בה לא יגוז לה אלמצרף ואלנקל ואלשיל ואלחט אלא בתוך ארבע אמות שלו אלתי טולהא מן מרפקה ואלי ראם אלאצבע אלוסמי מן ידה ארבע אמות טולא וארבע אמות ערצא לה אן יטלטל גמיע הדא אלמרבע אלדי הדא קדרה, ומתי נקל ביתר מארבע אמות ברשות הרבים חייב.

תרגום

והאב השלושים ותשע והוא ההעברה ממקום מוגדר, מסוים, למקום שאינו מוגדר, כללי²⁴, או ממקום שאינו מוגדר למוגדר.²⁵ והרשויות בהלכה בעיקר זה יחלקו לארבעה חלקים. האחד רשות הרבים והשני רשות היחיד והשלישי ברמלית והרביעי מקום פטור.

24 מבואר בדברי רבינו שגדר הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים הוא שרשות היחיד מוגדרת ומסויימת, ורשות הרבים אינה מוגדרת וכללית, ולא שרה"י מיוחדת ליחיד ורה"ר מיועדת לרבים. ובהמשך יבואר ביתר ביאור שרשות היחיד עניינה הגבלת השימושים ורשות הרבים עניינה העדר הגבלת השימושים.

25 מבואר דרך הוצאה מרל"ר היא אב, אבל העברה תולדה, וכמו שכתב במגיד משנה פ"ב ה"ט. ועיי' רמב"ם

ורשות הרבים היא המדבריות והיערות והשווקים²⁶ והדרכים המפולשים להם. ומתנאי רשות הרבים שיהיה רוחבה שש עשרה אמות או יותר, ושתהיה גלויה למרחב²⁷, לא מקורה. ולכן כל רחוב ודרך שרחבם פחות משש עשרה אמות ואפילו באצבע, או שהם מקורים ואפילו היה רחבם כפי שהיה, אינם רשות הרבים, ואף על פי שהם מפולשים למדבר או כיוצא בו מרשויות הרבים.²⁸

ומה שנקראו רשויות אלו רשויות הרבים, משמעותו גלויה, לפי שהתשמיש בהן משותף לכל אחד, ואין בהן קנין ולא תשמיש לאחד זולת אחד.²⁹

ורשות היחיד הרי היא כל מקום מוגדר שארכו ד' טפחים או יותר ורחבו ד' טפחים או יותר ורומו י' טפחים או יותר. ואם חסר מהשיעור הנזכר באורך או ברוחב או בגובה, אינו נקרא רשות היחיד במשמעות הלכות השבת דרך משל³⁰, ואפילו היה ארכו מאה אמות ורומו מאה אמות ורחבו פחות מד' טפחים במשהו הרי אינו רשות היחיד, וכן אפילו היה ארכו מאה אמה ורחבו מאה אמה ורומו פחות מ' טפחים ואפילו בדבר מועט המשווער³¹, הרי אינו רשות היחיד.

ומה שאמרנו רומו י' טפחים הוא בשלשה אופנים.³² האחד, שהיה המקום חריץ בעומק הארץ, אורך תחתיתו ד' טפחים ורחבו ד' טפחים ועמקו י' טפחים, ר"ל שהיה מתחתית חריץ זה ועד קצהו השווה לקרקע המתחברת שיעורו י' טפחים. והגובה הוא כאמור ואף על פי ששפל הוא ביחס לקרקע המתחברת³³ הרי הוא גבוה ביחס לתחתית החריץ אשר הוא רשות היחיד. והשני שהיה המקום עליון גלוי על הארץ, כסלע הנמצא ברשות הרבים או תל או

שם ה"ח שמנה גם העברה יחד עם הוצאה ורק בה"י מנה התולדות, ויש שדייקו מכך בדעתו דהעברה נמי היא אב, אבל רבינו השמיט כל דברי הרמב"ם בה"ח לעניין העברה וכמו שיבואר להלן לענין העברה מתחילת ארבע לסוף ארבע.

26 כלשון הרמב"ם פ"ד ה"א וכמהדו"ב שכתב שווקים תחת שדות. ושיטת הרמב"ם בזה מחודשת שגם מדברות ויערות הו"ר אף שאין בהם הילוך ס"ר ואינן מיועדות להילוך הרבים, וכבר עמדו האחרונים שלדעתו גדר רה"ר אינו שהיא מיועדת להילוך רבים אלא שהרבים יכולים להשתמש שם בלי שום מונע, והדברים מפורשים בדברי רבינו להלן.

27 מבואר בגדר חסרון מקורה אינו משום האפולולית הממעטת התשמיש, אלא שאינו גלוי למרחב, ועיין. 28 מפורש דגם במפולשים לרה"ר בעינין רוחב ט"ז אמה, ולא כדעת ר"י והרא"ש עירובין ו: דבמפולש לרה"ר א"צ ט"ז אמה, עיי' בזה בב"י סי' שמה ס"ח-ט, וכבר כתב במרכה"מ פ"ד ה"ו דלדעת הרמב"ם בגדר רה"ר דכל מקום המופקר לכל העולם שרחבו ט"ז אמה חשיב רה"ר, ולא תלי כלל בבקיעת רבים, א"כ לא שייך לחלק בין אורכו לאורך רה"ר או לא.

29 בדברי רבינו כאן מבואר גדר רשות הרבים ושמו, שאין לאחד קנין שמכוחו יכול למנוע תשמיש האחרים. ולהלן בביאור שם רה"י יבאר שלענין שבת אין סוף דבר תלוי בבעלות אלא בתשמישים, ודבריו שם עולים גם לכאן.

30 לאפוקי דיני קניינים וכדלעיל, וכן דיני טומאה וכמשניות דטהרות פ"ו.

31 נראה הכוונה בזה דאם נתמעט במשהו שאינו נראה לעין אינו חשוב פחות מ"ט, אלא בעינין מיעוט המשווער וניכר.

32 מבואר ששלושה אופנים שונים הם לרשות היחיד, בחרין שבעומק, בתל שבגובה ובמחיצה המקפת מקום שגובהו שווה לקרקע עולם. ומקורו ברמב"ם פ"ד ה"א שמנה שלושת האופנים, ויסודו בסוגיית גידוד חמשה ומחיצה חמשה, דפליגי אם אפשר לצרף שיעור י"ט מב' מיני רה"י, או שמא בעינין כולו במחיצה או כולו בגידוד (עירובין צג ע"ב).

33 ממה שהוקשה לו היכן נמצא גובה י"ט בחרין, מבואר דבעינין גובה י"ט דווקא ולא סגי בהבדלה מרה"ר בשיעור י"ט בגובה או בעומק, ושלל כדעת הגר"ח בדעת הרמב"ן.

מצטב³⁴ בנזיה וכיוצא בה, והיה גובה סלע זה או התל או הבנין 'י' טפחים מהארץ, ושטחו ד' טפחים על ד' טפחים. והשלישי שהיה המקום שווה לשטח הארץ ומוגדר בארבע מחיצות המקיפים אותו, כבתים והדירים והאוצרות והחנויות וכיוצא בהן, ויש בגובה מחיצותיהם 'י' טפחים או יותר, ושטחם ד' טפחים על ד' טפחים. וכן כשיש כלי כגון תיבה או מגדל או חבית³⁵ או ספינה, גובה דפנות הכלי הזה 'י' טפחים או יותר ותחתיתו ד' טפחים על ד' טפחים או יותר, הרי גם הוא רשות היחיד. וכל אחד מרשויות אלו נקרא רשות היחיד לפי שעל הרוב יהיה מוגדר לבעלות יחיד, והוא נקרא רשות היחיד למשפטי השבת ואפילו אם הוא הפקר לרבים וכל שכן אם היה משותף לשותפין, לפי שהחשיבות במשפטי ד' רשויות לגבולות ולא לבעלות.³⁶

והכרמלית היא מה שנשלמו בה תנאי רשות היחיד באורך ורוחב ונחסר בגובה³⁷, כגון תל או סלע או חריץ או מקום מוגדר בארבע מחיצות שהיה רחבו ד' טפחים על ד' טפחים וגבהו יתר מג' טפחים ופחות מ' טפחים, אלא אם כן היה עמוד עומד בקרקע רשות הרבים גבהו תשעה טפחים מצומצמות³⁸, שהם עשאוה בדיני רשות הרבים הואיל ורבים מכתפין עליו. ואין כוונתנו להשלמת ההלכות אלא זכרנו זאת כדי שלא יטעה בו ויחשוב שהוא כרמלית.

וגם הרשויות אשר מוקפות ג' מחיצות בלבד והרוח הרביעית פרוצה לרשות הרבים³⁹, אף על פי שגובה מחיצות אלו 'י' טפחים או יותר⁴⁰ וביניהן ד' טפחים על ד' טפחים או יותר, הרי רשויות אלו נקראות כרמלית הואיל ואין להן ברוח הרביעית מחיצה ולא חייץ.⁴¹

34 המצטבה היא שם לעמוד או דוכן שלפעמים יש בו מדרגות ולפעמים אין, וא"א להוכיח מכאן דין גובה 'י' שיש לו מדרגות.

35 הרמב"ם (פי"ד ה"ב) מנה שלשה כלים, ספינה, מגדל של עץ וכוורת. ורבינו החליף הכוורת העגולה לחבית עגולה. וטעמו של הרמב"ם משום דבכוורת איירינן בדף ח ע"א, ורבינו החליף לחבית, דדווקא התם דמיירי בזורקה באויר בעינן לכוורת קלה, שהחבית אינה נזרקת, אבל הכא דמיירי בעיקר דין הכלי המונח שנידון כרה"י, עדיף לדבר בחבית השכיחה.

36 בדברי רבינו כאן מבואר גדר רשות היחיד ושמו, שיש לאחד קנין ובעלות שמכוחו הוא מונע תשמיש האחרים, אלא שסוף דבר אין תלוי בבעלות אלא במחיצות שמכוחן נמנע תשמיש הרבים. וראה לעיל בגדר רה"ר ולהלן בגדר כרמלית על פי זה. וכן כתב בבית מאיר (סי' שמה למג"א ס"ק יד) דרשות היחיד בעיא תשמיש יחיד, ולכן ים אינו רה"י גם כשיש לו מחיצות המתלקטות 'י' טפחים מתוך ארבע.

37 ראה להלן דמשמע דתנאי כרמלית הוא שלא תהיה גבוהה 'י', ונתבאר שם המקור מדברי הרמב"ם.

38 כדעת הרמב"ם פי"ד ה"י דבעינן מצומצמות, ולא כראשונים הסוברים דה"ה ליותר מט' עד 'י'.

39 מלשון רבינו היה נראה לכא"ר דרק בפרוצה לרה"ר הוי כרמלית, אבל בפרוצה לכרמלית סגי בג' מחיצות לאשוויי רה"י ואינה כרמלית, וכחילוק שהביא המגיד משנה פי"ז ה"ט, והיא דעת הט"ז סי' שסג סק"א בדעת רש"י. אך נראה שהכוונה דבפרוץ לכרמלית והמחיצה יותר מ'י' לא יהיה כרמלית אלא מקום פטור, כיון דאין כרמלית ביותר מ'י', וכמו שיתבאר להלן.

40 מבואר דגם ביותר מ'י' טפחים הוי כרמלית כשהמקום מוקף בג' מחיצות, ולכאורה הוא לא כמו שפירש הגרא"ז בהערותיו לפירוש הרמב"ם לתלמוד בדעת הרמב"ם שם, דבגבוה מ'י' לא הוי כרמלית כיון שאינה תופסת אלא עד עשרה. אך באמת דברי הרמב"ם שם הם רק בפרוץ לכרמלית, ולא בפרוץ לרשות הרבים, והטעם שהוא כרמלית ולא רשות היחיד אינו משום הפרצה אלא משום שמחיצותיו אינן גבוהות אלא עשר ולא יותר מעשר, וכמו שכתבו רבינו פרציה, וספר הנר בשם קצת פירושים, ורבי יוסף ראש הסדר, אבל בפרוץ לרשות הרבים שהוא כרמלית מפני שהרבים דורסים בתוכו, גם מחיצות יותר מעשר אינן מועילות להוציאו מדין כרמלית, וכדברי רבינו כאן.

41 במקור הערבי כתב 'חאגז', והוא שם לדבר החוצץ. ונראה שהכוונה בזה ללחי, וכוונתו דמה דמהני הכא בדאורייתא הוא משום שהוא תחילת מחיצה. ועיין רמב"ם פי"ז ה"ט, וחזון יחזקאל שבת ז: ד"ה ולפי.

וכן הים והנהרות והקרקע הזורעה ואף על פי שאין בה זרע כמו שתהיה בקיץ, כל אלו נקראים כרמלית.

והשם כרמלית קיצור 'כארמלית', לדמותה באשה אלמנה אשר היא לא ילדה ולא אשת איש, כך זו נבדלת מתואר רשות הרבים ולא נשלמו בה גבולות רשות היחיד.⁴²

ומקום פטור הוא רשות מוגדרת שארכה או רחבה פחות מד' טפחים, ואף על פי שגבהה י' טפחים או יותר. כשם שחסרה הכרמלית מגבול רשות היחיד בגובה⁴³ ואינה חסרה ברוחב ולא באורך, כך חסר מקום פטור מגבול רשות היחיד באורך והרוחב ואף על פי שאינו חסר בגובה. וגם אם היה חסר בגובה כגון שהיה גבוה חמשה טפחים או יותר או פחות, כל שחסר בארכו או ברוחבו מד' טפחים הוא מקום פטור, בין אם גבהו עשרה או פחות מעשרה. אלא אם כן היה גבהו פחות משלשה, שאז הוא חשוב כארץ לפי שכל פחות משלשה כלבוד דאמי.⁴⁴

ואויר רשות הרבים למעלה מי' טפחים מקום פטור הוא גם כן, וכן אויר הכרמלית למעלה מי' טפחים. אבל אויר רשות היחיד הרי הוא כמות לפי שרשות היחיד עולה עד לרקיע כמו שביארוהו ז"ל.

ונקראת רשות זו הנוכרת לעיל מקום פטור, לפי שמותר הטלמול בכולה, ומכולה לרשות הרבים או לרשות היחיד או לכרמלית, או מכל רשות משלושת הרשויות הללו אליה, והרי אין בהעברה בה ולא ממנה ולא אליה חיוב ולא אסור⁴⁵ כמו שיתבאר.

ואחר שנתבארו העיקרים הללו בגבולות ארבעת הרשויות הללו, אין צורך לפי כוונתנו להשלים בזה חלקי הלכותיהן הקטנות שאינן שכיחות, והרי נמשך במה שביארנו בהזכרת דיני התשמיש בכל רשות מהרשויות האלו ומחלקן אל חלקן.

ונאמר, שמי שהעביר דבר מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד, חייב, וזהו האב הל"ט אשר אנו עוסקים בו. ואמנם לא יתחייב על כך אלא בארבעה תנאים.

42 כדברי הרמב"ם בפיה"מ ריש מכילתין, בשינוי אחד, שהרמב"ם כתב שאינה בתולה ורבינו כתב שאינה ילדה.

43 נראה כדברי הרמב"ם (פי"ד ה"ד) דתנאי כרמלית שאין תופשת עד עשרה, כדאמרינן בדף ז., ומפרש הרמב"ם לא כרש"י שפירשה על אויר כרמלית, אלא שהגבוה יותר מי' אינו יכול להיות כרמלית, וכשם ששיעור רוחב ד' הוא מתנאי מקום פטור ולא משום שהרחב ד' נעשה ממילא רה"י, ונפ"מ לגג ואיצטבא ומק"פ הסמוך לכרמלית שלדעת הרמב"ם אין להם דין כרמלית כיון שהם גבוהים מעשרה טפחים. וא"ש עם מה שהוכיח הגר"א (ס' שמה סט"ז, ס' שנג ס"ב וס"ג) מדברי הרמב"ם פט"ו ה"ד שזיו אפילו רחב ד' אם גבוה י' אינו כרמלית ומותר להכניס ממנו לבית.

44 במקור דין זה בדף ח. אמר עולא טעם אחר, דדרסי לה רביס. ומקור טעמא דלבוד בדף צז. דנו"נ תחילה על פי טעמא דרב חסדא דא"א לרה"ר להתלקט במלקט ורהיטני, ופריך עלה, ומסיק דטעמא משום לבוד. ובסוגיית היזמי והיגי בדף ז. מבואר מדברי חייא בר רב ואביי ורבא דלית להו טעמא דלבוד, דא"כ אין לחלק בין הדריסות, ובדעת רב אשי דמסיק דאפילו צואה הריא רה"ר נקט רבינו ירוחם דטעמיה משום לבוד, והרשב"א בעצה"ק נקט ב' הטעמים, דלבוד ודרדסי ביה. ובקהלת יעקב מקארלין ז. כתב דדעת רב אשי בדף ז. כמסקנא בדף צז. דהכל תלוי בלבוד. ולא העיר מדף ח. ובחזון יחזקאל כתב דסוגיא דדף ח. כס"ד דדף צז. וכעת מצאנו מפורש כן בדברי רבינו, דלפי האמת גם בדף ח. אין הטעם אלא משום לבוד. וכן משמע בב"י ס' שמה ד"ה וכל דברי, ומשנ"ב שם ס"ק כח.

45 הוסיף רבינו 'ולא אסור' לברר הטעם שרק מק"פ נקרא בשם זה ולא כרמלית. ולפ"ז צ"ל דשם זה הוא מדבריהם, אחר שאסרו הכרמלית.

האחד שיעביר דבר שהיה נח באחד משתי הרשויות על מקום שבו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יותר, וישים אותו או יניחו⁴⁶ ברשות השניה על גבי מקום שיש בו ד' על ד' או יותר. אבל אם לקח דבר מאויר אחת משתי הרשויות, כמי שרואה חץ עובר באויר רשות היחיד⁴⁷ וחטפו מאויר רשות היחיד קודם שינוח בקרקעיתה או על גבי מקום שיש בו ארבעה בה, והוציאו לרשות הרבים, הרי הוא פטור, שכן לא היה חץ זה נח ברשות היחיד. וכן אפילו היה עמוד צר קבוע ברשות היחיד ועליו כלי והוא למעלה משלשה טפחים, לפי שאם היה גבתו פחות משלשה הרי הוא כקרקע והיה כלי זה נח על הקרקע, אבל אם היה הכלי אשר על עמוד זה למעלה משלשה טפחים והוציא כלי זה והעבירו מעמוד זה לרשות הרבים, פטור, ואף על פי ששם אותו ברשות הרבים על גבי מקום שיש בו ד', לפי שהוא לא היה נח ברשות היחיד על גבי מקום שיש בו ד'.⁴⁸ וכן מי שלקח דבר שהיה מונח בקרקע רשות היחיד או על גבי מקום שיש בו ד' והוציאו לרשות הרבים ושם אותו שם על עמוד כמו שהוכרנו, או העבירו דרך רשות הרבים והכניסו לרשות היחיד אחרת או החזירו לרשות היחיד הראשונה, הרי הוא פטור, ובתנאי שלא יעמוד עם דבר זה ברשות הרבים, לפי שאם עמד עמו הרי כבר הניחו ברשות הרבים, לפי שיד האדם חשובה בהלכה זו כמקום שיש בו ד' על ד', לפי שהיא נושאת הרבה יותר מרחבה, ונושאת בדרך כלל מה שנושא מקום שיש בו ד' על ד'.⁴⁹ כל שכן וקל וחומר כל גוף האדם⁵⁰, ולכן כאשר עמד אדם עם הדבר שהוציאו מרשות היחיד ברשות הרבים, או ברשות היחיד עם דבר שהעבירו מרשות הרבים, הרי הוא חייב.⁵¹ וכן אם שם אותו על גופו של חבירו העומד שם או על ידו, הרי הוא חייב.

ומאלו מסתעפים חלקי יציאות השבת הכתובים בתחילת מסכת שבת. ומי שצריך להן יודקק להן בהלכותיהן לפי שאנחנו לא נאריך בכתיבתן אחרי מה שהוכרנו מעיקריהן. והסיכום שכל מלמול שיש בו חיוב תנאו מה שביארנו.

והתנאי השני שיהיה דבר זה שמעבירים אותו מועבר בשלמותו ולא חלקו, דוגמא לדבר, שהיה מעביר קורה המונחת כולה ברשות הרבים לרשות היחיד, לא יתחייב אלא אם כן העביר קורה זו כולה לרשות היחיד, לא כשהעביר מקצתה לרשות היחיד והשאיר מקצתה

46 הוסיף רבינו לענין הנחה ישים אותו מלבד 'או יניחו', משום שבהנחה א"צ כ"כ מקום ד' כמו בעקירה, ונפ"מ בכמה עניינים, אחד מהם יתבאר להלן בסמוך.

47 ממה שביאר הטעם בחץ דלא הויה עקירה משום דאינו נח, וכמו בדין עקירה ממקום ד', מבואר דאין חסרון בעצם מה שנע. והוא כדעת אביו פי"ג ה"ד גבי גומא דבעקירה ממים אין החסרון אלא משום דאינם מקום ד', ולא כרמב"ן ורשב"א ה: שנקטו הטעם משום דנייד.

48 לענין הנחה בעמוד כזה העומד ברה"י ועליו טרסקל שאין בו ד', פסק הרמב"ם פי"ד הי"ז דחייב, וכו"י מיגאש, משום דביתא כמאן דמליא. וכדי שלא יסתרו הדברים, צריך לחלק בין עקירה להנחה, וכמו שנתבאר דבהנחה סגי במה ששם וא"צ מנוחה, ולזה סגי גם בביתא כמאן דמליא, אבל בעקירה צריך שתהיה ממקום מנוחה, ולזה צריך רוחב דע"ד דווקא ולא סגי בביתא כמאן דמליא.

49 זהו ביאור רחב לדברי הרמב"ם בפיה"מ דטעמא דידו חשובה כדע"ד מפני שיש בה תכונת הקיבוץ. 50 הדברים מוכרחים לפי האמור דטעמא דידו משום תכונת הקיבוץ, וא"כ כ"ש לכתיפו שמניחים עליו דברים רחבים יותר. וכן מוכח בתוס' רי"ד קב. דכתיפו כדע"ד. וכן נזכר בתוס' ג. ד"ה מאי דעל כתפו חייב, אף שבדף קב. נקטו דכפיו לא חשיב מקום ד', והטעם מבואר לדברי רבינו, שיד וכתף מחזיקים בהם דברים רחבים שבד"כ מניחים אותם ע"ג מקום ד', משא"כ בפיו.

51 מבואר שגם בעוקר ועומד בענין להא דידו וגופו חשובים כמקום ד', ולא כאבי עזרי שנקט דבכה"ג חשוב כעוקר מהקרקע ומניח בה.

ברשות הרבים. במה דברים אמורים שהדבר המועבר הוא גוף אחד דבוק, אבל אם היה הדבר המועבר גופים נפרדים, מיד שהעביר מגופים אלו מקצתם ויש בהם השיעור הקצוב, חייב.

והתנאי השלישי שיהיה הדבר המועבר דבר המועיל, כגון שיוציא מהלחם או הבשר שיעור גרונגרת או יותר, לא שיוציא מאחד מהם שיעור הגרגיר או הפול וכיוצא בהן. ושיעור דבר בכל דבר ודבר ממה שמוציאים מסוכם ב"חיבור".

והתנאי הרביעי שתהיה העברת הדבר אשר יועבר מאחת משתי הרשויות אל השניה, מועבר כפי שדרך רוב בני אדם לשאת דבר זה, אם איש אחד יכול לשאתו כגון קיסם קטן, הרי באם יעבירו איש אחד לא שניים. ואם אי אפשר לשאתו ולהעבירו אלא שנים, הרי שאם העבירוהו שניים שניהם חייבים.⁵² וזהו אשר יקראוהו הוציא בדרך המוציאין. אבל אם העביר איש אחד מפתח קטן על כתפו או דרך עראי⁵³ כתונת נשואה על ראשו או נשא סל בשניו או ... במרפקו, כשקירב אמתו וזרועו עליו ונשא⁵⁴, הרי שלא יחול חיוב באחד מאופנים אלו וכיוצא בהם, לפי שבאלו כולם הוציא שלא בדרך המוציאין. והעיקר אשר נאסר בזה הוא כווד הדבר המועבר וכוח האיש אשר יעבירו ומנהג רוב בני אדם באותו מקום בהעברת כיוצא בו.

ודע שמי שהעביר דבר ברשות הרבים מחלקו לחלק והיה בין המקום המועבר ממנו והמועבר אליו יותר⁵⁵ מריבוע ד' אמות על ד' אמות, הרי הוא חייב גם כן. ונוסיף ביאור דבר זה [בהמשך] ההלכה באב זה מהמלאכות.

ודע שהכרמלית משפטה מן התורה ברשות היחיד וברשות הרבים לקולא, לפי שרשות היחיד מותר הטלטול בכולה דבר תורה, ואפילו היתה גדולה כנינוה⁵⁶, ורשות הרבים אין מותר הטלטול בה ביותר מארבע אמות דבר תורה, ובאה המסורת בפירוש הכתוב האומר 'שבו איש תחתיו'⁵⁷, ואין מותר הטלטול מרשות היחיד לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לרשות היחיד דבר תורה, ולפיכך הוא חייב כשהעביר מאחת מהם אל השניה כאשר ביארנו. והכרמלית לפי שאינה רשות הרבים אין אסור הטלטול בכולה דבר תורה, ואין אסור להעביר ממנה לרשות היחיד ולא מרשות היחיד אליה, לפי שאינה רשות הרבים, וגם אין אסור דבר תורה להעביר ממנה לרשות הרבים ולא מרשות הרבים אליה לפי שאינה רשות היחיד. אלא שכיון שהכרמלית פרוצה רחבה והרבים משתמשים בה על דרך הרוב, אסרו

52 מבואר דטעם הפטור בשנים שעשאוהו בז"י וז"י הוא משום דהמלאכה שלא כדרכה, וכדנקט במצפה איתן צג. בדעת רש"י שם, ולא כמי שרצה לפרש אין זה אלא טעם לחלק בין ז"י וז"י לזא"י וזא"י והפטור אינו אלא משום 'בעשותה'.

53 הכוונה לאפוקי משא כבד שדרך לשאתו על הראש, וכמו שהרחיב הרמב"ם פ"ב הי"ד.

54 מפרש 'מרפקו' כרש"י צב. ולא כתוס' שם.

55 מבואר דהמעביר מתחילת ארבע לסוף ארבע אינו חייב, עד שיעביר יותר מריבוע ד'. ולכאוי הוא שלא כלשון הרמב"ם פ"ב ה"ח, וכדברי רבינו נראה מלשון הרמב"ם שם ה"ח, וכבר הערנו לעיל שרבינו השמיט כל ה"ח וענייניה.

56 כן דרך הרמב"ם בכמה מקומות להזכיר רה"י גדולה כנינוה (פיה"מ עירובין פ"ה ה"ח, שבת פכ"ז ה"ב).

57 גם כאן הזכיר רבינו רק הטלטול ביותר מד"א ורק קרא ד'אל יצא איש ממקומו', כרמב"ם פ"ב הט"ו, ולא הביא ה"ח.

החכמים ו"ל להעביר בה ביותר מארבע אמות, ולא ממנה לרשות היחיד ולא מרשות היחיד אליה, לפי שהיא דומה לרשות הרבים.⁵⁸ ולפי שהיא דומה גם כן לרשות היחיד בצד מה, לפי שבעל השדה הזורעה וכיוצא בה מן הכרמלית ימנע מלהיכנס לקרקעו כפי שימנע בעל הבית אשר הוא רשות היחיד להיכנס לביתו, ולפי שהיא דומה לרשות היחיד בענין זה ובזולתו גם כן,⁵⁹ אסרו ההעברה ממנה לרשות הרבים ומרשות הרבים אליה. אכן זה אסור מדבריהם כמו כל שבות דדבריהם.

ומקום פטור לפי שעניינו גלוי ואין בו טעות, לפי שההבדל מבואר בינו לרשות הרבים ולרשות היחיד, השאירוהו על דבר תורה בהיתר הטלטול בעצמו, ואפילו אם היה ארוך ככל שהיה, וההעברה ממנה לרשות הרבים ומרשות הרבים אליו וממנו לרשות היחיד ומרשות היחיד אליו.

ונסכם לך בקצרה המשפט בארבע רשויות אלו, וזה, שרשות היחיד ומקום פטור מותר הטלטול בהן ואפילו היו ככל שהיו, והכרמלית ורשות הרבים אין הטלטול מותר באחת מהן אלא בתוך ארבע אמות בלבד, ורשות הרבים ורשות היחיד והכרמלית כל אחת משלש הרשויות האלו אין מותר להעביר מאחת מהן אל האחרת. ומקום פטור מותר להעביר ממנו לכל רשות מן הרשויות ולכן נקרא מקום פטור לפי שמותר בו התשמיש וממנו ואילו. ונסכם לך בקצרה מה שנאסר עלינו מדברי תורה ומה נאסר עלינו מדברי סופרים, וזה שרשות הרבים ורשות היחיד אסורה ההעברה מאחת מהן אל האחרת דבר תורה, ורשות היחיד והכרמלית או רשות הרבים והכרמלית אסורה ההעברה מאחת מהן לאחרת מדברי סופרים, ורשות הרבים אסור הטלטול בה ביותר מד' אמות דבר תורה, והכרמלית אסורה ההעברה בה יותר מד' אמות מדברי סופרים.

וצריך שתדע שמי ששבת ברשות הרבים אם היה בה אוהל או צריף או גדר מקיף בה, ואפילו היה גדר זה מכלים, ככריות הגמלים ומרדעות החמורים ואוכפי הסוסים, כאשר קירבו אותם זה לזה, וכל שכן אם היה הגדר מלוחות עץ וכיוצא בהם, כאשר הקיף עליו מחיצה המקיפה אותו מארבע הרוחות ובגובה מחיצה זו עשרה טפחים או יותר ובין⁶⁰ אותן

58 מבואר דתקנת איסור טלטול בתוך הכרמלית ותקנת איסור הוצאה ממנה לרה"י ורה"ר תקנה אחת היא, ולא כפי שיש שדייקו מדברי הרמב"ם פ"ד הי"א והי"ג שחילקן לשתי הלכות, אלא כמוכח מלשון הרמב"ם בריש הי"ג שהוסיף 'כשם', לומר שתקנה אחת היא.

ומה שכתב רבינו שטעם גזירת כרמלית הוא משום דדמיא לרה"ר, בעל המאור כתב כן בדף ז. רק לענין קרן זוית שהיא כרמלית גמורה כיון שזהו טעם הגזירה בה. והריטב"א (ר"ה לב: ד"ה וברם) העתיק דברי הרמב"ן (ויקרא כג, כד) [ולפנינו ברמב"ן הוא בנוסח אחר] דטעם גזירת כרמלית הוא כדי שלא יהיה נמצא שהשבת כחול.

59 מבואר דגדר כרמלית ודמיונה לרה"ר אינו משום שאין לה תנאי רה"י במחיצות כרש"י (ו ע"א ד"ה אינן), אלא משום שהיא דומה לרה"ר במה שאפשר להשתמש בה בלי הגבלה, ואף כרמלית על דרך הרוכב אפשר להשתמש בה. ומה שהיא דומה לרה"ר אינו משום שאין דומה לדגלי מדבר וכרש"י (שם ד"ה ולא), אלא משום שיש בה מניעת תשמיש, בבקעה מפני בעליה המבקש למנוע מהרבים לילך בה, ובים וכיוצא"ב מטעמים אחרים, והיינו מפני שאין נח להלך בה. ובזה מבואר מה דקס"ד בדף ז ע"א דכרמלית מקורה אינה כרמלית, והיינו משום שקשה להשתמש בה וכתוס' ד"ה אילימא, וקמ"ל דהוי כרמלית משום דסגי במה שעל דרך הרוב משתמשים בכיוצ"ב [או דהתם כרמלית אחרת היא, שלא נשלמו לה תנאי רה"י, ואכמ"ל].

60 מבואר דבענין ד"ט בין המחיצות ואין המחיצות מצטרפות, והטעם מפני שצריך להשתמש בתוכן, וכמסקנת האחרונים, עיי' משנ"ב ס"י שמה סק"ג. והביא בשעה"צ סק"א מהחמד משה שדייק כן מפירוש המשניות

המחיצות ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יותר, מותר לו להשתמש בתוך אותה המחיצה, לפי שביניהן נעשה רשות היחיד גמורה. ואפילו אם היתה המחיצה מקנים מעץ וכיוצא בהן וקירב אותם זה לזה בפחות משלשה טפחים, רשות היחיד היא, לפי שכל פחות משלשה בלבד דאמי. וכן אם הקיף בה חבלים על כלונסאות ובין כל חבל וחבל פחות משלשה טפחים ובין החבל הגבוה מהם ובין הקרקע עשרה טפחים או יותר, הרי שבין החבלים נעשה רשות היחיד, ומותר להשתמש ביניהם.

וצריך שתדע שכל מקום שנשלמו בו תנאי רשות היחיד מותר הטלטול בו דבר תורה ואפילו היה גדול ככל שהיה מוגדר.⁶¹

ומי שהיתה שביתתו באמצע המדבר וכיוצא בו מרשות הרבים, ואין שום דבר עומד להקיף בו, אין מותר לו להשתמש ולהעביר ולעקור ולהניח אלא בתוך ארבע אמות שלו, אשר ארכן ממרפקו ועד ראש האצבע האמצעית מידו, ארבע אמות אורך וארבע אמות רוחב, ויכול לטלטל בכל המרובע אשר זהו שיעורו.⁶² ואם העביר ביתר מארבע אמות ברשות הרבים, חייב.



לרמב"ם ריש מכילתין שכתב 'והחלל ביניהם', ושיטת רבינו כשיטת אביו. ורבינו פרחיה ח. למד מדברי הרמב"ם בסוגיית כוורת שהמחיצות מצטרפות, אך יש לפרש דברי הרמב"ם שם באופן אחר, שגם לדעתו המחיצות נוספות על שיעור האלכסון, ובא רק ליישב הקושיה שהקשה למה לא דיבר אביו בשיעור החלל שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, וקושיה זו יישב באמרו ששיעור האלכסון הוא מעט יותר, ולעולם גם אחר שמוסיפים את היותר אין צריך ו' טפחים אלא בה' וד' חומשין סגי, והתוספת היא מחמת המחיצות שאינן מצטרפות.

61 אבל לעיל בשיירה לא כתב שאפשר לטלטל ככל שהיה מוגדר, שהרי אין שם היתר לטלטל אלא עד בית סאתים.

62 מבואר דמותר לכתחילה לטלטל עד האלכסון, וקשה שהרי ברמב"ם פ"ב הי"ט מפורש דמדרבנן אסור לטלטל באלכסון, וצ"ל כמוש"כ הגר"א דאם מברר לו הריבוע מותר גם מדרבנן לטלטל באלכסון, וכאן הרי מיירי בשובת מבעו"י ומברר ריבועו ולכן שרי אף לכתחילה לטלטל באלכסון.

רבי יוסף פיאמיטה זל"ה

רבה של אנקונא ומגדולי המקובלים באיטליה. כונה גם רבי יוסף להבה, (פיאמיטה באיטלקית משמעה להבה). חתנו היה רבי שמשון מורפורגו שאף מילא מקומו אחריו כרבה של אנקונא וחיבר שו"ת שמש צדקה. כיהן גם כראש ישיבה באנקונא, ומתלמידיו היו, רבי יצחק פאציפיקו רבה של וויניציא, רבי חיים וולטירה רב בפינאלי ועוד קהילות, רבי יחיאל ב"ר יעקב הכהן מרבני אנקונא, ורבי יעקב ישראל בן פורת מרבני פיזארו וסיניגאליה.

החיד"א בספריו מביא כמה פעמים מדרושו בכת"י וכן שמועות ממנו ומפליג בתארו, "הרב המקובל עיר וקדיש", "רב דפקיע שמה בדור שלפנינו", "הרב הכולל חסידא קדישא", "הרב החסיד המפורסם". בספר מתת אלקים לרי"ש סיניגאליה, בהערות למס' גיטין דף נה "ושמעתי משם הרב הגדול חסידא קדישא מרנא ורבנא מהר"י פיאמיטה ז"ל דהיה מפרש...". בספר אמונת חכמים לרבי אביעד שר שלום באזילה מזכירו לשבח בין מקובלי איטליה.

פסקים תשובות ושמועות ממנו נמצאים בספרי רבים מחכמי איטליה. בקונטרס 'ראשית בכורי קציר' פירארה תע"ה, נדפסה הסכמתו לתשובתו של החכם רבי יעקב אולמו בענין נשיאת כפיים בנעילה. בספרים 'ויחי ויתן' 'ויחי עוד' ו'יחיו דגן' לרי"ח ויטריבו מחכמי אנקונא מצוטט הרבה מנימוקיו ומדרושו בכ"י, וכן בספר פחד יצחק, שמש צדקה, שם עולם לרבי דניאל טירני פ' תולדות. ובספר יעקב לחק לרי"ש סיניגאליה לימוד ב מביא תקנתו לקרוא לצורבא דרבנן בתואר כבוד בעלותם לתורה.

בספר עיקרי הד"ט יו"ד סי' ו' "אני קריתי ושנתי מעשה מכתב ידו של הרב המפורסם ר"מ ור"מ עיר מולדתי הרר"י פיאמיטא זצ"ל בהסכמת הרבנים המפורסמים הרמ"ז והרב"ך בענין אווזות פטומות... וראיתי ג"כ כ"י של הרב דוד ציטוני שכתב שהיה דעתו להקל והודה בענותותו לדברי הגאונים הרי"ף ורמ"ז ורב"ך הנז' וסיים בלשון זה אבל מה אומר עוד אם נשרפו דברי בהכל פיהם של קדושים אשר בארץ המה וכו' ע"כ לשון של זהורית זצ"ל".

השאר אחריו ברכה הרבה ספרים ותשובות בכת"י. בספר נזיר שמשון לרי"ש סיניגאליה בהערות למס' קידושין "...וכן שמעתי מפי מגיד אמת דקרא מקרא בס' התשובות של דרושים כ"י מהרב המפורסם חסידא קדישא מרנא ורבנא מהר"י פיאמיטא זצוק"...". בספר תולדות בני ישראל באיטליה לר' יצחק רפאל אשכנזי רבה של אנקונא (קראקא תרס"א) "...והרב המופלג האלקי חסידא קדישא ופייטן מצויין כמוהר"ר יוסף נ' שלמה פיאמיטא, אשר הניח אחריו ברכה ס' תשובות יקרות הערך כ"י וכרך גדול עה"ת עפ"י סדר הפרשיות כ"י פירושים ודרשות מתוקות מדבש ונחמדות להשכיל...". רבי חנניה ניפי בהערותיו לתולדות גדולי ישראל באיטליה כותב כי ראה תשובה ממנו בכת"י בענין פריעת מסי הציבור, ונדפסה בספר שפת אמת לרבי מתתיה ניסים טירני. כן שרד פנקס אגרותיו ומתוכה מתברר עיסוקו בענייני פדיון שבויים ומלחמתו בשרידי השבתאים ובנחמיה חיון.

היה גדול בחכמת הפיוט והשיר. בשנת תס"ט הדפיסו חברת שומרים לבוקר דאנקונא, בווינציה את הספר "אור בקר" תפילות ובקשות עם תשבחות ופזמונים ממנו. ובראשו נדפס שיר לכבודו מאת רבי יצחק פאציפיקו. תפילות אלו נתקבלו בקרב קהילות איטליה ונדפסו שוב במחזורים ובספרי תפילות רבים, ומהם "סדר תיקון שובבים" ליוורנו ת"ק, "שבר במצרים" לרבי רפאל מילדולה, ליוורנו ת"ק"ב, "שבחי תודה" לרבי מלאכי הכהן בעל יד מלאכי, ליוורנו ת"ק"ד. גם חיבר הקדמה מליצית ושיר לספר כהונת אברהם על תהלים להחכם רבי אברהם בכ"ר שבתי הכהן מאזנטי, ויניציאה תע"ט. כמו"כ שרדה קינה שחיבר בשנת תנ"ח על פטירת הרמ"ז.

[illegible]

נפטר לב"ע ט' שבט תפ"א ונטמן בביה"ח באנקונא. חתנו ר"ש מורפורגו חיבר תפילה מיוחדת לאומרה על קברו בער"ה ועיו"כ.

כיום ידועים ג' כרכים מדרושי ששרדו בעצם כתי"ק. אחד מהם נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 830 ממנו הדפסנו בגליון קפה דרושים על התורה. וכעת אנו מדפיסים כמה גרסאות מדרושי לפסח ובסיפור יציאת מצרים. ועוד חזון למועד.

דרושים בעניני חג הפסח

לא תזבח על חמץ

לא תזבח על חמץ דם זבחי לא ילין חלב חגי ראשית בכורי וכו'. נראה לרמזו לד' דברים הצריכים לעשות איזה מצוה או איזה פעולה טובה הא' שלא יעשנה לכוונה שניה ולתועלת היצה"ר כמו שעושים כיצד אנשים שכל טובתם לפנים ולהשמיע בחוץ קולם, שניה לה שלא ישים לה זמן באומרו מחר נעשה ומרבה דברים בעשיית המצוה ודאי כי לא יחדל פשע, שלישית כשיעשנה יעשנה במבחר נכסיו ומבחר דעותיו שלא יאמר עליו כקין אלא כהבל שהביא מבכורות צאנו, רביעית שלמד עצמו בנערותו לעשותו כדי שתהא קלה בעיניו לעשותה בזקנותו ולא יפנק מנער עצמו שאחריתו יהיה מנון.

ולזה רמז קרא לא תזבח על חמץ דם זבחי לא תערב יצה"ר שהוא החמץ עם הזבח שהוא המצוה, ולא ילין חלב חגי עד בוקר שלא תאמר מחר אעשה, ראשית בכורי אדמתך שתעשה מצוה מן המבחר, לא תבשל גדי בחלב אמו שלא תפנק מנער בנך ותכשלו ותמיתנו בחלב אמו המיניקו תענוגים כד"א ובן כסיל תוגת אמו ודוק.

פסח מצה ומרור

(רשב"ג) [ר"ג] אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור וכו' (פסחים קמז). וקשה והלא הל"ל מרור פסח ומצה דהמרירות קדמה ללא ספק לאכילת הקרבן, וגל"ל שבאמת כשאדם בצרה ועקתא אינו מכיר בהדיא כל צרתו ורעתו אבל אחר אשר יצא ממנה ונעשה חפשי מדעתו או מכיר ומתפלל מהצרה הגדולה אשר עבר עליו והקב"ה הצילו ממנה, ועל זה אחר המרור לכל לומר שאחרי צאתו לחפשי הכירו מרירות צרתם והודו עליה לא-לקים וכן נעשה אנחנו.

או ירצה וקרוב למאי דאמרינן דאדם העומד בעבודה קשה או שנפצע לו פצע וחבורה ומכה טריה כל עת שהוא עומד בעבודה הקשה ההיא או שהפצע והחבורה היא בתחלתו לא ירגיש ממנה, אבל בעת נוחו ובעת צאתו למרחב או נשאר גופו חלוש ומדוכה שאז מרגיש בצרה שעברה, לכן כתב פסח מצה ומרור לומר שאחרי צאתם הרגישו בצערם לולי ה' שהיה להם שרפא אותם.

ויאמר אליו אני ה'

וידבר א-לקים אל משה ויאמר אליו אני ה' וכו' לכן אמור לבני ישראל אני ה' (שמות ו ב-ו). וכבר דקו ביה ראשונים ואחרונים למה מתחיל בא-לקים וסיים בה', ואנן נימא ביה מלתא בהקדים הקדמה לקוחה מדברי חז"ל (מדרש הגדול) והיא כי גאולת מצרים היתה על פי החסד והרחמים ולא כפי הדין שכפי הדין לא היו ראויין להגאול, ולכן בחפזון יצאו מארץ מצרים, וכן

היתה גאולת בבל אז היתה פקידה בעלמא, אבל לעתיד לבוא תהיה גאולה ע"פ הדין, וכן כתיב (ישעיה נב יב) כי לא בחפזון תצאו וכו' למה כי הולך לפניכם ה' הוא מדת רחמים והמאסף עצמו הוא א-לקי ישראל מדת הדין, לא כן במצרים וה' הולך לפניכם הוא וב"ד דוקא לפניכם ולא עמהם, ועכ"פ בגאולת מחר צריכים ישראל לעשות תשובה כמו שאמר משה (דברים ד ל) בצר לך וכו' באחרית הימים ושבת עד ה' וכו' וכן כתיב (מלאכי ג ז) שובו אלי ואשובה אליכם ואם אינם שבים מעצמם כשירצה הקב"ה לגאלם יעמיד מלך שגזרותיו קשות כהמן וכו' ואף במצרים היה הקב"ה רוצה לעשות גאולה שלמה ע"פ הדין אבל כשראה שלא היה אפשר דילג על הגבעות וקפץ על ההרים ואין הרים אלא סנהדרין, וזהו שאמר כאן וידבר א-לקים אל משה מתחלה היה רוצה שיהיה ע"פ מדה"ד וכיון שראה שאינם ראוים לכך שפעם ראשונה החלו לקנצר ולומר ירא ה' עליכם וכו' וזוהו נתיירא משה לכך הבטיחו אני ה' להתנהג עמהם במדה"ר, ואמר לו כשנראתי לאבות אמרתי להם א-ל ש-די אבל רחמים גמורים לא הגדתי להם לעשות עמהם, וכן הקימותי את בריתי אתם לתת את ארץ כנען ע"י דין ויסורין כי ג' מתנות טובות נתנו לישראל וכולם לא היו אלא ע"י יסורין וא"י א' מהם, אבל עתה לכן אמור לבני ישראל אני ה' כי ברחמים אתנהג עמהם אך זאת תודיע להם כי אם היו נגאלים ע"י מדה"ד לא היה אחריה גלות, אבל עתה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי שהם ארבעה לשונות של גאולה כנגד ארבעה גליות, וכן נראה לפרש שאמר ד' לשונות אלו כנגד ד' גליות וכנגד ד' סבות שעל ידם אפשר שיכוא גאולתם של ישראל הא' מצד רשעת השונאים המענים אותם שלא כדון וע"ז אמר והוצאתי אתכם סבלות מצרים, שניה לה אפשר שיהיה מצד רעתם לפני המקום כד"א לא בצדקתך וכו' כי ברשעת הגוים האלה וכו' וע"ז אמר והצלתי אתכם מעבודתם, שלישית להראות כחו וגבורתו של מקום לעיני הכופרים בו וע"ז [אמר] וגאלתי אתכם בזרוע נטויה להראות כח זרועו לכופרים בו, רביעית בהעמיד להם מלך שגזרותיו קשות כהמן ויחזירם למוטב וע"ז אמר בשפטים גדולים.

להפטר שבת חול המועד פסח

היתה עלי יד ה' וכו' (יחזקאל לו א ואילך). וכבר פירשו קדמונינו המקראות הללו למשל על גלות ישראל, ואנן נענה בתראי הכי אמר הנביא בשם כנסת ישראל היתה עלי יד ה' ומכתו על חטאתי עד כי הוציאני מביתי ומנחלתי וזה ברוח הטוב וברוח רחמים רוח ה' כי שפך חרון אפו על העצים ועל האבנים, ועוד כי שקד הקב"ה על הרעה להביא עלינו לטובתנו והניחנו בתוך בקעה שפלה בתוך כור האומה היותר מרשעת וגוברת בודון לבה, כי כשגלו ישראל במצרים היא היתה שולטת בכל העולם וכן ככל וכן אדום וכולם היו מכוונים להמירני בה' עד שראיתי כי חלף היות בתוכם נעשים ישרים מלומדי ה' בתוך עוני הגלות אדרבה העניות והדלות לא הניח לנו מדה טובה ולכך והיא מלאה עצמות יבשות בלי לחלוח וללא כהן מורה וללא תורה והעבירני עליהם סביב כי אין קצה בעולם שאין שם ישראל בארץ הכינה [סין] ואַמְרִיקָא וארץ הַטְּרַטְרִיאָה ואפ"י באִיסוֹלִי קְאִלְפוֹרְנִיָּא שנמצאו היום נמצאו בהם יהודים והנה יבשות מאד מחמת אורך הזמן ויבשות מאד כי התורה משתכח מהם מעת לעת והנה הכותבים מיעטום כי בארץ הכינה לכדה יש יותר מג' פעמים אלף אלפים ובטרטאריאה אין מספר.

והנה שאל המקום לנביא לאמר התחינה העצמות האלה כלומר הסובר אתה שיחיו כולם ויעמדו בנסיון בימי חבלי משיח וישבו אל ה' בכל לבכם כי כבר גודע מה שנמצא לחכמנו (סנהדרין קיא.) על פסוק (וכריתי מכם) [ולקחתי אתכם] א' מעיר ושנים ממשפחה שר"ל פי' דברים כפשוטן ור"י א"ל לא נוחא למרייהו דאמרת להו הכי א' מעיר מציל כל העיר וכו', וכבר אמרו כי מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי מ"ד א' מעיר אם הקב"ה ידון כפי מעשה הדור בדיון ככה יהיה ח"ו אבל אם הקב"ה ידון ברחמים אז יהיה כדברי ר"י, ולכן שאלו הקב"ה בן אדם התחינה העצמות האלה שאתה רואה רבות, אמר ויאמר ה' א-לקים אתה ידעת וה"ק אד-ני ה' שמך בעל דין וא-לקים שמך דין ורחמים מעורב כי הוי"ה בנקודת א-לקים כך מורה, ואתה ידעת באיזה מהם תתנהג עמהם אם בדיון אם ברחמים והוא תשובתך, ואז ענהו ה' הנבא על העצמות שמעו דבר ה' כלומר הטו אזנכם לנחמתי כי דבר ה' הוא וברחמים פשוטים אתנהג עמכם, אך דעו נא כי מתחילה אתחיל בדיון ורחמים מעורב והן הן חבלי משיח, לכן חזר ואמר כה אמר אד-ני ה' הנני מביא בכם רוח וחיותם.

ודוק בקראי אילין ותשכח קושיא עצמית והוא כי הכי הל"ל הנני נותן עליכם גידים ובשר וקרמתי עליכם עור ונתתי בכם רוח וחיותם, ואיך כתב הנני מביא בכם רוח וכו' וחזר ואמר ונתתי עליכם גידים וכו' ונתתי בכם רוח וכו' אלא דוק והבן רמזו יפה לענייננו, והוא מה שכתבו ז"ל במדרש רות (רות רבה פ"ה) בפסוק (רות ב יד) גושי הלום וכמדרש שיר השירים (שהש"ד פ"ב ג) פסוק (שה"ש ב ט) דומה דודי לצבי שאמרו מה צבי זה נגלה וחוזר ונכסה כך מלך המשיח יתגלה ואח"כ יתכסה מ"ה יום ואותם הימים ישראל יקטפו מלוח עלי שיח ומי שלא יאמין ילך לא"ה ויהרג וכו' ע"ש, לכן כתב כאן כה אמר ה' א-לקים הוא הדין כדאמרן הנני מביא בכם רוח זה רוח של מלך המשיח כמו שכתבו חז"ל (בר"ר פ"ב ד) על פסוק (בראשית א ב) ורוח א-לקים מרחפת וכו' ואז תחיו, ואח"כ ביני וביני ונתתי עליכם גידים אלו אנשים צדיקים שיתגלו שיהיו ראויים להגין עליכם ולהעמיד אתכם בחבלי משיח בנגידים המעמידים הבשר והעליתי עליכם בשר שיתוספו עמכם רבים מאחיכם מבית ומחוץ, ואח"כ אקרב עליכם עור כי אייחד אתכם יחוד שלם ותהיו לבשר א' ואחר עשוית את כל אלה ונתתי בכם רוח אמת שישבו ויתגלה מלך המשיח ואז וידעתם כי אני ה' בעל הרחמים, כי בתחלת הגלוי לא תתראה הרחמים עד לבסוף כדאמרן.

ונבאתי כאשר צויתי, והנה היה קול גדול וחזק משמיע שברי' [פי', קיבוץ שברי העצמות] בכל עברים בעת נגלה תחלת נבואתי, והנה תכף ומיד היה רעש גדול הן הן חבלי משיח הוא שנאמר במקום אחר (חגי ב ז) והרעשתי [את כל הגוים] כסא ממלכות, ומה היתה פריו של רעש זה כי אתם בני ישראל קרבתם העצמות עצם אל עצמו, כלומר שב לב אבות לבנים ולב בנים לאבות לאהבה ואיש באחיו ידובק וייתחד ויהיו לאחדים אוהבים זה לזה ממנהג האדם בעת צרה וכ"ש בצרה גדולה כמוהו, וזה יהיה ודאי התקון האמיתי לגלותנו כי גלינו מפני שנאת חנם שהיה בינינו, ואז ראה הנביא כי כבר היה עליהם גידים כי באמת לא נמנע מהיות תמיד בגלותנו צדיק המגינים ומחזיקים אותנו, וגם בשר כבר עלה עמכם כי כולם בלכם מחזיקים תורת ה' וחוקיו ואפי' ריקנים שבהם, אבל הקרוב עוד מלמעלה עכשיו נעשה כמו שכתוב ויקרב וכו' כי בגלות בעו"ה לא נמצא מעולם יחוד ביניכם, ועדיין ורוח אין בהם כי יהיה נכסה מהם כדאמרן.

ויאמר אלי הנבא אל הרוח הנבא בן אדם ר"ל הנבא וחזור והנבא כי שמא מאריכות הזמן לא ישמע לקולך או שמא מאריכות הזמן ומהמשיחים הפסולים שבאו להם בגלותם לא ישמעו לקולך, או ירצה הנבא אל הרוח הנבא שהוא בן אדם כי אדם דוד משיח הכל אחד ואז יתוקן כל עות[ת]ו, וכן ירצה הנבא בן אדם הנבא שהוא בן אדם ולא א-לוה ותאמר לו שיבוא מד' רוחות העולם כי כולם ימצא מהם, או ירצה כי יבוא מד' רוחות ויראה כל התועבות אשר עושים ויראה כי צריך תקון ויפחה בהרוגים האלה, וקראם הרוגים כי זה זכותם להגאל כי תהיו נהרגים על יחודו יתברך ובוה יחיו.

והנבאתי כאשר ציוני, ונבאתי לא נאמר אלא והנבאתי לרמוז כי אף מי שיתגלה אליו הנבואה בימים ההם מחמת הכלבולים שנשמעו בגלותם מנביאי תרמית לבם יפחדו וייראו להנבאות, עד כי תתחזק עליהם כח הנבואה וישפע בהם באופן שיוכרחו להנבאות, ואז תבוא הרוח ויעמדו רגליהם במקום א' כלומר נקבצו יחדו ואז נראה חיל גדול מאד מאד כאשר יהיה בע"ה, ואז גלה לנביא ה' כי העצמות כל בית ישראל להבטיחו שלא ידח מהם נדח כי כולם יקבצו ויבואו ויחיו ויעמדו על רגליהם בעמידה, ועוד אמר לו הסכת ושמע כי הנה המה אומרים עכשיו יבשו עצמותנו וכו' להודיע כי אפי' בזמן הגאולה עצמה יהיה לבנו חרד כי כמעט לא נאמין כי יסופר כי כיון שכבר הטעונו כמה משיחים כגון דוד [אולי דוד הראובני] וחבריו משיחים פסולים גם עתה עדיין הם אומרים כך כי אינם מאמינים שבא קצם וזה מחמת רוב עונות וזה אמרם יבשו עצמותנו וזה גרם שאבדה תקותנו כיון שאין בנו לחות מצוה ותורה, ועוד נגזרנו לנו ומעצמנו נכרתנו ונאבדנו כי עשינו אנחנו לנפשנו מה שלא יוכל אויב לעשות.

וע"ז חזר המקום והבטיחנו לאמר כה אמר ה' א-לקים כלומר למען שמי אשר הוא מחולל בגוים ושכינת עוזי אשר בגלות יושבת אני מעצמי אפתח קברותיכם וארץ גלותכם אשדד, ועוד מטעם אחר אעלה אתכם מסבת קברותיכם כי אראה טומאתה בשוליה ואזכור להביא אחריתה, ועוד אזכור אדמתי השוממה אשר יושבים בה זרים כד"א (ויקרא כו מב) והארץ אזכור, ועז"א והבאתי אתכם אל אדמת ישראל ואז תדעו כי אני ה' בעל הרחמים כשאזכור לכם שתיים האחרונות האלה שבשביל קברותיכם וטומאת ארץ ישיבתכם ובשביל אדמת ישראל השוממה אזכור אתכם בלי זכות אחרת אין זה כי אם רחמים פשוטים.

אם נתבטלה הבחירה אצל פרעה

הקולות יחדלון והברד לא יהיה עוד (שמות ט כט). קשה אמאי הכא קאמר בברד לא יהיה עוד, ובשעת המעשה כתיב ויחדלו הברד והמטר והקולות, וגם קשה לפרעה וירא פרעה כי חדל הברד והמטר והקולות ויוסף לחטוא, שהיה לו לומר ויכבד פרעה את לבו כבשאר פעמים שנראה שממה שראה חדלת הברד והמטר וכו' משם למד לחטא.

ולכן נראה לי לומר בזה טעם ותירוצ' נכון לקושיא עתיקא, מקשים כל העולם ממה שהכביר ה' את לב פרעה שנראה ששלח ה' ידו בבחירה ולא היה ממנו לעשות תשובה, וכבר תירץ הרמב"ם שכשהרשעים מגיעים לגדר עצום של חטאים אז הקב"ה נועל לפניהם דלתי התשובה ועושה אותם סימנים לאחרים וכן היה לפרעה, ואני הקטן מעיז פני ואומר כי ודאי מעולם לא שלח ה' את ידו בבחירת פרעה אלא אחר אשר הגיע לכ"כ פשעים גדולים שהכביר

לבו (לא) הניח לפניו דרכים ודברים למעות בהם ולהקשות את לבו, ולעולם אילו היה רוצה לנמנות לצד האמת היה יכול, וכל מקום שהיה הדרך הנכונה ברור לפניו נאמר שם ויכבד פרעה את לבו, וכל מקום שהיה הדרך הישרה עמוק וסתום נאמר ויכבד ה' את לב פרעה, ולעולם לא שלח ה' יד בבחירתו.

פוק חזי במאי דקמן הקולות יחדלון וכו' וכדי להבינו יפה אקדים לך מאמר חז"ל (סנהדרין סז:): שאמרו [א"ל רב לר' חייא] לדידי חזי לי ההוא טייעא דשקיל ספסירא וגיידיה לגמלא וטרף ליה בטבלא וקס א"ל ר' חייא פרשא ודמא מי הואי א"ל לא א"ל אחיות עינים הוה, הנה לפניך שכשעושים מעשה כשוף ואחיות עינים אם לא נשתייר ממנו רושם המכה אחיות עינים היא, והנה זה הוא המכשול ששם משה רבינו לעיני פרעה באמור לו שהקולות שאין בהם ממש די שיחדלו מלהיות עוד אבל הפחד מאי דהוה הוה אלא שלא יהיה ולא יתהוה עוד מהם, והנה בעת התפלה חדלו הברד והמטר והקולות כהרף עין כולם כאחד לא נראו עוד כמו שאמר קרא ומטר לא נתך ארצה שאפי' מה שהיה באוויר שם נשאר ולא נראה עוד מהם ארצה, ופרעה הרשע כשראה שחדל הברד והמטר והקולות כולם יחד בשווי אחד [אמר] אין זה אלא אחיות עינים ולפיכך ויוסף לחטוא מבראשונה הוא ועבדיו, כי הסיתם בדברים אלו לאמר הראיתם היכן היה והיכן הלך המטר והברד שהיה באוויר אחיות עינים היא ובאמת שומה היה כי היה לומד ואיך הפשתה והשעורה נוכחה וכיוצא אי אחיות עינים היה וזהו מעותו.

וכן תבין במכת הארבה שנאמר שם ויחזק ה' את לב פרעה ולא שלח את בני ישראל, שחזקת לבו היה כי היה סובר לא אמר הקב"ה למשה אלא לשלח הגברים ומשה בשנאתו אותי שואל ממני הבנים, וזהו שאמר ויחזק ה' את לב פרעה ולא שלח את בני ישראל דייקא, וכן תמצא בכולם אם תדקדק בהם.

ובנין אב שכולם דבר אל בני ישראל וישובו ויחנו לפני פי החירות וכו' כי ודאי אלו היו שומים בלי דעת לא היו רודפים אחר ישראל אחר שראו כל הנסים, אלא לעולם היו חרטומיו ומכשפיו מלמדים אותם להרע באומנם לו ע"י מעשה פ' או ע"י עבודה פ' ניצל מא-לקי ישראל שהיו סוברים שכל אפיא שוין ויש א-לוק מנצח א-לוק כמו שהיו סוברים הקדמונים, וכן תבין מה שאמר פרעה למשה אחר כמה נסים וגבורות שעשה לפניו השמר לך אל תוסף ראות פני, ואין אלו אלא דברי תימה וכי מה כח נתוסף עתה מקודם שאמר דברים אלו, וגם על משה קשה שאמר כן דברת לא אוסיף עוד ראות פניך והרי כליל שיצאו פניו ראה.

ולהבין הדבר דע כי אמרו חז"ל שעשו חרטומי פרעה בלעם וחבריו דמות כלב ע"י קסמים שקולו היה נשמע בכל מצרים ואמרו שלא יהיה כח בשום א-לוק לעמוד לפניו, ואולי שבעת עמדו משה לפני פרעה הגידו לו שעשו הפועל הזה ואז גבה לבו והגה כנגדו לאמר מצאתי און לי לשבר כחך הגדול כי מצאתי מי שישפיל זדון לבך, ולכך אמר לו השמר לך לעצמך שלא [יבוא] עוד לפניך כי למוכתך אני מתרה שאם תבוא עוד לראות פני תמות ממילא לא אמר אמיתך אלא תמות אתה מעצמך בראותך א-לקי, ואז אשר ענהו כן דברת שלא אוסיף עוד ראות פניך אלו היקרים והאדומים כי תבוא לפני בפנים זועפות חולניות כי ישתנו שרטומי פניך מרוב הבהלה שמא תמות בעת שתבוא אלי, או ירצה לא אוסיף עוד ראות פניך לשון פנים של זעם שלא יזיד לבך עוד לכעוס עלי, או ירצה לא אוסיף עוד ראות פניך כי באפלה

תבוא אלי ואדבר אליך ולא אראך, או ירצה דלא אוסיף וכו', כי לא לג' ימים אצא מעמך אלא לא אוסיף עוד וכו' כד"א כי כאשר ראיתם את מצרים וכו' ואז אמר לו משה כה אמר ה' כחצות הלילה וכו', ועיין בדרוש

וכן הות ליה כי ויקם פרעה לילה ותהי צעקה גדולה שלא יכלו לכסות קלונם ויקרא למשה ולאהרן כי דפקו על דלתותיהם קומו צאו מתוך עמי וכו', וקשה מאי מתוך עמי, ותו מאי [גם] אתם וכי משה ואהרן צריכים רשות, ומאי כדברכם, אלא דע כי אמרו חז"ל (מכילתא) כי הע"ר שעלו עם משה (ר"ע) [רבי ישמעאל] אמר ק"כ רבוא (ר"י) [רבי עקיבא] אמר ר"מ רבוא ו(ר"פ) [ורבי נתן] אמר ש"ס רבוא בין למר בין למר דבר גדול היה וכשהלך פרעה למשה ומצא כל העם הרב ההוא סובבים אותו לצאת אחריו כי ראו גדולת ה' אמר להם קומו וצאו לכם מתוך עמי אשר סביבותיכם כי מה לכם עם עמי, ובודאי משה ענה להם אני איני מקרבם ואיני מרחקם אני רוצה לילך ומי שרוצה לבוא יבוא, ואף העם ודאי כי היו מלעיגים עליו לאמר מה יעשה לנו זה ובודאי כי מי (יעמוד) נגד קהל גדול כמוהו ולכן על כ[ר]חו וכעסו חזר ואמר גם אתם כלפי הערב רב גם בני ישראל כמשמעו ולכו עבדו את ה' כדברכם.

דע כי אמרו בילקוט פ' זו (שמות רמז רח) אמר משה לפרעה רוצה אתה שלא תמות אמור הרי אתם בני חורין הרי אתם עבדי ה' וקשה מה היה צריך משה לדברים הללו, דע והבן תחילה מה הויכוח שהיה בין משה לפרעה באמור משה גם מקננו ילך עמנו לא תשאר פרסה וכי היה עולה על דעת פרעה שבשביל צאן ובקר שהן רבים יחזרו עם רב בישראל לעבדות קשה הן זאת אלא פרעה אמגושי היה וקוסם גדול היה והיה רואה שבזמן קרוב יחטאו ישראל אל ה' והיה רוצה להיות לו אחיזה בהם תחילה בגופם שאמר לכו נא הגברים כיון שראה שלא עלתה לו כך אמר רק צאנם וכו' כי כאשר נשאר אחיזה מעט לחיצונים בקדושים בעת אשר יטמאו יחזיקו בהם כבראשונה ומשה החכם שהיה מבין ערמתו אמר לא תשאר פרסה דייקא שהוא מקום מוכן לכשף בהם.

וכן תדע ותבין מה שאמרו חז"ל (מכילתא) על פסוק ויהי בשלח פרעה את העם מלמד שלווח אתם פרעה וקשה מה ראה על ככה החסיד שופה הזה, אלא תבינהו יפה כמה שאמרו חז"ל (סוטה מו:): אל תהי מצות לויה קלה בעיניך שבשביל ד' פסיעות שלווח פרעה לאברהם נשתעבד בבניו ד' מאות שנה ע"כ, והרי אלו דברים תמוהים וכי בשביל זה הדבר ישתעבדו ישראל ד"מ שנה, אלא ודאי שלעולם נימא שכבר היו ישראל מוכנים להשתעבד בגלות ת' שנה אבל עדיין לא נגזר אצל מי, ופרעה ראה בחכמתו והחזיק בהם ע"י הלוייה ההיא כי שם טובו עליהם והתחיל להחזיק בהם כי כפי המלוה יצליח הלוח, וכן בן בנו קם אחריו לעשות כשעשה זקנו, והלך ללוות ישראל בדרך כדי שיוכה גם הוא בהם אם יחטאו, ומה עשה הקב"ה כיון שראה שלווה פרעה ויהי בשלח פרעה את העם מיד הסיכם דרך אחרת ולא נחם דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא פרעה אליהם ע"י לויתו ונוח לשוב למצרים, לפיכך הסיכם לדרך עקומה ששם לא כוון פרעה ובמלה מחשבתו.

¹ והרי לפניך כמה השחית פי' אותו רשע להיות לו אחיזה בישראל, והנה משה רבינו החכם רצה שעל כרחו שלא בטובתו בפי יודה ויאמר ויעשה שטר שחרור לישראל באמרו אליהם

כדין משחרר עבד הרי את בן חורין הרי את לעצמך, וזה היתה רשת פרושה ג"כ להחזיק לב פרעה לרדוף אחריהם באמרו משה בקש ממני לשחררם א"כ צריכא ליה ובלא זה אינו יכול לילך, וא"כ אני שחררתי ועמי לא שחררום לפיכך שלח וקרא לעמו ועבדיו ואמר להם מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו, דייקא לי ולכם, מיד ויאסור את רכבו ואת עמו לקח עמו למענה לאמר אם אני שחררתי עמי לא שחרר.

וכן ירצה ויוגד למלך מצרים כי ברח העם וכו' וקשה העם ואח"כ ישראל, אלא כבר ידעת מה שכתבתי לעילא כמה רבואות יצאו ממצרים ודבקו בישראל, וגם זה הייתה רשת אחרת לפרעה כי עד שהיו עמו הולכים לזבוח לא-לקי ישראל היה קשה עליו אבל היה מתנחם לאמר מחר ישובו, אבל כשהגידו לו לאמר שגם העם דהיינו הערב רב ברח אז ודאי נהפך לבב פרעה וגם עבדיו עמו בשביל העם הרב שנתרוקן מארצם, ואז אמרו מה הרעה הגדולה שעשינו בשליחת ישראל מעבדנו, לפיכך ויאסור את רכבו וטענת עמו לקח עמו באמרו אם א-לקי ישראל רוצה עמו ניחא אבל עמי מנין לו, לפיכך ואת עמו לקח עמו וביני ביני נתוסף לו תאוה לרדוף אף אחרי בני ישראל באמרו שבני ישראל יוצאים ביד רמה ורמיה בידם.

וכן ירצה וירדוף אחרי בני ישראל וכו' כי קשה למה יצאו ישראל חמושים וחלוצים עם ההולך לעשות קרבן יהלוך בחרב וחנית, ואם בשביל פרעה וכי חרב וחנית הם צריכים, גם זה היה להטעות לב פרעה כי כששמע שהם היו הולכים חמושים אז אמר אם צריכים הם לחרב ודאי אני אגביר עליהם, לפיכך ויחזק ה' את לב פרעה וירדוף אחרי בני ישראל, ולמה שבני [ישראל] יוצאים ביד רמה ובגבורה ואם צריכים לכך אני אגבור עליהם.

ועם מאי דאמינא יובן יפה מה שכתוב ויהי בשלח את העם וכו' ויסב את העם וכו' וחמושים עלו בני ישראל וקשה מאי עם עם ואח"כ בני ישראל, וכן קשה הטעם שהסיבם בשביל שבראותם מלחמה ישובו מצרים והלא אף שאמרו נתנה ראש מה הועיל להם והלא יד ה' היתה בם ונתחרטו תכף מדבריהם וכן יעשה בדרך זה, אלא כבר ידעת שהע"ר משה הביאם מדעתו כדחז"ל (שמו"ר פמ"ב ו) כי שחת עמך והקב"ה היה רוצה בכבוד עבדו הנאמן ששלח פרעה את עמו בעל כרחו כדאמינא לפיכך ויהי בשלח פרעה את העם אין עם האמור כאן אלא ע"ר, ולא נחם א-לקים דרך ארץ וכו' כי קרוב הוא ונוח לשוב בראותם מלחמה, כי כן דרכן של עכו"ם באים עם ישראל באהבה ובראותם צרה מעט חוזרים, כמו שכתוב על גוג ומגוג (רב נסים גאון ברכות י). על מי אתם באים על ה' ועל משיחו, מיד ננתקה את מוסרותימו, ולפיכך לא נחם א-לקים כי לעשות להם הכרח כמו שעשה לישראל לא היה רוצה כי מאוסים היו בעוכריו, ולהניחם לא ניחא ליה משום כבוד עבדו, לפיכך ויסב, וא"ת יאמר לישראל שלא יניחו אותם לחזור, אמר קרא וחמושים עלו כלומר א' מחמשה היו ישראל כנגדם לדעת ר"י דאמר ר"מ רבוא הו' ומי היה יכול לעמוד באלו.

נכתב בדרוש פסח

רבי חיים יהודה לייב אויערבאך זצ"ל

ראש ישיבת שער השמים ובעל חכם לב

הגאון המקובל רבי חיים יהודה לייב אויערבאך זצ"ל נולד ביפו בד' טבת ה'תרמ"ז, למד בישיבות עיה"ק ירושלים, ונסמך על ידי הגאון רבי חיים ברלין זצ"ל. בשנת ה'תרס"ו יסד את ישיבת המקובלים שער השמים, יחד עם הגאון רבי שמעון צבי הורוויץ זצ"ל. לצד זאת פעל רבות למען יהודי הארץ ולהגנתם מפני השלטונות, והקים תלמוד תורה וכולל אברכים ללימוד תורת הנגלה. זכה לבנין וחתנין רבנן, הנודע שבהם הוא הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל. נתבקש לבית עולמו בכ"ח אלול ה'תשי"ד.

בשנת ה'תרפ"ז הוציא לאור את ספרו חכם לב בעניני אבן העזר, כמו"כ כתב ופרסם תשובות ומאמרים רבים. ביניהם היא התשובה שלפנינו, שנערכה מתוך מכתבו (הנמצא בארכיון המדינה, גל-19/8571) מתאריך י"א ניסן ה'תש"ט.

נערך ונמסר לידינו ע"י הרב אלישע חן הי"ו, תשו"ח לו.

עדות גוי

נדרשתי לאשר שאלוני בדבר עדות עכו"ם, שאתן את חוות דעתי בזה, והיות אחרי שזכינו בעזה"י שיד ישראל תקיפה בארץ ישראל, וערים גדולות ובתוכם מאות ואלפי עכו"ם נתונים תחת שלטוננו, ומהם רבים הנושאים ונותנים אתנו בעניני מסחר וכדומה, מה לעשות כדת בעדותם לענין עדות עכו"ם. כמו כן, לענין אותם המדינות הסוחרים אתנו, וכמובן שישנם וקורים לפעמים סכסוכים שונים, מה דין עדותם, כי לפעמים אנו זקוקים לעדותם. וכמובן שאותם הסוחרים ממדינות חוצה לארץ אינם יודעים ומבינים למה יבדילו אותם ולפוסלם מעדות, וגם פסול כזה ישנו משום איבה בין ישראל ואותם המדינות, ואם נפסול אותם מעדות, הרי קרוב לודאי שיפסקו מלסחור אתנו, וזוהי גזירה שאין הישוב יכול לעמוד בה. ולכן נדרשתי לחוות דעתי בדין זה, וזה החלי בעזה"י.

תשובה

איתא בבבא קמא דף ט"ו¹, בני חורין ובני ברית, בני חורין למעוטי עבדים ובני ברית למעוטי עכו"ם. וצריכא, דאי אשמעינן עבדים, משום דאין לו יחס, אבל נכרי דיש לו יחס, אימא לא. ואי אשמעינן עכו"ם, משום דלא שייך במצות, אבל עבד דשייך במצות, אימא לא, צריכא. עכ"ד. חזוין בהדיא דעכו"ם אף דיש להם יחס, מכל מקום הואיל ואינו בני ברית ואין לו שייכות במצות, אינו כשר לעדות. וכן פסק הרמב"ם בפרק ט' מהלכות עדות הלכה ד', דקל וחומר אם עבדים שהן חייבים במקצת מצות פסולים לעדות, עכו"ם לא כל שכן, ע"כ, ועיין שם.² הרי דעכו"ם פסול לעדות מן התורה.

1 ע"א.

2 זה לשונו, העבדים פסולין לעדות דין תורה, שנאמר בעדים (דברים י"ט, י"ט) ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. מכלל שאחיו כמוהו, מה אחיו בן ברית אף העד בן ברית. קל וחומר לגויים, אם עבדים שהן במקצת מצוות פסולין, הגויים לא כל שכן, ע"כ.

והנה הבית יוסף על המור³ מביא שיטת רבינו יקיר בסימן ל"ד ס"ק כ"ב ודחה את דבריו וז"ל, בהגהות אשר"י פרק קמא דגיטין⁴ כתוב שרבינו יקיר היה אומר דעכו"ם המוחזקים שאינם שקרנים, כשרים לעדות. ולא נהירא לי להכשיר עכו"ם לעדות, כיון שאינו בכלל אחיו ולא עדיף מעבד, עכ"ל. וכן כתב הרמב"ם בפרק ט', וכן נראה מדברי הרי"ף⁵ והרא"ש⁶ שכתבו בפרק קמא דגיטין דכותי פסול לעדות, וכן פשוט בפי כל העולם. ודברי רבינו יקיר תמוהים וכו', ע"כ לשון הבית יוסף, ועיין שם.⁷ וכן הוא פסק בשולחן ערוך הקצר בחו"מ סימן ל"ד ס"ק י"ט, דכותי פסול לעדות. וכתב על זה הסמ"ע⁸, אפילו המוחזקים שאינם משקרים, עכ"ל. ומכל הני הרי נראה שיטתם, דאין כל עצה להכשיר עדות עכו"ם.

והנה ראיתי בהגהות על ש"ס ירושלמי דפוס ווילנא ומצאתי את שאהבה נפשי, דהנה הגאון העצום בדור שלפנינו, בעל כוכב מיעקב בהגהותיו על מסכת שבת דף י"ח⁹, הביא ראייה מהירושלמי לשיטת רבינו יקיר הנזכרת לעיל, דהנה שמונה עשרה גזירות דגזרי וביניהן על שלוקיהן, על לשונם ועל עדותם. והנה הפירוש ועל שלוקיהן הוא כל דבר שבשל עכו"ם, ואפילו בכלי כשר. ועל לשונם, שלא ירגיל אדם לדבר בלשונם, לא הוא ולא בניו. ועל עדותם, שאין מקבלין עדות מהם אפילו במסית לפי תומו, אלא בעדות אשה בלבד.

זהו פירוש הירושלמי הנזכר, ומה הוכיח הגאון הנזכר לעיל דעדות עכו"ם כשר מדאורייתא, כמו שלקות ולשונם, אלא שאחר כך גזרו חכמים, וזהו מהשמונה עשרה גזירות. דאי אמרת דפסול מדאורייתא, מקל וחומר מעבד ומטעם שאינו בן ברית כנוכר לעיל, אם כן למה צריכים לגזור עליהו. על כרחך משמע דבאמת כשרין מדאורייתא, ורק חכמים גזרו עליהו. ולפי זה נמצא דשיטת רבינו יקיר נובעת מהירושלמי זה, והבן. ולפי זה נמצא דכל דרשות חז"ל דדרשו דעכו"ם פסלוהו אינן רק אסמכתא, כי אליבא דאמת אינן פסולים מהתורה, רק מדרבנן.

אמנם מה נעשה, כי הייתכן לומר דמרבית הבית יוסף לא ידע מהירושלמי הזה, וכמו כן איך לא הזכירו רבותינו גדולי ארץ הירושלמי הזה אף ברמז, אם נאמר דהפירוש בירושלמי הוא כמו שכתבנו.

ונראה לי דאולי פירשו אחרת בדברי הירושלמי, ולא כמו שכתבנו, והפירוש בירושלמי הוא דהנה אמרינן בבבא קמא דף קי"ג¹⁰, מכריו רבא ואיתימא רב הונא, האי בר ישראל דידע סהדותא בעכו"ם¹¹ ואזיל ומסחיד ליה בדינא דעכו"ם על ישראל חבריה, משמתינן ליה, ע"כ. וכן הופסק הלכה זו בחו"מ סימן כ"ח ס"ק ג', ישראל היודע עדות לעכו"ם נגד ישראל חבירו וכו', אסור לו להעיד. ואם העיד, משמתינן אותו, ע"כ.¹² ולכן אולי יש לפרש גם דברי

3 חו"מ.

4 סימן י'.

5 ג' ע"א.

6 סימן ט'.

7 ושם הביא את הגמרא בבבא קמא דלעיל.

8 ס"ק מ"ח, בשם הגהות אשרי שם.

9 דף ט' ע"ב, פרק א' הלכה ד'. ונדפס גם בשו"ת כוכב מיעקב מהדורת ירושלים ה'תשנ"ט עמוד פ"א.

10 ע"ב.

11 ולא תבעו מיניה.

12 זה לשונו שם, אם גוי תובע ישראל, ויש ישראל יודע עדות לגוי נגד ישראל, ואין עד אלא הוא, והגוי תובע שיעיד לו במקום שדיני הגויים לחייב ממון על פי עד אחד, אסור להעיד לו. ואם העיד, משמתינן אותו.

הירושלמי בדין זה דגורו על עדותם, פירושו דישאל היודע עדות לעכו"ם נגד ישראל חבירו אסור לו להעיד¹³, וזהו הגזירה.

אמנם אליבא דאמת קשה מאד לומר פירוש זה בדברי הירושלמי, דמכל הני גזירות לא משמע הכי. כגון הא דגורו על שלוקיהן, פירוש הדבר מה שעכו"ם מבשלו. וכן בנותיהם, בנות שלהם. וכן לשונם, הלשון שלהם. ולפי זה צריך להיות גם פירוש ועל עדותם, עדות שלהם, ולא כמו שאנו רוצים להכניס הפירוש דלישראל אסור להעיד, דלשון הירושלמי לא משמע הכי. ולפי זה נמצא דשוב הוי ראייתו של הגאון בעל כוכב מיעקב ראה, ושיטת רבינו יקיר נובעת מדברי הירושלמי הזה.¹⁴

ונראה להביא ראיה מפורשת מעוד ירושלמי, דאמרינן בירושלמי גיטין פרק א' הלכה ד', שטר יוצא מבית¹⁵ שאן והוי עדיו עדי גויים. ופירש על זה בעל פני משה וז"ל, שטר היה יוצא מבית שאן, והוי עדיו עדי גויים הדיוטות. רבי יוסי אומר, איתפלגון רבי יוחנן וריש לקיש (איתפלגון, פירוש מחלוקות יש בזה). חד אמר כשר, וחד אמר פסול. רבי אבהו מפרש, רבי יוחנן אמר פסול, וריש לקיש אמר כשר. מאי טעמא דריש לקיש, שלא להפסיד לישראל ממון, ואפילו דלית מפסיד לדין מפסיד לדין. ומפרש בעל פני משה וז"ל, בתמיה, וכי היכי שייד בדיני ממונות משום הפסד ממון ישראל, שאם אין אתה מפסיד להמלוה מפסיד אתה להלוה, ע"כ. אמר רבי יודן, אלא כדי שלא תנעל דלת בפני בני אדם, שלמחר הוא מבקש ללות ואינו מוצא, עכ"ל הירושלמי.

נמצא דעדות עכו"ם הדיוטות יש בזה מחלוקות בירושלמי, ואין אנו יכולים לומר דמאן דפסל עדות עכו"ם פסלם מדאורייתא, ומאן דמכשיר מכשיר אף מדרבנן, דאין דרך המחלוקות רק מהקצה אל הקצה, דאם לא כן למה לא הביא איזה סמך מן המקרא כדרך הגמרא בכל מקום¹⁶, אם נאמר דסבירא ליה דמן התורה פסול. על כרחך דבאמת כל מחלוקתם הוא בעכו"ם הדיוטות, ואמנם בעכו"ם המוחזק לנאמן שאינו משקר, כולי עלמא סבירא להו דאינו פסול מדאורייתא, ופליגו רק בעדות עכו"ם הדיוטות אשר מהסתם הם שקרנים, בזה סבירא ליה לרבי יוחנן דפסולים מפני שהם הדיוטות, וריש לקיש מכשיר מתקנת השוק. והואיל ועכו"ם נצטווה על הדינים על איסור גזל, מסתמא הוא גם כן נאמן, ולכן הכשיר ריש לקיש מטעם תקנת השוק. ומזה נראה בדברי שיטת רבינו יקיר, דהיכא דעכו"ם נאמן ואינו משקר כשר לעדות, וכל הדרשות שפסלו עכו"ם אינו אלא מדרבנן ואסמכתא הוי (אמנם יש גם ליישב בדרך ארוכה דברי הבבלי והירושלמי, אך אין כאן מקומם להאריך).

והנה אחרי שהבאתי לעיל דברי הבית יוסף הסותר את שיטת רבינו יקיר, ראיתי לכאורה סתירה בדבריו, דאיתא בטור חו"מ סימן ק"ד בבית יוסף שם וז"ל, וכתב בתשובה שבסוף חזה

13 והיינו דלא מיירי בעצם עדות הגוי, אלא בעדות ישראל עבורו.

14 וכן הוכיח מדברי הירושלמי בשו"ת שואל ומשיב מהדורא קמא חלק א' סימן ס"א, והביא מהגהות שלום ירושלים שהוכיח כן גם מן הירושלמי בגיטין דבסמוך. אמנם בספר ניר על הירושלמי כתב לפרש דצ"ל אידיהן או עידיהן, והיינו דכוונתו לאסור לסחור עמם בימי אידם, ואולי אפשר דרצונו לומר מלבושהיהן ותכשיטיהן. ועיין עוד בעלי תמר על הירושלמי שם.

15 צ"ל בבית, וכן להלן בסמוך.

16 במקור, בכ"מ. ואולי יש לפתור, בכמה מקומות.

התנופה¹⁷, ראובן שמעון ולוי היה לכל אחד לבדו חוב על עכו"ם אחד, וכל אחד מהם שלח (האינטריגאדור, זאת אומרת עיקול על רכוש) לבית הנכרי הזה למשכן אותו, ואין אנו יודעים מי היה המוקדם בשילוח (העיקול), זולתי על פי העכו"ם הממשכן. ולא היה באותו משכון כדי לפרוע לכולם, וכל אחד טוען שזה הממשכן משכן תחילה בעדו, והמשכון אינו תחת ידו של שום אחד מהם. כל מי שיאמר העכו"ם שהוא ראשון, שמשכן תחילה בעדו, זכה במשכון ההוא, כי גם סופרי העכו"ם שהולכים עמו ממונים על זה מפי המלך, ודינא דמלכותא דינא. ולכך הוא נאמן בכל מה שיאמר בדבר זה, אחר שאין לנו מקום לדעת אמיתות הדבר בעדי ישראל, עכ"ל.

אם כן, חזינן מדבריו דאף שדחה את דברי רבינו יקיר, בכל זאת בעת הדחק כשאין אפשרות אחרת לברר אמיתות הדברים, אנו מקבלים גם עדות העכו"ם ונאמן על הדבר. ודין זה אינו דוקא היכא שהלוא היה עכו"ם, דהרי הרמ"א מסיים שם¹⁸ דהוא הדין אם הלוא היה ישראל, וכן עיין שם בסמ"ע.¹⁹

ועכשיו מצאתי עוד בשו"ת הרשב"ש בפסק תס"ב, היכא שעשו איזה מסחר כמה יהודים, וביניהם היה גם כן עכו"ם שותף בהמסחר, והושלשו את המשכנות ביד הגוי, ואחרי זה נתהווה סכסוכים ביניהם. פסק שם כי אף שהשליש הוא גוי, מכל מקום הגוי נאמן לפי שהוא שלישי, שהרי כתבו המחברים ז"ל²⁰ ששליש נאמן בלא שבועה, עכ"ל. ומכל הני חזינא דיש ממשות בעדות עכו"ם, ולפעמים יש להתחשב בעדותם כשהם נאמנים, כשיטת רבינו יקיר וסייעתו.

והנה הב"ח בסימן ל"ד ס"ק ל"ב כתב וז"ל, וכתב המרדכי בפרק קמא דגיטין וכו', והבית יוסף הרבה להשיב על דברי ה"ר יקיר דעכו"ם פסול לעדות. ואין ספק דסברת רבינו יקיר אינה אלא לומר דבכלל תקנת חכמים שתיקנו בשטרות העולים בערכאות של עכו"ם דכשרים, כיון שלא מרעי נפשיהו, הוי נמי הא היכא דידוע דהני עכו"ם מוחזקים ואינם שקרנים, סומכים עליהו לאפוקי ממונא, כיון דאי אפשר בעדי ישראל. אבל ודאי מודה דמן התורה עכו"ם פסול לעדות, ולפיכך אסור לכתחילה לעשות הלואה או מקח בפני העכו"ם שיחיו עדים בדבר, אלא דאם נעשה הדבר בפני עכו"ם ולא היו שם עדי ישראל, סובר ה"ר יקיר דיש לסמוך עליהם, אם הם מוחזקים שאינם שקרנים, ומתקנת חכמים הם כשרים וכדפירשתי. והכי משמע מלישנא דהתוס' פרק קמא דגיטין דף מ' ט'²¹ ד"ה אף על פי וכו', ומדכתבו היכא דקים לן בסהדתייהו שהוא אמת ולא מרע נפשיהו, משמע מזה דאפילו מעידין בעל פה בפני דיני ישראל כשרים וכו'. מיהו לא נהגו בדין זה כהר"י יקיר, עכ"ל הב"ח. הרי נראה גם מדבריו, היכא דעכו"ם מוחזקים לנאמנים יש מקום להסתמך עליהם.

17 סימן י'. ועיין עוד מה שכתב על דבריו בשו"ת מנחם משיב אה"ע סימן י"א.

18 סעיף ב'.

19 ס"ק ה' שכתב וז"ל, ולא ידעתי למה כתב בעיר שושן (סעיף ב') אם הלואה הוא גוי, דמשמע דסבירא ליה דדוקא בגוי דינא הכי. ואי משום דכתב דהשוטר הוא מעיד כו', הא גם לפני זה כתב שגבה בכתב שלטון העיר, ואיירי שם אפילו בלואה ישראל, ובמקום שידיהן רמה צריכין לילך במנהגם, ע"כ. ועיין בקצות החשן שם ס"ק ו' שביאר את דעת העיר שושן, והכריע כדבריו.

20 עיין בטור חו"מ ריש סימן נ"ה.

21 ע"ב.

וראיתי בתשב"ץ סימן ע"ח חלק א' וז"ל, ויש לתת מעם למה נפסלו עכו"ם בעדותם, ואם מצאנו לו מקרא מן התורה, למה הכשירו במקצת מקומות. וראיתי בגליוני חכמי הצרפתים ז"ל²², דמן התורה כשרים הם, שלא מצאנו בשום מקום רמז לפסול אותם כקרובים ושאר פסולים, אלא משום דסתם עכו"ם משקרי וכו'. אלא הטעם הכשרן במקצת מקומות הוא לפי שבהרבה מקומות אנו הולכים בדיני ממונות אחרי ידיעת האמת וכו', הלכך כל היכא דאיכא למיסמך דקושטא אמרו, אנו דנים על פי דבריהם. ולא שהן כשרים לעדות, אלא מפני שאנו סומכים עליהם בזה, הרי זה כאילו הודו בעלי הדינים בפנינו שכן הוא, ואנו עדים בדבר, ועל ידיעתנו אנו דנים ולא על עדותם. ועבדינו עובדא על פי ידיעתנו שסמכנו עליהם, שאמת אמרו בדבר זה.

וכן ראיתי בשו"ת הרשב"א ז"ל²³, שחכמים כשהכשירו לא הכשירו אלא על סמך ידיעת האמת, ולא מתורת עדות, ומשום הכי הכשירו ערכאות.²⁴ וז"ל התשובה, מסתברא לי דערכאות סתם שנינו, ולא שנא חד ולא שנא תרי, ואילו היה אחד פסול ושנים כשרים, לא היתה הגמרא שותקת מכיצא בזה. ועוד, שהערכאות לא מדין עדות הכשירים, אלא דחוקה דלא משקרי ומרעי נפשיהו, וכל שהלכו בו חכמים בדברים אלו על סמך אמת לא חלקו בין שנים לאחד וכו'. ודבר שסמכו בו על אמיתת הנהוג, נראה דאפילו חד כשר, עכ"ל הרשב"א. כל זה הלשון מובא בתשב"ץ הנזכר לעיל.

והנה הגאון בעל גינת וורדים בח"מ כלל ה' סימן ט"ו כתב וז"ל, שמן התורה אין צורך בעדים רק למיקם אקושטא דמילתא, ואם כן היכא דקאימנא אקושטא דמילתא, תו לא צריכנא למידי וכו'. מכל מקום, עדות דערכאות יש מקום לומר שכשרה מן התורה, משום דסתם חזקה דידהו הוי חזקה אלימתא טובא שלא ישקרו, בשביל שלא יפסידו אמונתם באומנתם ויעבירו מן המשפט. ובכהאי גוונא אנו מאמינים אפילו בענייני איסור דחמיר טובא מהך טעמא דלא מרע לאומנתה²⁵, וגדולה חזקה ששורפין וסוקלין על החזקות וכו'.²⁶ וכן משמע מתשובת הרשב"א, דלא חילקו חכמים וכו', ואפילו בחד סמכין דקושטא קאמר, עכ"ל.

נמצא דמכל מה שכתבנו נראה דיש מקום להכשיר עדות עכו"ם, יהיה מאיזה טעם, אם העכו"ם הוא נאמן וחזקה עליו שאינו משקר, ובפרט בנדון דנן לבד משום איבה, הרי תלוי בזה עיקר מסחרינו עם העולם. הרי ודאי שיש מקום להכשיר עדותם, אם העכו"ם הוא נאמן ואינו משקר.

וה' ינחינו בדרך אמת, ובזכות תורת אמת נזכה לגאולה אמיתית, ונאכל מן הזבחים ומן הפסחים במהרה בימינו אמן.



22 עיין רש"י בגיטין ט' ע"ב ד"ה חוץ וד"ה פסולא דרבנן.

23 חלק א' סימן תקפ"ב, ובמיוחדות להרמב"ן סימן ע"ד.

24 אפילו בחד.

25 עיין תוס' בחולין צ"ז ע"א ד"ה סמכין.

26 קידושין פ' ע"א.

ש פ ת י י ש נ י מ

הרב פנחס רוזנבוים ז"ל

הלב ממאן לשכוח את האדם הגדול שהשאיר חותמו על בני ישיבתנו הק' בית אהרן וישראל בעיה"ק ירושלים ת"ו, בהיותו משכמו ומעלה ומיוחד במינו בכל שלשה עמודי העולם, תורה, עבודה וגמילות חסדים.

בתורה: מלבד הדוגמא החיה שהראה לכולם בהתמדתו העצומה וכח ריכוזו העצום, עד שלא הרגיש בנעשה סביבו, וגם בזמן סבלו הנורא כשהיה מסובב ביסורים ממחלתו היה משקיע ראשו ורובו בתוך לימוד התורה, וכך החזיק מעמד בכל התקופה הזאת.

והרבצת התורה שהיתה משימת חייו נעשה זאת במסירות נפש, וכמעט עד יומו האחרון היה מגיע לישיבה עם מונית, ולפעמים היה מחזיק עצמו בקירות בית המדרש בלכתו לישב במקומו, והיה מזמין אליו בחורים וחברותות ללמדם סדרי דרך הלימוד, איך ללמוד ולהבין היטב דברי הגמ' והראשונים.

כמו כן היה מארגן מסגרת "קנין תורה" לבחורי הישיבה, לסכם ולהעמיק בכל סוגיא הנלמדת, ואף ערך בחינות מקיפות במסגרת זו, כשמכניס נועם וטעם לימוד התורה בקרב הצורכים.

בעבודה: עבודת תפילתו שהיא עבודה שבלב היתה באופן מבהיל, היה עומד בריכוז הלב והמוח ביראת השם, והיה דוגמא חיה לדרך קרלין סטאלין בקול מעורר הכוונה, כמו"כ בעבודת האמונה והבטחון והשגחה פרטית, ובכוחותיו האחרונים ארגן כינוסים ועורר בהם לאנשים ולנשים לאמונה ויראת שמים וצניעות.

בגמילות חסדים: עיקר חסדיו היו בגופו, מיוחד במינו היה באומנות ההקשבה ונשיאה בעול הזולת והרגשת צערם, עד שכל מר נפש נמשך אליו לשפוך נפשו ולקבל טללי נוחם ועצה טובה, ובמיוחד לתלמידי הישיבה שבעינו החדה הבחין מיד בכל תלמיד הצריך חיזוק ועידוד, והפיץ אהבה על כל סביביו.

יהי זכרו ברוך ולא ימוש מפינו ומפי זרעינו עבודתו הגדולה, ויהיה זה לעילוי נשמתו.

גדר ושורש חיוב הסיבה

כתב המחבר בשו"ע סימן תע"ב סעיף ב' יסדר שלחנו יפה בכלים נאים, עי' ח"י הגר"ח (סטנסיל סימן ל"ג) שמדייק שנחלקו הרב בשו"ע והגר"א בטעם הדין שבשו"ע הרב בסעיף ו' כתב שהוא משום זכר לחירות, ובביאור הגר"א כתב שזהו בכלל דרך חירות משמע מדבריו שהוא משום חיוב חירות ולא רק זכר, וכתב על דרך שכתבו רש"י והרשב"ם בריש ערבי פסחים שחיוב הסיבה הוא דווקא ליד שולחן, משמע שר"ל שהוא בכלל חיוב הסיבה שיהיה לו גם שולחן דרך חירות, וא"כ גם הענין שיהיה שולחנו מסודר בכלים נאים הוי משום מצות הסיבה דרך חירות, וכן משמע בב"ח שכתב שטעם דין זה הוא לפי שאמרו בכל דור ודור חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא בעצמו יצא משעבוד מצרים, וברמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ז מבואר שזהו מקור לחיוב הסיבה וכמבואר שם ה"ח ממה שכתב לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכן משמע שכל יסוד הסיבה

אינו רק לאכול כשהוא מיסב על צד שמאל אלא כלשון הרמב"ם וטושו"ע 'הסיבה דרך חירות' ואין כוונתם לומר טעם הדבר שבעיני הסיבה מפני שהוא דרך חירות רק הוא חלק מעצם הגדרת הדין שלא די בהסיבה אלא בעינין שיהא 'הסיבה דרך חירות' ואחד מתנאי דין זה הוא שבעינין שיהא ליד שולחן שגם השולחן יהא מכובד בכלים נאים דרך חירות.

ומוכח מדברי הרמב"ם שחייב זה שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים, אינו רק במחשבה ובלב רק הוא חיוב גם במעשה להראות חירות וכגירסת הרמב"ם חייב אדם 'להראות' א"ע וכו' ולכן כשם שעצם ההסיבה הוא בכלל חיוב זה כך גם השולחן שהוא יושב לידו יהא שולחן ערוך ומכובד דרך חירות.

ולא רק להשולחן יש דין של להראות מעשה חירות אלא גם מושב ההסיבה יש בו גם דין להראות חירות וכמבואר בהמשך הסעיף ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות, ואם מצות הסיבה הוא רק לאכול ולשתות בשעה שהוא מיסב על צד שמאל מה כוונת דין זה ש"מ שבכלל מצות הסיבה והראות חירות יש גם מצוה שיהא כסא ומטה שהוא מיסב עליה דרך חירות חוץ מעצם מצות אכילה ושתיה בשעה שהוא מיסב, משום שצריך שיהא הסיבה ע"ג מושב שיש בו משום חירות.

והנה במשנה ר"פ ערבי פסחים תנן אפילו עני שבשיראל לא יאכל עד שיסב, וכתב רש"י ורשב"ם כדרך בני חורין במטה ועל השולחן, והנה המשנה של ריש פרק ערבי פסחים איירי בדינים הנוגעים לערב פסח וכדתנן ברישא לא יאכל אדם מבעוד יום עד שתחשך וכן בסיפא דתנן לא יפתחו לו מד' כוסות של יין שהוא דין לגבאי צדקה לערב פסח, וא"כ למה כתב התנא באמצע דינים אלו דין זה דאפילו עני שבשיראל לא יאכל עד שיסב שלכאורה הוא דין הנוגע ללילי פסחים עצמו בשעת אכילת מצה וא"כ מקומו להלן באמצע הפרק, ומוכח שקמ"ל התנא דיש דין בערבי פסחים של הכנת מקום מושבו לפני הפסח וכמ"ש טושו"ע כאן חוץ מאכילה דרך הסיבה בעינין שיהא גם מקום מושבו דרך חירות שהוא שייך לערב פסח. וא"כ בשלמא לרש"י ורשב"ם נחא שמפרשים במשנה שלא יאכל עד שיסב היינו שייכין מקום מושבו במטה ושולחן שמשמע שאף שאין להעני מטה ושולחן לא יאכל לליל פסחים עד שישגי בערב פסח מטה ושולחן, ולכן כתב התנא דין זה בדיני ערבי פסחים לומר שיראה להשיג מבעוד יום המטה והשולחן כדי שיהא לו מקום ומושב דרך חירות, אבל ע"י תוס' שם ד"ה ואפילו שכתבו וז"ל דס"ד דהסיבת עני לא חשיבה הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות, ומבואר שזה גופא חידוש המשנה שאע"פ שאין לו על מה להסב הוי הסיבה ולכאורה לא כתב שצריך להכין מקודם כמו שכתבו רש"י ורשב"ם דהרי אין לו על מה להסב, וצ"ע בשלמא לרש"י נחא חידוש דמתני' דקמ"ל דאם אין לו על מה להיסב לאו שמיה הסיבה ויש דין להכין בער"פ וכנ"ל אבל לתוס' דשמיה הסיבה מהו חידוש המשנה לענין ערב פסח שלא יאכל עד שיסב.

ובמרדכי [בתוס' מערבי פסחים] כתב וז"ל דאפילו עני וכו' משום דעני אין לו כרים וכסתות אלא ספסל וסד"א דאין חייב להסב דאין דרך חירות בכך קמ"ל עכ"ל ומבואר מדבריו דהסיבה דרך חירות הוא בכרים וכסתות ולכן ס"ד שהסיבת עני לא שמיה הסיבה וקמ"ל שאפילו הכי יאכל בהסיבה ויותר מזה מבואר בדרכי משה בסימן תע"ב וז"ל כתב המרדכי ריש פרק ערבי פסחים דאפילו עני שאין לו כרים וכסתות יסב על הספסל אף על פי שאינו דרך חירות עכ"ל ומבואר להדיא דיש חיוב הסיבה על גבי כרים וכסתות ודוקא באופן כזה נקרא דרך חירות, ועכ"פ מדין העני לומדים לנידון דידן שמי שאינו עני שחייב להכין כרים וכסתות למקום מושבו כדי לישב דרך חירות.

וברמ"א בשו"ע בסעיף ב' כתב ואפילו עני שאין לו כרים ישב על הספסל וכתב מג"א ולא על הקרקע, ובשו"ע הרב בסעיף ח' הוסיף וז"ל ועני שאין לו כרים וכסתות להסב עליהן מכל

מקום יושב על הספסל ולא על הקרקע כבשאר ימות השנה עכ"ל מבואר בדבריהם על פי המדרכי שבכלל חיוב הסיבה הוא לא רק להסב על צד שמאל רק בעינן מקום מושב דרך חירות, וא"כ כל אחד חייב להשתדל כפי כוחו לישב כדרך של בני חורין יותר ממה שרגיל בו כל השנה ולכן העני יוצא ידי חובת הסיבה כשהוא יושב על גבי ספסל ואסור לו לישב על הקרקע שאצלו אין זה דרך חירות, ולפי"ז גם לתוס' הוא דין בער"פ וכמבואר במדרכי שמוטל על העני להכין מקום מושבו בדרך חירות על הספסל בערב פסח.

ומובן בזה גם דברי המחבר שכתב יסדר שלחנו יפה בכלים נאים 'כפי כוחו', ולפי הנ"ל שדין סידור השולחן הוא מחיובי הסיבה וחיוב הסיבה הוא כל אחד לפי כוחו, העשיר עם כרים וכסתות, העני ע"ג הספסל, וה"ה בכלים נאים צריך שיהא כפי כוחו.

מיהו משמע שפליגי רש"י ותוס' בחיוב הסיבת העני שלרש"י צריך מיטה ושולחן ולכאורה גדר מיטה הוא ע"ג כרים וכסתות, והגם שאין לו, חייב להשיגם כדי לקיים מצות הסיבה וה"ה שיש להכין שולחן ולתוס' כל שאין לו אינו חייב אלא כפי כוחו, [עוד יל"ע אם תוס' ס"ל דיש חיוב הסיבה ליד השולחן].

ויש לבאר ולומר בביאור המחלוקת דיעוין ברמב"ם פרק ז' הלכה ו' שכתב וז"ל בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואתנו הוציא משם וכו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית ובהלכה ז' כתב לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין וכו' ובהלכה ח' כתב כל דיני הסיבה, ובהלכה ט' כתב כל דיני ד' כוסות, וצ"ע למה כתב יסוד חיוב של ד' כוסות באמצע הלכות הסיבה בה"ז, ומשמע מזה דשורש אחד יש לשני הדינים והקדמה זו שכתב הרמב"ם דבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים קאי גם על חיוב של ד' כוסות.

ויעוין בפרי חדש שמציין את כל דברי הרמב"ם דחיוב הסיבה וכותב והכי איתא בירושלמי ריש פרק ערבי פסחים, וז"ל א"ר לוי ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות, וא"כ לפי"ז כתב הרמב"ם דחייב אדם 'להראות' שהוא ענין פרסומי ניסא וכמ"ש הירושלמי 'להודיע', וניחא מה שכללו הרמב"ם שני הדינים יחד שהרי ענין של ד' כוסות ודאי הוא ענין של פרסומי ניסא וכמפורש בהדיא בגמרא דף קי"ב ע"א וכיון כללו הרמב"ם יחד שמע מיניה כשם שארבע כוסות הוא מצוה דפרסומי ניסא כן מצות הסיבה הוא משום פרסומי ניסא, והגם שברמב"ם מבואר דשורש חיובו הוא ממה שכתוב וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים [ובירושלמי שם שלומדים דין ארבע כוסות מפסוקים ורמזים אחרים, י"ל דשורש חיובו הוא משום פרסומי ניסא והירושלמי מביא מקורות ואסמכתות לענין של ד' כוסות וכלשון הירושלמי שם מגיין לד' כוסות וכו'] מבואר שגדר פרסומי ניסא של ד' כוסות הוא לפרסם הנס לכל הפחות בשביל עצמו ע"י פעולות חיצוניות כשתיית ד' כוסות וישיבה בהסיבה ומקור של פרסומי ניסא בפסח הוא מקרא דוזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ואינו כגדר פרסומי ניסא של חנוכה ופורים שהם פרסום לעולם כדמצינו עיקר חיוב נר חנוכה בחוץ, ומקרא מגילה חיובה להשמיעה לאחרים ברוב עם כמבואר בראשונים [וצ"ע לדעת הרמב"ם ז"ל שפסוק זה כתיב במצות שבת וודאי אינה חיוב מעשי אלא זכירה בלב או בפה].

ומעתה יש לומר שהואיל שמשמע מהרמב"ם ז"ל שמצות הסיבה הוא נכלל בפרסומי ניסא וכדין של ד' כוסות, כשם שמצינו במצות ד' כוסות חיוב לשאול על הפתחים כדי לקיים מצותו וכמ"ש במגיד משנה סוף הלכות חנוכה מה שלא מצינו כן בכל מצות התורה שאינו חייב אלא אם כן יש לו וכמ"ש כבד את השם מהונך - ממה שחנך (וכמבואר בביאור הלכה

סימן תרנ"ו בד"ה ואפילו) הוא הדין לחיוב הסיבה שחייב לשאול על הפתחים כדי לקיים חובו, ולכן אם נבאר כדעת רש"י שמיטה ושולחן הוא בכלל חיוב הסיבה, י"ל שזהו חידוש המשנה שאפילו עני שבישראל שאין לו מיטה ושולחן הוא חייב לשאול על הפתחים כדי לקיים הסיבה במיטה ושולחן הגם שבכל התורה קי"ל כבוד את ה' מהונך משום דשאני הכא שהוא משום פרסומי ניסא שחייב גם באין לו, ובדעת תוס' שס"ל שאין העני חייב להטריח להסב על גבי כרים וכסתות יש לומר דס"ל דאין בחיוב הסיבה משום פרסומי ניסא ואין בו אלא משום חיוב של זכר לחירות, וכמ"ש בשו"ע הרב, ודינו כשאר מצות עשה שאינו חייב אלא כפי כוחו וכלשון המחבר כאן שחייב לסדר שולחנו בכלים נאים כפי כוחו.

ובני הר"ר משה נ"י הקשה על דרך הזה, מהא שמבואר בגמרא בדף ק"ח ע"א דאמר אבי כי הוינן בי מר זגין אביי ר' דהדי ופרש"י הק' כל אחד נשען על ברכי חבירו, ואם מטה ושולחן הוי לעיכובא איך עשו כן, אך באמת קושיא זו קשה על רש"י בלאו הכי שמדברי רש"י משמע שהוא לעיכובא ובש"ס לא משמע כן, ואין לומר דרש"י מיירי שיש לעני מיטה ושולחן רק כיון שאין דרכו לאכול כך כל השנה רק יושב על הארץ וכמו שכתוב בשו"ע הרב ס"ח וקמ"ל המשנה שבליל פסח יסב על המיטה ליד שולחנו, שהרי כתבו התוס' שעני אין לו על מה להסב ומשמע דאין לו מיטה כלל ואין לומר שרש"י ותוס' פליגי במציאות אם יש לעני לו מיטה או לא מיהו שמא פליגי בחידוש המשנה שרש"י מיירי בעני שיש לו מיטה רק אין דרכו להסב עליה, וקמ"ל שהגם שאין דרכו בכך מ"מ בליל פסח חייב להסב עליה, ולתוס' איירי המשנה בעני שאין לו גם מיטה רק ספסל וס"ד שלא שמיה הסיבה וקמ"ל דשמיה הסיבה, אבל לעולם גם לרש"י עני שאין לו מטה ושולחן יסב ע"ג ספסל לבד וכדעת התוספת ואין מחלוקת בין רש"י לתוס'.

ואולי יש לבאר ולומר שברכי חבירו כלפי המסיב דינו כמיטה ואולי היה ג"כ שולחנות לפניהם, ולעולם מי שאין לו מיטה ושולחן חייב לטרוח להשיגם ועיין במשנ"ב סק"ח בשם הפוסקים דהוא רק בשעת הדחק ומשמע דס"ל כשם שעשו כך רק בשעת הדחק לכן מהני רק בכהאי גוונא ולכתחילה ס"ל לרש"י שצריך כרים וכסתות ולשיטת התוס' ניחא שכל חיוב הסיבה בדרך חירות על כרים וכסתות וכדומה אינו אלא אם יש לו וגדר הסיבה דרך חירות תלוי לפי כוחו של כל אחד ואחד, וכשם שעני שאין לו כרים יצא יד"ח הסיבה על גבי הספסל הוא הדין שתלמידים אצל רבם שאינם יכולים להביא שם שולחנות ומיטות וכרים וכסתות יצאו יד"ח על גבי ברכי חבריהם, אולם משמעות לשון המג"א בס"ק ג' דיצא יד"ח לכתחילה וז"ל מותר לסמוך על ברכי חברו דס"ל כדעת התוס'.

ולפי כל זה שמשמע ברמב"ם דחיוב ד' כוסות והסיבה הוא מכח חיוב הקרא דוזכרת כי עבד היית י"ל דדינו כדין דאורייתא ומיושב בזה קושית הר"ן שהקשה על דברי הש"ס בדף ק"ח ע"א ששתי כוסות יין צריך הסיבה ונחלקו איזה מתרי בעי הסיבה, ואיתא שם השתא דאתמר הכי ואתמר הכי אידי ואידי צריך הסיבה והקשה הר"ן והא קי"ל שספק דרבנן לקולא ומתיר שם, ולפי האמור לעיל ניחא שיש לבאר כיון דשורש החיוב הוא מכח הפסוק קרא דוזכרת הגם שאופן הזכירה מתקנת חז"ל הוא ע"י שתיית ד' כוסות, מ"מ כיון דמקיימים בזה מ"ע דאורייתא מחמירים בספיקו. ע"י ג"כ בחידושי הגר"יז שלרמב"ם דין הסיבה הוא דין דאורייתא ולפי"ז ג"כ מצות ד' כוסות.

וכשהצעת הדברים לפני מו"ר ראש הכולל הגאון ר' פינחס פרנקל זצ"ל רצה לדחוק שלא מוכח מהרמב"ם כלל שחיוב הסיבה הוא מדין פרסומי ניסא ומה שכללו יחד עם חיוב ארבעה כוסות היינו משום דשורש חיוב שניהם הוא משום חירות שגם ד' כוסות חוץ מדין פרסומי ניסא שיש בו יש בו ג"כ משום חיוב חירות כמבואר בגמרא בדף ק"ח ע"ב מיהו להנ"ל יש לבאר שחירות היינו להראות חירות והוא חלק מהפרסומי ניסא.

חידושי תורה

הרה"ג רבי מאיר לוריא שליט"א

כמה צריך להוציא כדי לקיים מצות בדיקת חמץ

להפסיק, אבל כשיש חשש שמא ישכח וזו יעבור על איסור לא תעשה לא התירו אפי' בהתחיל בהיתר.

ומסתבר דהא דהחמירו בלא תעשה טפי מאשר ביטול מצות עשה הוא מחמת האי דינא דבמצות עשה החיוב רק עד חומש מנכסיו ואילו בלא תעשה חייב לבזבז כל ממונו כדי שלא יעבור על איסור, דמוכח מזה דלא תעשה חמירא טפי מעבירה של ביטול מצות עשה, וא"כ אין ללמוד ממה שהקילו במצות עשה דאם התחיל אין מפסיק דנאמר כן גם בחשש שאם ימשיך וישכח יעבור על איסור לא תעשה אפי' לא תעשה דרבנן.

וזהו טעמא דמהרל"ח דאם ימשיך ולא יבדוק את החמץ אין זה רק מבטל מצות עשה אלא גם עובר על איסור, דאף שיכול לבטל החמץ ומדאורייתא סגי בביטול בעלמא מ"מ הא מדרבנן לא סגי בביטול אלא תקנו שצריך גם בדיקה, ואף דהבדיקה אינה אלא מצוה דרבנן מ"מ הא כתב השו"ע הרב (סי' תל"ה ס"ד) דמי שלא בדק אע"ג שביטל עובר מדרבנן על לא תעשה דכל יראה ומצות עשה דתשבתו, דרבנן תיקנו כעין של תורה, וכיון דלא סגי בביטול מדרבנן הוי כמי שלא ביטלו ועובר על לאו דב"י ועשה דתשבתו מדרבנן, וא"ש מש"כ המהרל"ח בשיטת הרמ"א דבבדיקת חמץ אף אם התחיל בהיתר מפסיק.

והא דלא ניחא ליה למ"א בסברא זו י"ל ע"פ מש"כ השע"ת (ריש סי' תל"א) משו"ת

(א) יש לעיין עד כמה מחויב להוציא מנכסיו כדי לקיים מצות בדיקת חמץ, האם דמי למצות עשה דמבואר בשו"ע (או"ח סי' תרנ"ו, יו"ד סי' קנ"ז) דמחוייב להוציא עד חומש מנכסיו ולא יותר אפי' במצוה עוברת, או דילמא מחויב ליתן עבור זה אף כל ממונו כמבואר שם בשו"ע דכדי שלא לעבור על לא תעשה מחוייב ליתן כל ממונו אפי' שלא לעבור על איסור דרבנן.

ונקדים לבאר מה שכתב השו"ע (סי' תל"א) דאם התחיל ללמוד או לאכול מבעוד יום א"צ להפסיק, וכתב הרמ"א וי"א דצריך להפסיק, וע"ש בט"ז ומ"א אמאי סבר הרמ"א דאפי' התחיל בהיתר פוסק, והא נקטינן במצוה דאורייתא דאם התחילו באיסור מפסיקין, אבל התחילו בהיתר אין מפסיקין, וא"כ אף אם נחשוב מצות ביעור חמץ כמצוה דאורייתא (ע"ע בשעה"צ סק"י"ג) מ"מ צ"ב אמאי צריך להפסיק בהתחיל בהיתר, וכי חמור הוא משאר מצוות דאורייתא.

והמ"א (סק"ח) הביא ממהרל"ח דהכא כיון שהוא לאפרושי מאיסורא חמיר טפי, אבל המ"א לא ניחא ליה בתירוץ זה, ולכן הוא מפרש דברי הרמ"א דלא מיירי בהתחיל בהיתר אלא התחיל תוך חצי שעה ע"ש. ונראה ביאור דברי המהרל"ח דהא דאמרין במצות עשה אם התחילו אין מפסיקין היינו מחשש שמא ימשך ויבוא לידי ביטול המצוה, וע"ז אמרו דבהתחיל בהיתר ויש עוד שהות לקיים המצות עשה לא הטריחוהו

דהא אם אינו מבער חמצו הרי הוא עובר על איסור ל"ת דב"י, והעוסק במצוה חייב בל"ת כשאר אנשים.

ועל דברי הפמ"ג יש להקשות מהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יש לו שהות יחזור וכו' (פסחים מ"ט ע"א), ואמאי לא מיפטר משום עוסק במצוה, ולכאורה מוכח מזה דהעוסק במצוה לא מיפטר מלבער חמצו, והיינו משום שיש איסור בשהייתו. והגר"ד לנדיי שליט"א תירץ דכיון שבשעה שהשכים לצאת לדרך היו לפניו ב' המצוות והיה לו להקדים ביעור החמץ קודם צאתו לדרך לכן ליכא הכא הפטור של עוסק במצוה, דאינו אלא כשבא לו אח"כ החיוב של המצוה האחרת.

עוד תניא התם בפסחים וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש שצריך לשרפו וכו', וכתב החת"ס דכיון דלאו דנותר הוא ניתק לעשה, דהעשה בא לתקן הלאו, לכן עשה זה חמירא כמו ל"ת, ונשים חייבות במ"ע שהז"ג כגון זה, וי"ל כן גם לענין עוסק במצוה דדינו כל"ת, ולכן חייב לחזור ולשרוף את הנותר.

אלא דלכאורה יש להביא ראייה לשיטת הפמ"ג מהא דסבר רב יוסף בשומר אבידה דהוי כשומר שכו' (ב"מ כ"ט ע"א), משום דבשעה שעוסק באבידה מיפטר מליתן ריפתא לעניא מדין עוסק במצוה, והא כשהעני מבקש פת מלבד המ"ע איכא נמי ב' לאוין דלא תאמץ לבבך ולא תקפוץ ירך, וא"כ איך מיפטר מלאוין אלו משום עוסק במצוה. ולפי הפמ"ג ניחא, דלאוין אלו שעובר עליהם בשוא"ת הרי הם כמ"ע, ולכן העוסק במצוה פטור מלאוין אלו שהם בשוא"ת ואינו עובר עליהם בקו"ע.

(ג) וי"א (קוב"ש ב"ב אות מ"ח) דהטעם דמיפטר ליתן צדקה לעני אף דאיכא לאו דלא תאמץ ולא תקפוץ הוא משום דלאוין אלו נאמרו מכח המ"ע שאמרה תורה פתוח תפתח את ירך, דאל תאמץ ירך מלקיים

בית יהודה דאונן פטור ממצות בדיקה ואחרים יבדקו לו, וע"ש בשע"ת דאם האחר בודק בתורת שליחות צ"ע אם השליח יברך. וצ"ב מה הם צדדי הספק אם השליח יברך, ועוד דכיון שהאונן פטור מבדיקה אמאי צריך שיבדקו לו אחרים, ואם צריך שיבדקו לו אחרים בשליחותו אמאי לא יבדוק האונן בעצמו.

(ב) והנה הא דאונן פטור מכל מצות האמורות בתורה הוא מטעם שהוא טרוד במצות צרכי המת, והעוסק במצוה פטור מן המצוה (עיי' רפ"ג דברכות), וכתב הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב סכ"ח) דאונן אינו מוזהר בער"פ מחצות אעשה דתשבייתו או בחוה"מ פסח אלאו דבל יראה, דכל מקום שאין בקום ועשה עובר על דין תורה אע"פ שעובר בב"י בכל שעה אין מחויב לבער, דעוסק במצוה ומפני כבודו של מת. וע"ש בפמ"ג שהביא דברי החכם צבי (סי' א') דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא דוקא במצות עשה אבל במצות לא תעשה הוא חייב כשאר אנשים.

ומוסיף הפמ"ג ופשוט דהעוסק במצוה פטור מן המצוה לא לעבור על דבר תורה, והיינו דס"ל לפמ"ג דהחילוק בין מ"ע לל"ת הוא במה דכשאנו מקיים המ"ע הרי זה בשב ואל תעשה, משא"כ כשעובר על ל"ת הרי הוא עובר בקום ועשה, ולכן העוסק במצוה פטור מלקיים מצוה אחרת שהוא בשוא"ת מהמצוה האחרת, וה"נ לענין חמץ, דבאופן כזה של ל"ת דב"י שהוא כשוא"ת, העוסק במצוה פטור מלאו דב"י, דכיון שעובר רק בשוא"ת ולא בקו"ע א"כ כי היכא דפטור מהמ"ע ה"נ פטור מהל"ת שהוא בשוא"ת.

אך יש לדון בדברי הפמ"ג, די"ל דהחילוק בין מ"ע למצות ל"ת הוא אף בשניהם בשוא"ת, דמ"ע הוא חיוב על האדם לקיימו, ומצות ל"ת הוא איסור, וגם בל"ת שהוא בשוא"ת כמו כל יראה הרי הוא עובר איסור בשהייתו ולא רק שאינו מקיים חיובו. ולפ"ז העוסק במצוה לא מיפטר מלבער את החמץ,

בקידושין סבר כסברת הפמ"ג דלאו שהוא בשוא"ת נמי מיפטר בעוסק במצוה וכן"ל.

(ד) עוד חילוק מצינו בין מ"ע למצות ל"ת בהא דנחלקו הפוסקים כמה ממונ חייב אדם להוציא כדי שלא יעבור על ל"ת שהוא בשוא"ת, הרעק"א (יו"ד סי' קנ"ז) מביא מהחוות יאיר (סי' קל"ט) דלאו שאין בו מעשה דמי למצות עשה דאינו חייב ליתן כל ממונו אלא חומש, אבל הריב"ש (סי' שפ"ד) כתב דכל שהוא לעבור על לאו אף כשאין בו מעשה צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור.

וי"ל דנחלקו בטעמא דמילתא אמאי ל"ת חמירא מעשה, החו"י סבר דהוא משום דבמצות עשה העבירה היא בשוא"ת ובל"ת היא בקו"ע, ולכן לאו שאין בו מעשה שעובר עליו בשוא"ת דמי למי שעובר על מצות עשה דחייב לבזבז רק עד חומש, אבל הריב"ש סבר דהחומר הוא בעצם הדין תורה, דעשה הוא חיוב והל"ת הוא איסור, ואף אם שניהם בשוא"ת חמור הל"ת שעובר איסור שאסרה עליו תורה משא"כ במ"ע הוא רק אינו מקיים חיובו, ולכן סבר הריב"ש דהנשבע לעשות כח חייב ליתן כל ממונו כדי שלא יעבור על שבועתו אע"פ שעובר עליו רק בשוא"ת ע"ש.

ובפמ"ג (סי' תרנ"ו א"א סק"ח) מבואר דס"ל כשיטת החוות יאיר דהחילוק תלוי אם זה בקו"ע או בשוא"ת, שכתב דהחילוק בין עשה לל"ת זה קו"ע וזה שוא"ת, וממילא אם אנסו עכו"ם לעבור ב"י בחמץ בפסח בשוא"ת י"ל דאין מחוייב לבזבז הון רב, על דרך משל שלא לבער חמצו שנתבאר בפסח. הרי דבין לענין עוסק במצוה ובין לענין להוציא יותר מחומש סבר הפמ"ג דכל שעובר על ל"ת בשוא"ת דינו להקל כמ"ע, ורק ל"ת שעובר בקו"ע חמירא. אבל היש מפרשים דס"ל לענין עוסק במצוה דהחילוק הוא בין מ"ע שהוא חיוב למל"ת שהוא איסור מפרשים כן גם לענין להוציא יותר מחומש דתלוי בין לקיים חיוב לבין לעבור איסור אע"פ שהוא בשוא"ת.

המ"ע דפתוח תפתח, וכיון דלאוין אלו נאמרו לחזק את המ"ע שיש איסור ל"ת אם אינו מקיים החיוב של המ"ע, לכן העוסק במצוה דפטור מהמ"ע דפתוח תפתח לא שייך ביה נמי הלאוין דלא תאמץ ולא תקפץ, דבמקום שאין מ"ע ליכא לאו.

ויסוד זה דאיכא לאוין שנאמרו מכח המ"ע, והפטור מהמ"ע אינו באיסור הלאו, מבואר כן ברמב"ן (קידושין ל"ד ע"א) בהא דתנן כל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות, וכל מצות עשה שאין הזמן גרמא נשים חייבות, ואיזו מ"ע שאין הזמן גרמא כגון מזוזה מעקה אבידה שילוח הקן. ומקשה תוס' (ד"ה מעקה) דבמעקה אבידה ושילוח הקן איכא נמי ל"ת, לא תשים דמים בביתך, לא תוכל להתעלם, לא תקח האם על הבנים, ע"ש תירוצו, והרמב"ן תירץ דעיקר מצוותו עשה, שאין לאו שבו אלא לקיים העשה, דכתב רחמנא ועשית מעקה תחילה והדר לא תשים דמים בביתך, כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו, ואילו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מן הלאו, ש"אין הלאו אלא לקיום העשה" ע"ש. והיינו כמ"ש"כ האחרונים הנ"ל לגבי מצות צדקה דהלאוין אינן אלא לקיים העשה, וכיון שהוא עוסק במצוה ופטור מהעשה ממילא פטור גם מהלאוין.

ולפ"ז העוסק במצוה פטור ממצות מעקה או השבת אבידה אף דאיכא לאו דלא תשים דמים בביתך ולא תוכל להתעלם כמו שפטור מליתן צדקה, אלא דלפי הפמ"ג הטעם שפטור מהלאוין הוא משום שעובר עליהם בשוא"ת, ולאויין אלו דינן כמ"ע, ולחולקים דהעוסק במצוה אסור לעבור על ל"ת אפי" בשוא"ת הא דפטור מלאוין אלו הוא משום שהם באים לחזק את קיום העשה, וכיון שפטור מהעשה ממילא אינו עובר על הלאו.

ומהא דתוס' לא תירצו כהרמב"ן משמע דס"ל דבמעקה והשבת אבידה הלאו הוא איסור עצמי, ומ"מ אין ראיה שתוס' חולקים על יסוד זה גם במצות צדקה. גם י"ל דתוס'

ליהנות בלא ברכה כיון שאסור לו לברך, וכן אלם וכי נימא שמחויב לשמוע ברכת הנהנין מחבירו משום שאסור לו ליהנות בלא ברכה.

אלא ע"כ דמי שפטור מחיוב הברכה לא חל עליו האיסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, אבל השווה במרחץ אינו בגדר זה אלא אי אפשר לו לברך במקום שנמצא בו ככהאי גוונא לא פקע מיניה האיסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה. ועפ"ז יל"ע בגדר הדין דאל יבזבז יותר מחומש, האם הוא נכנס לגדר פטור מהמ"ע וא"כ מיפטור גם מהלאו שנגרר אחר העשה, או דילמא הוי כעין אנוס, וא"כ הלא קיים ויש כאן איסור ל"ת וצריך ליתן כל ממונו כדי שלא יעבור עליה.

(ו) ועתה נבוא לענין בדיקת וביעור חמץ, הפמ"ג (סי' תרנ"ו) נסתפק בלעבור על ל"ת דרבנן אם מחוייב ליתן בעד זה כל הונו או רק חומש, ומשום לא תסור לרמב"ם הוא דין תורה רק אתני להקל בספיקן, וע"ש ברעק"א שצ"י לפמ"ג בפתיחה כוללת (ח"ד סי') שהאריך בראיות ולא הכריע. והגר"א (יו"ד סי' קנ"ז סק"ד) הביא ראיה מהא דאפי' שבות דשבת אסור בהפסד ממון, דאסור לכבות שריפה בשבת אף דכיבוי אסור רק מדרבנן, ואפי' שבות דשבות לומר לעכו"ם לכבות אסור ע"ש.

ואף דמיירי התם מלעבור בקו"ע מ"מ הא נתבאר די"מ כשיטת הריב"ש דלעבור על איסור אין חילוק בין קו"ע לשוא"ת, וי"ל דגם באיסור דרבנן אין חילוק, וא"כ יש לעיין לגבי בדיקת חמץ דרבנן בכיטול מ"ע ואיסור שהייה כעין שאמרה תורה ב"י ותשביתו כמה ממון חייב להוציא ע"ז, האם נימא דיסוד הדין הוא מ"ע דבדיקה וביעור, והאיסור שהייה הוא לקיים העשה, וא"כ יש לעיין אם השיעור הוא חומש או כל ממונו כמו במעקה, או שמא נימא דהאיסור שהייה אינו נגרר מהמ"ע אלא הוא איסור עצמי והרי זה תלוי בשיטות הנ"ל, דלפי הריב"ש צריך ליתן כל ממונו (ומש"כ שם הפמ"ג באנסו עכו"ם שלא לבער חמץ אפשר

ה) ויש לעיין לשיטת הרמב"ן במצות מעקה, האם הוא מחוייב להוציא רק עד חומש מנכסיו, או שמא חייב ליתן כל הונו לפי הריב"ש דעל איסור ל"ת חייב ליתן כל ממונו אף בשוא"ת, דיש לדון אם דמי למש"כ הרמב"ן לגבי נשים, דאילו היו נשים פטורות מעשה דמעקה היו פטורות אף מן הלאו, וה"נ לענין מעקה כיון שפטור מלכבדו יותר מחומש כדי לקיים המצות עשה דמעקה י"ל דפטור אף מן הלאו.

או דילמא לא דמי לנשים, דשאני נשים דאם היו פטורות הרי זה פטור, משא"כ בזבזו יותר מחומש הוי כעין אנוס כמבואר בראשונים (שאלות כי תשא ס"ד) דהוא משום שמא יבוא לידי עניות, וא"כ י"ל דהיינו דוקא לענין מ"ע בלבד שהוא חיוב, דכיון שיותר מחומש אין חייב ליתן א"צ לקיים העשה, אבל עדיין העשה קיים בשורש חיובו, וא"כ בהאי עשה דמעקה שיש גם לאו לחזק העשה, ואם אינו מקיים העשה עובר על איסור דלא תשים דמים בביתך צריך ליתן כל ממונו, דיותר מחומש אינו פטור אלא שא"א לו לקיימו והוי כאנוס אבל עדיין קיים העשה וקיים הל"ת.

ומצינו יסוד זה בהא דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה (ברכות ל"ה ע"א), ואונן אינו מברך על המזון משום עוסק במצוה בכבודו של מת, ומ"מ כ' השע"ת (יו"ד סי' שמ"א סק"ד) דחייב בנט"י לסעודה אבל לא יברך עליה, והיינו משום דלאכול בלי נט"י הוי איסור משא"כ לברך הוי מצוה ואונן פטור מהמצות. ולכאורה צ"ב דהא גם לאכול בלא ברכה הוא איסור, דהא אסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה.

עוד צ"ב דכתב הביה"ל (סי' ס"ב ד"ה שלא יחא) לענין שתיה בבית המרחץ דהוא שלא כדין, דאין להתיר משום שהוא אנוס על הברכה דאסור לברך במרחץ, דזה היה שייך לומר רק אם חז"ל היו אומרים דמצוה לברך, אבל הלא אמרו חז"ל דאסור ליהנות בלא ברכה. וצ"ב מאי שנא מאונן שיותר לו

שעובר על הל"ת בשוא"ת דינו כמ"ע דא"צ להפסיק (אך י"ל דחיישי' לבסוף שמא יבוא לאכלו בקו"ע).

ולענין אונן כבר נתבאר דהפמ"ג סבר דפטור לגמרי מבדיקה ומבל יראה, ולהחולקים יש לעיין אם פטור רק מהמצוה אבל האיסור שהייה עדיין קיים דאין זה נגרר אחר המ"ע וכדחזינן בהולך לשחוט את פסחו דביש לו שהות לא סגי ליה בביטול אלא צריך לחזור ולבער ולא פטרינן ליה משום עוסק במצוה, והאי טעמא דכדי שלא יעבור איכא גם באונן במה שיבדוק ע"י אחרים כדי לסלק האיסור, או שמא פטור מהמצוה, והא דלא יבדוק בעצמו אפשר דהוא משום כבודו של מת, ומה דמספק"ל אם השליח יברך אכמ"ל.

דהוי אנוס ולא עבר, זה שייך באנסו עכו"ם שלא לבער ויכול להציל ולהסתלק ע"י ממון, אבל בנידו"ד הא ליכא אונס).

ולפ"ז הא דנחלקו המ"א והמהרל"ח בחמץ אם הא דהתחיל בהיתר צריך להפסיק הוא מטעמא דלאפרושי מאיסורא חמיר טפי י"ל דתלוי בהנ"ל, דאם נימא דיסוד התקנה הוא החיוב לבדוק והאיסור שהיה נגרר מהעשה א"כ לגבי הפסקה דינו כמ"ע דא"צ להפסיק דהוי כמי שלא חל עליו עדיין העשה וממילא ליכא גם איסור שהייה, אבל אם נימא דלא דמי לפטור אלא שלא הטריחוהו להפסיק אבל עדיין האיסור שהייה קיים א"כ צריך להפסיק דהוי לאפרושי מאיסורא. ועפ"ז יש לבאר גם שיטת הפמ"ג והחוו"י לגבי הפסקה דכל



הרב דוד ארי' ציינווירט

בענין קיום מצות אכילת מצה

הרשב"ם דבאכילת מצה של אפיקומן יוצא בזה עיקר חיוב אכילת מצה ומשו"ה אית ביה דינא דאין מפטירין אחר המצה.

וביאר הרשב"ם לפי"ז דהא דמברכינן הברכה "על אכילת מצה" באכילת כזית הראשונה אע"ג דבאמת אינו יוצא יד"ח המצוה עד אכילת הכזית של האפיקומן הוא כעין מה דאמרי' לעיל בפסחים דף קט"ו ע"א דאמר רב חסדא כשאכל בטיבול הראשון חסא דמברך על אכילת מרור בטיבול הראשון ואינו יכול לברך בטיבול שני מסברא דאמרינן דלאחר שמילא כריסו מהם יחזור ויברך יעו"ש בתוס' שביארו דרב חסדא ס"ל דבטיבול הראשון אינו יוצא יד"ח ומשום דמצוות צריכות כוונה ועיקר קיום מצות אכילת מרור מקיים בטיבול שני שמכוין בה לשם מצות מרור אלא דאעפ"כ מברך בתחילתו כשאוכל טיבול הראשון ואע"ג דאין זה קיום המצוה מ"מ מכיון לברך על קיום המצוה שיקיים אח"כ ויכול לעשות כן כדמצינו בכמה דוכתי וכגון בתקיעת שופר דאע"ג דעיקר קיום המצוה היא בתקיעות שעל סדר הברכות מ"מ מברך בתחילת התקיעות אע"ג דאין זה עיקר קיום המצוה ומשום דאיכא סברא של לאחר שמילא כריסו יחזור ויברך והיינו שלא יהא נראה כאילו כבר קיים המצוה ואח"כ מברך ואף דבעצם קיום המצוה היא לבסוף וה"נ ס"ל להרשב"ם דעיקר קיום המצוה של אכילת מצה היא לבסוף באכילת אפיקומן אלא דהברכה מברך באכילה הראשונה, את"ד הרשב"ם.

ועי' ברא"ש שחולק על עיקר דברי הרשב"ם שס"ל דאכילת אפיקומן היא זכר למצה הנאכלת עם הפסח דלפי"ז היה צריך גם לאכול מרור בסוף הסעודה זכר לאכילת מרור הנאכל עם הפסח אלא דאכילת

אי' בגמ' פסחים דף קי"ט ע"ב מתני' אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ע"כ, ובגמ' להלן אמר רב יהודה אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אחר הפסח הוא דלא אבל לאחר מצה מפטירין לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמייהו אבל לאחר הפסח דנפיש טעמייהו ולא מצי עבוריה אימא לא קמ"ל ע"כ.

וברשב"ם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן שצריך לאכול מצה בגמר סעודתו זכר למצה הנאכלת על הפסח בכריכה וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה ועל כרחינו אנו מברכים על אכילת מצה בראשונה אע"פ שאינה לשם חובה כדאמר רב חסדא לעיל גבי מרור דלאחר שמילא כריסו ממנו היאך חוזר ומברך עליו הלכך מברך אתרווייהו ברישא והדר אכיל מצה באחרונה ואחר אותה מצה אין נפטירין ממנה באכילת דבר אחר שלא לשכח טעמה ובמצה בזה"ז מיירי דליכא פסח בהדה כי בזמן דאיכא פסח הא בהדיא תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן והיינו אחר פסח ומצה הנאכלת עמו עכ"ל.

נתחדש לנו בדברי הרשב"ם אלו דעיקר קיום מצות מצה בזה"ז הוי אכילת המצה שאוכל באחרונה באפיקומן והנראה מהא דהרשב"ם האריך כאן בהאי שמעתתא לבאר דעיקר קיום אכילת מצה היא במצה זו שאנו אוכלין לאפיקומן, דהרשב"ם לא ניח"ל לומר דאכילת מצה של אפיקומן הוי רק זכר לאכילת קרבן פסח ולא לשם קיום מצות אכילת מצה דס"ל להרשב"ם דאילו הוי אכילת האפיקומן רק משום זכר לאכילת קרבן פסח לא הוי ביה דינא דאין מפטירין אחר מצה אפיקומן דדין זה שייך רק אם הוי אכילתו משום עיקר החיוב ולפיכך פירש

ובהא דס"ל להרשב"ם דעיקר חיוב אכילת מצה יוצא באמת באכילת אפיקומן והא דמברך בתחילה היינו רק משום סברא דלאחר שמילא כריסו יחזור ויברך זהו עוד חידוש של הרשב"ם, ולא נתבאר בדברי הפוסקים שחששו לזה, ובמשנ"ב סי' תט"ז סק"ד וז"ל ויאכלנו בהסיבה ובידיעבד אם שכח ואכלו בלא הסיבה א"צ לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה, עכ"ל, ומשמע דאם לא קשה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, ובשעה"צ אות ד' וז"ל שמדברי רש"י ורשב"ם משמע דבאפיקומן יוצאים עצם המצוה דאכילת מצה, ולדידהו בודאי צריך לחזור ולאכול בהסיבה עכ"ל, והרי דלכתחילה החמיר כדעת הרשב"ם. והנה בגמ' לקמן דף ק"כ ע"א פליגי רבא ורב אחא בר יעקב, רבא ס"ל דמצה בזה"ז הוי דאו' ומרור דרבנן ורב אחא בר יעקב אמר אחד זה ואחד זה הוי דרבנן וסברת רב אחא בר יעקב הוא דכמו במרור אמרי' מכיון דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח איכא מרור בזמן דליכא פסח ליכא מרור כמו"כ גבי מצה אמרי' בזמן דליכא פסח ליכא מצה מדאו' והא דכתי' בערב תאכלו מצות אין הפשט שנתחדש כאן מצוה חדשה של אכילת מצה אפילו בדליכא קרבן פסח אלא דהפסוק בא לרבות טמא ושהיה בדרך רחוקה דחייב במצה ובמרור אבל בזמן דליכא פסח ליכא חיוב מצה ומרור, ורבא ס"ל דהפסוק בערב תאכלו מצות בא לרבות דאפילו בדליכא קרבן פסח איכא חיוב אכילת מצה ולפי' ס"ל דבזה"ז מצה דאו' ומרור דרבנן והשתא יל"ע דבשלמא לפי רב אחא בר יעקב דס"ל דכל ענין אכילת מצה בזה"ז היא רק מדרבנן וזכר למצה שנאכל עם הקרבן פסח שפיר י"ל דמכיון דאוכל מצה לבסוף "מצה של אפיקומן" וחכמים תיקנו דמצה זו היא זכר למצה שנאכל עם הקרבן פסח לפי ש' רשב"ם לפי"ז מובן מה דס"ל דאז הוי עיקר המצוה, והיינו דהמצה מדרבנן הויא עיקר המצוה מה שאוכל, ובסוף לזכר למצה שאכל עם הקרבן פסח,

אפיקומן היא זכר לאכילת קרבן פסח עצמה ומצה ומרור כבר יצא יד"ח אכילתם בראשונה עיי"ש וכן מבואר ברמב"ם פ"ח מהל' חו"מ הלכה ט' דאכילת אפיקומן הוי משום זכר לאכילת קרבן פסח.

ושי' הרשב"ם צריך לתרץ דס"ל דמכיון דאין לנו קרבן פסח תיקנו חכמים דמרור יאכל רק בראשונה ויקיים כבר מצותו ומשא"כ אכילת מצה אוכל באחרונה זכר למצה הנאכלת עם הקרבן פסח וגם באכילה האחרונה של האפיקומן היא עיקר המצוה דאכילת מצה ועדיין צ"ב ועי' לקמן.

ועי' בשו"ע או"ח סי' תע"ז סעי' א' וז"ל לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד זכר לפסח הנאכל על השובע וכו' ובט"ז ובמג"א שם הביאו מדברי המהרי"ל שצריך לאכול כשיעור ב' זיתים א' זכר לפסח וא' זכר למצה הנאכלת עמו ולכה"פ לא ימעט מכזית עיי"ש.

ועי' בס' שבח פסח דלכאורה דברי המהרי"ל תמוהים דהרי להדיא מבואר בגמ' דאכילת אפיקומן סגי בכזית וכלשון הגמ' פסחים דף קי"ט ע"ב ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה ומבאר שם בס' שבח פסח דהן אמנם בגמ' אי' ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה מ"מ מכיון דאיכא פלוגתא בין הראשונים דשי' רש"י והרשב"ם דאכילת אפיקומן הוי משום זכר וקיום מצות מצה ושי' הרא"ש והרמב"ם דהוי משום זכר לאכילת קרבן פסח משו"ה אוכל ב' כזיתים לקיים ב' כוונות אלו באכילת אפיקומן כזית אחד משום זכר למצה הנאכלת עם קרבן הפסח וכשי' הרשב"ם וכזית אחד לשם זכר לקרבן פסח וכשי' הרא"ש והרמב"ם, כן מבאר שם שי' המהרי"ל (ובס' שבח פסח שם מכריע לאכול כזית אחד עיי"ש"ה). ועכ"פ מבואר עפ"י דהשבח פסח דהמהרי"ל חשש לשיטת הרשב"ם דאכילת האפיקומן הוא משום זכר למצה הנאכלת עם הפסח, ולא לזכר לפסח עצמו.

והנלמד מזה לכאורה דזהו כיסוד דברי הרשב"ם דס"ל דעיקר המצוה של אכילת מצה מקיים באכילת המצוה שאוכל עם הקרבן פסח ואז מקיים גם מצות "בערב תאכלו מצות", ולכאורה פשיטא לפי"ז דצריך לאכול המצה שלפני הכזית שאוכל עם הקרבן פסח בכוונה שלא לצאת ידי מצוה דכוונת התורה דיקיים המצוה של על מצות ומרורים בקרבן פסח ראשון ע"י האכילה של קיום המ"ע דבערב תאכלו מצות כן מבואר וכן משמע דאשר ע"כ כתבה התורה בשנינו לשון בין מצה ומרור דכתיב ומצות על מרורים יאכלוהו ולא על מצות ומרורים יאכלוהו.

וא"כ הרי מכאן הוי מקור למש"כ הרשב"ם דגם בזה"ז שאוכלים מצה באחרונה באכילת אפיקומן לזכר המצה שנאכל עם הקרבן פסח ג"כ מכוונים באכילת מצה בראשונה שלא לצאת יד"ח המצוה עד אכילת כזית האחרון של האפיקומן, כן היא הזכר לאכילת המצה שנאכל עם הקרבן פסח, וצריך לאכול מצה זו כדרך שאכלו המצה שהיה נאכל עם הקרבן פסח, ואדרבה עפ"י"ז אפ"ל לתרץ קושית הרא"ש על הרשב"ם ואפ"ל דהיינו טעמא דבאכילת מרור שתיקנו חכמים בזה"ז לא תיקנו לאכול בסופו של האכילה משום שלא מצינו כן בדאורייתא שיאכל מקודם שלא לשם מצוה ואח"כ יאכל באחרונה לפי"ז תיקנו אכילתו בתחילת הסעודה ורק במצה דמצינו גם מה"ת דמסתמא אוכל כל הסעודה בראשונה ומכיון שלא לקיים עיקר החיוב עד באחרונה שזהו רצון התורה שעיקר החיוב יקיים באכילתו את המצה עם הקרבן פסח שהוא נאכל על השובע, משו"ה גם חכמים תיקנו כן שמתחילה יאכל בכוונה שלא לצאת יד"ח ושעיקר החיוב יקיים באחרונה ודו"ק.

ואפשר לפי"ז דבזמן המקדש ואכילת קרבן פסח כל הראשונים מודים לדרכו של הרשב"ם דאף שמכרך על המצה בראשונה מכיון שלא לקיים המצוה עד אכילתו המצה

אבל לפי שי' רבא דס"ל דאיכא מצות עשה מיוחדת של אכילת מצה מקרא ד"בערב תאכלו מצות" א"כ לפי"ז מנלן דזמן עיקר המצוה הוי בשעת אכילתו עם הקרבן פסח, וכן עכשיו הוי עיקר זמנו באכילת אפיקומן שהוא זכר למצה הנאכלת עם הקרבן פסח, ואדרבה נימא דעיקר זמן אכילתו היא בהתחלת אכילת המצה דאז מקיים שפיר המ"ע של בערב תאכלו מצות ודו"ק וצ"ע. והרי פשוט נקטו הראשונים בהלכה כרבא, דסוגיא דעלמא דמצה בזה"ז הויא דאורייתא, ולפי"ד רבא לכאורה צ"ב דברי הרשב"ם שכתב דעיקר האכילת מצה לקיום המצוה הוי באכילת האפיקומן.

ויובן דברי הרשב"ם עפ"מ"כ בתשו' חת"ס או"ח סי' ק"מ וז"ל שם הנה כה אמרתי בפרשת בא בפסח הראשון כתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו ובפרשת בהעלותך בפסח שני כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וההפך קל להדין בפסח ראשון איכא מצות עשה באכילת קרבן פסח בפני עצמה ובאכילת מצה בפני עצמה, אך מרור אינה מ"ע בפני עצמה אלא טפל לפסח ע"כ כתיב מ"ע של אכילה על שניהם על פסח ומצה ואמר על מרורים יאכלוהו שני אלו, נמצא כתיב אכילה בפסח ובמצה ולא במרור, אמנם בפסח שני גם המצה טפלה לפסח ומי שאינו אוכל פסח שני אינו אוכל מצה ע"כ כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו לפסח ולא כתיב אכילה אלא אפסח ולא אמצה ומרור עכ"ל החת"ס הנוגע לענייננו. והנלמד מדבריו דמפורש ומדויק להדיא בהפסוק חילוק בין אכילת מצה ביחד עם פסח ראשון לאכילת מצה ביחד עם פסח שני דבפסח ראשון הוי המצה מצוה בפני עצמה של אכילה ואינה רק טפילה לקרבן פסח ומשום דאית בה מצות עשה בפני עצמה של אכילת מצה ורק מרור הוי טפל לאכילת קרבן פסח, ומשא"כ בפסח שני גם אכילת המצה הוי רק טפילה לאכילת קרבן פסח דאין בה מצוה בפ"ע.

אכילה של עצם קיום המצוה של מצה דעל אף שכבר יצא יד"ח באכילת כזית הראשונה הרי כל כזית וכזית הוי קיום מצוה בעצם של אכילת מצה ומשו"ה חילק הכתוב אכילת מצה מאכילת מרור דאכילת מצה הוי עצם קיום המצוה של אכילת מצה ומשא"כ אכילת מרור הוי רק טפל לאכילת קרבן פסח, אבל באמת יד"ח אכילת מצה יצא כבר מקודם האכילה של הקרבן פסח עם המצה והמרור ודו"ק, כן היה אפ"ל בשי' שאר הראשונים, אבל לבאר דברי הרשב"ם נראה דס"ל כמוש"כ לעי' דמדוייק שעיקר קיום המצוה כדי לצאת יד"ח אכילת מצה מתקיים באכילת המצה עם הקרבן פסח וכנ"ל ודו"ק.

ואמנם בעיקר דבריו של החת"ס מצאתי שבחידושי הגר"ח על הש"ס לומד דאכילת המצה שנאכל עם הקרבן פסח אין בה משום קיום מצוה של "בערב תאכלו מצות" ואוכל המצה רק משום טפילה לאכילת קרבן פסח והוא דבדבריו הביא מה שהקשה השאג"א על שי' הרא"ש דס"ל דבאכילת מרור מדאורייתא הנאכל עם הקרבן פסח אין צריך לאכילה של כזית ומשום דלא כתיב ביה לשון אכילה דכתב רק על מצות ומרורים יאכלוהו להקרבן פסח אבל על המרור לא כתיב לשון אכילה והקשה השאג"א דהרי הוקש מרור למצוה ואיך אפשר לומר דאין צריך לאכול כזית מהמרור והרי הוקש להמצה ובמצה בוודאי צריך לאכול כזית משום מצות בערב תאכלו מצות, וע"ז מתרץ הגר"ח דיש ב' מצוות, דיש מצות בערב תאכלו מצות ומשום קיום מצוה זו צריך באמת לאכול כזית ויש מצוה אחרת של אכילת מצה עם הקרבן פסח משום על מצות ומרורים יאכלוהו ומצד מצוה זו אין צריך גם באכילת המצה לאכול כזית וזה שהוקש מרור למצה היינו להמצה שצריך לאכול עם הקרבן פסח משום מצוה של על מצות ומרורים יאכלוהו דבמצה זו איכא ג"כ לכל דיני מצה ורק בד"ז נשתנה מצה זו שאין צריך לאכול בה כזית דאינה

והמרור באחרונה שהרי כן מדוייק בקרא דיקיים עיקר המצוה של אכילת מצה ביחד עם אכילתו של הקרבן פסח וכמוש"כ החת"ס, ורק דנחלקו על הרשב"ם וס"ל דבזה"ז מקיים עיקר המצוה של בערב תאכלו מצות בכזית ראשון וכזית אפיקומן הוא זכר לקרבן פסח ולא זכר למצה הנאכלת עם הקרבן פסח כשי' הרשב"ם.

אמנם באמת י"ל לפרש הא דכתב החת"ס לדייק מהפסוק דבפסח הראשון איכא שם אכילה גם על המצה מחמת עצמה ואין אומרים שהמצה רק טפילה להקרבן פסח כמו המרור דאין הפשט משום דמכוין שלא לצאת יד"ח אכילת מצה באכילתו הקודמות של מצה ורק עכשיו בשעת האכילה עם הקרבן פסח שנאכל על השובע מכוין לצאת יד"ח המצוה של אכילת מצה דבאמת אפשר לפרש דבעצם מכוין הוא באכילת המצה הראשונה כבר לקיים המצוה של אכילת מצה ורק דאעפ"כ דייק הפסוק ליקרא לאכילת המצה שם אכילה בעצם ולא רק טפילה להקרבן פסח וזאת עפמש"כ כמה אחרונים לדייק מדברי הרמב"ם פ"ו מהל' חו"מ הלכה א' וז"ל מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות וכו' ומשאכל כזית יצא יד"ח עכ"ל, ומדייקים האחרונים בדבריו דלא שלאחר שאכל כבר כזית אין כאן קיום מצוה כלל של אכילת מצה ומשום דכבר קיים המצוה בכזית, דלשון הרמב"ם היא מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר ומשמע דכל הלילה הוי המצוה ואפילו כשכבר קיים המצוה ואכל כבר כזית מ"מ באכילתו אח"כ יש בזה קיום מצוה ורק שסיים הרמב"ם ומשאכל כזית יצא יד"ח והיינו שהחייב כבר יצא יד"ח אבל באמת בכל כזית וכזית הוי קיום מצוה של אכילת מצה ואפילו אחר שיצא יד"ח הוי קיום מצוה בכל כזית וכזית שאוכל ועי' במועדים וזמנים. ואשר לפי"ז יובן מה דאמר קרא לשון אכילה באכילת מצה דהוי קיום מצוה בעצם האכילה והוי

והגר"ח בא ליישב קושייתו וכן"ל באמת החת"ס לומד בשי' הרא"ש דבוודאי צריך לאכול כזית גם באכילת מרור ואע"ג דכל ענין מצות אכילתה היא רק משום טפילה לאכילת קרבן פסח ומשום דאעפ"כ התורה קראתו בלשון אכילה ד"ואכלוהו" קאי גם על אכילת המצה והמרור ופליגי בזה השאג"א והגר"ח עם החת"ס ובכך מצאנו עוד פלוגתא בין החת"ס והגר"ח אם אכילת מצה הנאכלת עם הקרבן פסח צריך לאכול אותה מצה שמקיים בה מצות בערב תאכלו מצות דהחת"ס ס"ל דבאותה המצה מקיים מצות בערב תאכלו מצות והגר"ח ס"ל דאין מקיים בזה בערב תאכלו מצות [ויכול לאכול אפילו פחות מכזית] ומדברי הרשב"ם מבואר להדיא כהחת"ס וכמושנ"ת לעיל אלא שהחת"ס משמע דס"ל כן בשי' שאר הראשונים ג"כ ומדייק כן מהפסוק והגר"ח חולק ע"ז.

[ועלה בדעתי דאולי אפשר לומר דגם לפי שי' הגר"ח דאוכל מצה הנאכלת עם הקרבן פסח אכילת מצה פחות מכזית אעפ"כ אפשר אולי דכן מתקיים בזה מצות בערב תאכלו מצות ויתיישב בזה לישנא דקרא בקרבן פסח ראשון ומצות על מרורים יאכלוהו ולא כמוש"כ בפסח שני על מצות ומרורים יאכלוהו והוא כפמשנ"ת לעיל לבאר דברי החת"ס דבאמת אפשר שמכין באכילה מצה הראשונה שאוכלה לבד בתחילת הסעודה לכוין לשום קיום מצות "בערב תאכלו מצות" (לפי שאר הראשונים ודלא כהרשב"ם) ורק דמכין דפסקו האחרונים בדברי הרמב"ם דבכל אכילה ואכילה שאוכל כלילה הראשונה הוא קיום מצוה של בערב תאכלו מצות לפי"ז י"ל דגם להגר"ח מתקיים באכילת המצה הנאכלת עם הקרבן פסח מצות בערב תאכלו מצות ואף דאין בה כזית והוא עפמשנ"ת בס' מנחת חינוך יסוד בשיעורי תורה דאחשביה דהיכי דהוי אכילה פחות מכשיעור חשובה לקיום מצוה מסוימת או לעבירת איסור מסוים הוי שם אחשביה על אכילה זו שתהא חשובה כשיעור שלם גם

מצות אכילה מחמת עצמה אלא שהיא מצוה לאכול מצה טפילה לאכילת קרבן פסח ובמצה זו א"צ לאכול כזית לפי שי' הרא"ש וכמו דס"ל דא"צ לאכול כזית באכילת מרור משום שאינה מצות אכילה מחמת עצמה אלא טפילה היא לאכילת קרבן פסח עכתו"ד.

והרי מבואר בדבריו להדיא דמצה הנאכלת עם הקרבן פסח אין יוצאין בה קיום מצות בערב תאכלו מצות וצ"ל דס"ל דקיום מצות בערב תאכלו מצות מקיים מקודם באכילת כזית ואח"כ אוכל עם הקרבן פסח מצה לשם קיום מצות של מצות ומרורים יאכלוהו לבד ולפי שי' הרא"ש סגי באכילה זו באכילה פחות מכזית מה"ת וצ"ל דס"ל דהוקש פסח ראשון לפסח שני וכמו דבפסח שני כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו דבין המצה ובין המרור הוי רק טפילה לאכילת קרבן פסח ה"נ בפסח ראשון הוא כן דבין המרור ובין המצה הנאכלת עם הקרבן פסח היא רק טפילה לאכילת קרבן פסח. ואפשר דס"ל לפרש הקרא ואכלו את הברש בלילה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו דתיבת ומצות נמשך יותר עם התיבות על מרורים יאכלוהו דהיינו שגם אכילת המצה טפילה היא לאכילת קרבן פסח ואינה מצות אכילת מצה מחמת עצמה שזהו קיום מצות בערב תאכלו מצות שאינה מקיימה באכילת מצה עם הקרבן פסח אלא באכילת מצה בפני עצמה.

ובעיקר מה שהקשה השאג"א על שי' הרא"ש ולומד השאג"א בשי' הרא"ש מדכתב דצריך לאכול כזית באכילת מרור משום הברכה שמברך לאכול מרור ואם לא יאכל כזית לא תתקיים לשון אכילה דמשמע מדברי הרא"ש דלולי הברכה א"צ כזית. דמדאור' א"צ לאכול באכילת מרור כזית ומשום דכל מצות אכילת מרור היא רק מצות אכילה שהיא טפילה לאכילת הקרבן פסח ולא מצות אכילת מרור מחמת עצמה והקשה השאג"א על שי' הרא"ש כמה קושיות

וברם יש לומר דכיון דהוי המצוה של על מצות ומרורים יאכלוהו לאכול המצה והמרור רק לטפילה עם הקרבן פסח ולא אכילה בפנ"ע אין בזה כלל ענין אחשבה להחשיבה אכילה גם לגבי קיום מצוה של בערב תאכלו מצות שהיא מצות אכילה של הכזית מחמת עצמו ולא כטפילה להקרבן פסח, וכן מסתברא ויש לצדד לכאן ולכאן וצ"ב ודו"ק].

היכי דבעינן שיעור יותר גדול. ולפי"ז אולי י"ל דהוי על אכילת המצה פחות מכשיעור שנאכלת עם הקרבן פסח שם קיום מצוה של על מצות ומרורים יאכלוהו אחשביה אכילה גם לגבי קיום המצוה של בערב תאכלו מצות ועי' ענין אחשביה במנח"ח בקונטרס מוסך השבת מלאכת הזריעה [ובמנח"ח מצוה ט"ו א' ח' עייש"ה] ובעוד כמה דוכתי במוסך השבת שם.



ישראל אברהם שפר

בענין סיפור יציאת מצרים בליל פסח

פסח צריך דווקא בפה. עי' במנחת חינוך שמקשה על השיטות שאומרים שבכל השנה יכולים לצאת בהרהור, שהרי השאגת אריה הוכיח שגם בכל השנה אין יוצאים בהרהור, אמנם הישועות יעקב (סי' ס"ז בתשו' בסוה"ס) סובר שבכל השנה יכולים לצאת בהרהור מפני שבתורה כתוב רק שצריך להזכיר וגם בהרהור יוצא יד"ח.

ועוד יש לומר שבליל פסח יש מצוה עד חצות כמו באכילת מצה שמצוותה עד חצות, אבל בכל השנה יש אפשרות כל הלילה ובכך זה שונה מכל השנה, אמנם לפי הרמב"ם שסובר שמצוות אכילת מצה היא גם בכל הלילה אי אפשר לתרץ כן, שהרי לפי דבריו גם חובת סיפור יציאת מצרים הוא כל הלילה, שהרי חובת סיפור יציאת מצרים הוא בזמן שיש מצוה לאכול מצה שהרי כתוב שצריך לספר כשיש מצה ומרור לפניו.

והראש יוסף (בסוף פרק קמא בברכות) והאור שמח (פרק א) מתרצים שכל השנה הוא מדרבנן ודלא כהמנחת חינוך שסובר שזה מדאורייתא, ולפי זה אתי שפיר שבליל ט"ו הוא מדאורייתא.

והנה יש מהאחרונים שכתבו לתרץ שההבדל בין ליל ט"ו לשאר ימות השנה שבשאר ימות השנה מספיק בהזכרה לבד אבל בליל ט"ו צריכים לספר הניסים והנפלאות. אמנם יעו"ב בפמ"ג (או"ח סי' תע"ד משב"ז סק"א) שסובר שגם בליל ט"ו מספיק בהזכרה של קריאת שמע של מעריב בלבד, ומקשים על הפמ"ג שהרי כתוב "והגדת לבנך" ומשמע שצריך לספר, וכן קשה על האבודרהם בסדר הגדה שכתב שאפשר לצאת בקידוש ששם מזכיר יציאת מצרים, וקשה שהרי צריך לספר הסיפור בהרחבה, וכדברי האבודרהם מבואר בפרו' חדש בסימן תע"ג שהקשה למה לא מברכים

א. נחלקו הראשונים בגדר חיוב סיפור יציאת מצרים בליל פסח. שיטת החינוך (מצוה כ"א) שיש מצוה אחת גם לספר לבנו וגם להזכיר כשאין לו בנים, והכל נכלל בפסוק "והגדת לבנך", דהיינו שמזה לומדים שזה מצוה אחת של זכירת יציאת מצרים שמחולקת לשנים.

אמנם לפי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה א - ב) יש שתי מצוות, אחת להזכיר כשאין לו בנים, ואחת לספר לבנו, והרמב"ם למד כן ממה שכתוב ב' פסוקים, פסוק א' זכור את היום הזה אשר יצאת מארץ מצרים, ופסוק שני "והגדת לבנך" ומשמע שהם ב' מצוות נפרדות ולספר לבנו הוא מצוה בפני עצמה.

והנה המנחת חינוך מקשה על הרמב"ם שפסק בהלכות קריאת שמע (פרק א הלכה א) שמהפסוק שכתוב 'למען תזכרו יציאת מצרים כל ימי חיך' לומדים שגם ביום וגם בלילה יש מצווה לזכור יציאת מצרים מדאורייתא, והרמב"ם פוסק כשיטת בן זומא שסובר שבלילה הוא גם חיוב מדאורייתא, וכמבואר ממה שפסק שאם יש לו ספק אם אמר אמת ויציב או לא, צריך לחזור, משום שחיוב זכירת יציאת מצרים הוא מדאורייתא שאם היה רק מדרבנן הרי קיימא לן ספק דרבנן לקולא, ומכאן מוכח שגם בלילה הוא חיוב דאורייתא, (ויעויין עוד ברמב"ם הלכות קריאת שמע פרק א הלכה ז בכסף משנה ד"ה וכל שאינו), וקשה מה נוסף בליל טו יותר מכל השנה, ועי' בפרי חדש (סי' ס"ז) שכתב שבכל השנה דאורייתא הוא רק ביום ולא בלילה, ובליל ט"ו גם בלילה הוי דאורייתא, אמנם לפי שיטת הרמב"ם שכל השנה בלילה הוא דאורייתא הדרא הקושיא לדוכתא.

ויש מהאחרונים שכתבו ליישב שבכל השנה יכולים לצאת בהרהור, אבל בליל

אמנם במשנה ברורה סימן תעג סעיף ז כתב שאם אין לו בנים שואל את אשתו, ואם אין לו אשה שואל תלמיד חכם, ואם הוא לבדו שואל לעצמו, ומקור הדברים בגמ' פסחים דף קט"ז ע"ש, ומשמע שם שאפילו כשהוא לבד חייב גם כן מדאורייתא, ומוכח שגם כשאין לו בן הרי הוא חייב מדאורייתא לומר לעצמו בדרך של שאלה ותשובה.

ב. והנה בתורה יש שני פסוקים שכתוב בהם שחייבים לזכור יציאת מצרים, א', זכור את היום אשר יצאת מארץ מצרים, ב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, ומקשה המנחת חינוך על הרמב"ם דאם עיקר החיוב לספר לאחר א"כ מדוע מביא הרמב"ם את הפסוק זכור את יום וכו', הרי היה יכול להביא את הפסוק למען תזכור כמו בכל ימות השנה שדרשו בגמ' בברכות שם מפסוק זה.

וכתב שאפשר לתרץ שבכל ימות השנה שהמקור שחייבים להזכיר יציאת מצרים בלילה נלמד רק מרובי ד'כל ימי חיך'

ברכה על הגדה של פסח, ותיירץ שכבר יוצא יד"ח בקידוש.¹

ויל"ע בדברי האבודרהם והפר"ח שהרי במעריב ובקידוש אין סיפור בדרך שאלה ותשובה וכן אינו מקיים מתחיל בדרך גנאי ומסיים בשבח, וכן קשה שהרי מבואר בגמ' שצריך לספר יציאת מצרים בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ובשעת הקידוש אין לפניו מצה, וצ"ל שכל זה אינו מעיקר המצוה והוא רק הוספה מדבריהם.

והנה המנחת חינוך שם כתב לתרץ שכל החיוב שיש בליל פסח יותר מכל ימות השנה הוא דוקא לספר לבנו, שאם יש לו בן חייב לספר ולהסביר לו ענין יציאת מצרים כמו שכתוב והגדת לבנך, אבל מי שאין לו בן באמת אינו חייב מדאורייתא יותר מכל ימות השנה, ורק מדרבנן חייב לומר ההגדה בדרך של שאלה ותשובה מפני שבדרך שאלה ותשובה הדברים נכנסים יותר ללב האדם.

1 והנה במנחת חינוך (סימן ל"א סעיף קטן ה) כתב שחייבים כל שבת בלילה להזכיר יציאת מצרים שהרי לומדים כן מגזירה שווה שכתוב "למען תזכור את היום" וכתוב "וזכור את היום", וכתב שהרמב"ם לא מביא את זה מפורש אלא סמך עצמו שמזכיר דין זה בהלכה ב בנוסח הקידוש שמזכיר שם יציאת מצרים, וכתב שצ"ע על השו"ע שלא הביא דין זה ע"ש. ועוד נחלקו הפוסקים אם יוצאים יציאת מצרים בתפילה או לא, לפי המגן אברהם (סימן רעא סעיף קטן א) יוצאים בסיפור יציאת מצרים בתפילה, אבל המנחת חינוך מביא שהט"ז (סעיף קטן ט) כותב שהיה מעשה שאחד עשה קידוש על המים וכתב שיצא ידי מצווה אף מן התורה אפילו בלי יין, ומקשים כל האחרונים שהרי כבר יצא בתפילה, וגם הפרי מגדים במשכבות זהב (שם סעיף קטן א) כתב שכבר יצא בתפילה, וא"כ מה החידוש בט"ז שיוצא. והמנחת חינוך מקשה על הפוסקים הנ"ל שהרי בתפילה לא מזכירים נוסח יציאת מצרים, ובזה מיושב דברי הט"ז שכבר שאין יוצאים יד"ח בתפילה. [ויש לציין שביום טוב שחל להיות בשבת מזכירים שבת ויציאת מצרים ולכו"ע יוצא בתפילה]. והביאור הלכה (רעא סעיף קטן א) מביא קושיית המנ"ח על המג"א ודעמיה, ונעתיק דבריו וז"ל: ולענ"ד יש ליישב דבריו קצת או דסובר דהוא רק מדרבנן והגז"ש הוא אסמכתא בעלמא וגם דהגז"ש זכירה זכירה צריכין להא דרש בשבת פ"ו ע"ב ע"ש או דסובר דיוצא מן התורה במה שהזכיר יציאת מצרים סמוך לתפלה להשכיבנו כגאולה אריכתא דמיא כמו שאמרו חז"ל ולא צריכין שיוזכר דוקא בקידושא גאופא אבל מ"מ הוא דוחק דהא מפסיק בג' ראשונות ואולי אפשר לומר דכיון שמזכיר פסוק ושומר בני ישראל את השבת וגו' תיכף להשכיבנו שהיא גאולה אריכתא די בזה מן התורה שיש בזה שבחו של היום שבת ואף שלא הזכיר עדיין קדושת היום וברמב"ם נזכר שבח וקידוש זה הלא יזכיר תיכף אחר ג' ראשונות ובודאי לא נגרע המ"ע במה שהפסיק בג' ראשונות דהוא שבחו של הקדוש ברוך הוא בין שבח שבת לקידושו זהו הנ"ל ליישב דברי המ"א מפני חומר הקושיא אבל מ"מ לדינא צ"ע דאולי כונת הגמ' שיוזכר יצ"מ בתוך הקידוש ובנוסח תפלתנו לא מצינו זה ומפני כל הטעמים הנ"ל כתבנו בפנים שיש לפקפק בזה הרבה וכו' ע"ש. ובעיקר קושיית הפר"ח מדוע אין מברכים על ההגדה, ידוע לתרץ בשם החת"ס (דרשות החת"ס עמ' 111) שכתוב שכל אחד חייב להתחיל את ההגדה בגנאי ולסיים בשבח, וכל אחד צריך להרגיש כאילו יצא ממצרים, וגם כתבו שכל אחד חייב לראות את עצמו כאילו עבר עבודה זרה ואח"כ קרבנו המקום לעבודתו, וכמו שמצינו בגר שאין מברך קודם שנטבל לגרות מפני שהוא גר, הוא הדין לפני הגדה כיון שאנו נמצאים במצב של תחילה עובדי ע"ז היו אבותינו לא שייך לברך ע"ז ברכה על ההגדה.

יוצא ידי חובתו אין הכוונה שלא יצא בכלל, אלא הכוונה שלא יצא המצווה מן המובחר, ומביא ראיה ממסכת סוכה דף כח ע"א שמבואר שם במשנה שאם אדם יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי אומרים שלא יצא, ומעשה שזקני בית שמאי וזקני בית הלל הלכו לבקר את רבי יהושע בן חורנית ומצאו שיושב ראשו ורובו בסוכה, ואמרו בית שמאי שאם תמיד היה נוהג כך לא קיים מצות סוכה מימיו, וכתב הר"ן שוודאי אין כח ביד חכמים לומר שלא קיים סוכה כל ימי חייו בגלל גזירת חכמים, וע"כ צ"ל שרצו לומר שלא יצא ידי חובתו כראוי, וכן במי שלא אמר שלשה דברים בפסח לא יצא ידי חובתו הכוונה שלא יצא ידי חובתו כראוי.

והאחרונים העירו בזה מדברי התוס' בסוכה דף ג' (ד"ה דאמר) שמוכח שנחלקו על הר"ן במה שכתב שאין כח ביד חכמים לעקור המצווה לגמרי שלא קיים מצוות סוכה כל ימיו, דהתוס' כתבו בזה"ל דאיצטריך התם לאיתווי היכא דב"ה מחמירים מדרבנן וב"ש מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרינן אם עשה כדברי ב"ש לא יצא ידי חובתו אפי' דאורייתא כדאשכחן לב"ש היכא דיתבי אפיתחא דמטללתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך דאפי' מדאורייתא לא קיים ומדבית שמאי נשמע לב"ה עכ"ל, ומבואר להדיא שכוונת הגמ' שלא יצא המצווה כלל ולא כהר"ן שלא יצא המצווה מן המובחר.

ויש לציין בזה דברי החלקת יואב בקונטרס קבא דקשייתא (קושיא צ"ט) שכתב וז"ל ראיתי דבר תמוה להגאון רע"א ז"ל (במערכה ח') דפשיטא ליה, אם תקע בשופר בשבת אף דעבר על שבות, מ"מ המצווה נתקיים בדיעבד עיין שם ד"ה והנה. אבל מאד לפלא על גאון כמותו שיאמר דבר כזה. ולא מבעי' להתוס' ריש סוכה (ג א) ד"ה דאמר כל היכא דהמצווה פסולה מדרבנן, גם מדאורייתא לא יצא, אך אף להר"ן סוף פסחים במשנה דר"ג, דחולק על התוס' עיין שם. אבל היכא דפטרו חכמים

כמבואר בגמרא, וא"כ אם נשבע לבטל את המצווה חלה השבועה, משא"כ בליל פסח שיש חיוב מיוחד של זכור את היום, כיון שמפורש כן בתורה אין חלה השבועה, וכמו שכתבו הראשונים בשבועות שבדבר המפורש בתורה אין חלה שבועה. אלא שהקשה שלפי זה יוצא שביום הוי עשה מפורש, ולא מצאנו להרמב"ם שמנה את המצווה שבכלל תרי"ג מצוות, וכן הקשה הפרי המגדים בפתיחה כללית לקריאת שמע, וגם הצ"ח ברכות בדף יב: ד"ה מזכירים הקשו כן ע"ש.

ותירץ המנחת חינוך שלפיכך לא מנה הרמב"ם את המצווה של זכירת יציאת מצרים ביום בכלל שאר המצוות, מפני שלא נאמר בלשון ציווי אלא נלמד מפסוק למען תזכור, ולא נאמר בלשון צווי אלא אגב שאמרה תורה שיש מצווה לאכול מצה ומרור לזכר יציאת מצרים, ואגב זה נזכר שיש גם חיוב לזכור, אבל אין זה מצווה בפני עצמו, ולכך לא נאמר בתרי"ג מצוות, וכן כתב בקרן אורה (ברכות ג ע"א ד"ה ועפ"ז נראה), והפרי מגדים מתרץ שכיון שלא נתרבה אלא מרבוי לפיכך לא נכלל בתרי"ג מצוות.

ובעמק הברכה הביא בשם הגאון רבי חיים מבריסק שההבדל מכל הלילות לליל פסח, שבלייל פסח יש מצווה של סיפור, והגר"ח מגדיר שיש שלשה חלוקים בין סיפור להזכרה שבכל השנה, שבכל השנה יש קיום מצוות זכירה רק לעצמו, אבל בליל ט"ו יש מצווה לספר לאחר, עוד חילוק כתב שבלייל פסח צריך שיהיה בדרך שאלה ותשובה, כמו שכתוב והיה כי ישאלך בנך וגם כתוב והגדת לבנך, ועוד חילוק שבסיפור יציאת מצרים בליל פסח צריך להתחיל בגנאי ולסיים בשבח. ועוד שבלייל פסח יש מצווה לספר טעמי המצוות כמו שאמר רבן גמליאל כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יוצא ידי חובה, ובזכירה אין את כל הדברים האלו, וכתב שכל הדברים האלו מפורשים ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז ע"ש.

ג. והנה הר"ן בפסחים (דף כה ע"ב) כתב שכל מי שלא אומר שלשה אלו בפסח שלא

מצות אמירה למה לא יצא ידי אכילת פסח מצה ומרור, והר"ן נדחק לפרש דקאמר כאלו לא יצא, וכעין מה שנאמר בסוכה (פ"ב) אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך, ולענ"ד אין זה דומה לשם דהתם עשה בשיבת הסוכה נגד תקנת חכמים, וא"כ שייך לא קיימת ישיבת סוכה מימך כמצות חכמים אבל הכא האכילה מצוה לחוד והאמירה מצוה לחוד, ואיך שייך שלא יצא במצות אכילה כיון שלא קיים מצות אמירה בהדה, ולכן לולא דברי הראשונים הי' נלענ"ד שמה שאמר ר"ג לא יצא י"ח לא לענין אכילת פסח מצה ומרור קאמר אלא לענין מצות ספור יציאת מצרים, דכבר הקשו הפוסקים מה ענין מצות עשה של ספור יציאת מצרים בליל פסח כיון דבכל לילה חייב להזכיר יצ"מ כדרשת בן זומא דפסקינן כוותיה, ותרצו דבכל לילה די בזכירה לחוד, אבל בליל פסח צריך להרבות לספור, והנה למעלה אין לזה שיעור, ולכן אמרו רז"ל כל המרבה לספור ב"מ ה"ז משובח אבל הרי צריך שיעור למטה כמה יספור ויהי יוצא י"ח מצות ספור יציאת מצרים, ונלענ"ד דלזה בא ר"ג ומפרש ב' דברים האחד שהמועט להיות יוצא הוא לפרש טעמי פסח מצה ומרור כדרשינן מוהגדת לבנך וגו' בעבור זה עשה ד' לי בעבור זה לא נאמר אלא בשמראה על פסח מצה ומרור וגם מפורשים טעמים של ג' דברים הללו בג' פסוקים שצותה התורה לספור לבנים טעם פסח בפסוק ואמרתם זבח פסח הוא וטעם מצה בפסוק ואמרת אליו בחוזה יד הוציאנו וגו' שהוא שלא הספיק בצקם להחמיץ וטעם מרור בפסוק ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ועוד שנית נשמע מדברי ר"ג שאפילו ספר כל הלילה מיציאת מצרים ולא פירש טעמים הללו לא יצא י"ח סיפור י"מ, ולכן נסמכו דברי ר"ג במתניתן אחר מתחיל בגנות ומסיים בשבח וכו' להודיענו שגם זה מדבר מענין מצות הגדה ופי' זה נכון לענ"ד ולפי"ז לא שייך זה רק בפסח ראשון ולא בפסח שני עכ"ל.

לגמרי מן המצוה, ודאי נעקר המצוה מכל וכל, כמו בסדין בציצית כתבו התוס' במנחות (דף מ' ע"א) ד"ה סדין דלכך נקט הברייתא פוטרינן ולא אוסרינן דלגמרי פטור. וכ"ה ברא"ש בהל' ציצית סי"ז דהוי ברכה לבטלה, ולכן כתב רבינו יונה ריש ברכות (ב א) דאינו חייב לקרות כלל אחר חצות אף דשם ליכא איסור, רק מטעם הש"ס יבמות (צ א) דיש כח ביד חכמים לעקור המצוה בשב ואל תעשה עכ"ל.

ובעיקר דברי הגמ' שכל מי שלא אמר שלושה דברים אלו לא יצא ידי חובתו, מצינו מחלוקת בראשונים, ברמב"ן (מלחמות רפ"ק דברכות) ובריטב"א (סדר הגדה) ובמהרש"א (בפסחים דף קט"ז בחידושי אגדות) כתבו דמה שאמר ר"ג דלא יצא ידי חובתו, היינו חובת פסח וחובת מצה וחובת מרור, וכן מבואר לכאור' בשבלי הלקט שכתב דבזה"ז שאין לנו קרבן פסח לא היינו צריכין לומר פסח זו שאנו אוכלים וכו' אלא דאמרינן כן לזכר להזמן שביהמ"ק קיים.

אמנם ברמב"ם (הל' חו"מ פ"ז ה"ה) מבואר דלא יצא חובת הגדה קאמר, וכן נקט הפרי מגדים (פתיחה להל' ק"ש) והמנח"ח (מצוה פ"א) והתפארת ישראל כאן. ולפי זה גם בזמנינו יש חיוב זה ודלא כהשבלי הלקט. ולכאור' יש בזה עוד נפק"מ, דהנה הערוך לנר בספרו שו"ת בנין ציון (סי' ל') כתב וז"ל יש לחקור במה שאמר ר"ג שם (דף קט"ז) שצריך לפרש טעם פסח ומצה ומרור אם הי' זה גם בפסח שני, דלפי מה שכתבו התוספ' שם ילפינן כן מדכתיב ואמרתם זבח פסח הוא, פי' באמירה שצ"ל פסח זה שאנו אוכלין ואתקש מצה ומרור לפסח עכ"ל, ולפי"ז הוי זה מצוה שבגופו או עכ"פ על גופו של פסח שנוהג גם בשני, ועוד שהרי מקרא דזבח פסח הוא ילפינן בזבחים (דף ז') דפסח שלא לשמו פסול וכפי מה שכתבתי לעיל נוהג זה גם בפ"ש וא"כ ה"ה האמירה דילפינן מקרא זה. אכן מלבד שהדרשה שהביאו התוספ' אינה במשמעות הפסוק גם הלשון לא יצא ידי חובתו קשה דאם לא קיים

ותשובה, ולפי"ז שכיין שהתורה אמרה שאחד ישאל לחברו, נמצא שעיקר החיוב נקבע שאחד יאמר ואחד ישמע, וממילא שניהם נכללים בקיום המצוה, ויש לדמותו לדברי הר"ן בקידושין בפרק האיש מקדש שכתב שגם האשה נחשבת בכלל המצווה דפריה ורביה כיון שא"א לקיים המצוה בלעדיה, והוא הדין בענייננו גם המקשיבים לתשובה נכללים בקיום המצוה.

והנה המשפחות שנהוגים לנסוע להוריהם, והסב אומר ההגדה לכל בני המשפחה, יל"ע היאך האב מקיים את המצוה של והגדת לבניך לבניו, שהרי הוא אינו מספר הסיפור לבניו אלא אביו מספר לנכדיו, ולגבי דין והגדת לבנך לכאור' ודאי לא מהני מדין שומע כעונה, וביאר בזה רבי שלמה זלמן אוירבאך זצ"ל (מובא בהליכות שלמה על פסח) שעיקר החיוב הוא שהאב צריך לדאוג שבניו ישמעו את ההגדה ואין חיוב שהוא בעצמו יגיד להם, וכיון שהוא דואג שבניו ישמעו ההגדה מזקנם, הרי מקיים בזה המצוה.

ה. ויש לברר במה שיש מצוה לספר לבנו, האם יש גם מצוה לספר לבתו, ובספר ראש גולת אריאל (ח"א עמ' שנ"ב) כתב בזה כדלהלן, כאשר קרא כ"ק האדמו"ר האמרי אמת מגור זצ"ל באגרת ששלח חתנו הרי"מ אלטר הי"ד בערב פסח אל בנו ר' שמעון נפתלי ע"ה, שיוכל לקיים מצות סיפור יצי"מ ע"י שתשאלנו בתו מה נשתנה (כי עוד לא היה לו אז בן היודע לשאול), והוסיף בהטעמה "הגם שחיפשתי בכל ספרים שיש אתי ולא מצאתי דבמקום שאין בן בת שואלת, אולי מרוב הפשיטות לא הביאו זה", והעיר רבינו [האמרי אמת] זצ"ל בבקאותו העצומה שהוראה זו אמנם אין לה שום מקור לא בש"ס ולא בפוסקים כי אם בספר "קיצור שולחן ערוך". וראה ב"אמרי אמת" ליקוטים דף נ"ג שאמר רבינו ע"ז וצ"ע מאין מקורו עכ"ד. ומבואר שדעת הקיצור שו"ע שאם אין לו בן יאמר לבתו.

ומבואר בדבריו שכיוון מעצמו למהלך הרמב"ם שהכוונה שלא קיים מצוות הגדה ואין הכוונה שלא קיים מצוות הפסח, ולפי"ז מחדש שבפסח שני אין דין זה, אמנם לפי שאר הראשונים גם בפסח שני יש דין זה שצריך להזכיר פסח מצה ומרור.

ד. יש משפחות שנהוגים שרק אב המשפחה אומר את ההגדה, ויש לדון היאך שאר בני המשפחה יוצאים ידי חובה, והרי החיוב הוא שכל אחד צריך להגיד ההגדה, ויש שרוצים לתרץ שזה מדין שומע כעונה, אמנם שמעתי בשיעור מהגאון רבי בונים שרייבר שליט"א שלא שייך כאן דין שומע כעונה, כי שומע כעונה לא מתאים בהודאה, והראיה שהרי הצריכו לומר מודים דרבנן לכל הציבור, וביאר האבודרהם בסדר התפילה שבהודאה לא מתאים הדין של שומע כעונה, והוא הדין לגבי ההגדה לא מתאים כלל זה.

ועוד טעם שאי אפשר לצאת מדין שומע כעונה שהרי ידוע המחלוקת בין הבית הלוי והחזו"א (באו"ח סימן כ"ט) בגדר של שומע כעונה, שלפי הבית הלוי הגדר הוא שנחשב כאילו הוא אומר את הדברים שהוא שומע, ולכן לגבי ברכת כהנים אין יוצאים בדין שומע כעונה שהרי צריך שיאמר בקול רם, והדין של שומע כעונה הוא רק שנחשב כאילו אמר את הדברים אבל לא שהוא אמר בקול רם, אמנם החזו"א חולק שהגדר הוא מדין שליחות, ולפי זה אפשר לצאת גם בברכת כהנים שהקול רם של העונה נחשב כאילו אמר כן השומע ע"ש.

והנה לפי הבית הלוי נמצא שלא מקיים את המצוה של סיפור יציאת מצרים בדין שומע כעונה, שהרי אין זה דין שליחות אלא כמו שהוא אומר לבד, אבל כאן הרי צריכים שיגיד את ההגדה בקול בכדי שיוכלו לשמוע, ולכן אין יוצאים בדין שומע כעונה, אבל לפי החזו"א שזה גדר של שליחות אפשר לצאת בדין שומע כעונה.

ואפשר לומר בזה, שהרי הסדר של סיפור יציאת מצרים שצריך להיות בדרך שאלה

בירורי הלכה

הרב דוד בריזל

קיום מצוות 'והגדת לבנך' בליל הסדר

יש לברר כמה שאלות שכיחות במצוות 'והגדת לבנך' בליל פסח.

א'. באופן שהבן יודע התשובה מפני ששמע בערב פסח את כל סיפור יציאת מצרים, והאב אינו מוסיף לו ידיעה חדשה בסיפורו, האם יש על האב מצוות והגדת לבנך או לא. ב'. על הצד שיש מצוה לספר גם כאשר הבן יודע הסיפור, יש לברר האם האב חייב לספר גם לבן גדול, או שהמצוה קיימת רק כשמספר לבן קטן, והאם יש ענין שהבנים הגדולים ייסבו בליל הסדר אצל אביהם, כדי שאביהם יקיים המצוה לספר לבניו הגדולים סיפור יציאת מצרים.

ג'. יש לברר במה שנהוג שהבנים הנשואים יחד עם בניהם מסיבים בליל הסדר אצל אביהם ראש המשפחה, והסב ראש המשפחה אומר את ההגדה בפני בניו ובפני נכדיו, האם הבן חייב לומר לבנו בעצמו, או שיכול לצאת ידי חובתו ע"י מה שאביו אומר ההגדה, והנכד שומע ממנו סיפור יציאת מצרים.

בעז"ה במאמר להלן נברר שאלות אלו, ותחילה עלינו לברר שיטות הראשונים ביסוד וגדר מצוות 'והגדת לבנך' בליל הפסח.

ג' שיטות הראשונים

במצוות סיפור יציאת מצרים לבנו

א. מבואר במשנה פסחים (דף קט"ז) 'מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן, אביו מלמדו, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות' וכו'. ובגמ' שם: תנו רבנן חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו, ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה מה נשתנה הלילה הזה וכו' עי"ש. המבואר בברייתא שהחובב אינו רק כלפי הבן, אלא גם מי שאין לו בן חייב לשאול לעצמו ולספר הסיפור של יציאת מצרים.

ומצינו ג' שיטות הראשונים בביאור דין זה, הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קנ"ז)

הביא לשון המכילתא וז"ל: מכלל שנאמר כי ישאלך בנך, יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו, תלמוד לומר והגדת לבנך אף על פי שאינו שואלך, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מניין, תלמוד לומר ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים ע"כ. וכן כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ז ה"א וה"ב) וז"ל: מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (שמות י"ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר (שמות כ') זכור את יום השבת, ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים

אפילו עם כל בריה עכ"ל. ומפורש בדבריו שמפרש דברי הגמ' שאם אין לו בן מספר לאשתו או לחבירו, דפירשו חז"ל דמצות והגדת לבנך אינו רק לבנו אלא צריך שיספר אחד לחבירו, וכבר כתב במנחת חינוך שם בדעת החינוך שבכל השנה ישנו חיוב הזכרה לעצמו, ובלייל פסח ישנו חיוב מיוחד לספר אחד לחבירו ע"ש.

ובדעת החינוך צ"ל דהא דמצינו שיש חיוב לספר לבנו דייקא, היינו דוקא באופן ששואל לאביו וכמבואר בפסוק והיה כי ישאלך בנך וכו' ואמרת אליו, ורק באופן שהבן שאל לאב א"י יש עליו חיוב מיוחד להשיב לבן, אבל באופן שהבן אינו שואל א"י אין חיוב מיוחד לספר לבן, וחולק על הרמב"ם שסובר שגם באופן שהבן אינו שואל יש חיוב מן התורה לספר לבן דווקא ואינו יוצא בסיפור לאחרים, והחינוך סובר שאם הבן שואל אינו מחויב לספר לבן דווקא ויכול לספר לאחרים, ולהלן יתבאר שגם דעת הרא"ש כן, דבאופן שהבן אינו שואל אין כלל חיוב לספר לבן סיפור יציאת מצרים, ודלא כהרמב"ם¹.

ובשו"ת הרא"ש (כלל כ"ד סי' ב') מצינו מהלך אחר בזה, שכתב וז"ל: וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת

גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח. [הלכה ב] מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו וכו' עכ"ל.

המבואר מדברי הרמב"ם שישנם שני חיובים ושני מקורות בתורה על חיובים אלו, חיוב אחד לספר לבן ונלמד מ'והגדת לבנך', וחיוב אחד 'לספר לאחרים או לעצמו' גם כשאין לו בן, וחיוב זה נלמד מ'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', ומפרש הרמב"ם דמה שאמרו בגמ' שאם אין לו בן שואל לעצמו או מספר לאשתו, שהוא חיוב נוסף שנלמד מזכור את היום הזה ואינו נלמד מוהגדת לבנך. וכבר עמדו בזה האחרונים מדוע צריך לימוד מיוחד לזה, דהרי בכל יום יש מצוה של זכירת יציאת מצרים, ותי' האחרונים דבכל יום הוי הזכרה בעלמא, ובלייל פסח איכא מצוה לספר באריכות כל השתלשלות העניינים. [יידוע בשם הגר"ח שהוסיף עוד חילוקים שבלייל הסדר נתחדש שיש ענין לשאול ולהשיב, וכן שצריך להזכיר פסח מצה ומרור].

והנה בספר החינוך (מצוה כ"א) מתבאר מהלך אחר בדין זה, שכתב וז"ל: וכבר פירשו חכמים דמצות הגדה זו היא בלייל חמשה עשר בניסן בשעת אכילת מצה, ומה שאמר הכתוב לבנך, דלאו דוקא בנו, אלא

1 ובעיקר דעת החינוך יש להקשות דמדברי המכילתא שהביא הרמב"ם מפורש דלא כהחינוך דמהפסוק והגדת לבנך משמע שהחיוב הוא רק לבן, והחיוב על כל אחד נלמד מפסוק אחר, ואולי החינוך מפרש שבא זה ולימד על זה שאין כוונת הפסוק והגדת לבנך רק על בנו, אלא החיוב שישאל זה את זה. או אפשר דהחינוך לא ראה דברי המכילתא או שסבר שאסמכתא היא, ולמד מדברי הגמ' שאין הכוונה דוקא בנו אלא כל אדם. וצ"ל בדעת החינוך דקרא דנקט בנו משום שצריך שיספר לאחר ובנו יושב אצלו אבל אין החיוב לבנו מפני שהוא בנו ולכן לאו דוקא בנו אלא כל אחד בכלל.

ובאבודרהם (סדר ההגדה) וברבינו ירוחם (נתיב ה' ח"ד) הקשו מדוע אין מברכים על ההגדה ותי' שכבר אמרו בקידוש זכר ליציאת מצרים עכ"ד, וכן כתב הפר"ח (סי' תע"ג ס"ו). ולכאז' בשעת הקידוש אינו מספר לבנו שאין זה סיפור והגדה לבנו שיבין סיפור יציאת מצרים, ורק קיים בעצמו שהזכיר ענין יציאת מצרים, והדרא הקושיא מדוע לא יברך על ההגדה שמספר לבנו, וראיתי בחזון עובדיה (סי' י"ט) שהביא בשם ספר מלכי בקדוש שהקשה כן על הפר"ח ע"ש. ואפשר דסוברים כהחינוך שאין חיוב מיוחד לספר לבנו יותר מלספר לאחרים וכשיש שם אחרים גדולים ששמעו ממנו ענין יציאת מצרים קיים מצות והגדת בשעת הקידוש. ועוד אפשר דאפי' להרמב"ם שיש שני חיובים מ"מ הכל מצוה אחת היא ויש בה כמה פרטי דינים, לספר לבנו וכן להגיד ולהזכיר גם כשאין לו בן, ואין לברך על פרט מפרטי המצוה, ובשעת הקידוש כבר התחיל לקיים מצוה זו של זכירת יציאת מצרים.

שאם הבן לא שאל ג"כ ישנו מצוה לספר לו, מתפרש כוונת המשנה שאם אין דעת בבן אביו מלמדו את סיפור יציאת מצרים, והיינו דאביו מלמדו את הסיבה לשינויים שנשתנה הלילה הזה מכל הלילות, וכן משמעות לשון הרמב"ם שהובא לעיל שאביו מלמדו הסיפור יציאת מצרים, וכן מפורש בכת"י לאחד מהראשונים שנדפס בהגדש"פ עם פי' הראב"ן, שכתב (על מה נשתנה) וז"ל: ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, כך שנינו שם (דף קטז) ואפילו לא שאל הבן, דהא כתוב והגדת לבנך, ולפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה הבן קטן או טפש וכו' כך פירש הרמב"ם שם עכ"ל. ומפורש להדיא דמפרש כוונת המשנה לפי הרמב"ם דאם אין הבן שואל מלמדו הסיפור גם בלא השאלה.

אולם מדברי כמה פוסקים מפורש שלמדו כוונה אחרת בביאור המשנה, בלבד (סי' תע"ג ס"ו) כתב וז"ל: ואם אין חכמה בבן לשאול אביו מלמדו לקיים כי ישאלך בנך מחר עכ"ל. וכן כתב בשו"ע הרב (סי' תע"ג סעיף מ') שכתב, ואם אין דעת בבן לשאול הרי אביו חייב ללמדו לשאול מה נשתנה וכו' עכ"ל. ומפורש שמלמדו לשאול כדי לקיים המצוה, וכן משמע בריבנו יונתן מלוניל (פסחים שם) שכתב וז"ל: ואם אין דעת בבן לשאול אביו מלמדו, ושואל מה נשתנה וכו', וכפירוש זה מפרש הפני משה דברי הירושלמי (פסחים פ"י ה"ד) דאיתא התם: בן שאינו יודע לשאול את פתח לו תחילה, אמר רבי יוסה מתניתא אמרה כן אם אין דעת בבן אביו מלמדו ע"כ. ופי' הפני משה וז"ל: אביו מלמדו. לומר מה נשתנה ואח"כ אומר לו עבדים היינו עכ"ל.

ונראה שתלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, דלפי שיטת החינוך והרא"ש ששיקף המצוה לבן הוא רק כששאל הבן להאב, מתפרש שפיר המשנה שיש ענין ללמד לבן לשאול כדי שיקיים המצוה להשיב לבן, אבל לפי הרמב"ם שהמצוה מתקיימת גם כשהבן לא שאלו, אין ענין שהבן ישאל, ומפרש הגמ' שאביו מלמדו ההגדה גם בלא השאלה,

בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולא דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו, וזהו ההגדה לצד שזוכרין יציאת מצרים עכ"ל.

ובביאור דבריו כתבו האחרונים [החיד"א בשו"ת טוב עין (אות פ"ו), הגר"פ פערלא בביאור על הסמ"ע (עשין עשה ע"ג ד"ה איברא דחזינא)] שאין חיוב הגדה בפה רק כאשר הבן שאל אותו, אבל בלא שאלה אינו חייב לספר בפה ולכן אין מברכים על מצוה זו. והוסיפו שאף שמבואר בפסחים דף קט"ז שאם אין לו בן הוא שואל לעצמו, אין זה אלא מדרבנן [כ"כ הגר"פ] או שהוא לחיוב מצוה [כ"כ החיד"א שם]. ויש להוסיף דלכאור' עדיין קשה על הרא"ש מדוע אם הבן שאלו לא יברך שהרי מקיים בזה מצוה מה"ת, וי"ל שכיון שאין הדבר קבוע אצל כל אחד ואחד לכן לא תיקנו ברכה מיוחדת. או י"ל שכיון שתלוי בבן שאם לא ירצה לשמוע לא יקיים המצוה לא תיקנו לברך, ובקושינו סבר הרא"ש שהחיוב הוא על כל אחד ואחד בלא שאלת הבן, ובתירוצו מחדש שתלוי ברצון הבן לשמוע ודו"ק.

ומדברי הרא"ש מבואר דלא כהרמב"ם דס"ל דמוהגדת לבנך נלמד שיש חיוב לספר לבן גם כשלא שאלו, והרא"ש גם חולק על החינוך שמפרש שוהגדת לבנך הוא לאו דוקא לבן, והרא"ש מבאר דוהגדת לבן הוי חיוב כלפי הבן והחיוב הוא באופן ששאלו וכפשטא דהמשך הקרא והיה כי ישאלך בנך, ואם לא שאלו אין כלל חיוב לספר לא לאחרים ולא לבנו.

ביאור המשנה וההגדה

לשיטת הרא"ש והחינוך

ב. והנה לשון המשנה שם הוא 'ואם אין דעת בבן, אביו מלמדו, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות', ולפי שיטת הרמב"ם

ולכאור' תמוה שהרי החיוב לספר לבנו הוא חיוב מיוחד לבן דייקא, ומה שחייב לספר לעצמו הוא חיוב נפרד וכמשנ"ת לעיל מדברי הרמב"ם, וחזינן מדברי הרשב"ץ שמפרש כהחינוך דהפסוק והגדת לבנך הוא לאו דוקא לבנו, אלא הענין שיספר בלילה זה, ועל כן גם כשהבן לא שאלו מחיוב לספר ביציאת מצרים, ובאמת אין כאן קיום מצוה לבן דייקא. ומיושב דברי החינוך, דהחינוך מפרש כוונת בעל ההגדה שגם כשלא שאלו מחיוב לספר לא מצד החיוב כלפי הבן, אלא הוא חיוב על עצמו לספר לאחרים יציאת מצרים בלילה זה. [אולם לכאור' נחלקו הרשב"ץ והחינוך, דבמנ"ח ביאר בדעת החינוך שיש ענין לספר לאחרים, ובאופן שאין לו עבור מי לספר אינו מקיים מצות והגדת, אבל התשב"ץ דימה כשמספר לעצמו שדומה למספר לאחרים ובשניהם מקיים המצוה ודו"ק].

שיטת האומרים שאם האב אינו מחדש לבן בסיפורו אינו מקיים המצוה

ג. והנה נתבאר שהרמב"ם (שם פ"ז מהל' חמץ ה"א) מחלק שישנם שני חיובים, חיוב אחד לספר לאחרים או לעצמו, וחיוב שני לספר לבנו דוקא, ובחיוב הראשון שמחויב לספר לאחרים או לעצמו כתב הרמב"ם וז"ל: מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות וכו', ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח ע"כ. ובהלכה ב' כשכתב שיש חיוב לספר לבנו כתב וז"ל: מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן עכ"ל.

וכנראה דהרמב"ם מפרש הירושלמי דלא כהפני משה אלא הכוונה שמלמדו ההגדה וכמשנ"ת.

ולכאור' יש להקשות דבהגדה של פסח נאמר כנגד ארבעה בנים דיברה תורה, ואחד מהם שאינו יודע לשאול ונלמד מקרא 'והגדת לבנך את פתח לו', וחזינן דאיכא חיוב גם כשלא שאלו כלל, וקשה על שיטת הרא"ש היאך יפרש כוונת בעל ההגדה, ויש ליישב, דראיתי בשבלי הלקט על ההגדה שפי' כוונת בעל ההגדה וז"ל: ושאינו יודע לשאול את פתח לו וכו'. עשה לו פתח כדי שיבין וישאל כמה דתימא פתח פיך לאלם שנאמר והגדת לבנך עכ"ל. ומבואר שפותחים אותו לשאול כדי ששייכו לו, ושו"ר שכן פירשו בפירוש מיוחס לרש"י ובפירוש הרוקח על ההגדה.

וכמהלך זה מוכח בירושלמי שהובא לעיל, דהירושלמי ביאר דמה שאמרו 'את פתח לו' היינו הדין המבואר במשנה ש'אם אין בו דעת אביו מלמדו', ונתבאר לעיל מדברי כמה ראשונים ופוסקים שאביו מלמדו לשאול, ולפי"ז צריכים לפרש ההמשך ד'את פתח לו' שאביו מלמדו לשאול. [וראיתי להגרי"פ פערלא שם שנתקשה על הרא"ש מהא דאמרי' בהגדה דאת פתח לו, ותי' דהוי אסמכתא, ולמשנ"ת אין צריך לזה].

ועדיין יש להקשות על החינוך, דהרי החינוך מפרש ד'והגדת לבנך' הכוונה לאו דוקא לבן אלא לכל אדם, וקשה מדוע אמר בעל ההגדה שהבן שאינו יודע לשאול את פתח לו ולמדו מוהגדת לבן שהוא דין מיוחד על הבן דוקא, ונראה ליישב על פי מה שמצאתי בפי' התשב"ץ על ההגדה וז"ל: ושאינו יודע לשאל את פתח לו, שנאמר והגדת לבנך שאפילו חכם שאין לו בן הוא שואל לעצמו, כי המצוה בזה לספר ביציאת מצרים בין דרך שאלה ובין שלא בדרך שאלה עכ"ל. ומבואר בדבריו שביאר שאע"פ שהבן לא שאלו מ"מ חייב לספר כמו שהוא חייב לספר לעצמו כשאין לו בן,

מורה שמודיעו דבר חדש מה שלא ידוע לו מקודם עכ"ל.

והמבואר מדבריו שמדייק בלשון הרמב"ם שלפי הבנתו של בן יש לו לאב להודיע לו עניינים חדשים בסיפור יציאת מצרים, ואם אינו מודיע לו דבר חדש לא קיים המצוה, ולפי דברים אלו יש הידור מיוחד להוסיף כל שנה לבן עוד ידיעה והבנה חדשה בסיפור יציאת מצרים שלא ידע עד הנה, ועי"ז מקיים המצוה.

וראיתי שיש שכתבו לדקדק מלשון הרמב"ם להיפך, שכתב 'ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן', ולמדו מדבריו שיש חיוב לספר גם לבן גדול, אכן לפי דקדוק הנ"ל מדקדק שהרמב"ם כתב שלגבי בן גדול צריך להודיעו הסיפור לפי הבנתו, אבל אם כבר יודע אינו מקיים המצוה, ולפי"ז אין ראי' מדברי הרמב"ם.

ולכאור' גם לפי שיטת הרא"ש שהובא לעיל שס"ל שכל החיוב הוא רק כשהבן שאלו, מסתבר שהחיוב לספר לו הוא כדי שיהיה לו תשובה על שאלתו, ואם הבן כבר יודע התשובה אינו נחשב בגדר שואל שיש חיוב לספר לו.

וראיתי בספר תולדות שמואל (מצוה כ"א אות ז') שכתב וז"ל: 'וצ"ע לענ"ד אם גזיה"כ היא שכל שיש לו בן סמוך על שולחנו אפי' הגדיל כבר והגיע למדרגת האב בידיעת התורה"ק, או אפי' יפה כח הבן מכח האב, אעפ"כ גזרה חכמתו יתב"ש שיהיה הבן נעשה שואל והאב משיב אע"פ שבאמת אין האב יודע לחדש להבן מה שלא נודע לו עדיין, או אולי לא רמא באמת על האב אלא כל זמן שיש בפי האב עכ"פ אומר הבא מן החדש להודיע לבנו אבל אם בנו בר חכים ליה כנ"ל פקע כבר מצוה זאת מעל האב אפי' הבן עדיין קטן ומספר רק בינו לבין עצמו, וכן מסתבר לענ"ד כי איך יעלה על הדעת שאם האב הוא ע"ה ואינו יודע רק

וראיתי בשו"ת להורות נתן (ח"ט סי' ט') שעמד בלשון הרמב"ם מדוע לגבי חיוב הראשון כתב שצריך 'לספר' ובחיוב השני כתב שצריך 'להודיע' לבן, וכתב בעל הלהורות נתן וז"ל: גבי המצוה השניה של והגדת לבנך שם דקדק לכתוב דמצוה "להודיע", כי הגדה פירושו הודעת דבר חדש להשומע, וכנאמר (בראשית ג' י"א) ויאמר מי הגיד לך כי עירום אתה, ופירש"י מאין לך לדעת מה בושתי יש בעומד עירום עיין שם, הרי דהגדה היינו הודעת דבר חדש להשומע מה שלא ידע עד עכשיו. וכן אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה (אסתר ב' כ'), שלא הודיעה ולא גילתה את עמה, וכן אם לא יגיד ונשא עונו (ויקרא ה' א'), דהגדה בעדות היינו הודעת דבר חדש להב"ד מה שאינו ידוע בלא הגדת העדים וכו', ושוב ראיתי באבן עזרא (יתרו י"ט ט') בפסוק ויגד משה את דברי העם את ה', דמלת הגיד לעולם על דבר חדש שלא הזכירו עיין שם וכו', ומעתה מובן מה שהדגיש הרמב"ם גבי מצות והגדת לבנך "מצוה להודיע לבנים", וכן "אם היה הבן גדול וחכם מודיעו", דלשון והגדת פירושו הודעת דבר חדש. ואין זה דומה למצות סיפור הנלמד מקרא דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, דזכירה וסיפור שייך גם כשאומר דבר הידוע לו ולאחרים, אבל והגדת היינו הודעת דבר חדש לאחרים מה שאינו ידוע להם עד עכשיו, והמצוה היא שיוודיע לבנו מענין נסי יציאת מצרים מה שאינו ידוע להבן. וכן משמע לשון המשנה פסחים (קטז א) "לפי דעתו של בן אביו מלמדו", והיינו שמלמדו ענין יציאת מצרים, וכמו שביארו הרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ב) "כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזו פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחרות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן", ולשון "מלמדו"

אומר לו שהוא שמע סיפור זה מאביו בן אחר בן, ובאופן כזה משתרש בלבו האמונה והידיעה בסיפור יציאת מצרים, ועל כן אף אם כבר שמע פעם אחת מאביו מ"מ כאשר ישמע ממנו פעם נוסף ישתרש האמונה בלבו יותר ויותר.

ויש ללמוד דברים אלו מדברי הרמב"ן (דברים ד', ט') שביאר הפסוק 'רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים וכו' והודעתם לבניך ולבני בניך' וז"ל: שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו שם ענין הקולות והלפידים את כבודו ואת גדלו ודבריו אשר שמעת שם מתוך האש, ותודיע כל הדברים אשר ראו עיניך במעמד הנכבד ההוא לבניך ולבני בניך עד עולם וכו', והתועלת במצוה הזאת גדולה מאד, שאם היו דברי התורה באים אלינו מפי משה בלבד, אף על פי שנבואתו נתאמתה באותות ובמופתים אם יקום בקרבנו נביא או חולם חלום ויצונו בהפך מן התורה ונתן אלינו אות או מופת יכנס ספק בלב האנשים וכו', זהו שאמר שם (שמות יט ט) וגם כך יאמינו לעולם, כי כשנעתיק גם כן הדבר לבנינו ידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק כאלו ראוהו כל הדורות, 'כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בם מועיל'. והם לא יסתפקו כלל בעדותנו שנעיד להם, אבל יאמינו בודאי שראינו כולנו בעינינו, וכל מה שספרנו להם וכו' עכ"ל.

וכעין דברים אלו כתב בספר החינוך בהקדמתו וז"ל: ואין ספק כי בהיות האבות המעידים רבים ואותם שאירע בימיהם המעשה וראו אותו בעיניהם רבים, יתחזק הדבר בלב הבנים השומעים. על כן כשרצה האלהים לתת תורה לעמו ישראל נתנה להם לעיני שש מאות אלף אנשים גדולים מלבד טף ונשים רבים, להיות כלם עדים נאמנים על הדברים עכ"ל.

אך צריך ליישב הדקדוק בלשון הרמב"ם שלגבי חיוב לספר לבנו כתב 'להודיע', ויש ליישב של'להודיע' הכוונה שעיקר המטרה שהבן ישמע ממנו, וכל שאין הבן שומע

פירוש המילות וזכה לבן שהוא גדול בתורה הלא יהיה כחוכא ואטלולא חלילה אם נאמר שגם באופן זה מצוה על האב להסביר לבנו ענין יציאת מצרים וכו' עכ"ל.

ביאור מנהג העולם שמקיימים המצוה

באופן שהבן כבר יודע

ד. ובאמת שנהוג עלמא שהמלמדים מספרים לתלמידים את כל ענין סיפור יציאת מצרים לבנים, ובשעת ליל הסדר אין האב מחדש לבנו מאומה, וכן נוהגים רבים שגם בן גדול שואל מאביו מה נשתנה כדי שאביו ישיב לו התשובה לשאלתו אף שלא חידש לו מאומה, וכן נוהגים רבים להדר שהבנים הנשואים מסיבים בליל הסדר אצל אביהם כדי שיקיים האב המצוה להגיד לבן.

ויש להוכיח שגם כאשר הבן כבר יודע הסיפור יש מצוה לספר לו, דיעו' בראבי"ה (סי' תכ"ה) שכתב וז"ל: נהגו התינוקות להקדים ולקרות האגדה ביום שבת הגדול. ובענין זה כתוב בסדר רב עמרם. ונראין הדברים שכדי להסדיר בפיהם ויבינו בפסח וישאלו עכ"ל. וכן כתב במהרי"ל (הל' ערב פסח אות י') וז"ל: אמר מהר"י סג"ל דיש לחזור ההגדה של פסח עם הנערים בשבת הגדול עכ"ל. ומבואר שכבר נהגו בזמניהם ללמד לנערים את ההגדה, ומשמעות הדברים שלימדו אותם גם את התשובה על שאלת מה נשתנה, ומוכח שמקיימים המצוה גם כאשר הבן יודע סיפור יציאת מצרים. [ויש מקום לדחוק, שבלייל הסדר הוסיפו לנערים דברים שלא ידעו מקודם, אבל מ"מ קשה מדוע יש ענין ללמדם עיקר סיפור ההגדה קודם ליל הסדר, ומוכח שאין זה מגרע מעיקר קיום המצוה].

וביאור הדבר צ"ל שעיקר רצון התורה הוא שסיפור יציאת מצרים יעבור מאב לבן, שכן נשתרש יותר ידיעת הסיפור לבן, שטבעו של אדם שסיפור אשר הוא שומע מאביו מאמין לסיפור זה יותר מאילו היה שומע הסיפור מאחרים, ובפרט כאשר אביו

ואינם מתעוררים מעצמם, ואף שעדיין ישנו חיוב שיהיה בדרך שאלה ותשובה, שגם האדם לעצמו ג"כ חייב לומר בלשון שאלה ותשובה, אבל מ"מ בגמ' מוכח שיש ענין מיוחד שיתעורר לשאול בעצמו, וענין זה שהבן ישאל בעצמו אין אנו מקיימים, ואולי אפשר לעשות שינויים אחרים כדי שהבן ישאל מעצמו.

קיום המצווה בבן גדול

ה. והנה כל זה נתבאר לגבי בנים קטנים, ועדיין יש מקום לברר שיש מקום לחלק בין נער לגדול, שאפי' אם נאמר שיש חיוב לספר לבן קטן גם כאשר יודע הסיפור, היינו דוקא לקטן שהשגתו אינו גבוהה וכששומע מאביו פעם נוסף ייכנסו הדברים בלבו יותר, אבל בבן גדול שכבר יודע התשובה, אולי אין בזה מצוה כלל.

וראיתי בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' פ"ו, ובמהדו"ח סי' רנ"ה) כתב בתו"ד וז"ל: והנה מסתברא דשאלות הבן קאי על בן שאיננו בר מצוה, וראי' לדבר מדכתיב בפר' ואתחנן והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקקים והמשפטים אשר צוה ד' אתכם, ולא אמר לנו וכו' עכ"ל. ויש לבאר כוונתו לפי מה שכתב בשבלי הלקט (סדר פסח סי' רי"ח) וז"ל: ומה שאמר אתכם ולא אותנו, [נקשה דבבן רשע אמרי' שהוציא עצמו מהכלל שאמר לכם ולא לו], פי' ר' צדקיהו בר בנימין אחי שני זצ"ל שאין בזה מוציא עצמו מן הכלל כיון שאמר אלהינו אלא לפי שאין שוחטין פסח על הקטן עכ"ל. אכן יש לדחות שאין ראי' גמורה מדברי השבלי הלקט, דכוונת הקרא שכן קטן הוא זה שדרכו לשאול, אבל אין מכאן ראי' לבן גדול ששואל שאין מצוה לספר לו ולקיים המצוה.

וראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' רל"ז) שכתב בנדון זה: אמנם נראה שאדרבה ראוי לדמות מצוות והגדת לבנך באמת לתלמוד תורה, והתם חייבו ללמדו עד שמבין בעצמו, וגם במצות סיפור, ואף

ממנו לא קיים מצוותו, כגון באופן שאמר לו בשפה שאינה מובנת לו, ואפי' כשאמר לו בלשון קודש והבן אינו מבינו אינו מקיים המצוה, אבל בהלכה א' שעיקר הענין לספר לאחרים, ובזה מבואר ברמב"ם שאפי' אם יושב לבדו חייב לספר לעצמו, אין הכוונה שהמצוה מתקיימת רק באופן שהשני שומע ממנו ומבין ממנו, אלא עיקר הענין שהוא יספר, ועל כן לא כתב שם בלשון להודיע, ויש להוסיף שאפשר שיש חילוק לגבי אם יכול לקיים המצוה ע"י שומע כעונה, שיתבאר בהמשך (אות ה') לדון שי"א שעל דבר שצריך להגיד לחבירו לא מועיל מדין שומע כעונה, ועל כן כתב הרמב"ם שצריך להודיע שעל ההודעה לא מועיל מדין שומע כעונה, אבל על עצם החיוב לספר מועיל מדין שומע כעונה, כמו שיתבאר להלן ההוכחה מהגמ' בפסחים עי"ש.

ומ"מ יש להעיר על מנהגינו, דבגמ' מוכח שיש ענין שהבן ישאל בעצמו, דמבואר בגמ' שעושים הרבה שינויים כדי שישאל הבן מעצמו, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' חמץ פ"ז ה"ג) וז"ל: וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד ששייב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים האלו עכ"ל. וביאור הדבר שע"י שמתעורר לשאול אזי מתעורר לבו לשמוע התשובה יותר מאשר לא שאל, [מבואר בגמ' (בדף קט"ז): שאם שאל הבן על עקירת השולחן כבר נפטר מלומר מה נשתנה, ונחלקו הראשונים בכוונת הגמ', ויש מהראשונים שפירשו שאם שאל שאלה אחת על השינויים, אע"פ שלא שאל כל השאלות של מה נשתנה, אפשר להשיב לו עבדים היינו ומקיימים המצוה, שכיון שהתחיל בשאלה אחת שוב כבר ישים על לבו לשמוע התשובה], וענין זה אין אנו מקיימים בזמנינו שמלמדים את הילדים על כל השינויים,

ובחזון עובדיה (סוף סי' כ"א עמ' שכ"ט) ועוד מספרי זמנינו, ומצינו כמה דרכים בזה כדלהלן.

א. מדין שומע כעונה, כמה מהאחרונים כתבו שאין לומר שהאב יוצא חיוב הגדה לבנו מדין 'שומע כעונה' ע"י ששומע מאביו ראש המשפחה, שלא שייך שומע כעונה אלא כשהחיוב הוא שיאמר אמירה זו לעצמו, אבל אם החיוב הוא שיגיד לאחרים, לא שייך לומר דין שומע כעונה שייחשב כאילו הוא הגיד וסיפר לאחרים, שסו"ס לא שמעו ממנו. ומצינו סברא זו בכמה אחרונים שכתבו כן לענין ברכת כהנים דלא מהני שומע כעונה שהכהן ישתוק וישמע משאר הכהנים הברכה, משום שצריך שיהיה אמירה מהכהנים לקהל הישראלים, ובשומע כעונה אין הכהן אומר להישראל רק נחשב כאילו אמרו לעצמו. כן כתבו באבי עזרי (נשיאת כפים פי"א) ובקהילות יעקב (ברכות סי' י"ג אות ה'), ובהגדש"פ מבית לוי (דף ק"ו) בשם הגר"ח, וכן כתב בהר צבי (או"ח סי' נ"ז) עי"ש.²

ב. מדין שליחות, יש לדון דלא מהני שליחות במצוה שבגופו, ויש לחלק שאינו דומה לכל מצות שבגופו שהחיוב הוא על גופו שלו, אבל כאן החיוב הוא על בנו שיידע ענין יציאת מצרים ובזה מהני מדין שליחות, ותלוי במחלוקת האחרונים בדין שליחות במצות מילת בנו, שדעת הקצוה"ח (בסי' שפ"ב סק"ב) שכתב לבאר דעת הש"ך שלא מהני שליחות במצוות מילה משום דהוי מצוה שבגופו, אולם דעת התבו"ש שהביא שם דמהני דין שליחות משום שהמצוה הוא שימול את בנו וע"ז מועיל שליחות עי"ש. וגם להשיטות דמהני שליחות יש לדון דלכתחילה לא יעשה כן

שכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ שהמצוה גם בבנו גדול וחכם מ"מ כתב מודיעו וכו' הכל לפי דעתו של בן וחיובו עד שיוכל בעצמו לספר נפלאות הבורא ית"ש ולהודות לו ואינו צריך לאביו דוקא, ואם כן בליל פסח כשכבר יודע בעצמו אין מצוה בבנו דוקא כלל, רק מצוה דרך תשובה לשאלה בכל אחד ואפילו מספר בעצמו מצוה דרך שאלה ודי בכך, ולפי זה בכך נשוי שיוודע ומבין אין על אביו מצוה מיוחדת בו, ומצד המ"ע אינו מחוייב אז לבוא לאביו דוקא (ועיין ב"דרך פקודין" שמפרש והגדת לבנך ביום ההוא לאמר היינו שמצוה דאב לבן עד שיכול הבן לומר לאחרים והיינו לאמר ע"ש) עכ"ל.

אולם כאמור יש מקום לומר שכשם שהוכחנו מהראשונים שמקיימים המצוה לבן קטן גם כאשר יודע כבר הסיפור, כן מקיימים המצוה לספר לבן גדול כשיוודע התשובה לשאלתו, וזהו ההסבר במנהגם של רבים ושלמים המסיבים בליל הסדר אצל אביהם כדי שיקיים המצוה של והגדת לבנך לבנו, וצ"ע.

קיום המצוה כשהסב אומר ההגדה

לכל המשפחה

ו. ויש לברר באופן שהבן מיסב עם בניו הקטנים אצל אביו - זקנים, האם הבן מקיים מצוותו לספר לבניו ע"י ששומעים ההגדה מאביו - זקנים, או שצריך לספר בעצמו, ומנהג העולם שאין מקפידים שהאב יאמר ההגדה לבניו בנפרד, אלא כולם שומעים מראש המשפחה, ויש לברר איך יוצא הבן לקיים המצוה להגיד ולספר לבניו, וראיתי שדנו בזה בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' ס"ח) ובתשובות והנהגות (ח"ד סי' ק"ב) ובהליכות שלמה (פסח, פרק ט' סל"א)

2 וכידוע שבספר בית הלוי (עה"ת בסוף הקונטרס לחנוכה) כתב שאין דין שומע כעונה בברכת כהנים כיון דליכא קול רם, ובחזו"א (או"ח סי' ז') הבין ככוונתו שגדר שומע כעונה כאילו השומע אומר בעצמו, והחזו"א חולק וביאר דשומע כעונה הוי כמצטרף לאמירת העונה עי"ש, אכן ככוונת הבית הלוי ביאר הגר"ח שם ושאר האחרונים הנ"ל שעיקר כוונתו לסברא אחרת דמהא דצריך קול רם חזינן דעיקר המצוה הוא אמירה לשומע ועל דיבור לחבירו לא מהני שומע כעונה.

שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא אחרים יד"ח, וע"ז תי' בגמ' דסברי שחייב הגדה אינו מדאורייתא רק מדרבנן והם חייבו גם את הסומא בהגדה.

והנה מבואר בגמ' שמהני דין שומע כעונה בחיוב הגדה, ומוכח שמועיל דין שומע כעונה על הגדה לחבירו, וקשה על האומרים שבברכת כהנים אין מועיל דין שומע כעונה, אכן יש ליישב בפשיטות, וכבר כתב כן בשו"ת הר צבי שם, עפ"י שיטת הרמב"ם שהובא לעיל שכתב שיש שני חיובים א' לספר לחבירו או לעצמו, ב' לספר לבנו, ומיושב שבגמ' כאן מדובר על עיקר החיוב שמוטל על כל אחד ואחד, [וחיוב זה יוצאים השומעים ע"י שומע כעונה, ובחיוב זה דנו בגמ' שר"י הוציא אותם יד"ח]. ועל חיוב לספר לבנו נתבאר לעיל כמה דרכים אם הוי דין מצוה שבגופו או לא, או דהחיוב הוא לדאוג שהבן יידע ענין זה וכמשנ"ת עי"ש.

אולם יש להקשות, דנתבאר לעיל שיטת הרא"ש שאין חיוב מה"ת אלא כששאלו הבן, ולפי"ז צריך לפרש דמה שהקשו בגמ' מרב יוסף ור"ש שהוציאו אחרים יד"ח, היינו שישבו שם עוד אנשים שהבנים שלהם שאלו אותם מה נשתנה וכיו"ב, ונתחייבו להשיב להם ויצאו ידי חובתם ע"י שומע כעונה, ובדעת הרא"ש אין ליישב כמשנ"ת לעיל שיש חיוב על כל אחד לספר, דלפי הרא"ש אין זה חיוב מה"ת, ואין לומר דהגמ' קאי על החיוב דרבנן, דהרי בגמ' תי' דהחיוב הגדה מדרבנן וחזינן דבקושיא איירי דחיוב הגדה מה"ת, ומוכח לכאור' לפי דעת הרא"ש דמהני שומע כעונה גם בחיוב הגדה שחייב להגיד לבנו, ומוכח דלא כהגרשז"א שגדר החיוב שצריך לדאוג שהבן יידע, שא"כ מדוע אמרי' בגמ' שצריך שיהיה בר חיובא שסו"ס שמע הסיפור יציאת מצרים וא"צ לשומע כעונה. וכן מוכח שאין זה מדין שליחות דבראשונים משמע דאיירי מדין שומע כעונה ולא מדין שליחות, ובע"כ שיש דין שומע כעונה גם לגבי הגדה זה לזה, ומוכח מכאן

משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, ובמוהל שיכול למול את בנו נוהגים להדר שהאב ימול את בנו, וגם כאן יש להדר שיעשה המצוה בעצמו.

ג. ויש אומרים שאין צריכים כאן לדין שליחות כלל, כן כתב הגרש"ז אויערבאך בהליכות שלמה שם, שעיקר החיוב הוא שהאב ידאג שהבן יידע את סיפור יציאת מצרים, ולכן בעצם הבאתו למקום ששם יתוודע לסיפור זה קיים האב מצוותו, ולכן אין צריך למנות את המספר שיהיה שלוחו של האב עכ"ד. ויש לציין שכן כתבו כמה אחרונים בביאור ענין שליחות במילה שהתורה חייבה את האב שידאג שבנו יהיה מהול, וע"י דאגתו שהבן יהיה נימול מקיים בזה מצוותו, ואין בזה דין שליחות דהוי מצות שבגופו, והוא הדין בענייננו. [וצריך להוסיף שרק מצוות והגדת לבנך הוא חיוב לדאוג שהבן ישמע הסיפור, אבל מ"מ איכא מצוה על כל אדם לספר בעצמו וע"ז אין מועיל ע"י אחרים ופשוט].

ד. ויש שמביאים (עי' אשרי האיש ח"ב פ"ס סנ"ה) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שלכתחילה ראוי להחמיר שהאב בעצמו יספר ולא יסמוך על אחרים שמספרים.

הוכחה מדברי הגמ' בפסחים

לפי הרא"ש שמועיל שומע כעונה על מצוות והגדת

ז. והנה מבואר בגמ' פסחים (דף קט"ז:): אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא בעבור זה, וכתיב התם בננו זה, מה להלן פרט לסומא אף כאן פרט לסומין. איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף, אמרו רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב ששת, אמרו רב ששת, קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן. ומבואר בראשונים [רשב"ם שם, תוס' ר"ה דף ל"ג ובמגילה דף י"ט ודף כ"ד] שקושית הגמ' היאך הוציאו ר"י ור"ש את המסובין בחיוב הגדה דכל

ולפי"ז יתיישב היטב שאף שכתבו האחרונים שאין מועיל בברכת כהנים ע"י שומע כעונה, היינו ששם צריך שהציבור ישמעו מהכהן, וע"י שומע כעונה נחשב שהכהן אמר אבל סו"ס הציבור לא שמע ממנו, אבל בנד"ד אין הסיפור כדי שישמעו אלא כדי שכלפי עצמו יהיה הגדה בצורת סיפור, ולאחר שהוא מספר בדרך סיפור ממילא גם השומעים יכולים לצאת ע"י שומע כעונה, שהרי אין מעכב שיהיה שומע, אלא ע"י שיש שומע יש בזה מעליותא בצורת ההגדה, ולאחר שאחד אומר לאחרים יש כבר מעליותא זו בצורת הגדה זו, וממילא אפשר לצאת ע"י שומע כעונה כאילו כל אחד אומר דברים אלו. אמנם מהלך זה אינו אלא לפי החינוך שהתורה חייבה לספר זה לזה ולא דוקא לבנו, אבל מדברי שו"ת הרא"ש מבואר שרק כשהבן שואל מתחייב מה"ת ולפי הרא"ש מוכח כמשנ"ת לעיל דלא כהבית הלוי.

ויש שכתבו ליישב באופ"א קושיא זו היאך מהני לצאת ע"י שומע כעונה, שמאחר שהתורה חייבה שיהיה בדרך סיפור זה לזה, בהכרח שהתורה אמרה שכך היא צורת המצוה שאחד יהיה מספר ואחד שומע, ונמצא שהשומע א"צ לדין שומע כעונה שיהיה נחשב כאילו הוא אמר בעצמו [דיקשה שהרי לא שמעו ממנו אחרים], אלא התורה חייבה כל אחד או לשמוע או לספר, והוא יוצא ע"י השמיעה לבד בלא אמירה, וכעין מה שמצינו לגבי תקיעת שופר שכתבו הראשונים שעיקר החיוב הוא השמיעה וצריך שיהיה שמיעה מתקיעה של בר חיובא, וגם בהגדה כן הוא שצריך שמיעה מבר חיובא, ולכן הקשו בגמ' דסומא שפטור אין יכול להוציא אחרים מפני שאינו בר חיובא.

וראיתי שנדפס מכתב הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהשיב להגר"ד לנדו שליט"א שהקשה על דברי השאגת אריה (סי' י"ג) שכתב בדעת הבה"ג שלא נאמר הדין שאם יצא מוציא רק במצוות דרבנן ולא במצוות

דלא כמו שכתבו הפוסקים לגבי ברכת כהנים דלא מהני שומע כעונה, וצ"ע בכל זה.

ישוב הקושיא לשיטת החינוך מדוע מועיל שומע כעונה

ח. נתבאר לעיל שיטת החינוך שחולק על הרמב"ם שסובר שיש חיוב לכל אחד ואחד בפני עצמו, והחינוך סובר שהחיוב הוא רק לספר לאחרים, ועל חיוב זה שצריך לספר לאחרים אמרי' כאן בגמ' דמועיל מדין שומע כעונה, ולפי"ז מוכח גם מדברי החינוך דמהני דין שומע כעונה על חיוב סיפור ולא רק על דין אמירה, וקשה על יסוד האחרונים שאין מועיל שומע כעונה בברכת כהנים.

אכן בדעת החינוך יש לדחות שאין ראי' מכאן, דהחינוך כתב שא"צ שההגדה יהיה דוקא לבן אלא לכל אדם, ומבואר מדבריו חידוש שהטעם שצריך לספר אינו במטרה כדי שהלה יידע ענין זה, שהרי גם כשהלה יודע ג"כ יש חיוב לספר לו, ובהכרח שטעם הדבר שיש חילוק ב'צורת ההגדה' בין כשאומר אמירה לעצמו לבין כשאומר ההגדה לאחרים, שאינו דומה האומר לעצמו לבין האומר לאחרים, שכדי שהאחרים יבינו כוונתו צריך המספר להתבונן בלבו יותר למה שאומר בכדי שיהיו דבריו ברורים ומוכנים, ולפי"ז נמצא שמה שהצריכו שיהיה בצורת סיפור אין הטעם בשביל ה'שומע' כמו בברכת כהנים שצריך שהם ישמעו ממנו וכדו', אלא בשביל ה'מספר' עצמו צריך שיהיה בדרך סיפור לאחרים, שכלפי עצמו לבדו יש שינוי אם אומר לאחרים או אומר לעצמו, [ויש להגדיר, שא"צ סיפור מצד ה'גברא' שכך הוא יוצא המצוה ע"י שישמעו ממנו, אלא כך היא צורת ה'חפצא דמצוה' שיהיה הגדה באופן של סיפור לאחרים, ויש לציין שכ"כ הגר"ח שבסיפור יצי"מ צריך שיהיה בדרך שאלה ותשובה, ואפי' כשאומר בעצמו צריך להיות באופן כזה, והביאור כנ"ל שע"י ששואל ועונה צריך להשים לבו לתשובתו ואינו דומה אמירה סתם לתשובה לשאלה].

בפסחים הנ"ל שאילו לא היה בר חיובא הרי זה היה נחשב כמהרהר בלבו, ומדין שומע כעונה לא נחשב כמהרהר אבל אינו מדין שומע כעונה ממש עכ"ד.³

דאורייתא, והקשה דהרי בהגדה מבואר בבה"ג שמועיל מדין יצא מוציא, ותי"ג הגר"ח כיסוד הנ"ל שהחיוב הוא שיהיה בדרך שאלה ותשובה, וביאר בכוונת הגמ'



³ ושמעתי בשיעור מהג"ר איתמר גרבוז שליט"א ליישב עפ"י מהלך זה קושיא נפלאה, דהנה הדגול מרבה בסי' רע"א כתב שאם הנשים ישנם בכלל ערבות אפי' אם אינם חייבים בברכת המזון יכולים להוציא אחרים מדין ערבות דאע"פ שיצא מוציא, ולכן ביאר שם בדעת הרא"ש שהנשים אינם בכלל ערבות ולכן אינם יכולים להוציא האנשים בברכת המזון ע"ש, אבל הרע"א (שו"ת סי' ז') חולק עליו שבכל מצוה שהאשה פטורה אינה בכלל ערבות, ואילו היתה חייבת בברהמ"ז היתה יכולה להוציא מדין ערבות ע"ש, ונמצא שנחלקו דלהדגו"מ כל מי שישנו בכלל ערבות אע"פ שאינו חייב במצוה זו יכול להוציא אחרים, אבל להרע"א כל שפטור במצוה זו אינו בכלל ערבות למצוה זו ואינו יכול להוציא אחרים. וקשה דבגמ' בפסחים שהקשו היאך הוציא ר"י אחרים יד"ח, הרי היו יכולים לתרץ דמדין ערבות שהסומא לדין חייב בכל המצוות וחייב גם בערבות, ולכן שפיר הוציאם מדין ערבות, ומוכח מכאן כהרע"א שכיון שהסומא אינו בכלל מצוה זו אינו גם בערבות ואינו יכול להוציא. [ומצאתי בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' י"ד) שעמד בקושיא זו ע"ש]. ואמר ליישב דעת הדגו"מ, דבאמת הכא אינו מוציא מדין שומע כעונה אלא מדין שכך היא צורת המצוה שיהיה מספר ושומע והשומע יוצא ע"י שהוא משתתף שהוא שומע, ולכן כיון שהסומא פטור אין נחשב שהשומע משתתף במעשה המצוה שהרי הסומא אינו בר חיובא, וערבות לא מהני אלא שיהיה על הברכה שם ברכה דבר חיובא והשומע יוצא ע"י שומע כעונה, אבל הכא לא מהני שומע כעונה שבסיפור לא מהני שומע כעונה, והשומע אינו יוצא רק כשמשותף במעשה הסיפור והכא שהמספר אינו חייב באמת אין השומע יוצא עכ"ד. ומ"מ כל מהלך זה מחודש הוא שהשומע יוצא רק ע"י השמיעה, ולפי מה שכתבנו לעיל גם השומע יוצא ע"י שמיעה שצריך שיהיה הגדה בצורת סיפור, ולאחר שיש כבר הגדה כזו שפיר אפשר לצאת ע"י שומע כעונה וכמשנ"ת.

הרב חיים ברכיה ליברמן

האם מותר להפסיק באמצע ההגדה

ועוד כתב הר"ן שם "ועוד שהרי אומר עליו שני פרקים מן ההלל וברכה אשר גאלנו שהן מפסיקים אותו בע"כ משתיה", ומשמע שרק בהלל ואשר גאלנו אסור להפסיק, אבל בהגדה אין שום איסור להפסיק אלא משום בזיון הכוס.

ג) אולם במלחמות שם כתב "ומה שכתב בעל המאור שאם רצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו וכו' ח"ו שלא התירו אלא בין כוס לכוס אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתיה וכו', שאפילו כשתמצא לומר רשאי הוא לשתות בתוך ההגדה - בתוך ההלל אינו רשאי להפסיק כדאיתא בברכות דף יד, ואין צריך לומר באמצע ברכה של גאולה", ע"כ.

ומשמע שמה שכתב המלחמות שאסור להפסיק בשתיה הוא לא מטעם בזיון הכוס אלא מצד דין הפסק, וכך גם בסיפא שכתב שבתוך ההלל ודאי שאסור להפסיק, ומשמע קצת שכמו שבתוך ההלל אסור להפסיק כך גם בהגדה אסור להפסיק, וכן משמע שהבין השעה"צ וכמו שאבאר.

ומה שנקט הרמב"ן אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש וכו' הוא רק להסביר שמה שאמרו חז"ל בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות הרשות בידו הוא רק לפני שהתחיל בענייני הכוס, אבל כיון שהתחיל במצוות הכוס אין זה נקרא 'בין הכוסות', אבל גם אם אומר ההגדה בלי כוס כיון שהתחיל במצוות ההגדה אסור לו להפסיק.

וכן לכאורה משמע משו"ע שכתב ואם שכח להבדיל ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה ישלים ההגדה, משמע שזה לא תלוי בכוס אלא בהתחלת ההגדה.

א) מבואר בשו"ע או"ח סימן תע"ג סעיף א ואם שכח להבדיל ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה ישלים ההגדה עד גאל ישראל ואח"כ יבדיל, וטעם הדבר כתב המשנ"ב בשם הלבוש שבאמצע ההגדה אסור להפסיק בשתיה, ובשעה"צ כתב ומה שכתב עליו החוק יעקב שלא מצא בשום פוסק הוא במלחמות פרק ערבי פסחים, ובביאור הלכה כתב שמשמע מדברי הר"ן שאפילו לא התחיל ההגדה רק שמזג הכוס והכין עצמו לאמירת ההגדה ג"כ אסור, ומשמע מריהטת דבריו ששיטת הר"ן ושיטת הרמב"ן היא אותה שיטה רק שהר"ן מחמיר יותר מהרמב"ן שאסור לשתות משמזג הכוס, אולם באמת לפי מה שהבאנו מהשעה"צ רחוקים הם אחד מהשני וכמו שאבאר.

ב) שהרי כתב שם הר"ן להסביר מה שכתב הרי"ף שצריך לברך עוד הפעם על כוס שני בורא פרי הגפן כיון שא"א לומר את ההגדה ולשתות ביחד, ולכן הרי זה הפסק, ובעל המאור חלק עליו שם וכתב "אנו אומרים כי אם רצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו וכו' ואין הפרש בין שותה לפני ההגדה לשותה בתוך ההגדה ואין לנו למחות בידו אם רוצה לשתות בתוך ההגדה", וכתב שם הר"ן להצדיק את הרי"ף "דאע"ג שאמרינן דבין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה משמע ודאי דהיינו בין הכוסות אבל לא באמצע הכוס שאחר שמזג הכוס לספר עליו יציאת מצרים שהוא מן התורה אינו בדין שימזוג כוס אחר וישתה", ע"כ, ומשמע שזה מצד בזיון הכוס אם ימזוג כוס אחר וישתה, וע"פ דבריו מסתבר שכל האיסור הוא דווקא בשתיית יין ולא בדברים אחרים שאין בזיון לכוס אם ישתה משהו אחר, וגם מותר להפסיק בדיבור כיון שכל האיסור הוא רק שאסור לזלזל בכוס הראשון.

גומרים בהם את ההלל, שכתב השו"ע שאפילו באמצע הפרק שואל בשלום אדם שהוא צריך לנהוג בו כבוד ומשיב שלום לכל אדם, אבל בענין אחר לא יפסיק, ע"כ,

וכתב הביאור הלכה שם "עיינ באליה רבה בשם הרד"א (אבודרהם), ומשמע שם דלדעת הפוסקים דיחיד אין מברך על הלל אין שייך בזה שם הפסק כשקורא ביחיד. אכן מדברי המחבר שהביא למעלה דעת הרמב"ם שאין מברכין כלל בר"ח על הלל ושנהגו כוותיה והכא סתם בדין זה משמע דס"ל דדין זה שייך לכו"ע, ולא דמי למי שקורא בספר תהלים דיכול להפסיק לכל דבר דשאני הכא דהוא פרסומי ניסא וחשיבא יותר ולהכי אין להפסיק בכדי, וסברא זו נזכרת בברכות דף י"ד, ואף לפי המסקנא שם מהני עכ"פ סברא זו שלא להפסיק בכדי, עכ"ל.

ולכאורה צ"ע על האליה רבה שסבר שמותר להפסיק באמצע הלל אם לא מברכים עליו, שהרי הרמב"ן והר"ן הנ"ל כתבו שאפילו אם מותר לשתות באמצע ההגדה מ"מ באמצע ההלל וודאי שאסור להפסיק לשתות, והרי לא מברכים על ההלל באמצע הסדר, וא"כ מוכח שאפילו אם לא מברכים עליו עדיין יש איסור הפסק. רק שיש לחלק כיון שחובה עליו לקרוא את ההלל לכן אסור גם להפסיק באמצע גם אם לא מברך, משא"כ הלל בר"ח כיון שהוא מנהג לכן הרי הוא כקורא בתהלים שמותר להפסיק.

אסור להפסיק באמצע שבחו של מקום

(ו) אולם עדיין קשה על האליה רבה שהרי מצאנו ברבינו יונה (ברכות דף ז עמוד ב מדפי הרי"ף) שכתב "ונראה מכאן לפי זה שאפילו בימים שאין גומרין בהן את ההלל שהיחיד מברך עליו מדאמר באמצע הפרק בלבד פוסק מפני היראה ומפני הכבוד ולא לשיחה אחרת משמע שאפי' היחיד מברך עליו דאם איתא שאינו מברך כיון שאינו

הוכחה שהשעה"צ סבר

שאסור להפסיק באמצע ההגדה

(ד) וכתב החוק יעקב (שם ס"ק ה) "הלבוש כתב וז"ל ולא יפסיק בהגדה, משמע דהטעם הוא שאסור להפסיק תוך ההגדה, אבל דבר זה לא מצאתי בשום פוסק, וגם למה לא יפסיק בסיפור ההגדה במצות ההבדלה, ובפרט בין הפרקים", ע"כ.

ומשמע שהבין החוק יעקב שכוונת הלבוש הוא מצד איסור הפסק וכמו שאסור להפסיק באמצע ברכה, וע"ז כתב שלא מצא כן בשום פוסק שיש איסור הפסק באמצע ההגדה, וע"ז כתב השעה"צ שבמלחמות כתוב כמו הלבוש שהאיסור הוא מצד הפסק, ולכן לא כתב השעה"צ שגם הר"ן סבר כן, שכיון שמבואר בלבוש שהאיסור הוא מצד הפסק מוכח שסובר כמו הרמב"ן, שהרי לפי הר"ן אין הטעם משום הפסק אלא משום בזיון הכוס, והשו"ע לא סבר כמו הר"ן שהרי לפי הר"ן כבר אסור משעה שמזג הכוס, והרי השו"ע כתב שרק משעה שהתחיל ההגדה אסור, וא"כ מוכח שסובר כמו הרמב"ן.

ועכ"פ מוכח שסובר השעה"צ שהפירוש ברמב"ן הוא מצד איסור הפסק, שאילו היה סובר שגם הרמב"ן סבר שזה מצד בזיון הכוס היה צריך לומר שגם הר"ן סובר כן.

ולכאורה סבר החוק יעקב שגם הרמב"ן סובר כמו הר"ן שהאיסור הוא מצד בזיון הכוס, רק שעדיין צ"ע שהרי מסתבר שכמו שאסור למזוג כוס של רשות משום בזיון הכוס כך גם אסור למזוג כוס הבדלה שהוא של חובה ולדחות המצוה שהתחיל בה, שהרי אסור מצד אין מעבירין על המצוות, ושלא סבירא ליה כיון שחלק ממצות הכוס הוא שתייתו ואסור לשתות לפני ההבדלה לכן ההבדלה קודמת.

האם מותר להפסיק באמצע הלל בר"ח

לפי השיטות שלא מברכים עליו

(ה) והנה בשו"ע (או"ח סימן תכב סעיף ד) לגבי הפסקה באמצע הלל בימים שאין

מאירות שגם באמצע קר"ש אסור להפסיק אע"פ שאינו משום פרסומי ניסא, וביותר צ"ע שהרי הביאור הלכה בסימן סו (סעיף ה) העתיק את דברי הפנים מאירות להלכה שאפילו באמצע קר"ש של תפלין דר"ת אסור להפסיק, וסתר משנתו בסימן תכב שכל האיסור הוא משום פרסומי ניסא.

ביאור שיטת הרשב"א שאסור להפסיק כדי שלא שיכוין לבו למצוה

(ט) והנה בהלכות קריאת המגילה (סימן תרצ סעיף ה') כתב הרמ"א שגוערין במי שסח באמצע קריאת המגילה, וכתב המשנ"ב בשם רשב"א (תשובות חלק א סימן רמד) הטעם שגוערין בו הוא כיון שבירך עליה אין לו להפסיק בינתיים, ומשמע שכל הטעם הוא רק כיון שבירך עליה אבל אם לא היה מברך לא היה בזה איסור הפסקה ולא כמו הטעמים הנ"ל שמבואר בביאור הלכה, שהרי הכא שני הטעמים שייכים שהרי בקריאת המגילה יש גם פרסומי ניסא וגם שבחו של מקום.

והנה זה לשונו של תשובת הרשב"א שם "אלא שברכות שעל המצוה ראוי שלא להסיח עד גמר המצוה כקריאת התורה והמגלה והבדיקה ושמיעת קול שופר וקריאת ההלל וכל כיוצא בזה, והסח גוערין בו כדי שיכוין לבו למצוה", הרי מבואר בדבריו שהטעם הוא כדי שיכוין לבו למצוה, ולכאורה לפי הטעם הזה לא צריך דווקא מצוה שמברכים עליו, אלא גם אם יש מצוה שלא בירכו עליו [וכגון שיש ספק אם חייב או שלכתחילה לא תיקנו על זה ברכה מאיזה טעם שיהיה] ג"כ ראוי שלא ידבר כדי שיכוין לבו למצוה, ומה שנקט ברכות הוא משום שכל התשובה בא לאפוקי דעת השואל שסבר שאם דיבר באמצע הרי זה מפסיק בין הברכה למעשה המצוה, וע"ז האריך שם הרשב"א להוכיח שאע"פ שבירך אין איסור הפסקה שהרי הוא כמו שסח באמצע הסעודה, רק שאעפ"כ ראוי מטעם אחר לא לדבר באמצע.

אלא קריאה בעלמא למה לא יפסיק לכל דבר", ע"כ.

הרי שנקט סברת האליה רבה שאם לא מברכים מותר להפסיק לכל דבר, אלא שאח"כ כתב שלא מברכים על ההלל "ומאי דאמר הכא שאינו פוסק לשיחה בעלמא לא מפני שמברך עליו היחיד אלא אף על פי שלא בירך עליו כיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בטילה", ואח"כ הביא בשם רבינו יעקב ז"ל אומר שאפילו בימים שאין גומרין בהן את ההלל היחיד חייב לברך ודייק מהאי דהכא שאסרו לפסוק בשיחה בטילה", ע"כ, הרי מבואר שלדעת השו"ע שלא מברכים על ההלל אז אסור להפסיק בדיבור מטעם כיון שהתחיל בשבחו של מקום אסור לו להפסיק.

ראוי להחמיר שלא להפסיק

באמצע קר"ש שקורין בתפילין דר"ת

(ז) וכיוצא בזה מצאנו בשו"ת פנים מאירות (חלק א סימן סז) לגבי מי שמניח תפילין של ר"ת וקורא ק"ש אח"כ בלא ברכות אם אין רשאי להפסיק באמצע, והשיב דדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים דפליגי בימים שאין גומרין את הלל אם לברך או לא, שלדעת המחבר שלא מברכים על ההלל א"כ לדעה זו אין לו להפסיק בשיחה בעלמא, ועכ"פ היה מותר לשאול מפני הכבוד, ולדעת ר"ת דסבר דמברכין אהלל ש"מ דסבירא ליה דאי לא היו מברכין היה מותר להפסיק אפילו בשיחה בעלמא מ"מ, ואף דאנן נהיגין כר"ת שמברכים על הלל כאן ראוי להחמיר שלא להפסיק בשיחה בטילה, אבל מותר להפסיק אפילו מפני הכבוד.

(ח) ומכל זה צ"ע גם על הביאור הלכה הנ"ל שכתב שהטעם שאסור להפסיק באמצע הלל הוא משום שהוא פרסומי ניסא, ומשמע שבלי זה היה מותר להפסיק, והרי ברבינו יונה מוכח שאסור להפסיק כיון שהתחיל בשבחו של מקום ולא דווקא משום פרסומי ניסא, וכמו שהבין הפנים

שצריכים לברך על זה שהרי לפי השו"ע לא מברכים על זה.

וצריך לומר שלמד השו"ע הרב בשו"ע כמו שכתב החק יעקב שם כיון שנוטל כוס קבוע להבדלה הרי זה נראה כמוסיף על הכוסות, וא"כ אפילו אם לא מברך עליה בופה"ג הרי זה נראה כמוסיף על הכוסות, ומה שכתב השו"ע הרב כיון שמברך עליה הרי זה נראה כמוסיף על הכוסות היינו טעמא שהרי לדידן שמברכים על הכוס הרי זה יותר נראה כמוסיף על הכוסות, וגם בלי הטעם שנוטל כוס קבוע הרי זה אסור.

ואולי עפי"ז נוכל להבין גם איך כתב השו"ע הרב שאפילו לפני שהתחיל ההגדה אסור להבדיל שהרי בשו"ע כתוב רק אחרי שהתחיל ההגדה, אלא כיון שלדידן צריכים לברך בופה"ג הרי זה תמיד נראה כמוסיף על הכוסות, משא"כ לפי השו"ע אז רק אם זה באמצע ההגדה הרי זה נראה כמוסיף על הכוסות, אבל כל שעוד לא התחיל עם עוד מצוה הרי זה תיכף וסמוך לקידוש ונראה כמו כוס אחד רק ששכח להבדיל במקומו הנכון, אבל כשמפסיק באמצע ההגדה עם כוס קבוע הרי זה נראה כמוסיף, משא"כ לדידן תמיד אסור, אולם צ"ע על החוק יעקב שחידש השו"ע דבר שלא נכתב בפוסקים הקודמים.

דעת הגרשו"א

שמותר לשתות באמצע ההגדה

(יא) וראיתי בהליכות שלמה שסבר הגרשו"א שמותר לשתות תה וכדומה באמצע ההגדה, שכל האיסור הוא מצד בזיון הכוס, ולכאורה לפי המשנ"ב יוצא שאסור לכתחילה בכלל להפסיק ואפילו בשתיית דברים אחרים וכמו באמצע הלל, וראיתי בהערות שם שהעיר עליו שמהמשנ"ב משמע שאסור.

תבנא לדינא הנלענ"ד:

יש שלשה טעמים למה ראוי לא לשוח באמצע אמירת ההגדה (בדברים שלא קשורים להגדה) (א) משום שעוסק בשבחו של מקום, (ב) מצד פרסומי ניסא (ג) כדי שיכוין לבו למצוה.

אולם גם לפי הבנת המשנ"ב בדברי הרשב"א צע"ג שסתר משנתו למשנ"ב סימן תרצב ס"ק ט שכתב שבאמצע קריאת מגילה מותר להפסיק כמו באמצע קר"ש, וזה כשיטת הנודע ביהודה (הובא בשערי תשובה שם) שכיון שמגילה היא לפרסומי ניסא לכן אסור להפסיק בה אלא כמו שמותר להפסיק באמצע קר"ש, וא"כ אין זה תלוי אם בירך עליה או לא שגם אם לא בירך אסור להפסיק בה, שהרי כתב הביאור הלכה בסימן סו שאם קורא קר"ש לפני התפילה בלי ברכות כדי לצאת ידי חובתו אסור לו להפסיק באמצע כמו בקר"ש שקורא עם ברכות, וא"כ גם בקריאת מגילה היה אסור לשוח באמצע אפילו אם לא בירך עליה.

ביאור שיטת השו"ע הרב

למה אסור להבדיל באמצע ההגדה

(י) והנה השולחן ערוך הרב (סימן תעג סעיף ז) ביאר למה אי אפשר להבדיל באמצע ההגדה "שאם יבדיל על הכוס באמצע ההגדה יצטרך לברך בורא פרי הגפן על כוס ההוא לפי מנהג מדינות אלו שברכת כוס הראשון אינה פוטרת מלברך על הכוס השני כמו שיתבאר בסי' תע"ד וא"כ יהא נראה כמוסיף על מנין הכוסות שתקנו חכמים", ואח"כ הוסיף בסוגריים "והוא הדין אם נזכר קודם אמירת ההגדה מיד לאחר ששתה כוס ראשון של קידוש קודם שאכל הירקות של טיבול לא ימזוג מיד כוס שני להבדיל עליו שלא יהא מוסיף על הכוסות וכו'", עיי"ש.

ולכאורה קשה עליו שהרי השו"ע סובר שלא מברכים על כוס שני בופה"ג, וא"כ לא יצטרך לברך בופה"ג על כוס נוסף, וא"כ איך אפשר להסביר שמה שכתב השו"ע שאסור להבדיל באמצע ההגדה שהוא בגלל

ויש להסתפק האם השו"ע הרב סובר שמותר לשוח או לא, שהרי גם לפי הבעל המאור יש לומר שמותר רק לשתות אבל אין ראוי לשוח באמצע סתם שיותר חמור הפסק שיחה משתייה, וכמו שמצאנו בשו"ת פנים מאירות לגבי קר"ש של תפלין דר"ת שאין ראוי לשוח באמצע. ועכ"פ דעת הרמב"ן לפי הבנת הלבוש והמשנ"ב הוא שאסור להפסיק באמצע אפילו בשתייה, ופסקו כמו הרמב"ן, אולם מהשו"ע הרב והחוק יעקב יוצא שמותר להפסיק בשתייה.



הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן

חמץ בפסח בבית אבות ששייך ליהודי והדיירים נכרים

שאלה:

בית אבות בבעלות יהודי והדיירים נכרים, כיצד יש לנהוג במקום כזה בענין האכלת חמץ לדיירים בפסח. האם ניתן להזמין חברת קייטרינג נכרי להאכיל את הדיירים והאם הבעה"ב יהודי מותר להסתובב שם.

תשובה:

המהרי"ל, עו"ש, מג"א ומשנ"ב, שבספק אין לחוש.

גדר הנאה מחמץ בפסח

בש"ע סי' תמ"ח (סעיף ז') איתא: אסור ליתן בהמתו לנכרי להאכילה בימי הפסח, אם הוא יודע שמאכיל אותה חמץ.

בשע"ת (שם ס"ק י"ז) מביא מתשו' פנים מאירות (ח"א יא) שמותר לעשות כן, דלהנאת עצמו עושה, שאם לא היה נותן חמץ היה חיוב עליו לזנוז בדבר אחר. וחולק עליו שהרי השתא מיהת הנאת ישראל הוא בפסח מה שבהמתו אוכלת חמץ. ומביא מרבי סנדר נכד בעל תבואות שור ותשו' פרי תבואה (סי' ח') שאוסר. ובחק יעקב (ס"ק כ"ד) שצריך להשליך דמי הנאה לאיבוד, שהרי נהנה מחמץ בפסח.

וכתב המשנ"ב שם (ס"ק ל') שאסור, שהרי הוא נהנה מהחמץ בפסח שמפטם בו העכו"ם את בהמתו, וחמץ אפילו של עכו"ם אסור ליהנות ממנו בפסח.

וכתב במג"א (שם ס"ק י'): שבספק לא חיישינן. וכ"ה בעולת שבת (ס"ק ד') ובתשו' מהרי"ל (סימן קס"א). ובמשנ"ב (שם ס"ק ל"ב) שאם אין ידוע שיאכילנה חמץ מותר ליתנה לו, ואין לו לחוש שמא יאכילנה.

ובנידוננו, אם ימכור את החמץ שבבית אבות לנכרי, וישכור חברת קייטרינג להאכיל את הדיירים, י"ל שנהנה היהודי במה שהנכרי מאכיל לאנשים שתחת חסותו, חמץ בפסח, אבל לכאורה, יתכן כיון שהנכרי מביא אוכל קייטרינג עם תפריט משלו, שאינו בהכרח חמץ, ויכול לספק הרבה סוגי מאכלים שאינם חמץ, שלפי

אבל מאידך, י"ל בנידון הבית אבות, יתכן והיות שהוא מחוייב על פי חוזה משרדי הממשלה, לספק תזונה נאותה לדיירים שם, ומסתבר שחייב לתת לחם ועוגות וכל סוגי מוצרי חמץ. לכן אין כאן ספק וגם לפי המהרי"ל, מג"א ומשנ"ב, יש לחוש.

לכן, אם הבית אבות הינו ברשות יהודי, אפילו אם יקח חברת קייטרינג נכרי, הרי נהנה מחמץ בפסח, בזה שהנכרי מאכיל את הדיירים שלו בבית אבות.

מותר האדם מהבהמה

איברא, בעצם הענין יש לחלק בין אדם שמאכיל לבהמתו ולבין אדם שמספק מזון לאנשים, אפילו בני חסותו, כי אנשים אוכלים בעצמם ויש להם דעת משלהם ולא כמו בהמה שדעתה תלויה במה שנותנים לפניה ואין לה דעה עצמית באכילתה.

וכמו שמצינו גבי מלאכת צידה (סי' שט"ז ג') שאדם אינו ניצוד ובסי' של"ט אוסר הרמ"א להכניס אדם לבית הסוהר משום אין דנין בשבת, אבל לא משום צידה.

וראה בתשו' אבני נזר (ח"א סי' קפ"ט אות כב) קטן שייך צידה אבל גדול שהוא איש לעצמו פשיטא דלא שייך ב' צידה. ברכ"י (ש"א ו) צ"א (ט"ו סי' מ"א). שש"כ (כ"ז הע' קי"ט).

וראה עוד בשו"ע (סי' ת"נ סעיף ו'), אי' שמעיקר הדין מותר לומר לחנוני נכרי שיתן לעבדו חמץ והוא יפרע לו. עיי"ש במשנ"ב (ס"ק ט"ז י"ט)

האם מותר לישראל להיכנס לבית אבות בפסח

בש"ע סי' ת"מ (סעיף ג') אי' גוי שנכנס לבית ישראל וחמצו בידו אינו זקוק להוציאו אע"פ שיששראל רואה חמץ של גוי וכו'.

וכתב המג"א (ס"ק ו'): וליכא למיחש שיאכלנו דהא העכ"ם משמרו וגם אינו מסור בידו. ומביאו משנ"ב (שם ס"ק י"ד).

אבל כאן בנידון הבית אבות שנכרים גרים שם, וחברת הקייטרינג מספקת מזון לכל הנמצאים שם, גם לאנשי צוות עובדים, ואין שום מניעה מאף אחד מלאכול שם, אדרבה מטרת הקייטרינג שכל הנמצאים יאכלו וישבעו.

ואין הנכרי שמביא את האוכל, בגדר "וחמצו בידו" אלא מפזר ומחלק החמץ לכל עבר, אלא שהדיירים שם הם נכרים ולא איכפת להם.

הילכך אין לבעה"ב היהודי היתר להסתובב שם בבנין מכיוון שיש שם הרבה חמץ, וחיישין שמא יבא לאוכלו (ש"ע סי' תל"ה א').

ואין נראה להתיר מטעם שיש לתלות שהחברה קייטרינג מספק אוכל טריפה ולכן בדיל היהודי מיניה, מכיון שלפעמים ישנם מארזים שלמים של אוכל כשר למהדרין, עוגיות חמץ וכדומה, שמסופקים על ידי קייטרינג של נכרים.

אבל אם רק משום חשש זה, אולי יועיל לתלות פתק על דלת המשרד שאין להכניס שום אוכל.

הכנסת חמץ בבית ישראל

ולגבי עצם השאלה י"ל שהחמץ מוזמן בכדי לספק לאנשים אוכל בבית אבות, ואנשי הצוות והדיירים הם של היהודי, ואי' בש"ע הגרש"ז סי' ת"נ (סעיף ג') מהמג"א (שם ס"ק ז'): אם נכרי זה הוא עבדו או פועלו שמזונותיו עליו אין להניחו שיכנס לבית לאכול חמץ אעפ"י שהחמץ הוא של

בנשמת אדם (כלל קכ"ד שאלה ז'), ובשעה"צ (סי' תמ"ח ס"ק ע"ז) מבאר שאין העבד עומד לפיטום, אלא לעבודה, ואין לו שום הנאה מכך שעבדו מתפטם אלא הנאתו מעבודת העבד.

ואפילו האוסרים, הוא משום שפורע חובו לעבד באיסורי הנאה, משא"כ בהמה שעומדת לפיטום ונהנה מכך, אסור אפילו אם הנכרי עושה כן בחינם.

ולכן לא נראה להחמיר מטעם שהנכרים נהנים מחמץ אפילו אם ידוע ליהודי שהנכרי מאכיל חמץ לדיירים בבית אבות שלו.

רוצה בקיומו

וגם אין לחוש שבכך שמאכילים לנכרים בבית אבות שלו חמץ בפסח, יחשב שהוא "רוצה בקיומו של חמץ" כמו שחוששים (ש"ע סי' ת"נ סעיף ז') מלהשכיר כלי לנכרי לבשל בו חמץ ומכוון שאינו רוצה שהשכר ישפך והכלי יבקע, הוא נהנה מהחמץ ורוצה בקיומו, כאן אין לחוש לכך, שהרי בפועל אוכלים הנכרים גם מאכלים אחרים לכן אינו זקוק דוקא לקיומו של החמץ, ומבחינתו גם מקצת החמץ שאוכלים אינו הכרחי ויוכלו הדיירים לצרוך אוכל אחר, וגם הרי מכרו לנכרי.

וראה דברי החת"ס (או"ח סי' קט"ז) לא מצינו רוצה בקיומו, אלא ברוצה להרוויח. כמו שכרו לשבור ביי"נ או בקיום כלאים במס' ע"ז וכו' וכן המשכיר יורה לבשל בו חמץ, בטור ומג"א (סי' ת"נ).

אבל להיות ניצל מהפסדו לא שמענו. והמקבל אחריות חמצו של נכרי בביתו של נכרי מותר אע"ג דבדואי רוצה הוא בקיומו שהרי קיבל אחריותו, ואומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך אעפ"י שעיי"ז רוצה בקיומו והכל שלא להפסיד קרנו אבל לא להרוויח.

ולכן גם אם מאכילים לנכרים חמץ בגלל תקנון הבית אבות, אין זה אלא להנצל מהפסדו ולכן אינו נחשב לרוצה בקיומו.

עוד בתשו' מנח"י (ח"ז סי' כ"ו), בענין מכירת מניות חמץ לנכרי, שאף לפי דיניהם, צריך רישום על שם הקונה, מ"מ יש לסמוך על הפוסקים שאזלינן בזה בתר דינינו.

וגם יראה שהנכרי הקונה ישכור את החברת קייטרינג לספק את הארוחות לבית אבות, ולא היהודי.

ובנוגע לביקור של היהודי במשרד הבית אבות בימי חוה"מ, י"ל שרק אם מוכרח, יבקר רק במשרד ולא יסתובב בבנין, וישים מודעה ברורה על הדלת שאין להכניס שום אוכל במשרדו. ובכך ינצל ממכשול, ויוכל להשמר גם מחשש משהוא חמץ בפסח.

הנכרי, מ"מ יש לחוש למראית העין. וכ"ה בשעה"צ סי' ת"מ (ס"ק ל').

ובנידון דידן וודאי יש לחוש, שהרי מאכילים חמץ בפסח לכל הנמצאים בבית אבות, צוות עובדים ולנכרים שגרים שם.

לכן, נראה שיש לבעה"ב למכור את הבית אבות למשך חג הפסח, ולא יספיק לו למכור רק את החמץ שיש לו בבנין, כי הנכרים גרים בביתו, ובכל רכושו ימצא שם חמץ במשך ימי הפסח, ויכנס לספיקות של קניינים (האם יחשב שהיהודי וחצירו קונה את האוכל חמץ שניתן לדיירים, או שהנכרים הם הבעלים של החמץ שאוכלים מהקייטרינג), לכן ימכור את כל הבית אבות למשך ימי החג. וראה



הרב ישראל דייטל

עירוב תבשילין תחומין וחצירות בפסח מקטניות ושרויה

עירוב תבשילין בפסח מקטניות / אכילת העירוב תבשילין ביו"ט / לערב במאכל שמחמיר מלאכלו / עירובי תחומין מקטניות ושרויה ועירובי חצירות בפסח או ער"פ שחל בשבת

עירוב תבשילין בפסח מקטניות

תבשילין הוא עבור שבת, או דילמא כיון שיכול להביאו אצלו ביו"ט ע"י העירוב תחומין ממילא מהני העירוב תבשילין עבור שבת אף אם בסוף לא הביאו ביו"ט כדי שיהא בתחומו בשבת.

עוד יש לדון אם יכול לבשל ביו"ט על סמך העירוב תבשילין רק אחרי שאכן הביאו אצלו ביו"ט, דאז כיון שהשתא העירוב יהא אצלו גם בכניסת השבת שפיר הוי עירוב, אבל כל זמן שלא הביאו אצלו אינו יכול לבשל עבור שבת, או דילמא אף קודם שהביאו אצלו ביו"ט יכול לבשל על סמך העירוב תבשילין משום דסגי במה שיכול להביאו אצלו ביו"ט כדי שיהא אצלו בתחומו בכניסת השבת, ומ"מ אם בסוף לא הביאו אצלו ביו"ט ונמצא שבכניסת השבת אין העירוב בתחומו י"ל דלא הוי עירוב.

ובהלכה למשה (ח"ב ע' מ"ד) נסתפק אם עירוב תבשילין דמי לעירוב תחומין וסגי במה שהעירוב ראוי לאחרים, או דילמא חמור טפי וצריך דוקא מאכל הראוי עכשיו למערב. וכן נסתפק בשבט משמעון (ביצה ט"ו ע"ב ד"ה גס) אם ישראל יכול לערב עירוב תבשילין בתרומה, וכתב די"ל דתלוי בב' הטעמים של ע"ת, דלרובא דהוא כדי שיברור מנה יפה לשבת א"כ כל שבשבת יהא האוכל מותר לו שפיר אפשר לערב בו ע"ת, אבל לרב אשי דהע"ת הוא כדי שיזכור דאם מיו"ט לשבת אסור לבשל בלא ע"ת כ"ש מיו"ט לחול דאסור לגמרי א"כ צריך דוקא אוכל שראוי ביו"ט גופא.

וי"ל דרבא (י"ג רבה) לשיטתו דאית ליה הואיל, וממילא י"ל הואיל ומקלעי ליה אורחים שיאכלו המאכל שאינו ראוי לו (אך

א) יש לדון אם מותר לבן אשכנז לעשות בא"י עירוב תבשילין בחוה"מ פסח כשחל ז' של פסח בער"ש במאכל של קטניות או בתבשיל של מצה שרויה או בדגים למחמירין שלא לאכלן בפסח, והיינו האם צריך שהעירוב תבשילין יהא ראוי לו לאכילה בשעה שמערב עמו בערב יו"ט וביו"ט, או שמא סגי במה שראוי לו בשבת, דהא עיקר העירוב הוא הרי עבור שבת.

והיינו דלענין עירובי חצירות ותחומין קיי"ל (עירובין כ"ו ע"ב, סי' שפ"ו ס"ח, מ"ב סקמ"ו) דמותר לערב אף באוכל שאינו ראוי לו כגון לנזיר ביין ולישראל בתרומה (בער"צ צריך דוקא פת, עיי' סי' שס"ו ושפ"ו), ויש לדון אם גם בעירוב תבשילין הדין כן דסגי במה שראוי לאחרים, או שמא צריך שיהא ראוי לאכילה דוקא לו, והאם צריך שיהא ראוי דוקא לו באכילה ביו"ט, או שמא סגי במה שראוי לו או לאחרים בשבת וא"צ כלל שיהא ראוי לו ביו"ט גופא.

עוד נפק"מ בהא דקיי"ל (סי' תקכ"ז ס"ח) דהעירוב תבשילין צריך להיות דוקא בתחומו של המערב כדי שיוכל לבא ולאכלו, והלך והניח עירוב תחומין ליו"ט למזרח ולשבת למערב, והעירוב תבשילין מונח במערב ונמצא שאינו יכול להגיע אליו אלא בשבת ולא ביו"ט, האם סגי במה שהעירוב תבשילין נמצא בתחום שיכול להגיע אליו בשבת, או דילמא צריך שהעירוב יהא בתחום שיכול להגיע אליו גם ביו"ט.

וכן בהניח העירוב תבשילין בתחומו שבמזרח ויכול להגיע אליו רק ביו"ט ולא בשבת צ"ע אם מהני דהא עיקר העירוב

בער"ש מחשש שיבא לאכול ממנו (אך במקו"א כ' דמרו"פ מוכח דל"ח לכך ולפ"ז י"ל דיכול לערב ע"ת בקטניות).

ולדינא מצינו בכל בו (דיני עירוב תבשילין סי' נ"ט) שכתב להדיא דמערבין בכל אוכל שהוא מותר באכילה אע"פ שאסור לזה מערבין לו כגון יין לנזיר ולישראל בתרומה (ע"ש שכ' ולגדול ביה"כ שהוא חייב בתענית ואסור לאכול, וע"ע דברי שלום ח"ד סי' צ"א), אלא דבפוסקים מצינו שכ"כ רק לענין עירובי תחומין.

אכילת העירוב תבשילין ביו"ט

(ב) ומש"כ המאמ"ר דאם יאכל הע"ת יהא הברכה למפרע לבטלה כ"מ גם בבאר חיים מרדכי (סוף או"ח על הגמ' ביצה ט"ז ע"ב ד"ה ע"ת צריך כזית), אך יש לדון ממש"כ האחרונים לענין שאלה על תרומה, דכתב החת"ס (יו"ד סי' ש"כ, אבה"ע ח"ב סוס"י צ"ב, הובא בפ"ת יו"ד סי' של"א סק"ו, וע"ע בחת"ס יו"ד סי' רנ"ג) אין בזה משום ברכה לבטלה דהא בירך וצינונו להפריש תרומה והרי הפריש, ומה שנשאל עכשיו על התרומה הרי זה ג"כ חלק מדיני התורה שיש עדיין למפריש כח וזכות להישאל עליהם, וכ"מ בעו"א דאין בברכתו משום ברכה למפרע (עיין ספר יהושע פו"כ סי' תקי"ח, כת"ס יו"ד סי' קס"ז, רש"ש נדרים נ"ט ע"א, נפש חיה קאליש יו"ד סי' צ"א ד"ה והנה בגוף, מהר"ש ענגיל ח"ה סי' ס"ו סק"ו, התעוררות תשובה ח"ד סי' קי"ב, וע"ע ח"א סוס"י ק"ז, ציץ הקודש שפירא סי' כ', מנחת משה סי' ז', שפת הים או"ח סי' ה', עמודי אש סי' ב' סקל"ג, מור ואהלות אהל ברכות סי' י"ב, מש"כ סי' ל"ט, ברכת משה סי' מ"א, פני מבין יו"ד סי' רל"ה, אפרקסתא דעניא ח"א סי' ק"ז, חזו"א או"ח סי' כ"ה סק"ח).

ובמנחת פתים (יו"ד סוס"י שכ"ג, וע"ע אמרי יושר ח"ב סי' מ"ז) ובפרד"י (אמר כ"ב מ' אות מ"ח) דימו שאלה על התרומה

י"ל דגם לרבה לא מהני משום דלא אמרי' תרי הואיל, הואיל ומקלעי ליה אורחים, והואיל ובעי מיתשיל עליה, אך עיי' בצל"ח ביצה י"ב ע"א סוד"ה ה"ג רש"י דלר"ה אמרי' תרי הואיל, ורב אשי סבר כרב חסדא דלית ליה הואיל אלא צרכי שבת נעשין ביו"ט, ולכן א"א לערב ע"ת באוכל שאינו ראוי לו ביו"ט, דלא חשיב בזה כהתחיל לבשל לשבת מערב יו"ט.

וכן יש לדון אם אפשר להניח ע"ת ממצה שאינה שמורה או שרויה למחמירין בה בז' של פסח שחל בער"ש, דלפי הפוסקים דמותר לבשול בז' של פסח שחל בער"ש אף שאינו ראוי לו ה"נ יכול להניחו לע"ת, ולכו"ע יכול להניח ממנו פת לע"ת כיון דא"צ כלל בישול, וזה בין לטעמא דע"ת הוא כדי שיברור מנה יפה לשבת ובין לטעמא דהוא כדי שיאמרו אם מיו"ט לשבת אסור לבשל בלא ע"ת ק"ו לחול, דהא לכו"ע הנחת הע"ת הוא עבור מאכל שבת, ובשבת הרי מותר לו כבר לאכול הפת או התבשיל ונמצא שהכין מערב יו"ט מאכל עבור שבת.

ואף לפי מש"כ כמה אחרונים (עיי' הלק"ט ח"א סי' קי"א, מנח"י ח"ז סי' ל"ג ועוד) דאין לבשל קטניות בז' של פסח שחל בער"ש מחשש שיבא לאכול ממנו עדיין יש לדון דיכול לערב בקטניות ע"ת, דהא ע"כ לא יאכל ממנו ביו"ט דאז תו לא יוכל לסמוך עליה כדי לבשל ביו"ט לשבת, אך אולי יש לחוש דאחרי שיגמור לבשל לשבת יאכל ממנו או אם היה כמה זיתים בע"ת יש לחוש שיאכל ממנו עד שישאיר ממנו כזית.

אלא בדמאמר מרדכי (סי' תקכ"ז סקט"ז) כתב דאין לאכול מהע"ת אף אם ישאיר ממנו כזית דחיישי' שלא ישאיר ממנו כזית, או כמש"כ בבאר חיים מרדכי (סו"ח או"ח על הגמ' ביצה ט"ז ע"ב ד"ה ע"ת צריך כזית) דאז הברכה על הע"ת יהיה למפרע לבטלה, אך כיון דאין זה מדינא י"ל דעדיין יש לחוש שיאכל ממנו, וכ"כ בשם הלהורות נתן (ע"ת הערוך ח"א סי' ו' סקמ"ה ע' קי"ג) דאין לערב ע"ת בקטניות בז' של פסח שחל

טעמים הכמוסים עמו והעושה מצות על כלי (מכונה) הוא חמץ גמור (צ"ע אם מהני לערב על מצות מכונה בתנאי שאינו חמץ, דאז גם הנוהג כדב"ח אין לו התנגדות מלזכות בעירוב, והמערב יסמוך על העירוב כיון דס"ל דאינו חמץ), וכמבואר במ"ב (סי' שפ"ו סקמ"ז) לענין מי שנוהג שלא לאכול חדש, דאם הוא רק מצד חומרא מותר לערב בו, אבל אם הוא מחמת השיטות דס"ל דאסור מדינא אף בחו"ל אסור לו לערב בו. ולכאורה ה"ה לענין עירוב תבשילין (ע"ע מש"כ ביסוד דין מנהג איסור אכילת קטניות בפסח פ"ג סכ"ד).

אבל בהתעוררות תשובה (ח"ב סי' ל"א) כתב דאין לערב עירוב תבשילין אפי' בדבר שאסור לו לאכלו רק מכח חומרא, דכיון שאינו יכול לאכלו לא שייך לומר דזה הוי תחילת בישולו (היינו לכאור' רק לטעמא דרב אשי ורב חסדא הנ"ל) כמו שאין מניחין ע"ת על מי שדר חוץ לתחום. וכ"כ במנחת שי (השמטות לאו"ח סי' ז') לענין המערב עירוב תבשילין בביצה ומצא עליה דם, דאף אם אסור רק מחמת חומרא מ"מ ליכא למימר דעייז חשיב כהתחיל לבשל לשבת מערב יו"ט.

עירובי תחומין מקטניות ושרויה

ועירובי חצירות בפסח

או ער"פ שחל בשבת

ד) אף שהחמירו בני אשכנז באכילת קטניות בפסח מ"מ מותר לערב עירובי תחומין בקטניות כיון דחזי לאוכלי קטניות וקיי"ל (עירובין ל"א ע"א, סי' שפ"ו ס"ח) מערבין לישראל בתרומה ולנזיר ביין משום דחזי לאחרים, ובפשטות היינו אף אם נמצא במקום שאין שם כהן או שהנזיר נמצא במקום שאין שם אחר, וה"ה בנידו"ד דמערבין בקטניות אף אם נמצא במקום שאין שם אוכלי קטניות, ועוד דהא חזי לחולים וקטנים. וכל זה שייך גם לנוהגין איסור בשרויה בפסח.

למש"כ הריטב"א (חולין ק"ו ע"ב ד"ה ואגב, הובא בשע"ת סי' קנ"ח סק"א) דאם בירך על נטילת ידיים ונמלך שלא לאכול לא הוי ברכה לבטלה. אך באמת יש חילוק ביניהם וכמבואר בשד"ח (ח"ו מער' ברכות סי' א' סקכ"ט, ע' 320, וע' 431) דבריטב"א כ' דמכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך וההיא שעתא דעתו לאכול, משא"כ לענין הפרשת תרו"מ הרי ההפרשה מתבטלת למפרע ע"י השאלה.

ובהלכות קטנות (ח"א סי' מ"ח) כ' דאין ברכתו לבטלה במה ששואל על התרומה כיון דחל עליה שם תרומה לפי שעה, ומה שנשאל עליה אח"כ הרי זה כמו שנשרפה. ובס' החיים (לגרש"ק סי' ת"ר, ובטוטו"ד תליתאה ח"ב סוס"י קפ"ג) כ' דאינו ברכה לבטלה משום דחל הקריאת שם דעכ"פ צריך שאלה, או משום דהוי רק ברכת הודאה שקבעה לאומרה בזמן ההפרשה. וע"ע בגליון מהרש"א (יו"ד סי' שכ"ג על הט"ז סק"ב) בשם החוות יאיר (סי' ק"ל) ומהרי"א (או"ח סי' קל"ז) דברי מלכיאל (ח"ג סי' נ"ו), ובפלתי (סי' י"ט סק"ו) לענין בירך על השחיטה ובאמצע השחיטה נטרפה הבהמה אם יכול לשחוט אחרת ע"ס ברכה זו. וע"ע בחזו"א (אבה"ע סי' ס"ג סקכ"ג) לענין בירך על קידושי טעות. וע"ע שו"מ (מהדו"ת ח"ב סי' כ"ג) הר צבי (יו"ד סוס"י ד'). ועפ"ז יש לדון לענין ע"ת (עיי' ע"ת הערוך ח"ב סי' כ' סקנ"ב ע' רכ"ח).

לערב במאכל שמחמיר מלאכלו

ג) ויש לעיין אם יכול לערב עירוב תבשילין במאכל שמקפיד מלאכלו מחמת חומרא וכיו"ב, דלענין עירובי חצירות במצות מכונה כתב בקצות השולחן (סי' ק"ה סק"כ) דאם שכינו מקפיד שלא להשתמש בהם בפסח ואף אינו מניחן בביתו בפסח אפשר שאינו יכול לערב בהם ע"ח, אך היינו דוקא כשמקפיד שלא לאכול מצות מכונה מדינא ע"פ מש"כ הדברי חיים (או"ח ח"א סי' כ"ג) דיש לאוסרם מהרבה

לענין מבוי שניטל הקורה בשבת דיש להקל בעיר המוקף חומה כשהיה ראוי לעמוד כל השבת, אבל אם היה עומד לסתור מער"ש כגון ע"י גוים אסור לאחר שנסתר.

אבל במהר"ש ענגיל (ח"ו סי' כ"ז) כתב דשפיר יכול לערב בחמץ בער"פ שחל בשבת כיון שראוי לביה"ש וא"צ שיהא ראוי על כל השבת (וכ"מ בעירובין ל"ו ע"א גבי היום חול ולמחר קודש, וע"ע בשעה"צ סי' תט"ז סקט"ז), והא דנאכל העירוב מותר אינו מדין הותרה כמבואר ברש"י אלא כמבואר בב"י (סי' שצ"ד) ובשו"ע הרב (ס"ג, וע"ש בהג"ה שהק' על פרש"י הנ"ל דהא מתני' ר' יוסי דלא ס"ל מהואיל והותרה בנסתם הפתח, וע"ע נתי"ש פל"א סק"ט) דעיקר קביעות דירתו הוא בביה"ש ועל כן סגי במה שהעירוב קיים בביה"ש, וע"ע בפמ"ג (סי' שס"ו מ"ז סק"ג, סי' שצ"ג סק"ה, סי' שצ"ד סק"ג).

גם במטה אפרים (סי' תרי"א אלף למטה סק"ב) כתב כע"ז לענין ער"פ ער"צ בפת ליוה"כ, דכיון שצריך שהעירוב יהא ראוי על כל יום השבת או עכ"פ בתחילת כניסתו על כן אין לערב בפת ביוה"כ, אך ע"ש בהג"ה על האלף המגן (סק"ו) שהעיר מהא דאמרו ב"ה לב"ש אי אתם מודים שמערבין לגדול ביוה"כ (עירובין ל' ע"א, ע"ע סי' תט"ז ס"ד) דמוכח דאיכא עירוב ליוה"כ, ומביא משנות חיים דהוא שגגה למט"א.

אך ע"ש במט"א דמש"כ דאין מערבין ליוה"כ בפת היינו דוקא עירוב בתחילה, וכמדויק בדבריו דאין לעשות ער"צ בערב יוה"כ רק בשבת הקודם לו, אבל אם חל כבר העירוב בשבת שקודם לו ודאי מהני גם על יוה"כ. ומ"מ לדינא כתב שם באלף המגן (סק"ו) ובארחות חיים (סי' תט"ז סק"ד, וציין לזכרון יצחק סי' ל"ג, ע"ט, פ"ב, ולבנין ציון החדשות סי' נ"ג וקט"ו דהעיר גם איך מערבין בסוכות והא צריך להיות הוא ועירובו במקום אחד כדי שיוכל לאכלן ואין עירובו בסוכה, וע"ע ביד אהרן סי' תרי"א) דודאי מערבין ער"צ בפת ליוה"כ

גם י"ל דדמי לדמאי דמערבין בו כיון דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזי ליה (עירובין ל"א ע"א, וע"ש בתוס' ד"ל דחזי לעניים, וכ"כ הרמב"ם פ"א מעירובין הט"ו, וע"ע הר צבי או"ח ח"ב סי' כ"ז), וה"נ אי בעי מפקר נכסיה ואין לו מה לאכול והוי שעת הדחק וחזי ליה (ע"ל סכ"א). אך יש לדחות דדוקא בשעת הדחק דאין לו מה לאכול כלל התיירו קטניות, משא"כ בכה"ג דיש לו מה לאכול אלא שהפקיר נכסיה, ומ"מ שפיר מערבין בו כמו שמערבין לגזיר ביין ולישראל בתרומה וכנ"ל.

ולכן מה שנהוג להניח שמן סויה לעירובי תחומין ציבורי כיון שבכמות מועטת יש שיעור ללפת בו את הפת לב' סעודות לכל אחד (סי' ת"ט מ"ב סק"ו) א"צ לשנותו לפסח (אך צריך שיהא כשר לפסח), ולא דמי לעירובי חצירות שאף אם בכל השנה יש שמערבין במצות מכונה מ"מ בפסח מקפידין לערב במצות עבודת יד מחמת אלו שמקפידין שלא לאכול מצות מכונה ע"פ מש"כ הדברי חיים הנ"ל. וכל זה אף לשבת שאחרי שביעי של פסח בא"י שהוא אחרון של פסח בחו"ל, וע"ע בקצוה"ש (סי' ק"ה סק"כ, וע"ע מש"כ בדין בישול קטניות בפסח למי שמחמיר בה או בשביעי של פסח שחל בער"ש פ"ה סל"ח וס"מ).

ולענין עירובי חצירות בפת חמץ בערב פסח שחל בשבת ע"י בצפנת פענח (פ"ו מעירובין הי"ב) דלשיטת רש"י (ל"ה ע"א) וכ"ה בר"י מלוניל (ברכות ל"ט ע"ב) ובמאירי (י"ז ע"א, ע' ע"א, אך בדף פ"א ע"א מחלק בין ערת"ח לער"צ, וכ"ה ברא"ה וריטב"א ברכות ל"ט ע"א, וע"ע במאירי שם בברכות) דנאכל העירוב מותר מדין הואיל והותרה הותרה א"כ אף שהפת ראויה לאכילה בער"ש כשחל ער"פ בשבת מ"מ כיון שאינו עומד להיות מותר על כל השבת אין לומר הואיל והותרה וא"א לערב בחמץ. וכ"כ בשם משמעון (ס"ו ע"א) דכיון שעומד ליאסר באמצע שבת אין לומר הואיל והותרה, וכמבואר ברמ"א (סי' שס"ה ס"ז)

וכ"ה בא"ר פמ"ג מחה"ש מנח"ש ח"א סי' י' ועוד, אבל הבא"ח פ' צו וברב פעלים ח"ג סי' כ"ז ואג"מ או"ח ח"א סי' קנ"ה כ' דלכתחילה יחוש למש"כ המ"א סק"ו מהר"ן דלא יאכל מצה גם בליל י"ד, ובחל ער"פ בשבת עיי' בשערים המב"ה סי' קט"ו סק"ו מפרי השדה ח"ג סי' צ"א להקל בלילה באין לו לחם כדי שלא יתבטל מסעודת עונג (שבת).

וכתב הדובב מישרים דסגי במה שהמצה חזי לקטנים שאין יודעים לספר ביציאת מצרים. וכן צ"ל לענין יום ראשון של פסח שחל בשבת דמהני לערב במצה אף שאינו ראוי לו בביה"ש כיון דעכ"פ חזי לקטנים (סי' תע"א ס"ב), גם י"ל דתלוי בדין זמן קניית העירוב אם סוף היום קונה עירוב או תחילת היום, וכן במחלוקת הראשונים בפירוש מהו סוף היום ומהו תחילת היום. וכן י"ל לענין המחמירין מלאכול מצה מר"ח ניסן (ע"ש בח"י סק"ז, באה"ט סק"ה), אף דא"צ להאי טעמא דהא מבואר במ"ב הנ"ל דאם עושה כן רק מחמת חומרא מותר לערב בו ואינו בכלל סעודה שאינה ראויה (עיי' הגהות מהרש"ם לאורחות חיים סי' תמ"ד סק"ג).

הואיל וחזי לקטנים (ע"ע או"ש פ"ד מיו"ט ה"י. וע"ע בחק לישראל עמוד קכ"ד-קכ"ז שדן מער"פ שחל בשבת וה"ה בפסח שחל בשבת וכו"ל, מקראי קודש פסח ח"ב סי' כ"ד, חלקת יעקב או"ח סי' קפ"ז, דברי יציב או"ח סי' קפ"ח).

ובדובב מישרים (ח"א סי' קל"ט סק"ב) העיר אהא דמערבין במצה בער"פ שחל בשבת ממש"כ במנהגי מהרי"ל (עירובי חצירות אות ה') שנהג להניח הפת של ער"פ צ"ל לחם משנה בליל שבת ובשחרית, אף שמותר לאכלו כבר בלילה דהא קנה ביה"ש, מ"מ בער"פ צ"ל דהוא משום דירה צריך עכ"פ שיהא ראוי לכל השבת (ע"ש מה שביאר דבריו, וע"ע מש"כ בדין הנחת עירוב מבעו"י אחרי שכבר קיבל עליו שבת די"ל דבזה נחלקו ב"ש וב"ה אם יש ראייה מהא דמערבין ביוה"כ דמהני הא דחזי לאחרני, ע"ע מש"כ מזה בדין הזכרת מעין המאורע פי"ד), דא"כ איך מערבין במצה בער"פ שחל בשבת והא אינו ראוי על כל השבת, דהא משעה עשירית אין לאכול מצה עשירה (סי' תע"א ס"א, ע"ש בח"י סק"א), ובכל יום י"ד אין לאכול מצה שיוצא בה יד"ח בלילה (ע"ש ס"ב ברמ"א, ומ"מ לענין אכילת מצה בלילה כ' המ"ב סק"ב דמותר עד עלוה"ש,



הרב יהושע העשיל אורבך

בענין ברכת המצה בכל ימות השנה

אם אפשר לצאת מצות מצה

בפת שברכתה בומ"מ

והנה במג"א (סקט"ו) כתב דמוכח בגמ' דמצה שיוצאין בה בפסח מברכין עליה המוציא, ועפ"ז הקשה על השו"ע דממשמעות לשונו נראה דלדעת הרמב"ם פת שנילושה עם תבלין הוי פת הבאה בכסנין, והלא הרמב"ם גופיה כתב (פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ה) דמצה שנילושה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, ובפ"ו (שם) הלכה ז' כתב להדיא דכל פת שאין מברכין עליה המוציא אין יוצאין בה ידי חובתו בפסח, וכתב דאין ה"נ ולדעת הרמב"ם אין מברכים בומ"מ אלא על פת שנילושה במי פירות אבל אם נילושה בדבש או בשמן ברכתה המוציא. מוכח מדברי המג"א דאי אפשר לצאת ידי חובת מצה בפת שברכתה בימות השנה בומ"מ, דא"כ הו"ל לשנויי כן. ובביאור החילוק בין מי פירות לשמן ודבש כתב בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' תכג אות ג-ד) עפ"י דברי הרא"ש בתשובה שכתב לענין חלה דאין מי פירות מחברין העיסה אלא דבש או יין וכו', ועפ"ז יש לומר דמי פירות כיון שאינם מחברין את העיסה הוי כאילו מתבל הפת במי פירות לכן מיקרי מצה עשירה, משא"כ דבש או מים ושמן כיון שהם מחברים העיסה הרי הם חלק מן הפת ושפיר יוצא בהם ידי חובתו בפסח.. ולדבריו מוכח דס"ל שמברכין על מצה המוציא דאל"כ אין יוצאין בה ידי חובת מצה בפסח, וגם לא ס"ל דיש לחלק בין כשאוכלה בפסח לכשאוכלה בשאר ימות השנה, דא"כ לק"מ מה שהקשה בדברי הרמב"ם דיש לחלק כנ"ל.

אלא דהרבה אחרונים ובראשם הפרי מגדים חולקים על המג"א בזה וס"ל דהדברים אינם תלויים זה בזה, ומה שפסל

דעות הראשונים

בענין פת הבאה בכסנין

איתא בגמ' (ברכות מב.) רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך. אמר ליה רב נחמן עדי כפנא, אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. ופירשו הראשונים דרב הונא אכל מפת הבאה בכסנין וסבר דכל זמן שלא שבע מהם אינו מברך המוציא וברכת המזון אלא מזונות, ואמר לו רב נחמן דאין ההלכה כן אלא כל שאוכל כשיעור שדרך בני אדם לקבוע סעודה מברך המוציא וברכת המזון, ופסקו הראשונים הלכה כרב נחמן.

ובדברי הראשונים מצינו כמה דעות בפירוש פת הב"כ, א. דעת הר"ח דפת הבאה בכסנין הוא מלשון כיס והיינו שהיו עושים בפת כעין כיס ונותנים לתוכה סוכר או דבש וכו', ב. דעת רמב"ם ורש"י דהכוונה לפת שנילושה בתבלין או בדבש (והדבש ניכר בפת (לדעת השו"ע) או עיקר העיסה (לדעת הרמ"א)). ג. דעת הערוך בשם רבינו האי גאון דהכוונה לאותן כעכים יבשים הנאפים בין עם תבלין בין בלא תבלין, אלא שכוסטין אותם.

ובשו"ע (או"ח קסח סעיף ז') הביא לכל ג' השיטות והכריע דכיון דמידי דרבנן הוא אזלינן לקולא והלכתא ככולהו (הן אמנם דהב"ח והמג"א פליגי על השו"ע וס"ל דלאו חומרא הוא אלא קולא ע"ש, אכן כבר הסכימו הט"ז וכל האחרונים לדינא כדעת השו"ע).

ולפי זה מן הראוי היה לברך על מצה בומ"מ, שהרי מצה עשויה כעין כעכים דקים, ועל כל פנים כשאוכלים אותם בשאר ימות השנה בודאי היה ראוי שתהא ברכתה בומ"מ, אמנם מנהג האשכנזים מימים ימימה לברך המוציא, ויש לברר הדבר שלכא' הוא דלא כמשמעות השו"ע.

ובדעת תורה (ד"ה כעכים יבשים) הביא לדברי גן המלך והבית דוד והביא גם דברי המחזיק ברכה (אשר יובאו לקמן אי"ה) שכתב דלא יאכל מהם אלא א"כ קובע סעודתו עליהם, ובשם ספר ת"ל כתב דתלוי אם דרך אפיית הכעכין לשביעה אז גם בכסיסה מברך עליהם המוציא משום דבטלה דעתו, וצ"ע לדינא.

ועי' גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי"ב) שנשאל על מה שנהגו שהיו לוקחין מעיסות המצה שנתחמצו ועושין מהם אטריות וכדו' ונשאל אם מחויבין בחלה או לאו, והשיב דהנה כבר כתב בספר גן המלך דמעיך הדין היה ראוי לברך על מצה בורא מיני מזונות משום דהוי פת הבאה בכסנין אלא דכפסח הוי לחמו של חג, וא"כ ה"ה גבי חלה אלא שיש לדון בזה דאפשר דהני כיון דהחמיצו אגלאי מלתא למפרע דאינן בכלל לחם שהרי אינם לחמו של חג. ונראה מדבריו שמסכים בעיקר הדין להגן המלך וא"כ מצה של חמץ ואפשר דה"ה מצה שלא נאפית לשם פסח עכ"פ, מברכין עליה מזונות.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' רה - הערות ע"ס הש"ע - לסי' קסח) הביא לדברי הדעת תורה הנ"ל וכתב דלפי דברי הגן המלך היה ראוי להחמיר שלא לברך המוציא על מצה בשאר ימות השנה, אמנם מנהג העולם שמברכים, לכן הכריע שעכ"פ ללחם משנה ראוי שלא לצרף מצה אלא פת גמור.

וכבר תמה עליו הגר"ש דבליצקי (בקובץ אוצרות ירושלים חלק ע"ג תשנ"ח-ס) דהלא מנהג האשכנזים מימים ימימה שמברכים המוציא גם בשאר ימות השנה, וכבר העיד כן השדי חמד (מערכת ברכות א' י"ב) דנהגו כן האשכנזים שבעיר, והרי אשכנזים אלו היו ממדינת רוסיא אשר מאז ומקדם היו שם גדולי עולם מצוקי ארץ. ובאמת מנהג הספרדים שמברכים מזונות, וגם גן המלך שהביא הדעת תורה שנסתפק בזה היה ספרדי, ואין ממנו ראיה לאשכנזים שנוהגים לברך המוציא. וז"ל השדי חמד (שם) כל זה

הרמב"ם מצה שנילושה במי פירות, משום מצה עשירה נגעו בה. ולדבריהם יש לנו לדון בדיון המצה אם היא בכלל כעכים יבשים אשר נתבאר לעיל שברכתם בומ"מ או שהיא בכלל פת גמור וברכתה המוציא.

דעת הגן המלך

ודברי האחרונים בשיטתו

ובאמת שכבר דן בזה בשו"ת גן המלך (סי' סד) וז"ל הפת שטגנוה בשמן לא הפסידה ברכותיה דאכתי אית לה תוריתא דנהמא אבל מצה שעושין בפסח מדינא היה ראוי לדונה כפת כסנין לברך עליה בורא מיני מזונות כיון שהיא יבשה ניקודים וכוססין אמנם להיות מצה זו לחמו של חג הפסח מברכין עליה המוציא ומ"מ אם טגנוה בשמן מברך עליה במ"מ משום דהבו דלא לוסיף עלה ודיינו לתת לה דין פת כשהוא עדיין בעיניה בלא שום שינוי דאז היא לחמו של פסח. עכ"ל.

ומשמע מדבריו דאי לאו דמצה היה לחמו של פסח היה ראוי לברך עליו בורא מיני מזונות אפי' בחג הפסח גופיה, ויש לדון לפי"ז איזו ברכה יש לברך מי שאוכל מצה בשאר ימות השנה.

ובשו"ת בית דוד (סי' ע') כתב לחלק בין כעכים יבשים דמיירי בהו השו"ע למצה, דהני כעכים היה דרכם שהיו מייבשים אותם בתנור יותר מכדי צרכם ולכן הם חלוקים משאר פת לענין ברכה, משא"כ מצה שאין הדרך לייבשם יותר מכדי צרכם ודינם כפת גמור, עוד כתב דממשמעות לשון הב"י נראה דעיקר הדבר תלוי בדרך בני אדם אם קובעים עליו סעודה או לאו, וא"כ הני כעכים קטנים דאין הדרך לקבוע עליהם סעודה באמת ברכתם בומ"מ משא"כ מצות דרך בני אדם לקבוע עליו סעודה, ולא מבעיא בתוך הפסח שקובעין עליו סעודה ואין קובעין על דבר אחר כלל, אלא אפי' מה שנשאר אחר הפסח כיון דמעיקרא חל עליו שם לחם וחיוב המוציא שוב לא פקע מיניה.

מנהג האשכנזים, ודברי הפוסקים בזה

והנה בשו"ת דינא דחיי (סי' ע"ט) נשאל ג"כ על מצות שלנו איזו ברכה יש לברך עליהם לאחר הפסח, והשיב דהמצות שאופין כל השנה פשיטא דמברכין עליהם בורא מיני מזונות דהרי אין עליהם תואר לחם שהם דקים ביותר וכמו דמצינו דעיסת סופגנין פטורה מן החלה, אלא דעל מצות שאוכלים בפסח צריך לומר דכיון דבעינן דוקא מצה כדי לצאת בה המצוה הרי שהתורה החשיבה המצה ללחם בליל פסח וכיון דהוי לחם לענין מצוה הוי נמי לחם לענין ברכה, שהרי הברכה תלויה בדעת האדם דאם קובע עליו סעודה מברך המוציא וא"כ כיון שבפסח הדרך לקבוע עליו סעודה חשיב פת לענין ברכה. אלא שנסתפק לענין מצה שנשארה מפסח דאפשר דכיון שמתחילה אפאן לשם פסח א"כ הרי שם פת עליו ואיך פקע מיניה שם לחם, ורצה לומר דזה תלוי בדברי התו' ריש חגיגה דכתבו שם דאף דאמרינן לענין חציו עבד וחציו בן חורין דכופין את רבו לשחררו וכיון שכן הרי כבר קודם אמרינן דכמאן דמשוחרר דמי כיון דאגלאי מלתא למפרע דלא עמד לשחררו, וא"כ ה"ה ה"נ כיון דנשארו אחר הפסח אגלאי מלתא למפרע דלא נאפו לשם פת, ואם כי לא נאפו בשאר משקין אלא במים וא"כ מן הדין הוא שיהיה עליו תואר לחם, מ"מ כיון שאין שם תואר לחם עליו אין ברכתו המוציא אך כיון דאיכא אינשי דקבעי סעודתייהו עליה הוי בספק ברכה, ויש לומר עוד דהיכא דאיכא קביעות וחשיבות מברך עליהם המוציא, אבל היכא דליכא חשיבות אף דאיכא קביעות, הרי הוא בספק ברכה. וכל זה במצב שנאפית לשם פסח ונשארה לאחר מכן, אבל מצה שלא נאפית לשם פסח מברכין עליה בורא מיני מזונות בלא שום חשש, עכ"ד. ובספר הלל אומר החזיק ג"כ לדינא עם הדינא דחיי דברכתן מזונות.

וכתב עליו בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' ט) שצדק מי שהרעיש העולם בזמנו על

כתבתי למצוא סמך להמונים (הספרדים שמברכים מזונות) כי האשכנזים שבעירנו נוטלים ידיים ומברכים המוציא וברכת המזון וחושבים שההמון (- בני ספרד) טועים, ולא כן הוא אלא יש להם על מי שיסמוכו, אך אני בעצמי נזהר מספק זה ואיני אוכל מהם אכילת עראי כלל, עכ"ל. וע"כ צ"ל דהאשכנזים ס"ל כהדיעה שהובאה במשנ"ב (יובאו דבריו לקמן אי"ה) דרבינו האי גאון לא מיירי אלא בכעכים שאין הדרך לאכול מהם הרבה, משא"כ המצות הרגילות שהדרך לאכול מהם במקום פת אינם בכלל זה כלל. וכמו שכתב בב"ה"ל (ד"ה שכמעט) שאם הלחם אינו עשוי בזמנינו לקינוח או לתיאבון אינו בכלל פת הבאה בכסנין אעפ"י שנאפה בתנאי פת הבאה בכסנין, וא"כ ה"ה למצות שהרי הדרך לאכלם לשובע. על כן האשכנזים צריכים ויכולים לעמוד בשופי במנהגם וגם הספרדים יחזיקו במנהגם שמברכין מזונות כיון דלאו דאורייתא הוא דאם אכל כדי שביעה הרי לכו"ע צריך לברך ברהמ"ז. וחזינן בברכות דהרבה תלוי במנהג כמו שהביא הבה"ט ובשע"ת (סי' ר"ב סקי"ט) לענין ברכת תה וקפה שאף שהוא סבר לברך בופה"א, מ"מ לא רצה לשנות ממנהג העולם ובירך שהכל.

ובאמת בשבט הלוי גופיה (ח"ז סי' כז אות ד') נשאל לענין מצה בריי אם דינה כדין פת שבשלה שנתבאר בשו"ע (סעיף י') דאם אין כזית בפירורים ברכתה מזונות או שדינה כפת שדבקה ע"י מרק וכל דאיכא עליה תוריתא דרנהמא מברכין עליה המוציא, וכתב דאינו יודע ספק בזה דהא מצה הוי פת גמור ופת גמור נתבאר במג"א (סקכ"ח) דאותן המטנגים פרוסות שלישות מברכים עליהם המוציא, וא"כ פשוט שעל מצה בריי מברכין המוציא, אלא דהוסיף דאף דהיה ראוי לצרף לזה דעת הפוסקים דס"ל דעל מצה מברכים בכל ימות השנה מזונות, מ"מ מסתפינא לומר כן. מבואר מדבריו דלקולא לא ס"ל כאותם הפוסקים ואפ"י ע"י צירוף, ורק לחומרא חשש להם גבי לחם משנה.

לעשות כן לכתחילה. עכ"פ חזינן דהמנהג שאין מברכין עליו בומ"מ, וכן ס"ל.

דברי הפוסקים בביאור "כעכים יבשים"

ובאמת נראה דהמעין בדברי הפוסקים שביארו דברי השו"ע בענין כעכים מיירי יראה דאין מקום לדון כלל לענין מצה, דדבר פשוט הוא שאינה נכללת בזה כלל, דהנה כתבו הט"ז (סק"ח) והמג"א (סקי"ז) בפ"י כעכים יבשים דהיינו הקיכל"ך שעושין לסעודות לתיאבון ולא כדי להשביע. וכן מבואר בב"י (ד"ה ומה שפירש רבינו) שכתב הטעם דלא קבעו לברך המוציא וג' ברכות על פת הב"כ משום דלא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות אלא על לחם שדרך בני אדם לקבוע עליו. משמע דכל שדרך בני אדם לקבוע עליו ברכתו המוציא.

וראה בלשון הפמ"ג (א"א שם) שכתב וז"ל זה לחם גמור הוא אלא דלא עבדה לשביעה. ובמשב"ז (שם): ואפילו הם לחם גמור, חמשת מיני דגן נילוש עם מים לבד, הואיל ועושין רק לכוסס לתענוג ואין אוכלין אותם כדי שביעה לא החמירו בכזית וכביצה. ובמשנ"ב (סקל"ה) כתב שנעשית מה' מיני דגן ומים אלא שבאפייתן נעשים יבשים כ"כ עד שנפרכים, ואין זה נקרא אוכל אלא כוסס ואין דרכם לאכול מזה הרבה, לכן אין לו דין פת.

וכן כתב להדיא בשו"ת אהל יצחק (סי' ד') כשנשאל לענין ברכת המצה, והוכיח כן מדכתב רבינו האי דאוכלין אותם קמעה, ואם היה כוונתו דמחמת יבשותן הם בכלל כסנין לא היה לו להוסיף תיבות אלו.

ובהא דאיתא בגמ' (מב.) לחמניות מברכין עליהם בורא מיני מזונות, נחלקו הראשונים מאי הוה בכלל לחמניות, ולדעת רש"י הוא מה שהיה נקרא בימיהם אובליא"ש והיינו לחם שהיה נעשה בין שני ברזלים (כן פ"י הרא"ש) אמנם למעשה

הוראה כזאת, שהיא נגד מנהג רבבות מכלל ישראל שמברכים על מצה המוציא גם כאשר אוכלין ממנה כל ימות השנה ונוהגים בה ככל פת, ואין שום ספיקא או ספק ספיקא שמצה היא כמו פת לכל דבר, ולא דמי לכעכים יבשים דהתם אין אוכלים אותם אלא נותנים אותם לפה והם נפררים מאליהם, משא"כ מצה שהיא נעשית בבלילה עבה דוקא והיא יותר קשה לאכילה או לעיכול מפת של חמץ ומה זרים הדברים לומר דמצה לא נקראת פת רק המצוה אחשביה והלא מן התורה אין מצוה בדקין אלא אפי' בעוביה טפח¹, וא"כ היאך אפשר לומר דהתורה אחשבה לפת בפסח, וע"כ דמצה היא כפת גמור. וע"ע בדבריו שכתב דאין לחלק בין מצות יד למצות מכוונה בזה (דלא כמי שהיה מי שרצה לומר דמצות מכוונה גרע טפי לפי שהם נפרכין ודמו לכעכים).

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' ע"א סוסק"ו) אחר שהביא דברי הפוסקים בזה, כתב: והנה לענין מצות השתא קבלינהו עליהם חובה ואין שום אדם שיש בו ריח תורה אוכלו בלא נט"י והמוציא וברכה מ"ז. ומ"מ בודאי יש לדקדק שלא לאכול כי אם כשקובע עליו כנוזר, אמנם יש לומר דהטעם משום דיש למצה דין פת בפסח אף דיש לדחותו כמו שכתב המחזיק ברכה, מ"מ מהני לחומרא שאין לאכול באופן שאין קובע סעודה. עכ"ד.

אכן מש"כ דקבלינהו עליהו חובה צ"ב קצת דמה שייך קבלינהו חובה לברך ברכה שאפשר שאינה ראויה, ויש ליישב קצת דאפשר דס"ל דאם בריך על פת הבאה בכסנין המוציא וברכה מ"ז יצא ומעיקר הדין היה ראוי לברך גם על פת הב"כ המוציא אלא דחז"ל הקילו בהם שאין צריך לברך עליהם המוציא, ועדיין צ"ע דהא מ"מ אסור

1 ובאמת שכבר הוקשה כן גם לבעל דינא דחיי שם, לכן כתב דכיון דמנהג העולם שיוצאין בדקים הרי קובעין עליהם סעודה וכיון שכן הרי הם כפת, כדין כל פת הבאה בכסנין שקובעין עליה סעודה.

וראה באשל אברהם (בוטשאטש) מהדו"ת (נמצא בשו"ע הוצאת מכון הדרת קודש) שהביא מהרבני השנון מ' שלמה נ"י וכו' בשם הרב בעל צפורן שמיר ז"ל שמצא נדפס מה שהיה לו חשש אודות מצות היבשות שאולי הם כיסנין כמו כעכים יבשים, וכתב שע"י המצוה חשוב לחם. וי"ל ג"כ שהמצות אין יבשים בכוונה רק רצונם שלא יהיו יבשים כ"כ, וע"י זה הוה ליה לחם ממשי.

מנהג בני ספרד ודברי הפוסקים הספרדים בזה

והנה בשיירי כנסת הגדולה (סי' קנח הגהב"י אות א') כתב: נשאלתי על מי שאוכל מצה שנילושה במים לבד, לאחר הפסח אם צריך נטילה וברכת המזון. והשבתי דלא דמי לפת הבאה בכסנין, דלא גרע המצה מלחמניות שביליתן עבה דלחם גמור הוא ומברכין עליו המוציא וברכת המזון, ועוד דאינה קשה כ"כ כמו הבישקוגו"ש. וכמדומה לי ששמעתי מהחכם השלם כמה"ר שלמה בן עזרא נר"ו, שרבו הרב מהר"ם סאגיש ז"ל היה נוטל ידיו למצה אפילו אחר הפסח, וכן הוא מנהגי, עכ"ל.

ובמחזיק ברכה (שם סק"ה) אחר שהביא לדברי הכנה"ג והבית דוד כתב דאעיקר דבריו של הבית דוד יש לפקפק, חדא דהמצות קשים יותר מהבישקוגו"ש, ובזה לבד סגי שיחשב פת הבאה בכסנין. ועוד מה שכתב דכיון דנעשה לפסח הרי נעשה לשם פת, נמי יש לדחות דאפשר דלעולם נעשה לשם פת הבאה בכסנין אלא דבפסח קובעין עליו סעודה לכן מברכין המוציא וברכת המזון כדין פת הבאה בכסנין כשקובעין עליו סעודה. וגם שמנהג ההמון העם כשאוכלין מצה קודם הפסח או אחר הפסח מברכין בומ"מ. אמנם אחר העיון היטב יש לקיים דברי הרב בית דוד כאשר יראה המעיין, ומיהו ירא שמים מהיות טוב לא יאכל מצה אחר הפסח כי אם כשקובע עליו.

הכריע השו"ע כדעת התו' דזה הוי לחם גמור. וכתב המג"א (סק"כ) החילוק בין אובליא"ש לכעכים יבשים, דכעכים יבשים עושים אותם לקינוח משא"כ אובליא"ש שלא נעשו לקינוח אלא לתיאבון, וכן כתב המשנ"ב סק"ו דהני כעכים הם יבשים מאד ואינם עשויים לאכילה רק כוססין אותם לקינוח.

ולפי האמור נמצא דהני כעכים ברכתם בומ"מ רק משום דאינם עשויים לתיאבון ולפי"ז אין מה לדון כלל לענין ברכת המצה דודאי עבידא לשביעה וגם אוכלין ממנה כדי שביעה, ולא מבעיא אותן מצות הנאפות לפסח שנשארו אח"כ דודאי עבידא לשביעה אלא אפי' מצות הנאפות במשך שאר ימות השנה יש לומר דאינן נאכלות לתיאבון וכ"ש שלא לקינוח אלא לשובע, ואף שיש שרצו לומר דהא דאין נאכלין אלא לשובע הוא מחמת הטרחא שיש בדבר שצריך ליטול ידיו ולברך המוציא כיון שמנהגינו לברך המוציא, אין זו טענה דהרי סוכ"ס אינן נאכלין לתיאבון ומאי נפק"מ מאיזו סיבה שהיא.

וכן נראה גם מדברי הגרשז"א (קובץ צהר תש"ס עמ' רכו, מתוך מכתב) שכתב וז"ל בענין ברכה על מצה, כל הספרדים נוהגים לברך המוציא רק בפסח ולא בכל השנה, ויש מהם הנוהגים לברך המוציא על מה שנשאר מפסח ויש שאין נוהגים כן. אולם אנן נקטינן דכיון שאין זה מתפורר בפה רואין אותו כלחם גמור גם בכל השנה, ע"כ. מבואר להדיא בדבריו דס"ל דהא דנקט השו"ע כעכים יבשים לאו היינו עיקר טעמא אלא עיקר טעמא משום דנכססין ואין הדרך לאוכלם. וכן הוא בהליכות שלמה (פסח פ"י דבר הלכה כ"ט), אלא שהוסיף שם (הערה 85) שמצות הנקראים "קרק-מצה" כיון שנאכלין לתענוג ולא לשביעה מברכין עליהם בורא מיני מזונות. ונראה דס"ל דחד מינייהו בעינן, או שיהא נפך ומתפורר בפה, או שיהיה דרכו שנאכל לתענוג ולא לשובע.

הספרדים אין לברך המוציא גם על מצה שנשארה מפסח ודלא כמו שיש שרצו לחלק בזה, (כדברי הבית דוד וסיעתי' שהובאו לעיל) שהרי אין המנהג כן לבד ממוצאי יו"ט אחרון של פסח שעדיין נוהגים רוב העולם לקבוע סעודה על זה אבל למחרת אין לברך המוציא, וכן מי שאוכל כל השנה מצה וקובע סעודתו עליו אין לברך על זה המוציא רק כשקובע סעודתו עליו, כיון דבטלה דעתו אצל כל אדם. ומ"מ הגם שנוהגים כן שמברכין בומ"מ עכ"פ יראו ליטול ידיהם קודם בלא ברכה, ויר"ש לא יאכל מצה כלל אלא באופן הנ"ל שיקבע סעודה עליהם וכדו'.

וראה עוד בשו"ת יחיה דעת (ח"ג סי"ב) ובחזון עובדיה שהארץ הרבה בענין זה להביא ראיות שכן היה מנהג הספרדים מימים ימימה לברך על מצה לאחר הפסח בורא מיני מזונות.

ונראה בביאור דעת גדולי הספרדים דנקטו דברכתן מזונות משום דפליגי בזה בעיקר הטעם דכעכים יבשים מיקרי פת הבאה בכסנין דהאשכנזים נקטו עיקר הטעם מפני שעשויים לקינוח ולא לתיאבון, ואילו הספרדים נקטו עיקר הטעם משום שהם יבשים ונפרכין.

המורם מהאמור: מנהג האשכנזים מאז ומקדם שמברכים על מצה המוציא בין בימי חג הפסח בין בשאר ימות השנה, וכן נראה ממשמעות דברי הפמ"ג והמשנ"ב, וכן כתבו רוב הפוסקים. ומשמעות דברי הפוסקים דאין חילוק בין מצות יד למצות מכונה שהרי דנו בה מצד שלא נהגו לאכול כל השנה לבד בפסח. מאידך מנהג בני ספרד לברך בורא מיני מזונות, ואין להם לחלק בין מצות שנשארו מפסח לשאר מצות ומ"מ כיון שדבר זה מוקשה מן הדין, כתבו הפוסקים שראוי לכל יר"ש (לאילו הנוהגים שאין מברכים המוציא) שלא לאכול מצה אם לא שקובע סעודה עליה.

(וע"ע שו"ת ציץ אליעזר שם מש"כ על דברי המחזיק ברכה הנ"ל).

ובשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ב אות ב') כתב ג"כ דאע"ג דמנהג בני ספרד שמברכין מזונות על מצה ויש להם על מה שיסמוכו, מ"מ טוב ליהדר שלא לאכול מצה פחות משיעור קביעות סעודה אלא בתוך הסעודה, או שיקח חלקי מצה פחותים מכזית וישרה אותם מעט ביין או במיץ אדום, או שיטבילם במים עד כדי שיתלבנו המים, ואז דינם כשאר מיני מזונות. ואף מי שכל מאכלו במשך השנה אינו אלא מצה, אין לו לברך על המצה המוציא לחם מן הארץ, אלא יאכלם בתוך הסעודה, או יטבילם ביין או במים.

ובביאורים כתב שם דמעיקר הדין היה ראוי לברך על מצה המוציא, ואף שכתב השו"ע דכעכים יבשים שהם נכססים מברכין עליהם בומ"מ, מ"מ אין עיקר הטעם כיון שנכססים אלא שאין הדרך לקבוע סעודה עליהם וזהו עיקר הטעם דאין מברכין המוציא על פת הבאה בכסנין וכמו שמשמע בב"י (וכמו שכתבנו לעיל), וא"כ היה ראוי לברך על מצה המוציא אלא שמ"מ מנהג בני ספרד לברך בומ"מ כיון שהמצה נכססת, וכיון שכן המנהג לכן א"א לברך המוציא, ויש להם על מי שיסמוכו, ולמנהג

הרב דוד בהג"ר יצחק קולדצקי

בענין לשמה במצות מכונה לכזית ראשון

יש להקדים כמה הקדמות: א. מהו השמירה - איזה פעולות צריך לעשות לשמה [ויתבאר בתוכו התעסקות שאינה משנה גוף החיטים, התעסקות שמצילה מחימוץ בעתיד, התעסקות בשב ואל תעשה, מלאכה שאינה מוכרחת לאפיית המצות כגון ניקור ועריכה] / ב. גדר אפייה לשמה - [ויתבאר בתוכו דיני השגחה על המצות, הדלקת התנור, התעסקות בתנור בזמן האפייה] / ג. שמירה על ידי גדול עומד על גביו / ד. רחיים של בהמה ורוח

את העומר לקצור ולעמר לצורך הפסח ולשמור מן המים שלא יחמיצו".

עוד פי' ר"ח "הזהרו מהכשרת המים והפיכו לה למקום שאין בו הכשרת מים שיהיה שימור לשם מצה" וכוונתו שלא יניחו העומרים על גבי קרקע שיש בו רטיבות שלא יבאו לידי חימוץ מלחלוחית הקרקע, מבואר מכל זה שאף פעולות שאינם נוגעים ישירות להכנת המצה צריך לעשותה לשמה].

ומה"ט כתב הפרי חדש שאפי' הולכת החיטין לטוחן צריך לעשותה לשמה.

כמו כן כששומר החיטים בחדר שלא יכניסו לשם בני אדם חמץ או מים, צריך בשעת הכנסת החיטים וסגירת הדלת לעשותה לשמה [כן מבואר בזכר יהוסף סי' קל"ו].

ומ"מ כל זה כשמתעסק בחיטים, אבל אחר שנעל החדר במפתח והוא במצב שמור אין צריך להעמיד שומר שישמרנו לשמה [כן כתב בזכר יהוסף שם, ש"דהוי כמו חיטים בעליה שהוא סגור דפשוט דחשיב שימור לשם מצה, ואטו יצטרך שלא יזוז הישראל רגע אחת מלשמרו בעצמו, וכשהוא ישן יצטרך ג"כ שומר אחר במקומו שלא יזוז רגע משם, ולכן בעינן רק שיהא תמיד השמירה בא מכחו ממש, וכ"כ באמרי יושר ח"ב סי' ע"ד], אמנם במהר"ם שיק סי' רל"ד נראה שמסתפק בזה וצ"ע בכל זה.

התעסקות שמצילה מחימוץ בעתיד

שמעתי מהג"ר פינחס קירזנר לחקור האם כל זה הוא דווקא כשהחיטים לחים, או

א. מהו השמירה - איזה פעולות צריך לעשות לשמה

כתיב ושמרתם את המצות ודרשינן דשמירה שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוין לשם מצה של מצוה ולכן כל מעשי' יהי' בפירוש לשם מצת מצוה כגון נתינת המים לתוך הקמח והלישה והעריכה והאפייה וי"א שגם הניקור [ולהסוברים בסי' תנ"ג (דין י"ד ט"ו ט"ז) שגם קצירה וטחינה צריך שמירה צריך גם בהם לשם מצת מצוה אמנם משעת קצירה הוא רק מדרבנן] והוא מה"ת [עפ"י סי' ת"ס ס"א וסק"א ב'].

התעסקות שאינה משנה גוף החיטים

מבואר בגמ' שלא דווקא פעולה שעושים בגוף החיטים כמו טחינה ולישה, אלא כל התעסקות בחיטים שמונעת חימוץ צריך לעשותה לשמה [כן יש ללמוד מפסחים מ"א. ברש"י ד"ה דמהפכי כיפי וקושרין את העמרים בימות הקציר" וביארו בצפנת פענח חו"מ דף כ"ט טור ג', ובמועדים וזמנים ח"ג סי' רט"ו בהגהה שהכוונה לקשור ולהעמיד התבואה שלא יבוא לידי חימוץ, שכששוכב אם נשפכים ע"ז מים יכול להחמיץ, ואילו כשעומד אגב מדלייהו אינו מחמיץ].

עוד כתב בספר קציר חיטים עמ' קמ"ח לבאר בדברי רש"י שהיה מנהגם לקשור את העומר קודם הקצירה כדי שיהא נוח לקצור כמ"ש רש"י במנחות דף ס"ה. ד"ה כריכות, וכן הוא הגירסא ברש"י שעל הרי"ף, וכ"כ באור זרוע סי' רמ"ט "צוה למעמרין וקוצרין

אמנם בזכר יהוסף סי' קל"ו נראה שחולק ע"ז וס"ל שאף פעולה שהוא בשב ואל תעשה צריך לעשותה לשמה שכתב לענין לשלוח החיטים ברכבת ש"דהוי כמו חיטים בעליה שהוא סגור דפשוט דחשיב שימור לשם מצה, ואטו יצטרך שלא יזוז הישראל רגע אחת מלשמרו בעצמו, וכשהוא ישן יצטרך ג"כ שומר אחר במקומו שלא יזוז רגע משם, ולכן בעיני רק שיהא תמיד השמירה בא מכחו ממש" ונראה כוונתו שס"ל שכל פעולה שעושים בשביל לשמור על החיטים שלא יחמיצו צריך לעשות אותו פעולה לשמה ולכן כשמוסר החיטין בחותם בתוך חותם להובילם למקום אחר שבשעה שנמצא בדרך יכולים גוים להתזיז על זה מים, או גשמים וכדו' ובזה שחותם החיטים או נועל הדלת של המכונת, מונע מחדירת גשמים לתוכו, ומתחלפת החיטים כנ"ל, וכן כשמניח החיטים בחדר שאם החדר פתוח יכולים גוים לשפוך עליו מים, צריך הוא בעצמו לסגור, או לשיטות שקודם לשה מספיק לכוון לשמה, יקפיד לכוון לשמה [וכאן צריך להקפיד אף באופן שאין גשמים באותו שעה, שהרי בסגירתו מונע חימוץ עד הזמן שפותחים השקים נמצא שאם ירד גשמים באמצע הדרך ונמנע הכנסת מים לשקים ממעשה סגירתו, חשוב הסגירה עצמה פעולה של הצלה מחימוץ באותו שעה ולא רק גרמא].

אמנם פעולות שלא נכלל בהם זהירות למניעה מחימוץ כגון להסיע החיטים ממקום למקום באופן שאין ההעברה חושף החיטים לחשש חימוץ, כגון להעביר שקי החיטים מבית למכונת בתוך חותם [בשעה שלא יורדים גשמים, וגם לא נמצא שלולית של מים וכיו"ב בין הבית שנמצא בו החמץ למכונת] שבאותו שעה אין נפק"מ היכן מונחים החיטים, אף לשיטתו אין צריך לכוון לשמה ומה"ט יכול אף גוי וקטן להסיע החיטים בלי השגחת ישראל, אמנם במהר"ם שיק סי' רל"ד נסתפק בכל זה, שיתכן שאף בכה"ג צריך לעשותה לשמה עיי"ש מה

כשהקרקע לחה שמעביר החיטים לקרקע יבשה שהיא עצמה מצלת מהחימוץ צריך לעשותן לשמה, וכן בדומה לזה באפיית המצות בשעת עריכת המצות הנקרא רידוד שעצם העריכה מונע חימוץ צריך שיעשנו לשמה.

אבל אם החיטים יבשים וכל מה שמעמרם הוא בשביל למנוע חימוץ בעתיד אם ירדו עליו גשמים, וכן המניח חיטים בקרקע יבשה בשעה שאין גשמים יורדים אין צריך לעשותם לשמה.

או נימא שאף אם החיטים מונחים במקום יבש, צריך לעשותה לשמה כיון שכל מלאכה שהוא מסידורא דפת [ע"י מג"א ריש הסי'] הצריכה תורה לעשותה לשמה אף אם אין בשעה זו חשש חימוץ, מ"מ כיון שהוא מציל מחימוץ בעתיד צריך לעשותה לשמה [ומדברי רבנו דוד פסחים דף מ. ד"ה והיינו נראה כצד זה וכן משמע בזכר יהוסף שהובא בסמוך נראה שס"ל כצד זה]

התעסקות בשב ואל תעשה

עוד כתב בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' ע"ד שאף פעולות שמונעות חימוץ מ"מ אם המניעת חימוץ נעשית בשב ואל תעשה כמו חיטים הנמצאים בחדר וסוגר הדלת שלא יבואו לשם גשמים שג"כ אין צריך לעשותה לשמה [וז"ל "לפענ"ד אף אם בעיני שימור לשם מצוה מכ"מ היינו דווקא בעת עשיית איזה דבר כגון לשה וטחינה וכדומה, וכן בהא דפסחים דף מ. במהפכי כיפי יתכן דבעיני לשם מצוה כמ"ש בפירוש ר"ח שם אבל אח"כ כשמצניע החיטים לטוחנם אחר זמן הרי לא יתכן כלל לומר שבכל משך הזמן יתכוין לשם מצוה רק שצריך לשמרן מחימוץ וכשמצניעים במקום משומר הוי שמורה אף שאין דעתו עליהם"] ומשמע מדבריו שאף אם באותו שעה יורד גשמים וסוגר הדלת למנוע חדירת גשמים שג"כ אין צריך לעשותה לשמה, כיון שההצלת החיטים נעשית בלי מעשה בגוף החיטים.

שבלישה יש על זה שם עיסה, שאר הפעולות יכולים לעשות על ידי מכונה].

והעיר הגר"פ שוב שכל זה בתנורים שלהם שלא היו כ"כ חמים, אבל בתנורים שלנו שמאוד חמים ואינם ראויים לאפות מצות עבות מחמת שישרף החלק החיצוני, והפנימי עדיין בצק, מסתבר שהעריכה הדקה נצרכת לעשי' וצריך להיות לשמה לכו"ע.

אמנם בחזו"א שהובא בזכרון שאול נראה שהבין שכל מלאכה חשובה צריך לעשותה לשמה ואינו תלוי בדווקא אם אפשר לאפותה בלאו הכי ומה"ט כתב שמאחר שמצינו שעריכה הוא מלאכה חשובה צריך לעשותה לשמה, אלא שכתב שלא כל הפעולות של העריכה צריך עיי"ש, עוד יש לדון שכל שמשנה צורת העיסה, נעקר מעשה הראשון וחשוב מעשה חדש, ובפרט באופן שבעיסוק הנוסף שעושה במצות גורם שיאפה המצות יותר מהר שמיחסים הלישה גם לאדם השני כמו שמבואר בשבועת י"ז: [נכתב בסיוע הגר"פ באנדי].

וי"א שכל פעולה שיכולה לגרום מניעת חימוץ צריך לעשותה לשמה [כן הוא מסקנת המגן האלף שם "אלא דאפשר דכיון דמעשיהם פועלים שלא תחמיץ, א"כ על ידי מעשיהם אינו נעשה חמץ, לכן בעינן דוקא גדול" וכן מבואר בחת"ס סי' קכ"ח וכ"כ ארץ צבי ח"ב סי' ל"ה, מהר"ם שיק סי' רל"ד], ולדבריהם צריך לעשות העריכה לשמה מאחר שעושה פעולה שיכול לבוא לידי חימוץ אם לא יעשו כראוי ונמצא ששימור המצות הוא תחת ידי העוסק בבצק, וכמו כן הרי זה גורם שיאפה מהר ולא יחמיץ עד שיאפה כל המצה, משא"כ בניקור שאינו עושה שום פעולה, אלא רק נוגע במצות אין צריך לעשותה לשמה, לפי זה י"ל שלא התיירו אלא דווקא בזמנם שהיו עושים הניקור מלמעלה ולא בחוזק שאינו חשוב כלל עשיה, אבל בזמננו שעושים ניקור בחוזק שחשוב פעולה צריך לעשותה דווקא על ידי גדול [נכתב בסיוע הגר"פ קירזנר].

שכתב בזה [כל זה נכתב בסיוע הגר"פ קירזנר והגר"פ באנדי].

מלאכה שאינה מוכרחת לאפיית המצות [כגון ניקור ועריכת המצות]

עוד כתב המ"ב סק"א לענין ניקור שמנקרין המצות טוב ליזהר לכתחלה שלא לעשות על ידם לענין מצות של מצוה ויש מקילין בזה אף לכתחלה לעשות הנקבים ע"י קטן וכה"ג כיון שגם גדולים עומדים ע"ג ועי"ז יהיו הרבה עוזרים למהר בענין עשייתן.

מבואר כאן שניקור אין צריך לעשות על ידי גדול, ואילו עריכה צריך עשיית גדול והטעם בזה כתב המג"א סק"א "משמע דווקא אלו ג' מלאכות דמיוחדת לפת כדאיתא במתניתין פ"ג דפסחים אבל ניקוב שמנקבין המצות אין קפידא" והטעם בזה ביאר במגן האלף סק"א ש"דווקא במלאכה שצריכה לתקון המצה שא"א לצאת בה אם אינו עושה מעשה זה, כגון תחילת גיבול העיסה שא"א לאפות מצות בלאו הכי, אבל אם כבר יכול לאפות המצה (וכו') דלו יהא שלא נעשה במצה שום מעשה טפי הרי כבר ראוי לצאת בה, ולא גרע מאלו לא נעשה בה שום מעשה טפי דסגי בשימור לחוד", והיינו שדווקא מלאכות שמבלעדי זה לא היה אפשר לעשות מצה צריך לעשות לשמה, אבל ניקור שאפשר לאפותה בלא זה, אין צריך לעשותה לשמה.

לפי זה ה"ה עריכת המצות שעושין אותה אחרי הלישה אחרי שחילקו העיסה שתהיה פחות מעובי טפח, שכבר ראוייה מעיקר הדין לאפיה, שאין צריך לעשותה לשמה [וכ"כ מהרש"ם ח"א סי' קכ"א, זכרון שאול ח"ג במכתבים עמ' קי"ד שכן הורה בעל החמדת שלמה, ישישים חכמה דף קל"א בשם ר' זאנוויל קלעפיש והסכים עמו בעל החידושי הרי"ם, וכעיי"ז אמר הגר"ח מבריסק (הובא באסופות רבנו הגר"ח פסחים סי' כ"א, ובעובדות והנהגות ח"ב עמ' ע"א) שכיון

בזה, כיון שהתורה לא הצריכה להדליק תנור לשמה אלא לאפות המצות לשמה וכיון שמכניס יהודי המצות לשמה חשוב אפיה לשמה (וצ"ל לפי זה שאע"פ שהמשך אפיה נעשה מכח האש, מ"מ לא הצריכה תורה רק להכניס לתנור שיכול לאפות המצות ומאותו שעה שהכניס המצות חידשה תורה שכל המשך האפיה מתיחס אליו), אמנם אם הניח המצות בתנור שאינו דולק, ואח"כ הדליק התנור, צריך להדליק על ידי יהודי, כיון שבהדלקה עושה מעשה אפיה, לפי זה אם בא להוסיף עצים לתנור באמצע האפיה, מחמת שרואה שאין מספיק עצים בתנור ונמצא שאם לא יוסיף אין המצות נאפות, צריך להוסיף על ידי יהודי לשמה, שהרי משעה שמוסיפים עצים מתייחס ההדלקה למי שמוסיף העצים, ואם המצות יכולות להאפות גם ללא תוספת העצים, אלא שתוספת העצים גורם לזרו האפיה יעוין מה שכתבנו לקמן.

אמנם להכניס המצה לתנור קודם שמסיקו יש לדון שאע"פ שעדיין לא הסיקו צריך לעשותה לשמה מאחר שמתעסק בגוף המצה.

התעסקות בתוך התנור

ואם המצות מונחים בתנור ומעביר המצות ממקום למקום, אם הוא במצב שגרם לזרו אפייתו, צריך לעשותו לשמה, אמנם אם הוא במצב שלא זירז אפייתו, אע"פ שכעת המצה נאפית בחלק אחר של האש אין בזה חסרון, שכיון שגם מבלעדי העברתו יכול לאפות המצה לא נעקר מעשה הראשון [כמו שמבואר בשבועות דף י"ז: לענין קדשים לגבי זר המהפך בצינורא ועיי"ש בריטב"א שיש ללמוד מזה גם לשאר דברים של דאורייתא, וברע"א סי' ש"ח למד מדבריו לענין בישול בשבת, ועי' מה שלמד מזה הגרשז"א בשש"כ פכ"ג הערה ק"מ] אלא שבדרך כלל אין לסמוך על זה מאחר שתמיד יש לחוש שהמצה נאפית יותר מהר בחלק מהמקום של המצה. ועוד יש לדון

ב. גדר אפיה לשמה

בנוגע לאפיה צריך להקפיד לעשות לשמה בכמה דברים א. כשבא להפוך המצות בזמן האפיה, צריך להפכו לשמה, ב. וכן אם מביא עצים חדשים באמצע האפיה לתנור צריך להכניסם לשמה, אמנם האפיה עצמה אע"פ שהעץ השני נדלק מכח העץ הראשון, ונמצא שהעץ השני נחשב כח שני, מ"מ אין בזה חסרון של כח שני, שבאפיה ע"כ אינו דומה לשאר עבודות שעושים במצות, שהרי לא הצריכה תורה שיעשה כל האפיה על ידו שהרי התנור אופה המצה, וע"כ צריך לומר בג' אופנים. א. שלא הצריכה תורה רק שיתחיל האפיה בעצמו. ב. שלדעת כמה פוסקים בכל גווני סגי שרק הפעולה הראשונה תהיה לשמה. ג. שבכח האש חידשה תורה שמה שהוא מכין האש ומוסרה ליד הרוח חשוב כחו כמו שכתבו הגר"ח (הל' שכנים פ"א ה"א) והחזו"א (בגליונות).

[וכל זה שלא כדעת רב האי לפי ביאור הב"י ודעת הרדב"ז ח"ג סי' תקפ"א שס"ל שאפשר לאפות על ידי גוי, אם גדול עומד על גביו, וכמו שהשיגו עליו בבה"ל ד"ה ולא אופין ובמהרש"ם ס"א ד"ה ומצאתי].

השגחה על המצות

ולענין ההשגחה שמשגיח שלא ישהה המצות בפי התנור, ושלא ינוחו המצות על מצות אחרות ושיאפה המצות היטב, שצריך להשגיח על זה, שלא יחמיץ, לשיטות שנתבאר לעיל שכל שמירה שאינו עושה בידים אלא בשב ואל תעשה אין צריך לכוון לשמה, ה"ה כאן אין צריך לכוין לשמה אלא העיקר שיעשה על ידי ישראל גדול שיודע לשמור מחימוץ. אמנם לשיטות שגם פעולות שנעשות בשב ואל תעשה צריך לכוין לשמה, ה"ה שפעולות אלו יש לכוין לשמה.

הדלקת התנור

ואם מכניס המצות לשמה בתנור אף שהדליק התנור גוי קודם לכן, אין קפידא

יד"ח אפי' בדיעבד בזה דגוי לאו בר שימור הוא ויש מקילין בעומד ע"ג ומזהירין שיכונו בעשייתו לשם מצה ובלבד שיזהירו כל שעה ע"ז ולא סגי במה שאומר לו פ"א קודם העשי' שיכוין לשם מצת מצוה וכשא"א בענין אחר יש לסמוך עליהן [וטוב שהישראל בעצמו יסייעם ג"כ קצת] ומ"מ מוטב לעשות ע"י חש"ו (וגדול עומד ע"ג) מע"י גוי (ס"א וסק"א ב' ג' ד').

טחינה בגדול עומד על גביו

וכל זה מלישה ואילך, אבל טחינה כתב הבה"ל ד"ה אין ובענין טחינה יש מקילין ע"י גוי שנותן החטים לתוך האפרכסת אפי' במצות שמורה אך הישראל עומד ורואה שלא יבא לידי חשש חימוץ וכן מנהג העולם, אבל דעת הרבה פוסקים דלהסוברים דבעי שימור משעת טחינה לא מהני עומד ע"ג לא בגוי ולא בחש"ו וכן להסוברים דבעי שימור משעת קצירה אין לקצור ע"י גוי וכן נוהגין המדקדקים שלא לטחון אלא ע"י ישראל ברחיים של יד או של מים ולא ע"י רחיים של גוי של בהמות ואפי' ישראל עומד ע"ג ואם אפשר גם הקצירה יקצרו ישראלים לשמה.

טעם הסוברים שעד לישא מקילין בגדול עומד על גביו

והטעם בזה ביאר החת"ס סי' קכ"ח "א"י הוה כתיב קצירך לשם חובך שיהא הקציר לשמה אז הוה שייך כנ"ל, אבל אין שום מצוה בקצירה אלא בשימור לשמה, א"כ השומרה שלא יבא לידי חימוץ, יכוין בשמירתו לשם מצות פסח, ואין לנכרי שום עסק בשמירה כי אם בקצירה, וישראל הוא המכוין מתחלה ועד סוף, ולא דמי לשימור מלישה ואילך דבעינן שילוש ישראל, דווקא, ולא שילוש נכרי ושימור ישראל, התם משנתן מים בקמח אז המגבל בידו הוא המשמר, וא"א לרואה לשימור אם המגבל לא ישימור שוא שקד שומר, לכן צריך המגבל שיהיה ישראל גדול המכוין לשמה, אבל שימור דקצירה אינו אלא שלא יבא לידי חימוץ במקרה והשומר הוא ישראל המכוון

שכיון שברגע שהסיר המצה ממקום הראשון צריך להשגיח להניחה במקום אחר שאין בו חשש חימוץ, ופעולה זאת, צריך לעשותה לשמה, ועוד יש לדון שעד כאן לא אמרו שחשוב מעשה אחד, אלא באש אחת גדולה, אבל באופן שעובר מאש לאש כגון שיש הרבה נקודות של אש סמוכות אחד לשני [כמו בתנור חשמלי ותנורי גז] יש לדון שנעקר מעשה הראשון, אלא שיש לדון שבאופן שכל נקודות האש מגיע ממקום אחד הרי זה מצרף את כל האש להיות כאחד [נכתב בסיוע הגר"פ באנדי].

ומכאן נלמד לענין תנור חשמלי שהמצות זוות ממקום למקום בתנור שדינו כנ"ל.

הידור מצוה שיהא שמור משעת קצירה

ומבואר בהרבה ראשונים שלכו"ע לכתחילה מצוה לשומרו משעת קצירה [והטעם בזה נראה מדברי הרמב"ן שעיקר דין שמירה הוא משעה שמצוי לבוא לידי חימוץ, אלא שמאחר שרצון התורה שיעשו שימור, לכן כל שמדקדק לשומרו יותר גם במקום שאין חשש כ"כ של חימוץ מצווה לשמרו וכמו שאמרו לענין לתיתה] [כ"כ לפרש דברי הרמב"ן הגר"י רוזנר בקובץ אור ישראל מ"ח עמ' כ"א], וכע"ז כתב הב"ח "וכן הוא משמעות המקרא ושמרתם את המצות כל שימור שיכול לעשות יעשה" וכוונתו שמאחר שהתורה גילתה שצריך שמירה לכן אף שאינו מעכב מ"מ לכתחילה כל מה שיכול, שיעשה.

ומה"ט כתב רבנו מנוח פ"ה ה"ט שכתב "היכי דלא אפשר מעידן קצירה ליעבד שימור מעידן ברירה וטחינה וכמה דאפשר למיעבד טפי עדיף".

ג. שמירה על ידי גדול עומד על גביו

כתב השו"ע סי' ת"ס ס"א ומ"ב שם [סק"א - ד'] אין נותנין המים לתוך הקמח ולא לשין ולא עורכין ולא אופין מצת מצוה ע"י גוי ואפי' ישראל עומד ע"ג ומזהירין שיכונו לשם מצת מצוה לא מהני ואינו יוצא

שומרו מחימוץ, מ"מ אין מחשבתו מועילה כיון שאינו בידו].

ב. "דגם היכא דכח אחר מעורב בו חייב והוי ליה כחו ממש וזהו הגזה"כ דאשו משום חציו" [לשון הגר"ח בהל' שכנים בביאור אשו משום חציו] וכ"כ החזו"א בגליונות על הגר"ח שם "ואשו חשוב כמו כחו כיון שהאדם הוא הממציא לרוח שילך את האש וכזורה ורוח מסייעתו".

ג. ולשיטות שבכל גווני אינו חשוב כחו, ע"כ צ"ל שמה שהכשירו על ידי בהמה הוא משום שס"ל כשיטה ראשונה שבטחינה אין צריך לעשות לשמה אלא שימור מחימוץ לשמה, ויסברו שאפשר לטחון על ידי גוי.

ניפוי

ולשיטות המחמירים יש להקפיד שגם הניפוי יעשה על ידי יהודי לשמה [וכן משמע קצת בבה"ל ריש הסי' וכן מבואר ברש"י חולין דף ז. ד"ה דבמצוה], שהניפוי הוא עשיה המונעת חימוץ שהניפוי שקודם טחינה נעשה לברור כל גופים זרים היכולים לגרום חימוץ מחמת מי פירות, והניפוי שאחר טחינה, גורם למנוע חיטים שלא נטחנו היכולים לגרום חשש חימוץ כמבואר בח"י סי' תנ"א סקנ"א, ומ"מ הניפוי שעושים פעם נוספת שיהיה הקמח סולת נקיה, יש לדון שאין צריך לעשותה לשמה, שכיון שאינה מונעת מחימוץ, אין צריך לעשותה לשמה, ובדיעבד יש לדון שאף הניפוי הראשון והשני אין מעכב לעשותה לשמה שהרי פסק המ"ב בסי' תנ"א סקנ"א כשיטות שבדיעבד אם לא ניפו, המצות כשרות.

אחר כל ההקדמה הזאת

נוכל ללמוד לענין מצות מכונה

ונבארם לפי סדר עבודתן

קצירה

הנה מקצירה עד טחינה לדעת הפוסקים שהכשירו בגוי כ"ש שיש להכשיר במכונה

לשמה ואין צריך יותר" וכעין זה כתב בארץ צבי סי' ה' "דדוקא אחר שנתן מים בקמח, דאם לא יעסוק בבצק יתחמץ חשיב כל העסק דלישה ועריכה ואפי' בכלל ושמרתם כנ"ל, ובעי' שיהיה עסק ישראל, אבל המלאכות דקודם לישא אף אם נימא דבעינן לשמה מ"מ אינו בכלל ושמרתם. וא"כ שוב סגי בעומד ישראל מרחוק ושומרו מחימוץ דלא כתיב קצירה בתורה רק ושמרתם, והרי שימור הוא על ידי ישראל, וא"כ ה"ה טחינה שהוא קודם לישא אף דבעי' לשמה כיון דאי אפשר לומר דהטחינה עצמה בכלל ושמרתם שוב סגי בישראל העומד מרחוק בשעת טחינה ושומרו מחימוץ" וכ"כ מעיל שמואל.

עוד ביאר במנחת ברוך סי' ע"ב כתב שאפשר שבקצירה וטחינה ש"א שאין צריך כלל שימור, סמכו על הפוסקים שמועיל גדול על גבי הגוי.

ומ"מ גם לדבריהם צריך שהישראל יכוון לשמה כמו שכתב החת"ס לעיל "והשומר הוא ישראל המכוון לשמה" וכ"כ מהר"ח אור"ז אות קמ"ג.

טעם השיטות שהחמירו בטחינה על ידי גוי

והשיטות שהחמירו בכל זה משום שאין נראה להם טעם לחלק בין שימור דלישה לשימור דקצירה [עי' מנחת ברוך סי' ע"ב].

ד. רחיים של בהמה ורוח

ומ"מ ברחיים של בהמה ורוח מותר אף לשיטתם והטעם בזה

א. שדעת כמה פוסקים שכל דבר שדרכו בכך אין צריך לעשות על ידי כחו וסגי במה שמכניסו לרחיים לשמה [משא"כ בגוי שיש כאן דעת אחרת שמבטל הלשמה שחושב היהודי על הטחינה, ועוד שכל מה שיכול לכוין לשמה על מה שביד אחר, הוא דווקא בדבר שיש בידו לשומרו מחימוץ כגון רחיים של בהמה או רוח או מים, לזה מועיל הכוונה שמכוין ע"ז, אבל כשאין בידו למנוע החימוץ כגון כאן שהגוי טוחן, אף שלמעשה

הפסקה בין טחינה לטחינה ובשעת ההמתנה מצננים את האבנים].

לישה ואילך

הנה בפעולה ראשונה שנעשה במכונה, דעת כמה פוסקים שחשוב כוחו [כ"כ בחלקת יעקב סי' ע"ד, ציץ אליעזר ח"א סי' כ' פ"ו אות ט' עיי"ש שבהדלקת החשמל חשוב מבעיר גמור שנותן חיות וכח בזרם החשמל לעבוד, וכ"כ מנחת שלמה סי' י"א ובספרו מאורי אש עמ' 148, וע"ע בספר מעשה וגרמא בהלכה פרק י"א עמ' 146].

וי"א שאינו חשוב כוחו, שהרי נעשה בשיתוף כח אחר [ומה שמצינו לענין נזקין ורוצח ושבת שחייב כשנעשה בשיתוף הרוח והאש זהו מפני שאין צריך בכל אלו הדברים כח ראשון, אלא שיעשה מכחו, אבל בדברים הצריכים כח גברא אינו מועיל עד שיעשה מכחו בלי שיתוף פעולה של דבר אחר "דאף דהוי חציו והוי כאילו הוא עשה את המעשה, אבל מ"מ הרי אין כאן כח גברא ופסולה" - לשון הגר"ח שכנים פי"א ה"א בדעת תוס' סנהדרין ע"ז. ד"ה סוף, וכ"כ הר"ן סנהדרין ע"ז: ד"ה זרק, פנים מאירות ב"ק כ"ג. מנחת חינוך נ"ו סק"י בדעת הרמב"ם, וכ"כ מהר"ם שיק סי' קי"ד, אולם המשפט סי' תי"ח סי"ג, וע"ע מה שכתב הגרי"ז פ"ג מהל' רוצח, מנחת שלמה תנינא סי' כ"ג שאלה ב', קונטרסי שיעורים ב"ק שיעור י"ג אות מ"א מ"ד] ומעתה כיון שהמכונה עובדת בשיתוף כח החשמל שפועל על ידי רוח ופחמים ומים וכיוצא בזה אינו חשוב לשמה [מעיל שמואל חולין ל"א].

ולפוסקים שס"ל שחיצו חשוב כוחו בדברים הצריכים לשמה [כמבואר בהגר"ח שם בדעת הרמב"ם שחידשה תורה באש "דגם היכא דכח אחר מעורב בו חייב והוי ליה כחו ממש וזהו הגזה"כ דאשו משום חציו, ולפי"ז י"ל גם בנפשות איתא דינא דחייב משום חציו, כיון דהוי רק כעין גילוי מילתא דגם בכח אחר מעורב בו הוי כחו

ואף לפוסקים שהחמירו בזה לענין גוי, מ"מ יכולים לקצור במכונה חשמלית (קומביין) וכנ"ל לענין רחיים של בהמה, אלא שמ"מ יש הידור במצות קצירת יד כנ"ל שכל שיש אפשרות להדר בלשמה יש בו מצוה, ויש שכתבו שי"ל שסוג קומביין שעובד על ידי כח ראשון אין צורך להדר לקצור ביד, אמנם בסוג מכונות שקוצרים בכח שני ככה"ג יש הידור לקצור ביד [יעוין בקובץ בית אהרן וישראל קובץ קס"ו שהאריך בזה].

ויש שכתבו עוד טעם להדר בקצירת יד מאחר שקשה לנקות במאה אחוז את הקומביין מהחטים הישנים של כל השנה ויתכן שהחטים הישנים החמיצו מהמים שניקו את המכונה, ויצטרכו לסמוך על ששים - הערת הקציר חטים, עוד כתב במצת מצוה שפעמים נשפך מים מהמכונה ומרטיב החטים, וקשה להשגיח על זה].

ניפוי

דינו כנ"ל לענין קצירה, ובניפוי שנעשה לתוספת כנ"ל שבכה"ג לכו"ע אין צריך לעשות לשמה.

טחינה

דינו כנ"ל שאף לשיטות שצריך טחינה לשמה, מ"מ אין חסרון בלשמה במכונה וכמו שנתבאר לעיל לענין רחיים של מים או של בהמות

ויש שדנו לומר שמכונה גרע מרחיים של מים אלא דינו כגוי מאחר שאין לאדם כ"כ שליטה על המכונה, וא"כ המכונה דומה קצת לגוי.

ומ"מ משום הידור מצוה יש ענין לעשות ברחיים של יד, שכל מה שיוכל לעשות בעצמו עדיף טפי כמו שנתבאר לעיל שכל מה שיוכל לעשות לשמה, יש לכתחילה לעשותו

ויש שנמנעו מלהשתמש במכונה משום שחששו שבמכונה מצטבר בו יותר זיעה, ויכול לבוא יותר מהר לידי חשש חימוץ [וכדי לפטור את הבעיה הנ"ל צריך לעשות

האש באותו שעה ביחד, משא"כ בחשמל, אין המכונה מתחילה לעבוד עד שהאדם מדליק החשמל ומזרים בו זרם ורק אח"כ מתחיל החשמל לפעול שנמצא שכח החשמל נוצר אחרי שהתחיל להפעילו].

עוד י"א שהדלקת המכונה אינו אלא הסרת מונע, שקיי"ל שפעולה שניה אינו חשוב כחו [כמבואר לענין שחיטה יו"ד סי' ו' סעי' ד' ויו"ד סי' של"ט ס"א, ועפ"י זה כתבו במהרש"ם ח"ד סי' קכ"ט, וכ"כ לדון בארץ צבי סי' ד', מנחת יצחק ח"ב סי' ט"ז אות י"ז, מחזה אברהם סי' מ"ב, דברי יחזקאל שרגא מכתב ד', קונטרס מודעה לבית ישראל בשם הרבה פוסקים, וכ"כ שד"ח סי' י"ג בשם כמה פוסקים, מהר"ם אש סי' ב' לענין ציצית, חסד לאברהם מהדורא תנינא סי' ג' שמכונה לא יעזור כח שני, אמנם דעת המהר"ם שיק סי' קי"ד שאף כח שני חשוב מעשה שלו ולא אמרו שאינו חשוב כחו אלא לגבי שחיטה משום גזירה יעו"ש].

כשמפעיל המכונה כל הזמן בידי

לשיטות שחשוב כח שני, אם יעשו תיקון שכל זמן האפייה אין המכונה יכולה לעבוד בלי שילחץ או ישב על כפתור שמפעיל המכונה חשוב כל הפעולה כח ראשון [כ"כ באור לציון סי' י"א אות ו'].

ויש שפקקו בזה שאפי' את"ל שהפעלת החשמל חשוב עשיה, מ"מ החזקת הכפתור שלא יסגר המכונה אינו חשוב עשיה אלא הסרת מונע, וא"כ בשלמא בפעולה ראשונה אף שהוא רק הסרת מונע מ"מ כיון שעשה פעולה בזה שהגביה המחסום שעוצר המים חשוב כוחו אבל ההמשך שאינו עושה כלום אין מועיל מה שמונע המכונה מלעצור [כן העיר הגר"פ קירזנר], ואפשר כיון שהתחיל לשמור על ידי עשיה בידיים דהיינו במה שילחץ בכפתור, שוב שאר הפעולות יכול להעשות בהסרת מונע [כן שמעתי ליישב מהגר"פ באנדי].

וכ"כ החזו"א בגלינות על הגר"ח וראשו חשוב כמו כחו כיון שהאדם הוא הממציא לרוח שילך את האש וכזורה ורוח מסייעתו עוד כתב שם "אלא הולכת הרוח מתיחסת אל האדם בשביל שהוא מכין את האש ומוסרה ליד הרוח וחשיב חציו".

מ"מ כל זה הוא דווקא כשפעולה הראשונה נעשית מיד, אבל אם פעולה הראשונה נעשית בריחוק מקום דעת כמה פוסקים [ע"י בתבואות שור סי' ז' סק"ג בדעת רש"י] שאינו חשוב רק כח שני שאינו מועיל בדבר הצריך לשמה, ולכן כיון שהתוצאה של הדלקת המכונה נמצא בריחוק ממקום ההדלקה, חשוב כח שני [כ"כ לדון בהר צבי סי' י', מנחת יצחק ח"ב סי' צ"ו אות ח', דברי יחזקאל שרגא מכתב ד'].

פעולה שניה שעושה המכונה

וכל זה בפעולה ראשונה, אבל בפעולה שניה שעושה המכונה, נחלקו בזה הפוסקים י"א שהדלקת המכונה חשוב עשיה גמורה [כ"כ בחלקת יעקב סי' ע"ד] שקיי"ל שבכה"ג אף פעולה שניה חשוב כחו מדין חיצו [וכ"כ לדון בארץ צבי סי' ד'].

אמנם יש שפיקפקו בזה שהרי כל מה שאש חשוב חציו הוא דווקא כשהדליק האש בעצמו ואח"כ הרוח הולך האש, אבל אם מלכתחילה אין בכח האדם להדליק האש ללא עזרת הרוח [כגון ליבה וליבתו הרוח] אין הרוח חשוב חציו [כמו שכתבו תוס' ב"ב כ"ו. ד"ה זיקא, חזון איש שם סי' ב' סק"ד, וע"ע מה שהאריך בזה בחי' ר' שמואל ב"ק סי' י' אות ג' ד'] לפ"ז כיון שהמכונה שלשה ואופה המצות עובדת בכוחות המיכשור שיש בהם, ואין ביד האדם לבדו לגרום שהמכונה תעבוד אלמלי המיכשור שיש בתוך המכונה, נמצא שאין המכונה יכולה ליחשב לחציו [וע"ע במהרש"א סנהדרין דף ע"ז. ד"ה סוף חמה שמגביל יותר את חציו של האש].

[אמנם מהגרמ"מ קארפ שמעתי שיש לחלק ביניהם, שבליבה וליבתו הרוח נוצר

שאינן צריך לעשות כל החפצא לשמה, אלא כיון שהתחיל משהו מחלק מהעיסה לשמה הרי זה מועיל גם לשאר העיסה כל זמן שלא הסיח דעתו.

מכונה שעובדת על ידי חברת חשמל

וכל זה במכונה שעובדת על ידי גנרטור, אבל מכונה שעובדת על ידי כח חשמל של חברת חשמל שיש לחוש שהוסיפו פחם חדש או החליפו טורבינה באמצע האפייה שנמצא שהחברת חשמל עושה את סיום מעשה האפייה, י"א שהרי זה פסול לכו"ע שהרי חברת החשמל אינה מכוונת לשמה [ע"י מנח"י ח"ב סי' צ"ז, ואור לציון שם] והפוסקים שלא חששו לזה י"ל שס"ל שכיון שהישראל עושה לשמה אין מגרע מה שחברת חשמל אינה מכוונת לשמה, כמבואר בשבת צ"ג שזה אינו יכול וזה אינו יכול חייב כיון שחשוב שכל אחד עשה את כל המעשה כמבואר במפרשים שם - הערת הגר"פ באנדי, אמנם הגר"פ קירנר השיב ע"ז שלדעת המהרש"ם שהפעלת חשמל חשוב הסרת מונע א"כ אדרבה י"ל שחברת החשמל יכולה לעשות את כל הפעולה לבד, ואילו המפעיל מכונה אינו יכול לעשות את כל הפעולה לבד ודינו כזה יכול זה אינו יכול, שדינו כמסייע שאין בה ממש, ועוד שלמה שנתבאר לעיל שכל שתחילת הפעלת המכונה נעשית בצירוף אחרים אין אומרים בכה"ג שכח שני חשוב חציו.

לשיטות שמספיק שמירה מחימוץ

וכל זה לשיטות שצריך עשיה על ידי גדול, אבל לשיטות שמספיק שמירה מחימוץ ואין צריך עשיה על ידי גדול כלל, יש להכשיר בכל גווני מצות מכונה אם משגיח על זה מחימוץ.

לשיטות שאין אדם משמר מה שביד חבירו, ודין מצלמות

ויש שציידו לומר [מקראי קודש ח"ב סי' ג', אמירה נעימה אות מ' מאמר צ"ט] שה"ה

וכל זה באופן שאם יעזוב את הכפתור יפסק המכונה, אבל אם המכונה עובדת גם בלי שאוחז בכפתור, אלא שסידרו שברגע שילחץ בכפתור, יתחלף הזרם מהאוטומט ויעבור לכפתור שמחזיק בו, י"ל שבכה"ג אינו חשוב לשמה, שהרי לא הוסיף כלום בלחיצתו, שגם בלי לחיצתו המכונה תעבוד והרי זה דומה למבואר בשבועות לגבי זר המהפך בצינורא שאם אינו מוסיף כלום בעשייתו אין המעשה מתייחס אליו, אמנם הגר"פ באנדי העיר ש"ל שכל זה באותו מלאכה אבל אם המכונה כבר דלוקה קודם הלישה, ולוחץ בכפתור קודם הלישה, שנמצא שתחילת הלישה נעשית מכוחו מתייחס הלישה לעושה, ולא למכונה, שלא אמרו אלא כשמשנה אחר שהתחיל הלישה או האפייה.

לשיטות שאסור מדרבנן גם כח ראשון

וכל זה לשיטות שס"ל שכח ראשון מותר לכתחילה, אבל לדעת הפוסקים [ע"י תבואות שור סי' ז' ס"א ב'] שמדרבנן אסור אף בכח ראשון גזירה שמא יעשו בכח שני, ה"ה שיש לגזור במצות אף בכח ראשון [כ"כ בשו"ת בר ליואי סי' י"ט, ומשנה שכיר סי' קע"א].

לשיטות שמספיק יחוד לשמה

ולשיטות שמבואר לעיל שמספיק יחוד לשמה בתחילה הפעולה, וכל מה שנעשה אח"כ נגרר אחר תחילת מעשיו, יש להכשיר, אף בכח שני של המכונה [כ"כ החזו"א "ונראה דאין צריך עבודת אדם אלא אפי" גמר קוף עבודתו (וכו') וכן בטוית ציצית אי טוה ע"י דשקיל בדקא דמיא על מכונה שטוה סגי דכיון דכח ראשון הוי לשמה הו"ל אידך סתמא לשמה וא"צ כח אדם" וכן הביא סברא זו במהרש"ם ח"ב סי' ט"ז וח"ד סי' קכ"ט בשם כמה פוסקים] ודווקא אם נעשה כל הלישה, אבל אם נעשה רק תחילת לישה שעדיין לא נילוש כל הקמח אינו מועיל כלום כיון שיש חלק מהקמח שנילוש על ידי כח שני - הערת הגר"פ באנדי, אמנם הגר"פ קירנר העיר ע"ז שמדברי החזו"א משמע

המג"א מאחר שצריך דומיא דמשכן אבל בשאר מצוות מודה שחשוב כוחו, א"כ יש להכשיר אף למג"א.

וי"א שכל זה דווקא "אם בשעה שנתן הישראל חטים לתוך הרחיים כבר טחן הרחיים בודאי חייב חטאת כיון דכבר טחן הרחיים ולא נתהוה בזה ענין חדש כי ממילא כשהישראל נותן החיטים לתוך הרחיים ממילא יטחון ודמיא למדביק פת בתנור דהדבר יבוא לגמר מלאכה ממילא, אבל אם בשעה שנתן הישראל חטים לתוך הרחיים עדיין לא טחן כלל ואח"כ נתהוה הענין שהתחיל הרחיים לטחון פטור מחטאת דנהוה ענין חדש ודמיא למצודה" [כ"כ מהרי"ם פאדווה (בריסק) סי' נ"ב] ולדבריו אין להכשיר במכונה אלא כשהמכונה כבר פעלה בזמן שהכניס הבצק לתוכה.

וי"א שכל מה שמצינו שמועיל זורה ורוח מסייעתו וטחינה על ידי רחיים הוא דווקא באופן שעיקר העשיה על ידי כח גברא והרוח או המים רק מסייעים שע"ז אומרים מסייע אין בו ממש אבל אם עיקר העשיה על ידי המים והרוח, אינו חשוב כח גברא [כ"כ מהרא"ל צינץ שחיטה סי' ח' אות ב'].

וי"א שלא הכשירו ברוח מסייעתו רק לענין שבת ונזקין אבל לענין דבר הצריך לשמה אינו מועיל מה שהרוח מסייעתו [עי' מה שכתבנו לעיל].

לשיטות שאין צריך עשיה לשמה רק בפעולות המעכבות עשיית המצה

עוד יש שכתבו שלשיטות [הובא לקמן בסמוך בשם הגר"ח מבריסק ובעל הבנין שלמה סי' כ"ח ועוד פוסקים] שס"ל שרק פעולות המעכבות עשיית המצה צריך עשייה לשמה, אם לש בעצמו שכבר חשוב שהבצק יכול לאפות, בכה"ג אפשר לעשות שאר פעולות במכונה כיון ששאר המלאכות הם רק תוספת בעלמא.

נמצא שכשרות מצות מכונה ללילה הראשון תלויה בכמה וכמה קולות.

לשיטות שכל מה שלא מועיל עשיה על ידי גוי זהו משום שאין אדם משמר מה שביד חברו, כל זה ביד חברו שיכול לעשות תקלות ואין בכח אחר למנוע ממנו, אבל מכונה שאין בו חשש חימוץ גם לדבריהם הרי זה מועיל,

ומה"ט אף אם אינו משגיח על המכונה כל הזמן, מ"מ כיון שאין חשש תקלה, אין בזה חסרון לשיטות שמספיק לכוון בתחילת העשיה, ואם רואה את פעולות המכונות דרך המצלמות, י"ל שמועיל אף לשיטות שצריך לכוון בכל שעה.

אמנם הגר"פ קירזנר העיר ע"ז שבמכונות שלנו שיכול לקרות תקלות כגון שמתקלקל הלהבה של האש, או שעף חתיכות בצק שצריך לאסוף אותם, שוב שייך לומר בזה את סברת אין אדם משמר מה שביד חברו.

לשיטות שכל דבר שדרכו בכך אין צריך עשיה על ידי ישראל

עוד י"א שאף לשיטות שצריך לעשות חלות בפועל של לשמה, כל זה דווקא כשנעשה בידי אדם, אבל כשנעשה על ידי מכונה אף כח שני כשר שכיון שניחא לי' ואורחיה בהכי הוי מעשה דאדם וכמו שמצינו בזורה ורוח מסייעתו שחייב בשבת, וכן מצינו לענין טחינה על ידי רחיים שכתב הבה"ל סי' רנ"ב ד"ה השמעת קול בשם האבן העזר שחייב חטאת [כ"כ בתורת רפאל סי' ע"ג, וכן הביאו סברא זו במודעה לבית ישראל ר' בנימין וואלף, והובא במהרש"ם שם, וכ"כ סברא זו לענין ציצית בתפארת יוסף סי' א'].

וכל זה לדעת האבן העזר, אבל לדעת המג"א סי' רנ"ב סק"כ [המובא בבה"ל שם] אין אומרים סברת אורחיה בהכי אלא בדבר שהפעולה נעשית מיד עם המעשה, אבל פעולה שנעשית אחר המעשה אין חייבים עליה בשבת אף שאורחיה בהכי, ולדבריו אין להכשיר במכונה אלא באופן שנילוש מיד כשמכניסו למכונה, [אמנם למה שכתב בהגהות חת"ס שם שרק בשבת החמיר

אפיה

יעוין מה שכתבנו בגדרי אפיה שהכל מודים שמספיק שמדליק התנור לשמה ונחשב כל האפיה לשמה

תנורי גז

לפי זה תנורי גז [שצורת הפעלתו על ידי שמחבר את מיכל הגז לתנור ועל ידי כך זורם כל הזמן גז לתנור דרך הצינורות], שאפשר לאפות בהן לכל השיטות, שאע"פ שהגז מגיע לתנור דרך הצינורות ולא היה הגז בתוך התנור מ"מ כיון שהגז מגיע מכח ראשון שהדליק הגז הרי זה דומה למדליק עץ אחד והעץ מדליק עץ אחר שכל העצים הנדלקים מכח עץ הראשון חשוב כחו לענין אפיה כנ"ל [וכן הסכים הגר"מ שטרנבוך].

ואף באופן שהדליק הגז והיהודי רק מכניס לתוך התנור, חשוב לשמה, כיון שמכניס המצות לתוך תנור שיכול לאפות.

אמנם במקומות שיצור הגז נעשית כמו חשמל שהחברה מיבאת כל הזמן גז חדש [כמו בארה"ב ועוד מקומות], יש לחוש שאף לשיטות שאש חשוב כחו מ"מ כאן שגוים מייבאים את הגז כל הזמן יש לייחס את העשיה על ידי גוים וכתבאר לענין חשמל בשם כמה פוסקים.

ויש שדנו לומר שלשיטות שצריך כחו בכל האפיה, י"ל שאין לאפות בתנורי גז, שיש לומר שדווקא בתנור של עצים שהעץ הראשון הולך ומדליק עץ השני חשוב הוא בעצמו מדליק כל העצים, משא"כ גז שהגז מגיע למקום האש ולא האש מגיע למקום הגז, הרי זה דומה למי שמוסיף עצים חדשים באמצע האפיה שצריך להכניסם לשמה [ואע"פ שהגז החדש מגיע מכח הפתיחה של בלון הגז שזהו מעשה שלו, מ"מ י"ל שאין מחשבים תוצאה זו למעשה שלו,

שדווקא הדלקת עצים שהעצים נמצאים לפנינו חידשה תורה שחשוב מעשה שלו כמו זורק חץ, אבל בגז שמגיע ממקום אחר הרי זה דומה למי שמוסיף עצים חדשים אחר תחילת האפיה שצריך להוסיף לשמה, וה"ה גז כיון שאינו נמצא לפנינו אלא מגיע ממקום אחר חשוב כמוסיף עצים, ולכאורה דבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים לענין מי שמכבה גז ביו"ט שלשיטות (מגדלות מרקחים סי' צ"ז, בית אבי ח"ד סי' ק"ב, אגרות משה ח"א סי' קט"ו) שס"ל שמאחר שהגז מרוחק מהאש שלפנינו ובסגירת הגז רק חוסם ההדלקה אינו נחשב למכבה, ה"ה כאן אינו חשוב כחו, (ועי' קיצור הלכות יו"ט סעי' מ"ג שהגריש"א צירף שיטתם באופנים מסוימים), אמנם לשיטות שס"ל שהמכבה גז ביו"ט עובר משום כיבוי, ע"כ שס"ל שמחשבים שכל מיכל הגז חשוב לפנינו, וכשסוגר הגז הרי הוא ממנהר כיבוי האש שחשוב מכבה וכמבואר ברא"ש ביצה דף כ"ב לגבי שמן שבנר, וא"כ ה"ה כאן חשוב כחו] כל זה נכתב בסיוע הגר"פ קירזנר].

תנורי חשמל שמופעל על ידי גנרטור

ולענין תנורי חשמל (מכונה) לשיטות שס"ל שהפעלת חשמל חשוב כח ראשון, יכול לאפות על ידי מכונה חשמלית, שאע"פ שהמשך פעולת המכונה חשוב כח שני, מ"מ באפיה אין חסרון בהמשך האפיה שתעשה על ידי כח שני, וכל זה בתנאי שאופה על ידי גנרטור, אבל במכונה שנעשית על ידי חשמל רגיל, בכה"ג ביארנו לקמן שיש לחוש שהמשך האפיה מתייחס לחברת החשמל שמוסיפים פחם.

ולשיטות שס"ל שהפעלת המכונה נחשב כח שני, אין לאפות בכל גווני על ידי מכונה.

הרב יחיאל מיכל הכהן טרענער

אם חייבים להגעיל הפמוטות לפסח

נכון להשתמש בפסח באותן פמוטין ושרגא שנשתמש בהן כל השנה, ואפילו שמן זית לא נהירא להדליקו בפסח על השלחן דצריך ליתן במנורות מחומצין, (ובנוסח אחר ששופכין בו שמן מותר טיגון), ואע"פ שמהרין אותם לפסח, [היינו שמנקרין אותם כמו שכתב הדרכי משה סי' תנ"ג סק"ב], היינו מבחוח עושין למראית העין, אבל מבפנים לא מועיל טהרתו דחשוב כלי ראשון דעל ידי הלהב נעשה רותח ופולט חמץ שבלע, והרוצה להשתמש בהם בפסח יהא תולין אותם באותו ענין שברור לו שלא יטיף מאומה על השלחן, וכן בהדלקת השרגא להאיר בבית לצרכו יתלה בזוית להאיר ולא יגע בו יד, דגם הליכון אינו מועיל בהם דכלי חרס אינו מוציא מידי דופיו לעולם אלא בחזרת כבשונם, וטוב לקנות שרגא חדשה לפסח ולהצניע הישנה כו' עכ"ד.

הרי לנו עוד פעם בדברי מהרי"ל דנכון לקנות נרות חדשה לפסח, אלא שכאן כתב חידוש יותר דליכון לא מהני, ופלא שלא העיר בזה המהרי"ל מדברי מהר"ש שהביא לעיל, דכתב דליבנו הנרות חרס בערב פסח הרי שסובר דמהני ליכון וצ"ע.

ג) שוב ראיתי בספר מזרח שמש על מהרי"ל (בסוף ספר תבואות שמש על הגעלה אות ע"ב יצא לאור בשנת תרצ"ב), דהעיר דבמהרי"ל שלפנינו לא נאמר המאמר שבבית מהר"ש ליבנו נרות חרס, וכנראה שאינו סובר היתר זה, ואף להמהרי"ל בכתב יד נראה שאך בבית מהר"ש ליבנו אבל מהרי"ל לא הסכים לזה, וכתב ליישב דעת המהר"ש דאחר שבשרגא של חרס לא השתמשו בו באמת שום מאכל חמץ ברותחין, רק חששא בעלמא אולי נשאר מעט שמן במחבת מן הטיגון של מאכלי חמץ, ואולי ישפכו המעט שמן בהנר או אולי

הנני להעלות על הכתב דין הגעלת הפמוטות (לייכטער) ביום טוב פסח, לבאר וליישב מה שהרבה בני אדם נוהגים שאין מגעילין אותו כלל לפסח רק מנקרים אותו היטב, הגם שמשתמשים בו בכל השנה על השלחן שאוכלים בה.

א) המהרי"ל בהלכות הגעלה (סי' י"ז) כתב, נכון לקנות אפילו נרות של חרס חדשים להדליק בהן שמן במקום שמנהג להשתמש לאורן אצל המאכל, דזימנין מדליק בהן שמן מותר טיגון והוא חמץ גמור, וזימנין מטיב הפתילה בידו, וזימנין דאטוף, (ובנוסח אחר הוסיף וח"ו שמא יבוא למאכל בפסח). ועוד כתב שם (סי' כ"ב), בבית מהר"ש ליבנו נרות חרס שהדליקו בהן שמן וליבנו אותן בערב פסח. ודבר זה העתיק הכף החיים (סי' תנ"א סקס"ד), ובאמת כבר העתיקו בדרכי משה (סי' תנ"א סקט"ז) דנרות של חרס שמשתמשין בו שמן צריך ליכון, ומה שהביאו הדרכי משה בשם מהרי"ב הוא ט"ס, ועיין בדרכי משה הארוך (ס"ח) שכתבו בשם מהרי"ל, הרי דהנרות (לייכטער) צריכים או לקנות חדשה לפסח או צריכים ללבונו.

אבל הדרכי משה הביא שם בשם מהרי"ו דאין נוהגין כן אף כשדולקין הנר על השלחן. וכנראה דמטעם זה לא העתיק הרמ"א בשו"ע הלכות הגעלה דנרות צריכין ליכון או דיש לקנות חדשה, דסובר דהעיקר הוא להלכה כדעת מהרי"ו.

ב) ובמהרי"ל (הל' מאכלות אסורות בפסח סי' ט') אחר שהביא שאין להשתמש בשומן שלא נעשה לפסח, שמשתמשין ממנו אצל מאכלי חמץ וגם תוחבין בו כף חמץ לקחת שומן, וכן בשמן אגוזים יש בו חששות הנ"ל, וגם שבמכתשת שעושים השמן עושין שמן אחר ששורין בו שעורין ללחות ונתחמצו שם, כתב דמטעם זה אין

כל השנה כיצד לנהוג בהם בפסח. וכן כתב האליה רבה (סי' תנ"א סק"ד) דפמוטות שלנו כיון שאין דרכן להשתמש בו חמץ אין נוהגין להגעילו כלל, וכן הסכים בחק יעקב. הרי לן הכרעת גדולי הפוסקים דבזמן הזה אין הפמוטות צריכים לא ליבון או הגעלה גם לשיטת המהרי"ל.

(ו) ויש להוסיף עוד בזה, דאפילו אם נאמר שיש חשש על השמן שהם חמץ, מ"מ הלא בזמן הזה נוהגים רוב בני אדם שאין מניחים הנרות בהפמוטות עצמן, רק מניחין שם בלע"ך המיוחד לכך או כלי זכוכית ועליו הנרות, ובנרות יש שמוסיפין גם בלע"ך רך חד פעמי שזורקים אותו אח"כ, א"כ בדרך כלל אין חשש על הלייכטער'ס עצמן שבלעו ישר מאיסור חמץ של השמן והשעוה, ועוד מה שחשש המהרי"ל דזימנין מטיב הפתילה בידו, הנה בזמן הזה אין אנו משתמשין בהנרות לאורו שיש לנו חשמל, ורק בשבת ויום טוב אנו מדליקין הנרות לשם מצוה, ובשבת הלא אסור להטיב הפתילה, וגם ביום טוב אין אנו נוהגים להטיב הפתילה שאין אנו משתמשין בו, א"כ אין כאן חשש גם למהרי"ל.

וגם מה שכתב לחשוש שיטוף על השלחן במקום שאוכלים, הוא מציאות רחוק מאוד דהדרך להניח הפמוטות על טס מיוחד להנרות, א"כ נפל כמה חששות של המהרי"ל הנ"ל, וכ"ש שאין חשש לפי מה שנתבאר בחק יעקב ואליה רבה דבכלל אין חשש בזמן הזה דהשמן חמץ, וכן הוא המציאות בזמנינו, א"כ אין צריכים להגעילו לכולי עלמא.

(ז) נמצא מכל זה, דמדברי הרמ"א בדרכי משה מבואר דאינו סובר כהמהרי"ל, אלא שאין צריכים לא לקנות פמוטות חדשים ולא ללבנן וגם לא להגעילם, ודעת החק יעקב ואליה רבה הוא דבזמן הזה גם למהרי"ל אין צריכים הגעלה רק יש לנקרן היטב, וכן נתבאר מעוד כמה טעמים שאין חשש בזמן הזה גם להמהרי"ל, א"כ נראה להלכה דאין צריכים להגעילן, ופלא על כף החיים הנ"ל

שפכו השמן ביד מחומצת, ואם גם קרה חשש זה פעם אחת כבר הופקע טעם זה מהנר על ידי שריפת הנר תמיד, ובזה הקיל מהרי"ש הליבון של הנרות בביתו אף שלא הניחן בכבשן, ועיי"ש עוד (באות פ"ד), ולא הביא שם דברי מהרי"ל הנ"ל בהלכות מאכלות אסורות בפסח דכתב בפירוש שלא מהני ליבון בהנרות.

(ד) אבל בדרכי משה (סי' תנ"ג סק"ב) העתיק דברי מהרי"ל הנ"ל, וכתב עליו דאין המנהג כדבריו אלא תולין אותו על השלחן כבשאר ימות השנה, ואין לחוש שמא יטיף על האוכל, דאף אם נוטף אין לאסרו חדא דמיני קטניות אינן חמץ כלל כו', [עיי' בזה ברמ"א שם ס"א ומג"א סק"ב], ואין לאסור מכח חששא שעשו חמץ באותן כלים שעושין בהן השמן כו', ועוד דאפילו באיסור גמור לא מיחשב כהאי גונא כלי ראשון. ומבואר לן מזה דאם כי דעת המהרי"ל הוא להחמיר דהפמוטות צריכים או ללבנן או לקנות חדשה, מ"מ מדרכי משה (סי' תנ"א ותנ"ג) מבואר דסובר להקל דאין צריך לקנות חדשים או ללבנן, ומסתימת דבריו (בסי' תנ"א) משמע דאפילו הגעלה אין צריכים.

(ה) ויותר מזה מבואר בחק יעקב (סי' תמ"ז סק"ז), דאחר שהביא דברי מהרי"ל ורמ"א (מסי' תנ"ג) כתב, ובאמת מהרי"ל לפי מנהג מדינתו בלאו הכי מחמיר בענין הדלקה בפמוטות על השלחן מטעם שכתב שם בהלכות פסח והגעלה, לפי שדרכם לבשל ולטגן כל השנה עם שמניהם ומותר טגניהון ונותן תוך הפמוטות, ע"כ הוי הפמוטות כשאר כלי חמץ והוצרך לקנות חדשים או ללבנן דוקא, והגעלה לא מהני להו אף בכלי מתכות לפי שאי אפשר לנקרן היטב מבפנים, משא"כ במקומות שאין דרכם בכך, לא נהגו להחמיר בענין הדלקה רק מנקרין הפמוטות כו'.

והחק יעקב ציין לזה לקמן (סי' תנ"ג סק"ז) בזה הלשון, עיין לעיל (סי' תמ"ז סק"ז) מה שכתבתי שם בדין הפמוטות של

בהררי קודש, וכדעת גדולי פוסקים הנ"ל
שבית ישראל סומכים עליהם תמיד.

העולה מכל הנ"ל להלכה, הפמוטות
שמשמשים בו כל השנה מדינא אין
צריכים בזמן הזה הגעלה רק יש לנקרם
היטב.

שהעתיק דברי המהרי"ל ולא הביא דברי
אחרונים הנ"ל, ובודאי מי שנוהג להגעילן
אין לשנות ממנהגו כידוע דבפסח מחמירין
הרבה יותר מהדין, ובפרט אם היה כן מנהג
אבותיו להגעילן, אלא שכתבתי כל זה רק
לבאר דגם מי שאינו נוהג להגעילן יסודתו



לשון חכמים

הרב מאיר רוטנר

תלמידי רבי עקיבא

תקופתם, מהותם, פטירתם ופליטתם

ביאור לישנא דר"ע 'עשה' בור ארבעים שנה / ר"ע בצעירותו והבטחתו ליזיל לבי רב / י"ב אלף או כ"ד אלף זוגין, ועת החורבן / המגיפה טרם החורבן או אחריו? / הכרח להיותה קודם החורבן / העולם שמם?! הן הכרם כיבנה בפריחתו?! / הכרם ביבנה - מרכז שלטון התורה / המחלוקת ביחס למטרת הסנהדרין / ר"ע בעת המהפך בכרם, וה' תלמידיו / תמיהה על כל הנ"ל מהלשון - 'מ' למד ומ' שימש' / הכרח להיות המגיפה אחר החורבן וישוב לשון כ"ד אלף זוגין / גדר 'תלמידי' ר"ע / הכיצד בדיוק תלמידי ר"ע לא נהגו כבוד זב"ז / מה היא השמחה כשפסקו מלמות? הן כלו?! / לא הנהיגו מנהג כבוד זב"ז / הן בפשטות מחלו ואמאי לא נמחל עוונם / החילוק בין אלפי תלמידיו לה' שאחריהם, והשמחה בסיום המגיפה / תמיהה בביאור המהרש"א בכללו הגדול של ר"ע

ברנן ובדיצה, אניע קולמוס אף נוצה, ואחקוק עלי גליון, מחשבת הגיון, מאשר נתברר בדיבוק חברים, מלאים מזן אל זן ועוקרי הרים, ובראשם ידידי ורעי מעיין ובקי, משנתו קב ונקי, הי ניהו אלעזר מנחם כהן צדק, עמו חקרתי היטב הדק, באישון ליל עת חילופי אשמורות, שעת חשיכה וכיסוי המאורות, זה מצדד גמרא ערוכה, רעהו דוחהו גמרא נוספת נשכחה, שוב הינו מצייע עיין שם בדף, כך אחר כך נשטטו מן המדף, עדי בימת הקריאה לתורה שבכתב, נתמלאה ברובי כרכי תושבע"פ ויהי למיטב, עדי שלהי אשמורת השלישית נחזו כיוונים, ונשוב אל ארובותינו אחר ליבון הענינים, ועתה לעת אשר עוד התבוננתי, קולמוסי בידי אחזתי, ואציע עלי גליון קבוע, מעט סדר בתולדות חתנא דבי כלבא שבוע, הלא הוא מרא דש"ס וכולהו אליביה נתנו להאסף, קדוש עליון רבי עקיבא בן יוסף!

ובזה אהל:

ביאור לישנא דר"ע 'עשה' בור ארבעים שנה

שנינו ביבמות (סב, ב) - 'אמרו, שנים עשר אלף זוגין תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת ועד אנטיפרס, וכולם מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה בזה, והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם - ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו אותה שעה, תנא - כולם מתו מפסח ועד עצרת. אר"ח בר אבין - כולם מתו מיתה רעה, מאי היא? א"ר נחמן - אסכרה'.

ובמדרש רבה (ויחי, י) איתא בזה"ל - 'ששה זוגות שנותיהם שוות וכו' ר' יוחנן בן זכאי ור' עקיבא וכו', ריב"ז - עשה פרגמטיא ארבעים שנה ולמד תורה ארבעים שנה שמש את ישראל ארבעים שנה, ר' עקיבא - עשה בור ארבעים שנה ולמד תורה ארבעים שנה ושמש את ישראל ארבעים שנה', ע"כ.

והנה בבירור לישראל דעשה בור אשר בפשטות הול"ל היה בור, י"ל אליכא דכתובות (סב, ב) שם שנינו - ר"ע רעיא דבן כלבא שבוע הוה, חזיתיה ברתיה דהוה צניע ומעלי' וכו' ע"ש, אולם בפסחים (מט, ב) - תניא, 'אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור, אמרו לו תלמידיו - רבי, אמור ככלב? אמר להן - זה נושך ושובר עצם וזה נושך ואינו שובר עצם', ע"כ. ומעתה לכאורה נסתרת הגדרת 'מעלי' אחר נוסחתו הלזו דמי יתן לי ת"ח וכו', וכבר עמדו בזה תוס' התם (בכתובות) ויישבו בזה"ל - 'איכא למימר דהתם לאו משום שהיה שונא תלמידי חכמים אלא משום שהיה סבור שמתגאין על עמי הארץ מפני תורתן והיו ת"ח שונאין אותם, וגם משום שלא היו מניחין אותם ליגע בהם' וכו' עכ"ל¹, מכ"ז נמצא שפיר לישראל דעשה בור, דאי"ז גרידא שהיה עם הארץ אלא העמיד דרכו בשיטה לפאת תמיהתו על הת"ח, ומדוקדקת הלשון.

מעתה אחר כ"ז יש לברר באותם מאה עשרים שנות חיי ר"ע, אימתי היה אותו פרק אחד בו מתו י"ב אלף זוגות תלמידיו, והדברים ארוכים ומפלאים, וב' דרכים נמצאו לענ"ד בזה ואעלם א' לא'.

ר"ע בצעירותו והבטחתו ליזיל לבי רב

עד עתה מצינו כי בארבעים שנותיו הראשונות היה בור ורעיא דכלבא שבוע היה, בנוסף לזאת נמצאו למדים בגמרא דשבת (קכז, ב) שעבד אף אצל ר"א בן הורקנוס ג' שנים ע"ש, וביתר פירוט² מצינו עני"ז בשאלות דרב אחאי (שמות, מ), שם נמצא דהיה נשוי אז בזיוור"ר לפלונית בת יהושע ונולד לו הימנה בן אחד ופרנס אותם בעובדו אז אצל ר"א³, ומ"מ בשנת הארבעים בפשיטות נשא את רחל בת כלבא שבוע לאשה על תנאי - 'דאי מקדשנא לך אזלת לבי רב', כאשר בעקבות זה - 'שמע אבוא אפקה מביתיה, ואדרה הנאה מנכסי' (כתובות שם), היה זה בסתיו של שנת הארבעים לחייו, ומעת הודרה בהנאה - 'הוה גנו בי תיבנא' (היו ישנים בין התבן, שלא היו להם כרים וכסתות' - רש"י), הוה קא מנקיט ליה תיבנא מן מזייה ('היה מלקט התבן משערו' - רש"י), אמר לה - אי הוא לי רמינא ליך ירושלים דדהבא ('היינו דאמרין במסכת שבת (נט, א) - 'עיר ירושלים של זהב כדעבד ליה ר' עקיבא לדביתהו' - רש"י), אתא אליהו אידמי להון כאנשא וקא קרי אבבא, א"ל הבו לי פורתא דתיבנא דילידת אתתי ולית לי מידעם לאגונה, א"ל ר"ע לדביתהו - חזי גברא דאפילו תיבנא לא אית ליה' - (נדרים ג, א).

י"ב אלף או כ"ד אלף זוגין, ועת החורבן

באותו הזמן קיבל ר"ע חיזוק משמים לקיים תנאי קידושו ע"י שראה המים אשר שחקו האבנים וכנודע (עיין אדר"ג ו, ב), וכעת החל בארבעים שנותיו האמצעיות אשר בהם למד⁴ כלשון המדרש הנ"ל, אלא שבזה ראשיתה של סוגיא ועמימותה וכדלהלן - שתיים עשרה שנים נדרשו לר"ע להעמדת י"ב אלף תלמידים, כאשר לי"ב אלף הנוספים אותם העמיד בי"ב שנים הנוספות בהם הלך אחר הסכמת זוגתו ישנם ב' גירסאות, בהא דכתובות מצינו ששב עם עשרים וארבע אלף, וה"נ כפי שהובא בראשית הענין הלשון דיבמות - 'י"ב אלף זוגין', אמנם

1 וע"ע במש"כ החת"ס שבת (קכז ע"ב) - הערת אאמו"ר הרה"ג שליט"א.

2 עיין בשלהי קונטרסי שערי מאיר - עניני פסח, מש"כ עוד בעני"ז.

3 עי' באדר"ג ו' ב' בהגהות הגר"ב אות ב' - הערת אאמו"ר הרה"ג שליט"א.

4 אין עימי היריעה בזאת להרחיב ממי למד וממי קיבל, אולם לא אמלט מלהעיר לאשר מצינו בשבועות (כו, א) ששימש רבי עקיבא אצל נחום איש גז' עיי"ש, ולא נהירא כ"כ אימתי, ועיי' ברכות (כב, א) - 'ונחום איש גז' לחשה לר"ע ור"ע לחשה לבן עזאי' וכו', אולם עכ"פ כאמור לע"ע אכ"מ.

בנדרים הגירסא הינה 'כ"ד אלף' זוגין' תלמידים' דהיינו מ"ח אלף תלמידים, גירסא זו תמוהה היא ותתברר בהמשך בעז"ה, אך עכ"פ כך או כך מוסכם לכו"ע שכ"ד שנות העמדת תלמידים היו לו עדי שב לביתו.

והנה לעת אשר שב ר"ע לביתו כידוע בא לפניו חמיו כלבא שבוע והתיר נדרו אשר הדיר את רחל בתו מנכסיו, ע"י התרת נדרו התעשר ר"ע בצורה מופלגת וכדשנינו שם בנדרים עיי"ש באורך, ומעתה שומה נתבונן היטב, דהנה בגיטין (נו, א) נמנה כלבא שבוע משלושת עשירי ירושלים, תיכף בראשית המצור הוצתו אף מחסניו ע"י הבריונים ונמצא כי נושל מממונו, והגם כי ניתן להעמיד שלבד ממחסני המזון עוד היו לו אוצרות זהב וכסף, מ"מ עוד נראה למעיין שם כי הכסף לא היה שווה באותה עת למאומה, וכמעשה דמרתא בת בייתוס אשר עליה נאמר "כספם בחוצות ישליכון" ע"ש, וע"ע בכתובות (סו, ב) במעשה אודות בתו של נקדימון בן גוריון אשר אף הוא היה חד מהני תלתא, ומ"מ בתו נברה באשפות על אף שנקל לתאר שנותרו לאביה אוצרות זהב וכסף לבד מהמחסנים, אלא שהללו לא היו שוים מאומה ומשכך אומללה זו נברה באשפות, וכמובר.

המגיפה טרם החורבן או אחריו?

אשר ע"כ בהכרח שעת שובו של ר"ע ובואו לפני חמיו היה בעידן עשירותו כשלוש וחצי שנים לפני החורבן בהם הספיק לקבל חצי מנכסי כלבא שבוע, ומיד אח"כ כלה ממונו של חמיו באופן הנ"ל, (ואמנם יתכן שרק כלבא שבוע העני כיון שהיה במצור בירושלים, ומשא"כ ר"ע אשר היה בב"ב וכדלהלן אשר שם החורבן לא נתן עדיין אותותיו שפיר נותר עשיר מנכסי חמיו ויתכן טובא, מה גם שנזכר לעיל בציטוט לשון הרש"י דנדרים להא דשבת דר"ע עשה לאשתו ירושלים של זהב ובהכרח שנתעשר, אם כי תקופות עושר נוספות היו לו, וכפי שיחזה המעיין בשלהי הסוגיא בנדרים, ובין כך שפיר), נמצא א"כ שעלינו להעמיד את תקופת מות תלמידי ר"ע בין פסח לעצרת שלוש שנים טרם חורבן בית שני בהיות רבי עקיבא בן שישים וחמש שנים.

אכן ב' אופנים נשמעו בין היכלא דמדרשא לדחות להנ"ל ולומר דלאו דווקא, ראשית היו שר"ל דשמא כלבא שבוע חי שנים טובא אחר החורבן ושוב נתעשר ורק אז בא לפני ר"ע וכו', אמנם דחיה זו שייכת היתה רק קודם הנ"ל המברר באופן בהיר שממונו כלה לחלוטין ואיבד את שווי, ולהעמיד שמא מצא אוצר וכדומה (דבאופן של פרגמטיא בשנות החורבן לא יעלה על הדעת) אינו נראה לכל מבין, שנית היו שר"ל דהן אמנם ששב עם תלמידיו ואח"כ היה מעשה ההתרה דכלבא שבוע, אך שמא מות תלמידיו היה בפנ"ע נמי שנים רבות אחר החורבן, והעמידו דבריהם בגוונא שמגבת ועד אנטיפרס נקבצו כל תלמידי ר"ע והקימו קהילה עשירות שנים, עדי שנה אחת בה כלו בפרק אחד - עכתו"ד.

הכרח להיותה קודם החורבן

אך אף פירכא זו נדחית מכל וכל ובהקדם הא דלהלן בבירור מעשי ר"ע באותה עת - הנה מקום מגורי ר"ע היה בבני ברק ושם הקים את ישיבתו וכדשנינו בסנהדרין (לב, ב) - 'אחר ר"ע לבני ברק'⁵ (ועיי"ש דלשון זו ר"ל - דשם היתה ישיבתו של אותו חכם), כמו"כ מצינו

5 והא דאיתא בר"ה (כא, ב) - 'ועיכבם ר"ע בלוד', ולכאורה קשיא אדחכא, נראה לבאר ובהקדם שתי קושיות בעני"ז, ראשית - מהו לשון מעשה שעברו ארבעים זוג וכו' דלכאורה הול"ל שהגיעו ארבעים זוג ללוד ומניין 'עברו', שנית - ב'פורת יוסף' התם נקט דר"ע עיכבם דאזיל לשיטתו דתחומין דאורייתא, ותמיה הכיצד עכבם והא שנינו בסנהדרין התם דאחר ר"א ללוד, וא"כ כיצד הורה הוראה בפני רבו ר"א, (עיין סנהדרין ה, ב ועירובין סג, א).

שחכמי ישראל הסבו אצלו בביתו שבבני ברק (הגש"פ) וכנודע⁶, והנה אנטיפרס נמצאת במקורותינו בעידן נוסף בעת בוא אלכסנדר מוקדון להחריב את ביהמ"ק ונפגש עמו שמעון הצדיק להניאו מכוונתו, ומפגש זה התקיים אף הוא באנטיפרס, ולפי המוכרר הרי"ז בסמיכות לב"ב מקום מגורי ר"ע (ומזוהה כיום במקום המכונה - 'תל אפק')⁷. והנה - אחר כלות המגיפה שהיה העולם שמם כלשון הגמרא הלך ר"ע אצל רבותינו שבדרום⁸, ובפשטות המקום היחיד שמצינו בו תורה בדרום באותו עידן הינו הכרם שביבנה⁹, ואותו כרם נותר עפ"י בקשת ריב"ז בעת החורבן (גיטין נו, ב), נמצא א"כ שהשנים חופפות ממש לאחר החורבן, כך שאין לנו להעמיד ששנים רבות אח"כ מתו תלמידיו ורק אז פנה אל הדרום, מה גם שאף ללא כל אריכות זו מעט קשה לצייר ששנים כה רבות בעת ריבוי השמדות באר"י נותרו כל בני ישיבתו יחדיו באותו מקום. - סברא נוספת תיתכן שריב"ז לא היה מבקש להותיר את יבנה באם ישיבה כה ענקית העמיד ר"ע באותה עת בב"ב, אע"כ שכלתה ישיבתו כבר ולכך ביקש זאת ריב"ז, [אמנם מהמתברר להלן שמטרה מכוונת היתה בהישארות יבנה וחכמיה בדווקא תו אי"ז ראייה].

ואשר ייראה בכל האי מילתא - דאכן ר"ע לא היה אלא בב"ב ומשם יצאו הני זוגי עדים, ולכשיצאו אמר להם דלכשיגיעו ללוד בדרכם לירושלים באם יראו שיש עוד זוגות עדים רבים כך שאי"צ בעדותם, תו לא ימשיכו אחר לוד ולפי דתחומין דאורייתא, - ומעתה תו אי"ז מורה הוראה דלא הורה בפני רבו ר"א, וכ"נ מוכררת שפיר לישנא דעברו, היינו שעברו מב"ב ואתו ללוד ובהוראת ר"ע שבב"ב ע"כ התעכבו בלוד, והכל א"ש, ותו אין לאקשווי מהתם אדהכא ואחר ר"ע לב"ב. (ובעיקר הסוגיא שם בגמרא (כב, א) דנקטינן - 'תניא אר"י ח"ו שר"ע עכבן אלא שזפר ('כך שמו' - רש"י) ראשה של גדר עכב"י וכו' ע"ש, צ"ע טובא, וכי נעקרה המשנה והשתנה המעשה, וצ"ע טובא והי"ע ואכמ"ל).

עוד יתכן לומר דתו לית ביה מורה הוראה לפי היות ר"א בנידוי ממעשה דתנורו של עכנאי (ב"מ נט, ב) עד יום מותו (סנהדרין עח, א - 'מרחוק ד' אמות', ע"ש וברש"י), ומשכך אפשר שר"ע כן היה בלוד ושפיר הורה בפניו, ובאופן נוסף יתכן, לפי המתברר בסנהדרין (שם) שבתקופת מחלתו היה ר"א בקסרי שהיא חו"ל (עיי"ש ברש"י ש"כ, ו) ע"ש ביהגהות קול יהודה' (וואלפסברג) על 'ספר חסידים' (תש"כ), ומובא ב'מקורות והארות' על 'צאות ריה"ח המפואר' (צוואה יא, או' י), שפלפל בזה ורצה לדחותו, וברד"ל בקונטרס 'בית צדיק' (שבהקדמתו המופלאה לפדר"א, או' ז) הביא מה'כפתור ופרח' (פ"א) - 'שקיסרי זו דר"א אינה קסרי שהוא עקרון כמש"ל, אלא אחרת שסמוכה ללוד וליבנה' עכ"ל, ונמצא שאינה בחו"ל ודלא כרש"ש, אך מכל מקום אכתי שפיר אפשר לומר שלא היה סמוך כל כך עד כדי שייחשב מקום רבו לענין הוראה, ואכמ"ל) - א"כ נמי לק"מ, דתו לית ביה משום מורה הוראה בפני רבו, - - אולם צ"ע בהני מילי אי אכן תו לית ביה משום מורה הוראה, דגבי נידוי אפ"ל דסו"ס לגבי תלמידו אכתי נחשב רבו ואסור לו להורות, וגבי היותו חולה ובחו"ל אכתי הוי לוד מקומו ומה"ת דאי"ז כמורה בפניו, וה"נ גבי מילתא קמיינתא הכא דמב"ב יכול להורות אלוד נמי אינו מוכרח, דמנלן שהוא דין בפני רבו מצד היות רבו שם ולא מצד היות לוד מקומו, וצ"ע ואכמ"ל, ומ"מ לסוגיין יש ליישב דאף אי נמצא ר"ע התם בלוד היה זה ע"ד ארעי ועיקר מקומו היה עכ"פ בב"ב, וק"ל.

6 עיין במש"כ בעני"ז בקונטרסי שער מאיר - עניני פסח, בהגש"פ בהאי פסקא.
7 [על כביש 444 ליד אלעד על ראש [המעייין] העין-] הוספת אאמו"ר הגה"ג שליט"א.
8 בעירובין (סו, ב) שנינו - 'ריש לקיש ותלמידו דרבי חנינא וכו', אמר להן ר"ל נשכור ולכשנגיע אצל רבותינו שבדרום נשאל להן' וכו', ולפי דהתם אינו מתבאר השייכות לדרום, עלה בענ"ד שמה הצפון בכ"ז ע"ד הרמז שהחכמה מצויה בדרום, וכדשנינו (ב"ב כה) - 'שלחן בצפון ומנורה בדרום' ו'הרצפה להחכים ידרים', ויתכן להתם, אך בנידוי נראה פשוט שאף ע"ד הפשט הוא 'רבותינו שבדרום' והיינו בדרום אר"י, וכ"נ. והנה ברד"ל בקונטרסו 'בית צדיק' (הנ"ל או' ו) מפרש ללוד נקראת דרום, ומכל מקום לנידון דין נראה ברי דדרום דהכא רצונו יבנה. ועיין עוד בפסחים (ע, ב) - 'והלך וישב לו בדרום' וכו' וברש"י שם דהוא רחוק מירושלים, והנה שם ענינו היה לפרוש מן החכמים כמתבאר שם, וצ"ע ביחס ליבנה שהיתה נמי בדרום, ועוד אכמ"ל.

9 והגם כי מצאנו בברכות (לו, א) - 'מעשה בר"ג והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו וכו' ונתן ר"ג רשות לר"ע לברך' וכו', מ"מ משמע שהיה זה ע"ד ארעי.

א"כ עד עתה התברר כי מיתת תלמידי ר"ע היתה בהיותו בן שישים וחמש ובהיותו כבן שישים ושמונה היה החורבן, עדי עוד חמישים ושנים¹⁰ אחר החורבן שאז סרקו את בשרו במסרקות של ברזל¹¹ - (ברכות סא, ב) ונעקד על קידוש שמו יתברך.

העולם שמם?! הן הכרם ביבנה בפריחתו?!

אלא שקושיא אדירה מעיבה על כל הנ"ל, הן הלשון בגמרא הינה כי אחר מות תלמידיו - 'היה העולם שמם', ואנו אשר כבר התבוננו בדברי ימי אותו דור מצאנו את יבנה וחכמיה פועלת בכל עוז ומהו העולם השמם הנזכר לעיל - היו שחפצו לבאר כי 'שמם' רצונו - מתורת ר"ע אשר היה מדקדק בכל תג ותג שבתורה, עדי ראויה היתה התורה להמסר על ידו (מנחות כט, ב), ואכן כל תורתנו שבע"פ אליביה (סנהדרין פו, א) וכנודע, אלא שמעיון בגמרא בקידושין (סו, א) במעשה דינאי מלכא וכו' אשר אף שם - 'היה העולם משתומם', הרי היה זה לפי שהרג ינאי את כולם ולא נותר אלא ר' שמעון בן שטח גיסו, א"כ שמם ענינו שממה כפשוטה ומה שייכות הגדרה זו לעידנא דסנהדרין ביבנה? אתמהא!

אמנם הנה הלשון בבקשת ריב"ז מאספסיינוס היתה - 'תן לי יבנה וחכמיה ושושילתא דר"ג', נמצא הענין מחולק, האחד - יבנה בעצמותה עם חכמי הסנהדרין שבה, והשני הינו - נשיא הסנהדרין רבן גמליאל אשר מזרע בית דוד הינו וממנו תיתכן תקומת עמ"י ע"י משיח בן דוד, ולכשתבונן הן ר"ג כבר היה גר אז ביבנה כמתברר רבות בש"ס¹², והיה לכאורה סגי לבקש יבנה וחכמיה ומן הפשיטא שנכלל בזה אף ראש חכמי יבנה ה"ה ר"ג, א"כ מהו חילוק הלשון בבקשת ריב"ז?

הכרם ביבנה - מרכז שלטון התורה

ולולי דמסתפינא נראה לבאר כל הני מילי בעיון ודקדוק בבקשת המשך פעילות הכרם דיבנה - דהנה הן אמנם מצינו שצורתו היתה כישיבה אשר ישבו בה שורות שורות ככרם כפירש"י בברכות (סג, ב), ודרשו בו בתורה שבכתב ושבע"פ (עיי' ב"ב קלא, ב) - 'זה מדרש דרש' וכו'), מ"מ מהותה לא היתה אלא ובלבד המשכיות מרכז הסנהדרין אשר היוה את עמוד העולם הניצב על האמת הדין והשלום כדאיתא באבות (א, יח), - על הסמיכה מסרו נפשות כפי ששנינו בסנהדרין (יד, א, ועע"ש ל, ב) - 'הוה משתקיד עליה וכו' למסמכיה' וכו', וע"ע ב"מ פה, ב - 'הוה קא מיצטער רבי למסמכיה' וכו'), ועיקרה היוה את כל המשכיות שלטון התורה בעם אף אחר ביהמ"ק.

ע"כ מתבררת הנהגתו של ר"ג שלא היה מכניס כ"א לבית מדרשו הלזה והכרזתו - 'כל תלמיד חכם שאין תוכו כבדו לא יכנס לבית המדרש' (ברכות כח, א, וכן הא דלהלן), באשר הסמיכה ושושלת הפסיקה אינה ראויה לכ"א באשר הוא, וע"כ מצינו שכאשר הדיחו את ר"ג מנשיאותו נתרבו ספסלי ביהמ"ד ומטעם הנ"ל לכאורה - שלר"ג חשובה היתה השושלת בסנהדרין כיסוד להעמדת העם תחת שלטון מזרע בית דוד, אך שאר החכמים לעומתו חפצו באותה עת בהשקיית העדרים ללא חילוק.

10 אולם הרד"ל אוהז שר"ע נהרג כמ' שנה אחר חורבן ביתר, עיין תו"ד (קונטרס 'בית צדיק' הנ"ל, או' ח, ושם בהערה), ואכמ"ל.

11 עיין פסחים (סט, א) - 'עקיבא בשחיטה השבתי בשחיטה תהא מיתתו', ומשמע שקודם שחטוהו ואח"כ סירקוהו, ומעט נסתר מהתיאור שבברכות כמציין הכא, וצ"ע מעט.

12 עיין בסנהדרין (פט, א) ברש"י (ד"ה לא בבי"ד שביבנה) - 'שגלתה סנהדרין ליבנה ו'עדיין הבית קיים' עכ"ל, ודו"ק בזה.

המחלוקת ביחס למטרת הסנהדרין

שורש מחלוקתם בפשטות נעוץ ביחס למטרת הסנהדרין - בעוד שר"ג אחז שהסנהדרין זו המטרה, אחזו שאר החכמים שהסנהדרין אינה אלא אמצעי, היינו דר"ג סבר שללא שלטון הסנהדרין לא יהיה העם שלם בדרכו דרך התורה, אך מנגדו אחזו שאר החכמים שע"י ריבוי התורה שוב לא נזקק לשלטון הסנהדרין באשר העם יצטוו כדינה של תורה, ולכך יש להתמקד במסירתה יותר מבשמירתה, - עוד אפשר, שר"ג דאג שתהיה סנהדרין מבוססת ומיוסדת אף בגלות כך שברגע בו ישוב העם לראשיתו ויעסוק בבניית ביהמ"ק וגאולתו, תהא הסנהדרין מנחה את דרכו ומיישרת נתיבותיו, וכפי שאכן נמצאת סברתו מוצדקת ע"י ששנים מעטות אח"כ בר כוכבא עלה לשלטון והקים את מקדשו, כך שאם היה משיח אמת הגאולה השלימה לא רחוקה היתה כ"כ, אך לעומתו שאר החכמים אולי אמדו בדעתם כי עליהם לדאוג דאגת העם ותורתו לעת זו ולצרכי העכשויים ובלא שיקולים ביחס לגאולתו אשר עיתה בלתי נודע, - התורה היא שתנחה אותם בכל עת ועל מי מנוחות תנהלם - כך סברו.

ובאמת בכל גישתו של ר"ג ביחס לסנהדרין והקניית שלטונה התורני - נשיאותי, חוזים אנו שנהג בכל תוקף בכח תורתו הנשגבה, עדי מעשים אלו גרמו לעם לזנוח על הנהגתו שהיתה בקפדנות מידי לפי מעלתו וקדושתו, וכפי שמצינו בסוגיא שם בברכות ונזכר בר"ה (כה, א) - 'גוזרני עליך' וכו' וכו', וה"נ בבכורות (לו, א), ועיין מש"כ בעני"ז רש"י בסנהדרין (יא, ב), ד"ה תקיפי קמאי, וע"ע בב"מ (נט, ב) במעשה דתנורו של עכנאי וברש"י (ד"ה ר"ג) דנמי חזינן לעני"ז, - והנה בין המוצעים למילוי מקומו של ר"ג ניצב אף ר"ע אשר למעשה לא התמנה בשל חוסר בזכות אבות שלו כמופיע שם¹³, אך מ"מ אף אחר שהודח שוב שר"ג לנשיאותו, ומן המסתבר דעם שובו שבו אף הנהגותיו ומהם נעילת שערי הכרם בפני רבים.¹⁴

ר"ע בעת המהפך בכרם, וה' תלמידיו

ועתה בא מקומו של ר"ע לענין - הן ר"ע זה עתה איבד את תלמידיו במגיפה, ר"ע חפץ בתקומת התורה, ר"ע אינו מבית נשיאים אלא מבית גרים¹⁵ [גרורים]¹⁶, ולכך - ר"ע זה ניצב שם ביבנה בעת המהפך - ההדחה והחזרה לנשיאות, מכריז הוא - טרוקו גלי דלא ליתו עבדי ר"ג ולצערו לרבנן, ומשם לפאת ראותו שגישת ר"ג שוב הציבה את הדלת נעולה בפני רבים,

¹³ על גוף עני"ז צ"ע אמאי לא היה בזה משום אונאת דברים, מדאיתא בב"מ (נח, ב) - 'אם היה בן גרים אל יאמר לו זכור מעשה אבותיך', דקשה לצייר שר"ע לא ידע מעני"ז שהרי היה מעורה בגוף הענין שם וכפי שמתברר, אולם אפ"ל שלא נקטו כן אלא לחוסר עליו שלא ינזק מקפידת ר"ג, דתו לית ביה פגם, - ומכאן מוכח שליכא אונאת דברים כשלטובתו מתכוין וכה"ג, ועוד צ"ע בזה ואכ"מ.

¹⁴ ובאמת בעירובין (מא, א) מצינו ש'אחר פטירתו של ר"ג נכנס ר' יהושע להפך את דבריו, עמד ר"י בן נורי על רגליו ואמר - חזי אנא דבתר רישא גופא אזיל, כל ימיו של ר"ג קבענו הלכה כמותו עכשיו אתה מבקש לבטל דבריו, יהושע אין שומעין לך שכבר נקבעה הלכה כר"ג, ולא היה אדם שערער בדבר כלום' ע"כ, ומשם נמצא אכן שר"ג שב עם כל תוקפו וכה פסיקתו העוצמתית.

¹⁵ במאמר המוסגר אציב בזה את תמיהתי מזה תקופה בדבר מקורו של הרמב"ם המציין (בהקדמתו ל"ד) כי יוסף אבי ר"ע - 'גר צדק היה' וזאת מנ"ל, דהגם שבסוגיין בברכות נקט הר"ן שעל הגליון להא דסנהדרין (צז, ב) - 'מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים ומאן אינון ר' עקיבא', עכ"ל הר"ן, הנה כל מעיין מתבונן דהתם לא נזכר כלל האי מילתא דהוא ר"ע ותוספת זו של הר"ן הינה נומי צ"ע מקורו, אכן מצאתי דב'עזו והדר' נקטו כן בגליון ומכתי' (ותמיהא שלא ציינו שכ"ג גירסת הר"ן הכא), אולם אף להר"ן אכתי לא מצינו שהיה זה יוסף עצמו אלא שמא חד מאבותיו ונמי מקורו מנין, ובין כך צ"ע.

¹⁶ הצבתיה במאמר המוסגר אליבא דר"ע (ג, ב), עיי"ש וברש"י בפי' מילתא דגרורים, - מה שפשיטא לא אזיל אר"ע ואבותיו.

נוטל הוא את חמשת¹⁷ התלמידים הצעירים¹⁸ אשר עדים לגדולות, מהכרם אשר נעל את שערי בפני הרבים ולא הותיר אלא למיוחדים - נטל ר"ע עוללות והעמידם למסירת התורה - תורה באשר היא תורה, ועפ"י היסוד הנודע - 'הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה'! (וכנודע הביאור שאין הכוונה ממש בני עניים בממונם, אלא ביחוסם ובדעתם ושאר ענינים כגון אלו - ודי בזה).

מעשה הכל נהיר וזך - אכן ר"ג ובית דינו קיים, אך העולם עולם התורה, מסירת התורה ממש ועד סוף כל הדורות - שמם, אין כניסה לכאן, ביבנה אין עשרים וארבע אלף תלמידים שם ישנם בודדים אריות וכפירים, עד שבא ר"ע - וכולהו אליביה !!

ואין לדחות שנעילת שערי הכרם היתה נוהג קביל בעולם התורה שאז וכדחזינו אצל הלל (יומא לה, ב) שנאלץ לרכון על גג ביהמ"ד ביום סגריר וקפוא, - שם לא היה זה אלא מחסרון ה'טרעפיק', עני היה הלל ושומר ביהמ"ד ציפה לפרנסתו, אך לא ננעלה הדלת בפני עמך בית ישראל.

כראיה להנ"ל ניתן להוסיף, לפי שרשב"י היה אחד מחמשת התלמידים מעבירי המסורה של ר"ע, והוא אף היה תלמיד ביבנה כנזכר שם בברכות וכ"נ בשבת (לג, ב), ומעשה לא שייך לבאר שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ענינו במקו"א בדרום בבית מדרש שלמד בו רשב"י היכן שהוא, לפי שכאמור היה הוא עצמו מתלמידי יבנה, ומשהלך משם אחר ר"ע לא מצאנוהו אלא בצפונה של אר"י בפקיעין ובטבריה (שבת שם), שם נתגדל והפך לאחד מרבותינו ולא קודם לכן, כך שע"כ זהו ביאורה של גמרא בלשונה - אצל רבותינו שבדרום, וכנ"ל באופן מובהר וחד.

תמיהה על כל הנ"ל מהלשון - 'מ' למד ומ' שימש'

כ"ז הינו האופן הראשון בו מתברר שאותו פרק אחד היה בראשית ימי המצור על ירושלים טרם חורבן ביהמ"ק השני, אך תמיהה גדולה קמה אף ניצבה בהקשר לזה וכדלהלן, - דהנה הלשון הנ"ל מהמדרש אודות חלוקת שנות חייו של ר"ע מתפצלת למ' למד ומ' שימש, ובפשטות לשון למד ענינה אך ורק שקיבל מרבותיו וכלל לא שהעמיד תלמידים באותן שנים, א"כ חישוב שנות העמדת תלמידיו מתחיל מהיותו בן שמונים - שעד תשעים ושנים ר"ע העמיד שתים עשרה אלף תלמידים ועד מאה וארבע העמיד עוד שתים עשרה אלף תלמידים, א"כ כיון שר"ע נפטר נ"ב או ס"ד שנים אחר החורבן (עיי' סה"ד), הרי שאי"ז מסתדר עם היות כלבא שבוע עשיר ומתיר נדרו לפני חתנו ר"ע, לפי שכנזכר זה התרחש בהיות ר"ע בן שישים וחמש, וכבר לעיל התברר דלא שייך להעמיד שמיתת תלמידי ר"ע היתה בתקופה מאוחרת ע"י שנעשיר את כלבא שבוע פעם שנית שנים רבות לאחר החורבן, דעני"ז נטול סברא הינו וכפי שהתבאר.

ואדגיש כי דחיה זו אינה אליבא דגמרא אשר לפיה שב ר"ע לביתו מיד בכלות י"ב וכ"ד שנות לימודו הראשונות, אלא ובלבד לפי לשון המדרש, והן אמנם דכלל לא מוכרח להעמיד את המדרש כדברי הגמרא ואפשר שלא נקט כלל כוונתה ששב אלא רק אחר מ' שנים ולפי"ז

17 ביחס לר' מאיר, עיי' עירובין (יג, א) ש - מעיקרא אתא לקמיה דר"ע, ומדלא מצי למיקם אליביה אתא לקמיה דרבי ישמעאל, וגמר גמרא, והדר אתא לקמיה דר"ע וסבר סברא, ע"כ.

18 עיי' סנהדרין (יד, א) ברש"י (ד"ה ולא קבלו) - ר' מאיר היה בחור כשר"ע סמכו' עכ"ל, ובסמיכת ריב"ב התם לה' תלמידי ר"ע מובהר שהיו זקנים כלשון וסמך שם חמשה זקנים, [וע"ע להלן שם (ז, ב) ברש"י (ד"ה שמעון התמני) - ולא נסמך שלא בא לכלל זקנה' עכ"ל, וע"ש (ד"ה רב נחמן) - 'וחמשתן לא באו לזקנה' ע"כ], וע"ע ביעב"ץ שם שהתמיהה ע"ד רש"י, ומ"מ מעיין בדברי הימים ועיתות אלו הזמנים נראים דברי רש"י עיקר ואכן היו הם צעירים, (אלא שאכן צ"ע ליישב קושיותו מראב"ע), ועוד אכמ"ל.

תו לא קשה מידי, אך עכ"פ כיון שאפשר להעמיד אף שיטת המדרש באופן זה אכתי נותר מקום לזה הבנין.

ואמנם היו שרצו לדחוק שאף לימד בעת שלמד ובאו כאחד, אך לענ"ד תמיה טובא, ואינו מחזור בלשון כלל - ותמיהה טובא כל הענין הנזכר?!

אולם נראה לבאר שלשון למד ולשון שימש אכן אינן כהבנה הנזכרת, אלא 'למד' ענינה אכן לימודו האישי ובכלל זה אף לימודו לתלמידיו ו'שימש' ענינו הנהגת הדור, והראיה מהיות לשון זו ניצבת אף לגבי ר' יוחנן בן זכאי¹⁹, והנה תחילתו אינה בבטלה אלא שעסק בפרגמטיא, ומשכך אם במ' שנותיו האמצעיות 'למד' ע"כ שא"ז שרק למד אלא אף לימד, א"כ ה"נ יש לבאר הלשון 'למד' דאצל ר"ע שענינה נמי אף לימד ושימש ענינה הנהגת הדור בכל עניניו, ומעתה עי"ז הכל א"ש ואף בלשון המדרש שייך להעמיד את שנות מיתת תלמידיו ר"ע כשלוש וחצי שנים טרם החורבן בהיותו כבן שישים וחמש.

הכרח להיות המגיפה אחר החורבן וישוב לשון כ"ד אלף זוגין

אם בכ"א נחפזין להבין כי למד רעיונו כפשוטו ללא העברת תורתו לרבים, ומשכך תוכרח ראשית העמדתו לתלמידים בגיל מאוחר יותר, ייראה להעמיד בגוונא נוספת אשר תיישב אף לגירסא זו לפי ההבנה הלזו, והיא - שר"ע העמיד כ"ד אלף תלמידים קודם החורבן עמם חזר לביתו, ואחר חזרה זו ערך התרת נדרים לחמיו, אולם לאחמ"כ הם נתפזרו בכל אר"י כלו ונעלמו במהלך החורבנות הרבים בדורו של שמד הלזה בלא הקשר למגיפה כלשהיא, אך בזאת לא תמה שליחתו וכפי שחוזים אנו דרכו ושיטתו שאף בשנות חייו המאוחרות טרם הריגתו עסוק היה להקהיל קהילות ברבים (ברכות שם), ואז באותם שנים שאחר החורבן העמיד כ"ד אלף תלמידים נוספים אשר בהם ארע הנגף, ואחר מותם היה העולם שמם ולכך הלך אצל רבותינו שבדרום וכו' וכו', כ"ז מהיותו בן מאה וארבע עד המאה ועשרים בעלותו על המוקד עת סרקו בשרו במסרקות של ברזל ושקלוהו במקולין מתוך שאגת יחודו יתברך וקבלת עומ"ש באהבה.

מעתה מיושבת טובא הגירסא שבגמרא נדרים הנזכרת בראש הענין שהעמיד - כ"ד אלף 'זוגין' תלמידים, היות ואכן זה היה מנין תלמידיו לאורך שנות חייו, איברא דעדיין תעמוד התמיהה אימתי העמיד לאותם כ"ד אלף הראשונים מאחר וכפי שסוכם לגירסא זו הרי שעד גיל שמונים עסק רק בלימודו האישי?

נדר 'תלמיד' ר"ע

אלא שניתן לבאר כי אותם כ"ד אלף ראשונים לא נחשבו לתלמידיו המובהקים, באשר עוד לא הספיק ללמדם באותם שנים שטרח והמית עצמו על לימודו, אולם הללו בכ"א אחזוהו לרבים ומורם מעוצם תורתו אף שלא הספיק כ"כ להעבירה להם, ולכך לא נחשבו כמי שלמדו ממנו ושפיר ניתן להכלילם בשנות לימודו האישי, ורק באשר לכ"ד אלף הנוספים שאחר היותו בן שמונים, בהם יגע והעמידם באופן מובהק הללו נכללים בשנות 'שימש', ונהירא לשון המדרש.

כראיה לגישה זו ניתן להסתמך על המופיע באדר"נ (שם) לכך שבעת צאת ר"ע חזרה לביתו אחר שנות קנינו - 'בן מ' שנה הלך ללמוד תורה סוף י"ג שנה לימד תורה ברבים', - משמע שרק בסוף הי"ג לימד תורה, והיכי שייך הרי כבר חזר אז עם י"ב אלף תלמידים? אלא דלכך נתבונן במה שהתבטא על ר"ע ידידו ר' טרפון אשר כך נאם - 'עקיבא, עליך הכתוב

אומר (איוב כח): "מבכי נהרות חבש ותעלומה יוציא אור", דברים המסותרים מבנ"א הוציאם ר"ע לאורה' ע"כ, ועוד מצינו (קידושין סו, ב) - 'כל הפורש ממך כפורש מן החיים' עיי"ש, ומשמעות הדברים הינה כי ר"ע הפליא תעלומות בלב כל, כך שאף בלא לקבל ממנו ישירות אלא מעצם לימודו בין בני הישיבה נהו אחריו כנמשכים אל האור - אורה של תורה, ולכן ברגע שעזב עזבו עמו י"ב אלפי תלמידים - ²⁰, ובין כך נהיר טובא, (ולהלן יובאו עוד ראיות לזה בענ"ד).

הכיצד בדיוק תלמידי ר"ע לא נהגו כבוד זב"ז

עפ"י כ"ז נמצינו באים לעיונה של עיקרה של תורה בכללו הגדול של ר"ע וכדלהלן - דהנה שנינו כי כ"ד אלף תלמידיו כלו בדבר לפי שלא נהגו כבוד זה בזה, והענין מתמיה טובא - בדיוק תלמידי ר"ע התנא הקדוש אשר חקק בבשר האומה את כללה הגדול של התורה "ואהבת לרעך כמוך" (ספרא קדושים ד, יב), בדיוק תלמידיו יכשלו בדבר זה, וכענין התמיהה הניצבת אודות נחוניא חופר שיחין (ב"ק נ, א) - דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו? ותמיה טובא, וכנודע.²¹

מה היא השמחה כשפסקו מלמות? הן כלו?!

תמיהה נוספת הינה ביחס לשלחי תקופת הדבר אשר כמופיע במקורותינו (שו"ע או"ח תצג, א) פסקו תלמידי מלמות ביום ל"ג בעומר שבאותה שנה, ולזכר כך נוהגים שמחה באותו יום, והתמיהה נודעת ומתמיהה בכל תוקף - הכי לזאת 'פסקו' יקרא הלא כלו כולם ולשמחה מה זו עושה?!!

לא הנהיגו מנהג כבוד זב"ז

ומצאתי בספר אחד ו'שם עולם באגדות חז"ל' (ח"ב) יקרא, מכתבי הר"ד קוק נר"ו מיושבי רקת, אשר עמד בביאור מילתא דלא נהגו כבוד, ופירש שלא כדרך העולם שרצונם בחוסר הנהגה ראויה ושמא אף בזלזול ממש ח"ו, אלא אדרבה - הללו ידעו את דברי רבם דמאן דעלך סני (שבת לא, א), רק לפי שחפצו כ"א בטובת חבריו עד אין חקר²², ומשלימות האדם היותו שפל ברך ועניו, ע"כ ראו לנכון להעמיד כ"א בעיניו את רעהו כאדם השלם אשר לא נזקק לכבוד כלל, וזהו שלא 'נהגו' כבוד, היינו שלא הנהיגו מנהג כבוד אחד ברעהו, אלא שעדיין לא יכלו לנהוג כן לפי שאי"ז אמור להיות חישובו של האחד כלפי חבריו אלא רק כלפי עצמו ולכן - מתו בפרק אחד, ודפח"ח.

20 סברא נוספת בעני"ז נתעוררה ביני עמודי דביהמ"ד 'שערי יוסף', דהנה בסוכה (כח, א) מצינו כי 'שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן' וכו', מספר זה ביחס לכ"ד אלפי תלמידי ר"ע הינו עצום, ולכאורה אף מכריח לומר שאכן תלמידי ר"ע הללו לא היו אלא כהגדרה הנ"ל ורק החמשה שאח"כ נחשבו כאותם פ' תלמידי הלל.

21 ועיין בקונטרס 'שם האחד אליעזר' (להד"ל שם, או' ח) שכתב דבריו ר"א הגדול לתלמידי - 'יהי כבוד חברך חביב עליך' וכו' - 'אליו (לר"ע) הוא שרמז בזה ביום פטירתו, שצפה ברוה"ק שעתידין תלמידי ר"ע כ"ד אלף למות על שלא נהגו כבוד זה בזה כדאיתא ביבמות פ"ו (סכ:), ולזה הקדים ר"א לצוותו על כן, שיזהיר לתלמידיו ע"ז עכ"ל, ולפי דבריו עוד טובא קשה היכי כשלו, הכי יתכן שר"ע לא חינכם לזה די אף שהיה זה מצוואת רבו אליו, ועיין עוד מה שכתבתי בהערה שאחר זה.

22 ענין זה כפתור ופרח לדעת הרד"ל הנזכרת בהערה, דיסוד כללא דר"ע גבי "ואהבת", נעוץ במידת - 'יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך' שהורהו ר"א רבו, וכשלו דווקא מפני שטעו בהבנת זה הענין, ודו"ק, וק"ל, ומבואר.

הן בפשטות מחלו ואמאי לא נמחל עוונם

ולפי"ד אלו א"ש האי קושיא היכי נכשלו בזה תלמידי ר"ע, דהיא הנותנת לפי היות זה להם לכלל גדול ורק כשלו בהכנתם בזה! אלא דצ"ע, דהגם שאי"ז מהנהגת התורה שכ"א יחשוב זאת כלפי רעהו, סו"ס נקל לתאר ששרפי אל אלו מחלו על כבודם, וכבר שנינו (קידושין לב, א) - 'אפילו הרב שמחל על כבודו כבודו מחול', וכן נפסק להלכתא, א"כ אמאי מתו ולא נמחל עוונם?

אמנם הנה איתא ב'שדי חמד' (מערכת הכ"ף, כלל קנז, יט) חידוש נשגב - דכל הא דשנינו דהרב שמחל כבודו מחול, הרי"ז רק במי שענינו עוקר הרים, ולפי שתורתו דיליה היא ע"כ בידו למחול, אך הרב אשר ענינו סיני ותורתו לאו דיליה אינו יכול למחול דאי"ז פגיעה בכבודו אלא בכבוד התורה, ובפשטות צ"ע טובא הא כל עוקר הרים מיבעי למיהוי סיני במעט ואכתי כיצד ימחול, אמנם לפי שעיקר כבודו מהיותו עוקר הרים שוב לא נתכוונו לבזות אלא עצמותו, ולכן שייך שפיר למחול על כך, וכ"נ.

החילוק בין אלפי תלמידיו לה' שאחריהם, והשמחה בסיום המגיפה

ומעתה יש לבאר, דהנה לעיל הוברר שתלמידי ר"ע (אף הכ"ד אלף השניים באם נצמד כאופן הב') רבים מהם היו בבחינת "ולדבקה בו" אשר דרשו רז"ל להידבק בתלמידי חכמים וכנזכר, ולא היה ר"ע בבחינת רבם המובהק, וכפי ההבנה הנ"ל הרי שדביקותם נבעה מגודל התפעמותם מעוצם תורתו וכח עיוזו הנורא בדקדוק כל תג ותג מאותיותיה של תורה, ומן הנראה לפי כ"ז שתורתם לא היתה אלא ובלבד הימנו ולא הוסיפו על שמועותיו, דלא כחמשת תלמידיו מעבירי המסורה אשר בהם מצינו שחיברו משנה ספרי (סנהדרין פו, א) וסדר עולם (יבמות פב, ב) - כ"ד אלף תלמידיו קיבלו ושמעו בלא פלפול עצמי, לא קנו הם את השיטה אלא את הדברים כהוייתם, ואף שדרכו של ר"ע היתה לחדד את התלמידים ולשאול אותם שאלות מכשילות כדי להעמידם על האמת (עירובין יג, א)²³, "מ"מ הללו לא הוכיחו את עצמם והראיה - שאין לנו שמועות מתורתם כלל לעומת החמשה שאח"כ"²⁴, וממילא עפ"י תו אינם ברי מחילה על ביזוי וחוסר כבודם - כבוד התורה, ולכן מוברר טעם מיתתם בטרם עת.

23 ואף שעני"ז מובא שם שכך נהג עם אותו תלמיד, וה"ה ר' מאיר וכנשנה שם, ור' מאיר הלא היה מהה' שאחר מיתת שאר תר"ע, מ"מ צ"ל שכן נהג ר"ע בכל שנות מסירתו ובכל השלבים לכל מיני התלמידים, וכדאי עוד שם ברש"י (ד"ה קשיא) שר"ע היה חריף טובא, ונהיר.

24 למעט אחת יחידה ונדירה דאי' בב"ב (ק"ט, א) - 'א"ר חידקא, שמעון השקמוני היה לי חבר מתלמידי ר"ע' וכו' ע"ש, אשר בפשטות משמע שהיה מהכ"ד אלף שנלב"ע במגיפה, (וצ"ע ביחס לר' חידקא עצמו), - ומ"מ אין במובאה יחידה זו משום סתירה לגופו של ענין, כמו"כ עיין במנחות (סח, ב) במעשה דיהודה בן נחמיה בארוכה, וע"כ שהיה הוא נמי מכ"ד אלף התלמידים, באשר ניצב עידן פטירתו בין פסח לעצרת כדאייתא שם, ואף נראה ענינו מענין לא נהגו כבוד וכו' כפי שברור ופשוט למעיין שם, אמנם אף הוא אינו מובא כמקור לדבר הלכה דמטי משמיה ומשם רבו ר"ע, וא"כ שוב אין מעצם היותו מזוהה כתלמידו כל פירכא לנזכר בזאת שלא העבירו אותם כ"ד אלף תלמידיו את תורתו, וברור וק"ל, וע"ע בב"ב (קנח, ב) גבי בן עזאי דתלמיד חבר דר"ע הוה, וע"ע בברכות (כב, א) - 'ור"ע לחשה לבן עזאי' וכו', (וע"ש בבירור 'לחשה' זו), ושם (סב, א) - 'אר"ע פע"א נכנסתי אחר ר"י לביה"כ וכו' אמר ליה בן עזאי ע"כ העזת פניך ברבך וכו' תניא בן עזאי אומר פע"א נכנסתי אחר ר"ע לביה"כ וכו', וע"ע שם (כב, א) - 'ר"י הסנדלר תלמידו של ר"ע משום ר"ע אומר' וכו', וע"ע בתענית (כב, ב) - 'ר' חנן בן פיטום תלמידו של ר' עקיבא משום רבי עקיבא אומר' וכו', ושם הם כן מורים משמו, אמנם מקופיא כהנלענ"ד מסדרן של מאורעות, דבפשטות לא היה זה אלא אחר החמשה, וע"ע בעירובין (כא, ב) גבי ר' יהושע הגרסי שהיה משרתו בבית האסורים והיינו נמי אחר הה', וא"ש. [אזכור נוסף אודות תר"ע א"י בע"ז (כה, ב) אך אף הוא בנוגע למעשה

ועפ"י דרך זו שומה יתכן כי נתברר אף נתבאר טעם השמחה בעת שפסקו הללו מלמות, כי כהנ"ל עם כל קדושתם ועוצם תורתם שקיבלו מר"ע, מ"מ הוכרח שהללו לא היו מעבירים את תורת רבם, רק דבקו בו ובתורתו בלא לימוד שיטתו והנחלתו, מעתה אי הללו נותרים היו לתלמידיו ולא היה פונה ר"ע אל יבנה אצל רבותינו שבדרום, אשר מהותם היתה יצירת ואיגוד תורת רבם והנחלתה לדורות עולם - היה העולם שמם עד עתה בימינו אנו, עולם ללא משנה וללא ברייתא, ללא רשב"י ללא ר"מ ר"י ר' יוסי ור' אלעזר בן שמוע וכפשוטו - 'עולם שמם'!! נמצינו למדים כי כשפסקו תלמידיו למות - תורת ר"ע החלה לחיות ולפכות כמעין נובע ולהעמיד תלמידים לדורות עולם, והדברים זהירים ונהירים, כזוהר הרקיע מזהירים!²⁵

תמיחה בביאור המהרש"א בכללו הגדול של ר"ע

בשלהי הענין אחזקת תמיחה רבתא הנוגעת לסוגיא גדול בתורה, והיא - דהנה נודעת הגמרא דשבת - 'מאן דעלך סני לחברך לא תעביד' (לא, א), ובמהרש"א בח"א שם מתמיה דהנה - כך הבין, עני"ז הינו כללו של ר"ע ומקרא מפורש הוא 'ואהבת לרעך כמוך' (ויקרא יט, יח), אולם מקשה - 'אמאי שינה לומר לו בלשון שלילה דעלך סני וכו' דתרגום מלישנא דקרא הול"ל 'ותרחמיך לחברך כוותך' כת"א, וי"ל דמשמע ליה דקרא לא איירי אלא בכה"ג בל"ת דגביה לא תקום ולא תטור כתיב ועלה קאי ואהבת לרעך וגו' שלא תעשה לו רעה מכל דסני לך וכו', אבל לגבי לעשות לו טובה לא קאמר ואהבת לרעך כמוך כדאמרינן (ב"מ סב, א) - חייך קודמין לחיי אחיך, וכן מוכיחין דברי ת"י עכ"ל.

ודבריו לענ"ד מוקשים טובא - הא כניכר לכל מעיין, סוגיא דחייך קודמים לא נאמרה אלא בשנים שהיו מהלכים בדרך וכו' וניצבים במצב של - או אני או הוא, בזה שנינו חייך קודמין, אך מנין הוציא וחדש כלל זה לעת אשר בידו להחיות נפשו ונפש חברו, ועוד מה שנקט שכן מוכיחין דברי הת"י אתמהא, באשר ז"ל: 'ותרחמי לחברך דמן את סני לך לא תעביד ליה', עכ"ל, נמצא להדיא דפירש נמי ענין ה'ואהבת' ע"ד השלילה ומה רצונו בהוכחתו, וכן תמיה דבחינוך (רמג) נמנה עני"ז כעשה וכ"נ נקט לעיל מיניה להדיא (רלח) שהיו עשה, וצ"ע"ג והי"ע.

ובכדי שלא אותיר הגליון חלק אציין הערה נכבדה, דהנה אחר כל הנ"ל, כפי שהוברר שר"ע ה"ה מוסר התורה שבע"פ דכולהו אליביה, מהו זה שבמניית שלשלת מוסרי התורה של הרמב"ם (בהקדמתו ל"ד) לא נזכר ר"ע כלל כחד מן מוסריה, אתמהא - וצ"ע.²⁶



ולא לדבר הלכה, מה גם שאין הכרח שלא איירי בה' תלמידיו שאח"כ, ומ"מ ניחא]. ועיין עוד סוטה (כו, ב) - 'בו ביום דרש ר' יהושע בן הורקנוס וכו' והלא יהושע תלמיד תלמידך' וכו', וברש"י - 'תלמידו של ר"ע היה', מכל מקום עיין בקונטרס 'שם האחד אליעזר' הנ"ל (או' א) שכתב - 'יש לפרש שהי' מתלמידו ר"א ור' יהושע וכענין חבירו של ר"ע וחבירו הי' ר"י בן הורקנוס' וכו' עיי"ש, וע"ע בקו' 'בית צדיק' (שם) שהאריך להוכיח צדקת טענתו (או' ד), ואתי נמי שפיר.

25 אמנם מעתה לפי"ז השמחה בל"ג בעומר נצרכת להערך בציונו של ר"ע שבטבריה, ובפרט עפי"ז שברמ"א כלל לא נזכר ענין פטירתו או הילולתו דרשב"י ביום זה, ובין כך עוד צ"ע ברכים מענינים אלו ואכמ"ל ועוד עת לכל חפץ, והי"ע.

26 ועיין בקונטרס 'שם האחד אליעזר' הנ"ל (או' ד) שכתב דעיקר תורת ר"ע מר"א הגדול רבו, וזו לשונו - 'ולהורות דכל הני שאליבא דר"ע, מיצוי מידותיו של ר"א הן שקבלם ר"ע ממנו וחזר ושנאן לתלמידיו עכ"ל, ומכל מקום אף ר"א הגדול לא נמנה שם בין מוסריה, וצ"ע בהבנת כללו ששם, ועוד אכמ"ל.

הרב יוחנן אשר דאן

דחמיתיה או דחזיתיה? בענין נוסח כל חמירא

רבים נתקשו בנוסח כל חמירא שאומרים בשעת ביטול חמץ אור לארבעה עשר וערב פסח, דבלילה אומרים "דלא חזיתיה" וביום "דלא חמיתיה" כאילו הם שני לשונות נפרדים. וכבר עמד על כך הב"ח באו"ח סי' תל"ד וכו' וז"ל דלא חמיתיה היינו דלא חזיתיה עכ"ל. ופלא על הפוסקים שעמדו ופירשו כל מילה ומילה מכל חמירא אליבא דהילכתא ולא ראיתי שיעירו על מה שמשנים נוסח הלילה משל היום לכאורה ללא דבר.

וליישב בע"ה הנוסח נענין במקור הדברים מפי מי יצא נוסח כל חמירא דזמננו.

דהנה הרי"ף והרא"ש במכילתין העתיקו שבנוסח של לילה יאמרו וז"ל כל חמירא דאיתא ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ליבטל כעפרא עכ"ל. וכ' הטור וז"ל וא"א הרא"ש ז"ל היה נוהג לבטל פעם אחרת ביום י"ד בסוף שעה חמישית וכו' והר"ר פרץ כ' דבביטול הלילה יאמר וכו' דלא חמיתיה ודלא ביערתיה וביטול היום יאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה דביערתיה ודלא ביערתיה עכ"ל.

הנך רואה דאע"פ דחזיתיה וחמיתיה שניהם לשונות של ראייה הן, הרי"ף והרא"ש בחרו בלשון חזיתיה והר"ר פרץ כ' לשון "חמיתיה". ומרן בשולחן ערוך השווה שני הדעות יחד שכתב אצל הביטול הן של לילה והן של יום "חזיתיה".

והנה מקור הנוסח שאנו אומרים היום בכל תפוצות ישראל הוא הב"ח, שכ' וז"ל נוסח הביטול לפי הנלע"ד הוא זה "כל חמירא וכל חמיעה דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ודלא ידענא ליה ליבטל ולהוי הפקר כעפרא דעלמא" עכ"ל. ובתריה נמשכו כל הפוסקים.

אבל נוסח כל חמירא של ערב פסח בשעה חמישית לא כתב הב"ח.

וצריך להבין מאין לו הוספת "דלא ידענא ליה" שלא היה כתוב בראשונים ולא מצינו נוסח זה אלא בשליח המבטל דדינו שאומר "כל חמירא דאיכא אצל פלוני דלא ידענא ליה וכו'" ורק שם אומרים לשון ידיעה דבלאו הכי המשלח לא חזא ולא חמא. אבל למה הוסיף הב"ח ידיעה בבעה"ב המבטל אצל עצמו?

וראיתי להט"ז או"ח סי' תל"ד ס"ק ד' שנראה שהיה לו הגירסא אחרת בשו"ע שאומרים "דלא חמיתיה" בביטול הלילה ולא "ודלא חזיתיה". ומשמע מהט"ז דחמיתיה הוא לשון ראייה של ידיעה, משא"כ חזיתיה מתפרש בראיה לחוד, שכתב לתרץ למה אין מבטלים החמץ "דאית לי בהדין ביתא" כנוסחת רש"י. וז"ל הט"ז ואי לא אמר דחמיתיה ודלא חמיתיה הוה אמינא דמה דאמר דאית לי היינו הידוע לי אבל לא במה שמסופק עכ"ל. משמע דהשתא דאומרים לשון של דלא חמיתיה כוונתו גם על החמץ שאינו רואה וגם אין ידוע לו.

וכן כ' הט"ז בס"ק אחר זה וז"ל והא אמר בלילה דלא חמיתיה משמע דוקא חמץ שאין ידוע לו עכ"ל. ובאותו דיבור גם פירש דעת הרא"ש שהלשון "דלא חמיתיה ודלא ביערתיה" פירושו וז"ל דלא חמיתא לבער עכ"ל. משמע ג"כ דחמיתיה תליא בידעתו וכוונתו.

ועוד ראייה לזה מדברי הב"ח שחקר ודרש בנוסחאות שונות ובסוף העלה וז"ל אבל הנכון שיאמר בפירוש "ודלא ידענא ליה" ואצ"ל דלא חמיתיה עכ"ל. הנך רואה דחמיתיה כולל הן לשון ראייה והן לשון ידיעה.

ועוד נראה להביא ראייה מדברי חז"ל בכמה מקומות לאין מספר דמצינו דנקטי לשון "חזא" בכל מקרה של תרגום לשון ראייה כמו חזיא ליה דפירושו ראוי לו ולא לשון ידיעה כלל. ולא מצינו לשון ראייה שיהיה תרגומו "חמא" דחזא לשון מיוחד לראיה שטחיות הוא וחמא לשון של ראייה וידיעה ביחד.

ואדרבה מצינו בזוהר הק' מאמר מפורסם אצל מתן תורה וז"ל חמו ישראל הכא מה דלא חמא יחזקאל בן בוזי עכ"ל. רואים שחמא הוא תרגום של נבואה וידיעה ברורה. וכן הרבה. ואל תיקשי מפסוקי נביא שכתב לשון חזיון אצל נבואה, כמו שקרא לגד "החזוה" וכמו חזון עובדיה וחזון ישעיהו, דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד. וע"כ כן הוא דהא בכל אלו מקומות בנ"ך הכתוב בלשון חזיון תירגם יונתן "נביאה" ולא לשון ראייה.

המסתעף מכל סוגיין דחזיתיה הוא לשון ראייה מבלי ידיעה מהו רואה וחמיתיה הוא לשון ראייה בדעת. ולפי זה יבוא על נכון נוסח העולם שבליילה מבטלים כל חמץ "דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ודלא ידענא ליה" דאין כאן מילתא יתירתא, וביום אומרים "דחזיתיה ודלא חזיתיה דחמיתיה ודלא חמיתיה דביערתיה ודלא ביערתיה וכו'" פי' שראיתי ושיש לי עליו ידיעה ושביערתי.

אבל הבאר היטב העתיק לשון הב"ח בנוסח כל חמירא של לילה, אולם במקום דלא חזיתיה שינה וכתב דלא חמיתיה שלכאורה תיבות דלא חמיתיה ודלא ידענא ליה הוא לשון כפול כי שניהם יכוונו על ידיעה של חמץ. וכן הוא נוסח רבוה"ק מסטאלין קארלין וכן ראיתי נוסח זה בהגדה של פסח של הרה"ק רבי יוסף משה זצוק"ל שהיה מגיד מישרים בק"ק זבאריז ותלמידו של הרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלאטשוב זצוק"ל והרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב זצוק"ל. והוא היה מהראשונים מבין אבות החסידות לסדר הגדה של פסח לפי נוסחת אור שבעת הימים רבינו ישראל בעש"ט זצוק"ל.

ולפום ריהטא נעלם ממני פירושו, אי לא דאמרינן ד"חמא" הוא לשון ראייה עם ידיעה רק כשהוא כתוב אצל "חזא" אבל לא כשנכתב לבד. וה' יאיר עיני.



האם צריך להזכיר "זקנים" בברכת על הצדיקים

פרק א: המצב בסידורים הספרדיים בדורות האחרונים, ובשאר העדות | פרק ב: ראית האחרונים מן התוספתא ודחייתה | פרק ג: דעת האר"י | פרק ד: תגובת הגר"מ מאוזו על דברינו | פרק ה: הרחבה בביאור התוספתא והירושלמי | פרק ו: סוגיא סתומה בירושלמי המתבארת לפי האמור | פרק ז: שיחזור נוסחי ברכת הזקנים וברכת הגרים לפני איחודם יחד | פרק ח: ביאור חדש ללשון "זקנים" שבתוספתא וירושלמי | פרק ט: סיכום | מדור צילומים

פרק א: המצב בסידורים הספרדיים בדורות האחרונים, ובשאר העדות.

¹ בנוסח הספרדים בשלש מאות השנים האחרונות, מודפס ברוב הסדורים נוסח: "על הצדיקים ועל החסידים ועל שארית עמך ישראל ועל זקניהם ועל פליטת בית סופריהם ועל גירי הצדק ועלינו", וברובם התיבות "ועל זקניהם" מופיעים בסוגריים², ועד היום יש על זה מבוכה בסידורים הספרדים, יש שמדפיסים תיבות אלו ויש שאינם מדפיסים, ויש כאלה שמדפיסים אותם בסוגריים. ומרן הגר"ע יוסף זצוק"ל, בכמה דוכתי כתב בתוקף שחייבים לומר "ועל זקניהם"³, ואמרת לנפשי אצא ואראה בנוסחאות הישנות מה עשו בזה, ואיך לכאורה ראוי לומר למעשה.

ואחר העיון מצאתי שנוסח "ועל זקניהם" הוא חידוש של חלק מהספרדים לפני כשלש מאות שנה בלבד, ואילו בכל כהת"י והדפוסים הספרדים הישנים שלפני זה⁴ אין לתיבות אלו זכר.

1 קיצורים ביבליוגרפים: אורי ארליך, 'תפילת העמידה של ימות החול', ירושלים תשע"ג (להלן: ארליך), וכאן המקום להודות לו על ספר חשוב זה המצטרף לשאר ספריו ומאמריו שהם מנכסי צאן ברזל בתחום זה, ודבריו היו לי לעינים בסוגיות אלו. תודה לידידי היקרים שליבנתי עמם סוגיא זו בדיבוק חברים: ר' יהושע ינקלביץ, הרה"ג ר' יהודה עדס בן המקובל ר' יעקב, ר' דוד מונק, ר' אליהו וובר, ר' מרדכי וינטרויב, הרה"ג ר' מרדכי מאוזו, ר' נועם קפלן, ר' חיים מצגר, הרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב. איש איש בשמו הטוב יבורך, ושלי שלמה הוא.

2 בדפוסים הישנים כמו דפוסי ליורנו, זה בדרך כלל בסוגריים עגולות, וזה רק משום שאז לא היה נהוג להשתמש בסוגריים מרובעות, ואין להסיק מזה כלל הוראת מחיקה כמו שבדפוסים המאוחרים יותר סוגריים עגולות מורים על מחיקה.

3 וז"ל בשו"ת יביע אומר חלק ח - אורח חיים סימן יא אות ח (והוא תמצית דבריו בשו"ת יחווה דעת ח"ה סימן ט):

"בברכת על הצדיקים, יש להוסיף 'ועל זקניהם', כדמוכח בתוספתא (פ"ג דברכות) ובירושלמי (שם פ"ד ה"ג). וכן הוא במחזור ויטרי (עמוד ס"ז) ובסידור ר' שלמה מגרמיזא (עמוד קיא). וכ"כ רבי יהודה בר יקר בפירוש התפילות והברכות (עמוד נב). וכ"כ בספר הרוקח. ע"ש. וכתב בספר מנחת אהרן (כלל טז סימן ל) שע"פ האר"י צ"ל ועל זקניהם. ע"ש. ולפ"ז צ"ל שבשער הכוונות (דף נא ע"א) שהושמט משם 'ועל זקניהם', הוא טעות סופר, וע' להגאון זכור לאברהם אביגדור (חאו"ח סימן כד) שהעלה ג"כ שצ"ל 'ועל זקניהם'. וכן העלה מהר"ח פונטרימולי בשו"ת צפחית בדבש (סימן ט), שהואיל ובתוספתא ובירושלמי איתא שיש להזכיר הזקנים בברכה זו. וכ"כ הרב יעב"ץ והרב מנחת אהרן, הכי נקטינן לומר 'ועל זקניהם'. ע"ש. וכן פסק הגר"ח פלאג"י (סימן טו אות לב). וכן העלתי בס"ד בשו"ת יחווה דעת ח"ה (סימן ט). ע"ש. וכן העלה בס' שערי תפלה. וכ"כ בסידור כנסת הגדולה (עמוד קלא). וכן עיקר."

4 כגון בסידור הספרדי הקדום כת"י בהמ"ל 4674 ס' 25577 מהמאה י"ד-ט"ו עמ' 77, ועוד כתבי יד רבים, דפוס נאפולי ר"נ, דפוס ליסבון ר"ג ודפוס ונציא רפ"ד.

וגם בשאר נוסחי העדות השונות אין בברכה זו שום איזכור לזקני ישראל⁵, שכן אינו בנוסחאות⁶: איטליה⁷, רומניא, פרובנס⁸ (וקטלוניה הנגררים אחרי פרובנס), אר"צ, בגדד, פרס, צפון אפריקה הקדום, מצרים הקדמון⁹, מצרים הבינוני, מצרים הארוך (15 קטעים), וכן אינו בנוסחי רבותינו - רע"ג¹⁰, רס"ג (ובעקבותיו כל 36 קטעי הגניזה של מצרים הקצר), רשב"ן ורמב"ם (ובעקבותיו התימנים¹¹, ובני סין).

ורק בנוסח אשכנז¹² (וצרפת ואנגליה הנגררים אחריהם) גורסים מעין זאת "ועל זקני עמך בית ישראל" ואין להם חבר בזה, וראה בהערה¹³ סך הכל מלבד אשכנז אין איזכור זקנים ביותר מ-15 נוסחאות שונות שנפרדו זה מזה לפני כאלף שנה.

5 ולמעשה בכל 91 קטעי הגניזה הבבליים שיש בהם ברכה זו, אין זקנים, מלבד בקטע מספר סח (אצל ארליך) שהוא סידור נוסח צרפת.

6 רקע כללי על נוסחאות התפלה שבידינו יש במאמרי: 'הצעת מיפוי ראשוני של נוסחי התפילה השונים' נדפס תחת שם העט 'יהודה כהן', ירושתנו, ספר שביעי (תשע"ד), עמ' רנג-רנז. פירוט של כתבי היד של נוסחאות אלו שעמדו לנגד עיני ימצא המעיין במאמרי: 'תפלת שמונה עשרה לפי נוסח פרס ובוכרה', חצי גבורים, ז (אלול תשע"ד), עמ' רעד-רעה. ומחדש בספרי: 'תפלת שמו"ע לפי נוסח פרס ובוכרה' [ישנו באוצר החכמה], עמ' 24-25, ושם הוא מעודכן יותר. וראה עוד במאמרי: 'משנת אלו דברים שאין להם שיעור וגירסאותיה', קובץ בית אהרן וישראל, קצ"ט (תשרי חשון תשע"ט), עמ' קטז-קח בהערה 2.

7 כבר בחיבור האיטלקי הקדום בכתב יד מהמאה הי"ב, 'סדר חיבור ברכות' עמ' 13. וכן בכל המקורות האיטלקים שראיתי.

8 ומה שהוכיח הגרע"י בשו"ת יחוה דעת ח"ה סימן ט ממה שכתב הארחות חיים (הלכות תפלה אות כ'), וכן בכל בו (סימן יא), שיש בברכת על הצדיקים מ"ב תיבות, כנגד מ"ב אותיות שיש בפסוק ואברכה מברכך. ותמצא בברכה זו כל האלפא ביתא, לפי שהצדיקים מקיימים כל התורה כולה מאל"ף ועד תי"ו (שבת נה ע"א). ואי לא גרסינן בברכה זקנים חסר מאותיות א"ב האות ז'. עכ"ד. הנה כל סודות התפלה בארחות חיים וכל בו הם העתקה של סודות התפילה של הרוקח ושאר חסידי אשכנז, ואינם מתאימים כלל אלא לנוסח אשכנז, ולא לנוסח פרובנס ושאר נוסחאות.

9 4 קטעים (נא, צו, וגם הקטעים עז פז שהם הרכבה של מצרים הקצר והמצרים הקדמון) שאר הקטעים מנוסח זה השמיטו כל תחילת הברכה כדרכם ואכמ"ל.

10 נוסח רע"ג באופן כללי שרד ב-3 כתי"י מלפני כשש מאות שנה, שאמנם יש בהם הרבה שיבושים, אך כששוים שלשתם בדרך כלל הוא נראה כנוסח מקורי של רע"ג ואכמ"ל, וקרוב בעיני השנוסח המשווה של המנוח ד' גולדשמידט במהדורת מוסד הרב קוק משקף בשמונים אחוז את נוסח רע"ג [למרות שנראה במבוא שגולדשמידט עצמו לא האמין בכך].

ובברכה זו אין זקנים כלל בשלשת כתבי היד, וגם לולי האמור נראה שעכ"פ בברכה זו שמרו על הנוסח המקורי, כי אין ביניהם כמעט שום שינוי, למרות שבפי הסופרים היה שגור נוסח אחר, ועכ"פ בודאי שימרו כמה נוסחאות קדומות (כגון ששני כתי"י מתוכם לא מוסיפים "כי בך בטחנו" כמו שאינו בריס"ג ומצרים הקדמון בלבד, ושלשתם לא מוסיפים "ועלינו" ועוד).

11 כן בכל התכאיל הישנים. עיין בספר מחקרים בסידורי תימן במקומו. רבי יוסף צובירי בספר כנסת הגדולה (עמוד קלא) העיר ממה שכתבו הארחות חיים והכל בו (וכן הטור) שיש בברכה זו כל האלפא ביתא, לרמזו שהצדיקים מקיימים כל התורה כולה, וכן כתב רבינו נתנאל ב"ר יצחק מחכמי תימן הקדמונים, והנה בכל הברכה הזו אין אות ז' כלל, ורק אם הנוסח הוא ועל זקניהם (או ועל זקני עמך בית ישראל), דבריהם של הראשונים הנ"ל קיימים. עכ"ד. אך ברור שרבינו נתנאל הנ"ל העתיק כן מן הטור שמוצאו אשכנז וככל דבריו שם הלקוחים מן הטור (וכן הארחות חיים והכלבו העתיקו ממנו עיין בהערה 8) ושם באמת יש נוסח זקנים.

12 והמעין יראה שרוב המקורות שהביא הגרע"י (הנ"ל הע' 3) הם אשכנזיים או צרפתיים (מחזור ויטרי - צרפת; ר' שלמה מגרמיאז ורוקח - אשכנז; ר"י בר יקר - יש לו שייכות למנהג צרפת) ועל האחרים שהביא שם עיין הערות 8 ו-11. וראה גם הערות הקצרה והקולעת של ידידי הרב מרדכי מאוזו שליט"א בספרו הבהיר 'התפלה והקדוק קשר הדוק' ח"א, עמ' 108 הע' 38: "שבכל הראשונים שעליהם מבוסס נוסח הספרדים ליתא לתיבות אלו, והראשונים דגרסו להו כל נוסחם שונה ועליהם מבוסס נוסח אשכנז וצרפת".

13 ידידי הרב יהושע נקלביץ משער שכנראה במקור אמרו 'ועל שארית עמך בית ישראל' כמו בכמה נוסחאות אחרות, והשינוי ל'זקני' כנראה שורשו בחכמים שאמרו גם 'ועלינו' ורצו לומר גם 'ועל שארית עמך בית

פרק ב: ראיית האחרונים מן התוספתא ודחייתה.

ומה שהביאו האחרונים ראה מהתוספתא (ברכות ג כה) "שמונה עשרה ברכות שאמרו חכמים כנגד שמנה עשרה אזכרות שבהבו לה' בני אלים. כולל של מינים בשל פרושין, ושל גרים בשל זקנים, ושל דוד בבונה ירושלים. אם אמר אלו לעצמן ואילו לעצמן יצא", ומהירושלמי (תענית פ"ב ה"ב) "והתני כולל של מינים ושל פושעים במכניע זדים, של זקנים ושל גרים במבטח לצדיקים, של דוד בבונה ירושלים". הרי לכאורה מפורש בחז"ל שבברכת "מבטח לצדיקים" צריך לכלול ענין "זקנים", ומאידך ראינו שכמעט כל ישראל לא נהגו כן כבר מתקופת הגאונים, ולא יתכן שנעלם מכל עדות ישראל, הם וכל חכמיהם, דברי חז"ל המפורשים בתוספתא וירושלמי.

אך באמת ידוע שהירושלמי והתוספתא התחברו ע"י חכמי א"י הקדמונים, וכבר ידוע ומפורסם שבני א"י הקדמונים (מקום חיבור הירושלמי), התפללו בנוסח אחר השונה מאד מנוסחאות בני בבל, ונוסח א"י שרד בשלימות בקצת קטעי גניזה¹⁴, ונוסח תפילת שמונה עשרה מתוך נוסח זה נתפרסם בספרו של ארליך, וכן נדפס לאחרונה סידור שלם ומפואר כמנהג זה המכונה "סידור ארץ ישראל", ירושלים תשע"ח, ויש להודות לצוות העורכים על סידור זה המועיל ביותר להבנת דברי הירושלמי ומדרשי א"י בכל הנוגע לתחום זה.

אגב את נוסח ארץ ישראל בגניזה יש לחלק לכמה תתי נוסח, ולאחרונה עלה בידי בס"ד לחלק את חמשים קטעי הגניזה של תפילת העמידה של נוסחי ארץ ישראל, לארבעה קבוצות נוסח נפרדות. וארחיב בזה בס"ד במאמר מיוחד "מיפוי נוסחי תפילת העמידה של בני ארץ ישראל".

וממילא כדי להבין דברי התוספתא והירושלמי, שומה עלינו להכיר את נוסח ברכה זו בפני בני ארץ ישראל.

ובקטעי הגניזה הארץ ישראלים נמצאו בברכה זו שלש נוסחאות שונות¹⁵:

♦ יש שמזכירים רק גרים, ואינם מזכירים לא צדיקים ולא זקנים, ונוסחם: "על גרי הצדק יהמו רחמין ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך. בא"י מבטח לצדיקים". (כך בענף א' של א"י, שהוא הקדום וגם הנפוץ בגניזה)

ישראל' וכדי למנוע את כפל הלשון שינו קצת קדמונים ל"זקני", ונוסח זה התגלגל מבבל לאשכנז, ובאמת אין שום נוסח קדמון שאומר גם 'ועל שארית' וגם 'ועלינו' והינן במקורם שתי נוסחאות חילופיות. [ומסתבר שהטעם שבחרו דווקא לשנות לנוסח זקנים, הוא בהשפעת הירושלמי שמוכח ממנו שענין זקנים מתאים מאד בברכה זו].

וכן נוסח "ועל פליטת בית סופריהם" שנמצא רק באשכנז (ובספרד נמצא בעיקר בכתבי היד המאוחרים) לפי השערת הנ"ל, היה במקורו: "ועל פליטת בית ישראל" כמו בכמה נוסחאות, והוא נוסח חילופי ל"ועלינו" אלא שהיו שרצו לומר את שניהם וכדי למנוע את כפל הלשון שינו ל"ועל פליטת בית סופריהם". [ובנוסח הספרדי הקדום (כגון באבודרהם) לא היה כלל "ועל שארית עמך בית ישראל ועל פליטת בית סופריהם" אלא רק "ועלינו", וכיום שהוסיפו "ועל שארית עמך בית ישראל ועל פליטת בית סופריהם" לכאורה עדיף לדלג "ועלינו" ודוק].

14 לפי המקובל במחקר (ארליך עמ' 5) כעשירית מכלל הסידורים שבגניזה הקהירית הינם נוסח ארץ ישראל. אך כדאי להעיר שממצא זה מתייחס רק לדפי סידור המכילים 'תפילות קבע', ואילו סידורי א"י במקורם הכילו גם מאות דפים של פיוטים הנמצאים לאלפים בגניזה ודוק.

15 הובאו בפירוט אצל ארליך עמ' 185. וענף 1 שם מקורו בששה קטעים מן הענף הקדום של א"י שאני מכנה "ענף ד'" חוץ מאחד (קטע ד) שהוא מהענף המאוחר (שאני מכנה ענף ד'), וענף 2 שם הוא משני קטעים מענף ב' (קטעים ה ו) ואחד (קטע א) מהענף הקדום ויש בו שינוי חשוב שאותו קבעתי בענף זה. וענף 3 שם הוא משני קטעים מענף אחר שאני קורא ענף ב' (ואין קטעים מענף ג').

♦ יש מזכירים "תרחם על זקני עמך בית ישראל" במקום "על הצדיקים ועל החסידים", ונוסחם: "תרחם על זקני עמך בית ישראל ועל הגרים הצדק וישמחו כל בוטחי בך בא"י מבטח לצדיקים". (כך בשני הקטעים של ענף ב' של א"י).

♦ יש שגורסים כעין בבל "על הצדיקים ועל החסידים יהמו רחמין [יי אלוקינו] ועל גרי הצדק אשר הם בטחו בך, תן חלקנו עמהם"¹⁶ ועם עושי רצונך. בא"י משען ומבטח לצדיקים" [כך בענף ד' המאוחר של א"י, וכן בקטע א' ששייך בדרך כלל לענף הקדום הנ"ל אך בברכה זו וכן בברכת הגבורות דומה לענף ד'. ולכאורה היה נראה כמו שצייד ארליך עמ' 182 שנוסחים אלו הושפעו מבבל, שכן כאמור באותם כת"י חותמים גם "משען ומבטח לצדיקים" כנוסח בבל, ולא "מבטח לצדיקים" כשאר קטעי א"י, וכמובא גם בירושלמי הנ"ל. אבל בפרק ז' נבאר הדברים באופן אחר].

נמצאנו למידין שני דברים: א. שגם בנוסחאות של בני א"י אין נוסח שגורס גם צדיקים וגם זקנים, ובאמת זה כמעט היינו הך שאין זקן אלא מי שקנה חכמה (בבלי קידושין לב ע"ב). ב. שיש נוסח בא"י שלא נזכר בו בברכה זו לא זקנים ולא צדיקים ויש בו רק ענין הגרים.

ולפי"ז כבר לא שייך לבאר התוספתא והירושלמי כהבנת האחרונים שיש להוסיף זקנים לצדיקים וכנ"ל, שהרי אפילו בא"י מקום הירושלמי לא נהגו כן, וגם בקהילות בבל לא נהגו כן וכאמור.

ובהכרח כוונת הירושלמי רק לומר שצריך להזכיר גם ענין הזקנים, כלומר להזכיר ענין הצדיקים, ולאפוקי מאותו נוסח א"י שהוזכר לעיל שיש בו רק ענין הגרים. ולא נזכר בו כלל ענין הזקנים או הצדיקים.

ומ"מ מוטל עלינו לבאר למה נקטו התוספתא והירושלמי לשון זקנים ולא לשון צדיקים¹⁷, ולעת עתה ניישב בפשיטות שהתוספתא והירושלמי היתה נוסחתם כחלק מבני א"י דלעיל שגורסו "תרחם על זקני עמך בית ישראל" (במקום "על הצדיקים ועל החסידים... יהמו רחמין"), ומ"מ ברור שאין כונת התוספתא שיש קפידא דוקא להזכיר זקנים בנוסף לצדיקים, אלא רק שיש קפידא לא להזכיר גרים בלבד ובלי זקנים, אבל המוסיף על גרים את הצדיקים לכאורה גם מקיים עיקר דין התוספתא.

ובאמת בבבלי מגילה יז,ב גם הובא דין התוספתא שצריך לכלול זקנים עם גרים [וכן הביאו שם את הדין שבתוספתא הנ"ל לכלול זדים עם המינים]¹⁸ אלא שבבבלי התחלף הסגנון ושם איתא¹⁹ "וכיון שנעשה דין ברשעים כלו המינים, וכולל זדים עם המינים שנאמר "ושבר פשעים וחטאים יחדו עוזבי ה' יכלו", וכיון שכלו המינים מתרוממות קרנות צדיקים, דכתיב "וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק", וכולל גירים עם הצדיקים שנאמר

16 גירסת קטע א' היא כדלקמן: "על הצדיקים ועל החסידים יהמו רחמין ועל גרי הצדק אשר הם בטחו בך תן חלקינו עמהם ועם עושי רצונך ברוך אתה יי [משען] ומבטח לצדיקים". ובקטעים ה' ז' מענף ב' תן לנו ולהם שכר טוב עם עושי רצונך.

17 ואפשר לומר שנקטו לשון זקנים רק מכיון שהדרשא היא מכח סמיכות זקנים לגרים וכמובא בירושלמי, אבל זה קצת דחוק ובפרט שהתוספתא לא הזכירה טעם הדין, אם לא שנאמר שהתוספתא ביקשה לרמוז אגב אורחא מקור הדין.

18 אלא שבתוספתא הנוסח: "של מינים בשל פרושים" ובירושלמי: "של מינים ושל פושעים במכניע זדים" בירושלמי. ויש עוד לעיין בשינויי הלשון ומשמעותם.

19 מוגה ע"פ שבעת כתבי היד ודפו"י.

מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וסמך ליה וכי יגור אתכם גר". ולמשנ"ת ברור שהבבלי מפרש דמאי דאיתא בתוספתא "זקנים" פירושו "צדיקים", אלא שהתוספתא ניסחה את ההלכה לפי נוסח א"י שבמקום "צדיקים" אומרים "זקנים", ולגירסת בני בבל יש לנסח את אותה הלכה שצריך לכלול צדיקים עם גרים, והעיקר שלא להזכיר גרים בלבד.

ואדרבה אם הבבלי היה גורס זקנים בברכה, היה עדיף שיכתוב "וכלל גירי הצדק עם הזקנים" שהרי הדרשא היא דווקא מסמיכות זקן לגר, ומשמע שבדוקא נקט הבבלי "צדיקים" כי זהו הנוסח שבברכה "על הצדיקים" ולא היה להם הנוסח "על זקני עמך ישראל".²⁰

פרק ג: דעת האר"י.

וכל זה מלבד דברי האר"י המפורשים בספר שער הכוונות של תלמידו המובהק מהרח"ו²¹, ששם העתיק כל נוסח תחילת הברכה הנכון לדעת האר"י, ושם להדיא אין תיבת "ועל זקניהם". ולא יתכן כלל שהוא ט"ס, כי כן הוא גם בכתי"ק של מהר"ח ויטאל.²²

ואף שיש כאן קושי שהרי כ"ה גם הנוסח התפלה המודפס בסדור ונציא רפ"ד, וא"כ לכאורה קשה שהרי מהרח"ו שם בא רק לרשום ההבדלים בין נוסח האר"י לנוסח ונציא רפ"ד, וכאן בשניהם אין ועל זקניהם.²³

מ"מ כבר מצינו במקומות נוספים שמהרח"ו מעיר על נוסחאות אף שכ"ה להדיא גם בדפוס ונציא רפ"ד,²⁴ וע"כ שכוונתו לחזק ולקיים נוסח דפוס ונציא רפ"ד, במקומות שרבים חלקו עליו, ונראה שעיקר כוונתו כאן לקיים תוספת רפ"ד "ועל שארית עמך בית ישראל ועל פליטת בית סופריהם" אע"פ שאיננה ברוב הכת"י הספרדיים העתיקים²⁵ וגם באבודרהם אינה.²⁶ ודי בזה למבקש האמת.

ומ"מ לא מסתבר שהאר"י הנ"ל הקפיד בדווקא שלא לאומרה חדא שהרי בנוסח אשכנז ישנו, וגם בירושלמי זה כמעט מפורש שיש כזה נוסח (דגם לדברינו עכ"פ ענין זקנים היה כנראה בברכה של הירושלמי, ורק שלא בתוספת לצדיקים), ובאמת אין גם סיבה לחשוב שמונח בדבריו קפידא לא להוסיף "ועל זקניהם", שהרי בזמנו עדיין לא נהגו הספרדים

20 וידידי ר' דוד מונק דחה שדוקא אילו היו אומרים "וכלל צדיקים עם הגרים" היו ראוי יותר לומר וכולל זקנים עם הגרים, וכקושיין, אבל כשאמרו "כולל גירי הצדק עם הצדיקים" הרי מדובר על הצדיקים שהוזכרו לעיל על פי הפסוק "תרוממנה קרנות צדיק". עכ"ד. אלא שאם באמת ההלכה היא לכלול זקנים היה ראוי לנסח את המשפט אחרת כדי שיוכלו לכתוב "וכלל הזקנים עם גירי הצדק". ודוק.

21 ענין נוסח התפלה דף נא ע"ג.

22 שנדפס בספר שער התפלה מכון אהבת שלום, והובא צילומו במדור הצילומים, ואין לדחות שקיצר אבל באמת צריך לומר גם "ועל זקניהם" שהרי בדפוס ונציא רפ"ד אין ועל זקניהם, והיה לו לכתוב שנוסח האר"י שונה מרפ"ד בזה ודוק.

23 כך הקשה מו"ר הגרמ"מ ב'לאוקמי גירסא', ולכן רצה לחדש דגריסין באר"י "ועל זקניהם" וכונתו לאפוקי מנוסח ונציא רפ"ד בזה, אבל כאמור כיום שנתגלה כתי"ק על מהרח"ו התברר שאינו כן. גם בשו"ת יביע אומר הגיה כן באר"י ע"פ מש"כ הרב מנחת אהרן פארו (כלל טז סימן ל', דף קלג ע"ג): "ועל זקניהם - האר"י ז"ל קיים נוסחא זו, שאין זקן אלא שקנה חכמה". אבל כאמור כיום ברור שאינו כן, וקרוב לודאי שצ"ל במנחת אהרן "האר"י לא קיים הנוסחא לומר "ועל זקניהם" שאין זקן אלא שקנה חכמה", והיינו שהוא בכלל צדיק וזה כפל לשון. ודוק.

24 כגון ב"הודו" שכתב לומר "משפטי פיהו" ולא "משפטי פיו" וברפ"ד גם כן "פיהו". ועוד כיוצא ב"עין לר"ד רימר 'סידור האר"י תפילת חיים' עמ' 22.

25 כגון הסידור הספרדי הקדום כת"י בהמ"ל 4674 ס' 25577 מהמאה י"ד-ט"ו.

26 ואעפ"כ דעת האר"י שיש לאומרו, וכדרכו לקיים המנהגים שבזמנו, וכמו שקיים מנהג אמירת ברכת הנותן ליעף כח ועשיית הכפרות וכיוצא ב.

להוסיף "ועל זקניהם" וממילא אין סיבה שהאר"י יביע התנגדות למנהג שאינו קיים, וע"כ שעיקר כוונתו רק לקיים תוספת ועל שארית וכו' וכן"ל.

ויתרה מזאת, לאור האמור במקום אחר²⁷, שיתכן מאד שהאר"י עצמו התפלל בנוסח אשכנז, א"כ יוצא שהוא עצמו אמר "ועל זקני עמך ישראל" בנוסח אשכנז, וא"כ קשה לחדש בדעתו שרק בנוסח אשכנז יש ענין לומר זקנים ואילו לפי נוסח ספרד יש קפידא שלא לומר, ואפושי פלוגתא לא מפשינן.

פרק ד: תגובת הגר"מ מאוזו על דברינו.

ולפני כשנה שלחתי איגרת עם כל האמור²⁸ למו"ר הגאון ר' מאיר מאוזו שליט"א. ואחר זמן מועט דיבר על כך בשיעורו השבועי, ונדפס בעלון 'בית נאמן', מס' 93, ויגש תשע"ח, וז"ל:

"חכם אחד אמר לי שגילה דבר פלא, שבנוסחאות הקדמונים של ארץ ישראל כתוב "ועל זקניהם" ואילו בנוסחאות הקדמונים של בבל לא כתוב את זה. ולכן האר"י (שעה"כ דנ"א ע"ב) מחק ועל זקניהם, והרמב"ם (סו"ס אהבה) לא גורס את זה. אמרתי לו: יישר כח, בזה אני מבין איך הרמב"ם התעלם מירושלמי (ברכות פ"ד ה"ב ותענית פ"ב ה"ב) ומתוספתא (ברכות פ"ג הכ"ה) שכתוב שם מפורש שאומרים זקנים במשען ומבטח לצדיקים, וכי הרמב"ם לא ראה את הירושלמי? הרי יש לו ספר "הלכות ירושלמי", וגם התוספתא בוודאי שראה אותה, אז איך יתכן כדבר הזה? אלא הרמב"ם ידע שזה הנוסח בארץ ישראל ואילו בבבל הנוסח שלא לומר את זה. אבל עכשיו כבר נהגנו לומר "ועל זקניהם", ולמה לא נברך את הזקנים? מה רע בזה? וגם יש אסמכתא לזה בגמרא (מגילה י"ז ע"ב ע"פ מהרש"א שם בד"ה וכוין) שאומרים "ועל זקניהם"²⁹ (עיין בספר דרכי העיון עמוד מ"ה). ולכן זה לא דבר כ"כ נורא אם אמרת "ועל זקניהם" או לא, אלא רק הבנו בזה דברי הרמב"ם. אבל אי אפשר לשנות דברים ע"פ זה, ואם ככה כל אחד יאמר "מצאתי כתב יד מאוקספורד" וכו', ולא יתכן כדבר הזה, כי אנחנו לא רוצים להנציח את כל הגירסאות, שהרי אין לדבר סוף".

עכ"ד. ואפריון נמטיה דאנהרינהו לעיינין, ובעניותנו הסכים לנו בעיקר חידושינו, וששתי מאד.

ורק יש לי לדון ולבאר כמה נקודות בדברי קדשו:

א. במ"ש "האר"י מחק ועל זקניהם" נראה דלאו דוקא נקט, שהרי נתבאר שהאר"י ז"ל לא מחק "ועל זקניהם", שהרי בימיו עדיין לא אמרו זאת הספרדים והוא המצאה מאוחרת וכדלעיל, ועיקר כונת האר"י ז"ל שצריך לומר "ועל שארית עמך בית ישראל ועל פליטת בית סופריהם" ושלא כחלק מהספרדים שהשמיטוהו, אלא שאגב אורחא למדנו שהאר"י לא גרס "ועל זקניהם". וצ"ל שמו"ר קיצר (כדרכו בשיעור זה הנאמר להמון העם) וכוונתו דסוף סוף האר"י לא גרס לה. ופשוט. [ועכ"פ למדנו שחזר בו מו"ר מהצעתו, המובאת לעיל הע' 23, להגיה בדברי האר"י ולהוסיף בהם תיבות "ועל זקניהם"].

ב. מהבבלי במגילה שכתב "וכולל גרי הצדק עם הצדיקים שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" אין ראיה לנוסח "ועל זקניהם", וכמו שכתב מו"ר עצמו לדחות (דרכי העיון שם עמ' מו), שזקן היינו צדיק ע"ש, אלא שהוא סיים וכתב דמ"מ כיון שדברי התוספתא והירושלמי

27 אהרן גבאי, 'עוד בענין נוסח יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמאי - תגובה לתגובה ומילואים', קובץ בית אהרן וישראל קצ"ח - אב אלול תשע"ח, עמ' קמא-קמו.

28 האיגרת הכילה טיוטת הפרקים א-ג בלבד.

29 ההדגשה במקור.

מפורשים להדיא הכי נקטינן בביאור הבבלי ע"ש. אולם לפי המבואר לעיל כאן שהיה הבדל בנוסח התפלה בין בני בבל לבני א"י כאשר ביארנו, וכאשר הסכים לנו בעניותנו מו"ר שליט"א, א"כ ממילא אי אפשר להוכיח מהירושלמי לדברי הבבלי, ואדרבה הרי הבבלי להדיא שינה מלשון התוספתא וכתב צדיקים תחת זקנים, ואם גרס "זקנים" אדרבה יותר מתאים שיכתוב "זקנים" שהרי דומה יותר לפסוק שמביא, ולכן נראה עיקר כדחיתו שם וכנ"ל.

ג. ובמה שהסיק לדינא שלמרות כל מה שחידשתי שהיה בזה הבדל קדום בין בני בבל לבני א"י, וממילא יוצא לדינא ש"זה לא דבר כ"כ נורא אם אמרת 'ועל זקניהם' או לא", מ"מ "אי אפשר לשנות דברים על פי זה". דברי טעם הם, וכוונתו כמו שביאר שאין רע לברך הזקנים. ואחר שנתפשט בהרכה סידורים מלפני שלש מאות שנה ועד היום, והוא נוסח קדום שנזכר בירושלמי ובתוספתא, ולהדיא בנוסח אשכנז מקדמת דנא מזכירים גם זקנים וגם צדיקים, אין בזה שום גריעותא, ומי שנהג כן אינו צריך לשנות מנהגו [ומזה נראה דסבר וקיבל מה שחידשתי שהאר"י לא התנגד לנוסח זה, דאם לא כן לא שייך לומר שאין בזה גריעותא נגד האר"י]. ומ"מ פשוט שגם לדעתו מי שלא נהג עד היום לומר "ועל זקניהם" ודאי אין שום עניין לשנות ולהתחיל לומר זאת.

פרק ה: הרחבה בביאור התוספתא והירושלמי.

ונחזור לדברי התוספתא והירושלמי שאמרו "כולל של זקנים בשל גרים", וביארנו בס"ד שכוונתם שצריך לכלול עניין הזקנים בתוך ברכת הגרים, ולא להזכיר בברכה רק גרים. ועתה נבאר הדברים ביתר הרחבה. דנראה שהמצב הקדמון בזמן התוספתא היה לומר שני ברכות נפרדות באחד הזכירו רק עניין הזקנים/הצדיקים ובאחת רק עניין הגרים (וכך גם נקט בפשיטות ארליך עמ' 182).³⁰

ובאמת הוא דבר הלמד מעניינו, שגם הנאמר בתוספתא שם "ושל דוד בכונה ירושלים" אין הכוונה שמלבד איזכור דוד בברכת "את צמח", צריך להוסיף ולהזכיר עניין דוד בברכת ירושלים, שהרי ברוב נוסחי בבל לא מופיע כלל "וכסא דוד בתוכה תכין" בברכת ירושלים (אינו בנוסחים: רע"ג, רס"ג, רשב"ן, רמב"ם, מצרים הקדמון, ספרד הישן, איטליה, רומניא, רוב צפון אפריקה הקדום, מצרים הבינוני, מצרים הארוך, פרס אר"צ בגדד. ונמצא רק בנוסח אשכנז ופרובנס³¹, וכן בכתבי יד הספרדיים המאוחרים בהשפעת קטלוגיה המושפעת מפרובנס).

אלא הכוונה לכלול את כל ברכת את צמח בתוך ברכת ירושלים, ולדלג ברכת את צמח, וכמו שבאמת עשו בני א"י בכל סידוריהם שבגניזת קהיר, הגורסים במקום שני ברכות אלו ברכה אחת: "רחם יי אלוהינו ברחמיך הרבים על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון

³⁰ ועיין להלן הע' 36, שבמקור כמובן היה רק י"ח ברכות ע"ש. ומלשון התוספתא והבבלי משמע שהברכה העיקרית היא ברכת הזקנים/צדיקים, וכלשונם "כולל של גרים בשל זקנים". וגם בבלי שם מפורש שטעם סדר הברכות הוא שצדיקים בא אחר מינים ע"ש ודוק.

³¹ ובנוסח מרוקו הקדום כת"י לידן 94: "תשכון ותתקדש בתוך ירושלים עירך מהרה כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם בניין שלא יחרס בניין שלא ינתש במהרה בימינו וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין. ברוך אתה יי בונה ירושלים", (ויתכן שאין עיקר משפט זה שאוב מנוסח ספרד, אף שמסתבר שניסוח המשפט עצמו כן הושפע מספרד ולכן הוא זהה לו). וגם בנוסח צפון אפריקה במקור אחד (מתוך 8) מוסיף "וכסא דוד עבדך תכין בתוכה לעד". וכיון שנמצא בשלשה נוסחאות בבליות מובהקות, ברור שהוא נוסח בבלי, ובפרט לפי האמת שנוסח אשכנז הוא מאה אחוז בבלי קדום כעדות הרוקח (וכפי המציאות בפועל, שרק כאשר בני אשכנז אמרו את פיוטי א"י אמרו אותם עם המסגרת המקורית המתאימה להם, כדי שלא יהיה בעיות של מעין חתימה וכדומה), וכן נוסח פרובנס הוא מאה אחוז בבלי לפי הידוע כיום.

משכן כבודך ועל היכלך ועל מקדשך ועל מעונך ועל מלכות בן דוד משיחך. בא"י אלהי דוד³² בונה ירושלים".³³ וכבר הרחיבו בזה רבים³⁴, והוכיחו מכל פיוטי הקליר וינאי מבני א"י הקדומים שלא היה להם כלל ברכת את צמח, ועם גילוי גניזת קהיר נעשה הסבר זה מוסכם. ובאמת בני בבל שכן אומרים ברכת את צמח אינם מוכרחים לכלול דוד בבונה ירושלים³⁵, ולכן באמת הבבלי השמיט בסוגיא במגילה יז-יח את עניין זה אף שהזכיר כלילת הגרים וכלילת הזדים.

נמצא ש"כולל של דוד בירושלים" היינו שהיה שתי ברכות אחת לירושלים ואחת לדוד ואח"כ בני א"י על פי התוספתא חיברו את שתי הברכות הללו לברכה אחת, וה"ה הכא "כולל של גרים בשל זקנים", היינו שבמקור היו שתי ברכות נפרדות אחת לזקנים בלבד ואחת לגרים בלבד, ורק לאחר הוראת התוספתא חיברו כל ישראל - הן בא"י והן בבבל - את שתי הברכות לברכה אחת, וכללו בה גם ענין הגרים וגם ענין הזקנים, וחתמו לשניהם חתימה אחת (וכן ב"כולל של מינים בשל פרושין" היו שתי ברכות ואכמ"ל).

וראיה ברורה לזה שהתוספתא סיימה "אם אמר אלו לעצמן ואלו לעצמן יצא" והכונה שאם אמר את ענין הגרים וענין הזקנים בשתי ברכות נפרדות (כמו שהיה במקור וכו"ל) יצא, והיינו שאין תקנה מחייבת לחבר אלא רק רצוי לחבר ומ"מ עדיין מותר לומר זה בפנ"ע וזה בפנ"ע (ובאמת בני בבל לגבי ירושלים דוד נשאו לכתחילה עם שתי ברכות).

ועוד ראיה מפתחת התוספתא "שמונה עשרה ברכות שאמרו חכמים כנגד שמנה עשרה אזכרות שבהבו לה' בני אלים כולל של מינים וכו' ושל גרים וכו'", ולכאורה מה שייכות יש בין פתיחה זו להמשך ההלכה, וע"כ דכל הענין לכלול גרים בשל זקנים, הוא משום שיש ענין שיהיה רק ח"י ברכות בכל העמידה (כנגד ח"י אזכרות שבמזמור הבו לה' בני אלים), והיינו שלפני פסק התוספתא היתה המציאות שמניין הברכות היה יותר מ"ח ברכות, ובאה התוספתא ופסקה שצריך לחבר כמה ברכות לברכה אחת כדי שיהיה המנין הסופי ח"י ברכות³⁶ [אלא ששיטת חכמי בבל שאין ברכת המינים מכלל מנין י"ח, לפי שהיא תקנת יבנה,

32 "אלהי דוד" לקוח לענ"ד מחתימת "את צמח", שהיה שם גירסה עתיקה "בא"י אלהי דוד מצמיח [קרן] ישועה" כמו שנשתמר בחתימת ברכת את צמח שבתוך ברכות ההפטרה בנוסח א"י שבגניזה ובירושלמי (ר"ה ד 1).
33 ובשני קטעים בלבד מתוך ענף ד המאוחר יש נוסח: "על ירושלים עירך ברחמים תשוב וכסא דוד בתוכה יכון בא"י אלהי דוד בונה ירושלים", ושמוא ואולי מקורו מנוסח מיעוט בני בבל הנזכר לעיל הע' 31 ואכמ"ל. (נוסח "בתוכה יכון" הוא נוסח אשכנז הישן וכן גירסת ברוקח, אבל הרא"ש הגיה "בתוכה תכין" בלשון נוכח וכן נתקבל).

34 ובראשם התוס' ר"ד בתענית יג ע"ב, והועתק ונתבאר בסידור רע"ג מהדורת סץ, מילואים לסימן לט, עמ' 373 ע"ש שיישב כל קושיות האחרונים על שיטת הרי"ד. וכ"כ הגר"א להדיא בשנות אליהו ברכות פ"ד משנה ג.
35 ומ"מ מסתבר שאין בזה איסור, שהרי סוף סוף דוד שייך לירושלים כמו בברכת רחם בברכת המזון, ובברכה זו בנוסח א"י (ואין קפידא אלא שבחתימה לא יכלול את דוד, שהרי המזכיר גם דוד בחתימה אסור לו להוסיף ולומר ברכת את צמח), ולכן הוסיפו במקצת נוסחאות בבל בקשה שכסא דוד יכון בירושלים, והאר"י גילה בזה סודות גדולים כידוע.

36 ולענ"ד זהו הביאור במה שאמרו בבבלי מגילה יח ע"א "שכחום וחזר ויסדם" [-שכחו את תקנת י"ח ברכות שתיקנו מאה ועשרים זקנים ונביאים, ובא שמעון הפקולי ויסדם], ויש לתמוה וכי לא נמצא אף חכם שטרח לשמור ולזכור את נוסח י"ח ברכות שטרחו לתקנו מאה ועשרים זקנים ונביאים?
אבל למשנ"ת יש לומר שזכרו היטב כל י"ח הברכות אלא שבינתיים ראו צורך חכמי הדורות להוסיף ברכות נוספות לפי צורך השעה, ולכן הוסיפו ברכה מיוחדת בשביל הגרים (ואולי רק בזמנם היה יותר נחוץ אולי כי התמעט גרי הצדק או שהחלו להונות אותם יותר) וכנגד מלכות זדון שהתפשטה בימיהם. ואז נוצר המצב שהיו יותר מ"ח ברכות, [וצ"ל שסברו החכמים שאין איסור להוסיף, ואולי כשיטת הסוברים שכל דבר שהוא כנגד מניין מסויים אין מקלקל הוספה, כגון להדליק ג' נרות לשבת].

ולכן לא הוצרכו לחבר ירושלים ודוד³⁷, ושיטת חכמי א"י שראוי להיות ח"י ברכות אף אחר הוספת ברכת המינים. וזה הטעם לכך שלא נחלקו בני בבל וא"י אלא בברכה אחת, אבל זקנים וגרים כללו כולם בברכה אחת].

פרק ו: סוגיא סתומה בירושלמי המתבארת לפי האמור

ובזה יתבאר לן ירושלמי סתום (ברכות פרק ד הלכה ג):

"למה שמונה עשרה אמר ריב"ל כנגד שמונה עשרה מזמורות שכתוב מראשו של תילים עד [תהילים כ ב] 'ענך ה' ביום צרה', אם יאמר לך אדם תשע עשרה הן אמור לו 'למה רגשו גוים' [שם ב א] לית הוא מינהון ... רבי סימון בשם ר' יהושע בן לוי כנגד י"ח חוליות שבשדרה שבשעה שאדם עומד ומתפלל צריך לשוח בכולן, מה טעם [שם לה י] כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך. אמר רבי לוי כנגד י"ח הזכרות שכתוב ב'הבו לה' בני אלים [שם כט א]'. אמר רבי חונה אם יאמר לך אדם שבע עשרה³⁸ אינון אמור לו של מינין כבר קבעו חכמים ביבנה. התיב ר' אלעזר בר' יוסי קומי ר' יוסי והכתיב [שם ג] אל הכבוד הרעים, א"ל והתני כולל של מינים ושל פושעים במכניע וזים ושל זקנים ושל גרים במבטח לצדיקים ושל דוד בבונה ירושלים אית לך מספקא לכל חדא וחדא מנהון אדכרה".

וכל הירושלמי סתום וחתום ובפרט התירוצ' בסוף אינו מובן כלל, והמפרשים כולם נדחקו מאד, וגם הגר"א לא פירש הסוגיא ככתבה אלא הוכרח להגיה ולהוסיף שם שורה חדשה, שאין לה זכר בשני כתבי היד הן בברכות והן בתענית.

אבל לפי כל האמור יבואר היטב, בני א"י נהגו לומר רק ח"י ברכות כולל ברכת המינים ודילגו ברכת את צמח וכללוה בבונה ירושלים, בניגוד לבני בבל שאמרו י"ט והוסיפו ברכת את צמח.

וכל הירושלמי הלזה הוא בעצם פולמוס בין בני א"י לבני בבל:

הירושלמי כולו מבאר שיש מקור מדוייק ל"ח ברכות דוקא, כלומר שלא כמנהג בבל לומר י"ט ברכות (ולא סבירא להו תירוצ' הבבלי שברכת המינים לא נחשב מן המנין בגלל שהתחדש רק ביבנה).

ומתחיל ריב"ל להביא מקור מ"ח מזמורים וכו', ומוסיף "אם יאמר לך אדם תשע עשרה הן אמור לו למה רגשו גוים לית הוא מינהון". פירוש אם יאמרו לך בתגובה בני בבל שיש תשעה עשר מזמורים ולכן אתי שפיר מנהגם לומר י"ט ברכות, תשיב לו שזה אינו כי למה

ובא שמעון הפקולי והחזיר עטרה ליושנה לומר י"ח ברכות בדווקא כנגד ח"י אזכרות שבמזמור הבו לד', וכדי לא לבטל לגמרי תקנת החכמים שלפניו לברך הזקנים ולקלל מלכות זדון, לכן קבע לכלול את גרים בזקנים ואת פרושים במינים וכו'. [ובזה ניחא נמי שהפסיקה הגמ' ב"ת"ר מנין וכו'] ששם אמרין "כולל של זקנים וכו'" ורק אחר כך הקשתה ותירצה דשכחום וחזרו ויסדם, אף שלכאורה שייך יותר לפני הברייתא ודוק, אלא ששור"ר בדק"ס שכל קטע זה בגמ' חסר בכל הכת"י וכן אינו בכתב יד תימן, והוא פירוש מאוחר אך הוא ודאי נכון וכ"כ להדיא ר' אברהם אלשבילי בשיטתו לברכות כח ע"ב: "תנו רבנן שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות וכו'. אין פירושו שהוא סדרם מעיקרא דודאי עזרא ואנשי כנסת הגדולה תקנום מעיקרא. אלא שנשתכחו וחזרו הוא ויסדם" וע"ע בתלמיד ר"י שם, וכל דברינו לעיל יש לומר כהרחבה לתירוצ' ר"א אלשבילי, אבל מהסדר אין לדייק כלום].

³⁷ ובפרט שקרוב לוודאי שברכת את צמח היא מ"ח הברכות המקוריות, אלא שבני א"י אחר הוספת ברכת המינים קבעו לכלול דוד בירושלים, אבל בני בבל נצמדו בזה למקור, ונדחקו לומר שברכת המינים אינה מן המנין.

³⁸ כ"ה בשני כת"י ודפו"י בברכות, וכן בכתב יד ליידין (מקור דפו"י!) בתענית פ"ב ה"ב וכן הגיה הגר"א מדעתו הרחבה. בדפו"ח בברכות ובדפו"י בתענית 'תיקנו' 'תשע עשרה אינון' ע"פ הבבלי (וגם ר"ש סירילו הגיה כן כנראה ע"פ דפו"י בתענית), וכבר העירו המפרשים שאינו מובן ועיין בהרחבה בסידור רע"ג מהדורת סץ, מילואים לסימן נא.

רגשו לא נחשב למניין כי הוא המשך פרק א (וכן בכל הסוגיא שם, הן מה שהועתק לעיל והן מה שלא הועתק, כל "אם יאמר לך אדם" אדם זה בבלי הוא. ובעלמא בירושלמי הוא פולמוס עם המינים והיינו "אם יאמר לך המין").

ואחר כך מביאים עוד מקורות למניין י"ח ואחד מהם הוא שמצאנו י"ח אזכרות במזמור הבו לה' בני אלים והיינו שיש שם י"ח פעם שם הוי"ה.

ואחר כך אומר רבי חונה "אם יאמר לך אדם שבע עשרה אינון", כלומר אם יאמר לך אחד מבניי בכל שאתם בני א"י אומרים למעשה רק 17 ברכות (שהרי כאמור בניי בכל סבורים שברכת המינים אינה מן המניין). אמור לו של מינין כבר קבעו חכמים ביבנה, פירוש וודאי נחשב לחלק מן המניין לפי שהוא חיוב גמור לאומרו.

וממשיך הירושלמי להקשות לפי המקור של ר' לוי מ"ח הזכרות שבמזמור הבו לה' "התיב ר' אלעזר בר' יוסי קומי ר' יוסי והכתיב אל הכבוד הרעים". ונקדים שלכאורה אינו מובן הרי יש לתרץ בפשיטות ש'אל' אינו שם הוי"ה ככל הי"ח הזכרות, ויש כלל ברזל "שאיין המקשה מקשה אלא בהכרח ורק הדוחה דוחה בקש", וע"כ שזה לא קושיה אלא תירוץ³⁹, שמנסה ר' אלעזר לתרץ את מנהג בניי בכל המתפללים י"ט ברכות, ומנסה ליישב שהם כן מחשיבים גם את 'אל' להזכרה, ואף שדוחק להחשיב 'אל' להזכרה מ"מ כוונתו שבהכרח אותם חכמים הקדומים שגם לאחר תקנת ברכת המינים המשיכו לומר ברכת את צמח (ורק בשלב מאוחר יותר כללוה בניי א"י עם ירושלים), ע"כ ס"ל לאותם החכמים דאל הכבוד חשיב הזכרה. וממילא מתיישב גם מנהג בניי בכל⁴⁰.

והשיב לו ר' יוסי שתירוץ זה יעזור רק לברכת את צמח, ומה נענה על שתי הברכות הנוספות על מניין י"ח, שהם ברכת הגרים וברכת הזדים, וכמבואר בבירייתא שהביא (וזה כמובן רק להנ"ל שפירוש הבירייתא שאכן היו בתחילה שתי ברכות שונות), והרי כנגד ברכות אלו אין כלל הזכרה גם לא בדוחק, וע"כ שהיו חכמים שהוסיפו ברכות ולא חששו כלל למנין י"ח, ואם כן שפיר יש לומר שכך גם סברו החכמים הקדומים שאמרו ברכת את צמח, אבל אנן דחיישינן למניין י"ח, אין לנו לומר את צמח, וממילא אין מקור להנחה הדחוקה ש'אל' נחשב הזכרה.

פרק ז: שיחזור נוסחי ברכת הזקנים וברכת הגרים לפני איחודם יחד.

ולאור האמור בפרק ו' שמבואר בתוספתא וירושלמי שהיו שתי ברכות נפרדות אחת לזקנים בלבד ואחת לגרים בלבד, ורק אחר כך איחדו אותם לברכה אחת, יש לעיין ולחקור מה היה הנוסח המקורי של ברכת הזקנים וברכת הגרים כאשר הן היו שתי ברכות נפרדות. ולאחר התבוננות היטב בג' נוסחאות א"י ובנוסחת בניי בכל בברכה זו. נראה לשער שהנוסח המקורי היה כדלהלן:

על הצדיקים ועל החסידים יהמו רחמיך ה' אלוקינו ותן שכר טוב לצדיקים עושי רצונך ותן חלקנו עמם. בא"י משען לזקנים:

על הגרים גירי הצדק אשר הם בטחו בך יהמו רחמיך ואל יבושו. בא"י מבטח לגרים:

39 ומ"מ קאמר "התיב" כי זה קושיה על כל המהלך של הירושלמי, שלפי דברינו טוען שבניי בכל עוברים על ההלכה לומר רק י"ח ברכות כי הם אומרים י"ט, שהרי ברכת המינים נחשבת מן המניין, ובא ר"א ושואל מה קשה לך על בניי בכל הרי יש דרך לתרץ מנהגם.

40 ורק לפי מהלך זה מובן סדר הקושיות בירושלמי, שלכאורה קושיית ראב"י שהיא קושיה על י"ח אזכרות היתה צריכה להיות סמוך למימרא זו ולמה הפסיק באמצע בקושיה "שבע עשרה אינון" שהיא קושיה כללית על כל הסוגיא, וע"כ שכל קושייתו מיוסדת על ההנחה שברכת המינים היא מן המניין י"ח ודוק.

ואצרך כאן טבלה עם השיחזור המוצע לעיל לשתי הברכות המקוריות זקנים לבד וגרים לבד. ולעומתם נוסח בבל המקורי⁴¹ עם ג' נוסחאות א"י שבגניזה, שכבר הובאו לעיל פרק ג', [אלא שבנוסח השני הוספתי בסוגריים משפט נוסף: "ותן שכר טוב לצדיקים עושי רצונך ואל יבושו" מתוך נוסחי בבל המזרחיים המורחבים (פרס, וקרוב לזה באר"ץ ובגדד) המושפעים לעיתים לא רחוקות מנוסחאות א"י⁴², וגם כאן קרוב לודאי שהושפעו מא"י שרק בהם מצאנו נוסח קרוב לזה, אלא שנוסח זה כהווייתו לא שרד בנוסחי א"י שבקהילת מצרים מקום הגניזה].

א"י נוסח א'	א"י נוסח ב'	א"י נוסח ג'	בבל (רס"ג ורע"ג)	שיחזור ברכת הזקנים	שיחזור ברכת הגרים
	תרחם על זקני עמך בית ישראל	על הצדיקים ועל החסידים	על הצדיקים ועל החסידים	על הצדיקים ועל החסידים	
על גרי הצדק	ועל הגרים גרי הצדק		ועל גרי הצדק		על הגרים גרי הצדק
		יהמו רחמין [יי אלוקינו]	יהמו רחמין יי אלוקינו	יהמו רחמין יי אלוקינו	
		ועל גרי הצדק			
	וישמחו כל בוטחי כך	אשר הם בטחו כך			אשר הם בטחו כך
יהמו רחמין					יהמו רחמין
ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך	[ותן שכר טוב לצדיקים עושי רצונך]		ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת	ותן שכר טוב לצדיקים עושי רצונך	
		תן חלקנו עם עמם עושי רצונך	ותן חלקנו עם עמם	ותן חלקנו עם עמם	
	ואל יבושו]		ולעולם לא נבוש		ואל יבושו
בא"י	בא"י	בא"י	בא"י	בא"י	בא"י
מבטח	מבטח	משען ומבטח	משען ומבטח	משען	מבטח
לצדיקים	לצדיקים	לצדיקים	לצדיקים	לזקנים	לגרים

41 לפי המתועד בסידור רס"ג שבקטעי הגניזה (וכן ממש הנוסח ברוב קטעי הגניזה השייכים לנוסח מצרים הקצר שהתפללו לפי נוסח רס"ג), וכן הוא ממש נוסח רע"ג המשוחזר ע"י גולדשמידט. וכבר כתב רס"ג בהקדמתו לסידורו, שהנוסח המקורי של התפלה הוא הנוסח שהוא קבע בסידורו, ומלבד שאין דבריו

והשיחזור הנ"ל מבאר היטב כל השתלשלות ארבעת הנוסחאות הנ"ל, וכמו שיבואר.

מתחילה היו שתי ברכות שונות ודומות במבנה שלהם (כמו שברכת התשובה מקבילה במבנה לברכת הסליחה), ובשניהם היה הניסוח: "על ... יהמו רחמך [יי אלוקינו]"⁴³ אלא שבזקנים אמרו: "על הצדיקים ועל החסידים", ובגרים אמרו: "על הגרים"⁴⁴ גרי הצדק.

ומלבד הפתיחה הדומה היה לכל ברכה משפט המשך המתאים לעניין הברכה:

בצדיקים הוסיפו "ותן שכר טוב לצדיקים עושי רצונך" והוסיפו בקשה "ותן חלקנו עמהם", אבל אין צורך לבקש שלא יבושו הצדיקים, שהרי כאשר הימים כתיקונם אין סיבה לצדיק שיתבייש בצידוקתו.

בגרים המשיכו להזכיר גודל זכותם "אשר הם בטחו בך" ומכח ביטחונם בה' נטשו כל כבודם ועושרם ומשפחתם ומכריהם ובאו לחסות בצל השכינה השורה על עמו ישראל, ומסיימים בתפלה ובקשה "ואל יבושו" והיינו שמבקשים מה' שהגרים לא יבושו בצעד זה ולא יביישו המון העם לאמור 'גרים גרורים' ומעם לועז באתם, אלא אדרבה יתאקלמו הגרים בקרב ישראל באופן מושלם ובסבר פנים יפות (והרי רואים שהתורה הוצרכה להזהיר על אונאת הגר במקומות רבים, ומשמע שהוא מכשול נפוץ להונות גר).

ולענין קביעת החתימה, מסתבר שהחתימה הכפולה כיום "משען ומבטח ל..." הוא איחוד של שני החתימות הקדומות, כלומר במקור ברכה אחת חתמה "מבטח ל..." והשניה חתמה "משען ל...". ואחר שאנו רואים בנוסחאות א"י שענין "אשר הם בטחו בך" מתקשר בדווקא לגרים ולא לזקנים, ע"כ שחתימת ברכת הגרים היתה "מבטח לגרים" וממילא הברכה השניה בהכרח חתמה "משען ל...".

צריכים חיזוק (ובמק"א יתבאר ששיטת שאר הקדמונים בנושא זה אינה סותרת את קביעתו, ואכמ"ל), בברכה זו פשוט שהוא הנוסח המקורי, חדא שכך בדיוק בסידור רע"ג, ועוד שנוסח זה על כל מילותיו נמצא בכל נוסחאות בבל, אלא שכל נוסח ונוסח הוסיף מעט מילים בכמה מקומות. והשינוי היחיד הוא שבנוסח רס"ג וא"י וחלק ממצרים הקדמון, איתא: "ותן חלקנו עמהם" ואילו בשאר נוסחאות בבל (ושמא כבר רע"ג) שינו לנוסח "וישים חלקנו עמהם", וכמו שמצאנו ששינו חלק מבני ספרד לומר "וישים חלקנו בתורתך" במקום הנוסח שבכל העולם "ותן חלקנו בתורתך". ובשניהם טעם השינוי לענ"ד הוא מפני צחות הלשון אלא שאכמ"ל.

42 כגון במודים שגורסים "על טובותיך" ובסלח מוסיפים "מחה והעבר פשעינו מנגד עיניך כי רבים רחמך" ועוד.

43 יתכן שבברכת הגרים לא הוסיפו "יי אלוקינו" (ולכן היא חסרה ברוב ככל נוסח א"י), ומסתבר שהטעם להבדל בין שני הברכות הוא כי בגרים כבר אמרו "אשר הם בטחו בך" ולא רצו להאריך יותר מדי. ובאמת אותם נוסחי א"י שהביאו קטע זה כניסוחו בברכת הגרים לא כתבו "יי אלוקינו". ועכ"פ בברכת הזקנים ודאי היה "יי אלוקינו" כמובח מנוסח רס"ג שאין דרכו להוסיף תיבות שלא היו כלל בנוסח המקורי.

44 הנוסח "הגרים גירי הצדק" נראה מקורי, כי אין טעם כל כך להוסיף, ויש כלל "הנוסח הקשה הוא המקורי". ועוד שארליך עמ' 183 הוכיח את קדמות נוסח זה מפרקי דר' אליעזר, ומדרש תנחומא ויקרא ח': "ועליהם הוא אומר על הגרים גירי הצדק" (ודוחק לומר שבמשפט קצר כזה הוסיף המעתיק מבני א"י מילה באשגרה מנוסח תפילתו). אלא שהפירוש "על הגרים - גירי הצדק אשר הם בטחו בך" מתאים דוקא כאשר כל הברכה עוסקת בגרים, ופותח על הגרים ומפרש מי הם הגרים "גירי הצדק אשר הם בטחו בך" ולאפוקי גירי אריות או מתאוות ממון או אישות וכדומה. אבל כאשר צירפו בבבל הכל לברכה אחת ברצף אין טעם באריכות זו והבן, ובפרט אחרי שהוכרחו בבבל להשמיט "אשר הם בטחו בך" שהוא עיקר הביאור, ובענף א' וכן ענף ב' של א"י קיצרו בזה כמו שקיצרו מאד את המשך הברכה, וזו דרך הרבה מבני א"י להשמיט לכתחילה תיבות ומשפטים מהנוסח המקורי, מה שאין מצוי כן בבבל (למעט נוסח מצרים הקדמון עיין מה שרמזתי לעיל הע' 9) ואכמ"ל. [תודתי לידידי הרב דוד מונק על עזרתו בענין תיבת "הגרים"].

ורחוק מאד לומר שחתמו "משען לצדיקים" כי נוסח כזה רומז שהגרים אינם צדיקים וזה שקר, ולכן נראה שהחתימה המקורית היתה "משען לזקנים" על שם הפסוק (זכריה ח ד): פה אִמְר יִקְנִי צִבְאוֹת עַד יִשְׁבּוּ זִקְנִים וְזִקְנוֹת בְּרַחֲבוֹת יְרוּשָׁלַם וְאִישׁ מִשְׁעֲנָתוֹ בְּיָדוֹ מֶרֶב יָמִים, [ולהלן נבאר שלכן ניחא שנקראת ברכה זו בתוספתא וירושלמי "זקנים", וגם נבאר בזה למה יש מבני א"י שגרסו "זקנים" בגוף הברכה].⁴⁵

ובפרטי נוסח שתי הברכות המקוריות לא נפל ספק בזמן חז"ל, ורק נחלקו החכמים איך בדיוק יש לקיים תקנת החכמים לכלול שתי ברכות אלו בנוסח ברכה אחת בלבד.

ואבאר. בחתימה כל הנוסחאות קבעו הנוסח "לצדיקים" ולא השאירו הנוסח הקדום "לזקנים" או "לגרים", כי באמת מילת צדיקים כוללת גם זקנים וגם גרים,⁴⁶ ועדיף לקצר בחתימה ולא לומר "לגרים ולזקנים",⁴⁷ ומ"מ השאירו כולם תיבת "מבטח" לרמזו לחתימה המקורית של הגרים, ובזה מורים שצדיקים כאן כולל גם גרים, ויש שהשאירו גם "משען" מתוך החתימה "משען לזקנים".

ובגוף הברכה רוב ככל בני א"י השמיטו לגמרי "ואל יבושו" שכאמור לא שייך בצדיקים אלא בגרים שיש מהמון העם שמזלזלים בהם, וכן השמיטו "ותן שכר טוב לצדיקים" כדי לכלול גם הגרים.

ועתה נבאר כל נוסח ונוסח למה שונה מחבירו, ומה העקרונות שלו בשיבוץ שתי הברכות יחד.

נוסח א' של א"י השאיר הגרים בצורתו, ורק הוסיף המשפט השני של הצדיקים ובעריכה קלה המקצרת את שני ההוספות שבברכת הצדיקים למשפט אחד, ובכך גם מתאימה אותם לשימוש בברכה שעיקרה גרים.

נוסח ב' אף ששונתה החתימה "משען לזקנים" לא רצה להשמיט לגמרי "זקנים", ולכן ניסח ניסוח חדש המשלב זקנים בגוף הברכה, והשאיר "ועל הגרים גרי הצדק" והוסיף "וישמחו כל בוטחי בך" והוא שילוב שני משפטי ההוספות של גרים וזקנים בתמצות ובהתאמה, ולקוח מתפילת 'הביננו' של הירושלמי בשינוי קל.⁴⁸ ויש שהוסיפו שני קטעים מתוך המשפטים של זקנים ושל גרים כהווייתם.

נוסח ג' של א"י לקח החלק של צדיקים כהווייתו ורק אח"כ הוסיף לו ענין הגרים יחד עם המשפט הנוסף לגרים, ואחריו המשפטים של צדיקים ובקצרה. וחתם "משען ומבטח לצדיקים" כדי לכלול שני החתימות המקוריות. ולפי כל האמור אין כלל ראייה שענף זה הושפע מנוסח בבל. [ובאמת יתכן לומר שגם הירושלמי עצמו גרס בחתימה "משען ומבטח לצדיקים" וכשיטת בני א"י שכאשר כוללים שתי ברכות בברכה אחת אין בעיה של חתימה בשנים וכמו בברכת ירושלים שחתמו "אלהי דוד בונה ירושלים"⁴⁹ ומה שכתוב בירושלמי הנ"ל "במבטח לצדיקים"

45 עיקר ההשערה על החתימה המקורית היא של ידידי ר' יהושע ינקלביץ.

46 ולכן בהביננו של הבבלי קיצרו את הברכה הזאת באמצעות המילים: "וישמחו צדיקים", והיינו הגרים והזקנים, וכן כללו שם מינים וזדים, באמצעות המילים: "על הרשעים תניף ידך". ודוק.

47 אף שלדעת הירושלמי בביאור סוגית "אין חותמין בשנים" אין בזה איסור של חתימה בשנים, כי מדובר בכלילת שתי ברכות שונות, וכמו שרמזתי בהע' 49.

48 ארליך עמ' 182, טען שמנוסח הביננו של הירושלמי "וישמחו כל חוסי בך" יש ראייה לקדמות נוסח זה, ולענ"ד אדרבה משם ראייה לאיחורו שהרי בכל תפילת הביננו אין משפט הדומה כל כך למטבע הברכות.

49 אבל בברכה אחת רגילה גם לדעת הירושלמי אסור לומר חתימה בשנים, ולדעת הירושלמי אפילו "חנן ומרבה לסלוח" נחשב שתיים, ולכן נהגו בני א"י לומר רק "בא"י המרבה לסלוח" (ורוב בני בבל חששו לירושלמי ולכן עשו שינוי קטן לגרוס "חנן המרבה לסלוח" או "חנן מרבה לסלוח", וכן הוא כבר בחלק

אין מזה ראייה גמורה שהרי גם כתב "בבונה ירושלים" אף שודאי שם חתם "אלהי דוד בונה ירושלים"⁵⁰, וא"כ י"ל שהירושלמי קיצר והעתיק רק סוף החתימה ודוק].

ונוסח בבל הוא באותם העקרונות של נוסח ג' של א"י, אלא שלא רצו להשמיט כלום מהמקור לא "אל יבושו" ולא "ותן חלקנו עמהם" ולא "אשר הם בטחו בך" ושיבצו את כולם במלאכת אומן. ופיסגתה שבמקום "ואל יבושו" שכאמור לא מתאים בצדיקים, תיקנו הצהרה שיאמרו העם המתפללים "ולעולם לא נבוש" והוסיפו "לעולם"⁵¹ להדגיש שאין זה בקשה שלא תהא בושה כרגע כמו שהיתה הבקשה המקורית על הגרים אלא הצהרה שאם נזכה שיהיה חלקנו עם הצדיקים ממילא לא נבוש לא בעולם הזה ולא בעולם הבא.

והטעם ששינו הנוסח מן "אל יבושו" ל"לא נבוש", הוא מבואר ע"פ מה שיסד מו"ר הגר"מ מאזוז שליט"א, באחד משיעוריו, שבמקומות רבים ההבדל ביניהם הוא ש"אל" הוא בקשה ואילו "לא" הוא פקודה או דרישה או הצהרה.

פרק ח: ביאור חדש ללשון "זקנים" שבתוספתא וירושלמי.

ומעתה לפי השיחזור בפרק הקדום שהברכה המקורית חתמה "משען לזקנים", נכון מאד לקרוא לכל ברכה היסטורית זו "ברכת הזקנים" על שם החתימה, וממילא כאשר באים לנסח הלכה שצריך לכלול ברכת הזקנים בתוך ברכת הגרים אין ניסוח מתאים יותר מלומר "כולל של זקנים בשל גרים". וכבר אין צורך לחדש מה שחידשנו למעלה סוף פרק ג', שהירושלמי והתוספתא היה נוסחם כנוסח ב' של בני א"י "תרחם על זקני וכו'" (שזה דחוק כיון שהוא רק נוסח מיעוט של בני א"י, ועוד שנוסח זה נראה כמאוחר שהרי יש בו נוסח המבוסס על תפילת "הביננו" כמו שהוכחתי לעיל הע' 48).

פרק ט: סיכום.

נחבאר בתוספתא ובירושלמי (לעיל פרק ב) שצריך להזכיר זקנים בברכה זו שנזכר בה הגרים, ויש מן האחרונים שהבינו שכוונת התוספתא שמלבד איזכור הצדיקים צריך להזכיר ליד גרים גם זקנים, ולכן התחילו חלק מהספרדים בשלש מאות השנים האחרונות להוסיף בברכה זו "ועל זקניהם" (לעיל פרק א). אבל כעת התברר שהתוספתא והירושלמי דיברו לפי נוסח בני א"י שלא הזכירו כלל צדיקים אלא גרים בלבד, אבל בני בבל שכבר מזכירים צדיקים אינם צריכים להזכיר זקנים, והוכחנו כן מהבבלי, ולכן בנוסחי הקדמונים (הובאו שם) רע"ג רס"ג רשב"ן ורמב"ם ואבודרהם וכל 13 נוסחאות בבל העתיקות אין כלל איזכור זקנים (ורק באשכנז ישנו).

ובנוסף בפרקים ה-ח הבאנו ראיות ברורות שכוונת התוספתא והירושלמי, שבמקור היו שתי ברכות שונות אחת שעסקה בזקנים ואחת שעסקה בגרים, אלא שהתוספתא מחדשת דין שכדי שיהיו י"ח ברכות בלבד יש לכלול זקנים וגרים בברכה אחת, וכתבנו לשער שבברכת הזקנים המקורית היה הנוסח: "על הצדיקים וכו' בא"י משען לזקנים", ולכן נקראת ברכה זו בפיהם ברכת הזקנים, אבל אין שום ראייה שהם גרסו בגוף הברכה זקנים (אלא שהיו מיעוט

מהקטעים הקדומים ביותר של נוסח מצרים הקדמון וכן בכל המנהגים המערביים, אבל רע"ג ורס"ג ובעקבותיהם רשב"ן ורמב"ם ורוב המזרחיים גרסו "חנן ומרבה" ובמאמר מיוחד הראיתי שזה ירושלמי מפורש שצריך לומר "בא"י המרבה לסלוח".

50 אלא שיש לדחות ששם גרסו כן רק לאחר הצירוף ודוק.

51 תיבה זו ישנה גם ברס"ג בכת"י המדויקים (וגם כמעט בכל נוסח מצרים הקצר), וכן כמעט בכל נוסחאות בבל ואכמ"ל.

בני א"י שאחר איחוד הברכות שיבצו תיבת זקנים בגוף הברכה, אבל גם בהם הוא רק במקום צדיקים וחסידים).

ומ"מ מסתבר שאף שאין שום צורך לאומרו, מ"מ הרוצה לאומרו כ'תוספת רשות' אין בכך בעיה שהרי מותר לכתחילה להוסיף מעין הברכה⁵², ובפרט בנידון דידן שכבר התקבל כן בפועל בהרבה מקהילות ספרד כבר שלש מאות שנה, וגם כע"ז בנוסח אשכנז מקדמת דנא, ולא מסתבר שהאר"י הנ"ל הקפיד בדוקא שלא לאומרה וכמו שנתבאר בסוף פרק ד'.

מדור צילומים:

קטע גניזה של סידור
א"י ענף א, T-S K27.33b,
כתב היד מתוארך לשנים
1000-1200 למנינם, כלומר
לפני כתשע מאות שנה!;
בברכה שלנו הנושא
העיקרי בו הגרים ואין
איזכור של זקנים או
צדיקים בפירוש, וניתן
לראות גם את כלילת דוד
בירושלים והעדר ברכת את
צמח כאמור בפרק ה', (ניתן
גם לראות שגם בסידור
עתיק זה הניקוד של ך'
הכינוי מתאים לסידורים
הישנים של כל העדות).

52 לדעת רוב ככל הפוסקים, בפרט מבני ספרד, מותר להוסיף הוספות בתפלה בכל דור ודור. וכן נהגו הלכה למעשה כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם, זה יותר מאלף שנה, להתפלל למעשה בנוסחאות המורחבות, ולא בנוסחים הקצרים המקוריים למרות שהיו בהישג ידם (כגון אבודרהם שהתפלל בנוסח ספרד למרות שהיו ברשותו סידור ר"ע ורע"ג). גם רס"ג כתב בפירושו בהקדמתו לסידורו שמותר בהחלט להוסיף הוספות בתנאי שהם מעניין הברכה. ואף שלדעת הרוקח וסיעתו אין להוסיף באופן קבוע על נוסח הברכות, כי בזה מקלקל הסודות, מ"מ כל זה שייך רק בנוסח אשכנז, שעליו קאי הרוקח, אבל נוסח הספרדים עיקר השינוי בינו לנוסח אשכנז הוא ההוספות שהוא מוסיף, וא"כ בנוסח כזה לא שייך להקפיד שלא להמשיך להוסיף, כך שמעתי מידידי ר"ד מונק ודפח"ח. וע"ע למו"ר הגר"י רצאבי בקונטרס מילי דברכות שהאריך בכל עניין זה.

זרין מהרה תעקרו ותשבר ותכעס ותאמר אבותי
 כרגע נאציו והזרים מהרה יכרתו ואל תגן תקומה
 לבב אחי נוסנו ועררנו בדרך אתה טשטש רשעים
 ומכניע זרים: על הצדיקים ועל החסידים ועל
 גרה חצ' הצדיק ועלנו יהמו רחמך יט אלהינו ותן
 שכר טוב לצדיקים עושי דעונך ואל תבוש באי
 משען ומצטח לצדיקים: רחם עלינו יט אלהינו
 על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן
 כבודיך ועל הבית הגדול והקדוש ברוך אתה יט אלהינו

[illegible]

יִגְמֹן אֹתוֹ יִצְחָק וְיִשְׁשַׁכְרִי
עַל הַצַּדִּיקִים
 וְעַל הַחֲסִידִים
 וְעַל גְּרֵיהֶם וְעַל יְנוּדָם וְנֶאֱרָחֵם
 יִי אֱלֹהֵינוּ וְהַקִּשְׁכֵּר טוֹב לְכָל הַבּוֹטֵ
 הַבּוֹטְחִים בְּשִׁמְךָ בְּאַמֶּת וּשְׁמֵי חֲלָקֵנוּ
 עִמָּהֶם וּלְעוֹלָם לֹא נִבְּשׁ בְּכֶד בְּטָחַת
 וְעַל חֲסִידֶיךָ הַיָּדוּשׁ עֲשֵׂנוּ בְּרוּךְ אַתָּה
 יִי מִשְׁעָן וּמִבְטָח לַצַּדִּיקִים

שומדי
הלי הקו
המ נכ וי
ישני
עיא בדו
שונאנו
בה יכרתי
בית זוז
יה תוקד
מר המלך
פע במדה
נפ
אויט
פע זדים

צילום מהסידור
הספרדי הקדום כת"י
שלם ספרד מאה י"ד -
ט"ו בהמ"ל 25577,
סה"ל 4674, בלי זקנים
ובלי שארית עמך ובלי
פליטת בית סופריהם
כדלעיל הערה 13 ו-25
(ברכת למשומדים היתה
חסרה במקור מאימת
הצזורה הספרדית)

הרב משה קומטקס

קרא "במים" בשו"א במקום פת"ח אם מעכב

בעל קורא שקרא אותיות כ.ל.ב. הבאות לפני המילה - בשו"א במקום פת"ח אם מעכב

בירור אותיות השימוש כ.ל.ב. הבאות לפני מילים שונות - המנוקדות בפת"ח קמ"ץ

או סגול ולא בשו"א - האם תמיד הוא במקום ה"א הידיעה או שיש טעם אחר

ואם שינה בקריאתו אם יש בו שינוי משמעות

ענף א: כלל חדש 'הפסק מאמר' / ענף ב: הסוברים שניקוד כל"ב בקמ"ץ הוא לעולם במקום ה"א הידיעה [וכללי ה"א הידיעה] / ענף ג: כללים נוספים באותיות כל"ב / ענף ד: נוסח כמה ברכות / סיכום והעולה לענין השאלה בקריה"ת / מכתב תשובה מהג"ר אביגדור הלוי נבנצל שליט"א

בעת שקולו של הבעל קורא נשמע ברמה בעת קריה"ת, שמו הציבור אל לבם שבמקום לקרא 'ורחץ במים' הבי"ת בפת"ח - הוא קרא את הבי"ת בשו"א, והסתפקו האם להעיר לבעל קורא ולהחזירו או לא. מקרה הפוך ארע בקריאה אחרת, שבמקום לקרא 'בראש או בזקן' הבי"ת בשו"א - קראה בפת"ח, וגם כאן הסתפקו הנ"ל מה לעשות. וכדי לברר שאלה מעשית זאת - יש להקדים ולידע מה טעם ההבדל בניקוד זה - פת"ח קמ"ץ או סגול במקום שו"א - באותיות השימוש כל"ב הבאות לפני מילים שונות - וממילא לדון האם הוא שינוי משמעות המעכב בקריאה.

כנודע, שאותיות השימוש כל"ב שבאות לפני המילה מנוקדות בשו"א, אא"כ באות במקום ה"א הידיעה שאז מקבלות את ניקודו, פת"ח, קמ"ץ וסגול כמבואר ברש"י (פ' חיי שרה עה"פ אנכי בדרך נחני) ובמקומות רבים נוספים¹, ולפי"ז כל אותיות כל"ב המנוקדות בפת"ח וכדומה הרי"ז בפשטות סימן לה"א הידיעה. [מלבד יוצא מהכלל אחד, והוא שאם האות הראשונה מהמילה עצמה מנוקדת בא' מסוגי החטף, הרי שאותיות כל"ב שלפניו תנוקד כן, אף שאינו ה"א הידיעה כמו בחל"ב - מובא בלשון חיים (מבוא ס' יד, ז)].

עפי"ז העירני הרה"ג רבי אביגדור הכהן רפפורט שליט"א בעל קורא פיעה"ק ירושלם, שבמקומות רבים בתנ"ך, המנוקדות בפת"ח או קמ"ץ, לכאן אין שייך בהם ה"א הידיעה, כגון, מה שמופיע רבות בתורה 'פָּאֵשׁ' (בי"ת קמוצה) כגון 'והנותר באש תשרופו', ולכאן אין אש מיוחדת לשרוף, וכן מופיע המילה 'פְּמִים' (בי"ת פתוחה) המופיעה רבות, ואף שיש מקומות שדינם במים מיוחדים כגון מי מקוה או מעין, אבל יש מקומות שאין הם מים מיוחדים [כגון 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל פְּמִים' (שמות יב ט) שודאי שאין מים מיוחדים, דבכל מים אסור לבשל את הפסח ואפי' בשאר משקין (הערת מאמר ב'קול התורה' דלהלן), על הארץ תשפכנו פְּמִים (דברים יב טז)], וכן 'על דבר אשר לא קדמו אתכם פְּלֶחֶם וּבְמִים', ועוד מילים רבות כאשר יראה המעיין בתנ"ך.

ולפי"ז טען דנפ"מ לדינא, דאם הוא במקום ה"א הידיעה ובעל קורא קרא בטעות בשו"א, הרי לכאן הוא שינוי משמעות שצריך להחזיר הקורא, אכן אם אינו מוכרח אלא מנוקד כך מסיבה אחרת, יתכן דסיבה זאת לא מעכבת דאינה שינוי משמעות. ע"כ. והעירוני דה"ה להיפך, שבמקום שיש שו"א, קרא הבעל קורא בטעות בקמ"ץ, הרי שאם הוא מוכרח שהוא ה"א הידיעה, י"ל דמעכב, אכן אם אינו מוכרח, ויש סיבה אחרת, אולי סיבה זאת לא מעכבת. ע"כ. ועיין בסוף המאמר מכתב הגר"א הלוי נבנצל שליט"א הלכה למעשה בזה.

1 כללי ה"א הידיעה מתי בפת"ח ומתי בשאר נקודים התפרשו בקדמונים ולקטם בלשון קצרה וברורה בס' לשון חיים על פירש"י עה"ת בעניני דקדוק (מבוא ס' טז).

בדוגמא הנ"ל על מילת 'באש' ומילת 'במים', יש לציין שע"פ בדיקה התברר שבכל מקום בתורה שמופיע מילת 'באש' הוא בקמ"ץ, ודבר פלא לומר שבכולם יש ה"א הידיעה. ובנ"ך - ברובם בפת"ח ומיעוטם בשו"א, אך הבחנתי שבכל אלו שבשו"א ה'באש' הוא נסמך כגון: 'אש פחם' וכדומה, ואולי לכן הוא בשו"א, וזוהי סיבת החילוק. וכן 'במים' ברוב מקומות בתורה הוא בפת"ח, ומיעוטם שהוא בשו"א הוא נסמך כגון: במים אדירים, במים רבים, וכד'. ובמילים אחרות רבות יש שלפעמים מנוקד כך ופעמים כך, וצ"ב.

חיפשתי ולא מצאתי כמעט מי שבירר דבר זה. ולזה ניסיתי לבררו, ובס"ד מצאתי כמה שיטות בענין, שלדעת חלקם יובן הדבר, וכאמור דאולי יהא מזה נפ"מ רבתי לדינא. ועל עיקר ההערה שיש מקומות שמנוקדות כנ"ל, ולכא' אין להם שייכות לה"א הידיעה, עמדו ע"כ האחרונים וביארום באופנים שונים, ויבואר בעז"ה במאמר שלפננו.

בתחילה יראתי לפרסם מאמר זה היות ולא זכיתי לחכמה זו, אלא שאחר שראו זאת כמה מדקדקים הבקיאים בחכמת לשה"ק וחיוו דעתם שהענין לא התברר דיו, וכן העירו את הערותיהם, אמרתי אפרסם הדברים כדי לעורר הענין כי אולי בעקבותיו יבואו לברר הדבר היטב. התודה והברכה להם, ובפנים הבאתי את הערותיהם בשמם.²

ענף א: כלל חדש 'הפסק מאמר'

הדעות שחידשו את כלל 'הפסק מאמר'

דברי המלבי"ם

הגאון המלבי"ם הרכיב בענין זה. ראשית דבריו בפירושו עה"ת 'התורה והמצוה' עה"פ (פ' מצורע, ויקרא טו טז, סי' קסא) 'ואיש אשר תצא ממנו שכתב זרע ורוחץ פמים'. וז"ל: ורוחץ במים. פי' בספרא מובא (בעירובין ד' וי"ד חגיגה י"א יומא ל"א פסחים ק"ט). במי מקוה, ופי' רש"י בחגיגה שם ורשב"ם בפסחים משום דכתיב במים בפתח הב' היינו מים הידועים ומיוחדים (נראה פי' הידועים במ"ש אך מעין ובור מקוה מים שמשם דרשו מה מעין בידי שמים וכו', ומיושב ק' התוס' בחגיגה). והנה תראה גודל חכמת חז"ל ורוחב בינתם. שכבר נאמר בפ' זו עשרה פעמים ורוחץ במים. ולא דרשי עליהם מאומה והמתין עד הנה. וזו פליאה גדולה. אבל שים לבך למראה. שכל במים שנאמר עד עתה בא בו טפחה או אתנח וס"פ שהם טעמים המפסיקים. וידוע שבכל הפסק מאמר דין הב' בכל"ם³ להנקד בפתח, וא"כ אין ראוי מן פתח הב' של במים שהוא מורה על הידיעה. שיי"ל שבא הפתח מטעם ההפסק. לכן החרישו ולא דרשו מאומה, רק פה מצאו שתחת מלת במים נקוד טעם תביר שאינו מן הטעמים המפסיקים. והי' ראוי שינקד ב' במים בשוא, ומוכרח שנקוד בפתח להורות על הידיעה. עכ"ל.

הרי לן כלל חדש ש'הפסק מאמר' דהיינו סוף ענין גורם לשינוי בניקוד אות הבי"ת [ולכא' ה"ה באותיות כ"ף ו-למ"ד].

2 להג"ר אביגדר הלוי נבנצל שליט"א על שעבר על רוב המאמר והשיב מכתב תשובה הנדפס בסוף המאמר. להרה"ג רבי אביגדר הכהן רפפורט שליט"א שעוררני לעיקר הנידון ועל הערותיו המחכימות. וכן להרה"ג רבי דוד יצחקי שליט"א על הערותיו ומכתבי תשובותיו המועילים. וכן להרה"ג שליט"א שהעירו את הערותיהם בכתב: רבי חיים אדלר, רבי יצחק ב"ר מיכאל לוי, ורבי רפאל קפלן. ותודה מיוחדת לרבי יעקב בודנר מחבר הקונטרסים 'תורת הקורא' על שעבר על המאמר ועל הערותיו המחכימות, ועל שהעבירו למדקדקים מפורסמים שהעירו הערות המחכימות. יזכה ה' להו"ל את קונטרסיו בספר מכוון. וכן אודה לר' אבישי אלבוים מנהל ספרית הרמב"ם על עזרתו בהשגת הספרים.

3 העירוני דלכא' צ"ל בכ"ל, ושיטפא דלישנא נקט גם לאות מ"ם, דאע"פ שהיא מאותיות השימוש, מ"מ בענינו אי"ו שייך, דאינה באה במקום ה"א הידיעה, ואינה מקבלת את ניקודו. [ע"י בלשון חיים שם סי' יד-טז].

החלוקה בין סוגי הטעמים

יש לברר לפי דברי המלבי"ם מתי נאמר הכלל של הפסק מאמר בכל סוגי הטעמים, דהנה בלבוש דלהלן בדעת 'המדקדקים' שהביא, מבואר שהוא או סוף פסוק או אתנחתא, ובמלבי"ם נוסף בזה גם טפחא, לעומת טעם שאינו מפסיק שהוא טעם 'תביר', ונשאלתי על שאר טעמים שלא פירשם.

והשבתי דהנה בהפסקי הטעמים נתנו המדקדקים ד' חלוקות ופירוטם [לפי רוב המדקדקים] הוא כך⁴: א' קיסרים: ס"פ, אתנחתא. ב' מלכים: סגול, שלשלת, זקף קטן, זקף גדול, טפחא. ג' משנים: רביע, זרקא, פשטא, יתיב, תביר. ד' שלשים: פזר, קרני פרה, תלישא גדולה, גרש, גרשיים, מונח לגרמיה. [ושאר הטעמים הם מחברים ולא מפסיקים כלל, כגון 'מרכא' ודומין].

ולפי"ז היות שהמלבי"ם נקט לדוגמא של טעם מפסיק שיבוא בו בבי"ת פת"ח, כמה טעמים מתוך ב' חלוקות ראשונות, א"כ ה"ה שאר הטעמים בב' חלוקות אלו. וכמו"כ בדוגמא שנקט כטעם לא מפסיק את התביר שהוא משתייך לחלוקה הג' א"כ ה"ה שאר הטעמים בחלוקה זו וכ"ש בחלוקה רביעית. אא"כ הם בה"א הידיעה כמובן.

אמנם גם לפי דבריו יתכן שבמקומות אלו שיש טעם מפסיק שיהא זה ג"כ במקום ה"א הידיעה.

וכעת אדון בעצם כלל מחודש זה של הפסק מאמר, הנה כתב לן המלבי"ם שכן 'ידוע' ולא פירש לן מקורו, אכן ד"ת עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

הלבוש בשם שיטת ה'מדקדקים' ודחייתם

כתב הלבוש (או"ח סי' ח ס"א) וז"ל: שמעתי יש מדקדקין ללא צורך, לפתוח הבי"ת דבציצית, ואומרים להתעטף בציצית בפת"ח תחת הבי"ת. וטעמם הוא שאם היתה המלה באמצע הענין, היו אומרים בציצית בשו"א תחת הבי"ת, כמו דכתיב [יחזקאל ח, ג] ויקחני בציצית ראשי, אבל כיון שהוא מלה שבסוף הברכה והיא מוכרת אומרים בציצית בפת"ח.

ואני אומר דטעות גמור הוא בידם, בין מצד דקדוק הלשון בין מצד הדין. אשר מצד דקדוק הלשון, הוא ידוע לכל מתחיל במלאכת הדקדוק שאין קפידא בדבר לקרות בשו"א או בפתח, כי כן מצינו הרבה פסוקים בסוף פסוק בדוגמת מלה זו וכיוצא בו קצתם בפתח וקצתם בשו"א. כתיב [ישעיה ג, ה] ירהבו נער בזקן בפת"ח תחת הבי"ת, והוא באמצע הפסוק בלא אתנחתא ולא סוף פסוק⁵, וכתיב [ויקרא יג, כט] כי יהיה בו נגע בראש או בזקן, שהוא סוף פסוק ונקוד הבי"ת בשו"א, וכן הרבה, הרי שאין קפידא בדבר. אמנם אני אומר שגם מצד הדין הוא טעות גמור, וזה כי כבר ידעת כי פת"ח תחת הבי"ת בזה המלה וכיוצא בה, הוא מורה על דבר הפשוט ומבורר וניכר באיזה הוא מדבר, כמו שפירש רש"י בפרשת חיי שרה [בראשית כד, כז] על פסוק אנכי בדרך נחני וגו' עי"ש. ואם כן כשמברכין בציצית בפת"ח, על כרחך פירושו גם כן בציצית המיוחדות והמבוררות, והיינו תכלת שהוא עיקר מצות הציצית אם הוא בנמצא. ואם כן בזמן הזה שאין תכלת נמצא, המברך בציצית בפת"ח הרי זו ברכת

4 [דברי המדקדקים לוקטו בספר א-ת ערך טעמים בנספח בסוה"ס אות ב, ובייחוד בעמ' תש ובהע' 99-102, וע"ש שבמקצת מהטעמים יש שכתבו אחרת].

5 העירני רבי רפאל קפלן דיש ליישב זאת, היות דשם הפסוק הוא כך: ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד. וא"כ הפסוק נתן ה"א הידיעה גם לנער וגם לנקלה [מאיזה טעם], ולכן גם 'זקן' ו'נכבד' עם ה"א הידיעה ולכן הבי"ת שלהם בפת"ח.

שוא ושקר, שהוא כאילו הוא אומר להתעטף בציצית של תכלת ושהוא מקיים המצוה עכשיו ומתעטף בתכלת שהוא מצוה מן המובחר, וזה שקר. לפיכך טוב יותר לומר בציצית בשו"א, שפירושו בציצית כל דהוא, כלומר אעפ"י שאין בידי לקיים המצות מן המובחר, מ"מ מצות ציצית אני מקיים. על כן אני אומר המברך בציצית בפת"ח, טעות גמור הוא. עכ"ל.

ומבואר בלבוש: א] כלל זה של 'הפסק מאמר' בשם ה'מדקדקים' והלבוש דחאן מכח המילה 'בזקן'. ב] שלפי כלל זה הרי שדבר זה נאמר הן בלשון חז"ל כמו ברכות והן בלשון תורה דהיינו במקרא, והפסק מאמר במקרא. עוד מבואר בדבריו שלכלל זה הפסק נקרא בטעם 'סוף פסוק' או טעם 'אתחנתא'.

והנה המלבי"ם בספרו ארצות החיים (סי' ח בהמאיר לארץ סקכ"ו), הביא את דברי הלבוש הנ"ל, את מה שהביא את דברי המדקדקים והחרה והחזיק אחריהם [וכפי שכתב מעצמו בפ' עה"ת הנ"ל], ויישב את קושית הלבוש עליהם, ואח"כ האריך על החלק השני שכתב הלבוש שהוא נגד הדין ע"ש בארוכה, ורק אצטט את ראשית דבריו וז"ל: ולפי דעתי הנה מצד הדקדוק ידוע שלא כדברי הרב [-הלבוש] אלא מוסכם אצל 'כל המדקדקים' שכל הפסק מאמר משתנה משו"א לפת"ח, כי השו"א מורה על סמיכות והפת"ח על נפרד. עכ"ל.

ויש להביא שי' נוספות שהסכימו עם הכלל של 'הפסק מאמר', ומאידך את השי' שדחו כלל זה.

דעת הרז"ה

המלבי"ם בארה"ח שם ציין שכדבריו כתב בשערי תפילה. וכוונתו לספר שערי תפילה שחיברו הרז"ה - רבי זלמן הענא ([ה'ת"פ, סי' שיז], ונדמ"ח יחד עם ס' לוח ארש הנדמ"ח (עמ' ר"צ)). אודות מחברו ראה הערה.⁶ הרז"ה שם מביא את הלבוש והאריך לקיים את דברי המדקדקים, ויישב את קושית הלבוש (כמ"ש המלבי"ם שם) דיש דרשה מיוחדת בגלל השינוי שבמילת 'בזקן' הבי"ת מנוקדת בשו"א ולא בפת"ח. ועוד האריך בזה הרז"ה בספריו: בנין שלמה (שער השו"א חדר ה' חלון ז), ויסוד הניקוד (שער השו"א יז-א), ואביא בהמשך מדבריו בספרים אלו. וביאר את טעם הדבר דהניקוד שו"א מורה על סמיכות ופת"ח על הפסק. על שו"א: כפי שמצינו שבמילה הסמוכה לחברתה גם אם ניקודה אינו שו"א, נותנים בה שו"א כדי להריץ המילה אל חברתה. ועל פת"ח: כפי שמצינו באותיות כל"ב שמקבלים פת"ח במקום ה"א הידיעה, והלא ה"א הידיעה אינו בא לעולם על מילה שסמוכה למילה שאחריה.

ולפי דבריו אתי שפיר מה שהבאתי בתחילת הדברים, ש'במים' ו'באש' שבכל התורה הבי"ת בפת"ח מלבד היכן שמילה זו נסמכת לחברתה שבזה ניקודם בשו"א, ודו"ק.

6 יש לציין את אשר כתב אודותיו ואודות ספרו זה, הגאון בעל הנוב"י (בהסכמתו הנזכרת להשגות ר"מ דיסלדארף בדסמוך), בפרט שהדברים נוגעים לנדונינו וז"ל: ... וקם אחריהם המדקדק הגדול שהיה מופלג מאד בחכמה זו, בעל בנין שלמה, והדפיס סידור שקראו שערי תפילה, אמנם לרוב קנאתו באלו שקדמוהו [-ר"א ור"ע וילנא], שינה כמה דברים בודון, וכמה פעמים אגב חריפתא שבשתא, כי היה נקל בעיניו להמציא כללים חדשים אשר לא נזכר בהמדקדקים הראשונים, ולכן אף שהיה מופלג בחכמה זו, אין לסמוך על מה שחידש וכו'. עכ"ל. ועוד יצוין שיצאו כמה ספרים נגד חידושי, ראשון הג"מ יעב"ץ בספר שלם עם ג' מאות השגות הנקרא לוח ארש, ושני לו, קונטרס השגות הג"ר מרדכי דיסלדארף שאזכיר לקמן, ושלישי לו, ס' ענף עץ אבות שיוזכר לקמן בעז"ה. וכולם קובצו בלוח ארש הנדמ"ח, בתוספת הערות מצוינות על כל אחד ואחד מהספרים הנזכר, והכל נעשה ע"י המדקדק הנודע רבי דויד יצחקי שליט"א. ובעניינו, הראשון הסכים לרז"ה והשני והשלישי חלקו עליו וכדלהלן בעז"ה.

ואביא ראייה אחת שהביא לכלל זה, שהכלל הוא שה"א הידיעה לא תבוא לפני כינוי, וא"כ היאך מצאנו אותיות כל"ב מנוקדות בפת"ח לפני כינוי כגון: 'כשפחה כגברתה' (ישעיה כד), 'כל פעל ה' למענהו' (משלי טז ד) [והתקשה בפסוק זה ר"א בחור וכדלהלן], 'כל אשר בערנו' (עזרא י), וע"כ שבכל אלו הפת"ח בגלל הפסק מאמר.

דעת הריעב"ן

למרות השגותיו הרבות של הריעב"ן על ספר שערי תפילה של הרז"ה בחריפות עצומה, מ"מ בענייני הסכים לו, והוא בספרו לוח ארש (ח"ב סי' קסא על פרקי אבות פ"ה ט"ז, ובנדמ"ח עמ' רט), ואדרבה תפסו לרז"ה בזה שהוא עצמו לא שמר דבריו בכל מקום [כגון במשנה הנ"ל 'כל אהבה התלויה בדבר', שניקד את הבי"ת של 'בדבר' בשו"א ולא בפת"ח].

החולקים על כלל 'הפסק מאמר'

דברי ספר ענף עץ עבות

בענף עץ אבות [לרבי זליגמן גריסהאבר, פיורדא ה'תק"ד, בחלק 'עבותות אהבה' סי' לט, וציינו בחלק הנקרא עבותים חדשים (והוא השגות על שערי תפילה לרז"ה) (סי' שיז), והועתק בלוח ארש הנדמ"ח עמ' שעא] דחאוהו לרז"ה, וכתב שמה שהרז"ה יישב את קושית הלבוש ממילת 'בזקן', לא הועיל דבר, היות ויש בתורה ב' פרשיות שלמות המכישות אותו, זולת מאות ואלפים פסוקים בתורה, והם פ' נגעים ופ' פרה, דהיינו המקראות בפ' תזריע ובפ' חוקת, ופירטם, והביא ראיות לב' החלקים, א' - שמצינו ב'אתנחתא' ניקוד של שו"א, ב' - בטעמים שאינם מפסיקים ניקוד של פת"ח. ואביא חלק מדוגמאותיו. לחלק הא': (א) 'נגע צרעת כי תהיה באדם' (ויקרא יג, י) 'באדם' בטעם אתנחתא. (ב) 'ונהפך ללבן' (שם יג יז) 'ללבן' בטעם אתנחתא. (ג) 'בחלל חרב או כמת או בעצם אדם או בקבר' (במדבר יט, טז), בקבר באתנחתא. ולחלק הב': (א) 'בשחין פרח' (ויקרא יג כ), בשחין ב'מרכא'. ועוד הביא: (ב) 'והנה שאת בעור' (שם יג יא), בעור בטעם זקף קטן. (ג) 'במכוה פרח' (שם יג כה) 'במכוה' בטפחא.⁷

[ונראה שכיון להקשות שזקף קטן וטפחא אינם טעמים מפסיקים ולא הול"ל להיות בפת"ח, והוא דלא כהמלבי"ם שהבאתי לעיל שכתב להדיא, שלפי הכלל של הפסק מאמר ה"ה בטפחא, והוספתי שם שלדעתו נראה שה"ה בזקף קטן].

ולזה הסיק שניקוד הבי"ת בפת"ח וכדומה מסיבה אחרת ואביאו בעז"ה להלן ענף ב'.

דברי הג"ר מרדכי דיסלדארף

וכן בהגהות רבי מרדכי דיסלדארף (פראג ה'תקמ"ד, על שערי תפילה לרז"ה סי' ק"ג, ובלוח ארש הנדמ"ח הוא בעמ' שמ"ג⁸) כתב בקצור דאין כלל זה.

והמדקדק הנודע רבי דויד יצחקי שליט"א בהערות 'שערי דמעות' על שערי תפילה לרז"ה [נדפסו בלוח ארש הנדמ"ח עמ' ר"צ], אף שציין שהריעב"ן הסכים לדברי הרז"ה, מ"מ האריך להביא ראיות רבות נגד כלל זה, ע"ש. ואכמ"ל.

7 ורבי רפאל קפלן כתב לי לדחות ראיות החלק הב' דבמקומות אלו יאמר הרז"ה דע"כ פתחו"ת הבי"ת משום ה"א הידיעה ולא משום הפסק מאמר.

8 הגאון בעל הנוב"י כתב עליו בהסכמתו (הנ"ל הע' 6) וז"ל: הרב המאור הגדול זקן מופלג בתורה ומופלג בחכמה זו - [חכמת הדקדוק] עכ"ל.

מדברי חז"ל ורש"י ועוד ראשונים מוכח דלא ככלל הפסק מאמר

אמנם לכאורה מדברי חז"ל עצמם וכן מפירש"י בש"ס ועה"ת ועוד ראשונים מוכח דלא ככלל הפסק מאמר זה, היות וכתבו על מילה מסוימת שמנוקדת בפת"ח וכדומה שהיא במקום ה"א הידיעה וביארו מדוע יש כאן ידיעה, ואילו מילה זו נמצאת בטעם מפסיק. [חלק מהראיות מהראשונים, ציין הרז"ה גופיה].

דרשת חז"ל (לפירש"י)

בגמ' זבחים (צג:) ומנחות (ז:) מבואר שאם קידש מי חטאת בשיעור פחות מכדי הזאה בכלי אחד ופחות מכדי הזאה בכלי אחר אינו קידוש, ומסתפקת הגמ' אם נלמד מזה לדם שמזה ממנו, אם קיבל את הדם בב' כלים כשכל אחד יש בו פחות משיעור מהו, האם במי חטאת הוא הלכה למשה מסיני ומהלכה לא למדים או שהמקור הוא מהפסוק (במדבר יט יח) 'וטבל במים', כי אם כן ה"נ גם בדם כתיב (ויקרא ד ו) 'וטבל בדם'. ע"כ. ופירש"י בזבחים שם בד"ה וטבל במים - מדקרינן במים ולא קרינן במים משמע במים הנזכרים למעלה לענין קידוש שיהא בשעת קידוש שיעור טבילה. ובד"ה ה"נ - הא כתיב וטבל הכהן את אצבעו בדם שיהא בדם הראשון שיעור טבילה מתחילתו. עכ"ל. וכוונת רש"י דהבי"ת של במים מנוקדת בפתח והיינו שהוא במקום ה"א הידיעה, ולכן משמע שהכוונה למים הידועים הנזכרים למעלה לענין קדוש [ושם צריך שיעור]. וממשיכה הגמ' דא"כ ה"נ לענין דם הבי"ת מנוקדת בקמ"ץ דמשמע הדם הידוע. והנה המילה 'במים' היא בטעם זרקא, שהוא טעם לא מפסיק, וא"כ אינו סתירה לכלל הפסק מאמר, אבל המילה 'בדם' היא בטעם אתנחתא, ולפי כלל הפסק מאמר אין ראייה מניקוד הבי"ת, ומוכח מדרשת חז"ל זו לפירש"י דלא ככלל הפסק מאמר.

דעת רש"י

וכן ברש"י עה"ת מוכח דלא מסכים עם הכלל של הפסק מאמר, והראיות לזה: בסוף פסוק: 'ורחצת אותם במים' בפ' תצוה עה"פ (שמות כט ד) וז"ל: 'ורחצת זו טבילת כל הגוף'. וביארו הרא"ם וז"ל: לא רחיצת ידים ורגלים, כדכתיב (ל, כ): 'בבאם אל אהל מועד ירחצו מים', משום דרחיצת ידים ורגלים לא כתיב בה אלא: 'ירחצו מים', ואלו הכא כתיב 'במים' בפתחות הבי"ת, דמשמע במים הידועים, והם המים שכתוב בהם במקום אחר (ויקרא טו, טז): 'ורחץ במים את כל בשרו', ודרשו רז"ל בתורת כהנים: 'את כל בשרו במים' - שכל בשרו עולה בהן. וכמה הן, אמה על אמה ברום שלש. נמצאת אומר: שיעור המקוה ארבעים סאה. וכן בפרשת אחרי מות (ויקרא טז, ד) כתיב ביה: 'ורחץ במים את בשרו ולבשם', ואמרו חכמים: שאותו היום טעון טבילה בכל חליפותיו. וכן בכל הטמאים הצריכין טבילה, בכלן כתוב בהם 'ורחץ במים' בפתחות הבי"ת. עכ"ל. [והובא בקיצור בשפתי חכמים].

בטעם טיפחא - אם כהמלבי"ם שגם טעם זה נקרא טעם מפסיק בעניננו: (א) זוכה לאלהים יחרם, בפ' משפטים (שמות כב, ט), שהאריך דהוא ה"א הידיעה. [העירני רבי אביגדר הכהן רפפורט]. (ב) 'במגפה' בפ' שלח (במדבר יד, לז) וז"ל: באותה מיתה ההגונה להם וכו' לכך נאמר במגפה ולא במגפה. עכ"ל. וביאר בעיקר שפתי חכמים שכוונתו שמנוקד בפת"ח ולא בשו"א, להורות על ה"א הידיעה.

דעת הראב"ע

וכן מצאנו כמה מקומות בראב"ע שלא מסכים עם כלל זה: בטעם סוף פסוק: (א) 'לאמורי' בריש פ' בלק (במדבר כב, ב) הלמ"ד בקמ"ץ, וז"ל: בקמצו"ת הלמ"ד, והטעם

לידוע שהוא סיחון ועוג. עכ"ל. (ב) 'למס' בריש איכה הלמ"ד אינו בשו"א, וז"ל: 'ונפתחה למ"ד למס, להורות על ה' הדעת הנעדרת'. [הערת רבי אליהו לוין]. אמנם הרד"ק במכלול (מא:) כתב ששייך כאן ה"א הידיעה רק אם הוא תואר, ע"ש. [אגב, המנחת שי הביאו והעיר עליו שבכל ספרים מדויקים הלמ"ד בקמץ, ושכן מבואר במכלול (הנ"ל)].

בטעם טפחא: אם נימא בכלל זה דגם טפחא נחשב כטעם מפסיק [וכדברי המלבי"ם הנ"ל] יש להוכיח מראב"ע דלא כלל זה: (א) 'ויישם בארון במצרים' ס"פ ויחי (בראשית נ כו) בארון הבי"ת בקמץ, וז"ל: וטעם בארון בקמץ הבי"ת, הוא שהכין לנפשו. עכ"ל. והיינו שביאר שהוא מטעם ה"א הידיעה ואילו לכלל זה אי"צ לזה. (ב) 'לכלב' (שמות כב ל) וז"ל: וטעם לכלב נפתח הלמ"ד, שהוא שומר שורך וצאנך, ואין ראוי לאכלו כי אם הכלב. (ג) 'במדבר' (שמות טו כב, השני) וז"ל: 'אל מדבר שור'. הוא מדבר איתם בעצמו, אולי שתי ערים היו במדבר שנקראו כן או יש למדבר שני שמות, והעד, שאמר וילכו שלשת ימים במדבר הוא מדבר שור, על כן בהודעה נפתח בי"ת במדבר. עכ"ל.

בטעם זקף קטן: אם נימא דכללו של המלבי"ם הוא גם בסוג טעמים מהסוג הב' הנ"ל וכגון בזקף קטן, יש להוכיח מהראב"ע דלא כלל זה: (א) 'בשבט' בפ' משפטים (שמות כא כ) ונפתח הבי"ת בשבט שהיה מנהגו להכות בו. עכ"ל. וכ"כ החזקוני שם ביתר הרחבה. (ב) בטעם זקף קטן וכן"ל: 'באמה' בפ' ויקהל (שמות ל"ו ט') וז"ל: אולי טעם באמה היא הידועה אולי היתה כמדת בית ראשון שהיתה אצילה. עכ"ל.

בטעם אתנחתא: 'במשמר' בס"פ שלח (במדבר טו, לד) הבי"ת בפתח, וז"ל: בפתחו"ת הבי"ת מקום היה ידוע. עכ"ל. וכ"ה 'במשמר' בס"פ אמור (ויקרא כ"ד, י"ב) ובפי' הראב"ע שם. אמנם במאמר רבי דוב בעריש רוזנברג מציריך (מחבר ספרי 'דבר טוב' עה"ת ועל הראב"ע) בקובץ קול התורה (ניסן ה'תשס"א קובץ נ עמ' רט) דחה ראייה זו, בהקדם מקום אחר שכתוב 'במשמר' בהפסק מאמר, ומנוקדת הבי"ת שם בשו"א, והוא בקרא ויהיו ימים במשמר (בראשית מ ד). וצ"ב מאי שנא וביאר עפ"י דברי הראב"ע על פסוק קודם לכן, ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים מקום אשר יוסף אסור שם, ופי' הראב"ע: במשמר מקום שיהיו שם נשמרים בעבור שלא יברחו. עכ"ל. וביאר דמשמר יכול להתפרש על מקום של משמר כמו בית הסוהר וכמו"כ יכול להתפרש על פעולה של שמירה. והנה בקרא הראשון מוכרח שהוא פעולת שמירה כיון שהא כתיב כבר בפס' זה מקום אשר יוסף אסור שם, וע"כ פי' הראב"ע שענינו פעולת שמירה שלא יברחו. וכן מתפרש הפסוק שאחריו ויהיו ימים במשמר ולכן מנוקד בשו"א. אמנם בפסוק במקלל ומקושש הכוונה למקום של משמר, ואין כוונת הראב"ע לה"א הידיעה אלא למקום ידוע ולא לפעולת שמירה והביא דקדוק בלשון הראב"ע שלא כתב 'משמר ידוע' אלא כתב 'מקום ידוע'. והביא ראייה לזה מתרגום אונקלוס, שבפסוק בפ' וישב (שם מ ד) תירגם 'במטרא'. ואילו במקלל ומקושש (בויקרא ובמדבר שם) תרגם 'בית מטרא'. ועל עצם היסוד שבפעולה שייך שיהא מנוקד בשו"א למרות היותו הפסק מאמר, הביא כמה דוגמאות שגם בהפסק מאמר מנוקדים בשו"א וביאר כיון שהם פעולה, כגון ויקומו לצחק, פעולת צדיק לחיים, נחמד למראה וטוב למאכל [שעפ"י התרגום הוא פעולה לראות כמו לאכול], ולא נשבע למרמה.

דעת הרמב"ן

גם מדעת הרמב"ן מוכח נגד כלל זה כפי שהוכיח לי מחבר הקונטרסים 'תורת הקורא' על פרשיות השבוע. לענין אתנחתא. עה"פ למולך (ויקרא יח כא), הלמ"ד בפתח, כתב הרמב"ן שם בריש דבריו: 'למולך' - עבודה זרה ששמה מולך. והזכירו הכתוב בשם הידיעה, כי היה במצרים ידוע להם. בטעם טפחא [ההוכחה לפי המלבי"ם]: 'זובח לאלהים יחרם' (שמות כב

(ט), הלמ"ד בקמ"ץ, וכתב הרמב"ן בפ' יתרו (שמות כ ד סוד"ה ובכאן) וז"ל: ובזה אמר הכתוב זובח לאלהים יחרם הזכירם בשם הידיעה. בטעם זקף קטן [ההוכחה לפי המלבי"ם]. עה"פ בשבט (שמות כא כ) הבי"ת בפת"ח. כתב וז"ל: 'ואמר בשבט, בידיעה, כי דרך מושל ואדון להיות בידו שבט, והזהיר כי אע"פ שהוא שבט מוסר ואיננו מקל יד, ישמר ממנו ולא יכה בו אפילו העבד הכנעני מכת בלתי סרה'. עכ"ל.

דעת הרד"ק

הרז"ה (בבנין שלמה שם) הביא מהרד"ק (שופטים ח י) עה"פ בקרקר, הבי"ת בפת"ח, שמוכח מינה דלא ס"ל כלל זה, מדפי' שהבי"ת בפת"ח בגלל שהבי"ת במקום ה"א הידיעה. אמנם יש להעיר שהטעם הוא רביעי, ובטעם זה - כאמור לעיל - נקטו רוב המדקדקים שהוא בכלל החלוקה הג' - המכונה 'משנים', ולהאמור ע"פ המלבי"ם בטעמים אלו בלא"ה לא שייך כלל זה. אמנם האמת יורה דרכו שהרז"ה לשיטתו בספרו שערי זמרה (שער א פ"ב) שנקט שטעם רביעי הוא בכלל החלוקה הב' - המכונה 'מלכים' ולכן הוכיח מזה דלא כלל זה, וממילא לפי"ד רוב המדקדקים הנ"ל לא תהיה ראיה מהרד"ק דלא ככל זה.

דעת רבי אליהו בחור

עוד הביא הרז"ה שם, מהגהות רבי אליהו בחור [מח"ס התשבי ועוד רבים] על ספר השרשים לרד"ק (שרש 'ענה') ונדפס בסוה"ס, שמוכח מינה דלא מסכים לכלל זה. דכתב שנשאל על הפס' כל פעל ה' למענהו (משלי טז ד), מ"ט הלמ"ד בפת"ח וכתב שלא מצא מענה. ושם הוא בטעם אתנחתא ולכלל הנ"ל א"ש.

ענף ב: הסוברים שניקוד כל"ב בקמ"ץ הוא לעולם במקום ה"א הידיעה [ובללי ה"א הידיעה]

השתא שהוכחנו מדרשת חז"ל ופירש"י ועוד ראשונים - ושכ"כ כמה אחרונים להדיא - דלא ככלל 'הפסק מאמר', חוזרת השאלה שבה פתחנו מה טעם מנוקדות אותיות כל"ב בקמ"ץ פת"ח או סגול במקומות רבים בהם לכאו' לא שייך ה"א הידיעה.

וביאר ב'ענף עץ עבות' (שהבאתי לעיל) אחר שדחה את כלל זה של הרז"ה, וז"ל: לעולם יש בהן - [באותיות כל"ב] כח הה"א או שהם כבר נודעים בענין ההוא וזה הרוב שהעתקנו או שהם דברים נודעים מצ"ע כמו בלולה בשמן הידוע הנכשר למנחות ורחץ במים הידועים במי נדה. עכ"ל.

תמיהה בענין מקומות שלא שייכת בהם ידיעה

אמנם העיר דיש מקראות דלכאו' ל"ש בהם ה"א הידיעה - וכאשר הערנו בתחילה - וז"ל: וכבר ימצא מזה המין ולא נודעים לנו חסרי הדעת, 'ויהי בהיותם בשדה', 'ואם בשדה ימצא האיש', 'הנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן'. עכ"ל.

ה"א הידיעה - אם תמיד באה לחורות על דבר ידוע

ותמיהתו לענין אותיות כל"ב שלא נודע לנו מהי הידיעה בזה, קיימת לכאו' גם בה"א הידיעה עצמה, כפי שהאיר לי המדקדק רבי דויד יצחקי שליט"א במכתבו לגבי מאמרי זה: 'השאלה של ניקוד כל"ב האם משמעותו ה"א הידיעה או לא - במדקדקים מבואר שניקוד ה"א הידיעה עובר לאותיות האלה. זה שהרבה פעמים איננו מבינים למה יש כאן ידיעה - הרי אותה בעיה נמצאת בה"א הידיעה עצמה [ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן, ונאכל גדיש או הקמה או השדה וכיוצא בהם טובא שקשה למצוא הסבר פשוט ומניח את הדעת לכולם],

שאינן שימושה במקרא כמו "שימושה" בשפות האירופיות - אנו מוצאים ידיעה במקומות בלתי צפויים, ולאורך גיסא אין ידיעה במקום שהיינו מצפים לידיעה. עכ"ל.

וכאן המקום להרחיב את היריעה מעט בענין ה"א הידיעה.

כתב הרד"ק (המכלול דף מב-ב) שכתב וז"ל: והה"א תשמש לידיעת הדבר, ויש שלא תודיע דבר מיוחד אלא יהיה מי שיהיה, כמו ואם יתקפו קאחד (קהלת ד יב), קאחד בא לגור (בראשית יט ט), ויפתח קאחד את שקו (שם מב כז), ויהי קאחד מפיל הקורה (מלכים ב' ו' ה'). עכ"ל. וכ"כ בספר לוית חן (לר' עמנואל בנוונטו, מנטובה ה'שי"ז, דף ח-ב) "בה' הידיעה" שכתב: ה"א הידיעה לפעמים לא תורה על דבר מיוחד אלא למי שיהיה, ויפתח האחד את שקו. עכ"ל. אלא שלא ביארו מ"ט אכן תבוא בהם ה"א הידיעה.

כללים נוספים בענין ה"א הידיעה

אמנם מצינו להגר"א שביאר כללים נוספים מתי תבוא ה"א הידיעה, ולכאן הם יהיו שייכים גם באותיות כל"ב.

ד' כללים מהגר"א: וז"ל הגר"א (בספר דקדוק ופירוש עה"ת ד"ה השמים) כתב וז"ל: ה"א הידיעה בא על ד' אופנים: א) הנראה או הנשמע בחוש כמו הקול קול יעקב הוא ידיעה בחוש השמיעה וכמו הארץ הוא ה"א ידיעה בחוש הראיה. ב) ידיעה בשכל כמו ויפגע במקום כמו בהמקום, והיא זו (ר"ל הה"א דמילת השמים) כי השמים ה"א ידיעה בשכל. ג) מה שהיה במאמר הקודם. ד) מה שיהיה אח"כ במאמר ההוא. עכ"ל. וכתב לי בעל 'תורת הקורא', שיתכן שזוהי כוונת הרד"ק.

והוסיף לענינו, שמבואר בדבריו שישנם עוד כמה כללים בהם תבוא ה"א הידיעה אע"פ שאין הכוונה למשהו מסוים בדיוקא, אלא ידיעה קלה [ולא כפי המורגל בלשונו כיום להשתמש בה"א הידיעה רק על ידיעה ממש], ולפי"ז יתכן שגם באותיות כל"ב המנוקדות בפת"ח קמ"ץ או סגול במקום של"ש ידיעה ממש, הוא כפי שאר כללי הגר"א הללו. עכ"ד. ויש לבדוק האם אכן בכל מקום שייכים כללים אלו. [ולדוגמא ע"ד מה שהבאנו בהקדמה מאיסור בישול קרבן פסח במים, שאינו רק במים ידועים - להנ"ל אולי יש לפרשו כפי כלל א', ויל"ע].

ה"א הידיעה - על כלל המין או על קבוצה

עוד העירני בעל 'תורת הקורא' שאפשר לבאר את ניקוד אותיות כל"ב בהרכה מקומות ע"פ סוג נוסף של ה"א הידיעה - שבא במקום שבא להורות על כלל המין או על קבוצה. נביא את הגדרת הדברים ואח"כ את המקורות מקדמונו על זה.

במקרים הבאים ה"א הידיעה אינה הופכת את מי שאנו מיידעים למסוים, אלא להיפך - מציגה אותו כקבוצה. למשל, המשפט "הצבי הוא בעל החיים המהיר ביותר" אין פירושו שצבי פלוני הוא המהיר ביותר, ולכן הוא עם ה"א הידיעה אלא שזו תכונה של כל הצבאים. כמו כן, כשאומרים ש"התפוח הוא העץ המתוק ביותר", אין הכוונה לתפוח מסוים, אלא לכל התפוחים. 'ומותר האדם מן הבהמה אין' - נמצא כלל זה בכפילות, 'האדם' ו'הבהמה'.

המקורות לכלל זה ציין לי רבי דוד יצחקי שליט"א: א] תוס' בע"ז (ג. ד"ה כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא האדם) חילקו בין 'אדם' שבא למעט עכו"ם לבין 'האדם' בה"א הידיעה שכולל עכו"ם, והביאם המלבי"ם (אחרי קמג, אילת השחר אות רנח) וביאר שכשבא להורות על כלל המין ולא במקום ה"א הידיעה כולל עכו"ם, ורק ממעט בהמה. ב] בראב"ע (שמות ג טו): 'והאדם הוא שם תאר ויש לו סוד, כי הוא שם המין'. ובפירוש הקצר על שמות

עה"פ 'ותעל הצפרדע' (שמות ח ב) פי': 'שם המין'. ג] וכ"ה בספר השרשים לרד"ק שרש צפרדע: 'שם כלל המין ולא שיאמר על אחת מהן, וכן ותהיה הכנס (שם ח, יד). 'עכ"ל. ד] בספר לוית חן הנ"ל (ח-ב בה' הידיעה) כתב שאע"פ שאין מנהג הידיעה לבא בשם העצם לפי שהשם עצמו ידיעה, מ"מ מצינו כן במילת 'האדם' כמו 'הן האדם', כיון שהוא שם המין, אף ששם זה הונח כשם לאדם ראשון ועוד שזה שם תואר על שם שנוצר מהאדמה. וכן 'האריה' על שם גבורתו, 'הקרחי' ו'הלוי' לפי שהן שמות היחס. עכ"ד. ע"ש עוד. ועי' הערה.⁹ עכ"ד.

והוסיף בעל 'תורת הקורא' שכן יל"פ באותיות כל"ב המנוקדות בנקודים הנ"ל, ועפ"י אפשר להבין את הפסוקים הנ"ל, כגון 'והנותר באש תשרופו', 'ובשל מבושל במים', 'על הארץ תשפכנו כמים', 'אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים', 'ההרים רקדו כאלים'. והוסיף, שעפ"י מיושבת גם הערת ענף עץ עבות הנ"ל, שהעיר מהפסוקים 'ויהי בהיותם בשדה', 'ואם בשדה ימצא האיש', 'הנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן'. ולפי הנ"ל מיושב שבכל אלו (למעט הדוגמא הראשונה) יש ה"א הידיעה מסוג זה. עכ"ד.

ודבר נאה דיבר, אלא דלכאור' המילה מים היא ג"כ מין מסוים ששייך עליו ה"א הידיעה, ולפי"ז יקשו דברי המלבי"ם גופיה שהבאתי בפתיחת המאמר [שהכריח שמילת 'מים' שמתוספת לה אות בי"ת ומונקדת בפת"ח במקום של"ש ידיעה, מוכרח שהוא בגלל כלל 'הפסק מאמר'] - אהרדי, רצ"ע.

ענף ג: כללים נוספים באותיות כל"ב

כלל חדש מהרד"ק ומספר לוית חן

כתב הרד"ק בספר מכלול (שער דקדוק הפעלים דף מא:): 'ובא בקמ"ץ הלמ"ד במלה זעירא 'היתה למס' (איכה א), 'בין עיניכם למת' (דברים יד), 'כי צו לצו קו לקו' (ישעי' כא), 'בין מים למים' (בראשית א). וכן 'לנוס אל עיר מקלטו' (במדבר לה). עכ"ל. ולכאור' כוונתו 'זעירא' למילה שהיא בת הברה אחת ולא למילה בת ב' אותיות [בעל תורת הקורא].

והמשיך: 'למי שפרשו תואר, או יהיה קמ"ץ למ"ד של למס למת לנוס, זולתי שתורה על ה"א הידיעה, והם כמו למס למת בשו"א, כמו שדרך הקמ"ץ לבוא מקום השו"א באות השמוש כמו ושב ורפא לו שבע יפול צדיק וקם'. [וביאר המהדיר כוונתו, שיש שפרשו שהוא תואר כיון שעשה או נעשה בו מעשה הנסה נקראה נוס ויהיה תואר מבינוני פעול מבה"ק מנחי העי"ן ולכן שייך בו ה"א הידיעה כמו בכל השמות ולפיהם הקמ"ץ יבוא במקום ה"א הידיעה. עכ"ד. וכן מבואר בראב"ע על מילת למס (איכה א)].

9 והוסיף לי הר"ד יצחקי שעפ"י נבין מילים רבות שיש בהן ה"א הידיעה, כגון 'האדם', 'האדמה', 'החיה', אבל העיר שמאידך במקומות רבים מילים אלו ממש נמצאות בלא ה"א. כגון השוה את הפסוקים בספר בראשית: 'ויאמר אלקים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף ועופף על הארץ על פני רקיע השמים (א, כ) - לפסוקים: 'ויברא אלקים את התנינים הגדלים ואת כל נפש החיה הרמששת אשר שרצו המים למיניהם ואת כל עוף כנף למיניהם וכו'. (א, כא), וכן 'ויגנוע כל בשר הרמש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השרץ על הארץ וכל האדם (ז, כא), וכן 'וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים וימחו מן הארץ וישאר אף נח ואשר אתו בתבה' (ז, כג). וכן 'ויהי הכל רעה צאן וקין היה עבד אדם' (ד, ב), 'אדם ובהמה תושיע הויה' (תהילים לו, ו). והוסיף, גם לא ברור בפרשת בראשית למה לפעמים נקרא אדם ולמה האדם. וכ"ז לפי הפשט - אך בהרבה מקומות חז"ל דרשו את ה"א. וכן יש לעיין למה באה ה"א הידיעה על שמש וירח - שהרי אין עוד דוגמתן (כי אם באסטרונומיה המודרנית). בכל אופן גם אחרי כל הכללים אנחנו עדיין מבחין ופעמים רבות לא נדע למה כאן ה"א ולמה כאן בלעדו. עכ"ד.

והמשיך: 'והדומים מהם שהם מלות זעירות או מלות שהם מלעיל, 'ואכלתם לשבע', 'היו עלי לטרח', 'לא תשב לנצח', 'משער לשער', 'ושרט לנפש'. ועל החי"ת פת"ח, 'טפש כחלב לבם'. ועל הדרך הזה ישמשו אותיות השמוש ג"כ בבינונים ולמ"ד השמוש תהיה בקמ"ץ על המקור מנחי עי"ן ומפעלי הכפל לפי שהם מלות זעירות כמו לקום, לשוב, לעזוב, לחוג, בין שתעמוד המלה בענינה בין שתסמוך בענין השמוש תהיה קמוצה בהם וכו'. עכ"ל. וסיים: 'והבי"ת והכ"ף בשו"א לעולם'. עכ"ל. וכ"כ בקיצור בספר לזית חן (לר' עמנואל בנונטו, מנטובה ה'שי"ז, דף יב-א).

לפי"ז יתיישבו חלק מהמילים אבל רק בשימוש הלמ"ד. אלא שגם במילים אלו, היות שלא פירש הטעם למה דוקא בלמ"ד, ולמה זה קשור למילה זעירה או מילה שהיא מלעיל - יש לדון אם שינה בהם אם יחשב לשינוי משמעות.

כלל חדש אחר מס' דברי קהלת

בס' דברי קהלת לרש"ז ג' דין פפד"מ (ה'תקע"ח, עמ' 23) כתב וז"ל: המנהג לומר בציצית (בי"ת פתוחה) ובני החרוץ בעומק השפה כ"ה אליעזר יחי' עמד על פת"ח הבי"ת כמנהג, כי אמר שדרך העברים לפתוח בלי ידיעה הבי"ת שאצל תיבות מאכל ומשקה ומלבוש או חומר לצורך תיקון דבר אחר כגון: לא קדמו אתכם בלחם ובמים (בשני המילים הבי"ת בפת"ח), ויכסוהו בבגדים, מבית ומחוץ כפופר וכד' (בכולם הבית בפתח), והדומים, וע"כ גם ציצית לצורך עיטוף ומלבוש צריך לומר בב' פתוח. עכ"ל. הרי זכינו לכלל חדש, ואחד מדוגמאותיו הוא על 'במים', וא"כ כך נפרש שאר מקומות, ועד"ז אולי גם אש, אף שאינו נכלל ברשימה שרשם אוכל ומשקה, מ"מ הא רשם גם 'חומר' ואולי נכלל בזה. ויש לידע אם לפי דעתו הוא רק בבי"ת או גם בכ"ף או בלמ"ד.

ענף ד: נוסח כמה ברכות

ברכת להתעטף בציצית

יצוין שחלק מהמקורות הנ"ל במאמר הם גבי הנידון האם בברכת עיטוף הציצית הבי"ת פתוח"ה או שואי"ת, הסוברים שהיא שואי"ת כתבו דאין סיבה שיהא ה"א הידיעה כיון שאין ציצית מיוחדת, וגם ס"ל שאין את הכלל הנ"ל של הפסק מאמר. והסוברים שהיא פתוח"ה, כתבו כמה טעמים או בגלל הכלל של הפסק מאמר בפסוק וכו"ל ושכלל זה שייך ג"כ בברכות בסיומן, או בגלל ה"א הידיעה, כגון ציצית כשרה וכדומה. [וקיבצם כעמיר גורנה ר"י גולדהבר בסו"ס מנהגי הקהילות ח"ב בנספח ו', וחלק מהנ"ל הן מידעיותיו].

ברכת לישב בסוכה

עוד יצוין דלכו"ע בי"ת של 'בסוכה' שבברכת לישב בסוכה מנוקדת בפת"ח - כ"כ הפוסקים דבסמוך, וננהוג ונדפס בכל הסידורים [מלבד סידור א' בזמננו שחידש מדעתו לנקדו בשו"א]. דגם לפוסקים [ובכללם המ"ב בסי' ח] שבי"ת של בציצית מנוקדת בשו"א [וכנראה שמשו"ה סבר הסידור הנ"ל לנקד כן גם בסוכה], צריך לנקד כאן בפת"ח, כמש"כ הפוסקים הפמ"ג משב"ז סי' תרכה ועוד, והטעם ביאר במט"א (תרכה מו, באלף למטה סקע"ו) שהיא הסוכה הידועה הנעשית לצל משא"כ בציצית לא מתעטף בחוטי הציצית עצמם, וע"ש דכתב דאע"ג דבפ' מסעי כתוב (שם המקום) בסוכות הבי"ת בשו"א, מ"מ בפ' אמור (ויקרא כג, מב-מג) כתוב (מצות סוכות) כולם בפת"ח. ויש להעיר שא"א לפרש בפ' אמור משום הכלל של 'הפסק מאמר' היות וב' מתוך ג' מהם הם בטעמים 'מרכא' ו'רביעי'

שהם טעמים שאינם מפסיקים וכמשנ"ת, ולפי"ז עכצ"ל דהטעם שהבי"ת בפת"ח משום ה"א הידיעה, מהטעם שכתב, וצ"ל דגם הסוכות שהיו במדבר נעשו לצל.

וע"ד ברכת שהחיינו 'לזמן הזה' ע"י הערה.¹⁰

לסיכום והעולה לכאורה בשאלה של בעל קורא:

הסיבות לניקוד אותיות כל"ב בקמ"ץ פת"ח או סגו"ל ולא בשו"א: כולם מודים שפעמים רבות הוא במקום ה"א הידיעה. כל הנידון הוא אם ישנם סיבות נוספות.

א] יש שחידשו כלל הנקרא 'הפסק מאמר' שאם המילה נמצאת בטעם מפסיק משתנה ניקוד אותיות כל"ב משו"א לניקוד הנ"ל. המסכימים לכלל זה: ה'מדקדקים' שהביא הלבוש, הרז"ה, הריעב"ץ, המלבי"ם בשם 'כל המדקדקים' ועפי"ז פירש את דברי חז"ל באחד המקומות. באיזה טעמים נחשב להפסק מאמר: אתנחתא וסוף פסוק. ובנוגע לטפחא [ולכאור' ה"ה בסגול, שלשלת, זקף קטן, וזקף גדול -] נחלקו הרז"ה והמלבי"ם [שנחשב הפסק] עם ספר ענף עץ אבות [שלא נחשב הפסק], ובנוגע לטעם רביעי הרז"ה ס"ל שהוא גם בכלל זה. [יוצא מהכלל של הפסק מאמר: יש בזמננו מי שרצה לחדש רצה לחדש שבמקום שהוא פעולה ל"ש האי כללא]. והחולקים על כלל זה: הלבוש, ספר 'ענף עץ אבות', הגר"ר מרדכי דיסלדארף, (וחיזק דבריהם בהערות 'שערי דמעות'), וכן משמעות דרשת חז"ל בש"ס (לפרש"י) וכן הראשונים: רש"י [בפרט לפי' הרא"ם בדעתו], הראב"ע, הרמב"ן, הלבוש, ורבי אליהו בחור. [ודיון בדעת הרד"ק].

ב] לדברי החולקים על כלל 'הפסק מאמר' הסיבה היחידה לניקוד זה הוא רק כיון שבא במקום ה"א הידיעה. ובס' ענף עץ אבות הוסיף 'או שהם כבר נודעים בענין ההוא או שהם דברים נודעים מצד עצמם'. ומה שעדיין יש מקומות שאיננו שייך - תלה זאת בספר הנ"ל שאנחנו 'חסרי הדעת'. אלא דלכאור' יש מקומות של"ש כלל ה"א הידיעה כגון האיסור לבשל קרבן פסח 'ובשל מבושל במים' שנאסר לבשלו בכל מים ולא במים מיוחדים, וצ"ע. מאידך יש שהוסיפו להעיר שגם בה"א הידיעה עצמה יש מקומות רבים שלא מובן מה הידיעה בזה, ואכן הרד"ק כבר כתב על ה"א עצמה שלפעמים היא לא תודיע דבר מיוחד אלא יהיה מי שיהיה.

ובישוב זאת ביאר בעל 'תורת הקורא': (א) עפ"י הגר"א שמנה כללים נוספים בה"א הידיעה וז"ל: ה"א הידיעה בא על ד' אופנים: א) הנראה או הנשמע בחוש כמו הקול קול יעקב הוא ידיעה בחוש השמיעה וכמו הארץ הוא ה"א ידיעה בחוש הראיה. ב) ידיעה בשכל כמו ויפגע במקום כמו בהמקום, והיא זו (ר"ל הה"א דמילת השמים) כי השמים ה"א ידיעה בשכל. ג) מה שהיה במאמר הקודם. ד) מה שיהיה אח"כ במאמר ההוא. עכ"ל. ולפי"ז ביאר בעל 'תורת הקורא' שגם באותיות כל"ב המנוקדות בפת"ח קמ"ץ או סגו"ל שייכים כללים אלו, וגם במקום שלא שייכת ידיעה ממש אלא 'ידיעה קלה'. עכ"ד. ויש לבדוק האם אכן בכל מקום שייכים כללים אלו. [וע"ד השאלה הנ"ל מאיסור בישול קרבן פסח במים, שאינו רק במים ידועים - להנ"ל אולי י"ל ככלל א]. (ב) ע"פ סוג נוסף של ה"א הידיעה - שבא במקום שבא להורות על כלל המין או על קבוצה. שבה ה"א הידיעה אינה הופכת את מי שאנו מיידעים למסוים, אלא להיפך - מציגה אותו כקבוצה. ומקורו בתוס' ראב"ע רד"ק מלבי"ם ועוד. ולפי"ז אפשר להבין את הפסוקים הנ"ל, כגון 'והנותר באש תשרופו', 'ובשל מבושל במים', ועוד. ועפ"י מיושבת גם רוב הפסוקים שהעיר מהם ב'ענף עץ עבות' הנ"ל.

10 דברי המט"מ (ה'ל' חנוכה תתקפ) בנגוע לניקוד 'לזמן הזה' אינם נוגעים לנ"ד, ע"ש ותבין.

ג] הרד"ק כתב כלל בלמ"ד שהיא קמוצה - לפני מילה זעירא [בת הברה אחת] או לפני מילה שהיא מלעיל, וכלל זה לא קיים בבי"ת או בכ"ף. וכ"כ בלוי"ת חן. ולא מצאנו מי שיחלוק ע"ז להדיא.

ד] בספר דברי קהלת כתב כלל חדש שאותיות אלו מנוקדות כן לפני תיבות מאכל ומשקה ומלבוש או חומר - לצורך תיקון דבר אחר.

העולה לענין השאלה של טעות בקריה"ת. אם קרא שו"א במקום קמ"ץ פת"ח או סגול"ל: במקום שניקוד אותיות כל"ב בפת"ח קמ"ץ או סגול הוא במקום ה"א הידיעה ושינה לקרא בשו"א לכאו' הוא שינוי משמעות. במקום דלכאו' ל"ש ידיעה: לסוברים שמ"מ הוא במקום ה"א הידיעה (גם אנו חסרי הדעת בזה) לכאו' ג"כ הוא שינוי משמעות. [ובמקום ששייכים הכללים של הגר"א הנ"ל יתכן שהוא ג"כ שינוי משמעות, ובמקום שהוא מורה על 'שם המין' או 'קבוצה' יתכן ג"כ שהוא שינוי משמעות, וצ"ע]. לסוברים כלל הפסק מאמר: יל"ע אם הוא שינוי משמעות המצריך החזרת הקורא, כיון דבלא"ה יש כאן הפסק מכת הטעם המפסיק, וצ"ע לדינא. ולפי הכלל של דברי קהלת הנ"ל, צ"ע. ובמקום ששייך הכלל של הרד"ק הנ"ל, ג"כ צ"ע.

ואם קרא קמ"ץ פת"ח או סגול"ל במקום שו"א: לכאו' מעכב בין לסוברים שניקוד קמ"ץ וכו' בא במקומות אחרים רק במקום ה"א הידיעה ובין לסוברים שהוא בא לפעמים במקום הפסק מאמר.

מכתב מהגאון רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א

את עיקר מאמר זה - [מלבד הוספות שהתווספו מאוחר יותר] שלחתי לכבוד הגאון רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א, וצירפתי לסיכום כמה שאלות לדינא, ואעתיקם ואת מה שהשיבני בזה. ואציין שהגאון שליט"א עבר על כל המאמר בטרם השיב על שאלותי.

וז"ל המכתב עם תשובותיו: נשאלתי ע"ד טעות בקריה"ת, אכתוב השאלה בקיצור ומה שביירתי בעניי ואצרף בזה, ואם לא לטרחא על כת"ר אבקש שישים עיניו ע"ז, כיון דרבים לא יחכמו במקצוע סבוך זה, וכת"ר פקיע שמיה כבקי בזה. באותיות השימוש כל"ב הבאות לפני המילה מנוקדות בשו"א, אא"כ באות במקום ה"א הידיעה שאז מקבלות את ניקודו, פת"ח קמ"ץ וסגול, ולפי"ז כל אותיות כל"ב המנוקדות בפת"ח קמ"ץ או סגול הרי"ז בפשטות סימן לה"א הידיעה. והשאלה נחלקת לג' חלקים:

א. אם הוא במקום ה"א הידיעה ובעל קורא קרא בטעות בשו"א, האם הוא שינוי משמעות שצריך להחזיר הקורא. והשיב הגאון שליט"א: תלוי בענין.

ב. עוד יש לשאול דלכאו' יש מקומות רבים שנראה ברור שאינו ה"א הידיעה אלא מנוקד כן מסיבה אחרת [וכפי שהארכתי במאמר שלכאו' נחלקו בזה קמאי, דיי"א דלעולם הוא ה"א הידיעה וי"א דיש סיבה אחרת (-כוונתי לכלל הפסק מאמר), ובשיטתם יש בזה כמה כללים], אם נכון הדבר, האם סיבה זאת יוצרת שינוי משמעות. והשיב הגאון שליט"א: כן.

ג. וכן יש לשאול להיפך, שבמקום שיש שו"א, קרא הבעל קורא בטעות בקמ"ץ, ולכאו' תלוי בב' שאלות קודמות אם הוא מוכרח שתמיד ניקוד זה הוא במקום ה"א הידיעה, ודהיינו אם התשו' לשאלה א' דמעכב, א"כ ה"נ בזה דמעכב. אכן אם אינו מוכרח שתמיד הוא במקום ה"א הידיעה, ויש סיבה אחרת, והתשו' לשאלה ב' שאינו מעכב כיון שהסיבה ההיא אינה מעכבת, ה"נ בזה דלא יעכב. והשיב הגאון שליט"א: תלוי בענין. ע"כ.

מנהגי ישראל

הרב משה שוחט

גלגולו של מנהג אמירת 'עלינו לשבח' לאחר המילה*

אודות מנהג 'עלינו' בסיום התפילה ומנהג ברית מילה בבית הכנסת

בסיום מעמד ברית המילה, נהגו בקהילות אשכנז לומר 'עלינו לשבח'. מספרות הראשונים אנו יודעים על מנהג דומה - עריכת המילה בבית הכנסת לאחר התפילה קודם 'עלינו לשבח'. בדברי הראשונים ישנם מספר טעמים לאמירת 'עלינו' אחר המילה, וכוונתם למנהג קדום זה, למול קודם 'עלינו'. להלן יתואר כיצד התפתח המנהג הקדום למול קודם 'עלינו', וכיצד השתלשל המנהג הנוכחי לומר 'עלינו' לאחר כל ברית מילה, גם כאשר זו אינה נערכת בבית הכנסת לאחר התפילה.

ראשיתו של מנהג המילה קודם 'עלינו'

נפתח במנהג שקדם למנהג ימינו, והוא מנהג אשכנז למול לאחר תפילת שחרית, קודם 'עלינו'. זמנו של מנהג זה לא קדם למאה הי"ג, שכן המקורות בספרי הראשונים למנהג זה, אינם קודמים לדורו של מהר"ם מרוטנבורג אשר פעל במאה הי"ג, וכך מובא בשמו: "אין אומרי' עלינו לשבח עד אחר המילה..."¹, ובלשונו של ר' אברהם חילדיק: "כשחל ברית מילה בעשרה בטבת, מתפללין סליחות... עלינו לשבח, ומביאין את הילד... ויש שמוהלין תחילה ואחר כך אומ' עלינו לשבח..."². עדויות למנהג זה מופיעות עוד רבות בספרי אשכנז, כמו בספר קושיות³; מנהגי ר' אברהם קלויזנר⁴; מנהגי ר' שלום מנוישטט⁵; מנהגי מהרי"ל⁶;

* הנני להודות לידידי ר' יעקב ישראל סטל ור' אריאל אביני שבטוב לבם עיינו במאמר והעשירוהו בהערותיהם המחכימות.

1 מנהגים דבי מהר"ם, סדר מילה, ניו יורק תרצ"ח, עמ' 81. כתבתי 'מהר"ם מרוטנבורג' מטעמי נוחיות, למרות שלמעשה, קובץ זה של תשובות מהר"ם מאוחר לו בכמה דורות, ויש הטוענים שרובו אינו ממהר"ם. ראה ש' עמנואל, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז, עמ' 228-229 הערה 41: "ספר מנהגים אחר שיוחס בטעות לבית מדרשו של מהר"ם מרוטנבורג הוא 'ספר מנהגים דבי מהר"ם'. ספר מנהגים זה מאוחר לזמנו של מהר"ם בכמה דורות, והוא ציטט מתורתו של מהר"ם רק מתוך כתבי תלמידיו". וראה גם י"א זימר, 'מנהג מתנת יד ברגלים', ירושתנו, ג (תשס"ט), עמ' קמז. בין כך ובין כך, לענין קדמות המנהג אין בערעור המקור כלום, אחר שר' אברהם חילדיק המובא בסמוך הוא בן דורו של מהר"ם.

2 ספר המנהגים לרבינו אברהם חילדיק, מהר" ש"י שפיצר, ירושלים תשס"ו, עמ' ריז-ריח.

3 ספר קושיות לאחד מן הראשונים באשכנז בן דורם של תלמידי מהר"ם מרוטנבורג, ס' ט, מהר" רי"י סטל, ירושלים תשס"ז, עמ' ו-ז: "תקשי לך, למה אומרים 'עלינו לשבח' ביום המילה, לאחר המילה. תירץ...". גם ידידי המהדיר ראה צורך להבהיר תיכף כי אין כוונת ספר קושיות למנהגנו כיום, אלא למנהג אשכנז הקדום למול בסוף תפילת שחרית, אחרי 'אשרי' ו'בא לציון גואל' ומזמורים שונים (באשכנז לא אמרו 'פיטום הקטורת'), וקודם אמירת 'עלינו לשבח' של תפילת שחרית, ולכן הוא מקשה מדוע מעכבים את אמירת 'עלינו לשבח' עד לאחר המילה.

4 ספר המנהגים לרבינו אברהם קלויזנר, הל' מילה ס' קמט הגהה ב, מהר" ש"י שפיצר, ירושלים תשס"ו, עמ' קלו: "ביום המילה אל יאמר אדם עלינו לשבח עד לאחר המילה שיסיים הש"צ הברכה".

מנהגי ר' אייזיק טירנא;⁷ 'לקט יושר' לר' ישראל איסרלין בעל 'תרומת הדשן';⁸ מהרש"ל;⁹ לבוש;¹⁰ ר' יוזפא שמש;¹¹ ר' יוסף יוזפא קאשמן.¹² וכן הביאו גם בספרי הפוסקים שעל השולחן ערוך - הש"ך, יו"ד, רסח, כד; אליה רבה, סי' תקפד, סעיף יג; פרי מגדים, או"ח, סי' תקפד, אשל אברהם ס"ק ז.

מרשימת המקורות ניכר כי מדובר במנהג אשכנזי מובהק, שכמעט ולא היה מוכר בקהילות אחרות. עם זאת, בסידורים אשכנזים כתובי-יד מתקופת הראשונים אין כל אזכור למנהג זה. כך גם בסידורי אשכנז הנדפסים הראשונים, דוגמת מחזור לכל השנה מר' בנימין הלוי המוכר בשמו 'מעגלי צדק' [ומובא לעתים במגן אברהם ועוד], סבינוטה-קרימונה שי"ז-ש"ך; מחזורים דפוס זולצבאך או בשם סדר המחזור כמנהג פיהם פולין ומערהרין, שנדפס לראשונה בזולצבאך תנ"ט, ואחר כך בעוד דפוסים רבים,¹³ שאחריהם נמשכו רוב בני אשכנז בתקופות אלו.¹⁴

נראה אם כן כי המנהג שתועד בספרי המנהגים לא זכה להיכנס לסידורי התפילה,¹⁵ אם כי בנידון דידן יש לתלות את ההשמטה גם בעובדה שבשחרית לא חשב הסופר על האירוע

5 הלכות ומנהגי רבינו שלום מנוישטט, סי' תנד, מהד' ש"י שפיצר, ירושלים תשנ"ז, עמ' קלז-קלח: "...על מילת בנו של הח"ר אנשל שהייתה בפורים, ואיך שהיה דעת הח"ר אנשל נוטה למולו אחר קריאת התורה קודם קריאת המגילה, מידי דהוה כמו מילה ברה"ה. והורה לו מה"ר שלום דלא דמי, דמה שמלין התם קודם תקיעת שופר היינו משום דברכות של תקיעת שופר שאומרים אחר התקיעה אומר בהם ברית, כגון זוכר הברית, ששייך נמי על המילה, אבל בפורים שאין שייך טעם זה אין לשנות משאר ימות השנה, וכן עשו שמלווה קודם עלינו לשבח".

6 מהרי"ל, מנהגים, הל' מילה, סי' ט, מהד' ש"י שפיצר, ירושלים תשמ"ט, עמ' תעט: "ביום המילה אל יאמרו עלינו עד אחר המילה שמסיים המוהל הברכה". וראה גם שם, הלכות יום טוב, סי' מה, עמ' קפה: "והיו מוהלין אחר כל התפילה קודם 'עלינו לשבח', כמו בחול".

7 ספר המנהגים לר"א טירנא, טבת, הגהות המנהגים אות מ, מהד' ש"י שפיצר, ירושלים תש"ס, עמ' קמב: "ומלין קודם עלינו לשבח".

8 ר' יוסף ב"ר משה, לקט יושר, או"ח, מהד' ר"ע כנרת, ירושלים תש"ע, עמ' נב: "ואין להביא ראיה ממילה שאין נפילה אפילו בתפילת יוצר אפילו קודם המילה, דהתם חשיב המילה תוך התפילה, דהא אומרים עלינו לשבח וכו' וקדיש יתום אחר המילה, וגם המצוה נעשה דוקא בבית הכנסת...".

9 שו"ת מהרש"ל, סי' ע, שם נשאל אודות אונן על אמו שצריך למול בנו, ובתוך דבריו כתב: "וכ"ש למנהג שלנו שיש לו עת קבוע למולו קודם עלינו לשבח".

10 או"ח, סו"ס קלג: "וביום שיש בו מילה... ולהניח עלינו לשבח אחר שמלו התינוק כדי לכלול גם התינוק במה שאומרים שלא עשנו כגויי הארצות...".

11 מנהגים דק"ק וורמיישא, ברית מילה, מהד' י' זימר ורב"ש המבורגר, ירושלים תשנ"ב, עמ' עב-עג: "בסיום ברכת אשר קידש ידיד וכו' חזן או השמש קורא בק"ר: עלינו לשבח, וכל הקהל אז אומרים עלינו וכו'".

12 נוהג כצאן יוסף, מילה, אות י, תל אביב תשכ"ט, עמ' קט: "וכתב הב"י... שעושה צורת שדי באצבעותיו... ומזה הטעם נ"ל המנהג שנוהגים למול את התינוק קודם עלינו... הכא שאני כיון שמיסד בתוכו לתקן עולם במלכות שדי ויש לו שייכות אל המילה".

אודות מנהג עשיית צורת שדי באצבעות, ראה מאמרי, 'רשומים בשמך: רישום אותיות שם ה' באצבעות', חצי גבורים - פליטת סופרים, ח (אלול תשע"ה), עמ' תתכ-תתכח.

13 בדקתי בדפוס זולצבאך תקס"ו, ויש לציין שבסוף הסידור ישנם מנהגים לכל השנה, ובליקוטי דיני מילה, דף ט ע"ב, מופיע 'ומלין קודם עלינו לשבח', אך זהו ליקוט מספרי המנהגים האשכנזיים כמנהגי ר"א טירנא, ולא מנהג שנכנס לסידור התפילה עצמו.

14 ראה ר"י ריישר, שו"ת שבות יעקב, ח"ג, סי' מג: "במחזורים דפוס זולצבאך אשר כל בני אשכנז נמשכין אחריהם ונוהגין כן..."; רב"ש המבורגר, הישיבה הרמה בפיוורא, בני ברק תש"ע, א, עמ' 294. תודתי נתונה לידידי ר' בצלאל דבליצקי על סיועו ברשימת הסידורים.

15 במקום אחר הזכרתי את דברי עזרא פליישר כי לעתים קרובות ישנו פער בין ספרות ליטורגית (סידורים ומחזורים) לבין ספרות הלכה ומנהג. במקרה שלנו אנו רואים תופעה שונה ואולי הפוכה, שכן המנהג בפועל תועד דווקא בספרי המנהגים ולא בסידורים. ראה מאמרי, 'מנהגים לרבי ידידיה בן מרדכי - מילה

הנדיר יחסית של ברית מילה, ואילו בנוסח ברית המילה לא ראה הסופר צורך לרשום היכן זמנה של הברית ביחס לתפילה בבית הכנסת. בפועל, תיעוד מעשי למנהג הקדום מופיע רק בסידורים האשכנזיים שנדפסו מאוחר יותר, אולי דווקא במקביל להתפתחות המנהג החדש דלהלן. ראשון להם הוא סידורו של ר' יעקב עמדין (יעב"ץ), בית אל - עמודי שמיים, אלטונה תק"ה, ח"א, דף קעג ע"א, בו נכתב קודם עלינו לשבח: "ביום שיש מילה בבה"כ מלין קודם עלינו". לאחריו בסידורים של ר' וולף היידנהיים, שפה ברורה, רדליהיים תק"פ, דף לג ע"א; ר"י בר, סדר עבודת ישראל - נוסח אשכנז, רדליהיים תרכ"ח, עמ' 131; רנ"ה הלוי, סידור הגר"א, ירושלים תרנ"ה, דף קמו ע"א.

בימינו מכירים האשכנזים את המנהג לומר 'עלינו' לאחר כל ברית מילה, גם ב"מנותק" מהתפילה, ואף כאשר הברית נערכת באמצע היום ושלא בבית הכנסת. למעשה, התכונות פשוטה תראה כי מדובר בהתפתחות, ולידתו ויסודו של מנהג ימינו נעוץ במנהג הקדום של מילה קודם 'עלינו'. הסבר זה נפוץ בשם כמה חכמים, אך למעשה "זכות ראשונים" שמורה לראשון שהציע השערה זו, גם בהקשר לברית מילה וגם בהקשר לקידוש לבנה, הלוא הוא האדר"ת (תר"ג-תרס"ה). דברי האדר"ת מוכיחים כי כבר לפני למעלה ממאה שנה נשתרש המנהג היטב, עד שהוצרך האדר"ת להשערה כדי להסביר את מקור המנהג.¹⁶ בסמוך לאדר"ת, כתב כן גם ר' יצחק ליפיץ: "טעם שאומרים עלינו לשבח אחר המילה, לפי שבימים הראשונים היו נוהגין למול בבהכנ"ס קודם עלינו".¹⁷ ומאז ועד דורנו, נאמר הסבר זה לא מעט פעמים.¹⁸

נישואין ופדיון הבן: צוהר לסידורם של רבותינו הצרפתיים אשר שקע ונשכח, מוריה, לו, א-ג (תכא-תכג, שבט תשע"ח), עמ' כט עפ"י ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 15-16; הנ"ל, 'קריאת שמע של ערבית כמנהג ארץ ישראל: בין ההלכה הקדומה למנהג המאוחר', תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור ש"י פרידמן, בעריכת ד' גולניקין (ואחרים), ירושלים תשס"ח, עמ' 295-296.

16 ר' א"ד רבינוביץ-תאומים, תפלת דוד, מהד' אהבת שלום, ירושלים תשס"ד, עמ' נא: "נראה לי, מה שנהגו בשאר מקומות לאמר 'עלינו' בברית מילה, או אחרי קידוש לבנה, אם כי יאות מאוד מה שנזכר שם 'שלא עשנו כגויי הארצות ושלא שם חלקנו כהם', בכל זאת נ"ל שנשתרש המנהג מאז הונהג שיהיו כל הברית מילה בבית הכנסת, והיו מביאים התינוקות עוד קודם אמירת 'עלינו' למען יהיו כל העם עדיין שם משום פרסום המצווה, ואחר זה הוא שאמרו 'עלינו'. וכן היו מקדשין הלבנה בבתי הכנסות ולא בחצר בהכנ"ס או ברחובות שאין המקומות נקיים, ע"כ קבעו לקדש קודם 'עלינו' בעוד כל הציבור ביחד".

17 מטעמים החדש, מילה, אות כז, ורשא תרס"ד, עמ' 56. בסוף דבריו ציין כמקור 'שבלי הלקט', אך כמוכן שהדברים אינם מצויים שם.

18 ראה ר"י ורדיגר, עדות לישראל, תל אביב תשכ"ב, עמ' קלא; ר"י לאנג, הבט לברית, ירושלים תשנ"ז, עמ' תפב: "נכון להחזיר את התינוק לפני אמירת עלינו (הגרש"ז אויערבך זצ"ל). לא ידוע אמירת עלינו מקורו, וממה שהיו מלים בביהכנ"ס קודם עלינו ממשיכים המנהג לומר עלינו (הגר"ש אלישיב שליט"א)... ראיתי פעם באיזה ספר... משום דאומרים שלא עשנו כגויי הארצות וכל זמן שלא נימול דומה מעט לגוי... וכיון שמה נתפשט המנהג לומר עלינו לשבח אחר המילה, ודאי נכון שיהא הנימול בעת אמירת עלינו (הרב הלבשרטאם שליט"א)"; קובץ כאל תערוג, ימי החנוכה ועניני ברית מילה, מרבן של ישראל מרן הגרא"ל שטינמן שליט"א, ירושלים תשע"ז, עמ' קא-קב: "שח רבנו: שמעתי בשם מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל שבעלינו לשבח אנשים טובים, שאומרים עלינו לשבח אחרי ברית מילה, דבעצם היה המנהג לעשות את הברית בסוף התפילה ואח"כ אמרו עלינו לשבח. וכן בעלינו לשבח שאחרי קידוש לבנה, שנהגו לומר קידוש לבנה מיד אחרי מעריב, ולא אמר עלינו לשבח אחרי מעריב רק אחרי קידוש לבנה... [ואע"פ דכתב הבה"ל בסי' תכו טעם לאמירת עלינו לאחר קדוש לבנה, להראות שעיקר מה שאמרנו לכבוד הקב"ה, העיר רבנו שליט"א דאפשר דבזה שאומרים לאחר קדוש לבנה טובים מאורות שברא אלקינו, די בכך]. והוסיף רבנו דנפק"מ דאין לומר קדיש אחר העלינו לשבח הראשון דאינו מן הדין, וכן בברית היה מקום לדון דאין לומר קדיש אחר עלינו לשבח כשאומרים אותו סתם. [ורבנו שליט"א לא אומר עלינו אחרי הברית ואמר שלא

למרות שהסבר זה הוא הגיוני וסביר, אין בו לכאורה כדי לבטל את המנהג, כפי שנטו כמה גדולים, שכן ניתן לתת בו טעם ותכלית, שמאחר והראשונים והאחרונים נתנו טעם למילה קודם 'עלינו לשבח' מצד תוכנו של 'עלינו', וכדלהלן, אם כן מה לי מילה לאחר התפילה מה לי מילה באמצע היום, מאחר ויש טעם ב'עלינו' לאחר המילה, לעולם ראוי לנהוג באמירתו לאחריה.

מנהג המילה בבית הכנסת לעומת מנהג אמירת 'עלינו' בסוף התפילה

יכולים היינו להסתפק בהסבר נאה זה להתפתחות המנהג, ברם ברצוני לבחון אף את ראשיתו של המנהג הקדום בראייה רטרוספקטיבית רחבה יותר. אם ניסינו עד כה להתמקד במנהג הנקודתי - ברית מילה קודם 'עלינו', ננסה כעת להפליג לבדיקת עצם מנהג אמירת 'עלינו' לאחר התפילה.

מבלי להידרש לסוגיה המורכבת של מקורו של 'עלינו',¹⁹ חשוב לדעת כי מנהג שילובו של 'עלינו' בסיום התפילה אינו כה קדום. המנהג המקורי היה לאומרו רק בתפילת ראש השנה - 'תקיעתא דרב' - מלכויות זכרונות ושופרות. מתוך קטעי גניזה עולה כי בארץ ישראל היה מנהג לאומרו גם ב'תפילת השיר' - קטעי תפילה שנאמרו לפני שחרית, אולי בתוך פסוקי דזמרה.²⁰ למנהג זה נותרו שרידים במנהג רומה, לפיו אומרים 'עלינו' בפסוקי דזמרה.²¹

אך לגבי מנהג השילוב של 'עלינו' בסוף התפילה הראה רי"מ תא-שמע כי הוא אינו מתועד קודם לאמצע המאה הי"ב, וגם אז הוא נהג בעיקר בצרפת ובאשכנז.²² תא-שמע מראה כי 'עלינו' נאמר כחלק מסדר המעמדות שכלל קטעים רבים, ביניהם גם פיתום הקטורת, ולאחר שהלך מנהג המעמדות והידלדל, נלקחו מתוכו מספר שרידים שנכנסו לסדר

מכונים כראוי, אבל אינו מורה לציבור שלא לומר, וגם אומרים קדיש ואינו מעיר ע"כ. וגם מרן הגרי"ש היה לפעמים אומר קדיש אחרי עלינו של ברית]. [א"ה דהיינו אף שכתב המ"ב ס"ה ס"ט שכשהציבור אומרים עלינו לשבח צריך לומר עמהם, מ"מ רבנו לעצמו חושש למה שכתבו הפוסקים המהרש"ל ודעימיה שכשאומרים תשבחות ואינן מכונים כראוי עדיף שלא יאמרו. וכיום נוהג לצאת מהברית לפני עלינו. וראה בספר זכרונות...].

19 ראה בעיקר י"מ תא-שמע, התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה, פרק י, ירושלים תשס"ג, עמ' 143; מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת גן תשמ"ז, עמ' 38-39; הנ"ל, 'מקורה של תפילת עלינו לשבח', דעת, 43 (תשנ"ט), עמ' 5-24; ג' וידר, 'בעטייה של גימטריה אנטי-נוצרית ואנטי-איסלאמית (בתפילה 'עלינו לשבח')', התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים תשנ"ח, ב, עמ' M. D. Swartz, 'Ala'y le-shabbah: A Liturgical Prayer in Ma'ase Merkabah', JQR, 77; 453 (1987-1986), pp. 179-190; מ' חלמיש, "'עלינו לשבח" בספרות הקבלית ותרומתה למחקר', דעת, 69-68 (תש"ע), עמ' 59-79; הנ"ל, חקרי קבלה ותפילה, באר שבע תשע"ב, עמ' 186-208 ועוד רבים.

20 ראה ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 238-239; Mitchell First, 'Aleinu: Obligation to Fix the World or the Text?', Hakirah, 11 (Spring 2011), pp. 187-197.

21 ולמנהגם אומרים 'עלינו' גם לאחר התפילה, אך ללא 'על כן נקוה'.

22 אודות רפיפותו הליטורגית וההלכתית של 'עלינו' ציין ת"ש לבית הבחירה למאירי, ברכות לב ע"ב: "המתפלל כשם שהוא צריך לשהות מעט קודם תפלה כך הוא צריך לשהות מעט אחר תפלה שלא יהא כפורק משאוי מעליו והולך לו... ומכאן תקנו לומר... וכן לטעם שאחר תפלה תקנו קריאת שיר מזמור או עלינו לשבח". עוד ציין לדברי ר' חיים בן דוד, תלמיד הרשב"א, צורר החיים, ירושלים תשכ"ו, עמ' יח: "ואחר סיום התפילה היו שוהין קצת בבית הכנסת ואומ' עלינו לשבח, ומנהג בצרפת שאין אומרים אותו בתפילת מנחה ואפילו בשבת, רק בשחרית וערבית, שעה שאומרים שמע ישראל". לדברי ת"ש: "עד לזמן הרמב"ן לא מצאתי כל עדות לאמירת 'עלינו' בפי יהודי ספרד, והעניין כולו נושא אופי אשכנזי ייחודי".

האמירות של סוף התפילה, ביניהם 'עלינו לשבח'.²³ ועדיין, לאחר תפילת מנחה וערבית טרם נהגה אמירת 'עלינו לשבח', ועיקר מנהגנו כיום לומר 'עלינו' אחר כל התפילות הנו מאוחר יותר, ואין כאן המקום להאריך.²⁴

אם כן מנהג אמירת 'עלינו' לאחר התפילה אינו קדום למאה ה"ב. לעומת מנהג זה, המנהג למול בבית הכנסת קדום בהרבה.

העדויות הראשונות למנהג המילה בבית הכנסת,²⁵ מופיעות באשכנז במפורש החל מהמאה ה"א, וכך אנו מוצאים בספר הפרדס לרש"י: "מהו זה שמוהלין תינוק בבית הכנסת [ומוהלין אותו] על החול ועל המים..."²⁶ כך אנו למדים גם מדברי התוספות: "בתי כנסיות אין אוכלין בהן... וגם עכשיו נוהגין לשתות כוס הבדלה וברית מילה".²⁷ אך למעשה נראה שהמנהג קדום בהרבה, וכבר רב כהן צדק, גאון סורא במחצית הראשונה של המאה התשיעית, כותב בתשובה: "וששאלתם, למול תינוק על החול ועל המים ולהביא תינוק לבית הכנסת, אין בכך כלום ואין איסור בין זה לזה..."²⁸ בגוף תשובתו הוא אינו מתייחס לפרט זה

23 אעתיק כאן את סיכום דבריו: "בתקופת הגאונים האמצעיים, זמן ניכר לפני ימיו של רב נטרוניא גאון שפעל באמצע המאה התשיעית, מקובל היה לומר בציבור, בסיום התפילה (בשחרית ובערבית) או בפתיחתה (בתפילת המנחה), קטעי קריאה ולימוד ליטורגיים למחצה, מן התורה שבכתב ושבעל פה. קטעים אלה שימשו הכנה נפשית לתפילה, במסגרת של 'שוהין שעה אחת' לפנייה ולאחריה, כנזכר בחז"ל. בלחץ דרישות החיים נתבטל המנהג הזה מן המציאות, כעדות רב נטרוניא גאון, והועמד על מינימום סמלי בלבד: פסוקים אחדים מן המקרא ותרגומם הפרשני, שנכללו במסגרת הקטע הליטורגי שפתיחתו היא 'ובא לציון'. עם זאת, המנהג הישן שרד במסגרת הליטורגית הקרויה בכתבי היד העתיקים 'סדר המעמדות'. סדר זה, בפיתוחים שונים, כלל הוספת קטעים אחדים מספרות ההיכלות והמרכבה, שנתקדשה במסורת הארץ ישראלית והאשכנזית הקדומה. גיבוש סדר המעמדות מיוחס לרב אליהו הזקן ב"ר מנחם ממאנש שבצרפת, בן המאה האחת עשרה. יש להניח כי מי שזמנו היה בידו ויראת ה' נגעה בלבבו קיים בעצמו אמירות אלו באופן קבוע, אף כי אין בידינו עדויות ממשיות בנושא זה, מלבד העובדה שכתבי יד רבים כוללים בתוכם סדר זה. לקראת סוף המאה השתים עשרה החל תהליך קליטתם של קטעים נבחרים מסדר המעמדות אל מסגרת התפילה התקנית, קצתם לפנייה, קצתם אחריה וקצתם בתוכה. במקביל נעלמו קטעים אלו - ואחרים - בהדרגה מסדר המעמדות והוא איבד ממעמדו. בין קטעים אלו מתייחדת תפילת 'עלינו לשבח', שבכתב היד הקדום ביותר של סידור צרפת שבידינו עדיין כלולה בתפילת המעמדות, ובסיום התפילה, ומשולבת בה קללה מיוחדת במינה לנצרות. באופן דומה הועברו מסדר המעמדות גם קטעי האגדה המצויים כיום לצד תפילת עלינו. יש לשער כי כך הדבר אף ביחס לתפילת 'אין כאלהינו', שמקורה בספרות ההיכלות, והיא נכללה בסדר המעמדות הקדום. עם זאת, לפי שעה לא מצאתיה בכתבי היד, ויש לשער כי קטע זה נפל מסדר המעמדות כבר במאה האחת עשרה, תקופה שממנה לא נותרו לנו כתבי יד כלל". על מנהג 'סדר מעמדות' ראה גם א"א אורבך, 'משמרות ומעמדות', תרביץ, מב, ג-ד (ניסן-אלול תשל"ג), עמ' 304-327; א' מינץ-מנור, 'מסדר המערכה לסדר המעמדות: גלגוליו של מנהג ליטורגי בימי הביניים', תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 293-310; רי"י סטל, 'אמירת "נשמת כל חי" בימות החול ובכל יום: לתולדות מנהג ה"מעמדות" בקרב חסידי אשכנז', ירושתנו, ה (תשע"א), עמ' רח-רד.

24 ראה ת"ש (לעיל הערה 19), עמ' 141 הערה 5, וראה גם שו"ת רדב"ז מכ"י, ח"ח, סי' לג.

25 א"ה במאמר אחר ארחיב יותר במנהג זה.

26 ספר הפרדס לרש"י ז"ל, מהד' ערנרייך, בודאפשט תרפ"ד, עמ' עה. התשובה המובאת שם נזכרת גם אצל ר' יצחק ב"ר אבא, העיטור, שער ג, הל' מילה, מהד' וורשא תרל"ד, דף נ ע"ב. כמה ראשונים הביאו גם מעשה מר' יעקב או ר' יעב"ץ הלוי שהייתה לו ברית מילה, ומשם מבואר כי מלו בבית הכנסת. ראה רוקח, הלכות שבת, סי' קיג; אור זרוע, ח"ב, הלכות אבלות סי' תמ; טור, או"ח, סי' תקנט, ובבית יוסף שם בשם תשב"ץ [=קטן] "מעשה היה בימי רבינו יעקב בן רבינו יצחק סגן לוייה...", והוא רבינו יעב"ץ הראשון, שנפטר על קידוש השם בוורמייזא בשנת ד"א תתנ"ו (1096). ראה א' ילינק, קונטרס וורמייזא וקהל ווינא, וינה תר"מ, עמ' 3. עפ"י גרמניה יודאיקה (להלן הערה 29).

27 פסחים דף קא ע"א, ד"ה דאכלו.

28 תשובות הגאונים - שערי צדק, ח"ג, ש"ה, סי' יא.

של בית הכנסת, אך מלשון השאלה, המקבילה לדברים שבספר הפרדס, אנו למדים אודות מנהג זה.²⁹ בדורות מאוחרים יותר אנו מוצאים התייחסות מפורשת למנהג, כאשר אז כבר הסמיכו למנהג טעם מן המקורות.³⁰ יש לזכור כי בימי הביניים לא היו מקומות כינוס ציבוריים המתאימים לעריכת טקסים, ואך טבעי היה שכל אלו יתקיימו בבית הכנסת שהיה מקום גדול ומתאים.

זמן המילה היה ככל הנראה לאחר תפילת שחרית. כך מסתבר הן מכוח המקורות המאוחרים יותר, מזמן הראשונים, שכלל הנראה מהווים המשך טבעי למנהג הקדום, והן מצד ההיגיון שנותן כי הציבור שהיה בבית הכנסת בזמן תפילת שחרית וחזר לשם רק לפנות ערב לשם תפילת מנחה וערבית. מובן גם כי השתדלו לקיים את דין 'זריזין מקדימין' הנזכר כבר בגמרא.³¹

מעתה, השתלשלות הדברים מקבלת פנים חדשות. אם סברנו כי בשלב כלשהו החלו 'למול קודם עלינו לשבח', באים נתונים אלו והופכים את התמונה על פיה. כבר מימי קדם נהגו למול בבית הכנסת לאחר התפילה, עוד הרבה קודם שנהגו לומר 'עלינו' לאחר התפילה. בשלב זה, ניתן לשער, ביום של ברית מילה, אמירת 'סדר מעמדות' שנהגו בה חסידים ואנשי מעשה בוודאי לא עיכבה את הציבור והם המתינו לסיום ברית המילה. מקומה של ברית המילה נותר איתן מיד לאחר סיום גוף התפילה המסתיים בקדיש תתקבל, וגם כאשר נוספו לסיום סדר התפילה קטעים מתוך סדר המעמדות, 'המתינו' קטעים אלו עד לסיום ברית המילה.³²

אם כן השתלשלות המנהג היא בסדר זה: מימי קדם נהגו למול בבית הכנסת לאחר התפילה. מאוחר יותר הונהגה אמירת 'עלינו' לאחר התפילה על ידי כל הציבור, כאשר אמירה זו לא דחתה את ברית המילה ממקומה הטבעי, מיד לאחר גוף התפילה. בדורות הבאים, כאשר הורגלו הכל באמירת 'עלינו' עד שראו בה חלק טבעי מהתפילה, הוצרכו לטעמים שונים למנהג המילה קודם 'עלינו'.³³ בדורות מאוחרים יותר, כפי שנראה לקמן, העתיקו את הטעמים לאמירת 'עלינו' לאחר המילה, וניתקו את אמירתו מתפילת שחרית, כך שגם כאשר מלו באמצע היום, נהגו לומר 'עלינו' לאחר המילה.

[יש להעיר ולהוסיף, כי במשך הדורות הצמידו את 'עלינו' לסיומם של טקסים נוספים, החל מ'קידוש לבנה',³⁴ 'ברכת החמה',³⁵ ועד לסדר האמירות שאומרים עם גוסס טרם

29 ראה L. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur, Szegedin 1875, pp. 81-82; גרמניה יודאיקה, ערך Bonn (ע"י 'פריימן), עמ' 60; 'י' מיללער, חלופ מנהגים בין בני בבל לבני ארץ ישראל, וינה תרל"ח, עמ' 19; ש' קרויס, קורות בתי התפילה בישראל, ניו יורק תשט"ו, עמ' 257; א' באומגרטן, אמהות וילדים: חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, ירושלים תשס"ה, עמ' 98 ועוד רבים.

30 ראה למשל שו"ת הרשב"א, ח"ז, סי' תקלו: 'ומה שנהגו למול בבית הכנסת, משום דכתיב (עפ"י שמואל א, כג יח) 'ויכרתו ברית לפני ה', ואין ברית אלא מילה'.

31 ראה פסחים ד ע"א; טור ושולחן ערוך, יו"ד, סי' רסב.

32 והכוונה, מלבד ל'עלינו', גם לשיר של יום ופיטום הקטורת, שלמנהג אשכנז באים לאחר 'עלינו'. אמנם בדורות האחרונים שהחלו לומר 'עלינו' אחר כל מילה, לא העתיקו מן התפילה גם את פיטום הקטורת, משום שכל הטעמים ניתנו דווקא ל'עלינו'.

33 נפלאים לעניין זה דברי הלקט יושר (לעיל הערה 8), שכתב בנוגע לתחנות ביום נישואין או יום מילה: 'ואין להביא ראייה ממילה שאין נפילה אפילו בתפילת יוצר אפילו קודם המילה, דהתם חשיב המילה תוך התפילה, דהא אומרים עלינו לשבח וכו' וקדיש יתום אחר המילה, וגם המצוה נעשה דוקא בבית הכנסת...'. אמירת 'עלינו' נשתרשה כל כך עד שהחשיבו אותה כחלק בלתי נפרד מהתפילה, וראו בברית המילה כביכול נעשית 'תוך התפילה'!

34 ראה ר"ח פלאג'י, רוח חיים, א, או"ח סי' תכו, אומיר תרמ"א, דף סד ע"ב שהביא בשם ר' חיד"א שהתפשטות אמירת 'עלינו' הנה בבלי דעת, אך ר"ח כתב להצדיק האמירה: 'ולעדן' ללמד זכות על

מותו.³⁶ גם ברגעים נשגבים, כמו אצל מקדשי השם בטרם מסרו נפשם על קדושת שמו, תועד כי 'עלינו לשבח' היה נלחש בשפתותיהם.³⁷ יתכן אם כן, ובהסתייגות קלה, כי מלבד ההתפתחות הטבעית של המנהג, באה גם מגמה זו וחזקה את הוספת 'עלינו' לאחר המילה].

האומרים עלינו לשבח, לפי שאנחנו מברכים ברכת הלבנה ואנחנו מודים שהקב"ה הוא ברא ללבנה, לכן אנחנו אומרים עלינו לשבח שאין אנחנו כאוה"ע עובדים לחמה וללבנה ולכוכבים ומזלות וגם שאנחנו מתפללים על ביאת המשיח, ולכן אנחנו אומרים וע"כ נקוה לך וכו'... ושמו נראה דגם הרב חיד"א ז"ל לא הקפיד כי אם על המנהג שאומרים עד ע"כ נקוה לך וכו' במלכות שדי וכו' אבל אם אומר כולו אין קפידא... ובלא"ה כבר כ' בס' עבודת הבורא כי הטעם שאומרים עלינו לשבח אחר ברכת לבנה משום שאמרו פני משה לפני חמה ופני יאושע לפני לבנה ויאושע תקנו, לכן אומרים אותו אחר ברכת לבנה...". וראה ביאור הלכה, סי' תכז ד"ה ומברך מעומד: "ושמעתי מאחד דברי טעם במה שנהגו בכמה מקומות אחר קידוש לבנה לומר עלינו לשבח, היינו שלא יטעו ח"ו במה שאנו יוצאים נגד הלבנה ושמחין נגדה..."

35 ר' משה סופר, שו"ת חתם סופר, או"ח, סי' נו; ר' חיים בנימין פונטרימולי, פתח הדביר, או"ח, סי' רכט, אזמיר תרל"ג, דף שטז ע"ב-שיז ע"א: "מה שכתבתי בסדר הזה לומר נוסח עלינו לשבח ועל כן נקוה לך, הגם כי ראינו לגדול בדורו הרב המפורסם חיד"א ז"ל בס' מורה באצבע סי' וי"ו אות ק"ץ דמחי להו אמוחא על הנהגים לומר עלינו לשבח וע"כ נקוה לך עד במלכות שדי אחר ברכת הלבנה, וכתב שנתפשט כן באיזה עיירות בבלי דעת... ועכ"ז לא מנעתי עצמי מלסדרו פה יען כבר נמצא בס' הבחיר חתם סופר ז"ל שהוא ז"ל סידר לו' נוסח זה בסמוך לברכת החכמה ועשה כן מעשה בעצמו, ומה גם דיש בו טעם ע"פ הפשט... שייך לו' נוסח זה לשבח ולפאר את יוצריו ושנחנו משתחוים לו ית' דוקא ואנו מדברים שם בגנות הע"ז ושרשי הקליפות, להורות דברכת החמה שברכנו אינו דרך אפיקורסות ח"ו כי אין אנו משתחוים לחמה ואין מספרים בשבחה רק בשבח אדון הכל... ובני שמואל הי"ו ההוא אמרו דיש טעם לאמירת עלינו אחר ברכת החמה כדין דיאושע תיקן אמירת עלינו על מלחמת יריחו..."; ר' חיים חזקיהו מדיני, שדי חמד, ח"ט, סדר ברכת החמה שבסוף הספר; ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, שו"ת דברי יציב, א, או"ח, סי' צו, נתניה תשנ"ו, עמ' קפג-קפד.

36 ראה חכמת אדם, שער השמחה, סי' קנא סעיף יב: "סדר וידיי שכיב מרע... ולפי צחות החולה כן יאריך בדברי וידי ותחנונים. ויאמר עלינו לשבח עד על כן נקוה לך ואמת ויציב עד עזרת".

37 רמז לכך נשתמר בקינתו של ר' אפרים מבנוא המובאת אצל א"מ הברמן, גזרות אשכנז וצרפת, ירושלים תש"ו, עמ' קלד: "והכניסם לבית המוקד להשרף שמה... והנעימו עלינו לשבח, ה' אחד ליהודה"; פיוט 'אמוני שלומי ישראל' של ר' הלל בן יעקב מבנוא, שם, עמ' קלח: "ויאמרו להוציא אותם לבית השרפה / יחדיו שמחו כהכנסת כלה לחפה / 'עלינו לשבח' שבחו בנפש כסופה / הנך יפה רעיית הנך יפה". וראה עוד שם, עמ' קכה-קכו [וכע"ז עמ' קמג]: "...ויהי בעלות הלהב, הרימו כולם בנעימה קול אחד... ובאו ואמרו לנו: מה זה שירכם, כי לא שמענו כנועם הזה. וידענו ביחוד כי 'עלינו לשבח' היה"; ש' אברמסון, 'נוסח ברכה על קדושת השם', תורה שבעל פה, יד (תשל"ב), עמ' קנו-קסד; מ' רפלד, 'למעמדה של תפילת 'עלינו לשבח' במוספי הימים הנוראים', דף שבועי (אוניברסיטת בר-אילן), 1033 (ראש השנה תשע"ד). הדים למנהג זה עוד נשתמרו שנים רבות לאחר מכן. ראה ש"י עגנון, סמוך ונראה, ירושלים ותל אביב תשט"ו, עמ' 180: "מחמת הגזירות יש להם מנהגים מיוחדים; אינם אומרים 'עלינו' לאחר התפילה, לא ביחיד ולא בציבור. ואם משתוקק אדם לומר 'עלינו', מכסה פניו ואומרה בלחש, מפני שבשיר שבח זה עלו אבותיהם הקדושים על המוקד, כשם שרים מתוך האש שבחו של הקדוש ברוך הוא". לדברי ד' לאור, ש"י עגנון, ירושלים תשס"ח, עמ' 132 תיאור זה מתרחש בחבל פרנקוניה תחתית (צפון בוואריה), מקום ריכוזן של קהילות יהודי גרמניה בימי הביניים, שאליו התוודע עגנון מאז החל לפקוד את האזור ב-1917. וראה גם א"א אורבך, 'פרקים של "ספר המדינה" ומקומם ב"סמוך ונראה"', בתוך: ש"י עגנון: מחקרים ותעודות, מוסד ביאליק 1978, עמ' 212; ד' לאור, 'בין קצנאו לקצנאו הדרך לא ארוכה ויער גדול של ארנים נותן צל', מוסף הא', 18 ספט' 2012 לדבריהם מדובר בעיירה באד בריקנאו שבצפון בוואריה, פרנקוניה התחתית, בלב לבם של הרי הריין הגבוהים. אך ר' יוסף סאקס מסר לי כי יתכן מאוד שעגנון הבליש על אותה עיירה תערובת מנהגים שעמדו לו בזיכרון ללא כל קשר למנהגיה האמיתיים של העיירה. הנני להודות לו על עזרתו. תיאור זה של אמירת 'עלינו' בלחש מסתייע מנוסח מחזור ויטרי שבכת"י קלגסבלד שבסיום התפילה כותב: "ואומר בלחש עלינו לשבח". ראה אצל ת"ש (לעיל הערה 19), עמ' 140, אם כי לדעת ת"ש הלחשה כרוכה בהתקפה על הנצרות שהייתה כלולה בקטע. ראה גם את המתועד ב'מנהג ק"ק מגנצא בסדר התפלה ונוסחאותיה' שבסדר שפת אמת, רדליהים תרכ"ב, עמ' 3: "תפילת עלינו לשבח אומרים אותה בלחש כל

אמירת 'עלינו' לאחר המילה אף שלא לאחר התפילה

כפי שנתבאר, המנהג המוכר לנו כיום, לומר 'עלינו' לאחר כל ברית מילה, התפתח מהמנהג הקדום למול קודם 'עלינו'. כדי לברר אימתי חלה התפתחות זו, ננסה לראות את המקורות. כאמור, מן המקורות הרבים שעוסקים באמירת 'עלינו' לאחר המילה, לא ניתן להוכיח כי כוונתם לאמירת 'עלינו' לאחר כל מילה, שכן ההנחה הפשוטה היא כי עוסקים הם בטעמו של המנהג הקדום למול קודם 'עלינו'. מספר מקורות "מעוררים חשד" לקיום המנהג בזמנם, אך להלן נראה שקשה להוכיח זאת.

מקור ידוע העומד בתפר שבין המנהגים הוא הדרשן ר' בצלאל בן שלמה, דרשן מפורסם שפעל בסלוצק בשנות הת', שלדבריו בספר 'עמודיה שבעה' בעניין זה ציינו כמה פוסקים, ולשונו הוא: "ובזה תבין ג"כ מנהג ישראל שהוא תור' לומר עלינו אחר המילה...".³⁸ אמת כי פשטות לשונו משקפת אמירת 'עלינו' ללא קשר לשחרית, אך גם הראשונים כתבו כעין ניסוח זה, למרות שידוע לנו בבירור שנהגו רק במנהג הראשון למול קודם 'עלינו', ובוודאי לא עסקו במנהג זמנינו לומר 'עלינו' לאחר המילה. עלינו למצוא אם כן מקורות שמוכיחים ביתר וודאות כי הכירו ועסקו במנהג החדש לומר 'עלינו' לאחר כל מילה.

ר' יעקב עמדין - היעב"ץ (ה'תנ"ח-ה'תקל"ו) כותב בסדר ברית המילה שהביא בספרו, לאחר בקשת המוהל בסיום המילה: "אומרין עלינו. הש"ץ אומר מ"ש [= מי שבירך] לילד הרך הנמול".³⁹ אך גם אצלו יתכן מאוד שכוונתו למנהג הקדום למול קודם 'עלינו', וסימן לדבר הוא הנוסח בסמוך "הש"ץ אומר מ"ש", למרות שעד כה חילק היעב"ץ את האמירות של סדר הברית ל"אבי הבן מברך" או "המל (או 'המוהל') אומר", מה שמעלה אפשרות שמדובר בש"ץ של שחרית שמיד בסיום הברית חוזר לתפקידו, מסיים 'עלינו' ואומר 'מי שבירך' לנימול. יצוין גם כי בחלקו הראשון של סידור היעב"ץ, נכתב בסיום תפילת שחרית קודם עלינו לשבח: "ביום שיש מילה בבה"כ מלין קודם עלינו".⁴⁰

מקור נוסף, משנת תקכ"ז, הוא סדר התמיד המשקף את מנהגי אביניון שבפרובנס (דרום צרפת), בו נכתב לאחר סדר ברית מילה: "ואומר הש"ץ קדיש וברכו ונוהגים לומר עלינו לשבח ועל כן נקוה".⁴¹ מחד, נזכר הש"ץ ונזכרה גם אמירת 'ברכו' שבוודאי אין לה מקום לאחר ברית המילה, מה שמוכיח כי מדובר בסיום תפילת שחרית, אך מאידך, סדר המילה מופיע שם בנפרד מתפילת שחרית, והניסוח "ונוהגים לומר עלינו לשבח ועל כן נקוה" מתאים יותר לאמירה שאינה מחויבת, ושלא כמנהגם המופיע שם, דף סז ע"ב: "אחר כל תפלה ותפלה אומרים עלינו לשבח כנמשך, עלינו לשבח לאדון... ויש אומרים גם כן על כן נקוה...". ושם, דף מה ע"ב: "אחר סיום התפלה יאמר עלינו לשבח הכתוב בסוף תפלת ערבית".

לעומת מקורות אלו, לפחות אודות שנות הת' ניתן במידת מה להוכיח את שלילת המנהג גם מתוך שתיקת המחברים. ספר נפוץ וידוע עד למאוד, שגדולה הייתה השפעתו על ספרי

ימי השנה, בין בשחרית בין בערבית, חוץ כשיש מילה בבה"כ, אז אומר הש"ץ אחר המילה שתי התיבות 'עלינו לשבח' בקול רם" [וכמובן שמדובר ב'עלינו' של שחרית, ועניין ההכרזה הוא חזרה לסדר התפילה הרגיל].

38 בדבריו יורחב להלן, בסמוך להערה 67.

39 כן מופיע כבר במהדורה ראשונה של ספרו בירת מגדל עז, אלטונא תק"ח, דף כב ע"א.

40 בית א"ל - עמודי שמיים, אלטונה תק"ה, ח"א, דף קעג ע"א.

41 סדר התמיד, א, אביניון תקכ"ז, דף קכו ע"ב. אודות נוסח אביניון ראה יט"ל צונץ, מנהגי תפילה ופיט בקהילות ישראל, תרגם ד' ברויאר, מהד' א' פרנקל, ירושלים תשע"ו, עמ' 48-51; 267-338.

מילה וספרי תפילה, הוא ספרו של ר' דוד לידא, סוד ה', המכיל את סדר הברית יחד עם מנהגים וסודות ברית המילה. המחבר היה אב"ד באמסטרדם ובמינץ, אך שימש קודם לכן גם בקהילות בפולין וליטא. כפי הנראה, נדפס ספרו לראשונה באמסטרדם ת"מ, ולאחר מכן בעוד עשרות מהדורות. ספרו היה נפוץ עד למאוד בכתבי-יד ובדפוסים, עד שלעתים הפיצו אותו כמתנה לכבוד הולדת הבן.⁴² בנוסף, מוהלים רבים עשו שימוש בספר זה בכדי לרשום על הדפים שבסופו את 'פנקס המוהל' שלהם, ולעתים אף כרכו דפים משלהם בין דפי הספר.⁴³ והנה, ברבות ממהדורותיו שנבדקו, לא מוזכרת מילה אחת על 'עלינו', ויש בכך ללמדנו על שלילת המנהג בתקופה זו.

בין כך ובין כך, הדברים אינם חד משמעיים, ונראה שהוכחה משמעותית למנהג זה ישנה רק מעדויות מזרח-אירופיות מאוחרות יותר, מהן עולה כי המנהג חדר בהדרגה, בראשונה לספרי הלכה ומנהג, ואט אט גם לסידורים, וכדלהלן:

עם תחילת התפתחות המנהג החדש, היו שחיזקו את מנהג 'עלינו' לאחר המילה, עד כדי כך שאף כשملו בבית הכנסת לאחר התפילה, נהגו באמירת 'עלינו' פעמיים. ממנהג זה אנו למדים שלכל הפחות נהגו לומר 'עלינו' אחר כל ברית מילה, שבכלל מאתים מנה. וכך כותב ר' צדוק הכהן מלובלין (תקפ"ג-תר"ס): "והמנהג לימול קודם עלינו (ועכשיו נהגו אחר עלינו, וחוזרים ואומרים עלינו אחר המילה)".⁴⁴ בסמוך לו, דן גם ר' אליהו פוסק (תרי"ט - תרצ"ב): "עלינו - צע"ג אם לאמרו כשכבר אמרו אחר התפלה, כגון שאינו בבית המילה... ומלשון הש"ך שם נראה דאין לאמרו, אך המנהג לאמרו תמיד".⁴⁵

בשנים אלו אנו מוצאים 'עלינו' גם בסדרי מילה המופיעים שלא בסידורים, כגון בספרי הלכות ומנהגי מילה. כך בסדר ברית מילה המובא בספריהם של ר' שמואל דב איגלברג, ברית אברהם, וורשה תרמ"ח, דף מג ע"א; ר' בן ציון אלפס, ברית ציון, קול ששון, ווילנה תרפ"ה, עמ' 62; ר' שלום וואכמן, ברית שלום, וורשה תרפ"ט-תר"צ, עמ' 49; ר' חיים צבי הירש שוטלנד, גילת הזהב, סי' קצו-קצז, בילגוריי תרצ"א, עמ' מז-מח (פעמיים); ר' אשר זעליג לנדא, קרבן אשר, פיוטרקוב תרצ"א, עמ' 539; ר' שעפטל דוידסון, תורת הברית, ירושלים תרצ"ו, עמ' נ; הנ"ל, עטרת פז, תל אביב תש"ה, עמ' 58. אך גם בשנים אלו היו סדרי ברית מילה בהם לא נזכר כלל 'עלינו', דוגמת הסדר שבספרו של ר' יצחק בוקטמן, ברית יצחק בן אברהם, ווילנה תרע"ו, עמ' 92.

מבדיקה חלקית של סידורים רבים, נראה כי המנהג החל להופיע מעט מאוחר יותר, ולעת עתה נראה כי הסידור הראשון שנהג כן הוא סידור אוצר התפילות, בעריכת רש"ש פייגנזון (שפ"ן הסופר), ווילנה תרע"ה.⁴⁶ גם בשנים מאוחרות יותר, ניתן לראות דוגמה לשלבי טמיעת המנהג, כאשר בסידור אשי ישראל עפ"ד מרן הגר"א זלה"ה מווילנא, מהדורת

42 אודות הספר ותפוצתו הרחבה ראה ד' גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 61-62.

43 במשך השנים נתקלתי ברבים כאלו. וראה גם י' הופמן, 'ספר מוהלים מפראנקוניה התחתית מן השנים 1814-1868', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יא-יב (תש"ן), עמ' 152; ג"י רוונה, 'פנקס הנימולים של רבי אברהם יחזקאל ראוינה ב"ר שמואל חי מוירנה ועוד פנקסים במאה הי"ט באיטליה על רקע זמנם ומקומם', מורשתנו, יא (תשנ"ז), עמ' 147.

44 ספר הזכרונות, מצוות עשה ב, פ"ב, תל אביב תשט"ז, עמ' 28.

45 כורת הברית, פתח אליהו, מראה מקום ס"ק מה, למברג תרנ"ד, דף יב ע"ב.

46 אם כי בהוראות שבאותו עמוד מופיע המנהג למול קודם עלינו, ולכן בסידור זה עדיין יתכן שמדובר על המנהג הקדום, והסידור הבא אחריו, בו ישנה וודאות גדולה יותר שמדובר על מנהג ימינו, הוא סדר תפלה עם פירוש עולת ראייה, א, ירושלים תרצ"ט, עמ' שצח.

ירושלים תש"ז, עמ' 175, קודם 'עלינו' של שחרית נכתב: "כשיש מילה בביהכ"נ מלין קודם עלינו", ובסדר ברית מילה, עמ' 484, אין כל אזכור לאמירת 'עלינו'. ואילו במהדורה המחודשת של סידור זה, ירושלים תשס"ח, עמ' 285, לאחר ברית מילה הוסיף המו"ל: "עלינו לשבח וכו', ק"י".

'עלינו' לאחר מילה בראש השנה

חולק מקום לעצמו הנושא הבא, שיש בו בכדי ללמדנו על טמיעת המנהג החדש עד כדי חוסר תשומת לב למנהג הקודם.

כתב הלבוש, או"ח סי' תקפד: "ומלין בראש השנה אחר שקראו בתורה... מפני שבראש השנה מאריכין הרבה בבית הכנסת ויבואו לפעמים להתעכב עד אחר חצות היום, וצריכין למול קודם חצות משום זריזין מקדימין למצות".

האליה רבה מוסיף טעם למנהג זה, וכך הוא כותב, שם סעיף יג: "ושמעתי טעם, לפי שאומרים עלינו במוסף, ותמיד אומרים עלינו אחר המילה". לדבריו מתייחס הפרי מגדים, אשל אברהם, שם, סק"ז, ומן הראוי להעתיק את כל דבריו: "ועיין אליה רבה אות י"ג 'עלינו' אומרים אחר המילה, הוא הדין בראש השנה שאומרים במוסף 'עלינו', יע"ש. והיינו ב'עלינו' יש שבח מילה, שהבדילנו מכל העולם בזה".

מדברי האליה רבה עולה, כי מאחר ותמיד מלים קודם 'עלינו', משום כך בראש השנה שאומרים 'עלינו' בתפילת מוסף, ראוי למול לפני מוסף. דבריו צריכים ביאור, והלוא מכל מקום אומרים 'עלינו' בסוף התפילה, ומה טעם לא ימולו כפי הרגילות קודם 'עלינו' של סוף התפילה.

פתרון לדבריו נוכל למצוא על ידי עיון חוזר בטעם המנהג. כפי שיבואר להלן, הטעם הרווח למנהג הוא שרוצים להכליל את התינוק בשבח של 'עלינו' שלא עשנו כגויי הארצות. אמנם בניסוחו של ספר קושיות (ראה להלן בטעמי המנהג) ישנה זווית שונה מעט לטעם זה: "... לפי שנאמר בו 'שלא עשאנו כגויי הארצות', ולכבוד הנער שעודנו גוי-ערל, אין אומרים 'עלינו לשבח' עד שנימול". לטעם זה אין עניין ב'עלינו' לאחר המילה כמו שיש עניין שלא לומר 'עלינו' בעוד התינוק ערל, כי באמירת 'עלינו' יש גנאי לגויים הערלים. לאור זה מובן כי מן הראוי להקדים את המילה לכל 'עלינו' שייאמר במשך התפילה, ובכלל זה גם 'עלינו' של מוסף.⁴⁷

מכל מקום, שילוב של התפתחות המנהג יחד עם חוסר עיון בדברי האליה רבה במקורם תוך הסתמכות על לשונו הקצר של הפרי מגדים, הובילו כמה מחברים למצודת הטעות. אלו ראו את המלים "... עלינו אומרים אחר המילה, הוא הדין בראש השנה שאומרים במוסף עלינו" המופיעות בפמ"ג, והבינו כי כוונתו שלאחר מילה הנעשית בראש השנה, אף שמתקיימת לפני מוסף, אומרים 'עלינו' בנפרד לאחר הברית. ברם, אילו היו מעיינים באליה רבה, היו מבינים שמעולם לא עלה על דעתו לומר 'עלינו' במיוחד לאחר הברית, בעוד שיתכן מאוד שבזמנם כלל לא היה קיים מנהג כזה, ויש לפסק בדבריו "הוא הדין בראש השנה,

47 השווה גם לדברי רח"א שפירא ממונקאטש שיובאו להלן. תודתי ל ידידי רי"י סטל שהציע זאת כפתרון לדברי האליה רבה. יישוב זה אינו תואם במלואו את לשון הפרי מגדים, וניתן להציע הסברים נוספים; מאחר ויסודו ומקורו של 'עלינו' הוא מתפילת מוסף של ראש השנה, מן הראוי אם כן למול קודם ה'עלינו' ה"מיוחס" ביותר. בנוסף, יתכן להעלות אפשרות שבראש השנה אכן לא נהגו באמירת 'עלינו' לאחר התפילה, מאחר וכבר אמרוהו במוסף, ומשום כך בוודאי ראוי למול קודם מוסף, אמנם זו אפשרות רחוקה שאין לה כל תימוכין במחזורים בני אותן תקופות.

שאומרים במוסף עלינו, וכוונתו היא רק שמנהג המילה קודם 'עלינו' מתקיים הפעם ב'עלינו' שייאמר בהמשך בתפילת המוסף.⁴⁸

מנהג האשכנזים בימינו

למעשה, בימינו ישנם מספר מנהגים בקהילות אשכנז:

א. המנהג הרווח ברוב קהילות אשכנז הוא כפי התפשטות המנהג המתוארת לעיל, לפיה אומרים 'עלינו' לאחר המילה אף כאשר זו נערכת שלא בבית הכנסת לאחר התפילה.

בכמה בתי כנסת נוהגים, לפחות בשבת ומועד, לשמר גם את המנהג הקדום, שכאשר מלים לאחר התפילה, מלים קודם 'עלינו', וכך אומרים 'עלינו' פעם אחת בלבד. במנהג זה מחזיקים בעיקר יוצאי אשכנז המקפידים על מנהגי אבותיהם, אך גם בקהילות נוספות.⁴⁹

ב. כפי שתואר בפתיחת המאמר, יש שבעקבות היכרותם עם גלגולו של המנהג, נמנעו לגמרי מלומר 'עלינו', ולא קיבלו את הטעמים שנאמרו למנהג התואמים גם את המנהג החדש.⁵⁰ ר' יחיאל מיכל עפשטיין טען אף יותר מכך, שבזמנינו שלא נוהגים "להצמיד" את ברית המילה לתפילת שחרית, שוב אין טעם במנהג המילה קודם 'עלינו', ואפילו כאשר מלים לאחר התפילה, אין מלים קודם 'עלינו'. וכך הוא כותב:

וכתבו במנהגים שמלין קודם עלינו... ואצלינו לא נהגו בפיוטים וכן למול קודם עלינו אין נוהגים... משום דע"פ רוב אין מלין בבהכ"נ רק בבית המילה, ולכן גם כשמלים לפרקים בבהכ"נ אין המנהג כן.⁵¹

מדבריו אנו למדים, כי מאחר ועיקרו של המנהג מבוסס על המנהג הקדום למול בבית הכנסת לאחר התפילה, מכאן, שבימינו שבטל המנהג למול בבית הכנסת, שוב אין טעם לכרוך את ברית המילה עם אמירת 'עלינו', ויתרה מזאת, אף כאשר מלים לאחר התפילה, אין נוהגים למול קודם 'עלינו'.

ג. לעומתם, יש שנקטו בקיצוניות לצד השני, ולדעתם אף כאשר מלים בבית הכנסת לאחר התפילה, אומרים 'עלינו' פעמיים. כאמור, כך מציין ר' צדוק הכהן מלובלין, ואחריו כותב כך גם ר' שבתי ליפשיץ (תר"ה-תרפ"ט): "כתב הש"ך בסו"י (רס"ד) [רס"ה] בשם הגמ"י (כלומר הגהות מנהגים. מ"ש) שמלין קודם עלינו לשבח וכן המנהג עכ"ל, והטעם... אבל

48 ראה משנה ברורה הוצאת 'דרשו' מהדורת תשע"ד, סי' תקפד, הערה 21: "ולענין אמירת 'עלינו' לשבח' שנהוג לומר בסיום הברית מילה, כתבו הא"ר (ס"ק יג) והפמ"ג (א"א ס"ק ז) שאומרים אותו גם כשמלים לאחר קריאת התורה, ואף שעתידים לאומרו לאחר תפילת מוסף, וביאר הפמ"ג, שב'עלינו' לשבח' שלאחר המילה יש שבח למילה, שבזה הבדילנו מכל העולם". במהדורת תשע"ו, שינו דבריהם ונתלו בשו"ת שיח יצחק (ח"א, סי' רעט) בשמו כתבו שהפמ"ג כתב שאומרים 'עלינו' גם כשמלים לאחר קריאת התורה משום שיש בו שבח מילה. יצוין, כי בשו"ת שיח יצחק, שם, העתיק אכן את דברי הפמ"ג למקוטעין, ואחר המחילה נראה כי גם מקולמוסו יצאה שגגה; ר"ג צינגער, נטעי גבריאל - הלכות ראש השנה, פרק מא סעיף ז, ירושלים תשס"א, עמ' רצה: "גם כאשר מלים לפני התקיעות, אומרים עלינו אחר הברית", ובהערה: "א"ר סק"ג ופמ"ג א"א סק"ז אומרים עלינו אחר המילה ה"ה בר"ה...". אמנם הוסיף שם: "ולפ"ז א"צ לאמרו אחר התפילה, אכן כמדומה שהמנהג שאין אומרים עלינו אחר המילה רק אחר התפילה".

49 ראיתי כן בכמה וכמה בתי כנסיות, ולרוב מדובר בתורה שבעל פה, אך מקור כתוב אחד ניתן להביא כדוגמה. ראה ד' הרשקוביץ, סדרי התפילה ומנהגי בתי הכנסת באחוזה רבתי, חיפה תשע"ה, עמ' 14: "א. בברית מילה ביום חול בבית הכנסת, מלים את התינוק קודם 'עלינו' לשבח' (ש"ך יו"ד סימן רסה ס"ק כד)... בברית מילה בשבת ובמועד בבית הכנסת... מלים את התינוק אחרי תפילת מוסף, קודם 'עלינו' לשבח' (לבוש שדה)".

50 ראה כאל תערוג (לעיל הערה 18).

51 ערוך השולחן, יו"ד, סי' רסה סעיף לח.

במדינות אלו אין המנהג כן אלא אומרי' עלינו לשבח קודם המילה... ואח"כ מלין ואחר המילה אומרי' עוד הפעם עלינו...⁵² אף אודות מנהגו של הרבי מאלעסק מתואר: "אחר התפלה אמר עלינו כנהוג, ואחר המילה אמר עוד הפעם עלינו".⁵³

מנהג זה נראה ללא טעם,⁵⁴ אך בהגהות 'זכר חנוך' שעל הגיליון שם מבאר העורך את מנהגו של הרבי מאלעסק:

... ומ"ש קודם המילה עלינו, דאיתא בפרע"ח שאמירת עלינו אחר התפלה היא שלא יתאחו הקליפות בשפע היורדת מן התפלה ועי"ז נתבטלו החיצונים, ובסדרה"י איתא שאמירת עלינו מסוגל לכל דבר וענין צרה וצוקה שלא תבא, ע"כ יכול להיות שאמר רבינו עלינו אחר התפלה להיות סמוך להתפלה ולהיות שמירה להילד קודם המילה.

ר' חיים אלעזר שפירא ממונקאטש מתייחס לדברי ר' שבתי ליפשיץ הנ"ל, שלדבריו, ב'מדינות אלו' נוהגים לומר 'עלינו' פעמיים. רש"ל היה בן העיר אורשיווא (אירשבה) שהשתייכה למחוז זקרפטיה השייך כיום לאוקראינה. רח"א שהתגורר במונקאטש (מוקצ'בו) השוכנת באותו מחוז, דוחה את דבריו, וכך הוא כותב:

וראיתי בס' ברית אבות שכ' שאין המנהג כן במדינות אלו, אלא אומרים עלינו מקודם המילה, ואח"כ אומרים עוד הפעם עלינו. ומה שהביא ממדינותינו, הנה הוא דר המחבר שיחי' בגלילותינו, וידעתי פה"ק שהנהיגו אבותיי הקדושים זי"ע (וזהו נקרא מנהג שנתייסד בחבר עיר) שמלין קודם עלינו, כנ"ל מהש"ע [= מהש"ך] (אמנם מקודם נהגו גם כפה"ק לומר ב"פ עלינו כנו', אך לא ידעתי אם נתייסד עפ"י חכם או נשתרעב מהמונים שונים בטעות), וגם בגלציען (מדינת מולדתי) ששם המנהגים עפ"י רוב נוסדו מרביתנו ואבות אבותינו זי"ע אשר מפיחם אנו חיים מלין קודם עלינו. ובפרט דויל בטר טעמא שאומרים העולם, כיון שנא' בעלינו "שלא עשנו כגויי הארצות", ע"כ אין אומרים אז קודם המילה בהיות הנער ערל, כדי שלא יהי' בזה נכלל כגויי הארצות הערלים, רק אומרים אחרי המילה כדי לכולל אתנו הנמולים ושלא עשנו כגויי וגו'. וא"כ כשאומרים גם קודם מילתו עלינו, הרי יש ג"כ זלזול לנער קודם מילתו עפ"י הנו'.

אך לפעמים שא"א להביא התינוק לביהמ"ד או לביהמ"ד מפני הקור וכיוצא, והולכים רק אבי הבן וקרוביו ומיודעיו למול בביתו, ואז אי אפשר לבטל אמירת עלינו מהציבור בביהמ"ד או בביהמ"ד, שאין הולכים כולם להברית מילה בביתו, ע"כ אומרים עלינו, וההולכים לביתו למול אומרים שם עלינו עוד הפעם אחר המילה. וכפי הנראה מזה נשתרעב המנהג בטעות בקצת מקומות שגם כשמלין בביהמ"ד או בביהמ"ד אומרים עלינו ב"פ לפנייהם ולאחריהם בלי טעם וריח רק בטעות וכנו'.⁵⁵

52 שרביט הזהב החדש הנקרא ברית אבות, סי' ג סעיף טז, מונקאטש תרע"ד, דף כט ע"ב. בהמשך דבריו הוא מביא בשם הפמ"ג בשם אליה רבה את הטעם הרווח שבעלינו יש שבח מילה שהבדילנו בזה מכל העמים, והוא מוסיף: "ואפשר מזה הטעם אומרי' עלינו לשבח אחר קידוש לבנה והבן...".

53 לב שמח החדש... הנהגות מאת רבינו... חנוך העניך דוב צוקלה"ה אב"ד אלעסק..., אור חדש, סי' יז, ירושלים תשכ"ג, עמ' קמא-קמב.

54 אם כי ראה להלן טעמו של מהר"ם מרוטנבורג לדחות את 'עלינו' עד לאחר המילה, כדי שלא ילכו העם לדרכם קודם המילה. יתכן שפתרון זה לא הועיל, ורבים עזבו את בית הכנסת למרות עצה זו. כדי שלא ישכחו לומר 'עלינו' ראו לבטל את המנהג ולהשיב את אמירת 'עלינו' למקומה מיד לאחר התפילה. וכדי שלא לגרוע מענין אמירתו לאחר ברית המילה, כפלו שוב את אמירתו גם לאחר המילה.

55 אות חיים ושלום, אות שלום - הלכות מילה, סי' רסה ס"ק לט, ברוקלין תשמ"ו, עמ' שעח-שעט.

נמצא כי לדבריו, מלבד המנהג הקדום שמחזיקים בו עד היום למול קודם 'עלינו', נהגו לומר 'עלינו' גם לאחר מילה שאינה בבית הכנסת, כמבואר, וממנהג זה נולד המנהג שכשמלים בבית הכנסת, אומרים 'עלינו' פעמיים, לאחר התפילה ולאחר המילה. אך מנהג זה הנו מנהג טעות, ואין לו טעם וריח. הוא אף מוצא טעם לפגם במנהג זה, שכן הטעם שאומרים 'עלינו' לאחר המילה הוא בכדי להכליל את הנימול בתוכנו 'שלא עשנו כגוי הארצות', אך כאשר אומרים 'עלינו' קודם המילה, מזלזלים בילד שעדיין אינו נימול.⁵⁶

מנהג הספרדים

בקהילות הספרדים לא החזיקו במנהג זה של מילה קודם 'עלינו לשבח', ובוודאי שלא התפתח אצלם מנהג לומר 'עלינו' לאחר כל מילה. עם זאת, במאות הי"ח והי"ט העתיקו כמה פוסקים ספרדים מדברי הפוסקים האשכנזים אודות מנהג זה:

רבי אליהו שמאע, רב ואב"ד חלב שבסוריה, מעתיק בספרו מדברי הש"ך: "כתוב בהגהות מנהגים שמלין קודם עלינו לשבח וכן המנהג".⁵⁷ על דבריו אלו כותב ר' חיד"א: "וכ"כ מהרש"ל סי' ע' בתשו', אבל מנהגנו בעה"ק ובגלילות טורקיה ומצרים לומר קודם המילה עלינו לשבח, וכן בערי איטליה, וכן עיקר, כי עלינו לשבח צריך לאו' אחר סדר תפילה תכף שהוא להמשיך אורות המקיפים אחר שנמשכו א"פ לכל העולמות. וזה טעם יותר נראה מטעמי הרב עמודיה ז' ונהרא נהרא ופשיטה".⁵⁸

החיד"א מציין כי המנהג העיקרי הוא שלא כמנהג זה, אלא אומרים עלינו לשבח לאחר התפילה כרגיל, ורק לאחר מכן מלים, ללא אמירת 'עלינו' לאחר המילה.

עם זאת, בדור שלאחר מכן, אנו מגלים כי שניים מפוסקי איזמיר שבתורכיה אמצו את המנהג האשכנזי, ומשמעות דבריהם כי הם קיבלו את המנהג לאחר התפתחותו, לפיו אומרים 'עלינו' אחר כל ברית מילה. וכך כותב ר' נסים אברהם אשכנזי:

אי מנהג יפה לומר אחר המילה עלינו לשבח וכו' עד סו' פסוק ה' א' ושמא א'. דא' הוואה שמנהג טוב ויפה הוא וכמו שכ"כ הרב עמודיה שבעה... ועמ"ש אני עני בסה"ק דרש אברהם ואתה תחזה. ולפום הנהו תרי טעמי שכתב הרב ז"ל מה טוב ומה נעים לכל העומדים בברית לומר עלינו לשבח... לקבל עול מלכות שמים.⁵⁹

מניסוח הדברים נראה כי רבי נסים אברהם נשאל אודות המנהג לומר 'עלינו' לאחר כל מילה, אף כשאינה לאחר שחרית, והוא משיב עפ"י דברי עמודיה שבעה שטוב ונעים שכל העומדים בברית יאמרו 'עלינו'.

ר' חיים פלאגי, שכיהן לצדו של הרב אשכנזי בבית הדין באזמיר, כותב אף הוא: "ובס' עמודיה שבעה בעמוד אאע"ה ס"ד' כתב דיש לומר אחר המילה עלינו לשבח ועל כן נקוה לך עיי"ש הטעמים וגם אני נתתי טעם לדבר במ"א בס"ד".⁶⁰ מאוחר יותר, הוא מרחיב בזה במקום אחר:

עוד הבאתי בקונט' עה"ח... לו' אחר המילה עלינו לשבח וע"כ נקוה לך, והטעם נראה פשוט דכיון דאמרו בילקוט ס' לך אם מקבלים בניך את המילה מקבלים אלהותי, א"כ דבר בעיתו

⁵⁶ השווה גם לניסוחו של ספר קושיות המובא להלן, בטעמי המנהג: "... לפי שנאמר בו 'שלא עשאנו כגוי הארצות', ולכבוד הנער שעודנו גוי-ערל, אין אומרים 'עלינו לשבח' עד שנימול".

⁵⁷ מכשירי מילה, פ"י אות טז, מהד' אהבת שלום, ירושלים תשנ"ה, עמ' קמג.

⁵⁸ 'הגהות החיד"א על ספר מכשירי מילה', מקבציאל, לב (תשס"ז), עמ' סה.

⁵⁹ שו"ת מעשה אברהם, יו"ד, סי' מט, אומיר תרט"ו, דף קז ע"א-ע"ב.

⁶⁰ עתרת החיים, סי' לב אות ג, שלוניקי תר"א, דף סב ע"ב.

נאה ויאה לומר שבח זה דהוא על קבלת אלהות ויחודו ית'. א"נ עמ"ש רז"ל דנכרתו על המילה י"ג בריתות כמנין אח"ד ואמרו בתקונים תקון ס"ט דצ"ט ע"ב דהפוגם בריתו מאח"ד עושה אחר, וע' נפש חיים מע' מס אות ג"ן לכן שייך שפיר לעת כזאת לומר האי שבחא. ולפשמין של דברים נמי נכון הדבר שהבדילנו והפרישנו מן האומות ע"י המילה ועיין להרב מעשה אברהם ס"מ מ"ט ונכ"י [= נוהג כצאן יוסף] רכ"ה (ע"פ) [ע"ב] ועי' יד נאמן ד"מ ע"א בענין סודות שבח זה.⁶¹

אם כן פוסקים אלו העתיקו את המנהג האשכנזי המפותח, לומר 'עלינו' לאחר המילה. אך בפועל, כפי הנהוג כיום וכפי הנראה מסידורים רבים, לא החזיקו הספרדים כלל במנהג זה, ואין צריך לומר שלא אמרו 'עלינו' אחרי כל מילה, אף לא נהגו למול בשחרית קודם 'עלינו'.⁶²

טעמי אמירת 'עלינו' לאחר המילה

למנהג ברית המילה קודם 'עלינו' ניתנו מספר טעמים, החל מזמן הופעתו של המנהג. נסדר את הטעמים בסדר כרונולוגי.

מהר"ם מרוטנבורג מונה שלושה טעמים למנהג זה, ואלו הם דבריו:

אין אומרי' עלינו לשבח עד אחר המילה -

[א] לפי שיש בו שלא עש(א)נו כגויי.

[ב] וכן גם לפי שיהושע תקנה, שמל את בני ישראל.

[ג] ועוד, שלא ילכו (לעם) העם לדרכם קודם המילה.⁶³

כדומה לטעם הראשון, כתב גם ר' אברהם חילדיק, שהוא אולי הראשון שהזכיר את המנהג, וכך הוא כותב: "ויש שמוהלין תחילה ואחר כך אומ' עלינו לשבח, והטעם שבתחילה במילה אנו ניכרין משאר האומות, ועל זה אנו משבחין להקב"ה שלא שם חלקינו כהם וגורלינו, שנאמר (ירמיה י טז): ולא כאלה חלק יעקב".⁶⁴ בדומה לו כותב גם בספר קושיות: "תקשי לך, למה אומרים 'עלינו לשבח' ביום המילה, לאחר המילה. תירץ, לפי שנאמר בו 'שלא עשאנו כגויי הארצות', ולכבוד הנער שעודנו גוי-ערל, אין אומרים 'עלינו לשבח' עד שנימול".⁶⁵ ובלשונו של הלבוש: "וביום שיש בו מילה... ולהניח עלינו לשבח אחר שמלו התינוק כדי לכלול גם התינוק במה שאומרים שלא עשנו כגויי הארצות...".⁶⁶

טעמו השני של מהר"ם מרוטנבורג נראה מאולץ קמעה. ואילו טעמו השלישי הנו פרקטי לחלוטין, דחיית 'עלינו' לאחר המילה, מיועדת לאלו המתפללים שאינם מתכוונים להישאר לברית המילה, שמא משום חוסר ידיעה על קיומה, ושמא משום שאצה להם הדרך. דחיית 'עלינו' "מאלצת" את אלו להמתין עד לאחר המילה.

61 רוח חיים, יו"ד סי' רסה ס"ק כג, אומיר תרמ"א, דף קס ע"א.

62 ראה ר' יאיר עזר, מילה כהלכתה, ירושלים תש"ע, עמ' קצב.

63 מנהגים דבי מהר"ם, סדר מילה, ניו יורק תרצ"ח, עמ' 81. אודות ספר זה ראה לעיל הערה 1.

64 ספר המנהגים לרבינו אברהם חילדיק, מהד' ש"י שפיצר, ירושלים תשס"ו, עמ' רז-ריח.

65 ספר קושיות לאחד מן הראשונים באשכנז בן דורם של תלמידי מהר"ם מרוטנבורג, סי' ט, מהד' רי"י סטל, ירושלים תשס"ז, עמ' ו-ז.

66 הל' נשיאת כפים סי' קלג ס"ק ו. וראה גם ר' יעב"ץ, ספר בית אל, פרפר, סי' ב: "ביום שיש מילה בבית הכנסת... ומניחין עלינו עד לאחר שמלו התינוק כדי לכלול גם התינוק הנכנס לברית במה שאומרים שלא עשנו כגויי הארצות"; ר' זכריה סימנר, ספר זכירה, המבורג תס"ט, דף סא ע"ב: "הטעם שמלין קודם עלינו, שאנו אומרים 'שלא עשנו כגויי' וכו', ובעוד שלא נימול אז אף הילד בכלל...".

מספר פוסקים אחרונים הזכירו דווקא מקור אחר לטעם המנהג. המדובר הוא בטעם על פי סוד שנאמר על ידי הדרשן המפורסם ר' בצלאל בן שלמה, שפעל בסלוצק בשנות הת', וכך הוא כותב:

ובזה תבין ג"כ מנהג ישראל שהוא תור' לומר עלינו אחר המילה, ויש אצלנו בזה שני טעמים; חדא, כי נודע הוא שענין המיל' היא כדי שכל איש ישראל יהי' חתום בשם שד'י כמו שכתבו חכמי האמת כי כאשר ירים אדם שתי זרועותיו למעל' וראשו הוא באמצע הוא דוגמת ש"ן ובפשט ידו אחת בקו המישור וישפיל ידו אחת למט' הוא דוגמת דל"ת, ומאחר שמוהל' אותו מתגלית היוד. ולכך אחר שנימול התינוק אנו אומרים עלינו וגומר על כן נקוה לך ה' אלהינו וכו' לתקן עולם במלכות שד'י, ר"ל על כן שמלנו התינוק הזה וע"י זה נתגלה בתינוק זה שם שד'י ג"כ אנו מקיים ומצפים שגם אתה תתקן גם כן העולם במלכות שד'י דייקא.

וטעם שני נ"ל עם מ"ש לעיל שהיא לגלות אלהותו ית' שהוא יחיד ומיוחד, ולכך אחר שמלו התינוק אומרים עלינו וגו' וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, ר"ל וידעת היום הזה שמילת בשר ערלה מה עניינה שהיא להבריל בין אדם לאדם, ויקשה לך ולמה הקב"ה אינו משנ' הצורה, ובדאי והשבות אל לבבך תשוב' ניצחת שהכוונה היא להודיע לבני האדם כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת ואין עוד רשות אחר ח"ו לומר זה ברא אלו וזה ברא אלו, ולכך אינו רוצה לשנות הצורה אלא עשה הברל בענין המילה לבר.⁶⁷

בדבריו שני טעמים, שכל אחד מהם הולם חלק אחר של 'עלינו לשבח'; הטעם הראשון מסביר כי ביצוע המילה מגלה את שם שד'י, ומחמתו ראוי לומר 'על כן נקווה... לתקן עולם במלכות שד'י'. ואילו הטעם השני מסביר כי ב'עלינו לשבח' ישנו מענה לשאלה העשויה להתעורר - מדוע לא שינה הקב"ה את צורת הנימולים מאלו שאינם נימולים, ועל כך עונה כי אילו היה שינוי בין שני מיני אדם, היה מקום לומר כי ישנן שתי רשויות, ולכן אמר כי ה' לבדו האלוקים ואין עוד רשות אחרת.

ר' יוסף יוזפא קשמאן כותב: "וכתב הב"י... שעושה צורת שד'י באצבעותיו... ומזה הטעם נ"ל המנהג שנוהגים למול את התינוק קודם עלינו... כיון שמיוסד בתוכו לתקן עולם במלכות שד'י ויש לו שייכות אל המילה".⁶⁸

ר' אליהו פוסק, שלא ראה ישירות את דברי ר' בצלאל, ידע רק על טעמו השני, ולכן ראה לנכון לתת טעמים משלו לאמירת 'על כן נקווה', כאשר בטעם השני הוא מכון כעין טעמו של ר' בצלאל, וכך הוא כותב:

על כן נקוה - צע"ק אם לאמר, והנה המנהג לאמר, וי"ל הטעם ע"פ מ"ד בסנהדרין מ"ד דעכן מושך בערלתו היה, וכיון שהודה ותקן על כן נקוה, נראה דיש בזה תקון לענין מילה ג"כ. וכן ע"פ מ"ש בזה"ק פ' לך, דאחר המילה נתגלה ואתרשים בהו שד'י, וע"כ בזה אומרים לתקן עולם במלכות שד'י.⁶⁹

67 ר' בצלאל בן שלמה, עמודיה שבעה (הופיע לראשונה לובלין תכ"ו), עמוד ראשון ס"ק ד, לבוב תרמ"ח, דף ה ע"א. אודותיו ראה ג' שלום, 'התנועה השבתאית בפולין', בתוך: בית ישראל בפולין: מימים ראשונים ועד לימות החורבן, בעריכת י' היילפרין, ירושלים תשי"ד, עמ' 39: "ספריו של ר' בצלאל, ביחוד ס' עמודיה שבעה ו'קרבן שבת' היו חשובים ביותר בעיני הדורות הללו. עולם הקבלה הוא אויר-הנשימה שלהם".

68 נוהג כצאן יוסף, מילה, אות י, תל אביב תשכ"ט, עמ' קט.

69 כורת הברית, 'פתח אליהו', מראה מקום ס"ק מה, למברג תרנ"ד, דף יב ע"ב-יג ע"א.

טעם נוסף כותב ר' דוד קאהן:

המנהג לומר עלינו בברית מילה. ונראה שנובע ממה שאמרו במדרש שזכו לקריעת ים סוף בזכות מילה. ושירת הים הלא מסיימת היא ב'ה' ימלוך לעולם ועד, ומשום הכי נוהגים להוסיף פסוקים של מלכות בפסוקי דזמרה, וזהו כל ענינו של עלינו (ומטע"ז אומרים אותו בתפילת י"ח בר"ה ויוה"כ).⁷⁰

טעם פשוטני יותר המיוסד על גדרים הלכתיים, כותב ר' יהודה טשזנר:

כי המנהג הישן היה למול את התינוק בביהכ"נ מיד בסיום תפילת שחרית לפני עלינו. והטעם לזה, כי אע"פ שזריזין מקדימין למול מיד בבוקר, מ"מ א"א למול לפני תפילת שחרית משום שצריכים להקדים תפילת שחרית שהיא תדירה, וכיון שסיום תפילת שחרית הוא הקדיש תתקבל שאומרים אחרי ובא לציון [כי עלינו ושאר דברים שאומרים אח"כ אינם אלא מנהג], לכן נהגו מיד אחר הקדיש תתקבל למול את התינוק.⁷¹

יותר מכל הטעמים, חלקם דרשניים, טעם זה האחרון מסתבר על פי ההיגיון,⁷² אך מכל הטעמים שנתנו הראשונים ואלו שאחריהם, נראה כי לא הכירו בטעם זה, וניתן להבין כי מאחר ונקבע לומר 'עלינו' לאחר שחרית, הרי הוא חלק בלתי נפרד מן התפילה, ואין בהקדמתו לברית המילה משום חשש 'זריזין מקדימין'.⁷³



70 משאת כפי, א, ניו יורק תשמ"ה, עמ' צא. את דבריו הביא גם ר' אפרים גרינבאלט, שו"ת רבבות אפרים, ו, או"ח סי' סה, ד.

71 שערי ימי הפורים, פרק טו, אופקים תשס"ז, עמ' פג. בשיחה פרטית אמר לי המחבר כי לזכרונו ראה זאת כתוב, אך כך מסתבר גם עפ"י פשוטו.

72 והשווה גם משנה ברורה, סי' תפט ס"ק ב, לעניין הקדמת ספירת העומר ל'עלינו'.

73 רי"ש וינפלד, מו"ל סידור 'אשכול', אמר לי בפשיטות שמאחר ורוצים לומר קדיש לאחר המילה, לא שייך לומר קדיש בסתם, וצריכים לאמרו על משהו מסוים, ולשם כך אומרים עלינו. אך לא היה סיפק בידי לבחון את הגדרים ההלכתיים השייכים לנקודה זו.